silindir şapka bozkurt ve hilâl

TÜRK ULUSÇULUĞU VE TÜRKİYE CUMHURİYETİ

Hugh Poulton

Türkçesi: Yavuz Alogan

sarmal YAYINEVİ

GÜNDÜZ
Basım Yayım Dağıtım
Ticaret ve San. Ltd. Şti.

Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilâl
Top Hat, Grey Wolf and Crescent
Hugh Poulton
Birinci Baskı: Şubat 1999
© 1998 Onk Ajans / İstanbul-Türkiye
Türkçe Yayın Hakları Gündüz Basım Yayım
Dağıtım Ticaret ve San. Ltd. Şti.'ne Aittir.
ISBN 975-8304-10-0

Türkçesi:
Yavuz Alogan
Baskı-Cilt
Kayhan Matbaası

SARMAL YAYINEVİ
Çatalçeşme Sk. Meriçli Apt. 52/3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (0 212) 513 94 23 - 513 95 21 Fax: (0 212) 522 45 78

Hugh Poulton

❄

silindir şapka, bozkurt ve hilâl

Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti

Türkçesi
Yavuz Alogan

TEŞEKKÜR

Pek çok insanın yardım ve desteği olmasaydı bu kitap yazılamazdı. John Norton, Andrew Mango ve Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu'ndaki herkese çeşitli yardımlarından ötürü ve hâlâ faaliyetini sürdüren Turkey Briefing'teki herkese (özellikle, Patricia, Susannah, Amelia, Adrian ve Libby'e) özellikle teşekkür ediyorum. Misafirseverliği ve yardımları için Aydın'a, rehberliği ve yorumları için Bill Hale'e özel olarak teşekkür ediyorum. Kitabın gözden geçirilmesi ve hazırlanmasına katkılarından ötürü Christopher Hurst ve Michael Dwyer'e de teşekkür etmek isterim. Kuşkusuz, ifade edilen bütün fikirlerin ve her türlü hatanın sorumluluğu bana aittir.

Nisan 1997 H. P.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür

1. Ulusçuluk **11**

Fransız Devrimi ve "Ulus" 12

Azınlık Entelektüeller ve Yukarı Doğru Hareketlilik 15

Karma Topluluklar 17

Savaş 18

Alman Modeli ve Dilin Önemi 19

"Yurttaş" Ulusçuluğu ve "Etnik" Ulusçuluk 24

"Etnik" ve "Bölgesel" Ulusçuluklar 26

"Hayâli Topluluklar" ve Din 27

Parçalanma ve Yeni Devletlerin Oluşması 28

Küresel Kültür ve Tepkiler 30

Modernleşme 33

"Yüksek" ve "Alt" Kültür ve Eğitim 35

2. Osmanlı İmparatorluğu, I: İslam, Devlet ve Halk **49**

İslam 50

	Sufi Tarikatlar	52
	Osmanlı Toplumu	53
	Millet Sistemi ve Müslümanlar	56
	Hıristiyan Milletler	59
3.	**Osmanlı İmparatorluğu, II: Ulusçuluğun Gelişi**	**69**
	Tanzimat Reform Hareketi	**69**
	Yahudiler	72
	Genç Osmanlılar	73
	II. Abdülhamit ve Pan-İslamizm	76
	Anadolu	79
	Arnavut Ulusçuluğunun Yükselişi	81
	Türkler ve İttihat ve Terakki Komitesi (İTK)	83
	Rus Bağlantısı	86
	Ziya Gökalp ve İTK	89
	Turancılık	94
4.	**Silindir Şapka: Laik, Kemalist Ulusçuluk**	**115**
	Bağımsızlık Savaşı, Cumhuriyetin Kuruluşu, Halifeliğin Kaldırılması	116
	Mustafa Kemal'in Ulusçuluk İdeolojisi	120
	Türk Tarih Tezi	127
	Yeni Tarih Dersi Kitapları	129
	Birinci Tarih Kongresi	131
	Dil Reformu ve Birinci Türk Dili Kongresi	133
	Kemalist Devlet ve Azınlıklar	137
5.	**Bozkurt: Pan-Türkçü Kesim**	**167**
	Türkiye'de 1960'a Kadar Pan-Türkçülük ve Radikal Sağ Siyasetler	168
	27 Mayıs Darbesi ve Genç Radikal Subaylar	172
	Radikal Sağ Örgütler ve İdeolojileri	175
	Türk Ocağı Örgütü Yeniden Canlandırılıyor	179
	MHP-MÇP İdeolojisi	180
	Pan-Türkçülük ve İslam	189
	Pratikte Radikal Sağ.	191
	Türk Faşizmi? Öteki Avrupalı Hareketlerle Karşılaştırma	196
6.	**Hilâl: İslami Değişkenler**	**209**
	İslam, Erken Türkçüler Ve Atatürk	210
	1950'ler ve 1960'lar	212

1970'ler ve Necmettin Erbakan'ın Ortaya Çıkışı 215
Aydınlar ocağı 218
1980'in Askeri Yetkilileri ve Türk-İslam Sentezi 220
Refah Partisi ve Erbakan'ın Dönüşü 225
Yeni İslam Entelektüelleri 229
İslam'a Yönelik Popüler Tutumlar ve Türk Ulusçuluğu 234
7. Kürtler: Baskı ve İsyan 253
Kürtler 254
Kürtler ve Türk Solu 255
1980 Darbesinden Sonraki Devlet Siyaseti 257
Eğitim 260
Türk Seçkinlerinin Tutumları 261
"Sert" Kürt Muhalefeti 268
"Yumuşak" Kürt Muhalefeti:
HEP, ÖZDEP, DEP ve HADEP 274
Kürt Nüfus İçindeki Tutumlar 280
8. Aleviler Ve Diğer Azınlık Gruplar 305
Aleviler 305
Otuzbeşinci Geleneksel ve Beşinci
Uluslararası Hacı Bektaş Veli Festivali 308
Gerilimin Yükselmesi ve İstanbul'da İsyanlar 312
Öteki Müslüman Gruplar 314
Hıristiyan Cemaatler 319
Yahudiler 323
9. Dışarıdakiler: Bir Hısım-Devlet Olarak Türkiye 345
Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki Kalıntıları 349
Kıbrıs 350
Yunanistan 352
Bulgaristan 355
Genel Olarak Balkanlar 358
Almanya ve Öteki Batı
Avrupa Ülkelerindeki Türk İşçileri 359
10. Ulusçu Şizofreni: Mücadele Sürüyor 381
Bibliyografya Ve Başlıca Kaynaklar 391

Matt, Zak ve Joe'ya...

I

Ulusçuluk

Bu bölüm bir siyasal ideoloji olarak ulusçuluğu ele alıyor. Ulusçuluğun Avrupa'da doğuşu ve daha sonra yerküreye yayılması incelenecek. Ulusçuluğun farklı türleri konuya ilişkin ana teorilerin bazılarıyla birlikte çözümlenecek. Bölüm ana teorileri sentezleştirme girişimiyle sona erecek. Bu sentez sonraki bölümlerde Türk ulusçuluğunun çözümlenmesinde bir çerçeve olarak kullanılacak.

Ulusçuluk esas olarak mensubiyetle, grup kimliğinin bir biçimi ve bireyin bağlılıklarıyla ilgilidir. Eric Hobsbawm[1] gibi bazı yazarlar, en azından yakın zamanlara kadar ulusçuluğu zayıflayan bir siyasal güç olarak görme eğilimindeydi. Bu belki de uluslararası sınıf dayanışmasına bir rakip olarak ulusçuluğa duyulan geleneksel Marksist antipatiden, Nazizm'in ve İkinci Dünya Savaşı'nın ürettiği dehşet yüzünden ulusçuluğun itibar kaybına uğramasından ve Batı Avrupa'da

oluşum halinde bir pan-ulusal siyasal yapının -Avrupa Topluluğu- belirmesinden ötürüydü. Ne var ki, 1990'larda Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nde yaşanan olaylar ulusçuluğun her zamanki gibi potansiyel bir güç olmaya devam ettiğini gösteriyor. Fransa'da Jean-Marie Le Pen'in, Almanya'da son zamanlarda göçmen karşıtı isyanların ortaya çıkması da, ulusçuluğun, şovenizmin ve ırkçılığın, Batı Avrupa'nın orta yerinde bile her zamanki kadar öldürücü olabileceğini göstermiştir. Çağdaş Avrupa'da ulusçuluğun bir başka örneği, Britanya, Danimarka ve hattâ Almanya ve Fransa gibi Avrupa topluluğunun "çekirdek" ülkelerinde bile, Avrupa Birliği'ne muhalefetin güçlenmesidir. Öyle görünüyor ki ulusçuluk önemli bir harekete geçirici güç olmaya yazgılıdır.

Fransız Devrimi ve "Ulus"

Anthony Smith, ulusçuluğu, "bazı üyelerinin gerçek ya da potansiyel bir ulus oluşturduğunu düşündükleri bir toplumsal grubun, özerklik, birbirine bağlılık ve tekillik edinmesi ve bunun korunması için geliştirilen ideolojik bir hareket" olarak tanımlar. "Başka sözlerle, ulusçuluk hem bir ideoloji hem de bir harekettir."[2] Ernest Gellner gibi başka yazarlar ulusçuluğun tanımına aşağıda tartışacağımız farklı açılardan yaklaşsalar da, bu tanımın bir başlangıç noktası olarak yararlı olduğu görülür.

Çoğu gözlemci, ulusçuluğu on sekizinci yüzyılın sonunda ya da on dokuzuncu yüzyılın başında Avrupa'da ortaya çıkan modern bir fenomen olarak görür. Fransız Devrimi'nin olayları ve ardından gelen savaşlar, kitleleri seferber eden, yanı sıra yönetimin meşruluğunun temeli olarak halk egemenliği fikrini yayan bir araç olarak "ulus" ve "ulusçuluk"un taşıdığı muazzam gizil gücü belki de ilk kez tam olarak açığa çıkardı. Ulusçuluğu, devrimci Fransa'nın gücüne ilk kez Doğu Avrupa'da, öncelikle küçük devletlere bölünmüş Almanca konuşan halklar arasında ortaya çıkan bir tepki olarak görmek -Kedourie ve

diğerlerinin yaptığı gibi[3]- ya da ulusçuluğun köklerini, onun gizil gücünü açığa çıkarmaya yarayan 1793 "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi" ve *levée en masse* gibi önemli olaylarla birlikte bizzat Devrimci Fransa'da görmek belki de bir tercih meselesidir. Bu iki farklı başlangıç noktası, aşağıda tartışıldığı gibi, "yurttaş" ulusçuluğu ile "etnik" ulusçuluk arasındaki karşıtlığa yansımıştır. Ne var ki, bir siyasal doktrin olarak ulusçuluğun bu dönemde köklendiği konusunda geniş bir mutabakat vardır. Örneğin, Fransız Devrimi'nden önce savaşların yabancı -genellikle İsviçreli- paralı askerlerin yardımıyla verilmesi yaygınken, devrimden sonra ulusal ordular norm haline geldi. Aynı şekilde, devrimden önce bir ülkenin hükümdarının bir başka ülkeye sadece ismen başkan olabilmesi tuhaf kaçmazken, bu türden durumlar giderek anakronik görülmeye başlandı.

Açıktır ki, "bir ulus"u oluşturan şeyin ne olduğuna dair bir anlayış her ulusçuluk tartışması için büyük önem taşır. O halde, ulus nedir? "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinde"nde şöyle denir:

> Egemenlik ilkesi esas olarak Ulus içinde yer alır; insanlardan oluşan hiç bir kurum, hiç bir kişi ondan kaynaklanmayan yetkiyi kesinlikle kullanamaz.[4]

Ne var ki, Kedourie'nin de belirttiği gibi, "ulus" sözcüğünün anlamı zamanla değişmiştir. Örneğin, ortaçağ üniversiteleri "uluslar"a bölünmüştü. Paris Üniversitesi dörde ayrılıyordu: "*la nation de France*" Roman dilleri konuşanların hepsini kapsarken, "*la nation de Germanie*" İngilizce konuşanları kapsıyordu.[5] Ne var ki "ulus" daha sonra Bildiri'de kazandığı çağrışımlara tarihsel olarak sahip olmadığı bir sırada, kraliyet ve aristokrasiden çok kesinlikle toplumun daha geniş bir kesimine göndermede bulunuyordu. Nitekim Fransız örneğinde "ulus" iktidarın bölünmesiyle ilgili bir iç siyaset kavramıydı. Daha sonra, Napoleon Savaşları'yla birlikte öteki halklardan Almanlar, Ruslar vb.- çok Fransız halkı anlamına gelmeye başladı. Bu durumda, Fransız ulusçuluğu Bonapartizm ile özdeşlendi ve hattâ cumhuriyetçilikten ayrıldı.

Sièyes, "ulus nedir" sorusuna "ortak bir hukuka göre yaşayan ve aynı yasama organı tarafından temsil edilen üyelerden oluşan bir yapı" yanıtını verdi.[6] Ancak bu yanıt, ister gerçek ister hayâli olsun, ne din, dil ya da kültür farklılıklarını ne de ulusçuluğun (meşruluk için "ulus"u gözeten bir ideoloji ve hareket) örneğin heterojen imparatorluklar üzerindeki devrimci ve yıkıcı etkisini hesaba katar. Bu türden imparatorlukların tebaları pekâlâ "tek bir ortak hukuka göre" yaşayabilirler ve "aynı yasama meclisi tarafından temsil" edilebilirler, ancak ulusçular tarafından gene de "çok uluslu" kabul edilirler. Ernest Renan 1882'de "*Qu'est-ce qu'une Nation*?" başlıklı konferansında ulusları ayırt etmek için farklı ölçütler -dil, kültür vb.- aradı ve bu ölçütlerin kesin sınırlar gerektirdiğini buldu. Sonunda, bireyin iradesinin bir ulusun var olup olmadığını nihai olarak belirlemesi gerektiği sonucuna vardı. Kendi tanımına göre ulus, bir "günlük plebisit"tir.[7] İrade unsuru Mazzini'nin ulus tanımına da yansır: "kardeşçe bir uyum içinde birlikte yaşayan özgür ve eşit insanların birliği." Burada dil bağına öncelik verilir. [8] "İrade" unsuru ileride ulusları devletler mi yaratır, yoksa tersi mi geçerlidir ya da her ikisi mi, sorusuyla bağlantılı olarak ele alınacak.

Mazzini'nin tanımı Anthony Smith'in ulus tanımıyla benzerlikler taşır:

> ...kendi üyelerini ittifak ya da çatışma ilişkileri içinde oldukları benzer grupların üyelerinden ayıran bir (ya da daha fazla) ortak karakteristiğe sahip, ortak yurttaşlık haklarından yararlanan ve kolektif duygu taşıyan, geniş, dikey olarak bütünleşmiş ve bölgesel olarak hareketli bir grup.[9]

Ne var ki ortak yurttaşlık hakları bir zorunluluk değildir. Aslında pek çok ulusçu faaliyet tam da algılanan ulusun farklı devletler arasında bölünmüş olduğu için ortak haklara sahip olmadığı fikrini temel alır. Smith'in tanımına "geniş" sözcüğünü katması da ilginçtir. Bu "geniş" ne kadar geniştir? İdealleştirilmiş ulus devlet çerçevesi içinde kendine yeterli bir ekonomiyi gerçekleştirebilecek kadar mı geniş? Bu soru eski Yugoslavya'nın parçalanmasıyla birlikte ele alındığında ve Avrupa topluluğu adına konuşurken Slovenlerin ve Hırvatların Yu-

goslav federasyonundan ayrılamayacak kadar küçük olduklarını söyleyen Lüksemburg'lu bir bakanın ironik gözlüğüyle bakıldığında, Avrupa için önem kazanmıştır. [10] Bu kayıtlara rağmen Smith'in tanımı makul bir başlangıç noktası olarak görülür. "Ulus" "ulusçuluk" için büyük önem taşısa da, Smith haklı olarak ulusçuluğun olmadığı pek çok "ulus"un (tanım olarak) varolduğunu ve tersinin de geçerli olduğunu işaret eder.[11]

Azınlık Entelektüeller ve Yukarı Doğru Hareketlilik

Kişi, Renan'ın "günlük plebisit"iyle bir ulusun parçası olmayı neden ister/istemesi gerekir? Evrensel bir "mensup olma ihtiyacı" varsa ve insanların tamamı (ya da en azından büyük çoğunluğu) güvenlik ve bir tür insan grubuna mensup olma arzusu duyuyorsa, [12] imparatorluğa, loncaya, kente ya da sınıfa karşılık ulusun tercih edilmesinin sebebi nedir? Yukarıda belirtildiği gibi ulusçuluğu öncelikle bir Alman icadı olarak gören Kedourie, Alman düşüncesinin Kant'tan Fichte'ye ve Herder'e kadar geçirdiği evrim üzerinde yoğunlaşır. Fichte, bütün bireyleri aşan bir evrensel bilinç önerdi. Rousseau'nun genel iradesine hısım olan bu anlayışa göre evren "hiç bir parçası diğerleri var olmaksızın varolamayan organik bir bütün"dür.[13] 1796'da *Foundations of Natural Law*'ında (Doğal Yasanın Temelleri) şöyle der:

> Yalnız insan ile yurttaş arasında, ham madde ile örgütlenmiş madde arasındaki ilişkinin aynısı vardır... Örgütlenmiş bir yapı içindeki her parça sürekli olarak bütünü sürdürür ve onu sürdürürken kendisini de sürdürür. Yurttaşın devletle ilişkisi de böyledir. [14]

Ancak Fichte'nin sözünü ettiği Alman toplumu bazıları gerçekten de çok küçük olan devletlere bölünmüştü ve yukarıdaki sözler "neden devlet değil de ulus" sorusunu yanıtlamaz. İnsanların gerçekten insan haline geldikleri sürecin anahtarı, Fichte'ye göre kültür idi. [15] Bu küçük devletler arasındaki mücadeleyi olumlu buluyordu:

> Kişi kendi ülkesinin (devlet) bir mücadele içinde zayıflaması karşısında üzüntü duymamalıdır, çünkü gerçek Anavatanımızın daima en yüksek kültür düzeyinde yer alan devlet olması gerekir.[16]

"Etnosentrik" ulusçuluk Alman devletlerinin o sırada içinde bulunduğu durumla doğrudan ilişkiliydi: bunlar yukarı doğru hareketliliğin çok zor olduğu, genellikle küçük, içsel olarak katı, mutlakçı devletlerdi. Kedourie'nin belirttiği gibi, Alman ulusçuluğunun habercileri, edinilmiş entelektüel bilgilerine rağmen gelişim yollarının tıkalı olduğunu gören yeni entelijansiya idi. [17] Kedourie ne tür kişinin faal bir ulusçu haline geldiğini saptama çabasındaki kritik sorunu ortaya koyar ve onun, tıpkı 1769'da üzüntüsünü ve düş kırıklıklarını günlüklerine döken[18] Johann Gottfried von Herder gibi ilerleme yolu tıkanmış entelektüelleri anlatan resmi, gerek geç on dokuzuncu yüzyılda Doğu Avrupa'da ve gerekse yirminci yüzyılda Avrupa sömürgelerinde yükselen ulusçuluğun diğer pek çok bağlamında tekrarlanabilir.

Tam tersine azınlık entelektüellerin ilerleme fırsatını bolca yakaladıkları durumlarda belki de radikal ulusçuluğun cazibesi azalır. Örneğin, imparatorluğu ve önde gelen sanayi gücü olarak on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında ve on dokuzuncu yüzyılda oynadığı rol sayesinde Britanya, İskoçyalılara ve Gallilere mevcut düzen içinde bol miktarda ilerleme fırsatı vermiştir. Özellikle İskoçyalılar sanayi devrimine pek çok aile ismi vererek yeni fırsatlardan tam olarak yararlandılar. [19] Bu durum belki de o dönemde İskoç ulusçuluğunun olmayışını açıklamaya yardımcı olur.[20]

Ekonomik başarı potansiyel ulusçuluğu yatıştırabilirken, ekonomik sıkıntı tam tersini yapabilir. Entelektüeller doğal olarak kendi toplumlarının içinde meydana gelen zayıflamaya olası çareler arayarak tepki gösterirler. Güçlü ve harekete geçirici cazibesiyle ulusçuluğun genellikle çöküşe karşı bir çözüm yolu olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Aslında pek çok kişi ekonomik ve toplumsal çöküşü, ırkçılık ya da faşizm biçiminde yozlaşabilen radikal ulusçuluğun kaydettiği gelişimin başlıca önkoşulu olarak görür. [21] Bir toplumun hayat standardının başlangıçta çok düşük olması fiili bir çöküş durumunu hızlandıra-

bilir. Bu durumda, genellikle daha "ileri" bir toplumun yöntemleriyle eğitim görmüş entelektüel kendi toplumunun geriliği karşısında bir ulusal utanç duygusu yaşayabilir. Böyle durumlarda, "ulus"un gizil enerjilerinin harekete geçirilmesi halinde bu utanç verici geriliğin üstesinden gelineceğini vaat eden ulusçuluk büyük bir cazibe taşır. Nitekim ulusçuluk seçkinler tarafından genellikle geriliğin üstesinden gelme ve modernleşmeyi sağlama girişiminde bir yöntem olarak kullanılır.

Karma Topluluklar

Faal ulusalcıların üremesine görünüşte yardımcı olan bir diğer çevresel faktör karma topluluklar ve çok etnililiktir. Başlangıçta belirtildiği gibi ulusçuluk mensubiyetle ilgilidir ve buradaki bir faktör, algılanan grup ile bir "başkası" ya da çeşitli "başkaları" arasındaki karşıtlıktır. Grubun bu "başkaları" ile yakınlık ya da karma topluluklar içinde yaşaması halinde ulusçuluk genellikle belirgindir. Ayrıca bazen bu tür bölgelerdeki rakip ulusçu akımların birbiriyle ilişki içinde daha iyi tanımlanmalarıyla ortaya çıkan bir "çarpışma" etkisi vardır. Biri büyüdükçe diğerinin tepkisi artar. Norveçli antropolog Frederik Barth ve diğerlerinin belirttikleri gibi, gruplar kendilerini kendi özelliklerine yapılan göndermeyle değil, dışlanmayla, yani "yabancılar"la yapılan kıyaslamayla tanımlama eğilimindedirler. [22] Bu eğilimin iyi bir örneği Kanada'da görülür. Burada, Birleşik Devletler sınırına yakın bölgelerde yaşayanların çoğu bir kamuoyu anketinde kendilerinden bir Kanadalıyı tanımlamaları istendiğinde, Fransızca ve İngilizce konuşan gruplar arasındaki sorunlardan ötürü Kanadalı ulusal kimliğinde süregiden krizleri bir yana bırakarak, olumsuz bir tanımdan -yani, Birleşik Devletler yurttaşı olmama- yola çıkmışlardır.

Radikal ulusçuların genellikle sınır bölgelerinden ya da hararetle savundukları grubun ya bir azınlık ya da rakip gruplarla yüz yüze olduğu bölgelerden geldikleri sık sık belirtilmiştir. Örneğin, bir başka

düş kırıklığına uğramış ve reddedilmiş sözde entelektüel olan Hitler Avusturya'dan, Napoleon Korsika'dan gelmiştir vb. Daha sonra, Türk bağlamında göreceğimiz gibi ilk önderler Rusya'dan ya da Jön Türk önderleri ve bizzat Atatürk gibi Makedonya'dan geldiler; son dönemlerin en önde gelen ulusçusu Alparslan Türkeş Kıbrıs'ta doğdu. Yugoslavya'da yakınlarda yaşanan trajedi, Karadağlı şirin bir aileden gelen ve Saraybosna seçkinlerince hor görülen Bosna Sırplarının önderi Radovan Karadzic gibi "çevre"den gelen ulusalcılara bir başka örnek oluşturur. Ulusçuların oluşumunda "çevre"nin "merkez"den daha etkili olduğu görülür. Batı Avrupa deneyimi de, büyük sayıda göçmen akınının, özellikle "yabancı" olarak algılanmaları daha kolay olan farklı renktekilerin merkezde öldürücü ulusçuluğa ya da ırkçılığa neden olabildiğini göstermiştir. Buradaki anahtar, karma toplulukların varlığıdır.

Savaş

Karma topluluklar faktörüyle genellikle birleşen bir diğer önemli faktör savaştır. Yeni siyasal ulusçuluk inancını güçlü biçimde uyaran Fransız Devrimi ve Napoleon Savaşları ile başladık. Savaşlar bu rolü oynamaya devam etmektedirler. Aslında modern ulusçuluğun doğuşundan önce kimliğin belirlenmesinde savaşın çoğu kez önemli bir rol oynadığı görülebilir. Bir örnek modern ulusçuluk bakımdan sorunsal olan İngiltere/Britanya'dır. Britiş'i oluşturan neydi? Yeni bir kitapta [23] Linda Colley, konuya Protestanlığın din faktörüyle girerken, savaşın daha da güçlü bir kimlik belirleyici olduğuna işaret eder. Fransa'yla yapılan sürekli savaşlar ya da uzun bir dönem boyunca yaşanan savaş tehdidi "Britiş" ulusunun oluşumu bakımından önemli görülür. Burada Fransa ya da Fransız, "öteki" olarak kullanılıyordu. Bir dünya sahnesi üzerinde, Hindistan, Afrika ve Kuzey Amerika'da yaşanan fiili düşmanlıklar başka rekabet biçimleriyle -en çok ticaret- birleşti. Ticaret, yukarıda belirtildiği gibi, İskoçyalılar, Galliler ve hattâ İrlandalılar

gibi farklı potansiyel unsurların kendi özelliklerini kaybetmeden bütünle birleşmelerini sağladı.

Bu savaş zamanı yurtseverliğinin ulusçulukla eşdeğer olup olmadığı aşağıda tartışılacak; burada önemli olan savaşın grup oluşumunda oynadığı roldür. Britiş için belki de hem savaşta hem de ticarette başarı önemliydi ve Britanya'nın imparatorluk sonrası ve İkinci Dünya Savaşı sonrası sürekli zayıflaması Britiş "azınlıklar" arasında ulusçuluğun yükselmesine yol açmıştır. Pek çok ülkede ulusal bayram günlerinde yapılan askeri geçit törenleri ve askeri başarıların yıldönümlerinin kutlanması da savaşın ulusal kimliğin şekillenmesini sağlayan bir örs olarak taşıdığı önemi yansıtır. Ordular ve genel askerlik hizmeti (manidar biçimde ulusal hizmet deniyordu) genel bir toplumsallaşma sürecine yardımcı olmanın yanı sıra, heterojen bir nüfusun içine üniter ulusçu değerleri yerleştirmenin bir aracı olarak da kullanılır. Devlet dilinde asli bir eğitici olarak ordunun oynadığı rol sık sık belirtilir - İsrail ve Türkiye (bk. Bölüm 4) iki örnektir. Savaş farklı gruplar için güçlü bir ayrıştırıcıdır ve modern ulusçuluğun savaşla birleşmesi sadece yanlış gruba mensup olarak algılandıkları için kolektif suçla damgalanan ve insanlık dışı önlemlere maruz kalan bütün insanların dehşet verici görünümüne yol açar.

Alman Modeli ve Dilin Önemi

Ulusçuluğun gelişmesine yardımcı olan bazı faktörleri düşkırıklığına uğramış entelektüeller, ekonomik sıkıntı, karma topluluklar ve savaş- belirttikten sonra, özellikle karma "çevresel" bölgelerde grup ya da "ulus"u diğerlerinden farklılaştıran faktörlere dönmemiz yerinde olur. Kedourie on dokuzuncu yüzyıl Alman örneğinde bütün bu faktörlere işaret eder. Buradaki nüfus birkaç devlete bölünüyordu. Bazılarının yüzölçümü birkaç kilometre kareden fazla değildi ve nüfusları çok azdı. Bu nedenle, Fichte ve Herder gibi radikal Alman ulusçuları kendi becerileri için daha geniş bir alan sağlayacak

olan bu devletler karışımını dikkate aldılar; karışım için kullandıkları ölçüt dil idi. Bu da lehçe farkına rağmen bir dilin nasıl tanımlanacağına dair sorunlara yol açar. Matbaanın ortaya çıkışı ve bir "yabancı" dil öğrenmeye isteksiz, geniş ve yeni kamuoyunun oluşmasından ötürü Batı Avrupa'da Latince'nin evrensel bilgi dili olarak zayıflaması devlet dillerinin oluşmasına yol açtı. Böylesi durumlarda, örneğin Fransa'da bir lehçe, *langue d'oil*, resmi devlet ve edebiyat dili (ve böylece yüksek kültür taşıyıcısı) haline gelirken [24] Provençal gibi diğerleri sadece lehçe olarak kaldı.[25]

Fransız Devrimi, ulus, hükümet tarzı konusunda irade belirtmiş bir bireyler çokluğudur, fikriyle başlamıştı. Kedourie'ye göre [26]Almanlar bunu öylesine abartmışlardı ki, ulus, insan türünün, kendi özelliği olan, Tanrı tarafından ihsan edilmiş doğal bölümü olarak görüldü. Ulusun yurttaşları bu özelliğin saflığını ve dokunulmazlığını bir görev olarak korumalıydılar. Bu durumda her ulus için en iyi siyasal düzenleme kendi devletini -"Ulus Devlet"- oluşturmaktı. Dolayısıyla çokuluslu devletler "gayri tabiî" idiler ve zayıflamaya mahkûmdular; küçük Alman devletleri ise tam tersine birleşmeye yazgılıydılar.

Peki bir Alman formunu komşularından ayıran neydi? Alman ulusçuları bunu, dil, diye yanıtlıyorlardı. Herder'in 1772'de yazdığı *Treatise upon the Origin of Language*'de (Dilin Kökeni Üzerine Tez) belirttiği gibi dil renksiz bir araç değil, bir duygular ve içsel deneyim hazinesi, belirli bir tarihin sonucu, ayrı bir tarihin mirası idi. [27] F. Schleiermacher "bir bireye tam olarak ancak tek bir dil aşılanır," diyordu. [28] Fichte bunu onayladı ve ödünç alınan yabancı sözcüklerin kullanılmasına çok eleştirel yaklaştı. Bunun yerine, yabancı katılımlardan ve ödünç alınanlardan "temizlenmesi" gereken Almanca'nın "saflaştırılması"nı istedi. [29] Buna göre, dil grubu üstün hale gelir ve sınırları "ulus"un sınırlarıdır. Bazılarının aksine Kedourie linguistik ile ırksal ulusçuluklar arasında belirgin bir ayırım görmez; Alman modeline göre dil bir ulusa özgü sadece dışsal bir işaret idi, çünkü ulus ırksal bir stok oluşturuyordu. [30] Ulusalcı doktrin içinde dil, ırk, kültür ve bazen din ulusun farklı yönlerini oluştursa da, Kedourie bu-

nu "vurgulamak için seçtikleri özel yöne göre ulusçulukları araştıran ve sınıflandıran yanlış yaratıcılık" olarak görür. [31]

Ne var ki Kedourie'nin farklılaştığı yer, ulusçuluk, yurtseverlik ve yabancı korkusu arasında algıladığı ayırımdadır. Yurtseverlik kişinin kendi ülkesine olan sevgisi ve kendi kurumlarına duyduğu sadakat olarak görülür. Kedourie bunu yabancı korkusuyla aynı tarzda evrensel bir fenomen olarak görür. Ne var ki ulusçuluğun evrensel bir fenomen değil, yakın tarihin bir ürünü olduğunu öne sürer. Bu bağlamda Kedourie şöyle der:

> Britiş ya da Amerikan siyasal kurumlarına sadakat tavsiye eden[ler için] bir Britiş ya da Amerikan ulusçuluğundan...söz etmek yanlıştır. Bir Britiş ya da Amerikan ulusçusu Britiş ya da Amerikan ulusunu, dil, ırk ya da din temelinde tanımlamak [ve böylece nüfusu bu ölçüte göre seçip ayırmak] zorunda kalacaktır.[32]

Benzer biçimde Kedourie ulusçuluğun kabilecilikle eşdeğer olmadığını öne sürer, çünkü kabile adeti "genel irade"den ya da akıldan çıkmaz ve bu nedenle kendi kaderini tayinden türemez. [33] Kabilecilik hakkında söyledikleri geçerli olabilir, ancak bir "yurttaş" ulusçuluğunun -yani kurumlara sadık ve devletin dil grubunun üzerinde yer aldığı bir ulusçuluk- gelişimini kabul etmemesi çok kısıtlayıcı görünür; bu konuya daha sonra döneceğiz.

Ne var ki Kedourie kendi modelinin farklı dil gruplarının günümüzde ya da geçmişte ayrılmaz biçimde karıştığı Doğu Avrupa gibi bölgelere uygulandığı zaman yarattığı sorunlara haklı olarak işaret eder. Dil grubunun "ulus devlet"e eşdeğer olması halinde irredentizm* ve çatışmanın kaçınılmaz biçimde yükseldiğine işaret eder. On dokuzuncu yüzyıl ulusçuluğunun esas olarak "asla iktidar deneyimi olmayan ve bu nedenle devletler arasındaki zorunluluk ve yükümlülüklere alışık olmayan edebiyat adamları" tarafından savunulduğunu önemli bir nokta olarak belirtir. [34] Fichte linguistik sınırı "gerçek" sınır olarak

---

* Ulusal sınırlar dışında kalmış toprakların ilhakını savunan siyasal akım –çn.

görürken, aslında sınırlar "iktidarla oluşturuldu ve profesörler ile folklor uzmanlarıyla değil, onları sürekli ve bilinçli olarak savunmaya hazır silahlarla muhafaza edildi." Kedourie'ye göre sınırlar plebisitlerle de belirlenemezdi, çünkü bunlar gelecek bir tarihte farklı sonuçlar verebilecek seçimlere benzemiyordu [35] -Renan'ın "günlük plebisit" modelinde yansıyan bir görüş. Ek olarak şehirlerin nüfusunu genellikle çevre bölgelerdeki farklı dil gruplarından gelen insanlar oluşturur. Pek çok bölgede, kırsal kesim, köylere yerleşmiş farklı dil ya da lehçe gruplarından oluşuyordu. Coğrafi yakınlığı olan bu köyler Alman ulusalcı terimleriyle birbirinden farklı idi.

Asya'da görünüm daha da karmaşıktır. Burada merkezileşmiş büyük imparatorlukların genellikle kesin sınırları yoktu; geniş bölgeler, yerel güçlerin çeşitli derecelerde fiilen özerk olabildikleri askeri merkezler tarafından ismen denetleniyordu. Ulusçu, bu gözlemlere muhtemelen tarihsel sınırların zor yoluyla belirlendiği ve merkezileştirilmiş geniş imparatorlukların genellikle belirgin olmayan sınır bölgelerine sahip olduğu yanıtını verebilir. Bu bölgeler zaman zaman bir merkezi denetimi koruma aracı olarak kasten hareketsiz tutuluyordu. Ne var ki ulusçu yeni inancın bu "yapay" ve "haksız" sınırları parçalayacağını ve gerçekten önemli olan tek ölçüt -"gerçek" ulus- temelinde "doğru" sınırları oluşturacağını öne sürecektir. Bir ulusçunun, boş olarak algılanan (bu bölgeler tamamen nüfustan arınmış olmasa da) kıtalar boyunca uzanan Birleşik Devletler ve Rusya'da görülen bir "açık" sınır durumunu nasıl değerlendireceği belli değildir.

Bu bazen ulusçuluk ile şovenizm arasındaki, yani belirli bir grup ya da ulusa eşdeğer bir yer iddiası ile üstün bir konum iddiası arasındaki hassas çizgiye varır. Ulusçular doğal olarak kendi uluslarının olumlu algılanan yönlerini vurgulama eğilimindedirler -özellikle bir ya da daha çok grubun aynı bölge üzerinde iddiası olduğunda. Bunun görece küçük bir adım ötesi üstünlük iddiasına varır. Bu iddiayı desteklemek için genellikle tarihten gerçek ya da hayâli örnekler araştırılıp bulunur. Bu aynı zamanda, uzun dönemler boyunca başka halkların yaşadığı (ya da "işgal ettiği") topraklar söz konusu olsa bile, bir "ulus"a ait "tarihsel" alanlar için iddialara yol açabilir -örneğin, İsrail.

1848'de Orta Avrupa'da verilen mücadeleler de bu durumu canlandırır. Bu dönemde Almanlar ve Macarlar gibi sözde (ve kendi iddialarına göre) tarihsel uluslar, kendi özel ulusçuluklarının, Romanya, Çek, Sırp ya da Hırvat ulusçuluklarından daha haklı olduğunu iddia ediyorlardı. Pek çok örnekte, aşırı ulusçular kendi özel uluslarının doğuştan dünyanın en üstün ulusu olduğunu iddia etme eğilimindedirler. Böylece her ulusu kendi özel niteliğine göre değerlendiren ulusçuluk, şovenizm ve ırkçılığa dönüşerek yozlaşır. Bu nitelikler bir ulusun diğerine üstün olduğunu gösterecek şekilde derecelendirilir. Bu bakımdan özellikle tarih araştırmaları ulusçuluk açısından muazzam bir önem taşır. Bu noktada Smith, Afrika'da sömürge öncesi tarihe pek rastlanmadığını, sömürgecilik ile köleciliğin yol açtığı travmanın ve her ikisinin ırksal yönlerinin genellikle bu gölgeli tarihten çok bilinçte güçlü olduğunu belirtir. Bu gibi durumlarda Smith, ten renginin Alman örneğinde dilin oynadığı rolü oynayabildiğini ve eylemin dilin yanı sıra tarihin yerine geçtiğini öne sürer. [36]

Kedourie'nin görüşlerinin bariz bir zayıflığı, Alman deneyimini oluşum halindeki bütün ulusçuluklara model almasıdır. Aslında Asya ve Afrika'daki ulusçuluklara ilişkin görüşleri özellikle kırıcıdır, çünkü bunları temsil gücü olmayan Batılı eğitim görmüş seçkinlerin icatları olarak görür. [37] Ayrıca, Alman modeline uygun biçimde "organik" ulusçuluğu vurguladığı, Orta ve Doğu Avrupa türünün (yani, kurumlara sadakat ve devletin bir dil grubuna sadakat üzerinden yönetme eğilimi göstermesi) aksine Batı'ya denk düşen bir "yurttaş" ulusçuluğunu reddettiği için ulusçuluğu tamamen yıkıcı bir güç olarak görme eğilimindedir. Modern ulusçuluğun Kedourie'nin öne sürdüğü gibi belki de "yeni ve daha büyük çatışmalar"dan sorumlu olduğu doğrudur [38] ancak bu pek çok durumda modernleşmenin motoru olmuştur. Her durumda ulusçuluğun etkin bir güç olmaya devam ettiği ve kolayca ihmal edilemeyeceği bir gerçektir.

"Yurttaş" Ulusçuluğu ve "Etnik" Ulusçuluk

Yirminci yüzyılda Asya ve Afrika'daki Avrupa sömürgelerinde ulusçuluğun gelişmesi sorunu bizi "yurttaş" ulusçuluğu kavramına geri götürür. Smith, Kedourie'nin "organik" ulusçuluk temelini çok dar olduğu için reddeder ve bunun yerine, Locke ve Mill'in "Whig" doktriniyle birlikte Alman "kan ve toprak" ulusçuluğunu telif etmeye çalışır. İkincisi Locke'un kişisel haklara ilişkin teorilerinden türer ve kendi kendini yönetme nosyonuna, yani "yabancı" hükümete karşı "ulusal" hükümetin muhtemelen "iyi" hükümet olduğu anlayışına varır. [39] Bu tema Amerikan Devrimi'nde ve Amerikan (BD) ulusçuluğunun doğuşunda da güçlü biçimde ortaya çıkar. Bu türden bir yaklaşım Hans Kohn'un "Batılı" -yani "yurttaş"- ulusçulukları ile "Doğulu" (organik) ulusçuluklar arasında yaptığı ayırımda da görülür. Birincisi, İngiltere, Birleşik Devletler, Fransa, Hollanda ve İsviçre'de ortaya çıktı. Kohn bunları başat olarak Rönesans kültür modellerine dönmeye çalışan yükselen orta sınıfların bir ifadesi ve özünde akılcı, iyimser ve çoğulcu olarak görür. Doğu Avrupa ve Asya'da ortaya çıkan ikincisini alt aristokrasi ve "kitleler"in hareketleri olarak görür. Bunlar özünde duygusaldı. Batı karşısındaki kadim organik *volk*'un (halk) daha aşağı olarak algılanmasına karşı geliştirilen otoriter tepkiler insanlık uğruna yerine getirilecek bir misyon için seçilmiş olmak gibi mesiyanik bir anlamla birleşiyordu. [40]

Smith bu "organik" ulusçuluğun Batılı "yurttaşlık" alanında dışavurumları olduğunu belirtir ve kendisine ait, oldukça kapsayıcı olan çekirdek ulusçu doktrin tanımında her iki modeli de telif etmeyi becerir. Bu şudur: insanlık doğal olarak uluslara bölünmüştür; her ulus kendine özgü bir karaktere sahiptir; bütün siyasal iktidarın kaynağı ulus, bütün kolektifliktir; halk özgür olmak ve kendisini gerçekleştirmek için bir ulusla özdeşlenmelidir; uluslar ancak kendi devletleri içinde gerçekleşirler; ulus-devlete sadakat öteki sadakatlerin üzerindedir; ve küresel özgürlük ile uyumun başlıca koşulu ulus-devletin güçlendirilmesidir. [41]

Aynı zamanda, görünüşte "gelişmiş bir ulusçuluğu gerektiren büyük bir kopuş olmaksızın" ulus olarak gelişmiş halklar ile bugünkü ulusların böyle bir kopuşu yaşamış olan çoğunluğu arasında da ayırım yapar. [42] Bu, ulusların yaratılmasında ya da biçimlenmesinde ulusçuluğun devrimci doğasının aşırı vurgulandığını gösterir. Ulusun oluşumunda yaygın bir radikal ulusçu hareketin yokluğu, halkın radikal ulusçuluğa bağışık kalmayı her nasılsa başardığı ve dolayısıyla başarmaya da devam edeceği anlamına gelir. Örnek gösterdiği ülke İngiltere'dir. [43] Ancak gördüğümüz gibi, geç on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda dünya sahnesindeki Britiş hakimiyetinin, ulusçuluğun siyasal bir ideoloji olarak görüldüğü bir sırada karar alma sürecine katılımın giderek artmasıyla birleşen özel koşulları, tam olarak gelişmiş bir ulusçu hareketin açığa çıkmadığı olağandışı İngiliz (ya da Britiş) örneğini açıklayabilir. Verili koşullar nedeniyle buna ihtiyaç olmadığı da öne sürülebilir. Ne var ki bu İngiliz ulusçuluğundan hiç eser olmadığı anlamına gelmez; John Wilkes gibi yazarlar örnek gösterilebilir. [44]

Dünya gücü olma statüsünden gerileyiş, Batı Avrupa'da sanayi sonrası toplumun gözle görülebilir unsurlarıyla -örneğin bölgecilik, bölgelerden oluşan bir "Birleşik Avrupa" içinde iktidarın dağılması- birlikte ele alındığında Britanya'da ulusçu akımların canlanmasına neden olmuştur. Bu canlanma, aşırı sağcı ırkçı ulusçu kesimde bir büyümeye (sayısal olarak küçük olsa da) ve örneğin pekâla daha da büyüyebilecek ve Britiş devletinin geleneksel sınırlarını yıkabilecek İskoç ulusçuluna yol açar. Ulusçu hareketler ulusların oluşumuyla sınırlanmaz ve koşulların uygun olması halinde herhangi bir zamanda, görünüşte gayet iyi yapılanmış uluslarda bile ortaya çıkabilir ya da canlanabilir. Örnekler, Fransa'da Le Pen ve Almanya'da ulusçuluğun şimdiki yükselişidir.

"Etnik" ve "Bölgesel" Ulusçuluklar

Bununla birlikte, Smith'in "etnik" ve "bölgesel" kategoriler [45] arasında yaptığı ulusçuluk ayırımı gene de yararlıdır. "Etnik" hareketler, özellikle Almanya örneği, Kedourie'nin başlıca konusu olmuştur, oysa "bölgesel" ulusçu hareketlerin "yurttaş" ulusçuluğunun örnekleriyle birlikte ayrı bir kategori olarak ele alınması, Kedourie'nin karşı çıktığı sömürgelerdeki ulusçu hareketlerin tartışılmasına izin verir. Bu aynı zamanda İsviçre gibi farklı etnik gruplardan ya da ulusların eski üyelerinden oluşan devletlerdeki hareketleri kapsar -Avustralya ya da İngiliz Devletler Topluluğu'nun nüfusun ağırlıklı olarak göçmenlerden oluştuğu öteki üyelerinin yanı sıra, Birleşik Devletler'in "eritme potası" gibi. Aslında bu ayırımın, Kohn'un Doğu-Batı ayırımından daha yararlı olduğu görülür. Kohn'un ayırımı İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgelerdeki ulusçu akımlar için üçüncü bir kategoriyi zorunlu kılar.

Smith'in belirttiği gibi, bu "etnik" ve "bölgesel" kategorilerinin karşılıklı olarak birbirini dışlaması gerekmez. Melezleşmeler olabilir ve olur -örneğin ulusçu hareketlerin kendi amaçlarını eski sömürgenin bölgesel gündemi üzerinden tanımlarken bu hareketlere belirli bir etnik grubun önderlik ettiği yerlerde görülen örnekler. Bu türden durumların SSCB'nin çöküşü ve dünyada iki kutupluluğun sona erişinin ardından zayıfladığı görülür. Sömürgelerdeki ulusçu hareketlerin büyük kısmı İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti. Bu, ABD-SSCB rekabetinin dünya sahnesinde yer aldığı ve bu iki gücün birbiriyle açık bir çatışmaya girmesinin nihai bir küresel yıkıma neden olacağı tehdidinin ortaya çıktığı bir dönemdi. Bu durum mevcut sınırların "dondurulmasına" yardımcı oldu. Sınırların bu katılığına, hemen hepsinin etnik bakımdan zayıf niteliği önemli ölçüde yardımcı oldu, öyle ki, belirli bir devletin bir sınır sorununu gündeme getirmesi halinde, diğerleri aynı argümanları ona karşı kullanabiliyorlardı. Dolayısıyla, yeni yöneticiler yazılı olmayan bir rıza göstererek sınır revizyonu kartını oynamadılar. Bunun başlıca istisnaları İsrail devletinin kurulması, Hindistan ve Pakistan'ın dini olarak bölünmesi ve daha sonra Doğu Pakistan'ın Bangladeş'i kurmak için ayrılması idi.

Ne var ki, iki kutupluluğun sona ermesinden önce bile bu yeni devletlerin bazılarında "bölgesel" ulusçulukla rekabet halinde bir "etnik" ulusçuluğun yükseldiği görülebiliyordu. 1960'larda Biafra'nın başarısız kopma durumu bir örnekti. Öteki eğilimler Malaya ve diğer eski sömürgelerde eski sömürge dilinin "başat" bir yerel dil lehine terk edilmesini kapsar. Burada, Hindistan'ın linguistik hatlar boyunca uğradığı iç bölünmenin temel önemde olduğu ve ülkenin daha küçük birimlere bölünme eğilimlerine -Sih bağımsızlık hareketiyle birlikte dini çizgilerde gözle görülebilir bir eğilim- yardımcı olduğu gösterilebilir. Sudan ve Burma gibi ülkelerde yöneticilere yabancı gelen nüfusların etnik cezalandırılması da benzer bir önem taşıyabilir. Bu örneklerde, önde gelen etnik grup açıktan hegemonya kurar ve bir etnik gruptan daha fazlasını kapsayan "hayâli" topluluğun -Benedict Anderson'ın terimini (bk. Aşağıda) kullanmak gerekirse- hem yükseliş halindeki çoğunluk ulusçuluğuyla (azınlığın cezalandırılmasıyla sonuçlanır) hem de azınlık ulusçuluklarıyla (hem savunmacı hem saldırgan) zayıflatıldığı görülür. Afrika Boynuzu yeni devletlerin daha çok "etnik" çizgilere göre ortaya çıkmakta olduğu bir bölgedir.

"Hayâli Topluluklar" ve Din

Anderson yeni ulusçuluk inancının geleneksel toplumlar için yeni sadakat formları gerektirdiğini öne sürer. Bu toplumlarda bireyden sadakat isteyen köy topluluğu bütün üyelerin birbirini tanımalarına ve ilişki kurmalarına yetecek kadar küçüktü. Bu türden toplumlarda ulus öncesi devlet açıktan sadakat talep eden bir yapı değildir. Vergi toplayıcıların periyodik akınları ve asker alma dışında -her ikisi de topluluk tarafından çeşitli derecelerde yabancı ve düşmanca görülür- geleneksel köy toplumları genellikle rahatsız edilmezlerdi. Aslında bazı durumlarda bu toplumlar kasıtlı olarak hareketsiz bırakılırlardı. Ancak yeni "ulus" dar bir yöresel merkezden daha geniş bir yapıya sadakati gerektiriyordu. Burada bütün diğerlerini tanımak mümkün değildi, dolayısıyla "hayâli" bir cemaat söz konusuydu. [46]

Ne var ki ulusçuluğun doğuşundan önce dini cemaatler benzer "hayâli topluluklar" oluşturuyordu. Bu türden toplulukların ulusçuluk inancıyla ilişkisi belirsizdi. Kilisenin devletle özdeş olduğu yerde din, dil gibi diğer faktörler kadar önemli bir ulusçuluk aracı olabiliyordu. Bu özellikle Ortodoks Hıristiyanlar için geçerliydi. Ortodoks kilisesi Roma Katoliklerinin aksine geleneksel olarak bir "devlet" kilisesi olmuştur. Roma katoliklerinin Roma'ya olan sadakatlerinin Katolik ülkelerin oluşum halindeki ulusçu hareketleri için çoğu kez sorunsal olduğu görülmüştür. Ne var ki, inananların öteki din grupları tarafından kuşatıldıkları ya da tehdit edildikleri yerlerde Katolisizm, Polonya örneğinde olduğu gibi kullanılabiliyordu. Ortodoks Hıristiyanlar, özellikle de onların Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayanları için, ki burada insanları dil ya da etnisiteden çok inanca göre sınıflandıran *millet* ilkesi geçerliydi, bağımsız bir kilisenin oluşması oluşum halindeki ulusçu akımlar için önemliydi. Bulgar örneği (ve daha yakın zamanda ve tartışmalı olarak Makedonya örneği) bunu ortaya koydu.

İslam dünyasında inananların oluşturduğu cemaat de bariz biçimde bir "hayâli topluluk" oluşturur ve ulusalcılık ile İslam arasındaki ilişki incelenmeye değer. Dev Hıristiyan ve diğer nüfuslarına rağmen Osmanlı İmparatorluğu Müslüman bir İmparatorluk idi. Modern Türkiye de dini inanç bakımından yaygın biçimde İslamidir (Cumhuriyet'in dışındaki Türki halklar gibi). Bu konu Bölüm 2'de ayrıntılı olarak ele alınacak.

Parçalanma ve Yeni Devletlerin Oluşması

Birçok ülkede, Afrika Boynuzu'nda ve başka yerlerde, olası yeni devletlere yol açan merkezkaç güçler dikkati çekmektedir. Eski SSCB'nin federal sosyalist devletleri, Çekoslovakya ve Yugoslavya'da ortaya çıkan durum belki daha da hayret vericidir. Buralarda, bir "Sovyet", "Çekoslovakyalı" ya da "Yugoslav" yurttaş temelinde "hayâli topluluklar" yaratma girişimi tamamen başarısızlığa uğramış,

devletlerin dağılmasına ve başat bir ulus ya da etnik grup temelinde yeni devletlerin oluşmasına yol açmıştır. Ayrıca, pek çok gözlemci eski Sovyet bloğunun etnik bakımdan daha homojen devletlerinde bile sınıf dayanışmasını temel alan "hayâli" topluluğun uzun süredir aşılmış olduğunu belirtmiştir; pratikte bu topluluğa sadece sahte bağlılık gösterilmektedir. Bu toplumların modernleşmesi komuta ekonomilerinin içsel siyasal zayıflığına hiç bir çözüm sağlamadığı için yavaşladıkça, hattâ tersine döndükçe, yetkililer bir meşruluk formu olarak klasik "etnik" ulusçuluğa benzeyen açık bir ulusçuluğa doğru geriledi-ler. Bu durum 1989'da Sovyet tehdidi bir kez ortadan kalktığında Doğu Avrupa'daki komünist sistemlerin olağanüstü çöküşüne yardımcı oldu. Bunların yerine, genellikle çıplak bir "etnik" karakter taşıyan, özünde ulusçu rejimler geçti. Bu "etnik" karakter hem bu toplumların sınırları içindeki azınlıkları yabancılaştırdı, hem de komşuları arasında irredentizm korkularına yol açtı.

Fransa, İspanya ve Britanya gibi oldukça gelişmiş ve kadim devletlerin kendi nüfuslarını birleşmiş yurtsever birimler içinde biçimlendirdikleri Batı Avrupa'da yakın zamanlarda bölgesel ulusçulukta bir yükseliş olmuştur; öyle ki, İspanya ve Britanya bile şimdiki formları içinde varlıklarını sürdüremeyebilirler. Bir diğer örnek Kanada'dır. Bütün bunlar, "bölgesel" ulusçuluğun, "etnik" ulusçulukla yararlı bir karşıtlık oluştururken, onu üreten ulusların bizzat "etnik" bir ulusçuluğun saldırısı altında kalmayacakları anlamına gelmediğini gösterir. Belki de bu türden "bölgesel" ulusçu akımlar, bazı durumlarda uzun bir süre alsa da çoğu kez bir başlangıç evresi oluşturmaktadırlar. Ekonomik bir altüst oluşun zorluklarına rağmen ayakta kalabilecek "hayâli" topluluğu yaratmakta tam olarak başarılı olamadıkları sürece her zaman "etnik" ulusçuluğun tehdidi altında kalabilirler. Gene de unutulmamalıdır ki, bu "etnik" ulusçu akımlar da "hayâli"dirler (Anderson'ın deyişiyle) ve kendi kendilerini yaratabilirler.

ABD'nin oluşturduğu klasik "eritme potası" örneği bile yakın zamanlarda zorlanmaya başladı. Geçmişte Avrupa'dan ve başka yerlerden gelen göçmen aileler, kendilerini toplumun diğer kesimlerinden ayıracak kadar geleneği muhafaza ederlerken İngilizce öğrenerek ve

devlet kurumlarına sadakat göstererek önceki kimliklerini ABD'li kimliğine tabi kılmaya istekliydiler. Oysa şimdi bu durumun değişmekte olduğunu gösteren belirtiler vardır. Yakınlarda ülkeye gelen ve çoğunlukla Katolik dinine mensup muazzam sayıda İspanyolca konuşan insan "pota"ya girmeye pek istekli görünmemekte ve kendi dillerini korumakta ısrarlı olmaktadır. Önceki göçmen grupların bazıları da kendi dillerini ve hayat tarzlarını korurlarken, bu gruplar toplumsal yapı içinde küçük özel bölümler olarak kaldılar. Bu yeni gruplar daha büyük ve daha sorunsaldır. Ayrıca, kentlerin içlerinde renk sorunu asla yeterli biçimde çözülmedi ve şimdiki ekonomik kriz koşullarında bu sorun ağırlaşma belirtileri göstermektedir. Gözlemciler krize giren ABD kentlerinde yeni "kabilecilik"ten söz etmektedirler. Bu kentlerde yaşayan farklı etnik gruplar birbiriyle ve beyaz, Anglo-Saxon ve Protestan olarak algılanan ve bu nedenle onları kapsamayan Birleşik Devletler anlayışıyla daha uzlaşmaz hale gelmektedirler. Belki buradaki anahtar faktör de ekonomik hareketliliktir. Bu türden hareketliliğin göçmenler için de geçerli olduğu yerde "eritme potası" işlevini yerine getirebilmekteydi. Son zamanlarda gelişen ekonomik hoşnutsuzluk, giderek krize giren siyah toplulukların kent içi bölgeleri doldurmasıyla birlikte durumu ağırlaştırmıştır.

Küresel Kültür ve Tepkiler

Yakın zamanda ortaya çıkan bir yön sözde "küresel kültür"ün yükselişidir. Bu kültürde farklı devlet ve kültürlerin modern olarak algılanan şeyin belirli bir modelini kopyalayarak birbirine benzemesini sağlayan genel bir eğilimin varlığı görülür. Bu, giysilerinizde blue jeans ve Batı pop müziğinin görünüşte evrensel cazibesinde, yanı sıra çokuluslulların yeme içme alışkanlıklarını bile türdeşleştirecek şekilde ev ekonomilerine sızmasında görülür. Bu "kültürel istilalar" modern mimari üslupların benzer biçimde birleşmesiyle el ele gider. Bu arada yerli kültürler dikkate alınmaz, o kadar ki, örneğin bütün modern hava alanları ve oteller giderek birbirine benzer. Aslında bazıları bu "küre-

sel kültür"ün sürmekte olan elektronik ve medya devriminin yardımıyla yükselişini klasik ulusçuluğun dünya sahnesinde itici bir güç olarak sona erişinin işareti olarak gördüler ve belki de hâlâ bu şekilde görüyorlar.[47]

Genellikle ulusçuluğu olumsuz bir evrensel özellik olarak algılayanların savunduğu bu türden bir görüş muhtemelen çok iyimser ve ütopyacıdır. "İletişim devrimi" Bulgaristan gibi bir ülkenin artık kendisini dış dünyadan soyutlayamayacağı ve azınlıklara karşı zorla asimilasyon uygulayamayacağı [48] anlamına gelirken, Bölüm 9 Türkiye'den yayın yapan uydu televizyonun Yunanistan'daki Müslümanların Türk kültürünü korumalarına hattâ yaymalarına nasıl yardımcı olduğunu ortaya koyuyor. Buradaki anahtar faktör, merkezi devlet tekelinden kopan telekomünikasyon endüstrisinde özelleştirmenin gelişmesi olmuştur. [49] Bu durum, bazılarının sezinlediği birleşik "dünya kültürü"nü yaratmaktan çok uzak olan "küresel devrim"in aslında kültürel farklılıkların korunmasında ve güçlenmesinde ne kadar önemli bir rol oynayabildiğini gösterir. [50]

Ek olarak pek çok toplumda bu "küresel kültür"ün yayılması, yabancı bir kültürel istila olarak algılanan şeyi fiilen durdurma girişimleriyle birlikte özünde ulusçu bir tepkiyle sonuçlanmıştır. Fransa kadar eski ve görünüşte güvenli bir ulus bile "*le fast-food*" ve "*le weekend*" gibi modern "Anglo-Saxon" terimlerinin Fransız diline girmesini yasaklama girişiminde bulunarak kendi kültürünü korumaya çalışmaktadır. Bu modern "küresel kültür"ün bazı geleneksel değerlere -özellikle kadınların rolü ve pornografi gibi konularda- zaman zaman derin biçimde ters düşen ahlâki yönler de taşıması bu türden bir tepkiye ileri derecede yardımcı olur. Gerçekte bazıları sözde "İslamcı köktencilik"in gelişmesini kendi hayat tarzlarını modernleşmenin tehdidi altında hisseden İslam toplumlarının umutsuz bir birlik girişimi olarak görürler. Aslında onlar görünüşte dini olan bu tepkiyi ulusçu tepkiye benzetirler.

Gördüğümüz gibi ulusçular, ilk planda genellikle modernleşmeyi vurgulayan gruplar oldukları için bu süreç her iki tarzda da işleyebilir.

Böylece geleneksel dini/tutucu unsurlar ile onları Batı'ya (özellikle tek süper güç olarak kalan ve genellikle evrensel bir umacı olarak kullanılan ABD'ye) "satılmış" olarak görenlerin oluşturduğu bir ittifakın tepkisiyle yüz yüze gelirler. İran Şahı'nın akıbeti, özünde geleneksel bir kültürü Batı'ya uygun biçimde hızla modernleştirme girişiminde bulunanlara [51] yönelik bir uyarı olarak yararlıdır. Bu "küresel kültür" genellikle ABD kökenli olarak algılansa da, bizzat Birleşik Devletler bile gösterilen tepkiye bağışık değildir. Modern ahlâkın (ya da bazılarının algıladığı gibi ahlâkdışılığın) bazı yönleri Birleşik Devletler'deki bu türden dışavurumların "doğru Amerikan değerleri"ne ters düştüğünü düşünenleri derin bir şoka uğratmıştır. Bu tepki Pat Buchanan gibi sağcılar tarafından kullanılmıştır. Buchanan'ın Birleşik Devletler'i "temizlemek" için kullandığı ahlâki haçlı seferi retoriği öteki kültürlerdeki dini uyanış hareketlerinin retoriği ile çarpıcı bir benzerlik taşır. Saldırı altındaki ulusal değerleri vurgulayan bu dini uyanış hareketlerinin özünde ulusçu olduğu ya da en azından ulusçu akımlarla pek çok benzerlik taşıdığı öne sürülebilir. Nitekim bazı durumlarda özünde ulusçu olan iki hareket birbiriyle çatışabilir: dini unsurlarla ittifak halindeki "dini uyanışçı" ulusçuların tepkisine karşı, geleneksel bir toplumu radikal biçimde modernleştirme girişiminde bulunan Batılı eğitim görmüş entelektüellerin önderlik ettiği modernleştirici bir ulusçu hareket. Bu çatışma yirminci yüzyılla sınırlı değildir ve on dokuzuncu yüzyıl Rusyasında "Batılılaştırıcılar" (Batı'yı taklit etmek isteyenler) ile "*Narodnikler*" (ulusun özünü ve selametini geleneksel köylü değerleri içinde arayanlar) arasındaki farklılıklar gibi örneklerde de görülebilir. Her iki grup da, çok farklı araçlar kullanarak ve çok farklı amaçlarla kendi uluslarını uyandırmak istiyorlardı.

Yukarıdaki kayıtlara rağmen, Smith'in "bölgesel" ulusçuluğu Avrupa sömürgelerindeki özgün ulusçu hareketlere ilişkin tartışmalarda çok yararlıdır. Bu örneklerde genellikle batılı emperyal merkezlerde eğitim görmüş ulusalcılar kendi toplumlarındaki ilerleme konusunda, sömürgeci güçlerin gerçek iktidar konumlarını tekelleştirmelerinden ötürü karşılaştıkları kısıtlamalardan rahatsız oldular. Kendi toplumla-

rının Batı'ya göre geri oluşundan da rahatsız oldular ve neredeyse istisnasız biçimde daha mantıklı bir yaklaşımla farklı dil gruplarını bağdaştırmak için sınır revizyonlarını (Doğu Avrupa modeline göre) değil, bunun yerine eski sömürge sınırları içinde çalışmayı seçtiler. Sömürge sonrası dönemin yeni ulusçu önderleri bölgeyi sömürge yönetiminden "kurtardıktan" sonra ulusu bu sınırlar içinde "yaratmaya" koyuldular. [52] Devlet eğitim sistemi yeni ulusal değerleri yerleştirmek, bu sürece yardımcı olacak kişileri ve efsaneleri ortaya çıkarmayı amaçlayan derin tarih araştırmaları yapmak (modern ulusçuluk kavramının ortaya çıkışından önceki dönemlere kadar) için kullanılan başlıca yöntemdir. Kedourie'nin belirttiği gibi, bu yöntem "bugünü yıkmak için geçmişi" kullanır. [53]

Lehçeler ve diller yeni birim içinde öylesine karıştı ki, pek çok durumda yeni ulusçuluk batı Avrupa'da olduğu gibi belirli bir dil grubunu temel alacak yerde eski sömürge gücünün dilini resmi devlet dili olarak benimsedi. Sömürge sınırlarının bu şekilde muhafaza edilmesi bazılarının "Üçüncü Dünya" ulusçuluğunu anti-sömürgecilikten başka bir şey olarak değerlendirmelerine yol açtı. Doğu Avrupa'daki ulusçu akımlar geçmişten gelen ve kültürel bağları olan grupları temel alırken, bu "Üçüncü Dünya" ulusçuluğu saf ve basit biçimde anti-emperyalizm idi. Bu çizgi bu yüzyılın başında liberal J. A. Hobson tarafından başlatıldı ve Hilferding tarafından, Marksistler arasında Lenin ve J. H. Kautsky tarafından devralındı. Hugh Seton-Watson gibi diğerleri, bu "ulus kurucu" ulusçu hareketler ile "bağımsız" ya da "irredentist" hareketler olarak nitelendirdikleri, daha çok etnik grubu temel alan hareketler arasında bölündüler. [54]

Modernleşme

Toplumun gelişiminde geleneğin temel alınmasından modernite evresine geçişe kadar üç evre gören ve kentleşmenin, kitle iletişim araçlarına açılmanın ve oy verme yoluyla siyasal katılımın önemini

vurgulayan Daniel Lerner gibi yazarlar bir başka açıyı benimsemişlerdir. [55] Burada, "modern" toplumlar bilim ve teknolojiyi kullanan toplumlardır ve sürekli yenilik ve değişimle nitelendirilirler. Bu yaklaşım, tek merkezli ve kapalı görülen köylü ulusçuluğu -"bir tür geleneksel tekbencilik- ile eğitim görmüş, dışa dönük entelijansiyanın ulusçuluğu arasında bir ayırım yapmaya götürür. [56] Bu yaklaşımda modernleşme önemli noktadır; Smelster ve Eisenstadt tarafından bir "modernleşme dini" kavramıyla geliştirilmişir. [57] Durkheim'ın modern bir toplumda gözlemlediği iş bölümü, geçiş aşamasında farklılaşmayla ve nihayet yeniden bütünleşmeyle sonuçlanır. Bu yeniden bütünleşme ulusçuluğun, modernleşmenin gerektirdiği acılı yer değiştirme sürecinin üstesinden gelmek için insanlara, aşılan ve kolayca kazanılan bir seküler güdünün -ulusal güç- kazandırılmasıyla gerçekleşir. Böylece ulusçuluk önyapısal bir *Gemeinschaft* ile *Gesellschaft* arasındaki kopukluğu aşmaya yardım eder.[58] Modernleşmenin kabileciliği ve onun toplumsal ve siyasal geleneklerini zayıflattığını ve tahrip ettiğini düşünen Kedouirie de aynı noktaya dikkati çekti. Bu süreç, artık geri getirilemeyecek biçimde kaybedilmiş olan eski düzenin yerine ulusçuluğu geçirmeye çalışan atomlarına ayrılmış bir toplumla sonuçlanır. [59] Modernleşmenin bu yönü ve atomlarına ayrılmış toplumdan hareketle, nihayet Ernest Gellner'in önermelerine varırız.

Gellner üç süreci birbirine bağlı görür: ulusçuluğun yükselişi; entelijansiyanın üstünlüğü; ve modernleşme. Bilimsel düşünce tarzı yeni standart olarak görüldü: "Bilim sanayi toplumunun biliş tarzıdır ve sanayi bilimin ekolojisidir." [60] Tarımsal köyler "yeterince gelişmiş insanlar" üretemeyecek kadar küçüktür; tam insanı ancak eğitim ve okur yazarlık sağlar ve eğitimin bir dille yapılması gerekir, kültürel trendleri güçlendiren dil bu nedenle önemlidir.[61] Geniş ölçekli bir eğitim tek başına yaygın yurttaşlığı sağlar. Peki, ulustan daha geniş bir birim olamaz mı? Gellner, yanıt olarak, işçi sınıfı rekabeti yüzünden daha geniş birimlerde ortaya çıkan sanayi eşitsizliğinin, ayrıcalıklı kesimlerin kendi statülerini başkalarının pahasına arttırmak için kullanılmakta olan kültürel görünümlerle sonuçlandığını öne sürer. Bu, kültürel olarak benzer entelijansiyalarını izleyen öteki gruplardan iş-

çilerin tepkisine yol açar. Nitekim Gellner insanların duygusal olarak değil, nesnel ve pratik zorunluluk nedeniyle ulusçu olduklarını öne sürer. Bu anlayışa göre ulusçuluk, entelijansiyanın önderliğinde ve kalifiye olmayan dışlanmış işçi kitlesi tarafından desteklenen -her iki grup da kökünden kopmuş, kültürel olarak hareketli ve modernleşmenin bozucu etkilerine maruzdur- bir ulusçu ayrılma hareketidir. Ancak Smith kentli işçi sınıfının her zaman ulusçu hareketler içinde yer almadıklarına işaret eder. [62] Burada ulusal yönetimin dışında yer alan belirli bir "ulusal" grubun ekonomik ilerlemesinin daha büyük bir olasılık olduğunu -bir tür ekonomik "beyin göçü"- bu nedenle pek çok kişinin ulusal dümen suyunda kalmayı daha çok tercih edeceğini ekleyebiliriz. On dokuzuncu yüzyılın son bölümünde ortaya çıkan durum buna iyi bir örnektir. Bu sırada Grekler bağımsızlıklarını elde etmişler, ancak ilk Yunan devletinin aşırı yoksulluğu nedeniyle Tanzimat reformlarından yararlanmak için kitle halinde Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmişlerdi -öyle ki, ancak on dokuzuncu yüzyılda modern Yunanistan'ın kurulmasından sonra Grekler Anadolu'nun batı kıyısına hâkim olmaya başladılar. [63] Kuşkusuz bu durum açıkça "kendi" halkından yana ya da "yabancılar"a karşı ayrımcı olmadığı için göreli olarak "ulusal olmayan" "ev sahibi" devlete bağlıydı. Tanzimat reform hareketi sırasında Osmanlı İmparatorluğu görünüşte bu ölçütleri karşılıyordu.

"Yüksek" ve "Alt" Kültür ve Eğitim

Bu itiraza rağmen Gellner tezini daha da geliştirdi. 1983 tarihli *Nations and Nationalism*'de (Ulus ve Ulusçuluk) özellikle kültür ve eğitimin rolünü vurgular, devlet ve onu yönetenlerin resmi kültürü ile modern öncesi toplumlardaki genel nüfusun "alt" kültürleri arasında ayırım yapar. Bu alt kültürler genellikle aralarında fazla birörneklik olmayan çok yöresel bir niteliğe sahipti. Modern bir ekonomi bireyler arasındaki hareketlilik ve iletişime bağlıdır. Bu da ancak bu bireylerin daha yüksek bir kültür -aslında aynı yüksek kültür- içinde tam olarak

iletişim kurabilecekleri şekilde toplumsallaşmaları halinde sağlanabilecek bir düzeyde gerçekleşir. Bunu ancak yeterince monolitik bir eğitim sistemi sağlayabilir. Bu durumda içsel müeyyideleri sağlayan topluluk değil kültürdür. Modern bir ekonominin gerekleri, kaçınılmaz biçimde, modern kültür ile devletin karşılıklı ilişkisine dair yeni bir fikirle sonuçlanır. [64]

Nitekim Gellner'e göre "ulusçuluk özünde, alt kültürlerin daha önceden çoğunluğun ve bazı durumlarda bütün toplumun hayatını kaplamış olduğu yerde, yüksek bir kültürün topluma yüklenmesidir." Bu da "dili denetleyen, okul dolayımlı bir akademinin genelleşmesini" gerektirir. [65] Modern bir toplumda iş gücünün hareketliliği esastır. Bireyler sürekli yenilikten ötürü tek bir hayat süresi içinde gerektiğinde bir işten diğerine geçmek zorunda kalırlar. [66] Gerekli olan şudur:

> Yerel grupların önceki karmaşık kültürünün yerine, bu [yüksek] türden bir kültürün paylaşılmasıyla bir arada tutulan, bizzat mikro gruplar tarafından yerel ve özel olarak yeniden üretilen halk kültürleriyle desteklenen, karşılıklı olarak yer değiştirebilir, atomlara ayrılmış bireyleri olan, anonim, kişidışı bir toplumun kurulması. [67]

Ne var ki Gellner ulusçuların varsayılan, genellikle hayâli bir halk kültürü -dolayısıyla Kedourie'nin küçümsediği derinlemesine tarih araştırması- adına hareket etme iddiasıyla tersini savunduklarını öne sürer. Aslında Gellner etnisitenin bağımsız rolünü kabul etmiyor gibidir ve entelijansiyayı genellikle geçmişi tamamen ulusçuluğun gereklerine uyarlayan başlıca harekete geçirici güç olarak görme eğilimindedir. Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki, bu türden "uyarlamalar" ve çarpıtmalar Hobsbawm ve diğerlerinin *The Invention of Tradition*'da (Geleneğin İcadı) gösterdikleri gibi ulusçuların önceliği değildir. Bu, değişik halkların ve çıkar gruplarının ortak bir kimlik ya da sadakati oluşturmaya ya da güçlendirmeye yardım etmek için nasıl benzer yöntemler kullandıklarını kanıtlıyordu. [68] Gellner'in atomlarına ayrılmış modern toplum görüşü de dikkate değerdir. Bu görüş ulusçuluğu atomlara ayrılmanın sebebi olmaktan çok, atomlara ayrılmış bireylerin eski adetlerin yerini alacak bir şey aramalarının sonucu ola-

rak gören Kedourie ve diğerlerinin görüşünün tam tersidir. Gellner tarım çağının yüksek kültürlerini, çoğunluğun parçalı, kodlanmamış halk kültüründen farklılaşmış, ayrıcalıklı uzmanların azınlık uygulamaları olarak görür. Bu ayrıcalıklı uzmanlar, kendi iletişim tarzları ile çoğunluğunki arasında süreklilik sağlamakla hiçbir şekilde ilgilenmeyen, çoğu kez ölü ya da arkaik bir üslup kullanarak etnik-ötesi ve siyaset-ötesi olma eğilimindeydiler ve aslında bunu amaçlıyorlardı. Çoğunluğu oluşturan besin maddesi üreticileri iktidardan ve yüksek kültürden dışlandılar ve bir devlet ile kapsayıcı bir kültürden çok bir inanca ve bir kiliseye bağlandılar. [69] Tam aksine, yüksek sanayi kültürü artık bir inanç ya da bir kilise ile bağlantılı -tarihi ne olursa olsun- değildir ve "sadece ona yukarıdan dayatılan bir kilisenin kaynaklarından çok, toplumla birlikte olan bir devletin kaynakları"na muhtaçtır. [70]

Gellner'in çizdiği resimde kültürün dinin yerine geçmesi gerekir:

> Bilişsel yenilemeye bağımlı gelişim halindeki bir ekonomi [yani bir modern ekonomi] kendi kültürel mekanizmasını (ki buna kayıtsız şartsız ihtiyaç duyar) hızla modası geçen ve çoğu kez gülünç hale gelen [bilimsel ilerlemeden ötürü] bir doktrinel inanca ciddi biçimde bağlayamaz. [71]

Bu nedenle kültürün bir inanç uygulaması olarak değil kültür olarak korunması gerekir. [72] Din pek çok durumda ulusçuluğa yararlı bir katkı olabilse de, Gellner'e göre kültür dinden önce gelir. Örneğin Katolisizm Polonyalı olmanın önemli bir bileşeni olabilse de, Polonyalı olmak bir Katolik olmaktan çok kendi başına bir sonuçtur. Burada Gellner, Durkheim'ın toplum şeffaf olmayan din aracılığıyla kendisine tapar görüşüyle, toplumun doğrudan kendisine ya da kendi kültürüne tapabileceğini ve taptığını öne sürerek çelişir. Gene de pek çok kültürde, özellikle İslami kültürlerde bu yeni tapma formunun eski inancın duygusal sıcaklığını ve güvenliğini yeterince karşılamadığı öne sürülebilir.

Gellner argümanını desteklemek için Protestanlık örneğinden yararlanır. Protestanlığın okur yazarlığı ve kutsal kitabın esas olduğunu vurgulamasından, kutsal olanın tekelini ortadan kaldıran rahipsiz üniterizminden ötürü modern dünyanın oluşumuna yardımcı olduğunu

öne sürer. Bu, başkalarının ritüelinden çok kendi vicdanına bağımlı olan bireye, "ortak kültüre eşit ulaşımın sağlandığı, yazılı olana seçkinlerden oluşan ayrıcalıklı bir grubun değil herkesin ulaşabildiği, önceden belirlenmiş, anonim, bireysel olarak yapılandırılmamış bir kitle toplumu"na varır. Kitabı olan bir Tanrı'ya herkesin eşit ulaşımı, herkesin yüksek bir kültüre eşit ulaşımına yol açar. Gellner'e göre böyle bir toplumda "kişinin asıl sadakati okur yazarlığımızın ortamına ve onun siyasal koruyucusunadır"- yani devlete. [73]

Bir antropolog olarak İslam toplumlarında yaptığı araştırmalardan hareket eden Gellner, Kültür ve İslam hakkında, özellikle *ulemâ*'nın önderliğinde şehirlerde gelişen "yasalcı" İslam ile daha çoğulcu bir yapısı olan kırsal kesimdeki Sufi tarikatlar arasındaki yerel gerilime gönderme yaparak bazı ilginç saptamalarda bulunmuştur. Tarım çağındaki İslam uygarlığını, tarımsal toplumların siyasal birimleri tanımlamak için kültürü kullanma eğiliminde olmadıklarını ve bu nedenle ulusçu da olmadıklarını ortaya koyan iyi bir örnek olarak görür. İslam dünyasında yüksek kültür *ulemâ* ile eşitlenir, siyasal-ötesi ve etnik-ötesidir. Öte yanda, alt kültür tarikatların ve kutsal sülalelerin yerel "halk" İslamıdır, alt-etnik ve alt-siyasaldır, güçlü yerel özsavunma birimlerini (yani kabileleri) takviye eder. Böylece İslam yüksek bir kültüre ve alt bir kültüre sahiptir. Bütün ulusun tarzı haline gelmeleri halinde tarımsal yüksek kültürler, bedelini çoğu kez mutlakçı hak iddialarıyla ödedikleri bilişsel büyümenin yeni temeli olarak sekülerleşirler. Ne var ki İslam büyük tektanrılı dinlerin en "protestan" olanıdır ve reformasyona daima yatkındır. Ulusun oluşması ve reform hareketinin zaferi aynı sürecin parçası olarak görülebilir:

> Güçlü ve eski yerel ve akrabalığa dayanan yapıların çözülmesi (ancak yeni merkezileşmiş siyasal yapılarda öldürücü gölgeler olarak varlığını sürür) aziz kültlerinin tasfiyesiyle ve yerine birey müminin tek başına bir Allah ve büyük bir anonim özgür topluluk ile -gerçekte ulusçu gerekliliğin paradigması- ilişki kurmasına izin veren reformdan geçirilmiş bir bireyci üniter teolojinin geçmesiyle el ele gider. [74]

Öteki yüksek kültürler kendi doktrinlerinin büyük kısmı savunmasız ve modern bilimin ışığında saçma göründüğü için kendi doktrinel temellerini ve desteklerini terk etme ihtiyacı duyarlar. Oysa bu, yüksek kültür doğmasını doğru inancı cahil kırsal boşinançtan kurtarma adına bir saflaştırmaya tabi tutmuş olan İslam için geçerli değildir. [75]

Gellner'in fikirlerinin burada derinlemesine incelenmesinin nedeni, İslam toplumları ve ulusçuluk ile yüksek ve alt İslam kültürü arasındaki ilişki üzerine öne sürdüğü fikirlerin elinizdeki araştırmayla bariz biçimde ilişkili olmasıdır. Ne var ki Gellner'in çalışma alanının öncelikle Magrip olduğu ve Cezayir vakasını bir örnek olarak kullandığını hatırda tutmak gerekir. Gellner, kutsal sülalelere saygı duyan Cezayir'deki İslam'ın tamamen pratik amaçlarla kırsal kesimdeki kutsal mekânlar ve aziz kültleriyle, yani alt-kültürle kaynaştığını öne sürer. Yirminci yüzyılda bu yaklaşım bütünüyle reddedildi ve azizlerin insanlar ile tanrı arasında aracılık etmesini meşru görmeyen, kutsal kitabı temel alan reformist bir yaklaşımla benimsendi. "Kutsal mekânlar(ın) kabileleri tanımla(dığı yerde), kutsal kitabı esas alan yaklaşım ulusu tanımlayabilirdi ve tanımladı." [76] Gellner'in belirttiği gibi, Cezayir'de kurtuluş mücadelesi ve "ulusun doğuşu" sırasında din, Fransızlardan ya da Müslüman olmayanlardan oluşan ayrıcalıklılara karşı, hiçbir ayrıcalığı olmayanların tamamını oldukça sıkı biçimde tanımlamıştı. Bu, Türkiye için asla geçerli değildi. Bununla birlikte Gellner'in görüşleri Türkiye'deki ulusçuluğun incelenmesi için ilginç bir arkaplan oluşturur.

Bu incelemeden hareketle ulusçuluğun pek çok farklı formu ve çeşitli çözümleme biçimleri olduğunu görebiliriz. Belirli bir teoriyle çelişen istisnaları araştırmak görece kolayken, görüşleri birbiriyle çatışmaktan çok birbirini tamamlayan farklı gözlemcilerden sağlanan unsurların sentezine ulaşmaya çalışmak belki daha yararlıdır. Bu araştırmanın amaçları bakımından ulusçuluk, "ulus"u (tanımı ne olursa olsun) varsayılan ortak bir kültür temelinde birleştirmeyi amaçlayan

ve kendi "ulus" vizyonu için hegemonya iddiasında bulunan eylemci bir siyasal hareket olarak tanımlanacak.

Bir ölçüde gevşek olan bu tanım "modernleştiriciler"den dini "gericiler"e, "organik" "kan ve toprak" ulusçularından "akılcı" olanlara kadar yukarıda tartışılan çeşitli ulusçu akımların anonimleştirilmesine izin verir. Bunların hepsi, tanımı ne olursa olsun kolektifliğin tamamını temsil ettiklerini iddia ederler ve bu objektifliğin bütünü ya da parçaları üzerindeki kültürel iddialarını yarıştıracak kadar uzlaşmazdırlar. Bu nedenle özel bir ulus iddiası için birbiriyle yarışan farklı ulusçuluk türleri olabilir. Bu türler, bölgeyi, etnisiteyi, dini ya da öteki faktörleri temel alabilir. Smith'in "etnik" ve "bölgesel" ulusçuluklar arasında yaptığı ayırım, çok yararlı olmakla birlikte, verili bir yönetim biçimi içinde birbiriyle yarışan öteki ulusçu akımları reddetme eğilimindedir. Örneğin, Fransa genellikle "bölgesel"liği üstün tutarken, Dreyfus olayı ve Le Pen'in yükselişi ulusçuluğun daha çok "kan ve toprak" ya da "etnik" türe dayanan yarışmacı gerginliklerini açıkça ortaya koyar. Daha sonra, Türk örneğinde göreceğimiz gibi, farklı türler arasındaki bu rekabet "Türk ulusu"nu neyin oluşturduğuna dair farklı öncülleri temel alır.

Antikiteden bu yana farklı "uluslar" olarak görülebilen halk grupları olmuş olsa da, ulusçuluk tarihi Fransız Devrimi'ne kadar uzanan bir modern hareket olarak nitelendirilir. Ulusçuluğun siyaset sahnesine çıkışı modern devletin doğuşuyla ve ardından bütün yetişkin üyelerin kitlesel katılımıyla (en azından teoride), yanı sıra modern bir ekonominin okur yazar, eğitim görmüş bir işgücüne duyduğu ihtiyaçla yakından bağlantılıdır. Modern ulusçuluğun ilk kez devrimci Fransa'da 1793'ün *levée en masse*'si gibi önlemlerle, bütün toplumun kitle seferberliğiyle mi, yoksa Almanya'da devrimci Fransa'nın gücüne bir savunma tepkisi olarak mı ortaya çıktığına karar vermek bir tercih sorunudur. Biri yeni inancın modernleştirici yönüne ağırlık verirken, diğeri onun bir kültürel savunma mekanizması olarak kullanılma yeteneğine ağırlık verir.

Çok etnikli toplumlarda yaşayan bazı grupların resmen kabul edilmiş ulusçuluğu neden reddettikleri ve bunun yerine bazı durumlarda bölgesel bölünmelere yol açan kendi rakip markalarını yaydıkları sorusu belki daha da karmaşıktır. Yukarıdaki tartışmadan, birçok faktörün ya da potansiyel faktörün hesaba katılması gereği ortaya çıkar. Bunlar yukarı doğru hareketlilik ve çeşitli toplulukların kesimleri arasında etnik grup rekabeti ve başat ulusçuluğun potansiyel olarak ayrılma yanlısı gruplara hitap etmeyi nasıl başardığı sorunlarını kapsar. "Öteki"nin anlamı önemlidir ve karma topluluklarda ve sınır bölgelerinde özellikle sorunsal olduğu görülür.

Ulusçuluğun kültürel birlik girişimi olarak görülmesi halinde, kültürün tanımlandığı ve yayıldığı araçlar önem kazanır. İçinde faaliyet gösterdikleri toplumlarda pek az dayanağı olan ya da hiç olmayan bütünlüklü olarak türetilmiş kültürlerin, tıpkı "Yeni Sovyet İnsanı" gibi, kısa ömürlü olduğu genellikle kanıtlanmıştır. Daha başarılı olanlar önceden varolan kültürel bağların yüzeylerini -ağırlıklı olarak dil, ama aynı zamanda din ve tarih (ikincisi genellikle tahrif edilmiştir) - kullananlardır. Ne var ki bu, linguistik, dini ya da tarihsel anlamı farklı olan grupları yabancılaştırma riskini taşır. Özellikle sınır bölgelerinde yaşayan pek çoğu, özkimliklerini, ne olmadıklarını tanımlayarak oluştururlar -genellikle yakın oldukları bir başka grubu olumsuz kutup olarak kullanarak. Bu türden örneklerde herkesi tek bir bayrak altında birleştirme girişimleri kaçınılmaz biçimde sorunsaldır. Gelişmekte olan pek çok ülkede ulusçuluk anti-sömürgeciliği ve anti-emperyalizmi kültür birliğinin sağlanmasında önemli faktörler olarak kullandı. Bu yöntem kısa süreli ve bağımsızlığı izleyen ilk dönemde göreli olarak başarılı olmuş, ancak daha sürekli bir kültürel birliğin oluşturulmasında temel sorunlar ortaya çıkmış ve bu sorunlar daha sonra büyük gerilimlere ve hattâ bazı devletlerin parçalanmasına neden olmuştur.

Özetle yukarıdaki tartışmada, kapsayıcı olmasa da, aşağıdaki noktalar ortaya çıkmıştır: ulusçu insanların oluşumu; bu insanların içinde faaliyet gösterdikleri, ulusçuluğa özellikle yardımcı olan ortamlar; "etnik" ve "bölgesel" ulusçu akımlar arasındaki ayırım; bir ulusun

tanımlanmasında dil, tarih, kültür ve dinin rolü; entelektüel seçkinlerin modernleşmenin gerçekleşmesi için ulusçuluğu kullanmaları; "bir ulusun yaratılması"ndan sonra bile devam eden ulusçu baskılar. Bu ulusçu baskılar hem daha küçük birimlere bölünme olasılığına yol açan etnik gruplar arası, hem de yabancı olarak görülen ve "ulusal" geleneklere ters düşen yeni değerlere karşı tutucu dini unsurlarla ittifak halinde gerici bir tepki olabilir.

NOTLAR

[1] Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1870: Programme-Myth, Reality* (Cambridge University Press, 1990), s. 192.
[2] Anthony Smith, "The Formation of Nationalist Movements", Anthony Smith (der.), *Nationalist Movements* (Londra: Macmillan, 1976) içinde, s. 1.
[3] Elie Kedourie, *Nationalism* (Londra: Hutchinson, 1966), *passim*, Tom Nairn, *The Break-up of Britain* (Londra: Verso, 1981), *passim.*
[4] Alıntı, Elie Kedourie, *Nationalism*, s. 12.
[5] *Ibid.*, s. 13.
[6] Alıntı, *Ibid.*, s. 15.
[7] Ernest Renan, "What is a Nation?" A. Zimmem (der.), *Modern Political Doctrines* içinde (Oxford University Press, 1939), s. 186-205.
[8] G. Mazzini, *The Duties of Man and other Essays* (Everyman's library, yeni bs. 1966), s. 55-58.
[9] Anthony Smith, *Theories of Nationalism* (Londra: Duckworth, 1971), s. 175.
[10] Laura Silber ve Allan Little, *The Death of Yugoslavia* (Londra: Penguin, 1995), s. 175.
[11] Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, s. 175.
[12] *Ibid.*, s. 28.
[13] Alıntı, Kedourie, *Nationalism*, s. 37
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*, s. 38
[16] Fichte, alıntı, *Ibid.*, s. 54.
[17] *Ibid.*, s. 43.
[18] *Ibid.*, s. 44.
[19] Bk. Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (Londra: Pimlico, 1994), s. 117-32.
[20] Bk. Nairn, *op.cit.*, s. 94-125.
[21] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, gözden geçirilmiş y.b. 1991) s. 149'da bir fenomen olarak faşizmin ulusçulukla yakın akraba olmadığı, daha çok kapitalizmin krizleriyle vb. ilişkili olduğu öne sürülür. Ne var ki, Anderson'un bu konudaki argümanları bence ikna edici değildir ve Kedourie (*Nationalism*, *passim*) ve Nairn gibi (*op. cit.*, s. 14-15) ulusçuluk

ile faşizm arasında yakın bir bağlantı gören diğerlerini izlemek daha doğru olur.

[22] Bk. John Armstrong, *Nations Before Nationalism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), s. 5.

[23] Linda Colley, *Britons*, s. 283-320.

[24] "Yüksek" kültürlerin "alt" kültürler karşısındaki rolü, aşağıda, Gellner'in fikirleriyle ilişkili olarak tartışılıyor.

[25] Aslında Provençal, Ortaçağ'da bir edebiyat dili olurken, *langue d'oil* konuşma formu olmanın yanı sıra (daha nadir) bir edebiyat formu olmuştu. Türkiye örneğinde dil/lehçe sorunu Bölüm 3'te ele alınıyor.

[26] Kedourie, *Nationalism*, s. 58.

[27] Herder, alıntı, *Ibid.*, s. 62.

[28] F. Schleiermacher, alıntı, *Ibid.*, s. 63.

[29] Fichte, alıntı, *Ibid.*, s. 66-7.

[30] *Ibid.*, s. 71.

[31] *Ibid.*, s. 73.

[32] *Ibid.*, s. 73.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*, s. 69-71.

[35] *Ibid.*, s. 125.

[36] Anthony Smith, *Nationalism in the Twentieth Century* (Oxford University Press, 1979), s. 21.

[37] Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa, passim.*

[38] Elie Kedourie, *Nationalism*, s. 138.

[39] Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, s. 10.

[40] Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background* (New York: Macmillan, 1967 [1994], *passim.*

[41] Smith, Theories, s. 21.

[42] Anthony Smith, "The Formation of Nationalist Movements" Anthony Smith (der.). *Nationalist Movemenets* içinde (Londra: Macmillan, 1976), s. 2-6.

[43] *Ibid.*, s. 3.

[44] Colley, *op. cit.*, s. 105-17.

[45] Smith, *op. cit.*, *passim.*

[46] Anderson, (*op.cit.*, s. 36.) aynı zamanda özellikle sömürgelerde bir bilincin oluşmasında "yazılı basın kapitalizmi"nin öncelikli rolüne işaret eder. Aslında kapitalist basının rolünü, Gellner'in teorilerindeki (bk.

Aşağıda) modern yirminci yüzyıl devletinin oynadığı rolün gerçekleşmesi olarak görür.

[47] Kuşkusuz, uydu yayınları ve diğer "yüksek teknoloji" ürünleri sadece bunlara gücü yetenler tarafından kullanılabilmektedir. Nitekim yoksullar bu "küresel kültür"ün çeşitli yönlerine ulaşamazlar ve ekonomik farklılıklar kültürel farklılıklar haline gelir.

[48] Jivkov'un Bulgaristanı 1984-9'un adı çıkmış asimilasyon kampanyası sırasında Müslümanların ve Türklerin yaşadıkları bölgeleri dış etkilerden tamamen uzak tutmaya çalıştı. Ne var ki SSCB'de Glasnost'un başlaması bu siyaseti etkisiz kıldı. Etnik Türkler bu siyaseti yenilgiye uğratmak için yeni iklimin –özellikle Hür Avrupa Radyosu gibi yabancı radyo istasyonlarının serbestleşmesi- sağladığı küçük fırsatları kullanmayı başardılar. Bk. H. Poulton, *The Balkans: Minorities and States in Conflict* (Londra: MRG Publications, 1991), s. 155.

[49] Bu Gellner'in "yüksek" ve "alt" kültür kavramlarına (bk. aşağıda) geldiğimiz zaman da görülecektir. "Küresel devrim"in ve yayında devlet tekelinin kalkmasının, devletin eski "alt" kültürleri aşan tek bir "yüksek" kültürü yaydığını öne süren Gellner modelini bir ölçüde değiştirmiş olduğu öne sürülebilir. "Azınlıkları ilgilendiren" kültürel programların yayımlanması için daha büyük fırsatlar sağlayan bu yeni durumda bir "ara" kültür oluşumunun varlığı öne sürülebilir. Bu sayede azınlık kültürleri başat "yüksek" kültür karşısında varlıklarını sürdürürlerken yeni teknolojik fırsatları kullanarak modern oluşum içinde kendi yerlerini koruyabilirler.

[50] Ayrıca dünya topluluğu azınlık sorunlarının nihayet farkına varmıştır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan Milletler Cemiyeti azınlık haklarıyla ilgili bir dizi düzenleme yapmıştır. Ancak hiç bir müeyyidesi olmayan ya da pek az olan bu önlemler devletler tarafından genellikle önemsenmemiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın dehşet verici yıkımına yol açan Alman ulusçuluğunun Hitler yönetimi altında patlaması azınlıkların durumunu da kapsayacak şekilde algılanan bütün ulusçuluk biçimlerine karşı ani bir duygusal değişime yol açtı. Savaş sonrası yeni dönemde azınlık hakları bireysel insan hakları lehine ihmal edildi. Soğuk Savaş'ın dinamikleri, her iki taraf ideolojik mücadele içinde bu hakların farklı yönlerini kullanırken -Sovyet kampı ekonomik ve toplumsal hakları vurgularken Batı yurttaşlık haklarını ve siyasal hakları vurguluyordu- bireysel hakların daha da fazla vurgulanmasına yol açtı. 1980'lerin sonunda

azınlık hakları bir kez daha insan hakları gündemine geldi. O zamandan beri uluslararası topululuk azınlık haklarını yasalaştırmaya ve standartlaştırmaya yönelmiştir. Böylece, Ulusal ya da Etnik, Dini ya da Linguistik Azınlıklara Mensup Kişilerin Hakları üzerine Birleşmiş Milletler Bildirgesi 18 Aralık 1992'de Birleşmiş Milletler Genel Meclisi'nin 47/135 sayılı kararıyla kabul edildi. Diğer bölgsel bildirgeler bunu izledi. Kararı ihlal edenlere karşı pek az gerçek müeyyide uygulandı ve Fransa "bölgesel" ulusçuluğun klasik modeli- ve Yunanistan gibi Avrupa Birliği üyeleri bile kendi sınırları içinde herhangi bir etnik azınlık bulunduğunu inkâr etmeye devam edebildiler. Ancak günümüzde hiç bir Avrupa ülkesi akranları tarafından azınlık haklarını ayaklar altına almakla suçlanmak istemez. Bir ülkenin azınlık kayıtlarının giderek inceleme altına alınması ve suçluların ulularararası alanda giderek kınanması muhtemel görünmektedir. Ne var ki, uluslararası anlaşmalarla garanti altına alınan "ulusal kendi kaderini tayin hakkı" sorunsal olmaya devam etmektedir. Bu "hak" özgün olarak iç azınlıkları değil, daha çok sömürgelerdeki bütün halkları kapsıyordu. Bu anlaşmalar aynı zamanda egemen devletlerin bölgesel bütünlüğünü vurgular. Türkiye'deki Kürt nüfusla ilgili olarak ortaya çıkan yapısal çelişkiler için bk. Bölüm 7.

[51] Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi Türkiye'de Atatürk de bu yolu izlemiştir.

[52] Sınırların genellikle Batılı siyasetçiler tarafından sömürge güçleri ile yöre nüfusunun dikkate alınmayan etnik farklılıkları arasında bir güç dengesi sağlamak için çizildiği unutulmamalıdır.

[53] Kedourie, *Nationalism*, s. 75.

[54] Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, s. 69, 70 ve 201.

[55] Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964), s. 46.

[56] Smith, *Theories of Nationalism*, s. 106.

[57] Neil J. Smelster, "Toward a Theory of Modernization," *Essays in Sociological Behaviour* içinde (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968), ve N. S. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1966), *passim.*

[58] Bu iki kavram ilk kez Alman sosyolog Tönnies tarafından ortaya atıldı. Tönnies, aile, klan, köy, arkadaşlar gibi (*Gemeinschaft*) sıcak duygusal yapıları, kent, devlet ve endüstri gibi kişidışı "modern" yapılarla (*Gesellschaft*) karşılaştırdı. Bk. F. Tönnies, *Community and Association* (Londra:

Rotledge, 1955). Bu ayırım Anderson'ın "gerçek" ve "hayâli" topluluklarıyla benzerlikler taşır.

[59] Kedourie, *Nationalism*, s. 112.

[60] Smith, *Theories of Nationalism*, s. 109-10.

[61] *Ibid.*, s. 113.

[62] *Ibid.*, s. 116-17.

[63] Bk. Richard Clogg, "The Greeks," Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.) *Christians and Jews in the Ottoman empire: that functioning of a plural society* içinde, C. 1 (New York: Holmes ve Meier, 1982), s. 195-7.

[64] Ernest Gelner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), s. 140.

[65] *Ibid.*, 57.

[66] *Ibid.*, s. 140.

[67] *Ibid.*, s. 57.

[68] Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition* (Cambridge University Press, 1983), ve T. Ranger (der.), *passim.*

[69] Gellner, *op. cit.*, s. 141.

[70] *Ibid.*

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.*, s. 142.

[73] *Ibid.*

[74] *Ibid.*, s. 75-9.

[75] *Ibid.*, s. 80.

[76] *Ibid.*, s. 73.

II

Osmanlı İmparatorluğu, I: İslam, Devlet Ve Halk

Aşağıdaki iki bölüm Osmanlı İmparatorluğu'nda grup kimliğini, imparatorluğun parçalanmasına ve Türkiye cumhuriyetinin kurulmasıyla sonuçlanan Bağımsızlık savaşlarına kadar ulusçuluğun yükselişini ele alıyor. Bu değerlendirme, bir kurum ve ulusçulukla rekabet eden bir ideoloji olarak kısa bir İslam çözümlemesini, ayrıca *millet* sistemini ve imparatorluğun Hıristiyan nüfusları arasında ulusçuluğun yükselişini kapsayacak. Aynı zamanda *Tanzimat* reform hareketinin "Osmanlı" yurttaşı yaratma girişimlerindeki başarısızlık, Genç Osmanlılar'ın tepkisi ve Sultan II. Abdülhamit'in İmparatorluğun parçalanmasını önlemek için İslam'ı kullandığı süreç ele alınacak. Türk azınlıkların Büyük Rus ulusçuluğu formundaki pan-Slavizme tabi oldukları

Rusya'dan gelen mültecilerin esini ve pek çok durumda önderliği altında bir Türk ulusçuluğunun yükselişi, yanı sıra, imparatorluk içinde yer alan ve Türk olmayan Müslüman topluluklar, özellikle Araplar ve Arnavutlar arasında ulusçuluğun yükselişi çözümlenecek. Türk ve pan-Türk ulusçuluğunun Jön Türk döneminde gelişmesi ve Birinci Dünya Savaşı içinde tırmanması da değerlendirilecek.

İslam

Klasik formunda İslam, bir devletin İslam'da anonimleşmiş güçlü yönlerini taşır; bütünlüklü bir hayat tarzını, bir toplum modelini, bir kültür ve bir uygarlığı kapsar. Aslında yöneticilerin gerçek Müslümanlar olması halinde o, devlettir ya da devlet olması gerekir.[1] Örneğin, Hıristiyanlığın başından itibaren siyasal olmayan bir formda olmasına ve "kilise" kavramının "devlet"ten ayrı olarak varolmasına karşın, Muhammed'in kurduğu müminler cemaati her zaman devlete yakın olmuştur. Bu cemaat ilahi olarak takdir edilmiş bir siyasal sistem olma iddiasındaydı. Muhammed hayattayken üç iktidar gücünü elinde toplamıştı. Önder (yürütme), doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilahi ve değiştirilmez yasaları ilan eden (yasama) ve anlaşmazlıkları çözen (yargı) kişiydi. [2] Onun ölümünden sonra ilahi bağlantı sona erdi. O, son peygamberdi ve indirdiği vahiy, sonuncu ve bütün zamanların bütün insanları için geçerli idi. Din bilginleri Kuran'da yer alan kuralları ve Muhammed'in söyledikleri ile yaptıklarına dair Gelenekleri (*Hadis*) *Şeriat*'a - toplumun temelini oluşturan ilahi yasa- inceden inceye işlediler. Böylece klasik İslam devletinde müminler ile mümin olmayanlar arasında temel bir ayırım oluştu. Hukukun Allah'ın eseri olduğu ve bu nedenle değiştirilemeyeceği, kutsal ve seküler ayırımının olmadığı farz edildi.

Ne var ki kaçınılmaz biçimde ortaya çıkabilecek ve çıkan yeni durumlar vardı ve bunları karşılamak için din bilginleri tarafından bir *İçtihad* (yorum) alanı oluşturuldu. Ek olarak, Selçuklu devletinde -ilk

Türk İslam imparatorluğu- bir Türk-İran yönetim uygulaması olan *örf*'ün ya da seküler yasa oluşturma adetinin anonimleştirildiğine tanık olundu. Bu uygulama kamu hukukunun dereceli olarak sekülerleşmesiyle sonuçlandı. Moğollar da hayatı seküler yasalarla düzenlediler ve hükümdara tartışmasız ve tam sadakati getirdiler. [3] Bu trendlerin bir araya gelmesi, miras ve evlilik gibi özel hukuk meselelerini etkin biçimde düzenleyen *Şeriat*'ın yanı sıra, *kanun* olarak bilinen bir kamu hukuku manzumesine yol açtı. Bununla birlikte Şeyhülislam [4] devlet yasalarının *Şeriat*'a uygunluğunu sağlama işlevini sürdürdü. Ancak bu makam on dokuzuncu yüzyılda ileri derecede devlet bürokrasisinin denetimi altındaydı ve böylece teoride -ve bir ölçüde de pratikte- devlet hâlâ dini hukuku temel alıyordu.

Muhammed bir Arap, Allah'ın ona gönderdiği kutsal vahiy ise Arapça idi. Kuran Arapça yazılmıştı ve ilk Müslüman devlet de bir Arap devleti idi. Modern Arap ulusçularının kullanmış oldukları [5] bu mirasa rağmen İslam'ın ana fikri ırk ya da diline bakılmaksızın müminlerden oluşan bir cemaat oluşturmaktı. Yukarıda belirtildiği gibi, dini hukuk kavramı İslam cemaatinin, İslam dünyasını anlatan *Dar-ül İslam* (İslam Dünyası) ve insanlığın geri kalanını anlatan *Dar-ül Harp* (Savaş Dünyası) terminolojisinde yansıyan tek bir bütüne bağlanmasında güçlü bir faktör oluşturdu. Ne var ki, Muhammed'in ölümünden sonra İslam cemaati içinde, belki de kaçınılmaz olarak, önemli farklılıklar ortaya çıktı. Ana bölünme ardıllık konusunda Sünniler ile Şiiler arasında meydana geldi. Şiiler, Muhammed'in kuzeni ve damadı olan Ali'yi izlediler. Dünyasal iktidar konusunda çıkan bir çatışmada Ali'nin yenilgiye uğraması Sünniler ile Şiiler arasındaki belli başlı doktrin farklılıklarını güçlendirdi. Bu bölünme Osmanlı ve İran devletleri arasında büyük bir farklılaşmanın ortaya çıkmasına yardımcı olması bakımından önemliydi. İran hükümdarı Şah İsmail, ulusal duygunun temeli haline gelen bir Şii türdeşliğini güçlendirdi. [6] Osmanlılar, Sünni ve Hanefi hukuk okuluna bağlı kaldılar. [7]

Sufi Tarikatlar

Ulema'nın (kentlere yerleşmiş din uzmanları) [8] gözetiminde bir hukuk ve sistematik bir teoloji olarak uyarlanan ve kodlanan ana İslam hukukunun yanı sıra Sufi'lerin "paralel" ya da "halk" İslamı vardı. Sufilerin paralel İslam'ı, Sünniliğin "Beş Kaide" -tektanrıcılık, günde beş vakit namaz, oruç tutmak, Mekke'ye hacca gitmek, yoksullara zekât vermek- içinde cisimleşmiş hukuki ve resmi yönlerinin yanı sıra, erken dönemlerden beri varlığını sürdürmüştür. Bir Sufi -geleneksel olarak giydikleri ayırt edici yünlü giysi nedeniyle kendilerine böyle denilmektedir- Allah'a doğrudan ulaşılabileceğine inanır ve bunu kazanmak için zaman harcamaya ve çaba göstermeye hazırdır. Aslında Sufilik kişilerin mistik dürtülerini karşılar. Pratikte Sufilik, öğrenilemeyen ancak doğrudan deneyimle ulaşılabilen bir vecd haline geçişle, vecd ve içsel dönüşümle ulaşılan, hissedilen ve açığa vurulan bir *marifet*'ten ibarettir. [9]

Selçuklu Türkleri, Şiilik ya da öteki heterodoks eğilimlere karşı Ortodoks Sünniliği güçlü biçimde desteklediler. Ancak Selahaddin'le birlikte bir değişiklik meydana geldi. Bundan sonra, Sünni İslam'da, resmi İslam'a karşı bir tehdit olarak görülmeyen ya da onun yerini alacağı düşünülmeyen Sufizm'e yönelik kısıtlı bir onay ve saygı oluştu.[10] Farklı *tarikatlar* (yollar) arasında açık düşmanlık da yoktu; her biri diğerini, mistik katılımın amaç-sonucuna giden eşit derecede geçerli yollar olarak görüyordu. Sufiler hukuku ve resmi icapları kabul ettiler, ancak içsel zümreler oluşturdular ve arzulanan mistik katılımı sağlamak için usta ile öğrenci arasında kurulan ilişkiler sisteminden ötürü çeşitli *tarikatlar* içinde hiyerarşik yapılar kurdular. Böylece Sufi tarikatlar İslami ve diğer dini inanç ve uygulamalar arasında belirli bir ortakyaşamaya izin vererek, İslami olmayan halkların din değiştirmelerine yardımcı olmanın yanı sıra, Şii mezhepçiliğinin baskı altına alınmasının yol açtığı boşluğun dolmasına da yardımcı oldular. Trimingham'ın belirttiği gibi, Sufi örgütler halk hareketlerini özümlemeye yatkındılar. Özellikle Şiiler, Sufi gruplara sığınmak zorunda kaldılar. Bu grupların arasında yer alan heterodoks Bektaşi tarikatı Şiilerin kendilerini tam olarak ifade etmelerine izin verdi. [11]

Bu aynı zamanda İslam'ı ve Bektaşi tarikatını benimseyen, Balkanlar'daki Hıristiyan cemaatleri için de geçerliydi ve özellikle Arnavutluk'ta önem kazandı. Osmanlı devletine, *devşirme* sistemiyle evlerinden alınan bir "köle eliti" hizmet etti. Bu özgün uygulama Hıristiyan aileleri, en yetenekli erkek çocuklarının bir bölümünü Müslüman olarak eğitilmeleri ve yükselmeleri için hem sivil hem de askeri işlerde kullanılmak üzere dönem dönem imparatorluğun hizmetine vermek zorunda bıraktı.[12] Siviller genellikle imparatorluk içinde en yüksek görevlere getirildiler. Askeri birimleri oluşturan Yeniçeriler, II. Mahmut tarafından 1826'da dağıtılana kadar imparatorluğun seçkin birlikleri oldular. Bunlar, belki de Hıristiyan kökenli olmalarından ötürü genellikle Bektaşi idiler.

Bazı yerlerde tarikatlar ulusçu hareketlerle bir ortakyaşama ilişkisi kurarken, [13] Sufizm ile başlangıç evresindeki ulusçuluğun -ya da en azından bir grup kimliğinin korunması- oluşturduğu bileşimin genellikle Kafkaslar'la sınırlı kaldığı görülür. Aslında bu, çoğunlukla dağlı ve bu nedenle bölümlere ayrılmış olarak yaşayan İslam cemaatlerinin Müslüman olmayan bir dış düşmanın saldırısına karşı yerel bir savunma mekanizması olarak da görülebilir. Başka yerlerde Sufi hareketler, bizzat ortodoks İslam gibi, etnik-ötesi ve ulus-ötesi olma eğilimindeydiler. Aslında Sufizm, Bosna, Arnavutluk, Kosova, Bulgaristan ve Trakya'nın çeşitli bölümleri, Arap Dünyası, İran ve Orta Asya arasında doğrudan ilişkiyi teşvik etti. [14] Böylece çeşitli Sufi hareketlerin evrenselliği Müslüman cemaatin coğrafi olarak uzak ve etnik olarak ayrı kesimleri arasında ilişki kurmaya ve dolayısıyla "hayâli" (Benedict Anderson'ın deyişiyle) İslam cemaatinde birliğin geliştirilmesine ve güçlendirilmesine yardımcı oldu.

Osmanlı Toplumu

İster Müslüman ister Hıristiyan olsun nüfusun çoğunluğu kırsal cemaatlerde yaşıyordu. Dini sadakatle birlikte köy, asli sadakat ve

kimlik odağını sağlıyordu (şimdi de büyük ölçüde böyledir). Dini cemaat "hayâli" iken, kişinin grup içindeki herkesi tanıması ve herkes tarafından tanınması anlamında köy, "gerçek" bir cemaat oluşturuyordu. [15] II. Mahmut'un reformlarına ve II. Abdülhamit yönetimine kadar (bk. aşağıda) Osmanlı devleti kırsal çevreye nüfuz etmedi. Ancak Osmanlı döneminde akrabalık bağlarıyla birlikte köyün yerleşik cemaatlerin başlıca kimlik kaynaklarından biri olduğu sonucuna varmak yerinde olur.

Özelikle Güneydoğu Anadolu'nun göçebe ve yarı-göçebe aşiret bölgeleri için aşiret, kimlik bakımından köyünkine benzer bir rol oynadı. Osmanlı ve İran İmparatorlukları arasında kalan, genellikle Kürtlerin yaşadığı bu bölgelerdeki aşiret insanları kendilerini aşiret dışı olanlardan ayırdılar ve bir tür askeri aristokrasi olarak gördüler. Aşiretçilik ile kırsal göçebelik ve yarı-göçebelik arasında güçlü ama tam olmayan bir bağıntı vardı. Van Bruinessen'in belirttiği gibi, Kürtler için (Anadolu Yörükler'i gibi aşiret ve aşiret benzeri yapılar Türk grupları arasında yaşamaya devam etse de)[16] güneydoğu Anadolu aşiret halklarının karakteristik yapısal özelliği, bir ortak nesep ideolojisiyle doğrudan ilişkili olan, en alt bölüme kadar aşiret içi evlilikle (yani babanın erkek kardeşinin kızıyla evlenme) çoğaltılan bölümlü bir örgütlenme idi. [17] Güneydoğu'da aşiret dışı köylüler ile aşiret grupları arasında belirgin bir ayırım vardı. Aşiret üyesi savaşçılar için iki kast vardı: efendiler ve hizmetkârlar ya da yönetenler ve yönetilenler. Aşiret üyesi erkekler zahmetli işlerle uğraşmayan savaşçılardı. Aşiret dışı Kürtler savaşa uygun değildi ve aşiret resinin sahip olduğu koyunlara -"sürü," Kürtçesi *reyet* (Arapça *râiyye**)- benzer görülüyorlardı. [18] Türkçe'ye de *reâyâ* olarak geçen bu terim "teba" anlamına geliyor ve aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun gayri-Müslim tebasını, onların ikinci sınıf statüsünü -bk. aşağıda- yansıtarak belirtmek için kullanılıyordu.

Osmanlı devleti göçebe aşiretlerin fethiyle başladı, ama sonunda yerleşik Bizans geleneğini göçebe step değerleriyle anonimleştirmiş

---

* Çoğulu reâyâ –çn.

oldu (ya da anonimleştirdi). İki değer sistemi arasındaki ikilik (dikotomi) Osmanlı'nın son zamanlarında (hattâ günümüzde bile) çok barizdi. Batı Anadolu esas olarak yerleşik olmaya devam ederken, göçebe aşiret değerleri, Bedevi/Arap topraklarının geniş kesimlerinde olduğu gibi, Anadolu'nun güneydoğusunda da hâlâ hüküm sürüyordu.

Bernard Lewis'in işaret ettiği gibi, İslam özünde bir kent uygarlığı olsa da, devlet kavramı değil sadece hükümdar, mahkeme değil sadece yargıçlar ve yardımcıları, kent değil sadece her birinin kendi önderi olan bir aileler, semtler ve loncalar karışımı vardır. İslam hukuku hiç bir tüzel kişi tanımazdı ve *Şeriat*'ın hiç bir belediye yasası yoktu. Şehirler yasal ya da siyasal varlıklar olarak görülmezdi. [19] İslam'daki, adet gördükten sonra kadınları aile içinde ve başka erkeklerle ilişkiden uzak tutarak erkeğin şerefini koruma gereği, aynı zamanda çıkmaz sokakları ve yüksek duvarlarla çevrili avluları olan ayrı bir İslami kent mimarisine yol açtı. Osmanlı kentinde en küçük işlevli birim grup kimliği bakımından köye benzer bir rol oynayan *mahalle* ya da semt idi. Bu türden bir grubun arada akrabalık bağı olmayan bir üyesini anlatmak için kullanılan *hemşehri* terimi, kırsal topluluklar için aynı köyden ya da kent sakinleri için aynı semtten olmak anlamını taşıyordu. [20] Büyük kasabalar ve kentler aynı zamanda hükümet, güneydoğu gibi bölgelerde ise dini öğretim merkezleri idi. Buralarda kırsal nüfusu ağırlıklı olarak Kürtler oluştururken, kasabalarda daha çok Kürt olmayanlar,[21] Türkçe konuşan ve çeşitli Hıristiyan ya da Yahudi gruplar yaşardı.

Yukarıda anlatılanlar, grup kimliği bakımından Osmanlı toplumunun karmaşıklığını bir ölçüde canlandırmaktadır. Örneğin Mardin, on dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinin başında Bitlis *Vilayeti*'ndeki durumu "hâlâ aşiretlerin, gevşek aşiret federasyonunun, etnik birimlerin ve dini grupların gelişigüzel desenlerinden oluşmuş bir örüntü" olarak betimler. [22] Göçebeler ile yerleşikler arasındaki asli bölünme varlığını sürdürdü, ancak o sırada gerçek göçebeler 1891'de 398 000 kişinin yaşadığı bir bölgede toplam nüfusun 40 000'ini oluşturan küçük bir grup haline gelmişlerdi. Aşiretlerin yerleşme süreci Osmanlı yönetiminin kurulmasının kısa süre öncesinden beri devam etmektey-

di. 1842'den sonra Ermeni köyleriyle yan yana olan Kürt köyleri için yeni bir örüntü oluştu ve Ermeni köylerinde kışlayan yerel aşiretlerin daha erken ortakyaşama düzeninin yerini aldı. [23] Bu bölgede, kasabalarda yaşayan ve Türkçe konuşanlar, ileri gelenler sınıfının bir bölümünü ve fiilen bütün bürokrasiyi oluşturdu. Ermeniler hem kasaba ileri gelenleri hem de köylülerdi. Kürtçe konuşanlar ise kasabalarda azınlığı, ancak aşireti ve köy nüfusunun çoğunu oluşturuyorlardı. Böylece etnik ve dini gruplar çok farklı kültürlerle yan yana yaşıyorlardı. O dönemde Fransız hükümeti adına araştırma yapmakla görevli bir Fransız gezgin şunu bildiriyordu:

> Bütün bu köyler, grup halinde bir araya gelmiş ve töreler, türler ve dil bakımından komşu köyden tamamen farklı bir birim oluşturmuşlardır: Ermeniler, Kildaniler, Kürtler, Nasturiler tamamen farklı hayat tarzlarına sahiptirler. [24]

Bu son derece parçalı ve içe dönük yerel *Gemeinschaft*lar görünümünün, bütün Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle Anadolu ve Balkanlar'da tekrarlandığı görülebilir. Aslında bunun Gellner'in modern öncesi devlet paradigmasına uyduğu da görülür. Bu devlet, pek birörnek olmayan bir yerel "alt kültürler" kitlesi oluşturur. Müminler cemaatinin İslam içinde birlik duygusu veri alındığında, Osmanlı İmparatorluğu'nda grup kimliği neden bu kadar parçalıydı? Köye, aşirete ya da *mahalle*ye güçlü bağlılığın yanı sıra, Osmanlı devletinin nüfuz edici olmama yönüne değinilmiştir. Bu gruplar Anderson'ın deyişiyle "gerçek" cemaatler olarak görülebilirler. "Hayâli" cemaat dini grup olarak kaldı ve gayri-Müslimler için Osmanlı *millet* sistemi büyük önem taşıyordu.

Millet Sistemi ve Müslümanlar

Bizantium'un fethi ve Osmanlıların Viyana'ya kadar ilerlemeleri büyük Hıristiyan cemaatlerin Osmanlı yönetimine girmesine yol açtı. Bazıları kaçınılmaz biçimde yeni yöneticilerin dinini benimsedilerse

de -Arnavutların çoğunluğu, Makedonyalı Torbeşler, Rodop Dağları'nda yaşayan Pomaklar ve pek çok Bosnalı- Osmanlı yöneticileri asimilasyoncu değil, çok uluslu idiler; teba halkları bütünleştirmek ve birleştirmek için gerekli olan teknolojik ve kurumsal imkânlardan yoksundular. Ayrıca, Balkan yarımadası çok dağlıktı ve ulaşım zordu. Bu durum, birleşmekten çok bölünmeye yatkın cemaatlerin oluşumuna yardımcı oldu. Hıristiyan ve Yahudi nüfuslar, İslam geleneğine göre, "kitap ehli" olarak kabul edildiler. Üç dinin ortak ecdadı bu hoşgörüye yardımcı oldu- geç on beşinci yüzyılda İspanya'dan sürülen Yahudilerin, özellikle Ladino diliyle konuşan Sephardim'in (İspanyol Yahudileri) kabul edilmesinin ortaya koyduğu bir hoşgörü. Bu insanların çoğu daha sonra Yahudilerin ağırlık kazandığı Selanik'e yerleştiler.

Müslümanlar için resmi bir dil ya da ırk ayırımı yoktu. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar modern dilde kullanılan haliyle "Türk" kavramı, kendilerini "Türkler" olarak değil Osmanlılar olarak gören Osmanlı seçkinlerine yabancıydı. "Türk" "eğitim görmemiş köylü" anlamına geliyordu. Grup kimliğinde dilin önemi bütün ulusçuluk araştırmalarında belirtilmiştir. O halde Osmanlı devlet diline bakmamız gerekir. Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek makamın gereği, önce Müslüman olmak, [25] ikincisi Osmanlı Türkçesi bilmekti. [26] Etnisite tek başına bir faktör değildi ve pek çok Veziri Azam ve yüksek görevli köken bakımından Arnavut, Müslüman Slav ya da diğer Osmanlı Müslüman nüfuslarından geliyordu. Aslında, "köle seçkinler" kavramı ve *devşirme* sistemi "etnik bakımdan saf" bir yönetici sınıfın oluşmasına ters düşüyordu. Osmanlı Türkçesi zorunlu dildi, ancak bu herkesin konuştuğu günlük Türkçe ile asla aynı değildi. Bu dil, Türkçe, Arapça ve Farsça'nın bir karışımıydı ve İslam toplumunda kılıç ehlinin, kalem ehlinin ve din ehlinin önemini yansıtıyordu. Askerlikte Türkçe terimler ağır basarken, Farsça sözcükler ve formlar edebi sanatlara hâkimdi. Arapça -Muhammed'in ve kutsal Kuran'ın dili- doğal olarak güçlü biçimde dini meselelerde öne çıkıyordu.[27]

Sözlüğünde pek çok Arapça ve Farsça sözcük olsa da Osmanlı Türkçesi, bu sözcüklerin uygun Arapça ya da Farsça gramatik yapılara

uygun biçimde kullanılmasını gerektiriyordu. Bu nedenle her üç dilin de bilinmesi gerekiyordu. Ayrıca, Türkçe yazmaya uygun olmamasına rağmen sesli harfleri farklı ve öğrenilmesi zor olan Arap harfleri kullanılıyordu. Bütün bunlar resmi devlet dilini "sıradan halk" kitlesi için ayrıcalıklı ve gizemli bir hale getirdi. Yazı sorunu, yani sesli harflerin yazılamaması yanlış anlamalara da yol açıyordu. Bu durumu telafi etmek için geç on sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıllarda Osmanlı Türkçesi, esnek olmayan ve dolambaçlı ifadelerle süslenmiş deyimleri ve yapıları olan abartılı bir dile dönüşerek yozlaştı.[28] Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun, Gellner'in, kendi iletişim tarzı ile çoğunluğun iletişim tarzı arasında süreklilik sağlamakla ilgilenmeyen, arkaik bir üslup kullanan etnik-ötesi ve siyaset-ötesi bir elit paradigmasına uyduğu görülür.

1859'da çok sayıda Müslüman, Rus yönetiminden kaçmak için Kafkaslar'dan Osmanlı İmparatorluğu'na göçtü. 1865'te 5000 kişi daha ayrıldı. Justin McCarthy, bu dönemde yaklaşık 1.2 milyon Kafkasyalı'nın Rusya'nın fethettiği bölgelerden göçtüğünü ve bunların yaklaşık 800 000'inin Osmanlı İmparatorluğu'na taşındığını saptar. [29] İlginçtir, imparatorluğu bir arada tutmak için bir pan-İslamizm siyaseti izlemesine rağmen Hamidiye rejimi bu türden gelişleri kuşkuyla karşıladı. Ortak İslam bağına ve Rusya'nın Türkçe konuşulan bölgelerinden gelenlerin ortak linguistik özelliklerine rağmen bunlar sözcüğün modern anlamında yabancı olarak görüldüler.[30]

Osmanlı İmparatorluğu'nun Roma'sı (Çingeneler) ilginç bir örnek oluşturur. Roma'nın kökeni Hindistan'dır ve Anadolu üzerinden Avrupa'ya geçmiştir. [31] Bazı gruplar Müslüman olurken -Osmanlı İmparatorluğu'nda çoğunluk öyleydi- diğerleri Hıristiyan oldular. Aslında pek çoğu Türkçe konuşan kitle içinde özümlendi -bir Bulgar atasözünün "Tanrım, bizi.... Türk olmuş Çingene'den koru" diyen ikinci yarısının gösterdiği gibi. Ne var ki, bütün grupların ırkçılığına ve ayrımcılığına maruz kaldılar. Bu ayrımcılık pek çok yerde hâlâ devam etmektedir. [32]

Hıristiyan Milletler

Hıristiyanlar ve Müslümanlar hoşgörüyle karşılansalar da *Tanzimat* reform hareketine kadar Müslümanlar gibi birinci sınıf yurttaş olarak görülmediler. (Pratikte bu durum *Tanzimat*'tan sonra da devam etti.) Silah taşımaları ve ata binmeleri yasaktı. *Devşirme* sistemiyle alınan Hıristiyan erkek çocukları dışında askerliğe uygun bulunmuyorlardı. [33] Bazı ilerleme yolları gayri-Müslim oldukları için onlara kapalıyken, ticaret gibi bazı yollar açıktı. Ne var ki Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ticari faaliyetin daima gayri-Müslimlerin tekelinde olduğuna dair yaygın inancın bir mit olduğuna ve klasik gayri-Müslim "komprador" tipinin ancak Kırım savaşından sonra ortaya çıktığına işaret eder. [34] Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Müslüman Osmanlı tüccarları (*Hayriye Tüccarı*), yerlerini Batılı güçlerin himayesindeki azınlık tüccarlara (*Avrupa Tüccarı*) bırakarak ortadan kayboldu. Britanya da 1820 ve 1830'larda imparatorluğun zayıflığından yararlanarak, serbest ticaret anlaşmalarını zorla kabul ettirdi. Grek Panariot'ları geç on yedinci yüzyılda devlete tercüman sağlama konusunda bir tekel kurdular –Babıâli'deki son Grek *dragoman*'ı (tercüman) Grek ayaklanması sırasında ihanet suçundan idam edilene ve bundan sonra bu türden işlerde sadece Müslümanların kullanılması kararı alınana kadar süren bir tekel. [35]

Demek ki Osmanlı devleti İslami bir devlet idi ve nüfus dini ilişkilere göre bölünüyordu. *Tanzimat*'ı önceleyen bütün siyasal ve toplumsal sistem grupların ayrılığını temel alıyordu -her dini grubun giyeceği giysinin renk ve tipinin düzenlenmesine varıncaya kadar. [36] Yukarıda belirtildiği gibi, bütün Müslümanlar, Müslüman *milleti* içinde resmen birinci sınıf eşit yurttaşlar olarak kabul edildiler. Öteki "kitap ehli halklar" ayrı *milletler* olarak örgütlendiler - Yahudiler bir *millet*, Ermeni Kilisesi'nin üyeleri bir başka *millet* vb. Farklılaşma etnisite ya da dile göre değil, inanca göreydi.

Millet sisteminin kökenlerine ilişkin belirsizlik sürmektedir. Çoğu, bu sistemi, İstanbul'un fatihi II. Mehmet'in, Patrik Gennadias'ı, Bursalı Piskopos Yovakim'i ve Hahamı Capsali'yi, Grek, Ermeni ve Ya-

hudi cemaatlerinin kalıtsal önderleri olarak atamasına kadar gerilere götürür. Ancak, Benjamin Braude gibi diğerleri, "*millet*" teriminin aslında bir yerden diğerine değişiklik gösteren bir yerel düzenlemeler seti olduğunu ve bu önderlere verilen yetkinin kalıtsal ya da kurumsallaşmış olmaktan çok bölgesel olduğunu ve bölgesel ölçeğe göre değiştiğini öne sürerler. [37]

Kökenleri ister tahmini ister gerçek olsun, *milletler* kabul gördü. Önderler, Şeriat'tan çok kendi düzenlemelerine bağlı olan cemaatleri üzerinde geniş bir yargı yetkisine sahip oldular. Farklı *milletler*e anonim yapılar gibi davranıldı ve kendi iç yapılarına ve hiyerarşilerine karışılmadı; aslında Osmanlı devleti, bu cemaatlerin tekil üyelerinden çok başkanlarıyla özel ilişki kurarak bu durumu teşvik etti. Farklı dini cemaatlerin eğitim sistemleri bu yapıların içinde yer alıyordu. Böylece dini cemaat ailenin ve yerelliğin dışında başlıca kimlik odağı haline geldi. Özellikle Hıristiyan azınlıklar için *millet* sisteminin, Batı'dan gelen yeni ulusçuluk inancının iletilmesine ideal biçimde uygun olduğu görüldü. Ancak, bir sonraki bölümde görüleceği gibi, geleneksel *millet* önderleri ile yeni ulusçu radikaller arasında genellikle gerilim vardı.

Millet sistemi teba durumundaki Hıristiyan halkların kendi kiliselerinden kaynaklanan ayrı kimlik ve kültürlerini korumalarına da izin verdi. Aslında, Nasturilerin yanı sıra Suriyeli, Ermeni ve Kopt mensupları olan monofizit kiliseler, daha hoşgörüsüz olan Hıristiyan Batı'da yok olurken, esas olarak Müslüman topraklarında yaşamlarını sürdürdüler. İngiltere, Fransa, İspanya ve Portekiz'den sürülen Yahudilerin yanı sıra, Protestanları, Üniteryenleri ve Rus Molokanları kapsayan çeşitli heterodoks Hıristiyanlar, Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmacı olarak kabul edildiler.

NOTLAR

[1] Bir devlet dini olarak İslam üzerine pek çok standart kitap, özellikle H. A. R. Gibb ve Guillaume'un çalışmaları vardır. Yararlı bir özet için bk. E. Mortimer, *Faith and power: The Politics of Islam* (Londra: Faber and Faber, 1982).

[2] *Ibid.*, s. 38.

[3] Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton University Press, 1962), s. 103.

[4] İslam, özelikle Sünni İslam, Hıristiyan kiliselerinde görüldüğü gibi dini bir hiyerarşiye sahip değildi, ancak Osmanlı sisteminde önde gelen resmi din bilgini olarak Şeyhülislamlık makamı vardı. Buna karşılık, tarikatların "halk" İslamı hiyerarşiye dayanıyordu (ve şimdi de öyledir) (bk. aşağıda).

[5] İslam'ın ulusal farklılıkları önemsemeyen ulus-ötesi bir müminler cemaati olarak taşıdığı anlamın, ilk Arap ulusçularının, Lübnan ve Suriye'nin evrenselci İslam'ı partikülarist ulusçulukla bağdaştırma sorunlarıyla pek uğraşmayan Hıristiyan Arap cematlerinden gelmesiyle sonuçlanması açıklayıcıdır. Ne var ki, Antun Saadeh gibi insanların, Osmanlılardan Arap bağımsızlığı talep etmek bakımından yararlı olan seküler ulusçuluğu, İslam ve İslam tarihinde sağlam kökleri olan kitlelerin Arap kimliğini önemsememelerinin kurbanı oldu. Daha sonraki Sati el-Husri ve Abd el-Rahman el-Bazzaz gibi Arap ulusçu ideologları, İslam'ı Arap olmanın asli bir bileşeni, Muhammed'i de Arap ulusunun kurucusu olarak gördüler -modern ulusçuların, modern kavramları uzak tarihe uygulamalarının bir başka tipik örneği. Bu yaklaşımın aşırı bir versiyonu, bizzat Hıristiyan bir geçmişi olan, İslam'ın Arap ulusçuluğu olduğunu savunan Michel Eflâk tarafından öne sürüldü. Böylece Arap ulusçuları İslam'ı bir ulusal Arap dini olarak yeniden tanımladılar. Bk. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism* (University of Illinois Press, 1973); Sylvia Haim (der.), *Arab Nationalism: an Anthology* (University of California Press. 1962); Bassam Tibi, *Arab Nationalism* (Londra: Macmillan, 2. bs. 1990); ve Kemal H. Karpat (der.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (Londra: Pall Mall, 1968).

[6] Bk. John A. Armstrong, *Nations before Nationalism* (Chapel Hill NC: University of North Carolina Press, 1982). Orta Anadolu'da Alevi olarak bilinen çok sayıda Şii, Osmanlı yetkililerinin, İsmail'in Sünnilere yaptığı baskıya tepki olarak binlerce Anadolu Alevisini idam ederek Sünni ortodoksisini güçlendirmelerine rağmen varlıklarını sürdürdüler (Günümüzde

Alevilerin Türkiye nüfusunun % 20'sini oluşturdukları tahmin edilmektedir). Pek çok Alevi İran'a kaçtı. Yapılan baskının ağırlığı, İsmail'in bir "beşinci kol" olarak kullanmayı umduğu kırsal bölgelerdeki Kızılbaş Şii dervişlerinin üzerine çöktü. Anadolu kentlerindeki Şiiler, Safevi propagandasına daha az kapıldılar ve cesaretleri kırıldıysa da genellikle hoşgörüyle karşılandılar.

[7] Müslümanların çoğunluğu Sünni idi. Şimdi de öyledir. Bu isim *Sünnet*'ten ya da Muhammed'in *Hadis*'te kayıtlı olan sözlerinden ve yaptıklarından türer –böylece Peygamber'in verdiği örneği izlediklerini iddia ederler. Muhammed'e vekâletin halifelere geçtiğine inanırlar. Muhammed'in ölümünden hemen sonraki dönemde hem kapsayıcı hem de değiştirilemez olmasına çalışılan İslam hukukunun yukarıda verilen tanımına rağmen Sünni Müslümanlar "içtihat kapıları"nı İslam doktrininde daha sonra izin verilenden daha geniş yorumladılar. Her Sünni "hukuk" okullarından, yani dini normlardan birine bağlı olmakla yükümlüydü. Kabul edilmiş dört okul, Hanefi, Maliki, Hanbeli ve Şafi, dokuzuncu yüzyılda kurulmuş, kendi bilginlerini bulduktan sonra bu isimleri almışlardı. Diğer üç okul 1300'lerde ortadan kalktı. Teorik olarak bir Müslüman bağlanacağı okulu seçebiliyordu, ancak pratikte, bazı istisnalar dışında, belirli bir okul belirli bir döneme hâkim oldu. Osmanlılar, siyasal hükümdarlara daha büyük esneklik sağlayan Hanefi okulunu tercih ettiler ve bu okul Osmanlı İmparatorluğu boyunca "yerleşik" yapısını korudu. Öteki okullar, Mısır'da hoşgörüyle karşılandı. Ne var ki Osmanlı imparatorluğunun, yerli Müslümanların Maliki okuluna bağlı oldukları Magrip bölgelerinde -yani Tunus ve Cezayir, Osmanlıların denetim altına alamadıkları Fas- bu durum etnik bölünmelere yakın bir gelişime yol açtı. Sünni İslam'ın farklı okulları genellikle ilk uluslar olma anlamında ayrı grup kimliklerinin oluşumunda bir rol oynamadılar; *Ibid.*, s. 234.

[8] Armstrong'un belirttiği gibi, hem Arap çöllerinden hem de Türk steplerinden gelen göçebe savaşçılar inanç ve siyasetin yayılmasında önemli rol oynadılarsa da, ortodoks İslam özünde bir kentli dini idi ve kent, İslam bilincinde bir fikir olarak önemli bir rol oynadı. Kutsal kent (derin bir iz bırakan Mekke), sembolik Arap dili (kutsal bir alfabe olmanın pek ötesinde değildi) ve bu dilde yazılan kutsal metinlerle birlikte vazgeçilmez sembollerdi; *Ibid.*, s. 293.

[9] J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), s. 1-3.

[10] *Ibid.*, s. 11.

[11] *Ibid.*, s. 69, Aleviler, Bektaşiler ve Kızılbaşlar hakkında daha fazla bilgi için bk. Bölüm 4 ve 8.

[12] Devşirilenlere ilerleme fırsatı sağlamasına rağmen Hıristiyan cemaatlerin doğal olarak hiç hoş karşılamadıkları bu uygulama, onyedinci yüzyılda zayıfladı ve on sekizinci yüzyılda tamamen ortadan kalktı.

[13] Bu durum özellikle Rusya'daki, hattâ daha çok SSCB içindeki Müslüman azınlıkların direnişinde barizdir. Ateist komünist devletin şiddetli düşmanlığıyla yüz yüze gelen Sufizm'in çok güçlü bir direniş yöntemi olduğu görüldü. Sufi tarikatlar sistemin dışında kalabilen ve örneğin SSCB'de zorunlu para toplama faaliyeti ve kendi gizli okulları temelinde kendi mahkelerini ve mali sistemlerini kurmayı başaran kapalı tarikatlardır. Dinamizmlerinin ve örgütlenmelerinin, böylesine düşman bir ortamda çok değerli olduğu kanıtlandı. Özellikle Kafkasya'da Sufi tarikatlar ile aşiret klanlarının ortakyaşamı, on dokuzuncu yüzyılda, en açık ifadesi olan Şamil isyanıyla birlikte algılanabilir hale geldi. Bu trend Sovyet döneminde de devam etti ve özellikle kuzey Dağıstan'ın aşiret bölgelerinde güçlüydü. Sufi tarikatlar, özellikle Nakşibendi ve Kadiri tarikatları önce Rusya'ya, daha sonra Kafkaslar'daki Sovyet yönetimine sürekli direniş gösterdiler. Aslında, 1944'te Nazilerle işbirliği yaptıkları iddiasıyla kitle halinde Doğu Sibirya ve Kazakistan'a sürülen Çeçen ve İnguş halklarının ayrı birer ulus olarak varlıklarını sürdürmeleri kısmen Kadiri dalı Uis Hacı grubunun sürgün yerlerindeki faaliyetleriyle açıklanabilir. Bk. Alexander Benningsen ve S. Enders Wimbush, *Mustics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (Londra: Hurst, 1985) *passim*, ve Marie Benningsen Broxup *et al.*, *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World* (Londra: Hurst, 1992), *passim*.

[14] Harry T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World* (Londra: Hurst, 1993), *passim*.

[15] Carol Delaney gibi antropologlar, günümüzde bile, modern Türk devletinde iletişim ve hareketliliğin bütün yeni formlarına rağmen yoğun köy dayanışmasının varlığını sürdürdüğünü kaydederler. Delaney *yabancı* sözcüğünün, Orta Anadolu köylüleri tarafından günümüzde de bütün yabancılar (yani o köyden olmayanlar) için kullanıldığını kaydeder. Delaney'in Balkanlar'dan gelen ve köylüler tarafından benimsenmeyen göçmen aileler üzerine yaptığı gözlemler güçlü köy cemaatinin anlamını daha da aydınlatır. Bu yeni gelenler sonunda köyün yakınlarında bir başka

yere yerleştirildiler. Bu göçmenlerin Türkçe konuşan Müslümanlar olmaları, ama buna rağmen reddedilmeleri köy cemaatinin gücünü gösterir. Başka yerde iş bulmak için köyden ayrılan erkekler eşleriyle birlikte köye geri dönüyorlardı. Delaney'in yazdığı gibi, "Kişi köyünden ayrılırsa, köylü olarak değil özel türde bir köylü olarak [belirli bir köyle ilişkili] olarak tanınır... Kişi kendi köyünün dışında çalışıyor ya da yaşıyorsa, evlilik belgeleri için oraya dönmek zorundadır ve çoğu insan, Avrupa'ya göç etmiş olanlar bile gömülmek için köylerine dönerler. Kişi başka bir köyü ya da ülkeyi, evlat edindiği bir çocuktan daha fazla benimseyemez. Köyün dışında kalmak, en iyi durumda bir kolaylık ve karşılıklı uyum sağlama meselesi olarak görülür; en kötü durumda ise, sürgün olarak, kimsenin gıpta etmediği *gurbet* durumu olarak hissedilir. Bk. Carol Delaney, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society* (Berkeley: University of California Press, 1991), s. 271.

[16] Bk. Daniel G. Bates, *Nomads and Farmers* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1973) ve "Differential access to pasture in a nomadic society: the Yörük of southeastern Turkey," W. Irons ve N. Dyson-Hudson (der.) *Perspectives on Nomadism* içinde (Leiden: E. J. Brill, 1972).

[17] Martin M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State* (Utrecht Rijwijk University, 1978), s. 146-7.

[18] *Ibid.*, Göçebe aşiret halkı ile yerleşik topluluklar arasındaki bölünme pek çok farklı toplumda görülür. Bu Orta Asya'da da önemli bir faktör oldu. Burada, ilk Rus, daha sonra Sovyet yönetimi ortaya çıkana kadar nüfusun, göçebe ve yarı göçebe step sakinleri ile büyük ırmaklar boyunca yerleşmiş kent toplulukları arasında bölündüğü görülür -k. Elizabeth Bacon, *Central Asia under Russian Rule A Study in Culture Change* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966). Göçebelik ile yerleşiklik arasında günümüzde de devam eden, bir ölçüde doğal bir düşmanlık vardı. Bir Yomut Türkomanı'nın şu sözleri bu durumu örnekler: "Söğüt ağaçlı değirmenim yok. Sadece bir atım ve kırbaçım var. Seni öldürür ve giderim." Bir Bedevi atasözü de şöyle der: "Yağmacılık bizim için tarımdır" -Bruce Chatwin, *The Songlines* (Londra: Picador, 1988), s. 221 ve 224. Her göçebe aşiret potansiyel ya da fiili savaş gücü olarak görülebilir. Dürtüsü, öteki göçebelerle savaşmak değilse, "kent"e akın düzenlemek ya da tehdit etmektir. Çoğu kez yerleşikler tarafından, Çar'ın devlet süvarileri olan Kazaklar gibi, paralı asker olarak kullanılmışlardır.

[19] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford University Press, 1961), s. 387.

[20] Mardin'in belirttiği gibi, mahalle, sert genç erkekler ve tıpkı köy köpekleri gibi yabancılara saldırmak için eğitilmiş sadık köpeklerle korunan sınırlara sahip yoğun bir *Gemeinschaft* oluşturuyordu. Cami, gene bir Sünni köyündeki gibi bir toplumsal eğitim kurumu, kahve ise bir iletişim merkezi idi. (Alevi köyleri, günümüzde olduğu gibi fazla yoğun değildi ve cami yoktu.) Yöneticiler esnek (köydekinden daha çok) ancak cinsiyetlerin birarada olması konusunda katı idi. *Mahalle*nin fazileti küçük grupların korunmasıyla bağlantılıydı. Şerif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey", Kazancıgil ve Özbudun (der.) *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde (Londra: Hurst, 1981), s. 214.

[21] Van Bruinessen, *op. cit.*, s. 26.

[22] Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albanhy: SUNT Press, 1989), s. 43.

[23] *Ibid.*, s. 44.

[24] Harry Binder, *Au Kurdistan. En Mesopotamie et en Perse* (Paris, 1887), s. 152, alıntı, *Ibid.* içinde, s. 45.

[25] Elçilerin pek çoğu gayri-Müslüm olsa da, en yüksek makamlar Müslümanlara ayrılıyordu.

[26] Modern bilginler Türkçe'nin resmi dilin temeli olarak ilk benimsenişini, en azından Anadolu söz konusu olduğunda, onüçüncü yüzyılda Selçuklu Sultanlığı'nın yıkıntıları üzerinde güçlü bir yönetim kuran Karamanlılara bağlarlar. Bk. M. Önder, "Türk Diline Ferman..." "Türkçenin 'Devlet Dili' olarak İlanının Yıldönümü," *Türk Dili* içinde, C. 10, (1961), s. 599-601, alıntı, David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* içinde (Londra: Frank Cass, 1977) s. 90 vd. Ne var ki, aşağıda gösterildiği gibi, bu dil, nüfus kitlesinin konuştuğu halk Türkçesiyle eşanlamlı değildi.

[27] Günlük dil de pek çok Arapça ve Farsça sözcük içeriyordu. Bu da, yeri gelmişken belirtelim, Atatürk'ün dil reformlarının (bk. Bölüm 4) bütün Arapça ve Farsça sözcükleri kaldıramadığını ve bunların yerine Türkçe sözcükler "uydurmak" zorunda kaldığını gösterir.

[28] B. Lewis, *op. cit.*, s. 420.

[29] Anadolu'ya yerleşmiş olanlar genellikle bütünleştirici Kemalist ulusçuluğun etkisi altında Türkleştirildiler (bk. Bölüm 3) - daha sonra, Balkanlar'dan gelen Müslüman göçmenlerle tekrarlanan bir süreç. Ne var ki İmparatorluğun Arap topraklarına yerleşenler o kadar kolay özümlene-

mediler -bk. Paul B. Henze, "Circassian Resistance to Russia", dipnot 93, Broxup *et al., op cit.* Henze, Justin McCarthy'nin *The Fate of Muslims*'inden de (yakında çıkacak) alıntı yapar. Türkçe konuşmayan Müslümanları (daha sonra göreceğimiz gibi Kürlerden ayrı olarak) özümlemek görünüşte kolay olsa da, Henze şunu belirtir: "Çerkez kökenli olma bilinci gene de onların modern Türkiye'deki torunları arasında yaygındır." Bk. ayrıca O. Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, (Wiesbaden; Dr.Ludwig Reichert, Verlag, 1989). Bu gruplar, Balkanlar'da çoğunluğu oluşturan İslami ulusal cemaat içinde -yani, Bulgaristan ve Kuzey Yunanistan'da Türk cemaati, Arnavurluk'ta ve Arnavutların çoğunlukta oldukları Kosova ve Batı Makedonya'da Arnavut cemati ve Bosna ile Doğu Sancak'ta Müslüman Slav cemaati- ileri derecede ve barışçı biçimde özümlendiler; bk. H. Poulton, *The Balkans:Minorities and States in Conflict* (Londra: MIRG Publications, 1993), *passim*.

[30] Selim Deringil, "The Ottoman Empire and Pan-Islam in Turkic Russia" (5-6 Mayıs 1993'te University of Manchester'da "Modern Türkiye'de Değişim: Siyaset, Toplum, Ekonomi" başlıklı bir konferansa sunulan metin). Deringil, 1880'lerde başlayan Ruslaştırma kampanyasında, Rus rejimiyle işbirliği yapan pek çok Orta Asyalı *ulema*'nın Çar'ı "Beyaz Sultan" olarak gösterdiklerine ve bu dünyasal otoriteye itaat çağrısında bulunduklarına dair bulgulara işaret eder. Bununla Osmanlıların Arap topraklarında yaptıkları arasında benzerlik vardır. Rusya aynı zamanda kendisini Rusya'dan ayrılıp, onların "yabancı" olduğu fikrini güçlendiren Osmanlı İmparatorluğu'na giden Müslümanların koruyucusu olarak gösteriyordu. 1897'de Türki Kaşgar'daki Rus tebaası Kuran'ın yayımlanmasını yasakladı. Buradaki Kutsal Metinleri İnceleme Konseyi şöyle diyordu: "Her Müslüman'ın Kuran'ı yayımlamasına izin vermemiz, kutsal devlet için ciddi sorunlara yol açabilir." Özellikle Hicaz ve Medine'de Osmanlı olmayan Müslümanların mülk edinmelerine yasak getirildi. Hicaz valisi Osman Nuri Paşa buradaki kötü durumdan vergi ödemeyen "yabancılar"ı sorunlu tuttu. Özellikle, "Hintlileri, Javalıları ve Türkleri (!)" kastediyordu. Mülteciler bile kuşkuyla karşılanıyor ve yakın takibe alınıyorlardı -örneğini Osmanlı yetkilileri tarafından dikkatle seçilmiş bölgelere zorla yerleştirilen Kazanlı Kurban Tatarları. Bunun, Deringil'in öne sürdüğü gibi bir "proto-uşlusçuluğa"mı işaret ettiği yoksa belirli bir devlete bağlılıkla ve Abdülhamit'in kendi yurttaşları üzerindeki yabancı

iddialarından duyduğu korkuyla mı ilgili (imparatorlukta hüküm süren durum dikkate alındığında haklı bir korku) olduğu tartışmalıdır. Mekke ve Medine'nin kutsal yerlerinde mülk sorununun çetrefilliği anlaşılabilir. Ayrıca bk. S. Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, C. 35, no. 1I 1993.

[31] Donald Kenrick, *Gypsies: from India to the Mediterranean* (Toulouse: Gypsy Research Centre, CRDP Midi Pyrénées, 1993), *passim*.

[32] Bk. Bölüm 8.

[33] Hıristiyanlar en erken Osmanlı ordularında savaştılarsa da, bu durum kısa süre içinde sona erdi ve ordu Müslüman bir devletin Müslüman ordusu haline geldi; bk. Bernard Lewis, *Emergence*, s.331.

1908'den sonra bazı Hıristiyanlar orduya alındılar, ancak sayıları çok azdı. Donanmada durum farklıydı. Bir süre için donanma Venedik ve Ceneviz donanmasının sadık bir kopyasını oluşturdu. Tayfa, Grekler, Dalmaçyalılar ve Arnavutlar'dan oluşuyordu. Bunları kara ordusunu oluşturan daha güvenilir elemanlarla değiştirmek için yapılan girişimler başarılı olmadı ve kalifiye tayfa kıtlığı devam etti. I. Mahmut dönemine (1730-54) kadar bu durum kalifiye tayfaların ticaret gemilerinden sağlanmasını gerektirdi. Bu tayfalar gümrük resminden muaf tutulma karşılığında Osmanlı limanlarını işletiyorlardı. Donanma seyir için taşralı Grek dümencilere, Greklerin yanı sıra Kuzey Afrikalı, Arapça konuşan Müslümanlara bağımlı kaldı. Bu durumda donanma yerli bir Osmanlı ürünü değildi. Bk. H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Societty and the West*, C. 2 (Oxford University Press, 1950) s. 88-107.

[34] Şerif Mardin, *op. cit.*, s. 167.

[35] Bernard Lewis, *op. cit.*, s. 60 ve 86.

[36] Sultan II. Mahmut, hükümet görevlilerinin ve subayların alışılagelmiş sarık ve cüppe giymelerine son verilmesini emrederek bu durumu değiştirme ve yüzyıllardır kurumsallaşmış bir uygulamaya, tebaanın dine göre ayrılması uygulamasına son verme yönünde ilk adımları attı. Bu giysiler biçimleri ve renkleriyle giyenin hem dinini hem de statüsünü belirliyordu. Örneğin, sadece Müslümanlar sarı ayakkabı ve yeşil giysi giyebilirlerdi. 1826'da çıkarılan bir karamameyle, din sınıfında yer alanlar dışında bütün resmi görevliler, statülerine bakılmaksızın basit bir fes ve redingot giymeye başladılar. Hükümet hizmeti dışında da o zamana kadar giyim konusunda katı biçimde uygulanan kurallar değişmeye başladı ve

fes yaygınlaştı (başlangıçta bu uygulamaya karşı çıkılmasına rağmen- bu karşı çıkışlar yüz yıl sonra Atatürk fesi kaldırıp şapkayı getirdiği zaman tekrarlanacaktı). Giyim kurallarındaki bu değişiklik özellikle Kırım Savaşı'yla, Avrupa tarzının ve giyim kurallarının İstanbul nüfusunun bütün unsurlarına yayılmasına yardımcı olan yabancı asker ve tüccar akınıyla birlikte hızlandı. Ancak kadınların giyim tarzı çok daha yavaş bir değişim geçirdi. Bk. Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (Londra: Macmillan, 1991) s. 149 ve 169; ve Bernard Lewis, *op. cit.*, s. 100.

[37] Örneğini Kudüs, İskenderiye ve Antakya'nın Grek patrikleri en azından ahkâm-ı diniyeye göre kendi özerkliklerini korurlarken, Ermeniler için İstanbul "yüzyıllardır... bir tür *de facto* patriklik [olarak kabul ediliyordu] ancak dini meşruluğu istemeye istemeye tanınıyordu." Bk. Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (New York: Holmes and Meier, 1982), s. 72-82 ve gözden geçirilmiş makale, "Remembering the Minorities", Andrew Mango, *Middle Eastern Studies* içinde, C. 21, 1985, s. 118-40. Yahudilerin bütün cemaat için asla tek bir patriyarkal önderleri olmadı, bk. Shaw, *op. cit.*, s. 42.

III

Osmanlı İmparatorluğu, II: Ulusçuluğun Gelişi

Tanzimat Reform Hareketi

On sekizinci yüzyılın sonunda yönetimdeki Osmanlı seçkinlerinin çeşitli kesimleri imparatorluğun Avrupa'daki rakiplerinin gerisinde kalmaya başladığını nihayet fark ettiler. Rus İmparatorluğu karşısında birbirini izleyen askeri yenilgiler ülkeye ağır bir darbe vurmuştu. Tepki olarak imparatorluk eski kurumları modern ve yeni kurumlarla değiştirmeye koyuldu. Anahtar reform, dış düşmanla savaşma yeteneğinden yoksun olduğunu defalarca kanıtlayan, Sırplar ve Greklerin çıkardığı iç ayaklanmaları bastıramayan Yeniçeri ocağının dağıtılmasıydı. Amaç onun yerine modern bir ordu kurmaktı.

Büyük reformlar, III. Selim'in başarısız girişimlerinin ardından, merkezin çevre üzerindeki denetimini yeniden sıkı biçimde kuran II. Mahmut'un saltanatı sırasında başladı. Altı kez Veziri Azam olarak hizmet eden Mustafa Reşit Paşa reformlara giden yolda öncülük etti. Bu sırada imparatorluğun zayıfladığı açıkça görülüyordu. Dış güçlerden, özellikle Britanya'dan yardım almaksızın Rusya'dan ya da Mısır'daki Mehmet Ali Paşa'dan gelen tehditle başa çıkmak zordu. İngiliz desteğinin bedeli serbest ticaretin kabul edilmesi ve böylece imparatorluğun İngiliz ticaretine açılması, bunun yanı sıra Müslümanlar ile gayri-Müslimler arasındaki resmi eşitsizliğin en azından görünüşte kaldırılmasıydı. Bazıları bu reform hareketini esas olarak Batı (ağırlıklı olarak İngiliz) baskısına bağlama eğilimindedirler. 1856 tarihli İmparatorluk Emirnamesi gibi bazı uygulamalar, belki de öncelikle yabancı tüketim için başlatıldı (bu örnekte Kırım Savaşı'ndan ötürü). Ne var ki, Batı'nın kurumlarını ve yöntemlerini kopyalama girişimi konusunda bir mutabakat vardı ve reform hükümeti esas olarak imparatorluğu modernleştirmeyi ve ayakta kalmasını sağlamayı amaçlayan gerçek bir girişimi yansıtıyordu. [1]

Tanzimat, devlet ile birey arasındaki etkileşimin bütün yönlerini fiilen ele alan bütün bir reformlar dizisini ifade ediyordu. Bu araştırmanın amaçları bakımından, imparatorluğun içindeki çeşitli gruplar arasındaki, özellikle de Müslümanlar ile gayri-Müslimler arasındaki farklılaşmayla ilgili yönleri inceleyeceğiz. Gördüğümüz gibi, Müslümanlar birinci sınıf yurttaşlar olarak görülüyorlar, öteki dini gruplar, Hıristiyanlar ya da Yahudiler eşit kabul edilmeseler de hoşgörüyle karşılanıyorlardı. Reşit Paşa tarafından başlatılan, onu izleyen Ali Paşa ve Fuat Paşa gibi modernist bürokratlar tarafından sürdürülen *Tanzimat* özünde bütün bu sistemin altını oydu.

Reformlar devlet mekanizmasında, yargı ve eğitimde dereceli ve kısmi bir sekülerleşmeyi gerektiriyordu. Başından itibaren, Kasım 1839'da Gül Bahçesi Beyannamesi'yle birlikte, hayat ve mülkiyet güvencesi, adil ve açık yargılama -inanmış Müslümanları en çok şaşırtan- mahkemelerde dini eşitlik kavramları açıkça ifade edildi.[2] Mayıs 1840'ta açıklanan yeni ceza yasası bütün Osmanlı tebaasının eşit-

liğini vurguluyordu. Bu eşitlik görece etkisiz kalırken, aynı yönde bir adım daha atıldı. Mayıs 1855'te gayri-Müslimlere uygulanan şahıs vergisi kaldırıldı. Bundan böyle herkes silah taşıyabilecekti. Şubat 1856 tarihli İmparatorluk Emirnamesi bütün tebaanın tam eşitliğini bir kez daha vurguladı. Sultan Abdülmecit (1839-61) reform hareketine hâkim olan fikirleri, 1854'te İstanbul'u ziyaret eden bir Rothschild acentasına, Albert Cohn'a, şu sözlerle açıkladı:

> İmparatorluğumun *reâyâ*'sı [halklar, tam karşılığı "sürü"] arasında hiçbir fark olmadığını kendi yüreğimde hissediyorum; fark gözetilmeksizin bütün *reâyâ*'ya bütün hak ve imtiyazlar verilecektir.[3]

Bunun uygulamadaki anlamı, Hıristiyanların, Yahudilerin ve Müslümanların hükümete bağlı okullarda ve yönetimde (ama orduda değil) eşit olarak yer almaları idi. Özellikle Grekler ve Ermeniler hükümet hizmetine girme olanağının sağladığı avantajdan yararlandılar.

Yeni sistemde *millet* saf anlamda dini bir örgütlenme olmanın ötesine geçmiş, birey ile devlet arasındaki ilişkilerin bütün yönlerini kapsamıştı. 1856 emirnamesi, Şeyhülislam'a bağlı Müslüman memurların dereceli olarak bürokratlaştırılmasıyla aynı çizgide, Hıristiyan *millet*lerin içindeki ruhbana, daha önceki kilise mıntıkasından aidat alma yöntemi yerine, sabit maaş yöntemini getirdi. Bu uygulama hem alt ruhbanın düzeyini yükseltecek hem de dini görev yerlerinin satılmasından kaynaklanan çürümenin sona ermesine yardımcı olacaktı. Önceleri Grek ruhbanı desteklemek zorunda kalan, Slav, Makedonyalı ve Bulgar köylülerin rahatlatılması da amaçlanıyordu. Grek ruhbanın bu önleme karşı çıkması şaşırtıcı olmadı ve böylece emirname eşzamanlı olarak her *millet*in komisyonlarına kendi yönetimlerini yeni sistemle uyumlu hale gelecek şekilde değiştirmelerini önerdi. İstanbul Patrikliği'nin üst kademelerinden gelen kısa süreli bir direnişin ardından 1862'de Grek Ortodoks *millet*i (artık böyle deniyordu) için yeni bir nizamname kabul edildi. Buna göre *millet* içindeki iktidar, tam yetkili metropolitanlardan, gelişmekte olan kentli grupların laik seçmenlerine geçti. [4]

Daha çok Büyük Güçler'den gelen dış baskıyla, Katolik ve Protestanlar için yeni *millet*ler yaratıldı. 1557'de Sırp Ortodoks Kilisesi'nin, 1870'de Bulgar Piskoposluğu Kilisesi'nin ve 1885'te Roma Ortodoks Kilisesi'nin kurulmasıyla, Grek patrikliği tekelinin kırılması, büyük önem taşıyordu. 1875'te kabul edilmiş dokuz *millet* vardı. Bunların altısı oldukça büyüktü; 1914'te sayıları on yediye çıktı.[5] Shaw'un belirttiği gibi, *Tanzimat* reformları, *millet*lerin kendi taraftarlarının hayatları üzerindeki tekelci denetimlerini, geleneksel kurumlarla yan yana seküler eğitim, hukuk ve adalet kurumları oluşturarak sona erdirmek için ilk adımları attı. [6]

Yahudiler

Batı'dan ve Orta Avrupa'dan gelen Yahudiler -Almanya, Fransa ve Macaristan'dan Aşkenazi Yahudileri, Sicilya, Otranto ve Calabria'dan İtalyan Yahudileri, İspanya ve Portekiz'den Sephardim Yahudileri- 1492'de İspanya'nın bütün Yahudi nüfusunun sürülmesinden önce yapılan baskılardan kaçıyor ve kitle halinde Osmanlı İmparatorluğu'na sığınıyorlardı. Daha sonra da ülkeye gelmeye devam ettiler. Sonuç olarak, erken on yedinci yüzyılda Osmanlı Yahudileri dünyanın hem en geniş hem de en zengin Yahudi cemaatini oluşturdular. Bunlar İmparatorluğun bütün bölgelerine yerleştiler, ana en çok İstanbul'da, doğu Trakya'daki Edirne'de, Selanik civarındaki Ege kıyıları boyunca ve Filistin'de yoğunlaştılar. [7]

Ne var ki, Shaw'un deyişiyle on altıncı ve erken on yedinci yüzyılda yaşanan "Osmanlı Yahudiliği'nin altın çağı" Osmanlı'nın zayıflamasıyla birlikte sönümlendi. Selanik Yahudileri, on sekizinci yüzyılda yerel Grek nüfusun yanı sıra itaatsiz Yeniçerilerin de tekrarlanan saldırılarına maruz kaldılar.[8] Devlet zayıfladıkça bütün güneydoğu Avrupa'da artan anarşi, Hıristiyanların Yahudilere karşı kanlı saldırılarına [9] ve Yeniçeriler ile öteki askeri birliklerin şiddet hareketlerine

yol açtı. Durumlarındaki genel kötüleşme, akılcılığa ve aydınlanmaya sırt çeviren çoğu Osmanlı Yahudisinin dine sığınmasına neden oldu.[10]

Bu nedenle Yahudiler on dokuzuncu yüzyılda *Tanzimat*'ın sağladığı yeni fırsatlara önceleri kuşkuyla yaklaştılar. Kendi *millet* önderliklerinin içinde yer alan tutucu unsurlar da, eğitim alanında ortaya çıkan yeni fırsatları kuşkuyla karşıladılar. Ne var ki Yahudiler yüzyılın sonunda eğitim alanındaki açıklarını kapatmışlardı. [11] Aslında, Abdülhamit döneminde Yahudiler imparatorluğun yegâne sadık azınlık tebaası olarak görülüyor ve Hıristiyanlardan gelen baskıyı da haklı olarak başlıca tehdit olarak algılıyorlardı. [12]

Bu sadakate rağmen *Tanzimat* reform hareketinin bir Osmanlı yurttaşı yaratmada uğradığı başarısızlık Yahudiler için hazırlanan eğitim istatistiklerinde açıkça görülür. On dokuzuncu yüzyılın sonunda Yahudi cemaati *Tanzimat*'ın sağladığı yeni fırsatları benimsediği zaman, o sırada imparatorlukta yaşayan 300 000 Yahudi'nin 100 000 kadarının Fransızca bildiği, buna karşılık sadece 1000 kadarının Türkçe anladığı bildiriliyordu. Bu nedenle Shaw, geleneksel okullar genç yahudileri Osmanlı toplumundan koparmak için sadece İbranice öğretirken, modern okulların da aynısını Türkçe'den çok Fransızca'ya ağırlık vererek yaptıklarını öne sürer. [13]

Genç Osmanlılar

Böylece *Tazminat* gayri-Müslimlerin imparatorluğa sadakatini sağlama konusunda başarısızlığa uğradı. *Tanzimat* fikirleri Türkçe konuşan Müslüman nüfusu nasıl etkiledi? İlk tepki, 1867-78 geç *Tanzimat* döneminde öne çıkan Genç Osmanlılar'dan geldi. Genç Osmanlılar, Osmanlı entelijansiyasından çıkan, Aydınlanma'nın fikirlerinden yararlanan ve modernleşmeyi İslam'la sentezleştirmeye çalışan ilk örgütlü muhalefet grubunu oluşturuyorlardı. Aynı zamanda ideolojilerini yaymak için medyayı kullanan ilk Osmanlı grubu idiler. [14]

Genç Osmanlılar güçlü biçimde eleştirdikleri yönetici seçkinlerin bakış açısını pek çok bakımdan paylaşıyorlardı. Genç Osmanlıların kılavuzu durumundaki Şinasi, can düşmanı Ali Paşa'ya entelektüel bakımdan daha yakındı. Şinasi onsekizinci yüzyılın aklın nihai zaferi anlayışını tipik biçimde yansıtırken, Genç Osmanlıların baş ideologu Namık Kemal modern azımkârlık tepkisini ve ulusal değerler kültünü -Ali Suavi'de daha baskın ve yirminci yüzyıl ulusçuluğunun alameti farikası haline gelecek olan yönler- tipik biçimde kendi kişiliğinde cisimleştiriyordu.[15] Çoğu, tıpkı Namık Kemal gibi Dışişleri Bakanlığı'nın tercüme bürosundan, dolayısıyla toplumun Batı fikirleriyle yakın temas halindeki küçük bir kesiminden geliyordu. Ne var ki eylemlerinde ve yazılarında bürokrasi basamaklarında yükselememenin getirdiği bir düş kırıklığı duygusu barizdi. Ziya Paşa gibi bazılarının belirgin biçimde fırsatçı olduğu görülür. Bu incelemenin amaçları bakımından başlıca iki Genç Osmanlı düşünürü, Namık Kemal ve Ali Suavi'dir. Onların görüşleri ile can düşmanları Ali Paşa gibi büyük bürokratların görüşleri arasındaki önemli bir farklılık Osmanlı toplumunun asli bir bileşeni olarak İslam'ı yeniden vurgulamaları idi.

Namık Kemal'e göre dinin kamusal alandan alınarak özel alana itilmesinin yol açtığı ideolojik boşluk *Tanzimat*'ın başlıca zaaflarından biriydi. Modernleşme ile İslam arasında bir sentez sağlamaya çalıştı, parlamento ve temsili hükümetler için İslami referanslar aradı. *Tanzimat*'ın hukuku sekülerleştirmesine karşı çıktı ve *Şeriat*'ı toplumun büyük çoğunluğunun temeli olarak gördü. *Şeriat*'a uyulmadığında imparatorluğun zayıfladığına ve tiranlıkla adaletsizliğin hüküm sürdüğüne inanıyordu.[16] Yazılarında basit bir konuşma dili kullanarak Şinasi'yi izledi. Bazı yazıları, günümüzde hâlâ "*Vatan*" kavramının özümsenmesi için Türk okullarında kullanılır. Yurtseverlik çağrısında da çok başarılıydı ve *hürriyet* terimini ilk kez kullanarak ve *vatan* sözcüğüne ilk kez kapsamlı bir anlam vererek ve her iki terimi de halka mal ederek itibar kazandı. Namık Kemal'e göre *vatan* geçmiş kuşaklardan kalan hatıraları ve kişinin kendi gençliğine ve en erken deneyimlerine ilişkin hatırladıklarını kapsayan duygusal bir bağ oluşturuyordu. [17] Bu kullanımın ulusçu renkler taşıdığı açıktır. Ne var ki Na-

mık Kemal *vatan*'a grup sadakati bakımından rekabet halindeki farklı bileşenler arasında gerçek bir ayırım ve Osmanlı kimliği ile İslami kimlik arasında da asla doyurucu bir ayırım yapmadı. Örneğin, 1868'de *Hürriyet* gazetesinde "Osmanlı" gururundan söz ederken Arap ve Acem Müslümanlarını ve Arap Halifeliğini de buna dahil ediyordu. [18] Bernard Lewis'in belirttiği gibi, Türk *izzetinefsi*'nden söz ederken Arapları ve Acemleri de işin içine katmakta hiç bir aykırılık görmüyordu.[19]

Vatan sözcüğüne anlam verirken yol açtığı karışıklık, *ümmet* (dini cemaat), *millet* (hem ulus hem de dini grup), *Türk* , *kavim* ve *mezhep* gibi diğer anahtar sözcükleri birbirinin yerine kullanmasında da görülür. Bu karışıklığa rağmen Namık Kemal'in katkısı, yan yana ama ayrı olarak uyum içinde yaşayan farklı halklara dair önceki Osmanlı anlayışının, nüfusun birliği, yani "eşit ama ayrı statü"de tam olarak bütünleşmiş Osmanlı yurttaşları anlayışıyla yer değiştirmesiydi. İslam ve *Şeriat*'a yaptığı vurgu dikkate alındığında, Osmanlı İmparatorluğu'nda herkes İslam'ı benimsemediği taktirde bu birliğin nasıl gerçekleştirileceğini tam olarak kavramak zordur. Sonunda, pan-Slavizm'in yükselişi ve Osmanlı'nın Balkanlar'dan çekilmesiyle birlikte farklı ulusal akımlardan ve dini gruplardan oluşan bir Osmanlı ulusu fikrinden vazgeçti ve hayatının son yıllarını geçirdiği sürgünde daha çok Türklerin şanlı geçmişiyle ilgilendi. İslami eğilimleriyle belki de daha tutarlı olarak, Osmanlı "büyük ağbileri"nin yardımıyla bütün Müslümanları yeniden birleştirme arayışı içinde öldü. [20] Son yazıları İmparatorluk Müslümanlarını birleştirme aracı olarak Türk dilinin taşıdığı önemi vurgular.[21] Aslına bakılırsa, Namık Kemal'in İslam ile modern Batılı kurumları sentezleştirme girişimi başarısızlığa uğradı ve dine bakılmaksızın bütün Osmanlı halklarını kapsayan bir Osmanlı ulusu anlayışı İslam'a yaptığı vurguyla çelişti.

Daha İslami ve ateşli yurtsever olan, Ali Suavi (1839-78) idi: "sarıklı devrimci", [22] benimsediği dini demagogluk türü geç 20. Yüzyılda olağanüstü yaygınlaşan radikal fanatik. Ali Suavi, temsil mekanizmalarından, parlamentarizmden ya da halk egemenliğinden hiç bir iz taşımayan "doğrudan İslami demokrasi"yi savunuyordu. [23] Bu, herke-

sin hükümdara eşit mesafede olduğu ve herkesin yalnızca *Şeriat*'la yönetildiği bir İslam devletidir. Ali Suavi militan İslamcılığının yanı sıra ateşli bir yurtseverdi. "Türk" sözcüğünü sık sık kullanır ve Orta Asya'daki Türkleri "kardeş" olarak görürdü. Ayrıca, İslam hukukunun Türkçe yazılmasını ve Osmanlı okullarında sadece Türkçe öğretim yapılmasını istiyordu. Bu nedenle bazılarına göre Suavi ilk "Türkçü"dür. Ancak Mardin'in de belirttiği gibi, Suavi gerçek bir Türkçü olamayacak kadar İslamcı idi. [24] Suavi'nin "Türk" terimini sık sık kullanması maksada uygundur. Osmanlı seçkinlerinin çoğu bu terimi kendilerinden çok cahil Anadolu köylülerine yakıştırıyordu. Burada bir kez daha Batı'nın etkisi önemlidir, çünkü "Türk" ve "Türkiye" terimleri genellikle Avrupa'da kullanılıyordu. [25]

II. Abdülhamit ve Pan-İslamizm

Abdülhamit'in iktidara gelmesinden sonra *Tanzimat* döneminde izlenen siyasette bir değişiklik görüldü. Abdülhamit her türlü bölgesel yayılma düşüncesinden uzak durdu ve imparatorluğu Rusya'ya karşı savunması için İngilizlere duyulan güvene sırt çevirdi. Otoriter ve merkezileştiriciydi; dış ve iç tehditlere karşı imparatorluğu bir arada tutmak için İslam'ı ve pan-İslamizm'i kullanmaya çalıştı. 1876 Anayasası'nın 3. Maddesi Osmanlı Sarayı'nın "yüksek İslam Halifeliği"ne özgül olarak göndermede bulunuyordu ve Sultan, öncellerinin aksine, bu maddeye ağırlık verdi ve onu pan-İslamizm'i resmi siyaset haline getirecek kadar genişletti. [26] Sultan'ın Halife ve dünyadaki bütün Müslümanların koruyucusu olma özeliğinin öne çıkarılması, imparatorluğun dışındaki Mülümanlara bir kısıtlama getiriyordu. Aslında bu yaklaşımla Abdülhamit dışişlerinde blöf yapmış oluyordu. [27] Dinin ve Sultan'ın rolünün ön plana çıkarılmasının esas nedeni içseldi. [28]

Bu siyaset hem imparatorluğun merkezinde, hem de Sultan'ın sadece ismen yönettiği Mısır gibi kenar bölgelerde (Batılı) dış etkiyle savaşmak için oluşturuldu. Batı'nın sızma yöntemlerinden biri eko-

nomik ve kültürel araçlarla uygulanıyordu: dış güçler, ticaret, din (Ermeniler ya da Lübnan'daki gibi Hıristiyan azınlıklar vardı) ve okul açma gibi kültürel yöntemleri kullanarak, Batılı kurumlar aracılığıyla halkla doğrudan temas kurmaya çalışıyordu. Kapitülasyonlar ve 1875'te imparatorluğun iflas etmesi ve bunun üzerine Batılı güçlerin vergi toplamak amacıyla bir tür paralel iç yönetim olarak kurdukları Kamu Borçları Yönetimi'nin (Düyun-ı Umumiye) imparatorluk gelirlerinin % 25'ini denetlemesi bu duruma yardımcı oldu. İngilizler güney Irak'taki ve bir ölçüde Arabistan'daki Şiileri etkiliyorlardı. Balkanlar'daki Rus ve Avustro-Macar etkisi, Suriye ve Lübnan'da ise Fransız etkisi artıyordu. Ayrıca İtalyanlar, benzer yöntemlerle Arnavutluk ve Trablus'a girmeye çalışıyorlardı. Böylece Abdülhamit, halkın çeşitli kesimlerinin destek ve hizmet sağlamak için resmi Osmanlı kurumlarından çok Batı konsolosluklarına başvurmaya başlamasıyla birlikte imparatorluğun giderek yıkılması tehdidiyle yüz yüze geldi.

Bununla savaşmak için, imparatorluğa ve kendi kişiliğine dini sadakati artturarak Müslüman bölgelerde Osmanlı kültürünü geliştirmek için bir tür *Kulturkampf*'a (met. Almanca, dini-siyasal kavga) girişti. Bu yaklaşımı yaygınlaştırmak için iç iletişimi geniş çapta iyileştirdi - özellikle telgraf ve demiryolu- ve aynı zamanda eyaletlerdeki eğitim faaliyetini arttırdı. Burada anahtar merkezileştirmeydi; Bağdat, Suriye ve Hicaz'a ulaşan demiryolu bu sürece önemli ölçüde yardımcı oldu. O sırada Sir Charles Eliot telgrafın ne kadar önemli olduğunu görmüş ve telgraf hattının döşenmesinden önce şöyle demişti:

> [Vali] kendi bölgesiyle bir mülk sahibi gibi ilgileniyor, yöreyi geliştirmeye çalışıyor ve Constantinople'ye mümkün olduğu kadar az miktarda para gönderiyordu. Kendisi merkezkaç bir güç oluşturuyor ve kendi tarzında bir tür bağımsızlık sağlamaya çalışıyordu, oysa modern bir vali tamamen merkezcildir. [29]

Bu *Kulturkampf* içinde Abdülhamit, mücadele her zaman kansız olmasa da, artan yabancı nüfuzuna en azından set çekmeyi başardı. [30]

Pan-İslamizmin ve bütün Müslümanların önderi olarak Sultan imgesi Abdülhamit tarafından özellikle oluşum halindeki Arap ulusçu-

luğuna karşı kullanıldı. İslam kuşkusuz Araplar'dan çıktığı ve Arapça Kuran dili olduğu için bu konu özellikle duyarlı idi. Bu nedenle, imparatorluk içindeki her muhalif Arap hareketi, imparatorluk için yaratacağı felaketli sonuçlarla birlikte, Osmanlı sistemine karşı hem ulusçuluğu hem de dini harekete geçirebilirdi. [31]

Abdülhamit, kişisel sadakat sağlamak ve imparatorluğun içindeki İslami unsurları bir arada tutmak için, Halife olarak oynadığı rolün yanı sıra, katı bir merkeziyetçilik, kişisel diktatörlük ve pan-İslamizm uyguladı. Devlet okulları sistemini genişleterek *Tanzimat*'ın eğitim programını sürdürdü ve yaygınlaştırdı.

Abdülhamit rejimi bütün bunların yanı sıra imparatorluğu daha türdeş hale getirmek için halk Türkçesi'ni zorunlu hale getirmeye çalıştı. Bu uygulama imparatorluğun bütün okullarında Türkçe'yi zorunlu kılan 1894 tarihli bir kararnameyle başlatıldı. Kararname yaygın kullanımı olmayan Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılmış açık ve basit bir dili ve uygun ders kitaplarının kullanılmasını şart koşuyordu. [32] Dil reformu Hamidiye döneminde başlıca tartışma konularından biri oldu ve bu reformun nasıl yapılması gerektiğine dair pek çok makale yazıldı. Bu uygulama imparatorluğun dışındaki Türkler -Dış Türkler- arasında ve Türklerin özgün vatanı olan Orta Asya'da ("Turan") büyük ilgi uyandırdı. Bazı yazarlar Osmanlı Türkçesi'nin *Çağatay* diline -Orta Asya Türkçesi- göre reformdan geçirilmesini istediler. Diğerleri Anadolu'daki farklı söz dağarcıklarını incelediler. [33] Basın da baskıcı Hamidiye rejiminin dayattığı sınırlar içinde Türk olma nosyonunu tartışmaya ve bunu rakip Osmanlıcılık ve İslamcılıkla bağdaştırma çabasına girdi. [34]

Görünüşte benzersiz, birbiriyle eklemlenen üç ilke vardı: Osmanlıcılık, İslamcılık [35] ve Türkçülük. Osmanlı yazarları bu çelişkileri nasıl çözdüler? Bu ilkelerin kabulü imparatorluğun içindeki Türkler ile Türk olmayanlar arasındaki uyumu engelledi mi? Ahmet Mithat, Osmanlı ulusçuluğunun benzersiz olduğunu, İslam ve Halifelik'ten ayrı olarak, üç ayrı ilişkiye dayandığını belirterek çok zor bir girişimde bulundu. Bu ilişkilerin birincisi, Kayı Han'ın Büyük Türk aşiretinden

miras kalan *Kayıhanlık*; ikincisi, Osmanlı öncesi Anadolu Türk unsurlarını temel alan *Türklük*; üçüncüsü, inanç ve ulusallığına (*kavmiyet*) bakılmaksızın bütün nüfusun paylaştığı ortak vatan ve devlet (*Osmanlılık*) idi. [36] Oldukça dolambaçlı olan bu akıl yürütme, Türklerin kendilerini bir başka gruptan çok Osmanlı İmparatorluğu ile özdeşlediklerini düşünen pek çok Türk entelektüelinin duygularını gayet iyi yansıtır. Bu entelektüeller aynı zamanda *Tanzimat*'ın barış ve uyum içinde yaşayan çok uluslu bir imparatorluk anlayışını savundular. Bu yapısal çelişki -Akçura gibi Rus göçmenlerini etkilemedi (bk. aşağıda)- imparatorluğun sonuna doğru Osmanlı entelektüelleri arasında belirgin biçimde varlığını sürdürdü.

Bu çelişkiye rağmen Abdülhamit zamanında Türk olma anlayışı yayılmaya başladı; Sultan bile kendisini bir Türk olarak görüyordu. [37] Ne var ki bu anlayış Abdülhamit'in pan-İslam'ı kullanışıyla yakından bağlantılıydı ve Osmanlı yayın organlarının yaydığı Türk birliği fikri siyasal olmaktan çok kültürel idi.

Anadolu

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar Anadolu'nun coğrafi bir birim olarak imparatorluğun merkezini oluşturduğu fikri Osmanlı bilincine yerleşmedi. Osmanlı İmparatorluğu Anadolu'nun kuzeybatı köşesinde başlamış olsa da, imparatorluk seçkinleri daima Avrupa'ya dönüktü ve Rumeli, tıpkı Anadolu gibi önemli bir coğrafi bağlılık odağı oluşturuyordu. Anadolu irat ve orduya insan gücü sağlama bakımından her zaman önemli olmasına rağmen özel bir önem taşımıyordu ve İstanbul seçkinleri Anadolu'yu cahil köylülerin ve göçebelerin yaşadığı bir yer olarak görmeye yatkındılar. Coğrafi bağlılığın esas odağı doğum yeri idi. Geleneksel Osmanlı sisteminde, resmi yönetim sınıfı ya da "köle elit" çocukluğundan beri İstanbul'da yetiştirildiği için, doğdukları yerle bağları kopmuştu -merkez ve çevre arasındaki kopukluğun sürmesine yardımcı olan bir süreç.

Bu durum *Tanzimat* dönemi ve Namık Kemal'in yaygınlaştırdığı *vatan* kavramıyla birlikte değişmeye başladı. Ne var ki, Namık Kemal'in "*vatan*" kavramı ve bu kavramı kullanış biçimi Osmanlı bilincinde belirgin bir iz bıraksa da, bir ölçüde tanımlanmamış bir kavramdı ve aslında, ayrı coğrafi çağrışımları nedeniyle Fransızca *patrie* kavramına denk düşmüyordu. Namık Kemal için İslam, yurttaş ile "*vatan*" arasındaki bağı sağlıyordu. [38] Ne var ki coğrafi bir birim olarak *vatan* kavramı ve Anadolu'nun güçlenen konumu on dokuzuncu yüzyıl ilerledikçe daha fazla öne çıktı. Bu süreç içinde Osmanlıların bütün yüzyıl boyunca Balkanlar'da sürekli toprak kaybetmeleri doğal olarak önemliydi. 1872'de Anadolu'da yaşanan kuraklık güçlü bir halk tepkisine yol açtı ve başkent kamuoyunun *vatan*'ın önemli bir parçası olarak Anadolu üzerinde odaklanmasına yardımcı oldu. [39]

Balkanlar'ın büyük kısmının kaybedilmesinden sonra Anadolu'da Ermeni ve Grek ulusçuluğunun gelişmesi ve yaygınlaşması da bu bilinç yükselişine yardımcı oldu. [40] Bu durum, karma cemaatlerin ve öteki saldırgan ulusçu akımlardan gelen tehditlerin ulusçu düşüncenin gelişiminde ne kadar önemli faktörler olduğunu bir kez daha ortaya koyar. [41]

Necip Asım da Anadolu'nun başka yerlerde unutulmuş Türk köylü folkloru ve adetlerinin zengin bir kaynağı olarak taşıdığı potansiyele işaret etti. Ona göre Anadolu'nun kırsal ve göçebe halkları kendilerine özgü sözcükler, deyimler, şarkılar, masallar, atasözleri, bilmeceler, adet ve usullerden oluşan bir hazine sandığı içeriyordu. Necip Asım bunların daha çok araştırılmasını istiyordu. Aşağıda görüleceği gibi, Ziya Gökalp'in tekrarladığı bu görüş, "köy" ve "köylü"yü "ulus"un özellik ve faziletlerinin gerçek hazinesi olarak vurgulayan Doğu Avrupa "etnik" ulusçuluğuna çok yakındır. Tam tersine, "kent" pek çok ulusçu tarafından "kozmopolit", bazen de "yabancı" ve çoğu kez kuşkulu görülüyordu. Bunun erken Türk proto-ulusçuluğuna yansıması, İslam düşüncesinde "kent"in ideal olarak vurgulanması dikkate alındığında, özellikle uygundur ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkçe konuşan Müslümanları arasında ulusçu düşüncenin gelişiminde ayrı bir evreyi belirler. Hamidiye döneminin sonunda Anadolu bir Türk

anayurdu kavramıyla sıkı biçimde özdeşlenmişti - Namık Kemal'in *Vatan* kavramı somut bir coğrafi anlam kazanmıştı.[42]

Arnavut Ulusçuluğunun Yükselişi

İmparatorluğun Türkçe konuşan nüfusu gibi çoğunlukla Müslüman olan, ancak Araplar gibi Muhammed'le "etnik" bağlantı taşımayan ya da Kuran'ın "kutsal" dili anadilleri olmayan Arnavutlar daha yakın ilgiye değer. Ayrıca, ileride göreceğimiz gibi, Abdülhamit'i deviren İttihat ve Terakki Komitesi'nin (İTK) erken evresinde Arnavutlar önemli bir rol oynadılar.

Arnavutların çoğunluğu Müslüman idi. Yaşadıkları toprakların güneyinde geniş bir Ortodoks azınlık, daha dağlık ve aşiretlerin yaşadığı kuzeyde ise daha küçük bir Roma Katolik azınlık bulunuyordu. Arnavutların imparatorluğa özellikle sadık oldukları kabul edilmiştir. Pek çok yüksek rütbeli Osmanlı subayı Arnavut kökenliydi. Ne var ki, Yunan devletinin güneye ve Sırp devletinin kuzeye yayılması, Müslüman Arnavut cemaati arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun onların çıkarlarını zorba komşularına karşı koruyacak kadar güçlü olmayabileceğine dair korkuların ortaya çıkmasına yol açtı. 1878'de bir grup Arnavut entelektüeli, Arnavutça'yı yaygınlaştırarak ve Sırbistan ile Yunanistan ve belki de Bulgaristan arasında bölünme tehdidine karşı savaşarak Arnavut ulusal bilincini güçlendirmeyi amaçlayan Prizren Ligası'nı kurdu. Erken 1880'lerde Naim Frasheri gibi entelektüellerin rehberliğinde güney Arnavutluk'ta, Arnavutça öğretim yapan bir çok okul açtılar. Küçük bir entelektüel çevreyle sınırlı kalmasına ve kitlesel olmamasına rağmen bu hareket yeni ve önemli bir faktör oluşturdu.[43]

Abdülhamit bu hareketi yasakladı ve yukarıda belirtildiği gibi, yerine pan-İslam dayanışmasını geliştirdi. Arnavutça yazılı materyale sahip olan herkes cezalandırılıyordu. Grek Patrikliği, suçlu bulunan her Ortodoks müminin aforoz edileceği tehdidinde bulunarak bu uy-

gulamayı destekledi. Prizren Ligası kapatıldı ve hareketin önderleri ülke dışına kaçtılar. Ne var ki kültürel tanınma konusunda daha büyük bir baskı sürmekteydi. 1896'da Hıristiyan ve Müslüman Arnavutlar birleşerek, yaşadıkları toprakların Manastır başkent olmak üzere tek bir idari birim haline getirilmesi ve Arnavut okullarının açılması talebiyle Büyük Güçlere başvurdular. [44] Genel bir kural olarak kuzeydeki, Sırp yayılmacılığıyla yüz yüze bulunan Müslüman Arnavutlar en önemli grubu oluşturuyordu. Bu ikisi Grek-Türk savaşı sırasında çatıştılar, ancak güneydeki Korçe ve Kastorya bölgelerindeki Ortodoks Arnavutlar Grek davasına sadık kaldılar. [45]

Siyasal amaçlı ilk Arnavut gerilla hareketi (Bulgar devrimci gruplarının faaliyetlerine karşı fiili direniş) 1899'da Hacı Molla Zeka tarafından kuruldu. 1905'te, çok sayıda Arnavut kasabasında Osmanlı yetkililerine karşı bir ayaklanma düzenlemek için Arnavut Devrimci Komiteleri denilen gruplar oluşturuldu. 1908 Jön Türk devrimine kadar İttihat ve Terakki Komitesi'nin (İTK) Makedonya'daki bazı üyeleri ile Arnavut Devrimci Komiteleri'ndeki benzerleri arasında ilişki kurulmuştu. Bu ikisi Debar'da fiilen birbirine karıştı. Üsküp'teki İTK genellikle Arnavutlardan oluşuyordu ve Mithat Frasheri Selanik'te, bütün Arnavutlara devrimi desteklemeleri için çağrıda bulundu. Aslında Arnavut Müslümanları Jön Türk devriminin ilk döneminde öne çıktılar. Resneli Ahmet Niyazi Bey'in 3 Temmuz 1908'de 200 adamıyla dağa çıkması bir başlangıç olarak kabul edilir. Onun etkisiyle Ohri Gölü çevresindeki Arnavut gruplar topluca harekete katıldılar. Bu arada Korçe'den verilen destek, devrimden sonra Arnavutluk'a özerklik verilmesi koşuluna bağlandı. Tam aksine, Kosova'nın daha tutucu Müslüman Arnavutları ancak Sultan'ın tahtta kalması koşuluyla devrime destek vereceklerdi - İslam cemaatleri içindeki ulusçuluk sorunlarının bir diğer örneği.

Böylece, gelişen ulusal Arnavut hareketi kısa bir dönem için İTK ile ittifak kurdu ve bu hareket için önemli oldu. Ne var ki Jön Türklerin asıl gündemlerinin Türk ulusçuluğunu geliştirmek olduğu açığa çıkınca, Kasım 1912'de bağımsız bir Arnavut devletinin kurulmasıyla en yüksek noktaya ulaşan Arnavut ulusçuluğu harekete geçti. 1910-

11'de Arnavutlar kendi eğitim olanaklarını yaratma talebiyle Kosova merkezli açık bir ayaklanmaya giriştiler. Mayıs 1912'de daha büyük bir isyan patlak verdi ve Balkan savaşları başlamadan önce Arnavut ayaklanmaları Jön Türk hükümetlerinin en büyük sorunu oldu. Ağustos başında isyancılar doğuya doğru yayılarak Üsküp'ü işgal ettiler ve hükümet 19 Ağustos 1912'de af ilan ederek Arnavut taleplerinin pek çoğunu kabul etti. [46] Önemli bir çağdaş sima olan İsmail Kemal Bey Batı ulusçuluğunun Arnavutlar üzerinde yarattığı etkinin yol açtığı bilinç değişikliğini canlı biçimde anlatır. İsmail Kemal Bey'in anılarından kendisini önceleri bir Osmanlı ve Müslüman olarak, daha sonra bir Arnavut olarak gördüğü anlaşılır - İTK'nin Türklük vurgusu fazla önemli olmadığı için görünüşte zahmetsiz bir değişim.[47]

Türkler ve İttihat ve Terakki Komitesi (İTK)

Belirtildiği gibi, farklı Müslüman gruplar arasında belirgin bir ayırım yapmak için henüz çok erkendi ve bir Müslüman cemaatin üyesi olmaya ters düşecek şekilde kitlesel bir Türk olma anlayışı yoktu. Arnavut ulusal hareketi bile genellikle küçük bir entelektüel çevreyle sınırlıydı. Zamanın bütün önemli şahsiyetleri Müslümanları ayırım yapmadan ele alırlar. Ne var ki Türkçe kaynaklar yüzyılın başında Kosova, Selanik ve Manastır vilayetlerinde yaşayan 1.5 milyon Müslüman'ın çoğunluğunun Türk, geri kalanının Arnavut, çok az bir kısmının da Müslüman Grek, Slav ya da Roman olduğunu kaydeder. [48]

Ne var ki bütün kaynaklar Müslümanların toplam nüfusun yaklaşık yarısını oluşturan en büyük grup olduğunu onaylar. Osmanlılar Balkanların denetimini kaybettikçe, Müslümanlar ve Yahudiler Makedonya'ya taşındılar. Ayrıca, bir Grek kaynağı, 1904'te Babıâli'nin nüfusun Müslüman ögesini güçlendirmek için Makedonya'da yedi yıl hizmet veren askerlerin Anadolu'ya dönmelerini menetme kararı aldığını belirtir. [49]Toprağın büyük kısmına Müslümanlar sahipti, Slav ya da Grek nüfus genellikle ortakçıydı. [50]

Gördüğümüz gibi Abdülhamit kapsamlı bir eğitim programını uygulamaya sokmuştu. Bunun bir sonucu, hem kendi otokratik yönetiminin getirdiği kısıtlamaları aşındıran, hem de İmparatorluğun Balkanlar'da kalan kısmını savunma yolları arayan yeni bir küçük rütbeli subaylar neslinin yetişmesi oldu. Büyük güçlerin donanma aracılığıyla yaptıkları baskı ve ülkede yabancı subayların varlığı reformları etkiledi ve genç Osmanlı subayları ile Makedonya'daki resmi görevliler arasında yurtseverliğin gelişmesini hızlandırdı. İyi giyimli ve paralı yabancıların yakınlığı, onlara denk düşen Osmanlıları etkiledi. Ayrıca bu adamlar Hıristiyan grupların ulusçuluğundan da öğrenebiliyorlardı. [51]

Makedonya, bürokrasinin yanı sıra harp akademisinden gelen genç subaylar için de bir ulusçuluk okulu haline geldi. Genellikle öğretmenler ve entelektüellerden oluşan Hıristiyan Balkan ulusçularının aksine, Türk ulusçuluğunun bu habercileri, subaylar ve küçük rütbeli devlet görevlileriydi. 1908 ve 1909'da Abdülhamit'i deviren İTK'nin çekirdeğini oluşturdular. [52]Akşin, 1906'da Selanik'te yaşayan tipik bir İTK kadrosunun profilini verir: ağırlıklı biçimde Türk (öteki Müslüman gruplara kıyasla -Jön Türkler döneminin ilk evrelerinde Arnavutların yukarıda değinilen yakınlığına rağmen), genç, yönetici sınıfla irtibatlı, Abdülhamit'in eğitim sisteminin ürünü ve "burjuva" zihniyete sahip. [53] Böylece Makedonya Hıristiyanlararası mücadelelerin yanı sıra yeni Jön Türk neslinin de merkezi oldu.

Makedonya'da devrim 3 Temmuz 1908'de Niyazi'nin dağa çıkması ve Resne çevresinde yaşayan Slavlara destek çağrısında bulunmasıyla başladı.[54] Babıâli'nin karşı önlemleri İTK'yi eyleme geçmeye zorladı ve isyanı bastırmak için gönderilen Şemsi Paşa 7 Temmuz'da katledildi. Onun yerini alan Osman Paşa 12 Temmuz'da Manastır'a ulaştı, ancak tam o sırada kendisine bağlı birlikler ayaklandı ve İTK yönetimi ele aldı. Slavlar başından itibaren ayaklanmayı desteklediler. Müslümanlar hareketin içindeydiler. 20 Temmuz'da Manastır'ın Müslüman nüfusu destek vermek için ayaklandı ve burada Abdülhamit'in kişisel otokrasisi yerine 1876 Anayasası ilan edildi. Öteki şehirler de hızla harekete geçtiler ve İTK'nin merkezi, ancak

Makedonya'da harekete geçen son önemli yer olan Selanik de 25 Temmuz'da Anayasa'ya bağlı olduğunu ilan etti. [55] Kosova'daki Arnavutların Anayasa'nın yeniden yürürlüğe girmesi halinde İstanbul üzerine yürüyecekleri tehdidi karşısında Abdülhamit teslim oldu. Nisan 1909'da İstanbul'da bir karşı-devrim girişimi oldu, ancak Selanik'ten yola çıkan, Mustafa Kemal (Atatürk) ve Sandanski yönetiminde 1200 Makedonyalı devrimcinin de aralarında bulunduğu askeri birlikler, [56] devrimi kurtarmak için İstanbul'a yürüdüler. Başlangıçta devrim neredeyse nüfusun her kesimi tarafından sevinçle karşılandı, ancak yeni yöneticilerin gizli gündemini oluşturan Türkleştirme etnik gruplar arası eski şiddete kısa süre içinde dönülmesine yol açtı.

Hıristiyan Balkanlar'daki benzerlerinden ulusçuluğu alan Jön Türkler Balkan çetelerinin kandökücülüğünü de benimsediler. Bundan böyle şiddet ve katliam Osmanlı hükümet faaliyetlerinin parçası olacaktı. Türk ulusçuluğu önceleri imparatorluğun içindeki öteki ulusçu akımları karşıya almamak için gizli tutuldu. Ne var ki Türkçe ve hükümetin aşırı merkezileşmiş yapısı hızla göze battı ve Arnavut ulusçuluğunun harekete geçmesine yol açtı. Arnavut okullarında Türkçe'nin zorunlu ders olarak okutulması, Bosna-Hersekli ve Bulgaristanlı çok sayıda Müslüman ve Yahudi göçmene Arnavut bölgelerinde toprak verilmesi ve yerleşim olanağı sağlanması gibi Jön Türk icraatları durumu daha da ağırlaştırdı. [57]

Ağustos 1909'da çıkarılan "Cemiyet Kanunu" etnik ya da ulusal temelde siyasal örgüt kurulmasını yasaklıyordu. Bu yasa, başkentte ve diğer yerlerde, Grek, Bulgar ve diğer azınlıklara ait kulüplerin kapatılmasını sağladı. [58] Jön Türkler'in esas amacı devleti modernleştirmek ve Türkleştirmek idi. [59] Aslında dine göre sınıflandırılan eski Osmanlı *milletler* ve halklar sistemi kaldırılacaktı.

Rus Bağlantısı

Rusya'dan gelen entelektüeller Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk ulusçuluğunun doğuşunda ve yayılmasında önemli bir rol oynadılar. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Çarlık Rusyası'nın asimile edici gücünü doğrudan bir tehdit olarak yaşamaları, Osmanlı Türklerinden çok daha coşkulu olmalarını sağladı. [60] Osmanlı Türkleri, gelişen ticaret alanında bazı kayıplara uğramış olsalar da, siyasal aygıttaki seçkin konumlarını hâlâ koruyorlardı. Kırımlı Türki halklar, lehçelerinin yakınlık ve benzerliğinden yararlanan Azerbaycanlılar (on dokuzuncu yüzyılın ortalarında yaşanan kültürel canlanmaya da katıldılar) [61] ve Volga bölgesinden gelen Türki Tatarlar etkili oldular. [62]Ancak en etkili ve bu çalışma için önemli olan kişi Yusuf Akçura idi.

Yusuf Akçura, Volga bölgesindeki Simbirsk (Ulyanovsk) kasabasında doğdu ve 1883'te İstanbul'a geldi. İlk ve orta okulu bitirdikten sonra Harp Akademisi'ne girdi ve 1897'de mezun oldu. Kısa süre sonra yazıları yüzünden Hamidiye rejimiyle başı derde girdi. Yakın arkadaşı Ahmet Ferit'le (Tek) birlikte Libya'daki Trablus'a sürüldü. 1902'de önce Paris'e kaçtı, oradan Rusya'ya geçti. [63] İstanbul'da Harp Akademisi öğrencisiyken yazmaya başladı, Paris'te Jön Türkler'le temas kurdu ve Ahmet Rıza'nın *Meşveret* gazetesinde Tarih makaleleri yazdı. [64] İlk önemli ve geleceği haber veren yazısı 1903'te çıktı. Yazı, "Osmanlı Devleti'nin Tarihsel Temelleri Üzerine Bir deneme" başlığını taşıyordu. Şöyle yazıyordu: "Jön Türkler'in bir Osmanlı ulusu kurma girişimleri çıkmaz sokaktır. Ulusçuluk izlenmesi gereken yegâne yoldur." [65]

Bir yıl sonra Kahire'de, yeni ufuklar açan çalışması ve Türk ulusçuluğunun manifestosu olan *Üç Tarz-ı Siyaset*'i yayımlandı. Bu broşürde Akçura üç siyasal doktrini ayrıntılı olarak ele alıyordu: birincisi, bir Osmanlı ulusu fikri, *Osmanlıcılık*; ikincisi, yurttaşlık ölçütü olarak İslam'ı, yani Müslüman olmayı temel alan bir devlet fikri, *İslamcılık*; ve nihayet Türk ırkını temel alan bir Türk siyasal ulusçuluğu, *Türkçülük*.

Akçura'ya göre Osmanlıcılık Birleşik Devletler benzeri bir Osmanlı İmparatorluğu oluşturma çabasıdır. Burada *vatan* kavramı dini inanç özgürlüğüne sahip bir Osmanlı ulusu oluşturmaya yol açacaktır. [66] Smith'in "yurttaş ulusçuluğu" kavramına eşit olan bu fikri Akçura, II. Mahmut'la başlayan, Ali ve Fuat Paşalar zamanında -yani *Tanzimat* döneminde- en yüksek noktaya ulaşan bir hata olarak görüyordu. Akçura, Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın başında Fransız Devrimi'nin kabul ettiği ulusçu fikirlerin ırk ve soy bilincini temel aldığına inanıyordu. Ne var ki Mahmut ve onun ardından gelenler bunu anlayamamışlardı. Benimsedikleri hatalı ilkeler, devlet içindeki farklı ırkların ve dinlerin karşılıklı güven ve dostluğunu temel alan tek bir ulusun mümkün olduğuna inanmalarına yol açtı. Akçura öne sürülen argümanlarla alay eder: "Aslında Fransız ulusu, Alman, Kelt, Latin, Grek ve diğer tasnif edilmiş soyların bir karışımından çıkmadı mı? Çeşitli Slav unsurlar Alman ulusu içinde anonimleşmedi mi?" [67] Aynı şekilde İsviçre farklı ırklardan ve dinlerden oluşmuyor muydu? Bu örnekler ya da Akçura'nın verdiği başka örnekler, Mahmut'un ve diğerlerinin bir Osmanlı ulusu yaratmanın geçerliliğine olan güvenlerini arttırmıştı. Ne var ki, Fransa'yla 1870-1 savaşı sırasında daha çok ırk temelinde bir model oluşturan yeni Almanya'nın başarısı bir Osmanlı ulusunun geçerliliği düşüncesinin zayıflamasına yol açtı. [68] Burada Akçura'ya göre, Doğu Avrupa "etnik" ulusçuluğuna dayanan devlet örneği olarak Almanya'nın, "Batı Avrupa" bölgesel ulusçuluk modelini örnek alan Fransa'ya karşı kazandığı askeri zaferin, birincisinin ikincisine üstünlüğünü ifade ettiği görülür -oldukça kaba bir "güçlü olan haklıdır" tavrı.

Akçura'ya göre *İslamcılık* fikri, Batı Avrupa'dan da kaynaklandı ve Abdülaziz'in saltanatı sırasında *Osmanlıcılık* fikri zayıflarken kullanılmaya başlandı. Önceleri diplomatların kullandıkları bu yaklaşım, imparatorluk içinde yaşayan herkesi kapsayan bir *vatan* fikrini terk etmeye başlamalarından sonra Genç Osmanlılar tarafından da benimsendi. Akçura, tıpkı Arap ulusçuları gibi, *İslamcılığı* cazip ancak ulaşılamaz bir ideal olarak görüyordu. Ona göre bu siyasetin olumsuz noktaları, farklı hukukların yol açtığı sorunları ve özellikle *Tanzimat*

döneminin eşitlik önlemlerinden sonra Osmanlı yurttaşları arasında düşmanlığın artması olasılığını kapsıyordu. Ayrıca büyük güçler kendi Müslüman sakinleriyle olan potansiyel sorunları nedeniyle buna karşı çıkacaklardı. Bu aynı zamanda öteki İslami Asya devletleriyle olan ilişkileri de kesintiye uğratacaktı. Uygulanması halinde sağlam bir din birliğine dayanan güçlü bir Müslüman cemaatin kurulacak olması, bu siyasetin olumlu yanını oluşturuyordu[69]

Akçura, Osmanlıcılık fikrini terk etmelerinden sonra Genç Osmanlıların, gayri-Müslimlere tam özgürlük ve yasal eşitlik tanınması halinde Hıristiyan cemaatlerin önerilen ulusa katılmayı reddedeceklerini anladıklarını; böylece Hıristiyan Avrupa'ya büyük düşmanlıkla bakmaya başladıklarını belirtir. Aynı zamanda Mithat Paşa'nın Abdülhamit'i, taraftarlarının çoğu tarafından terk edilmesinden sonra bile böyle bir siyaseti uygulamakla suçladığını kaydeder. Nitekim, Akçura'ya göre Abdülhamit'in izlediği siyaset Genç Osmanlılar'ın siyasetine çok benziyordu:[70] pan-İslamizm'i yaymak için demiryollarını kullanmış ve Tanzimat reformcularının vazgeçtikleri teokratik devlete geri dönmüştü. [71]

Akçura'nın üçüncü ve son fikri *Türkçülük* idi (kabaca "Türk ulusçuluğu" olarak ifade edilebilir). Bunu, Türk olmanın niteliği ("*Türklük*"), Türk ulusal siyaseti ya da Türklerin birleşmesi olarak görüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun dışında kalan Asya'da çok sayıda Türk'ün yaşadığına işaret ediyordu. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türklerin, bütün Türklerin tamamı olmadığını, bütün Türklerin birleşmeleri halinde çok güçlü olacaklarını öne sürüyordu. Ne var ki Türk birliği fikrinin çok yeni olduğunu ve tarihte bir örneğinin bulunmadığını da görüyordu. O sırada Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'na kendi askeri ve siyasal katkılarını hatırladıklarını, ancak Osmanlı İslam çerçevesinin dışında kalan, Oğuz, Cengiz, Timur, Uluğ Bey vb. gibi kadim "Türk" kahramanlarını hatırlamadıklarını vurguluyordu. [72]

Önerilen birleşik Türk devletinin içindeki gayri-Müslimlere gelince, Akçura asimilasyon ve Türkleştirmeye karşı çıkmıyordu. Türk birliğinin yararlarını anlatırken şöyle diyordu:

...Din (İslam) birliği olan, aslen Türk olmayıp bir ölçüde Türkleşmiş olanlar Türklere daha fazla asimile olacaklar ve hattâ kendilerini asla bu şekilde tanımlamayanlar bile Türk haline gelebilecekler. [73]

İslamcılık ya da *Türkçülük* siyasetlerinden hangisinin Osmanlı İmparatorluğu için daha zararlı olduğunu ve hangisinin daha mümkün olduğunu sorarak bitirir. [74] *Türkçülüğü* tercih ettiği açıktır.

Böylece Akçura kesin olarak bütün Türklerin tek bir büyük ulus devlet içinde birleşmelerini gerektiren bir etnik ulusçuluktan yanadır. Türklerin ve Türki halkların asimilasyoncu büyük Rus yetkililerinin tehdidi altında oldukları Rusya'daki geçmişleri dikkate alındığında, Akçura'nın ve diğer sürgünlerin böyle bir ideolojiyi savunmaları şaşırtıcı değildir. Bölüm 1'de belirtildiği gibi, Ulusçular genellikle karma bölgelerden, özellikle diğer saldırgan ulusçu akımların tehdidi altındaki cemaatlerden -bu örnekte pan-Slavizm maskeli büyük Rus ulusçuluğu- gelirler. Bu nedenle broşür ilk kez 1904'te yayımlandığında Akçura'nın fikirleri pek çok Osmanlı entellektüeli tarafından aşırı bulunmuştur. [75]

Ziya Gökalp ve İTK

Osmanlı seçkinlerinin çoğu Akçura'nın yeni Türk ulusçuluğunu 1904'te, *Üç Tarz-ı Siyaset*'i yazdığı sırada uygunsuz bulduysa da, imparatorluğun parçalanmasının devamı bu durumun değişmesine yol açtı. Jön Türkler Osmanlıcılık ve herkesin eşitliği kavramlarına sahte bir bağlılık gösterirlerken aslında sürekli olarak bir Türkçülük siyaseti izlediler. Balkan Savaşları sırasında Balkan vilayetlerinin çoğunun kaybedilmesi ve ardından gelen Birinci Dünya Savaşı bu fikirlerin açığa çıkmasını sağladı. Ziya Gökalp, İTK'nin baş ideologu haline geldi. Pek çok ateşli ulusçu gibi Ziya Gökalp de karma bir bölgeden, bu kez Kürtlerin yaşadığı Diyarbakır'dan geliyordu. Kendisinin de kısmen Kürt soyundan geldiği neredeyse kesindir. [76]

Gökalp'in eseri genellikle çelişkindir, ancak bu durum kısmen, Osmanlı İmparatorluğu, Jön Türk ve erken Kemalizm dönemlerinde yaşamış olması ve böylece büyük değişikliklere taraf olmasıyla açıklanabilir.[77] Bölüm 1'de ayrıntılı olarak ele alınan ulusçulukta kültürün önemi ve İslam'ı modern ulusçulukla bağdaştırmanın zaman zaman sorunsal olduğu öncülü dikkate alındığında, Gökalp'in bu konulara ilişkin düşüncesini daha yakından incelemek gerekir. Gökalp, Batı'nın pek çok toplumun paylaşabileceği teknolojik kazanımlarına ve kültürel uygulamalarına atfettiği "uygarlık" ile bir halkı tanımlayan üstü örtülü değer ve inançlar örüntüsüne bağladığı "kültür" arasında bir ayırım yapmaya çalıştı.[78] Toplumun "tamamen" İslami biçimde örgütlenmesini isteyen komutları, "bozulmamış" İslam'la hiç bir ilgisi olmayan, Arap kültürüne ait özellikler olarak görür.[79] Muhammed'in zamanında Araplar örgütlü hükümetten yoksunken, dini cemaat kurumu ile genç Müslüman devleti ister istemez birbirine bağlıydı.[80] Artık bu ikisinin ayrılma zamanı gelmişti; yasama güçleri *Şeriat*'a tabi olmamalıydı. İslam kurallarının tartışmasız yorumuyla silahlanan[81] Gökalp, İslam'ın bütün hukuksal ve toplumsal kurallardan özgür, saf anlamda etik bir din olmasını istiyordu. Böylece din ve devletin birbirinden ayrılması, İslam'ın siyasal (sadece ismen olsa bile) ve toplumsal hayata hakimiyetinin sona ermesi gerekiyordu.[82]

Bu yorum onun dini kendi uygarlık tanımından ayırmasını ve böylece İslam değerleriyle birlikte Avrupa uygarlığının benimsenmesinde hiç bir çelişki bulunmadığını, bütün bunların üstü örtülü bir Türk kültürünü temel aldığını öne sürmesini sağladı. Şöyle diyordu:

> her birinin ayrı işlev alanını belirleyerek, aynı anda bu üç ideali [Türkçülük, İslam ve modernleşme, benimseyebiliriz]. ...Özetle Türk ulusu bugün Ural-Altay halklar grubuna, İslam cemaatine ve Batı enternasyonalliğine mensuptur.[83]

1916'da İTK hükümeti için hazırladığı muhtırada, Şeyhülislam'ın kabineden çıkarılmasını, yetkilerinin inanç sorunları ve dini seremonilerle sınırlandırılmasını ve yaptığı görevin siyasal yetkilerden arındırılmasını istedi. *Evkaf*'ın (dini vakıflar) kaldırılmasını, bu kuruluşların

okullara, hastanelere ve su kaynaklarına vb. sahip olduğu için şehir yönetimlerinde yer almasının önlenmesini önerdi. [84] Aynı zamanda, kurucunun ahvadına kazanılmamış gelir sağladığı için bu kuruluşların Türkleri tembelliğe ve Allah ile kadere aşırı güvenmeye teşvik ettiğini, böylece inisiyatiflerini kırdığını öne sürdü -bütün bu hataları *tarikatlara* bağlıyordu. Çok değerli bulduğu Türk kültürünün gelişmesinde önemli bir rol oynamalarına rağmen tarikatlara karşı olmasının başlıca nedenleri bunlardı.[85] Bütün dini mahkemelerin Adalet Bakanlığı'na devredilmesini, seküler ve dini okullar ikiliğine son verilmesini, kadınlara eşitlik tanınmasını ve herkesin "özel" aile ismi kullanmasını önerdi. [86]

Gökalp, İslam ile ulusçuluk arasında temel bir çelişki olduğu görüşünü reddetti [87] ve Kuran'ı inceleyerek bu konuda pek açık olmayan gerekçeler bulmaya çalıştı.[88] Erken döneminde, Osmanlı İmparatorluğu'nun düşman Hıristiyan güçlere karşı mücadele etmekte olduğu bir sırada, İslam'ın Türk yurtseverliğinin güçlenmesi için taşıdığı önemi vurguladı. Bütün Türklerin (Arnavutlar ve Mısırlılar dışında) Müslüman olması gibi (Besarabya Gagauzları için tam olarak doğru değildi ve Dobruca Hıristiyan Türk idi) Türkiye de İslam'ın son kalesi idi. [89] Ne var ki, Arnavut isyanları ve Birinci Dünya Savaşı'nda İTK'nin *cihad* ilanının başarısızlığa uğraması ve Müslümanların (Hintliler ve diğerleri) imparatorluğa karşı savaşa katılması, görüşlerinde değişikliğe yol açtı. Müslüman uluslar arasında işbirliğini sağlayan bir temel olma dışında pan-İslamizm'i asla savunmadıysa da, özellikle Greklerle mücadele sırasında İslami yurtseverlikten asla bütünüyle vazgeçmedi.[90] Türk ulusunun çıkarlarına daima İslam'ın çıkarlarından daha çok değer verdi. İmparatorluğun Türk olmayan Müslümanlarının gelecekte asimile edilmesini istiyordu.[91] Zaman zaman İslam'a bir ulusal Türk karakteri verilmesi gerektiğini hissettirir. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ve savaş sırasındaki Turancı döneminde İslam'ın Türk olmayanlardan kaynaklandığını esasla belirtti. Araplardan ve İranlılardan özümlenen İslami unsurların atılmasını, sadece "sahici" İslam inanç ve geleneklerinin muhafaza edilmesini istiyordu. [92]

Böylece Gökalp, bizzat belirlediği üç temel bileşeni, yani Türk ulusal kültürü (Anadolu'nun köylü kültüründe muhafaza edildiğini düşünüyordu), kişisel vicdan meselesi olarak İslam'ı ve "Avrupa uygarlığı"nı yapay biçimde bölümlendirerek İslam ile modern devleti sentezleştirmeye çalıştı. Bunu Batı'dan sadece maddi kazanımları ve bilimsel yöntemleri ve İslam'dan, siyasal, yasal ya da toplumsal gelenekler olmaksızın sadece dini inançları alarak yaptı. Bütün diğer kültür unsurları, özellikle duygusal ve ahlâki değerler (kişisel dini değerlerden ayrı olarak) var olduğu iddia edilen bir Türk mirasından gelecekti. Heyd'in belirttiği gibi,[93] bu katı ve yapay ayırımların uygulanabilirliği yoktu; Gökalp'in Türk kültürü ve Batı uygarlığı sentezinde İslam'ın yeri yoktu. Türk ulusal geleneklerinde İslam'ın köklerini bulamamış olsa da, özgül olarak bir Türk İslamı geliştirmeyi önermedi. Onun "dini Türkçülük"ü kültürel canlanma programının en zayıf noktalarından biri olarak kaldı. Sadece din hizmetlerinde Türkçe'nin kullanılmasını istedi. Saf anlamda etik bir din olarak İslam anlayışı, başından beri belirsiz ve ikna edici olmaktan uzaktı. Bu anlayış asla yaygınlaşmadı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, ortaya koymuş olduğu üç kaidenin önemsiz bir parçası haline geldi. [94]

Yukarıda belirtildiği gibi, 1908 Devrimi'nden sonra Jön Türkler, Osmanlıcılığa olan sözde bağlılıklarına rağmen bir Türkleştirme gündemine sahiptiler. Bu hedefe ulaşmak için eğitim sistemi kullanılacaktı:[95] ilk öğretim ana dilde yapılabilse de, Türkçe dersleri zorunlu olacaktı; orta okul ve lisede Türkçe öğretim dili olacaktı (orta okullar yerel dilleri de kullanabileceklerdi). Bundan böyle Türk olmayanların resmi görevlere gelmeleri zor olacaktı. [96] İTK'nin 1908 programı Türkçe'yi resmi dil haline getirdi. [97] İTK kendisini çok uluslu Osmanlı devletinde Türkçülüğün savunucusu olarak gördü. [98] Yönetim meşruluğunun temeli olarak Türklük, İslam'ın yerini aldı, [99] ancak bunun, sürekli toprak kaybetmesine rağmen imparatorluk Türk olmayan geniş vilayetleriyle birlikte hâlâ çokuluslu olduğu için gizli kalması gerekiyordu. Böylece İTK, açık bir Osmanlıcı "yurttaş" ulusçuluğunu sürdürürken, eşzamanlı olarak gizli bir "etik" varyant izleyerek imkânsız görünen bir işe girişti.

Savaşlar -önce Balkan Savaşı, ardından Birinci Dünya Savaşı- bu gizli gündemin daha da öne çıkmasını sağladı. Dikkate değer bir yön, savaş döneminin iktisadi ulusçuluğu idi. Balkan Savaşı'nın ilk aylarında, ithal ürünlerden daha pahalı olsa da, "*vatan*"da üretilen malları satın almayı teşvik için bir Ulusal Tüketim Derneği kuruldu. [100] 9 Eylül 1914'te, 1 Ekim'den itibaren geçerli olacak şekilde Kapitülasyonlar kaldırıldı. Özgül olarak bir Türk kapitalist sınıfı yaratmak amacıyla başka önlemler alındı. [101] 23 Mart 1916'da iş hayatında Türkçeyi zorunlu hale getiren bir yasa çıkarıldı. Tabelaların yanı sıra bütün kayıtlar ve faturalar Türkçe olacaktı. [102]

Bu türden önlemler, tek bir dilin linguistik olarak farklı bir nüfusa dayatıldığı, bunun modernleşmenin bir gereği olarak görüldüğü Gellner'in devlet kurma modeli yönünde atılmış adımlar olarak görülebilirken, başlıca örneklerini Ermeni tehciri ve katliamlarının oluşturduğu daha meşum yönler de vardı. O sırada Osmanlı İmparatorluğu Hıristiyan ulusal hareketlerin bağımsızlık kazanmaları yüzünden Avrupa vilayetlerinin neredeyse hepsini kaybetmişti; Ermeniler aynı yolu izlemeye çalışıyorlar ve doğu Anadolu'nun bazı bölgelerini koparmakla tehdit ediyorlardı. Jön Türk hükümeti, 27 Mayıs 1915 ve 26 Eylül 1915 tarihlerinde çıkardığı iki geçici yasayla [103] Ermenilerin Rus sınırındaki duyarlı bölgeden tehcirini emretti. Sonuç çok büyük sayıda can kaybı oldu. Öykünün tamamı hâlâ tartışmalıdır. Ölü sayısının 200 000'den bir milyona kadar değiştiği farklı iddialar vardır. Ayrıca bu olayların, Ermenilerin iddia ettikleri gibi kasıtlı bir jenosit siyaseti mi, yoksa Van'daki Ermenilerin devlete ihanet ederek başlattıkları ayaklanmaya gösterilen makul bir hükümet tepkisi mi olduğu da tartışmalıdır. Türk hükümeti hâlâ bunun kasıtlı bir jenosit siyaseti olduğunu reddetmekte ve bu görüş önde gelen Türk tarihçileri tarafından genellikle desteklenmektedir. [104] Pek çok tarihçi ise bu görüşü kabul etmemektedir.[105]

Turancılık

Turancılık fikri -Balkanlar'dan Çin'e kadar bütün Türk halklarının "Turan" denilen tek bir ülke içinde birleşmesi- ilk olarak Akçura'nın fikirlerinde görülebilir. Etnik ulusçuluğun en saf dışavurumu olarak görülebilecek Turancı hareket [106] Jön Türk devriminden hemen sonra, Rusya'dan gelen göçmenlerin önderliğiyle başladı. Akçura, fikirlerini yaymak için Kasım 1908'de İstanbul'da *Türk Derneği*'ni kurdu. [107]Ağustos 1911'de etkin bir dergi olan *Türk Yurdu* gene Akçura'nın inisiyatifiyle kuruldu. [108] Bu yayın göçmen çizgisini daha yakından izledi ve altı kurucusunun üçü Rusya'dan gelmişti. [109] Osmanlı değil, açıkça pan-Türkist idi. [110] Aynı sıralarda, önceleri entelektüellerden yardım isteyen Askeri Tıp okulu öğrencileri Türk Ocağı'nı kurdular. Ocak, resmen 1911'de faaliyete başladı. Akçura, kuruculardan biri ve başkan yardımcısı olarak gene ön plandaydı. Bu, eğitime önem veren, özünde pan-Türkist olan bir başka örgütlenme idi. [111] Ocaklar, Türk ulusçuluğu ve Turancılık fikirlerinin öğrenciler ve entelektüel seçkinler arasında yayılması bakımından son derece etkili oldu. [112] Ne var ki, bu türden fikirler hâlâ nüfusun küçük bir kesimiyle sınırlıydı; modern ulusçuluk fikirlerinin geniş halk kitlelerine yayılmasını uzun bir birikimin sonucu olan Kurtuluş mücadelesi sağlayacaktı.

Bütün Türklerin vatanı olarak "Turan" fikri bu sırada zemin kazandı. Gökalp, "Vatan ne Türkiye'dir Türkler'e, ne Türkistan; Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir Turan..." dizeleriyle son bulan "Turan" şiirini daha 1911'de Selanik'te yayımlamıştı. [113] Birinci Dünya Savaşı sırasında pan-Türk umutların yükseldiği görüldü, [114] ancak bu umutlar Osmanlıların yenilgiye uğraması üzerine boşa çıktı. Rus Devrimi, kısa süreli bir umut ışığı yaktı ve maceracı Enver bundan sonuna kadar yararlanmaya çalıştı, [115] ancak askeri yenilgi ve yeni Sovyet devletinin merkezi denetimi sağlaması bu hayalleri sona erdirdi. [116] Anadolu'nun bile neredeyse bütünüyle parçalanması gibi gerçek bir olasılık, Turan hayallerinin yerini aldı.

Bu ve bir önceki bölümü özetlemek için denebilir ki, değişim ihtiyacı yoğun biçimde hissedilene kadar Osmanlı İmparatorluğu kendi yurttaşlarını dine göre sınıflandırma -*millet* sistemi- siyaseti izledi. İslam dinine dönenleri hoşnutlukla karşılamasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu özünde asimilasyoncu değildi ve farklı Balkan halklarının kendi kültürlerini ve kimliklerini muhazafa etmelerine izin verdi. Bölgenin coğrafyası da bu duruma yardımcı oldu. Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'nun Ernest Gellner'in modern öncesi toplum paradigmasına uyduğu görülür. Böyle bir toplumda genel nüfus kitlesi kendi yerel "alt" kültürlerinin kurallarına göre yaşar. Buna karşılık devletin "yüksek" kültürü, çoğunluğun parçalı, kodlanmamış halk kültürlerinden farklılaşan ayrıcalıklı uzmanların bir azınlık kazanımıydı. Kendi iletişim tarzları ile kitlelerinki arasında bir biçimde süreklilik sağlamakla ilgilenmeyen, bir seçkin üslubunu benimseyen bu uzmanlar, etnik ötesi ve siyaset ötesi olma eğiliminde ve amacındaydılar. Çoğunluk iktidardan ve "yüksek" kültürden dışlanıyordu ve devlet ya da tek bir kapsayıcı kültürden çok bir inanca ve bir kiliseye bağlanıyordu. Benedict Anderson'ın terminolojisiyle, "gerçek" cemaat, aile, köy ya da bir semt ya da aşiret idi. "Hayâli" cemaat ise, devleti, hattâ onun coğrafi bir bölümünü oluşturan bir topluluktan çok, dini gruptan oluşuyordu.

On dokuzuncu yüzyıl ve Batı Avrupa'da ulusçuluğun yükselişi derin bir dönüşüme yol açtı. Bir yanda, Osmanlı devleti kendi temel yapısını değiştirmeye ve bütün yurttaşlarına dinlerine bakmadan eşit davranmaya koyuldu. Böylece devlet bir Osmanlı yurttaşı yaratmaya yöneldi. Gayri-Müslimler de bu kategori içinde yer alacaklardı - Müslüman nüfusun, yönetimdeki seçkinlerin gerek içinde gerekse dışında yer alan pek çok kesiminin direndiği bir girişim. Öte yanda Batı ulusçuluğu, Hıristiyanların kendilerini tanımlama tarzı üzerinde derin bir etki yarattı. *Milletler* ulusal gruplaşmalarla ileri derecede özdeşlendiler. Bu arada yeni radikal ulusçular *milletler*in içindeki eski geleneksel önderlerle rekabet ediyorlardı. Büyük Güçler'in oluşum halindeki tekil ulusal grupları kendi çıkarlarına uygun düşecek biçim-

de bazen teşvik ederek, bazen de önlemeye çalışarak hasta imparatorluğun iç işlerine müdahale etmeleri bu gelişmelere eklendi.

Tanzimat reformları bir Osmanlı ulusunun yaratılmasına yol açmadı; ulusçuluk Hıristiyan nüfusları etkilemeye devam etti ve imparatorluğun Balkanlar'da parçalanmasına yardımcı oldu. Aslında, denebilir ki, *Tanzimat* reformları, tutucu *millet* önderlerini zayıflatarak ve böylece ulusçuların daha etkili olmalarına izin vererek, bu sürece fiilen yardımcı oldu. Türkçe konuşan Müslüman nüfusun tepkisi Genç Osmanlılarla, onların İslam kurallarına dönüşü vurgulamalarıyla başladı ve Abdülhamit'in saltanatı sırasında büyüdü. Bu dönemde, Sultan imparatorluğun birleştirici gücü olarak İslam'ı vurguladıysa da, Türklük duygusu Osmanlı entelektüelleri arasında dikkat çekici biçimde gelişiyordu. Batılıların Osmanlı formları yerine "Türk" ve "Türkiye" gibi terimleri kullanmalarının yanı sıra, ulus ve ırk konusunda yeni fikirlerin gelişi de bu sürece yardımcı oldu.

Rus İmparatorluğu'ndan gelen ve yüzyılın ikinci yarısında giderek artan Ruslaştırma'ya karşı bir savunma önlemi olarak ulusçu eyleme girişen Türk göçmenler bu süreçte özellikle etkili oldular. Bu göçmenler toplumun seçkin kesimleri arasında Türk birliği fikirlerini yaymaya başladılar. Buna ek olarak, Balkanlar'dan çekilmenin de yardımıyla bir Türk yurdu olarak Anadolu kavramı savunulmaya başlandı. Önceleri seçkinler tarafından küçümsenen Anadolu Türk köylüsü, ulusal değerlerin cisimleşmiş hali olarak, romantik bir yaklaşımla ele alınıyordu. Ne var ki bu süreçler yetersiz kaldı. Osmanlı entelektüellerinin çoğunluğu, hattâ yeni hareketin öncüsü olanlar bile, tam da kendilerini grup terimleriyle nasıl tanımlayacakları konusunda kararsız kaldılar ve özellikle birbiriyle rekabet halinde görülen üç fikirden, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük'ten hangisine daha fazla ağırlık vereceklerini bilemediler.

1908 Devrimi ve onu izleyen Jön Türk döneminde bu trendlerin derinleştiği, Türkçülüğün her defasında biraz daha öne çıktığı -ilk Jön Türk evresinde gizlice olsa da- görüldü. Balkanlar'da toprak kaybının devam etmesi, o zamana kadar sadık kalan Müslüman Arnavutlar ve

Araplar arasında ulusçuluğun gelişmesi, Türkçülüğün hem Osmanlıcılık hem de İslamcılık karşısında yükselmesine yardımcı oldu. Savaşın patlak vermesi Jön Türk rejiminin Türk ulusçuluğunu gerek toplumsal gerekse ekonomik olarak daha açıktan benimsemesine yardımcı oldu. Turancı hareket -gene Rus göçmenleri tarafından başlatıldıiçinde benimsenen Türki birlik fikirleri, etkin *Türk Ocağı*'nın ve *Türk Yurdu* dergisinin yardımıyla seçkinler arasında yayıldı. Bu fikirler Birinci Dünya Savaşı sırasında öne çıktı; Rus Devrimi, askeri yenilgiyle birlikte boşa çıkan bu ütopyacı idealin kısa süreli bir yanılsama olarak yaşanmasını sağladı.

NOTLAR

[1] Bk. F. E. Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo- Turkish Relations, 1826-1853* (New York: Howard Fertig, 1970) ve R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton University Press, 1963), *passim*.

[2] B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford University Press, 1961), s. 105.

[3] S. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (Londra: Macmillan, 1991), s. 156. Kişiler askerlik hizmeti yerine *bedel* olarak bilinen özel bir vergi ödeyebileceklerdi. Gayri-Müslimlerin çoğu (bazı Müslümanlar da) bu uygulamayı benimsedi: böylece *bedel* etkin biçimde gayri-Müslimlere uygulanan eski verginin (*cizye*) yerini aldı.

[4] Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundation of Nationalism in the Ottoman States: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations* (Princeton University Press, 1973), s. 88-9.

[5] *Ibid.*

[6] Modern okullar kurma girişimi, hem Protestan hem Katolik çok sayıda yabancı Hıristiyan azınlık okulunun getirilmesiyle de tamamlandı. Bu okullar Hıristiyanların yanı sıra Müslümanların ve Yahudilerin de Hıristiyanlığın belirli bir koluna dönmeleri amacını taşıyordu. Ne var ki, Müslümanların ve Yahudilerin bu okullara girmeleri yasaklandı, bu durumda okulları sadece Hıristiyan Grekler ve Ermeniler kullandı. Bunların çoğu din değiştirdi ve böylece geleneksel *millet* denetiminden kurtuldu. Sonuçta bunlar, misyoner okullarını genellikle imparatorluğa karşı üs olarak kullanan devrimci şiddet eylemlerine yatkındı.; Shaw, *op. cit.*, s. 157. Bu durum ilginç bir noktayı aydınlatır. *Millet* sistemi ayrı grup kimliğini korumasından ötürü ulusçu fikirlerin yayılmasına uygun olsa da, *milletler* pratikte radikal değişimden çok Osmanlı yönetiminin ve dolayısıyla kendi cemaatleri üzerindeki mutlak iktidarlarının devamını tercih eden tutucu geleneksel önderler tarafından yönetiliyordu. *Tanzimat*, onların otoritelerini zayıflatarak daha radikal ulusçulara istemeden yardımcı oldu.

[7] *Ibid.*, s. 33-4.

[8] *Ibid.*, s. 136-7. Bunların bazıları daha sonra Jön Türk ve Kemalist devrimlerinde öncü rol oynayacaklardı.

[9] *Ibid.*, s. 122-2.
[10] *Ibid.*, s. 129-31.
[11] *Ibid.*
[12] Balkanlar'da yeni oluşan ulusal Ortodoks Hıristiyan hareketler genellikle hem Müslümanlara hem de Yahudilere düşmandı ve her ikisini de katlediyordu.. Hıristiyan düşmanlığı karşısında bu Müslüman Yahudi dayanışmasının istisnası, Theodore Herzl ve taraftarlarının Filistin'de bir Yahudi ulusal devleti kurmak için başlattıkları hareketle ortaya çıktı. Pek çok Osmanlı Yahudisi'nin önceleri karşı çıktığı bu hareket, imparatorluğun bir bölümünün -ve Müslümanlar için tarihsel ve dinsel bakımdan önemli olan bir bölümün- bağımsızlığını amaçlayan Hıristiyan ulusal hareketlerle pek çok benzerlik taşıyordu. Avrupa ve Rusya'da gördükleri zulümden kaçarak Osmanlı İmparatorluğu'na gelen Yahudiler bu hareketi körüklemeye yatkındılar. Filistin'e yerleşenlerin sayısı hızla artarak, 1882'de 24 000'den, 1890'da 47 000'e; 1908'de 80 000'den 1914'te 85 000'e çıktı; *Ibid.*, s. 217.
[13] *Ibid.*, s. 165.
[14] Genç Osmanlılar için bk. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton University Press, 1962). Burada Genç Osmanlı düşüncesi bütünüyle değerlendirilir. Ayrıca bk., R. Davison, *op. cit.*, ve R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: a study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1963).
[15] *Ibid.*, s. 117.
[16] *Ibid.*, s. 315.
[17] *Ibid.*, s. 327.
[18] Bernard Lewis, *Emergence*, s. 330.
[19] Bernard Lewis, "History-writing and National Revival in Turkey," *Middle Eastern Affairs*, C. 4 (1953), s. 218-27.
[20] Mardin, *Genesis*, s. 332.
[21] 1878'de Midilli Adası'nda sürgündeyken Menemenli Rıfat'a yazdığı mektuplarda bu konuya açıklık getirir. 30 Ağustos'ta şöyle yazar: "Türkçe dışında ülkemizdeki bütün dilleri imha etmeyi denememiz gerekirken, Arnavutlara, Lazlara ve Kürtlere kendi karakterlerini edinmeleri için bir ruhsal silah verecek miyiz? ...Dil... ulusal birliğe karşı en sağlam engel

- belki dinden daha sağlam- olabilir"; ve 13 Eylül'de şöyle yazıyordu: "Grekler ve Bulgarlar arasında dilimizin yayılmasını teşvik etmek kesinlikle imkânsızdır, ancak bunu Arnavutlar ve Lazlar, yani Müslümanlar arasında yapmak kuşkusuz mümkündür. Onların ülkelerinde usulüne uygun okullar açar ve artık uygulanmayan programları izlersek, Lazca ve Arnavutça 20 yıl içinde tamamen unutulur." Fevziye Abdullah (der.) *Namık Kemal'in Hususi Mektupları*, C. 2 (Ankara: 1969), alıntı, Mesami Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era* (Leiden, E. J. Brill, 1992), s. 3.

[22] B. Lewis, *Emergence*, s. 171.

[23] Mardin, *Genesis*, s. 383.

[24] *Ibid.*, s. 371.

[25] Her iki terim de 1862'de bizzat Ali Paşa tarafından, Osmanlı Dışişleri Bakanı olduğu sırada, Paris'teki Osmanlı büyükelçisine yazdığı bir mektupta kullanıldı. Mektup Ali'nin el yazısıyla ve Fransızca yazıldı. M. Cavid Baysun'un belirttiği gibi, mektup belki de Fransız Dışişleri Bakanlığı'na gösterilmesi için bu biçimde gönderilmişti. Mektup, Balkanlar'da bir yüzyıldır süren kanlı olayların ve iç savaşın alternatiflerine kâhince işaret ederken, Osmanlı İmparatorluğu'nun korunması için açık bir çağrıda bulunur, "Türkler" ve "Türkiye" terimlerini kullanır. Bk. Bernard Lewis, "Ali Pasha on Nationalism", *Middle Eastern Studies*, C. 10, 1974, s. 77-9.

[26] Bernard Lewis, *Emergence*, s. 336.

[27] Sultan'ın Halife olma özelliğinin ön plana çıkarılması imparatorluğun dışındaki Müslümanlara bazı kısıtlamalar getirdi Abdülhamit'in halifelik iddiaları Fas ve kuzeybatı Afrika'da reddedildi. Muhammed'in kızı Fatma'nın soyundan geldiğini iddia eden Fas sultanının karşı iddiaları daha başarılıydı. Abdülhamit Afrika'daki Senusi cemiyeti de dahil çeşitli derviş cematleri tarafından tanındı. -bk. Sir Charles Eliot, *Turkey in Europe* (Londra: Frank Cass, yeni bs. 1965), s. 123. Ne var ki, Rus fethinden önce Orta Asya'daki hükümdarlar, pratik sonuçları zayıf olsa da Sultan'ın halife olarak taşıdığı yüksek otoriteyi kabul ettiler (*Ibid.*). Bu siyaset Hindistan'da İngiliz yönetimi altındaki çok sayıda Müslüman'ı başlangıçta etkiledi, ancak bu etkilenmenin de pratik sonuçları, Hindistan Müslümanlarının 1923'te Halife'yi desteklemek için yaptıkları dokunaklı

müdahalenin gösterdiği gibi, önemsizdi (Bernard Lewis, *op. cit.*, s. 336). Bu siyaset aslında bir blöftü, pratik etkileri zayıf olsa da, geniş bir Rus ve İngiliz tebaası üzerinde, fiili olmayan, potansiyel bir artı puan sağlıyordu. Abdülhamit'in bu amaçla, Java, İran, Türkistan, Çin, Hindistan ve Afrika'ya elçi gönderdiğine bakılırsa, bu artı puanın hiç yoktan kazanıldığı söylenemez; bk. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press), s. 126.

[28] Bk. F. A. K. Yasamee, "Abdülhamid II and the Ottoman Defence Problem", *Diplomacy and Statecraft*, C. 4, no. 1 (1993), s. 20-36.

[29] Eliot, *op. cit.*, s. 149.

[30] 1890'ların Ermeni katliamı en azından kısmen, bir zamanlar *millet-i sadıka* (sadık cemat) olan, ama artık bir başka potansiyel Bulgaristan ve bu nedenle hain olarak değerlendirilen Ermeni cematine karşı verilen mücadelenin bir sonucu olarak görülebilir. Pan-İslam'ın ve Halifeliğe yapılan yeni vurgunun şiddetlendirdiği cemaatler arası mevcut ve yeni uzlaşmaz ilişkiler katliamlara uygun bir iklimin yaratılmasına yardımcı oldu; *Ibid.*, s. 401. Ayrıca bk. Jeremy Salt, *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenian, 1878-1896* (Londra: Frank Cas, 1993).

[31] Abdülhamit'in açıktan yüz yüze gelmekten kaçınma ve İslam/pan-İslamizm'i kullanma siyaseti 1881-82 Mısır krizini ve Sudan'da Mehdi'nin yükselişini ele alış tarzında görülebilir. Suriye'de Arabizm'in kültürel canlanışından, yanı sıra, Ahmet Urabi'den gelen tehdidin ortaya koyduğu gibi başarılı Arp uluçuluğunun herhangi bir formunun yayılma olsılığından da sakındı. Karşılık olarak Halife ve bütün Müslümanların önderi olarak işgal ettiği makamı güçlü biçimde vurguladı. Arap halklarına yönelmek için Arap Şeyhi Ebulhüda'yı öncü bir devlet ideologu olarak kullandı. Ebulhüda İstanbul'a danışman olarak getirildi ve 1880 ile 1908 arasında Müslümanların Halife'yi izleme yükümlülüğünü vurgulayan 212 kitap ve broşür üretti -bk. S. Deringil, "The Ottoman response to the Egyptian Crisis of 1881-1882", *Middle Eastern Studies*, C. 24, 1988; Mardin, *Religion and the Social Change*, s. 127; ve F. A. K. Yasamee, "The Ottoman Empire, the Sudan and the Red Sea Coast, 1883-1889" , S. Deringil ve S. Kuneralp (der.) *Studies in Ottoman Diplomatic History* içinde (İstanbul, İsis, 1990). Mardin bu siyaseti, Abdulhüda'nın

ülkesi olan ve mensup olduğu Rıfâi Sufi tarikatını yaydığı Suriye'de oluşum halindeki ulusçuluğun engellenmesi bakımından başarılı bulur; Mardin, *Religion and Social Change*, s. 127. Suriyeli Hıristiyanların savundukları Arap ulusçuluğu Suriyeli Müslüman Araplar arasında o dönemde pek tutulmuyordu; C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism* (Urbana: University of Illinois Press, 1973), s. 132.

[32] Bk. Agâh Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1949), s. 143-5. Bu uygulamanın Manastır'daki bir lisede yarattığı etkiler için bk. M. F. Köprülü, *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübessirleri* (İstanbul, 1928), alıntı David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* içinde (Londra: Frank Cass, 1977), s. 79.

[33] Konuya ilişkin tartışmalar için bk. Kushner, *op. cit.*, s. 56-80. Bağımsızlıklarına henüz kavuşmuş Orta Asya cumhuriyetlerinin Türki dilleri ile Türkçe arasındaki ilişkiler konusunda günümüzde yapılan tartışmalar ile bu tartışmalar arasında ilginç benzerlikler vardır.

[34] Öncü niteliğindeki gazetelerde yer alan makaleleriyle Türk olmak gibi yeni fikirlerin kabul edilmesine uygun bir iklim yaratanların (Hamidiye döneminin bir başka yeni özelliği) karma topluluklardan gelmeleri önemlidir. Bölüm 1'de gösterildiği gibi bunlar, çoğu kez ulusçuların beşiği olmuştur. Örneğin, Şemsettin Sami -1877'den itibaren *Sabah*'ın başyazarı- ve Ahmet Mithat Efendi bütünüyle Türk olmayan ailelerden geliyorlardı. Sami, önde gelen Arnavut Frasheri ailesinden gelirken, Mithat'ın annesi Çerkez idi. O sırada İstanbul'un en tanınmış gazetesi olan *İkdam*'da yazan Necip Asım (Yazıksız) bir karma Arap vilayeti olan Halep'ten geliyordu; *ibid.*, s. 16-19.

[35] Bu sırada İslamcılık yabancı kültürel tehdit algısına bir tepki olarak görülebilir. Bu tehdit, yabancı kültürel normlarla birlikte "Batı"dan geliyordu. Bu tepki ile dünyanın çeşitli yerlerinde Bölüm 1'de betimlenen haliyle "küresel kültür"e yönelen şimdiki ulusçu tepki arasında benzerlik vardır.

[36] *Tercüman-ı Hakikat*, No. 5881, 13 Eylül 1897, alıntı, Kushner, *op. cit.*, s. 40.

[37] Kushner, *op. cit.*, s. 21.

[38] B. Lewis: *Emergence*, s. 333.

[39] *Basiret* gazetesi bu dönemde özellikle faaldi. 1874'te yayımlanan bir makalede Anadolu sakinleri şöyle anlatılıyordu: "Onlar bizim öz kardeşlerimizdir; askerlerimizin çoğunu, emekçilerimizin çoğunu ve zorunlu erzakımızın çoğunu onların çabaları ve zahmetleri sayesinde ediniyoruz." *Basiret*, no.1342, 24 Şaban 1290 (1874) alıntı, Kushner, *op. cit.*, s. 51.

[40] Örneğin, *Tercüman-ı Hakikat*, no. 954, 24 Ağustos 1881 ve no. 958, 31 Ağustos 1881 doğu Anadolu'da ortaya çıkan bir Ermenistan tehlikesiyle ilgili uyarıda bulunuyor ve aynı zamanda batı Anadolu'nun bir zamanlar güçlü ve refah içinde olan Müslüman nüfusunun giderek artan bir Helenleştirme'nin tehtidi altında olduğuna işaret diyordu. Alıntı, Kushner, *op. cit.*, s, 52.

[41] Şemsettin Sami daha da ileri gitti ve 1901 sözlüğünde Anadolu'nun esas olarak Türk -Müslüman değil- karakterini vurguladı. Ona göre, İzmir gibi büyük ticaret limanlarında ve Ege adalarındaki Hıristiyan Grekler dışında kalan nüfus esas olarak yerli halklarla Türk ve Türkmenlerin karışmasından türeyen Türk ırkından oluşuyordu. Lazlar ve Çerkezler bile Türkleşme sürecindeydiler: *Kamus-ül- A'lam*, I, s. 396-7, alıntı, Kushner, *op. cit.* içinde, s. 52. Ayrıca bk. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, C. 1 (İstanbul: İletişim, 1985), s. 626-41.

[42] Bu yaklaşım, Anadolu köylüsünün bir kahraman olduğunu yazan Mehmet Emin tarafından açık biçimde eklemlendirildi. 1900'de yayımlanan ünlü şiirlerinin birinde, "Anadolu'dan Bir Ses yahut Cenge Giderken"de şöyle yazıyordu: "Ben bir Türküm, dinim ve cinsim uludur... İnsan kendi vatanının kölesidir... Bu topraklar atalarımızın yurdudur." Mehmet Emin, "Anadolu'dan bir Ses yahut Cenge Giderken," *Türkçe Şiirler* içinde (İstanbul: 1316 [1990]), s. 37, alıntı, Kushner, *op. cit.*, s. 54. Anadolu'ya yapılan bu yeni vurgu İslam ya da Batı kültürüne karşıt bir Türk kültürüyle kısmen bağlantılıydı. Edebiyat seçkinleri arasında Fransızca'nın etkisi çok güçlüydü. Tevfik Fikret'in rehberliği altında Servet-i Fünun ve Yeni Edebiyat okulu çevresinde ağırlık kazanıyordu. Şemsettin Sami ve Ahmet Mithat gibi Türkçüler yeni okulu elitist olmakla eleştirdiler ve Batı'nın kölece taklidi olarak gördükleri şeyi gerçek Türk kültürüne yönelen bir tehdit olarak değerlendirdiler. Bunun

yerine Mehmet Emin'i yeni ulusçu okulun kurucusu olarak gördüler. Benzer sorunlar müzik alanında da görüldü; Anadolu bir kez daha, en önde gelen çağdaş müzikologlardan biri olan Rauf Yekta gibi kişiler tarafından, gelişen Türk müziğinin kaynağı olarak gösterildi. "Anadolu'nun pek çok yerinde ve özellikle Urfa, Musul ve Erzurum'da Müziğimiz, bu şarkıların toplanmasından, basılmasından ve notaya dökülmesinden çok yararlanacaktır. Gerçek ulusal müziğimiz bu parçalarda cisimleşmiştir." *İkdam*, no. 1341, 6 Nisan 1898, alıntı, Kushner, *op. cit.*, s. 86.

[43] Arnavut hareketi konusunda daha çok ayrıntı için bk. Stavro Skendi, *The Albanian National Awekening, 1878-1912* (Princeton University Press, 1967).

[44] Büyük dini bölünmeleri kesen bu birleşik ulusçu eylem, bu dönemde az rastlanan bir olaydır. Erken yirminci yüzyılda yazan Edith Durham gibi gözlemciler (örn. Bk. *High Albania*, Londra, 1909) Arnavut ulusçuluğunun gücüne işaret eder ve şartların gerektirmesi halinde Arnavutların inanç değiştirme alışkanlıklarını aydınlatır ve Arnavutların yegâne dinlerinin "Arnavutçuluk" olduğunu öne sürerler. Bu alışkanlık, kuzeyin sarp, genellikle ulaşılmaz dağlarında daha sık görülür. Bektaşi mezhebinin Arnavutlar arasında özellikle yaygın olması bununla ilişkili olabilir; bk. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra: Hartford, 1937). Bu mezhep Hıristiyanlık ile İslam arasında yer alır ve daha çok yöresel halk kültürüne dayandığı için büyük dini bölünmelerin aşılmasına yardımcı olur.

[45] Bk. H. Poulton, *Who are the Macedonians?* (Londra, Hurst, 1995), Bölüm 3 ve Wayne S. Vucinich, *Serbia between East and West*, Stanford University Press, s. 27.

[46] Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), s. 185-6, 198-9 ve 210.

[47] İsmail Kemal Bey, *Memoirs* (Londra: Constable, 1929), *passim*.

[48] Akşin, *op. cit.*, s. 49.

[49] P. Arjiropulus, "O Makedonikos Agon -Apomnimoneumata" *O Makedonikos Agonas Apomnimoneumata* içinde(IMXA 199) (Selanik, 1984), alıntı, V. Aarbake, "Ethnic Rivalry and the Quest for Macedonia" (yayımlanmamış Master tezi, University of Copenhagen, 1992), dn. 21, s. 18.

[50] Klasik formunda Osmanlı İmparatorluğu feodal bir sınıfa sahip değildi. Fetihten sonra özel mülkler ve kiliseye ait topraklar devlet tarafından devralındı. Devlet en iyi toprakları, genellikle bir Müslüman askeri önderin –askeri sınıf- yönetimi altında kalıtsal olmayan ve *tımar* denilen fiefliklere ayırmıştı. Ne var ki, alt soyluların çoğu kendi erken mülksahipliklerini koruyabildiler ve bunların ikinci kuşağı genellikle Islam'ı kabul ederek din değiştirdi. Askeri sınıfın ayrıcalığı merkezin isteğine bağlı olarak iptal edilebiliyordu. Köylüler *öşür* vergisini ödedikleri sürece miras yoluyla arazi edinebiliyorlardı. Sistem, onsekizinci yüzyılda, merkezde meydana gelen zayıflama *tımarların çiftliklere* dönüşmesine izin verdiği zaman değişti. Bu çiftliklerde toprak sahipleri toprağın miras yoluyla geçmemesi uygulamasını ve bazı yasal sınırları aştılar. Sonuç köylüye düşen payın azalması oldu. Bu da yeni Balkan devletlerinin oluşumuna yol açan ilk isyanların kıvılcımını çaktı (bk. Aarbakke, *op. cit.*).

[51] Ayrıca, yeni Bulgaristan'daki Türk Müslümanlar ulusçu fikirleri özümlemeye başladılar. Bk. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895- 1905* (Ankara:İletişim, 1964), s. 99-100. Daha önce azınlığı oluşturan bu türden insanlar ansızın çoğunluk oldular. Aynı şekilde, Türk ulusal bilincini yayan önderler de genellikle Yusuf Akçura (bk. aşağıda) gibi Rusya'dan gelen Türkler idi. Yusuf Akçura çoğunluğun güçlü ulusçuluğuyla yüz yüze gelen bir azınlık üyesi olduğu için Batılı fikirleri Osmanlı Türkleri'nden daha çabuk benimsedi. Osmanlı Türkleri imparatorluk içindeki iktidar konumlarından ötürü kendilerini doğrudan tehdit altında görmüyorlardı.

[52] Bütün Jön Türk dönemi konuya ilişkin kaynak kıtlığından ötürü hâlâ oldukça karanlıktır. Bugüne kadar yapılan en iyi İTK değerlendirmesi için bk. Akşin, *op. cit.*, ideolojilerinin kaynağı konusunda bk. Mardin, *op. cit.* İngilizce okurlar için en iyi kaynak: Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Commitee of Union and Progress in Turkish politics, 1908-1914* (Oxford: Clarendon Press). Bir diğer yararlı kaynak: E. E. Ramsaur Jr., *The Young Turks – Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton University Press, 1957).

[53] Akşin, *op. cit.*, s. 78.

[54] Ahmad, *op. cit.*, s. 5-6.

[55] *Ibid.*, s. 12.

[56] Kişinin bakış açısına göre Makedonyalı ya da Bulgar –bk. H. Poulton, *Who are the Macedonians?* (Londra: C. Hurst, 1995), *passim*.

[57] Akşin, *op. cit.*, s. 206-7.

[58] B. Lewis, *Emergence*, s. 215.

[59] Burada Liberaller ve İttihatçılar olarak sınıflandırılabilecek başlıca Jön Türk hizipleri arasında bir ayırım yapmak gerekir. İkinci grup İTK taraftarıydı. Liberaller ademi merkeziyetçi idiler ve gayri-Müslimler ile Türk olmayanlardan destek görüyorlardı. Tartışmamızın amaçları bakımından, İttihatçı hizip ve onun Türk ulusçusu gündemi üzerinde yoğunlaşacağım. Ancak, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce asla güçlü olmadıkları ve Temmuz 1912'de yapılan bir askeri darbeyle kovuldukları, ancak daha sonra, Ocak 1913'te, şiddet kullanarak yeniden iktidara geldikleri unutulmamalıdır. Feroz Ahmad gibi bazı yazarlar Türk ulusçuluğunun İttihatçıların gündeminde gerçekten olup olmadığını sorgularlar ve olmuşsa, savaş sırasında uygulanan rejimi Osmanlı/Müslüman dayanışması olarak görmeyi tercih ederek, bunun 1912-18 döneminde öne çıktığını öne sürerler. Aşağıda görüleceği gibi, Türk ulusçuluğunun bu dönemde geliştiğini düşünen "göreneksel yaklaşımı" izleyeceğim.

[60] Rusya'da Türki ulusal uyanış anadillerin modern edebiyat dili haline getirilmesi için yapılan girişimle birlikte eğitim sisteminde reformu gerektiren modernleştirici bir hareket -*Cadidism*- olarak başladı. Hareketin merkezi Kazan, önderi Kırımlı Tatar İsmail Gasprinskiy idi (1851-1914). 1883'de Kırım'da yayına başlayan süreli bir yayın, *Tercüman*, hareketin başlıca yayın organı oldu. Bu yayın, "Dilde, Fikirde, İşte Birlik" düsturunu benimsiyordu. Türk basını bu kaynaktan sık sık alıntı yapmıştır. Bk. Kushner, *op. cit.*, s. 12.

[61] Azerbaycan'ın ilk Türkçe gazetesi *Ekingi* (Ekinci) idi. 1875'te Bakü'de çıktı. Azeri oyun yazarı Mirza Fathali Ahundov (1812-78) Osmanlı hükümetine Osmanlı Bilim Derneği tarafından tasarlanan bir Türkçe harf reformu planı sundu. Ahundov'un dostu Hüseyinzade Ali (Turan) Bey'in etkisi belki daha da büyük oldu. Ali Bey, St. Petersburg'da eğitim gördü; 1889'da İstanbul'a gelerek Tıp Okulu'nda ders verdi. Osmanlı önderliği altında bütün Türklerin birliğini savunan pan-Türk fikirleri öğrencilere aşıladı, İttihat ve Terakki Derneği'nden yardım gördü ve

yüzyılın başında Azerbaycan'a döndü. Bir başka Azeri pan-Türk, Ağaoğlu Ahmet (1869-1939) idi. Eğitim gördüğü Paris'te Ahmet Rıza ve diğer Jön Türk önderleriyle tanıştı. 1894'te Kafkasya'ya döndü ve 1906'da *İrşad* gazetesini çıkarmaya başladı. 1908 Devrimi'nden sonra İstanbul'a gitti, Hüseyinzade ve diğerleriyle birlikte *Türk Yurdu*'nu yayımladı (bk. aşağıda). Yukarıda belirtildiği gibi, *derviş* cemaatleri İslam dünyasının çeşitli kesimleri arasında temasa yardımcı oldu. Orta Asya kökenli *tarikatlar* uzun bir süre İstanbul'daki *tekkeler*ini muhafaza ettiler. Bunların en önemlilerinden biri Üsküdar'daki Özbek tekkesi idi. Bu tekkenin 1860 ve 1870'lerdeki şeyhi Buharalı Süleyman efendi idi. 1882'de "Çağatay Dili ve Osmanlı Türkçesi"ni yayımlayarak Çağatay dilini Osmanlılara tanıttı. Daha sonra, gene bir *tekke* üyesi olan Mehmet Sadık, İstanbul'da Çağatayca bir sözlük yayımladı, *ibid.*, s. 13).

[62] Sihabettin Mergani (1808-88) -Rus Müslümanları arasındaki en büyük reformculardan biri- Kazan yakınlarında doğdu, 1881'de İstanbul'a geldi, Cevdet ve Münif Paşalarla ilişki kurdu – *ibid.*

[63] Enver Ziya Karal, "Önsöz", Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* içinde (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976). Daha ayrıntılı bilgi için bk. Y. Akçura, *Türkçülük* (İstanbul: Toker, 1990) ve François Georgeon, *Aux Origines du Nationalisme Turc: Yusuf Akçura (1876-1935)* (Paris, Institut d' Études Anatoliennes, 1980).

[64] Karal, *op. cit.*, s. 5.

[65] Alıntı, *Ibid.*, s. 6.

[66] Alıntı, *Ibid.*, s. 6.

[67] *Ibid.*, s.20.

[68] *Ibid.*

[69] Bunu kolaylaştırmak için Akçura , Halife'nin rızasını Arapça'nın din ve bilim dili olarak kullanılmasını vb. gerekli görüyordu; Karal, *op. cit.*, s. 7.

[70] Akçura, *op. cit.*, s. 22.

[71] *Ibid.*, s. 23.

[72] Ibid., s. 35.

[73] *Ibid.*, s. 33.

[74] *Ibid.*, s. 36.

[75] İlk tepki başlıca anti-Türkçülerden biri olan Ali Kemal'den, 26 Mayıs 1904 tarihli ve *Cevabımız* başlıklı, Akçura'nın fikirlerini küçümseyen bir broşürle -yeni bs. Akçura, *op. cit.* içinde- geldi. Ali Kemal, *Tanzimat*'ın bütün hızıyla sürdüğü II. Mahmut döneminden Mithat Paşa'ya kadar geçen süre içinde, Bulgarların, Romenlerin, Sırpların ya da Ermenilerin farzedilen Osmanlı ulusunu benimsediklerine dair hiç bir iz bulunmadığını belirtiyordu. (Aslında bizzat Mithat Paşa İslamlaşmış bir Slav [Pomak] aileden geliyor ve böylece Müslüman Slavların "Osmanlı" ulusuna taşınabileceklerini gösteriyordu.) Burada da önemli olan ortak İslam dini idi.) İslam birliği fikrine gelince, Ali Kemal bunu gülünç bir yanılsama, Fransa, Britanya ve Rusya'nın izin vermeyecekleri bir şey olarak görüyordu. Son olarak Türk birliği fikrini ele alan Ali Kemal, Osmanlı Türklerinin Kırım'ı savunmayı başaramadıklarını belirtiyor, bu durumda nasıl olup da Orta Asya Türklerini birleştirecek kadar güçlü olabileceklerini soruyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda *Türkçülük* kavramının olmadığına da işaret ediyordu. İmparatorluğun sorunlarına getirdiği çözüm daha çok, kişisel gelişime, hayat standartlarının yükselmesine, servetin ve bilginin artması sayesinde güçlü bir toplumun kurulmasına, devletin İslam ya da Türk birliği gibi kendisinin hayâli bulduğu şeylerin peşinde koşacak yerde, bu ilerlemeden yararlanmasına bağlıydı. Akçura'nın yakın arkadaşı Ahmet Ferit (Tek) (1877-1971) bile Ali Kemal'in eleştirisine verdiği yanıtta (*Bir Mektup*, Haziran 1904, yeni bs. Akçura, *op.cit.* içinde) Akçura'nın Osmanlıcılığa reddiyesini bütünüyle kabul edemiyordu. Tanzimat'ı ve bir ölçüde Mithat Paşa'nın siyasetlerini savundu. Şöyle yazıyordu: "Osmanlı ulusçu siyaseti gelecek için çok parlak sonuçlar vaat etmese de, günümüzde çok kolay izlenebilen bir siyasettir. Düşüncelerimizi Osmanlı siyasetinin izlenmesine, yani yönetimimiz altındaki bütün tebaanın korunmasına ve asimile edilmesine hasretmeliyiz. Korumayı ve özümlemeyi başardıklarımız aramızda kalırlar; kalmayanlar giderler."

[76] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism-the Life and Teachings of Ziya Gökalp* (Londra: Harvill Press, 1950), s. 21. Gökalp ırksal olarak kendisinin Türk olduğunu iddia ediyor ancak şunu da ekliyordu: "Ne var ki, dedemin Kürt ya da Arap bölgelerinden geldiğini keşfetsem bile, Türklüğümden şüphe etmezdim, çünkü ulusallık tamamen yetişme

tarzına bağlıdır," Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilisation*, Niyazi Berkes'in çevirdiği seçilmiş makaleler (Londra: George Allen and Unwin, 1959), s. 44.

[77] Daha sonra ulusçuluk Kemalist cumhuriyetin önde gelen ideolojisi haline geldiği için Gökalp'in (ve Akçura gibi öteki ulusçuların) çağdaş etkisi abartılabilir. Ancak onların fikirleri tam da daha sonra olanlar nedeniyle bu araştırmada önemli rol oynamaktadır. Heyd *op. cit.*, Gökalp'in fikirleri en açık biçimde ele alır. Daha uzun yaşasaydı Gökalp'in Kemal'in fikirleriyle tam olarak buluşacağına dair bir görüş için bk. Niyazi Berkes, "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism", *Middle East Journal*, C. 8, no. 4, 1954. Ayrıca bk. Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, 1876-1924 (Leiden: E. J. Brill, 1985) ve Z. Gökalp, *The Principles of Turkism* (Leiden: E. j. Brill, 1968).

[78] Şerif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey", Kazancıgil ve Özbudun, *Atatürk, Founder of a Modern State* içinde (Londra: Hurst, 1981), s. 206-7. Ayrıca bk. Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism*, ve M. Arai, *op. cit.*, Bu fikir görünüşe bakılırsa F.Tönnies'ten gelir, *op. cit.*, s. 66-7.

[79] Mardin, "Religion and Secularism in Turkey," s. 206-7.

[80] Heyd, *op. cit.*, 88.

[81] İslam hukukunun kaynaklarına ilişkin, *nas* -Kuran'da yer alan kutsal vahiy ve Muhammed'in yaptıkları ve söyledikleri- ve toplumun kolektif bilincinin -yani Müslüman cemaati- temsilcisi olarak gördüğü *örf*'ten türediğini düşündüğü yeni bir teori geliştirdi. *Hadis*'te geçen tartışmalı bir yorumu ("Mümin için iyi olan Allah için de iyidir") kullanarak, dünya işleriyle ilgili neredeyse bütün yükümlülükleri, *nas*'tan çok *örf*'ten türetilmiş olarak gördü. İnsan ile Allah arasındaki kişisel ilişki dışında bütün dini yükümlülükler, müeyyide bakımından "toplumsal bilinç"e bağlıyken *örf*, *nas*'ın üzerinde yer alır. Gökalp *örf*'ü, kutsal vahiyin -yani Tanrı'nın bildirdiği toplumsal yasa; aynı tarzda bazı Müslüman hukukçular Allah'ın doğa yasalarını da bildirdiğini iddia ederler- bir formu olarak görür, *Ibid.*, s. 85-7.

[82] *Ibid.*, s. 88.

[83] Gökalp, *Turkish Nationalism*, s. 76.

[84] Heyd, *op. cit.*, s. 90.

[85] *Ibid.*, s. 91. Kuşkusuz "alt" kültür tarikatlarının ortadan kaldırılması Gellner'in birleşik bir "yüksek" kültür yaratma paradigmasıyla tamamen aynı çizgidedir.
[86] *Ibid.*, ayrıca bk. Mardin, *op. cit.* Bu isteklerle Kemal'in kapsayıcı reformları arasında büyük bir benzerlik vardır (bk. Bölüm 4). Gökalp, Kemal'in Halifeliği Sultanlık'tan ayırmasını onayladı. Bunu dini kurumların daha çok Roma Katolik Kilisesi'ne uygun biçimde yeniden örgütlenmesi için bir fırsat olarak görüyordu. Bu örgütlenme, *İmam*'dan (yerel düzeyde) *Müftü*'ye (idari bölgenin başı) ve *Şeyhülislam*'dan (ülkenin başı) *Halife*'ye (Papa benzeri bir uluslararası şef) kadar uzanan hiyerarşi içinde bir "İslam Kilisesi" olarak gerçekleşecekti; Heyd, *op. cit.*, s. 92-3.
[87] Şöyle diyordu: "Aslında, İslam'a ve Osmanlı devletine asıl destek Türkçülüktür." Türkçülük, İslam ve modernleşme arasında bir çelişki görmüyordu. Gökalp, *op. cit.*, s. 74 ve 76.
[88] Heyd, *op. cit.*, s. 101.
[89] *Ibid.*, s.28.
[90] *Ibid.*, s. 101.
[91] Gökalp, *op. cit.*, s. 78. Burada şöyle yazar: ...Bulgarca konuşan Pomaklar ve Grekçe konuşan Girit Müslümanları gelecekte Türkçe öğrenebilirler ve Bulgar -ya da Grekçe konuşan halklar- olmaktan çıkarlar. Bu, ulusallığın tek başına dil tarafından değil, aynı zamanda din tarafından belirlendiği anlamına gelir.
[92] Heyd, *op. cit.*, s. 100-2.
[93] *Ibid.*, s. 150.
[94] *Ibid.*, s. 151.
[95] Akşin, *op. cit.*, s. 103.
[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*, s. 104.
[98] *Ibid.*, s.158.
[99] Kasım 1908'de Hüseyin Cahit (Yalçın) şöyle yazıyordu: "Gayri-Müslimler ve Müslümanlar hukuk konusunda şöyle diyebilirler: 'bu devlet Grek devleti mi, Ermeni devleti mi, yoksa Bulgar devleti mi?' Hayır, bu devlet bir Türk devleti olacaktır. Hepsini Osmanlı ismi altında birleştireceğiz. Ancak devletin biçimi, Türk ulusunun özel yararını dışarıda

bırakacak şekilde bir değişikliğe asla uğramayacaktır." Alıntı, *ibid.*, s. 169. İddialı bir Türk ulusçuluğunun yükselişine ilişkin canlı bir kişisel değerlendirme için bk. İrfan Orga, *Portrait of a Turkish Family* (Londra: Gollancz, 1950). Bu değerlendirmede Orga, Birinci Dünya Savaşı sırasında askeri okula gittiği zaman yaşadığı deneyimi anlatır. Sorumlu Yüzbaşı annesine şöyle der: "Amacımız, hanımefendi, yeni bir saf Türk subayları kuşağı yetiştirmektir" (s. 204).

[100] Akçura, kuruculardan biriydi, Akşin, *op. cit.*, s. 277.

[101] *Ibid.*, s. 276. Yukarıda belirtildiği gibi, *Tanzimat* reformları gayri-Müslim girişimcilerin Müslüman girişimciler aleyhine gelişmesi olarak görülmüştü.

[102] *Ibid.*, s. 281.

[103] *Ibid.*, s. 296.

[104] Örn., Akşin katliamlara üç paragraf ayırmakta ve doğrudan Ermenileri suçlamaktadır; Akşin, *op. cit.*, s. 296.

[105] Bk. D. M. Lang ve C. J. Walker, *The Armenians*, (Londra, MRG Publications, 1987). Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra: I. B. Tauris, 1993), s. 119-21, Jön Türk hükümetini Ermenilere karşı kasıtlı bir jenosit uygulamaktan sorumlu tutar ve Talat'ı bu konuda emir vermekle ve *Teşkilat-ı Mahsusa*'yı emri uygulamakla suçlar. Diğer pek çok kaynak bu yaklaşımı destekler: örneğin, Ronald Grigor, *Looking towards Ararat* (Bloomington: Indiana University Press, 1993) s. 109-15. Teşkilat-ı Mahsusa Osmanlı yenilgilerinden sonra gerilla savaşı örgütlemek için 1913'te Balkanlar'da kuruldu. Daha sonra bütün Anadolu'yu ve Arp vilayetlerini kapsayacak şekilde genişledi.

[106] Etnik varyanta ilişkin klasik bir değerlendirme için bk.. Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey* (Londra: Hurst, 1981). Ayrıca bk. Bölüm 5.

[107] Bk. M. Arai, *op. cit.*, s. 6-14, derneğin çıkardığı yayınların dil sorunları üzerinde yoğunlaştığını gösterir.

[108] Y. Akçura, *Türk Yılı: 1928* (İstanbul 1928), s. 437; Arai, *op. cit.* içinde, s. 49. *Türk Yurdu*, Birinci Dünya Savaşı sırasında öne çıkan "ekonomik uluçuluk" üzerinde özellikle etkili oldu.

[109] Akçura'nın yanı sıra, Ahmet Ağaoğlu ve Ali Hüseyinzade gibi göçmenler vardı, *ibid.*, s. 435, Arai, *op. cit.* içinde, s. 49.

[110] Derginin Akçura tarafından yazılan yayın programında şöyle deniyordu: "1. Dergi, Türk ırkından mümkün olduğu kadar çok insanın okuyabileceği ve anlayabileceği bir üslupla yazılacaktır. 2. Dergi, bütün Türklerin kabul edebileceği idealleri savunacak ve yayacaktır 4. Dergi, Türklerin ortak kaderlerinin farkına varmalarını sağlamak için, kardeşçe duygular uyandıran, Türk dünyasının her kesiminde meydana gelen olaylara ve Türk dünyasının çeşitli yerlerinde üretilen düşünce akımlarına yer verecektir. Türk ulusunun çeşitli etnik gruplarının edebiyat eserlerinin bu ulusun her üyesine ulaştırılacağı umulur 6. Dergi, Osmanlı Türkleri arasından Türk ulusal ruhunun gelişmesi için mümkün olan her şeyi yapacaktır 7. Derginin uluslararası siyasete dair ilkesi Türk dünyasının çıkarlarını savunmaktır." *Ibid.*, s. 437-9, Arai, *op. cit.* içinde, s. 49-50. Ayrıca bk. Hüseyin Tunce, *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990). Burada yayının ele aldığı konulara ilişkin ayrıntılar verilir.

[111] İlk kez 1913'te yayımlanan tüzükte şöyle deniyordu: "Madde 2: Derneğin amacı ulusal eğitimi geliştirerek ve İslam uluslarının en önemlisi olan Türklerin, entelektüel, toplumsal ve ekonomik standartlarını iyileştirerek Türk ırkının ve dilinin bütünlüğünü sağlamaya çalışmaktır. Madde 3: Dernek, amacına ulaşmak için Türk Ocakları adı altında kulüpler açacak, konferanslar ve eğlenceler düzenleyecektir; kitap ve broşür yayımlayacaktır ve ileride okul açmayı ummaktadır " Akçura, *op. cit.*, s. 439-40, Arai, *op. cit.* içinde s. 75, dn..

[112] *Türk Ocağı*'nın Jön Türk döneminde entellektüel hayat üzerinde yarattığı etkiye ilişkin canlı bir kişisel değerlendirme için bk. Halide Edip, *Memoirs of Halide Edip* (Londra: John Murray, 1926).

[113] Heyd, *op. cit.*, s. 126.

[114] Savaş zamanı pan-Türkçü ideolojiye ilişkin tam bir tanımlama Tekin Alp tarafından verilir. Tekin Alp asıl adı Moise Cohen olan bir Yahudi idi. Önceleri kararlı bir pan-Türkçü İTK taraftarı, daha sonra kararlı bir Kemalist oldu. Bk. Tekin Alp, *The Turkish and the pan-Turkish Ideal* (Londra: War Staff Intelligence Division, Admirality, 1917). Bu metin, muhtemelen savaşın patlak vermesinden hemen sonra yazıldı ve ilk kez 1915'te Almanca yayımlandı. Bu doküman, Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk uluçuluğunun kısa tarihini verir, Azerbaycan'ı (özünde Türk olarak

görür) ve Kazan ile Kafkasya'daki "Kafkas Türkleri"ni kapsayan bir Türk devletinin, Alman askeri yardımıyla kurulması umudu taşır. Tekin Alp'e dair daha çok bilgi için bk. J. M. Landau, *Tekinalp, Türkish Patriot*, 1883-1961 (Amsterdam: Netherlands Historical-Archaelogical Institut at Istanbul, 1984).

[115] 28 Mayıs 1918'de Türkiye'den yardım bekleyen kısa süreli bir bağımsız Azarbaycan Cumhuriyeti ilan edildi. Bk. Mehmet Saray, *Azerbaycan Türkleri Tarihi* (İstanbul: Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi Serisi -1, 1993), s. 30-42. Halide Edip, *op. cit.*, s. 320, Gökalp'in pan-Turancılığının Enver'in "pan-İslam ideali"ne paralel olduğunu doğrular. Bu, savaş sırasında Enver'in birleştirmeye çalıştığı Müslümanlar Turancı oldukları için sadece pan-Türki olarak görülüyordu. Ne var ki, A. J. T (Arnold Toynbee) *Report on the Pan-Turanian Movement*'ta (London: Intelligance Bureau Department of Information, Admirality, L/MIL/17/16/23, 1917) ek ii, s. 23'de "Pan-Turancı hareket içinde Anti-İslamcı eğilimler" olduğunu belirtir ve bunu kışkırtan başlıca kişinin Enver olduğuna işaret eder. Rapor'da Enver'den "Bozkurt" amblemi taşıyan, "Padişah" yerine "Türklerin Hanı"nı selamlayan "izci" hareketinin şefi olarak söz eder. Raporda, aynı zamanda, Türk ordusunun namaz sırasında "Bozkurt"a da dua edilmesi için çıkardığı bir emrin ve bir Türk subayı üzerinde ele geçirilen bir Türk Ocağı bildirisinin ayrıntılarına yer verilir. Bu bildiride başka şeylerin yanı sıra şöyle deniyordu: "İslam cemaati olarak bilinen ve günümüzde yaşanan ilerleme ve özellikle Turan ilkelerinin gerçekleşme yolunda uzun süredir bir engel olarak duran o korkunç hayal ürünü şimdi yeni bir çöküş ve yıkım evresine girmiştir. Artık onu umutlarımıza ve ilkelerimize yönelik bir tehdit olarak görmemiz gerekmiyor. Hindistan'daki Müslümanların durumu bunu açıkça göstermektedir "

[116] Jön Türk dönemine ilişkin klasik değerlendirmesinde Akşin, bütün Turan hareketine ayırdığı on satır içinde bu hareketi çılgınca bir fikir olarak niteler ve üzerinde fazla durmaz; Akşin, *op. cit.*, s. 304.

IV

Silindir Şapka: Laik, Kemalist Ulusçuluk

Bu bölüm Kemalizm'in resmi ulusçuluğu, bu ideolojinin nasıl oluştuğu ve yayıldığı ve ulusçuluğun Bölüm 1'de ayrıntılı olarak ele alınan genel çerçevesiyle nasıl ilişkilendiği üzerinde yoğunlaşıyor. Bölüm, "ulusal direniş savaşı" (ya da Bağımsızlık [İstiklâl] Savaşı) sırasında Türk ulusçuluğunun gelişimi, cumhuriyetin kuruluşu ve Halifeliğin kaldırılışı üzerine kısa bir değerlendirmeyle başlıyor. Daha sonra, bizzat Mustafa Kemal'in İslam ve Türk olmayan Anadolu Müslümanları'yla ilgili görüşlerinden başlayarak ilk Kemalist devletin ulusçu ideolojisi üzerinde yoğunlaşıyor. Seçkin ideolojisinin pekişmesi ve türdeşliği, yanı sıra, 1932'de toplanan Birinci Tarih Kongresi'nde ilan edilen ve yirmi yıl boyunca okul kitaplarında yer alan "Türk Tarih Tezi" ele alınıyor. Bunu, yönetimdeki Cumhuriyet Halk Fırkası'nın (CHF - 1935'ten sonra CHP) tüzüğünde tanımlanan

ve parti-devlet tarafından yayılan haliyle Türk ulusçuluğuna ilişkin bir inceleme, dilin arıtılması ve "Güneş Dil Teorisi" hakkında bir değerlendirme izliyor. Son olarak, yeni ideolojinin yeni Türk devleti içindeki Müslüman ya da gayri-Müslim azınlıkları nasıl gördüğü ve bu azınlıklara pratikte nasıl davranıldığı inceleniyor.

Bağımsızlık Savaşı, Cumhuriyetin Kuruluşu, Halifeliğin Kaldırılması

Mustafa Kemal'in Ekim 1927'de yaptığı ünlü konuşmada -*Nutuk*[1]- ayrıntılı olarak anlattığı klasik Bağımsızlık Savaşı değerlendirmesiyle başlayan Kemalist tarihyazımı, cumhuriyetin kuruluşunu ve halifeliğin kaldırılmasını, esinini ve icrasını bir adamın, Mustafa Kemal'in "dehası"na borçlu olan devrimci önlemler olarak resmetmekten hoşlanır. Bu tarih versiyonuna göre Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorluğu dize geldiğinde İstanbul'dan ayrılarak Samsun'a çıktı, ulusal direnişi neredeyse tek başına örgütledi ve Sultan'ın, önceki yöneticilerin ve sabık meslektaşlarından bazılarının hainane faaliyetlerine rağmen dış düşmanlara karşı "Türk ulusu"nu yeniden canlandırdı. İslami kökleri ve güçlü bir mutlakçı geleneği olan geleneksel Osmanlı İmparatorluğu yerine meşruluğunu Türk ulusundan alan bir cumhuriyetin kurulması büyük bir değişim idi. Ne var ki, önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, bu dönüşümün Kemalistlerin iddia ettiklerinden çok daha uzun bir süre içinde gerçekleştiği görülebilir. Mustafa Kemal'in kapsayıcı reformlarının pek çoğunun oldukça sağlam öncülleri vardı.[2] Ek olarak, Mustafa Kemal'in versiyonuna rağmen, güvenilir bir İTK üyesi olduğu için - her ne kadar Enver'in hizbine ters düştüyse de- kendisiyle önceki Jön Türk rejimi arasında güçlü bağlantılar vardı.[3] Osmanlı İmparatorluğu'nun kamu görevlilerinin %85'inin ve kurmay subaylarının %95'inin kendi konumlarını yeni cumhuriyette korudukları gerçeği bu sürekliliğe örnek oluşturur.[4] Ne var ki 1920'lerde meydana gelen değişiklikler muazzamdı. Bunları, 1912-22

arasında süren savaşların ya da bizzat Mustafa Kemal'in kişiliğinin toplumda meydana getirdiği değişiklikleri hesaba katmadan, sadece 1908'in mantıksal ve kaçınılmaz bir uzantısı olarak görmek yanlış olacaktır. McCarthy'nin belirttiği gibi [5] reformlar bir onayı gerektirir ve bürokrasi tek başına bunun için yeterli olmaz. *Tanzimat* ve Jön Türk reformları tam da sınırlı onay nedeniyle tedrici oldu. Din okulları yeni Batılı akademilerle birlikte var oluyor, yeni abece'ler kullanılıyor ancak benimsenmiyor; yeni parlamentolar açılıyor ancak Sultan-Halife yerinde kalıyordu. Sadece askeriyede yapılan radikal değişiklikler bütünüyle kabul edildi. Bunun nedeni, birbirini izleyen askeri yenilgilerin bu değişikliklerin onaylanmasını zorunlu hale getirmesiydi. Mc Carthy, Mustafa Kemal'in reformlarına verilen onayı 1912-22 savaşı sırasında aldığı darbelerden ötürü Türk halkının değişim imkânının farkına varmasına bağlar. Bu yaklaşım, Bölüm 1'de gördüğümüz gibi ulusçuluğun gelişimini büyük ölçüde hızlandırabilen toplumsal dönüşümün motoru olarak savaşın oynadığı role dikkati çeker. Ayrıca savaş sonrası dönemin ekonomik koşulları halkın bu değişimleri yararlı bulmasına ve böylece destek vermesine neden oldu. [6]

McCarthy bu değişime yol açan bir çok faktörü sıralar, ancak can kaybını ve göçü en önemli faktörler olarak sayar. Bu dönemde Anadolu muazzam bir can kaybına uğradı. Nüfus % 30 oranında azaldı. Bunun % 10'u göçlerden kaynaklanıyordu. En yüksek ölüm oranı doğuda yaşayan nüfus arasında görüldü: Osmanlı vilayeti Van'da Müslüman nüfusun % 60'ından, Bitlis'te % 40'ından ve Erzurum'da % 30'undan fazlası öldü. [7] Bu kadar büyük bir can kaybı genellikle radikal bir değişim arzusuna ve böyle bir değişimin kabulüne yol açar -Avrupa'da Veba ve Otuz Yıl Savaşları örneklerinde görüldüğü gibi. Aynı zamanda yeni Türkiye'ye yaklaşık yarım milyon yeni göç oldu. Bunun yanı sıra Türk Müslümanların kentleri terk eden Hıristiyanların yerlerini almalarıyla muazzam bir iç göç yaşandı. [8] Tanımı gereği göçmenler köklerinden koparlar ve bu nedenle siyasal ve toplumsal değişime daha açıktırlar. McCarthy'nin

öne sürdüğü gibi bunlar Mustafa Kemal'in reformlarına onay veren kitleyi oluşturdular.

Bu dönemde, entelektüel çevreleri de etkileyen ve İTK yönetimi altında hükümet siyaseti haline gelen, ancak geniş halk kitlesine muhtemelen henüz nüfuz etmemiş olan ulusçu fikirlerin yaygınlaştığına da tanık olundu. Bağımsızlık Savaşı bu durumu tamamen değiştirdi; direniş hareketinin önce, Ermeniler ve Ruslarla yapılan savaştan ötürü doğuya doğru ve ancak Yunan işgaliyle birlikte batıya doğru yayılması önemlidir. Doğrudan yabancı tehdidi "onlara karşı biz" zihniyetini keskinleştirdi, Türk ulusçuluğunun yayılmasına yardımcı oldu, halk egemenliği ve cumhuriyet fikirlerinin temelini oluşturdu. Burada bizzat Mustafa Kemal'in oynadığı rolün vurgulanması gerekir. Mustafa Kemal, Türkler için büyük değer taşıyan pek çok geleneksel özelliği -örneğin askeri yiğitlik, örgütleme, ve hukuka saygı[9]- kendisinde cisimleştirdi ve bir buçuk yüzyıl süren başarısız girişimlerden sonra dış güçlere karşı da başarı kazandı. O, *Gazi* idi. Yaptığı reformlar dışarıdan zorla dayatılmış uygulamalar olarak görülmedi, bu nedenle utançla değil gururla benimsenebildi.

Sultanlık kısmen itibar kaybına uğramış ve 1908'de Anayasa'nın yeniden yürürlüğe girmesinin ardından 1909'da meydana gelen başarısız karşı-devrimden sonra devredışı kalmıştı. Bu kez, Sultan'ın işgalci güçlerle işbirliği yapması ve Anadolu'daki ulusçu harekete karşı çıkması hanedanın kaderini belirledi. 1924 Anayasası üzerine yapılan tartışmalar sırasında Sultanlığa karşı ve cumhuriyet yanlısı duygular Denetim Komisyonu'nun raporuna nüfuz etti ve tartışmalar sırasında belirgin biçimde açığa çıktı. Bağımsızlık Savaşı ve Sultanlık döneminde yaşanan deneyimler milletvekilleri üzerinde derin bir etki yaratmıştı; Türkiye'nin yeni "ulus-devlet"ine, Türkiye Cumhuriyeti'ne ve cumhuriyetçiliğe sadakat bu tartışmalarda çok açıktı.[10] Weiker'in belirttiği gibi, "Atatürk monarşinin devamını istemiş olsa bile gerçekleştirdiği devrimi bütünüyle tehlikeye sokmadan bunu yapamazdı." [11] Monarşinin 1922'de kaldırılmasından bu yana onu geri getirmek için hiç bir gerçek hareketin ortaya çıkmaması son derece önemlidir.

Bu durumda, bir cumhuriyetin kurulması 1908'den beri süren siyasal gelişmelerin mantıklı sonucu olarak görülebilir; Bağımsızlık Savaşı ve ardından Türk ulusçuluğunun yayılması değişimi hızlandırdı ancak yönünü değiştirmedi. Halifeliğin kaldırılması farklıydı. Sultanlığın aksine İslam, Bağımsızlık Savaşı sırasında itibar kaybına uğramadı; tam aksine Mustafa Kemal onu yabancı işgalcilere karşı bir birlik çağrısı olarak kullandı. [12] Bölüm 3'te belirtildiği gibi, Ziya Gökalp gibi İTK ideologları Türk ulusçuluğunu İslam'la bağdaştırmaya çalıştılar. Ancak bu girişimler entelektüel olarak yeterli olmadı ve İslam ile ulusalcılık arasındaki çelişki varlığını sürdürdü. Gökalp Halifeliğin, Papalık'a benzer biçimde, bütün Müslümanların siyasal olmayan ruhsal kurumu olarak muhafaza edilmesini önerdi. Ne var ki İslam, dünya görüşü ve kökenleri bakımından Hıristiyanlık'tan çok farklıdır ve onu siyasetten ayırmak ya da belirgin biçimde bölümlendirmek kolay değildir. [13]

Halifeliğin Türk Müslümanlar için taşıdığı önem bir tartışma konusudur. Bölüm 2'de belirtildiği gibi, Halife'nin rolünü vurgulayan Abdülhamit idi. Bu vurgu daha önceleri bu kadar güçlü olmamıştı. Jön Türkler, İtilâf Güçleri, özellikle Rusya ve Britanya'nın Müslüman nüfusları arasında ajitasyon yapmak için Halifeliği kullanmışlardı. Mustafa Kemal, Halifeliğin 1924'te kaldırılışı sırasında bir komite kurdu. Komite, onun görüşlerini desteklemek için, Osmanlı'nın Halifelik iddiasının meşru olmadığını ve bu kurumun 1258'de Moğolların Bağdat'ı fethetmesiyle birlikte ortadan kalktığını öne sürdü. Ne var ki Halifeliğin kaldırılmasının, esas olarak Mustafa Kemal tarafından tertiplendiği (komitede yer alan *ulemâ*'yı bizzat seçmişti) ve Mustafa Kemal'in Ağa Han ile bir başka öndegiden Hintli Müslüman'ın Halifelik lehine yaptıkları müdahaleyi bu kurumun itibarını sarsmak için başarılı biçimde kullandığı görüşünü destekleyen bulguların daha çok olduğu görülmektedir. [14]

Anayasa tartışmasına ilişkin değerlendirmesinde Suna Kili [15] yol açıcı 1921 Anayasası'nın Sultan-Halife'den söz etmediğini ve 1924 Anayasası'nın 2. Maddesi'nde Türkiye'nin dininin İslam olduğunun belirtildiğini kaydeder (bu ifade 1928'de kaldırıldı). 1924 Anayasası

üzerine yapılan tartışmalarda Halifelik meselesinin hiç bir şekilde tartışılmadığı görülür. Ne var ki, Sultanlığın kaldırılmasının aksine Halifeliğin kaldırılmasına ulusçu kamp içinde muhalefet vardı. Ali Fuat, Kâzım Karabekir ve Rauf gibi bağımsızlık mücadelesinin kademli simaları Halifeliğin kaldırılmasına karşı çıktılar. Mustafa Kemal'in bu konuda ısrarının bir nedeni, belki de Halifeliğin ona ve kapsamlı planlarına karşı bir muhalefet odağı oluşturma olasılığıydı. Dini hiyerarşi merkezi, hükümet aygıtları içinde ileri derecede anonimleştirilmiş ve bu aygıtların denetimi altında olsa da, yerleşik din kurumu gerek resmi hiyerarşi gerekse *tarikatlar* içinde Mustafa Kemal'e karşı potansiyel bir muhalefet çekirdeği olmaya devam ediyordu. [16] Aslında, Halifeliğin kaldırılmasından hemen önce, hocalar ve dervişler camilerde ve pazar yerlerinde Mustafa Kemal'e karşı vaaz veriyorlardı ve karikatürleri elden ele dolaşıyordu. [17]

Mustafa Kemal'in Ulusçuluk İdeolojisi

Mustafa Kemal öncelikle pragmatik bir asker-politikacı idi; uzun teorik ciltler yazmaya kalkışmadı. Yeni devlet ve onun sınırlarına ilişkin tutumunun tamamen pragmatik olduğu görülür. Başkan Wilson'ın meşhur on dört maddesi -ulusal sınırların belirlenmesinde etnik varyantı temsil eder -hakkında şöyle diyordu:

> Ulusal sınırları bir ölçüde Wilson prensiplerinin insani amaçlarına göre tanımlamaya da çalıştığımı söylemeliyim. Türk süngülerinin savunduğu ve çizdiği sınırları bu insani ilkeler temelinde savundum. Zavallı Wilson, süngüyle, zorla, şeref ve haysiyetle savunulamayan sınırların, herhangi bir başka ilkeyle savunulamayacağını anlamıyordu. [18]

Bu satırlar Mustafa Kemal'in pragmatizminin ifadesi (unutulmamalıdır ki, "Türk süngüleri"nin çizdiği ulusal sınırlar onun doğum yeri olan Makedonya'yı kapsamıyordu) ve yeni Türkiye vizyonunun "bölgesel" yönlerinin vurgulanması olarak görülebilir. Ona göre "doğal" sınırlar askeri olarak savunulabilir sınırlardı. Eski

İslami ya da pan-Türki dayanışma sorunuyla ilişkili olarak şöyle diyordu: "Hepimiz Müslüman kardeşlerimizin özgür yaşadıklarını görmek isteriz. Ancak onlara iyi dileklerimizin sınırının ötesinde hiçbir şekilde yardım edemeyiz." Ne var ki, Meclis'te şöyle diyordu:

> Ben ne bütün İslam uluslarının birliğine, ne de Türk halklarının birliğine inanıyorum. Her birimiz kendi ideallerine sahip olma hakkına sahibiz, ancak hükümetimiz gerçeklere dayanan belirli bir siyaset izlemeli ve tek bir amaçla, doğal sınırları içindeki ulusunun bağımsızlığını ve hayatını koruma amacıyla çalışmalıdır. Ne duygusallık ne de yanılsama siyasetimizi etkilemelidir. Düşleri ve hayaletleri bir yana bırakalım! Geçmişte bunlar bize çok pahalıya mal olmuştur. [19]

Peki "doğal sınırlar" nereden geçiyordu? Eylül 1919'da toplanan Sivas Kongresi'nde ulusal hareket kendisine "Anadolu ve Rumeli'nin Haklarını Savunma Birliği [Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti-çn.]" diyordu [20] - yani hareket Balkanlar'ın tanımlanmamış bir bölümünü de kapsıyordu. Başından itibaren Doğu Trakya'yı kurtarmayı ve mümkünse "Batı Trakya'yı da kapsayacak bir Türk-Müslüman topluluğu" oluşturmayı amaçlayan dernekler yaygın biçimde kurulmuştu.[21] Ancak Mustafa Kemal her zaman pratik bir askerdi ve 3 Şubat 1920'de, Doğu Trakya "ülkemizin ayrılmaz bir parçası" iken, Batı Trakya'nın böyle olmadığını vurguluyordu. [22]

Ne var ki, Smith'in "bölgesel" ulusçu modelinin aksine Mustafa Kemal'in Türk ulusunu, nasıl tanımlanırsa tanımlansın "doğal sınırlar" içinde yaşayan bütün yurttaşlarla eşit görmediği açıktı. Özelikle Hıristiyan nüfuslar düşman görülüyordu (tarihsel gerekçelerle). Bunlar "ulus"a mensup kabul edilmiyorlardı. Bunun sonucu, halkı farklılaştıran ölçüt olarak ırk, etnisite ya da dilden çok dini kullanarak Yunanistan'la yapılan kitlesel nüfus mübadeleleri oldu. Ne var ki Mustafa Kemal'in en azından başlangıçta Smith'in "bölgesel" anlayışına daha yatkın olduğu görülür. 16 Mart 1920 tarihli bir telgrafta şöyle diyordu:

> Ülkemizde yaşayan Hıristiyan nüfus için benimseyeceğimiz insani tutum günümüzde daha da değer kazanacak ... [ve] ırkımızın karakterinde var olan medeni faktörlerin nihai kanıtı olacaktır.[23]

Bu siyaset değişikliği elbette batıda Greklerle, doğuda Ermenilerle yapılan ölüm kalım mücadelesinden ötürü gerçekleşmiş olmalı. [24]

Böylece "Türk ulusu"nun "doğal sınırlar"ı askeri olarak savunulabilir Anadolu ana karasına kabaca eşitleniyordu. Mustafa Kemal şöyle diyordu:

> Türk ulusunun kendi kaderinin efendisi olma iradesinin ancak Anadolu'dan kaynaklanabileceğini açıkça ifade ettim [23 Temmuz 1919'da toplanan Erzurum Kongresi'nde].[25]

İstanbul ve Lozan Antlaşması'na göre koruma altına alınan iki adanın Hıristiyan nüfusu dışında bu bölge, ana dilleri Türkçe olsa bile Hıristiyanları kapsamayacaktı.

Peki bu bölgedeki Türkçe konuşmayan Müslüman halklar ne olacaktı? Lozan Antlaşması'nda azınlıkları koruyan maddeler, Mustafa Kemal'in sözleriyle "ancak gayri-Müslimlere uygulanabilir" idi. [26] Böylece yeni devletin bütün Müslümanları çoğunluk üyeleri - yani "Türk ulusu"- olarak görüldü. Ne var ki, İslam'ın taşıdığı ulusötesi cazibeye rağmen ulusçuluk, Müslüman Arnavut nüfusun yanı sıra, eski Osmanlı İmparatorluğu'nun çoğunluk durumundaki Müslüman Arap halklarını da derin biçimde etkiledi (ikinci örnekte ilk hamle Arap Hıristiyan cemaatlerden gelmiş olsa da). Bizzat Mustafa Kemal'in kabul ettiği gibi:

> Günümüzün Türk ulusal, siyasal ve sosyal topluluğu içinde, Kürt, Kafkas ve hattâ Laz ve Bosnalı uluslar hakkında propagandaya maruz olan yurtseverlerimiz ve yurttaşlarımız var. Ancak bunlar, uzak geçmişin despotik çağlarının bir sonucu olan yanlış isimlendirmelerdir, bir kaç düşman ajanı ve beyinsiz gerici dışında bu ulusun bireyleri üzerinde hiç bir etkileri yoktur ve insanlarımıza acı ve keder vermektedirler. Bu ulusun bireyleri bütünleşmiş birleşik bir Türk topluluğunun üyeleri olarak ortak bir geçmişe, tarihe, ahlâk ve hukuka sahiptirler. [27]

Aslında, Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta ayrıntılı olarak tekrar tekrar belirttiği gibi, "birkaç düşman ajanı ve beyinsiz gerici" bağımsızlık mücadelesi sırasında özellikle faaldi ve bunların çoğunluğu Kürtler'den oluşuyordu. Başından beri, Diyarbakır, Bitlis ve El Aziz (şimdi Elazığ) vilayetlerinde, merkezi İstanbul'da bulunan ve yabancı himayesi altında bir Kürt devleti kurmayı amaçlayan bir "Kürtleri Canlandırma Ligası" vardı. [28] 18 Haziran 1919'da Mustafa Kemal şöyle diyordu:

> ...Anadolu'nun bir ucundan diğerine halk birleşmiştir. İngiliz himayesi altında bağımsız bir Kürdistan kurma amacıyla yapılan propaganda başarılı biçimde önlenmiştir Kürtler, Türklere katılmışlardır.[29]

Böylece Mustafa Kemal o sırada ulusal hareketin Türkleri ve Kürtleri kapsadığını (ayrı ayrı ifade ederek) düşündü. Bu görüş, Eylül'de Mustafa Kemal'in Kürt soylularına gönderdiği bir telgrafta vurgulandı. Telgrafta Türklerden ve Kürtlerden "öz kardeşler" olarak söz edilerek ortak İslami bağ öne çıkarılıyordu. [30] Kürt ayaklanmaları gene de devam etti. Bu durumda Mustafa Kemal'in Kürt meselesinde tutumunu değiştirdiği görülür. Önceleri Kürtlere Müslüman, ancak ayrı bir halk (*etni*) olarak hitap ediyordu. Ne var ki, devam eden Kürt ayaklanmaları karşısında "ulus"un birliğini vurgulamaya başladı. Bu andan itibaren Kürt ulusçuluğunun bütün dışavurumları yasaklandı.

Bu ayaklanmaların nitelik bakımından ne kadar ulusçu olduğu ve ne kadar geleneksel aşiret çatışmalarının ve doğudaki genel anarşinin sadece bir parçası olduğu tartışmalıdır. Mustafa Kemal, Eylül 1919'da Malatya civarındaki Kürt aşiretlerinin ortak eylemini Kürt ulusal hedeflerini açıkça ortaya koyan sözlerle ifade eder.[31] Sevr antlaşması, açıkça "Kürdistan" olarak geçen Fırat'ın doğusu için bir Müttefik Güçler komisyonu öngörüyordu. Bu da, Kürtlerin çoğunluğunun Türkiye'den bağımsızlık istemeleri halinde, bunun gerçekleştirileceğini gösteriyordu. Mustafa Kemal'in iddialarına rağmen, Anadolu'nun Müslüman nüfusunun -Kürtlerin yanı sıra

Sultan'a sadık pek çok Türk'ü de kapsıyordu- onun güçleri altında tamamen birleşmiş olmadığı açıktır. [32]

Mustafa Kemal'in ulusçuluğu Smith'in iki varyantının -"etnik" ve "bölgesel"- bir karışımıydı. Bölge esas olarak Anadolu olacaktı. Ulusun bu bölgenin dışında yaşayan potansiyel üyeleri -dil, ırk ya da dine göre- var olsa da, bu konuda iddiada bulunulmayacaktı. Buna karşılık bölge içinde yaşayan Hıristiyanlar reddedileceklerdi. Mustafa Kemal'in din konusunda benimsediği tutum yakından incelenmeye değer -özellikle İslam'ın bölgede grup kimliği bakımından taşıdığı önem dikkate alındığında. Yukarıda belirtildiği gibi Mustafa Kemal, Hıristiyanları "Türklük"e uygun olmayan bir malzeme olarak görüyordu. Hıristiyanların büyük bir bölümü sürüldü. Böylece İslam, başından itibaren yeni Türk devletinin bir üyesi olmanın temel bir bileşeni olarak görüldü. Bağımsızlık mücadelesi sırasında ve daha sonra meydana gelen Kürt ayaklanmaları hain Sultan'ın yetkililerinden esinlenen bir "kardeş katli"nin örnekleri olarak görüldü. [33] Mustafa Kemal aynı zamanda İstanbul yetkililerinin *fetva*'sına, Ankara *müftü*sü'nün verdiği ve Bağımsızlık mücadelesine "Kutsal Savaş" diyen bir başka *fetva* ile karşılık verdi.

Ne var ki Mustafa Kemal gerek *ulemâ* gerekse *tarikatlar* içindeki dini hiyerarşiyi potansiyel güç ve muhalefet merkezleri olarak gördü ve bunları -özellikle ülke çapında bir tekke sistemi olan *tarikatları*- haklı olarak kendi kapsamlı reformlarına yönelik bir tehlike olarak değerlendirdi. Mustafa Kemal her zaman modernist ve Batıcı oldu; Türkiye'nin Batı'ya yetişmesi ve modern bir uygar devlet ve toplum olarak "layık olduğu yeri" alması onun daimi hedefi idi. İslam'ın geleneksel yönlerinin bu süreci yavaşlatması halinde, bizzat İslam'ı zararsız hale getirmek gerekecekti. Bu nedenle, bağımsızlık mücadelesinin kazanılmasından hemen sonra, Türk ulusçuluğunun önemli bir bileşeni olarak İslam'ın rolü azaltıldı. Halifelik kaldırıldı, ancak yeni anayasanın 2. ve 26. Maddelerinde İslam'ın önemi vurgulandı. Madde 2'de, "Türkiye Devleti'nin dini Müslüman dinidir" deniyor, Madde 26'da ise *Şeriat* kutsal yasa olarak ifade ediliyordu.

Mustafa Kemal'in bu durumdan hoşnut olmadığı açıktı. *Nutuk*'ta şöyle diyordu:

> Anayasa'nın 2. ve 26. Maddelerinde yer alan Yeni Türk Devleti'nin ve cumhuriyet rejimimizin modern karakteriyle bağdaşmayan gereksiz ifadeler, zamanın gereklerini yerine getirmek için devrimin ve Cumhuriyet'in onaylamak zorunda kaldığı uzlaşmalar oluşturuyor. Ulus, ilk fırsatta bu fazlalıkları Anayasamızdan çıkarmalıdır. [34]

Mardin, Arap vilayetlerinin kaybedilmesiyle birlikte, Türkler, Araplar ve İslam arasındaki bağlantının daha kolay feda edilebildiğini ve Mustafa Kemal'in bunu hemen yapmamasının dikkate değer olduğunu belirtir. [35] Bu iddiayı kabul etmek kolay değildir. İslam'ı feda etmek kuşkusuz kolay bir mesele değildi. Araplar kaybedilseler de, İslam, Benedict Anderson'ın terminolojisiyle "hayâli" cemaat içinde kimliğin hâlâ önemli, belki de esas bileşeni idi; unutulmamalı ki, aynı makalede Mardin, o sırada bir Türk ulusunun var olmadığını söylemektedir. Türkler/Araplar/İslam bağlantısı aynı zamanda Anadolu'nun öteki Müslüman Türklerini, özellikle Kürtleri ihmal eder. Ulusal bir ayaklanma olmaktan çok dini ve aşiret isyanı olan 1925 Şeyh Sait isyanı, Mustafa Kemal'in yeni tebaasının büyük bir kısmı için İslam'ın kesinlikle grup kimliğinin ana bileşeni olduğunu gösterir. Aslında Alevi Kürtleri bir Sünni derviş Şeyhi olan Said'e karşı çıktılar. [36] Demek ki doğuda ulusçuluk geleneksel aşiret ya da aşiret dışı farklılıkların ve dini ayrılıkların henüz yerini almamıştı. [37] Gellner'in *Tarikatlar*ın halk kültürleri konusunda Bölüm 1'de incelenen gözlemleri açısından, 1925'te çıkarılan, bütün *tarikatları* yasaklayan ve onlara bağlı *tekke* ve *türbe*leri kapatan 677 sayılı yasa son derece anlamlıdır; ülke çapında algılanan alternatif bir gerici iktidar şebekesini ortadan kaldırmanın yanı sıra, yöresel halk kültürlerini ezme ve onların yerine birleşik bir ulusal kültürü geçirme hareketi olarak görülebilir. [38] Resmi kent *ulemâsı* tasfiye edilmedi. Tam aksine, bunlar merkezi devlet otoritesiyle daha çok anonimleştirildi ve İslam'ı özel hayat alanıyla sınırlama giriminde bulunuldu.

O halde İslam Mustafa Kemal'in ideolojisinde "Türk" olmanın önemli bir bileşeni değil idiyse, hangi bileşen önemliydi? Bölüm 1'in sonuçları açısından, toprak bütünlüğünün yanı sıra, dile ve tarihe büyük önem verilmesi şaşırtıcı değildir. Dil konusunda Mustafa Kemal şöyle yazıyordu:

> Türk ulusal dili Türkçe'dir. Türk dili dünyanın en kolay, en zengin ve en güzel dillerinden biridir. ...aynı zamanda Türk ulusunun kutsal bir hazinesidir.[39]

Ne var ki, özellikle ülkenin güneydoğusunda yaşayan çok sayıda insan anadil olarak Türkçe konuşmuyordu. Türk devleti ile bu devletin içindeki azınlık diller, özellikle Kürtçe arasındaki ilişki konusuna daha sonra döneceğiz.

Mustafa Kemal, etnik bir grup olarak Türklerin, Asya, Avrupa ve Afrika'da yaşarlarken, artık yayılma iddiasında bulunmadan yeni devletlerinde yaşamaya tamamen razı olduklarını söylüyordu.[40] Anadolu'nun Müslüman nüfusunun büyük kısmı çağlar boyunca süren iç evlilikler ve asimilasyon nedeniyle etnik bakımdan belirgin biçimde karmadır. Mustafa Kemal bunun iklimi farklı olan bölgelerde yaşamanın Türk soyunda meydana getirdiği değişikliklerin sonucu olduğunu iddia ediyor ve şöyle diyordu:

> Herhangi bir yerde küçük bir aile içindeki insanlar bile asla tam olarak birbirine benzemez. Türkleri hiçbir iklim değişikliğinin olmadığı dar bir bölgeden çıkmış olarak düşünmek doğru değildir.[41]

Türk ulusunu neyin oluşturduğunu özetle şöyle belirtir:

> Türk ulusunun temelini oluşturan tarihsel ve doğal olgular şunlardır: a) siyasal birlik; b) dil birliği; c)toprak birliği; d) soy ve kök birliği; e) ortak tarih; f) ortak ahlâk. [42]

Mustafa Kemal'in bir ulusu neyin oluşturduğuna dair nosyonu ulusal bağımsızlık fikriyle de bağlantılıydı; Çinlilerin, Afganlıların ve Hintlilerin ulus oldukları fikrini, özgür olmadıkları için reddedecek kadar ileri gitti.[43] Dinin yokluğu önemlidir. Yazılarında, bazı ulusların

oluşumunda dinin rolünü kabul ederken şunu vurguluyordu: "Türkler İslamiyeti kabul etmeden önce büyük bir ulus idiler."[44] Halkın iç ve dış düşmanlara karşı birleşmesinde rol oynadıktan sonra din Türk ulusçuluğunun bir bileşeni olmaktan çıkarılacaktı. Laiklik ve İslami çerçevenin dışında tarihsel figürler olarak Türklere yapılan büyük vurgu -"Türk Tarih Tezi"- onun yerine konulacaktı. [45]

Türk Tarih Tezi

Bölüm 1'de belirtildiği gibi, tarih yorumu ulusçuların kendi ideolojilerini yaymalarında önemli bir araçtır. 1920'lerin sonuna doğru, tarih yazmak, Türk ulusçuluğunu öğretecek yeni lise tarih kitaplarına olan ihtiyaçtan ötürü gündemin ön sıralarında yer alıyordu. Sonuç, "Türk Tarih Tezi" oldu. Tez'in öğeleri son üç yıl içinde lise ve orta okul ders kitaplarında yer aldıktan sonra, 1932'de Ankara'da toplanan Birinci Tarih Kongresi'nde etkin biçimde savunulmaya başlandı. Tez, Avrupa'nın Türkleri aşağı bir ırk olarak gördükleri algısına karşı bir tepki ile Gellner'in paradigmasıyla aynı çizgide ulus inşa etme ihtiyacının bir bileşimiydi. Osmanlı döneminin askeri yenilgiler nedeniyle itibar kaybına uğradığı görülüyordu. Gördüğümüz gibi, Mustafa Kemal, Osmanlı yenilgileriyle de lekelenmiş olan İslam'ın toplumsal bağlaşımın temeli olduğu görüşünü reddetti ve onu özel hayata sürmeye çalıştı. Yerine, Osmanlı öncesi Türk kimliği vurgulandı. Hattâ Türklerin, Irak, Anadolu, Mısır ve Ege'de uygarlık kuranların ataları olduğu iddia edildi.

Tez kısa sürede resmi çizgi haline geldi. Birinci Kongre'den sonra Kemalist devlet "Kemalizm"i tek ulus düşüncesi ve yeni devletin yegâne meşru etiği olarak öne sürerken konu biraz daha tartışıldı.[46] Bu ideolojide Kemalistlerin tanımladığı biçimiyle "Türk ulusçuluğu" bütün toplumsal, siyasal, iktisadi ve kültürel sorunlara monolitik bir çözüm olarak görüldü. "Ulusçuluğun" rakip varyantları -ister pan-Türkist ister İslami esinli olsun- yasaklandı. Parti-devlet, Türk

Ocakları gibi kültürel örgütleri devraldı. [47] Bu tez neredeyse yirmi yıl kadar, sadece küçük değişikliklerle okullarda okutulan bütün tarih kitaplarının temeli haline geldi. [48]

Bu dönemde cumhuriyetin önde gelen pek çok tarihçisinin aslında ya siyasetçi ya da siyaset figürleri olmaları dikkate değer. Bu durum, çoğu tarihçinin Türkçülük formundaki ulusçuluk için çalışan siyaset figürleri olduğu -örneğin, Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Fuat Köprülü ve Ahmet Ağaoğlu- Jön Türk dönemi örüntüsünün sürdüğünü gösteriyordu. Akçura gibi bazıları yeni tezi görecek kadar yaşadı. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (daha sonra Türk Tarih Kurumu oldu) [49]aslında CHF'nin bir koluydu. [50]

Yeni ideolojik saflığın esas komiseri haline gelecek olan Afet İnan, Türklerin sarı benizli olduklarını ve Avrupalılar tarafından "ikinci dereceden bir insan ırkı" olarak görüldüklerini öne süren Fransızca bir kitabı 1928'de Mustafa Kemal'e gösterdikten sonra, bir anda nasıl tarihçi oluverdiğini anlatır. Afet İnan ona, kitapta yer alan görüşlerin doğru olup olmadığını sorar. Mustafa Kemal şu karşılığı verir: "Hayır bu mümkün değil. Bu konuyu araştırmalıyız. Hemen çalışmaya başla!" [51] Mete Tunçay, tarih tezinin ilk kez, İstanbul Üniversitesi Hukuk Profesörü Yusuf Ziya (Önder) tarafından, Türklerin bütün Anadolu sakinlerinin kaynağı olduğu teorisini tutmayan Fuat Köprülü'nün muhalefetine karşı formüllendirdiğini öne sürer. [52] Tunçay, CHF'nin 1923, 1927 ve 1931 tarihli ilk üç parti tüzüğünde "ulus" ve "ulusçuluğu" yorumlayışında görülen dereceli karmaşıklığa işaret eder.[53] 1923 tüzüğünde Türk "kültür"ünün benimsenmesi CHF üyeliği için vazgeçilmez koşul olarak görülüyordu. 1927'de "ulusal dayanışma"yı, dil, duygu ve "fikir" birliği ile "Türk kültürü ve dilinin gelişmesi"ne bağlı olarak tanımlamak için başka anahtar sözcükler ortaya çıkar. 1931 programında "ulus" "dil, kültür ve fikir birliği ile yurtseverler dayanışmasını oluşturan siyasal ve toplumsal bir bütün" olarak tanımlanır. "Fikir birliği" bütün ulusçuları birleştiren tek bir monolitik ideoloji anlamına geliyordu. Kitleler arasında yeni fikirler geliştirmenin esası katı bir seçkin türdeşliğinde görülüyordu. [54]

Yeni Tarih Dersi Kitapları

Yeni cumhuriyetin yeni tarih dersi kitaplarına ihtiyacı vardı. Bunların ilki Hamit Muhsin'in, üç kez basılan ve 1924 ile 1929 arasında genellikle orta okullarda kullanılan *Türkiye Tarihi* idi. Bu kitap, sonrakilerin aksine daha çok Osmanlı İmparatorluğu üzerinde yoğunlaşıyordu. Sadece son bölüm (Bölüm 7, "Osmanlı-Türk uygarlığı"), Türk ulusçuluğunun yeni yorumuna ayrılmıştı. Bu tarih içinde Türkler İslam'ı benimsemeden önce bir aşiret halkı olarak gösteriliyordu (daha sonra bu, bir tür hakaret olarak kabul edilecekti). Dış etkilerden -esas olarak İslam- ötürü Türkler ırksal birlik faktörünü güya kaybetmişlerdi. [55] Son bölüm, on dokuzuncu yüzyıl reform hareketi, Batılılaşma ve "türdeş bir toplum ve modern bir ulus-devlet inşa etme" gereği üzerinde duruyordu.[56]

İkinci ve Kemalist tarih tezine uygun biçimde tarihi yeniden yazmaya çalışan ilk ders kitabı *Türk Tarihinin Anahatları* idi. Türk Tarihi Tetkik Kurumu'nun, Yusuf Akçura'nın da aralarında bulunduğu seçilmiş üyeleri tarafından 1929-30'da yazıldı. Ancak Mustafa Kemal, görünüşe bakılırsa aceleyle hazırlanan metinde pek çok hata bulunduğu için onay vermedi ve kitap başkalarının yorumuna sunulmak üzere 100 adet basıldı. [57] Kitap Türklerin tarih ve kıtalar boyunca yayılması üzerinde yoğunlaşıyordu. Giriş bölümünde kitabın, Türklerin tarihte oynadıkları rolü gösterme ve uygarlığın Yahudiler ile İncil'den kaynaklandığına dair yanlış bilgiyi çürütme ihtiyacına yanıt vermek için yazıldığı açıklanıyordu.[58]

Şöyle deniyordu:

> Uygarlığı bütün dünyaya taşıyan Türkler, eski çağlarda kendi anavatanları olan Orta Asya'da büyük uygarlıklar kurmuşlardı. ancak iklimle ilgili nedenlerden, yani kuraklıktan ötürü [bu uygarlıklar sürekli olmamıştı]. [59]

"Arapların ve İranlıların önemi"ne karşılık olarak Türklerin devlet kuruculuğu aşırı biçimde vurgulandı.[60] 1923'ten beri cumhuriyette yaşanan duruma sadece son sayfada (sayfa 605) yer verilmesi olgusu, Türklerin tarih öncesine ve ırksal özelliklerine yapılan bu yeni vurguyu gösteriyordu.[61] Hatalara ve Mustafa Kemal'in onaylamamasına rağmen, kitabın genel teorik çerçevesi destekleniyordu. Kitabın yetmiş dört sayfalık kısaltılmış bir versiyonu 1931'de Eğitim Bakanlığı tarafından *Türk Tarihinin Anahatlarına Medhal* başlığı altında 30 000 adet basıldı. Bu versiyon, yeni öncelikleri yansıtarak Osmanlı İmparatorluğu'nu bütünüyle dışlıyordu.[62]

1931'de süreç dört ciltlik *Tarih*'in yayımlanmasıyla devam etti. Kitap liselerde kullanıldı ve *Ortamektep İçin Tarih* başlığını taşıyan üç cilt halinde sadeleştirildi. Bu son iki yayın neredeyse hiç değiştirilmeden on yıllarca kullanıldı.[63] Türklerin büyük uygarlıkların kurucusu oldukları iddiasının yanı sıra ırksal özellikler de vurgulandı. Orta okullar için çıkarılan versiyonun girişinde Gobineau'nun renklerine göre ve Eugene Pittard'ın iskelet tipine göre yaptığı insan sınıflandırması kullanıldı.[64] Türk dili dünyanın en önemli dili ve Türk ırkı tarihin motoru olarak gösterildi.[65] Osmanlı İmparatorluğu bir gerileme dönemi olarak, Osmanlı deneyimi ise yabancı ve Türk olmayan bir deneyim olarak tanımlandı. Parti-devletle özdeşlenme, *Tarih*'in 4. cildinde yer alır. Bu cilt Türk cumhuriyetinin tarihiyle ilgilidir ve iki bölüm halindedir: birincisi, Lozan Antlaşması'na kadar olan dönemi, ikincisi ise daha sonrasını ele alır. CHF'nin "ulus" ile özdeşlenmesi ikinci bölümde yer alır. Bu bölümde, ulusa düşman olarak resmedilen "muhalefet akımları"na (yani, Terakkiperver Cumhuriyet fırkası) bile üç sayfa ayrılmıştır.[66]

Bu kitaplarda ırkçılık Avrupa'da faşizmin yükselişiyle birlikte döneme hâkim olan örüntünün bir parçası olarak görülebilir. Ne var ki bütün bunlar sonraki on yıllar içinde temel bir değişikliğe uğramadı; sadece 1940'ların sonunda Osmanlı İmparatorluğu ve onu önceleyen dönem hakkında daha dengeli görüşler ortaya çıktı. Okul kitaplarında

devrimci pragmatik zihniyet azalmadan devam etti -aslında bir değişiklik olduysa, daha kötüsü için oldu.[67]

Birinci Tarih Kongresi

Birinci tarih Kongresi, Eğitim Bakanı'nın ve bizzat Mustafa Kemal'in evsahipliğiyle Ankara'da toplandı. Yeni tez bu kongrede resmen yürürlüğe girdi. Eğitim anahtar olarak görülüyor - Gellner'in Bölüm 1'de değinilen modernleşme paradigmasına uygun biçimde- orta öğretim öğretmenleri katılanların ana gövdesini oluşturuyordu. Kongre'de 198 lise ve orta okul öğretmeni, on sekiz üniversite profesörü ya da yardımcı profesör ve yirmi beş tarih Derneği üyesi (çoğu parlamenter) vardı. [68] Sadece otuz üç kişi aktif olarak katıldı ve şu dört konuda on beş tebliğ sunuldu: tarihöncesi kaynakların kullanılması; Türk dilleri üzerine tartışmalar; Orta Asya'da, göçle sonuçlanan coğrafi değişim üzerine tartışmalar (yeni tezlerin merkezinde yer alan bir konu); ve 1932'deki tarih kitapları üzerine tartışmalar. Tartışmalarda öne çıkan başlıca kişiler, Fuat Köprülü, Afet İnan (tezler üzerine iki ayrı görüşü temsil ederler -Köprülü eleştirel, İnan ise güçlü biçimde taraftardır), Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Samih Rıfat (tezin bir diğer savunucusu), Zeki Velidi (Togan), Sadri Maksudi (Arsal),[69] verimli bir tarih yazarı olan Ahmet Refik (Altınay) ve Reşit Galip. İnan bu tartışmalarda anti-ulusal olarak değerlendirilebilecek hiç bir doğrudan muhalefetin olmadığını belirtmiştir. Yeni ulusu kurmak için doğruluğundan kuşku duyulamayacak bir mite ihtiyaç vardı. İnan bizzat sunduğu sonuçta bunu açıkça ifade etti:

> Pek çok Avrupalı bilgin kendi [yani Avrupalı] atalarının, Aryenler, Hint-Avrupalılar ya da Hint-Cermenler dedikleri, Altay-Pamir platosundan kaynaklanan ve kendi yüksek kültürlerini hem tarihöncesi hem de tarihsel zamanlarda Avrupa'ya ve bütün insanlığa taşıyan Orta Asya kabilelerinden geldiklerini düşünür. Türk ırkı kendi yurdunda

yüksek bir kültür düzeyine ulaşmışken, Avrupa halkları hâlâ cahil vahşiler olarak yaşıyorlardı. Türk çocukları, "400 çadırlık bir kabile"den değil [özgün Osmanlı Türklerine ilişkin eski Osmanlı mitolojisine bir gönderme] on binlerce yıldır varolan yüksek bir ırktan gelen Aryen, uygarlaşmış ve yaratıcı bir halkın parçası olduklarını öğreneceklerdir.

Son sözler uzun bir alkışla karşılandı.[70]

Fuat, İnan'ın tezini yöntemsel bakımdan ılımlı biçimde eleştirdiyse de, kendisi eleştiriye uğrayınca yelkenleri suya indirdi. Rıfat'ın tezi Çince ve Farsça gibi pek çok dilin aslında kadim Türkçe'den kaynaklandığını göstermeye çalıştı.[71] Yegâne gerçek tartışma göçe ve "uygarlığın" öteki ülkelere taşınmasına neden olan Orta Asya'daki büyük kuraklık teorisi üzerine gerçekleşti. Reşit Galip bu görüşün başlıca savunucusuydu.[72] Zeki Velidi bu teze karşı çıktı,[73] ancak Galip, Maksudi ve Şemsettin'in (Günaltay) saldırısına uğradı. Konferans sırasında tekrar tekrar yüzeye çıkan bu tartışmanın büyük kısmının Rus göçmenler arasında, özgül olarak Togan'ın Rus Devrimi'nden sonraki -o sırada hâlâ Rusyada'ydı- eylemleri üzerine çıkan eski kavgalardan kaynaklandığı görülür.[74] Aralarındaki kişisel husumete rağmen, her ikisi de ateşli Türkçü olan Maksudi ve Velidi kongrede bulunan diğerlerinden daha çok bilgiye sahiptiler. Daha sonra her ikisi de katı tek parti yönetimine ve Kemalist devletin kendi ulusçu gündemini öne sürerken yaptığı aşırı basitleştirmeye karşı örgütsüz muhalefete katıldılar.[75] Arkeoloji ve İslam öncesi Türk tarihine yapılan yeni vurgu ve bütün Osmanlı deneyiminin önemsiz gösterilmesine uygun olarak, kongrede Osmanlı tarihi ya da bu tarihin genelde Türk tarihiyle ilgisi üzerine hiçbir doğrudan tebliğ sunulmadı. Verimli tarih yazarı Ahmet Refik (Altınay) Stalin döneminin kendini suçlama salgınını hatırlatan bir tarzda kendi eserlerini eleştirmekle yetindi.[76]

Dil Reformu ve Birinci Türk Dili Kongresi

Birinci Tarih Kongresi, siyasal önderliğin ulusal kimliği ırk ve dile göre açıklamaya karar vermiş olduğunu açıkça ortaya koydu. Dil, Kedourie'nin ulusçuluk modelindeki Almanca'ya benzer bir ırksal özellik olarak görülüyordu. Ne var ki, delegelerin bu konuyu tam olarak nasıl ele alacaklarından emin olmadıkları da görülüyordu. Samih Rıfat'ın tebliği argümanları bakımından özellikle yetersizdi ve bazı eleştirilere uğradı. [77] Birinci Tarih Kongresi'nden hemen sonra Birinci Türk Dili Kongresi toplandı.

Bölüm 2'de belirtildiği gibi, dil reformu Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ısrarlı biçimde öne çıkarılmıştı. Osmanlı Türkçesi, Gellner'in modern öncesi bir toplumun resmi devlet dili modeline denk düşüyordu. Böyle bir toplumda geniş halk kitleleri genellikle okur yazar değildir. Arapça harflerin yerine, öğrenilmesi daha kolay, katı fonetik ilkeleri temel alan Latin abecesini geçiren 1928 kararnamesi Kemalist dil reformunun ilk evresini oluşturuyordu. Bu hayati önlem askeri bir kesinlikle -Mustafa Kemal'in kapsayıcı reformlarının pek çoğu gibi- uygulandı. Yapılan önerileri planlaması için hazırlık komitesine üç ay süre verildi. 1 Ocak 1929 son tarihti. Bu tarihten sonra Arapça harflerin kullanılması yasa dışı oldu. Bütün resmi görevliler yeni harfleri öğrenmek ve kullanmakla yükümlüydü. Bunu yapmayanlara verilecek cezalar, işten atma, hattâ yurttaşlıktan çıkarılarak ülke dışına sürgün idi. Mahkûmlar bile, cezaları bittiğinde yeni harfleri kullanamıyorlarsa serbest bırakılmıyorlardı. [78] 1929'da okullarda artık Arapça ve Farsça öğretilmiyordu ve 1930'da Mustafa Kemal dil reformlarının rehber ilkesi olarak Türkçenin savunulması ve zenginleştirilmesi gerektiğini ilan etti. Bu, bir yanda Arapça ve Farsça sözcüklerin temizlenmesi, öte yanda, Türkçe öğeleri temel alan yeni sözcüklerin türetilmesi anlamına geliyordu.[79] Bütün bu hareketlerin hedefi, Osmanlı İslam mirasından kopmanın ve yeni Türk ulusal kimliğini güçlendirmenin yanı sıra halkın okur yazar olmasını sağlamaktı. Halk kitlelerinin okur yazar olması, aynı zamanda, bir ulusal bilinç yaratmak için gerekli

olan birleşik bir yüksek kültürü yaygınlaştırmanın önemli bir önkoşulunu oluşturuyordu.

Birinci Türk Dili Kongresi askeri tarzda yürütülen bu kampanyanın bir başka evresini oluşturdu. Mustafa Kemal'in sürekli hazır bulunduğu Kongre 1932 yılının Eylül sonu ile Ekim başında, yeni Kemalist bürokrasinin yeni düşünce sistemiyle aşılanmasına pek gerek olmayan Ankara'da değil İstanbul'da toplandı. Basın bu kongreye de geniş yer verdi. [80] Tarih Kongresi'nden hemen sonra, dili basitleştirmek için bir Türk Dilini Araştırma Derneği kurulmuştu. Derneğin başkanı Birinci Dil Kongresi'nin ikinci başkanı olan Samih Rıfat idi. [81] Tarih Kongresi'nde olduğu gibi öğretmenler en büyük grubu oluşturuyorlardı. 711 davetlinin 312'si öğretmen idi. Gündemde, dilin (Türkçe ve başka diller) kökeniyle ve Türkçe'nin kendi ortamında yayılmasıyla (bu bölüm lehçeleri, gramer ve söz dağarcığını ve Türkçe'nin çağdaş durumunu kapsıyordu) başlayan belli başlı dört konu vardı. Öteki bölümler, morfoloji, sentaks, söz dağarcığı (gene), terimler ve uygarca gelişme beklentilerini kapsıyordu. [82]

Rıfat açılışı yaptı ve yolu gösterdi. Ona göre Mustafa Kemal, tek başına Türkiye'yi Osmanlı yenilgisinden kurtarmıştı. Önerilen dil reformlarının anti-Türk Osmanlı toplumu içine gömülü kalmış özgün Türk kimliğini güçlendiren bir adım olduğunu iddia etti. Osmanlı basit Anadolu Türkü ile alay etmişti. Oysa o Türk'ün uygarlığı imparatorluk içindeki öteki toplulukların uygarlığından çok daha ileriydi. [83] Burada Rıfat köylünün gerçek ulusal değerlerin hazinesi olduğuna dair klasik ulusçu çizgiyi yansıtıyordu. Reşit Galip, eğitim bakanı olarak bir sonraki adımı attı. Osmanlı Türkçesi'nin kozmopolit bir seçkin dili olduğunu ve Anadolu Türklerinin % 10'undan fazlasının bu dili anlayamadığını vurguladı. Dilin Türkçeleştirilmesinin ulusal kültürün geleceği bakımından mutlak bir zorunluluk olduğunu vurgulayarak devam etti ve Anadolu Türkçesi'nde yaklaşık 80 000 sözcük olabileceğini ve bu dağarcığın başka dillerden ve kadim dokümanlardan ödünç alınan sözcüklerle tamamlanabileceğini öne sürdü. Güçlü bir dil, diyordu, hayatın bir

gerçeğidir ve Türkiye'yi dünyanın en ileri uluslarından biri haline getirme hedefini gösterir.[84] Böylece Kongre, Türkçe'nin dillerin en aristokrat, güçlü, canlı ve kadimi olduğunu ve çok özel bir rol oynamış olduğunu göstermek amacıyla Tarih Tezi'ni güçlendirmeye devam etti. Bu tez "Güneş Dil Teorisi" olarak bilinen anlayışı oluşturacak şekilde genişletildi (kabalaştırıldı da denebilir). Bu teoriye göre, bilim ve arkeoloji Türk ırkının dünya tarihindeki önemini "göstermiş" idi. Bu nedenle, uygarlığın kaynağı olan bir ırkın bütün diğer ırklara bir ana dil sağlaması doğaldı. [85]

Landau, basında yapay dil maniplasyonuna karşı çıkan ve bu nedenle gerici olmakla suçlanan seçkin gazeteci Hüseyin Cahit (Yalçın) dışında, kongrede Kemalist yaklaşımın onaylanması konusunda fiilen monolitik bir oybirliğinin sağlandığına işaret eder. [86] 1930'larda Türkiye nasyonal sosyalizme benzeyen, güçlü korporatist yönleri olan otoriter bir devletçi yönetim biçimini benimsedi. Bir parti-devlet olan CHP, devlet ulusçuluğuyla birlikte bu çizgiyi izledi. 9 Mayıs 1935'te toplanan Dördüncü Büyük Kongre'de kabul edilen programda açıkça şöyle deniyordu:

> Madde 1. Vatan, Türk ulusunun eski ve yüksek tarihi ve topraklarının derinliklerinde varlıklarını sürdüren eserleri ile yaşadığı bugünkü siyasal sınırlarımız içindeki yurttur
>
> Madde 5. (b) Parti Türk sosyal topluluğunun özgül karakterini ve tamamen bağımsız kimliğini korumayı esas tutar. (c) Türkiye Cumhuriyeti halkını, farklı sınıflardan oluşmuş olarak değil, Türk halkının bireysel ve toplumsal hayatındaki iş bölümünün gereklerine göre çeşitli mesleklere bölünmüş bir topluluk olarak görmek ana ilkelerden biridir. Partinin hedefleri, sınıf çatışması yerine toplumsal düzeni ve dayanışmayı güvence altına almak ve çıkarlar uyumunu sağlamaktır
>
> Madde 41. Başlıca ulusal talim ve terbiye ilkelerimiz şunlardır: (b) Kuvvetli cumhuriyetçi, ulusçu, halkçı, devletçi ve laik yurttaşlar yetiştirmek tahsilin her derecesi için mecburi tutulmalıdır. Türk ulusuna, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve Türk Devleti'ne saygı duymak ve başkalarının da saygı duymasını sağlamak öncelikli bir görev olarak

öğretilmelidir. (e) Terbiye, her türlü boşinançtan ve yabancı fikirden uzak, yüksek, ulusal ve yurtsever olmalıdır. (g) Partimiz, yurttaşların Türkün derin tarihini bilmesine büyük önem verir. Bu bilgi, Türk'ün yetenek ve gücünü, özgüven duygularını ve ulusal varlığa zarar verecek her akımın önünde yıkılmaz direnişini besleyen kutsal bir cevherdir. (h) Türk dilini mükemmel ve zorunlu bir ulusal dil haline getirmek için gösterdiğimiz ciddi çabayı sürdüreceğiz.

Madde 50. Türk gençliği, Devrimi ve Vatanı savunmanın en yüksek görev olduğu kanaatiyle yetiştirilecektir. Onlara, bu görevi yerine getirmek için her şeyi feda etmeye hazır olmak öğretilecektir [87]

Kedourie'nin açımladığı haliyle bu yaklaşım, toplumu organik bir bütün olarak gören ulusçu anlayışla, ayrıca Gellner'in merkezi devletin birleşik bir yüksek kültürü öncelikle eğitim süreciyle oluşturması anlayışıyla tamamen aynı çizgidedir. Ordu ve bütün genç erkekler için zorunlu olan askerlik hizmeti gençliği ulusal değerlerle eğitmenin bir başka aracıydı. Bu aynı zamanda cahil köylülere okuma yazma öğretmenin de bir aracıydı. 1930'ların asker alma posterlerinde, köylü giysileri içinde görülen gençler geçmişin sakallı sarıklı erkeklerinin tam tersine, modern Batılı giysiler içinde zarif genç erkeklere dönüşüyorlardı. [88]

20 Eylül 1937'de toplanan İkinci Tarih Kongresi sırasında "Güneş Dil Teorisi" -aynı zamanda Türk dilini İslami boyunduruktan bir ölçüde "kurtardı"[89]- resmi doğma idi. Tartışma ya da farklı argümanlardan tamamen yoksun olma özelliği taşıyan bu kongre, ulusun bölgesel gerçekleşimi için kullanılan arkeolojiye ağırlık verdi. Anadolu uygarlıkları, 1930'ların ortasında yapılan kazıların sonuçları kullanılarak, Türklerin eseri olarak "gösterildi" Osmanlı dönemi "karanlık çağ" olarak bir kez daha görmezden gelindi.[90]

Kemalist Devlet ve Azınlıklar

Pek çok bilgin Kemalist ulusçuluğun ırkçı değil, daha çok Gellner ve Smith'in önerdikleri, azınlık grupları cezalandırmayan bölgesel modellere uygun bir devlet kurucu ulusçuluk olduğunu öne sürmüşlerdir. [91] Ne var ki yukarıdaki tartışma, 1930'larda önerilen ve savunulan haliyle Kemalist ulusçulukta güçlü ırksal özellikler olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır. Bu yüzden yeni Türkiye'deki azınlıklara nasıl muamele edildiğine kısaca göz atmamız gerekir. Ortodoks Hıristiyan azınlıklar daha önce olduğu gibi, neredeyse başından itibaren kuşkulu görüldü; İstanbul'daki, Gökçeada ve Bozcaada'daki cemaatler dışında ülkeden sürüldüler. Bernard Lewis'in iddiasının [92] aksine Kemalist devlet, Jön Türk rejiminin Ermenilere karşı kasıtlı bir jenosit siyaseti izlediğini asla kabul etmemiş ve bu durum günümüze kadar sürmüştür. 1930'larda yeni ulusçu tezin savunulması ve resmen yayılması, "Türkiye yalnız Türklerindir" şeklindeki resmi tutumda bir yükselişe yol açtı.[93] Bir Türk ulusal kimliği ulusu kaynaştırmayı gerektirdiği için, bu yaklaşım büyük ölçüde "sağlıklı ve makul" görülebilir. Kuran ve İncil Türkçe'ye çevrildi ve ezanın Arapça değil Türkçe okunması zorunlu tutuldu. [94] Yabancı okullar, özellikle misyoner okulları teşvik edilmedi. İlk öğretim Türk okullarında verilecekti; geriye kalan yabancı okullar dine hiç bir göndermede bulunmamak, Türkçe öğretmek ve belirli oranda Türkçe öğretmeni çalıştırmak zorunda idiler. [95] Ekonomide, her firma, Türk Müdür ve yöneticilerinin yanı sıra yüksek oranda Türk sermayesine sahip olmak zorunda idi. Yabancı mallara ağır ithalat vergisi ve kota uygulandı, Türk mallarının satın alınması için kampanyalar düzenlendi. Yakın tarihte yabancıların ya da Türk olmayanların ekonomideki hâkimiyeti dikkate alındığında bu önlemler de makul ve bir ölçüde ekonomik bakımdan akılcı görülebilir. İktisadi ulusçuluk her zaman ırkçılıkla eşitlenmez. Ayrıca kotalar ancak 1930'larda, kısmen 1929 dünya ekonomik krizine bir tepki olarak uygulamaya konuldu. Bu sırada öteki ülkelerde de benzer uygulamalar vardı.[96]

Belki daha şovenist olan, tıp, hukuk, hattâ tekerlek imalatı gibi pek çok mesleğin Türkler dışında herkese kapalı olması olgusuydu.[97] Daha

kötüsü, anti-semitik ve anti-azınlık siyasetlerin çeşitli resmi ifadeleri idi. Örneğin 1934'te, Türkiye nüfusunun dağılımını ve yerleşimini düzenleyen 2510 sayılı Yasa, Doğu Trakya'nın sadece Türk eğitimi ve terbiyesi almış sakinlerle sınırlı tutulmasını, Edirne ve Boğazlar mıntıkasında yaşayan tarihsel Yahudi cemaatlerinin buralardan zorla çıkarılmasını öngörüyordu. [98] Türk basınının yönlendirdiği [99] bu Yahudi karşıtı kampanya, 8-10 000 Trakyalı Yahudi'nin birkaç hafta içinde İstanbul'a kaçmasına yol açtı. Bütün Türk yurttaşlarının soyadı almasını öngören 1935 tarihli yasa İstanbul'un Yahudi, Grek ve Ermeni nüfusu üzerinde kendi geleneksel soyadlarından vazgeçmeleri ve yeni soyadı almaları için bir baskı yarattı.[100] Bu arada dil kampanyası da -*Vatandaş Türkçe Konuş* hareketi- azınlıkları baskı altına aldı. Hattâ Yahudileri sadece Türkçe konuşmaya zorlamak için bir yasa tasarısı verildi. 1938'de İngiliz Büyükelçisi Sir George Clark şunu bildirdi: "Yerli Grek ve Yahudilere Türkçe dışında bir dil konuştukları için suçlu muamelesi yapıldı, hattâ ateş edildi." [101]

İsmet İnönü ve Fevzi Çakmak'ın Mustafa Kemal'den daha fanatik Türk yanlısı oldukları görülüyordu.[102] Mustafa Kemal'in ölümü ve İsmet İnönü'nün başa geçmesinden sonra durum kötüleşti. [103] İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden hemen sonra hükümet 18 ile 45 yaş arasındaki bütün Yahudi, Grek ve Ermeni erkekleri askere aldı Türkiye ile Hitler Almanyası arasında Haziran 1941'de imzalanan antlaşma sırasında, hepsi, Anadolu'nun içlerindeki, kötü muamele gördükleri ve ölüm oranının yüksek olduğu bildirilen özel kamplara gönderildiler. [104]

Bu trendin en kötü şöhretli olayları, azınlıklara resmi düzeyde duyulan güvensizliği en iyi şekilde yansıtan 11 Kasım 1942 tarihli Varlık Vergisi idi. 1939-42 yıllarının ağır iktisadi krizi yüzünden Yahudi ve Hıristiyan işadamları suçlandı ve Türk basını onlara karşı hırçın bir kampanya başlattı. [105] Bir kişinin ne kadar vergi ödeyeceğini belirlemek için kullanılan ölçüt din ve etnisite idi. Başlangıçta iki liste vardı: biri Müslümanlar, biri de gayri-Müslimler için. Daha sonra yabancılar ve *Dönmeler* (İslam'ı benimseyen Yahudiler) için ayrı listeler yapıldı. İkinci gruptakiler Müslümanların iki katı, gayri-

Müslimler ise on katı fazlasını ödüyorlardı. Yabancılar da Müslümanlar gibi suçlanıyorlardı. Elçiliklerden gelen protestoların ortaya koyduğu gibi, pek çok yabancı pratikte gayri-Müslim muamelesi gördü. [106] Saptanan vergiyi ödemeyenler, Erzurum'un batısındaki dağlık bölgede bulunan Aşkale gibi ulaşılması güç yerlerdeki çalışma kamplarına gönderildiler. [107] Kamp yönetimi tamamen keyfi davranıyor ve yapılan başvurular dikkate alınmıyordu. Ne var ki Anayasa'ya göre herkesin dilekçe verme hakkı vardı. Ocak 1943'te, hemen hepsi reddedilen 10 000'den fazla dilekçe verilmişti. Ödeme yapmayanların yayınlanmış listesi neredeyse hepsinin Grek, Yahudi ve Ermeni olduğunu ortaya koyuyordu. Son sürgünlerin evlerine dönmelerine Aralık 1943'te izin verildi ve 15 Mart 1944 tarihli bir yasa her türlü karşılıksız çalışmayı iptal etti. [108] Bazıları bu değişikliğe savaşın gidişatının yol açtığını söylerler. Sürgünlerin evlerine dönmelerine İnönü'nün Churchill ve Roosevelt'le Kahire'de buluşmasından bir hafta önce izin verildi. 1941-3 döneminde Türkiye'de anti-Semitizm'de ve azınlık karşıtı duygularda bir yükseliş görüldü. Eski aile kayıtları araştırılıyor, kimin Yahudi kökenli olduğu bulunmaya çalışılıyordu. Yahudilere ve Dönmelere karşı şiddetli bir kampanya açıldı. İkinci grup, "her iki dünyada da en iyisine sahip olmak istedikleri" için "Yahudilerden daha kötü" görülüyorlardı. [109] Kendisi de bir *dönme* olan Ahmet Emin Yalman'ın Vatan gazetesi vergiyi eleştirdiği için geçici olarak kapatıldı ve kendisi Aşkale'ye sürüldü. [110]

Verginin bir başka amacı -resmen dile getirilmeyen, ancak herkesin bildiği- İstanbul'un 1920'lerin ve 1930'ların iktisadi ulusçuluğuna rağmen ayakta kalan ve Türk olmayan işadamlarının sahip oldukları şirketlerin pek çoğunu kasıtlı biçimde bertaraf etmekti.[111] Gözetim altına alınanlar arasında İstanbul'un Türk olmayan sakinleri büyük sayılara ulaşıyordu; sürgüne gönderilmek üzere gözetim altına alınan toplam 2057 kişinin 1869'u İstanbullu idi. Bu 2057 kişinin 657'si ya öldü ya da borcunu ödedi; geri kalan 1400'ü, hepsi İstanbullu olan 21'inin öldüğü kamplara sürüldü. [112] Yaşlı, hasta ve güçsüz olanlara ayrıcalık tanınmadı.[113] 50 000 TL'nın

üzerindeki her vergi mükellefini kişisel olarak denetleyen kişi Maliye Müdürü Faik Ökte idi. Ökte, Başbakan Saraçoğlu'nu (Haziran 1942'de göreve getirildi; İnönü'ye yakındı) yasa tasarısını hazırlayan kişi olarak gösterir.[114] Saraçoğlu sadece azınlıklardan vergi alınacağını ısrarla öne sürdü ve daha sonra (Müslüman) Türklerin de vergi ödemek zorunda kalmaları pek çok milletvekilini öfkelendirdi. Hattâ bazı valiler Müslüman Türklerden vergi almayı reddettiler. Bu gelişmeler Maliye Bakanı Fuat Ağralı'yı kişisel olarak müdahale etmeye ve Müslüman Türklerin en azından göstermelik bir ödeme yapmak durumunda olduklarını açıklamaya zorladı. [115] Ökte ve diğerleri Müslüman Türkleri Aşkale'ye göndermeyi reddettiler ve vergi ödemedikleri zaman onları sürgüne yollamaktan kaçınmaya çalıştılar. [116] Ökte'nin yaptığı değerlendirmeye bakıldığında bu utanç verici önleme taraf olduğu için rahatsızlık duyduğu açıkça görülür. [117] Ancak milletvekillerinin yasanın bariz biçimde azınlık karşıtı oluşuna değil de, Müslüman Türklerin göstermelik bile olsa vergi ödemelerine itiraz etmeleri, okuru sarsar.

Türk olmayan Müslümanların durumu da sorunsaldı. Yukarıda belirtildiği gibi, Mustafa Kemal, yeni ulusu Anadolu'daki Müslüman nüfusun oluşturacağını düşünüyordu. Ne var ki yeni devlet İslam'ı özel alana itmeyi amaçlayan kapsamlı reformları başlattı ve laiklik yeni ulusçuluğun esas bileşeni haline geldi. Gördüğümüz gibi bu durum, Zaza dilini konuşan Sünni Kürtlerin Şeyh Sait önderliğinde ciddi bir ayaklanmaya girişmeleriyle sonuçlandı. Ayaklanma amansızca bastırıldı ve *tarikatlar* yasaklandı. Said ve yüzlerce taraftarı asılarak idam edildi. "Sindirme" sırasında ölenlerin tahmini sayısı 40 000 ile 250 000 arasında değişir. Ankara çok sayıda Kürdü bölgeden zorla uzaklaştırmaya karar verdi. [118] Kısa süre sonra Ağrı Dağı (Ararat) civarında bir başka isyan patlak verdi. Bu kez daha açık biçimde ulusçu olan -dini bir *tarikat*la ilgisi olmayan- hareket geleneksel şeyh ve ağaları kapsıyor, İran'daki Rıza Şah'tan yardım görüyordu. [119] Ne var ki Şah desteğini kesti ve isyan ezildi. Kürt isyancılara karşı cinayet dahil olmak üzere işlenen suçların hiçbir şekilde kovuşturulmayacağını belirten 1930 tarih ve 1850 sayılı yasa

resmi çizgiyi açık biçimde ortaya koyar.[120] Ağustos'ta Başbakan İnönü şu bildirimde bulundu:

> Doğu vilayetlerimizde yabancı enrikayla beslenen isyan [Kürt ayaklanmaları] beş yıl sürmüş, ancak bugün gücünün yarısını kaybetmiştir. Bu ülkede ancak Türk ulusu etnik ve ulusal haklar iddia edebilir. Başka hiç bir unsur böyle bir hakka sahip değildir. [121]

Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt şu sözlerle bu görüşü pekiştirdi:

> Türk'ün bu ülkenin yegâne sahibi, yegâne efendisi olması gerektiğine inanıyorum. Saf Türk soyundan gelmeyenler bu ülkede ancak tek bir hakka, hizmetkâr ve köle olma hakkına sahip olabilirler. [122]

Bir kez daha kitle halinde sürgüne başvuruldu ve 5 Mayıs 1932 tarihli bir yasa ile Türkler Kürt bölgelerine yerleşmeye teşvik edildiler. [123] Bu yasa, o zamana kadar hükümetin bütünüyle denetleyemediği ve Türk ordusunun üç müfrezesinin 1938'in sonuna kadar gerilla savaşı verdiği Dersim (şimdi Tunceli) dahil bazı bölgelerin boşaltılmasına hukuki zemin sağladı. Kürt köyleri sıkı denetim altına alındı, Kürt dili, yerel giysileri, folkloru ve Kürtçe isimler yasaklandı ve sıkıyönetim 1946'ya kadar sürdü. [124]

Gördüğümüz gibi, Kemalist devlet fiilen saldırgan bir Türk ulusçuluğu izledi. Kemalist özdeyiş, "Ne mutlu Türküm diyene" ülkedeki bütün okullara ve askeri kışlalara ve kamuya açık yerlere yazıldı. Bu anlayışa göre ayrı bir Kürt kimliğine yer yoktu. "Türk Tarih Tezi"ne göre Kürtlerin kökeni Turan idi. Beş bin yıl önce Orta Asya'dan gelen Kürtler, eski Türkçe, Farsça, Arapça ve Ermenice karışımı bir "lehçe" konuşuyorlardı. "Ulaşılmaz dağlarda yaşayan Kürtler sonunda anadillerini unutmuşlar ve İranlı komşularının etkisi altında kalmışlardı." [125] Bundan sonra Kemalist devlet Kürtleri "dağ Türkleri" olarak gördü.

Ne var ki Kemalist "devrim", örneğin aynı dönemde SSCB'de Stalin'in izlediği gibi bir yol izlemedi. Kemalizm esas olarak kent merkezlerindeki yeni yöneticilerin düşüncesiydi; eğitim süreci ve ordu

yeni ideolojinin yayılması için model oluştururken, kırsal kesimin büyük kısmı, geleneksel değerlerle, genellikle halk İslamı değerleriyle yaşamayı sürdürdü. Burada Metin Heper'in bir iddiasına itiraz etmek gerekir. Buna göre, "Antropologlar arasında, laikleştirici reformların Türkiye'de sadece seçkinler düzeyinde değil, aynı zamanda kitle düzeyinde de güçlü bir etki yarattığına dair bir mutabakat vardır." [126] Oysa, sayısız antropolojik araştırma tam tersini, kitle düzeyinde toplumun Mustafa Kemal'in kapsayıcı reformlarından büyük çapta etkilenmediğini ortaya koyar. Geleneksel düşünce tarzları, en azından 1950'lerde kent merkezlerine kitlesel göç sayesinde kırsal kesimin ekonomi içinde bütünleştirilmesine kadar devam etti. Bu durum özellikle azgelişmiş doğu için geçerlidir. [127] Son yirmi ya da daha fazla süre içinde rakip bir Kürt ulusçuluğunun yükselişi Kemalist etkinin zayıflığını ortaya koymuştur. Bu, Şeyh Sait ve diğerlerinin aşiret ve din isyanlarından daha "modern" bir ulusçuluktur. Kürtlerin sadakatini sağlamak için Türk devleti ile yarışan Barzani'nin Irak'taki başarısı buna yardımcı oldu. Bu başarı bir ölçüde dili iddianın temeli olarak almanın belirgin gücü sayesinde gerçekleşti. Bu konu Bölüm 7'de daha ayrıntılı olarak ele alınacak.

Saldırgan Kemalist Türk ulusçuluğu Türk olmayan öteki Müslüman grupları da etkiledi. Laz, Çerkez, Slav, Arnavut ya da Gürcü kökenden gelen bu grupların, özellikle "Vatandaş Türkçe Konuş" hareketi sırasında, kamusal alanda kendi ana dillerini konuşmaları ya da yazılı olarak ifade etmeleri fiilen engellendi.[128]

Önde gelen CHF üyesi Recep Peker bu durumu şu sözlerle açıklıyordu:

> Bizim anlayışımıza göre ulusçuluk, siyasal kaderleri bizimkinden ayrı olan kitlelerle hiç bir bağlantı taşımaz. Sınırlarımızın dışında, bağımsız bir devlet olarak, başka devletlere mensup olarak yaşayan Türkler için sıcak duygular besliyoruz Bu bağlamda, aramızda yaşayan, siyasal ve toplumsal olarak Türk ulusuna mensup olan ve "Kürtçülük", "Çerkezcilik" ve hattâ "Lazcılık" ve "Pomakçılık" gibi düşüncelerin aşılandığı yurttaşlarımızı kendimiz gibi düşünüyoruz. Mutlakiyet

rejiminden [Osmanlı İmparatorluğu] kaynaklanan ve uzun bir tarihsel baskının ürünü olan bu yapay kavramları samimi çabalarla sona erdirmeyi görev kabul ediyoruz. Bugünün bilimsel gerçekleri, birkaç bin, hattâ bir milyon kişiden oluşan bağımsız bir ulusun varolabileceğini kabul etmez.[129]

Nüfusu asgari bir sayının, bir milyonun altında olan bir ulusun varolamayacağı düşüncesini bir yana bırakırsak, bu konuşma Kemalist ulus anlayışının bazı anahtar unsurlarını ortaya koymaktadır. Yeni Türkiye'nin dışında Türkler varolsa da, bunların ulusun parçası oldukları iddia edilmez. Kemalist ulusçuluğun romantik etnik bileşenlerine rağmen, irredentizm gündemde değildir. Bölgesel ulusçuluk modeline uygun biçimde, Türk devletinin topraklarında yaşayan bütün yurttaşlar Türktür ya da Türk olmayı kabul ederler. Tekin Alp'in belirttiği gibi:

> Ulusal azınlıklar sorununda Türk Kemalisti bu ilkeyi asla benimsememiştir. Yeni Türkiye Türk olmayanı kendi yurttaşı kabul etmez. Eğer bugün yeni Türkiye, geçmişten gelen, Türk kültürünü henüz benimsememiş birkaç yüz bin yurttaşı kapsıyorsa, birkaç on yıl içinde bu yurttaşların Türk kültürünü benimseyecekleri kesindir. Kemalist rejim ulusal birliği temel alır.[130]

Ne var ki Tekin Alp'e göre bu, "Kürt, Laz, Ermeni ya da Yahudi partikülarizmini reddetmek" anlamına gelmez. Bu ilkenin, İskoçyalı, Galli, Breton ve Korsikalıların "kendi ulusal özelliklerini kıskançlıkla korudukları, ancak azınlık olarak görülmedikleri" Fransa, İtalya ve Britanya gibi ülkelerde kanıtlandığını öne sürer. [131] Lozan Antlaşması'yla Hıristiyan azınlıklara verilen koruma güvencesi konusuna gelince, Tekin Alp bu türden antlaşma güvencelerinin geçerliliğini reddeder:

> Azınlıkların korunmasıyla ilgili özel bölümleri olan antlaşmalar sorunları çözecek yerde ağırlaştırır ...İnönü tarafından imzalanan şartlar Kemalist Devrim sayesinde artık geçerli değildir hükümet laisizm sayesinde Müslüman/gayri-Müslim ayırımına son vermiştir Anayasa, ırk ve dinine bakılmaksızın ülkenin bütün yurttaşlarını Türk olarak kabul

etmiş ve azınlık unsurların Türkçülükle tam entegrasyonu için gerekli şartları hazırlamıştır.

Ancak Tekin Alp pratikte bunun, Grekler, Ermeniler ve Yahudiler gibi gayri-Müslim azınlıklar için hâlâ geçerli olmadığını ekler, çünkü "Kemalizm'den önceki, onları ayıran sızdırmaz bölümler hâlâ tamamen yıkılmamıştır." [132] Ne var ki kendisi asimilasyon sürecinin zamanla tamamlanacağına inanır.[133]

Öte yanda, "Dış Türkler" (yeni bölgenin dışında kalanlar) Türkiye'ye davet ediliyorlardı -aslında bunlar bölgenin Türkleştirilmesine, özellikle potansiyel olarak sorunsal sınır bölgelerinde ulusun inşasına yardımcı olacak bir kaynak olarak görülüyorlardı. Dördüncü CHP Kongresi'nde içişleri bakanı bu noktayı şu sözlerle açıklığa kavuşturdu:

> Bu sonuca ulaşmamızı sağlayacak kaynaklardan biri göçmen akınıdır. Romanya, Bulgaristan ve Yugoslavya'dan sürekli olarak çok sayıda göçmen geliyor. 1 200 000 kişilik bir grup oluşturuyorlar. Hazırlıksız olduğumuz için bu akını durdurmaya çalıştık. Bunların 600 000 kadarını beş ile altı yıllık bir fasılayla Trakya'da, Çanakkale bölgesine yerleştirme imkânına sahip olacağız. [134]

Tekin Alp "Kemalist Türkiye kapılarını sadece Romanya'dan gelen Müslüman Türklere değil, Besarabya'da yoğun kitleler halinde yaşayan 'Kara Oğuz' [Gagauz] denilen Hıristiyan Türklere de ardına kadar açar," yorumuyla devam eder.[135]

Geniş Türk (Kürt değil) Alevi cemaati Kemalizm'in destekçisi olarak görülüyordu. Burada yeni rejimin seküler niteliği önem kazanır. Alevilere göre bu, baskıyla karşılaşacakları bir Sünni rejimine tercih edilebilir idi. Aleviler genellikle, Mustafa Kemal'in bağımsızlık mücadelesinin ilk evresinde destek bulmak için yaptığı Anadolu seyahatinin başarısına aracı olduklarını iddia ederler. [136] Kemalist cumhuriyetçi ideoloji ile Alevi hayat tarzı -doğruluğun ve cemaate karşı sorumluluğun vurgulanması, toplu icra edilen müzik, şiir, dans ve şarkı- arasında da pek çok benzerlik vardır. Sonuç olarak pek çok

dede (Alevi ruhani liderleri) günümüzde Mustafa Kemal'e büyük saygı duyar.[137] Alevi köylülerin İran'a hiç bir duygusal bağlılığı yoktur ve Hacı Bektaş'ı (Anadolu Aleviliğinin kurucularından biri), biraz Arap (yani Sünni İslam) etkisi taşıyan büyük bir Türk önderi olarak görürler. Daha aşırı Aleviler ise onu İslam öncesi şamanizmin (gerçek Türk dini olduğu düşünülür) temsilcisi olarak görürler. [138] Aleviler aynı zamanda Arapça değil Türkçe dua ederler ve *Tanrı* sözcüğünü *Allah* sözcüğüne tercih ederler. Bu da Türkçe bir İslam dini oluşturmayı amaçlayan erken Kemalist girişimleri hatırlatır.

1926'da Türk Ocağı örgütünün yayın organı *Türk Yurdu*, Türk ulusal idealinin, Türkçeyi Arapça'ya tercih eden ve böylece Türk dilini, ırkını ve kanını bilinçli olarak koruyan Aleviler tarafından yaşatıldığını iddia edecek kadar ileri gitti. [139] Aleviler harf reformunu ve Türk Dil Kurumu'nun dil reformlarını sempatiyle karşıladılar ve 1980 darbesinden sonra bu kurumun kapatılmasına üzüldüler. [140]

Mustafa Kemal, Bektaşi tarikatı da dahil olmak üzere bütün tarikatları kapatırken Alevilerin gerçek Türk yurtseverleri olarak gösterilmeleri ilginçtir. 1930'da hükümetin eğitim bölümü 180 Bektaşi şairinin kitabını, biyografik veriler ve bu şairlerin özgün Türk dili ile özgün Türk edebi formlarının örnekleri olarak görülen dini beyitleriyle birlikte 3 000 adet bastı. [141] Erken 1931'de Ziya Bey (kendisi de bir Bektaşi) *Yeni Gün* gazetesinde kırk bölümlük bir yazı dizisi yayımladı. Bu dizide, kadınların ve erkeklerin birlikte katıldıkları ve kadınların toplumsal olarak erkeklerle eşit olukları Bektaşi ritüellerinin eski Türk ulusal ritlerinin devamı olduğu iddia ediliyordu. Makaleler, hükümet Bektaşilerin uzun süredir istedikleri şeyi -örn, Sünni Halifeliğin kaldırılması, kadınların özgürlüğü ve eşitliği- gerçekleştirdiği için, artık bu tarikata ihtiyaç olmadığı görüşünü onaylayarak sona eriyordu. [142]

Bektaşi tarikatının yasaklanmasına pek çok Alevi'nin karşı çıkması gerekirdi. Oysa bunun pratikte fazla önemi yoktu, çünkü Aleviler, Sünni ortodoksinin daha ön planda olduğu Osmanlı döneminde yarı gizli faaliyet gösterme konusunda büyük bir deneyim

edinmişlerdi. Ayrıca Kemalist kadrolar devrimlerini aslında köy düzeyine kadar ulaştıramadılar. Öte yanda, pek çok Alevi'nin, hattâ çoğunluğun, Kemalist rejimi, her zaman kuşkulu görüldükleri önceki rejimlerden daha iyi karşıladıkları kesindir. Önemli bir merkezi bölgede (başkentin doğusuyla bir köprü gibi) çok sayıda Alevi'nin bulunması ve bunların Kemalist reformların kendileri için yararlı olduğunu düşünmeleri kuşkusuz reformların başarısında bir faktör olmuştur.[143]

Yukarıdaki tartışma Kemalist devletin resmi ulusçu ideolojisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bundan hareketle, Kemalist ulusçuluğun, Smith'in "etnik" ve "bölgesel" modellerinin yanı sıra, Gellner'in devlet kurma/yüksek kültür oluşturma paradigmasının da güçlü unsurlarını sergilediği görülebilir. Kemalist ulusçuluk ideolojisi daha başından itibaren sabitleşmiş değildi. Özellikle İslam'la olan ilişkisi cumhuriyetçi dönemin başında temel bir değişim geçirdi. Önceleri İslam bağımsızlık mücadelesinde birleşmeyi sağlayan bir toplanma çığlığı olarak sömürüldü ve kimin yeni Türk (yani Anadolu'nun Müslüman nüfusu) olduğunu belirlemek için kullanıldı, ancak bu yaklaşım çabucak terk edildi. Bunun yerine İslam'ı özel alana indirgeme girişiminde bulunuldu. Oluşum halindeki ulusu hem tanımlayan hem de bir arada tutan unsurlar olarak, İslam'ın yerine, dil ve tarih vurgulandı.

Osmanlı dönemlerinde ulusal kimliğin başlıca faktörlerinden biri olarak İslam'ın yarattığı uzun ve güçlü etkiye karşı koymak için, Türklerin İslam öncesi tarihine ve daha "Türkçe" hale getirmek için dilin saflaştırılmasına büyük ağırlık verildi. Bu tarih öncesi, aynı zamanda Anadolu'nun Türk yurdu olduğuna dair Türk iddiasını sağlama bağlamak için kullanıldı. Bu sürecin bir parçası Türklerin pek çok uygarlığın kurucusu olduğunu iddia eden ve nihayet tuhaf "Güneş Dil Teorisi"nde ifadesini bulan resmi ulusçu ideolojiye güçlü etnik bileşenlerin sokulmasını gerektiriyordu. Bu evrede Türklerin kültürel bakımdan öteki uluslara üstün oldukları iddiası ortaya çıktı.

Bu gelişme doğal şovenizme, verili dilin saflaştırılması ve üstünlüğüne ağırlık verilmesi nedeniyle, Kedourie'nin Alman etnik ulusçuluk modeline eşit olarak görülebilirken, Kemalist ulusçuluk, hem her türlü irredentizm formunu sert biçimde reddederek (belki Hatay/İskenderun istisnasıyla), hem de devlet içindeki azınlıkları tanımayı reddederek, Smith'in bölgesel modelinin güçlü unsurlarını eşzamanlı olarak sergilemeye devam etti. Pratikte bu yaklaşım, 1942'de kötü şöhretli Varlık Vergisi ile zirveye ulaşan asimilasyonu ve baskıyı gerektirdi. Güneydoğu'da yaşayan büyük Kürt azınlık yeni devlet için özel bir sorun oluşturdu ve isyanları bastırmak için birbirini izleyen geniş çaplı askeri eylemleri zorunlu kıldı. Bütün bunlar, laik ulusçu ideolojiye, modern anlamda ulusçu bir tarzda olmasa da, doğrudan meydan okunmasına yol açtı.

Bölüm 1'de ayrıntılı olarak ele alınan modele uygun biçimde Kemalist ulusçuluk, sergilediği tutum bakımından özünde totaliter idi ve ister pan-Türki (Kedourie/Smith etnik modelinin daha saf bir formu) ya da proto-Kürt olsun, ister İslami değerleri temel alsın, bütün rakip ulusçuluk formları ezildi. 1930'ların siyasal ve kültürel hayatında, CHP parti-devletin kültürel etkinliğin bütün formlarını devraldığı ve resmi ideolojinin eğitim sistemi aracılığıyla yayıldığı bir *Gleichschaltung*'a tanık olundu. Ordu, "ulusun kurucusu" olarak benzer bir rolde kullanıldı. Ne var ki, 1930'larda büyük karışıklıklar yaşayan Stalinist rejim gibi örneklerin aksine, Kemalist rejim uygulamada totaliter değildi. [144] Halk kitleleri dışa karşı yeni kuralları kabul etmiş görünürken (ya da dış gözlemciler tarafından dışa karşı bu kuralları kabul ettikleri görülürken) aslında eskisi gibi yaşama eğilimindeydiler. Kentlerdeki iktidar merkezlerinde büyük reformlar gerçekleştirilirken, milyonlarca yurttaş için bütün bunlar en azından başlangıçta görece marjinal olmaya devam etti.

Böylecc Kemalist devrim, kendi fikirlerini kent nüfusunun geniş kesimlerine kesin biçimde yayarken, toplumun tamamına nüfuz etmedi. Bu durum, nüfusun geniş kesimlerinin kendi öz kimlikleri için başka ölçütler kullanmaya devam etmelerini sağladı. Bu daha çok geleneksel köy birimi için geçerliydi. Böylelikle pek çok insan, yeni

Türk ulusçuluğundan ya da dini olanın dışında daha büyük bir başka "hayâli cemaat" üyeliğinden genellikle etkilenmedi. Bu durum, 1950'lerin ve 1960'ların daha büyük kitle seferberliğine kadar devam etti. Böylece kitleler Kemalist ulusçuluğu tam olarak öğrenmediler ve rakip varyantlara -dikkat çekici biçimde İslam'a- eğilimli oldular. Ana dili Kürtçe olanlar için modern bir Kürt ulusçuluğu, ancak daha sonra, Irak'ta meydana gelen olayların yardımıyla ortaya çıkacaktı. Bu iki rakip akım, Bölüm 6 ve 7'de daha kapsamlı olarak ele alınacak. Bir sonraki bölüm, Kemalist devlet tarafından denetlenmesine ve boyun eğdirilmesine rağmen, tamamen tahrip edilmeyen ve zaman zaman bölgesel "ulus" fikrine rakip olarak öne çıkan daha aşırı "etnik" varyant üzerinde yoğunlaşıyor.

NOTLAR

[1] Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk* (Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara, 2 c., 1980). *Nutuk*'a yapılan göndermelerde bu kaynak temel alınmıştır.

[2] Rustow'un belirttiği gibi 1920'lerin kapsayıcı reformlarının pek azı özgül olarak Mustafa Kemal'e aitti, çünkü hepsi 1908-1911 döneminde savunulmuştu ve bazılarının 19. Yüzyıl Osmanlı reformları içinde sağlam öncülleri vardı. Neredeyse bütün program, yazar Abdullah Cevdet'in 1912'de yayımlanan "Çok Uyanık Bir Uyku" başlıklı yazısında yer alıyordu. Tek istisna cumhuriyetçilik idi, ancak burada bile Jön Türkler'in Sultan'ın gücünü kırarak ve onu iktidar merkezinden etkin biçimde uzaklaştırarak ve Türk ulusuna yeni bir vurgu yaparak bir cumhuriyetin ve halk egemenliği kavramının kabulü için gerekli önkoşulları oluşturdukları öne sürülebilir. Dankwart A. Rustow, "Atatürk as Founder of a State" Nermin Abadan (der.), *Yavuz Abadan'a Armağan* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1969), s. 550.

[3] Bk. Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor - The role of the CUP in the Turkish National Movement, 1905-1926* (Leiden, E. J. Brill, 1984) Mustafa Kemal'in Jön Türk rejiminden uzak olduğu iddiasına dair efsaneyi ikna edici biçimde dağıtır. *Turkey: A Modern History* (Londra, I. B. Tauris, 1993) başlıklı son kitabında Zürcher, Jön Türk dönemini 1950'de gerçek çok parti siyasetlerinin doğuşuna kadar uzatacak ölçüde ileri gider.

[4] D. A. Rustow, "Atatürk as an Institution Builder," A. Kazancıgil ve E. Özbudun (der.) *Atatürk: Founder of a Modern State* (Londra: Hurst, 1981), s. 73.

[5] J. McCarthy, "Foundation of the Türkish Republic: Social and Economic Change," *Middle Eastern Studies*, C. 19, 1983, s. 139.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, s. 140. Ancak McCarthy, Birinci Dünya Savaşı'na katılan ülkeler arasında en yüksek ölüm oranının Türkiye'de olduğu şeklindeki yaygın hatayı tekrarlar. Bu yaklaşım toplam nüfusunun yaklaşık % 25'ini kaybeden Sırbistan'ı ihmal eder. Zürcher de aynı hatayı yapar (Zürcher, *Turkey*, s. 171).

[8] Hıristiyan azınlıkların ayrılması bir Türk ulusal devletinin oluşumunu büyük çapta kolaylaştırdı. Bu muazzam nüfus aktarımının mantığı aşağıda ayrıntılı olarak yer alacak.

[9] Rustow, "Atatürk as Founder of a State", s. 568.

[10] Bk. Suna Kili, *Turkish Constitutional Developments and Assembly Debates on the Constitutions of 1924 and 1961* (İstanbul: Robert College Research Centre, 1971), *passim.*

[11] W. F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey – The Free Party and its Aftermath* (Leiden: E. J. Brill, 1973), s. 11.

[12] İTK'nın *cihad* şağrısının başarısızlığa uğramasına ve Arap Ayaklanması'nın bazı entelektüellerin gözünde İslam'ın itibarını sarsmasına rağmen, Mustafa Kemal, 16 Mart 1920'de yayımladığı bir bildiride şöyle diyordu: "Allah'ın yardımı ve himayesi, vatanımız ve bağımsızlığımız için verdiğimiz bu kutsal mücadelede bizimledir." (*Nutuk*, C. 1, s. 513). Bk. ayrıca Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981), s. 63.

[13] İslam ile Türk ulusçuluğu arasındaki bu ilişki, bu incelemenin sürekli bir özelliğidir; 1980'lerin Türk-İslam sentezi girişimi (bk.Bölüm 6) benzer entelektüel sorunlara yol açmıştır.

[14] Aslında Ağa Han ulusçu davayı tutarlı biçimde desteklemişti, ancak bu Türkiye'de bilinmiyordu. Ağa Han ortodoks bir Müslüman değil, İsmaililer kolunun başıydı ve bu kol ortodoks Müslümanlar tarafından sapkın kabul ediliyordu. Geoffrey Lewis'in *Turkey*'de (Londra, Benn, 3. Bs., 1966, s. 83) belirttiği gibi, Ağa Han'ın müdahalesi tersine sonuç verdi ve Kemalistler onun rakip bir İslami önder olarak İngilizler tarafından Hindistan'da görevlendirildiğini yaydılar.

[15] Kili, *op. cit.*, s. 18.

[16] Weiker, *op. cit.*, s. 12. Ayrıca bk. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması, 1923-1931* (Ankara: Yurt, 1981), s. 208-25 ve Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), s. 446-60.

[17] H. C. Armstrong, *Grey Wolf: Mustafa Mustafa Kemal – An Intimate Study of a Dictator* (Londra: Arthur Barker, 1932), s. 244 ve *Nutuk*, C. 2, s. 314.

[18] *Büyük Gazi'nin Hatıratından Sahifeler*, *Hâkimiyeti Milliye* (Ankara) ve *Milliyet*'te (İstanbul), 13 Mart-12 Nisan 1926 arasında yeniden yayımlanan yazı dizisi, bl. 26; ve F. R. Atay (der.) *Atatürk'ün Hatıraları, 1914- 1919* (Ankara, 1965) s. 71., alıntı, D. A. Rustow, "The Founding of a Nation State: Atatürk's historical achievement", *Papers*

and Discussion: Türkiye İş Bankası International Symposium on Atatürk (17-22 Mayıs 1981) (Ankara, TİSA, 1984), s. 349.

[19] H. C. Armstrong, *op. cit.*, s. 218-9, ve benzer sözler için bk. *Nutuk*, C. 2, s. 6-7.

[20] *Nutuk*, C. 1, s. 296.

[21] *Ibid.*, C. 1, s. 5-6.

[22] *Ibid.*, C. 1, s. 495.

[23] Ibid., C. 1, s. 504. Mustafa Kemal'in bu kapsamlı konuşmasında Yunanistan'la yapılan nüfus mübadelesine tek bir kez bile değinilmemesi ilginçtir.

[24] Mustafa Kemal'in belirttiği gibi, "Hıristiyan unsurlar, kendi özel ihtiraslarını gerçekleştirmek ve böylelikle İmparatorluğun parçalanmasını hızlandırmak için bir yüzyıldan fazla bir süre açık ya da gizli faaliyette bulundular." *Ibid.*, C.1, s. 4.

[25] *Ibid.*, C.1, s. 78.

[26] *Ibid.*, C.1, s. 375.

[27] A. A. İnan, *Medeni Bilgiler ve M. Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969), s. 23.

[28] *Nutuk*, C.1, s. 8-9.

[29] *Ibid.* C.1, s. 25.

[30] *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri, 1917-1938*, C. 4, (Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1964), s. 63. Ayrıca 1923'te İzmit'te yapılan bir toplantıda Mustafa Kemal açıkça nüfusun çoğunluğunu oluşturdukları bölgelerde Kürtlere özerklik vaadinde bulundu. Ne var ki, 1925'te patlak veren Şeyh Sait ayaklanması (bk. aşağıda) bu vaade yapılan bütün göndermelerin, toplantıya ilişkin resmi değerlendirmelerden sansür edilmesine yol açtı. Bk. *2000'e Doğru*, 1987, no. 35 ve 1988, no. 46 ve Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, (Ankara: Bilgi yayınevi, 3. Bs., 1993), s. 211.

[31] "Kendisi [Faruk Bey, "güvenilir biri"] Siverek gibi uzak bölgelerdeki aşiretlere mensup olan Kürtlerin diğerlerine katılmaya hazır olduklarını ve Dersim'deki aşiretlerin Kürt davası adına oraya gelmek için toplandıklarını söylüyor. Kürtlerin, Mutasarrıf'ın Malatya'dan sürülmesini Kürt haysiyetine karşı ciddi bir saldırı olarak gördüklerine Malatya'nın işgal edilmesinden sonra Kürt bayrağı açacaklarına dair söylentiler var," *Ibid.*, C. 1, s. 162. Mustafa Kemal, Çerkezler gibi,

Türk olmayan başka Müslüman muhaliflerden de söz eder, ancak onların muhalefetinin ulusal bir temele dayandığına dair hiç bir belirti yoktur. Kürt ayaklanmaları ve genelde Kürtler hakkında daha fazla ayrıntı için bk. M. M. van Bruinessen'in klasik eseri, *Agha, Shaikh and State* (Utrecht: Rijswick, 1978). Bruinessen 1925 yılında patlak veren büyük Şeyh Sait isyanının bir Kürt ulusal ayaklanması değil, dini ve aşiret sorunlarının oluşturduğu bir karışım olduğu sonucuna varır (bk. aşağıda). O kadar etkileyici olmayan bir başka kaynak için bk. T. Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Sait Rebellion, 1880-1925* (Austin: University of Texas Press, 1989). Olson, Kürt ulusçuluğunun başlangıç tarihini, ikna edici olmayan biçimde bu dönemle, hattâ daha öncesiyle başlatır.

[32] *Nutuk*'ta Mustafa Kemal'in kendi örgütünün ardında sağlam biçimde duran "birleşmiş Türk ulusu"ndan söz ettiği yerlerin sayısı ve bu iddiaları yalanlayan iç ayaklanmalar listesi dikkate değer. En dikkate değer olan örnek C. 2, s. 13-14'te yer alır. Burada şöyle der: 1920'de "İhanet, cehalet, nefret ve fanatizm bulutları gökyüzünü kararttı ve bütün ülkeyi koyu bir karanlığın içine soktu. Ayaklanma dalgaları Ankara'daki karargâhımızın duvarlarına kadar geldi."

[33] *Ibid.*, C. 1, s. 168.

[34] *Ibid.*, C.2, s. 328.

[35] Ş. Mardin, "Religion and Secularism in Turkey", Kazancıgil ve Özbudun, *op. cit.* içinde, s. 208-9. Laiklik/İslam tartışması konusunda daha fazla bilgi için bk. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, U. Heyd, "Islam in Modern Turkey", *Royal Central Asian Journal*, C. 34, 1947; ve H. A. Reed, "Secularism and Islam in Turkish politics", *Current History*, C. 32, no. 190, 1957.

[36] Van Bruinessen, aşiret dışı Kürtlerin Sait ve taraftarlarınca savaşmaya uygun görülmediklerini işaret eder. Onlar Mustafa Kemal'in laik cumuriyetini tercih ettiler. Bu cumhuriyette ilk kez resmen eşit haklara sahip ve yasaların koruması altındaydılar. Benzer biçimde, Sünni Şeyhlerin denetiminde bağımsız bir Kürdistan olmak istemedikleri için Yormek ve Lolan Alevi Kürtleri de isyana karşı çıktılar (*op. cit.*, s. 399). Hem Türk hem de Kürt Alevilerin bu rolü, Kemalizm'e verdikleri destek ve daha faal Sünniliğin yeniden doğuşuyla birlikte kırsal kesimdeki şimdiki durumları daha sonra ele alınacak.

[37] TBMM üyesi (daha sonra sözcüsü), Arnavut kökenli Abdülhalik Renda, bir süre kadar Sait isyanının "din ve gericilik örtüsü altında ulusal bir hareket"olduğuna inandı. Bu konuda yazdığı rapor için bk. Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*, (Ankara: Öz-Ge, 1993), s. 454. Renda, Kürtlerin batıya sürülmesi ve ana ulaşım hatlarına Türk göçmenlerin yerleştirilmesi, yerel nüfusun silahsızlandırılması ve Kürtlerin aşiret yapılarının dağıtılması yoluyla Kürtlerin asimile edilmesini istiyordu, *Ibid.*, s. 452-67. İçişleri Bakanı Cemil Bey (Ubaydın) de Kürt sorununa böyle bir "sömürge" tipi çözüm istiyordu. Ancak bölgeyi ziyaret ettikten sonra, yerel entelektüellerin tamamen Kürt ulusçularından oluştuğunu ve yerel nüfusun "kendi diline ve etnisitesine güçlü biçimde bağlı" olduğunu, ancak Kürt ulusçuluğunun "derin, kapsayıcı ya da tehlikeli" olmadığını belirtti, *Ibid.*, s. 468. Nüfusun nakledilmesini gerektiren "sömürge" tipi çözüm daha sonra isyan bölgelerinde etkin biçimde uygulandı (bk. aşağıda).

[38] Mardin'in hipotezine (*op. cit.*) göre, Mustafa Kemal'in laikleştirme reformları bireyi Müslüman cematinin kolektif kısıtlamalarından kurtarma ortak paydasıyla bağlantılıydı. Mardin, 1925'te *tarikatlar*a karşı girişilen saldırıyı "bireyi, boğucu *gemeinschaft*'tan kurtarma" girişimi olarak görür. Kuşkusuz bu aynı zamanda, grup *-tarikat-* sadakatinin bir başka sadakatle -ulus- yer değiştirmesi olarak da görülebilir. Yukarıda belirtildiği gibi, hangisinin daha boğucu olduğu tartışmaya açıktır. Sufiliğin alt değil, ana bir kültürel akım olduğu ve şimdiki canlanmanın buna bir dönüş olduğu şeklindeki karşıt bir görüş için bk. Cemal Kafader, "The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life", Raymond Litchez (der.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey* içinde (Berkeley: University of California Press, 1992).

[39] Nurhan Tezcan (der.), *Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri* (İstanbul: Çağdaş 1989), s. 14. Ayrıca bk. A. Afet İnan, *Medeni Bilgiler*.

[40] *Ibid.*, s. 14. Bu görüş, Kemalist "yurtta sulh cihanda sulh" sloganının temeli haline geldi.

[41] *Ibid.*, s. 15.

[42] *Ibid.*, s. 20.

[43] *Ibid.*, s. 25. "İleri" uluslar ile bağımsızlığı birleştiren fikirler Mustafa Kemal'in yazılarında dolambaçlı biçimde yer alıyordu: "Türk ulusçuluğu, çağdaş uluslarla birlikte ve onlara paralel olarak ilerleme

sürecinin yanı sıra, ilerleme ve gelişme yolunda çağdaş uluslarla karşılıklı uyum ve uluslararası görüşme ve ilişki içinde, Türk toplumunun toplumsal ve özel karakteristiklerine ve bizatihi özgürlüğe bağlı olan kimlik haklarına da hizmet eder" "Afet İnan, *Medeni Bilgiler*, s. 25.) Bir ilerleme ve modernleşme tarzı olarak bu anlayış Gellner'in paradigmasına uyar. Nitekim Kemalizm daha önce belirtilen ulusçu teorilerden alınan parçaların birleştirilmesi olarak görülebilir.

[44] *Ibid*., s. 18.

[45] İlginçtir, 1930'da kurulan Serbest Fırka'nın dini tutuculardan büyük destek görmesine rağmen bu teze açıktan meydan okumadığı görüldü. Bk. Walter F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey, passim.*

[46] Bir bütün olarak Kemalizm üzerine daha ileri okuma için bk. Suna Kili, *Kemalism* (İstanbul: Robert College Research Centre, 1969) ve D. Mehmet Doğan, *Kemalizm*, (İstanbul: Alternatif Üniversite, 1992).

[47] 18 Mart 1931 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde şöyle yazıyordu: "Türk Ocakları Cumhuriyet Halk Fırkası'na (CHF) katıldı. Millet Meclisi, Parti Kongresi'nden önce toplanacak. Ocaklar partinin kültür kolu olacak. İsmi değiştirilecek ve malları partiye devredilecek." O sırada *Cumhuriyet*'in başyazarı olan Yunus Nadi, 28 Mart 1931'de şöyle yazıyordu: "Dolağl olan ulusal kültürü farklı örgütler içinde geliştirmek değil, bütün ulusal güçleri birleştirmektir." Alıntı, B. Ersanlı-Behar, "The Turkish History Thesis: A Cultural Dimension of the Kemalist Revolution" (yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 1989), s. 120.

[48] Bk.Türker Alkan, *The Political Integration of Europe: A Content Analysis of the Turkish, French, German and Italian History Textbook* (Ankara, METU Publications, 1982), *passim.* Bu tezin mirası hâlâ yaşamaktadır. Bir orta öğretim tarih dersi kitabının "Yeni Bir Tarih Anlayışı" başlıklı bölümünde şöyle denmektedir: "Türklerin Orta Asya'dan çıkıp bütün dünyaya yayıldıklarını, devletler ve uygarlıklar kurduklarını ve sık sık tarihin gidişatını değiştirdiklerini biliyoruz. Bütün bunları Atatürk'ün rehberliğinde yapılan tarih araştırmalarına borçlu olduğumuzu da biliyoruz" -M. K. Su ve A. Mumcu, *Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük* (İstanbul, 1986), s. 208, alıntı, Ersanlı-Behar, *op. cit*., s. 281. Başka örnekler için bk. Hercules Milas, "History Textbooks in Greece and Turkey," *History Workshop*

(bahar, 1991), s. 25-31. Milas aynı zamanda Mete Tunçay gibi önde gelen tarihçilerin geç 1970'lerde atgözlüğü takmış bu resmi çizgiye yönelttikleri açık eleştiriyi ayrıntılandırır. Bu eleştiriler için ayrıca bk. *Felsefe Kurumu Seminerleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977), s. 278-311.

[49] Türk Tarihi Tetkik Kurumu, Türk Ocaklarının geçirdiği bir evrimin sonucu olarak ve Ocaklar'ın ilk başkanı Hamdullah Suphi'nin endişelerine rağmen 1929'da kuruldu. Hamdullah Suphi, Ocaklar'ın entelektüel bir klüp olarak kalmasını istiyordu. Bk. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması, 1923-1931* (Ankara, Yurt, 1981), s. 296-8. Ocakları'ın ikinci başkanı ve Mustafa Kemal'e daha yakın olan Reşit Galip, Ocaklar'ın siyasallaştırılması ve CHF'ye bağlanmasından yanaydı. Kendisi, İstiklâl Mahkemeleri'nden - Mustafa Kemal'in muhaliflerini temizlemek için kullanılan bir yürütme aracı- birinin başkanı, daha sonra Eğitim Bakanı olmuştu. Bk. F. Georgeon, "Les Foyeurs Turcs à L'Epoque Kemaliste", *Turcica*, C. 14, 1982, s. 176. Öteki sosyopolitik örgütlenmeler benzer biçimde tasfiye edildi ya da 1930-1'de, siyasal hayatın bu gerçek *Gleichanscaltung*'u (met. Alm. birörnekleştirme) sırasında CHP'nin kolları haline geldi. Bk. Tunçay, *op. cit.*, s. 297.

[50] Örneğin Ağaoğlu, Türk Ocakları'nın hükümetle yakın bağlantı içinde olması gerektiğine inanıyordu. Osmanlı yönetiminin sona ermesinden sonra hükümetin bu kuruluşları desteklemesini, hattâ doğrudan denetlemesini savundu; bk. Frank Tachau, "The Search for National Identity Among the Turks", *Die welt des Islams*, C. 8, no. 3, 1963, s. 174. Asla bir İTK üyesi olmamasına rağmen Akçura İTK ile daima, özellikle Gökalp'le işbirliği sırasında uyum içindeydi. Devrimden sonra CHF üyesi ve İstanbul milletvekili oldu; bk. F. Georgeon, *Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akçura (1876-1835)* (Paris: Institut d' Études Anatoliennes, 1980), s. 234-6.

[51] Afet İnan, "Atatürk ve tarih Tezi", *Belleten*, C. 3, 1939, s. 234-6.

[52] Tunçay, *op.cit.*, s. 300-3.

[53] *Ibid.*, Bk. *Ekler*, s. 362, 382 ve 447.

[54] Mardin. *op. cit.*, s. 212, geriye doğru bakıldığında "dayanışmacılığın" (aynı zamanda Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisiydi) Kemalist ideolojinin ana dayanaklarından biri olduğunu ve Gökalp aracılığıyla Durkheim'dan geldiğini belirtir. Bu anlayışa göre, modern

toplumda sınıf çatışması zorunlu değildi ve farklı iktisadi gruplar arasında barışçı işbirliği sayesinde toplumsal denge muhafaza edilebilirdi. Bu türden görüşler, Bölüm 1'de tanımlandığı gibi, özünde ulusçudur; grup birliğini -ulus- üstün görürler ve olası bölücü güçleri önemsemezler.

[55] "....aşiret hayatında, dayanışmanın esas unsuru ortak kan temelinde dayanışma idi Bu yüzden İslam'ın etkisi ve Hıristiyanlığın nüfuz edişiyle birlikte ırksal özellikler, ortaçağda, bir dayanışma faktörü olarak taşıdıkları belirleyici niteliklerini kaybetmişlerdi " *Türkiye Tarihi* (Ankara, 1924), s. 470.

[56] *Ibid.*, s. 475.

[57] B. Ersanlı-Behar, *op. cit.*, s. 127.

[58] *Ibid.*, s. 128-29.

[59] *Türk Tarihinin Anahatları*, s. 403, alıntı, *Ibid.*,s. 130.

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*, s. 131.

[62] *Türk tarihinin Anahatlarına Medhal* (İstanbul, 1931).

[63] Bk. T. Alkan, *op.cit.*

[64] *Ortamektep İçin Tarih*, C. 1, 3. Bs. (İstanbul, 1936), s. 7.

[65] Tarihsel zamanlarda Küçük Asya'daki ilk halkların Hititler (kitapta bunların Hata Türkler oldukları iddia ediliyordu -*Ibid.*, s. 112) ve daha sonra Sasaniler olarak bilinen, gene mezarlardan alınan iskeletler üzerinde yapılan araştırmalarla "Türk" oldukları "görülen" Fenikeliler olduğu kabul ediliyordu (*Ibid.*, s. 134). Kitap, Türklerin Çinlilere de uygarlık götürdüğünü öne sürer (*Ibid.*, s. 40). Bütün bunlar Kemalist devletin Batı karşısındaki aşağılık kompleksini karşılama çabasıyla kullandığı bir tür "pozitif ayrımcılık" olarak görülebilir. Bu çaba, Bölüm 1'de gösterildiği gibi, öteki uluslarla eşit bir yere sahip olma iddiasından, kişinin kendi ulusal grubunun üstün bir yere sahip olduğu iddiasına geçişin genel ulusçu özelliğini de yansıtır.

[66] *Tarih*, C. 4 (İstanbul 1931). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası konusunda daha fazla bilgi için bk. Weiker, *op. cit.*, ve E. Zürcher, *Political Opposition in the Early Türkish Republic the Progressive Republican Party 1924-1925* (Leiden, E. J. Brill, 1991). Muhalefetin meşru olmadığına ilişkin bu karakteristik anlayış İslam'da meşru muhalefet sorunlarının bir devamı olarak görülebilir (bk. Bölüm 2). Bu yaklaşım ulusçu cumhuriyetçi dönemde devam etti. Bu konuda bk.

Kâmil Su ve Kâzım N. Duru, *Ortaokullar İçin Tarih III* (İstanbul, 1943-9), s. 212. Burada 3. Ulusal Meclis hiçbir muhalefet olmaksızın CHF tarafından oluşturulmuş resmedilirken, Serbest Fırka tutucuların ve dini gericilerin bir aracı olarak gösterilir; bk. Ersanlı-Behar, *op. cit.*, s. 142.

[67] Bk. Alkan, *op. cit.*

[68] *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar Müzakere Zabıtları* (İstanbul: T. C. Maarif Vekâleti, 1932), s. vii-viii.

[69] Bu ikisi Rusya'da eğitim görümüşlerdi ve Maksudi, Türkiye'ye 1923'ten sonra gelmişti.

[70] *Birinci Türk Tarih Kongresi*, s. 40-1.

[71] *Ibid.*, s. 59.

[72] *Ibid.*, s. 99-161.

[73] *Ibid.*, s. 169.

[74] Şemsettin Günaltay Konferans'ta şöyle diyordu: "Zeki Velidi ve Sadri Maksudi beyler Türkçülük sorununda kuvvetle muhalefet etmişlerdi. Rusya'da Çarlık sisteminin sona ermesinden sonra Türkler, biri Moskova'da, diğeri Ufa'da olmak üzere birleşmeyi hedefleyen iki kongre topladılar. Ne var ki Ufa Kongresi'nde Zeki Bey Türklerin birleşmesine şiddetle karşı çıktı ve Başkırların Türk Dernekleri'nden ayrılmalarını istedi [katılımcılardan yükselen itirazlar arasında]. Zeki Velidi Bey Rusya Türkleri arasında dil ve kültür ayrılığının artışına katkıda bulundu. Zeki Velidi Bey bu kongrede de aynı rolü oynamak mı ister? Ne var ki kendisi, bu kongreye katılan herkesin ulusçuluk ateşiyle yanmakta olduğuna ikna edilebilir. Bu ateşe karşı duran bütün güçler başarısızlığa mahkûmdurlar [uzun ve şiddetli alkışlar]." *Ibid.*, s. 400.

[75] Ersanlı- Behar, *op. cit.*, s. 175 ve 187-8.

[76] Refik 1925'te "cumhuriyet karşıtı faaliyetleri" nedeniyle Ankara'daki İstiklal Mahkemesi'nde yargılandı. Reşit Galip yargıçlar arasında yer alıyordu, *ibid.*, s. 193. Kongre'nin sonunda şöyle diyordu: "Saygıdeğer dostum Yusuf Akçura'nın tarih kitaplarımıza yönelttiği eleştirinin olumlu ve doğru olduğunu düşünüyorum. Kendi kitaplarımın da, belirtildiği gibi, kusursuz olmadığını biliyorum. Şimdiden sonra geçmiş hatalarımı düzeltmeye ve gelecekte vereceğim eserlerle gençlerimizi ve halkımızı aydınlatarak telafi etmeye çalışacağım. Yeni kitaplarımı, esas olarak, daha önce yayımlanmış hatalarımı düzeltmeye hasreteceğim." *Birinci Türk Tarih Kongresi*, s. 609.

[77] *Ibid.*, s. 84.
[78] H. C. Armstrong, *op. cit.*, s. 306-7. Dil reformu konusunda daha çok bilgi için bk. U. Heyd, *Language Reform in Modern Turkey* (Kudüs: Israel Oriental Society, 1954) ve G. L. Lewis, "Atatürk's Language Reform as an Aspect of Modernisation in the Republic of Turkey", J. M. Landau (der.), *Atatürk and the Modernisation of Turkey* (Boulder, CO: Westwiew Press, 1984).
[79] A. S. Levend, *Türk Dilinde Sadeleşme Evreleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1972).
[80] Jacob M. Landau, "The First Turkish Language Congress," Joshua A. Fishman (der.), *The Earliest Stage of Language Planning: The "First Congress" Phenomenon* (Berlin: Mouton: De Gruyter, 1993), s. 274.
[81] *Ibid.*, s. 277.
[82] *Ibid.*, s. 276.
[83] *Ibid.*, s. 278.
[84] *Ibid.*, s. 279.
[85] *Ibid.*, s. 280-1. "Güneş Dil Teorisi"nin (GDT) bir diğer "temeli" Atatürk'ün bütün yabancı sözcükleri Türkçe'den temizlemeyi hedeflemesi idi, ancak bu tam olarak mümkün değildi. Ne var ki, teoriyi kabul ederek bu sorunun üstesinden gelebildi, çünkü teori bütün dillerin ilk olarak Türkçe'den türediğini iddia ediyordu; bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Atatürk ve Türk Dili,"
Atatürk ve Türk Dili içinde (Ankara: 1963, s. 109-10)
Ne var ki, G. Lewis buna önem vermez, çünkü Atatürk kurnazca değil, kararlı biçimde davranıyordu; bk. G. L. Lewis, "Atatürk's Language Reform", s. 207-8.
[86] *Cumhuriyet*, 10 Ekim 1932, dil reformlarını anlamayanları, düşmanların teşvik ettiği, gerici zihniyetli, ancak "göğsünde bir Türk yüreği çarpan" hiç kimsenin inanmayacağı kişiler olarak resmetti; alıntı, Landau, "The First Turkish Language Congress", s. 285.
[87] Lilo Linke, *Allah Dethroned: A Journey through Modern Turkey* (Londra: Constable, 1937), s. 327-32. Programda şöyle deniyordu: "Madde 5. Parti *radyo*yu ulusun siyasal ve kültürel eğitiminde en değerli araçlardan biri olarak görür. Güçlü radyo istasyonları kuracak ve ucuz radyo setlerinin kolayca satın alınmasını sağlayacağız Madde 52. Ulusal *opera* ve ulusal *tiyatro* en önemli görevlerimiz arasındadır." 1930'larda çok sayıda radyo seti getirildi: 1935'te 2838'i kırsal

bölgelerde olmak üzere 8082 radyo seti vardı; bk. Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, (Oxford: Clarendon Press, 1992), s. 36. Radyonun bu şekilde kullanılması, Bölüm 5'te görüleceği gibi, iki tarafı keskin bir kılıç haline geldi. Yabancı radyo istasyonları TRT'nin kültürel normlarına rakip olan ve yabancı olarak algılanan "Arabesk" gibi kültürel etkileri de yayabiliyordu. Opera ve tiyatronun, yeni yüksek kültürün bileşenleri olarak Mustafa Kemal'in kişisel tercihlerine ya da her zaman Batılı ve modern görünme arzusuna çok şey borçlu olduğu görülür; bk. Lord Kinross, *Atatürk: The Rebirth of a Nation* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1964), s. 469-70.

[88] Linke, *op. cit.*, s. 330.

[89] Ersanlı-Behar, *op. cit.*, s. 230. Kongre hakkında bilgi için bk. *İkinci Türk Tarihi Kongresi, 20-25 Eylül 1937: Kongrenin Çalışmaları ve Kongreye Sunulan Tebliğler* (İstanbul, 1943).

[90] Afet İnan, alıntı, *ibid.* içinde, s. 242.

[91] Suma Kili, "Kemalism in Contemporary Turkey"de (*International Political Science Review* içinde, C. 1, no. 3, 1980) şöyle der: "Kemalist ulusçuluk ırkçı değildir ve cezalandırıcı bir ulusçuluk da değildir. Kemalist ideolojiye göre, kişinin Türklüğü onun ırkı ya da diniyle değil, Türkiye Cumhuriyeti'nin ideallerine ve hedeflerine kişisel bağlılığının ölçüsüyle ve Türkiye'nin bağımsızlığı ile modernleşmesine olan bağlılığıyla belirlenir. " Bernard Lewis'e göre, Mustafa Kemal'in ulusçuluğu "sağlıklı ve akılcı idi: [bu ulusçulukta] başka ulusların haklarını ya da özlemlerini kibirli bir tutumla ayaklar altına almak ya da geçmişin sorumluluğunu nevrotik bir tutumla reddetmek yoktu", *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford University Press, 1961), s. 286. Türkiye'deki azınlıklar hakkında daha fazla ayrıntı için bk. P. A. Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* (Weisbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989).

[92] Bk. dipnot 91. Bütün Osmanlı dönemine ilişkin her türlü değerin reddedilmesinin aslında geçmişin "nevrotik reddi" olduğu eklenebilir.

[93] H. C. Armstrong, *op. cit.*, s. 292.

[94] Mustafa Kemal, Kuran'ın Türkçe'ye çevrilmesiyle bir Türk İslamı oluşturmanın mümkün olduğunu düşünüyor, "din şairi" ve ulusal marşın yazarı Mehmet Akif'in bunu yapmasını istiyordu. 1926'da Ulusal Meclis gerekli fonları sağladı ve o sırada Mustafa Kemal'in reformlarını protesto etmek için gittiği Mısır'da bulunan Mehmet Akif resmen davet

edildi. Akif daveti önce kabul ettiyse de, Kuran'ın çevrilmesine karşı olan Müslüman *ulemâ*'nın mutabakatı sağlanmadığı için reddetti. Buna rağmen Mustafa Kemal 1936 gibi geç bir tarihte davetini tekrarladı. Bk. Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (Londra: Faber and Faber, 1982), s. 144-5. Ne var ki, Mustafa Kemal ve arkadaşları sonunda İslam ile Türk ulusçuluğunun bağdaşmadığı kanısına vardılar. Yukarıda belirtildiği gibi, İslam toplumsal bağlaşımın ana temeli olarak reddedildi.

[95] H. C. Armstrong, *op. cit.*, s. 292.

[96] İktisat politikası konusunda bk. William Hale, "Ideology and Economic Development in Turkey, 1930-1945", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, C. 7, 1980 ve Hale, *The Political and Economic Development of Modern Turkey*, (Londra: Croom Helm, 1981), s. 33-85.

[97] H. C. Armstrong, *op. cit.*, s. 292.

[98] *The Times*, Londra,, 4, 5, 6, 7 ve 16 Temmuz 1934. Potansiyel olarak kuşkulu nüfus gruplarını duyarlı sınır bölglerinden uzaklaştırma gibi uygulamalar asla bir Türk icadı olmasa da, bu türden eylemler mazur gösterilemez. Yunanistan'ın benzer eylemleri için bk. H. Poulton, *The Balkans: Minorities and States in Conflict* (Londra: MRG Publications, 1983), s. 178.

[99] 9 Temmuz 1934 tarihli *Zaman*, Yahudilere artık şikâyet etmemelerini, şikâyet edecek yerde Türk kültürünü benimsemelerini söylüyordu. Karşıt bir görüş için bk. S. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (Londra: Macmilan, 1991). Shaw, Sephardim Yahudi kültürünün 1920'lerde ve 1930'larda sürdüğüne ve Mustafa Kemal'in reformlarının Yahudi cemaati tarafından desteklendiğine işaret eder. Ancak, çizdiği pembe tabloya rağmen Shaw, Tekin Alp'in (bir Yahudi aşırı Kemalist'i -bk. aşağıda) *Türk Kültür Birliği* ve *Türkçe Konuşma Birliği* kurduğunu ve *asimilasyonun çok başarılı olduğu iddiasında bulunduğunu* belirtir (s. 251).

[100] Bk. David Brown'ın, Faik Ökte'nin *The Tragedy of the Turkish Capital Tax*'ına yazdığı Giriş (Londra: Crom Helm, 1964), s. x.

[101] *Annual Report on Turkey* (1983), Foreign Office 371/23301/E1214, *ibid.* içinde.

[102] Rivayete göre Türkçe kullandığı için İsmet İnönü'nün Mecliste yaptığı konuşmalar zaman zaman anlaşılamıyordu.

[103] İnönü, Armstrong tarafından "aşırı bir ulusçu ve yabancı düşmanı" olarak nitelendirilir, *ibid.*, s. 312. Ancak bu nitelendirme ihtiyatla karşılanmalıdır. İnönü'nün İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra izlediği siyaset Armstrong'un görüşlerini fazla desteklemez.

[104] Kampların her birinde yaklaşık 5000 erkek tutuluyordu ve kamp sakinleri yol yapımı gibi savaşla doğrudan ilgili olmayan faaliyetlerde kullanıldılar. Bk. *Ankara Chancery to Southern Department*, 4 Haziran 1941, FO/371/30031/R5813, alıntı, D. Brown, Ökte, *op. cit.* içinde, s. x. Alman yanlısı duygulara rağmen, Hitler'in SSCB'ye saldırısından sonra Türkiye *de facto* tarafsızlığını sürdürdü.

[105] Örneğin 24 Kasım 1942 tarihli yarı resmi *Ulus* gazetesi, iktisadi hastalıklardan ötürü "Yorgiler, Salamonlar, Kriyakoslar ve Artinleri" - yani, Grekler, Yahudiler ve Ermenileri- suçluyordu; alıntı, D. Brown, Ökte, *op. cit.* içinde, s.x.

[106] B. Lewis, *Emergence*, s. 290.

[107] D. Brown, Ökte, *op. cit.* içinde. s. xi.

[108] B. Lewis, *op. cit.*, s. 292.

[109] D. Brown, Ökte, *op. cit.* içinde, s.xiii.

[110] *Ibid.* İlginçtir, *Turkey in My Time* (Norman: University of Oklahoma Press, 1956) başlıklı anılarında Yalman, kendi kişisel deneeyiminden söz etmez, sadece kamu ilişkilerinde muazzam bir hata olarak vergiden söz eder (s. 204). Yalman 1925'te Kemalist devletin baskıcı yanına maruz kalmış, Şeyh Sait isyanının hemen ardından altı gazeteciyle birlikte hükümete karşı düşmanca tutum gerekçesiyle Elazığ'a gönderilerek dehşet saçan İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmıştı. Bu seyahat sırasında, "bir bütün olarak Türkiye'nin, normal sapmaları olan tek örnekli bir modeli temsil etmediğini, farklı kesimlerinde farklı gelişim evrelerini yansıttığını" fark etti. "Hepimizin azami birlik, uyum ve işbirliği içinde olmasını istediğimiz, tam bir ayrışıklık ve gerilik manzarasıyla karşılaştık." (s. 153). Sonuç olarak yedi gazeteci geri döndü ve hükümeti destekledi.

[111] O sırada *Cumhuriyet* gazetesinin sahibi olan Nadir Nadi daha sonra şunları yazdı: " verginin ikinci bir hedefi piyasayı azınlıkların denetiminden kurtarmak ve Türklere açmaktı ... Böylece Türkiye yurttaşı olmakla gurur duyan Yahudi, Grek, Ortodoks, Katolik ve Gürcü tebaamız mallarını

mülklerini yok pahasına elden çıkarmak zorunda kalacaklardı." Nadir Nadi, *Perde Arkasından* (İstanbul: yayınevi yok, 1964), s. 178-9.

[112] Ökte, *op. cit.*, s. 73-4.

[113] Şaban adında yetmiş yaşındaki felçli bir Yahudi ile Behar adında 65 yaşındaki özürlü bir Yahudi'nin sürgüne gönderilmesinin gösterdiği gibi - *Memorandum on conditions in the assebly camp of Demirkapı*, Albay Binns'ten İstanbul'daki Britanya Başkonsolosu'na gönderilen memorandum, FO/371/37402/R2416, 24 Ocak 1943, alıntı D. Brown, Ökte, *op. cit.*, içinde, s. xi.

[114] Ökte, *op. cit.*, s. 21.

[115] *Ibid.*, s. 23.

[116] *Ibid.*, s. 72.

[117] Şöyle der: "Türkiye'nin varlık vergisine olağanüstü ihtiyacı vardı. İhtiyaç olmayan şey, Alman ırkçılığı ile Osmanlı fanatizminin bu nesebi belirsiz ürünü idi." *Ibid.*, s. 14. Bernard Lewis'in belirttiği gibi, vergi pek çok küçük işyerinin kapanmasıyla sonuçlandı ve aslında karaborsaya yaradı. İş dünyasını sarstı ve dağıttı, Türkiye'nin uluslararası ününü olumsuz etkiledi B. Lewis, *op. cit.*, s. 295.

[118] D. McDowall, *The Kurds: A Nation Denied*, (Londra, MRG, 1992), s. 37.

[119] Kendal, "Kurdistan in Turkey", G. Chaliand (der.), *People Without a Country: The Kurds and Kurdistan* (Londra: Zed, 1980), s. 64-5.

[120] 1850 sayılı yasanın 1. Maddesinde şöyle denilmekteydi: "20 Haziran 1930'dan 10 Aralık 1930'a kadar, devlet ya da vilayet temsilcileri, askeri ya da sivil yetkililer, jandarma ya da korucular ya da üst makamlara yardım eden veya tek başlarına hareket eden siviller tarafından, Erzincan vilayetindeki Pülümür ve Birinci Müfettişlik bölgesi dahil olmak üzere, Erciş, Zilan, Ağrı Dağı ve çevreleyen bölgelerde meydana gelen isyanların takibi ve bastırılması sırasında tek başına ya da topluca işlenen cinayetler ve diğer eylemler suç olarak görülmeyecektir." Alıntı, *ibid.* içinde, s. 65. Birinci Müfettişlik isyanın gerçekleştiği alandan daha geniş bir alanı kapsıyordu. Ayrıca bk. Hikmet Özdemir, *Rejim ve Asker*, (İstanbul: Afa Yayınları, 1989).

[121] *Milliyet*, 31 Ağustos 1930, alıntı, *ibid.*, s. 65.

[122] *Milliyet*, 16 Eylül 1930, alıntı, *ibid.*, s. 65-6.

[123] Tekin Alp, bu eylemleri, nüfusun "Türk kültürüne yeterince asimile edilmediği" bölgelerde türdeş bir Türk kültürünün sağlanması olarak

haklı görüyordu. Bk. Tekin Alp, *Le Mustafa Kemalisme* (Paris: Alcan, 1937), s. 255. Alp (asıl adı Moise Cohen olan bir *dönme*) Jön Türk rejiminin ideologu olmuştu. Daha sonra bütün kalbiyle Kemalizm'e bağlandı ve yeni rejimin bir tür resmi ideologu haline geldi (bk. aşağıda). Bu sayede azınlıklardan gelen bir başka Kemalist, Karabet Devletliyan'la birlikte Varlık Vergisi'nden muaf tutuldu - bk. Ökte, *op. cit.*, s. 74.

[124] D. McDowall, *op. cit.*, s. 38.

[125] Alıntı, Kendal, Chaliand, *op. cit.* içinde, s. 74.

[126] M. Heper, "Political Culture as a Dimension of Compatibility", M. Heper, Ayşe Öncü ve H. Kramer (der.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde (Londra: I. B. Tauris, 1993), s. 9. Heper bir siyaset bilimcisi ve pek çok bakımdan Kemalizm'in bir ürünüdür.

[127] Özellikle bk. P. Stirling, *Turkish Village* (Weidenfeld ve Nicholson, 1965); C. Delaney, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society* (Berkeley: California University Press, 1991); ve P. Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Vilages* (Huntingdon: Eothen Press, 1993). Bu dönemde köy hayatı ve Kemalist etkinin başarısızlığına dair birinci elden bir değerlendirme için bk. M. Makal, *Bizim Köy*, çev. *A Village in Anatolia* (Londra: Vallentine Mitchell, 1954). Bu standart antropolojik çalışmalar Anadolu'daki Türk köyleriyle ilgilidir. Ağa-yanaşma ilişkileri sürdüğü için daha "geleneksel" kalan güneydoğu Kürt köy toplumu için bk. L. Yalçın, "Kurdish tribal organization and local political processes," A. Finkel ve N. Sirman (der.) *Turkish State, Turkish Society* (Londra: Routledge, 1990) ve Bruinessen, *op. cit.*, *passim*.

[128] Gürcistan'dan gelen göçmen aileler kendi ana dillerini kullanmalarının nasıl yasaklandığını bana anlattılar. Bir Çerkez, evde Çerkezce konuştuklarını, ancak dışarıda bunun hoş karşılanmadığını hatırlıyordu. Kendisi ve akrabaları, fiili bir cezası olmasa da bir başka dil konuşuyor olmalarının, işe girecekleri zaman kendilerine karşı kullanılacağını güçlü biçimde hissediyorlardı. Kuşkusuz bu hafif bir paranoya da olabilir, ancak o dönemde hissedilen baskıyı gösterir. Kürtler fiili cezalarla karşılaştılar. Kürt ulusçusu Musa Anter, anılarında (*Hatıralarım*, İstanbul:Yön Yayıncılık, 1991, s. 29) Kürtçe konuşanların her Kürtçe sözcük için belirlenmiş bir parasal ceza ödediklerini anlatır.

Kürtçe'ye getirilen bu yasaklama 1950'de başlayan çok partili sisteme kadar devam etti. 1980 darbesinin ardından yeniden uygulandı, 1991'de bir kez daha kaldırıldı (bk. Bölüm 7).

[129] Alıntı, Tekin Alp, *Le Mustafa Kemalisme*, s. 253-4.

[130] *Ibid.*, s. 267.

[131] *Ibid.*, s. 268. Bu yaklaşım bir ölçüde sorunsaldır, çünkü Galliler ve İskoçyalılar ulusal azınlık olarak tanınırlar. Aynı zamanda, Türkiye örneğinde bu türden insanlar, Tekin Alp'in önerdiği gibi hâkim dili konuşmak ve birleşik kültürü benimsemek zorundayken, "kendi özellikleri"ni nasıl "koruyabilecekleri" sorunu açıklama gerektirir.

[132] *Ibid.*, s. 269.

[133] *Ibid.*, s. 270-1.

[134] *Ibid.*, s. 256.

[135] *Ibid.* Türk ulusallığına kimin uygun olduğu sorunuyla ilgili olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde modern zamanlarda ulusallığı tanımlayan ve birbirini izleyen üç ayrı yasa çıkarılmıştır. Birincisi 1869'da çıkarılan, benzer Avrupa yasalarını izleyen Osmanlı ulusallık yasası idi. Bunun yerini 1929'da ve gene 1964'te çıkarılan yeni yasalar aldı. 11 Şubat 1964'te çıkarılan 403 sayılı yasaya göre, Türk ulusallığı ülke içinde ya da dışında bir Türk babadan doğanlara ya da annesi Türk olup babasının ulusallığı saptanamayanlara ya da Türk annelerin meşru olmayan çocuklarına verilir (Madde 1). Yurttaşlık aynı zamanda, Yabancı annelerin Türk yurttaşları tarafından sahiplenilen ya da yasayla Türk yurttaşlarına verilen meşru olmayan çocuklarına doğumdan itibaren verilir (Madde 2). Türk yurttaşlarınca evlat edinme bir başka tercihtir (Madde 3). Yurttaşlık Türkiye'de doğan ancak anne ve babalarının ulusallığı bilinmeyenlere de verilebilir. Bu türden yasalar pek çok ülkede vardır ve etnisite ölçütü ile bölgesel ölçütün genel bir karışımını yansıtır. Ankara Üniversitesi'nde standart bir hukuk ders kitabı (Erdoğan Göger, *Türk Tâbiyet Hukuku*, Ankara, 3. bs., 1975, s. 18) ilk kez kanın (yani ırk ve etnisite) ikametin üstünde yer aldığını vurgulayan ve romantik etnik Alman ulusçuluğuyla aynı çizgide olan 18 Aralık 1842 tarihli Prusya ulusallık yasasının benzer ulusallık yasalarına yol açtığını kaydeder. Ne var ki Osmanlı yasası etnik özellikten çok bölgesel özellikle aynı çizgide olan 1851 tarihli Fransız yurttaşlık yasasına dayanıyordu. Göger'in ulusallık üzerine çağdaş fikirlere (muhtemelen etnik bileşeni vurgulamayan) uygun bulduğu bu

yasa, 1 Ocak 1929'da 1312 sayılı yasa çıkarılana kadar yürürlükte kaldı. Ancak, Göger'in de doğruladığı gibi, yasanın önemli kusurları vardır; bağımsızlık sırasında ve öncesinde verilen uzun savaşların yol açtığı muazzam kayıpların ardından nüfusu arttırmayı amaçlıyor ve kişinin haklarını devletin haklarına feda ediyordu (zamanın devletçi/ulusçu düşüncesine uygun olarak). Bu yasa, hâlâ yürürlükte olan 22 Mayıs 1964 tarih ve 403 sayılı yasa çıkarılana kadar yürürlükte kaldı. Birbirini izleyen yasa maddelerinin artışı, modern ulusçuluk anlayışının karmaşık evrimini gösterir. 1869'da 9, 1929'da 17 ve 1964'te 48 yasa çıkarıldı. Yeterince hukuksal olmasa da daha basit bir Türk tanımı *İlkokullar İçin Sosyal Bilgiler-5* (4. Basım, Millî Eğitin Bakanlığı, 1993, 207) gibi okul kitaplarında verilir. Bu tanıma göre, diline ya da dinine rağmen kendisini bir Türk olarak hisseden, bir Türk gibi yaşayan ve kendine saygı duyan kişi, bir Türk'tür. Bu yaklaşım, Renan'ın "günlük plebisit"ine benzer (bk. Bölüm 1).

[136] Mustafa Kemal'in bir Alevi köyünden diğerine gizlice kaçırıldığı iddiası için bk. Cemal Şener, *Atatürk ve Aleviler* (İstanbul: Alev Yayınevi, 1991), s. 12

[137] D. Shankland, "Alevi and Sunni in Rural Turkey: Diverse Paths of Change" (yayımlanmamış doktora tezi, Darwin College, Cambridge, 1993) s. 172 ve dn. 20. Shankland, cumhuriyetçi ideolojiye göre halk danslarının ulusun Türk köklerini canlandırmanın bir yolu olduğuna, hattâ bir hükümet dairesinin halk masallarını toplamakla görevli olduğuna işaret eder. Her çocuğa okulda halk dansları öğretilir ve halk dansları ile halk masalları hükümet konferanslarının ve *Türk Halk Kültürü Araştırmaları* (Ankara, 1991) gibi yayınların konusudur. Köylerde, öğretmenler çocukları ulusal bayramları halk danslarıyla kutlamaya teşvik ederler. Böylece cumhuriyet tarihi bir kez daha anılır ve ulusal dayanışma güçlendirilir. Bu kutlamanın şarkı ve dans yönü, katı Sünnilere ters düşerken, dansı kendi kültürlerinin geleneksel bir parçası olarak gören Aleviler için sorun oluşturmaz.

[138] *Ibid.*, s. 174.

[139] Baha Sait, "Türkiye'de Alevi Zümreleri", *Türk Yurdu*, no. 21, Eylül 1926, alıntı, J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra: Hartford, 1937), s. 16.

[140] Shankland, *op. cit.*, s. 175.

[141] Saadettin Nüzhet, *Bektaşi Şairleri* (İstanbul, 1930), gönderme, Brige, *op. cit.* içinde, s. 17.
[142] *Yeni Gün*, 26 Ocak- 8 Mart 1931, gönderme, Birge, *op. cit.* içinde, s. 20 ve 85.

[143] Shankland (*op. cit.*) ve Ragner Ness gibi bazı yazarların, farklı bir hayat tarzı olarak Aleviliğin Türkiye'de ciddi biçimde zayıfladığı, çünkü Alevilerin büyük zorluklarla karşılaşmaksızın modern Türkiye'yle bütünleşemeyecekleri sonucuna varmaları, bu görüşler veri alındığında oldukça ironiktir. Bunun sebebi aslında, kendi geleneksel hiyerarşileri ve otorite figürü olan *dede*leriyle birlikte Alevi hayat tarzı ile, özellikle kentlerde yaşanan modern devlet hayatı arasındaki çelişkilerdir (bk. Bölüm 8). R. Ness, "Being an Alevi Muslim in S. W. Anatolia and Norway: the impact of migration on a heterodox Turkish community", T. Grholm ve Y. G. Lithman (der.), *The New Islamic Presence in Western Europe* (Londra: Mansell, 1988). Ayrıca bk. Bölüm 8.
[144] Paul Stiring, 1950'de nüfusun % 95'i hâlâ geleneksel mesleklerle uğraşır ve % 75'i hâlâ köylerde yaşarken, yeni kuralları uygulamakla yükümlü Kemalist seçkinlerin sert uygulamalara pek hevesli olmadıklarına işaret eder. Bk. P. Stirling, "Social Change and Social Control in Republican Turkey" *Papers and Discussion, Türkiye İş-Bankası International Symposium on Atatürk* (17-22 Mayıs 1981) (Ankara: TISA, 1981), s. 583-8.

V

Bozkurt: Pan-Türkçü Kesim

Bu bölümde bir ölçüde ihmal edilmiş bir alan, pan-Türkçü ideoloji ve radikal sağ incelenecek. Bu kesim Bölüm 4'te ayrıntılı olarak ele alınan resmi laik Kemalizm'e tutarlı bir rakip olmuştur. Gördüğümüz gibi, resmi Kemalist ulusçuluk pan-Türkçülüğe ve "Turancılık"ın bütün formlarına kararlı biçimde sırt çevirmiş ve "yurtta sulh cihanda sulh" sloganı altında, Türkiye sınırları içindeki bütün ya da hemen hemen bütün yurttaşları kapsayacak laik bir Türk ulusal bilinci yaratma çabasıyla ulusçu bir siyaset izlemiştir. Göreceğimiz gibi bu ideolojinin, Türk olarak tanımladığı herkes adına konuşma ve eşzamanlı olarak bütün diğer rakipleri inkâr etme iddiasına rağmen[1] Türk ulusu adına konuşma iddiasında bulunan birçok rakibi olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Önceki bölümde görüldüğü gibi, Kemalist laik ulusçuluk, Smith'in "etnik" modeline yönelik bazı eğilimler sergilese

de, verili sınırlar içinde belirleyici ulus kurma ilkeleri bakımından Gellner'in modernleşme paradigmasına uygun biçimde, ağırlıklı olarak "yurttaş" ulusçuluğu olarak görülebilir. Ne var ki, pan-Türkçülük ve onun radikal sağdaki ulusçu ideolojik varyantları "etnik" modele daha uygun düşer.

Türkiye'de 1960'a Kadar Pan-Türkçülük ve Radikal Sağ Siyasetler

1960 yılı Türk siyasetinde bir dönüm noktası olarak görülür. 1960 darbesinden önce Türkiye fiilen tek parti yönetimi altındaydı. 1950'de hükümet değişimine izin veren çok partili sistemin aslında yapay olduğu, Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) tek parti yönetiminin yerine, Demokrat Parti'nin (DP) tek parti yönetiminin geçtiği öne sürülebilir. 1950'li yıllarda CHP'nin programı DP'ninkinden radikal biçimde farklı değildi. Ancak 1960'tan sonra "sol" ya da "sağ" gibi göreneksel siyasal terimlerle DP'yi CHP'den farklılaştırmak mümkün oldu.[2] Aynı zamanda, 1924 Anayasası temel hakları korumak için pek az güvence sağlıyor ve Adnan Menderes ile DP'nin fiilen bir "seçilmiş diktatörlük" kurmasına izin verecek şekilde iktidarı kesinlikle Ulusal Meclis'in eline bırakıyordu. 1961 Anayasası ise siyasal yelpazenin her iki ucundan radikal partilerin kurulmasına ve yasal faaliyetine izin verdi. Ayrıca, nisbi temsil uygulaması bu türden partilerin ulusun siyasal hayatına fiilen katılmalarını mümkün kıldı.

Bu gelişme dramatik bir toplumsal değişimle aynı zamana rastladı. Sanayileşme ülkeyi dönüştürüyor ve çok sayıda insanı kentlere sürüyordu. Gecekondular yükselmeye başlamıştı. 1950'de sanayi işçi sınıfı ve aileleri nüfusun yaklaşık % 5'ini oluşturuyordu; 1965'te bu oran % 20'nin üzerine çıktı. Ücretli sayısı aynı dönemde 400 000'den yaklaşık 2 milyona çıktı. Bunların 600 000'i tarım kesiminde çalışıyordu. [3] Ulaşımın iyileşmesi de daha büyük bir toplumsal hareketlilik ve toplumsal bilinçle sonuçlanmıştı.

1960'dan önce radikal sağ siyasetler neredeyse sadece pan-Türkçülüğü ya da Turancılığı -bütün Türklerin tek bir devlet içinde birleşmesi [4]- savunanlarla sınırlıydı ve siyasal olarak parti çizgilerine göre örgütlenmiş değildi. Bu pan-Türkçülük -Bölüm 3'te belirtildiği gibi- geç on dokuzuncu yüzyılda entelektüel çevrelerde, kısmen de Rus İmparatorluğu'ndaki pan-Slavizm'e bir tepki olarak ortaya çıktı. Pan-Türkçülüğün erken günlerinde önde gelen simaların pek çoğu Rus İmparatorluğu'ndan gelen göçmenler idi. Jön Türk dönemi, özellikle Birinci Dünya Savaşı sırasında Pan-Türkçülüğü kısa bir süre için hâkim ideoloji olarak gördü. 1911'de kurulan ve 12 Mart 1912'de resmiyet kazanan ulusçu örgüt *Türk Ocağı*'nın üye sayısı hızla artarak 1914'te 3 000'den 1920'de 30 000'e çıktı. Başlıca Jön Türk ideologu Ziya Gökalp gibi yazarlar davayı benimsediler. "Bu dönemde Turancılığın cazibesine kapılmayan pek az entelektüel" vardı.[5] Ne var ki, Kafkaslar ve Orta Asya'da Turan düşünün peşinden giden maceracı Enver Paşa'nın ölmesi ve Mustafa Kemal'in (Atatürk) yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni kurma başarısı bu durumu değiştirdi.

Bölüm 4'te görüldüğü gibi, belki de Lenin'in pan-Slavizm'i reddedişinden yararlanan Mustafa Kemal bütün Turancı anlayışları kesinlikle reddetti. Pek çok pan-Türkçü Kurtuluş Savaşı sırasında Mustafa Kemal'e katıldı ve yeni rejim içinde onunla işbirliği yaptı. Ne var ki, Yusuf Akçura, Mehmet Emin (Yurdakul) ve Ahmet Ağaoğlu gibi, Mustafa Kemal'e katılan bazıları, Turancı hedeflerden tamamen vazgeçmediler. İngilizlerin 1920'de kapattıkları Türk Ocağı 1924'te yeniden faaliyete geçti ve 1930'da 257 şube ve 32 000 üyeye sahip oldu. Ocak, özellikle kendi yayın organı *Türk Yurdu*'nda Turancı eğilimler sergiliyor, hattâ potansiyel üyelerde ırksal saflık arıyordu. Atatürk, 1927'de onları CHP'nin denetimine alarak bu tür faaliyetleri önlemeye çalıştı, ancak bu girişim tamamen başarılı olmadı ve bu kuruluşlar 1931'de kapatıldı. Ne var ki, Bozkurt gibi pan-Türkçü semboller devlet tarafından pul ve para üzerinde kullanıldı ve hattâ hükümet Millî Türk Talebe Birliği'nin üniversite keplerine bozkurt amblemi takılması kararını onayladı. Atatürk'ün, Bölüm 4'te ele alındığı gibi bir Türk ulusal bilinci oluşturmak için izlediği siyasetler bu türden akımlarla

bir ölçüde çakıştı. İslam toplumsal bağlaşımın temeli olarak reddedildikçe ve özel hayata indirgendikçe, yeni devlet Türklüğü yüceltti ve Atatürk "ırkçılara malzeme sağladı" [6] Ne var ki, ırkçı akımlar ayırıcı olmaktan çok birleştirici bir unsur olarak görülebilir. Örneğin Nazi Almanyasında azınlıklar açığa çıkarılması ve ortadan kaldırılması gereken yabancı unsurlar olarak görülürken, Türkiye'de etnik değil dinsel ölçüt temelinde yapılan kitlesel nüfus mübadelelerinin ardından, Kürtler gibi Türk olmayan Müslümanlar resmen Türk kabul edildiler ve asimilasyona tabi tutuldular. Ulusal birliği güçlendirmek için Türklüğün bu şekilde yüceltilmesi, "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş Dil Teorisi"nde zirveye ulaştı (bk. Bölüm 4).

Böylece yeni rejim bazı Turancı ve pan-Türkçü unsurları asimile etti ve onların ideolojisini kapsadı. Herkes için esas olan yeni cumhuriyetin devamlılığı idi. Kemalistler bunu bir sonuç olarak görseler de, Turancılar bir başlangıç olarak görüyorlardı. Onlara göre yeni devlet gelecekteki "Büyük Türkiye"nin çekirdeği idi. *Türk Ocağı* üyeliğine rağmen Turancılık görece küçük bir çevreyle sınırlı kaldı ve 1925'te tehlikeli bir protesto aracı olarak hizmet eden dinin aksine, yeni rejim için büyük bir tehdit oluşturmadı.[7] Ne var ki yetkililer pan-Türkçülüğü kendi Türk ulusçuluğu versiyonlarına rakip olarak görmeye devam ettiler ve 1920'lerde Türk Ocakları'nın kapanmasıyla birlikte göçmenlerin çıkardığı çeşitli yayın organları da kapatıldı ve dışarıdan gelen yayınlar yasaklandı. [8]

Ne var ki yeni rejimin eğitim siyasetlerinin paradoksal biçimde, Gökalp (1924'te öldü), Akçura ve Ağaoğlu (her ikisi de 1930'larda öldü) gibi "ilk kuşağa" kıyasla daha açık ırkçı tutumları dışavuran yeni bir pan-Türkçü kuşağa yardımcı olduğu ve onu beslediği öne sürülebilir. 1931'de Hüseyin Nihal Atsız'ın *Atsız* adlı dergisi yayına başladı; öğrenciler, "Dış Türkler"i desteklemek için ve Hatay'ın ilhakına karşı gösteriler düzenlediler. Landau [9] savaş arası dönemde beş Pan-Türkçü grup saptar: birincisine, Türkistan doğumlu seçkin Profesör Ahmet Velidi Togan (1879-1970); ikincisine, açıktan ırkçı Atsız (1905-75) ve kardeşi Necdet Sancar (1910-75); üçüncüsüne, bir ara Atatürk'ün müttefiki, daha sonra 1970'lerdeki Necmettin

Erbakan'ınkine benzer bir "ulusçuluk formu"nu savunan Rıza Nur (1879-1942); [10] dördüncüsüne, ırkçı Reha Oğuz Türkkan (d. 1920) önderlik etti; ve nihayet, Gökalp'in ve diğerlerinin fikirlerine başvuran ve *Çınaraltı* (1941-5) dergisinin çevresinde toplananlar vardı. Bütün bu gruplar şiddetle anti-komünist olmakta ve "Türkiye'yi yeniden büyük bir ülke haline getirme" hedefinde birleşiyorlardı. [11] 1930'larda *Kadro* hareketini -Marksizm, ulusçuluk ve korporatizmin, güçlü bir seçkincilik dozuyla oluşturulan yüzeysel bir bileşimi-[12] ve başka otoriter eğilimler de yüzeye çıktı; ancak hükümet denetimi elde tutmaya devam etti. *Kadro* 1934'te kapatıldı. CHP içindeki Recep Peker hizbinin İtalyan faşizmine benzer bir tek parti devleti kurma eğilimi Atatürk'ün müdahalesi ve 1936'da Peker'in istifasıyla sona erdi. [13]

Pan-Türkçü duygular İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde yeniden canlandı ve 1941'de SSCB'ye Nazi saldırısının ardından güçlendi. Bu sırada Almanlar, görünüşte Birinci Dünya Savaşı sırasındaki gibi bir Türkiye siyaseti izliyordu.[14] Bu dönemde silahlı kuvvetlerde de pan-Türkçülüğe sempati duyuluyor, Çarlık Rusyası'nın zayıflamasının pan-Türkçü hayalleri yükselttiği Birinci Dünya Savaşı ile benzerlik kuruluyordu. Ne var ki savaş geliştikçe Nazi Almanyası'nın yenileceği anlaşıldı. Yetkililer pan-Türkçülüğü yasakladılar; 3 Mayıs 1944'te yapılan bir anti-komünist gösterinin ardından haklarında dava açıldı. Yargılananlar arasında, Togan, Türkkan, Atsız ve kardeşi Sancar, yanı sıra Alparslan Türkeş ve Fethi Tevetoğlu gibi subaylar vardı.[15] Ne var ki savaştan hemen sonra Sovyetlerin toprak talebi ve Boğazlar üzerinde hak iddia etmesi üzerine SSCB ile ilişkilerin bir kez daha gerginleşmesi pan-Türkçülük dahil anti-komünizmin bütün formlarına daha büyük bir özgürlük sağladı. 1946'da Türk Kültür Ocağı -özünde, pan-Türkçü eğilimleri olan ulusçu bir gruplaşma- yayılmaya ve Türk kültürünü yabancı ideolojilerin iç ve dış saldırılarına karşı savunmaya başladı. [16]

Bu dönemde pan-Türkçülüğün esas bileşenleri nelerdi? 1950'de Atsız bir pan-Türkçü'yü şöyle tanımlıyordu:

> Türk ırkının üstünlüğüne inanan onun ulusal geçmişine saygı duyan ve özellikle amansız düşman Moskova'ya karşı savaşta, Türklük idealleri uğruna kendini feda etmeye hazır olan bir Türk.[17]

Ağaoğulları [18] pan-Türkçü ideolojinin beş temel öğretisini tanımlar. Bu öğretiler şunlardır: Turancılık; ırkçılık -Türkçe konuşan "yabancı kan"ın (örneğin Türkiye Yahudileri) reddini kapsar ve ırk birliğini temel alan bir devletten yanadır; militarizm (Atsız, ulusların ancak savaş sayesinde ayakta kalabileceğini iddia ediyor, kardeşi Sancar ise "Türk, ordu ve savaş birbirinden ayrılamaz" diye yazıyordu); antikomünizm (Atsız komünistleri, "Irk ve aile düşmanları, din ve savaş karşıtları, ...ülkedeki azınlıkların hayranları ulusçuluğa ırkçılık olarak saldıranlar...[19]" olarak tanımlıyordu); ve disiplinli bir hiyerarşik toplum, itaat, liderin yüceltilmesi ve devlet için fedakârlığı kapsayan, Ağaoğulları'nın "diğer bileşenler" dediği şey. Bunlar Ağaoğulları'nı faşist ya da nasyonal sosyalist çizgide tek bir liderin başkanlığında tek partili otoriter bir devletten yana olmaya götürdü. Ne var ki bu aşırı ulusçu sağ DP'nin başarısına hiç bir katkıda bulunmadığı için 1950'lerde boşlukta kaldı. 1959'da Karpat şöyle diyordu:

> Son on yılın gelişmeleri -göreli demokratikleşme, iktisadi faaliyette artış, yeni ve genel bir hoşgörü atmosferi- ırkçıları uygun başarı zemininden yoksun bırakmış ve onları gerçeklikle ilişkisi olmayan küçük bir grup olarak tecrit etmiştir. [20]

27 Mayıs 1960 Darbesi ve Genç Radikal Subaylar

1960 darbesinin öncüleri, Menderes'in ve DP'nin "seçilmiş diktatörlüğü"ne tahammül edemeyen küçük rütbeli subaylardı. Bunlar ekonomik kalkınma ve sosyal adaleti savunuyorlardı. Bazıları çok partili demokrasi konusunda kararsızdı -ya da en azından İnönü'nün bu sistemi Türkiye'ye getirişini erken buluyordu- ve açıkça otoriter yöntemleri tercih ediyordu. Bu genç subaylardan bazılarının, özellikle önderleri Albay Alparslan Türkeş'in radikal sağ çevrelerde daha sonra

öne çıkması, bu subayların 1960'da ne istedikleri ve bu grubun on dört önderinin 13 Kasım 1960'da, darbeden sonra kurulan Millî Birlik Komitesi'nden (MBK) neden çıkarıldıkları daha ayrıntılı olarak incelenmelidir.

Türk subayları devlet otoritesinin askeri güçle fiilen özdeşlendiği, uzun bir Osmanlı geleneğini devralmışlardı. Öncelikle silahlı kuvvetleri modernleştirmeyi amaçlayan on dokuzuncu yüzyıl reform programı bu geleneği güçlendirmişti. Sonuç olarak silahlı kuvvetler kendisini modernleştirici bir siyasal güç, şu ya da bu sınıfın sadece bir aracı değil, Türk toplumu içinde ayrı bir sınıf olarak gördü (ve görmeye devam etmektedir). [21] Atatürk orduyu günlük yönetim anlamında siyasetten büyük ölçüde çekmek zorunda kaldı, ancak subaylar kendilerini cumhuriyetin ve algıladıkları biçimiyle "Atatürkçülük"ün bekçisi olarak, sürekli öncü rolünde gördüler. [22]

Öncü radikal subaylardan biri, MBK'nin en genç üyesi ve daha sonra Türkeş'in yakın arkadaşı Muzaffer Özdağ, bu subayların bakış açısını şöyle açıklıyordu:

> Darbe iç savaşı önlemek için yapıldı. Türk ordusu emperyal değil ulusal bir ordudur ...Ordu ulusa aittir, herhangi bir partinin yanında ya da karşısında değildir, ancak halka ve anayasa'ya bağlı, ulusal iradeye tabidir.

Özdağ'a göre ondörtlerle çıkan anlaşmazlığın konusu MBK'nin yerini sivil bir hükümete bırakmadan önce ne kadar süreyle iktidarda kalması gerektiği idi. Özdağ, MBK çoğunluğunun kendisinin ve öteki radikallerin görüşünü paylaştığını belirtir. Bu görüşe göre askerler, "yeni bir Anayasa yapmak ve reformları başlatmak için, siyasal olmayan bir ulusal birlik hükümeti olarak" birkaç yıl iktidarda kalmalıydılar. Ne var ki MBK'ndeki üst rütbeli generaller bunu kabul etmediler. Radikallerin tasarladıkları reformlar nelerdi? Özdağ şu yanıtı verir:

> Özellikle eğitim ve sosyal hizmetler alanında bazı toplumsal reformlar, yanı sıra, mali reformlar ve özel girişimden çok devlet tarafından ger-

çekleştirilecek hızlı sanayileşme. Amaç, ulusal birliğin hukuksal temelini oluşturmaktı.

Subayların kendilerini klasik ulusçu anlamda "ulusal irade"nin temsilcisi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Anti-komünizm onların bakışında güçlü bir faktördü. Özdağ, İkinci Dünya Savaşı'ndaki Britanya'yı örnek gösteriyordu:

> 1960 Rusyası komşumuzdu ve bizim için Hitler Almanyası'nın 1930'larda Britanya'ya karşı oluşturduğu kadar büyük bir tehdit oluşturuyordu.[23]

Böylece ondörtler, Atatürk'ün yönetimine benzeyen, sosyal adaleti, kitlesel eğitimi ve ekonomik kalkınmayı güvence altına alan, dinamik ve otoriter bir yönetim istiyorlardı. Politikacılar, sekterliklerinden ve küçük çıkarlarından ötürü bunu gerçekleştiremezlerdi. Ondörtlerin otoriter tarzları ve önerdikleri reformlar, daha sonra ortaya çıkan (bk. aşağıda) radikal sağcı programlarla benzerlik taşısa da, "ülke için ne gerekiyorsa onu yapmak" (devletin "nesnel" temsilcileri olarak askeriyenin gördüğü kadarıyla) dışında herhangi bir gerçek örgütlenme ya da açık bir ideolojinin olmayışı, bu subayların o sırada radikal bir ulusçu güç olarak görülmemeleri gerektiğini ortaya koyar. 1960'ların ortasında, çeşitli sürgün yerlerinden döndüklerinde her şey çok farklıydı.

Bütün bunlara rağmen, en azından Türkeş'in o sırada bile açık bir ulusçu plarformda örgütlenmeye ve siyasete girmeye çalıştığı görülür. MBK, İslami canlanma konusunda bürokratik entelijansiyanın kuşkularını paylaşmasına rağmen, DP'nin İslam'a daha geniş bir faaliyet sahası açma siyasetini terk etmedi. İslam'ın Türk karakterinin hayati bir parçası olduğunu kabul ederek, yeni açılan İmam-Hatip okullarını ve 19 Kasım 1959'da açılan Yüksek İslam Enstitüsü'nü onayladı ve İslam'ın Türkleştirilmesini teşvik etmeye çalıştı.[24] Ne var ki Türkeş, eğitim ve propaganda aracılığıyla ulusçu ideolojiyi İslam'ın yerine geçirmek istiyordu ve bu amaçla Haziran 1960'ta bir İdeal ve Kültür Birliği kurmaya çalıştı.[25] Bütün bunlar o sırada Türkeş'in İslam'ı kendi Türk ulusçuluğu görüşüne rakip bir ideoloji olarak gördüğünü orta-

ya koyar. Aynı zamanda Türkeş, darbe sonrası hükümetin iki bakanı, Ekrem Alican ve Abdullah Gözübüyük'le birlikte bir siyasal parti kurma sürecinde idi. [26] Ekrem Alican Hürriyet Partisi'ne katılan eski bir muhalif DP üyesi idi; darbeden sonra kurulan hükümette Maliye Bakanı oldu ve daha sonra Yeni Türkiye Partisi'ni kurdu. Her iki gelişme de, Kasım 1960'da Türkeş'in MBK'nden kovulması ve Yeni Delhi'ye sürgün edilmesiyle sona erdi.

Radikal Sağcı Örgütler ve İdeolojileri

Kıbrıslı Grek komünistlerin Kıbrıslı Türklere zulmetmesi (bk. Bölüm 9) ordu dışındaki ulusçu akımların işine yaradı. Mart 1961'de Irak yetkililerinden baskı gören Kerkük Türkleri'ni desteklemek için yürüyüşler yapıldı. [27] 1960'ların yeni siyasal durumu solcu partilerin kurulmasına ve faaliyet göstermesine izin veriyordu. Buna tepki olarak sağda da bir yükseliş görüldü. Anti-komünizm bütün sağcı grupların temel öğretisi idi. Kasım 1962 gibi erken bir tarihte, yeni kurulan Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) İstanbul'da yaptığı mitingler örgütlü kalabalıkların saldırısına uğradı. [28] Önce 1950-53'te Necdet Sancar'ın önderliğinde Zonguldak'ta, daha sonra 1956-60'da Burhanettin Şener önderliğinde İstanbul'da öğrencilerin ve profesörlerin de katılımıyla faaliyet gösteren Komünizmle Mücadele Derneği 1963'te İzmir'de yeniden canlandırıldı. Pan-Türkçü düşünceden esinlenen ve tutucu İslami çevrelerce kuvvetle desteklenen dernek, rivayete göre, 1965'te bütün Türkiye'de 110 şubeye sahipti ve Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel bile kısa bir süre derneğin fahri başkanı olmuştu. Ağustos 1964'te Ankara'da Türkçüler Derneği'nden hareketle Türk Milliyetçileri Birliği kuruldu. Necdet Sancar örgütün başkanı oldu ve kent merkezlerinde şubeler ve "ocaklar" açıldı. Su götürmez biçimde İslamcı olan rakip bir kongre 1967'de toplandı. İkinci bir kongre Mayıs 1969'da Profesör İbrahim Kafesoğlu gibi rakip kişilerin önderliğinde İstanbul'da toplandı. [29] Ne var ki radikal sağın siyasal bir güç olarak ilk

gerçek örgütü Türkeş ve diğerlerinin sürgünden dönmeleriyle, 1963'te başladı.

Ondörtler gönderildikleri çeşitli sürgün yerlerinde birbiriyle ilişki kurmuşlardı. Mayıs 1963'te Türkeş ile en yakın arkadaşları, Rıfat Baykal ve Muzaffer Özdağ, *Bazı Gerçekler (Savunmalar)* başlıklı yetmiş iki sayfalık bir kitap yayımladılar.[30] Kendi partilerini kurmayı düşünüyorlardı, ancak bunun yerine 1961 seçimlerinde % 14 oy alan küçük bir tutucu partiyi, Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'ni (CKMP) devraldılar. [31] 31 Mart 1965'te bir grup taraftarı Türkeş'i ve ondörtlerin dördünü izleyerek partiye katıldılar. O yılın Haziran'ında ondörtlerden on kişi daha partiye katıldı. [32] Türkeş ve arkadaşları büyük bir çaba göstererek partiyi ele geçirdiler. 1 Ağustos 1965'te toplanan özel bir kongrede eski önderler yenilgiye uğradılar ve partiden ayrıldılar; Türkeş başkan, Özdağ Genel sekreter oldu. [33]

Parti 1969'da Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) adını aldı. Türkeş 1980 askeri darbesine kadar radikal sağa kişisel olarak hâkim oldu. Partiye hâkim olmaya çalışan, ancak Türkeş tarafından saf dışı bırakılan Nihal Atsız gibi kişilerin ve diğer pan-Türkçülerin itiraz ve istifalarına rağmen, [34] bu dönemde radikal sağ siyaset ya da pan-Türkçülük alanında MHP'nin gerçek bir rakibi yoktu. Landau'nun 1980 darbesinden hemen önce belirttiği gibi:

> İdealistler denilen partiye yakın gruplarla birlikte Pan-Türkçülüğü fiilen tekelleştiren MHP, artık onu hesaba katmak durumunda olan Türkiye'deki öteki grupların Pan-Türkçü faaliyetlerini bir ölçüde öncelemiştir.[35]

Önde gelen pan-Türkçü profesör Togan'ın 1970'de ve Atsız ile kardeşi Sancar'ın 1975'te ölmeleri hiç kuşkusuz bu hâkimiyete yardımcı oldu. (Atsız Kürtler hakkında yazdığı bir makale yüzünden ve cumhurbaşkanının Türklük hakkındaki sözlerini eleştirdiği için 1973'te hapse atılmış, ancak 1974'te affedilmişti.) [36]

1980 askeri darbesinden sonraki durum bir ölçüde farklıydı. Askeriye eski politikacıların siyasal arenaya yeniden girmelerine izin ver-

diğinde daha büyük bir parçalanma ortaya çıktı. Çeşitli bölünmelerin ve aşağıda ele alınan mikro partilerin ortaya çıkmasının nedenleri, aslında kişisel rekabet önemli bir faktör olsa da, görünüşte ideolojikti. Bunları kısaca ele alacağız. Eski MHP eylemcilerinin çoğu Özal'ın Anavatan Partisi'ne (ANAP) katıldı. Burada Mehmet Keçeciler ve Mustafa Taşar'ın önderlik ettiği İslami tutucularla bir İslami ulusçu hizip oluşturdular. [37] Eylül 1980'den sonra dört yıl kadar tutuklu kalan Türkeş, Milliyetçi Çalışma Partisi'nin (MÇP) ardındaki itici gücü oluşturuyordu. Parti, 7 Temmuz 1983'te MHP'nin ardılı olarak, benzer bir parti programı ve ideolojisiyle kuruldu. Koşullar izin verdiğinde Türkeş resmen partinin önderliğine getirildi. [38] Yüzde on seçim barajını aşmak için Erbakan'ın Refah Partisi (RP) ve bir başka küçük partiyle kurulan seçim ittifakı MÇP'nin Ekim 1991 seçimlerinde Millet Meclisi'nde on dokuz sandalye kazanmasıyla sonuçlandı. Ancak ilk başlarda Türkeş'in radikal sağı darbeden önceki gibi denetim altına alamadığı görüldü. 8 Temmuz 1992'de, Sivas milletvekili Muhsin Yazıcıoğlu'nun önderliğinde altı MÇP milletvekili, il ve ilçelerde faaliyet gösteren pek çok eylemciyi de peşlerinden sürükleyerek partiden ayrıldı ve kuruluş kongresini Ağustos ayında Ankara'da toplayan Büyük Birlik Partisi'ni kurdu.[39] 11 Temmuz'da MÇP başkan yardımcılarından Rıza Müftüoğlu da partinin "fazla radikal" olduğunu söyleyerek istifa etti.[40] Bazı haberlere [41] göre Yazıcıoğlu ve beş arkadaşı MÇP'nin İslam'dan fazla uzaklaştığı gerekçesiyle ayrılmışlardı. Bazı haberlere göre ise [42] Yazıcıoğlu, SSCB'nin çöküşüyle birlikte meydana gelen küresel değişiklikler karşısında daha radikal bir Orta Asya siyasetinin izlenmesini istiyordu. Türkeş, Bakü gibi yerlerde sürdürdüğü faaliyete rağmen (bk. aşağıda) Orta Asya'daki Türki uluslarla bir İslam Birliği kurulmasına karşı çıkan tavsiyelerde bulunuyordu. Bölünmenin ideolojik mi, yoksa kişisel rekabetten ötürü mü olduğu tartışmalıdır. MÇP karargâhındaki yetkililer, Yazıcıoğlu'yla anlaşmazlığın bölünmeden birkaç yıl önce ortaya çıktığını söylüyorlardı. Bu kişiler bazı parti üyelerinin, bölünmeyle açığa çıkan disiplinsizliğinden şikâyet ediyorlardı. Bunun sebebi, 1987'ye kadar partinin iyi örgütlenememesiydi; çok sayıda genç militan darbeden sonra hapse girmiş ve böylece parti denetiminin dışına çıkmıştı. [43]

Bu sırada, Demirel'in 21 Temmuz 1977'den 5 Ocak 1978'e kadar iş başında kalan Birinci Milliyetçi Cephe hükümetinde bakan (Türkeş'le birlikte) ve MHP eski genel başkan yardımcısı olan Sadi Somuncuoğlu da rakip bir parti örgütlemekteydi. Türkeş'in MÇP'nin ulusçu siyasetin "tek mekânı" olması ısrarına rağmen[44] Somuncuoğlu çabasından vazgeçmedi. 1980 darbesinden önce kullanılan siyasal parti isimleri üzerindeki yasağın kaldırılması yeni bir bölünmeye yol açtı. Türkeş ve MÇP'nin diğer önde gelen simaları 23 Temmuz'da Ankara'da MHP'nin yeniden açılacağını ilan ederlerken, Somuncuoğlu eşzamanlı olarak Kocatepe'de ikinci bir rakip MHP açtı. [45] Bu arada Yazıcıoğlu'nun yeni partisi yoldaydı.[46] Darbe öncesi son MHP kongresinin ardından parti arşivlerinin ortadan kaybolması ve Türkeş'in ilerlemiş yaşı, aşırı sağda meydana gelen bu parçalanma ve karışıklığa yardımcı oldu.[47] Türkeş'in rakiplerinin onu yeniden canlandırılan bir MHP'den uzak tutmaya çalıştıkları açıktı.

Ne var ki Türkeş "lider" olarak yeniden otorite kurmayı sonunda başardı. Yirmi belediye için 1 Kasım 1992'de yapılan yerel seçimlerde MÇP'nin 1.47 gibi düşük oranda oy almasına rağmen [48] Türkeş parlamentodaki taraftarlarını denetim altına aldı. Mart 1993'te en sağdaki milletvekillerinin dağılımı şöyleydi: MHP on üç (MÇP'nin yerini almış ve bir kez daha Türkeş'in denetimine girmişti); Yazıcıoğlu'nun, artık açıkça İslami bir Türk kimliği öneren Büyük Birlik Partisi, yedi; ve eski Demokrasi Partisi'nin önderi Aykut Edibali'nin Millet Partisi, iki. [49] Kürt sorununun ülkede yol açtığı yeni gerilimler (bk. aşağıda ve Bölüm 7) MHP'de bir canlanmaya yol açtı. Başbakan Tansu Çiller önde gelen sağcılardan Ayvaz Gökdemir'i kabineye alarak MHP'den destek sağlamaya çalıştı. Ayrıca Türkeş'le Yozgat'ta görüldü, "birlik ve beraberlik"ten söz ederek MHP'li bir kalabalığın önünde üç kez Kuran'ı öptü. [50] MHP saflarında bir sonraki geçici bölünme, İstanbul milletvekili Tunca Toskay'ın Birlik İçin Çağrı Partisi'ni öteki MHP'li muhaliflerle birlikte 3 Ekim 1994'te kurmasıyla gerçekleşti. Ancak partiyi kuranlar birkaç gün içinde yuvaya döndüler.[51]

Türk Ocağı Örgütü Yeniden Canlandırılıyor

Somuncuoğlu taraftarlarının, 1986'da yeniden canlandırılan *Türk Ocağı* örgütlenmesinde etkin oldukları görülür. Somuncuoğlu örgütün dokuz kişilik merkez komitesinde yer alıyordu.[52] Türk Ocağı Atatürk tarafından 1931'de kapatıldıktan sonra 1949'da yeniden açılmış, ancak 1971'de ordunun "darbe-muhtırası"ndan sonra kapatılmış ve müsadere edilen malları Kültür Bakanlığı tarafından devralınmıştı. 1970'lerde örgütün faaliyetlerini başka örgütlerdeki MHP'liler sürdürüyordu. Bu örgütlerin başlıcaları Fikir Ocakları Derneği ve onun ardılı olan Ülkücü Gençlik Derneği idi. 1970'lerde bu dernek Türkiye'de en büyük gruplardan biriydi; 1500 ocakta örgütlenmişti ve çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu yaklaşık 100 000 üyesi vardı.[53] Resmi olarak asla kabul edilmese de bu derneklerin önderleri MHP'nin denetimi altındaydı ve bu genellikle biliniyordu.[54] Yeni Türk Ocakları siyasal partilerden bağımsız olduğunu ısrarla belirtir ve görünüşte "Türk değerlerini savunmak için" saf anlamda kültürel hedefleri vardır. Türkiye'yi üniter bir devlet olarak görür ve bazı küçük kültür farklılıkları olduğunu kabul etse de, Türkiye'de azınlıkların varlığını inkâr eder. Kürt ulusçuluğunun bütün formlarına özellikle düşman olması şaşırtıcı değildir.[55] Aslında *Türk Ocağı*'nın geleneksel Türkçülük/pan-Türkçülük çizgisini izlediği görülür ve ülke dışındaki, en çok Orta Asya'daki "kardeşleri"yle yakınlık iddiasında bulunurken, Türkiye sınırları içinde yaşayan herkesin Türk ulusuna mensup olduğunu savunan klasik Atatürk çizgisini desteklemekte hiç bir çelişki görmez. Başka deyişle Türkiye'de azınlık yoktur, ancak komşularda Türk azınlıklar vardır.[56]

Ba kan Profesör Orhan Düzgüneş uygarlığa İslam öncesi Türk katkısının büyük önemini göstermeye çalışan "Türk Tarih Tezi"nin görüşlerine hâlâ bağlıydı. Örneğin, şöyle diyordu: "İnsan Hakları günümüzde bütün dünyada tartışılıyor, ancak tarihsel olarak kanıtlanmıştır ki, Türkler insan haklarını yönettikleri her yere götürdüler ve uyguladılar." Aynı zamanda, demokrasinin, istişare meclisleri gibi erken İslami uygulamalardan ötürü, daima Türk tarihinin bir özelliği olduğunu iddia ediyordu.[57]

Bir ölçüde karışık bir ideolojiye sahip olsa da, kırk bir şubesi, 6 000-7 000 üyesi olan Türk Ocağı hareketi Kültür ve Millî Eğitim Bakanlıkları ile ortak girişimlere katılmıştır. 1991'den itibaren Ocak, Kültür Bakanlığı'nın işbirliğiyle "Azerbaycanca vb. gibi farklı lehçeler"i Türk yurttaşlarına öğretmek için kurslar açtı. Ulusçuluk sorunlarını ve Türkiye dışındaki "Türk halkları" ile ilgili sorunları açıklamak ve gençlere Türk kültürünün müzik, din, edebiyat gibi temel bileşenlerini öğretmek için Millî Eğitim Bakanlığı ile "yakın" işbirliği içinde olduğunu iddia eder. [58] Bu bağlamda Türk Ocağı, özellikle yabancı ve sinsi olarak değerlendirilen Arabesk müziğe düşmandır.[59] ABD filmleri ve pop müzik gibi Batılı Kültürel etkilerin Türk olmadıkları için sorunsal görülmediği açıktır. [60] Ne var ki Arabesk -"Dolmuş müziği" olarak küçümsenir- kökleri Türk kökleriyle benzer olduğu ve insanları yanıltarak "gerçek Türk müziği" olarak düşünülebildiği için farklı görülüyordu. "Otantik" Türk müziği, yayın konusunda karar veren TRT "uzmanlar"ı tarafından derlenip inceleniyordu. Arabesk müziği Atatürk reformlarına karşı olan kentlerdeki "hoşnutsuzlar"ın olumsuz bir tepkisi olarak gören ve bu müziği başlıca TRT kanallarından dışlayan klasik Türk devlet bürokrasisi ile Türk Ocağı'nın aynı fikirde olması ilginçtir. Bu bakımdan Türk Ocağı, Arabesk'i "gerçek kültür" ve olumlu bir kültürel unsur olarak gören öteki sağcı unsurlarla anlaşmazlık içindedir. [61] Arabesk müziğin olumsuz yönleri hakkında TRT ile aynı görüşte olmasına rağmen Türk Ocağı, Türk kültürü ve değerleriyle ilgili anlayışlarını açıklamak amacıyla TRT ile ortak program hazırlamak için 1991'de ve gene Haziran 1992'de yaptığı başvurulardan şimdiye kadar sonuç alamamıştır.[62]

MHP/MÇP İdeolojisi

1980'den sonra gerçekleşen bu parçalanmaya rağmen, hareketin temel ideoloji ve hedeflerinin yanı sıra Türkeş'in önderliğinin sürmesinden ötürü de bu çalışma, MÇP'yi MHP'nin devamı olarak görüyor. Bu nedenle her iki partinin siyasal programı bağlantılı olarak ele alı-

nacak. CKMP (1965'ten sonra)/MHP/MÇP siyasetinin ortak temeli, ilk kez 1963'te ortaya çıkan [63] ve ilk kez 1965'te yayımlanan "dokuz ışık" idi ve şimdi de öyledir. Özdağ parti programını Japonya'da sürgündeyken hazırladığını iddia eder, ancak programın çok karmaşık bulunduğunu ve dokuz basit ilkeye indirgenmesi gerektiğini belirtir.[64] Dokuz sayısı, Atatürk'ün CHP'yi kurarken söz ettiği dokuz ilkeden geliyor ve böylece arkasına kabul edilmiş bir geleneği alıyordu.[65] Türkeş de pek çok kez Türkler için dokuz sayısı uğurlu olduğu için ilkeleri dokuz kategoride topladığını özellikle belirtmiştir.[66] "Işıklar"ın bazıları 1930'larda CHP'nin "Altı Ok"una benzer. Sembollerin bu şekilde sömürülmesi ve Türklerin efsanevi kökeninde önemli olan *Bozkurt*'un ve Orta Asya efsanelerinden alınan *Başbuğ*'un kitleleri harekete geçiren bir araç olarak kullanılması Türkeş ve arkadaşları için belirgin biçimde önemliydi.[67] Her iki sembol Enver Paşa tarafından da aynı amaçla kullanılmıştı.

"Ulusçuluğun" (Milliyetçilik) birinci ve en önemli "ışık" olması ve Türk ulusuna hizmet olarak tanımlanması, öteki "ışıklar"ın ise vatana hizmet bakımından yorumlanması ve değerlendirilmesi şaşırtıcı değildir.[68] Türkeş şöyle diyordu:

> Bizim milliyetçiliğimiz ayrıca Türkçülük anlamına gelir. İdeolojik olarak bu, bütün alanlarda Türk ruhuna ve geleneklerine uygunluk, bütün Türklere ve Türk milletine her bakımdan yardımcı olmak anlamına gelir.[69]

Bu yaklaşımın pan-Türkçü yanı Türkeş'in 1972'de yaptığı "Dokuz Işık" açıklamasında biraz daha açıklığa kavuşturuldu: [70] "Bizim milliyetçiliğimiz bu talebi de kapsar: dünyanın neresinde bir Türk varsa, orası bizim ilgi alanımıza girer" 27 Aralık 1988'de açıklanan MÇP programında şöyle deniyordu: "İnandığımız milliyetçilik Büyük Türkiye Ülküsü yolunda oluşmuştur." [71] Türkeş konuşmalarını genellikle "Yaşasın Büyük Türk Milleti!" sloganıyla bitirir.[72] Böylece Türkeş'in görüşlerinde pan-Türkçü renkler her zaman görülebilir. Bizzat Türkeş'in Kıbrıs'ta doğup büyüdüğü dikkate alındığında bu özellik fazla şaşırtıcı değildir. 3 Mayıs 1944'te Turancı anti-komünist gösterilere katılması Türkeş'in üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.

MÇP'nin Genel Eğitim Programı'nda bu olaylara büyük önem verilir.[73]

Ne var ki, 1960'ların sonunda MHP radikal sağ siyasetlerde başat faktör haline gelir ve öteki pan-Türkçü grupları da kapsamına alırken, pan-Türkçülük hiçbir zaman MHP ideolojisinin yegâne bileşeni olmadı. Pan-Türkçü tema siyasal kaygılar nedeniyle genellikle önemsenmedi. [74] Ağaoğulları daha da ileri gider ve MHP programının "dış Türkler"e sadece iki kez değindiğine ve "Türk dünyası" gibi tarafsız bir terim kullandığına dikkati çekerek, pan-Türkçü görüşlerin pek az vurgulandığını öne sürer. Bunun bir örneği, Program'ın 6. Maddesi'nde görülür. Burada MHP'nin hedefinin, "Türk dünyasında tam bir dil birliği sağlamak" olduğu belirtilir. 41. Madde'de ise "Türk dünyası ile... ilişkileri geliştirmek"ten söz edilir. [75] Özdağ, açık siyasal Turancılığın asla parti programının bir parçası olmadığını, ancak onun kültürel yönlerine yer verildiğini doğrular. Onun sözleriyle:

> Türk topluluğunun bir bölümü insan haklarına kesinlikle saygı duymayan ve büyük bir aşağılık kompleksi yüzünden kültürel zenginliklerimizi tahrip etmekte olan öteki emperyalist ülkeler tarafından ezilmekteydi. Onları ["dış Türkler"i] sevmemiz gayet doğaldır, ancak sağduyulu ülkeler gerçekçi siyasetler izlemek zorundadırlar ve 1960'larda hedef yayılmaktan çok Türkiye'yi korumak olacaktır. [76]

Geç 1960'larda "gerçekçilik" SSCB'ye karşı açık saldırgan müdahaleleri dışlıyordu. SSCB'nin ani çöküşüne kadar Türkeş'in, *Dış Türkleri* tartışırken Yunanistan ve Bulgaristan'daki (ve bazen İran ve Irak'taki) Türklerin durumundan söz etmesi, ancak Orta Asya'daki Türki halkları ihmal etmesi dikkate değerdir. Örneğin 1972 tarihli, "Dış Politika ve Dış Türkler" başlıklı makalesinde [77] Batı Trakya Türkleri üzerinde durur ve daha sonra "Türkçülük", "Osmanlıcılık", [İslamı] "Cemaat" (Ümmetçilik) vb. üzerine genel bir tartışma yapar. Gene MÇP'nin Aralık 1988 programı, SSCB'den değil, Bulgaristan, İran ve Irak'tan, hattâ Afganistan'dan gelen Türkler'den söz eder.[78]

Bu suskunluk neredeyse kesinlikle, sık sık yapılan Turancılık suçlamalarına daha fazla cephane sağlama korkusundan ötürüydü. MÇP

Eğitim Programı'nda, Türk ulusçusunun Türkiye'nin dışındaki Türklere olan "sevgi ve ilgisi"nin "yıllarca Turancılık olarak suçlandığı" ve "Turancılığın kötü gösterildiği" acı bir üslupla kaydedilir. [79] Hiç olmazsa, Yunanistan, Bulgaristan ve Irak'taki Türkler dünya kamuoyu tarafından (çeşitli zamanlarda içteki yöneticiler tarafından değilse de) Türk olarak kabul ediliyorlardı. Bu durum Orta Asya'daki Türki halklar için geçerli değildi. Burada, Stalin ve Sovyet devletinin potansiyel olarak büyük ve sorunsal Türki bölgeyi hem daha küçük ve yönetilebilir birimlere (Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan vb.) bölmek, hem de buraları olası Türk etkisinden uzak tutmak için bilinçli bir etnik temizlik siyaseti izlediği öne sürülebilir. Örneğin Stalin, başlangıçta yeni Orta Asya dilleri için Latin abecesini seçmiş, ancak Atatürk'ün de Latin harflerini benimsemesinden sonra Slav abecesine dönmüştü. Kamuoyu önünde Osmanlı döneminin kalıntıları olarak Türkiye'nin dışında kalan Türklerle ilgilenmek Orta Asya'yla ilgili açık bildirilerden daha güvenliydi. [80] Parti programları ya da genelgelerindeki bu suskunluğa rağmen Türkeş, Türkçülüğü bütün Türkleri kapsayan güçlü bir birlik fikri olarak tanımladı ve bu fikrin ütopya olmadığını savundu. "Esir Türkler"e kültürel ve diplomatik yardım, göçmenlere destek ve her bir Türki toprağın bağımsızlık kazanacağı gün için hazırlıkların yapılması çağrısında bulundu. [81]

Ayrıca pek çok kişi Türkeş'in Orta Asya ile gizli bağlantıları olduğuna ve Demirel'in onu Nisan 1992'de bölgeye giderken beraberinde götürmesinin bir nedeninin de bu olduğuna inanır. Erken 1980'lerde sağ ulusçu görüşün yukarıda belirtildiği gibi ANAP'a nüfuz edişi burada bir kez daha yüzeye çıkar. 1983'te ANAP hükümeti, resmi düzeyde, pan-Türkçülerin kendi görüşlerini Sovyet Orta Asyası ve Kafkasya'da yaymak için örgütlenmelerini sağladı. Bu örgütler özgül olarak pan-Türkçülüğün Türk/İslam modelini bu bölgelere yaymak için kuruldu. [82] Türkeş'in Azeri ulusçu önder Ebülfeyz Elçi Bey'e yakın olduğu kesindir ve bazıları ona büyük miktarda para yardımında bulunduğunu iddia ederler. [83] SSCB'nin çökmesi Türkeş'in bu ilişkiyi daha açıktan sürdürmesini sağladı. 12 Aralık 1991'de TBMM'ne bir önerge vererek ortaya çıkan Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan,

Kırgızistan ve Türkmenistan "Türk Cumhuriyetleri"nin sunduğu fırsatların hükümet tarafından değerlendirilmesini istedi. MÇP'nin önergeyi ve Türkeş'in yaptığı konuşmayı sunuşunda onun hayatını dış Türklere adadığı ve bu konuda sık sık "şovenist" ve "hayalci" olmakla suçlandığı kaydedildi. "Bütün dünyada, yaklaşık 200 milyon Türk" sayesinde Turancılığın artık bir fantezi değil, bir gerçeklik olduğu (bir tatmin duygusuyla) belirtiliyordu. [84]

Batı Avrupa'daki Türk *Gastarbeiter*'ının (met. Alm., misafir işçiçn.) içinde bulunduğu kötü durum da 1980'lerde MÇP'nin siyaset konularından biriydi. [85] Ulusçuların buradaki başlıca kaygısı, örneğin Almanya'da doğan Türk çocuklarının yabancı etkiler altında ulusal kimliklerini kaybedebilmeleri idi. Okul öncesi kreşlerin yokluğuna dikkat çekildi ve Türk çocuklarını "Hıristiyan Propagandası"na maruz kaldıkları ("ulusal" ve "İslami" kimlik arasındaki karışıklık burada bir kez daha dikkat çekicidir) normal kreşlere göndermenin istenmeyen bir durum olduğu saptandı. Aynı zamanda, daha büyük çocukların suça itilmekten ve kumar makineleri ve nihilizm (başıboşluk) gibi Batılı kötü alışkanlıklardan korunması gerekiyordu. Bir Türk Evleri sistemine ya da yabancı bir ortamda yaşadıkları düşünülen Türk çocuklarının korunması için dikkatle seçilmiş personelin devlet tarafından gönderilmesine ihtiyaç vardı. Çözüm, eşgüdümü devlet tarafından sağlanacak, öğretmenler, imamlar, yurttaşlar ve dışişleri memurlarından oluşan bir bileşimin kullanılmasında görülüyordu. MÇP programı yetkililerin bu konuyu ihmal etmelerinden duyulan üzüntüyü ifade eder ve milyonlarca *Gastarbeiter*'in ve yüzbinlerce çocuğun sorunlarıyla ilgilenecek özel bir bakanlığın kurulmasını önerir. [86]

Aile toplumun temeli olarak görülüyordu. Başka ülkelerdeki ulusçu hareketler örneğinde olduğu gibi, geleneksel aile değerleri övülüyor ve nüfus artışı yararlı görülüyordu. Türkiye düşmanlarının ülke nüfusunu sınırlamak için geliştirdikleri bir tasarı olarak görülen doğum kontrolünün her biçimine açıktan karşı çıkılıyordu.[87] Doğum kontrolüne açıktan karşı çıkılması bir ölçüde yumuşatılmıştır. MÇP'nin 1988 programı -Türkiye'nin nüfus artışının ekonominin kötüleşmesinde bir etken olduğu görüşüne karşı çıkar ve daha büyük

nüfus isterken- kesin olarak reddedilen kürtaj dışında kalan doğum kontrol önlemleri konusunda belirsizdir. Feminizm kesin olarak reddedilmiştir ve yapay dölleme ve tüp bebek gibi modern gelişmeler de reddedilir. [88]

MHP, NATO gibi uluslararası örgütlerle iyi ilişkiler içinde olmaya çalışırken Batı'ya düşmandı ve hem ekonomik hem de siyasal nedenlerle "Ortak Pazar köleliği"ne açıktan karşıydı.[89] Komşu İslam ülkeleriyle (İslamcı RP'ye benzer biçimde (bk. Bölüm 6) ilişki kurmayı tercih ediyordu. Bu muhalefet daha sonra bir ölçüde azaltılmış ve MÇP'nin 1988 programında Avrupa Topluluğu'na üyelik başvurusu kaçınılmaz bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Ne var ki, ekonomik bağlantılar kaçınılmaz görülürken, siyasal ve toplumsal bütünleşme hedefleri kesinlikle reddedildi; Türk inançlarının ve değerlerinin yabancı unsurlardan korunması gereği vurgulandı. [90] 1988'den itibaren Batı Avrupa'da meydana gelen ve Türkiye'nin Avrupa topluluğuna tam üyelik olasılığını daha da azaltan olaylarla birlikte bu çizgi yeniden daha açık bir düşmanlığa dönüştürülebilir. Batı'ya güvensizlik MÇP'nin 1990 Körfez krizine ilişkin görüşlerinde de görüldü. Saddam Hüseyin ağır biçimde eleştirildi ve Türkiye'nin Müslüman komşularıyla genellikle kötü olan ilişkilerinden duyulan üzüntü ifade edildi ve bu ülkelerdeki azınlık Türklerin maruz kaldıkları zulüm kınandı. Ne var ki, kuzey Irak'ta bir Kürt özerk devletinin kurulmasıyla ilgili beklentiler gerçek bir tehdit olarak görüldü; Batı ve özelikle Birleşik Devletler Türkiyeyi istikrarsızlaştıracak bu türden bir bağımlı devleti - "İsrail gibi bir çıban"- bilinçli olarak kurmaya çalışmakla suçlandı.[91] SSCB'nin çöküşünden sonra ortaya çıkan yeni durum daha aktif bir dış politikaya izin vermiştir ve medyada yüzlerce radikal sağcı gönüllünün Dağlık Karabağ bölgesinde ve çevresinde savaşmakta olduğuna dair haberler yer almıştır.[92] Haziran 1994'te, ABD'den sağlanan ekonomik ve askeri yardımın PKK'ya karşı kullanılması sorunu hakkında yapılan tartışma sırasında Türkeş, hükümeti koşullu yardımı kesinlikle reddetmeye zorladı ve aynı miktarda yardımın Batı Avrupa'da çalışan Türk işçilerinden toplanabileceğini savundu. [93]

Türkeş'in ve MHP/MÇP'nin Türkiye'deki azınlıklara yönelik tutumunu da ele almak gerekir. Yukarıda belirtildiği gibi, ırkçılık Atsız ve Türkkan gibi pan-Türkçülerin belirgin bir özelliği idi. Ne var ki Özdağ, Türklerin tarihsel olarak asla ırkçı olmadıklarını öne sürerek ırkçılık suçlamasını reddeder. [94] Türk tarihinde jenosid uygulamasına ilişkin hiç bir belirti olmadığını (Ermeni trajedisinden hiç söz etmeden) öne süren ve Osmanlı Devleti'nin İspanyol Yahudilerine, Polonya'dan gelen sürgünlere ve Rusya'dan gelen çeşitli topluluklara sığınma hakkı verdiğini belirten Türkeş de ırkçılık suçlamasına yönelik bu tarihsel reddiyeyi kullandı. Nazizm suçlamasını reddederken şöyle der:

> Bu tarihsel kazanım sayesindedir ki, farklı ırk ya da dine mensup insanların yok edilmesi gibi bir düşünceyi, Türk toplumunda uygulamak mümkün değildir.[95]

MÇP'nin Aralık 1988 programı, fazla açıklama yapmadan, açıkça şunu belirtir: "Türk ulusçuluğu kültürel bir hareket olduğu için ırkçılığı reddeder."[96]

Ne var ki, Ağaoğulları'nın da belirttiği gibi, Türkeş ve MHP iki ayrı söylem modeli kullanıyordu. Bu nedenle, MHP'nin gerçek ideolojisini incelemek için kendi yayın organlarının yanı sıra resmi olmayan yayınlarını da incelemek gerekir. Daha geniş bir seçmen kitlesine hitap etmek için açık ırkçı- Turancı ideoloji resmi doktrinden çıkarılsa da, değişmez bir ipucu olarak varlığını sürdürdü. "Ticaret ulusal olmayan unsurlardan temizlenecektir" ve "ulusal devlet terimi, devletin tek bir türdeş ulus temelinde kurulmasını gerektirir" gibi ifadeler bu yaklaşımın açık ifadeleridir. [97] Militan yayınlarda daha aşırı tutumlar görülüyordu. Muhsin Yazıcıoğlu şöyle yazıyordu:

> Üstün ırk teorisine kesinlikle inanıyoruz Türklük, dini ve ırkı birleştiren bir cevherdir Türk ırkı bütün diğer ırklardan daha üstündür. [98]

1977 seçimlerinden önce MHP'nin Almanya'daki Türk işçilerine dağıttığı bir broşürde daha da ileri gidilir:

[Osmanlı İmparatorluğu'nu] yıkanlar Rum-Ermeni-Yahudi dönmeler, Kürtler, Çerkezler, Bosnalılar ve Arnavutlardır. Bir Türk olarak bu kirli azınlıklara daha ne kadar tahammül edeceğiz? Çerkezi aramızdan atalım, Kafkasya'ya gitsin, Ermeni'yi aramızdan atalım, Kürdü atalım ve öldürelim, Bütün Türk düşmanlarını içimizden atalım.[99]

Etnik ve dini (özellikle Alevi) azınlıkların olduğu yerlerde, bu azınlıklar komünistlerden sonra baş düşman olarak gösteriliyordu. Türk ve Sünni çoğunluğun yoksul kesimleri onlara karşı kışkırtıldı.[100] Aslında, MHP ve MÇP'nin seçim başarılarını neredeyse sadece bu karma bölgelerde sağlaması bu siyasetin meyve verdiğini gösterir. Kürtler konusunda Türkeş radikal sağın bu iki düşmanını birleştirir ve Bozkurtlar'ını "komünist-Kürt" tehlikesine karşı savaşmaya zorlar.[101] Şiddet yanlısı Marksist PKK'nın gelişmesi bu konuda kuşkusuz Türkeş'in işine yaradı. Türkiye'de Kürt özlemlerinin bütün biçimlerine düşmanlığın süreklilik kazanması şaşırtıcı değildir. MÇP'nin 29 Aralık 1991 kongresinde Kürt karşıtı konuşmalar yapıldı ve Yazıcıoğlu "Türkiye Türklere aittir," dedi.[102] Bizzat Türkeş, Cumhurbaşkanı Özal'ın bir Kürt tv kanalı kurulması önerisine beklenen bir tepki gösterdi. Bunun ülkenin bölünmesine yol açacağını söyledi ve Özal'ı "sağı unutma"diyerek uyardı- üstü kapalı bir eylem tehdidi.[103]

Ne var ki Temmuz 1992'de HEP ve ÖZDEP'teki Kürt politikacılarıyla yaptığı bir toplantının ardından bu konudaki görüşlerini değiştirmiş gibi göründü. Türkeş, partisinin PKK'ya mensup olsalar bile Kürtleri kardeş olarak kabul ettiklerini söylüyor ve kansız bir çözüm istediğini ilan ediyordu. Devamla şöyle diyordu: "Kız kardeşim bir Kürt'le evlidir. Kendi yeğenime nasıl düşman olabilirim? Bu bölgede yaşayan herkes bizim evladımızdır." Bütün siyasal görüşlere izin verilmesi gerektiğini söyleyerek HEP'in kapatılmasına bile karşı çıktı (bl. Bölüm 7). Kendisi ve Muhsin Yazıcıoğlu dahil sağcı önderler de PKK ile çatışmalara karışmamaları için kendi taraftarlarına çağrıda bulundular.[104] Dış görünüşte meydana gelen bu olağanüstü değişiklik hiç kuşkusuz taktik nitelikteydi ve Başbakan Tansu Çiller'e olası bir yakınlaşmayı yansıtıyordu. Bununla birlikte "Kürt Sorunu" Kürt karşıtı duygulara zemin oluştururken, ülkenin sağcı ulusçu güçlerinin

canlanmasına yardımcı oldu (bk. Bölüm 7). Türkeş, her zamanki gibi çizgisini hemen değiştirdi ve Mart 1994'te güneydoğuda yapılan bir toplantıda PKK'yi Türk karşıtı Ermeni örgütü ASALA'yla işbirliği yapmakla suçladı. Şöyle diyordu:

> Hepimiz kardeşiz, atalarımız bir. Teröristler doğu ve güneydoğudaki yurttaşlarımızı büyük Ermenistan düşlerini gerçekleştirmek için öteki bölgelere kaçmaya zorluyorlar. [105]

Türkeş'in suç ortaklığını reddetmesine rağmen, MHP/MÇP'nin 1 Kasım 1992'de yapılan yerel seçimler sırasında Iğdır ve İstanbul'da HEP üyelerine ve sosyalistlere karşı şiddet eylemlerine giriştiğine dair haberler vardı.[106] 20 Eylül 1992'de, HEP'in kurucu üyelerinden Musa Anter "Boz-Ok" adlı karanlık bir Türk ulusçusu grup tarafından Diyarbakır'da vuruldu.[107] Bu son saldırı güneydoğuda solcu ve siyasal faaliyet içindeki Kürtlere yönelik çok sayıda faili meçhul cinayette aşırı sağcıların rolü sorununu gündeme getirdi. Görünüşte bu cinayetleri karanlık bir hareket olan "Hizbullah" üyeleri işliyordu. Bu hareketi Bölüm 7'de daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Bu aşamada, Kürt konusunda artan ulusçu gerilimler, 1992'nin sonunda ülkenin çeşitli bölgelerinde -sadece sorunlu güneydoğuda değil- yaşanan linç benzeri olaylarda ve Kürtlere ait malların tahribinde açığa çıktı. Bu olayların failleri yargılanmadı. Bu durum Türkiye içinde Kürtlere yapılan ırkçı saldırılar karşısında güvenlik güçlerinin tarafsız kaldığına dair kuşkulara yol açtı. [108]

Sonuç olarak, MHP/MÇP'nin ulusçu ideolojisi Türkiye'deki azınlıkları reddetmesi, üniter devleti ve ülke dışındaki Türk ve Türki halkların davasını ısrarla savunması bakımından Türk Ocağı ideolojisiyle büyük benzerlikler taşır. Resmi düzeyde inkâr edilmesine rağmen, bu ideolojide Atatürk'ün bütünleştirici bir yaklaşımla Kürtler gibi azınlıkları reddetmesinden çok daha ileri giden reddedilemez bir ırkçı bileşen vardır.

Pan-Türkçülük ve İslam

Radikal sağ ideolojide meydana gelen belki de yegâne gerçek değişiklik din konusunda alınan tutumdur. 1965 CKMP programı laik bir devletten söz ediyordu. Bu sırada Türkeş konuşmalarını genellikle "Tanrı Türkü Korusun" (pan-Türkçü Türk Gençlik Birliği'ni sloganı) sözleriyle bitirirdi. Hatta 1965'te Dokuz Işık programı, partinin görevlerini yerine getirmesi için "Herşeye gücü yeten Tanrı"ya bir yakarışla sona eriyordu. Ancak her iki örnekte de "Allah" yerine İslami olmayan Türkçe "Tanrı" terimi kullanılır.[109] Yukarıda belirtildiği gibi, 1960'ta Türkeş henüz eğitim süreci devam ederken İslam'ın yerini ulusçu ideolojinin almasını istemişti. Özdağ, o sırada partisinin dine siyasal anlam yüklemediğini doğrular: "Tanrı dünya işlerini insanların yönetmesini ister." [110] Ne var ki geç 1960'larda İslam'la ilişki radikal sağ çevrelerin en sıcak tartışma konusu haline geldi. Bazıları İslam'ı rakip bir ideoloji olarak görürken, Türkeş'in de aralarında olduğu diğerleri onu geniş halk kitlelerinin duygularına hitap etmek için kullanmak istiyordu (yaklaşık elli yıllık Atatürkçü laikliğe rağmen).[111]

Bu konu 1969'da öne çıktı. Türk ulusçu önderlerinin Mayıs ayında İstanbul'da düzenledikleri bir seminer Müslümanlığın Türk ulusçuluğunun ayrılmaz bir parçası olarak kalması gerektiğini açıkça ortaya koyuyor ve 1969 MHP seçim kampanyası açıktan İslami duygulara hitap ediyordu.[112] Oy almak için yapılan bu taktik hareket, İsmail Hakkı Yılanlıoğlu gibi bazı kıdemli üyelerin ayrılmasına yol açan bir çatlağa neden oldu. Adana'da yapılan üçüncü MHP Kongresi parti amblemi olarak Bozkurt yerine daha İslami olan üç hilali benimsedi. Ancak gençlik örgütü Bozkurt'u amblem olarak muhafaza etti. Nihal Atsız ve taraftarlarının yanı sıra, "Şamanistler" olarak bilinen bir grup da yeni gelişmeleri protesto ederek partiyi terk etti. [113] Gene o sırada partiden ayrılan Özdağ bu yeni İslam vurgusunun ayrılış nedenlerinden biri olduğunu belirtir. Daha da ileri gider ve bu yeni çizginin, kendi iddiasına göre MHP'nin sonunda Demirel'in Adalet Partisi'nin bir aleti haline gelmesine yol açacak oportünist bir yaklaşım uğruna temel ilkelerin terk edildiğini gösteren bir belirti olduğunu öne sürer.[114]

Türkeş'in İslam konusunda ne kadar samimi olduğu tartışmalıdır. Bu dönemde hac için Mekke'ye gitti ve bazı tarikatlarla yakın ilişkiler kurdu. [115] O sırada Nurcu önder Bekir Berk gibi bazı kişiler bu durumdan kuşkulandılar ve Türkeş'in o zamana kadar tutarlı bir laik çizgi izlediğini belirttiler. [116] Bunun üzerine Türkeş'ten beklenen yanıt geldi; "doktrinimizde dinimizin profilini yüksetme kararı" alındı diyor, samimiyetsizlik ve oportünizm suçlamalarını reddediyordu. [117] Tartışmasız olan, o zamandan sonra parti programları ve yayınlarında İslam'ın öne çıkmasıdır. "Dokuz Işık"ın "Ahlâk" bölümü 1965'te İslam'dan hiç söz etmez ve sadece "Türk geleneklerine, Türk ulusunun ruh ve inançları"na [118] göndermede bulunurken, 1972'de "İslam ilkeleri" bu bölüme eklendi ve "Dokuz Işık"ın başlangıç bölümünde İslam'ın dünya uygarlığına yaptığı katkılar vurgulandı. Ayrıca Türkeş şöyle diyordu:

> Milletler dinsiz yaşayamazlar. Her ulusun bir dini vardır. ...Dokuz Işık'ın temelleri ve kaynakları şunlardır: Türklük bilinci, İslam inancı, İslami ahlâk ve fazilet. [119]

Daha kesin olarak, "Genç Bozkurtlar"a hitaben yaptığı bir konuşmada Türkeş neredeyse Cihat ilan eder gibi, "Allah bizimle beraberdir, çünkü o doğrunun yanındadır. Biz yenilmeyiz, çünkü inancımız tamdır," der. [120] Öyle görünüyor ki, dini yön sadece seçim için bir vitrin düzenlemesi olmanın ötesindedir. Eski bir MHP parti önderi, 1979'da hapisteki MHP militanları için şöyle diyordu:

> Kuran kursları mecburi idi. İslami konular, namaz vb. de öğretiliyordu. Hapishane taş medrese gibi görülüyordu. [121]

Türklük ve İslam'ın bu yeni temeli Türkeş'in savunduğu ideolojinin anahtar bir bileşeni olarak kalmaya devam etmiş ve muhtemelen 1980'lerde Türkiye'de İslami duyguların yükselişiyle aynı çizgide daha vurgulu hale gelmiştir. MÇP'nin 1988 parti programında "Her insan Cenab-ı Allah'ın yarattığı mukaddes bir varlık olarak kabul edilir" deniyor ve 3000 yıllık Türk tarihinin 1400 yılında İslam'ın hâkim olduğu kaydediliyor. [122] MÇP'nin parti ve eğitim programlarının hepsinde sık sık "Allah (C.C.)"a göndermede bulunulur -"(C.C.") eki bü-

yük bir dini saygıyı ifade eder. MÇP'nin Türk ulusçusu olmanın yanı sıra İslami de olan kökleri her fırsatta vurgulanır.[123]

Pratikte Radikal Sağ

Bölüm 1'de gösterildiği gibi, ulusçu hareketler, nasıl tanımlanırlarsa tanımlansınlar, bütün ulusu temsil etme iddiasında oldukları için özünde totaliterdirler. Radikal sağın pratiğini bu açıdan kısaca ele almak gerekir. MHP/MÇP özünde totaliter, hattâ faşist miydi? Radikal sağın siyasal partileri, tüzükleri ve programları bakımından hem içsel olarak, parti örgütleri için, hem de dışsal olarak, hükümet sistemi için demokrasiyi savunurlar. Seçim dışı araçlarla iktidarın ele geçirilmesine resmi düzeyde karşı çıkılır.[124] Özdağ, 1965-9 döneminde partinin önderlerinden biriyken, Genel Yönetim Konseyi'nin yirmi dokuz üyesinin tüzük uyarınca demokratik normlara göre seçildiğini ve bütün parti kararlarının demokratik olarak alındığını belirtir. Böylece, Türkeş'in parti içinde bir diktatör olduğu suçlamasını bu dönem için yalanlar.[125] Ne var ki, Landau'nun belirttiği gibi[126] 1969 MHP tüzüğü merkeze büyük yetki veriyor ve bu bakımdan askeri örgütlere benziyordu-Türkeş'in ve diğer önde gelen MHP üyelerinin askerlikten geldikleri dikkate alındığında şaşırtıcı olmayan bir durum. 1980 darbesinden sonra hazırlanan MHP iddianamesi "sahici demokratik seçimlerin yapılmadığı" ve her düzeyde tartışılmadan benimsenen aday listelerini hazırlayan Türkeş'in seçim konusunda mutlak iktidarı elinde tuttuğu, suçlamasında bulunur. İddianamede şu sözler de yer alır:

> MHP merkezleri, gençlik kolları, bütün ülkücü dernekler ve bunlara bağlı "obalar" [özgün olarak, göçebe kampları anlamına gelen Orta Asya döneminden ödünç alınmış bir terim], okullarda, semtlerde ve devlet dairelerindeki örgütler ve "oba" birimleri, askeri disiplinin hüküm sürdüğü, yukarıdan aşağıya doğru dizilmiş, merkezi totaliter bir piramit oluşturuyordu.[127]

Bu suçlamaları değerlendirmek zordur. Türkiye'deki bütün siyasal partilerde önderin rolü çok güçlüdür ve partiler genellikle bireylerin kişisel çiftlikleri haline gelir. Ne var ki, Türkeş'in asker geçmişinin de katkısıyla, radikal sağın askeri tarzda örgütlenmeye öteki siyasal partilerden daha yatkın olduğu tartışma götürmez.

Seçimlerde CKMP/MHP daima küçük bir parti oldu. Yaklaşık bir milyon oyla parlamentoda on altı sandalye kazandığı 1977 seçimlerinde bile genel oylar içindeki payı sadece % 6.4 idi. 1965'te % 2.2 oyla on bir, 1969'da "ulusal bakiye" sisteminin kaldırılması nedeniyle % 3 oyla sadece bir sandalye (Türkeş) ve 1973'te % 3.4 oyla üç sandalye kazandı. Bu seçim başarısızlığı 1987'de % 2.8 oy alan, hiç sandalye kazanamayan ve 1991'de yaklaşık % 5 oy (ya da seçim barajının üstesinden gelmek için RP ile ittifak halinde on dokuz sandalye) alan MÇP için de devam etti. Böylece radikal sağ asla bir seçim zaferi kazanamadı. Yukarıda belirtildiği gibi, MÇP'nin kazanabildiği seçim başarısı, Yozgat, Kahraman Maraş, Sivas ve Çorum gibi farklı etnik ve dini grupların bir arada yaşadığı yerlerden ya da durgun bir kırsal nüfusun parti ideolojisine daha alıcı olduğu Orta Anadolu illerinden gelmiştir.

Ne var ki 1970'lerin karışık siyasal ortamında Demirel'in Adalet Partisi'yle (AP) kurulan koalisyonlar sayesinde parti parlamenter temsil bakımından daha büyük bir etki yaratabildi.. 1 Nisan 1975'te kurulan birinci Milliyetçi Cephe hükümetinde sadece üç milletvekili olmasına rağmen iki bakanlık elde etti ve 22 Temmuz 1977'de kurulan ikinci Miliyetçi Cephe hükümetinde beş bakanlık aldı. Hükümette yer aldığı sırada MHP pek çok kamu örgütünü ele geçirdi ve devlet kaynaklarını mümkün olduğu kadar sömürdü, kendi taraftarlarını ve üyelerini önemli görevlere getirdi. Ne var ki bu uygulama 1970'lerde bürokrasinin kutuplaşmasına ve siyasallaşmasına yol açacak şekilde bütün partiler tarafından izlendi. Yukarıda belirtildiği gibi, 1980 darbesiyle MHP bazı sendikalar da dahil olmak üzere çeşitli büyük örgütleri de denetim altına aldı.

Demirel MHP'ye böyle bir temsil olanağını neden sağladı? Bu sırada CHP Ecevit'in Temmuz 1974 Kıbrıs krizinde edindiği şöhretin meyvelerini toplamak amacıyla erken seçim için baskı yapıyordu ve Demirel'in AP'si kendi sağında bir parçalanmayla yüz yüzeydi. TİP'in 1971'de saf dışı bırakılmasıyla kendi solunda hiç bir yasal sol parti kalmayan Ecevit CHP'yi bir merkez sol partiye dönüştürmeyi başarmıştı. Geç 1960'larda başlayan sol şiddet, özellikle solcu militanlar TİP'in 1960'larda uğradığı seçim başarısızlıklarının ardından oy sandığı aracılığıyla iktidar şansı görmedikleri için devam etti. Bu durumda Demirel seçimleri ertelemeye çalıştı. Görünüşe bakılırsa, AP'den ayrılan grupların sönümlenmesini ve AP topluluğuna dönmesini bekliyor ya da umuyordu. Bu arada komünist ve devrimci olarak gördüğü sola saldırma siyasetini sürdürdü. Süregiden şiddet, komünizm ve devrim konusunu gündemde tuttuğu sürece MHP'nin sokak şiddetinde oynadığı rol (bk. aşağıda) bu stratejinin bir parçası olarak görülebilir. Demirel, sokakta savaşan paramiliter örgütlerin açıkça başında yer alan Türkeş gibi birini kendisine Başbakan Yardımcısı yapmakla suçlandı. Bu çözümleme 1970'lerde MHP ve Türkeş'i sadece Demirel'in araçları olarak görme eğilimindedir - Özdağ'ın pek çok kez değindiği, faşist ya da radikal sağ hareketleri "kapitalist sınıf"ın son savunusu olarak gören bazı solcu yorumcuların paylaştıkları bir suçlama. [128] Burada sağ basının "Demirel parlamentoda, Türkeş sokakta" [129] sloganında yansıyan bir tür ittifakın kurulduğu açıktır. Türkeş ve Demirel arasındaki ilişki günümüze kadar sürmüştür. Ne var ki radikal sağa ilişkin klasik Stalinist yorum kuşkusuz fazla basittir. Türkeş asla Demirelin finosu olmadı. Şiddet kolayca, sistem karşıtı siyasal çeperin iki kanadının sokakları denetim altına almak için savaştıkları bir gelişme olarak görülebilir.

Burada, resmi düzeyde demokrasiyi savunmasına ve silahlı ihtilali reddetmesine rağmen MHP'nin parlamento dışı araçlarla iktidarı ele geçirme umudunda olup olmadığı sorusu öne çıkar. Bir diğer soru şudur: Bozkurt/Komando birlikleri sadece komünist tehtide karşı savaşmak için mi kuruldular? "Komandolar" sahneye 1968'in sonunda çıkmaya başladılar. İlk açık şiddet eylemi 31 Aralık'ta Ankara Üni-

versitesi'ndeki solcu öğrencilere karşı gerçekleştirildi. Komando örgütü muhtemelen 1968 yazında kuruldu. Bu sırada İstanbul, Ankara ve İzmir yakınlarında üç ana kamp, basında yer alan haberlere göre Samsun yakınlarında ve Anadolu'da başka kamplar kuruldu. Ankara ve İzmir kampları Türkeş'in en yakın iki arkadaşı ve "ondörtler"den Dündar Taşer ve Rıfat Baykal tarafından yönetiliyordu. [130] Daha sonra "Bozkurtlar" ya da "ülkücüler" denilen komandoların 1970'de bir kaç yüz kişi oldukları tahmin edilmektedir.[131] Komandolar 1974'e kadar üniversitelerde ve diğer yüksek öğretim kurumlarında faaliyet gösterdiler ve solcu-devrimci grupları hedef aldılar. [132] Yukarıda belirtildiği gibi, aşırı sol 1960'ların sonunda şiddet kullanmaya başlamıştı ve 1961 Anayasası üniversitelerin devletten özerkliğine o derece izin veriyordu ki, aşırı gruplar fazla kısıtlama olmaksızın istedikleri gibi hareket edebiliyorlardı. Bu dönemde radikal sağ şiddetin, devleti ele geçirmeyi ya da geniş çaplı terör uygulamayı amaçlamaktan çok, özünde anti-komünist olduğu görülebilir. Ne var ki, içişleri bakanlığı ve emniyet genel müdürlüğünün 1970'de Demirel'e sunduğu bir raporda komando kamplarının "Hitler'in Nazi örgütüne benzer" olduğu belirtiliyordu. Bu rapora göre MHP,

> ....mevcut demokratik düzeni yıkmayı, azınlıkları sürmeyi, ...başka devletlerin sınırları içinde yaşayan Türkleri birleştirmeyi ...hükümeti zayıflatmayı ve iktidarı ele geçirmeyi [amaçlıyordu] [133]

Rapor Demirel tarafından abartılı ve telaşa sebebiyet verecek nitelikte bulundu ve göz ardı edildi.

MHP'nin eylemleri, CHP'nin önderlik ettiği koalisyon iktidara geldikten sonra CHP üyelerine ve Devrimci İşçi Konfederasyonu gibi solcu meslek örgütlerine saldırılarla tırmanmaya başladı. 1975'in başında radikal sağ şiddetin dramatik biçimde tırmandığı görüldü. [134] Aslında son on yıl içinde hem sağdan hem de soldan gelen şiddet artış gösterdi: 1969'da 9, 1974'te 27, 1977'de 319, 1979'da 1362 ve 1980'de 2206 kişi öldü. [135] Radikal sağın düşman olarak gördüğü gazeteciler de hedef haline geldiler ve nihayet terörizm kitlesel boyutlara ulaştı. 1978'de Malatya, Sivas ve Kahraman Maraş'ta, 1980'de Ço-

rum ve diğer yerleşim yerlerinde Alevilere ve CHP üyelerini de kapsayacak şekilde solculara karşı yaygın şiddet eylemleri oldu.[136] Türkeş'in "Davadan döneni vurun"[137] sözleriyle birlikte MHP'nin kendi üyelerini de hedef alan bu şiddet evresinin, özünde antikomünist ya da terörist olan ilk dönemden çok daha kapsamlı hedefleri olduğu görülür. 1975 gibi erken bir tarihte bazıları Türkeş'in ülkede kaos yaratmaya, sıkıyönetim ve olağanüstü duruma yol açmaya çalıştığına inanıyorlardı. Bu ortamda CHP kapatılacak ve Türkeş özünde faşist bir rejim kuracaktı. [138] Ahmad'a göre MHP'nin izlediği taktik, Türkeş'in 23 Haziran 1975'te Diyarbakır'ı ziyaretinin ayaklanmalara, ardından sıkıyönetimin ilanına yol açması idi. Ahmad'a göre Türkeş'in hedefi buydu. MHP'li komandolar Diyarbakır'a Türkeş'ten önce geldiler ve "Kaçın, Türkler geliyor" sloganlarıyla Kürtlerin çoğunlukta olduğu bu bölgede sorun çıkarmaya başladılar. Tam o sırada MHP'li çeteler Ecevit'e saldırdı, ancak Ecevit tutumunu değiştirmedi. [139] MHP'nin denetlediği, Erzurum, Yozgat, Adana şeytan üçgeni denilen bölgede de benzer taktiklerin uygulandığı görüldü. Bölgeye gelen militanlar MHP'nin yönetimi devralmasına bir hazırlık olarak karışıklık çıkardılar ve terör yarattılar.

MHP'nin ordu içinde taraftarları vardı ve MHP silahlı kuvvetlere herhangi bir biçimde ters düşmeme konusunda dikkatliydi.[140] Ne de olda Türkeş, diğer MHP önderlerinin çoğu gibi emekli subaydı. 1971 darbesi MHP tarafından büyük bir coşkuyla karşılandı ve parti çizgisi komandoların ve "ülkücüler"in devrimci komünistlere karşı güvenlik güçlerine yardımcı olmalarını öngörüyordu. [141] 26 Aralık 1978'de sıkıyönetim ilan edildiğinde MHP önderliği orduyla karşı karşıya gelmemek için eylemleri en az düzeye indirme ve silahlı sol gruplar üzerinde yoğunlaşması için orduyu rahat bırakma talimatı verdi. [142] MHP'nin askeri bir darbeyi fiilen hedefleyip hedeflemediği tartışmalıdır. Solda yer alan bazıları bu iddiada bulunurlar. Evren askeri rejiminin "otoriter, baskıcı ve ulusçu anlayışları" MHP ile bazı noktalarda uyuşsa da, Türkeş ve taraftarları darbeden yararlanamadılar. [143] Bu görüşü benimseyenler Türkeş'in avukatlarının darbeden sonra verdikleri bir dilekçeye işaret ederler. Bu dilekçede, beraat istenir,çünkü

> MHP'nin seçim bildirgesinde yer alan istekler gerçekleştirilmiştir Alparslan Türkeş ve partisinin tutumları ve eylemleri bugün fiilen uygulamaya konulmuştur.[144]

Bu yaklaşım Türkeş ve MHP'yi 1970'lerde açıkça faşist olarak gördüğü için, böyle bir yorum darbe sonrası askeri rejimin de faşist olduğu anlamına gelir. Bu görüşü doğrulamak zordur, çünkü faşizm solu ezen otoriter bir rejim olmanın ötesindedir.

Türk Faşizmi? Öteki Avrupalı Hareketlerle Karşılaştırma

CKMP/MHP/MÇ hareketi faşist bir hareket midir ve Avrupa'daki benzer hareketlerle nasıl karşılaştırılabilir? İktidardaki faşist hareketler ile mevcut iktidarın karşısında ya da iktidar yolunda olan hareketler arasında bir ayırım yapmak gerekir. Türk radikal sağı, bir koalisyon ortağı olmasına rağmen, iktidarı asla bütünüyle ele geçiremedi. Bu nedenle nasıl bir devlet istediği asla anlaşılamadı. Buna rağmen, ideolojisinde ve pratiğinde bazı yargılarda bulunmayı mümkün kılacak ölçüde açık bulgular vardır. Bu yüzyılda Avrupa'da faşist olarak tanımlanabilecek bir çok farklı radikal sağ hareket bulunmaktadır. [145] Juan Linz, faşizmi şu sözlerle tanımlar:

> Asla eşit derecede vurgulanmayan tek parti ve korporatif temsil aracılığıyla ulusal toplumsal bütünleşmeyi hedefleyen; ayırt edici bir üslubu ve retoriği olan, iktidarı ele geçirmek için seçimlere katılımın yanı sıra şiddet eylemine hazır eylemci kadrolara dayanan, aşırı ulusçu, genellikle panulusçu, anti-komünist, popülist ve bu nedenle anti-proleter, anti-ruhban ya da en azından ruhban dışı bir hareket [146]

Linz'in söz ettiği "ayırt edici üslup," yürüyüşler, üniformalar, semboller vb. bu hareketlerin genellikle kullandıkları ritüellerdir. Bu tanımlamaya önder ve elitizm (Linz'e göre şart değildir)[147] kültünü ve devlet merkezli ulusçu bir sosyalizmi eklemek mümkündür. Bu yaklaşım, güçlü bir otoriter merkezi devleti ve genellikle otarşik bir iktisat

siyasetini gerektirir. Linz, faşizmin esas dinamiğini ve harekete geçirici kavramlarını da, onu geleneksel tutucu partilerden ayırt ederek vurgular. [148]

1970'lerin MHP'sinin, paramiliter örgütleriyle ve diğer dışavurumlarıyla bu tanıma her bakımdan uyduğu görülür. Tek istisna belki de "anti-ruhban ya da en azından ruhban dışı" olma özelliğidir (bu istisna Romanya Demir Muhafız'ı ve belki de İspanya'daki gibi bazı faşist hareketler için de geçerlidir). Yukarıda görüldüğü gibi, Türkeş'in İslam'ı savunurken ne kadar samimi olduğuna dair bazı kuşkular vardır. Bu bakımdan Le Pen'in Fransa'da siyasal amaçlarla dini savunması ile arada çarpıcı benzerlikler bulunabilir. [149] Le Pen'inki gibi modern Avrupa radikal sağ hareketleriyle bir başka ilginç kıyaslama noktası, azınlıklar ve ırk konusunda ifade edilmiş tutumlarda yatar. Bugünün Batı Avrupasında ırkçılık ve göç sorunu radikal sağ siyasetlerde başlıca, çoğu kez yegâne gerçek faktördür. Bu durum Nazi Katliamı'nın önemsenmemesi ve bir Hitler saplantısıyla birleşmiştir. [150] Bu faktörler Türkiye'de belirgin değildir ve esas vurgu, aşırı ulusçuluk, anti-komünizm ve toplumsal dayanışma üzerinedir. Nazizm ve Hitler bir model olarak savunulmadı ve azınlıklara yönelik MHP/MÇP tutumu, gerçek düşmanlık bakımından Batı Avrupalı partilerin tutumuna muhtemelen benzer olsa da, nüfusun karma olduğu ve ırkçılığın seçim avantajı olarak kullanılabileceği bölgelerde uygulanan ve resmi olmayan bir tarz dışında aşırı derecede yaygınlaşmadı. Göçmenlere yönelik tutumda görülen farklılaşma, kuşkusuz, Türkiye'nin göçmenlerinin iş bulmak için gelen "yabancılar"dan çok komşu ülkelerden kaçan Türkler olmasından ötürüydü. Batı Avrupa'daki Türkler de buradaki sağcı partilerin hedeflerinden biridir. 1980 darbesinden itibaren radikal sağın eylemcileri ciddi biçimde zayıflatıldılar ve belki de artık gerçek faşistler olarak görülmeleri mümkün değildir. Faşizm, sık sık gözlemlendiği gibi, ekonomik zorluk zamanlarında gelişir. 1970'ler sadece Türkiye'de değil bütün dünyada, Avrupa ülkelerinin bir çoğunda faaliyet gösteren Kızıl Tugaylar gibi gruplarla birlikte ateşli bir ideolojik mayalanma on yılı oldu. Yükselen hayat standardı ve ideolojik şevkte meydana gelen azalma radikal so-

lun yanı sıra radikal sağı da etkiledi - geleneksel düşman olan Sovyet komünizminin bariz çöküşünün yanı sıra. Bu durum, yukarıda belirtilen parçalanmayla ve Türkeş'in ilerlemiş yaşıyla birleşince, bir güç olarak radikal sağın en azından yakın gelecekte Türkiye siyasetinin kıyılarında kalmaya yazgılı olduğunu gösterir -"kültürel Turancılığı" resmi siyaset haline getiren Orta Asya açılımlarına rağmen.[151] İslami RP'nin daha etkin bir radikal güç olarak oluşması bu bağlamla ilgilidir. Ne var ki süregiden "Kürt Sorunu" ve Bölüm 7'de ayrıntılı olarak ele alınan PKK ile savaşın tırmanması aşırı ulusçu grupların toplumun çeşitli kesimlerinden destek sağlamaya devam etmesine izin vermiştir. Ek olarak, Türk ekonomisi 1980'lerde yükselen beklentileri karşılamayı şimdiye kadar başaramamıştır ve bu sorunlar devam ettikçe aşırı sağ bir faktör olmayı sürdürecektir.

Gördüğümüz gibi, cumhuriyetin ilk on yıllarında resmi Kemalist laik ulusçuluğun görünüşte mutlak tekeline rağmen, pan-Türkçülük bir rakip olarak kalmaya devam etti. Bu "etnik" meydan okuma, kıyıya itilmiş unsurlarla sınırlı, genellikle marjinal bir tutum olarak kalsa da sürekliliğini korumuştur. Bazı kritik zamanlarda, Orta Asya'daki olaylardan ötürü ya da içte PKK'ye karşı düzenlenen kampanyalarla birlikte yeniden canlanma belirtileri göstermiştir. Orta Asya'nın Türki devletleri üzerinde SSCB'nin denetimi ne zaman zayıfladıysa, Türkiye'de pan-Türkçülük canlanmıştır. En dikkat çekici dönemler, İkinci Dünya Savaşı ve özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşünü izleyen, Azerbaycan, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan ve Kazakistan bağımsız devletlerinin oluştuğu dönemdir. Ne var ki, "hısım" olarak algılanan Orta Asya ülkeleriyle ciddi siyasal ve bölgesel birlik bir vehim olarak kalmaya devam etmiştir.

1960'lardan beri pan-Türkçü kanat Alparslan Türkeş'in kişiliğiyle tanımlanmaktadır. Türkeş radikal sağa hâkim olmuş ve aşırı sağın içindeki üreme eğilimlerini bir ölçüde denetlemeyi başarmıştır. Ölümünden sonra Türkeş'in kıyıya itilmiş radikal sağda öncü bir rol oynamaya devam edip etmeyeceği şimdilik yanıtsız bir sorudur.

Pan-Türkçülükte meydana gelen önemli bir gelişme İslam'ın halk kitlelerinin duyarlıklarına hitap eden açık bir girişim olarak benimsenmesi olmuştur. Ne var ki pan-Türkçü partiler Necmettin Erbakan'ın İslami RP'si biçiminde daha etkin bir rakiple yüz yüze gelmişlerdir.

NOTLAR

[1] Bölüm 1'de belirtildiği gibi, bu, ulusçu akımların ortak bir özelliğidir. Bu akımlar, tanımı ne olursa olsun kendi "ulus"larının eşsiz olduğunu savunarak benzer totaliter iddialarda bulunurlar.

[2] W. Hale, "The Turkish Army in Politics 1960-73", A. Finkel ve N. Sirman (der.), *Turkish State, Türkish Society* içinde (Londra: Routledge, 1990), s. 53-77.

[3] K. H. Karpat, "The Turkish Left", *Journal of Contemporary History*, C. 1, no. 2, 1966, s. 169-71.

[4] Turancılık özgün olarak pan-Türkçülük'ten daha geniş bir anlam taşır ve Macarlar, Finliler ve Estonyalılar dahil olmak üzere Turani olduğu düşünülen bütün halkları anlatır. Bu iki terim 1920'lerde birbirinin yerine kullanılabiliyor ve sadece bütün Türk halklarının birliğini anlatıyordu. Bu iki terim, bu çalışmada bu anlamda kullanılacaktır. Bk. Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey* (Londra: Hurst, 1981), s. 1.

[5] Mehmet A. Ağaoğulları, "The Ultranationalist Right", I. C. Schick ve E. A. Tonsk (der.), *Turkey in Transition-New Perspectives* (Oxford University Press, 1987), s. 182.

[6] *Ibid.*, s. 185-7.

[7] Geç 19. ve erken 20. yüzyıl Türk ulusçuluğunun başlangıç döneminde (bk. Bölüm 3) olduğu gibi, pek çok önde giden pan-Türkçü, Türkiye dışından, özellikle SSCB'den geliyordu. Örneğin, militan pan-Türk ideologu Zeki Velidi Togan (Ahmet Zeki Validov), 1925'te Türkiye'ye gelmeden önce kısa bir süre Başkır Sovyet Cumhuriyeti'nin başkanı (1919-20) oldu. Türkiye'de profesör oldu, ancak 1933'te tasfiye edildi; *ibid.*, dn. 44, s. 209.

[8] *Ibid.*

[9] Landau, *Pan-Turkism*, s. 93-4.

[10] J. M. Landau, *Radical Politics in Modern Turkey* (Leiden: E. j. Brill, 1974), s. 192.

[11] *Ibid.*, s.199.

[12] Ergun Özbudun, "The nature of the Mustafa Kemalist Political Regime", A. Kazancıgil ve Özbudun, *op. cit.*, s. 160.

[13] Feroz Ahmad, "The Political Economy of Kemalism", Kazancıgil ve Özbudun, *op. cit.* içinde, s. 160.

[14] Alman hedefleri bu konuda açık değildi. Dışişleri Bakanlığı bu türden eylemlere görünüşte karşı, askeriye ise taraftardı. Almanlar ele geçirdik-

leri Sovyet mahkûmlarından pan-Türk hedefler için savaşacak SS Doğu Müslüman Tümeni, Timur Taburu ve Türkistan Lejyonu gibi birlikler oluşturdu. Sibirya gibi uzak bir Sovyet bölgesinde pan-Türk iddialar için bk. R. Tuzmuhamedov, *How the National Question Was Solved in Soviet Central Asia (A Reply to Falsifiers)* (Moskova: Progress, 1973), s. 42-5 ve Baymirza Hayit, *Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslamın Bazı Meseleleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yayını, 1987), s. 174-207 ve *passim*.

[15] Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 188.

[16] Landau, *Pan-Türkism*, s. 130.

[17] Alıntı, *ibid.* içinde, s. 127

[18] Ağaoğulları, *op. cit.*, .. 190-1.

[19] *Ibid.*, dn. 64, s. 191.

[20] Mustafa Kemal H. Karpat, "Turkey's Politics", alıntı, *ibid.* içinde, s. 191.

[21] Hale, *op. cit.*, s. 53.

[22] *Ibid.*, *passim*.

[23] M. Özdağ ile yapılan bir söyleşi'den parçalar, Ankara, 15 Temmuz 1992.

[24] F. Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-75*, (Londra: Hurst, 1977), s. 375. Ayrıca bk. Bölüm 6.

[25] *Ibid.*, s. 374. Bu fikir Gürsel tarafından veto edildi ve bu, ondörtlerin cuntadan çıkarılma nedenlerinden biri oldu.

[26] *Ibid.*, dipnot, s. 233.

[27] Landau, *Radical*, s. 201.

[28] Ahmad, *Experiment*, s. 219.

[29] Landau, *Radical*, s. 201-4.

[30] *Ibid.*, s. 207.

[31] *Ibid.*, s. 208.

[32] *Ibid.*, s. 209 ve Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 193.

[33] *Ibid.*

[34] Landau, *Pan-Türkism*, s. 153.

[35] *Ibid.*, s. 166.

[36] Ayşe N. Çağlar, "The Greywolves as Metaphor", Finkel ve Sirmen, *op. cit.* içinde, s. 86.

[37] Bu oluşuma "kutsal ittifak" deniyordu. İttifak, önderleri 1980 darbesiyle siyasetten yasaklanan ve daha sonra ANAP'ta ortaya çıkan eski aşırı

ulusçu ve İslamcı grup üyelerinden oluşuyordu. Keçeciler darbeden önce dincilerin kalesi olan Konya'nın belediye başkanı idi ve 1983 seçimleri sırasında Evren tarafından veto edildi. 1980'de, İran Devrimi'nden bir yıl sonra Konya'da yapılan, laik devletin kaldırılması ve İslami yönetime dönülmesi için çağrıda bulunulan bir mitingin örgütleyicilerinden biriydi (J. Owen,Davies, *Reuter*, 20 Haziran 1988; ayrıca bk. Bölüm 6).

[38] Aralık 1991'de rakipsiz bir seçimle genel başkanlığa getirildi (TRT TV Ankara, BBC SWB içinde, 31 Aralık 1991).

[39] *Sabah*, 11 Temmuz 1992.

[40] *Cumhuriyet*, 11 Temmuz 1992.

[41] *Milliyet*, 8 Temmuz 1992.

[42] TRT TV, 20 Temmuz 1992. Yazıcıoğlu ve Maraş milletvekili Ökkeş Şendiller'in de aralarında bulunduğu arkadaşları MÇP'nin en radikal kanadı olarak görülüyordu (*Briefing*, no. 896, Ankara, 13 Temmuz 1992).

[43] Bu militanlara fazla gazete okumamaları, kendilerine verilen bilgiye güvenmeleri söyleniyordu. MÇP'nin basın sorumlusu Ahmet Anzerlioğlu ve ismi verilmeyen diğer MÇP yetkilileriyle yapılan görüşme, 21 Temmuz 1992.

[44] *Cumhuriyet*, 20 Temmuz 1992.

[45] *Cumhuriyet*, 23 Temmuz 1992.

[46] Bölünmedeki bir faktör MHP'nin mal varlığının devralınmasıdır. Askeri darbe sırasında MHP müsadere edilmesini önlemek için mal varlığını Türkeş'e devretti. Mahkeme mal varlığının partiye ait olduğuna karar verdi ve el koydu. Ne var ki, eski partilerin yeniden açılmasına izin veren yasa son anda Türkeş'in mal varlığının denetimini yeniden sağlamasına izin verecek şekilde tadil edildi. Bu değişiklik Demirel'in Doğru Yol Partisi (DYP) tarafından desteklendi. Bazı eleştirmenler bunu, Demirel'in, SHP ile kurulan koalisyonun başarısızlığa uğraması halinde, Türkeş ve MÇP milletvekillerini tekrar koalisyon ortağı olarak görme isteğinin bir belirtisi olarak gördüler; bk. *Briefing*, no. 893, 22 Haziran ve 896, 13 Temmuz 1992.

[47] *Cumhuriyet*, 20 Temmuz 1992.

[48] *Briefing*, no. 912, 2 Kasım 1992.

[49] *Briefing*, 929, 1 Mart 1993; ve 1003, 22 Ağustos 1994.

[50] *Briefing*, no. 1003, 22 Ağustos 1994. Gökdemir DYP üyesi idi, ancak 1970'lerde Millî Eğitim Bakanı olduğu sırada MHP ile yakın ilişki içinde oldu. Pek çok konferansta yaptığı konuşmaları topladığı *Türk Kimliği* adlı

bir kitabı vardır (Ecdad: Ankara, 1990). Bu konuşmaların bazıları daha önce Türk Ocağı'nın çıkardığı *Türk Yurdu*'nda yayımlanmıştı. Bu kitap, Türkeş'in Türk ulusçuluğu konusundaki yazılarıyla pek çok benzerlik taşıyan, Türk toprakları üzerinde başka ulusların varlığı anlayışını reddeden ve aynı zamanda pan-Türkçü olan, sağ ulusçu bir broşürdür. Gökdemir, aynı zamanda Türkçülüğü İslam ile bağdaştırmaya çalışır ve İslam'ı Türk kimliğinin önemli bir bileşeni olmaktan çıkarma girişiminde bulunduğu için Atatürk'ü, isim vermeden ağır biçimde eleştirir.

[51] TRT TV, Ankara, 5 Ekim 1994, BBC SWB EE/2121, B/7, 8 Ekim 1994.

[52] *Türk Yurdu*, C. 12, Temmuz 1992.

[53] Çağlar, *op. cit.*

[54] *Türk Ocağı* Başkanı Orhan Düzgüneş ve Merkez Komite üyeleri Yücel Hacaloğlu ve Kerim Ünal'la yapılan söyleşiler, 22 Temmuz 1992 ve Landau, *Pan-Türkism*, s. 166.

[55] *Türk Ocağı* söyleşisi ve *Güney-Doğu Anadolu'nun Tarihi, Kültürel, Ekonomik, Jeo-Politik ve Sosyal Durumu* (Ankara: Türk Ocakları Merkez İdare Heyeti, 1992), *passim*.

[56] *Türk Ocağı* söyleşisi.

[57] *Ibid.*

[58] Müzik konusunda alınan tutum, "gerçek Türk kültürü"nün ne olup ne olmadığına dair anlayışlarla ve böylece ulusçulukla ilgili bütün tartışmalarla doğrudan ilişkili olduğu için özellikle ilginçtir.

[59] *Türk Ocağı* söyleşisi.

[60] Atatürk'ün "Batı" kültürünün opera gibi ögelerini güçlü biçimde desteklediğini ve Kemalist devletin İstanbul'daki Atatürk Kültür Merkezi gibi opera binaları yaptırdığını ve okullar açtığını kaydetmek gerekir. Bu konuda Atatürk, İtalya'dan opera grubu getirten ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl Sultanlarının örneğini izledi. 1936'da Türk hükümeti Karl Ebert'i bir opera grubu kurması için davet etti. Ebert, Nazi Almanyası'ndan müzisyenler getirtti ve üç yıl içinde bir Türk opera grubu oluşturuldu. Opera, Türkiye'de sadece seçkinlerden oluşan küçük bir grup tarafından izlendi. Bir yetkili şöyle diyordu: opera "Batı dünyasına uyum sağlama isteğimizin bir göstergesi"dir, "A Night at the Opera", *Rear Window* (Kanal 4 TV, Londra), 31 Ağustos 1993.

[61] Martin Stokes, Türk Arabesk müziğini anlatır, SOAS, London University, 13 Aralık 1991. "Arabesk Sorunu" üzerine kapsamlı bir tartışma için

bk. Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
[62] *Türk Ocağı* söyleşisi.
[63] F-W. Fernau, "Le Retour des 'Quartoze' en Turquie," *Orient*, c. 7, no. 25, 1963, s. 14.
[64] Özdağ görüşmesi.
[65] *Ibid.*
[66] Ağaoğulları, *op. cit.*, dn. 82, s. 196.
[67] Çağlar, *op. cit.*, s. 80 ve Ağaoğulları, *op. cit.*, dn. 100, s. 196.
[68] Landau, *Radical*. 277 "Öteki "ışıklar" şunlardır: ülkücülük, ahlakçılık, toplumculuk, ilimcilik, hürriyetçilik, köycülük, gelişmecilik ve halkçılık, endüstricilik ve teknikçilik. "Ulusçuluk" her zaman birinci ışık olarak kaldı. Diğerleri, bazı küçük sıralama ve vurgu değişiklikleriyle birlikte, 1963'te sürgünden dönüşünden itibaren Türkeş'in doktrininin çekirdeği olmaya devam etmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi bunlar Kemalizm'in altı okuyla kısmen benzerlik taşır. Programa, özgün olarak "Dokuz Işık" denilmeden önce, "Kemalizm'in yeniden doğuşunun dokuz ilkesi" deniliyordu; Fernau, *op. cit.*, s. 22.
[69] Landau, *op. cit.*, s. 224.
[70] Alprslan Türkeş, *Yeni Ufuklara Doğru* (İstanbul: Kutluğ, 1973), s. 19.
[71] *Milliyetçi Çalışma Partisi Programı* (Ankara, 27 Aralık 1988), s. 17.
[72] Türkeş, *op. cit.*, s. 119.
[73] *MÇP Genel Merkezi Eğitim Programı* (Ankara, tarihsiz, muhtemelen 1988), s. 22.
[74] Landau, *Pan-Turkism*, s. 166.
[75] Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 194 ve dn. 85.
[76] Özdağ görüşmesi.
[77] Türkeş, *op. cit.* 72-80.
[78] *MÇP Programı*, s. 79.
[79] *MÇP Programı*, s. 79.
[80] Orta Asya ve Balkanlara yönelik tutumlar hakkında daha çok bilgi için bk. Bölüm 9.
[81] Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 194.
[82] Bk. F. Bilici, "Acteurs de dévelopment des relations entre la Tuquie et le monde turc. Les *vaka* (s)", 18 Ekim 1991'de *La Turquie et L'Aire Turque dans la Nouvelle Configuration Régionale et Internationale: Montée en Puissance ou Marginalisation?* başlıklı konferansta sunuldu. Ayrıca

bk. CEMOTİ (*Cahiers D'Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranian*) içinde, no.13, 1992, s. 216-17. Ayrıca bk. F. Üstel, "Le 'Foyers Turcs' et les 'Turcs de l'Éxterieur'", *CEMOTI*, no. 16, 1993, s. 55-9. Üstel, pan-Türkçülerin Kıbrıs'ı Orta Asya lehine ihmal ettiklerini ve 1990'ların başından itibaren Kürt sorununun aşırı sağ tarafından başlıca tehlike olarak görüldüğünü ve *Türk Yurdu*'nda -başlıca pan-Türkçü yayın organı- "Kürt sorunu"yla ilgili makalelerin "Dış Türkler"le ilgili olanlardan daha fazla olduğunu belirtir.

[83] S. T. Hunter, "Will Azerbaijan's new rulers safeguard Western interests?" *Middle East International*, 24 Temmuz 1992.

[84] A. Türkeş, "SSCB'ndeki Türk Cumhuriyetleri ve Muhtar Bölgeleri ile İlişkiler Konusunda Meclis Konuşmaları", *TBMM Birleşim Tutanakları*, 12 ve 17 Aralık 1991.

[85] *MÇP Programı*, s. 57-9. Mart 1992'de MÇP Almanya'da (İstanbul'un yanı sıra) bir gösteri yaptı. Bu gösterilerin sloganı, "Bir Türk-İslam Dünya İmparatorluğu geliyor" idi (*The Month in Turkey*, no. 15, Londra, Mart 1992). Ayrıca, "Bozkurtlar" Belçika İçişleri Bakanı tarafından Ocak 1994'te Brüksel'de PKK sempatizanlarına karşı örgütlü bir saldırıya girişmekle suçlandılar (*Briefing*, no. 972, 10 Ocak 1994).

[86] *Ibid.* Neo-Nazilerin yükselişi ve Almanya'da yaşayan Türklere yapılan saldırılar da *Gastarbeiter* için kaygı duyulmasına neden oldu. Aynı zamanda, Türk hükümetinin denetim alanı dışında kalan Almanya'daki Türkler arasında bir destek üssü arayışı vardı.

[87] Landau, *Radical*, s. 230.

[88] *MÇP Programı*, s. 7-8.

[89] Ağaoğullaarı, *op. cit.*, . 195.

[90] *MÇP Programı*, s. 40-1.

[91] *Körfez Krizi ve MÇP* (Ankara, Eylül 1990), *passim*.

[92] Dağlık Karabağ'daki savaş Türk ulusçuluğunun yükselişine, Türkeş, Erbakan ve Ecevit gibi farklı bakış açılarından olsa da ulusçu kartı oynayan politikacıların öne çıkmasına yardımcı olmuştur. Mesut Yılmaz gibi bir "liberal" bile bir basın toplantısında Türkiye'nin Azerbaycan'ı korumak için, uluslararası hukuka göre bir tür hakka sahip olduğunu öne sürebildi (*Briefing*, no. 879, 9 Mart 1992).

[93] TRT, Ankara, 19 Haziran 1994, SWB EE/2027, B/0, 21 Haziran 1994. ABD 1996'da koşulsuz yardıma son verme kararı aldı.

[94] Özdağ görüşmesi.

[95] Türkeş, *Yeni Ufuklara*, s. 110.
[96] *MÇP Programı*, s. 4-5.
[97] *MHP 1973 Seçim Bildirisi*, alıntı, Ağaoğulları, *op. cit.*, dn. 106, s. 197.
[98] Alıntı, Ağaoğulları, *op. cit.* içinde dn. 107, s. 197.
[99] *MHP İddianamesi*, alıntı, *Ibid.*
[100] Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 197.
[101] Türkeş, *Yeni Ufuklara*, s. 58.
[102] *Turkey Confidential*, no. 25, Ocak 1992.
[103] *Tercüman*, 24 Nisan 1992. Kıbrıs Derneği'nin 13 Şubat 1992'de Londra'da yaptığı bir toplantıda Türkeş, Kürtlerin aslında Türk olduklarını ve Kürt ulusçuluğunun Anadolu'yu Ermeni ve Batı desteğiyle bölmek için düzenlenmiş bir Yunan komplosu olduğunu söyledi. Türkiye içindeki ayrılıkçı eğilimlerden ötürü Özal'ı suçlamayı sürdürdü (*The Month in Turkey*, no. 14, Şubat 1992).
[104] *Briefing*, no. 897, 20 Temmuz 1992.
[105] *Anatolia*, Ankara, 15 Mart 1993. Ne var ki bu, bir bütün olarak Kürt topluluğundan çok PKK'ye yönelik bir saldırı olarak görülebilir.
[106] *Briefing*, no. 912 ve 913, 2 ve 9 Kasım 1992.
[107] *Mideast Minor*, 21 Eylül 1992.
[108] *Briefing*, no. 916, 30 Kasım 1992, Türk ulusçuluğu dalgasını yorumlar ve Almanya'daki ulusçu kundakçıların üç Türk'ü öldürmelerinin yol açtığı tepkiler ile Türkiye'nin kendi yurttaşlarına karşı ülke içinde işlenen benzer suçlara yönelik tepkisizliğini karşılaştırır.
[109] Landau, *Radical*, s. 218 ve 227.
[110] Özdağ görüşmesi.
[111] Landau, *Pan-Turkism*, s. 148.
[112] *Ibid.*, s. 153.
[113] *Ibid.*, s. 153 ve Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 198.
[114] Özdağ görüşmesi.
[115] Ağaoğulları, *op.cit.*, s. 198.
[116] Landau, *Radical*, s. 231.
[117] Türkeş, *Yeni Ufuklara*, s. 64.
[118] Landau, *Radical*, s. 224.
[119] Türkeş, *Yeni Ufuklara*, s. 16, 17 ve 20.
[120] *Ibid.*, s. 84.
[121] Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 198.
[122] *MÇP Programı*, s. 2 ve 6.

[123] *MÇP Programı ve MÇP Eğitim Programı, passim.*
[124] Landau, *Radical*, s. 200 ve *MÇP Programı.*
[125] Özdağ görüşmesi.
[126] Landau, *Radical*, s. 213.
[127] *MHP İddianamesi*, alıntı, Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 194 ve 198.
[128] A. Gil, "La Turguie. Crise Economique et Péril Fasciste", *Le Monde Diplomatique*, Şubat 1979.
[129] Ahmad, *op.cit.*, s. 347.
[130] Landau, *Radical*, s. 215-16.
[131] *Ibid.*, s. 215.
[132] Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 204.
[133] Alıntı, *Ibid.*, dipnot 25, s. 201.
[134] Ahmad, *op. cit.*, s. 347
[135] Ruşen Keleş ve Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Şiddet* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982), s. 35.
[136] Ağaoğulları, op. cit., s. 204.
[137] *Ibid.*
[138] Ahmad, *op. cit.*, s. 351.
[139] *Ibid.*, s. 352-3.
[140] Ağaoğulları, *op. cit.*, s. 205.
[141] *Ibid.*, s. 205 ve dipnot 142.
[142] *Ibid.*, s. 205.
[143] *Ibid.*, s. 206, alıntı, Vaner, "Violence Politique en Turquie" [fazla ayrıntı yok].
[144] *Cumhuriyet*, 5 Ekim 1982.
[145] Bk. J. J. Linz, "Some Notes Towards a Comparative Study of Fascism in Sociological Historical Perpectives", W. Laquer (der.), *Fascism –A Reader's Guide* içinde (Londra: Pelican, 1982), *passim.*
[146] Linz, *op. cit.*, s. 25.
[147] *Ibid.*, s. 37.
[148] *Ibid.*, s. 25.
[149] 1951'de Le Pen'in Aix-les-Bains'te bir ayine sarhoş olarak gittiği ve sövüp saydığı bildirilmiştir. Kutsal ekmeği reddetmiş ve polis tarafından dışarı atılmıştı. Daha sonra, 1960'da evlendiğinde, karısının boşanmış olmasının onu "kilisede evlenmekten" kurtardığını belitmiştir. Yakın zamanlarda, bu süre içinde boşanmış ve yeniden evlenmiş olan Le Pen, ateşli bir Katolik olduğunu iddia etmiş ve konuşmalarında Bakire Mer-

yem'den söz etmiştir; bk. J. Nundy "Le Pen: A Fear in Provence", *The Independent*, 20 Mart 1992.

[150] *Committee Inquiry into the rise of fascism in Europe* (Avrupa Parlamentosu Çalışma Dokümanı, A Serisi, A 2-160/85, aralık 1985), *passim*.

[151] Türkiye'nin eski Sovyetler Birliği'nin Türki devletleriyle resmi kültürel dayanışma tutumunun örnekleri pek çoktur. Burada iki örnek verilecek: birincisi, o sırada Başbakan olan Demirel'in 1992'de Birleşik Krallık'ı ziyareti sırasında, siyasal pan-Türkçülüğü reddederken "Çin Seddi'ne kadar bir Türk dünyası"ndan, Orta Asya'dan ise 900 yıl önce Anadolu'ya gelen "atalarımız"ın toprağı olarak söz etmesi "Türk dünyasının zamanı gelmiştir aynı dili, aynı kültürü ve aynı tarihi paylaşıyoruz" demesi (*Turkey Briefing*, C. 6, no. 6, 1992, s. 33); ikincisi, Başbakan Tansu Çiller'in 20 Ekim 1994'te İzmir'de toplanan İkinci Türki Devletler ve Devletler Topluluğu, Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kongresi'ni açarken söylediği şu sözler: "Ninnileri, efsaneleri, geçmişleri, ataları, dilleri, dinleri ve istekleri bir olan kardeşlerime hoşgeldiniz diyorum..." TRT TV, Ankara 20 Ekim 1994. Türkiye kendisini oluşum halindeki Türki devletler için izlenmesi gereken bir model olarak görüyordu, ancak Türkiye'nin yüz yüze geldiği iç ekonomik ve siyasal sorunlar nedeniyle konunun cazibesi bir ölçüde azalmıştır.

IV

Hilâl: İslami Değişkenler

Bu bölümde post-Kemalist dönemde İslam ile Türk ulusçuluğu arasındaki ilişki incelenecek. İslam'ın 1950'lerde çok partili demokrasinin gelişiyle birlikte yeniden doğuşu, Milli Selamet Partisi'nin büyümesi ve bu partinin 1970'lerde koalisyon hükümetlerine katılması ele alınacak. Daha sonra, 1980 darbesinin ardından kurulan hükümetlerin İslam'ı özünde ulusçu ideallere hizmet eden ve toplumu bir arada tutan bir güç olarak uyumlu hale getirme girişimleri -"Türk-İslam sentezi"- incelenecek. Bu siyasetin başarısı hem seçkinlerin hem de halkın tutumu bakımından ele alınacak. İslamcıların ve İslam ideolojisinin Özal zamanında Millî Eğitim Bakanlığı gibi önemli devlet kuruluşlarına sızması tartışılacak, Refah Partisi'nin (RP) 1980'lerin sonunda ve 1990'larda yükselişi ele alınacak. Bu tartışma Özal'ın özelleştirme programlarının ve Türk toplumunun genel modernleşmesinin

İslamcılara sağladığı fırsatları ve bu fırsattan nasıl yararlandıklarını kapsayacak. Bu bölümde Türkiye'de bir İslam devleti kurma hedeflerini gerçekleştirmek için şiddet kullanan radikal İslamcı gruplar da ele alınacak.

İslam, Erken Türkçüler ve Atatürk

Bölüm 3'te gördüğümüz gibi, Yusuf Akçura gibi bazı erken Türkçüler "hayâli cemaat"e sadakatin odak noktası olarak İslam'a tercih edilen bir modern Türk ulusçuluğu istediler. İlk Türk ulusçu rejiminin resmi ideologu olan Ziya Gökalp, Türk ulusal kültürü (Anadolu köylü kültüründe ifade edildiğini düşünüyordu), bireysel vicdan meselesi olarak İslam ve "Avrupa uygarlığı" olarak belirlediği üç temel bileşeni yapay biçimde birbirinden ayırarak İslam ile modern devleti sentezleştirme girişiminde bulundu. Gösterildiği gibi, bu katı ve yapay ayırımlar işlevli olmadı Gökalp'in Türk kültürü ile Batı uygarlığı sentezinde İslam'a yer yoktu.

Bölüm 4'te Mustafa Kemal ve arkadaşlarının başlangıçta İslam'ı Greklere karşı mücadelede nasıl kullandıklarını ve görünüşte bir Türk İslamı yaratma imkânını aradıklarını gördük. Ne var ki sonunda İslam ile Türk ulusçuluğunun başdaşmayacağı kanaatine vardılar. Dolayısıyla İslam toplumsal bağlaşımın temel unsuru olarak reddedildi. İslam'da dini devletten ayırmanın mümkün olmadığını da gördüler ve İslam için Batı devletlerindeki gibi ve Gökalp'in mümkün gördüğü şekilde, Hıristiyan Kiliselerini andıran özerk bir yapı oluşturma girişiminde bulunmadılar. [1] Bunun yerine İslam'ı tabi kılmayı ve devlet denetimi altında tutmayı tercih ettiler. Dini istemlere ilişkin her türlü siyasal etkinliğe devlet denetimi uygulayarak dini siyasal arenanın dışında tutmaya çalıştılar. Ne var ki Gökalp'in önermelerinin çoğu uygulandı. İslam'ı özel hayatla sınırlı bireysel bir dine dönüştürme girişiminde bulunuldu. Geç Osmanlı döneminde fiilen hâlâ bir kamu görevlisi olan Şeyhülislamlık makamı kaldırıldı ve onun işlevlerinden

geri kalan bir devlet dairesine aktarıldı. Tarikatlar kapatıldı ve ezan türkçeleştirildi. [2] İkili okul sistemi kaldırıldı ve *evkaf* (yardım amaçlı dini vakıflar) üzerindeki denetim devlete devredildi. Mustafa Kemal ve arkadaşları, İslam yerine, "Türk tarih Tezi" ve "Güneş Dil Teorisi" biçimindeki Türk ulusçuluğunu ulusal kimliği geliştirecek yeni ideolojinin dayanakları olarak gördüler.

Böylece Mustafa Kemal, "Batı Uygarlığı"nın benimsenmesi gereğini vurgulamaya devam ederek, Türk ulusal kültürü üzerinde durarak ve İslam'ı bir kişisel inanç meselesi haline getirerek, özünde Gökalp'in fikirlerini temel aldı. Ne var ki daha da ileri giderek, İslam'ı, Gökalp'in üçlüsündeki küçük bileşen olma konumundan çıkardı, siyasal ya da toplumsal hedeflerin meşrulaştırılması amacıyla kullanılmasını yasakladı ve böylece onu devletin sıkı denetimi altına alarak bir tutsak haline getirdi. Ne var ki Mustafa Kemal'in reformlarının etkin biçimde iktidar merkezlerinde -kentlerde ve büyük kasabalarda- gerçekleştiğini görmüş bulunuyoruz. Bu reformlar 1950'lere kadar daima geleneksel İslam kurallarına göre yaşamış olan köylerdeki nüfusun çoğunluğu için marjinal kaldı. Aslında din kent entelijansiyasının büyük kısmı için de önemli olmaya devam etti. [3] Kent merkezlerindeki yeni seçkinler Kemalizm'in "laiklik" ilkesini dinin yerine geçirerek savundular ve İslami kitlelerle aralarındaki uçurum önemli ölçüde genişledi. Buna rağmen, yönetimdeki Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) geç 1940'larda Demokrat parti (DP) biçiminde ciddi bir rakiple yüz yüze geldiği zaman, oy toplamak için kitlelerin dini duygularına hitap etmekte duraksamadı. 1947'de CHP Yüksek Konseyi Okullara din dersi konulmasına izin verdi ve 1949'da Başbakan Şemsettin Günaltay, İslam konusunda liberal bir hükümet siyasetinin parçası olarak Ankara'da İlahiyat Fakültesi'ni açtı. CHP önderi İsmet İnönü bile 1950 seçimlerinden önce CHP'nin İslam'ı siyasal amaçlarla kullanmasını kabul etti. [4] Çok partili dönemin gelişi ve DP'nin 1950'de kazandığı zafer kırsal kesimdeki İslami duyguların daha açık ifade edilmesine izin verdi ve bazı çağdaş gözlemciler bunu yanlış biçimde dini bir canlanma olarak yorumladılar. [5]

1950'ler ve 1960'lar

Ülkede yaşayan pek çok kişi tarafından CHP ile kıyaslandığında İslam yanlısı olarak görülen DP, CHP'nin yeni liberal siyasetlerini sürdürdü. 5 Temmuz 1950'de Ezan'ın Türkçe okunma zorunluluğu ve dini radyo programlarına getirilen yasak kaldırıldı. Ekim'de okullarda din dersi kural haline geldi ve bu dersi almak istemeyenlerin ana babalarından mektup getirmeleri istendi. [6] Hükümet İmam-Hatip Okulları'na din dersi için önemli miktarda fon sağladı.[7] Ancak DP'yi İslami bir parti olarak değerlendirmek yanlış olur. Seçim zaferinden hemen sonra DP'nin Konya Kongresi'nde öne sürülen fes ve peçe yasağının kaldırılması ve Arap harflerinin kullanılması talebi kabul edilmedi. DP, uygulamada halkın dini duygularına hitap etti, ancak İslam'ın açıktan siyasallaşmasını önledi. DP'nin zaferinden sonra, 1950 ve 1951'de CHP'li yıllara karşı dini bir tepki oluştu. Radikal Ticani tarikatı Atatürk'ün büst ve heykellerinin tahrip edilmesinden sorumlu tutuldu. DP hükümeti Haziran 1951'de Ticani üyelerini toplayarak ve 27 Haziran'da da tarikatın önderi Kemal Pilavoğlu'nu tutuklayıp on yıl hapse mahkûm ederek karşılık verdi. 25 Temmuz'da parlamento Atatürk heykellerinin korunmasını öngören bir karar aldı. DP hükümeti İslamcı yayınlara karşı da açıktan harekete geçti. Şubat 1952'de Kemalist gelenekleri ve reformları korumak için Türk Devrim Kulüpleri kuruldu ve radikal İslamcı Demokrat partisi kapatıldı. Kemalist bir yazar ve gazete yorumcusu olan Ahmet Emin Yalman'a karşı girişilen bir saldırının ardından Başbakan Menderes dinci sağı ezmeye söz verdi ve Nurcu önder Said Nursi tutuklandı ve Ocak 1953'te yargılandı. 23 Temmuz 1953'te dinin siyasallaşmasını önlemek için "Vicdan Hürriyetini Koruma Kanunu" çıkarıldı. Sağcı İslami Millet Partisi İslam'ı siyasal amaçlarla kullanmak ve Şeriata dönüş çağrısı yapmakla suçlandı. 8 Temmuz'da faaliyeti durdurulan parti, 27 Ocak 1954'te mahkeme kararıyla kapatıldı. [8]

Buna rağmen, hem DP hem de CHP oy toplamak için dini kullanmaya devam ettiler. CHP önderi İnönü, Millet Partisi'nin ardılı Cumhuriyetçi Millet Partisi ile işbirliği yaptı. Bu arada orta Anadolu'daki CHP desteği Bektaşi oylarına bağlıydı (bk. Bölüm 8). Aynı şekilde,

DP de çoğunluğu kaybetmeye başladığında, destek için İslam'a daha çok başvurmaya başladı. 20 Aralık 1955'te Hürriyet Partisi'nin kurulması hiç kuşkusuz bu gelişmeye yardımcı oldu. DP'nin daha laik üyelerini yeni partiye kaptırdığı görüldü. Şubat 1957'de Menderes, Gatwick havaalanı yakınlarında bir uçak kazası geçirdi ve hayatta kalmasını bir dini "mucize"ye bağlayarak siyasal amaçlarla kullandı. Ayrıca, Ekim 1957 seçimleri sırasında son yedi yıl içinde Türkiye'de 15 000 caminin inşa edildiğini iddia etti. [9]

Uzun süredir halka baba gibi davranmaya alışan Kemalist seçkinler aşağıdan gelen bu İslami canlanma karşısında büyük bir rahatsızlık duydular. Ne var ki 1960 darbesinde başa geçen Millî Birlik Komitesi (MBK) aynı siyaseti etkin biçimde sürdürdü ve 19 Kasım 1959'da açılmış olan İslam Enstitüsü'nün yanı sıra İmam Hatip Okulları'nı da hoşgörüyle karşıladı. MBK, İslam'ın Türk ulusal ruhunun önemli bir parçası olduğunu anlayacak kadar ince düşünceliydi ve İslam'ın Türkleştirilmesini teşvik etmeye çalıştı, ancak bunu sağlayacak kadar uzun süre iktidarda kalamadı. [10] Din ve devlet işlerinin ayrılığı 1961 Anayasası'nda bir kez daha onaylandı ve dinin siyasallaştırılması yasaklandı. Uygulamada 1950'lerden beri pek az değişiklik olmuştu. 1960 ile 1964 arasında 6 000 kadar yeni cami yapıldı ve on yıl içinde, özellikle 1960'larda İmam Hatip Okulları'nın sayısı artış gösterdi. [11] 1960'lar Türkiye için karışıklıklarla dolu bir on yıl oldu; sanayileşme hızlanırken sol güçler gelişti (1961 Anayasası ilk kez açık faaliyet göstermelerine izin veriyordu). Bu dönemde İslam giderek anti-liberal ve anti-sosyalist güçlerle özdeşlendi ve 1961 Anayasası'nın karşısında yer aldı. 1964'te Nurculukta bir canlanmayla birlikte Atatürk heykellerine saldırı da yeniden başladı. Solculara Moskova'nın uşağı diyorlardı (ve İmam hatipli öğrenciler solculara saldırıyorlardı). Bu arada yükselen kapitalistlere de Mason ya da Siyonist diye saldırılıyordu. [12] Bu dönemde dini eğilimli "küçük burjuva" ticaret ve sanayi derneklerinin yeni kapitalizme karşı özsavunma birimleri olarak kurulduğu ve Kuran Kursları'nın özellikle köylerde yayıldığı görüldü.[13] 1960'larda yapılan seçimlerde solcu Türkiye İşçi Partisi fazla başarılı olamadıysa da, Demirel hükümetleri solcuları büyük bir tehdit olarak görüyor ve

radikal İslamcıların solculara saldırılarını hoşgörüyle karşılıyordu. 1961 Anayasası üniversitelere geniş bir özerklik vermiş ve öğrencilerin sol radikalizmi (sağ radikalizmin yanı sıra) bu dönemin bir özelliği olmuştu. 1966'da hükümet İmam Hatipli öğrencilerin üniversiteye girebilecekleri vaadinde bulundu.[14] Bu on yıl içinde ucuz dini yayınların da çoğaldığı görüldü (bunların bazıları Atatürk'ü bile iyi bir Müslüman olarak göstermeye çalışıyordu). Landau [15] bu yayınlarda sürekli tekrarlanan altı tema olduğunu belirtir: İslam ahlâki bakımdan arzulanabilir bir hayat tarzıdır; Müslüman imanındaki azalma Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olmuştur, o halde imana dönüş "Büyük Türkiye"ye dönüş olacaktır; laiklik ile İslam arasında hiç bir temel çelişki yoktur ve Türk laikliği dine karşı değildir, aslında aydınlanmış laiklik İslam'ı *destekler*; Türk ulusçuluğu ile İslam arasında hiç bir çelişki yoktur, her ikisi de Türkiye'nin kutsal temellerini oluşturduğu için birbirini tamamlar ve İslam Türk kültürünün önemli bir unsurudur; İslam Batı kültürü ile bağdaşabilir; ve son olarak, İslam gerici bir güç değildir. Siyasallaşmış İslam Türkiye'de yasaktı ve 1965 tarihli Siyasal Partiler Yasası özel olarak siyasal partilerin laikliğe karşı faaliyet yürütmelerini yasaklıyordu. Böylece hem laikliği hem de Türk ulusçuluğunu İslam'la bağdaştırma girişimleri bir ölçüde özsavunma meselesi haline geldi. Bununla birlikte İslam'ın "Türklüğün" asli bir bileşeni olarak güçlü biçimde vurgulanması dikkat çekicidir. [16]

1950'ler ve 1960'larda DP'nin ve onun ardılı olan AP'nin ılımlı İslami merkez sağ güçlerin başat popüler siyasal partisi haline geldiği görüldü. Aynı çizgide ılımlı İslam, Türk ulusal kimliğinin bir bileşeni olarak yeniden vurgulandı ve desteklendi. Ne var ki, siyasal iklim İslami partilerin açıktan faaliyet göstermelerine izin vermiyordu ve bunu yapan partiler kapatıldı. Ancak radikal İslami gruplar faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Bu gruplardan Ticaniler erken 1950'lerde öne çıktılar, ancak Nurcular ve Süleymancılar gibi radikallerin diğer küçük grupları karşısında gölgede kalmaya başladılar. İsimlerini kurucuları olan Süleyman Seyfullah'tan (1863-1946) alan ve teokratik bir devlet kurmayı amaçlayan Süleymancılar ülkenin doğusunda üstlen-

diler.[17] Erken 1968'de mukaddesatçılar Bursa'da bir ulusal toplantı düzenlediler ve egemenliğin ulusa değil İslam'a ait olduğunu iddia ettiler. Bu toplantıda Şeriat'a dönüş çağrısı da yapıldı. İslamcıların eğitim sistemine (özellikle üniversitelere), basın ve yargı sistemine, hatta orduya sızmaları için kalıcı çabalar göstermeleri isteniyordu.[18] İslamın, ulusal kimliğin yegâne değilse de başlıca bileşeni olması için çağrıda bulunan radikal gruplar vardı, ancak bunlar kıyılara itilmiş durumda kaldılar. Bu dönemde genellikle "ılımlı İslam"ın geliştiği görüldü. Bu bağlamda İslam bir kez daha başlıca siyasal güçlerin geniş kesimleri tarafından ulusal kimliğin bir bileşeni, ancak Türk ulusçuluğunun hedeflerine tabi olarak görüldü.

1970'ler ve Necmettin Erbakan'ın Ortaya Çıkışı

Geç 1960'larda sağın parçalandığına ve bir çok yeni partinin oluştuğuna tanık olundu. Necmettin Erbakan'ın 26 Ocak 1970'de kurduğu Millî Nizam Partisi (MNP) özellikle önemli idi. Makine mühendisliği alanında profesör olan Necmettin Erbakan, Süleyman Demirel'in İstanbul Teknik Üniversitesi'nden sınıf arkadaşıydı ve 24 Mayıs 1969'da Ticaret ve Sanayi Odaları Birliği başkanı oldu.[19] Erbakan aynı zamanda Nakşibendi tarikatının önderi, Halidi Şeyhi Mehmet Zahid Kotku'nun bir müridi idi. Böylece Erbakan, siyasal İslam'ın "teknokrat" yüzünü temsil etti.[20] Bu anlayış, büyük iş dünyasının modern sanayi ortanında ona bir yer açtı; ancak gündem, iç siyasette İslami, dışta ise Avrupa karşıtı idi. Erbakan, Türkiye'nin sürekli olarak Avrupa'ya ve "Hıristiyan" Avrupa Ekonomik Topluluğu'na yönelecek yerde, Müslüman komşularını dikkate almasını önerdi. 26 Ocak 1976'da yaptığı bir basın toplantısında, MNP'nin Masonlara, Komünistlere ve Siyonistlere karşı olduğunu, demokrasi, sosyal adalet, vicdan özgürlüğü ve diğer özgürlüklerden yana olduğunu belirtti. MNP nüfus planlaması ve doğum kontrolüne karşı çıktı. Başka şeylerin yanı sıra, üniversitelerde, radyo ve televizyonda ve bütün eğitim kurumlarında ulusal ahlâkın güçlendirilmesini istiyordu.

Erbakan, AET'ye (o sırada altı Hıristiyan devlet tarafından temsil ediliyordu) karşıydı. Bu kuruluşun Yahudilerden ve Siyonistlerden oluştuğunu söylüyor, Türkiye'nin yüzünü "bir milyarlık Müslüman dünya"ya çevirmesini istiyordu.[21]

1971'de askeriyenin siyaset sahnesine yeniden çıkışıyla birlikte MNP, 1961 Anayasası'nın devletin laik niteliğiyle ilgili 2, 19 ve 57. Maddelerini ihlal ettiği gerekçesiyle 20 Mayıs 1971'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı. Aslında MNP'nin "Temel Hedefler" programında yer alan 100 paragraftan sadece birisi doğrudan İslam'la ilişkiliydi, ancak partinin programı, kuşku uyandırmayacak şekilde tasarlanmış bir İslami içerik taşıyordu. Yasağa rağmen başta Erbakan olmak üzere MNP önderleri cezalandırılmadılar ve Ekim 1972'de Millî Selamet Partisi'ni (MSP) oluşturmak için yeniden bir araya geldiler. Büyük iş çevreleriyle ilişkisine rağmen (belki de bu yüzden) Erbakan kapitalizmin Anadolu toplumunun geleneksel sosyo-ekonomik temelini zayıflatmakta olduğunu öne sürdü. Bu kesimden büyük bir destek sağlamayı ve 1973 seçimlerinde MSP'yi üçüncü büyük parti haline getirmeyi başardı. [22] Gene de popülerlik bakımından AP ve CHP ile arasında önemi bir mesafe vardı. MSP'nin resmi doktrini üç temel düşünceye dayanıyordu: dini bir dünya görüşü; hızlı sanayileşme; paylaşımcı bir popülist ekonomik ve toplumsal etik. [23] Ocak 1974'ten Aralık 1977'ye kadar birbirini izleyen koalisyon hükümetlerinin bir ortağı olarak MSP, 1970'lerin siyasal ortamında önemli bir güç olacaktı. İlk olarak Ecevit'in CHP'siyle ortaklık kurdu, 1975'ten sonra Demirel'in sola karşı "Millî Cephe" hükümetinde yer aldı.

Bazıları, MSP'nin içinde yer aldığı koalisyonları, özellikle 1974'te CHP ile kurulanı, bu partinin "sistemin parçası" olduğunu ve kendi İslami vizyonunu hegemonik bir tarzda dayatmaya çalışmadığını ortaya koyan bir kanıt olarak gördüler.[24] Öte yanda, hükümette yer almak, Erbakan'ın ilk parti deneyi olan MNP'nin anayasaya aykırı olduğu gerekçesiyle kapatılmasından sonra çok ihtiyaç duyduğu meşruluğu sağladı.[25] MSP'nin hükümetlere katılması, bu partinin kilit bakanlıkları kendi siyasal amaçları için ele geçirebilemesini sağlayan bir strateji

olarak da görülebilir. MSP bu konuda yalnız değildi, Türkeş'in Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) de bu yolla seçim gücünün çok ötesinde bir nüfuz kazandı. Örneğin Demirel'in ilk 1975-7 "Millî Cephe" koalisyonunda MSP, Adalet, İçişleri ve Çalışma bakanlıklarını aldı (ancak çok istediği Millî Eğitim Bakanlığı'nı alamadı). 1970'ler Türk siyasal hayatında karışıklığın arttığı, sokaklarda anarşi ve şiddetin çoğaldığı bir on yıl oldu. Sonunda 1980 askeri darbesi gerçekleşti. Demokrasinin çöküşünün pek çok nedeni vardı. Ancak bu nedenlerin günümüzde de tartışılan biri, siyasal partilerin bürokrasinin kilit alanlarını, özellikle Millî Eğitim Bakanlığı'nı ele geçirmeye çalışmaları, böylece kendi ideolojilerini ve "Türk ulusu" anlayışlarını yaymaları ve diğer rakip görüşleri inkâr etmeleri idi. [26] Bölüm 1'de belirtildiği gibi, özünde bu, klasik bir ulusçu siyasettir.

Landau'nun işaret ettiği gibi, MNP/MSP ve Nurcular gibi örgütler ideoloji bakımından tarikatlardan ve Türk ulusçuluğuna yönelik tavırları bakımından da diğer katı dini örgütlerden farklıydı. Bir "İslam milliyetçiliği"nin propagandasını yaptılar. Bu yaklaşım, İslam'ın Türk ulusunun kuruluşunda güçlü bir faktör ve Türklerin de İslam'ın öncü askerleri olduğunu vurgulayarak Türk ulusçuluğunu İslam'la özdeşlemeye çalıştı.[27] Bu çaba, özgün Kemalist formüllendirmeye kesinlikle ters düşer. Bölüm 4'te gördüğümüz gibi, Kemalist yaklaşım Türklerin İslam öncesi kökenlerini vurguluyor ve İslami Osmanlı dönemini genellikle görmezden geliyordu. Oysa bu yaklaşım hem Demirel'in ve merkez sağın savunduğu tutuma daha yakındı, hem de 1980'den sonra askeri rejimin benimsediği tutuma (bk. aşağıda) benziyordu. Bir yanda Erbakan ve taraftarlarının tutumu ile, öte yanda merkez sağın tutumu arasındaki farklılık İslam'ın siyasallaşmasıyla ilişkiliydi. Her iki grup da İslam'ı ulusal kimliğin temel bir bileşeni olarak görür, ancak Menderes ve Demirel gibi kişiler için İslam daha çok kişisel bir mesele olarak anlaşılmıştır. Devlet hükümet eliyle İslam'a yardımcı olabilirdi ve olmalıydı, ancak onu sürekli denetim altında tutmalıydı ve açık İslamcı siyasallaşmanın her türü tabu idi. Özünde bu Kemalist bir yaklaşımdı, ancak ulusun İslam'a olan bağlılığını hesaba katacak şekilde değişikliğe uğratılmıştı. İslamcılara göre bu yaklaşım, İslam'ın

temel ilkelerine uygun değildi. İslam'ın sadece bireysel kimliğin değil, devlet siyasetinin de temel bir bileşeni olmasını istiyorlardı. Erbakan'ın ve diğerlerinin duruşu, Alparslan Türkeş'in ve onun 1960'ların sonunda pan-Türkçü kanattan gelen taraftarlarının (bk. Bölüm 5) benimsedikleri tutuma görünüşte çok daha yakındı. Aralarındaki farklılık, Türkeş'in özünde pan-Türkçü olan mesajını halk kitleleri için daha makbul hale getirmek amacıyla yüzünü İslam'a dönmüş olmasıydı. Öte yanda Erbakan İslam'ı temel bileşen olarak görüyordu. Bu durum halkın duygularına hitap etmek bakımından neden Erbakan'ın Türkeş'ten çok daha başarılı olduğunu açıklamaya yardımcı olabilir. Bu dönemin açıkça ortaya koyduğu şey, İslam'ı büyük çapta ihmal eden özgün Kemalist ulusçuluğu savunmanın imkânsız hale gelmiş olmasıdır. Türkiye artık gerçek bir çok partili sistem olmuştu ve seçmenler baskın biçimde Müslüman idi. Böylece İslam kesinlikle bir faktör haline geldi. [28]

Aydınlar Ocağı

Aydınlar Ocağı, 14 Mayıs 1970'te, sol ideolojilerin Türkiye'ye, özellikle üniversitelere sızmasından endişelenen bir grup üniversite profesörü ve işadamı tarafından kurulan etkin bir örgüt idi. Bu kuruluş pek çok bakımdan, 1960 darbesinden sonra oluşan yeni liberal iklimden yararlanmak isteyen sağcı entelektüellerin Mayıs 1962'de kurdukları Aydınlar Kulübü'nün bir uzantısıydı. Her iki kuruluşun da temel hedefi sol ideolojinin gelişmesi karşısında sağcı ulusçu güçleri takviye etmekti. Aydınlar Ocağı, hümanistler laisizmi savundukları için hümanizmi ulusal kültürün düşmanı olarak görüyordu. Hümanizm özünde Müslüman olan Türk kültürü içindeki kozmopolitizme katkıda bulunuyordu. Aydınlar Ocağı için düşmanlar beş ana gruba ayrılıyordu: ateistler (materyalistler ve komünistler); toplum düşmanları (bölücüler-Kürt ayrılıkçıları, hümanistler ve komünistler); öteki dini gruplar (Hıristiyanlar gibi); Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olanlar; "öncü ve yönetici entelektüeller" Aydınlar Ocağı 1960 darbe-

sinden sonraki demokrasiyi bir "sahte demokrasi" olarak görüyordu. Bu demokraside devlet denetimindeki dini yetkililer Müslümanlara hak vermemişler ve böylece ulusal ideale ters düşmüşlerdi. Batılı modernleşme tarzlarını benimseyen, ancak "ulusal" değerleri muhafaza eden bir ülke olarak Japonya'yı örnek gösteriyorlardı. Türkiye çoğunlukla Müslüman olduğu için laik Türkiye Cumhuriyeti'nde İslam'a öncelikli bir yer vermek gerekiyordu. [29] Aydınlar Ocağı'nın öncü ideologlarından biri, daha sonraları Türk İslam Sentezi (bk. aşağıda) olarak bilinen görüşü ilk kez formüllendiren İbrahim Kafesoğlu idi. Bu görüş, İslam ile ulusçu sağın benimsediği Türk ulusçuluğu (bk. Bölüm 5) arasında bir sentez oluşturma girişimiydi. Öteki Aydınlar Ocağı üyeleri, Turgut ve Korkut Özal'ı, daha sonra 1980'lerde Anavatan Partisi (ANAP) ile Doğru Yol Partisi'nin (DYP) üyeleri olacak kişileri kapsıyordu. Aydınlar Ocağı solcu olarak [illegible] ve CHP'ye karşıydı ve etkisini Demirel'in geç 1970'lerdeki Milliyetçi Cephe hükümetleri sırasında arttırdı. Aydınlar Ocağı'nın yayınlarının çoğu bu dönemde çıktı. Yukarıda belirtildiği gibi, Aydınlar Ocağı Türkeş'in MHP'sinin doğal taraftarı oldu ve geç 1970'lerin giderek kutuplaşan siyasal ortamında Demirel ile işbirliği yapması zor olmadı. Ne var ki Erbakan ve MSP, İslami fikirleri savunmasına rağmen Aydınlar Ocağı'na fazla destek vermedi. [30] Bunun nedeni belki de, yukarıda belirtildiği gibi, Aydınlar Ocağı'nın, Türkeş ve taraftarlarınca Türk ulusçuluğunu İslam'la güçlendirmenin bir tarzı olarak görülmesi, Erbakan ve diğerlerinin ise özünde İslami bir dünya görüşüne sahip olmaları idi.

1970'leri sonunda İran'daki İslami canlanma her yerde İslamcıları cesaretlendirdi.[31] Seçim desteğinde 1977'de 1973'e kıyasla bir zayıflama olmasına rağmen, MSP ve diğer İslamcılar rejimin benimsediği ideolojinin temellerine açıktan saldırmaya başladılar. Mayıs 1980'de İstanbul Fatih camisinde ibadet edenler naklen yayınlanan bir dini tören sırasında Atatürk'le alay ettiler. Erbakan Müslümanlara yakışmayan bu davranış karşısında üzüldüğünü ifade ettiyse de, Atatürk'ün anısını savunma girişiminde bulunmadı. 6 Eylül'de Konya'da yapılan bir kitle gösterisi sırasında ülkenin her yerinden gelen MSP taraftarları

İstiklal Marşı söylenirken ayağa kalkmadılar ve Şeriat'a dönüş çağrsında bulundular. [32]

1980'in Askeri Yetkilileri ve "Türk-İslam Sentezi"

1980-83 askeri rejimi bütün siyasal partileri kapattı ve parti önderlerine siyaset yasağı uyguladı. 1960 ve 1971'de yapılan ve askeri denetimin kasten sınırlı bir süre uygulandığı önceki askeri müdahalelerin aksine, bu kez askeriyenin, siyasal tutumları değiştirecek ve geç 1970'lerde yaşanan anarşinin tekrarlanmasını önleyecek kadar uzun bir süre iktidarda kalmaya kararlı olduğu görülüyordu. Ordunun kendisini Kemalizmin kalesi olarak görmesine rağmen, askeri yöneticilerin din öğretimindeki eksikliğin gençliği Marksizm-Leninizm ve faşizm gibi sistem dışı ideolojilere yönelttiğine inandıkları görülür. Bu inanca uygun biçimde 1980 Anayasası'nın 24. Maddesi'nde, "Din kültürü ve ahlâk öğretimi, ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır," deniliyordu. [33] Ne var ki devletin yaptığı bu dini propaganda sınır tanımayan İslamcılık için bir çözüm değildi ve aynı madde, dini uygulamaların Anayasa'nın 14'üncü maddesine ters düşemeyeceğini belirtiyordu. Bu madde teokratik bir hükümeti (sınıf diktatörlüğünün yanı sıra) kesin bir dille reddediyordu. Bu zorunlu din ve ahlâk eğitimi stratejisi Eylül 1981'de askeri yöneticilere bir rapor olarak sunuldu.[34] Burada din eğitiminin devlet denetiminin dışındaki "sorumsuz kişiler"in eline geçtiği ve sonuç olarak "şimdiki olumsuz ve siyasal akımlar(ın) (Ticanilik, Nurculuk, Süleymancılık vb.) doğdu(ğu)" belirtiliyordu. Sonuç olarak, ilk okullarda "Ben bir Müslüman Türk Çocuğuyum" (sınıf bir) ve orta okullarda "Türkler ve Müslümanlar" (orta üç), "Peygamber sevgisi" (lise bir) ve "Türk-İslam kültürü ve uygarlığı" (lise üç) gibi konuların zorunlu ders olarak okutulması kararlaştırıldı.[35] Bu siyasetin temel hedefi 1982'de genişletildi. [36] "Din ve Ahlâk Eğitiminin Genel Hedefleri" şunlardı:

Temel ve orta eğitimde, Atatürk'ün laiklik ve diğer ilkelerine uygun biçimde, Türk ulusal eğitim politikalarının genel hedefleriyle aynı çizgide, İslam dini ve ahlâkıyla ilgili temel bilgileri yeterli biçimde öğrenmek suretiyle halk, iyi ahlâk ve fazilet sahibi olacak ve insan, din, ahlâk ve Atatürkçülük sevgisi, ulusal birlik ve beraberlik temin edilecektir.

İlkeler arasında şunlar yer alıyordu:

Din eğitiminin hedefleri şunlardır: 1. Devletimizin laik temelinin daima göz önünde tutulması ve bu ilkenin daima savunulması. 4. Din bilgisi öğretimiyle öğrencilere, gazilik ya da şehitlik gibi ulusal değerleri ve sancak, bayrak, ulus, vatan gibi değerleri aşılamaya ve kardeşlik, dostluk ilişkileri, saygı, sevgi, ulusal birlik ve beraberliği güçlendirmeye özen göstermek. 5. Gelenek, görenek ve adetlerimizin ulusal değerini daima akılda tutmak 6. Ders konuları daima Atatürk ilkeleriyle bütünleştirilmelidir.

Program özgül olarak, birinci sınıftan sekizinci sınıfa kadar haftada iki saatin din ve ahlâk eğitimine ayrılmasını öngörüyordu. Bu uygulama dördüncü sınıfla beşinci sınıfı da kapsayacaktı. Hedef şuydu: "Atatürk, vatan ve ulus sevgisini güçlendirmek."

Altıncı, yedinci ve sekizinci sınıflarda ise amaç şuydu:

Türklerin tarihi ve vatan savunmasıyla ilgili kahramanlık duyguları uyandırmak ve tarih boyunca Türklerin İslam'a yaptıkları hizmetler hakkında bilgi vermek.[3]

Konulara baktığımız zaman devletin hedefleri açıkça ortaya çıkar:

Yedinci sınıf, ünite ix, *Laiklik ve İslamcılık*, 1. Laiklik nedir? 2. Atatürk ve laiklik. 3. Atatürk'ün İslam anlayışı. 4. Atatürk'ün İslam'la ilgili sözleri. Sekizinci sınıf, ünite iii, *Laiklik ve İslamcılık*, 1. Laiklik anlayışında dinin yeri. 2. İslam anlayışına göre laiklik nedir?

Ünite vi, *Millet ve Vatan Sevgisi*, 1. Milletimizi ve vatanımızı neden sevmeliyiz? 2. Vatanın savunulması ve korunması... 4. M. K. Atatürk'e Gazi ünvanının verilmesi. 5. Atatürk'ün ahlâk üstünlüğüyle ilgili görüşler. 6. Savaşla ilgili yüce değerlere saygı: a) bayrak ve İstiklâl Marşı'na saygı;

b) ordu ve sancağa saygı; c) millî kahramanlara ve büyük devlet adamlarına saygı; d) askerlik hizmetinin kutsallığı.

Ünite viii, *Türkler ve İslam*, 1. Türkler nasıl ve neden Müslüman oldular? 2. Türklerin İslam'a katkısı. 3. İslam'ın yayılması 4. Türklerin başka dinlerden olanlara yönelik tutumları. [38]

Bu derslerin haftada bir saat verildiği ortaokul eğitiminde, belirtilen temel hedefler ilkokul eğitimindeki hedeflerlerle neredeyse aynı idi. Burada başlıca konular şunlardı:

Ünite iv, *Türk-İslam Kültürü ve Uygarlığı*.

Ünite v, *Atatürk ve Dinimiz*, 1. Atatürk'ün laiklik ve dinimizle ilgili görüşleri. 2. Laiklik nedir? 3. Atatürk'ün laiklik anlayışı. 4. Atatürk'ün dinimizle ilgili görüşleri. [39]

Müfredat, 1970'lerde "Aydınlar Ocağı"nın öncü bir ideologu olan İbrahim Kafesoğlu'nun hazırladığı "Türk-İslam Sentezi"ne (TİS) uygun düşüyordu. Bu TİS, İslam öncesi Türk toplumu ile İslam uygarlığı arasındaki, adalet duygusu, tek tanrılılık, ruhun ölümsüzlüğüne inanç, aile hayatı ve ahlâkın kuvvetle vurgulanması gibi benzerliklerden ötürü İslam'ın Türkler için özel bir cazibe taşıdığını öne sürüyordu. Bu durumda Türkler "İslam'ın askerleri" olacaklardı.[40] Belirtildiği gibi, bu ideoloji, 1970'lerde MHP ve aşırı sağ tarafından, hem İslam'ı hem de Türklerin İslam öncesi tarihini vurguladığı için benimsenmişti. Bu, paylaşıldığı düşünülen değerleri yüzeye çıkarma, modern toplumun uyuşturucu ve suç gibi hastalıklarından sorumlu görülen "sahte Batılı kabuğu"nu soyup atma, "Türk" ve "İslam" etiketleri altında ulusal değerlerin temel sentezini oluşturma girişimiydi. Tapper'in belirttiği gibi, bu sentez otoriter ancak İslamı olmayan bir devleti hedefliyordu. Bu devlette din, kültürün ve toplumsal denetimin özü olarak görülüyordu ve bu nedenle eğitim sisteminin güçlendirilmesi, ancak siyasallaştırılmaması gerekiyordu.[41] Bu siyaset Abdülhamit'in geç on dokuzuncu yüzyılda İslam'ı bir "toplumsal birleştirici" formu olarak kullanmasıyla benzerlikler taşıyordu (bk. Bölüm 3).

TİS geniş çapta tanıtıldı. Devlet Planlama Teşkilatı'nın görünüşte demokratik bir proje olmasına rağmen [42] "aslında totaliter, otoriter bir kültürel plan" olan 1983 Ulusal Kültür Raporu'nun [43] temelini TİS oluşturuyordu. Ayrıca, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra, eğitim ve kültür alanını denetlemekle görevli yeni kuruluşların -TRT, YÖK, ayrıca üniversite rektörleri ve Millî Eğitim Bakanlığı- personeli, Aydınlar Ocağı'nın önde gelen üyeleri idi. [44] TİS, 1980-3 döneminde YÖK'ün siyasal bakımdan istenmeyen öğretim üyelerini üniversitelerden atmak ve diğerlerini yeni siyasetlerle aynı çizgiye getirmek için yasalara uygun ani bir saldırı yapmasını sağladı. [45] 1983'ten sonra TİS, Özal rejimi tarafından sürdürüldü. Okul kitapları bunu açıkça gösteriyordu. Örneğin 1985'te yayımlanan İmam-Hatip yüksek okulları eğitim programı ulusal eğitimin temel hedeflerini aynen benimsedi. Program, yenilmez Türk devletine karşı görev ve sorumluluklarla ilgili olağan Kemalist hedeflerin ve Türklük ilkelerini benimsemenin yanı sıra, Türklerin "dünyada İslam'ın yükselmesi ve yayılmasında öncü" olduklarını vurgular. Aynı zamanda, "Türk ahlâk değerlerinin İslami inançla birliği"nin taşıdığı önem ve "İslam dininin Türk hayat tarzının temelleri arasında yer alması gereği" vurgulanır.[46]

Siyasallaşmış İslam görece bir tabu olmaya devam ederken, dini ideolojinin siyasetin temel kurumlarına nüfuz edişi 1980'lerin belirgin bir özelliği oldu. Millî Eğitim Bakanlığı 1984'te gene en önemli bakanlık durumundaydı. Nakşibendi üyesi olduğu söylenen Millî Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler ilk ve orta okullarda Darwin'in okutulmasını yasakladı. [47] 1980'lerin sonunda TİS'in artan önemi kararlı Kemalistlerin, özellikle *Cumhuriyet* gazetesinin tepkisine yol açtı ve bu gazetede, devlet kurumlarına sızan İslamcılara saldıran bir dizi makale yayımlandı. [48]

1980-83'te askeri yetkililerin ve Özal hükümetinin Türkiye'de İslamlaşmanın yayılması için verdikleri desteğin kapsamı, 1990'ların başında Diyanet İşleri Başkanı Prof. Yazıcıoğlu'nun, son on yıl içinde başkanlığının faaliyetlerini betimlediği ve ayrıntılı biçimde açıkladığı bir broşürde açıkça görülür. 1989'da başkanlığın bütçesi 232 milyar TL., çalışanlarının sayısı ise 84 712 -1979'da 50 765- idi. 84 712 çalı-

şanın 77 722'si din hizmetlerinde görevli, 4 994'ü genel yönetimde ve 1976'sı yan hizmetlerde çalışıyordu. 1980'de Türkiye'nin yurt dışında sadece 20 dini personeli varken, 1989'da bu sayı 628'e çıktı (Başkanlığın Türkiye dışındaki faaliyetleri için bk. Bölüm 9). Başkanlık'ta çalışan İmam Hatip mezunlarının sayısı 1973'te 2668'den, 1988'de 39907'ye çıktı. Raporda, yılda ortalama 1500 caminin inşa edildiği ve camilerin nüfusa oranının 1:857 olduğu belirtilir. 1984'te Türkiye'de 54667 cami vardı ve sonraki dört yıl içinde 8280 cami daha inşa edildi. 1988'in sonunda 62947 cami vardı. Bunların 49040'ı semtlerde, kasabalarda ve köylerde, 13907'si ise il merkezlerinde yer alıyordu. Kuran kurslarına gelince, her yıl 234 yeni kurs açılıyordu. 1979-80'de ülkede bu türden 2610 kurs vardı. 1983'te askeri rejimin sonunda bu sayı 3047'ye, 1988-9'da 4715'e çıktı. 1979'da bu kurslara 68486 öğrenci katılırken, 1989'da 97053'ü erkek ve 58350'si kız olmak üzere 155 403 kişi katılıyordu. Bakanlığın her yıl incelediği ve onayladığı Kuran sayısı daha keskin bir artış gösterdi. 1979'da 31075'ten 1981'de 259731'e çıktı. Daha keskin bir artış 1985'te görüldü. Bu tarihte 599 629 onaylama yapıldı ve bu sayı sadece 1987 içinde 964973'e çıktı. 1980'lerde 4 057 942 yeni Kuran bakanlığın onayından geçti. [49]

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dev bütçesinin (1995'te, beş bakanlığın, Turizm, Çevre, Sanayi, Ulaştırma, Enerji ve Tabiî Kaynaklar bakanlıklarının bütçesine eşit olan 12.3 trilyon T.L.) yanı sıra, Millî Eğitim Bakanlığı'nın 1995 bütçesinden 4.8 trilyon TL. din eğitimi için ayrıldı. Bu paranın bir kısmı 454 İmam Hatip Okulu'nda okuyan 476 000 öğrenciye gitti. Bu sayı din görevlisi eğitmek amacıyla kurulan bu okullardan daha önce mezun olanların sayısına eklendiği zaman, bir milyondan fazla kişinin din eğitimi aldığı görülür. Bu tür okullardan daha çok açmak için hazırlanmış planlar vardır. [50] Öte yandan, Kasım 1989'un sonunda, yaklaşık 14 000 İslamcı'nın 1980 darbesinden beri İslami siyasal faaliyet için eğitilmekte olduğu bildirildi.[51] İslamcılar pek çok devlet ve hükümet kurumuna sızmayı başarırlarken, laisist Kemalizm'in kalesi olan Silahlı Kuvvetler, kendi kurumlarına sızmayı başaranları düzenli olarak temizliyorlardı.[52]

Refah Partisi ve Erbakan'ın Dönüşü

Böylece, Türk kimliğini oluşturan şeye İslami kavramların nüfuz edişi, önceleri askeriyenin, daha sonra Özal hükümetlerinin faaliyeti sayesinde 1980'lerde hız kazandı. 6 Eylül 1987'de yapılan referandum 1980 öncesinin siyasetçileri üzerindeki yasağı kaldırdığı zaman, Erbakan, yeni kurulan, ancak bu kez adı Refah Partisi (RP) olarak değiştirilen MSP'nin resmi önderi olarak geri döndü. Bu parti MNP/MSP'nin sadakat gösterilmesi gereken esas odak olarak İslam'a yaptığı vurguyu sürdürdü. 29 Ağustos 1994'te RP'nin Trabzon İl Örgütü Yürütme Komitesi'nin verdiği yanıtlar bu durumu açıkça ortaya koyar. [53]

S. Türkiye çoğunlukla Müslüman bir ülke. Türk kimliğinin esas bileşeni İslam mıdır? Kişi Müslüman olmadan Türk olabilir mi?

Y. İslam bütün insanlık için gönderilmiştir. Uluslarötesi bir dindir. "Türk" denildiği zaman "İslam" anlaşılır. Türkler bu yüzden İslam'ı kabul ve ona hizmet ettiler.

S. RP Alevileri nasıl görüyor?. Aleviler Türk müdür? İddia edildiği gibi Aleviler, Sünni çoğunluk tarafından özümlenmişler midir?

Y. RP, Aleviler ile Sünniler arasında ayırım gözetmez. Hiç kimse inancından ötürü baskı görmez. Aleviler için Türk olmak önemli değildir, insan olmak yeterlidir. Sünnilerin, Alevileri özümlemesi diye bir şey yoktur.

S. RP gayri-Müslim Kemalistleri nasıl görmektedir? Onlar Türk müdürler?

Y. RP, herkesin inancında serbest olması gerektiği görüşündedir. Kemalist olmak ya da olmamak önemli değildir.

S. RP, Kürtler gibi azınlıkları nasıl görmektedir?

Y. RP, Türkler ile Kürtler arasında ayırım yapmaz ve her ikisini de Müslüman kardeşler olarak kabul eder.

S. RP, ülke dışındaki Türkleri ve Türki halkları nasıl görmektedir?

Y. RP bir Türk kimliği olduğunu kabul eder, ancak bunu ön plana koymaz. İslam kardeşliği ve insan hakları esastır.

S. RP, etnisitenin bölücü olduğu, bütün Türkler ve Kürtlerin Müslüman kardeşler olduğu görüşünü, modern ulusçuluk ve Türkiye'nin sınırları ile nasıl bağdaştırmaktadır?

Y. RP bütün dünyada insan haklarının ve adaletin uygulanmasını ister. Bunu gerçekleştirmek için, mümkün olduğu kadar kısa süre içinde bir İslam Birleşmiş Milletleri'nin, İslam Ortak Pazarı'nın ve İslam Kültür Birliği'nin (UNESCO benzeri) kurulması için çağrı yapar. RP, Müslüman ya da gayri-Müslim, bütün insanlığın selamet ve refahı için çalışır.

S. Atatürk laik Türk devletini kurdu. Bu gerçeğin ışığında RP, Atatürk ve özellikle onun her yerde görülen resimleri ve heykelleri hakkında ne düşünmektedir?

Y. RP, Atatürk'ün ve onun mirasının Türkiye'deki bazı çevreler tarafından istismar edildiği düşüncesindedir. Bu sömürünün üstesinden gelinmelidir.

S. TİS diye bir şey var mıdır? Eğer varsa RP buna bağlı mıdır?

Y. Bir din olarak İslam'da hiç bir eksiklik yoktur. Bu yüzden İslam'da herhangi bir senteze ya da analize gerek yoktur. TİS bir görüştür ve son zamanlarda öne sürülmüştür.

Bu yanıtlar, RP'nin esas olarak İslam'a ağırlık verdiğini vurgular. Bunun yanı sıra partinin, Atatürk karşıtlığı ve iktidara gelmesi halinde radikal biçimde farklı ideolojileri olan öteki gruplara hoşgörülü davranmayacağı, çünkü totaliter olduğu suçlamasına -her ikisi de yasalara aykırıdır, kapanmaya ve cezalandırılmaya yol açabilir- karşı ne kadar ihtiyatlı olduğunu da sergiler. Gene RP'nin, tıpkı daha önceki MSP gibi, nihai olarak tam hegemonya kurmayı amaçladığı anlamında sistem karşıtı olup olmadığı sorusuyla karşı karşıyayız. Kuşkusuz, bütün siyasal partiler yüzde yüz destek sağlamayı amaçlarlar, ancak buradaki soru iktidarı ele geçirmesi halinde RP'nin karşıt ideolojilere ne ölçüde hoşgörülü olacağıdır. Nilüfer Göle gibi bazı araştırmacılar, İslam Türk

devletine nüfuz ederken, "modernizm"in de Türk İslam'ına nüfuz ettiğine inanırlar. Onlara göre Türk İslam'ı özünde demokratik ve hoşgörülüdür. [54] Buna karşılık Sivas ve İstanbul'da Alevilere ve Ramazan'da oruç tutmayanlara yapılan saldırılar (bk. Bölüm 8) gibi, giderek artan sayıda şiddet olayına işaret edilebilir. [55] Bizzat Erbakan kendi taraftarlarının siyasal başarı sağlamak için şiddet kullanmalarını önlemenin zorluğundan söz etmiştir.[56] Erbakan bu konuda belirsiz ifadeler de kullanmıştır. [57] RP'nin gerçek yüzünü belki de en açık biçimde, bu partinin İstanbul milletvekili olan Hasan Mezarcı ortaya koymuştur. Mezarcı, 27 Nisan 1992'de hem laik ve demokrat hem de Müslüman olmanın mümkün olduğunu söyleyen Demirel'i eleştirirken şöyle demiştir:

> Ben laik ve demokrat değilim. Ben bir Müslümanım. Allah, Demirel'in düzeltmek durumunda olduğu bazı hatalar mı yapmış? Demirel gibi Müslüman olamazsınız. Demirel'in dediği gibi Müslüman olanlar cennete gidemezler. Demokrasi ve laiklik bize cennet vaat etmez.

Mezarcı, Demirel'in müminler ile mümin olmayanlar arasında ayırım yapılamayacağı şeklindeki sözlerine de saldırdı ve daha da ileri giderek parlamenter anlayışın ve anayasanın Müslümanları bağlamadığını öne sürdü. [58] Mezarcı yetmiş yıl önce Atatürk'ü öldürmek için komplo hazırlayan kişilerin itibarını iade etmeyi amaçlayan on iki kişilik bir mülletvekili grubuna önderlik ediyordu.[59] Ancak bu açıksözlülük Erbakan'a da fazla geldi ve Mezarcı RP'den ihraç edildi. [60]

RP'nin iktidara gelmesi halinde fiilen ne yapacağı hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Bu durum, Türkiye'nin mevcut ceza yasası nedeniyle muhtemelen bilinçli bir tutumu yansıtmaktadır. İki önemli soru Kürtler ve hukuk sistemiyle ilgilidir. Kürtler konusunda Erbakan sık sık bu sorunun etnisitenin bölücülüğü yerine İslam'ın birleştiriciliğini vurgulayarak çözümlenebileceğini belirtmiştir. [61] RP, tek başına iktidara gelmesi halinde Şeriat'ı uygulayacak mıydı? Erbakan şöyle diyordu:

[Gelecek seçimlerde] hedefimiz anayasayı değiştirmek için Millet Meclisi'nde mutlak çoğunluğu elde etmektir. [62] 27 Mart [yerel] seçimleriyle başlayan "Adil Düzen" fırtınasını durdurmak artık mümkün değildir.[63]

"Adil Düzen" görüşü tam olarak İslami değilse de (bunu söylemek yasalara aykırıydı), İslami bir çağrışım taşıyordu. RP'nin kitle mitinglerinde Şeriat'a dönüş sık sık dile getirilir. Bingöl'ün RP'li belediye başkanı Selahattin Aydar Mart 1994 yerel seçimlerinden önce Kanal 6'da yayımlanan bir TV. Programında Şeriat çağrısı yaptığı için görevinden alındı. [64] Konuşmalarında din ayrımcılığını kışkırttığı için Rize'nin RP'li belediye başkanı Şevki Yılmaz'a dava açıldı.[65]

RP'nin Mart 1994 seçimlerinde kazandığı başarıları, İstanbul ve Ankara ve özellikle güneydoğudaki belediye başkanlıklarını kazanmasını, İstanbul'un sosyal merkezi Beyoğlu da dahil bir çok yerde Batı tarzında giyinen kadınlara yönelik saldırılarla ilgili haberler izledi. Bu haberlerden birine göre İslamcılar bir metro trenini durdurmuşlar ve kadınların ayrı bir vagona geçmelerini istemişlerdi. [66] İstanbul valisi Hayri Kozakçıoğlu, güvenlik güçlerinin bu türden eylemleri önlemelerini istedi ve Erbakan özel hayata "yasaklama" getirilemeyeceğini söyledi.[67] O zamandan beri RP'li belediyelerin yetkilileri görece düşük profil verdiler ve iki metropol kent olan Ankara ve İstanbul'da kent hayatını radikal biçimde İslamlaştırma girişiminde bulunmadılar. Başlıca merkezlerde gittikçe daha çok sayıda laisist Atatürk rozeti takmaya başladı. Atatürk'ün "kişilik kültü" 1994 yılında yapılan Cumhuriyet Bayramı kutlamaları sırasında dev posterlerle yeniden yükseldi. Türk ulusunun temel ögelerinin birbiriyle yarışan vizyonları arasındaki, özünde ulusçu olan bu mücadele devam etmekte ve başkent Ankara'yı hangi sembolün temsil etmesi gerektiğine dair anlaşmazlıkta yansımaktadır. Eski Kemalist sembol Hitit güneşi idi (1930'ların Tarih Tezi ile -bk. Bölüm 4- bağlantılı olarak). RP, ayrılığı kışkırtarak bir hilalin üzerinde iki minareden oluşan yeni ve daha İslami bir sembol önerdi. Bu sembol henüz resmi düzeyde onaylanmayı beklerken, RP'li belediye başkanının emriyle kent içi otobüslerin üzerinde görülmeye başladı.[68]

1990'larda RP'nin daha önceki azınlık rolünden kurtulmayı başardığı ve ulusal oyların % 20'sini alan bir kitle partisine dönüştüğü açıktır. Bu başarının bir nedeni, öteki siyasal partilere kıyasla yolsuzluklara daha az bulaşmış olmasının yanı sıra, gecekondu yoksullarına hizmet götürmeyi amaçlayan bir siyaset izlemesidir. [69] Ek olarak RP, 4.4 milyonu bulan İstanbullu seçmenleri bilgisayarla listelemeyi başararak modern teknolojiye uyum sağladığını gösterdi. Bu uygulama partinin seçimlerdeki hedef kitlesini tam olarak saptamasını sağladı. [70] 1994'te RP içişleri bakanlığına, kilit noktalarda bulunan 1500 yerel yönetimin 700'üne, örneğin RP'li olduğuna inanılan vali ve kaymakamlara sahipti. [71]

Yeni İslam Entelektüelleri

Kemalist seçkinlerin çoğu İslami güçleri modernizmin silip süpüreceği tutucu bir fenomen olarak görür. Bu Klasik Kemalist anlayışa uygun biçimde İslami güçlerin yakın zamanda kaydettikleri gelişmeyi hoşnutsuzluk ve şaşkınlıkla karşılarlar ve genellikle bunu modernleşmeye geçici bir semptomatik tepki olarak küçültmeye ya da bu şekilde etiketlemeye çalışırlar.[72] Öte yanda, 1970'lerden itibaren İslam'ın Türkiye'de (ve başka yerlerde[73]) kaydettiği gelişimde, içinden geçtiği siyasal canlanma sürecinin ve siyasal eylemi meşrulaştıran bir ideoloji olarak yeniden doğuşunun önemli bir payı olduğu öne sürülebilir. Bu yeni radikal İslamcılık Jön Türklerin ya da İslam ilkelerini temel alarak modernleşmeyi ve batılılaşmayı haklı çıkarmaya çalışan Osmanlı İmparatorluğu modernleştiricilerinin İslamcılığına (bk. Bölüm 2) benzemez. Daha çok, İslam'a aykırı olduğu düşünülen batı uygarlığına ve Batılı modernleşme modeline radikal biçimde ters düşen bir siyasal kültürel harekettir. [74] Yeni radikal İslamcılar laisist Kemalist seçkinlerin benimsediği Batılı model ile İslam toplumunun temeli olarak gördükleri şey arasındaki çelişkileri kendilerince ortaya koyarlar ve Batı modelini eksik bulurlar. [75]

Böylece yeni İslami entelektüeller laisist Kemalistlerin benimsedikleri Batılı gelişme ideallerinin temeline saldırırlar. Yaptıkları eleştiri, temelde, tüketim ve maddecilik vurgusunun İslam uygarlığının "gerçek" değerlerini yok etmekte olduğudur. Batılı ideal "yeryüzü cenneti" vaat eder, ancak bunu sağlayamaz. [76] Bu eleştiri sürekli ekonomik büyümeye karşı bir saldırıyı da içerir. Sürekli ekonomik büyümenin, dar bireysel çıkarların daha geniş bir cemaatin değerleri pahasına gelişmesine yol açtığı düşünülür.[77] Haldun Gülalp'in belirttiği gibi[78], bu eleştiri Batılı çevrecilerin sürekli ekonomik büyümeye yönelttikleri eleştirilere çarpıcı biçimde benzer. Her iki örnekte de, maddi nesnelerin sınırsız tüketilmesine karşı çıkılır ve insanların "doğal düzen"le uyum içinde yaşamaları bir ideal olarak gösterilir. Özünde "postmodernist" olan bu modernizm eleştirisinde İslam üstün bir değer sistemi olarak savunulur. Aslında İslamcılar Batı'nın bir taklidi olarak gördükleri resmi Kemalist ulusçuluğu mahkûm ederler ve onun yerine özünde İslam olan bir ulusçuluğu savunurlar.

Bu yeni İslami entelektüellerle ilgili önemli bir nokta, bizzat kendilerinin de Kemalist modernleştirici eğitim sisteminin ürünleri olmalarıdır. Hepsi üniversite mezunudur (aslında devlet görevlisi Rasim Özdenören ve *Zaman* gazetesi yazarı Fehmi Koru gibileri ABD üniversitelerinde eğitim görmüşlerdir). Özünde, genel eğitim sayesinde herkesin daha kolay anlayabildiği laik bir söylemleri vardır. Bu durum onları, örneğin kitlelerin daha az alımlayabildiği bir dil ve terminoloji kullanan geleneksel tarikat önderlerine kıyasla daha avantajlı bir konuma yerleştirir. Örneğin, eski Marksist şair ve şimdi önde gelen bir İslamcı entelektüel olan İsmet Özel'in kitapları [79] çok satar; pek çoğu dördüncü ya da beşinci baskısını yapmıştır. Aslında yeni genç radikallerin çoğu toplumun "geri, cahil" unsurları arasından değil, üniversite mezunları arasından çıkmaktadır. Bu kişiler aslında klasik Kemalistlerce laisizmin bekçileri olarak görülmüşlerdir.

Aslında yeni genç radikallerin çoğu, toplumun "geri, cahil" unsurları arasından gelmiyorlardı, artık onların üniversitelerin iktisat fakülteleri mezunu olmaları daha muhtemeldir -Klasik Kemalistlerin özgün olarak laisizmin bekçileri olarak gördükleri insanlar. Kamu

binalarında, özellikle ünivesitelerde kadınların başörtüsü takmaları geç 1980'lerde iki görüşün savaş alanı haline geldi. Kemalist rejim altında başörtüsü Mustafa Kemal'in laik siyasetlerinden biri olarak yasaklanmıştı. Ne var ki, geç 1980'lerde İslamcı kadın öğrenciler yasayı hiçe saymaya başladılar ve konu önem kazandı. Özal'ın ANAP'ı, kendi içindeki güçlü İslamcı/ulusçu hizbin -"Kutsal İttifak"[80] deniyordu- etkisi altında üniversiteler gibi kamu kuruluşlarında başörtüsü takmaya izin veren bir yasa çıkardı, ancak Cumhurbaşkanı Evren yasayı Anayasa Mahkemesi'ne havale etti. Nihayet Aralık 1989'da başörtüsü yasağı kaldırıldı ve sorun bizzat karar vermeleri için üniversite rektörlerine bırakıldı. [81]

Başörtüsü konusunda çıkan bu mücadele kadınların konumuyla ilgili ilginç bir duruma yol açar. Bir yanda bu, pek çok laisist tarafından modernleşmeye karşı olan klasik İslam unsurlarından biri olarak görülür. Bu anlayışa göre örtünme, kadınları tabi kılıyor ve böylece onların eşitliğini önlüyordu. Öte yanda, bazıları İslami sembollerin en göze çarpanı olan başörtüsünün, bizzat kadınların radikal siyasal tutum alabilmelerinin bir tarzı olarak görülebileceğine ve genç kadın radikallerin kullandıkları örtünün İslamcılığın uysallık ya da pasiflik değil, güç simgesi olduğuna işaret ederler. [82] Bu yaklaşım üniversite eğitimi görmüş kentli seçkinler için geçerli olabilir. Bunların çoğu İmam-Hatip Okulu mezunudur, ancak aralarında Kemalist laisistlerin çocukları da vardır (burada kuşaklar arası farklılıklar ve gerilim de bir rol oynar); öte yanda, örtünen kadınların pek çoğu için başörtüsünün, başat İslamcı erkeklerin ya da içinde yaşadıkları normların dayattığı bir uysallaştırma önlemi olduğu görülür.[83]

Her durumda, kendi yaşam tarzlarının 1980'lerde Türkiye'de yaşanan hızlı değişikliklerin tehdidi altında olduğunu düşünen esnaf ve diğerlerinin dine verdikleri geleneksel destek ile yeni kuşaktan üniversite eğitimi görmüş entelektüeller arasında güçlü bir koalisyon oluştuğu görülür. Yukarıda belirtildiği gibi, Özal'ın özelleştirme dalgası (toplumsal ve kültürel alanlarda daha geniş fırsatlar anlamında) İslamcıların Türk ulusçuluğunun eleştirisini de içeren modern Türk toplumu eleştirileriyle birlikte kendi mesajlarını geniş çapta yaymalarına izin

vermiştir. Sorunun dönüm noktası, Türk kimliğine dair anlayışlarla ilişkilidir. Yeni İslamcılar, İslami kuralları temel alan, sahte Batılı ilkeler olarak gördükleri şeyi reddeden bir anlayışı hazır bir kitleye aktarırlar. Eski laisist Kemalist seçkinler ile gecekondularda bir izleyici kitlesine sahip olan yeni ve rakip İslamcı seçkinler arasındaki uçurum özellikle derinleşmiştir. [84] RP'nin yükselişi, İstanbul ve Ankara gibi büyük kentlerin belediyelerini ele geçirmeyi başarması, eski seçkinlerde paniğe yol açmıştır. Son tartışmalar "hayat tarzları"nda yansıyan Türk kimliği sorunu çevresinde döner. Bir yanda İslamcılar ve RP, İslam ilkeleri temelinde "saf ve adil düzen" propagandası yapmaktadır. Öte yanda, radikal burjuvazinin bir grubu, devlet bürokratları, yüksek rütbeli subaylar, Kemalist entelektüller ve "İkinci Cumhuriyetçiler"[85]den oluşan ve belki de tek ortak değerleri laisizm ideali olan bir grup vardır. [86] Bu iki grubun arasında Türk kimliğinin esası olarak Kemalist İslam çizgisini sürdürmeye çalışan, ancak bunun özel olması gerektiğini ve Kemalist ulusçuluğun temel ilkelerine meydan okumaması gerektiğini öne süren "yumuşak" İslami sağ vardır. Laisist seçkinler şimdiki durumda alışılmadık bir geri çekilme konumunda bulunmaktadırlar. Tartışmasız olan, bu iki farklı bakış açısı arasında Türk ulusunun özünü neyin oluşturduğuna dair gerçek bir çatışmanın yaşanmakta olmasıdır.

İslamcı Radikal Kesim

Ocak 1993'te önde gelen laisist gazeteci, *Cumhuriyet*'ten Uğur Mumcu katledildi. Suikastı düzenleyenlerin islamcı olduklarına inanıldı. Mumcu'nun cenaze törenine laisizm konusunda açık bir dayanışma sergileyen binlerce kişi katıldı. Uğur Mumcu'nun öldürülmesi son zamanların en önemli olayı idi. Ancak şiddet kullanan radikal İslamcı gruplar yakın zamanlarda Türkiye'nin siyasal hayatı üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Düşman gördükleri pek çok kişiyi, daha çok önde gelen laisistleri ve güneydoğudaki solcu Kürtleri katletmişlerdir. Aslında bunlar birleşik bir İslami devlet kurmak isteyen radikal

İslamcılar kanadını temsil ederler ve bu amaca ulaşmak için açık şiddet kullanmaya isteklidirler. Şiddet içeren taktikleri, kendi ulus vizyonları için toplumda hegemonik bir konum aradıklarını ve rakip görüşlere hoşgörü göstermeyeceklerini ortaya koyar. Şiddet en erken 1990'da, yaklaşık 20 öldürme olayı ile başladı. Örneğin, 6 Ekim 1990'da emekli bir ilahiyat profesörü olan Bahriye Üçok bir paket bombayla öldürüldü. Bu cinayetin Üçok'un "başörtüsü konusundaki görüşleri" nedeniyle aşırı İslamcı bir grup tarafından işlendiği öne sürüldü. Bildirildiğine göre bu grup "İslam'ın yayılmasını sınırlamaya çalışan herkesle savaş halinde" olduğunu söylüyordu.[87] Bu cinayetlerle bağlantılı görülen örgüt, İslami Büyük Doğu Akıncılar Cephesi (İBDA-C) idi. Bu örgütün, gazeteci-yazar Onat Kutlar ve Yasemin Cebenoyan'ın 30 Aralık 1994'te öldürülmesi olayı gibi, laisistlere yöneltilen bir çok bombalı saldırıdan sorumlu olduğu bildirildi. 1995'in başında çeşitli kentlerde beş bombalama olayı da dahil yaklaşık doksan şiddet olayından bu örgütün sorumlu olduğu öne sürülmüştü. [88] Hizbullah gibi (bk. aşağıda) pek çok İBDA-C üyesi ayrı bir Kürt ulusçuluğu yerine Türkler'le İslam kardeşliğini savunan etnik Kürtlerden oluşuyordu. [89]

Ankara ve İstanbul'da önemli laisistlerin bu şekilde öldürülmeleri devam ederken, 1991'de ülkenin güneydoğusunda radikal İslami örgütlerin, özellikle karanlık Hizbullah grubunun (Lübnan'daki, aynı ismi taşıyan örgütle hiçbir bağlantısı yoktur) solcu Kürtleri siyasal amaçlarla yaygın biçimde öldürmeye başladığı görüldü. Bu cinayetlerde resmi kurumların parmağı olduğuna dair pek çok iddia öne sürülmüştür. Bu türden iddiaları doğrulamak ya da yalanlamak zordur, ancak 1987'de Batman'da kurulan ve bir Sünni Türk-İslam devleti kurmayı amaçlayan Hizbullah'ın Temmuz 1991'de İslam yanlısı polislerin Ankara'dan sürülerek bölgeye tayin edilmelerinden hemen sonra bölgede önemli bir aktör haline gelmesi dikkat çekicidir. Bu temizlik, ülkenin siyasal polis teşkilatı içindeki aşırı ulusçu hâkimiyeti görünüşte etkilemedi.[90] Bu hareket Diyarbakır ve Batman gibi kentlerde solcu Kürtlerin öldürülmesiyle aynı zamana rastladı. [91] Hizbullah'ın PKK (bk. Bölüm 7) ve diğer örgütlerin Ayrılıkçı Kürt

faaliyetine karşı çıkan, öncelikle Kürtlerden oluşan ve güneydoğuda yer alan bir radikal İslami grup olduğu görülür. [92] Aslında Hizbullah'ın düşman gördüklerini katletme politikasının başlangıçta yetkililer tarafından hoşgörüyle karşılandığı anlaşılmaktadır, zira kurbanlar Türk devletinin birliğine karşı faaliyet yürüten kişiler olarak biliniyorlardı. Aslında yetkililer 1994'e kadar Hizbullah ismini kullanmayı bile reddettiler; cinayetlerin büyük bir kısmı çözümsüz kaldı ve resmi olarak "faili meçhul cinayetler" olarak anıldı.[93] Hizbullah üyeleri ancak 1994'ün ortalarından itibaren tutuklanmaya ve cinayetle suçlanmaya başladılar. [94]

İslam'a Yönelik Popüler Tutumlar ve Türk Ulusçuluğu

Hem katı Kemalistler hem de İslamcılar tarafından yapay bir kavram olarak reddedilen "Türk İslam Sentezi"nin, halk kesimleri arasında ses verdiği görülür. Aslında, Bölüm 7'de görüldüğü gibi, bir "Kürt-İslam Sentezi"nden söz etmek de mümkündür. Antropologlar Türkiye'de dinin günlük hayattaki önemini uzun süredir gözlemlemekteydiler ve bazıları Kemalist ulusçuluk ile İslam arasında güçlü bir ortakyaşama olduğunu saptamışlardır. Bunun özellikle küçük kasaba ortamlarında gerçekleştiği görülür. Buralarda bir ulus-devlet olarak Türkiye ve İslam hakkındaki fikirler neredeyse "köktenci" bir türdeşliğe yol açarak birbirini güçlendirmektedir.[95] Bu ortakyaşama içinde iki fikir seti arasındaki çelişkiler ortak noktalar lehine mümkün olduğu kadar gözden uzak tutulmuştur: örneğin, hem Atatürk hem de Muhammed askeri seferlerle iktidarı ele geçiren devlet kurucuları idi. 1950'lerde askeri eğitim bile "Allah, Allah!" nidalarıyla bir tepeye yönelik taarruzla sona eriyordu.[96] Atatürk gidilecek yolu işaret eden bir tür Sufi önder olarak da görülebilir. [97] Benzer biçimde, Atatürk'ün *Nutuk*'u da kutsal kitaba benzer bir konum kazanmıştır. [98] Richard ve Nancy Tapper, Atatürk'ün laisist Kemalist seçkinler tarafından neredeyse kutsal metinler olarak görülen sözlerinin bile, 1930'ların dil reformu öncesinden kalma sözcüklerden oluştuğu için dini anlamı

hatırlatan bir ifade taşıdığına işaret ederler. [99] İki fikir seti arasında pek çok çelişki vardır, ancak kent halkı çoğunlukla cumhuriyetçiliği İslam'a tercih eder. Ne var ki, aradaki uçurumu kapatmak için bir uyumlulaştırma çabasının görüldüğü bölgeler de vardır.[100]

Türk ulusçuluğuna İslam'ın üzerinde daha üstün bir yer verdiği görülen ve yukarıda değindiğimiz "küçük kasaba" ortakyaşamına rağmen ve İslam bu ulusçuluğun önemli bir bileşeni olarak kalmaya devam etse de, nüfusun önemli bir kesimi için ikisi arasındaki ilişkinin tersine döndüğünü göstermek için 1960'lardan beri çeşitli alan çalışmaları yapılmıştır. Örneğin, 1969'da İzmir'deki Sümerbank Fabrikası'nda çalışan işçiler üzerinde yapılan araştırmalar sorulara yanıt verenlerin % 38'inin kendilerini Türk olmaktan çok Müslüman olarak gördüklerini ortaya koydu (sadece % 50'si kendilerini öncelikle Türk olarak görüyordu). Daha açık bir örnek, toplum içindeki diğerlerini nasıl algıladıkları sorulduğunda, % 52'si "din kardeşleri", % 36' sı "yurttaş" yanıtını vermişlerdir. İkinci grubun neredeyse tamamı lise öğrencilerinden oluşmaktadır.[101] Bu türden anketlerin ortaya koyduğu bulguların sorguya açık olduğu unutulmamalıdır. [102] Aynı zamanda, bu araştırma İzmir'de, yani görece "merkez"de gerçekleştirilmişken, araştırmanın yapıldığı tarih (1968), fabrika işçilerinin çoğunun "çeper"i oluşturan köylerden yeni gelen göçmenler olduğu da unutulmamalıdır. Burada, devlet eğitimine çok daha açık olan lise öğrencilerinin kendilerini İslam cemaatinin bir parçası olmaktan çok Türk ulusunun bir parçası olarak görmeleri de önemlidir. Buna rağmen, araştırma İslam'ın pek çok Türk için belirleyici önemde bir kimlik bileşeni olmaya devam ettiğini gösterir.

İstanbul'da yaşayanlar arasında yapılan bir başka anketin ayrıntılı sonucu 1993 başında yayımlandı. Anket 18 yaşın üzerinde 15 683 kişiyi kapsıyordu. Katılanların % 69'unun kendilerini "Türk" olarak, % 21'inin "Müslüman Türk" olarak ve sadece % 4'ünün "Müslüman" olarak tanımladığı bulundu. (Diğerleri kendilerini Kürt ya da Çerkez gibi gruplara mensup kişiler olarak tanımladılar.) [103] Türkiye'nin en büyük ve en kozmopolit kenti olan İstanbul öteki bölgelerden göçmüş muazzam bir nüfusa sahiptir. Bu nedenle anket için yapılan denek

seçiminin isabeti konusunda bir ihtiyat payı bırakmak gerektiği unutulmamalıdır. Bu bakımdan kendilerini sadece dine göre tanımlayanların sayısının azlığı dikkat çekicidir.

1968'de İzmir'de ve 1983'te İstanbul'da yapılan iki anketin sonuçları karşılaştırıldığında, son yirmi beş yıl içinde öncelikle Türk ulusuna bağlılık duygusu aşılama sürecinin bir başarı kazanmış olduğu sonucuna ancak bir ihtiyat payıyla ulaşmak mümkündür. Tam tersine, RP'nin giderek daha çok tanınması, kapalı kadınların sayısındaki gözle görülebilir artış, özellikle kadınların Türkiye'deki rolü konusunda İslam ile Kemalizm arasındaki bu ortakyaşamayı kabul etmeyen kişilerin çoğaldığını ve sayılarının arttığını gösterecektir. Burada gözlemciler, modernleşme ve kapitalizmin, küçük zanaatkârlar, tüccarlar ve esnaf üzerinde bir baskı yarattığına ve bunların bir protesto biçimi olarak İslam'a sarıldıklarına işaret ederler. [104] Geç 1970'lerde ve erken 1980'lerde yapılan araştırmalar, geçiş sürecinin baskısı altındaki göçmenlerin genellikle gözle görülebilecek biçimde dine döndüklerini, ancak bunun dalgalar halinde gelen geçici bir fenomen olduğunu saptadılar.[105] Ne var ki bu araştırmalar RP'nin kitleselleşmesinden önce yapıldı. Bu sırada Binnaz Toprak gibi mevsimlik gözlemciler İslami güçlerin marjinal olduklarını ve öyle kalacaklarını, siyasal çoğulculuğun yerleşmesi sayesinde ortaya çıkan çeşitli siyasal partilerin temsil ettiği ideolojik hareketlerden biri olduklarını öne sürdüler. [106]

1980'ler boyunca İslam'ın Türkiye'de yükseldiği görüldü. Bunun bir nedeni kararlı Kemalistlerin savundukları modernleşmenin beklenmedik sonuçlar vermesi idi. Bu durum özellikle Özal döneminde açığa çıktı. Bu dönemde hem özel girişimin sınırları genişledi, hem de dini örgütlerin kendi mallarını ve ideolojilerini piyasaya sürmeleri ve tanıtmaları için yeni fırsatlar doğdu. [107] Bunun bir yönü piyasaya sürülen İslami yayınların sayısında görülen muazzam artıştır. Örneğin başlıca İslami günlük gazete, *Zaman*, 1986'da 10 000 adet satılırken, 1990'da bu sayı 50 000'e çıkmıştır. [108] Mayıs 1994'te *Zaman*, 259 000 satarken, benzer bir İslami gazete olan *Türkiye*'nin satışı 341 000'e çıktı.[109] *Zaman* örgütlenmesi, Orta Asya'ya ulaşan televizyon programları, Semerkant gibi yerlerde açılan okullarla genişlemişti. [110] Ay-

rıca 1925'te resmen yasaklanan tarikatlar modern devlete daha uyumlu yeni formlar içinde canlandırıldı. Atatürk'ün koyduğu yasağa rağmen, tarikatlar, doğu Türkiye'de aşiret Kürtleri arasında ve aynı zamanda Aleviler ve Bektaşiler arasında (bk. Bölüm 7 ve 8) çıkan anlaşmazlıklarda hakem rolü oynamaya devam etti. Batı Türkiye'de, kısmen piyasa ilişkilerinin genişlemesi ve kitlesel yayınlar sayesinde yeniden canlandılar. Genel eğitim ve kitlesel iletişim onlara yeni olanaklar sağladı. Yeni formları içinde, "giderek artan bir mesajı anlama ve metin karizması üzerinde odaklanma ihtiyacı," tarikatların geleneksel yetki odağını oluşturan dini önder karizmasıyla rekabet etmektedir. [111]

Yukarıdaki yorum, Türk ulusçuluğunun yapısının tek partili yönetimin 1950'de sona ermesinden bu yana önemli bir değişiklik geçirdiğini açıkça ortaya koymuştur. Klasik Kemalist laisist model İslam'ı özel alanla sınırlamaya çalışırken, Türkiye'nin ezici çoğunluğunun Müslüman olması İslam'ın önemli bir faktör olarak ortaya çıkmasını sağladı. 1970'lerde sistem karşıtı radikal grupların sokakta çatışmalarıyla toplum içinde meydana gelen bozulma Kemalist laisizmin kalesi olan askeri yetkilileri eğitim sistemi aracılığıyla İslami değerleri halka aşılamaya yöneltti. Bu uygulamanın, topluma ve Türkiye'nin geleneklerine saygı duyulmasını sağlayarak marksist ve faşist ideolojilerin cazibesini sona erdireceğini, aynı zamanda, bu eğitimin Kemalist ulusçuluğun hedeflerine daima tabi kılınacağını umuyorlardı. Sonuç olarak, bu yaklaşım Abdülhamit'in İslam'ı toplumu güçlendiren bir unsur olarak kullanmasına çarpıcı biçimde benziyordu. Türk ulusçuluğu ve İslam bileşimi "Türk-İslam Sentezi" (TİS) olarak biliniyordu. Bu ortaklaşma, çeşitli gruplar, örneğin Alparslan Türkeş'in önderlik ettiği aşırı ulusçular tarafından da benimsendi. TİS'in temel ilkeleri 1980'lerde Özal hükümetleri tarafından uygulandı. Bu on yıl içinde, İslam sempatizanları merkezi devlet aygıtlarına, özellikle Millî Eğitim Bakanlığı'na sızmaya devam ettiler. Asker yöneticilerin Kemalizm (daima zirvede görüyorlardı) ile İslam (toplumsal denetim aracı olarak görüyorlardı) arasında tasarladıkları ilişki, Diyanet İşleri Başkanlığı hem alan hem de güç bakımından büyüdükçe bir ölçüde sapmaya uğ-

radı. Buna ve ANAP'ın önde gelen simalarının (Özal dahil) dini geçmişlerine rağmen, bu gelişmeleri abartmak yanlış olacaktır. ANAP hükümetleri ve onu izleyen, DYP'nin önderliğindeki hükümetler, güçlü bir dini renk taşımakla birlikte özünde Kemalist idiler. Türk ulusçuluğunun ilkeleri dokunulmaz olmaya devam ediyor, ancak İslam'la besleniyordu. Türkiye ezici bir çoğunlukla Müslüman bir ülke olduğu için, seçim başarısı bir ölçüde dini duygulara hitap etmeye ya da en azından hitap ediyor görünmeye bağlıydı. [112] Antropolojik araştırmalar da, Kemalist Türk ulusçuluğu ile Sünni İslam arasındaki bu melezleşmenin nüfusun geniş kesimleri arasında popüler olduğunu doğrular. Bu gelişme, entelektüellerin bu tezin taşıdığı çelişkilerden hoşnutsuz olmalarına rağmen gerçekleşmiştir. Bu çelişkiler TİS'in bir ölçüde itibar kaybetmesine de yol açmıştır.

Sünni İslam'ın Türk ulusçuluğunun görünüşte önemli bir bileşeni olarak yükselmesi, İslam'ı Türk ulusçuluğunun üzerine çıkaran rakip bir ideolojinin yükselişiyle paralellik gösterir. İslam'ın açıkça siyasallaşması Türkiye'de bir tabu olmaya devam eder. Bu yüzden pek çok kişi cezalandırılmış ve siyasal partiler kapatılmıştır. Ne var ki, 1970'ten beri Necmettin Erbakan kabul edilmiş sınırlar içinde bir İslami kitle partisini kurmayı ve sürdürmeyi başarmıştır. Pek çok kez ismini değiştiren, ancak siyasal programı özünde değişmeden kalan bu parti, öncelikle dini bir bakışa sahiptir. Parti, modernleşme tarafından hayatları kesintiye uğratılmış, kırsal kesimden gelen göçmenler arasında, büyük kentlerin gecekondu sakinleri üzerinde bir çekim gücü yaratmıştır. Benzer nedenlerle, küçük işadamlarını da güçlü biçimde cezbetmiştir. Belki de modernleşmeyle gözü açılan kitlelerden oluşan bu doğal güç, temeli nedeniyle, pek çok seçkin (laisist Kemalist) yorumcu tarafından eninde sonunda sönümlenecek geçici bir olgu olarak görülüyordu. Ne var ki, parti "sönümlenecek" yerde büyümeye ve eleştirmenlerini şaşırtmaya devam etti. Yeni bir İslami entelektüeller kuşağını da besledi. Bu entelektüeller modern eğitim sisteminden geçmişlerdi ve modernleşme süreci boyunca ülkeye hâkim olan laik seçkinlerin yerini almaya istekli ve buna muktedirdiler. Her iki taraftan gelen itirazlara rağmen, her iki gücün de kendi dünya görüşlerinin

hegemonyasını hedefledikleri görülür. Aslında bu, Türk ulusunun özünün ne olduğu konusunda süren bir ulusçuluk tartışmasıdır. Modernleşme süreci de yeni İslamcılara yardımcı olmuştur. Bu süreç içinde eski seçkinler, onları etkisiz hale getireceklerini düşünmüşlerdi. Bu durum özellikle 1980 ve 1990'ların özelleştirme (kültürel ve toplumsal alanlarda daha fazla özgürlük anlamında) dürtülerinin sonucu bakımından dikkate değerdir. Bu süreç, İslamcıların kendi ideolojilerini yazılı ve görüntülü olarak yaymaları bakımından büyük avantajlar sağlamıştır. Bazı gözlemciler bu yeni entelektüelleri özünde sistem içi görür ve sistemi yıkarak teokratik bir devlet kurmayı hedeflemediklerini öne sürerler. Öte yanda, İslami hareket içinde gerçek hedeflerini gizleyerek (mevcut hukuk sitemi açıktan Şeriat'a dönüş çağrısı yapmayı yasaklamıştır) sistemi kendi hedeflerine ulaşmak için bir araç olarak kullanan pek çok kişinin var olduğu öne sürülebilir. Her durumda, "gerçek Türk müziği"nin ne olduğu konusunda bile on yıllardır "Türklük"ün özünü pederşahi biçimde tanımlamaya alışmış olan eski Kemalist seçkinler ile bu anlayışa meydan okuyan yeni İslamcılar arasında Türkiye'nin "ruhu" konusunda gözle görülebilir bir mücadele sürmektedir.

İslamcıların bir kısmı için mücadele fizikseldir. Yasal bir kitle partisi olan RP bir ölçüde kararsız kalırken, yasa dışı faaliyet gösteren, hedeflerine ulaşmak için şiddet kullanan ve cinayet işleyen kıyıda kalmış İslami guruplarda böyle bir kararsızlık yoktur. Bir İslam devleti için savaşmaktadırlar (kendi deyişleriyle) ve rakiplerini öldürmeye hazırdırlar. Bu yoldaki başlıca iki örgütün çok sayıda etnik Kürt üyeye sahip olması ilginçtir. Bu İslamcı ölüm müfrezelerinin başlıca iki hedefi "merkez"de yer alan bir avuç önde gelen laisist ve "çeper"de yer alan çok sayıda sol eylemci Kürttür. İkinci grup, özünde Türk ulusal bilincinden ayrı bir Kürt ulusal bilincini savunur ve bu nedenle İslam ulusunu yapay biçimde bölmeye çalışan hainler olarak görülür. "Kürt Sorunu" bir bütün olarak sonraki bölümde ele alınıyor.

NOTLAR

[1] Binnaz Toprak, "The Religious Right", I. C. Schik ve A. E. Tonak (der.), *Turkey in Transition* içinde (Oxford University Press, 1984), s. 220. Ayrıca bk. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964) ve Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill), 1981.

[2] 1933'te ezanın Türkçe okunması tavsiye ediliyordu, ancak 1941'e kadar bu konuda hiç bir yasal müeyyide uygulanmadı. Bk. Andrew Mango, "Turkey: The Emergence of a Modern Problem", W. Hale (der.), *Aspects of Modern Turkey* içinde (Londra: Bowker, 1976), s. 10 ve 14.

[3] 1960'larda Ankara'daki Sosyal Hizmetler Okulu ve Eskişehir'deki İktisadi ve Ticari Bilimler Akademisi'ndeki erkek öğrencilerin dini tutumları konusunda yapılan bir alan araştırması, deneklerin % 40.3'ünün dinin kendileri için çok önemli olduğunu, % 27.6'sının orta düzeyde, % 32.1'inin de pek az önemli olduğunu söyledikleri saptandı. H. G. R. Field, "Religious commitment and work orientations of Turkish students", *Human Organisation*, C. 27, no. 2, 1969, s. 147-51.

[4] Feroz Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975* (Londra: Hurst, 1977), s. 21, 38 ve 364. Bu türden ilk ilahiyat fakültesi 1900'de açılmıştı. Fakülte 1919'da Dini Bilimler Bölümü'ne dönüştürülerek kapatıldı. Yeni cumhuriyette, 1924'te yeniden kuruldu, ancak 1924-33'te öğrenci sayısında bir azalma görüldü. 1933'te İstanbul Üniversitesi bir İlahiyat Fakültesi açtı, ancak bu okul da, devletin yaydığı Kemalist ulusçu alternatif ideolojinin en yüksek noktasında, 1936'da kapatıldı. Susannah Pickering, "İslamic Education and the State in Turkey since 1980" (SOAS, Londra Üniversitesi'nde konuşma, 31 Ocak 1992).

[5] Örneğin, Lewis V. Thomas, "Recent Developments in Turkish Islam", *Middle East Journal*, C. 6, 1952, s. 22-40.

[6] Ahmad, *op. cit.*, s. 365. Ne var ki, Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlâk Dersi Programı (Ankara: tarihsiz, 1982'de hazırlandı) bu uygulamanın 1948'de başladığını belirtir. Burada, söz konusu uygulamanın, din eğitimini ilk okullar için seçmeli ders haline getiren 1948 hareketiyle karıştırıldığı görülür. Her durumda, bu dönemde din eğitimi konusunda bir değişiklik olduğu görülür. Bu değişiklik 1961'e kadar sürdü. Bu tarihte bu dersleri almak isteyenlerin bu taleplerini açıkça belirtmeleri gerekiyordu. İleride göreceğimiz gibi, bu siyaset 1980'de bir kez daha tersine çevrildi.

[7] Bunlar imam hatip yetiştirmek için kurulmuş, orta öğretim eğitimi veren okullardı, ancak müfredatın yaklaşık yarısı, Arapça, Kuran ve din öğretimine ayrılmıştı.

[8] Ahmad, *op. cit.*, s. 41, 47, 367-70. Etnik bir Kürt olan Said Nursi'nin (1873-1960) 1908/9'lara kadar uzanan uzun bir siyasal geçmişi vardır. İslami bir canlanma hareketini savundu ve Nurcular hareketini kurdu. Bu hareket bazılarınca ulusçu bir tarikat, bazılarınca oluşum halinde bir tarikat, bazılarınca da Nakşibendi tarikatının yozlaşmış bir biçimi olarak görülür. Diğerleri onu bütün Müslümanları laikleşmeye karşı biraraya getirmek ve bir İslam devleti kurmak isteyen bir hareket (tarikat değil) olarak görürler. Said Nursi 1950'den sonra yeniden ortaya çıktı ve *Risale-i Nur*'u (ışık risalesi) yayımlamaya başladı. Menderes'e gönderdiği bir mektupta şu taleplerde bulunduğu öne sürülür: bütün konuşmalarının toplanarak Türk okullarında ders olarak okutulması; her şeyi kapsadığına göre İslam'ın devletin temeli olması; devlet başkanının ve Millet Meclisi üyelerinin dindar Türklerden seçilmesi; Kuran dışında bir anayasaya gerek duyulmaması; şeriatın temel hukuk olarak kabul edilmesi. Suudi Arabistan Türkiye'nin izlemesi gereken başarılı bir örnek olarak gösteriliyordu. Aslında Nursi'ye karşı görünüşte baskı uygulanmasına rağmen, DP seçim nedeniyle Nurcularla flört etti. Hareket 1950'lerde ve 1960'larda Berlin'deki merkezinden yaptığı propaganda sayesinde bütün Türkiye'de ve yurt dışında gelişme gösterdi. Türkiye'de esas destek Anadolu'nun küçük kasabalarından geliyordu. Bk. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989), *passim*; Jacob M. Landau, *Radical Politics in Modern Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1974), s. 184-5; ve Paul Dumont, "Disciples of the Light: The Nurcu Movement in Turkey", *Central Asian Survey*, C. 5, no. 2, 1986, s. 33-60. Nurcular 1980'lerde giderek önem kazandılar. Bk. aşağıda.

[9] Ahmad, *op. cit.*, s. 57, 370-1. Bu dönemde inşa edilen camilerin sayısı tartışmalıdır. *Müslim World*'de yazan G. L. Lewis (C. 56, no. 4, 1960, s. 235) Türkiye'de 1950 ile 1960 arasında 15 000 caminin inşa edildiğini belirtirken, Bülent Daver, "Secularism in Turkey"de (SBFD, C. 22, no. 1, 1967, s. 59) bu son yıl içinde sadece 5000 caminin inşa edildiğini söyler.

[10] Ahmad, *op. cit.*, s. 375. Bölüm 5'te görüldüğü gibi, o sırada MBK üyesi olan Alparslan Türkeş İslam'ın yerine ulusçu bir ideolojiyi geçirmek istiyordu, ancak harekete geçmeden MBK'nden atıldı.

[11] 1960-1'de bu okullarda 337 öğretmen ve 4548 öğrenci vardı; on yıl sonra öğretmen sayısı 1547'ye, öğrenci sayısı ise 49 308'e çıkmıştı. Landau, *Radical Politics*, s. 176.

[12] Ahmad, *op. cit.*, s. 376-8. Süleyman Demirel bile İslamcılar tarafından Mason olmakla suçlandı ve kapatılan DP'nin ardılı olan Adalet Partisi (AP) 1965'te açık bir kitap olan amblemini, dini anlam taşımayan kır atın her iki yanında yer alan "A" ve "P" harfleriyle değiştirdi ("A" harfi "Allah" ve "P" harfi "Peygamber" olarak okunduğunda bu amblemin Kuran'ı sembolleştirdiği düşünülebiliyordu). Demirel İslam'ı siyasal amaçları için kullanmaya devam etti.

[13] Geç 1960'larda hükümetin gözetimi altında 10 000 kadar müfredat dışı, 40 000 kadar da özel Kuran kursu vardı ve sayıları her yıl artıyordu; Landau, *op. cit.*, s. 176.

[14] Nisan 1968'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sınıfta başörtüsü takmakta ısrar eden bir kadın öğrenci için boykot yapıldı. Başörtüsü sorunu bugün de sürmektedir. Ahmad, *op.cit.*, s. 381.

[15] Landau, *op. cit.*, s. 178.

[16] Bölüm 5'te belirtildiği gibi, geç 1960'larda pan-Türkçü radikal hareketin İslam'la bağdaşmaya çalıştığı görüldü.

[17] Bu grupların dış ideolojilerden nasıl etkilendikleri açık bir sorudur. 1967'den itibaren, Filistinli bir radikal olan ve Lübnan'da yaşayan Ahmet Selah el-Ali'nin Türkiye'de *Hizb-üt Tahrir* gibi radikal İslami gruplar arasında faaliyet gösterdiği bildirilmiştir. Bu örgüt polis tarafından çökertildi. Pek çok örgüt üyesi Ağustos ve Eylül 1967'de tutuklandı; Landau, *op. cit.*, s. 187.

[18] *Ibid.*, s. 187.

[19] AP'nin tutucu İslami kanadının önde gelen kişilerinden biriydi. AP içinde özel girişimi ateşli biçimde savundu, ancak 1969 seçimlerinden hemen önce Demirel'le anlaşmazlığa düştü. Bu seçimlerde adaylığı AP tarafından veto edildi ve dincilerin kalesi olan Konya'dan bağımsız aday olarak girdiği seçimleri kazandı.

[20] Binnaz Toprak, "The Religious Right", s. 226. Ayrıca bk. Şerif Mardin, "The Nakşibendi Order in Turkish History", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* (Londra: I. B. Tauris, 1991) s. 15.

[21] Landau, *op. cit.*, s. 191-2. Erbakan'ın görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bk. *Millî Görüş* (İstanbul: Dergâh yayınları, 1975).

[22] Ahmad, *op. cit.*, s. 318-19.

[23] Ş. Mardin, "Religion in Modern Turkey," *International Social Science Journal*, 1977, s. 292.

[24] Örneğin, Ahmad, MSP'nin "temel özgürlükler" konusunda CHP'yle birlikte hareket ettiğini ve bu ortak tutumun 1974'te kurulan sürpriz koalisyonu açıklamaya yardımcı olduğunu belirtir; Ahmad, *ibid.*, s. 332. Bir diğer benzerlik belki de Demirel'e muhalefetti.

[25] 1974'te kurulan MSP/CHP koalisyonunda "kapitalist" AET konusunda ortak antipati, ticaret erbabının ve "küçük insan"ın "büyük sermaye" tarafından sömürülmekten korunması gibi buluşma noktaları vardı. Ancak belirgin ve büyük farklılıklar da vardı ve bu yüzden Erbakan ile Demirel'in daha sonra kurdukları koalisyonlar belki daha akılcı idi.

[26] Şerif Mardin'in belirttiği gibi, MSP'nin alt orta sınıf işadamlarının (esnaf) Tarikatlarla birleşmesinden oluşan tabanı dikkate alındığında "bu operasyonun sağladığı ulusal faaliyet alanı sayesinde güçlenen [MSP] sonunda devlet mekanizmasını ele geçirmeye çalışacak" idi. Ş. Mardin, "Religion in Modern Turkey", s. 292.

[27] Landau, *op. cit.*, s. 192.

[28] Gördüğümüz gibi, ana laik Kemalist Parti olan CHP bile seçim hedefleri yüzünden İslam kartına başvurdu. İslam'la uyum sağlamayı amaçlayan bu türden girişimlere, Atatürk'ün karizmatik mirasına ve nüfusun yaklaşık % 20'sini oluşturan kitlesel desteğe rağmen (bk. Bölüm 8) CHP'nin, çok partili sistemin norm haline geldiği 1950'den sonraki seçimlerde asla tam bir çoğunluk sağlayamaması önemlidir. Öte yanda, yakın tarihlerde yapılan seçimler, İslami sağla birlikte ılımlı İslami merkez sağın açık bir çoğunluk sağladığını göstermiştir.

[29] Bütün bunlar, *Aydınlar Ocağı'nın Görüşü: Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: 1973) başlıklı broşürde yer alır; alıntı, Bozkurt Güvenç, Gencay Saylan, İlhan Tekeli ve Şerafettin Turan, *Türk İslam Sentezi Dosyası* (İstanbul: Sarmal, 1991), s. 41-3, 65, 67.

[30] *Ibid.*, s. 187-91.

[31] İran'daki canlanma Sünniliğe ters düşen Şii anlayışıyla gerçekleştirilmişti. Ancak Rıza Şah'ın İran'ı modernleştirme girişimi ile Atatürk'ün Türkiye'de izlediği çizgi arasında benzerlik vardı. Her ikisi de İslamcıların radikal muhalefetiyle karşılaşmıştı.

[32] Clement H. Dodd, *The Crisis of Turkish Democracy* (Huntington: Eothen Press, 2. bs., 1990), s. 24 ve Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra: I. B. Tauris, 1993), s. 282.

[33] *The 1982 Turkish Constitution*, Article 24, yeniden bs. Dodd, *op. cit.*
[34] *Milî Eğitim Bakanlığı Din Bilgisi Öğretimi* (Ankara, Eylül 1981).
[35] *Ibid.*, s. 4.
[36] Aşağıdaki bölümler *Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlâk Bilgisi Dersi Programı*'ndan alınmıştır (Ankara, tarihsiz, ahlâk eğitiminin zorunlu hale getirildiği 1982'den sonra önerildi). Yeni bir Din Eğitimi Programı hazırlanmaktadır; ancak eski program hâlâ yürürlüktedir.
[37] *Ibid.*, s. 4 ve 10.
[38] *Ibid.*, 17-20.
[39] *Ibid.*, s. 21, 26 ve 27.
[40] E. J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra: I. B. Tauris, 1993) s. 302-3.
[41] R. Tapper, "Introduction", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* (Londra: I. B. Tauris, 1991) s. 16.
[42] *Millî Kültür Raporu*, (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Yayını, 1983).
[43] Güvenç, Saylan, Tekeli ve Turan, *Türk-İslam Sentezi Dosyası*, s. 61.
[44] *Ibid.*, s. 192.
[45] Ayşe Öncü, "Academics: The West in the Discourse of University Reform", Metin Heper, Ayşe Öncü ve Heinz Kramer (der.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde (Londra: I. B. Tauris, 1993), s. 166-7.
[46] *İmam-Hatip Liseleri Öğretim Programları*, T.C. Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Dinöğretimi Genel Müdürlüğü (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1985), s. 15-17.
[47] Güvenç, Saylan, Tekeli ve Turan, *Türk-İslam Dosyası*, s. 204.
[48] TİS terimi sağcı ulusçular ya da İslamcılar tarafından asla kullanılmadı. Bunu yapay olmanın yanı sıra düşman bir ideoloji olarak görüyorlardı. Terim en çok Kemalist laik kampta yer alan muhalifleri tarafından kullanılmıştır. Popüler basında TİS'e nadiren göndermede bulunulur ve "sokaktaki adam TİS hakkında hiçbir şey bilmez"; *Ibid.*, s. 18. TİS'e saldıran bu türden makalelerin ayrıntılı bir listesi için bk. *Ibid.*, s. 17-24.
[49] Bu sayılar, ayrıntıları *Briefing*'te (no 784/5, 23-30 Nisan 1990, s. 19) yayımlanan 32 sayfalık bir broşlürden alınmıştır. 1993'te onaylanan Kuranların sayısı 820 000'e ulaşıyordu. *Hürriyet*, 30 Ağustos 1994.
[50] Bu her elli kişiden birinin din görevlisi eğitimi aldığını gösterir.
[51] *Mideast Mirror*, 23 Kasım 1989, alıntı *Cumhuriyet*.

[52] Erken 1990'da Türk basınında İslamcıların silahlı kuvvetlere sızması konusunda pek çok öykü yer aldı. 19 Mayıs'da Savunma Bakanı Safa Giray, Hava Kuvvetleri'nden 114 personelin "İslami köktencilik" nedeniyle azledildiğini söyledi. Son yedi yıl içinde aynı nedenle silahlı kuvvetlerden çıkarılanların sayısı 364 idi. Bk. *Mideast Mirror ve Turkish Daily News*, 21 Mayıs 1990.

[53] Onlara soruları yazılı olarak verdim ve ertesi gün yanıtları gene yazılı olarak aldım.

[54] Bk. Göle'nin, Nicole Pope ve Yves Heller, "Turkey divided over emerging Islamism"den (*Le Monde*, 31 Mayıs 1995) yaptığı alıntı.

[55] Örneğin, 22 Şubat 1995'te , bıçaklar, döner bıçakları ve sopalarla silahlanmış otuz kişi İstanbul'daki Marmara Üniversitesi'nin Göztepe kampüsündeki bir restoran kafeteryaya girerek oruç tutmayan kişilere saldırdı. *Turkey Briefing*, C. 9, no. 1, 1995. Son yıllarda buna benzer pek çok olay olmuştur.

[56] *Briefing*, No. 929, 1 Mart 1993.

[57] Örneğin, 1994 Nisan'ının ortalarında, o yılın 27 Mart'ında yapılan yerel seçimlerde RP'nin büyük bir kazanım sağlamasından sonra Erbakan, RP'nin kaçınılmaz biçimde iktidara geleceğini, ancak bunun "kanlı mı yoksa kansız mı" olacağının henüz beli olmadığını söylemiştir. *Turkey Briefing*, C. 8, no 2, 1994.

[58] *The Month in Turkey*, no. 16, Nisan 1992. Burada Mezarcı'nın TBMM İnsan Hakları komisyonu sözcüsü olduğu belirtilir ve kendisi "tipik bir ateşli RP temsilcisi" olarak tanımlanır.

[59] Bu on iki kişinin sekizi RP'li, ikisi Demokrasi Partili, biri DYP'li, biri de Büyük Birlik Partili idi. *Anatolia News Agency*, 24 Şubat 1994, BBC EE/1933, B/8, 28/2/94. Mezarcı'nın parlamentoda Atatürk'e karşı açık sözlülüğü başının derde girmesine ve dokunulmazlığının kaldırılmasına yol açtı. 1994'ün başında yapılan "Atatürk'ü anma haftası" sırasında Atatürk'ün annesinin bir fahişe, kendisinin de evlilik dışı olduğunu iddia etmişti, bk. *Briefing*, no. 980, 7 Mart 1994. Ne var ki kendisine karşı açılan dava 17 Şubat 1995'te reddedildi. Bk. *Turkey Briefing*, C. 9, no.1, 1995.

[60] Mezarcı, Ağustos 1994'te iki eski RP milletvekiliyle birlikte yeni bir siyasal hareket oluşturmaya çalıştı. *Anatolia News Agency*, 5 Ağustos 1994, SWB EE/2068, B/5, 7/3/95.

[61] Örneğin, Mehmet Ali Birand ve Can Dündar'la yaptığı bir söyleşide Erbakan kendi misyonunun 60 milyonluk Türkiye halkına "sevgi ve kardeşlik duygusu" vermek olduğunu vurguladı. Şöyle diyordu: "Kardeş olan Müslümanlar arasında etnik ayrımdan daha saçma bir şey yoktur." *Show TV*, Ankara, 31 Ocak 1994, SWB EE/1914, B/8, 5/2/94. Ayrıca bk. Bölüm 7.

[62] Hedef Anayasa'nın din temelinde siyasal parti kurmayı yasaklayan 24.Maddesi'nin değiştirilmesidir. 1994 ve 1995'te yapılan anayasayı liberalleştirme tartışmalarında ANAP da bu maddenin değiştirilmesinden yana tavır aldı, ancak SHP/CHP buna şiddetle karşı çıktı. RP, 24. Madde'nin kaldırılması şartıyla baskıcı önlemlerin kaldırılmasına destek vereceğini belirtti. Bu konu reform paketi içinde yer almadığı zaman, RP tecrit oldu ve 23 Temmuz 1995'te değişikliklikliklere karşı oy kullanan tek parti oldu; *Cumhuriyet*, 24 Temmuz 1995. Bu tartışma için ayrıca bk. *Probe*, 24 Haziran 1994.

[63] Avrupa Millî Gençlik Teşkilatı'nın 11 Haziran 1994'te Antwerp'te yapılan yıllık kongresine mesaj. *Info-Türk*, E. 212, Haziran 1994, s. 4.

[64] Şöyle diyordu: "On başım olsaydı, onunu da Şeriat'a feda ederdim." Kanal-6 TV, Londra, 9 Temmuz 1995, SWB EE/2350, B/3, 11/7/95.

[65] TRT TV, Ankara, 5 Ocak 1995, SWB EE/2194, B/3, 7/1/95. Şevki Yılmaz'ın yaptığı konuşmanın video bantları Trabzon il örgütü merkezinde, gelecekteki büyük başarıları esinlemesi için partililere gösterildi.

[66] *Turkey Briefing*, C. 8, no. 1, 1994.

[67] TRT TV, Ankara, 1 ve 3 Nisan 1994, SWB EE/1963, B/5, 5/4/94.

[68] Claire Poynton, *Newsdesk*, BBC World Service, 4 Temmuz 1995. İstanbul'un aksine Ankara'da, 1987'de tamamlanan ve Atatürk'ün kent merkezindeki anıtkabriyle yarışan Kocatepe Camisi dışında minareleri gökyüzüne uzanan dev camiler yoktur. Kuzeydeki eski kale, güneyde, Gaziosmanpaşa gibi yeni seçkin bölgelerinde inşa edilen ticari merkezler, öteki "başat" binaları oluşturur. Anıtkabir ve Kocatepe Camisi'nin temsil ettiği rekabet halindeki sembolik değerlere ilişkin kapsamlı bir tartışma için bk. Michael E. Meeker'ın "Rethinking the Project of Modernity in Turkey" konulu bir MIT konferansına sunulan, "Once there was. Once there wasn't: National Monuments and Interpersonel Exchange" başlıklı tebliği, Massachussetts Institute of Technology, Mart 1994.

[69] Özellikle İstanbul gibi kent belediyelerini ele geçiren, yolsuzluklara bulaşmış merkez sol SHP'ye kıyasla. RP, 1995'te Bosna için toplanan

paraları kendi çıkarı için kullanmakla suçlandı; bk. *Turkey Briefing*, C. 8, no. 2, 1994. Ne var ki, parti bu olayın etkisini silmeyi ve görece dürüst parti imajını korumayı başardı.

[70] *Briefing*, 10 Ocak 1994.

[71] Son birkaç yıl içinde ülkenin yetmiş altı valisinin yirmi dördü Suudi Arabistan yetkililerinin daveti üzerine hac ziyaretinde bulunmak için Mekke'ye gitmiştir. *Cumhuriyet*, 2 Mayıs 1994.

[72] Örneğin Binnaz Toprak, "The Religious Right" ve Türker Alkan, "The National Salvation Party in Turkey" Metin Heper ve Raphael Israeli (der.) *Islam and Politics in the Modern Middle East* içinde (New York: Croom Helm, 1984). Şerif Mardin'in yazıları bu anlayışa ters düşer.

[73] İlginçtir, Türk İslamcılar başka ülkelerdeki benzer hareketlere nadiren değinirler; bunun yerine bütün dikkatlerini Türkiye üzerinde toplamışlardır.

[74] Haldun Gülalp, "Rethinking the Project of Modernity in Turkey" konulu konferansta sunulan "Modernisation Policies and Islamist Politics" başlıklı tebliğ (bk. dn. 68).

[75] Bu yaklaşım, "modernizm"e karşı "postmodernizm" ve "bireycilik"e (birincisine denk düşer) karşı "cemaat"(disiplin vb. çağrışımlarıyla birlikte ikincisine denk düşer) konusunda yapılan daha geniş kapsamlı tartışmalarla bağlantılıdır. Bunun, Batılı modernitenin sınır tanımaz "erkek" bireyciliğine karşılık "bütüncü/holistik" bir toplum anlayışını destekleyebilen feminizmle de bağlantılı olduğu görülür. İkinci görüş, yeni İslami kadın radikallerle bağlantılı olarak aşağıda tartışılıyor.

[76] Bk. Ali Bulaç, *Din ve Modernizm* (İstanbul: 1991), s. 27; İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma* (İstanbul: 1992), s. 151; ve İsmet Özel, "Kalkınma? İlerleme? Varolma?" ve Ahmet Tabakoğlu, "İslam İktisadı Açısından 'Kalkınma'", her ikisi de Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kurt (der.), *İktisadi Kalkınma ve İslam* içinde (İstanbul: 1987), s. 232 ve 241-3. Ayrıca bk. Binnaz Toprak, "Islamist Intellectuals: Revolt against Industry and Technology", Heper, Öncü ve Kramer (der.), *Turkey and West* içinde, s. 245-9.

[77] Başka örnekler için bk. Ersin Gündoğan, *Teknolojinin Ötesi* (İstanbul: 1991), s. 20 ve 125 ve Beşir Hamitoğulları, "İktisadi Vahşi Büyümenin Bunalımları ve İslam Kalkınma Modelinin Vadettikleri", Tabakoğlu ve Kurt, *İktisadi Kalkınma ve İslam* içinde, s. 10-12 ve 16-17.

[78] Haldun Gülalp, "Modernization Policies and İslamic Politics", MIT konferansına sunulan tebliğ (bk. dn. 68).

[79] 1970'lerde Marksist eylemcilikten, 1980'lerde ve 1990'larda radikal İslamcılığa doğru gerçekleşen bu dönüş, Marksistler ile İslamcılar arasındaki karşıtlıktan umulacağı kadar benzersiz görünmez. Bk.Michael Meeker, "The New Müslim Intellectuals in the Republic of Turkey", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* içinde, s. 189-219. Hem Marksizm'in hem de İslam'ın bazı kişilere hitap eden kapsayıcı bir inanç ve hayat sistemine yol açabilmesi, bu durumu açıklayabilir. Askeriyenin iktidarı ele geçirmesi ve sosyalizmin dünya çapında yaşadığı kriz, pek çok eski Marksist'in "inanç kaybı"na uğramasına yol açmış ve bazıları karşıt kampa, İslamcılığın saflarına geçmişlerdir. Benzer dönüşler geç 1920'ler ve erken 1930'larda Weimar Almanyası'nda da görülmüş, çok sayıda Marksist, o dönemde yükselmekte olan Hitler'in partisine geçmişlerdir. Bu örnekler, "bireysel" bir bakış açısı -klasik Batılı liberal görüş- ile özünde "cemaatsel bir bakış açısı" -Markist, faşist ya da dini (bu örmekte İslamcı)- arasında temel bir siyasal çatışma olduğunu gösterebilir. Bu argüman çizgisi, bu türden dönüşleri açıklamaya yardımcı olabilir. Pek çok durumda, "cemaatsel" değerlere duyulan eğilim, belirli bir dönemde hüküm süren "cemaatsel" değer her ne olursa olsun onu desteklemeye yol açacaktır.

[80] "Kutsal İttifak" özgül olarak İslami bir bakış açısına sahip olanlar (bazıları 1970'lerde MSP üyesi) ile daha sağcı ulusçu görüşleriyle TİS'e uygun ayırtedici bir İslami eğilim taşıyan ANAP üyelerinin (bazıları eski MHP üyeleri) bir ittifakı idi. Bk. Üstün Ergüder, "The Motherland Party, 1983-1989", M. Heper ve J. M. Landau (der.), *Political parties and democracy in Turkey* (Londra: I. B. Tauris, 1991), s. 160. Ayrıca bk. Jermey Sait, "Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey", *Middle Eastern Studies*, C. 31, no.1, 1995, s. 13-27.

[81] Erik Zürcher, *Turkey: A Modern History*, s. 304. Bu aynı zamanda Evren'in ve 1980-3'te askeri yetkililerin İslam'a yönelik tutumlarını da canlandırır. Bu tutuma göre İslam Türk toplumunda dayanışmanın geliştirilmesi için kullanılıyordu, ancak Kemalizm'in temellerine saldırdığı zaman bu rolden uzaklaşıyordu. Bu siyasetin, İslami kuyruğun Kemalist köpeği sallaması gibi bir denetimi kaybetme riski taşıdığı öne sürülebilir.

[82] Örneğin Nilüfer Göle, "The Quest for the Islamic Self within the context of Modernity," "Rethinking the Project of Modernity in Turkey" başlıklı MIT konferansına sunulan tebliğ (bk. dn. 68).

[83] Bu durum, örtünen kadınların radikal bir tutum sergilemedikleri Erzurum gibi dinin kalesi olan yerlerde gözlemlenebilir. Üç islami kadın dergisi, iki Nakşibendi dergisi, *Kadın ve Aile* ile *Mektep* ve bir Nurcu dergisi olan *Bizim Aile*'nin içeriği ve farklı hedef grupları üzerine bir tartışma için bk. Feride Acar, "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals", R. Trapper (der.), *Islam in Turkey*, s. 280-303.

[84] Bu uçurum özellikle "Arabesk" tartışmasında açığa çıkar. Bu tartışmada, TRT'yi denetim altında tutan Kemalist seçkinler Arabesk'ten (güçlü bir kötümser lirik içerik taşıyan, genellikle yakın zamanlarda kentlere göçmüş kişilerin sorunlarını yansıtan popüler bir Türk ve Mısır müziği karışımı) uzak dururlar. Kemalist seçkinler bu müziği "Türk" müziği olarak görmezler (pan-Türk sağı da aynı görüştedir- bk. Bölüm 5); bk. Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey* (Oxford: Clarendon Press, 1992), *passim*. Uçurumun bir başka yönü, Arabesk seven gecekondulu Türk'ün, ilk kez 1980'lerin ortasında gazete karikatürlerinde görülen "maganda" ve "zonta" tiplerinde yansır.

[85] Türkiye'nin gerçekten "Batılı" olmasını isterler ve çoğulculuğu, piyasa değerlerini ve insan haklarını temel alarak, ulusçulukta ısrar eden ve eski seçkinciliği çağrıştıran Kemalizm'i inkâr ederler.

[86] Meral Özbek, "Arabesk Culture: A Case of Modernisation and Popular Identity", MIT konferansına sunulan tebliğ (bk.i, dn. 68).

[87] Bk. *Turkey Briefing*, C. 5, no.5, 1990 ve *Le Monde*, 9 Ekim 1990.

[88] *Info-Türk*, E.218, Ocak/Şubt 1995, s. 10.

[89] İBDA-C'nin önderliği ve hedefleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Cumhuriyet*, 11 Eylül 1994

[90] İsmet G. İmset, "Police reshuffle ousts fundamentalist", *Turkish Daily News*, Ankara, 25 Temmuz 1991. Burada İmset, yeni Emniyet Genel Müdürü Ünal Erkan'ın, askeri istihbaratın başında bulunan Orgeneral Teoman Koman'ın bir önceki yıl polis güçlerine İslami sızma konusunda yaptığı uyarı üzerine temizliği başlattığına dikkati çekiyordu.

[91] Hugh Pope, "Kurds fall victims to new of killings", *The Independent*, Londra, 10 Temmuz 1991.

[92] Bu bilgi Eylül 1994'te Mersin'de yargılanan dört Hizbullah üyesi için düzenlenen iddianamede yer aldı; *Anatolia News Agency*, Ankara, 24 Eylül 1994, SWB RR/2111, B/11, 27/9/94. 26 Ekim 1994'te *Hürriyet*, bu örgütün Türkiye'yi istikrasızlaştırmayı amaçlayan İran'la bağlantılı olduğunu iddia etti -bu suçlama Tahran tarafından reddedildi; IRNA haber ajansı, Tahran, 22 Ekim 1994, SWB EE/2136, B/5, 26/10/94. 1992-4 arasında öldürme ve yaralama dahil 66 olayla suçlanan ve Hizbullah üyesi olduğu iddia edilen 21 kişinin yargılanması sırasında savcı, örgütün, her grubun toplanma yeri olan kitapçıların isimlerini alan "ilimciler" ve "menzilciler" olarak hiziplere bölünmüş olduğunu söyledi,; TRT TV, Ankara, 23 Ocak 1995 ve Amnesty International, *Turkey: A Policy of Denial* (Londra, A1 EUR 44/01/95, Şubat 1995), s. 14.

[93] 1991'de bu türden 20, 1992'de 362, 1993'te 400'den fazla ve Kasım 1994'te 380 öldürme olayı oldu. Kurbanların bazılarının Hizbullah'ın iç çatışması sonucu öldürüldüğü görülür. Ancak çoğu, Kürt eylemcisi oldukları için öldürülmüşlerdir; bk. *ibid.*, s. 14.

[94] Şüphelileri tutuklamada görülen gecikmenin polis soruşturmasının uzamasından ötürü olduğu söylenebilir. Ne var ki sıkıyönetime benzer bir olağanüstü hal rejimi altında tutulan bir bölgede birkaç yıllık bir süre içinde işlenen cinayetlerin sayısı hükümetin suçortaklığına dair kuşkuları arttırır. Uluslararası Af Örgütü güvenlik güçlerinin güneydoğuda işlenen yüzlerce cinayetin en azından bir kısmına karıştıklarını gösteren kanıtlar olduğunu öne sürdü; bk. *Ibid.*, s. 14-18.

[95] Richard ve Nancy Tapper, "Religion, Education and Continuity in a Provinicial Town", R. Tapper (der.) *Islam in Modern Turkey*, s. 60. Ayrıca bk. aynı yazarların "Thank God we're secular!' Aspects of fundamentalism in a Turkish town", Lionel Caplan (der.), *Aspects of Religious Fundamentalism* içinde (Londra: Macmillan, 1987).

[96] Şerif Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution", *International Journal of Middle Eastern Studies*, C. 2, 1971, s. 208.

[97] Mustafa Kemal'in Bektaşi sufi mezhebiyle yakınlığı Bölüm 8'de ayrıntılı olarak inceleniyor.

[98] İlter Turan, "Religion and Political Culture in Turkey", R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey*, s. 50.

[99] Örneğin, Kemalist "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sözünde, mürşit, ilim ve hakiki sözcükleri öncelikle dini anlam taşır; R. ve N. Tapper, "Religion, Education and Continuity", s. 67. Bu durum dilin çeşitli ironil-

erle kullanılmasına yol açar. Çağdaş Türkçe'de bir kişinin İslam konusundaki görüşünü her zaman kullandığı günlük dile dikkat ederek anlamak mümkündür: kararlı laisistler öztürkçe kullanırlarken, İslamcılar eski Osmanlı formlarını tercih ederler (ironik olan, en büyük laisist olan Kemal'in de bizzat bu dili kullanmasıdır). Bir örnek, "millî" sözcüğüne karşılık "ulusal" sözcüğünün kullanılmasıdır.

[100] Tapper'ler (*Ibid.*) sık görülen uzlaştırma çabalarını saptarlar. Birincisi alkol sözcüğünün kullanımıdır. Muhammed'in alkol yasağını bütün Araplar içki düşkünü oldukları için getirdiği söylenerek, içki kullanımı haklı çıkarılır. İkincisi, cumhuriyet kurumlarının İslami kurumlarla aynı tarzda çalıştığı, örneğin modern vergilerin eski cizye ve haraca benzediği öne sürülür. Üçüncü bir örnek, dini değerlerin modern laik değerlere başvurularak doğrulanmasıdır: örneğin, namaz ve oruç kişinin sağlıklı olmasını sağladığı için iyidir; bu durumda İslami bilgelik modern bilimin habercisi olmaktadır.

[101] Binnaz Toprak, "The Religious Right", s. 221.

[102] Örneğin Metin Heper, Kemalist değerlerin 1930'larda topluma derin biçimde nüfuz ettiği ve kitle iletişim araçlarının, 1932-54'te Halk evlerinin, bayrağı selamlama, ulusal marş, geçit törenleri vb. nin "bir Müslüman kimliğinden çok bir Türk kimliği üretmeyi amaçlayan sürekli ve tutarlı bir toplumsallaşma"ya yardımcı olduğu iddiasını desteklemek için aynı bulguları kullanır. Bk. M. Heper, "Political Culture as a Dimension of Comtability", Heper, Öncü ve Kramer (der.), *Turkey and the West*, s. 9-10. Bu görüşlerde bir doğruluk payı olmakla birlikte, biraz abartılmıştır - öteki görüşler için bk. Bölüm 4, s. 122

[103] *Milliyet*, 27 Şubat 1993.

[104] Örneğin, B. Toprak, "The Religious Right", s. 222.

[105] Örneğin, Kemal Kartal, Kentleşme ve İnsan (Ankara:1978), s. 111 ve Ned Levinee, "Value Orientations among Migrants in Ankara, Turkey: Case Studies", *Journal of Asian and African Studies*, C. 8, 1983, s. 58.

[106] Toprak, "The religious Right", ş. 226. O sırada bile, bu türden bir rahatlık, dini değerlerin ANAP gibi ana siyasal partilere nüfuz edişinden ötürü tartışmalı idi.

[107] Şerif Mardin'in belirttiği gibi, "Türkiye'de özelin sınırları genişletildikçe [modernleşme tarafından] öngörülmeyen bir gelişme ortaya çıktı. Özel gündelik hayat yeni bir zenginlik ve çeşitlilik kazandıkça, din, hayatın esas mihrakı haline gelmiş ve yeni bir güç kazanmıştır.

Özelleştirme dalgası dine yeni bir yükseliş olanağı sağladı: özel din eğitimi, giyimde, imalatta ve müzikte İslam modası, İslami gazeteler; özel hayatın bütün bu yönleri, Türk toplumu içinde İslam'ı modern anlamda kapsayıcı hale getirmiş ve dinin özel bir inanç haline gelmesine *karşı* işlemiştir"; Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 229.

[108] Sayılar *Zaman* gazetesi köşe yazarı Fehmi Koru'dan alınmıştır. Bk. *The Guardian*, Londra, 6 Ocak 1990.

[109] *Türkiye* gazetesi ülkenin en büyük üç gazetesinin *Sabah* (482 000), *Hürriyet* (438 000) ve *Milliyet* (283 000) gazetelerinin ardından geliyor ve onu *Zaman* gazetesi izliyordu. Kemalist laisizmin bayrağını taşıyan *Cumhuriyet* 56 000 satışla 11. Sırada yer alıyordu. Ne var ki, bu dolaşım sürekli olarak dalgalanmaktadır.

[110] John Simpson, "The New Great Game", (BC TV, Kanal 2, Londra, 13 Aralık 1992).

[111] Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, s. 230.

[112] Örneğin, solda yer alan Ecevit bile, 1991 seçimleri sırasında, sık sık "Türklük" ile bağlantılı olarak dine göndermede bulunarak din kartını oynadı; John Norton, "Islam in Turkey", SOAS'ta konuşma, Londra Üniversitesi, 1 Kasım 1991. Merkez sağ politikacıların dini kullanmalarına bir örnek, Başbakan Tansu Çiller'in Aralık 1994'te son Nakşibendi önderi Muhammed Raşit Erol'un yeğeni Feyzettin Erol'la yaptığı toplantıdır. Tansu Çiller, tarikat önderi Fetullah Hoca ve bir Nurcu önder Mehmet Kutlular'la da görüştü; bk.*Milliyet* ve *Hürriyet*, 13 Aralık 1994.

VII

Kürtler: Baskı ve İsyan

Aşağıdaki iki bölümde, modern Türkiye'de Türkçe konuşan Sünni çoğunluk dışındaki nüfus gruplarının durumu ve bu grupların resmi Türk ulusçuluğunun evriminde meydana gelen yeni gelişmelere nasıl tepki gösterdikleri ele alınacak. Bu kapsamda geniş Alevi çoğunluk ve devletin bir önceki bölümde ayrıntılı olarak ele alınan ulusçu ideolojisine Sünni İslam'ın nüfuz edişine Alevilerin gösterdiği tepkiler yer alacak. Militan Kürt etnik ulusçuluğunun Abdullah Öcalan'ın Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK) yükselişine denk düşen gelişmesi ve devletin, Türk devlet ulusçuluğunun resmi varyantlarına ve bu varyantların hegemonya kurma girişimlerine yönelen bu doğrudan meydan okumaya nasıl tepki gösterdiği ele alınacak. Karşılaştırma ve kıyaslama yoluyla ana dili Türkçe olmayan Müslüman ya da gayri-Müslim küçük azınlıkların durumu tartışılacak. Bu kategori, Müslü-

man cemaatler için, Laz, Müslüman Gürcü, Arap ve Çingeneleri (Roman), yanı sıra Balkanlar'dan (Bosnalılar ve Arnavutlar) ve Kafkaslar'dan (Çerkezler, Çeçenler vb.) gelen göçmen Müslüman cemaatleri, gayri-Müslimler için Ortodoks Grek ve Ermeni nüfusları, Yahudileri ve sayıları azalmakta olan Asuri-Kıldanileri kapsayacak.

Kürtler

Kürtler ağırlıklı olarak ülkenin güneydoğusunda yaşarlar. Aralarında lehçe farklılıkları (Zaza ve Kırmançi Türkiye'de Kürtçe'nin en yaygın biçimde konuşulan varyantlarıdır), aşiret yapıları ve göçebe ya da yarı-göçebe olup olmadıkları temelinde bir çok geleneksel toplumsal bölüm vardır. Dini bölümler de vardır: Sünni Müslüman çoğunluk ve esas olarak Tunceli ve Maraş illerinde yaşayan Alevi azınlıklar (az sayıda senkretik Yezidi de vardır).[1] 1950'lerden ve 1960'lardan sonra kentlere yönelen kitlesel iç göçle birlikte, muazzam sayıda insan çoğunlukla Kürtlerin yaşadığı güneydoğudan İstanbul gibi kentlere akın etti. Bu süreç genellikle Türk kitle içinde "doğal" bir özümlenme süreciyle sonuçlandı. Bölüm 4'te belirtildiği gibi, Mustafa Kemal'in yeni Türk ulusu anlayışı Anadolu Müslüman Kürtlerini kapsıyordu. Aynı zamanda, 1920'lerin kapsamlı reformları da güneydoğudaki Kürt bölgelerinde bir dizi ayaklanmayla sonuçlandı. Bazıları bu ayaklanmaları ulusçu olarak görse de, bunları özünde dini olarak değerlendirmek belki daha doğrudur. "Kemalist devrim", bazıları aksini iddia etseler de[2], özünde kentli bir devrimdi ve köylere nüfuz etmedi. Bu durum özellikle Kürtlerin ağırlıkta olduğu daha geri ve dağlık güneydoğu bölgeleri için geçerlidir. Aslında Kürtler, ulusal bağlılık anlayışının geleneksel aşiret ve din bağlarından daha zayıf olduğu "premodern" toplumlarda yaşamaya devam ettiler. Yeni Türk ulusçu etosunun aşılanmasında devletin uğradığı bu gecikme devlet gözetimindeki Kemalist versiyona rakip bir ulusçuluk formunun gelişmesine yol açacaktı. Bu ulusçuluk, nitelik bakımından "etnik" idi ve dil bağı sayesinde Kürtlere hitap ediyordu. Komşu Irak'ta, Molla Mustafa

Barzani'nin önderliğinde verilen Kürt mücadelesi bu gelişmeye neredeyse kesinlikle yardımcı oldu.[3] Dolayısıyla, modern ulusçuluk anlayışı sonunda kırsal güneydoğuya nüfuz ettiğinde, Kemalist ulusçuluk ve onun ardılları/rakip varyantları muazzam bir rakiple yüz yüze geldiler.

Kürt sorunu bugünün Türkiyesinde etnisite ve ulusçuluk sorununun kesinlikle merkezinde yer almaktadır ve bu konuda güncel ve güvenilir yazın pek azdır. Bu nedenle sorunun bütününe ve Türk devletinin Kürt sorununu nasıl ele aldığına kısaca göz atmamız gerekir.

Kürtler ve Türk Solu

Güneydoğudaki Kürt bölgeleri Türkiye'nin en azgelişmiş bölgeleriydi. Bölüm 4'te belirtildiği gibi, 1920'lerde ve 1930'larda Atatürk rejimi, Kürt bölgelerinde, 1925 ile 1938 arasında birbirini izleyen ve çok sayıda Kürdün Türkiye'nin batı bölgelerine sürülmesine yol açan ayaklanmaları sert biçimde ezdi. Devlet eşzamanlı olarak bir asimilasyon programını yürürlüğe koydu. Eğitim sistemi ve askerlik hizmeti Türk ulusal kimliğini Kürtler gibi etnik azınlıklara yayma aracı olarak kullanıldı. 1950'de demokrasinin gelişi, Demokrat Parti'nin (DP) zaferiyle birlikte bu durumun biraz düzelmesine yol açtı. "Çeper"in Kemalist "merkez" üzerinde kazandığı bu zafer, DP'yi desteklemiş olan pek çok ağa ve şeyhin kendi mülklerine dönmeleriyle sonuçlandı. Bu insanlar himaye sisteminin simsarları olma konumunu hızla yeniden ele geçirdiler; oy karşılığında kendileri ve taraftarları için çıkar sağladılar. Doğu'nun ekonomik kalkınmasını savunan, "Doğuculuk" denilen yeni bir felsefe hızla yayıldı. Bu gelişme kısmen komşu Irak'taki Kürt eylemciliğine ve komşu ülkelerden yapılan Kürtçe radyo yayınlarına bir tepki olarak görüldü. Bu doktrinin savunucuları Kürt ya da Kürdistan sözcüklerinden sakındılar, sadece sorunun içerimlerini ele aldılar. Bu hareketin elli Kürt önderi tutuklandı ve bu olay DP'nin getirdiği liberalleşmenin sınırlarını gösterdi.[4]

1960 askeri darbesi ve 1961 Anayasası'yla birlikte, ifade, basın ve örgütlenme özgürlükleri bakımından daha büyük fırsatlar doğdu. İlk kez sosyalist partilerin serbestçe faaliyet göstermesine izin verildi ve Marksist Türkiye işçi Partisi (TİP) kuruldu. Kürdistan Demokrat Partisi adında gizli bir parti Barzani'nin Irak'taki ulusçu hareketini örnek alan "gelenekçiler" tarafından 1965'te kuruldu, ancak özellikle ayrılıkçı olan bu Kürt partisi yasadışı kaldı.[5] Pek çok önde gelen Kürt entelektüel TİP gibi solcu partilere yöneldiler. TİP onları hoşnutlukla saflarına aldı, Kürt davasını benimsedi ve bütün güneydoğu Türkiye'de şubeler açtı. [6] Bu solcu partiler, "kapitalist-burjuva devlet"e saldırmak için Kürt davasını benimseyip kullanırlarken, çareyi Marksizm-Leninizm'de buldular. Buna göre, Marksist devletin kurulması, doğmanın öne sürdüğü gibi, kaçınılmaz biçimde ulusal sorunun çözümlenmesine yol açacaktı. [7]

Kürt ve Marksist gruplar 1960'larda giderek ses getirmeye başladılar. Ne var ki, entelektüel seçkinlerin geniş bir kesiminin desteğine rağmen sol büyük bir destek sağlamayı başaramadı ve 1965 ile 1969 seçimlerinde büyük bir başarısızlığa uğradı. Sonuç, Kürtlerin ana gövdesi geleneksel önderlerinin tercihlerini izlemeye devam ederken, Kürt ulusçuluğunun (ve bu konuda Marksizm'in) daha çok seçkinlerle sınırlı bir fenomen haline gelmesiydi. Seçim başarısızlığına rağmen, Demirel hükümetleri hem Marksistlere hem de Kürt sempatizanlarına düşmanca davrandı.. Ocak 1967'de, 1960'ların ortasında ortaya çıkan ve iki dilden Kürtçe ve Türkçe olarak yayımlanan pek çok sol yayın organı bir kararnameyle yasaklandı ve yazı işleri müdürleri tutuklandı. 1967'den itibaren özel askeri grupların şüpheli solcu Kürtlere karşı giriştikleri eylemler yaygınlaştı. Yanıt olarak, 3 Ağustos 1967'de, görünüşte TİP'in kışkırttığı Kürt öğrenci ve militanlar kitlesel bir gösteri yaptılar. [8]

TİP'in seçim başarısızlığı Türk solunun radikalleşmesine yol açtı. 1960'ların sonunda, Kültür Devrimi sırasında Çin'de Mao Zedung'un radikalizmi ve Paris'te 1968 öğrenci ayaklanması gibi olaylar bu radikalizmi körükledi. Aşırı solda giderek silahlı mücadele savunulmaya başlandı. [9] Radikal Kürtler bu eğilimi izlediler ve 1969'da Doğu Dev-

rimci Kültür Ocakları (DDKO) kuruldu - önce Ankara'da, daha sonra istanbul'da ve nihayet güneydoğu kentlerinde. DDKO önderlerinin çoğu TİP üyesiydi. [10] Güneydoğu'da militan Marksist Kürt grupların yerden biter gibi çoğalması Alparslan Türkeş'inki gibi sağcı gruplarla (bk. Bölüm 5) şiddetli çatışmalara yol açtı. Ekim 1970'te TİP, Türkiye'de Kürtlerin varlığını açıkça kabul eden ilk yasal parti haline geldi. Bu durum, Anayasa Mahkemesi tarafından partinin kapatılmasına ve önderlerinin bölücülük suçundan cezalandırılmalarına ve hapsedilmelerine yol açtı. [11] Kürt davasını açıkça savunmak 1970'lerde yasadışıydı, ancak Kürtler Marksist gruplar içindeki ağırlıklarını korudular. Bu gruplar 12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar aşırı sağ gruplarla sokak çatışmalarını sürdürdüler.

1980 Darbesinden Sonraki Devlet Siyaseti

1950'de çok partili demokrasinin gelişiyle başlayan liberalleşmeye rağmen, modern Türk devleti Türk ulusal bilincinden ayrı bir Kürt ulusal bilincine karşı olmaya devam etti. Bölüm 4'te gösterildiği gibi, Kemalist devlet 1920'lerde ve 1930'larda güneydoğuda bir çok isyanı bastırdı. Bu isyanlar nitelik bakımından etnik olmaktan çok dini olsa da, devlet bütün Müslüman yurttaşları arasında yeni "Türk" değerlerini bilinçli olarak yaymaya devam etti. Bu uygulama giderek kalıcı bir siyaset halini aldı. 1980 askeri darbesinden sonra kurulan askeri rejim ayrı bir Kürt kimliğinin her formunu yasakladı. 1982 Anayasası'nın 2. Maddesi'ne göre, devlet, "Atatürk Milliyetçiliğine bağlı" idi. 3. Madde'de "Türk devleti, ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür" deniyordu. Madde 5'e göre, devletin temel görevi Türkiye'nin bölünmez bütünlüğünü korumak idi. Madde 10, dil, ırk ve inancına bakılmaksızın bütün yurttaşların yasalar önünde eşitliklerini garanti ederken, "Düşünceyi açıklama ve yayma Hürriyeti"yle ilgili olan 26. Madde'de şöyle deniyordu:

Düşüncenin açıklanması ve yayılmasında kanunla yasaklanmış olan herhangi bir dil kullanılamaz. Bu yasağa aykırı yazılı ve basılı kâğıtlar, plaklar, ses ve görüntü bantları ile diğer anlatım araç ve gereçleri toplattırılır.[12]

Bu maddenin ve Türk yurttaşlarının ana dilinin Türkçe olduğunu ilan eden 1983 tarihli ve 2932 sayılı yasanın uygulanması, Kürtçe konuşmanın on yıldan fazla bir süre suç sayılmasıyla sonuçlandı. Kürtçe'nin özel kullanımına kısıtlama getirilmesi, 1980'lerin sonunda, görünüşte Turgut Özal'ın inisiyatifiyle uygulamadan kaldırıldı.[13] 2932 sayılı yasa Nisan 1991'de TCK'nun 141, 142 ve 163. maddeleriyle (Marksist ve İslami siyasal faaliyetleri cezalandıran) birlikte kaldırıldı. Şubat 1991'de hükümet bölgesel dillerin kullanılması konusunda yeni bir yasa tasarısını kabul etti. [14] Ne var ki Nisan 1991'de çıkarılan Terörler Mücadele Kanunu, 2932 sayılı yasayı yürürlükten kaldırırken, Türk devletini ya da ulusunu bölmeyi amaçlayan yazılı ya da sözlü propagandaya iki ile beş yıl arası hapis ve ağır para cezası öngörüyordu.[15]

Kürtçenin özel olarak kullanımında bazı esneklikler getirilirken, "Kürt Sorunu" üzerine her türlü tartışma, özelikle "Terörle Mücadele Kanunu"nun 6. ve 8. Maddelerine göre Devlet Güvenlik Mahkemesi'nde yargılanmayı gerektiren bir suç olmaya devam etti. [16] Bu maddeler Kürt gazetelerine ve başka yayın organlarına karşı sık sık kullanılmaktadır.[17] Erken 1986'da o sırada ana muhalefet partisi olan SHP'nin araştırma birimi, doğu Türkiye'de neredeyse her yurttaşın şüpheli muamelesi gördüğünü, askerlerin baskı, işkence ve hakaretlerinin kural haline geldiğini öne süren bir rapor hazırladı.[18] Bütün ülkeyi kapsayan bu yasalara ek olarak, olağanüstü hal rejiminde yaşayan güneydoğuyu etkileyen bir çok kararname çıkarıldı. Olağanüstü Hal, 1987'de başladı ve süresi her defasında uzatıldı.[19] 10 Nisan 1990 tarihli 424 sayılı yasa, getirilen düzenlemelerin en kapsamlı ve tartışmalı olanıydı. Bu yasa, Olağanüstü Hal Bölge Valisi'ne, yayın organlarını kapama (Madde 1), zorunlu ikamet (Madde 2), hapis ve para cezalarını arttırma (Madde 5) yetkisi veriyordu.[20] Bu yasanın sert maddeleri, 16 Aralık 1990'da çıkarılan 430 sayılı yasayla bir ölçüde

yumuşatıldı. Buna göre, kapatılacak yayınevlerine en az otuz gün önce bir uyarı gönderilecek ve ikamete mecbur edilen insanlara gidecekleri yeri seçme hakkı tanınacaktı.[21]

1993'ten beri güneydoğuda çok sayıda sivilin yer değiştirmesi, PKK ile (bk. aşağıda) mücadelede bir hükümet siyaseti haline gelmiştir. 1993 ortalarında iktidara gelen Tansu Çiller hükümeti PKK'yi askeri araçlarla yenilgiye uğratma girişimlerini sürdürmeye söz verdi. Güvenlik güçleri, PKK'nin lojistik tabanını ortadan kaldırmak için köy ve mezraları geniş çapta ve zorla tahliye etmeye başladı. [22]

Kürt köylerinin zorla boşaltılması ve tahrip edilmesi 1994 Eylülünün sonlarında zirveye ulaşarak devam etti. Bu tarihte 40 000 kişiden oluşan askeri birliklerin PKK üyelerini aramak için Tunceli bölgesinde gerçekleştirdikleri üç haftalık bir operasyon sırasında otuz köyün tahrip edildiği bildirildi. Yerinden edilen köylülere daha önce yardım vaadinde bulunmuş olan Başbakan Yardımcısı Murat Karayalçın yıkımı "devlet terörizmi" olarak niteleyen İnsan Hakları Bakanı Azimet Köylüoğlu'yla birlikte bölgeyi ziyaret etti. 11 Ekim'de Karayalçın, PKK ile savaşla geçen son on yıl içinde 2 milyon kişinin yerinden edildiğini ve 600 köy ile 790 mezranın boşaltıldığını bildirdi -1993'ün başından beri yapılan tahliyelerin yarısından fazla. İnsan Hakları Derneği (İHD) ve muhalefetteki Refah Partisi'ne (RP) göre, 1994 yılı içinde 570 köy boşaltıldı ya da tahrip edildi. Sonuç olarak çok sayıda insan bölgedeki şehirlere akın etti. Bu yüzden, örneğin Diyarbakır'ın dört yıl önce 400 000 olan nüfusu ikiye katlandı.[23] Ocak 1994'te İHD 1500 köy ve mezranın boşaltıldığını ya da tahrip edildiğini bildirdi. [24]

Kuşkusuz Türk hükümeti yurttaşlarını korumakla görevlidir ve PKK muazzam insan hakları ihlallerinden sorumludur. Gene, Türk ordusu geri çekilmiş olsaydı, rakip Kürt hizipleri arasında Irak'ta olduğu gibi çatışmalar olabilirdi. Ne var ki, bu türden dehşet verici olayların insan hakları yönünü bir an için gözden uzak tutsak bile, köy boşaltma ve sanayiden yoksun bir bölgede böylesine dev bir gecekondulaşma yaratma stratejisinin PKK'nin gördüğü desteği azaltma hedefine ulaşmayı sağlayıp sağlamayacağı tartışmalıdır. Bu eylemlerin

PKK'ye katılmayı teşvik eden bir ortamın yaratılmasına yol açacağı öne sürülebilir.[25]

Eğitim

Türkiye Cumhuriyeti'ndeki eğitim kurumlarının müfredatı cumhuriyet yurttaşlarının çok uluslu ve çok etnili niteliğine hiç bir şekilde taviz vermez. Örneğin nüfus içinde önemli bir oranı olan ve anadil olarak Kürtçe konuşan Kürtlerden hiç söz edilmez. Tam aksine, Türk ulusunun -Lozan Antlaşması'na eklenen bir konvansiyon gereğince İstanbul'da bulunan küçük Hıristiyan nüfuslardan ayrı olarak- etnik azınlıkların bulunmadığı bir bütün olduğu ve cumhuriyetin bütün nüfusunu kapsadığı şeklindeki geleneksel Kemalist çizgi sürdürülür. Bu nokta resmi metinlerde açıkça ifade edilir. Örneğin devlet eğitiminin genel hedefi, öğrencilerin,

> ....Türk devletinin bölgesi ve halkıyla bölünmez bir bütün olduğunu, Türkiye Cumhuriyeti'nin, ulusal, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti olduğunu ve her birinin kendisini Türk ulusunun şerefli bir üyesi olarak görmesini ve üzerine düşen sorumlulukları anlamasını [sağlamaktır].[26]

Ayrıca hedef, öğrencilere şunu öğretmektir: "Türkçe doğru yazmak ve okumak, Türklük ilkelerini bilmek, benimsemek ve savunmak" [27] Bu durum açık bir ulusal türdeşleştirme hedefinin yanı sıra, başka anadil gruplarının varlığının da üstü kapalı biçimde kabul edildiğini gösterir. Yakın geçmişte, öğretmenler, ister etnik Türk ya da Kürt olsunlar, Kürt dilinin ya da kültürünün varlığını öğretmeleri halinde azille karşılaşmışlar ve bu nedenle öğrencilere devlet siyasetine uymaları için baskı yapmak zorunda bırakılmışlardır. [28]

Sadece Türk ideallerinin aşılanması, askeri rejimin ilk ve orta okul müfredatlarının zorunlu bir parçası haline getirdiği din derslerini düzenleyen yönetmeliklerde de açıkça görülmektedir. [29] Bu yönetmelik-

ler, dünyada İslam'ın önderleri ve savunucuları olarak Türklerin tarihsel rolüne özel bir ağırlık verilmesini şart koşuyordu.[30]

Türk Seçkinlerinin Tutumları

Günümüzün Türk siyasetinde "Kürt sorunu"nun taşıdığı önem nedeniyle, Türk entelektüel ve siyasal seçkinlerinin bu konuya ilişkin tutumlarını bu noktada daha ayrıntılı olarak ele almak öğretici olacaktır. 1980 askeri darbesinin, Kürtçe konuşma ve Kürt sorununu tartışma yasağının getirilmesinin ardından, Türk seçkinleri, bazı dikkate değer istisnalarla[31] devletin bütün Müslüman yurttaşlarının etnik Türk oldukları şeklindeki geleneksel Kemalist çizgiyi desteklediler.[32] Ne var ki, Militan bir Kürt ulusçuluğunun yükselişi ve PKK ile mücadele, azınlık çıkarlarına ve bunların ifadesine duyulan küresel ilgi artışıyla birleşti ve bu gelişmeler durumda biraz değişiklik yarattı. Günümüzde insanlar modern Türkiye'nin etnik ayrışıklığını kabul etmeye çok daha hazırdır. [33] Cumhurbaşkanı Özal ve Demirel'in özellikle "Kürtler"e göndermede bulunan ifadeleri bu duruma yardımcı olmuştur. Böylece günümüzde insanlar Kürt terimini kullanmaya ve varlıklarını Türkiye'nin etnik mozayiği içinde etnik bir grup olarak tanımaya daha çok hazırdılar.[34] Bu değişim çok yenidir. Erken 1991'de Kürtçe'yi yasaklayan 2932 sayılı yasanın kaldırılması karşısında, eski cumhurbaşkanı ve baskının mimarı Kenan Evren bile şöyle dedi: "İnsanlar, İngilizce, Arapça ya da İtalyanca gibi başka dillerle şarkı söyleyebildiklerine ve dinleyebildklerine göre, neden Kürtçe konuşmasınlar ya da şarkı söylemesinler?"[35] Ne var ki Özal, Mart 1991'de Çankaya'da Iraklı Kürt önder Celal Talabani ile yaptığı toplantılarda aynı tutumu alınca, Evren ve Genel Kurmay Başkanı Doğan Güreş, Türkiye'de Türklerden ayrı bir Kürt varlığına karşı çıktılar ve bu kez Demirel ve eski Başbakan Bülent Ecevit tarafından desteklendiler. [36]

Bu değişimin hızı daha çok, kendisi de Kürt kökenli olan Turgut Özal'dan geldi. Özal, 17 Nisan 1993'te ani ölümüne kadar Kürt konu-

sunda hem kamuoyunun hem de katılaşmış bürokrasinin önünde yer aldı. Kürtçe konuşma ve yazmanın yasallaşmasını savundu. 1991'in kanlı Nevruz[37] karışıklıklarının ardından Özal, daha cesur bir tutum alarak ordunun güneydoğudaki rolünü eleştirdi ve böylece devlet aygıtlarının zirvesinde Kürt sorununda bir yarık açtı. Özal, PKK'nin yasallaştırılarak parlamentoda temsil edilebileceğini bile bir fikir olarak öne sürdü.[38] Özal, Türk radyo ve televizyonunun GAP[39] kanalının Kürtçe programlar yayımlamasını da önerdi, ancak bu görüşün Milli Güvenlik Kurulu'nda bir azınlık görüşü olduğunu teslim etti.[40] Özal'ın başına buyruk davranışları dış siyaset alanında da görüldü; Türkiye'nin aşırı ihtiyatlı geleneksel siyasetine ters düşecek şekilde, çok geniş seçeneklere göre davranmaya istekliydi. Bu tutum özellikle kuzey Irak'ta bir *de facto* Kürt devletinin kurulması konusunda görüldü.[41] Ancak, Özal'ın "gizli" bir Kürt ulusçusu olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Özal, esas olarak bir pragmatist idi: devletin Türkiye'de bir Kürt bilincini tanımaktan başka bir seçeneğinin olmadığını, bunun askeri baskının tek başına değiştiremeyeceği kaçınılmaz bir olgu olduğunu gören biri.[42]

Özal'ın öncülük yaptığı ilerlemeye rağmen, Kürtleri bir ulusal azınlık olarak tanıma konusunda hâlâ büyük bir tereddüt vardır. Seçkinler, Türklerin ve Kürtlerin modern Türkiye'de eşit olduklarını göstermek için yeni girişimlerde bulunmakta, Hikmet Çetin ve Kâmuran İnan gibi (her ikisi de bakanlık yapmışlardır) önde gelen simaları ve hiç bir ayrımcılığa maruz kalmadan siyasetin zirvesine çıkan başka etnik Kürtleri örnek göstermektedirler.[43] Aslında bunlar, bir "Kürt sorunu"nun var olduğunu reddetme eğilimindedirler. Bunun yerine, güneydoğunun ekonomik sorunlarına, PKK "terörizmi"ne ya da Kürt sorununu Türkiye'ye karşı bir silah olarak kullanan yabancıların kötü niyetli yönlendirmelerine işaret ederler. [44] Çözümleri, grup ya da azınlık haklarının tanınması değil, Türkiye'nin bütün yurttaşları için daha çok demokrasidir. [45] Bu türden görüşler Başbakan Yardımcısı ve SHP önderi Erdal İnönü tarafından da açıkça dile getirilmiştir.[46] İnönü, Türkiye'nin üniter bir devlet olduğunu ve bu şekilde kalması gerektiğini vurguladı ve "Terörist hareketin [PKK] başlıca faaliyet

aracı olarak propagandayı kullanmadaki" başarısına işaret etti -bir demokraside "propaganda"yı araç olarak kullanmada neyin yanlış olduğu pek açıklığa kavuşmamış olsa da. İnönü, ayrıca Kürtlerin "kültürel bakımdan tamamen özgür olduklarını" ve "ezilmişlik duygusuna kapılmaları için hiçbir neden" olmadığını belirtti. [47] Askeri bir çözümün Türk devleti için PKK konusunda yegâne çözüm olup olmadığı sorulduğunda, İnönü, silahlı gruplarla yegâne başa çıkma yolunun devletin güvenlik güçlerini kullanmak olduğunu, ancak askeri çözümün tek yol olmadığını belirtiyordu: yegâne doğru yol, ülkeyi "demokratikleştirmek" idi.

Son yirmi yıl içinde Özal'ın yanı sıra Türkiye'nin belki de tek önemli siyaset adamı olan Demirel'in tutumu da öğreticidir. Görüşleri, her türlü tavizi aşırı ihtiyatla değerlendiren ve yukarıda ifade edilen düşünceleri yansıtır. Kasım 1991'de kazandığı zaferden sonra Demirel, hükümet programını 25 Kasım'da Türk parlamentosuna sundu. Şöyle diyordu:

> Yurttaşlarımız arasında kültür, düşünce, inanç, dil ve ırk farklılıklarının bulunması doğaldır Bu türden bir çoğulculuk, demokratik ve üniter bir devlet için zaaf değildir. Bu üniter yapı içinde, çeşitli etnik kültürel ve dilsel kimlikler özgürce ifade edilebilir.

Ancak devamla, şöyle diyordu:

> Uluslararası anlaşmalara göre kabul edilmiş olanlar [Yahudiler ya da Ortodoks Ermeniler ve Grekler gibi dini azınlıklar] dışında bu ülkenin hiç bir yurttaşı azınlık kategorisi içinde değildir. Türkiye'de herkes eşittir ve birinci sınıf yurttaştır. Herkes, temel insan haklarına, kendi ana dilini, kültürünü, tarihini, folklorünü ve dini inançlarını açıklama, geliştirme ve koruma özgürlüğüne sahiptir Ancak devletin resmi dili, bayrağı ve sembolleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırları ve egemenliği her türlü tartışmanın üzerindedir [büyük alkışlar] Güneydoğu için özel bir "bölgesel kalkınma planı" uygulanacaktır. [48]

Demirel, Başbakan yardımcısı İnönü, İçişleri Bakanı İsmet Sezgin ve Genel Kurmay Başkanı Güreş'le birlikte, Türkiye'de "Kürt realitesi"ni tanıma siyasetinin bir parçası olarak 7 ve 8 Aralık 1991'de güneydoğu gezisine çıktı. Bu "realite" sayesinde artık Kürt yayınlarına ve gazetelerine izin veriliyor ve de devlet SHP'nin bir Kürt Enstitüsü kurma fikrini destekliyordu.[49] Ne var ki, eğitim dili Türkçe olarak kalacaktı ve federasyon tartışma konusu edilmeyecekti. Demirel Diyarbakır'da şöyle diyordu:

> Bu devlet Türk ırkından gelen insanlar tarafından kuruldu, [ancak] öteki ikinci sınıf yurttaş değildirler. Hepsini bir araya getirdik "Sen ve biz" diye bir şey yoktur Türk ulusçuluğu uysal bir ulusçuluktur, ırkçılığa dayanmaz ve Türkiye'de yaşayan öteki etnik grupları ayrı tutmaz.

Ne var ki Demirel, "Türkiye'nin birliğini korumaya hep birlikte kararlıyız," diye vurguluyordu. [50]

Böylece Demirel'in siyaseti Kürtlerin Kültürel faaliyetlerine izin veriyor,[51] ancak grup haklarının tanınmasına ya da Kürtlerin Türkiye içinde resmi bir azınlık olarak kabul edilmesine izin vermiyordu. Herkes eşit bir yurttaş olarak tanınacak ve geri güneydoğu kalkındırılacaktı. Türkiye kesinlikle üniter bir devlet olarak kalacaktı. Bu konunun tartışılması bile mümkün değildi. Bir federasyonun bölünmeye yol açacağı endişesi hakkında Demirel, Yugoslavya, Çekoslovakya ve SSCB gibi federal yapılarda yakın zamanda meydana gelen olaylara mantık dışı bir tutumla işaret ediyordu -bu yapıların hepsi çökmüştü.[52]

Önde gelen siyasetçilerin Kürt sorunundaki kararsızlığı, Başbakan olduğu zaman Tansu Çiller'in verdiği demeçlerde de görülür. Bir yanda, Türkiye'de bir "Kürt sorunu değil, sadece bir terör sorunu" olduğunu söylüyor, öte yanda, güneydoğuya yaptığı gezilerde (kendisinden önceki Demirel gibi) gazetecilere, kendisini Kürt hisseden herkesin Kürt olduğunu söylüyordu.[53] Çiller Batı Avrupa ülkelerine gittiğinde daha "liberal" bir yüz gösteriyordu. Ne var ki ülke içindeyken, tıpkı Demirel gibi, güneydoğuda geçmişte yapılan baskılar nedeniyle Kürtlerin duydukları hoşnutsuzluğu bastırmak için askeriyeye güveniyordu. Demirel'in eleştirilerine maruz kaldığı (bk. dn. 51) Kürtçe TV

konusunda, günde sadece bir saat Kürtçe yayın yapılmasını istiyordu.[54] Tansu Çiller, dokunulmazlığı kaldırılarak hüküm giyen (bk. aşağıda) Kürt milletvekillerinden de "Parlamento çatısının altındaki hainler" olarak söz etti ve 28 Şubat 1994'te İstanbul'daki Taksim Meydanı'nda Atatürk'ün şerefine Kürtlere ve İslamcılara karşı bir miting örgütledi.[55]

Türk basınının Kürt sorununa yönelik tutumu öğreticidir. Basının güneydoğudaki olayları serbestçe bildirmesi ya da konuya ilişkin hükümeti eleştirmesi durumunda karşılaştığı sorunlar yukarıda belirtildi. Bu yasal engellere ek olarak, belirtmek gerekir ki, Türk ulusal gazeteleri esas olarak büyük kentlerdeki okurlara hitap eder, güneydoğuda pek az muhabirleri, Kürt sorunu uzmanları ya da Kürtçe konuşan gazetecileri vardır. Yayın merkezi ülkenin öteki ucundaki, İstanbul'dadır ve pek az editör güneydoğuyu bilir ya da özel olarak ilgilenir.[56] Resmi üniter Kemalist ulusçuluk büyük basının başlıca gıdasıdır ve Türkiye'de sadece Lozan antlaşmasında yer alan gayri-Müslimler azınlık olarak kabul edilirler. PKK'den daima "terörist" bir örgüt olarak söz edilir.[57] Yukarıda belirtilen komplo teorisi, yani Batılı ülkelerin Türkiye'yi bölmeye çalıştığı görüşü Türk basınında sık sık yer almaktadır. Bunun yanı sıra Türkiye dışındaki "Türkler"in çektikleri sıkıntılara ağırlıklı olarak yer verilir. Buna karşılık, Türkiye Kürtlerinin dil ve kültürel haklarının genişletilmesi konusuna basında pek az yer verilir. Sürekli bir hukuksal tacizle yüz yüze gelen (bk. yukarıda) Kürt yanlısı az sayıda gazetenin ötesinde, PKK'nin gerçekte ne istediği basında fiilen tartışılmaz (aslında PKK'nin ne istediğini saptamak da kolay değildir). Bazıları Kürt sorununu, kalkınma ve dev GAP projesiyle çözümlenebilecek saf anlamda ekonomik bir sorun olarak görürler. Pek az Türk gazeteci, Kürt ulusçuluğunun yükselişinin bölgede meydana gelen gelişim ve değişimin sonucu olabileceğini (sonunda bu geri bölgelere nüfuz eden modern ulusçuluk biçiminde) ya da Kürt ulusçuluğunun Kemalist devlet ulusçuluğuna bir tepki olabileceğini düşünür. Gene pek azı Kürt ulusçuluğunun herhangi bir formu ile PKK arasında ayırım yapar. PKK'nin varlığı, devleti Kürt sorununu savunan bütün siyasal eylemcileri PKK taraftarı olarak damgalamaya

yöneltmiştir. Bu üzücü öyküye rağmen, bazı dikkat çekici istisnalar[58] olmuş ve bunlar algılamada meydana gelen değişime büyük katkıda bulunmuştur.[59]

Bu değişimin bir örneği Yeni Demokrasi Hareketi'nin (YDH) programıdır. Bu parti bir buçuk yıl süren hazırlık döneminin ardından 22 Aralık 1994'te kuruldu. Partinin önderi, Türk Sanayici ve İşadamları Derneği'nin (TÜSİAD) eski başkanı, otuz beş yaşındaki Cem Boyner idi. Parti, Şerif Mardin, Nilüfer Göle ve Asaf Savaş Akat gibi reformcu ve liberal zihniyetli entelektüeller ve Cengiz Çandar gibi gazeteciler tarafından desteklendi. Parti'nin programı Kürt sorunu ve laiklik gibi tabu niteliği taşıyan konulara yeni bir yaklaşım getirir. Boyner'in radikal konuşmaları parlamenterler tarafından dikkate alınmış ve geniş çapta tartışılmıştır. Siyasal partilerin çoğu, Türkiye'de bir Kürt sorununun var olduğunu hâlâ kabul edemezken, YDH, Kürtlerle Türk halkının değil, devletin sorunu olduğunu söylemekte durak-samaz. İktidara geldiklerinde gerçekleştirecekleri ana hedeflerden biri Devlet Güvenlik Mahkemeleri'ni kapatmaktır. Boyner aynı zamanda askeriyeye yeni bir rol çağrısında bulunur. Askeriye'nin güneydoğu sorunu gibi iç meselelerden çok dış tehditlere karşı kullanılması gerektiğine inanır. Türk standartlarına göre radikal olan bu yaklaşıma rağmen Boyner, özünde diğer Türk seçkinleriyle aynı siyaseti izler. Kürtler için özerkliğin her türlüsüne karşı çıkar ve grup haklarından çok birey haklarından yanadır. Türkiye Kürtlerinin sadece % 1'inin özerklik istediğini, istedikleri şeyin aslında bireysel özgürlükler olduğunu iddia eder. Onun da yanıtı, güneydoğuda yatırım yapılmasıdır.[60]

Boyner hareketinin bir habercisi, Çetin Altan ve Altan Öymen gibi bir grup liberal gazetecinin ortaya attığı "İkinci Cumhuriyet" fikri idi. Bunlar da tıpkı Boyner gibi, Kürt sorununda radikal bir tutum değişikliği ve Türkiye Cumhuriyeti'nin özgün yapısını niteleyen merkezileşmiş bürokratik devletçi siyasetlere son verilmesini istiyorlardı.[61] Benzer fikirler *Nokta* dergisinin Şubat 1993 sayısında Mithat Baydur tarafından öne sürüldü.[62]

1990 yılının ortalarında SHP de döneme uygun hareket etmeye başladı ve Kürt sorunu üzerine otuz altı sayfalık bir rapor yayımladı. Raporda, "halkın kendi Kürt kimliğini benimsemesine ve insanların Kürt kökenli olduklarını söylemelerine ve bu kimliği özgürce ifade edebilmelerine izin verilmesi"gerektiği belirtiliyordu. Raporda, devamla, Türkiye'deki bütün anadillerde yazma, konuşma ve okumaya izin verilmesi ve devletin azınlık kültürlerinin incelenmesi için bir enstitünün kurulması isteniyordu. Aynı zamanda Kürtçe yayınlara ve müziğe getirilen yasak, "dünyada faşizm rüzgârlarının estiği 1930'larda bile akla gelmeyen, totaliter yönetimlerde bile nadiren görülen bir uygulama"olarak betimleniyordu. Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesi savcısı bu raporda Anayasa ihlali olup olmadığını Anayasa Mahkemesi'nin incelemesini istedi,[63] ancak bu istek dikkate alınmadı. Cumhurbaşkanı Özal raporu küçümsedi ve kendi yaptıklarından söz etti. Kürtçe'nin suç olmaktan çıkarılması için uzun bir yol katetmek gerekmişti. Ancak Özal devlet okullarında Kürtçe öğrenime asla izin verilmeyeceğini belirtti. [64] SHP'nin, etnik bir Kürt, ancak uzun süredir düzenin bir figürü olan Hikmet Çetin'in önderliğinde, 1995'te yeniden kurulan CHP ile birleşmesi üzerine terörle mücadele yasasının adı çıkmış 8. Maddesi'nin değiştirilmesi istendi ve,

> ....etnik kimliğe ve kültüre, farklılıklara, eski yaraları sararak ve sosyoekonomik gelişmeye önem vererek saygı gösterirken, Kürt sorununu çoğulcu demokrasi, eşitlik ve ulusal birlik içinde çözme [çağrısı yapıldı].[65]

21 Mart 1995'te, Avrupa Birliği ile gümrük birliği anlaşmasının imzalanmasından sonra, DYP/CHP koalisyon hükümeti, hükümetin strateji ve hedeflerini ayrıntılı biçimde açıklayan bir belge yayımladı.[66] Bu belge, Türkiye için öngörülen bir çok anayasal ve yasal değişikliği ayrıntılı olarak ele alır. Burada Kürtlere hiç bir gönderme yoktur. Ayrıca belgede kategorik olarak şöyle denilmektedir:

> Türkiye Cumhuriyeti, devleti, ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür ...Türk devletinin birliği, geleneksel ve tarihsel bir dayanışma ve birlik fikrinin ifadesiydi Bu dayanışma ve birlik ortak bir "siyasal kültür"le sonuçlanmıştı. Savunmamız gereken şey budur.[67]

Programda güneydoğuda barış ve güvenliğin sağlanmasını isteyen bir bölüm vardı. Burada, başka öneriler arasında, halkın güvenlik kuvvetleri ile "teröristler" arasında ayırım yapmasının sağlanması ve "faili meçhul cinayetler"in aydınlatılması yer almaktaydı. Belge, aynı zamanda Olağanüstü Hal'in kaldırılması ve bir Bölgesel Yönetim Yasası'nın bir an önce çıkarılması için çağrı yapmaktaydı. Etnik ayrıma, kısaca, ancak ulusal birlik açısından yol açtığı tehlikeler bağlamında değiniliyordu.[68]

Böylece, Türkiye'nin daha fazla demokratikleşmesini öneren yönlerine rağmen, programda Kemalist bütünlüklü ulusçuluğun temel ilkeleri kategorik olarak kabul edilir. Bu durum Türkiye seçkinlerinin bir ikilemini ortaya koyar. "Avrupalı" olmak ve Avrupa'nın kurumlarına katılmak isterler, ancak mevcut bağlam içinde "Avrupalı" olmak, sadece bireysel insan haklarını değil, aynı zamanda kolektif hakları (çok iyi tanımlanmamış) -en azından kültürel olanları- kabul etmek anlamına gelir. [69] Avrupa Parlamentosu'nun Türkiye ile gümrük birliğine gene Kürt sorunu üzerinde odaklanan itirazı bu durumu ortaya koyuyordu.

"Sert" Kürt Muhalefeti

Türkiye'de yakın zamanda görülen bütün Kürt grupları içinde, süregiden silahlı ayaklanmanın uzunluğu, kapsamı ve devletin gösterdiği tepki bakımından en önemlisi Kürdistan İşçi Partisi'dir (PKK). PKK, siyasal bir çekirdek, parti, partinin sürekli savaşan Kürdistan Ulusal Kurtuluş Ordusu (ARGK, 1986'da kuruldu) ve yaygın bir halk cephesi olan Kürdistan Ulusal Kurtuluş Cephesi'nden (ERNK, 1985'te kuruldu) oluşan katı bir profesyonel yapıya sahiptir. [70] Devlet yetkilileri tarafından "eşkıya" olarak nitelendirilmesine ve Kürt toplumunun ya da halkının kendisini "ülkenin toplumsal ve ekonomik gelişmesinden dışlanmış" hisseden en marjinal unsurlarından oluşma-

sına rağmen[71] PKK muazzam bir güç kazanarak gelişmiştir. Özellikle Millî Güvenlik Kurulu'nun "güvenli tampon bölge" oluşturmak amacıyla köyleri büyük çapta boşaltmaya karar verdiği Mart 1990'dan sonra, hükümetin, baskı önlemlerini ve askeri yöntemleri ağırlaştırarak sürdürmesi bu gelişmeye yardımcı olmuştur.[72]

PKK, 27 Kasım 1978'de Diyarbakır yakınlarındaki bir köyde yapılan bir toplantıdan sonra Abdullah Öcalan tarafından kuruldu. Taraftarlarınca "Apo"[73] olarak bilinen Abdullah Öcalan Gaziantep bölgesinde yaşayan yoksul bir köylü aileden gelir. Türkiye'de eğitim görmüştür ve ilk dili Kürtçe değil Türkçe'dir. Gençliğinde dinine bağlı bir kişiydi.[74] Öğrenci olarak başlıca amacı Türk ordusuna katılmaktı,[75] ancak sınavları kazanamayınca, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne girdi. Burada sosyalist yayınlarla tanıştı ve diğer pek çok radikal Kürt öğrenci gibi çok parçalı sol hareketin içinde yer alarak 1970'lerde Devrimci Gençlik grubunun üyesi oldu. Ne var ki, Türk solunun Kürt konusunda şovenist olduğu kanaatine vardı. Ayrı bir "Kürt Ulusal Kurtuluş Hareketi"ne ihtiyaç olduğunu düşünen Öcalan, Türklerin ağırlıkta olduğu öteki sol gruplarla ilişkisini kesti.[76] Güneydoğunun iktisadi sömürüsünün tartışıldığı seminerler örgütledi. Bu seminerlerde Kürtlerin, dil, kültür, ekonomik ve toplumsal yapılar bakımından Türklerden farklı ulusal özelliklere sahip olduğu vurgulanıyor, Türk ordusu işgalci güçler olarak gösteriliyor ve Kürtlerin kendi kaderlerini tayin etmeleri gerektiği öne sürülüyordu. Bu, açıkça ulusçu bir gündemdi ve Öcalan solcu arkadaşları tarafından ulusçu olmakla ve ırkçı Türk MHP'sine benzemekle suçlandı.[77]

Öcalan 1975'te Ankara'dan Güneydoğu'ya döndü ve 1977'de arkadaşlarıyla birlikte bir "Parti program taslağı" hazırladı. Bu dokümanda [78] başka şeylerin yanı sıra şöyle deniyordu:

> Kürdistan dört sömürücü ülke, Suriye, Irak, İran ve Türkiye tarafından dört bölgeye bölünmüştür. Bu bölgenin en geniş parçası Türkiye Kürdistanıdır (Orta, batı ve bütün bölgenin kuzeyi). Bu bölgede yarı-feodal üretim ilişkileri vardır. Bu klasik sömürü modelidir.

Devrimde Türkiye Kürdistanı önderliği ele alacaktır. Karakteri bakımından devrim bir ulusal demokratik devrim olacaktır.

Asgari hedef, bölgede bağımsız, bağlantısız bir Kürt devleti kurmaktır.

Azami hedef, Marksist-Leninist ilkeleri temel alan bir devlet kurmaktır.

Proletarya devrimin öncü gücü olacaktır ...Köylüler devrimin temel gücü olacaktır.

Yurtsever çevreler, Türkiye devrimci hareketi, Kürdistan'daki diğer yurtsever devrimci hareketler, sosyalist ülkeler, kapitalist ülkelerdeki işçi hareketleri ve uluslararası kurtuluş hareketleri, bu devrimin müttefikleri olacaktır.

"Kürt devriminin önündeki engeller" ise şöyle saptanmıştır:

1- Faşistler [MHP ve öteki radikal sağcı güçler]

2- Sosyal şovenistler [Türk solunda Kürt özgürlüğünün Türkiye devrimine bağlı olduğunu iddia edenler]

3- Ajanlar ve devlet yanlısı şebeke [devletle işbirliği yapan ve finanse edilen Kürtler]

4- Feodal toprak ağaları ve ulusal işbirlikçiler.

Bu doküman PKK'nin daha sonraki programını açıkça ifade ediyor ve Köy Korucuları'nın yanı sıra öğretmenleri de kapsayan, Türk devletinin ajanları olarak görülen herkese karşı verilen şiddetli PKK savaşını haber veriyordu.[79] Silahlı mücadele hem destek kazanmak hem de devlet denetimini zayıflatmak bakımından önemli bir PKK silahı olacaktı. Öcalan klasik ulusçu tarza uygun biçimde, kendi ideolojisini desteklemek için tarihe de seçici yaklaşıyordu:

Bu sıralarda Öcalan kendi zihninde bir Kürt tarihi oluşturdu. Konuya ilişkin resmi bir doküman sağlayamadığımız ya da bulamadığımız için, Orta Doğu halklarının durumunu, Osmanlı-Arap-Türk ilişkilerinin tarihini

inceledik ve İran, Suriye ve Türkiye bölgelerine dağılan halkın Akdeniz ırkından geldiği sonucuna vardık. Ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı konusunda Lenin'in kitaplarından alıntılar da yaptık. Sonuç olarak bütün faaliyetlerimiz bu ayrıntılar üzerinde yoğunlaştı. [80]

Bu programda önemli olan, "asgari hedef," yani bir Kürt devletinin kurulması idi. Öcalan, bu devletin komşu ülkelerdeki "Kürdistan" bölümlerini de kapsayacağını öngörüyordu. PKK Türk devleti tarafından daima bir ayrılıkçı örgüt olarak gösterilmiş, ancak Öcalan, 1977 programına rağmen bu kritik noktada kararsız kalmıştı. [81] PKK siyasetinin sürekli bir teması, değişen bir dünyanın ve bölgesel koşullarda meydana gelen hayati değişikliklerin gerisinde kalmamak için tutum ve ideoloji değiştirme ustalığı olmuştur. Bu bakımdan Öcalan, başından itibaren PKK'nin esas amacının bağımsız bir Kürdistan olduğunu inkâr edecek kadar dikkatli davranmıştır.[82] Bu türden ifadeler ihtiyatla karşılanmalıdır. Öcalan uluslararası desteğin taşıdığı önemin farkındaydı ve bu yüzden, PKK'nin yegâne çözümünün silahlı mücadele olduğunu da inkâr ediyordu. 1993'te ilan edilen tek taraflı ateş-kes sırasında Türk yetkililer, askeri olmayan herhangi bir çözümü tartışmayı bile kabul etmediler. [83] Öte yanda Öcalan, zaman zaman hareketi bütün Türkiye'ye yayma ve sol bir Türk örgütü kurma arzusunu ifade etti. [84] Kendisi bu örgütün bölgesel lideri olacaktı. Bu da kendisinin pragmatizm ve ihtiras arasında yalpaladığını gösterir.

Komşu ülkelerdeki Kürtlerle ilişkiler sorununda da PKK tereddüt göstermiştir. 1977 programı "Kürdistan'daki öteki yurtsever devrimci hareketler"den müttefikler olarak söz ediyordu ve 1980'den itibaren Mesud Barzani'nin KDP'si PKK'nin başlıca desteklerinden biri oldu. 1983'te Öcalan ve Barzani "KDP ve PKK'nin dayanışma ilkeleri" konusunda bir protokol imzaladılar, ancak bu ittifak, 1984'te PKK'nin vahşi taktikleri yüzünden zayıfladı. Bu taktikler Türkiye'nin genellikle Irak'taki KDP mevzilerini vuran misillemelerini kışkırtıyordu. [85] Nihayet 1987'de Barzani, PKK'nin Kürtlere uyguladığı katliamı kınadı.[86] PKK buna Celal Talabani'ye yaklaşmaya çalışarak karşılık verdi. ARGK önderi Cemil Bayık, Ağustos 1991'de şöyle diyordu: "Hedefimiz bütün Kürtleri birleştirmek değildir. Kendi ülkelerindeki halk-

larla birlikte yaşamak istemeleri halinde, bunu saygıyla karşılarız."[87] Burada pragmatizmin bir kez daha ağır bastığını görüyoruz. Türk hükümetinin KDP'yi PKK'ye karşı polis olarak kullanmaya çalıştığı görülüyordu ve 1993'te KDP, PKK'ye karşı vargücüyle bir askeri saldırı düzenledi. [88] Bunun ardından, 1995 sonbaharında KDP tarafından kuzey Irak'taki PKK üslerine karşı, Barzani'nin Türk Silahlı Kuvvetleri'nin (açıklanmamış) yardımıyla başlattığı anlaşılan büyük bir saldırı gerçekleştirildi.

PKK'nin koşullara uyum sağlamak için siyaset değiştirmede gösterdiği ustalık 1989'da İslam'ın sömürülmesi yönünde yapılan değişiklikte de görülmüştür.[89] "Amin" diye biten ve "Bismillahirrahmanirrahim" diye başlayan PKK bildirileri ilk kez 1989'da görüldü. Öcalan'ın 1990 tarihli *Nevroz* mesajı, "İran'daki İslam devriminin olumlu etkileri"nden söz ediyordu. Aynı yıl içinde Öcalan, Türk hükümetini "sahte İslami Kürt örgütleri" kurmakla suçladı ve Van'da kurulan Kürdistan İslam Partisi'nin (PİK) hükümet denetiminde bir örgüt olduğunu iddia etti. İslami mesajların kullanılması ve Kuran'dan yapılan alıntılar PKK propagandasında yaygınlaştı ve PKK "Yurtsever din adamları"dediği bir birim bile kurdu. Ne var ki, partinin iç çekirdeğinin dini ibadeti yasaklandı. ARGK ve kadroları Marksizm-Leninizm yorumunu tartışmasız benimsemek zorundaydı.[90] Öcalan kanlı tasfiyelerle PKK üzerindeki katı iç denetimi sürdürdü.

Yeni koşullara göre ideoloji değiştirme yeteneği, Türkiye'nin Nisan 1995'te kuzey Irak'a uzun süreli akınından önce eylemcilerin 8 ve 27 Ocak 1995 arasında yaptıkları büyük bir toplantıda daha da ileri ölçüde görüldü. Bu toplantıda[91] PKK sadece yirmi yıldır süren savaşı değerlendirmekle kalmadı, aynı zamanda örgütü, çağdaş, daha itibarlı bir gerilla hareketine dönüştürmek için büyük kararlar almakla övündü. PKK'nin Ocak Kongresi'nin önemi Türkiye'deki Kürtlerin büyük diplomatik atılımlarıyla çakışmasıydı. Sürgünde Kürt Parlamentosu kurma girişimleri toplantıdan sonra tamamlandı. [92] Bu gelişmeden hemen önce PKK Cenevre Sözleşmesi'yle belirlenen insani yasa ve kurallara uyacağını bildiren bir "Niyet Deklarasyonu" yayımladı.

PKK'nin kanlı geçmişi dikkate alındığında bu girişim açıkça uluslararası sahneye çıkma amacını yansıtıyordu. [93]

Ocak 1995 toplantısında, Mayıs 1995'e kadar silah bırakmaları halinde devletin silahlandırdığı Köy Korucuları için kısmi bir af ilan edilmesi kararı da alındı. PKK kaynaklarına göre, toplantıda gerilla operasyonları sırasında insan haklarına uyulmasının, ister Kürt ister Türk kökenli olsunlar masum sivillere herhangi bir zarar verilmemesinin önemi vurgulandı. Gelecekte gerillanın askeri hedefleri dikkatle seçilecekti. Esas hedef her bakımdan gelişmiş bir Kürt ordusu kurmaktı.[94] Türk yetkililer şimdi, PKK'nin Türkiye'de insan haklarına Batı'nın duyduğu ilginin farkına vardığını ve insan haklarına saygı gibi sahte vaatlerde bulunarak bu durumu istismar etmeyi hedeflediğini öne sürmektedir.

PKK'nin önderi Abdullah Öcalan'ı tanımlamak için kullanılan "Genel Sekreter" sıfatından vazgeçilmesi kongrede alınan en önemli kararlardan biriydi. Bunun yerine yeni bir Başkanlık Konseyi kuruldu. Öcalan, Başkan olarak, altı kişiden oluşan bu kurulun başında yer alıyordu. Toplantıda kabul edilen bir diğer önemli tasarı, geleneksel soğuk savaş sembollerinden biri olan orak-çekiç'ten vazgeçilmesiydi. Bu sembol PKK bayrağından çıkarıldı. PKK daha sonra soğuk savaş sonrasında "reel sosyalizmin yükleri"nden kurtulmak için bir "öncü adım" atan ilk grup olmakla övündü. Kongre sırasında, yirmi yıl önce katı bir Marksist-Leninist Kürt grubu olarak başlayan hareket Sovyet sosyalizmi anlayışını ve "diğer doğmatik siyasetler"i de, "reel sosyalizm"i bir kez daha vurgulayarak reddetti. Örgütsel yapının dünya tarihinde meydana gelen değişikliklere uygun olması gerekiyordu. Kongre, Sovyet komünizmini "sosyalizmin en ilkel ve zorlu dönemi" olarak nitelendirdi.[95]

Uluslararası insan hakları kurallarına uyma iddiası ve Marksist-Leninist sembollerden vazgeçmesi, ERNK'nın kendisini, İrlanda'daki Sinn Fein, Filistin Kurtuluş Örgütü, hattâ Afrika Ulusal Kongresi gibi örgütlerle kıyaslamasını sağladı. [96] PKK'nin "bir avuç terörist eşkıya"dan başka bir şey olmadığı şeklindeki Türk iddialarına rağmen,

Genel Kurmay Bakanlığı'nın Nisan 1995'te yayımladığı sayılar tam aksini göstermektedir. Askeriyeye göre, 1984'ten beri 9691 PKK militanı askeri birlikler tarafından ölü ele geçirilmiş, tutuklular dahil 16970 PKK militanı cezaevine konulmuştu.[97]

Böylece PKK, Öcalan'ın katı önderliği altında kendisini muazzam bir gerilla hareketine dönüştürmeyi başardı. Kendi terörü ile devlet terörü birleşince, PKK Kürt toplumunun çeperinde kalmış birkaç bağlantısız üyeden bölgenin en önemli gerilla gruplarından birine dönüştü. Bu da hükümetin, PKK'nin hem Türkiye'deki Kürt topluluğu içinde, hem de uluslararası alanda tanınmasına yardımcı olacak şekilde baskıyı arttırmasına ve sert yöntemlere başvurmasına yol açtı. Tarihinin büyük bir kısmında PKK kendisini Kürt "ulusal kurtuluşu" için savaşan bir Marksist-Leninist örgüt olarak nitelendirmiş olsa da, destek sağlamak amacıyla koşullara uyum sağlamada -özellikle İslami sembolleri kullanmakta- büyük bir beceri gösterdi. Bu durumda, 1980'lerin yarı-resmi "Türk-İslam sentezi"nin yanında bir de "Kürt-İslam sentezi"nden söz etmek mümkündür. Öcalan'ın kişisel diktatörlüğünden ayrı olarak PKK'nin en sürekli teması, bir Kürt kimliğinin tanınması için verdiği mücadele olmuştur. Örgüt bu konuda, bazı kayıtlarla, başarılı olduğunu öne sürebilir. [98]

"Yumuşak" Kürt Muhalefeti -HEP, ÖZDEP, DEP ve HADEP

Son on beş yıl ya da daha fazla bir süre içinde parlamentoya girmek için mücadele eden yasal Kürt partileri kurma girişimleri olmuştur. Halkın Emek partisi (HEP), Kasım 1989'da Kürt sorunu üzerine Paris'te toplanan bir konferansa katıldıkları için Sosyal Demokrat Halkçı Parti'den (SHP) ihraç edilen yedi milletvekili tarafından 1990'da kuruldu. Bu yedi kişi gene SHP'den üç nilletvekiliyle birlikte 7 Haziran 1990'da HEP'i kurdu. [99] Ne var ki, parlamentonun Kürt üylerini SHP şemsiyesi altında toplamak ve SHP'yi Kürt bölgelerinde çalışmaya teşvik etmek için yapılan bir pazarlık sonucunda Ekim 1991

seçimlerinden hemen önce SHP, HEP'i bir kez daha özümledi. Yeni seçilen milletvekillerinin parlamentoda Kürtçe ant içmeleri üzerine sessizce yaşanmakta olan gerilimler birden açığa çıktı. Bu milletvekillerinin bir çoğu 1992'de HEP'i yeniden kurmak için SHP'den ayrıldı. Anayasa Mahkemesi Savcılığı 3 Temmuz 1993'te anayasayı ihlal suçlamasıyla HEP'e dava açtı. Parti'nin, "devletin ve milletin bölünmez bütünlüğüne karşı faaliyette bulunduğu ve yasadışı siyasal eylemlerin merkezi haline geldiği" iddia ediliyordu. Parti 14 Temmuz 1993'te resmen kapatıldı. Ne var ki, yasağın üstesinden gelmek için Kasım 1992'de yeni bir parti, Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP) kuruldu. Bu partinin faaliyetleri 30 Nisan 1993'te Anayasa Mahkemesi'nin baskısıyla durduruldu. Parti "eylemleri ve tüzüğüyle ayrılıkçı propaganda yaptığı" [illegible]asıyla, 23 Kasım'da resmen kapatıldı. ÖZDEP'in kapatılmasından sonra, bir başka parti, Demokrasi Partisi (DEP) 7 Mayıs 1993'te on sekiz Kürt milletvekili tarafından kuruldu.[100] DEP de 16 Haziran 1994'te Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı ve böylece parlamenter dokunulmazlığı kaldırılmış olan on üç eski DEP milletvekilinin ihanetle suçlanması sağlandı. Bu milletvekillerinin altısı Belçika'ya kaçtı, kalanlar 8 Aralık 1994'te on beş yıl hapis cezasına hüküm giydi.[101] HEP'i, 11 Mayıs 1994'te kurulan Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) izledi ve önceki partiler gibi devletin düşmanlığıyla karşılaştı.

HADEP üyelerinin hepsi DEP ve HEP'ten geliyordu (HADEP Genel Başkanı Murat Bozlak HEP'in Genel Sekreteri ve DEP'in Genel Başkan Yardımcısı ve Genel Sekreteri olmuştu). Yeni parti kendisinden önceki partilerle aynı program ve hedeflere sahipti.[102] Parti, olacakları önceden sezerek DEP'in kapatılmasından önce kuruldu. Bozlak, HADEP'in de kapatılacağını düşünüyordu ve Türkiye'de açık bir Kürt siyasal partisi kurma imkânı konusunda kötümserdi.[103] HADEP'in temel programı aslında Kürtlerin tanınmasıydı; parti, insan haklarının tam olarak uygulanmasını, serbestçe ve demokratik biçimde örgütlenmesine izin verilmesini istiyordu. Bozlak'a göre bu, federasyon ya da özerklik anlamına gelmiyordu.[104] Amaçlanan, güneydoğuyu harap eden ve bölgeden dışarı dev göç akınlarına neden olan devlet ile

PKK arasındaki savaşı sona erdirmekti. HADEP her iki tarafa da savaşı durdurma çağrısı yapıyor, hükümetin Kürtlerin kendilerini serbestçe ifade etmelerine izin vermesini istiyordu. Bir sonraki aşama, Atatürk'ten miras kalan ve 1980'lerin askeri rejimi tarafından genişletilen, ülke içindeki başka kimliklere karşı "Türklük"ün tam hegemonyasını yasalaştıran anayasal sistemi sona erdirmek olacaktı.[105] Bozlak, bunun gerçekleşmesi halinde, Türkler ile Kürtlerin barış içinde bir arada yaşamalarını sağlayacak demokratik bir çözümün mümkün olabileceğini söylüyordu.

Türkiye'nin dışındaki "Kürdistan" bölgeleri ve bunların birleştirilip birleştirilemeyeceği konusunda Bozlak sessiz kaldı. Ancak "Kürdistan"ın emperyalist güçler ve "ulusal sömürge sistemi" tarafından dörde bölündüğünü ve Kürtlerin bütün halklar gibi "kendi kaderlerini tayin" hakkına sahip olduklarını belirtti.[106] Bir Kürdü nasıl tanımlamak gerektiği sorulduğu zaman, örneğin Zaza ve Kırmançi dilinde konuşan Kürtler arasındaki lehçe farklılığına rağmen, kişiyi Türk olarak değil de bir Kürt olarak tanımlayan ortak bir Kürt tarihi olduğunu öne sürdü. Türk halkıyla değil, Türk devletiyle çelişki olduğunu vurguladı. Türkler ile Kürtler arasında yapılan evlilikler, Kürtlerin daha çok Türk'ün yaşadığı Batı ülkelerine göç etmeleri ve bütün bunların Kürtlerin "doğal" asimilasyonuna yol açmasıyla ilgili sorulara karşılık, Bozlak, insanların ana babalarının karma olması ya da İstanbul'da yetişmeleri durumunda kendilerini Türk ya da Kürt olarak görmelerinin bir kişisel tercih meselesi olduğunu söyledi.[107]

Bozlak, Sünni-Müslüman Refah Partisi'nin (RP) 1994 seçimlerinde güneydoğuda kazandığı başarının, Kürtlerin çoğunun seçimleri boykot etmesinden, diğerlerinin de RP'ye oy vermesinden kaynaklandığını öne sürdü. RP'ye oy verenler aslında İslam'ın etnik-ötesi olması nedeniyle sistemi protesto etmişlerdi. Askeriyenin, PKK'ye verilen Kürt desteğini zayıflatmak için güneydoğuda RP'yi desteklediği iddiasını tekrarladı. Ancak kendisi, kişisel olarak RP'nin İslami birlik çağrısına katılmıyordu. Yakın zamanlarda önemli politikacıların farklı tutumlar sergilemeleri konusu açıldığında Bozlak, Turgut Özal'ın kamuoyu önünde kendisinin Kürt kökenli olduğunu açıkça ifade ettiğini

belirtti, ancak "Kürdistan'da savaşı başlatan odur," dedi. Ancak, pek çok Kürdün ölümünden sorumlu olmasına rağmen Özal askeri olmayan siyasal yöntemler bulmaya çalışmıştı ve bu nedenle, Tansu Çiller, Demirel ya da öteki önde gelen Türk politikacılara kıyasla Kürt sorununda daha iyi fikirlere sahipti. Öteki politikacılar ise savaşı yegâne siyaset olarak benimsemişlerdi. Bozlak'ın en ağır sözler sarf ettiği politikacı, kendisi de bir Kürt olan, Hikmet Çetin idi. Bozlak'a göre Çetin, kendi halkına ihanet etmişti ve dışişleri bakanlığı sırasında Türk hükümetinin baskıcı önlemlerini haklı çıkarmak amacıyla uluslararası alanda kendi Kürtlüğüyle gösteriş yaptığı için en tehlikeli adamdı.

Bozlak'ın öne sürdüğü görüşler, sürgünde yaşayan etkili bir Kürt ve Londra'daki Kürt İnsan Hakları Projesi'nde yer alan Kerim Yıldız'ın görüşlerine oldukça yakındı.[108] Yıldız, Kürtlerin Türkiye'deki konumlarıyla ilgili sorunun tam bir tabu olduğuna işaret etti. "Kürtler ne istiyorlar?" sorusuna, hiç kimse bunu tam olarak bilemez, yanıtını verdi. Modern çağda Kürtler bu konuda kendilerini ifade edebilecekleri bir fırsat bulamamışlardı. PKK gibi örgütler bildiriler ve deklarasyonlar yayımlasalar da, bunların Kürtlerin gerçek sesini yansıttığı söylenemezdi. Kürtler kendilerini demokratik biçimde ifade edene kadar bu soruya verilecek bütün yanıtlar konjonktüre bağlı olacaktı. Kendi örgütü gibi önde gelen Kürt örgütlerinin Alman hükümetinin temsilcileriyle üst düzeyde görüşmeler yaptığını söyledi. Alman yetkililer, Türk devleti içinde bir tür Kürt özerkliğinin çözüm olabileceğini öne sürmüşler, ancak Kürtler "halk adına" karar veremeyeceklerini belirtmişlerdi. "Bütün Kürtler Bağımsız bir Kürdistan düşü görürler," diyordu; ancak bu, mevcut siyasal bağlamda gerçekçi değildi. Kendisininki gibi örgütler, Kürt taleplerini ve görüşlerini tam olarak eklemleyecek durumda değildiler. Sadece bazı temel mevziler oluşturmaya çalışıyorlardı. Kürtlerin, Türk devletiyle uzun tarihsel bağlarından ötürü, bu aşamada Türkiye'den ayrılmaya niyetli olmadıklarını söyledi. Hattâ Türk devleti onlardan ayrı bir devlet kurmalarını istese, bunu reddederlerdi. Bunun esas nedeni, son yetmiş yıldır yaşanan ekonomik gelişmenin, pek çok Kürdün İstanbul ve İzmir gibi büyük kentlere taşınmasına yol açmış olmasıydı. Bu durum, bir bölünmenin

gerçekçi olmadığını ortaya koyuyordu.[109] Kendi örgütü ve benzerleri, Türklerin ve Kürtlerin eşit bir temelde ve barış içinde bir arada yaşayabilecekleri bir federasyon ya da bir tür özerklik istiyorlardı. Devletin yasal bir Kürt partisi kurma girişimlerini, böyle bir partinin PKK'ye yardım edebileceği gerekçesiyle ezmesi ve bu türden girişimleri yasa dışı kabul etmesi, son on beş yılın en dikkate değer özelliği olmuştu. Bu durum PKK'nin Kürt davasını savunan yegâne örgüt olduğunu iddia etmesini sağlamıştı.

Bu durum, eski Bayındırlık Bakanı Şerafettin Elçi'nin "orta çizgi"de bir Kürt partisi kurma girişimiyle değişebilir. Kürt kökenli olan Şerafettin Elçi, tıpkı Hikmet Çetin gibi, Türkiye tarafından Kürtlere ayrımcılık uygulanmadığını göstermek için öne çıkarılmıştır. Yakınlarda Türk basınında yayımlanan bir söyleşide Elçi, Türkiye'nin siyasal sistemini Kürtler'in lehine olan demokratik taleplere açması gerektiğini vurguladı ve PKK'yi Türkiye'de Kürt halkının yegâne temsilcisi olarak görmenin yanlış olduğunu öne sürdü. Ne var ki PKK'nin "kitlesel bir destek kazandığı"nı da kabul ediyordu. Onun sözleriyle, PKK,

> ....devlet tarafından incitilen ve zarara uğratılan ve kendi ulusal kimliklerini kaybetme endişesi taşıyan bir halk kesiminden destek görüyor.[110]

Elçi, PKK'nin tam karşısında yer almama konusunda dikkatliydi. Kendisini şiddetten uzak tutmaya çalışıyor ve kendi partisinin şiddet yöntemleriyle tanınan PPK'ye "karşı" değil, ondan "farklı" olacağını öne sürüyordu. Şöyle diyordu:

> Farklı olmasaydık ayrı bir parti kurma ihtiyacı duymazdık. Başlattığımız siyasal hareketin ismi Demokratik Kürt Platformu'dur. Yöneldiğimiz kitleler, şiddeti onaylamayan, şiddete karışmamış kitlelerdir: liberal ve demokratik görüşleri olan Kürt çevreler.

Ayrılıkçı bir grup olarak ortaya çıkan PKK'nin aksine Elçi'nin hareketi, Türkiye Kürtlerinin pek çoğunun Türkiye'den ayrılmak istemediğini, Türklerle birlikte yaşamak istediğini belirtmektedir:

İnandığımız ilke budur. Devletin egemenliğine saygı duyuyor ve Kürt sorununun bu egemenlik içinde çözümlenmesi gerektiğini söylüyoruz.

Parlamentoya girdiği zaman Kürt kimliğini gizleyen bu eski parlamenter, Ankara'nın sorununun sadece terör olmadığını belirtmektedir. Ona göre:

> Kürtler kendi kimliklerinin tanınmasını isterler. Kuşkusuz böyle bir tanımadan kaynaklanan haklar da vardır. Bir insanın şerefi bir kimliğe sahip olmasına, kendisi olmasına bağlıdır. Bir kimlik ancak eğitim aracılığıyla geliştirilebilir. Nitekim Kürtlerin en esas talepleri eğitim hakkına sahip olmaktır. Bu sadece Kürtlerin talebi değildir, Türkiye'nin de imzaladığı BM çocuk hakları bildirgesinin tanıdığı bir haktır. Her çocuk kendi dilinde eğitim görme hakkına sahiptir..Öteki talep, siyasal partiler ve kültürel kurumlar biçiminde örgütlenmektir. Bu hak verilirse, çok olumlu bir adım olacaktır. Çünkü o zaman doğru temsilciler görülebilir [yani PKK desteğini kaybeder].

Elçi'nin "çözümleri" henüz Ankara'da hoş karşılanmış değildir. Yetkililer Kürtlere "özel" haklar tanınması halinde, bunun ülkenin bölünmesine yol açacağını öne sürmektedirler. Elçi gene de bu türden istisnai bir statünün Türkiye'deki bütün etnik toplulukların yararlanabilecekleri bir statü olmayacağını öne sürer. Şöyle demektedir:

> Bu istisnadan herkes yararlanamaz. Kurtuluş Savaşı sırasında, Türkler dışında adı geçen yegâne etnik grup Kürtler idi. Mustafa Kemal (Atatürk) ve arkadaşları, Amasya Tamimi'ni hazırlarlarken, Kürtlerin her türlü ırksal haklarının korunacağını ve savunulacağını vaat ediyorlardı. Türkiye'de yaşayan bütün diğer etnik grupların, Gürcüler, Çerkesler, Abhazlar, Bosnalılar ve Tatarlar'ın kendi ülkeleri vardır. Kendi ülkelerini terk etmişler ve devletin sağladığı fırsatlardan yararlanmak için Türkiye'ye gelmişlerdir. Devletin statüsünü kabul etmişlerdir. Ancak Kütler, farklıdırlar. Kürtler, bu devlete kendi coğrafyalarıyla [kendi coğrafyaları nedeniyle] katılmışlardır. Öteki gruplar [için bu durum geçerli değildir].

Devletin kefil olduğu Türk ulusçuluğuna yönelik tutumları bakımından, "Yerli" Kürtler ile göçmenler arasındaki farklılıklara bir sonraki bölümde döneceğiz.

Kürt Nüfus İçindeki Tutumlar

Devlet ile PKK arasındaki mücadelenin sertliği, çok sayıda insanın kitlesel olarak yer değiştirmesi, devletin şiddet kullanarak ya da kullanmayarak her türlü siyasal Kürt faaliyetini fiilen ezmesi, Türkiye'deki Kürt nüfusun ne istediği sorusunu sorunsallaştırmıştır. Kerim Yıldız'ın yukarıda belirtilen görüşlerinden anlaşıldığı gibi, uygun koşullar oluşana kadar hiç kimse Kürt halkının gerçekte ne istediğini bilemeyecektir. Bununla birlikte, eldeki bilgilerden hareketle bazı gözlemler yapmak mümkündür.

Verilerin ilk bakışta birbirini tutmadığı görülür, ancak bu durum şaşırtıcı değildir. Kürt ulusçuluğu görece yeni bir fenomendir ve tıpkı Türk ulusçuluğu gibi, pek çok boyutu ve birbirine ters düşen varyantı vardır. Kürt ulusçuluğunun başlıca iki bileşeni olduğu görülmektedir: birincisi, bütün Müslümanların kardeş olduklarını vurgulayan ve kendi siyasetini açıkça ortaya koymadan yetkililere ve geleneksel Kemalistlere saldıran, "Kürt sorunu"nun İslamcı formülü; ikincisi, Kürt sosyalist gruplar ve PKK'nin formüllendirmeleriyle bağlantılı olan DEP/HADEP formüllendirmeleri. Ancak, yukarıda belirtildiği gibi, PKK hitap ettiği alanı genişletmek için artık İslamcı argümanları anonimleştirmeye çalışmaktadır. Yalçın-Heckmann, Hakkâri Kürtleri için İslam'ın günlük hayat ve söylemde başat güç olmaya devam ettiğini, ancak İslam'ın PKK tarafından bir Kürt İslamı oluşturmak için kullanılabileceğini ve kullanılmakta olduğunu kaydeder. Kürt ulusçuları giderek güneydoğuda hem din hem de aşiret ideolojisinin gücünü anlamakta ve kendi programlarını buna uygun hale getirmektedirler. Öte yanda devlet isyancıların dini dürtülerle hareket edebileceklerine inanmayı reddetmektedir.[111]

Bu karmaşık durumda çelişkiler görmek kaçınılmazdır. Nitekim bir yanda, 1992 başında Demirel'in yaptırdığı bir kamuoyu yoklaması güneydoğu nüfusunun %70'inin Türkiye'nin bir parçası olarak kalmak istediğini gösteriyordu.[112] Bu sonuç, genellikle ayrılıkçı bir örgüt olarak gösterilen PKK'ye verilen desteğin gücüyle bir ölçüde çelişmektedir. Aynı zamanda, açıkça "Kürt kurtuluşunun sesi olmak için parlamentoya gidiyoruz" diyen, önde gelen Kürt radikali Leyla Zana gibi kişilerin yer aldığı HEP listesinin aldığı % 70 oyla da çelişmektedir.[113] Öte yanda, sık sık güneydoğudaki Kürt nüfus arasında dini duyguların gücü hakkında yorumlar yapılmıştır.[114] Önceki tartışma, bu durumun Mart 1994 seçimlerinde RP'nin güneydoğuda kazandığı büyük başarının başlıca nedeni olduğunu göstermiştir. Bölüm 6'da belirtildiği gibi, radikal İslamcı gruplar arasında pek çok dindar Kürt vardır. Hizbullah ve İBDA-C gibi karanlık gruplar güneydoğuda pek çok solcu Kürdü katletmişlerdir. [115] 21 Ağustos 1992'de yapılan bir ankette Kürtlere hangi siyasal örgütün Kürtleri en iyi şekilde temsil ettiği soruldu. Katılanların sadece % 29.2'si PKK ve 9.1'i HEP yanıtını verdi. [116] Bu durum, Kürtlerin büyük çoğunluğunun, genellikle solcu, ulusçu ve PKK'nin siyaset değişikliğine rağmen yönelim bakımından laik görülen bu örgütlere yakın olmadığını ortaya koyuyordu. [117]

İstanbul'da yaşayan Kürtler arasında yapılan bir başka anket Şubat/Mart 1993'te Milliyet gazetesinde beş gün boyunca yayımlandı. [118] Ankete göre İstanbul nüfusunun % 13.3'ü Kürt kökenli olduğunu belirtirken[119] sadece % 3.9'u kendilerini Kürt olarak görmekte, % 3.7'si ise ana babalarının Kürt olmalarına rağmen kendilerini Türk olarak görmektedirler. [120] Kürt bağımsızlığı konusunda, katılanların % 90'ı bu fikre kesinlikle karşı olduğunu belirmiş, % 87'si ise federal bir devlete, hayır, demiştir. Daha azı (% 75) özerkliği reddederken, çoğunluk (% 69) yerel yönetimlere daha çok yetki verilmesinden yana idi -belki de merkezi hükümete yönelik yaygın hoşnutsuzluktan ötürü. Kendilerini Kürt olarak görenlerin % 22'si bağımsız Kürdistan'dan yana idi; % 78, ayrılmak değil, Türklerle birlikte yaşamak istediğini söylüyordu.[121] Aynı grup içinde % 23 HEP'in, Abdullah Öcalan'ın parlamentodaki sözcüsü olduğunu, % 28'i ise bunun muhtemel oldu-

ğunu söylüyordu. Katılanların yaklaşık yarısının (% 49) PKK'nin terörist bir örgüt olduğunu, % 17'sinin bunun muhtemel olduğunu söylemesi; % 26'sının ise PKK'yi Kürt ulusal haklarını savunan bir örgüt olarak görmesi; % 21'inin ise bunun muhtemel olduğunu söylemesi ilginçtir. [122]

Anket, Kürtlerin toplumsal yelpazenin altlarında yer aldıklarını, işsizler ve en alt eğitim niteliklerine sahip olanlar arasında çoğunluğu oluşturduklarını gösteriyordu. Kendilerini Türk olarak tanımlayanlar en yüksek ortalama ücrete sahiptiler (4 010 000 olan ortalamanın biraz üzerinde, 4 120 000 TL.); bunları, kendilerini "Müslüman Türk" ya da "Müslüman" olarak tanımlayanlar izliyordu (3 820 000 TL.); ardından, ana babası Kürt olup kendilerini Türk olarak tanımlayanlar geliyor (3 497 000 TL.), onları da kendilerini Kürt olarak tanımlayanlar izliyordu (2 940 000 TL.). Bütün gruplar, genel ekonomik durumun Türkiye için PKK'den daha önemli olduğu görüşündeydi. [123] Bu veriler, Kürt sorununun sadece ekonomik bir sorun olduğunu ve ekonomik farklılıkların giderilmesi halinde sorunun çözümleneceği yorumunu güçlendiriyordu.[124]

Anket, aynı zamanda, kendilerini Kürt olarak gören ailelerin sadece % 44'ünün ana dil olarak Kürtçe konuştuğunu, kendilerini Kürt olarak görenlerin biraz daha yüksek bir oranının (% 47) çocuklarının Kürtçe de öğrenmelerini istediğini gösteriyordu. Karma evliliklere gelince, kendilerini Kürt olarak görenlerin % 65'i kızlarının bir Türk'le evlenebileceğini, Türklerin ise sadece % 45'i kızlarının bir Kürt'le evlenebileceğini söylüyordu. Bu sayılar iki topluluk arasında yüksek bir ayırım oranını göstermese de, Türkiye'nin en kalabalık ve karma kentleri bağlamında yeterince büyüktür.

Ülkenin gelişmiş batı bölgelerinde ve büyük kentlerde yaşayan Kürtler ile güneydoğuda yaşayan ve sert önlemlere maruz kalan Kürtler arasındaki tutum farklılıkları, Aralık 1995 seçimlerinin sonuçları bakımından dikkat çekicidir. Kürt partisi HADEP'in güneydoğuda aldığı oyların oranı % 20'dir. Parti, özellikle, Adıyaman, Ağrı, Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Hakkâri, Malatya, Mardin,

Muş, Siirt, Tunceli, Urfa ve Van'da başarılı olmuştur. Ne var ki, Adana, İstanbul, İzmir ve Ankara gibi belli başlı metropol alanlarda oy oranı sadece % 3.7'de ve ulusal olarak da sadece % 4.2'de, böylece, parlamentoya girmek için gerekli olan eşiğin altında kalmıştır. Tam tersine İslami RP -toplam oyların % 21.4'ünü alan en büyük ulusal parti- güneydoğuda % 27.8 ve büyük kentlerde % 19.6 oranında oy almıştır.[125] Bu da, büyük kentlere taşınmış Kürtler için Kürt partilerinin taşıdığı cazibenin, bağımsızlık çağrısının cazibesiyle birlikte azaldığını gösterir. Türkiye Kürtlerinin çoğu artık güneydoğunun dışında yaşadığı için, bu türden tutumlar, teşvik edicidir ve belki de Kürtlere sadece kültürel özgürlük verilmesi halinde bile bir arada yaşamanın mümkün olduğunu gösterir.

Etnik ve toplumsal yarılma zaman zaman şiddete neden oldu. Güneydoğu'da tırmanan savaş, bütün ülkede yöresel olarak Türklerin Kürtlere karşı giriştikleri bir çok saldırıyla birlikte etnik gerilimlerde bir yükselişe yol açtı. Gerilimler özellikle güneydoğuda öldürülen Türk askerlerinin cenaze törenlerinde yükseldi.[126]

Kürt yakın tarihini kesintisiz devlet baskısı olarak değerlendirmek kolaydır. Ne var ki, ister eşkiya ister özgürlük savaşçısı olarak görülsünler, yerel Kürt önderler -daha çok aşiret reisleri- devletle bir uzlaşmaya vardılar. Devlet, süregiden azgelişmişliğe rağmen, onlara ve taraftarlarına bazı avantajlar sağladı. Kürt ulusçuluğunun yükselişi bu durumu büyük çapta değiştirmiştir. Güneydoğudaki Kürtlerin gerçekte ne düşündüklerini ve yaptıklarını değerlendirirken, devlet ile PKK arasındaki şiddetli mücadelenin halkı iki taraflı ateş altında bıraktığı unutulmamalıdır; böyle durumlarda, hayatta kalma stratejileri öne çıkar. Köylüler Köy Koruculuğu sistemine (PKK gerillalarıyla savaşmaları için yöre insanlarının silahlandırılmaları ve ücrete bağlanmaları) çeşitli nedenlerden ötürü katılmışlardır. Ücret almanın yanı sıra pek çok Kürt, 1980 askeri darbesinden sonra toplanan ve erkekler için geleneksel bir şeref nişanı olan ateşli silahlara yeniden kavuşmak için sisteme katılmıştır. Çoğunun PKK ile Kürtler arası bir çatışmaya girmekten kaçınma umuduyla sisteme katıldığı görülür. Aslında, Hakkâri sınır bölgesinde pek çok korucu PKK ile doğrudan çatışmaktan ka-

çınmak için Irak'taki Barzani grubuna sığınmaya çalışmıştır. Çoğu PKK ile savaşma konusunda isteksizdi. PKK'nin Köy Korucuları ve ailelerine karşı geçmişte izlediği amansız saldırı siyasetine rağmen, bazı bölgelerde esir alınan Köy Korucuları PKK tarafından daha sonra serbest bırakıldı.[127] Bu durum hükümetin zorunlu tahliye siyasetindeki değişikliği belki açıklayabilir. Ancak, yukarıda belirtildiği gibi, tahrip edilen köylerden Diyarbakır ve Van gibi kent merkezlerine muazzam insan akını PKK için ideal bir asker alma zemini yaratır. Kentlerin çevresindeki gecekondu semtlerinde yaşayan insanları kitle halinde harekete geçirme olanağı gibi büyük fırsatlar bir yana, yaşlıların gençleri daha kolay denetlemelerini sağlayan geleneksel otorite formlarının dağılması da, ek bir faktör oluşturmaktadır. Tahliyeler geleneksel aşiret bağlarının dağılmasını da büyük çapta hızlandırmıştır.

[1] Alevi Kürtler ve Yezidiler Bölüm 8'de tartışılıyor.

[2] Örn., Metin Heper, bk.Bölüm 4, s. 122.

[3] Hakkari bölgesindeki Kürtler üzerinde araştırma yapan antropolog Lale Yalçın-Heckmann 1974/5'te bu bölgeden pek çok kişinin Barzani'yle birlikte savaştığına ve peşmerge (Türkçesi, dağdakiler) zihniyetinin geri geldiğine dikkati çekti; Lale Yalçın-Heckmann, "Global İdeologies, Local Strategies: Notes on the recent history of a Kurdish village in Hakkari", SOAS'ta konuşma, London University, 8 Aralık 1994. Irak'taki Kürtler, Irak yönetimleri tarafından, Türkiye ve İran yönetimlerindekinden çok daha geniş bir ölçüde resmen tanınmışlardır. Ancak bu onay, Bağdat yönetiminden, merkezin zayıf olduğu zamanlarda mücadele yoluyla ve zorla alınmış, merkezin otorite kurduğu zamanlarda da geri alınmıştır. Örneğin, 1958'de General Kasım'ın darbesiyle Haşimi monarşisinin yıkılmasından sonra getirilen yeni anayasada şöyle deniyordu: "Kürtler ve Araplar ulus içindeki ortaklardır. Anayasa Irak Cumhuriyeti içindeki Kürtlerin haklarını garanti eder"; E. Ghareeb, *The Kurdish Question in Iraq* (Syracuse University Press, 1981), s. 38. Ne var ki bu dönemin belirsizlikler içinde yaşayan Irak'ında fiilen özerklik kazanmak tamamen farklı bir meseleydi. Benzer biçimde, Barzani'nin Irak Baas Partisi'yle ilişkileri de, Irak'ı fiilen iki uluslu bir Arap ve Kürt devleti haline getiren 1970 barış anlaşmasının en yüksek noktası ile 1974 Otonomi Deklarasyonu'ndaki (Kürtlere özerklik garantisi verirken onlara 1970 anlaşmasından daha az şey veriyordu) sulandırılmış versiyon arasında dalgalandı. Saddam Hüseyin'in 1988'de zehirli gaz kullanması üzerine, yapılan baskılar en yüksek noktaya ulaştı; bk. D. McDowall, *The Kurds: A Nation Denied* (Londra: MRG Publications, 1992), s. 84-111.

[4] McDowall, *op. cit.*, s. 39.

[5] Öyle görünüyor ki, "doğal" taraftarları Türk siyasal himaye sistemiyle gayet iyi biçimde bütünleştikleri için bu partiye verilen destek az oldu.

[6] McDowall, *op. cit.*, s. 40. Solcu partiler bu dönemde pek çok Türk entelektüelini de cezbetti. Sol partilerin entelektüel Kürtleri cezbetmesi belki de güneydoğunun az gelişmişliğiyle ve bölgeye yönelik, Kürt ulusçularının "sömürge baskısı" olarak görme eğiliminde oldukları devlet siyasetleriyle açıklanabilir. Ayrıca bk. Igor Lipovsky, *The Socialist Movement in Turkey, 1960-1980* (Leiden: E. J. Brill, 1992). Andrew Mango, Kemalist dönemde Türk hâkim sınıfının, vahşi güneydoğunun katı

hükümet uygulamalarıyla baskı altında tutulması gerektiği ve bunun da ancak Fransızların Cezayir'de ve İngilizlerin Hindistan'da kullandıkların yöntemlerle sağlanabileceği görüşünde olduğuna işaret eder - örneğin, "sömürgecilik" bugün olduğu gibi doğal bir kötülük olarak görülmüyordu; Andrew Mango, "Turks and Kurds" [yakında çıkacak].

[7] Bu türden görüşler İslamcı anlayışla ilginç benzerlikler taşır. Her iki kesim de, ister İslami ister Marksist olsun ideal devlette ulusal farklılıkların ya dini ya da sınıfsal (bakış açısına göre) evrenselci bağların üstün gelmesiyle "sönümleneceği"ni savunma eğilimindedir.

[8] Kürtlerin 1930'lardan bu yana yaptıkları bu ilk kitle gösterisine Silvan'da 10 000'in, Diyarbakır'da 25 000'in üzerinde katılım oldu; McDowall, *op. cit.*, s. 40.

[9] Bk. Igor Lipovsky, "The Legal Socialist Parties of Turkey, 1960-1980", *Middle East Studies*, C. 27, 1991.

[10] Kürt entellektüeli ve sol ulusçu Musa Anter (DDKO'yu destekliyordu) anılarında "uyarılarıma rağmen" DDKO'nun, Ankara ve İstanbul'daki üniversite merkezlerinde, "meyve verse bile, köleleşmiş Kürt ulusuna faydası olmayacak, çocukça" eylemlere giriştiğini yazar. Bu türden eylemler ancak hükümete 12 Mart muhtırasıyla (1971) başlayan baskılar için bir bahane sağlayabilirdi. Musa Anter, *Hatıralarım* (İstanbul, Yön Yayıncılık, 1991), s. 223. Andrew Mango, bir perspektif makalede, Anter'in hatıralarının daha çok İstanbul'un içkili parti geleneği içinde yer aldığını kaydeder. Bu partilerde herkes, İstanbul'un çok etnili geleneğinin bir devamı olarak, hem kendi etnik kökeninden (Türk, Arnavut, Kürt vb.) tedirgindir, hem de kendi milletine titizlikle bağlıdır. Bu türden konuşmalar yetkililerin öfkesine yol açabiliyordu, ancak bir tür humor da taşıyordu. Kürtlerle ilgili olarak Mango, 1916'dan önce İngiliz toplumu içindeki İrlandalılarla benzerlikler olduğunu kaydeder. Burada, hem içerdekiler hem de dışardakiler içinde faaliyet gösterdikleri ülkede -Kürdistan değil Türkiye- geçerli olan "oyunun kuralları"nı biliyorlardı. Bunlar PKK'nin artık değiştirmeye çalıştığı kurallardır. Andrew Mango, "Turks and Kurds" [yakında çıkacak].

[11] Feroz Ahmad, *The Turkish experiment in Democracy, 1950-75* (Londra: Hurst, 1981), s. 311.

[12] 1982 Anayasası için bk. Clement H. Dodd, *The Crisis of Turkish Democracy* (Huntingdon: Eothen Press, 2. Bs. 1990), s. 154-220.

[13] *Briefing*, no. 825, Ankara, 11 Şubat 1991. Bizzat Özal Kürt kökenliydi, ancak Kürt sorununda aldığı tavır belirsiz kaldı (bk. aşağıda). Reuter'den John Owen-Davies, 31 Mart 1988'de, Kürtçe konuşmanın (resmi düzeyde bir dil olarak kabul edilmiyordu) artık cezalandırılmadığını ve Ankara'nın Diyarbakır askeri cezaevindeki tutukluların, "Kürtçe'ye özgürlük" talebiyle yapılan bir açlık grevinin ardından aileleriyle Kürtçe konuşmalarına izin verdiğini bildirdi. İlgili anayasa maddesinin (Madde 26), özel bir yasayla (örneğin 2932 sayılı yasa) desteklenmedikçe hukuksal sonuç yaratmaması dikkat çekicidir.

[14] *Anatolian News Agency*, Ankara, 1 Şubat 1991. 1983 tarihli ve 2932 sayılı yasada özel olarak Kürtçe'den söz edilmez, bu yasa daha çok "bir fikri sözlü ya da basılı olarak ifade etmek için Türkiye devletinin resmen tanıdığı devletlerin kullandıkları diller dışında herhangi bir dil"in kullanılmasını yasaklıyordu. Adalet Bakanı tarafından tasarlanan yeni tasarının 1. Maddesi, amacını "Devletin bölünmez birliğini, toprağı ve ulusu, ulusal egemenliği, Cumhuriyet'i, ulusal güvenliği ve kamu düzenini korumak amacıyla Resmi dil olarak Türkçe'nin kullanılmasını ve Türkiye'de kullanılan başka diller için gerekli ilkeleri ve kuralları düzenlemek" olarak belirtiyordu. Tasarı, devletin ve ulusun birliği konusunda bir ölçüde standart Kemalist tutumuna rağmen, çeşitli söylem formları içinde izin verilen dilleri tanımlıyordu: devlet kurumlarında sadece Türkçe; basılı eserlerde, radyo, TV ve filimlerde Türkçe ya da Türkiye'nin tanıdığı devletlerin resmi dili (Kürtçe değil); eğitimde, İngilizce ya da Fransızca eğitim vermesine izin verilen kuruluşlar vb. dışında Türkçe; toplu gösterilerde yazılı ya da sözlü olarak Türkçe. Yasanın ihlali önceki hapis cezası yerine para cezası getiriyordu. Esas taviz 6. Madde'de yer alıyordu: "Türk yurttaşları yerel dil ve lehçeleri konuşabilirler. Bu dilleri, müzikte, plak, ses ve görüntü bantlarında ve diğer ifade araç ve gereçlerinde kullanabilirler." Bk. *Briefing*, no. 825, 11 Şubat 1991.

[15] "Terörizmle Mücadele kanunu", *T. C. Resmi Gazete*, no. 20843, Ankara, 12 Nisan 1991, Madde 8.

[16] Terörle Mücadele Kanunu, Türk Ceza Yasası'nın 141, 142 ve 163. Maddelerinin kaldırılmasıyla gevşetilen siyasal yasakların yarattığı boşluğu doldurmak için çıkarıldı. Yasanın 1. Maddesi "Terör"ü, "devlet otoritesini ihlal etmek" ya da "genel kamu düzenini, devletin iç ve dış güvenliğini bozmak" olarak tanımlar. Bk. *Turkey Briefing*, c. 6, no. 3,

1991. Anti-terör yasasına ilişkin kapsamlı bir eleştiri için bk. Helsinki Watch, *Turkey: New Restrictive Anti-Teror Law* (New York: Helsinki Watch, 10 Haziran 1991). Türkiye'nin 6 Mart 1995'te Avrupa Birliği ile Gümrük Birliği anlaşmasını imzalamasının ardından, hükümetin yasanın 8. Maddesi'ni geri çekme girişimleri oldu. Sonunda Madde 8 Ekim 1995'te değiştirildi; böylece azami ceza üç yıl hapse indirildi; "yöntem, hedef ve fikirlere bakılmaksızın" ibaresi kaldırıldı ve para cezası verme ya da cezanın tecili konusunda mahkemelere takdir yetkisi verildi. Sonuç olarak 100 hükümlü serbest bırakıldı, ancak bazı düşünce suçluları içeride kaldı.

[17] Örneğin, Adalet bakanlığı istatistikleri, 1994'te İstanbul Devlet Güvenlik Mahkemesi'nde (DGM) yargılanan basın suçlarının sayısını 1162 olarak vermektedir (toplam 1774 suçun %65i). Yargılanan 2098 kişinin 336'sı tutuklandı ve hüküm giydi. Açılan davalar, genellikle Kürdistan İşçi Partsis'yle (PKK) güneydoğuda yapılan mücadele konusunda düzenli olarak makale yayımlayan *Özgür Gündem*, *Özgür Ülke*, *Azadi* ve *Denge Azadi* gibi gazetelerle ilgiliydi. Bu davaların en çok ses getireni, uluslararası alanda tanınmış bir roman yazarı olan, Kürt kökenli Yaşar Kemal'in yargılandığı dava idi. Yaşar Kemal, 23 Ocak 1995'te İstanbul DGM tarafından, haftalık Alman dergisi *Der Spiegel*'de yayımlanan ve Kürtlere yönelik Türk siyasetini ağır bir dille eleştiren bir makale yazmaktan ötürü "Terörle Mücadele Yasası"nın 8. Maddesi'nden yargılandı. Yargılama tutuksuz yapıldı ve Mart 1996'da aldığı yirmi aylık ceza tecil edildi. Yaşar Kemal'e karşı bir başka dava, *Düşünce Özgürlüğü ve Türkiye* başlığı altında yayımladığı makalelerinde ayrılıkçı propaganda yaptığı iddiasıyla İstanbul DGM tarafından Türk Ceza kanunu'nun 321'inci maddesinden açıldı. Şubat 1995'te yayımlandıktan hemen sonra toplatılan kitabın yayıncısı Erdal Öz'e de dava açıldı. Bu türden davalar, sadece Kürtlerle sınırlı değildi, hükümetin Kürtlerle ilgili siyasetini eleştiren Türklere karşı da aynı şekilde davalar açıldı. Örneğin, Kürt sorunuyla ilgili yazıları yüzünden "Terörle Mücadele Kanunu"nun 8. Maddesi'ne göre açılan 3 davada yargılanan ve pek çok kez hapse mahkûm edilen, sosyolog-yazar İsmail Beşikçi'ye altı yıl hapis ve ağır para cezası verildi. Bu ceza Ocak 1995'te Yargıtay tarafından onaylandı. Beşikçi'nin Kürt sorunuyla ilgili şiddet dışı ifade özgürlüğü hakkını kullandığı için aldığı toplam cezalar 67 yıl 1 ayı ve 5 milyar 24 milyon para cezasını bulmaktadır ve son olarak da, 22 yıl 6 ay hapis cezası ile 1 milyar 850 milyon

para cezası almıştır. 4 Şubat'ta Kürt yanlısı *Özgür Ülke* gazetesi mahkeme kararıyla kapatıldı. Mahkeme bu gazetenin ve ardından çıkarılan *Özgür Gündem*'in (14 Nisan 1994'te aynı şekilde kapatıldı) Basın Yasası'nı ihlal ettiğine karar verdi. Kürt yanlısı *Azadi* de, mahlemenin kapatılan *Azadi* gazetesinin devamı olduğuna karar vermesi üzerine Mart ayı içinde mahkeme kararıyla kapatıldı. Yayına 20 Mayıs 1994'te başlayan *Denge Azadi*'nin toplam 42 sayısına el konuldu ve dergi sorumluları çeşitli cezalara çarptırıldı. Bk. Türkiye İnsan Hakları Vakfı'nın günlük raporları, *Human Rights, Yesterday and Today*, Dokümantasyon Merkezi, Ankara, Ocak-Mart 1995.

[18] *Cumhuriyet*, 12 Şubat 1986. Ayrıca bk. bu döneme ilişkin sayısız Uluslararası Af Örgütü Raporu.

[19] Olağanüstü Hal Yasası'na göre kurulan bölge valiliği, güneydoğudaki 10 ili, Bitlis, Tunceli, Şırnak, Mardin, Van, Hakkari, Diyarbakır, Batman, Bingöl ve Siirt'i kapsamaktadır.

[20] Bk. *Turkey Briefing*, C. 4, no. 3, 1990.

[21] *Turkey Briefing*, C. 5, no. 1, 1991.

[22] Tahliyeler genellikle büyük bir vahşet ve insan hakları ihlalleriyle yapıldı. Evler yakıldı ve köylüler kitle halinde dehşet verici koşullar içinde tutuldular. Örneğin, 1994 Temmuz'u başlarında PKK'nin bir mezranın yakınlarındaki askeri karakola saldırması üzerine güvenlik kuvvetleri, Hakkari ilindeki Beytülşebab yakınlarındaki, Evrek, Sular ve Karapınar köylerini bastı. Buralarda yaşayan köylüler koruculuk sistemine katılmak istemiyorlardı. Askerler köylülerin hayvanlarına ateş ettiler; arı kovanlarını, bazı evleri ve ahırları ateşe verdiler. Bu üç köyün halkı - aralarında kadın ve çocukların da bulunduğu 1000'den fazla insan- 10 km. ötedeki mezraya zorla yürütüldüler. Erkeklerin gözleri bağlandı. Gittikleri yerde yiyeceğin pek az olduğu sağlıksız koşullarda tutuldular. Bazılarına işkence edildi; bk. *Amnesty International*, UA286/94 (EUR 44/66/94), 22 Temmuz 1994 ve diğer raporlar: EUR 44/67/94, 26 Temmuz 1994 ve EUR 44/79/94, 10 Ağustos 1994.

[23] Tahliyeler konusunda daha fazla bilgi için bk. Helsinki Watch, *Forced Displacement of Ethnic Kurds from Southeastern Turkey* (New York: Helsinki Watch, Ekim 1994).

[24] Bk. *Human Rights, Yesterday and Today*, Türkiye İnsan Hakları Vakfı'nın günlük raporları, Dokümantasyon Merkezi, Ankara, Ocak 1995.

[25] Savaşın sürmesi ekonomiyi de sakatladı. Bir devlet bakanına göre 1995'te ulusal bütçenin yaklaşık %20'si savaş harcamalarına gidiyordu.; bk. *Turkey Briefing*, C. 8, no. 4, 1994.

[26] *T. C. Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı İmam-Hatip Liseleri Öğretim Programları* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1984), s. 9.

[27] *Ibid.*, s. 10.

[28] Eski bir öğretmen, 8 yaşındaki bir öğrencinin Türkçesini hatırlamadığı için Kürtçe söylediği bazı sözcükler yüzünden dövüldüğüne ve hiç Türkçe bilmeyen annesiyle Kürtçe konuştuğunun duyulması üzerine cezalandırıldığına tanık olduğunu anlatmıştır. Başka öğretmenler, Kürtlerle alay etmekte ve onları diğer öğrencilerden ayrı tutmaktaydı. Bk. Sarah Graham-Brown, *Education Rights and Minorities* (Londra: MRG Report, Haziran 1994), yeni bs. *Turkey Briefing*, C. 8, no. 2, 1994.

[29] Din eğitimi cumhuriyetin ilk yıllarında zorunluydu, ancak 1948-61'de resmi bir başvuruyla bu derslerden muaf olmak mümkün oldu. 1961'den sonra bu derslere katılmak için resmi bir başvuru gerekiyordu. Bk. *Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlâk Bilgisi Dersi Programı* (Ankara: tarihsiz, muhtemelen 1982'de yayınlanmış ve hâlâ geçerli).

[30] *Ibid.* Burada "vatan"ın savunulması ve ona hizmet edilmesi gereği de vurgulanır.

[31] Örneğin, sosyolog İsmail Beşikçi. Yukarıda belirtildiği gibi, Beşikçi, Türkiye'de yaşayan Kürtlerin durumunu yazdığı için yıllardır hapiste tutulmaktadır.

[32] Kuşkusuz bu, Bölüm 1'de ayrıntı olarak el alınan Fransız bütünlüklü "yurttaş" ulusçuluğu modelidir. Ne var ki, sık görüldüğü gibi, Türk yetkililer ve diğer önde gelen Türkler, bu modeli kendi ülkeleri için savunurlarken, daha "etnik" bir ulusçu varyantı, ülke dışındaki Türkler için savundular - özellikle Kıbrıs ve Balkanlar'da (bk. Bölüm 8). Bu çifte standart, Bulgaristan'daki etnik Türkler hakkında uluslararası insan hakları örgütlerine 1986 ve 1987 yıllarında şikâyette bulunan Londra'daki Türkiye elçiliği yetkililerini zor durumda bıraktı. Yetkililer Bulgaristan'daki Türklerin, kendi dillerini konuşamadıklarını ve kendi adetlerine uygun biçimde yaşayamadıklarını haklı olarak belirtiyorlardı; Jivkov rejimi bu Türkleri zorla "Bulgarlaştırma"ya çalışıyordu. Bu arada, aynı yetkililer, Türkiye'deki Kürtlerin benzer bir durumda olduklarını reddediyorlardı. Önde gelen solcu entelektüel Mümtaz Soysal 30 Mart-Nisan 1990'da Kopenhag'ta, Danimarka Parlamentosu'nda toplanan Avrupa

Azınlık Hakları Konferansı'nda benzer bir tutum aldı. Soysal, bu toplantıda, Türkiye'deki Kürtler üzerine Çalışma Grubu'nun özet yorumuna, özünde Türk hükümetinin çizgisini yansıtan bireysel bir protestoda bulundu.

[33] Bu durum ülkeye sık seyahat edenlerin dikkatini çekmektedir. On yıl kadar önce Türk yurttaşlarının çoğu, Kürtlerden ayrı olarak kendilerini sadece "Türk" olarak görürlerken (gene de, yukarıda belirtildiği gibi, İstanbul'un entelektüel "içki çevreleri" kendi etnik kökenlerinden söz ederlerdi) günümüzde pek çoğu Çerkez, Bosnalı, Arnavut ya da benzer bir soydan geldiğini söylemekte ve bununla gurur duymaktadır. Pek çok kişi ancak yakın zamanlarda kimliklerindeki bu etnik ayrımın farkına varmışlardır.

[34] Ocak 1995'te Tansu Çiller "Ne mutlu Türküm diyene" sözünü, "Ne mutlu Türkiye yurttaşıyım diyene" şeklinde değiştirerek bu konuda bir örnek vermiştir - *Milliyet*, 1 Ocak 1995. Bu kabul de çok yenidir. Manchester, BK'ta 5-6 Mayıs 1995'te toplanan, "Modern Türkiye'de Değişim: Siyaset, Toplum, Ekonomi" başlıklı konferansa İstanbul'daki Boğaziçi Üniversitesi'nden 14 seçkin akademisyen katıldı. Bu konferansta Kürtlerden hiçbir şekilde söz edilmemesi dikkate değer. Son gün, bu konuda sorulan tek bir soruya, Profesör Cem Behar -Türkiye'nin demografik durumu üzerine konuşma yapıyordu- Kürtlerin sayısal bakımdan önemsiz oldukları şeklinde kısa bir yanıt verdi.

[35] *Briefing*, no. 824, 4 Şubat 1991.

[36] *Briefing*, no. 831, 25 Mart 1991. Demirel, Talabani'yle yapılan toplantıları bir "cehalet, hata ve ihanet" mizanseni olarak betimleyecek kadar ileri gitti. Ancak 1991'den beri DYP hükümeti hem Barzani hem de Talabani ile ilişkiyi sürdürmektedir.

[37] Kürt Yılbaşı anlamına gelen Nevruz 20 Mart'ta kutlanır. Bu kutlama son yıllarda PKK ile devlet arasında kanlı çatışmalara yol açmıştır. Özellikle 1992'de, Şırnak, Cizre ve Nusaybin'de büyük çatışmalar oldu: bk. *Turkey Briefing*, C. 6, no. 2, 1992. Son zamanlarda bu kutlamayı bir "ulusal" Türk bayramına dönüştürme çabaları vardır.

[38] Özal şöyle diyordu: "Şiddet şiddeti doğurur, kan dökmek daha çok kan dökülmesine yol açar. Kürt yurttaşları söz konusu olduğunda bunu hatırlamalıyız." Alıntı, Mehmet Ümit Necef, "Türk Siyasal Yapısında Kürt Sorunu Üzerine Yeni Kavramlar", *Turkey Briefing*, "Yorum", C. 6, no.5, 1992.

[39] Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP) Fırat ve Dicle ırmakları üzerinde bir dizi büyük barajın kurulmasını kapsayan dev bir ekonomik projedir ve Türk hükümeti bu projenin bütün bölgeyi canlandıracağını ummaktadır.

[40] Mehmet Ümit Necef, *op. cit.*

[41] Mümtaz Soysal, Cumhurbaşkanı Özal'ın Körfez savaşı sonrası federal bir Irak fikrini Türk seçkinlerine kabul ettirmeye çalıştığını iddia etti. Bu federal devlette Türkiye, Türkmen ve Kürt özerk bölgelerine hâkim olacaktı. Gazeteciler de Özal'ın, Türkiye'nin zengin petrol yataklarının bulunduğu Musul'la ilgili iddialarıyla ilgili devlet belgelerini incelemekte olduğunu iddia ettiler (H. Pope, "Iraq land claim behind Özal's pledge to Kurds", *The Independent*, Londra, 28 Ocak 1991). Özal'ın bu türden görüşleri Türk basınında, Temmuz 1939'da Hatay vilayeti gibi, bağımsız bir Kürdistan'ın Türkiye'ye katılıp katılmayacağı konusunda ciddi tartışmalara yol açtı.

[42] Özal'ın ölümünden sonra, daha önce yazdığı kısa bir not açığa çıktı. Buna göre Özal, Kürt bölgelerindeki nüfus değişikliklerinin Kürt ulusçuluğunu zayıflatacağını öngörüyordu. *The Guardian*, 17 Kasım ve *Turkish Probe*, 18 kasım 1993, s. 13. Öte yanda, ölmeden önce Öcalan'la (ihtiyatlı) temas kurduğu anlaşılmaktadır: bk. *Mideast Mirror*, 15 Mart 1993.

[43] 12 Ağustos 1994'te Türk Dışişleri Bakanlığı'ndan İrfan Acar, aslında Türk parlamentosunun üçte birinin etnik bakımdan Kürt olduğunu ve bu durumda Kürtlerin parlamentoda temsil edilmekte olduklarını belirtti. Ancak bu türden simaların mevcut bağlam içinde görülmeleri gerekmektedir. Bu "Kürtler"in pek çoğu etnik kökenlerini saklı tutarlarken, bir Kürt siyasal programını savunanlar ağır biçimde cezalandırılırlar.

[44] Bu görüşler hayatın her alanından, hükümet yetkililerinden "sokaktaki adam"a kadar pek çok Türk tarafından bana sık sık ifade edilmiştir. 29 Ağustos 1992'de yapılan bir kamuoyu yoklaması, deneklerin % 39.6'sının PKK şiddetinden "yabancı güçlerin Türkiye'yi zayıflatma çabaları"nı sorumlu tutmıştur; *Mideast Mirror*, 7 Eylül 1992. Mayıs 1993'te eski Başbakan Ecevit, o sırada ilan edilen PKK ateşkesinin Kürt özerkliği, daha sonra Yugoslavya'da olduğu gibi bir federasyon ve nihayet bölünmeyi amaçlayan "bir Batı planı"nın parçası olduğunu söyledi; *Turkish Daily News*; görüşme, 12 Mayıs 1993. ABD, Britanya ve Almanya başlıca "dış mihraklar" olarak görülürler. Komplo teorisine göre, bu devletler, bir Kürt devleti kurmak, Türkiye'yi bölmek ve kuzey Irak'taki zengin petrol yataklarını ele geçirmek istiyorlardı. Kürt ulusçuluğunu dış etkinin bir

sonucu olarak görme eğilimi, bütün ulusçulukların hem dışsal hem de bölücü olduğu şeklindeki geleneksel Osmanlı/İslam tarihyazımına uygundur (bk. Bölüm 2 ve 3).

[45] Hayfa Üniversitesi Tarih Profesörü David Kushner, Türk seçkinlerinin Aleviler gibi dini azınlıklara da aynı şekilde davrandıklarına, yani bütün gruplara eşit muamele edildiğini vurguladıklarına ve bu nedenle farklılıkların önemsiz göründüğüne işaret eder: Türk Bölgeleri Araştırma Grubu, Altıncı Bahar Sempozyumu, Sawston Hall, Cambridge BK, 13 Mayıs 1995.

[46] "Democracy in Turkey since 1983" başlıklı bir konuşmada (SOAS, Londra University, 18 Nisan 1994) İnönü, Kürt DEP milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılmasına ve hüküm giyerek hapsedilmelerine kişisel olarak karşı olduğunu da belirtmiştir.

[47] Bu mantık çizgisi, önde gelen bir akademisyen olan Metin Heper trafından da bir konuşmada ifade edilmiştir: "The Turkish Government and the Kurdish Question", SOAS, London University, 26 Eylül 1994. Heper'in genel görüşü, ne Osmanlı ne de modern Türk devletinin Türkler ile Kürtler arasında ayırım yaptığı, hepsine eşit davrandığı şeklindeydi. Yaptığı sunuş, Kemalist ulusçuluğun etnik bileşimini, (bk. Bölüm 3) vahim biçimde olduğundan az değerlendiriyor ve pek çok Kürt'ün inkâr ve asimilasyon siyaseti yüzünden büyük bir hoşnutsuzluk duyduğunu tamamen gözardı ediyordu.

[48] Türk TV, Ankara, 25 Kasım 1991, SWB ME/1241 A/8 28/11/91.

[49] Enstitü, polisin Kürtçe olduğu gerekçesiyle bir pankartı indirmesine rağmen, 19 Nisan 1992'de açıldı; *Briefing*, no. 888, 11 Mayıs 1992.

[50] *Anatolia News Agency*, 8 Aralık 1991, SWB 11/12/91.

[51] Demirel, Kürtçe yayın yapan bir TV konusunda ihtiyatlı tutumunu sürdürdü ve erken 1992'de Özal'la bu konuda anlaşmazlığa düştü. 22 Nisan 1992'de *Milliyet*'ten Altan Öymen ve *Sabah*'tan Hasan Cemal, Demirel'in, Kürtçe yayın yapan bir TV istasyonunun Kürt çocuklarını Türkçe öğrenmemeye teşvik edeceğinden korktuğunu yazdılar. Yazarlara göre bu korku yersizdi. ABD'deki durumu örnek gösteriyorlardı. Burada, İspanyolca yayın yapan TV istasyonları İspanyol kökenli Amerikalıları İngilizce konuşmaktan caydırmıyordu. Bölüm 1'de gösterildiği gibi, bu iddia tartışma götürür. Daha sonra, 1993 ortalarında Demirel, Başbakan Tansu Çiller'i Kürtçe TV'ye "taviz verdiği" için ağır biçimde eleştirdi. Bunun PKK'ye yardım edeceğini söylüyordu: *Sabah*, 25 Temmuz 1993.

[52] Demirel, 20 Kasım 1992 tarihli pan-Arap günlük gazete *el-Hayat*'ın kendisiyle yaptığı bir söyleşide bu üç örnekten özellikle söz etti; *Mideast Mirror*'un haberi, 20 Kasım 1992. Ne var ki, Almanya, Belçika ya da İsviçre gibi, çökmeyen başka federal yapılardan söz etmedi.

[53] *Sabah*, 25 Temmuz 1993.

[54] Başbakan yardımcısı Erdal İnönü de bu "taviz"e karşıydı. Kültürel hakların ancak PKK'ye karşı askeri zafer kazanıldıktan sonra verilmesi gerektiğini öne sürüyordu; *Briefing*, no. 947, 19 Temmuz 1993.

[55] Hugh Pope, *The Independent*, Londra, 4 Mart 1994. Ne var ki, mitinge sadece 10 000 civarında katılım oldu. Bunların da çoğu, polis, öğrenci ve mitinge otobüslerle getirilen devlet memurları idi.

[56] Şahin Alpay, "The Turkish Press and the Kurdish Problem", günümüz Türk mediası üzerine atölye çalışması, SOAS, London University, 21 Mayıs 1992. Bu paragrafın büyük kısmı bu çalışmaya dayanmaktadır. Güneydoğulu olmayan Türklerin bölgeyi ziyaret etmemeleri de dikkate değerdir.

[57] PKK, aşağıda belirtildiği gibi, halkı terörize etmek için ayrımcı şiddete dayanmıştır. Ancak "terörist" terimi siyasal anlamda daima aşağılayıcıdır. Bu klişe kullanıldığında, birisi için "terörist" olan bir başkası için özgürlük savaşçısı olur.

[58] Örneğin, PKK önderi Abdullah Öcalan'la ("APO") 1988 yazında kapsamlı bir söyleşi yapan (ve onun imajını normalleştirdiği için şiddetle eleştirilen) Mehmet Ali Birand. Birand, 25 Nisan 1992 tarihli *Sabah*'ta güneydoğu için, "ne ektiysek onu biçiyoruz," demiştir.

[59] Bu değişime örnek: ANAP Genel Sekreteri Ekrem Pakdemirli'nin güneydoğudan çekilmesi için orduya çağrı yapması (*Milliyet*, 22 Aralık 1994) ve Kürt sorununun tamamını yeniden düşünme çağrısı yapan 3 Ocak 1995 tarihli *Milliyet*'in başlığı.

[60] Bu görüş, "Current Challenge Facing Turkey" başlıklı konuşmada (SOAS, London University, 11 Nisan 1995) açıkça ifade edilir. Kürtlere özerklikle ilgili soruya kesin bir olumsuz yanıt verdiğinde çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu izleyiciler tarafından kuvvetle alkışlanması dikkate değer. Boyner'in partisinin ne kadar başarılı olacağı görülecek. Güçlü devletin -"Devlet Baba"- sınırlarına bağlılık ifade etmesi övgüye değer bulunabilirken, bunun siyasal sadakatin ödüllendirildiği bir devlet himayesi sistemi içinde yetişen seçmenlere ne kadar hitap edeceği belli değildir. Aynı şekilde Boyner'in laik devlete tam bağlılığı ve bürokrasinin

İslam'dan arındırılmasını istemesi, bazılarına hitap edebilir, ancak bu yaklaşım Sünni İslam'a devlet desteğinden yana olduğunu tekrar tekrar göstermiş olan seçmen çoğunluğuna kuşkusuz hitap etmeyecektir.

[61] "Devlet Baba"nın siyasetçilere sağladığı himaye ve nüfuza dayanan geleneksel siyasal yapı dikkate alındığında, bu fikirlerin solun ve sağın en kıdemli siyasetçileri tarafından reddedilmesi ve alay konusu haline getirilmesi şaşırtıcı olmaz; *Briefing*, no. 901, 17 Ağustos 1992.

[62] Mithat Baydur, "Türk'ün Yeni Kızıl Elması", *Nokta*, 7-13 Şubat 1993.

[63] *Mideast Mirror*, 31 Temmuz 1990.

[64] Hugh Pope, *Middle East International*, 20 Temmuz 1990.

[65] TRT TV, Ankara, 27 Şubat 1995, SWB EE/2240, B/6, 1/3/95.

[66] *Doğru Yol Partisi-Cumhuriyet Halk Partisi Hükümetinin Uygulama Programı*, 21 Mart 1995.

[67] *Ibid.*, s. 4.

[68] Bölümün "Güneydoğuda Onarım Projesi" başlığını taşıyan 6. Madde'si, "bölgeye ulusal birlik anlayışı getirmek, kalkınma ve yurttaşların etnik ve kültürel kişisel özelliklerini serbestçe ifade etmeleri bakımından ortaya çıkan fiili ve hukuksal eksikliklerin giderilmesi için gerekli önlemlerin planlanması ve uygulanması" çağrısında bulunuyordu. *Ibid.*, s. 20. Kuşkusuz, modern bir demokratik devlette etnik ayrım, pek çok bakımdan tartışılması gereken karmaşık bir sorundur; bk. Arend Lijphart, *Democracies: Patterns of majoritarian and concensus government in twenty-one countries* (New Haven: Yale University Press, 1984), s. 21-36 ve *passim*.

[69] İnsan hakları, Uluslararası Bireysel ve Siyasal Haklar Sözleşmesi (ICCPR) ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (ECHR- Türkiye tarafından imzalanmıştır) gibi bir çok uluslararası anlaşmayla yasa haline getirilmiş, ancak azınlık hakları yakın zamana kadar ihmal edilmiştir. Avrupa Sözleşmesi bu konuda açık değildir, ICCPR ise bu soruna sadece Madde 27'de kısaca değinir. Sovyet bloğunun çökmesiyle birlikte bu durum değişmeye başlamıştır. Uluslararası alanda azınlık haklarını yasalarla güvence altına alma yönünde pek çok hareket olmuştur. Mevcut durum, *Ulusal ya da Etnik, Dini ve Linguistik Azınlıklara Mensup Kişinin Hakları üzerine Birleşmiş Milletler Deklarasyonu*'nda ifade edilmektedir (BM Genel Kurulu, Karar Tasarısı 47/135, 18 Aralık 1992).

[70] 1984'te kurulan ve Vietkong'u model alan Kürdistan Özgürlük Birimi (HRK) gibi başka yan örgütler de vardır, ancak ERNK ve ARGK, PKK'nin kalıcı alt gruplarını oluşturur.

[71] Martin van Bruinessen, "Between guerilla war and political murder: The Workers' Party of Kurdistan", *Middle East Report*, no. 152, 1988, s. 42.

[72] PKK'nin savaş gücü bu sırada yaklaşık 3 000 silahlı militandan, Kasım 1992'de 13 000, artı, güneydoğuda 45-50 000 kişilik bir yedek güce ulaştı. Devlet baskısı ile PKK desteği arasındaki ilişki açıktır. 1986'da, kampanyanın iki yıldır sürmesine rağmen PKK hâlâ kitle desteğinden yoksundu. 1987'de güneydoğuda Olağanüstü Hal yönetiminin başlaması ve Mayıs 1985'te kurulan Köy Koruculuğu sisteminin yaygınlaştırılması bir dönüm noktası oldu; İsmet G. İmset, *The PKK: A report on Separatist Violence in Turkey (1973-1992)* (Ankara: Turkish Daily News Publication 1992), s. 215-19 ve 48-50.

[73] Kürtçe "Apo" sözcüğü, Türkçe'de "dede", yani Şii ruhsal önderi, anlamına gelir. "Öcalan" soyadı da, uyguladığı amansız taktiklere bakıldığında kendisine uygun düşmektedir.

[74] Öğrenciliğe başladığı sırada, günde beş kez namaz kılması, Maltepe Camisi'nde verilen vaazları dinlemesi, Komünizmle Mücadele Deneği'nin toplantılarına katılması ilginçtir; İmset, *op. cit.*, s. 334. Dil konusunda şöyle demektedir: "Tamamen Türkçe düşünür ve akıl yürütürüm. Kürtçe ikinci plandadır", alıntı, *ibid.*, s. 333. Kürt kültürü ve diline yapılan vurgu dikkate alındığında, PKK'nin sadece Türkçe kullanması ironiktir. Bu durumun Öcalan'ın ve öteki Kürtlerin Türkçe'yi tercih etmeleri dışında bir nedeni, Kürtçe'de pek çok lehçenin bulunması ve bunların şimdiye kadar standartlaştırılmamış olmasıdır; *Ibid.*, s. 66.

[75] Yüksek prestijli Harp Okulu'na girmek cumhuriyet Türkiyesinde başlıca ilerleme şanslarından biri olmuştur; bk. Mehmet Ali Birand, *Shirts of Steel: an anatomy of the Turkish armed forces* (Londra, I. B. Tauris, 1991) *passim*.

[76] Abdülkadir Aygan, *PKK'nin İçinden* (Ankara: Yeni Forum yayınları, no. 3, 1987), s. 99-175. Öcalan'ın, Türklerin çoğunlukta olduğu çok sayıda solcu grup içinde kalmaktansa özgül olarak bir Kürt Marksist-Leninist "kurtuluş hareketi" kurmakta kişisel hâkimiyeti için daha iyi bir fırsat gördüğünü söylemek oldukça sinik bir görüştür.

[77] İmset, *op. cit.*, s. 12-14.

[78] PKK itirafçısı Şahin Dönmez'in yetkililere verdiği ifadeden, *ibid.*, s. 15-16.

[79] Öğretmenlere karşı PKK saldırıları 1992'de şiddetlendi ve 1994'te en yüksek noktaya ulaştı. Merkezi Ankara'da bulunan İnsan Hakları Derneği'nin (İHD) *Olağanüstü Hal Bölgesi'nde Eğitim ve Öğretim* (Ankara; Kasım 1994) başlıklı raporunda, PKK'nin silahlı eylemlere başladığı 15 Ağustos 1984 ile 20 Kasım 1994 arasındaki dönemde 128 öğretmeni öldürdüğü belirtildi. Bunların 81'i PKK tarafından ve 43'ü "kimliği bilinmeyen kişiler" (genellikle Hizbullah tarzı ölüm müfrezeleri için kullanılan bir tabir-bk. Bölüm 6) tarafından öldürülmüştür. Sonuç olarak, Millî Eğitim Bakanlığı 1994'te güneydoğudaki 2000 okulun zorunlu olarak kapatıldığını bildirdi. Öğretmenlere karşı PKK saldırılarının 1994'ün sonunda, yeni bir PKK çizgisinin (bk. aşağıda) benimsenmesiyle birlikte sona erdiği görülür. "Devletin ajanı" olduğu düşünülen kişilere, bu arada ailelere, kadınlara ve çocuklara karşı gerçekleştirilen PKK saldırılarının vahşiliği, PKK içindeki ve dışındaki Kürt çevrelerinde hoşnutsuzluğa yol açtı. Özellikle 1987-90 döneminde Köy Korucuları'na karşı girişilen saldırılar, önde gelen bir PKK uzmanının Peru'daki Aydınlık Yol gerillalarının hareketiyle karşılaştırdığı yaygın bir terör hareketiydi; İmset, *op. cit.*, 101. Bu çizgi pek çok Kürdü yabancılaştırmasına rağmen, hükümet misillemelerini ve yıllarca PKK desteğini besleyen devlet terörünü tırmandırarak hedeflerine büyük ölçüde ulaştı.

[80] Şahin Dönmez, alıntı, İmset, *op. cit.*, s. 16-17.

[81] Bazen bağımsız bir Kürdistan, bazen de Türkiye içinde Belçika tipi bir federal çözümden söz ediyordu. Mehmet Ali Birand, *Apo ve PKK* (İstanbul: Milliyet yayınları, 1992), s. 286.

[82] Örneğin, şöyle der: "PKK'nin 'ayrı bir devletten daha azını düşünmeye hazır olmadığı' şeklindeki iddiaların aslında hiç bir temeli yoktur Her türlü öneriye, her ülkeden ve uluslararası örgütten gelecek bütün inisiyatiflere açığız. Şunu vurgulamak isterim ki, Türkiye'nin bölünmesinde ısrarlı değiliz ve bu türden propaganda soruna yaklaşımımızı yansıtmaz." Bk. 10 Mart 1994'te toplanan "Kuzey Batı Kürdistan Uluslararası Konferansı"na hitabı, *Final Resolution of the International Conference on North-West Kurdistan (South-east Turkey)* içinde (Londra: Kurdish Human Rights Project, 1994)

[83] *Ibid.* Öcalan'ın ilan ettiği ateş-kes 20 Mart'tan 15 Nisan'a kadar yürürlükte kaldı ve 16 Nisan'dan itibaren süresiz uzatıldı. Bu sırada Öcalan şöyle diyordu: "Bize kültürel özgürlükler ve Kürtçe yayın yapma hakkı verilmelidir. Köy koruculuğu sistemi ve olağanüstü hal kaldırılmalıdır.

Türk yetkililer faili meçhulleri önlemek için gerekli önlemleri almalı ve Kürt örgütlerinin siyasal haklarını tanımalıdır." Daha önce PKK'nin standart bir talebi olan kendi kaderini tayin hakkından hiç söz etmediği belirtildi. Bu görünüşteki tavizlere rağmen, yetkililer, askeri operaysonlara devam ettiler ve 24 Mayıs'ta PKK şiddet eylemlerine yeniden başladı; *Turkey Briefing*, C. 7, no. 2, 1993.

[84] İmset, *op. cit.*, s. 334.

[85] Bu durum süreklilik kazandı ve 1985 sonunda Türkiye, PKK'lilerin barındığı düşüncesiyle kuzey Irak'taki KDP mevzilerini bombaladı.

[86] Barzani şöyle diyordu: PKK "Kürt halkı ya da Kürdistan için mücadele etmiyor. PKK, bütün Kürt halkının ve bu halk için mücadele edenlerin nefretini ve öfkesini çekiyor." İmset, *op. cit.*, s. 49-51.

[87] AFF, 2 Ağustos 1991, SWB ME/1141 A/11, 4/8/91.

[88] *Turkish Probe*, 5 Ekim 1993 ve *Anatolian News Agency*, 18 Kasım 1993, SWB 20/11/93.

[89] Bu gelişme, hem devlet seçkinleri tarafından 1980'lerin Türk-İslam Sentezi ile hem de radikal pan-Türkçü sağın -bk. sırasıyla Bölüm 6 ve 5- İslam'ı kullanışıyla paralellik taşır ve Türkiye bağlamında İslam'ın taşıdığı önemi gösterir.

[90] İmset, *op. cit.*, s. 130-42. İran'a yapılan gönderme, Öcalan'ın İran'ı olası bir destekçi olarak görmesinden ötürü olabilir. Uluslararası iklim bir kez daha değişmekteydi. Türkiye PKK'ye yardım etmemesi çin Suriye'ye sürekli baskı yapıyordu.

[91] 317 delegenin katıldığı toplantının yeri tam olarak bilinmese de, Türk istihbarat uzmanları "5. Zafer Kongresi" denilen bu toplantının Haftanin'deki, yakın zamanlarda Türk akınlarının odak noktası olan bir kamp bölgesi olduğunu sanıyorlardı; İsmet G. İmset, "Comment", *Turkey Briefing*, C. 9, no. 1, 1995.

[92] Türkiye bir "sürgünde Kürt hükümeti" kurma girişimlerine şiddetli bir tepki gösterdi ve bunu PKK'nin Türkiye'yi bölme girişimi olarak gördü. 10 Ocak 1995'te Dışişleri Bakanı Murat Karayalçın Türkiye'nin böyle bir kuruluşa izin vermeyeceğini söyledi (TRT TV), Ankara, 10 Ocak 1995, SWB EE/2199, B/3, 12/1/95. 18 Ocak'ta Türkiye, Moskova'da böyle bir "parlamento"nun kurulma faaliyetleri konusunda Rusya'yı protesto etti (*Anatolia News Agency*), Ankara, 18 Ocak 1995, SWB EE/2206, B/5, 20/1/95). 15 Şubat'ta Türk Dışişleri Bakanı "ilgili" ülkelere "sürgünde Kürt parlamentosu"nun Türkiye tarafından toprak bütünlüğüne yönelik bir

hareket olarak görüleceğini bildirdiklerini söyledi. 17 Mart'ta Meclis Bakanı Cindoruk, Belçika'da "sürgünde Kürt parlamentosu"nun toplanma tasarısını protesto etmek için 21-24 Mart için planladığı Belçika gezisini erteledi. Ancak Türkiye'nin diplomatik çabalarına rağmen, "parlamento" Türkiye'nin protestoları arasında Lahey'de toplandı; *BBC Wold Service*, 12 Nisan 1995.

[93] PKK'nin bu türden deklarasyonları, örgütün, insan hakları ihlallerine son vermesini isteyen Uluslararası Af Örgütü gibi kuruluşların çağrılarına yanıt vermemesi ve geçmişte yaptığı muazzam insan hakları ihlalleri bağlamında değerlendirilmelidir; Amnesty International, *Turkey: A Policy of Denial* EUR 44/01/95 (Londra: Amnesty International, Şubat 1995) s. 10.

[94]Bu kararlara rağmen Kuzey Irak'a yapılan Türk akınlarının PKK saflarında tam tersine bir duygu yarattığı görüldü. Esas olarak Almanya'daki küçük gruplar Türk işyerlerine, hattâ camilere bile çılgınca saldırmaya başladılar. Gösteriler bütün Avrupa'ya yayılırken, Ankara en az 4 sivilin PKK tarafından öldürüldüğünü iddia etti. Nisan başında dış basın için çalışan iki Türk gazeteciyi kaçıran PKK belirlediği diplomatik çizgiden biraz daha ayrıldı; bk. *Turkey Briefing*, C. 9, no. 1, 1995.

[95] İsmet G. İmset ile Kasım 1991'de Lübnan'daki Bekaa Vadisi'nde yaptığı bir söyleşi sırasında Öcalan "reel soyalizm"de uzaklaşma sinyalleri verdi; İmset, *op. cit.*, s. 346.

[96] *BBC World Service*, 12 Nisan 1995.

[97] *Turkey Briefing*, C. 9, no. 1, 1995. Nisan 1995'te kuzey Irak içlerinde haftalarca süren askeri harekât sırasında yetkililer sadece bu bölgede 300 PKK militanının öldürüldüğünü bildirdiler. Ancak bu sayı Ankara'nın operasyonu haklı çıkarmak için verdiği sayıyla çelişiyordu. Bu sayıya göre kuzey Irak'ta 2000 militan vardı. Hem Kürt kaynakları hem de Türk askerleri, PKK'nin askeri harekâttan iki hafta kadar önce mevzilerini terk ettiğini ve ardında sadece Türk birliklerini taciz etmek için küçük bir direniş grubu bıraktığını kabul ettiler.

[98] Bunun yanı sıra Öcalan Türkiye'nin demokratikleşmesine aracı olduğunu iddia eder. Kasım 1991'de İmset'le yaptığı bir söyleşide şöyle diyordu: "Bugün biz Demirel'in demokrat görüşlerini pratiğe geçirmesini sağlayan bir hareketiz. Ne yaptığımızın farkındayız. Demirel'in yeniden doğuşu ve bir referandumla siyasete geri gönüşü 15 Ağustos [1984] ayaklanmamızla doğrudan bağlantılıdır. Bunu inkâr edemezsiniz. İdam-

ların durması, Barış Derneği ve DİSK davalarının [1980 darbesinden sonra askeriyenin sol sempatizanlara açtığı iki gösterişli dava] sona ermesi, bu gelişmelerle çok yakından bağlantılıdır. İkincisi, Kürt sorununa bir açıklık getirdik. Bu da demokratik bir gelişmedir"; İmset, *op. cit.*, s. 346. Bu hazırcevaplığa ve oldukça abartılmış görüşlere, PKK'ya karşı verilen savaşın aslında Türkiye'de demokratikleşmeyi ciddi biçimde duraklattığı, yanı sıra ülkenin ekonomisini ve uluslararası konumunu ciddi biçimde zayıflattığı yanıtı verilebilir. Bizat Öcalan 1980 darbesinin esas olarak Kürt sorunu ve PKK yüzünden gerçekleştirildiğine inanır (*ibid.*, s. 29); bu anlayışa göre PKK, Türkiye'de demokrasiye yardımcı olmak bir yana, demokrasinin yıkımının başlıca nedeni olmuştur.

[99] HEP'in ve onu izleyen partilerin PKK'ye ne ölçüde yakın oldukları açık bir sorudur. Devlet Kürt parlamenterleri sık sık PKK işbirlikçiliğiye suçlamıştır: aslında 1994'te DEP milletvekillerine açılan davada öne sürülen suçlamaların özü buydu. Sanıklar suçlamaları reddettiler. Uluslararası Af Örgütü bu kişilerin şiddete başvurmayan siyasal suçlu oldukları görüşündedir (PKK'ye üye olmaları bu statüyü ortadan kaldırırdı). Öte yanda, HEP'in 15 Aralık 1990'da Ankara'da yapılan ilk kongresinde "yaşasın Apo" ve "Yaşasın PKK" sloganları atıldı. Öcalan'ın annesinin şeref konuğu olarak kongreye katılması büyük bir coşkuyla karşılandı; Hugh Pope, *Middle East International*, 20 Aralık 1991.

[100] Bk. *The Story of DEP* (Ankara: The Human Rights Foundation of Turkey, Dokümantasyon Merkezi, tarihsiz).

[101] Yedisi DEP'li biri bağımsız sekiz milletvekiline açılan dava, Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesi'nde 8 Aralık 1994'te sonuçlandı. Hepsi Kürt olan sanıklar, TCK'nın PKK ile ilişki kurarak devlete ihanet etmek ve Türkiye'nin toprak bütünlüğünü bozmakla ilgili 125. Maddesi'nden yargılandılar. Şırnak bağımsız milletvekili Mahmut Alınak ve DEP milletvekili Sırrı Sakık üç buçukar yıl hapis ve 70'er milyon lira para cezasına çarptırıldılar. Tutuklu kaldıkları süre dikkate alınarak ikisi de serbest bırakıldı. Sedat Yurttaş yedi buçuk yıl hapse mahkûm edildi. Diğer sanıklar -Diyarbakır milletvekilleri Leyla Zana ve Hatip Dicle, Mardin milletvekili Ahmet Türk, Şırnak milletvekilleri Orhan Doğan ve Selim Sadak 15'er yıl hapis cezasına mahkûm edildiler. Mahkeme uluslararası kınamaya neden oldu. 29 Eylül 1994'te Avrupa Parlamentosu Türkiye parlamentosuyla bütün ilişkilerini askıya almaya ve Türkiye ile gümrük birliğinin de protesto olarak askıya alınmasını tavsiye etmeye karar verdi.

Mahkemenin verdiği karar uluslararası protestolara da yol açtı, ancak dışarıdan gelen bu türden eleştirilerin Türk seçkinlerinin bazı kesimlerinde ulusçu duyguları alevlendirme riski taşıdığı görüldü. Ekim başında, Dışişleri Bakanı Mümtaz Soysal (Kasım sonunda istifa etti) "gizli insan hakları gündemi"yle resmi ziyarette bulunan yabancı heyetlerin artık hoşgörüyle karşılanmayacağını söyledi. Cumhurbaşkanı Demirel ise mahkeme kararlarının bir iç mesele olduğunu söyleyerek, Avrupa Birliği'nin Kürt milletvekillerinin serbest bırakılmaları için yaptığı başvuruyu hırçın bir tutumla reddetti. Mahkemeden sonra hapis cezasına mahkûm edilen eski DEP milletvekilleri Cumhurbaşkanı Turgut Özal tarafından Abdullah Öcalan'la görüşmek üzere Bekaa Vadisi'ne gönderildiklerini açıkladılar.

[102] HADEP'le ilgili bilgiler, partinin Genel Başkanı Murat Bozlak'la 31 Ağustos 1994'te Ankara'daki parti genel merkezinde yapılan söyleşiye dayanmaktadır. Duvarda, sarılı yeşilli HADEP flaması ve Nevroz posterlerinin yanında bir Atatürk resmi ve Türk bayrağı vardı- muhtemelen partinin ülkeyi bölmek gibi bir niyet taşımadığını göstermek için. İlginçtir, Bozlak tercüman kullanmasına rağmen Kürtçe değil Türkçe konuşuyordu.

[103] Bozlak, söyleşiye, HADEP'in Kürtlerden ibaret bir parti olmadığı iddiasıyla başladı (pek geçerli ve güvenilir olmayan bir iddia).

[104] Bu tamamen pratik bir hareketti; Bozlak tabu olan konuların ortaya atılmasının HADEP'in derhal kapatılmasına yol açacağını anlattı.

[105] Söyleşi sırasında (bk. dn. 102) Bozlak'ın Türk siyasal hayatında yakın zamanda meydana gelen bütün altüst oluşları sadece Kürt sorunu prizmasından görmesi ilginçtir. Örneğin, oldukça makul biçimde, TİP'in ve öteki sosyalist partilerin Kürt meselesi yüzünden kapatıldıklarını söyledi ve devamla, 1980 askeri darbesi ve ardından bütün siyasal partilerin kapatılmasının da sadece Kürt sorunu yüzünden gerçekleştiğini öne sürdü.

[106] Uluslararası sözleşmelerin garanti ettiği "ulusal kendi kaderini tayin" hakkı, özellikle sorunsaldı. Teknik olarak bu hak, sadece "halklar"ı kapsıyordu. Yorumcular, bunun Sovyet bloğunun isteği üzerine sözleşmelerde yer aldığını ve öncelikle sömürgeleri hedeflediğini gözlemlemektedirler. Aslında bu hak, devletler içindeki azınlıklar ya da nüfus kesimlerinden çok, "kendi kaderini tayin hakkı"na -yani, emperyal efendilerinden bağımsız olma hakkına- sahip olan bütün sömürge halklarını kapsıyordu. Öte yanda, devletlerin toprak bütünlüğü fikri, genellikle

kabul edilen bir ilke idi ve devletlerin geniş sınırlar içinde yorum yapabilmelerine izin veren Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'yle güvence altın alınmıştı. Ne var ki, Bölüm 1'de belirtildiği gibi, bu uluslararası mutabakat soğuk savaşın sona ermesi, Afrika Burnu'ndaki olaylar ve Yugoslavya'nın çöküşüyle birlikte değişmeye başlamıştır. Bu nedenle, Bozlak'ın "emperyal güçler" ve "sömürge sistemi"ne yaptığı gönderme, bir yanda, sözleşmelerin ardındaki ruha başvururken, öte yanda, özgün anlayışa ters düşecek biçimde ayrılma ve sınırların yeniden çizilmesi mesajını üstü kapalı biçimde içermektedir.

[107] Bu, özünde Ernest Renan'ın "günlük plebisit"idir-bk.Bölüm1.

[108] Kerim Yıldız'la söyleşi, Londra, 6 Haziran 1994.

[109] Yıldız burada, ayrılmaya zorlanmaları halinde tazminat isterler, dedi.

[110] Bu ve sonraki alıntılar, *Hürriyet*'te yer almış ve *Turkey Briefing*'de (C. 9, no.1, yaz 1995) yeniden basılmıştır.

[111] Lale Yalçın-Heckmann, "Ethnic Islam and nationalism among Kurds in Turkey", Richard Topper (der.), *Islam in Modern Turkey*, (Londra: I. B. Tauris, 1991), s. 102-20.

[112] Jonathan Rugman, "Demirel plans reforms in Kurdish areas", *The Guardian*, 3 Nisan 1992.

[113] Hugh Pope, "Turkey forced to face the Kurdish question" *The Independent*, 25 Ekim 1991.

[114] Örneğin, *Briefing*'te, (no. 984, 4 Nisan 1994) RP'nin aynı yılın Mart ayında yapılan seçimlerde kazandığı başarı yorumlanırken, güneydoğu ve batıdaki pek çok Kürdün RP'yi açıkça desteklediği belirtilmiş ve şöyle denilmiştir: "Kürt İslam kimliği çoğu kişi için 'Kürtlük'lerinden daha temeldir ve bu durum yüzyıllar önce İslam'ı benimsemelerinden bu yana değişmemiştir." Aynı makalede, son 150 yıl içinde gerçekleşen Kürt isyanlarının çoğunun ulusal olmaktan çok dini olduğu ve bu durumun ancak 1984'te PKK'nin yükselişiyle birlikte değiştiği belirtilmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi, PKK son zamanlarda kendisini Markisist-Leninist bir örgüt olmaktan çok radikal İslamcı bir örgüt olarak göstermeye çalışmaktadır.

[115] Bir başka radikal İslamcı Kürt örgütü Kürdistan İslami Partisi'dir. Bu örgüt, 23 Şubat 1992'de Erzurum'da bir caminin avlusunda, devleti işkence yapmakla suçlayan ve müminleri yetkililere karşı savaşmaya çağıran broşürler dağıtmıştır; *The Month in Turkey*, no. 14, Şubat 1992.

[116] Piar-Gallup araştırması, 29 Ağustos 1992; 6 Eylül 1992'de *Miliyet*'te yayımlandı.

[117] Bu türden anketlerin güvenilir olmadığı bilinmektedir. New York'taki Kürt Kütüpanesi'nin (Türk anketlerine kıyasla PKK'ye daha eğilimli) düzenlediği bir başka anket, Türkiye'deki Kürtlerin % 87'sinin Öcalan'ı Türkiye Kürtlerinin temsili önderi olarak gördüklerini ortaya koydu. Haluk Gerger, "The Plight of the Kurds", *Balkan War Report: Bulletin of the Institute for War and Peace Reporting*, Londra, no. 24, Mart/Nisan 1994.

[118] *Milliyet*, 27 ve 28 Şubat, 1, 2, 3 Mart 1993. Örnekleme hataları vb. ye rağmen ortaya çıkan sayılar gerçekçidir ve İstanbul nüfusunun % 8'inin Kürt olduğunu gösterir. Bu sayı, Türkiye'deki Kürtlerin yaklaşık % 15-20' sine ulaşmaktadır ki, akla uygundur. Ancak bu anket sadece İstanbul'da yapılmıştır ve bu nedenle bir bütün olarak Kürtlerin temsilini göstermez. Gene de bu, Türkiye'de oldukça duyarlı bir konudur ve katılanların çoğunun yetkililerin onaylayacakları türden yanıtlar vermiş oldukları düşünülebilir. Buna rağmen, bu anket önemli bir kaynaktır ve gazetelerde yayımlanması hem devletin hem de kamuoyunun tutum değişikliğini gösterir.

[119] % 6.81'i Balkanlar'dan, % 5.75'i Kafkaslar'dan geldiğini belirtmiş, % 8.77'si de Laz kökenli olduğunu söylemiştir.

[120] Buna karşılık, % 69 kendisini "Türk" olarak, % 21 "Müslüman Türk" olarak görmekte ve % 4 ise kendisini sadece "Müslüman" olarak tanımlamaktadır -katılanların % 98'i Müslüman dininden olduklarını söylemiştir.

[121] Ağustos 1995'te, Doğu Ergil tarafından Odalar ve Borsalar Birliği'nin desteğiyle yapılan ve 1200 Kürdü kapsayan bir anket de benzer sonuçlar vermiştir. Buna göre, sadece % 13 bağımsız bir devlet istiyor, % 89 bir federasyon düşüncesini destekliyor ve % 63 ise Kürtlerin Türklerle eşit statüye sahip olmalarını istiyordu; *The Independent*, 15 Ağustos 1995.

[122] Pek çok Kürdün PKK'yle ilgili 4 soruyu yanıtlamaması, % 20'sinin kendilerine göre PKK'nin bir "terörist örgüt" olup olmadığı sorusunu yanıtlamayı reddetmesi, ilginçtir.

[123] Bütün gruplar arasında "Kürtler"in % 51'i ve "Türkler"in % 61'i, "Türkiye'nin en önemli sorunu"nun genel ekonomik durum olduğu görüşündeyken, Kürtlerin % 22'si (ve "Müslüman Türkler"in ya da "Müslümanlar"ın ve "Kürt ana babadan gelen Türkler"in % 28'i) en önemli sorunun "terör, PKK.." olduğunu söylüyordu.

[124] Yalçın Doğan, "Kürtler Bütünlükten Yana", *Milliyet*, 27 Şubat 1993.
[125] Kaynak: 1995 kesin seçim sonuçları.
[126] 1992'nin sonunda Alanya'da iki Kürt genci bir linç grubunun elinden alındı ve Kürt mallarına yönelik saldırılar oldu. Iğdır'da, HEP'in belediye meclisinde bir sandalye kazanmasından sonra Kürt karşıtı gösteriler oldu. - *Briefing*, no. 913, 9 Kasım 1992. *Briefing*, no 916'da (30 Kasım 1992) Kürtlere ve Kürt mallarına karşı girişilen bu ve diğer saldırıları hiç kimsenin yargıya intikal ettirmediğine işaret edildi. 13 Temmuz 1993'te Çanakkale'nin Ezine kasabasında bir Kürde ait gece kulübünde hesap yüzünden çıkan bir kavga üzerine 5 000 kişilik bir kalabalık "Kürtlere ölüm" sloganlarıyla gösteri yaptı. Kasabanın Kürt inşaat işçilerinin yaşadıkları bölümü güvenlik güçleri tarafından Kürtleri korumak için kontrol altına alındı; *Cumhuriyet*, 14 Temmuz 1993. PKK'ye karşı mücadelenin tırmanması üzerine Türkiye'deki Türk dostların genelde Kürtlere yönelik sertleşen tutumları bende şok yaratmıştır.
[127] Lale Yalçın-Heckmann, SOAS konuşması (bk. dn.3).

VIII

Aleviler ve Diğer Azınlık Gruplar

Aleviler

Bölüm 4'te belirtildiği gibi, toplam nüfusun % 20'sine ulaşan geniş Alevi nüfusun, Kemalizm'i ve yeni rejimin laik niteliğini desteklediği görülüyordu. Aleviler bu rejimi, zulüm görebilecekleri bir Sünni rejime tercih ediyorlardı. Aslında bir bütün olarak cemaat, 1925'te bütün İslami sufi mezheplerin yasaklanması sırasında bile uysal davrandı. Bektaşiler gibi Türkiye Alevilerinin çoğunluğunu oluşturan Alevi Sufi tarikatlar da buna dahildi. Bu nedenle, Alevi toplumunun Sünni toplumundan nasıl farklılaştığını ve bu farklılıkların siyasal bir ideolojiye nasıl tercüme edildiğini daha yakından ele almak öğretici olacaktır.

Aleviler Türkiye'nin Şii nüfusunu oluştururlar, ancak İran'ın *ashani* Şiilerinden ayrıdırlar.[1] Bölüm 2'de belirtilen dini inanç farklılıklarına ek olarak Alevilik, cemaatlerin örgütlenme biçimi ve kendi içlerindeki anlaşmazlıkları geleneksel yöntemlerle çözmeleri bakımından Sünnilikten kesin biçimde ayrılır. Alevi cemaatinin farklı kesitlerinin, *Bektaşi*, *Kızılbaş*, *Tahtacı* vb. gibi isimler alması karışıklığa yol açar.[2] Farklılıkları olmakla birlikte bütün Aleviler esasında kendilerini Sünni gruplardan ayıran bir inanç özünü paylaşırlar. Sünni İslam'da gerçek bir ruhban hiyerarşisi yoktur, cami görevlileri sadece namaz sırasında müminlere önderlik ederler. Ancak tarikatlarda, bir tür "mürit" ve "mürşit" ilişkisi vardır.

Alevi cemaatinde bu fenomen daha da güçlüdür ve Alevi toplumları katı biçimde hiyerarşiktir. Bektaşi cemaatinde dört kabul ve yetki derecesi vardır: ilk derece *aşık*'tır; cemaate resmen katılanlar *derviş* olurlar; dervişlerin ve aşıkların önderleri ve öğretmenleri *baba* ya da *dede* olurlar; *Dedebaba* ise baştır. Tarikat, Hacı Bektaş'ın evlendiğine ve onun soyundan geldiklerini iddia eden oğulları olduğuna, bu oğulların da evlendiklerine ve kendi otoritelerini oğullarına aktardıklarına inanan dedeler ile on altıncı yüzyılda dedelerin evlenmemesi kuralını yerleştiren, tarikatın ikinci derecede önemli figürü Pir Balım Sultan'ın öğretilerini izleyenler arasında bir kez daha bölünür. İkincisi, kendi soylarından çok değerlerini kanıtlayarak seçilirler; evlenme kuralı günümüzde Bektaşiliğin bu dalının önderleri için zorunlu değildir. Kendilerine genelde Bektaşi diyenler ile Alevi-Bektaşi diyenler arasındaki ayırım, yabancıların Bektaşi olabilmesi, oysa bir Alevi ya da Alevi-Bektaşi'nin bu şekilde doğmuş olmasıdır.

Dedeler geleneksel olarak cemaat içindeki çatışmalarda arabulucu olma yetkisine sahiptirler. Bu arabuluculuk her ev halkından katılımın olduğu, *cem* denilen kolektif bir toplantıda yapılır. Bu toplantılarda kadınlarla erkekler eşittir. Müzik ve dansı (*sema*) da kapsayan -gene karma- dini *cem* ritüellerinden önce, anlaşmazlıklar ortaya konulur. Katılanlar anlaşmazlıkları saklamaya çalışmaları halinde komünal baskıyla karşılaşırlar. *Dede* arabuluculuk eder ve cemaatin karar vereceği çözümleri gösterir. Cemaatin aldığı karara uymayan taraf geçici

olarak cemaatten çıkarılır ve hasat gibi faaliyetler sırasında diğerlerinden yardım görmez. Ek olarak, her ev halkı yılda bir kez dede'ye itirafta bulunmak zorundadır. Bu anlaşmazlık giderme yönteminin özü, cemaat kararlarına önem verilmesi ve cemaat içi şiddetin baskı altına alınmasıdır.[3]

Bu cemaatçiliğe (ve Kemalizm'e duyulan sempatiye) uygun biçimde Aleviler geleneksel olarak soldaki siyasal partileri desteklemişlerdir. 1980'lere kadar merkez sol partilere blok halinde oy verme eğilimindeydiler.[4] Ne var ki, son yıllarda bazı kesimlerin ANAP ve DYP'ye oy vermeleriyle birlikte bazı değişiklikler oldu.[5] Bu değişiklik kısmen, antropologların, Hacı Bektaş ve Ali'ye kadar uzanan bir zincir içinde yetki sahibi olduklarını iddia eden kişilerin Aleviler arasındaki anlaşmazlıkları geleneksel yöntemlerle çözmelerinin modern devletin normal adli yapıları ile bağdaşamamasından ötürü Alevi hayat tarzında meydana gelen bir kopuş olarak gördükleri şeyi yansıtır. Geleneksel sistemde sürgün en büyük müeyyide idi, ancak son zamanlarda kentlere kitlesel göç bu müeyyideyi geçersiz hale getirdi. Alevilerin dedelik sistemine verdikleri desteğin temelini modernleşmenin hızla zayıflatmakta olduğu görülür; Sünni köylerinde refah artarken, Alevi köyleri gerilemektedir.[6] Aleviler, tıpkı Sünniler gibi, son yıllarda kırsal kesimlerden şehirlere göç ettiler, İstanbul ve Ankara gibi büyük kentlerde kapalı Alevi cemaatleri kurdular. Ankara'da kentin en popüler radyo istasyonlarından ikisi açıkça Alevidir. Hacıbektaş'ta yapılan yıllık festivallerin yanı sıra (bk. aşağıda) 1992'den beri Ankara'da 10 000'den fazla kişinin katıldığı yıllık bir Alevi festivali yapılmakta, Alevilerle ilgili kitapların sayısında da bir artış görülmektedir.[7] Almanya'daki misafir işçiler arasında da Aleviler nispetsiz biçimde yer alırlar[8] ve Berlin gibi kentlerde Alevi derneklerine ilgide ve bu derneklerin sayısında meydana gelen artışla birlikte bir Alevi canlanması görülmektedir. [9]

Türk devletinin giderek artan Sünni yöneliminin Aleviler arasında yarattığı hoşnutsuzluk Özal yönetiminde açığa çıkmaya başladı. Yazar ve şair Seyyid Dursun Doğanay, Cumhurbaşkanı Özal'ın Alevilerle ilgili görüşlerini eleştiren bir kitap yüzünden[10] 1990'ın Ekim ayı baş-

larında İzmir'de tutuklandı. DYP/SHP koalisyon hükümeti, Ekim 1991 seçimlerinden hemen sonra, Alevilere şirin göründü. Başbakan Demirel'in "toplumsal barış"ının iki faktörü vardı: merkez sol ve merkez-sağ arasında ve aynı zamanda Sünniler ile Aleviler arasında barış. Alevilerin diğer yurttaşlar gibi vergilerini ödediklerine doğru olarak işaret ediliyordu. Ancak, bu vergilerin bir kısmı Sünni yönelimli Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (başka şeylerin yanı sıra okullarda Sünni eğitimin finansmanına yardımcı oluyordu) bütçesini oluştururken, Aleviler devlet desteği görmüyorlardı. Yirmi iki Alevi derneği diyanet işlerinin Alevilerin kültürel ve dini haklarını da kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmesi için hükümete başvurdu.[11] Ne var ki bu girişimlerden bir sonuç çıkmadı. 2 Temmuz 1993'te Sünnilerden oluşan bir kalabalık Sivas'ta, romancı ve Salman Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri*'nin yayıncısı Aziz Nesin'in de bulunduğu bir otele saldırarak ateşe verdiler. Bu olay, bir isyana önderlik ettiği için on altıncı yüzyılda idam edilen Alevi isyancı Pir Sultan Abdal üzerine bir konferansa katılmak üzere orada bulunan çoğu Alevi otuz yedi kişinin ölümüyle sonuçlandı. Başbakan Çiller, İçişleri Bakanı Mehmet Gazioğlu ve SHP önderi ve Başbakan yardımcısı Erdal İnönü'nün bu dehşet verici olaydan ötürü Nesin'i kalabalığı "kışkırtmak"la suçlaması karşısında Aleviler öfkelendiler. [12] Hükümetin Sivas olayları sırasında duraksayarak davranması SHP'ye verilen Alevi desteğinin azalmasına yol açtı ve 1994'teki Ankara festivali sırasında SHP önderi Murat Karayalçın'ın mesajı yuhalandı.[13]

Otuz Beşinci Geleneksel ve Beşinci Uluslararası Hacı Bektaş Veli Festivali

Her yıl 16-18 Ağustos tarihlerinde Hacı Bektaş kasabasında festival düzenlenir. 1990'da hükümet, Alevileri tanıma hareketinin bir parçası olarak, yıllık festivalin düzenlenmesini üstlendi ve Erdal İnönü, Atatürk'ü desteklediklerı için Alevileri öven bir konuşma yaptı. Ne var ki Kültür Bakanı Namık Kemal Zeybek hükümetin Hacıbek-

taş'ta büyük bir cami inşa edeceğini (tek cami Bektaşi tekke-manastır kompleksi içinde yer almaktadır) ve turizmin gelişmesi için çalışacağını söyledi. Her ikisi de Alevi dinleyiciler arasında hoşnutsuzluğa yol açtı. [14] Kültür Bakanı manastır kompleksinin karşısında dev bir binanın temellerini attı. Bu binanın bir cami mi, yoksa turizm faaliyetleri için bir resmi bina mı olacağı gelecekte görülecek. Sivas'ta meydana gelen dehşet verici olaylardan ötürü, 1993 festivaline katılım düşük oldu. Bu durumda 1994 festivali özellikle merak uyandırıyordu. Hükümet adına kim konuşacaktı? Katılanların tepkisi nasıl olacaktı?

Sivas olayları halkın zihninden asla silinmedi. Bağlama eşliğinde şarkıların yer aldığı kasetler dolduruldu, üzerinde "ölümsüz demokrasi şehitleri"nin resimlerinin yer aldığı t-shirtler yapıldı. Hacı Bektaş'ın dev heykeli, Ulusoy ailesinin mezarı ve bir "doğum taşı"nın (delikli taş-çn.)[15] yer aldığı, şehre yukarıdan bakan bir tepenin üzerindeki Çilehane'de, artık Sivas katliamı anısına *Ozanlar* denilen ve iki bağlama çalgıcısını gösteren dev bir heykel vardı. On yedi önde gelen Alevi örgütü adına basılan bir bildiri geniş çapta dağıtıldı. Şehrin ana meydanına, "Sivas'ı unutmadık," diye yazıldı. Resmi program anma programına dönüştürüldü.

Cem'lerdeki görülebilir azalmaya rağmen, festivale katılanların çoğu, düzenli *cem*'lerin bir hayat tarzı olmaya devam ettiği ve Anadolu'daki daha geleneksel Alevilerin yanı sıra, İstanbul gibi göçmenin çok olduğu kentlerdeki Alevi semtlerinde de sürdüğü konusunda beni ikna ettiler. Festival sırasında da *cem* ayinleri yapıldı. Bu belki de festivale katılanların geleneksel tarzlara diğer Alevilerden daha çok bağlı olmalarıyla açıklanır. Kürt Aleviler de festivalde temsil edildi. Onlar da "azınlık içinde azınlık" olmanın sorunlarını ve kendilerine karşı uygulanan resmi ayrımcılığı dile getirdiler. *Cem*'lerin sadece Türkçe yapıldığına dair sık tekrarlanan Alevi iddiasına rağmen, zaman zaman Kürtçe *cem* yapıldığını da anlattılar. Ancak kendileriyle ana dili Türkçe olan Aleviler arasında hiç bir ayırım olmadığı görüşündeydiler. [16]

Sünniliğin kazandığı etkinliğin yanı sıra Alevilerin geleneksel sol siyasal eğilimlerinin de sona ermeye başlaması devletin kararsızlığını

giderek arttırdı. Cumhurbaşkanı Demirel ve Başbakan Yardımcısı ve SHP önderi Murat Karayalçın'ın Alevilere nasıl hitap ettiklerini ve yaptıkları konuşmaların kitle tarafından nasıl karşılandığını bu bağlamda değerlendirmek özellikle ilginçti. Törenlerin açılış gününde ve daha konuşmalar başlamadan önce CHP otobüsü bir tur attı. Deniz Baykal otobüsün üzerine çıkmış el sallayarak orada bulunanları selamlıyor ve otobüsten Alevi bağlama müziği yükseliyordu. Otobüsün içindeki mikrofondan, CHP'nin Atatürk'ün partisi, Baykal'ın da partinin önderi olduğu yüksek sesle ilan ediliyordu -açık bir Atatürk'ün postuna oturma girişimi.

İlk konuşmacı, sağcı bir yazar, Sivas olaylarını mahkûm ederken biraz kaçamak davranan Lütfü Kaleli idi. Kararlı biçimde yuhalandı. Daha sonra kürsüye yörenin önde gelen kişileri çıktı. Hacı Bektaş'ın herkes ve kadınlar için öğrenmenin ne kadar önemli olduğunu vurgulayan sözlerine ağırlık verdiler ve alkışlarla karşılandılar. Ardından Kültür Bakanı Savaş çıktı ve insanların barış içinde bir arada yaşamaları gerektiğini anlattı. Ses sistemindeki geçici kesintiye rağmen sıcak biçimde karşılandı. Onu DYP'li bakan ve Başbakan Çiller'in yardımcılarından, Esat Kıratlıoğlu izledi. Bir azınlığın şiddetli alkışları ve diğerlerinin yuhalamalarıyla karşılanan ateşli bir konuşma yaptı.

Alevilerin sola geleneksel bağlılığı dikkate alındığında, soldaki iki esas rakibin - üçüncü rakip olan Ecevit'in DSP'si yokluğuyla göze çarpıyordu[17]- nasıl konuştukları ve karşılandıkları özellikle önemlidir. Sonraki konuşmacı CHP önderi Baykal idi. "Birleşin!" sesleriyle ve bazı yuhalamalarla karşılandı. Kurtuluş Savaşı sırasında Alevilerin Atatürk'e nasıl yardımcı olduklarına dair anektodlar anlattı ve biraz alkış aldı. Daha sonra iktidara geldiği zaman neler yapacağını anlattı; tezahürat ve yuh sesleri biraz yükseldi. Partisinin arkasında birleşilmesi için çağrıda bulunurken Hasan'ın (Ali'nin oğlu) vasiyetinden söz etti, eşitlik ve solculuğu temel ilkeler olarak vurguladı. Hacıbektaş'ın laik bir kasaba olarak kalacağından emin olduğunu ifade etti ve Bektaşiliğin son 700 yıldır Türk kültürünün en önemli köklerinden biri olduğunu söyledi. Kendisiyle Bektaşiler arasında aslında hiçbir fark olmadığını iddia etti. Türkiye insan haklarına saygılı bir

demokrasiydi ve esas olan buydu. Solun birleşmesi çok önemliydi, ancak birlik demokratik fikirlerle gerçekleştirilecekti ve Aleviler bunun başlıca destekçileri olacaklardı. Baykal'ın ardından Azerbaycan Kültür Bakanı'nın dostluk mesajı okundu ve alkışlarla karşılandı.[18] Daha sonra ANAP Genel Sekreteri Rüştü Kazıkçıoğlu kürsüye çıktı ve biraz yuhalandı. Bektaşiler için özgürlüğün öneminden söz etti ve Mesut Yılmaz'ın bir bildirisini okudu, ancak fazla ilgi uyandırmadı.

Daha sonra Murat Karayalçın çıktı. O da, Baykal gibi, "birleşin" sesleriyle karşılandı. Pek parlak olmayan bir konuşma yaptı (sesi biraz boğuk çıkıyordu). Hacı Bektaş'ın çoğulculuk mirasını ve hegemonik kültüre muhalif olan fikirlerini dile getirdi. "Kırk dört yıllık demokrasi"den ve hükümetin "demokrasi paketi"nden söz etti ve kitlede fazla coşku uyandırmadı. O da, Baykal gibi, Türkiye'de demokrasi olduğunu ve insan haklarına saygı gösterildiğini vurguladı. Daha sonra yerel sorunlara geçti. Akşam sular kesilince ne kadar şaşırdığını anlattı. Bu tip olayların tekrarlanmaması için gelecek yıl kasabanın alt yapısının değiştirileceğini söyledi. Atatürk'ün mirasından söz ederek, sol ve demokrasi için destek isteyerek konuşmasına son verdi. Daha sonra, Arnavutluk'tan, gene Azerbaycan'dan ve Tansu Çiller'den gelen mesajlar okundu. Güneşin altında terleyen ve Demirel'in konuşmasını bekleyen kalabalık bu mesajlara ilgi göstermedi. Nihayet Demirel alkışlar arasında kürsüye çıktı ve babacan bir konuşma yaptı. Kasabaya ilk kez otuz dört yıl önce geldiğini, şimdi Cunhurbaşkanı olarak orada bulunmaktan mutlu olduğunu, Türkiye'deki bütün insanların sakin olmaları ve birbirine hoşgörüyle yaklaşmaları gerektiğini söyledi.

Atatürk'ün resimleri ve sözleri çok şey anlatıyordu. Kasabanın merkezinde, üzerinde Atatürk'ün ve Hacı Bektaş'ın bilginin faziletlerini öven sözlerinin yer aldığı bir tak vardı. Beştaşlar'da [19] on iki açık fırının ve bir *cem* evinin bulunduğu bir yer vardır. Buradaki on iki fırın Alevi inancında önemli bir yeri olan on iki imamı simgeler. *Cem* evinin içinde, *Cumhuriyet* gibi gazetelerden kesilmiş Alevilerle ilgili haberler, Ali, Hacı Bektaş ve Atatürk'ten oluşan "üçlü"nün dev resimleri bulunur. Akşamları spor salonu ve amfitiyatroda önde gelen

icracılar tarafından uzun konserler veriliyordu. Kapalı spor salonunun bir yanında dev bir Hacı Bektaş resmi, tam karşısında gene aynı büyüklükte bir Atatürk resmi ve üzerinde "Demokrasi, Laiklik ve Barış"[20] yazılı büyük bir pankart vardı. Kasabanın belediye başkanı Mustafa Özcivan şöyle dedi: "Atatürk daima sevilmiştir [Aleviler tarafından] ancak günümüzde ona saldırmak İslam köktencileri [Sünni] için bir moda halinde geldi.[21]

Gerilimin Yükselmesi ve İstanbul'da İsyanlar

Yakın zamanlarda büyük bir gelişme kaydeden İslami Refah Partisi (RP) Müslüman birliği vaadinde bulunarak Alevilerden destek sağlamaya çalıştı, ancak başarılı olamadı.[22] Eylül 1994'te İstanbul'daki Karacaahmet'te bir Alevi mezarı ve ibadet yerinin tahrip edilmesi üzerine gerilim yükseldi. DYP'li hükümet sözcüsü Yıldırım Aktuna, belediyeyi denetleyen RP'yi, kasıtlı olarak Alevi karşıtı hareketlere girişmekle suçladı ve Diyanet işleri Başkanlığı'nın ya dağıtılması ya da Alevileri de kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmesi çağrısında bulundu[23] İstanbul'un RP'li Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan suçlamaları reddetti.[24] Ne var ki, İstanbul'daki gecekondu bölgelerinde Aleviler ile Alparslan Türkeş'in aşırı sağcı Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) arasında Sünni-Alevi çatışmaları oldu. [25]

Sünni ve Alevi cemaatleri arasındaki gerilim devam etti. 18 Şubat'ta Malatya'daki Hacı Bektaş Veli Derneği kimliği belirsiz kişilerin taşlı ve sopalı saldırısına uğradı ve derneğin eşyaları tahrip edildi.[26] Gene Şubat ayı içinde 1993 Sivas olaylarının yıldönümü olan 2 Temmuz 1994'te kışkırtıcı konuşmalar yaptıkları iddiasıyla Alevi önderlere karşı açılan dava başladı.[27]

Mart 1995'te İstanbul'un Gaziosmanpaşa semtinde daha ciddi çatışmalar oldu. 12 Mart'ta Radikal Sünni İslamcılar çok sayıda Alevinin televizyondan futbol maçı izledikleri dört kahvehaneye bir taksiden ateş açtılar. On beş Alevi vuruldu, ikisi öldü. Alevi cemati o gece

ve ertesi günü sokaklara çıkarak kitle halinde olayı protesto etti. Gösteriler ve yürüyüşler bütün ülkeye yayıldı. Ankara Kızılay'da bir şiddet gösterisi sırasında on yedi polis ve on üç gösterici yaralandı, İzmir, Mersin ve İzmit'te de benzer gösteriler yapıldı.[28] Ancak en dramatik olaylar, İstanbul'da, barikatların kurulduğu ve can kaybının olduğu Ümraniye semtinde meydana geldi.[29] İlk protesto üniformasız polislerin kalabalığın içindeki göstericilere ateş açması üzerine ardında otuz ölü bıraktı.[30] İstanbul'daki isyan günlerce sürdü; sonunda düzeni sağlaması için askeri birliklere başvuruldu.[31] Alevilerin polisi kendilerine karşıt ve radikal Sünni unsurlara sempatik bulduğu görülmektedir. Gaziosmanpaşa'daki Aleviler orada görev yapan polisi aşırı ulusçu olmakla suçladılar. Gaziosmanpaşa'daki polis müdürü görevinden alındı ve yardımcıları başka yerlere atandı. [32] Öte yandan göstericiler, hâlâ laik Kemalizm'in bir kalesi olmaya devam eden askerleri sevinçle karşıladılar.

Hükümet ve Türk basını önceleri, özellikle Yunanistan'dan gelen "yabancı provakatörler"i suçladı.[33] Ancak Çiller "dış destekli yabancı provokatörler"i suçlarken,[34] "hoşgörüsüz köktenciler"i de suçluyor, isyancıların Türkiye'nin itibarını azaltmak ve Türkiye'nin AB ile gümrük birliğine girme girişimini boşa çıkarmak için insanları kışkırtıldıklarına dair ipucu veriyordu.[35] Gösteriler devam ederken Alevi önderler kendi cemaatlerine sükûnet çağrısında bulundular. Olayların başlamasından iki İslamcı grubun -Türk İntikam Tugayı ve Büyük Doğu Akıncılar Cephesi (İBDA-C)- sorumlu olduğu iddia edildi. İkinci grubun son yıllarda meydana gelen pek çok şiddet olayından sorumlu olduğu öne sürülüyor ve bu grup polis tarafından bir Sünni Kürt devleti kurmayı amaçlayan bir yeraltı örgütü olarak tanımlanıyordu.[36] Yaptıkları eylemlere bakılırsa bu grubun bütün laisist unsurları -Türk ya da Kürt- hedef olarak, Alevileri ise, ister etnik Türk ya da Kürt olsunlar, bir Sünni devlet kurma davaları (bk. Bölüm 6) bakımından "hain"olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Gaziosmanpaşa olaylarından sonra, hükümet, din dersi kitaplarında Alevilere de yer verilmesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Alevi

temsilcilerin de yer alması gibi vaatlerle uzun süredir rahatsız olan Alevi cemaatini yatıştırmaya ve susturmaya çalıştı.

Böylece, Alevilerin MHP gibi örgütlerden gelen sağcı aşırılar tarafından hedef alındığı 1970'lerin sağ-sol çatışması, 1980'den itibaren, Sünni grupların Alevilere sapkınlar diye saldırmasıyla birlikte daha dini bir çatışmaya dönüştü. Bazı Sünni radikaller, Alevilerin hayvanlardan biraz daha iyi olduklarını ve gerçek bir Müslüman'ın onları öldürmesinin kabul edilebilir ya da vacip olduğunu söylerken tamamen içtendirler. [37] Ne var ki, bu sürekli düşmanlığa rağmen, Alevilik Türkiye'de henüz kendi çizgisini oluşturmamıştır. Sivas trajedisi cemaatin yeniden birleşmesine ve antropologların hızlı bir asimilasyon ve kimlik kaybı olarak gördükleri şeyle yüz yüze gelmelerine yardımcı olmuştur. 1995'te İstanbul'da meydana gelen isyanlar da buna yardımcı oldu. Ağustos 1994'te Hacıbektaş'taki kamp yerinde kalan bir Alevi, ATV televizyonunda artık bir Sünni devlet olarak algılanan şeyin Alevilere karşı izlediği asimilasyon siyasetlerinden söz etti, buna nasıl karşı çıktıklarını anlattı ve orada bulunan insanlar tarafından coşkuyla alkışlandı. Kayseri ile Kahraman Maraş arasındaki Alevi köylerine yüzeysel bir bakış, yeni evlere ve çatılara rağmen orta derecede bir refah düzeyini gösterir (Shankland'ın işaret ettiği Alevi kasabalarının yoksunluğu, Hacı Bektaş istisnasına rağmen sürmektedir). Ne var ki, esas sorun *cem*'leri ve dedelerin otoritesini merkeze koyan bir Alevi-Bektaşi cemaatinin modern bir devlette yaşayıp yaşayamayacağı ya da bu ögenin sadece müzik ve dans gibi daha saf kültürel yönleri koruyarak yok olup olmayacağıdır.

Öteki Müslüman Gruplar

Bu noktada, öteki etnik Müslüman grupların tutumuna bir göz atmak öğretici olacaktır. Bu grupların çoğu, Kürtler gibi "yerli"grupların aksine bu ülkeyi bir "cennet" kabul ederek ve gönüllü olarak Osmanlı İmparatorluğu'na ya da Türkiye'ye geldiler. Bölüm

2'de belirtildiği gibi, on dokuzuncu yüzyılda Kafkaslarda yaşayan pek çok Müslüman Rus yönetiminden kaçarak Osmanlı İmparatorluğu'na geldi. Ek olarak, büyük kısmı Türkçe bilmeyen çok sayıda Müslüman, genişleyen Balkan devletlerinin denetiminden kaçmak için Osmanlı İmparatorluğu ya da Türkiye'ye taşındı. Türklerin yeni ikliminde etnik kökeni belirtmek bir ölçüde moda haline gelirken, Türk devleti hâlâ bu gruplar arasında ulusçu duyguların gelişmesiyle ilgilenmeye devam etmektedir.[38] Bununla birlikte, Türk olmayan göçmenlerin ataları Kemalist bütünlüklü ulus anlayışının etkisi altında büyük çapta Türkleştirilmişlerdir. Birleşik Devletler'in klasik "eritme potası" örneğindeki gibi, Müslüman göçmenler eski etnik kimliklerini gönüllü olarak terk etmişler ve Türk kimliğini coşkuyla benimsemişlerdir.[39] Bu, kuşkusuz, bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız, bir hısım-devlet olarak Türkiye anlayışıyla açıklanabilir. Bu türden insanlar, ayrımcılık olarak algıladıkları şeyden ya da düpedüz ayrımcılıktan kaçarak Türkiye'ye geldiler ve Türkiye'yi bir "anavatan" olarak gördüler. Bu koşullarda Türk ulusçuluğunun varyantlarına antipati duymamaları şaşırtıcı değildir; tam aksine çoğu kez bu ulusçuluğu coşkuyla benimsemişlerdir.[40] Ayrıca, Bölüm 6'da ayrıntılı olarak ele alınan İslami varyantlar onları zaten yabancılaştırmazdı; bu türden cemaatler bağlanmaya eğilimlidirler ve gelişlerinin nedeni her şeyden önce İslami cemaat içinde kalmak idi.[41] Bölüm 5'te ayrıntılı olarak ele alınan radikal etnik varyant bir istisna olarak görülebilir. Bu varyant, göçmenleri dışlama ve onları "yabancı unsurlar" olarak görme eğilimindedir.

Bu daha yakın göçmen Müslüman cemaatlerin yanı sıra, yüzyıllardır Anadolu'da yerleşik başkaları da vardır. Rize'nin 40-50 km. doğusundan başlayarak Karadeniz bölgesine yerleşmiş olan Lazlar bunlardan biridir. [42] Lazlar, Gürcü diline benzer bir dil konuşan bir Kafkas halkıdır.[43] Göçmen Müslüman gruplar gibi, Lazlar da sağlam bir Türk ulusçuluğu sergilerler.[44] Burada, Kürtlerin geniş bir kesimi militan biçimde Türk karşıtı iken, Lazların neden güçlü biçimde Türk yanlısı olduklarını sormak gerekir. Olası bir yanıt, ekonomik faktörlerde yatıyor olabilir. Bölüm 1'de belirtildiği gibi, ekonomik farklılaşma, özellikle bir grubun geri kalması, ayrı ulusçu duyguların yükselmesinde ve

kalıcılığında önemli bir rol oynar. Kürtler, belirtildiği gibi, ekonomik olarak az gelişmiş güneydoğu bölgelerinde yaşarlar. Öte yanda, Lazlar, İstanbul gibi büyük kentlere kitlesel olarak göçmeden önce, daha çok Karadeniz civarında topluluklar halinde yaşıyorlardı ve denizcilikte çok başarılı olmuşlardı.[45] Bu bölge aynı zamanda Türkiye'nin çay üretim bölgesidir ve bu özellik yerli nüfusa pek çok olanak sağlamıştır. Böylece Laz, tıpkı on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sindeki İskoç gibi ekonomik imkânlardan yararlanmış ve Türk devletine karşı düşmanca ulusçu faaliyetten uzak durmuştur. Bir başka faktör, muhtemelen arazi ve ulaşımla ilgilidir. Kürtler, ulaşımın yetersiz olduğu vahşi ve dağlık bölgelerde, Lazlar ise, merkezi yetkililere görece kolay ulaşılabilen bölgelerde yaşarlar. Lazlar kendilerini geleneksel olarak karma Karadeniz bölgesinde Müslüman devletin savunucuları olarak gördüler. Oysa Kürtler daha çok aşirete dayanıyor ve devletin dışında kalıyorlardı. Bu yüzden devleti düşman olarak görme eğilimindeydiler. Bu nedenle Kemalist devletin kendi ulusçu değerlerini, genellikle geleneksel ulus öncesi topluluklar içinde yaşayan Kürtlerden çok Lazlara aşılamakta daha başarılı olması şaşırtıcı değildir.

"Lazistan"ın iç ve yüksek bölgelerinde yaşayan Hemşinlilerin durumu da buna benzer.[46] Türkçe'yi anadil olarak konuşmalarına rağmen, ayrı adetleri ve giysileri vardır. Gururla ayrı olduklarını iddia ederler, ancak kararlı Türk yurtseverleridirler. Türkiye devletinin sağladığı ekonomik avantajlardan da yararlanmışlardır. Daha çok Batıdaki kent merkezlerinde bulunan fırınlarda çalışırlar.[47] Diğer Müslüman azınlık gruplar, özellikle sorunlu güneydoğuda yaşayanlar ve PKK ile güvenlik güçleri arasındaki mücadelenin ortasında kalanlar o kadar talihli olamamışlardır. Kırmançi Kürtçesi ile Arapça karışımı bir dil konuşan ve geniş Hevkiri aşiretinden gelen Türkiye Süryanileri buna bir örnektir. Savaştan kaçmak için kitle halinde İsveç ve Almanya'ya göçmektedirler.[48]

Hatay ilinde ve Suriye sınırlarına yakın bölgede pek çok Arap yaşar. Bu bölgelerdeki nüfus, genellikle Arap, Türk, Türkmen ve Çerkez karışımıdır ve farklı gruplar arasında pek az evlilik vardır.[49] Son yıllarda, esas olarak Çerkez ve Türkmen olan orta sınıf Türk kitle içinde

özümlenmiştir. Etnik Türkler gibi onlar da, bölgeyi daha çok Araplara bırakarak kentlere taşınmışlardır. Arapça Kuran'ın dili olduğu ve Araplar, Arap ülkelerine bitişik bölgelerde yaşadıkları için Arap nüfus ayrı kalmış ve Türklerin içinde öteki Müslüman gruplar kadar özümlenmemiştir. Türkler ile Araplar arasındaki olumsuz miras da bunda bir etken olmuştur.[50]

Yukarıdaki görüşler ışığında, pek çok Türk'ün, Kürtlere topluluk haklarının verilmesi halinde, Arnavutlar, Bosnalılar, Lazlar vb. grupların da bu tür haklar talep edeceklerinden ve bunun da Türkiye'nin etnik mozayiğinin dağılmasına yol açacağından duydukları korkunun yersiz olduğu öne sürülebilir. Geri ve karmaşık güneydoğuda yaşayan çok sayıda Kürdün içinde bulunduğu durum ile çoğunluğu oluşturan Türk kimliği içinde görünüşte başarılı biçimde özümlenmiş olan daha küçük Müslüman cemaatler arasında niteliksel bir farklılık olduğu görülmektedir. Bu gruplar ayrı oldukları duygusunu, köken ve adet farklılığına dair sahip oldukları bilinci genellikle muhafaza ederlerken, devletin yaydığı bütünlüklü Türk ulusçuluğunu benimsemekte hiç bir sorun yaşamazlar.

Ancak, ulusal yapının bir ölçüde dışında kalmaya devam eden ilginç bir Müslüman grup vardır: Ülkenin her tarafına yayılmış olan Romanlar (Türkçe "çingene" ismi tercih edilir). Türkiye'de 545 000 Roman'ın yaşadığı tahmin edilmektedir. Bunların yaklaşık 25 000'i yüzyıllardır İstanbul'un çeşitli semtlerinde yaşamaktadırlar. [51] Romanlar, özellikle Türkiye'nin Trakya bölgesinde ve Samsun, Antalya, Adana, Denizli, Hakkâri, Mardin, Cizre, Siirt, Van ve Ağrı'da yaşarlar. Avrupa'daki çingeneler gibi, Türkiye'nin her yerinde ayrımcılığa maruzdurlar ve genellikle kent merkezlerine bitişik gettolarda yaşarlar.[52] Romanların çoğunluğu yerleşik, geri kalanları göçebedir.[53] Çoğunun kökeni Hıristiyan olsa da, genellikle İslam'a dönmüşlerdir. Her yıl büyük bahar festivalleri düzenler ve 6 Mayıs'ı Hıdırellez olarak kutlarlar.

Modern Türkiye'de Türklerin Romanlara yönelik tavrı konusunda, antropolog Carol Delaney şunu kaydeder: "Çingeneler (Romanlar) alt

insan olarak görülürler (köylüler tarafından), çünkü kitapsızdırlar (Kuran ya da İncil kastediliyor) ve kadınları paylaştıkları için tıpkı hayvanlar gibi rastgele cinsel ilişki kurdukları düşünülür." [54] Romanların inançsız (ya da kitapsız) oldukları için aşağılanmalarında açık bir tutarsızlık vardır. Bir kere, imparatorluk zamanında pek çok Roman Müslümandı, şimdi de öyledir (Balkanlar'da da pek çoğu Hıristiyandı ve şimdi de öyledir). İkincisi, Delaney'in de belirttiği gibi, köylülerin gözünde "sadece insanlık bir değil, aynı zamanda herkes özünde Müslüman'dır. İnsanlık birdir, çünkü bütün ırklar Adem'den türemişlerdir ve Adem de Allah tarafından yaratılmıştır." [55] Romanların bir İslam toplumunda neden ırkçılığa maruz kaldıkları sorusu yanıtsız kalmaktadır. Ayrıca, güneydoğu Anadolu'da göçebe grupların kendilerini yüksek statülü görmelerine rağmen, aynı şey göçebe Romanlar için geçerli değildi. Van Bruinessen Kürtler üzerine klasik eserinde[56] Romanlar tipindeki grupların bağlı oldukları soyların herkes tarafından hor görüldüğünü belirtir. En alttaki topraksız köylüler bile onları aşağılarlar ve bütün Kürt gruplar onlarla evlilik ilişkisi kurmaktan kaçınırlar. Bölgenin her yerindeki Romanların mesleğe göre bölündükleri görülüyordu (şimdi de öyledir), kendi aralarında başka gruplarla evlilik ilişkisi konusunda katı bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşi belki de Hint kast sisteminin bir uzantısıdır. [57]

Türkiye'deki Romanlar hem hükümetten hem de toplumdan gelen ikili bir baskıya maruzdur. Romanlar devlet dairelerinde ya da başka yerlerde kendilerine, sadece Roman oldukları için iş verilmediğini iddia ederler. [58] Göçebe Romanların çoğu yurttaşlıktan yoksundur ve kimlik kartları yoktur.[59] Yerleşik Romanlar iş olanakları konusunda ayrımcılığa maruzdurlar. Romanların yaşadıkları yerlere belediye hizmeti götürülmez; bu nedenle sağlık koşulları kötüdür. Romanların oturdukları yerlerin civarında bir suç işlendiğinde, ilk akla gelen onlar olur. Yerleşik Romanlar polis baskısı ve tacizine de maruzdurlar. Romanlar, gözetim altına alındıklarında diğerlerinden daha çok işkence gördüklerini öne sürerler. Toplum onlardan uzak durduğu için toplu yaşarlar ve başkalarıyla mümkün olduğu kadar sınırlı düzeyde ilişki kurarlar. Örgütleri ve sözcüleri olmayan Romanlar şikâyetlerini duyu-

ramamaktadırlar: medyanın ya da parlamentonun dikkatini çekmezler ve siyasal partilerle pek az ilişkileri vardır.[60]

Bu durumda Romanların Türk devleti ya da toplumu tarafından gerçek ya da potansiyel Türk yurttaşları olarak tanınmadıkları görülmektedir. Düşük toplumsal düzeyleri, davalarını savunacak ya da Roman ulusal bilincinin bir formunu yayacak bir siyasal örgütlenmeden ya da bir tür entelejansiyadan yoksun oluşları büyük ölçüde ulusçu söylemin dışında kalmalarına yol açmıştır.

Hıristiyan Cemaatler

Türkiye'deki Hıristiyan cemaatlerin hakları 1923 Lozan Antlaşması'nın 38 ve 34. Maddelerine göre uluslararası hukukun garantisi altındadır. Aslında, Müslüman azınlıkların aksine resmen Türkiye içindeki azınlıklar olarak kabul edilirler.[61] Ne var ki, devletin yaydığı üniter Kemalist ulusçuluk ikliminde, bu cemaatlerin üyeleri belki de kaçınılmaz biçimde, gerçek "Türk yurttaşları" olarak değil, dış güçlerin potansiyel beşinci kolu olarak görülürler.

Bunu belki de en iyi canlandıran erken 1920'lerdeki zorunlu nüfus mübadelesinin (bk. Bölüm 4) dışında tutulan, İstanbul ile Gökçeada ve Bozcaada adalarındaki Grek Ortodoks cemaatinin durumudur. Lozan Antlaşması'na göre cemaatin nüfusu 100 000'in üzerindedir. Günümüzde bu sayının sadece birkaç bin olduğu tahmin edilmektedir.[62] 1922'de Kemalist devlet, İstanbul'daki Fener Patrikliği'nin Ortodoks tebaa üzerindeki etkisini önlemek için Kayseri'de I. Eftim'in patrikliğinde rakip bir Türk-Osmanlı Patrikliği kurma girişiminde bulundu. Eftim Ocak 1923'te yapılan zorunlu nüfus mübadelesi sırasında İstanbul'a geldi, ancak Fener Patrikliği ile rekabet edemedi ve üç kilisesi olan küçük cemaat kısa süre içinde dağıldı.[63]

1942 Varlık Vergisi'nin üzücü öyküsünü ve İstanbul'daki gayri Müslim cemaatler üzerinde yarattığı etkiyi Bölüm 4'te ayrıntılarıyla

ele aldık. Türkiye'deki Grek cemaati de giderek Kıbrıs ve Batı Trakya'daki Müslüman cemaat konusunda gelişen Grek-Türk zıtlaşmasının kurbanı oldu. Batı Trakya'daki Müslüman cemaatin 1923 nüfus mübadelelerinin dışında tutulan Ortodoks nüfusa karşılık Yunanistan'da kalmasına izin verildi. Türkiye'de gelip geçen bütün hükümetlerin bu cemaate düşmanlık siyasetini sürdürdüğü görülür. Kıbrıs'taki Türklerin baskı görmelerine bir tepki olarak, 6 ve 7 Eylül 1955'te bir kalabalık, belki de hükümetin tertibiyle, [64] Greklere ait kiliseleri, mezarlıkları ve diğer tarihsel anıtları, ayrıca İstanbul'daki Grek işyerlerinin büyük bir kısmını yakıp yıktı. Irk, dil ya da din temelinde herhangi bir dernek kurmaya devletin getirdiği yasaklar, ki görünüşte toplum içinde merkezileşmiş güçleri önlemeyi amaçlayan ulusçu Fransız üniter devlet modeliyle aynı çizgidedir, bir engel oluşturmuştur. İki adanın askeri bölge olduğu ilan edildi, Grek mülkiyetindeki ada zorla müsadere edildi ve okullar kapatıldı. 1964'te Türkiye hükümeti İstanbul'daki 12 000 kişilik güçlü Grek ulusal cemaatini (Yunanistan yurttaşıydılar) kitle halinde sürdü.[65] Aynı yıl içinde Grek Ortodoks rahiplerin din dersi vermeleri ve azınlık okullarında sabah duası ettirmeleri yasaklandı. O zamandan beri bu okullara öğretmen olarak etnik Türkler atanmaktadır ve Grekçe öğretimi önemli ölçüde azaltılmıştır. 1971'de hükümet kilise görevlilerini yetiştiren Çalki İleri Din Dersleri Bölümü'nü kapattı. Kilise cemaatinin önde gelen üyelerinin de, hem Türkiye içinde hem de dışına yapacakları seyahatlere kısıtlama getirildiği bildirilmiştir. [66] 1974 Kıbrıs krizinden sonra kısıtlamalar daha da arttı. Bu sırada Türkiye hükümeti Türkiye'deki Greklerin mal alım satım işlemlerini kısıtlayan ve malvarlıklarını donduran gizli bir kararname çıkardı. [67]

Bu kuşkunun kalıntıları günümüzde de sürmektedir.[68] Çok sayıda tarihi Bizans anıtı 1980'lerde yıkıldı.[69] Patrik I. Dimitrius, 30 Temmuz 1990'da, Başkan Bush'la görüştüğü Birleşik Devletler ziyaretinden döndüğünde, ANAP'lı "liberal" Mesut Yılmaz yetkililerden onu çağırıp ziyareti hakkında sorgulamalarını istedi.[70] Selçuk Erenerol[71] Fener Patrikhanesi civarındaki mülklerin, Roma'daki Vatikan benzeri bir mini-devlet kurmayı amaçlayan Türk yurttaşlığından çıkarılmış Tür-

kiye Grekleri ("Rum" deniliyordu) tarafından satın alınmakta olduğuna dair suçlamalarda bulundu. Sonuç olarak Patrikliğin resmi görevlileri İçişleri Bakanlığı'nın müfettişleri tarafından gözetim altında sorgulandılar.[72] Yapılan suçlamaları doğrulayacak hiç bir bulgunun ortaya çıkarılamadığı görüldü.[73] 19 Aralık 1994'te İçişleri Bakanı Nahit Menteşe, Türkiye'ye düşman olarak görülen yabancı ülkelerdeki faaliyetlerinden ötürü Patrik Bartelemos hakkında soruşturma yapılmasın istedi.[74]

Türkiye'deki diğer büyük Hıristiyan azınlık Ermenilerdir. Onların hakları da Lozan Antlaşması'nın 38 ve 44. Maddelerine göre güvence altına alınmıştır. Ermeniler, Birinci Dünya Savaşı sırasında yapılan katliamlarda büyük kayıplara uğradılar (bk. Bölüm 3). Geri kalan Ermenilerin büyük kısmı İstanbul'da, pek azı da diğer kentlerde yaşamaktadır. Atalarının topraklarına yeniden sahip olmak için ülkeye dönme girişiminde bulunanlar genellikle yerel çetelerin saldırısına uğradılar. Yaklaşık 15 000 Ermeni 1939'da Türkiye'nin Hatay'ı Suriye'den alması sırasında bu bölgeden ayrıldı. Ermeniler 1942 Varlık Vergisi yüzünden de acı çektiler. 1960'da yapılan nüfus sayımına göre, ülkede Ermenice konuşan 52 756 kişi vardı ve buların 37 700'ü İstanbul'da yaşıyordu.[75] Grek cemaati gibi Ermeni cemaati de kuşkuyla karşılanır ve 1955'te İstanbul'da patlak veren Grek karşıtı ayaklanmalardan zarar görmüştür.

Günümüz İstanbulunda sayıları 30 000-35 000 kadar olan[76] Ermeniler de Grekler gibi, 1970'lerde hem eğitim hem de diğer konularda kısıtlanmışlardır. 1980'lerin başında Ermeniler yurt dışındaki Türk hedeflerine karşı girişilen radikal Ermeni saldırmalarına tepki olarak resmi makamlarca taciz edilmişlerdir.[77]

Ermeni Patriği Şnork Mart 1990'da öldü. 1961'de yasalaştırılan sisteme göre halefinin Türkiye'deki Ermeni seçmen heyeti tarafından seçilmesi gerekiyordu. Ne var ki Özal hükümeti bunu değiştirdi: sadece resmi olarak tanınan Ermeni vakıflarının seçimlere katılmalarına izin verilerek, adaylara sınırlama getirildi. Bu sınırlamalar, adaylarının babalarının Türk yurttaşı olmalarını ve aday olma yaşının otuz beşten

kırka çıkarılmasını kapsıyordu.[78] 1993'te 2392 Sayılı Karar, Tebliğler Dergisi'nde yayımlandı. Bu karara göre, aynı yılın 11 Ekim'inden itibaren Ermeni okullarında okutulan, Ermenice dışındaki bütün dersler Türkçe verilecekti -Lozan Antlaşması'nın ihlali.[79] Millî Eğitim Bakanı Nevzat Ayaz yapılan eleştirileri, kararın Lozan Antlaşması'na ters düştüğünü reddederek yanıtladı, ancak sözlerine devamla, bu kararın Millî Eğitim Bakanlığı tarafından alınmadığını ve durumun inceleneceğini söyledi.[80] Önlem daha sonra geri alındı ve Ayaz, Antlaşma'nın gereği olarak, Türkçe ve Türk kültürü dışında, okulun istediği herhangi bir dille eğitim verebileceğini bildirdi. [81] Ne var ki, devlet yetkililerinin Ermeni cemaatine güvensizlikleri devam etti ve hükümet azınlık okulları üzerindeki denetimi arttırmaya karar verdi. 27 Ocak 1995'te İstanbul'daki Ermeni okullarının Ermeni müdürleri ve Türk müdür yardımcıları[82] Millî Eğitim Müdürlüğü'nde toplantıya çağırıldılar. Burada Türk müdür yardımcılarına okulda meydana gelen her gelişmeyi yetkililere bildirmeleri emri verildi. [83] Kamuoyunun Ermenileri Türkiye'yi bölmeyi amaçlayan PKK ile sözde ittifak halinde algılamaları da gerilimi yükseltmiştir.[84] Ermeni Kilisesi 1995'in başında bombalandı.[85] Ermenilerle ilişkide bir diğer faktör, Ermenistan ile Azerbaycan arasında tartışmalı Dağlık Karabağ konusunda süregiden düşmanlıklardır. Türk devleti ve kamuoyu, kardeş bir Türk halkı olarak gördükleri Azerileri güçlü biçimde desteklemektedir. Öte yanda Türk hükümeti Ermenistan ile yeniden ticari ilişki kurma eğilimindedir. Bu ilişki Kars gibi transit ticaret kentlerinin canlanmasını sağlayacaktır.[86] Dağlık Karabağ sorununun çözümlenmesi halinde Türkiye'nin Ermenistan'la tam diplomatik ve ticari ilişkiler kuracağı ve Ermenistan'ın Türkiye toprakları üzerindeki irredentist iddialarından vazgeçeceği neredeyse kesindir. İlkesel olarak bu gelişme Türkiye'deki etnik Türk ve Ermeniler arasındaki ilişkilerin iyileşmesini sağlayacaktır. Ancak bu mantığın hâkim olacağına dair kesin bir kanıt yoktur.

Bu iki ana Hıristiyan cemaatin dışında, güneydoğuda daha küçük Hıristiyan cemaatler vardı. Bunlar, daha küçük Müslüman cemaatler gibi, güvenlik güçleri ile PKK arasında sıkışıp kalmışlardı. Örneğin,

savaştan önce sayıları 5 000'i bulan Süryani-Kıldani Katolik cemaati günümüzde neredeyse bütünüyle İstanbul ya da Avrupa'ya göç etti. [87] Benzer baskılar Midyat ve çevresindeki yaklaşık 3000 Ortodoks Süryani'ye de yapıldı.[88]

Yahudiler

Bölüm 3'te belirtildiği gibi, pek çok Yahudi, Osmanlı İmparatorluğu'nu Hıristiyan Avrupa devletlerinin hoşgörüsüzlüğüne karşı bir kurtarıcı olarak gördü. Hahambaşı Haim Bejerano Türk Yahudilerine cumhuriyet döneminde önderlik etti, Grek ve Ermeni Patriklerinin Türklere karşı işbirliği yapma tekliflerini geri çevirerek, Yahudilerin yeni rejimde mutsuz oldukları görüşünü açıkça reddetti.[89] 15 Eylül 1925'te Bejerano, Lozan Antlaşması'nın 42. Maddesi'ne göre güvence altına alınan Yahudi *milleti*'nin özel statüsünü gönüllü olarak reddetti ve sıradan Türk yurttaşlığını seçti. Cumhuriyet Türkiyesinde Yahudi cemaati ile Türkler arasındaki ilişki görece başarılı olmaya devam etti: Önceleri pan-Türkçü, daha sonra kararlı bir Kemalist olan Yahudi asıllı Tekin Alp (bk. Bölüm 4) Yahudilerin sadece Türkçe konuşmaları ve Türk toplumuyla tam olarak bütünleşmeleri için açılan bir kampanyaya önderlik etti.[90] Pek çok önde gelen Yahudi entelektüel 1930'larda Nazi Almanyası'ndan kaçarak Türkiye'ye geldi; burada kendilerine akademik ünvanlar verildi. Bölüm 4'te belirtildiği gibi, Yahudiler, 1942 Varlık Vergisi gereğince ayrımcı önlemlere maruz kaldılar, medyada ve Trakya'da anti-Semitizm olayları oldu.[91] Savaştan sonra pek çok Yahudi İsrail'e göçtü. 1927'de Türkiye'de 79 424 Yahudi vardı. Bunların 47 035'i İstanbul'da ve 17 094'ü İzmir'de yaşıyordu. İkinci Dünya Savaşı sırasında pek çok Yahudi'nin Nazilerden kaçarak Türkiye'ye gelmesi üzerine bu sayı 125 000'e çıktı, ancak hemen sonra 76 965'e düştü ve düşmeye devam ederek 1955'te 45 995'e ve 1960'da 43 928'e indi (38 267'si İstanbul'da, 4 067'si İzmir'de yaşıyordu).[92] O zamandan beri Türkiye'de yapılan nüfus sayımları nüfusu dine göre farklılaştırmamıştır, ancak *Milliyet*'in

1993'te yaptığı anket İstanbul'da yaşayan Yahudiler için 18 000 sayısını verir.[93] Türkiye'deki İspanyol Yahudilerinin çoğu İspanyol köklerini ve kendilerini koruduğu için Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'ye borçluluk duygularını sürdürmüşlerdir.[94] Böylece, Türk çoğunlukla ortak bir ulusal kimliği benimserlerken, kendi Yahudi kimliklerini, hattâ İspanya ile uzak bir özdeşlik duygusunu da korurlar.

Türkiye Yahudileri, Hıristiyan cemaatleri gibi resmi bir güvensizliğe maruz kalmamışlardır. Bunun bir nedeni, hiç kuşkusuz, hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudilerin devlete karşı ciddi bir toprak tehdidi oluşturmamalarıdır. Tam aksine, Bölüm 3'te belirtildiği gibi, Osmanlı devleti pek çok Yahudi tarafından kendilerini Hıristiyan Batı Avrupa devletlerinin hoşgörüsüzlüğünden koruyan bir devlet olarak görüldü. Türkiye'deki Yahudilerin çoğu, kökenlerine bakılmaksızın Sephardim Yahudi kültürü içinde özümlendiler, ancak ilk dil olarak Türkçe yaygın biçimde Ladino'nun (Yahudi İspanyolcası –çn.) yerini aldı.[95] Son onyıllarda Türkiye'de siyasal İslam'ın yükselmesiyle birlikte Yahudiler arasında da dini duygular canlanmıştır. Ardında yaşlı bir nüfus bırakarak İsrail'e yönelen göç dalgalarına rağmen, hem İsrail'e göçün hem de Türk çoğunluğa özümlenmenin tamamlandığı görülmektedir.[96]

Ne var ki, Sünni İslam'ın "Türklüğün" bileşeni olarak giderek daha fazla vurgulanması bu özümlenme üzerinde zararlı bir etki yaratmıştır. İslami Refah Partisi'nin (RP) yükselişi pek çok anti-Semitik görüşün yeniden ortaya çıkmasına yol açtı.[97] Radikal İslamcılar Yahudilere karşı şiddet hareketlerine de giriştiler. 6 Eylül 1986'da İslamcıların Neve Şalom Sinagog'unu bombalamaları üzerine yirmi üç kişi öldü ve 1989 yazında İstanbul'daki İsrail Konsolusluğu'nda küçük bir bomba patladı.[98] 2 Mart 1992'de Hizbullah, Sephardim Yahudilerin İspanya'dan göçlerinin 500. Yıldönümü'nü anma töreni sırasında Neve Şalom Sinagogu'nu bombaladı. Bunun ardından, 7 Mart'ta, Ankara'nın Çankaya semtinde oturan bir İsrail Büyükelçilik görevlisinin evine bombalı arabayla bir saldırı yapıldı.[99] 27 Ocak 1993'te, Uğur Mumcu'nun katledilişinden dört gün sonra (bk. Bölüm 6) önde gelen Yahudi işadamı Jak Kamhi İslamcı saldırganların otomatik silahlı ve

roketatarlı saldırısına uğradı. Türkiye'deki Yahudi cemaati içinde önemli bir yeri olduğu için hedef alındığı sanılan Kamhi saldırıdan yara almadan kurtuldu.[100] Ayrıca, Mart 1994 seçimlerinden sonra İstanbul'daki en büyük en büyük Yahudi Mezarlığı'na saldırıldı. [101]Bu saldırılar büyük partiler ve basın tarafından şiddetle kınandı.

Bu tartışma, Türkçe konuşan Sünni çoğunluk dışında kalan çeşitli azınlık grupları farklılaştımanın mümkün olduğunu gösterir. En sorunsal olanlardan biri Müslüman Kürtlerdir. Pek çok Müslüman Kürdün İslami cemaat üyeliğine geleneksel dini sadakati açık bir Kürt ulusal kimliğinin üzerinde tuttukları görülürken, diğer pek çok Kürdün artık Türk kimliğinden ayrı bir Kürt ulusal kimliğini açıkça benimsedikleri apaçık ortadadır. Resmi Kemalist bütünlüklü Türk ulusçuluğunun güneydoğunun geri bölgelerine nüfuzunda meydana gelen gecikmenin modern Kürt ulusçuluğunun ciddi bir rakip olmasına yol açtığı görü'ür. PKK ile süren kanlı çatışma ve devletin Kürt bilincinin her türüne uyguladığı ağır baskı -özelikle 1980'lerde- pek çok Kürdün devletin dayattığı ulusçuluğu reddetmesine ve onun yerine bir Kürt ulusçuluğunu benimsemesine yol açtı. Kürt kimliğinin her formunu önlemeyi amaçlayan daha ağır baskıların 1980'lerin sonunda gevşemesine rağmen, Türk devleti ve onun entelektüel seçkinleri, Kürtlerin özlemlerini kuşkuyla karşılamakta ve Kürtlere herhangi bir biçimde özerklik verilmesi konusunda gönülsüz davranmaktadır. Öte yanda, Romanlar hariç, devletin ve toplumun bir ölçüde dışında kalmaya devam eden, Türk olmayan Müslüman grupların, büyük sorunlarla karşılaşmadan bütünlüklü Türk ulusçuluğunu benimsedikleri görülür. Burada, Osmanlı İmparatorluğu'nu ve Türkiye'yi bir "hısım-devlet" olarak gören pek çok göçmen Müslüman cemaat ile yerli Kürtler arasındaki farlılık önemlidir. Belki de bu, güneydoğuda yaşayan Kürtlere kıyasla Türk ulusçuluk normlarını da benimsemiş olan Müslüman Lazlar gibi grupların farklı ekonomik ve coğrafi konumlarından kaynaklanmaktadır. Bu durumda, Türk egemenlerinin herhangi bir hakkın tanınması halinde Türkiye'nin etnik mozayiğinin dağılacağı korkusunun yersiz olduğu görülür.[102]

Bununla birlikte, Atatürk zamanından beri Türkiye daha çok bir Sünni devlete doğru evrildi. Burada Sünni İslam pek çok kişi tarafından "Türklük"ün önemli bir bileşeni olarak görülür. Bölüm 6'da gösterildiği gibi, bu süreç 1980'lerde hızlandı ve Türkçe konuşan Alevi nüfusun büyük bir bölümünün kuşkuya kapılmasına yol açtı. Aleviler, Kemalist laik Türk ulusçuluğunun kararlı destekçileri olduktan sonra Sünni çoğunluk tarafından güvenilmez bir azınlık olarak görülme durumuyla karşı karşıya geldiler ve radikal Sünni İslamcıların fiili saldırılarına uğradılar. Giderek artan bir düşmanlıkla yüz yüze gelen Alevi cemaati, kendini savunmaya ve pek çok antropologun son yıllarda belirttiği zayıflamayı belki de tersine çevirmeye başladı.

Hıristiyan cemaatler başından beri kuşkuyla karşılanmışlar ve dış güçlerin potansiyel araçları olarak görülmüşlerdir. Hakları ve konumları Lozan Antlaşması'yla garanti altına alınan bu cemaatler ve Yahudiler Türkiye'de hâlâ resmen azınlık olarak kabul ediliyor olsalar da, birbirini izleyen Türk yönetimlerinin uzun süreli baskılarına maruz kalmışlardır. Sayıları zamanla önemli ölçüde azalmış ve pek çoğu göç etmiştir. Devlet güçlerinin PKK'ye karşı kanlı bir savaş verdiği, sorunlu güneydoğuda Müslüman ve Hıristiyanlardan oluşan küçük azınlık gruplar iki ateş arasında kalmış ve büyük kısmı bölgeden göçmüştür.

Türkiye'deki bütün azınlıklar için, devlete yönelik bir tehdit oluşturmaları ya da bu bakımdan önemsiz olmaları, onlara yönelik hem resmi hem de kamusal tutumları doğrudan etkilemektedir. İsrail bir tehdit olarak görülmediği (ateşli İslamcılar dışında) için Türkiye'de yaşayan Yahudilerden kuşkulanılmaz. Grekler ise, hem Yunanistan hem de Kıbrıs Rum kesimi tehdit olarak görüldüğü için -hem devletlerarası düzeyde hem de her iki ülkedeki Türk/Müslüman cemaatlere karşı eylemler nedeniyle- kuşku uyandırır. Ermeniler de, muazzam can kaybına neden olan toprak rekabetinin yaşandığı tarih nedeniyle kuşkuyla karşılanırlar. Aynı şekilde Kürtler de bir tehdit olarak görülürler. PKK'ye karşı verilen mücadele nedeniyle Kürtlerin Türk devletini doğrudan tehdit ettikleri düşünülür. Lazlar gibi gruplar ve diğer küçük Müslüman gruplar asla tehdit olarak görülmezler.

Halkın ırk ya da dinle ilgili önyargıları genellikle iktidar siyasetleriyle bağlantısızdır, ancak uluslararası siyaset toplumdan ayrı olarak devletin tutumları üzerinde önemli bir etki yaratır. Yetkililer ırk ya da dinle ilgili önyargıları görmezden geldiği ya da teşvik ettiği zaman, bu tavrı genellikle şiddet izler. Türkiye'de Greklere karşı olan budur, ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan beri bu türden davranışlara Ermeniler marjinal olarak maruz kalmışlar, Yahudiler ise asla bu türden davranışlarla karşılaşmamışlardır. Kürtlerin durumu daha karmaşıktır: son yıllarda Türk devleti PKK'ye ve Kürt ulusçuluğu fikrine karşı düşmanlığı kışkırtmakta, ancak bu düşmanlık genel olarak Kürtleri kapsamamaktadır. Bunun nedeni, muhtemelen Türklerin çoğunlukta olduğu bölgelerde pek çok Kürdün yaşıyor olması ve Anadolu'nun farklı Müslüman nüfusunun "asimilasyonu"nu savunan özgün Kemalist çizgiye resmi düzeyde süren bağlılıktır.

Sonuç olarak, bütünlüklü Türk ulusçuluğunun pek çok ayrı grubu bütünlüklü Türk ulusal ideallerini benimsemiş sadık Türk yurttaşlarına dönüştürmekte başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Bütünlüklü ulusçuluk, Türk bütünün içinde tam olarak özümlenmesinin imkânsız olduğu düşünülen unsurlara -Ortodoks Hıristiyan ve Ermeni cemaatleri- ülkeyi terk etmeleri için baskı yapma bakımından da başarılı görülebilir. Böylelikle, yabancı olarak algılanan unsurlar görece başarılı biçimde tasfiye edilmiş ve "ulus" saflaştırılmıştır. Ne var ki, bütünlüklü ulusçuluğun başarısı, merkezi organlara ciddi biçimde meydan okuyan ve kanlı bir savaşı sürdüren tehlikeli bir Kürt ulusçuluğunun yükselişiyle sınırlanmıştır. Ek olarak, Türk ulusal ruhundaki Sünni öğenin yükselişi, geniş Alevi cemaatinin yanı sıra, laikleşmiş entelektüel seçkinleri de yabancılaştırmaktadır.

[1] Osmanlı fethinin ardından, insanların katıldıkları ya da izledikleri gezici Sufi dervişler, Anadolu ve Balkanlar'daki Hıristiyan halkların geniş kesimlerinin İslam'a dönüşlerine yardımcı olan önemli bir bileşendi. Bu Sufi örgütler halk hareketlerini özümleme eğilimindeydiler. Şiiler özellikle Sufi gruplara sığınmak zorunda kaldılar. Bu gruplar arasında yer alan ve Hacı Bektaş'ın öğretilerini izleyen heterodoks Bektaşi tarikatı onların kendilerini tam olarak ifade etmelerine izin verdi. Sonuç olarak Bektaşiler özünde Şiidirler. İslamı benimseyen Balkanlar'daki Hıristiyan cemaatler için bu sürecin pek çok Bektaşi ayinin Hıristiyan ayinlerine benzemesiyle sonuçlandığı doğrudur. Bektaşi tarikatı özellikle Arnavutluk'ta güçlü idi. Bizzat Hacı Bektaş'ın hayatı oldukça belirsizdir. Bazı kaynaklar Hacı Bektaş'ın 1208 ya da 1209'da doğduğunu ve 1270 ya da 1271'de öldüğünü, bazıları ise 1248'de doğduğunu ve 1337'de öldüğünü belirtirler. Birinci versiyon geniş çapta kabul edilmiştir. Bazıları, Horasan'da doğduğunu, bazıları Anadolu'da doğup eğitim görmek için Horasan'a gittiğini söyler. Her durumda, Horasan'dan Anadolu'ya geldi ve Kayseri, Kırşehir ve Sivas'ta yaşadı. Sonunda, günümüzde Hacıbektaş olarak bilinen, Nevşehir'in 50 km. kuzeyindeki Sulucakarahöyük köyüne yerleşti ve orada öldü. Öğretisi yayıldı ve büyük bir etki yarattı. Meşhur incelemesi, *Makalat*'ta toplanan öğretileri dört gelişme evresi öngörür: ilk evre, Alevilerin Sünnilerin düzeyi olarak gördükleri *Şeriat*'tır; daha sonra *Tarikat*, yol gelir; ardından *Marifet* (gnosis ya da tanrı bilgisi); ve nihayet *Hakikat*, Tanrı'nın varlığı ve tekliği. Bk. J. D. Norton, "Bektaşhis in Turkey", D. MacEoin ve A. al-Shahi (der.), *Islam in the Modern World* (Croom Helm: Londra, 1983) ve R. Yürükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır: Tarihte ve Günümüzde Alevilik* (Alev Yayınevi: İstanbul, 1990).

[2] Altan Gökalp, Anadolu ve Balkanlar'ın kent cemaatlerini kapsayan Bektaşi tarikatına doğrudan bağlı olan Babağan kolunu, "kırsal Bektaşilik" olarak sınıflandırdığı, göçebe Alevilerin yanı sıra *Kızılbaşlar* ve *Tahtacıları* kapsayan Sofiyan dalından ayırır; *Tétes Rouges et Bouches Noires* (Société d'Ethnographie: Paris, 1980) s. 74.

[3] Alevi-Sünni geriliminin artmasına rağmen, uzlaşmaz tutumların Alevi nüfustan kaynaklandığına dair pek az bulgu vardır; Kayseri'de yapılan bir futbol maçı sırasında Sivas'tan gelen kırk Alevi'nin saldırıya uğrayarak öldürülmesi olayındaki gibi, Aleviler daha çok kurban durumundadırlar;

bk. D. McDowall, *The Kurds: A Nation Denied* (Londra: MRG, 1992), s. 59. Yakın zamanda meydana gelen diğer olaylar aşağıda ayrıntılı olarak ele alınıyor. Aslında, Hacı Bektaş kasabasının Bektaşi merkezinde 19. Yüzyılda bir manastır kompleksinin ortasında inşa edilmiş bir cami vardır. Kasaba nüfusunun % 20'sini oluşturan Sünniler burada ibadet ederler. Hoşgörülerine rağmen, sorunlu 1970'lerin sonunda solcu partileri destekledikleri için Aleviler sık sık aşırı sağcı şiddetin hedefi oldular. Örneğin MHP radikalleri, 1978'de Malatya, Sivas ve Kahraman Maraş'ta, 1980'de Çorum'da ve diğer yerleşim bölglerinde (bk. Bölüm 5) aralarında CHP üyelerinin de bulunduğu Alevilere ve solculara karşı yaygın şiddet eylemlerine giriştiler.

[4] Bu eğilim, 1960'larda bir "merkez sol parti" haline gelmesinden önce CHP'yi de kapsıyordu. Pek çok Alevi, komünist partileri destekledi. Bu durum, orak çekicin ve Karl Marx'ın resimlerinin, Hacı Bektaş'ın ve babası Feyzullah Ulusoy Efendi'nin 18 Mart 1994'te ölmesinden sonra *dedebaba* olan Veliyettin Ulusoy Efendi'nin resimlerinin yan yana gelmesi gibi garip durumlara yol açtı. 1961 Anayasası ilk kez sosyalist partilerin serbestçe faaliyette bulunmasına izin verdi ve Anayasa daha yürürlüğe girmeden İstanbul'daki sendikalar Türkiye İşçi Partsi'ni (TİP) kurmuşlardı. Parti, 1962'de Mehmet Ali Aybar'ın önderliği altında dinamizm kazandı, ancak entelektüllerin güçlü desteğine rağmen, 1965 ve 1969 seçimlerinde kötü sonuçlar aldı ve çeşitli hiziplere bölündü; bk. Kemal H. Karpat, "Socialism and the Labor Party of Turkey", *Middle Eastern Journal*, C. 21, 1967 ve Igor Lipovsky, "The Legal Socialist Parties of Turkey, 1960-1980", *Middle East Studies*, C. 27, 1991. 1970'lerde, 28 Kasım 1971'de Türkiye Birlik Partisi (TBP) adını alan Birlik Partisi CHP'nin solunda yer alan başlıca partilerden biriydi ve esas olarak bir Alevi partisi olarak görülüyordu. 1973 seçimlerinde Aybar ve TİP'in 7 önderi, TBP listesinden bağımsız aday oldular, ancak TBP gerçek bir örgüte ve önderliğe sahip değildi; Feroz Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-75* (Londra: Hurst, 1977), s. 319.

[5] Bk. "Alevilik Tarihe Karışıyor", *Nokta*, 27 Ağustos 1987.

[6] Bk. Gökalp, *op. cit.*; David Shankland, "Alevi and Sunni in Rural Turkey: Divine Paths of Change" (yayımlanmamış doktora tezi, University of Cambridge"; 1993), P. Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Village* içinde (Huntingdon; Eoyhen Press, 1993); ve R. Ness, "Being an Alevi Muslim in S.W. Anatolia and Norway: the impact of

migration on a heterodox Turkish Community", T. Gerholm ve T. G. Lithman (der.), *The New Islamic Presence in Western Europe* (Londra: Mansell, 1988). Shankland, Sünniler modern "ulus devlet"le bütünleşme konusunda pek az sorun yaşar ya da hiç sorun yaşamazlarken, Alevilerin farklı geleneksel otorite yapıları yüzünden bu konuda daha fazla zorlukla karşılaştıkları; modern devletle bütünleşmenin onları Alevi yapan adet ve geleneklerin çoğunun terk edilmesi anlamına geldiği sonucuna varır. Aslında, vardığı sonuca göre, Alevi köyleri hükümet siyasetinin bir sonucu olarak sürekli bir gerileme içindedir ve Anadolu giderek Sünnileşmektedir. Aşağıda görüldüğü gibi, bu biraz abartılmıştır.

[7] *Briefing*, no. 1007, 19 Eylül 1994.

[8] *Ibid.*

[9] Bu bilgiyi, Berliner Institute für Vergleichheende Sozialforschung'tan Jochen Blashcke'ye borçluyum.

[10] *Turkey Briefing*, C. 5, no. 5, 1990.

[11] *The Month in Turkey*, no. 15, Mart 1992.

[12] *Briefing*, no. 946, 12 Temmuz 1993. Polis ve itfaiyenin Nesin'i alevlerden kurtarırken onu dövdükleri bildirildi. Olaylar Mehmet Ali Birand'ın popüler tv. programı "32. Gün"de de yer aldı. Programdaki görüntüler İslamcı Belediye Meclisi üyesi Cafer Erçakmak'ın kalabalığı kışkırttığını ve güvenlik güçlerinin geciktiğini açıkça ortaya koyuyordu. Bu gecikmeden ötürü İnönü suçlandı. Nesin, olayları kışkırttığı için aleyhinde dava açmakla tehdit ettiler –bk. *Turkey Briefing*, C. 8, no. 3, 1994. *Turkish Daily News*'e göre (5 Temmuz 1993) ismi verilmeyen yetkili bir güvenlik görevlisi, bu konferans (Kültür Bakanlığı tarafından örgütlenen) sırasında Sünnilerin Alevilere karşı şiddet eylemlerine gireceklerinin tahmin edildiğini ve sevk edilen askerlerin "kafirler"e meydan okuyan bir "mümin kalabalığı" ile karşılaştığını söyledi. Aynı kişi, Nesin'in oradaki varlığının Alevilere saldırmanın bir bahanesi olduğunu da söylüyordu. Bu yetkiliye göre, Çiller, DYP Genel Başkanlığı kampanyası sırasında "Türkiye'nin her semtinde ezan sesleri işitme" arzusunu sık sık dile getirmiş ve sık sık Allah'tan söz ederek Sünni çoğunluğa yanlış mesaj vermiş ve bu türden öfke patlamalarını resmi düzeyde zımnen desteklemişti.

[13] *Briefing*, no. 1007, 19 Eylül 1994.

[14] Shankland, doktora tezi, *op. cit.*, 176-7.

[15] Bir holden geçilerek tırmanılan ve dar bir delikten (yeniden doğumu sembolleştirir) oluşan ve Bektaşilerin küçük taşlardan işaretler koydukları geniş bir kaya.

[16] Alevi Kürtler esas olarak Tunceli'nin dağlık bölgelerinde ya da Maraş yakınlarındaki ıslah edilmiş bataklık bölgelerde yaşarlar. Bunların bazıları Kürt kültürünü yüzyıllar önce, bazı göçebe Sünni Kürt aşiretlerin Türkoman Alevilerle karışmasıyla benimsemişlerdir. Birincisi, Alevi inanç sistemini benimserken, ikincisi Kürt kültürünü benimsedi. Kürtçe konuşurlar, ancak eski Türkoman şarkıları söylerler. McDowall da , biraz tartışmalı biçimde, başka Türklerin de alt sınıftan olmalarının ve reddedilmiş statülerinin bir sembolü olarak yakınlarda Kürt kimliğini benimsediklerini belirtir (McDowall, *op. cit.*, s. 59). Alevi Kürtlerin yanı sıra Türkiye'de ortodoks olmayan, Yezidi olarak bilinen bir Kürt cemaati vardır. Bunlar daha çok İran/Suriye sınırında, Musul'un güneybatısında ve doğusunda yaşarlar. Türkiye'de (ya da Almanya'da yaşayan Türk yurttaşları olarak) sayılarının yaklaşık 20 000 olduğu tahmin edilmektedir. Bu kesim (Müslüman) Kürtler tarafından, hatalı biçimde "Şeytana tapanlar" olarak nitelenmekte ve geleneksel olarak zulüm görmektedirler. Yezidiler güçlü Zerdüşt ögeler taşıyan senkretik bir dine sahiptirler; bk. John Guest, *Survival among the Kurds: A History of the Yezidis* (Londra: Kegan Paul, 1993) ve Martin von Bruinessen, *Agha, Shaikh and State* (Utrecht: Risjswijck, 1978), s. 32-33.

[17] Geleneksel sol tutumları ve Sivas olayları nedeniyle SHP ile yaşadıkları düşkırıklığı yüzünden Alevilerin doğal olarak DSP'ye yönelecekleri düşünülebilirdi; bu yüzden partinin yokluğu dikkat çekiciydi. Belki de bunun sebebi, Ecevit'in iktidar tabanının geleneksel Alevi bölgelerin dışında olmasıydı.

[18] Azeriler de Şii'dir.

[19] Kasabaya 5-6 km. mesafede bir başka hac yeri. Burada birbirinden ayrı duran büyük kayalar vardır. Efsaneye göre bu kayalar Hacı Bektaş'ı sahte suçlamalara karşı savunmak için uçarak biraraya gelmişlerdir. Bu kayaların üzerine insanlar küçük taşları dik olarak koymaya çalışırlar - yüzey izin verdiği ölçüde. Bunu başarabilirseniz dileğiniz gerçekleşir. Ağırlığı 100 kg. ya da daha fazla olan büyük bir kaya özel bir ilgi konusudur. Kayanın üzerine tırmanan kişi "sevaba girmiş" olur. Kayaların yakınında büyük bir beyaz kaya vardır. Bu kaya şeytanı ya da sahte suçlamayı sem-

bolleştirir. Küçük bir kalabalık bu sembolü taşlıyordu -belki de Mekke'de, *hac*'ın bir parçası olan şeytan taşlama töreninin bir yansıması.

[20] Geçmişte, bu türden konserler genellikle coşkun bir devrimci içerik taşıyordu. Ancak o yıl böyle bir coşku görülmüyordu. Görebildiğim kadarıyla bunun tek istisnası Muzaffer Özdemir idi. Bağlamayla çaldığı çok hareketli iki solo parçadan -rap müziğine benziyordu- sonra, Tansu Çiller'e ve modern toplumun kötülüklerine saldıran bir konuşma yaptı ve büyük alkış aldı.

[21] "Ataturk, secular hero of the Alawite sect", *The Frontier Post*, Pakistan, 29 Mart 1995. Bu makale kasabanın müze müdüründen bir alıntı yapar. Müze müdürü, Atatürk'ün de nuhtemelen bir Alevi olduğunu söylemektedir. Şöyle der: "her şeyden önce babası Alevi ismi taşıyor. İkincisi Bektaşi'nin çok olduğu Selanik doğumlu Elbette kendi dinini açıklayamazdı, çünkü laik bir devlet istiyordu." Bu müdür şu öyküyü de anlatıyordu: "Mustafa Kemal [Atatürk] yabancı güçlere karşı Ulusal Kurtuluş Savaşı'nı başlatmadan önce düşüncelerini toparlamak için buraya geldi. Veli'nin [Hacı Bektaş] kabri başında bir süre yalnız kalmak isstedi." Belediye Başkanı Özcıvan da şöyle diyordu: "Alevi cemaati Atatürk'ün bize verdiği bu laik ve demokratik cumhuriyetin en önemli taşıdır. Biz burada olmazsak, İslami köktencilerin yolu açılır."

[22] Profesör İzzettin Doğan ve taraftarları daha başarılı olmuşlar, ancak daha ortodoks RP üyeleri tarafından ihanetle suçlanmışlardır, bk. *Briefing*, no. 1007, 19 Eylül 1994.

[23] *Ibid.*, ve TRT TV, Ankara, 12 Eylül 1994, SWB EE/2100, B/9, 14/9/94.

[24] TRT TV, Ankara, 12 Eylül 1994, SWB EE/2102, B/7, 16/9/94.

[25] *Briefing*, no. 10007, 19 Eylül 1994.

[26] *Sabah*, Ankara, 20 Şubat 1995.

[27] Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Başkanı Emel Sungur'un yanı sıra, türkücüler, Şah Turna Dumlupınar ve Ali Ekber Eren de sanıklar arasındaydı; *Cumhuriyet*, 22 Şubat 1995. İstanbul'da yapılan anma toplantısı sırasında 6 kişi polis tarafından dövüldü ve İzmir'de yapılan benzer bir miting turizm sezonu gerekçe gösterilerek Valilik tarafından yasaklandı. Bu arada Sivas davasından toplam 128 kişi yargılandı, ancak gerçek sorumluların bulunamadığı ve soruşturmanın gereğince yapılmadığı konusunda eleştiriler oldu; bk. *Turkey Briefing*, C. 8, no. 3, 1994. 26 Aralık'ta Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesi (DGM) 26 kişiyi Sivas'ta aydınların ölümünden sorunlu bularak 15'er yıl hapis cezasına çarptırdı.

60 kişi 3 yıl hapis cezasına mahkûm edilirken, 37 zanlı salıverildi. Mahkeme'nin kararını açıklamasından sonra, sanıklar mahkeme salonunun içindeki görevlilere saldırdılar, mahkeme heyetine ve gazetecilere bozuk para fırlattılar. Mahkeme binasının dışında 37 kurbanın yakınları endişeyle kararı bekliyorlardı ve sonuçtan memnun olmadılar. Her iki taraf da temyize başvurdu. Kararın önemli bir yanı, yazar Aziz Nesin'in bir yıl önce Sivas'ta yaptığı konuşmanın sanıkları kışkırttığı gerekçesiyle verilen cezalardan 5'er yıl indirim yapılmasıydı; *Turkey Briefing*, C. 8, no. 4, 1994.

[28] *Anatolia Agency*, Ankara, 14 Mart 1995, SWB EE/2253, B/8, 16/3/95I. İzmir'de, "yasadışı sol örgütler"in 17 üyesi DYP'ye karşı protesto örgütlemek, dükkânlara ve işyerlerine molotoflu saldırıda bulunmak ve DYP İzmir şubesini işgal etmekten tutuklandılar; TRT, radyo, Ankara, 22 Mart 1995, SWB EE/2260, B/12, 4/3/95.

[29] Üsküdar, Gazi, Zübeyde, Esentepe ve Ümraniye semtlerinde de gösteriler oldu ve sokağa çıkma yasağı uygulandı.

[30] *Turkey Briefing*, C. 9, no.1, 1995. Ölüm ve yaralanmaların yanı sıra 96 işyeri, 3 polis arabası ve başka arabalar, 2 traktör ve 2 ticari araç göstericiler tarafından tahrip edildi. Polis'in iddiasına göre kalabalık Gazi polis karakoluna doğru yürüdüğü için polis havaya ateş açmak zorunda kalmış, ancak kalabalığın içinden üzerlerine ateş edilince aynı şekilde karşılık vermişti –TRT, TV, Ankara, 13 Mart 1995, SWB EE/2252, B/6 15/3/95.

[31] *BBC Worl Service*, 15 Mart 1995.

[32] TRT, TV, Ankara, 16 Mart 1995, SWB EE/2255, B/8, 18/3/95.

[33] Örneğin *Sabah*, Yunan gizli servisinin parmağından söz ediyor, *Hürriyet* ise Başbakan Çiller'in olaydan Yunan kışkırtıcılarının sorumlu olduğunu söylediğini bildiriyordu.Cumhurbaşkanı Demirel de bu olayın bir iç çatışma olmadığını söyledi (yani "dış" provokasyon vardı); EB Radio, Atina, 16 Mart 1995, SWB EE/2255, B/6, 18/3/95. TBMM Başkanı Hüsamettin Cindoruk da olayı hazırlayanların "ne Türk ne de Türkiye yurttaşı" olduğunu, "Türkiye'yi yıkmak amacıyla "dışarıdan gelmiş olmaları gerektiği"ni söyledi; TRT TV, Ankara, 13 Mart 1995, SWB EE/2252, B/8, 15/3/95.

[34] TRT TV, Ankara, 15 Mart 1995, SWB EE/2254, B/9, 17/3/95.

[35] TRT, TV, Ankara, 15 Mart 1995, SWB EE/2253, B/8, 16/3/95. AB gümrük birliğiyle kurulan bu bağlantı Alevi Önder İzzettin Doğan tarafın-

dan da tekrarlandı; TRT, TV, Ankara, 13 Mart 1995, SWB EE/2252, B/7, 15/3/95.

[36] Jonathan Rugman, *Guardian Weekly*, Londra, 19 Mart 1995.

[37] MvDowall, *op. cit.*, s. 60.

[38] Örneğin, *Katdağı* dergisinin sahibi ve editörü Aslan Ari ve Murat Özden, Özden'in Türkiye'deki Çerkezlerin yüz yüze geldikleri kültürel sorunlar üzerine yazdığı bir makaleden ötürü 2 Ağustos 1990'da Ankara DGM'de ulusal duyguları zayıflatmaktan yargılandı; *Turkey Briefing*, C. 4, no.4, Eylül 1990.

[39] Bu durumu İstanbul'da Arnavutların yerleştikleri bazı semtlerde çok açık biçimde görmek mümkündür. Örneğin, havaalanı cıvarında "Kosova" ismini taşıyan pek çok restorant vardır. Ancak buralarda oturanlar, atalarıyla gurur duysalar da kendilerini tamamen Türk olarak görürler. Türkiye'yi "hısım-devlet" (bk. Bölüm 9) kabul ederek bu ülkeye gelen Müslüman Slav göçmenler ya da Kafkasyalı Müslümanlar da benzer bir konumdadırlar. Bu durum, ABD deneyimine benzer. Burada, örneğin İtalya'dan gelen göçmenler güçlü bir İtalyan kökenli olma duygusunu korurlar, ancak İngilizce konuşan ABD ulusçuluğunun değerlerini ve normlarını benimsemekte bir çelişki görmezler. Bu "eritme potası" yaklaşımı artık Birleşik Devletler'de de bir gerilim kaynağı haline gelmiştir (bk. Bölüm 1).

[40] Bu özellik Türkçe konuşmayan Müslüman göçmenlerde açıkça gözlemlenebilirken, Türkçe konuşanlar için asimilasyon daha kolaydır. Örneğin, Türkiye'ye yerleşmiş Azeri Türkler -Aralık nüfusunun çoğu Azeri'dir ve %10-15 kadarı yakınlarda Azerbaycan'dan göç etmiştir- zayıf bir etnik kimlik duygusu taşır; Jane Howard, *The Guardian*, 24 Ocak 1990. Doğu Türkiye'de yaşayan Azerilerin sayısı yaklaşık 400 000 olarak tahmin edilmektedir; Jim Bodgener, *The Financial Times*, 24 Ocak 1990.

[41] Örneğin Balkanlar'dan gelen göçmen cemaatler dindar Müslümanlar olarak bilinir.

[42] Bu, görülmez "Lazistan" sınırıdır. Buna rağmen Türklerin çoğu Trabzon'un doğusunda yaşayan herkesi "Laz" olarak görme eğilimindedir. Pek çok Laz İstanbul gibi kent merkezlerine kitlesel olarak göç etmiştir. Bölge hakkında daha fazla bilgi için bk. Chris M. Hann, "Rural Transformation on the east Black Sea Coast: a note on Keyder", *Journal of Peasant Studies*, C. 12, no. 4, 1985. *Tea and the Domentication of the*

Turkish State, Occasional Papers in Modern Turkish Studies, no. 1 (Huntington, Eothen Press, 1990), ve "Sexual division of labour in Lazistan", Paul Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (Huntingdon: Eothen Press, 1993).

[43] Yaklaşık 100 000 kişi, Pazar, Ardeşen, Fındıklı, Arhavi ve Hopa'nın yanı sıra, Karadeniz'e açılan vadilerdeki iç bölgelerde yaşar. Bu insanlar kızıla çalan saçları ve kartalımsı burunlarıyla tanınırlar. Mizah duyguları vardır ve hazırcevaptırlar. Türklerin de şaka ve fıkralarının çoğu onlarla ilgilidir. Bütün Türkiye'de hazırcevap oluşları ve iş yetenekleriyle efsanevi bir şöhrete sahiptirler. Paradoksal biçimde, aptallıkları ve inatçılıklarıyla ilgili fıkralar da vardır. Ancak bunları yarı-ırkçı bir alay olarak görmek yanlış olur (bu, örneğin, "Bütün İskoçlar cimridir," deyişine benzer).

[44] Gene de kendi dillerini bir ölçüde muhafaza ederler -artık her Cuma akşamı Laz şarkıları yayımlayan bir özel tv. istasyonu ve uzun aralıklarla İstanbul'da yayımlanan, *Ogni* adında bir Laz gazetesi de vardır.

[45] Rosie Aycliffe, Marc Dubin ve John Gawthrop, *Turkey: The Rough Guide* (Londra: Penguin, 1994), s. 589.

[46] Hemşin halkının kökeni hakkında tartışmalar vardır. Bazıları, onların 10. Yüzyılda gerçekleşen göçlerden kaynaklanan eski bir Türk aşireti olduğunu söyler, bazıları ise özgün olarak Ermenice'nin bir formunu konuştuklarını ve 19. Yüzyıla kadar Hıristiyan ya da pagan olduklarını iddia ederler. Bu durum güçlü İslami inançlardan yoksun oluşlarını açıklayabilir; *ibid*., s. 592.

[47] Bu bölgede sürekli olarak 15 000 kişi yaşar; *ibid.* Diğerleri, yaz aylarında fırınlarından ya da yaptıkları başka işlerden ayrılarak, muhteşem Kaçkar dağlarının güney yamaçlarında yaylaya çıkarlar. İzmir gibi bir yerde dükkânları ve arabaları olan "modern, batılılaşmış" kadınların, yaylaya çıkarak bütün bir yazı leopar desenli türbanlar ve diğer geleneksel giysiler içinde geçirmeleri çarpıcıdır.

[48] Ne var ki çeşitli bilgiler tam olarak kaçamadıklarını, PKK'lilerin baskısıyla karşılaştıklarını ve Türkiye'de bıraktıkları mal ve mülklerinin tahrip edildiğini gösterir; bk. *Briefing*, no. 812, 12 Kasım 1990. Burada yer alan makale Türkçe olarak ilk kez 1987'de *İkibinedoğru* dergisinde yayımlandı.

[49] Hatay'a 40 mil mesafede oturan bir kişi, bana kendisinin Çerkez olduğunu ve bir Türk'le evlendiğini ancak bunun bir istisna oluştur-

duğunu söyledi. Yakın zamanda Çerkezce öğrenmişti, ancak yeterli biçimde yazamıyordu. Oğlunun bu dili öğrenmesini isterdi, ancak oğlu ikinci dil olarak İngilizce'yi tercih etmişti.

[50] Bu durum zamanla yatışmıştır, ancak etkileri sürmektedir. Araplar, Osmanlı Türklerinin "sömürge hâkimiyeti" olarak algıladıkları şeyden rahatsızdırlar. Arap topraklarının ekonomik azgelişmişliğinden Osmanlı İmparatorluğu'nu sorumlu tutarlar. Hatay ili Arap ulusçuluğunun sembolü olmaya devam eder ve Suriye haritalarında hâlâ Suriye'nin bir parçası olarak gösterilir. Ne var ki, Hatay ilinde açık bir ayrılıkçı faliyet görülmemektedir- muhtemelen, Esat'ın Suriyesine bağlanma düşüncesinin şu anda pek cazip olmamasından ötürü.

[51] *The World Directory of Minorities* (Londra: Longman/MRG, 1989), s. 214.

[52] Romanların Türkiye'deki statüsü düşüktür ve bu, onlara takılan isimlere yansır. Genellikle Çingene olarak tanınan Romanlar çeşitli bölgelerde, *Kıpti*, *Posa* (Türkiye'nin doğusunda), *Mutrip*, *Arabacı*, *Koçer* (göçer anlamına) ve *esmer vatandaş* olarak bilinirler. Çingene sözcüğü aşağılayıcıdır. Türkçe-İngilizce Oxford sözlüğünde "bayağı" ve "hilekâr" gibi sözcükler bu terimin yan anlamları olarak verilmiştir (OUP İnkılap Kitabevi, 3. bs., İstanbul, 1994). Halk arasında yaygın olan pek çok deyiş bu önyargının varlığını doğrular: "Çingene çalar, Kürt oynar" sözü gürültülü ve kuralsız ortamları anlatmak için kullanılır. "Çingeneye yetki ver, önce babasını asar" sözü oldukça yaygındır. "Çingene çadırı gibi" sözü kirli ve sefil yerleri anlatmak için kullanılır. Ana babalar çocuklarına, "Çingeneden uzak dur, kolunu bacağını kırıp seni dilenci yapar," derler. Erol Anar, "The Roma of Samsun Province", *Turkey Briefing*, C. 8, no. 4, 1994. Avrupa'daki Romanlar hakkında daha fazla bilgi çin bk. Gratton Puxton, *Roma: Europe's Gypsies* (Londra: MRG Report, 1987), *passim* ve Hugh Poulton, *The Balkans: Minorities and State in Conflict* (Londra: MRG Publications, 1993), bölümler, 7, 9, 13, 14 ve 16.

[53] Göçebe Romanlar hayatlarını, fal bakarak, kalbur ve sepet yapıp satarak, bakır işleriyle ya da kalaycılıkla kazanırlar. Bunların çoğu geleneksel olarak Yunanistan sınır boylarında dolaşır. Yerleşik Romanlar, müzisyen, çiçekçi, seyis ya da ayakkabı boyacısı olarak çalışırlar.

[54] Carol Delaney, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society* (Berkeley: University of California Press, 1991), s. 105.

[55] *Ibid.*, s. 287.
[56] Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh ve State* (Utrecht: Rijswijk, 1978), s. 140.
[57] Romanlar Hindistan kökenlidirler; bk. Donald Kenrick, *Gypsies: from India to the Mediterranean* (Tulus: Gypsy Research Centre, CRDP Midi-Pyrénées, 1993). Pek çok Müslüman Roman, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme döneminde Balkanlar'dan Anadolu'ya dönmüşlerdir. Örneğin, Samsun'daki Romanlar 1920-1'de kuzey Yunanistan'dan gelmişlerdir.
[58] Çoğu işsizdir ve genellikle ayakkabı boyacılığı, hamallık ve müzisyenlik gibi işlerle uğraşır. Çocukların sadece % 40'ının ilk okulu bitirdiği söylenmektedir. Parasız olduğu halde okulu terk oranı çok yüksektir. Romanlar küçük yaşta çalışmaya başlar, erken evlenir ve birlikte yaşarlar; Erol Anar, *op.cit.*
[59] 13 Ağustos 1994'te Ankara'da yapılan bir söyleşide İHD'den (İnsan Hakları Derneği) Meryem Erdal Romanların çoğunun kimlik kartı olmadığını belirtmiştir. Erdal, Adana'daki Romanları incelemiştir. Buradaki resmi görevliler onlara kimlik kartı vermediklerini söylüyorlardı, çünkü onlar başka ülkelerden gelmiş göçmenler ya da mülteciler olarak görülüyorlardı; Türkiye'deki diğer göçebe grupların bu türden sorunları yoktu. Benzer bir durum Erol Anar tarafından da bildirilmiştir, *op. cit.* Bir Roman'ın nasıl olup da Türkiye nüfusunun dışında görülebildiğine Anar'ın verdiği yanıt, onların yerel Roman gettosunun sakinleri olarak tanındıkları ve kara derileriyle kolayca tanınabildikleri şeklindeydi.
[60] Bu bilgiyi Andrew Mango'ya borçluyuz.
[61] Örneğin Başbakan Demirel, Kasım 1991'de hükümetinin 65 sayfalık programını parlamentoya sunarken şöyle diyordu: "Bu ülkede, uluslararası anlaşmalara göre kabul edilmiş olanlar dışında azınlık kategorisinde olan hiç bir yurttaş yoktur." Türk TV, Ankara, 25 Kasım 1991, SWB ME/1241 A/8, 28 Kasım 1991.
[62] Bu iki adanın Grek nüfusunun 1940'lardan 10500'ten 1977'de sadece 1600'e indiği, İstanbul'daki Grek nüfusun ise 1934'te 100 000'den 8000'e inerek benzer bir azalma gösterdiği bildirilmiştir; *The World Directory of Minorities*, s. 193.
[63] Bu rakip ortodoks cemaat gene de varlığını sürdürdü. I. Eftim'in ölümünden sonra Turgur Erenerol II. Eftim adıyla onun yerini aldı ve dindar olmayan kardeşi, CHP milletvekili Selçuk Erenerol'u Patrik Vekili yaptı; Baskın Oran, "Lozan'ın 'Azınlıkların Korunması' Bölümünü

Yeniden Okurken" [yakında çıkacak]. I. Eftim İstanbul'daki Grek Ortodoks mezarlığının merkezine gömüldü. Mezar taşında Atatürk'ten bir alıntı vardı. Bu alıntıda Atatürk, Eftim'in bir bölük askere eşdeğer olduğunu söylüyordu. Bu bilgiyi Andrew Mango'ya borçluyum.

[64] Feroz Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-75* (Londra: Hurst, 1977), s. 54.

[65] *Protocol*, no: 195/91, The Constantinopolitan Society, Atina, 10 Haziran 1991.

[66] *The World Directory of Minorities*, s. 193.

[67] *Ibid.* Bu kararnamenin Temmuz 1985 sonrasına kadar yürürlüğe konulmadığı görülür.

[68] Kuşku Ortodokslar'a da yansır. 1992'de Grek kiliselerini ziyaret ettiğimde, Türk arkadaşımın binalara girmesine izin verilmedi ve girdiğinde de baskı altında tutuldu.

[69] Fatih camisindeki 1214'te tarihli Bizans mozaik yer döşemesi, Niğde yakınlarındaki Yeniköy'de (eski Andaval) 6. yüzyıldan kalma Saint Constantine Kilisesi, tahrip edilen eserler arasında yer alır. *Turkey Briefing*, C. 3, no. 6, 1989. Buna rağmen, Türkiye'de bu türden pek çok tarihi eser bulunduğu ve bunların restore edilerek "müze" olarak halka açıldığı da unutulmamalıdır.

[70] *Turkey Briefing*, C. 4, no. 4, 1990. Dimitrius, 2 Ekim 1990'da öldü ve yerine Metropolit Bartelemos geçti.

[71] Selçuk Erenerol II. Eftim'in erkek kardeşidir (bk. yukarıda). Yaptığı suçlamalar için bk. Nilüfer Kars, "Patrikhane Göz Hapsinde", *Milliyet*, 29 Ekim 1993.

[72] *Milliyet*, 11 Kasım 1993.

[73] Baskın Oran, *op. cit.* Baskın Oran, 1940'tan beri "Rumlar"a pek az ev satışı yapıldığını kaydeder. 1954 ve 1989 yıllarında iki, 1940, 1941, 1947, 1959, 1964, 1967, 1977, 1979, 1980, 1987, 1988, 1991, 1992 ve 1993 yıllarında 1'er ev satılmıştı. Öteki yıllarda hiç satış olmamıştı.

[74] *Info-Türk*, no 217, Aralık 1994.

[75] *Info-Türk*, no. 217, Aralık 1994.

[76] İstanbul sakinlerini kapsayan geniş bir anket için bk. *Milliyet*, 1 Mart 1993.

[77] *A World Dictionary of Minorities*, s. 180. Faaliyet halinde olan pek çok aşırı Ermeni grup vardır. Görünüşe bakılırsa bunlar, doğu Türkiye'de bağımsız bir Ermeni devleti kurmayı amaçlamaktadırlar, ancak

görünüşteki amaç 1915/16 katliamlarının öcünü almaktır. Aşırı Ermeni örgütlerinin en önemlilerinden biri, 1970'lerin başında kurulan ve Mayıs 1988'de Atina'da vurularak öldürülen Agop Agopyan'ın 1983'e kadar önderliğini yaptığı "Gizli Ermeni Kurtuluş Ordusu"dur (ASALA). ASALA Türk diplomatlarına ve hedeflerine karşı gerçekleştirilen pek çok saldırıdan sorumlu tutulmuştur. Ocak 1992'de *Milliyet*, ASALA'nın Türkiye'de bulunan Ermeni Vakfı gibi örgütler aracılığıyla Türkiye'den finanse edildiğini bildirdi, ancak bu suçlamadan bir şey çıkmadı; *The Months in Turkey* no. 13, Ocak 1992. Geç 1980'lerden beri ASALA eylemlerinin durduğu görülmektedir. Bunun nedeni muhtemelen Amerikan Ermeni cemaatinden gelen desteğin kesilmesi ya da (daha büyük bir ihtimal) Agopyan'ın ölmesidir.

[78] *Turkey Briefing*, C. 4, no. 3, 1990. Bu önlemler 37 Ermeni kilisesi önderinin 33'ü tarafından protesto edildi. Aday olma yaşına getirilen sınırlamanın amacı, görünüşe bakılırsa, Piskopos Mesrob Mutafyan'ın Patrik olmasını önlemek ve onun yerine dikkat çekici hiç bir niteliği olmayan 64 yaşındaki Piskopos Sahan Sıvacıyan'ın seçilmesini sağlamaktı; Hugh Pope, *The Independent*, Londra, 24 Mayıs 1990.

[79] *Cumhuriyet*, 1 Aralık 1993.

[80] *Ibid.*, 3 Aralık 1993.

[81] *Ibid.*, 10 Aralık 1993.

[82] Lozan Antlaşması'nın azınlık okullarına özerklik veren 40. Madde'sine rağmen, hükümet her azınlık okuluna bir Türk müdür yardımcısı atamaktadır. Uygulamada bu müdür yardımcılarının hem müdürler hem de öğretmenler üzerinde sınırsız bir yetkiye sahip oldukları iddia edilmektedir. Bu durum Sovyetler Birliği'ndeki uygulamaya çok benzer. Orada da, azınlık Komünist Parti örgütlerinin önderleri ismen ilgili azınlığa mensuptular, ancak tam yetkili Birinci Sekreter daima Rus idi.

[83] *Info-Türk*, no. 218, Ocak/Şubat 1995.

[84] Ermeniler ile Kürtler arasında, özellikle 1915/16 katliamları sırasında meydana gelen kanlı olayların tarihine rağmen, SSCB'nin dağılmasından sonra tam bağımsızlığa kavuşan bir Ermeni Cumhuriyeti'nin kurulması, geçmişteki tarihsel rekabetin önemsiz görülmesine yol açmıştır. 6 Nisan 1980'de Lübnan'da yapılan bir basın toplantısında PKK ile ASALA'nın işbirliği içinde olduklarına dair açıklamalarının da ortaya koyduğu gibi, Radikal Ermeniler ve Kürtler Türkiye'yi ortak düşman olarak görme eğilimindedirler. *Info-Türk*'ün haberine göre, (no. 216, Ekim 1994), sağcı

bir gazetede, PKK/ASALA işbirliğinin bir kanıtı olarak, PKK önderi Aptullah Öcalan'ı dini giysiler içindeki bir adamla el sıkışırken gösteren bir fotoğrafın yayımlanmasından sonra, Ermeni adreslerine pek çok tehdit mektubu gönderildi. Mektuplarda şöyle deniyordu: "kendini yurttaş sanan parazitler! Sizin gibi yılanları koynumuzda besliyoruz, hem ekmeğimizi yiyor hem de bizi yıkmak için uğraşıyorsunuz. Buna son vermenin zamanı çoktan gelmiştir, hattâ geçmektedir." Mektuplarda Türkiye'de yaşayan Ermenilerin ülkeyi derhal terk etmeleri isteniyor ve şöyle deniyordu: "Bu size son uyarıdır. Türkiye sadece Türklerindir, sizin gibi yılanların değil. Bu son uyarımızdır, sakın aklınızdan çıkarmayın."

[85] *Human Rights Yesterday and Today*, 01/013, 10 Ocak 1995, Human Rights Foundation of Turkey, Dokümantasyon Merkezi, Ankara.

[86] Aşırı ulusçu MHP'ye üye olmasına rağmen Ermenistan'la daha iyi ilişkiler kurulması için çağrı yapan Kars belediye başkanı da yakınlarda bunu vurguladı. Ermenistan Başkanı Ter-Petrosyan'ın güçlü biçimde ulusçu Daşnak Partisi'ne muhalefeti ve Aralık 1994'te bu partiyi kapatması Ermenistan'la resmi ilişkilerin kurulmasına hiç kuşkusuz yardımcı olmuştur. Ek olarak, Türkiye hem ABD'deki güçlü Ermeni lobisinin hem de Ermenistan'la yakın ilişkilerin potansiyel yararının farkında olmalıdır. Ancak Dağlık Karabağ, hâlâ bir sorun oluşturmaya devam etmektedir.

[87] *Amnesty International*, UA 287/94, 1 Ağustos 1994, Hakkâri-Beytüşşebab'taki Kovankaya ve Cevizağacı'nda kalan son 5 Süryani-Kıldani ailenin durumunu ayrıntılı olarak verir. Bir Süryani-Kıldani köyü olan Kovankaya, köylülerin Köy Koruculuğu sistemine katılmayı reddetmeleri üzerine 1990'da güvenlik güçleri tarafından yakıldı. Köylüler İstanbul'a kaçtılar, ancak 1992'de geri dönüp evlerini yeniden yaptılar. Haziran başlarında Kovankaya güvenlik güçleri tarafından bir kez daha yakıldı ve köylüler bu kez, gene bir Süryani-Kıldani köyü olan Cevizağacı'na taşındılar ve burada gözetim altında tutuldular. BM Dinsel Hoşgörüsüzlük Özel Raportörü, 5 Eylül 1994'te Süryani-Kıldanilere "zorla Müslüman eğitimi" verildiğini, ibadetlerinin ve yeni bir kilise inşa etmelerinin önlendiğini bildirdi. Aynı raporda bu insanların ağır bir baskı aldında tutuldukları ve bu azınlığın 1975'te 100 000 olan sayılarının 10 000'e düştüğü de belirtiliyordu, UN, E/CN. 4/1995/91.

[88] Bk. *Info-Türk*, Brüksel, no 217, Aralık 1994. Süryani Demokratik Örgütü ve Sınır Tanımayan İnsan Hakları, 1 Haziran 1994'te ortak bir dosya yayımladılar ve Belçika parlamentosunda bir basın toplantısı düzenley-

erek son 30 yıl içinde Türkiye'de yıkılan 200 Süryani köyünün ve 1990'dan bu yana Türkiye'de öldürülen -muhtemelen Hizbullah tarafından- 24 Süryani'nin ismininin yer aldığı bir listeyi açıkladılar; *Info-Türk*, no. 212, Haziran 1994.

[89] Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (Londra: Macmillan, 1991), s. 244.

[90] Shaw bu siyasetin çok başarılı olduğunu belirtir. Öyle ki, Bejerano 1931'de öldüğünde 1953'e kadar yeni bir Hahambaşı'nın seçilmesine gerek duyulmadı; *ibid.*, s. 250-1. Burada biraz abartma olmalı.

[91] Örneğin yetkililer tarafından hemen kapanan C. R. Atılhan'ın *Anadolu* gazetesi. Atılhan bu olaydan sonra Nazi Almanyası'na gitti ve Mayıs 1934'te dönerek *Millî İnkılap* adında bir başka anti-Semitik gazete çıkardı. Bu gazete Trakya'daki anti-Semitik harekete önderlik etti; *ibid.*, s. 252-3. Hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudilerin konumunu bütünüyle uyumlu göstermekte o kadar ileri gitti ki, Varlık Vergisi'nin bir bakıma olumlu olduğunu söyledi. Bu vergi Yahudileri mali destekten yoksun bırakarak, Yahudilerin sıradan Türkleri sömürdükleri şeklindeki yaygın önyargının ortadan kalkmasına yardımcı olmuştu. Ne var ki, Shaw bile, her ne kadar bu olayın Yahudilerin savaştan hemen sonra kitle halinde İsrail'e göçmelerinde bir etken olduğunu kuşkuyla karşılasa da, bu siyasetin büyük bir hata olduğunu belirtir; *ibid.*, s. 256.

[92] Sayılar için, *ibid.*, s. 259.

[93] *Milliyet*, 1 Mart 1993.

[94] Örneğin, Yahudilerin çoğu, önde gelen iş adamı Jak Kamhi'nin annesi gibi, İspanyolca aile isimlerini sürdürmektedirler. Bu yaşlı bayanın aile ismi "Kordoba" idi. Kamhi'yle söyleşi, "Jews and Islam" içinde, *The Open University*, BBC 2 TV, 8/9 Haziran 1995.

[95] 1920 ve 1930'larda yapılan alan çalışmalarında Yahudi erkeklerin % 40'ı ve kadınların % 10'u Türkçe'nin ilk dilleri olduğunu söylediler. 1950'lerden sonra bu oran her iki grup için % 100'e yükseldi. Pek çok Türk Yahudisi, ana dil olarak Türkçe konuşmalarının yanı sıra, bir batı dilini ikinci dil olarak seçmektedirler; "Judeo-Espanyol, Diğer Diller ve Türkçe", *Şalom*, İstanbul, 23 ve 30 Aralık 1984. Ne var ki, Ladino'yu canlandırma girişimleri görülmektedir. Bu girişimler, bir Ladino halk şarkıları grubunun kurulmasını kapsamaktadır. Bu grup, İstanbul'daki

Yahudi çocuklara Ladino dilinde söylenen halk şarkılarını öğretmektedir; Anit Lapidot'tan alınan bilgi.

[96] İlginçtir, Shaw, İsrail'deki Türk Yahudilerinin Türk mirasından gurur duyduklarını ve burada *Türkiyeliler Birliği* adı altında bir ulusal örgüt kurduklarını ve çoğunun hâlâ Türkçe (ve Ladino) konuştuklarını kaydeder; Shaw, *op. cit.*, s. 258.

[97] En kötü şöhretlisi RP'li Urfa Belediye Başkanı İbrahim Halil Çelik idi. Kendisi Yahudileri yok ettiği için Hitler'i övüyordu; *Milliyet*, 14 Mayıs 1989. Bu demeç, hem Yahudiler hem de Türkler tarafından mahkûm edildi; *Şalom*, İstanbul, 24 ve 31 Mayıs 1989 ve *Milliyet*, 29 Mayıs 1989.

[98] Shaw, *op. cit.*, s. 269.

[99] *The Month in Turkey*, no. 15, Mart 1992. İki Hizbullah üyesi Sinagog'a bombalı saldırıda bulunmak suçundan 10'ar yıl hapis cezasına mahkûm edildiler. Uğur Mumcu'nun katledilmesinden dört gün sonra (bk. Bölüm 6) önde gelen bir yahudi işadamı, Jak Kamhi, İslamcı saldırganların otomatik silahlı ve roketatarlı saldırısına uğradı. Türkiye'deki Yahudi cemaati içinde önemli bir yeri olduğu için saldırıya uğradığı öne sürülen Kamhi yara almadan kurtuldu.

[100] *Turkey Briefing*, C. 7, s. 269.

[101] *Info-Türk*, no. 213/214, Temmuz/Ağustos 1994. Refah Partisi (RP) önderlerinin ABD emperyalizmi ve siyonizmi sık sık "şeytan" olarak nitelendirdikleri ve Erbakan'ın Avrupa Birliği'nden "siyonizmin beşinci kolu" olarak söz ettiği bildirilmiştir. Bu türden görüşler ve özellikle Türkiye'nin Washington'da düzenlenen bir "Yahudi komplosu"nun hedefi olduğuna dair görüşler Türkiye'de çok yaygındır; bk. Adam Albion, "The Voice of the People", *Institute of Current World Affairs*, ASA-6, 20 Mart 1995, Hanover, PA. The Institute of Jewish Affairs isimli kuruluş, *Anti-Semitism 1994* başlıklı raporunda (Londra: Macmillan, 1994) Türkiye ve Romanya'yı Yahudi cemaatinin en ağır risk altında olduğu iki ülke olarak göstermiştir. Türkiye'deki durum RP'nin yükselişine bağlanmıştır. RP'nin ve diğerlerinin anti-Semitizm'i Filistinlilerle olan Müslüman dayanışmasıyla kısmen açıklanabilir; ancak bu tek açıklama olamaz.

[102] Türkiye İnsan Hakları Derneği (İHD) üyelerinin Mayıs 1994'te İstanbul'da toplanan Avrupa'da Ulusçuluk ve Irkçılık konulu bir konferans sırasında gözetim altına alınmaları, Türkiye devletinin böyle bir çözüme nasıl yaklaştığını ortaya koyar. Bu kişiler, "Arkadaşıma Dokunma" başlıklı bir broşür dağıttıkları için gözetim altına alındılar. Broşürde şöyle

deniyordu: "Etnik kökenine bakılmaksızın, Rum (Grek), Ermeni, Kürt, Laz, Yahudi vb. bu dünyayı paylaştığımız herkes arkadaşımızdır. Arkadaşlarımızın kendi kimlikleriyle varolma hakkı tanınmadıkça bizler de varolamayız. Herkes kendi kimliğini açıkça ifade edebilse, toplum nasıl da mutlu olur." Broşür "ayrılıkçı propaganda yaptığı" gerekçesiyle resmen yasaklandı. *Turkey Briefing*, C. 8, no. 2, 1994.

IX

Dışarıdakiler:

Bir Hısım-Devlet Olarak Türkiye

Bu bölümde, Türkiye'nin dışındaki Türklerin durumunu, bu Türklerin "hısım-devlet"le ilişkisini,[1] Türk ulusçuluğuyla ilişkisini ve ulusal kimlik duygusunu ele alacağız. Türkiye ilginç bir "hısım-devlet" örneği oluşturur. Burada hemen, bir Türk'ün kim olduğu, Türkiye'nin hangi grupları ve hangi grupların Türkiye'yi "hısım" olarak gördüğü sorusuyla karşılaşırız. Gördüğümüz gibi, 1920'lerde Türkiye Cumhuriyeti'nin temelleri Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntıları üzerinde atıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni devletin dışında kalan bölümlerinde çok sayıda Türkçe konuşan kişi vardı. Müslüman olanlar Türkiye'yi doğal biçimde hısım-devlet olarak görüyorlardı. Ek olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam halifesinin mirasıyla birleşen uzun

emperyal geçmişi, eski imparatorluktan, özellikle Balkanlar'dan gelen ve etnik Türk olmayan pek çok Müslüman'ın Türkiye'yi hısım-devlet olarak görmesiyle sonuçlandı. Rusya'dan, Kafkasya'dan ve Balkanlar'dan Türkiye'ye (daha önce Osmanlı İmparatorluğu'na) göçmüş, Türkçe konuşmayan muazzam sayıda Müslüman'ın varlığı bu durumu açıkça yansıtır (bk. Bölüm 2).

Bölüm 2 ve 3'te görüldüğü gibi, Osmanlı İmparatorluğu varlığının büyük bir kısmında İslami kurallarla yönetildi. İmparatorluk, bu çizgide, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında Tanzimat reformuyla birlikte başlayan değişim girişimlerine kadar sadece etno-linguistik çizgiler boyunca değil, aynı zamanda dine göre de -*millet* sistemi- bölündü. Aslında bütün Müslümanlar birinci sınıf eşit yurttaşlar olarak görülüyorlardı ve seçkinler çok etnili idi. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar modern anlamda "Türk" olmak, kendilerini daha çok "Osmanlı" olarak gören Osmanlı seçkinlerine yabancıydı. "Türk" daha çok "eğitim görmemiş köylü" anlamına geliyordu. Erken yirminci yüzyıl imparatorluk içinde ayrı bir Türk ulusçuluğunun gelişmesine tanık oldu. Önceleri, Türkçe konuşan ve Rusya'dan göçenlerin önderlik ettiği bu hareket zamanla gelişti ve 1908-18'in Jön Türk rejimleri sırasında önem kazandı. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü hem bu hareketi ateşledi, hem de Balkanlar'dan Çin'e kadar uzanan bütün etnik Türk grupların tek bir devlet -"Turan"[2] deniyordu- içinde birleşmesi konusunda yeni fikirlere yol açtı. Birinci Dünya Savaşı bu düşün gerçekleşebileceğine dair geçici umutlar uyandırdı. Ne var ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgiye uğraması bu türden fantezileri sona erdirdi. Mustafa Kemal'in (Atatürk) önderlik ettiği yeni yöneticiler "Turan" fikrine ya da artık "Türk ulusu"nun bölünmez toprakları olarak tasarlanan Anadolu çekirdeğinden dışa doğru yayılmaya kararlı biçimde sırt çevirdiler. Peki "Türk ulusu" kimlerden oluşuyordu? Bölüm 4'te görüldüğü gibi, kısa süreli bir kararsızlıktan sonra Mustafa Kemal (bizzat Makedonyalı olmasına rağmen) Türk ulusunun özünde Anadolu'nun Müslüman nüfusu tarafından oluşturulduğu tanımını getirdi. Grek Ortodoks Hıristiyanlar kitle halinde sürüldüler ve Yunanistan'daki Müslümanlarla değiştirildiler. Batı Trakya'daki Müslüman

cemaat ve İstanbul'daki Ortodoks cemaat ve iki ada bu nüfus mübadelesinin dışında tutuldu.

Böylece, Kemalist ulusçuluğun güçlü bölgesel modelinin ortak yurttaşlığı temel almasına rağmen (Mevcut Anayasa'nın 66. Maddesindeki haliyle: "Türk devletine vatandaşlık bağıyla bağlı olan herkes Türktür") başından beri hem içerde olup "yabancı" olarak algılanan hem de dışarıda olup hısım olarak algılanan unsurlar vardı. Türkiye'de tutarlı bir ulusal kimlik duygusunu yayma ve yaygın bir ulusal bilinç yaratma yönünde izlenen bilinçli siyaset, ayrı bir kimliğe ve dile sahip oldukları reddedilen Kürtler gibi başka gruplar pahasına etnik Türklere ve onların dillerine ağırlık veriyordu. Ne var ki, Atatürk'ün "Yurtta sulh, cihanda sulh" sloganında özetlendiği gibi, Turan rüyasını terk etme gereğini ısrarla belirtmesine rağmen, yeni devletin yaydığı ulusçuluk, Türki halklarla yakınlığın yanı sıra Orta Asya'nın Türklerin vatanı olduğu görüşünü de güçlü biçimde vurguladı. Bu yaklaşım Orta Asya ile "hısımlık" duygusunun muhafaza edilmesine yol açmıştır. Okul kitaplarında yer aldığı gibi Türklerin muazzam sayıda potansiyel etnik hısmı vardı.[3] Din faktörü etnik Türk olmayan pek çok Balkan Müslümanı'nın Türkiye'yi potansiyel bir hısım-devlet olarak görmesine yol açıyordu.

Sovyetler Birliği'nin çöküşü Orta Asya'daki Türkçe konuşan gruplarla ilişkide o zamana kadar var olmayan fırsatlar yarattı. Bu türden ilişkilerin "hısım-devletler" konusu içinde yer alıp alamayacağı tartışmalıdır. Türkiye'nin içindeki ve dışındaki pan-Türkçü akımlar Orta Asya'nın Türkçe konuşan halklarını hısım olarak görürler ve onlarla nihai olarak birleşmeyi amaçlarlar. Ne var ki, Sovyet yönetimi altında geçen uzun yıllar ve bu arada Özbekler ve Türkmenler gibi yeni uluslar yaratmak için gösterilen bilinçli çabalar, Türkçe konuşan bu halkların ayrı bir ulusal bilinç kazanmalarıyla sonuçlandı. Ulusçuluk modern bir fenomendir ve modern uluslar belirli koşullarda yaratılabilirler (ya da aynı şekilde yok olabilirler). Türkiye kendisini Türki cumhuriyetler için bir model olarak göstermeye çalıştı ve hâlâ da çalışmakta ve Azerilerle güçlü hısımlık duygularını yansıtan bir gözle

Azerbaycan-Ermenistan çatışmasında meydana gelen olayları gözlemlemektedir. [4]

Ne var ki, din, dil, tarihsel faktör ortaklığından kaynaklanan pek çok ortak kültürel değerin varlığına rağmen, örneğin Özbeklerin Türkiye Türklerinden ayrı bir halk olduğuna dair genel bir kanı vardır (pan-Türkçü çevrelerin dışında). Ancak bu durumun Balkan cemaatleri için geçerli olmadığı görülür.[5] Muhtemelen Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları olan, esas olarak Ortodoks Hıristiyan devletler (kuşkusuz Arnavutluk istisnadır) içinde azınlık olmalarından ötürü, bunlar her iki tarafta da "Türki" halklar olmaktan çok "Türk" olarak tanımlanmaya devam ederler. Buradaki önemli nokta, bir azınlık olarak görülmektir. Türkiye dışında olup da hısım olarak algılananların, çoğunluğu oluşturdukları, ayrı bir ulusal bilinç edindikleri ya da bu yönde teşvik edildikleri (örneğini Özbekler ya da Azeriler) yerlerde, Türkiye ve Türkler bu grupların durumunu azınlıkların -özelikle Hıristiyan devletler içindeki azınlıklar- durumundan farklı olarak algılarlar. Eğer onlar Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası idiyseler, bu özellik daha da güçlenir.[6] Ne var ki, Türkiye'nin kendisini muhtemel koruyucusu olarak gördüğü dış hısım sadece gayri-Müslim devletler içindeki Müslüman azınlıklar değildir: örneğin, Irak'taki Türk azınlıklar da bu kategoride yer aldıklarını hissetmektedirler. [7] Daha geç bir tarihte yetkililer, Moldava'daki Hıristiyan Türk halkı da -Gagauzlar- bu kategoriye sokmuşlardır.[8]

Bu bölümde hem Kıbrıs ve Balkanlar'daki etnik Türkler ve Türkiye'yi "hısım-devlet" olarak gören diğer Müslümanlar üzerinde durulacak hem de Türkiye'nin bunlara nasıl tepki gösterdiği tartışılacak. Bölüm, eski Yugoslavya ve Romanya'dakileri kapsayacak, ancak hısım-devlet anlayışı bakımından grupların "cephe hattı"nı oluşturan Kıbrıs, Yunanistan ve Bulgaristan üzerinde yoğunlaşacak. Aynı zamanda, çalışmak için Batı Avrupa'ya, özellikle Almanya'ya yerleşmiş çok sayıda Türk yurttaşının durumu ele alınacak. Bu insanlar gittikleri yerlerde yaşamaktadırlar ve Türkiye Cumhuriyeti anayasal olarak onlarla ilgilenmek durumundadır.[9]

Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki Kalıntıları

Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki çöküşünden kaynaklanan bütün devletlerde büyük İslami gruplar -hem etnik hem de etnik olmayan Türkler- kalmıştır. Balkanlar'daki bütün devletler, Greklerin antikiteye kadar uzanan geçmiş iddialarına ve Bulgarların 1300 yıldır var olduklarını iddia etmelerine rağmen yeni idi. Bu devletlerin hepsinde azınlıklar ve ülke dışında da bu azınlıkların hısımları vardı. Hepsi, kendilerini başat bir ulus temelinde etnik devletler olarak algılama eğilimindeydiler. Bir yanda irredentizmle karşı karşıya idiler, öte yanda çoğunluk ve azınlık cemaatler arasında iç gerilimler vardı.[10] Arnavutluk dışında bütün yeni devletler, "Hıristiyan" nitelikteydiler ve yeni devletlerde büyük Müslüman azınlıkların varlığı genellikle sorunsal olarak görüldü. Bu azınlıklar Osmanlı İmparatorluğu'nun yok olması beklenen kalıntıları olarak görülüyorlardı.[11]

Slavlar (Pomaklar) ve kısmen Romanlar'dan (Çingeneler) oluşan Trakya'daki Müslüman cemaat Türkiye'yi hısım-devlet olarak gören bir birim olarak kalmaya devam etti. Bulgaristan'da, on dokuzuncu yüzyılda modern devletin başlangıcından itibaren yetkililer tarafından tanınan ve teşvik edilen etnik Türklerin ve diğer Müslümanların büyük ölçekli göçüne rağmen oldukça kalabalık bir etnik Türk Müslüman cemaat, diğer Müslüman grupların yanı sıra varlığını korudu. Benzer biçimde Yugoslavya'nın oluşumunda da Türkçe konuşan büyük Müslüman gruplar öteki Müslümanlarla birlikte yer aldı -daha çok Bosna'da. Bir Arnavutluk devleti Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaynaklanmış olmasına rağmen, Yugoslavya'daki Müslüman Arnavutların çoğu Arnavutluk yerine Türkiye'yi hısım-devlet olarak gördü ve Yugoslavya ile Türkiye arasında yapılan göçmen anlaşmalarından yararlanmak için Türkiye'ye taşındı. Enver Hoca'nın savaş sonrası kurduğu kale, zihniyeti ve militan ateizmiyle buna yardımcı oldu.[12] Benzer biçimde Yugoslavyalı pek çok Slav Müslüman Türkiye'ye göç etti. Bu türden gruplar hızla ve gönüllü olarak Türkiye'deki Türk çoğunluk içinde özümlenirken[13] Balkanlar'da kalan grup üyeleriyle hısımlık duygularına da yol açtı (Kafkaslar'dan Türkiye'ye gelen gruplarda olduğu gibi). *Millet* sisteminden kaynaklanan dini bağlantı, Tür-

kiye'nin Bosna'daki çatışmaya gösterdiği tepkinin de ortaya koyduğu gibi, varlığını sürdürdü. [14] Günümüzde Balkanlar'ın eteklerindeki Romanya'da yaklaşık 80 000 Türk ve Tatar yaşamaktadır.

Kıbrıs'ı bir yana bırakırsak, Türkiye'nin bu gruplara yönelik siyaseti esas olarak ihtiyatlı olmakla nitelendirilebilir. Bu yaklaşım, Atatürk'ün 1982 Anayasası'nın başlangıç bölümünde yer alan, "yurtta sulh, cihanda sulh" özdeyişiyle aynı çizgidedir. Genel çizgi, farklı zamanlarda göçe izin verilmesine ve Türkiye'nin hısım gruplar için potansiyel bir yurt olarak kalmaya devam etmesine rağmen, zor zamanlarda bu insanların kendi ülkelerinin yurttaşı olarak kalmalarının ve Türkiye ile sadece bir bağlantı kurmalarının daha iyi olacağı idi. [15] Türkiye'deki askeri çevreler de Türk azınlıkları -özellikle güney Bulgaristan ve Batı Trakya'da yaşayanlar- askeri bakımdan yararlı olabilecek potansiyel tamponlar olarak gördü. [16] Son on yıl ya da daha fazlasına kadar, Türk kamuoyu zaman zaman etkili olurken -özelikle geç 1980'lerde Bulgaristan'daki etnik Türklere karşı (bk. aşağıda) sürdürülen kampanya sırasında- Türk tarafındaki yegâne etkin belirleyici, resmi çizgi idi. Türkiye içinde İslami hareketlerin gelişmesi ve soğuk savaş bloklarının çöküşüyle birlikte yeni imkânların oluşması, bu çizgiyi bir ölçüde değiştirmeyi gerektirdi. Resmi siyaset değişen koşullara göre değişmiştir.

Kıbrıs

Türkiye Kıbrıs'ta garantör güç idi ve Türkiye'deki kamuoyu 1960'lara kadar adada yaşayan Türk nüfusa karşı Grek tehditleri olarak algıladığı şeye karşı öfke duydu. [17] Nihayet 1974'te Kıbrıs Garanti Antlaşması'nın 4. Maddesi'ni tek taraflı müdahaleye gerekçe gösteren Ecevit hükümeti Türk askerlerini adaya gönderdi ve muazzam bir nüfus aktarımı yaptı. Bu hareket Türkiye'de muazzam bir kitlesel destek gördü. İşgal nihayet 1983'te etnik olarak türdeş "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti"nin (KKTC) kurulmasıyla sona erdi. Bu yeni devlet,

uluslararası topluluk tarafından tanınmadı. Bu tarihten sonra çok sayıda Türk bölgeye taşındı ve çok sayıda Türk askeri KKTC'yi korumak için bölgeye yerleştirildi.[18] Bu eylem Türkiye'nin genel dış siyasetine ters düştü ve özellikle Yunanistan'da, Batı Trakya gibi bölgelerde benzer eylemlerin olacağına dair korku duyulmasına yol açtı.[19]

Kıbrıs hâlâ bölünmüş durumdadır ve uluslararası topluluğun sürekli çabalarına rağmen çözüm yönünde pek az ilerleme olmuştur. Haziran 1994'te eski Başbakan Ecevit KKTC'nin içişlerinde özerk olmasını, ancak savunma ve dış siyaset bakımından Türkiye ile bütünleşmesini önerdi. Bu görüş, KKTC'nin önderi Rauf Denktaş tarafından desteklendi.[20] Ağustos 1994'te Dışişleri Bakanı olan, KKTC Cumhurbaşkanı Rauf Denktaş'a danışmanlık yapan ve bir "ulusçu şahin" olarak tanınan Mümtaz Sosysal da bu çizgiye yaklaştı. Ağustos 1994'te KKTC'ye yaptığı bir gezide KKTC'nin federalist çözümün reddedilmesi görüşünü destekledi. Resmi ilhakı ya da birleşmeyi bertaraf ederken, "özel bağlar"a göndermede bulunuyordu.[21] Bu ifadeler Türkiye Dışişleri Bakanı ve Millî Savunma bakanı tarafından da desteklendi. İkincisi şöyle diyordu: "Güney Kıbrıs Yunanistan'la birleşme yönünde hareket etmektedir. Doğal olarak, Kıbrıslı Türkler de Türkiye ile benzer bir işbirliği ve bütünleşme sağlamak istemektedirler." Dış siyaset konularında Türkiye'nin daha saldırgan bir yaklaşım benimseyeceğine dair işaretler veren Soysal'ın, Batılı büyükelçilerin itirazına rağmen[22] bu konuda Başbakan Çiller ve Cumhurbaşkanı Demirel'in onayını aldığı görülüyordu. Son yıllarda Türkiye'de büyük bir güç edinen İslami Refah Partisi (RP) de daha saldırgan bir tutumu benimsedi ve ilhak çağrısında bulundu.[23] Soysal 1994 Kasım'ının sonunda istifa etti. İstifa sebebi görünüşe bakılırsa pek çok konuda Çiller'le anlaşmazlığa düşmüş olmasıydı. Soysal'ın yerine önceli kadar ulusalcı görünmeyen Başbakan Yardımcısı Murat Karayalçın getirildi. Ancak Ankara daha ihtiyatlı bir role dönmüş olsa da, Türkiye ile KKTC'nin Kıbrıs konusunda onaylayacakları bir anlaşmadan önce Kıbrıs'ın Avrupa Birliği'ne girmesi halinde Türkiye'nin KKTC'ni ilhakı bir tehdit olmaya devam etmektedir. [24] Denktaş gibi KKTC politikacılarının Ankara'da büyük bir nüfuza sahip olduklarını belirtmek

gerekir; örneğin Denktaş, Türkiye parlamentosuna pek çok kez hitap etmiş ve büyük bir coşkuyla karşılanmıştır. Bu durum, iki cemaat arasındaki yabancılaşmaya ilişkin yukarıda belirtilen haberlere rağmen Türkiye'deki Türkler arasında Kıbrıslı Türklere yönelik güçlü bir "hısımlık" duygusunun var olduğunu gösterir.

Yunanistan

Batı Trakya'daki Müslüman cemaat Türkiye'yi bir hısım-devlet olarak gören grupları sadece etnisite ya da dine göre farklılaştırma çabasıyla ilgili sorunları yeterince canlandırır. 1920'lerde yapılan nüfus mübadeleleri sırasında ölçüt etnisite ya da dilden çok din idi. Sonuç olarak, pek çok Müslüman Slav (Pomaklar) ve Roman (Çingeneler) Türkiye'ye gitti. Ne var ki Batı Trakya'da bulunanlar, özellikle Rodop dağlarındaki köylerde kaldılar. 1920'lerden itibaren Türkçe konuşanların, yaklaşık 250 000 kişinin gittiği Türkiye'ye göçleri devam etti. Bunun bir sonucu, Batı Trakya'daki "Müslümanlar"ın sayısı oldukça tutarlı biçimde 120 000 cıvarında kalırken, Türkçe konuşanların Bulgarca konuşanlara (Pomaklar) oranının azalması olmuştur. 1920'lerde belki de bunların % 10'u Pomaktı. Bu oran şimdi yaklaşık % 25 ya da 30 000 kişi olarak tahmin edilmektedir.

Batı Trakya'daki Müslüman cemaatin hakları teorik olarak 24 Temmuz 1923 Lozan Antlaşması'nın 45. Maddesi'yle garanti altına alınmıştır. Aslında Türkiye cemaat işlerinde bir ölçüde söz sahibi olduğu görüşündendir -örneğin bu türden özgül antlaşmaların olmadığı Bulgaristan'dan daha fazla, ancak Türkiye'nin bir garantör güç olduğu Kıbrıs'tan daha az. Antlaşmadan hemen sonraki ilk dönemde bir çok anti-Kemalist Türk, ağırlıklı olarak dini önderler Batı Trakya'ya hareket ettiler. Ne var ki Yunanistan Türk baskısına boyun eğdi ve yaklaşık 150 dini tutucuyu sonunda sınırdışı etti.

Savaş sonrası dönemin başlarında, geleneksel düşmanlar, daha sonra NATO içinde komünist Bulgaristan'dan gelen ve daha ciddi bir

tehdit olarak algılanan şeye karşı müttefik olan Yunanistan ile Türkiye arasında nadiren yakınlaşma oldu. Bulgaristan'ın Bulgarca konuşan Pomakları beşinci kol olarak kullanmaya çalışabileceğinden korkuluyordu. Sonuç olarak Pomaklar Türk olmaya fiilen teşvik edildiler ve kendilerine zorunlu Türkçe eğitim verildi. Ancak yetkililer hemen kendi geleneksel Türk karşıtı çizgilerine döndüler ve'Yunanistan'da etnik azınlık bulunduğunu kabul etmediler. Yakın zamanlarda, parlamento üyesi de olsalar özel bir Türk platformu örgütlemeye çalışanlar hakkında dava açacak kadar ileri gitmişlerdir.[25] Cemaatlerarası ciddi çatışmaların yaşandığı bölgede etnik Türk varlığının daha fazla hissedilmesinden endişelenen Grek yetkililer bu gelişmeyi önleme çabası göstermektedirler.[26]

Müslüman nüfusa karşı alınan daha küçük bazı önlemlerde hafif bir gevşeme olmuştur. Bu dönüş, Ocak 1990'da Başbakan Mitsotakis ile muhalefet önderi Andreas Papandreou arasında, Gümülcine'de meydana gelen karışıklıklardan hemen sonra yapılan bir anlaşmanın sonucu olarak görülebilir. Bu anlaşmayla, azınlıklara bazı tavizlerin yanı sıra bölgede ekonomik bir iyileşme ve Grek varlığını güçlendirmek için eski SSCB'den gelen Greklerin iskân edilmesi öngörülüyordu.[27] Bu anlaşma, aynı zamanda, Müslüman cemaati bileşenlerine bölme ve Pomaklar ile Romanları etnik Türkler'den ayırma girişimlerini de kapsıyordu. Pomakları Trakya'nın Slav yanlısı sakinleri, aslında Türklerden çok Grekler'e "yakın" olarak resmetme girişimlerini kapsayan bu siyaset büyük bir başarısızlığa uğramıştır. Pomak cemaati kendisini Türk cemaati ile güçlü biçimde özdeşlemeye devam eder ve tam bir Türkleşme süreci içindedir.[29]

Yunanistan ile Türkiye ve Batı Trakya'daki Müslümanlar arasındaki ilişkinin sürekli bir özelliği, Yunanistan hükümetlerinin erken 1960'lardan beri izlediği, Lozan Antlaşması'na göre İstanbul'da bulunan Greklere karşı Türk yetkililerin davranışlarına misilleme siyaseti olmuştur. Bu cemaat Türk hükümetlerinin azınlıklara yönelik benzer bir inkâr ve güvensizlik siyaseti izlemeleri nedeniyle sayısal olarak önemli ölçüde azalmıştır.[30] Böylece türdeş ulus-devlet ideolojisinin mirası iki ülke arasındaki ilişkilere büyük zarar vermiştir. 1964'te Yu-

nanistan hükümeti, İstanbul'da yaşayan etnik Greklere yapılan baskılara misilleme olarak Türklerin toprak satın almalarını önleyen gizli bir kararı yürürlüğe koydu.[31] Bu misilleme siyaseti 1967'den 1974'e kadar süren Albaylar rejimi sırasında açıkça uygulandı.

Müslümanlar pek çok baskı önleminden şikâyet ederlerken,[32] eğitim sistemi, tartışmamızın amaçları ve ortak kültürel değerlerin yayılmasındaki rolü bakımından önemlidir. 1968'de Selanik'te Türkler için özel bir öğretmen eğitim merkezi kuruldu. Daha önce öğretmenler Türkiye'den geliyorlardı. Yunanistan yetkililerinin hısım-devletle ilişkileri mümkün olduğu kadar sınırlı tutmaya çalıştığı görülür. Onlara "Türk" değil "Müslüman" demekte gösterilen ısrar bunun bir yönüdür. Türkler "yerli" öğretmenlerin Türkiye'de meydana gelen gelişmeleri pek az yansıttıklarını ve zamanı geçmiş ders programlarına göre öğretim yaptıklarını iddia ederler. Bu nedenle öğretmenlerin eğitilmesi önemli bir nokta olarak görülür. 1968 Grek-Türk eğitim protokolüne rağmen, Batı Trakya'daki Türkler için yeterli ders kitabı bulma sorunu sürmektedir. Yunanlı yetkililer Türkiye'den gönderilen kitapları alıkoymakla suçlanmaktadırlar. [33] Gümülcine ve İskeçe'deki iki Türk azınlık ortaokuluna -yaklaşık 300 ilkokul vardı- giriş ve bu okullardan mezuniyet sınavlarının Grekçe yapılmasını zorunlu tutan Mayıs 1985 tarihli yasanın 1985'te uygulamaya konulması öğrenci sayısının 1983-4'te İskeçe'de 227 ve Gümülcine'de 305'ten, 1986-7'de 85 ve 42'ye keskin biçimde düşmesiyle sonuçlandı.

16 Ekim 1994'te Yunanistan'da yapılan belediye seçimlerinde bir gelişme meydana geldi. Bu seçimlerde ilk kez, iktidarın merkezden alınmasında dereceli bir adım olarak il yöneticileri ya da valiler seçildi. Ne var ki, ülkenin geri kalan kısmında (başkent Atina dışında) her il kendine bir vali seçerken, Trakya'da (ve Atina'da) seçilenler yerel yönetimlerin bütün faaliyetlerini denetleyen "süper valiler" olacaklardı. Böylece, Batı Trakya'daki üç seçim çevresi (etnik Türklerin çoğunlukta olduğu) bir süper valiye tabi olacak.[34] Yetkililer bu yapının çok ihtiyaç duyulan kalkınma politikasına eşgüdüm sağlamak için Trakya'da kurulduğunu iddia ediyorlarsa da uygulamanın aslında Müslüman nüfusa duydukları güvensizliği yansıttığı görülür.

Türk yetkililer Batı Trakya'da durumun kötüleşmesine ve cemaatler arası gerilimin artmasına, ülkeden ayrılmak isteyenler için geleneksel açılımlarla karşılık verdiler. Yerel yetkililer gibi Türk yetkililer de Pomakları Türk olarak görürler.[35] Türk yetkililer, ders kitaplarını kullanarak, azınlık eğitimini Türk eğitimiyle birleştirmeye de çalıştılar.[36] Ne var ki bu girişim engellendi. Öte yanda, geleneksel ihtiyat siyaseti sürmektedir ve Özal hükümetinin Batı Trakya Müslümanları arasında Sadık Ahmet'in önemini ve bölgedeki gerilimi biraz endişeyle değerlendirdiğine, hattâ Yunan Başbakanı Mitsotakis'le Ahmet'in siyaset sahnesinden uzaklaştırılması için görüşme yapmayı düşündüğüne dair haberler vardır.[37]

İki ülke arasındaki gerilim erken 1995'te, seçilmiş İskeçe müftüsü Mehmet Emin Ağa müftülük ünvanını gaspettiği gerekçesiyle Larissa mahkemesi tarafından on ay hapse mahkûm edildiğinde yeniden yükseldi. Bu olay Türkiye'nin sert eleştirisine yol açtı. Türkiye Dışişleri Bakanlığı, Grek yetkililerini İskeçe ve Gümülcine müftülerinin görevlerini yapmalarına engel olmakla suçladı. Bu müftüler, Atina'yla yapılan 1913 anlaşması ve 1923 Lozan Antlaşması'na göre cemaat tarafından seçilmişlerdi. Dışişleri Bakanı Murat Karayalçın, Mehmen Emin Ağa derhal serbest bırakılmadığı taktirde, bu konuda "adımlar atılacağı" tehdidinde bulundu.[38]

Bulgaristan

Bulgaristan'da Türklerin Türkiye'ye göçü savaş arası dönemde devam etti. 1920'lerde ve 1930'larda Türk okulları, özelikle ilkokullar kapatıldı. 1934'te diktatörlüğün gelişi durumu daha da kötüleştirdi; yeni Latin harflerinin kullanılması yasaklandı ve bütün Türkçe yayınlar Arap harfleriyle çıkmaya devam etti. Bunun amacı, anadilin önlenmesi -Arap harflerini öğrenmek zordu ve bu harfler Türkçe'ye uygun değildi- ve Atatürk'ün Türkiyesi ile bağlantıları engellemekti. Oysa Atatürk Türkiyesi, harfleri değiştirmişti; yeni devletin içinde bir

ulus inşa etmeye çalışıyor, kendisini ülke dışındaki etnik Türk azınlıkların koruyucusu olarak tanımlamıyordu.

Savaş sonrası dönemde bir değişiklik oldu. Türkiye'ye geleneksel göç modeli 1950-1'de geri geldi. Ne var ki, 1950'lerden itibaren Jivkov rejimi uzun bir dönem boyunca baskıcı bir asimilasyon siyaseti izledi. Bu siyaset, propaganda nedeniyle küçük Yahudi ve Ermeni azınlıklar dışında ülkenin belli başlı bütün azınlık nüfuslarına ileri düzeyde uygulandı. Geç 1984'te bu siyaset, etnik Türk azınlığa karşı - nüfusun yaklaşık % 10'u- muazzam bir şiddet kampanyasıyla öne çıktı. Türk devleti ve halkı öfkeyle tepki gösterdi. Askeri darbeden sonra ilk kez kitlesel yürüyüşler başladı. Dev kalabalıklar İstanbul'daki Taksim Meydanı'nı doldurdu ve Özal'ın Sofya'ya yürüme tehdidini coşkuyla alkışladı. Daha somut biçimde Türkiye sınırlarını açmak istediğini bildirdi. 1989'da Jivkov rejimi, örgütlü ve giderek yükselen hoşnutsuzluk karşısında paniğe kapılarak, Türklerin ülkeden ayrılmalarına izin verdi. Yaklaşık 300 000 kişi ülkeden ayrıldı; bunların yarısı daha sonra döndü. [39] Türkiye'ye gelenlere bir yıl geçerli mülteci kartı verildi. Bu bir yılın sonunda eğer isterlerse Türkiye yurttaşı olabilecekler ve oy verme hakkı dahil olmak üzere Türk yurttaşlarıyla aynı haklardan yararlanabileceklerdi. Bu hızlandırılmış prosedür ancak Türkiye Parlamentosu'nun bu "kardeş Türkler" için beslenen duyguların gücünü yansıtacak şekilde mevcut yurttaşlık yasalarında bazı değişiklikleri kabul etmesiyle mümkün oldu. [40]

Balkanlar'ın büyük kısmının aksine, Jivkov sonrası Bulgaristan etnik gruplararası ilişkiler alanında (Romanlarla olan ilişkiler dışında) bir umut ışığı olmaya devam etmiştir. Ekim 1991 seçimlerinde etnik Türk partisi olan Haklar ve Özgürlükler Hareketi (HÖH) parlamentoda yirmi dört üyelik, 650 köy belediyesi, 1000 belediye meclisi üyeliği ve yirmi belediye başkanlığı kazandı. Eski komünistler ile Demokratik Güçler Birliği (DGB) arasında bir iktidar dengesi olmuştur. Aslında, HÖH formel koalisyonların hem içinde hem de dışında, çeşitli hükümetleri destekleyerek önemli bir rol oynamıştır.

1989'da yaşanan büyük göç sırasında gidenlerin yaklaşık yarısı geri dönmüş olsa da, Türkiye'ye göç devam etti. Azınlık bölgelerinde, özellikle güneydeki tütün yetiştirilen bölgelerde ekonominin şiddetli bir krize girmesi bu göçü kışkırttı. Bulgar Pomak cemaati Yunanistan'daki Pomaklar gibi bir baskı yaşarken,"Türk kimdir?" sorusu bir kez daha ortaya çıktı. Soğuk savaş dönemi bu iki cemaatin yaşadığı dağlık sınır bölgelerinin askerileştirilmesiyle ve hareket özgürlüklerine ağır sınırlamalar getirilmesiyle sonuçlandı. Sonuç olarak bu cemaatler modern öncesi geleneksel toplum modellerini sürdürdüler. Bu toplumda, modern bir anlayış olan ulusal mensubiyet bir dini gruba mensubiyet kadar güçlü değildir. Soğuk savaşın sona ermesiyle birlikte bu durum değişmektedir. Yunanistan'da bütün Pomak cemaatinin hızla Türkleştiği görülürken, Bulgaristan'daki Pomaklar esas olarak Bulgar kimliğini benimsemişlerdir. Ancak kendilerini Türk olarak gören ve çocuklarının Türkçe eğitim görmelerini talep eden küçük bir azınlık vardır. Erken 1990'da Sofya'daki Türkiye Büyükelçiliği ayda yaklaşık 6 000 vize veriyordu. Vize almanın ölçütü Türkçe konuşabilmekti. Konsolosluk, Pomaklara, söz konusu kişinin gerektiğinde bir başka ülke aracılığıyla Türkiye'ye gelecek kadar göç etmeye kararlı olması halinde, nadiren vize veriyordu. Etnik Türklerin 1950'ler ve 60'larda Slav Bulgarları'na benzer bir kır-kent değişimi geçirmekte oldukları görülür. Ancak şimdi uluslararası alanda daha büyük bir hareket özgürlüğüne sahip olmalarına rağmen, mümkün olması halinde Türk kentlerini Sofya gibi Bulgar kentlerine tercih etmektedirler.

Ekim 1992'de Türkiye göç akınını yavaşlatmak için göçmenlikle ilgili daha sert önlemler aldı.[41] 1993'te sadece 70-80 kadar bölünmüş aile için Türkiye'ye göç izni verildi. [42] Pek çok kişi turist vizesiyle gelmeye devam etti ve Balkan göçmenleri için kurulan dernekler bu "turistler"in (çoğu yerleşmek için gelmişti) çocuklarının Türk okullarına girmelerine izin verilmesi için Türk hükümetine başvurdular. Eylül 1993'te Millî Eğitim Bakanlığı ile bu konuda bir anlaşma yapıldığı bildirildi.[43] Ancak Aralık 1993'te bu durum tersine döndü.[44]

DGB bölünme ve desteğin azalması gibi ciddi sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunlar kısmen göçten, kısmen de son koalisyon hükü-

meti sırasında popüler olmayan iktisat politikalarına destek vermesinden ötürüdür. 1994'ün sonunda yapılacak seçimlerde DGB'nin % 4'lük barajı aşamaması ve parlamentoda temsil edilememesi mümkündür. Bu turum Türkler arasında radikalleşmeye ve cemaatlerarası ilişkilerin kötüleşmesine neden olabilir. Ne var ki DGB % 5.4 oy alması halinde, parlamentoda on beş sandalye kazanacaktır.[45]

Genel Olarak Balkanlar

Osmanlı Mirası, Balkanlar'da Türkiye ile Türk olmayan pek çok Müslüman grup arasında bir yakınlık yaratmıştır. Bulgaristan'da ve Eski Yugoslavya Makedonya Cumhuriyeti'nde (EYMC) geniş Müslüman azınlıkların varlığı, etnik Arnavutların çoğunluğunun Müslüman olması olgusuyla birlikte orta ve güney Balkanlar'da Türk etkisinin yayılmasına yol açmıştır. Bunun somut ifadesi, Dürres, Üsküp, Sofya ve İstanbul'u birbirine bağlayan Doğu-Batı Balkan yoludur.[46] Bu nüfuz alanı Sırp-Hırvatça konuşan Sancak Müslümanları ve Müslüman Bosnalılar aracılığıyla kuzeye doğru yayılmaktadır. Bunun bir başka ifadesi, çeşitli Balkan ülkelerinde kurulan Türk okullarının oluşturduğu ortamdır. Buralarda doğrudan Türk hükümetinin himayesinde kurulan hiç bir okul yoktur. Ancak Üsküp'te bir, Bulgaristan'da üç (Sofya, Shumen ve Momchildgrad) ve Arnavutluk ile Romanya'da birer din okulu vardır. Bu okullar Türkiye'deki özel vakıfların destek ve himayesindedir.[47]

Bu durum, "hısım-devlet" aktörleri sorusunu ortaya koyar. Yakın zamana kadar başlıca aktör, daha çok İstanbul ve Bursa'da yoğunlaşan göçmen derneklerinin yardımcı rol oynadığı Türk hükümeti idi. Ne var ki bu dernekler siyasal gücün yanı sıra parasal güç de gerektiriyordu. Özal uygulamalarının yarattığı fırsatlardan büyük avantaj sağlayan İslami grupların son zamanlarda kaydettiği gelişme bütün bunlara yeni bir faktör ekledi. Gayet iyi finanse edilen ve siyasal olarak gelişen İslami gruplar artık hükümetin çizgisine genellikle ters düşen

ve kendi gündemlerine sahip önemli "hısım-devlet" aktörleri oldular.[48] Türk hükümetinin Balkanlar'da, denetleyemediği bir İslami Türkçülüğün gelişmesi karşısında ihtiyatlı olduğuna dair belirtiler vardır.

Balkanlar'daki Türk vakıflarının -İslami olan ya da olmayan- finanse ettiği bu okulların yanı sıra son üç yıl içinde Balkanlar'dan Türkiye'ye çok sayıda burslu öğrenci gelmiştir. Bu süreç Demirel tarafından başlatıldı ve Bosna-Hersek,Yunanistan, Bulgaristan, Makedonya ve parçalanmış Yugoslavya'dan gelen öğrenciler Türk eğitim sistemine çeşitli düzeylerde katıldılar. Program başladıktan üç yıl sonra 300 öğrenci din okullarında, 250'si yüksek okullarda ve yüksek teknik okullarında, 12 000'i üniversitelerde okuyor ve 20'si lisans üstü öğrenim görüyordu. İlahiyat okullarına da öğrenci geldi. Bosna-Hersek'ten gelen öğrenciler için son sözü Bosna hükümeti söyler, ancak diğerleri için yerel cemaat örgütleri karar verir.[49] Tahminlere göre, Balkanlar'dan gelen Slav Müslümanlarının Türkiye'de yaşayan akrabaları 2 milyon kadardır. Bosna trajedisinden kaçan pek çok kişi Türkiye'ye gelmiştir. Resmi olarak 30 000 tahmin edilen bu kişilerin 7 000'i akrabalarıyla oturmaktadır ve nüfusa kayıt olmamıştır. Türkiye hükümeti Bosna'dan gelen çocukların kendi dillerinde eğitim görmeleri için çalışmaktadır.

Almanya ve öteki Batı Avrupa ülkelerindeki Türk işçiler

Kemalist bürokrasi ile ona meydan okuyan yeni İslamcılar arasındaki "dış Türkler"in "yüreklerini ve zihinlerini" denetleme çatışması Batı Avrupa'daki Türkler arasında özellikle dikkat çekicidir. En çok sayıda, yaklaşık 2 milyon işçi Almanya'da yaşamaktadır ve buradaki Türk cemaatinin dışarıda yaşayan Türk gruplarının en önemlisi olduğu söylenebilir. Burada ve başka yerlerdeki Türk "misafir işçi" toplulukları hakkında çok sayıda araştırma yapılmıştır.[50] Bütün bu araştırmalar, Türk işçilerinin gittikleri ülkeye sürekli olarak yerleştikleri zaman ortaya çıkan ulusal kimlik sorunlarını inceler. Bu özellikle Alman-

ya'da -etnik ulusçuluğun klasik modeli- sorunsaldır, çünkü burada devlet "saf" Alman kültürü olarak gördüğü şeyi yabancı etkilere karşı kıskanç bir tutumla korumaktadır.[51] Almanya'da (ya da başka ülkelerde) yaşayan ana babaların Almanya'da doğan çocukları sorunu biraz daha büyütmüştür.[52] Almanya'daki Türklerin yarısı yaklaşık yirmi yıldır burada yaşamaktadır. Öteki göçmen grupların (İspanyollar, Grekler vb.) aksine kendi ülkelerine dönmeye pek istekli değildirler.[53] Yapılan araştırmalar, Türk göçmenlerin yabancı ülkelerdeki "ötekilik"lerini sürdürmede İslam'ın önem taşıdığını, ancak öteki Müslüman gruplarla İslami dayanışmanın pek az olduğunu doğrular.[54] Dışarıdaki Türkler için İslam, öncelikle kendi Türk ulusal kimliklerinin bir nişanıdır. Buna rağmen, hem birinci hem de ikinci kuşaktan Türklerin vatandaşlığa kabul edilmenin sağlayacağı fırsatlardan yararlanacaklarına dair pek az belirti vardır.[55] Türkler için "Türklük"lerinden vazgeçmeleri ve Alman kültürünü bütünüyle benimsemeleri bir engel oluşturur ve oluşturmaya devam etmektedir.

Ancak bu oldukça karmaşık bir sorundur. Almanya'da doğan Türklerin bazıları Türk kimliklerini kaybetmektedirler, ancak diğerleri -özellikle Türkiye'de uzun süre yaşamış olanlar- için bu durum geçerli değildir. "Anavatan"ın dışında ne kadar uzun süre yaşanmışsa, Türkiye'deki Türk kültürüyle yeniden tam olarak bütünleşme sorunları da o kadar büyür. [56]

Almanya'da Türk kimliğinin gücünde meydana gelen önemli bir gelişme radikal Alman ulusçuluğunun yükselişi ve bunun bir sonucu olarak Türk göçmenlere karşı girişilen saldırılar olmuştur. Bu saldırıların en önemlileri, Kasım 1992 ve Nisan 1993'te Moen ve Solingen'deki Türk evlerinin yakılmasıdır. Bölüm 12'de belirtildiği gibi, ulusçu akımlar zehirli ve rakip ulusçu akımlarla karşı karşıya geldiklerinde şiddetlenir. Bu olayların ardından, çok sayıda Türk Almanya'da sokaklara çıkarak, "Turkey, Turkey, über alles" (Türkiye her şeyin üstündedir) ve "Allahu ekber" sloganlarıyla gösteri yaptı ve Türklerle Almanlar arasında sokak çatışmaları oldu.[57]

Kuşkusuz bu göçmenlerin pek çoğu etnik olarak Türk değil Kürt'tür ve çoğu, Türkiye'de açıkça faaliyet gösteremeyen siyasal olarak faal Kürt ulusçularıdır. Almanya'da yaklaşık 400 000 Türkiyeli Kürt vardır. Bunların yaklaşık % 90'ının PKK'yi desteklediği ya da desteklemek zorunda bırakıldığı tahmin edilmektedir.[58] Aynı şekilde, Britanya'da, Londra'daki başlıca Türk merkezi olan Stoke Newington'daki Halk Evi, geç 1980'lerde PKK militanları tarafından ele geçirilmiştir.[59] Almanya'da, Türkiye'deki Kürtlerin karşılaştıkları muamele konusunda Kürtlerin ve Türklerin rakip gösterileri olmuştur. [60] Kürt diasporasında ulusçuluğun öteki gruplara kıyasla güçlü olduğu görülür ve Türkiye içindeki çatışma dışarıya yansır. "Kürdistan'daki katliamlar"ın dışarıdaki Türkiyeli Kürtler arasında Kürt kimliğinin güçlenmesinde önemli bir rol oynadığı görülür. [61] Bu nokta biraz abartılmış olsa da, dışarıdaki Kürtlerin dayanışması ve siyasal hareketliliği ile Türklerinki arasında büyük bir farklılık vardır.[62]

"İletişim devrimi" de derin etkiler yaratmıştır. Bunun anlamı, bir yanda Yunanistan ya da Bulgaristan gibi bir ülkenin artık kendisini dış dünyadan soyutlayamaması, Türkleri ve diğer Müslümanları kapsayan azınlıklara karşı asimilasyon siyasetleri izleyememesidir. Öte yanda, Batı Avrupa'daki Türkiye yurttaşları Türk televizyonlarına kolayca ulaşabilmektedirler.[63] Bu gelişimin ulusal kimliğin korunmasına katkısı büyüktür. Özellikle erkekler için futbol, Türk futbol takımlarının desteklenmesi ve maçların televizyondan izlenmesi önemli bir rol oynamaktadır.[64] Bu durum aynı zamanda, bir "ortak dünya kültürü" yaratmaktan uzak olan "küresel devrim"in (bk. Bölüm 1) kültürel farklılıkların korunması ve güçlendirilmesinde fiilen önemli bir rol oynayabileceğini gösterir.

Özel televizyon kadınlar için de benzer bir rol oynarken, kadınlara yönelik "geleneksel" Türk tutumu devam etmektedir. Aslında Almanya'da yaşayan ikinci kuşak Türklerin nasıl davranmak gerektiğini bilemedikleri iddiası genellikle kadınların tutumları ve kadınlara yönelik tutumlarla ilgilidir. Bir gözlemcinin belirttiği gibi[65] dışarıdaki Türk kadınların çoğu sabahları sokağa çıktıklarında Avrupa'da ve yirminci yüzyılda yaşarlar, ancak eve geldiklerinde tekrar geleneksel erkek

denetimi modeline dönerler. Bu ikili rol hem kadınlar hem de erkekler üzerinde gerilim yaratır. Erkekler "geleneksel" kalıpların geçerli olmadığı toplumlarda yaşıyor olsalar bile, bu kalıplara uygun davranamadıkları için kendilerini kısıtlanmış hissederler.[66]

Balkanlar'daki Ortodoks Hıristiyan devletlerde yaşayan Müslümanlar gibi, Batı Avrupa'da yaşayan pek çok Türk yurttaşı için de İslam önemli bir kimlik ögesi olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Pek çok evsahibi ülkede, Türk göçmenlerin kurduğu İslami örgütler saf anlamda dini olanları aşan istem ve taleplerde bulunarak, etnik bir çıkar grubu işlevi görürler. [67] Bu bakımdan durum ülkeden ülkeye değişir. Türk işçilerinin Almanya'ya 1960'ların başında gelmeye başlamalarına rağmen, ülkede çok sayıda cami vardır.[68] Bu özellik Türklerin işçi olarak geldikleri pek çok yerde görülür. Avrupa'da Türk iş gücünün gelişinden önce de İslami bağlar ve küçük ölçekli ortakyaşama vardı. Dışarıda yaşayan Türk yurttaşlarının dini hayatlarının, Anayasa'nın 62. Maddesi'ne göre örgütlenmesi esas olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yönlendirilir. Bölüm 6'da belirtildiği gibi, Diyanet öncelikle Türk birliğini savunur ve yurtseverlik, vatan sevgisi ve şehadet gibi ulusçu idealleri İslami değerler olarak yayar. Atatürk'ün laik ulusçuluğuna İslami giysiler giydirilir -Türk-İslam sentezine yakın bir konum (bk. Bölüm 6). Ne var ki, 1970'lerde muhalif Müslüman gruplar, camiler ve mescitler kurarak ve rakip bir İslami ideolojiyi savunarak harekete geçtiler. Nakşibendi Şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan'ın (1960'da öldü) taraftarları Batı Avrupa'da bir Türk İslam merkezleri şebekesi kurdular. Geç 1970'lerde ve erken 1980'lerde radikal İslamcılar resmi Diyanet'in karşısında "Millî Görüş" hareketini oluşturdular ve göçmenlerden büyük destek sağladılar. Radikal bir kanat 1983'te hareketten ayrıldı ve "Hıyanet İşleri Başkanlığı" olarak nitelendirdiği Diyanet'in yanı sıra, laik Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı da açıktan saldırıya geçti.[69]

Bu meydan okumaya Diyanet kendi şebekesini genişleterek karşılık verdi. Batı Avrupa'da Diyanet'in denetimindeki İmamlar'ın sayısı 1961'de seksenden 1989'da 600'ün üzerine çıktı. Ek olarak, Türk yetkililer pek çok caminin yönetimi için çeşitli Avrupa ülkelerinde yarı-

resmi Diyanet temsilcilikleri açtılar. Örneğin, iç yönetimi bakımından Diyanet'e bağlı olan Hollanda'daki İslami Vakıf, buradaki 160 Türk camisinin % 70'ini yönetir. Almanya'da Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği (DİTB) vardır. Bu kuruluş Almanya'daki Türk camilerinin yarısı ile üçte ikisi arasındaki bir bölümünü yönetir. Belçika ve öteki Batı Avrupa ülkelerinde de benzer örgütler vardır. Diyanete bağlı örgütlenme, Türklerin başat İslam cemaati oldukları Almanya ve Hollanda'daki camilerin çoğunluğunu denetlemektedir. Bu örgütün Belçika'daki etkisi Dünya İslam Birliği'nin denetlediği Brüksel'deki İslami Kültür Merkezi'nin konumuyla bir ölçüde engellenir.[70]

Böylece Diyanet Batı Avrupa'daki Türk Müslümanları arasında önemli bir güç oldu. Ne var ki, rakip İslami örgütler ciddi rakiplerdir. Geç 1970'ler ve erken 1980'lerde Diyanet, Almanya ve Hollanda'daki Süleymancılar'ın İslami Kültür Merkezlerini aşırı ve illegal olmakla suçlayarak saldırıya geçti.. Süleymancılar da Diyanet'i Türk İslam cemaatlerinin bağımsız gelişimini engellemeye ve Türkiye'nin başka ülkelerin iç işlerine karışmasına aracı olmakla suçlayarak karşılık verdi.[71] Gerilim devam etse de Diyanet ile Türk-Müslüman gruplar arasında bir tür geçici anlaşma yapıldığı görülür. Türkiye'de resmi Diyanet çizgisine radikal İslami eleştirinin artması yurt dışındaki Türk topluluklarına yansımıştır. Diyanet'in güçlü ve "resmi" Türk ulusçuluğunu -Türk bayrağına sadakat ve Türk ulusal marşı karşısında derin bir coşku- Avrupa topluluğuyla bütünleşmenin engellenmesi ve bir Avrupa İslamı olarak kavranan fikirlere karşı çıkılması olarak değerlendiren gayri-Müslimler'den de eleştiri geldi.

Kuşkusuz, bu düşünceler sadece Türk Sünni Müslümanlar için geçerlidir. Alevilerin 1960'larda ve 1970'lerde geçici işçilerin çok daha büyük bir oranını oluşturdukları tahmin edilmektedir. [72] Ek olarak, Bölüm 4 ve 8'de belirtildiği gibi, Aleviler cumhuriyetin kuruluşundan beri geleneksel olarak soldaki partileri destekleme eğilimi gösterdiler ve 1980 askeri darbesinin ardından Türkiye'den büyük bir radikal solcu göçü yaşandı. Asker yöneticilerin ağır baskısından kaçan bu türden insanlar ulusal sorunlardan çok sınıfsal sorunları temel alan radikal Marksist modelleri tercih ediyor ve Türk kimliğinin Sünni

İslam modellerine sempati duymuyorlardı.[73] Aleviler bu sol gruplar arasında çoğunluğu oluşturuyorlardı. [74] Eski önde giden Marksist Rıza Yörükoğlu'nun Aleviliğin özünde dindışı olan özelliklerine dair iddialarına rağmen, Sünniliğin yükselişine benzer biçimde dini yönü de kapsayan bir Alevi canlanması olmuştur. Bu gelişme hem Türkiye içinde hem de Berlin gibi kentlerdeki Alevi derneklerinin çoğalmasıyla birlikte Batı Avrupa'daki işçiler arasında görülmektedir.[75]

Balkanlar'da ve başka yerlerde Türkiye'yi şu ya da bu biçimde bir hısım-devlet olarak gören çeşitli gruplar vardır. Bu durum, etnik Türklerin ve diğer Müslümanların Türkiye'ye dalgalar halinde göç etmelerinin yanı sıra, örneğin Bosnalı Müslümanlarla kurulan coşkulu ve duygulu dayanışmaya da yansımıştır. Türkiye'nin Balkanlar'da, Kıbrıs, Yunanistan ve Bulgaristan gibi "sınır hattı" gruplarına ilişkin siyaseti, Kıbrıs'ta olduğu gibi doğrudan askeri müdahaleden, Yunanistan'da eğitim anlaşmalarını kullanma ve Bulgaristan'da baskı altındaki Türkler konusunda deklarasyonlara kadar değişmektedir. Komünizm sonrası ortam büyük değişiklikleri yansıtmakta ve Türkiye'ye yeni fırsatlar sağlamaktadır. Türkiye, Bulgaristan, Eski Yugoslavya Cumhuriyetleri ve Arnavutluk gibi daha zayıf ve daha küçük ülkelerin karşısında artık büyük bir bölgesel güç olmuştur. Ek olarak, günümüzde Batı Avrupa'da sürekli ya da hemen hemen sürekli yaşayan, "anavatan"a yönelik tutumları karmaşık olan çok sayıda Türkiye yurttaşı vardır. Türkiye'ye yönelik tutum kuşaktan kuşağa ve Kürt sorununun öne çıkmasıyla birlikte gruptan gruba değişmektedir.

Yukarıdaki tartışmada dikkate değer olan "Türk ulusu"nun bütünlüğü (ya da bir parçasının Kürtlerin olması) için rekabet eden farklı ideolojilerin birbirine karşı mücadelesinin yurt dışındaki Türk cemaatlerine nasıl yansıdığıdır. Balkanlar'da İslam'ı "Türklük"ün bu toplumlardaki ana mihrakı olarak görenler ile daha çok "etnik" özellikleri dikkate alanlar arasında benzer bir mücadele sürmektedir. Gerek Balkanlar'da gerekse Batı Avrupa'da Diyanet'in yaydığı resmi devlet İslamı ile daha radikal İslami rakip Milli Görüş hareketi arasında bir mücadele vardır. Bu mücadele Türkiye'deki benzer mücadeleyle doğrudan ilişkilidir. Türkiye'nin ülke içinde PKK'ye karşı verdiği müca-

dele Batı Avrupa'ya rakip sokak gösterileri ve büyük ölçekli genelleşmiş bir zıtlaşma olarak yansır. Bu zıtlaşma okullara kadar uzanır. Balkanlar'da, yerli Türk ya da Türk/Müslüman nüfusla çatışan bir yerli Kürt nüfus yoktur, ancak PKK faktörü burada da varlığını sürdürmektedir.[76] Ne var ki büyük bir Kürt topluluğunun olmayışı "Kürt sorununu" burada ikinci bir faktör haline getirir.

Balkanlar'daki bu gruplar ile Batı Avrupa'da yaşayan Türk işçi grupları arasında ulusal bağlılık duyguları bakımından büyük bir farklılık olduğu açıktır. Balkanlar'daki cemaatlerin çoğunluğa (Hıristiyan) özümlenme tehlikesinin pek az olduğu görülür. Tam aksine, Yunanistan'ın ve Jivkov Bulgaristan'ının gerektiğinde zor kullanarak asimile etme siyasetleri Müslümanlar söz konusunu olduğunda geri tepmiştir. Burada Osmanlı İmparatorluğu'nun *millet* geleneği varlığını sürdürmektedir. Balkan devletleri Ortodoks Hıristiyan grupları çoğunluğa özümlemekte önemli başarılar kazanmışlarsa da, Müslümanlar'ı özümlemenin zor olduğu görülmüştür. Bulgaristan ve Yunanistan gibi katı Balkan devletlerinin etnik Türkleri zorla özümlemeye çalıştıkça Türk ulusçuluğu biçiminde daha büyük bir direnişle karşılaştıkları görülmektedir.[77] Ayrıca Balkanlar'ın pek çok kesiminde Pomaklar gibi daha küçük Müslüman grupların çoğunluktaki Müslüman gruba yaklaştığı bir süreç de vardır. Doğu Balkanlar'da, etnik Türk kitle bu yönde çaba gösteren ana gruptur. Batı'da da rakip bir Müslüman Arnavut grup vardır. Böylece ulusal kimlik bakımından tehlikeli görünmeyen Balkanlar'daki Türklerin daha dayanıklı çıktığı ve bizzat başka grupları özümlemekte olduğu görülür. Sonuç olarak, Balkanlar'daki Müslümanlar'ın çoğu farklı yoğunluk derecelerinde Türkiye'yi bir hısım-devlet olarak görürler. Bu süreç devam etmektedir. Bunun başlıca istisnası, kendi devletleri ve Kosova'da yarı-devletleri olan Arnavutlar'dır. Ne var ki, bu örnekte bile, pek çok Müslüman Arnavut son zamanlarda Türkiye'ye göç etmiştir.

Bu süreç Batı Avrupa'da o kadar belirgin değildir. Pek çok ikinci kuşak Türk bulunduğu ülkeye özümlenmektedir. Bunlar Türkiye'ye giderek daha az bir "hısım-devlet" olarak bakmakta, yaşadıkları ülkelerdeki rollerini daha çok benimsemektedirler. Bu farklılığın başlıca

iki nedeni olabilir. Birincisi, Balkanlar'daki etnik Türkler ve Müslümanlar yüzyıllardır o bölgede yaşayan kalıcı halklardır. Bu türden halklar Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini alan devletlerin açık asimilasyoncu baskılarına karşı bir savunma aracı olarak Türk ulusçuluğuna başvurma eğilimindeydiler. Bu ardıl devletlerin (Arnavutluk dışında) kendilerini özünde Hıristiyan olarak görmeleri, Müslüman Türk ve Türk olmayan azınlıkların konumunu özellikle sorunsallaştırdı. Batı Avrupa'da durum farklıdır. Buradaki Türk azınlıklar esas olarak yabancı bir ülkeye gönüllü olarak taşınmış insanlardan oluşur. Bu ülkelerde, ister ekonomik nedenlerle ister siyasal sığınma nedeniyle olsun, yaşadıkları hayatın -ya da bu hayatın bir yönünün- Türkiye'dekine tercih edilebilir olduğunu hissederler. Böylece, kuşaklar üzerindeki kimlik kaybı duygusu çok büyük bir tehlike olarak görülmez.

İkinci sebep, Batı Avrupa'da başat ulusçuluğun doğası ve Balkan devletlerinin ulusal ideolojileri ile Batı Avrupa'nın ulusal ideolojileri arasındaki karşıtlıkla ilgilidir. Batı Avrupa ülkeleri, Balkan ülkeleri gibi özünde Hıristiyan devletlerdir, ancak Batı Avrupa'da genel olarak fazla açık olmayan bir ulusçuluk vardır ve çok kültürlü, çok mezhepli toplumlar daha büyük bir değer taşır.[78] Ne var ki, Batı Avrupa'da bile, Almanya, yurttaşların "saf" Alman kültürünü kabul etmelerini zorunlu kılan bir siyaset izler. Günümüz Almanyasında, özellikle eski Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde açıktan ifade edilen aşırı ulusçu ya da ırkçı tutumlar görülmekte ve Türk göçmenlerin ulusçu tepkilerine yol açmaktadır. Bununla birlikte, durumu en iyi biçimde canlandırmak için Fransa ile Yunanistan'ı karşılaştırmak gerekir. Her iki devlet de kendi sınırları içinde etnik azınlık bulunduğunu kabul etmez.[79] Ne var ki, Fransız yurttaşları ülke içinde azınlık olduğunu ya da ülkede azınlıkların bulunduğunu iddia ettiği için mahkemelerde yargılanamazlarken, Yunan yurttaşları bu nedenle yargılanabilirler.

Kendi ulusçuluklarını yayarak saldırgan bir devlet ulusçuluğuna tepki gösteren yerli nüfuslar ile başka ülkelere sığınmaya çalışan ve kendi ulusal kimliklerini başat ulusal kimlik içinde eritmeye istekli topluluklar arasındaki farklılık da Türkiye'nin iç durumuyla benzerlikler taşır. Bu örnekte, Kürtler kendilerini asimile etme girişimlerine

inatla direnirler. Öte yanda, sığınma amacıyla Osmanlı İmparatorluğu'na ya da Türkiye'ye göçen diğer grupların -Çerkezler, Slav Müslümanlar ya da Arnavutlar- kendi özgün kimliklerini kaybetmeye daha istekli oldukları görülmüştür. Kendi kimlikleri yerine Türk kimliğini - "resmi" Kemalist anlayış ya da onun bileşenlerinden biri- benimsemişlerdir.

[1] "Hısım-devlet" bir çoğunluğun oluşturduğu ve o çoğunluk tarafından yönetilen bir devlettir. Devletin egemen olduğu toprakların dışında yaşayan gruplar, bu topluluğa, ortak bir etnisite, kültür, din, dil ya da tarihin sonucu olarak güçlü bir sempati duyarlar. "Hısım-devlet"in rolü pek az ele alınmış bir konudur. Daha ileri düzeyde bir tartışma için bk. I. D. Duchacek, *The Territorial Dimension of politics within, among, and across nations* (Boulder: Westview Press, 1986); L. D. Duchacek ve D. Larouche (der.), *Perforated sovereignities and international relations: transsovereign contacts of sub-national governments* (New York: Greenwood Press, 1988); G. Sheffer, "Ethno-national diasporas and security", *Survival*, C. 36, no. 2, 1994, s. 60-79; M. Weiner (der.), *International migration and security* (Boulder: Westview Press, 1993), bölüm 1, 2 ve 10; ve T. Szayna, *Ethnic conflict in central Europe and the Balkans: a framenwork and U. S. policy options* (Rand for US Army, 1994).

[2] Bk. dn. 4, Bölüm 5.

[3] Örneğin, Millî Eğitim Bakanlığı'nın bastığı Sosyal Bilgiler (4. Bs., 1993, 300 000 baskı) komşu ülkelerdeki Türklerin sayısını şu şekilde verir: Yunanistan-150 000; Bulgaristan-1,5 milyon; Azerbaycan-7 milyon nüfusla çoğunluk; ("Azerbaycan Türkleri, Türkiye Türklerine güçlü bağlarla bağlıdır"); Gürcistan-500 000 "Azeri Türk"; İran-18 milyon Türk; Irak-1 milyon; Suriye-150 000; Kuzey Kıbrıs-700 000 (aynen!); bunun yanı sıra, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Kırgızistan "Türk cumhuriyetleri" ve Rusya'daki (Tatarlar, Başkırlar vb.), Çin'deki (Uygurlar), Afganistan ve Yugoslavya'daki Türkler. Bu liste, Türkçe konuşan Hıristiyan Gagauzları kapsamaz. Bu durum bir kez daha, Mustafa Kemal'in dini özel alana itmeye çalışan laisizmine rağmen, İslam'ın Türk kimliğinin bir bileşeni olmaya devam ettiğini gösterir.

[4] Dağlık Karabağ'daki çatışma Türk ulusçuluğunun yükselişine, Türkeş, Erbakan ve Ecevit gibi, farklı perspektiflerden olsa da ulusçuluk kartını oynayan siyasetçilerin yolunun açılmasına yardımcı oldu. Mesut Yılmaz gibi bir "liberal" bile, bir basın toplantısında, Türkiye'nin uluslararası anlaşmaların gereği olarak Azerbaycan'ı bir tür koruma yetkisi olduğunu öne sürebildi (*Briefing*, no. 879, 9 Mart 1992). Bütün Türkiye'de ve KKTC'de, Dağlık Karabağ konusunda büyük gösteriler yapıldı Azerbaycan konusunda pan-Türkçü duygular için bk. Bölüm 5. Ne var ki,

retorik ile fiili siyaset (ya da reel politika) arasında, ikincisinin genellikle birincisine üstün geldiği büyük bir farklılık vardır.

[5] Arnavutlar gibi etnik olarak Türk olmayan öğrencilerin bile Türkiye'deki hayata, Türki halkların Anadolu Türklerine hem coğrafi olarak hem de dil bakımından en yakını olan (bk. aşağıda) Azerilerden daha kolay uyum sağlamaları ilginçtir.

[6] 12 Ağustos 1994'te Türk Dışişleri Bakanlığı'nın resmi bir görevlisi olan İrfan Acar benimle konuşurken bu görüşü doğruladı. Böylece, sadece Balkanlar'daki azınlıklar (ayrıntılar aşağıda) değil, Kırım Tatarları da bu kategoriye girer. Kırım Tatarları'nın önderi Mustafa Abdül Cemil Kerimoğlu Şubat 1992'de Demirel'i ziyaret etti. Demirel, Kerimoğlu'na Stalin'in İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanlarla işbirliği yaptıkları gerekçesiyle Kırım Tatarları'nın ellerinden aldığı toprakları geri alma mücadelelerine yardım vaadinde bulundu. 200 000'in üzerinde Kırım Tatarı anayurtlarına dönmüşler; yaklaşık 500 000'i Özbekistan ve Türkmenistan'da kalmıştır (Türk TV, Ankara, 7 Şubat 1992, SWB 10/2/92). Ağustos 1994'te Demirel, Ukrayna Hükümeti'nin Türkiye'nin Kırım Tatarları'na inşaat malzemesi ve başka insani yardım sağlama önerisini kabul ettiğini bildirdi ("Rusya" TV kanalı, Moskova, 24 Ağustos 1994, SWB EE/2088, B/3, 31/8/94). Kırım-Tatar kökenli pek çok Türkiye yurttaşı vardır.

[7] Bu bölgedeki Musul'un özgün "Misak-ı Millî" içinde yer aldığı iddia edilir ve bu bölge ulusal ruh içinde özel bir yere sahiptir. Mümtaz Soysal, Cumhurbaşkanı Özal'ın, Körfez savaşı sonrasında kurulacak bir federal Irak'ta, Türkiye'nin, Türkmen ve Kürt özerk bölgelerine hâkim olacağı fikrini Türkiye'deki seçkinlere aşılamaya çalıştığını iddia eder. Türk gazeteciler de Özal'ın zengin petrol yataklarının bulunduğu Musul üzerindeki ürk iddialarıyla ilgili dokümanlar üzerinde çalıştığını iddia ederler; H. Pope, "Iraq land claim behind Özal's pledge to Kurds", *The Independent*, Londra, 28 Ocak 1991. Türk basını da Irak'taki Türk nüfusunun kaderiyle ilgilenir; örneğin, 23 Ocak 1991 tarihli *Hürriyet*'te Bağdat'ın 25 Iraklı Türk'ü idam ettiğine ve Kerkük'teki Türklere Kürt bölgelerine göçmeleri için baskı yaptığına dair haberler yer almıştır.

[8] Demirel, Haziran 1994'te yaptığı bir gezi sırasında güney Moldova'daki 150 000 kişilik Hıristiyan Gagauz Türkleri'ni ziyaret etti ve Türkiye'nin

buradaki ve Romanya'daki (çoğunluğu Constanza'da) 30 000 ya da daha fazla Gagauz'un refahıyla ilgilendiğini belirtti; *East European Newsletter*, C. 8, no. 12, 1994.

[9] 1982 Anayasası'nın 62. Maddesi'nde bu konuda şöyle denilmektedir: "Devlet, yabancı ülkelerde çalışan Türk vatandaşlarının aile birliğinin, çocuklarının eğitiminin, kültürel ihtiyaçlarının ve sosyal güvenliklerinin sağlanması, anavatanla bağlarının korunması ve yurda dönüşlerinde yardımcı olunması için gereken tedbirleri alır." Bu madde gereğince Türkiye devleti öğretmen ve imam gönderir ve Alman okullarında çalışmaları karşılığında onlara ücret öder. Türkiye'deki İslami eylemciler yakın zamanlarda Diaspora'da rakip örgütler kurmuşlardır -bu konu aşağıda ele alınacak.

[10] Bk. Hugh Poulton, "The rest of the Balkans", Hugh Miall (der.), *Minority Rights in Europe: the Scope for a Transnational Regime* (Londra: RIIA Pinter, 1994, s. 66-86.

[11] Bu durum özellikle Bugaristan'da dikkat çekicidir. Burada modern Bulgar devletinin kurulmasıyla birlikte etnik Bulgarlar, Müslüman-Türkler ve diğerleriyle birlikte toplam nüfusun yaklaşık yarısını oluşturdular. Bu Müslümanlar başından itibaren yabancı olarak görüldüler ve ülkeyi eninde sonunda terk edecekleri düşünüldü. Pek çoğu Osmanlı İmparatorluğu/Türkiye'ye giderek ülkeyi terk etti, ancak pek çoğu da ülkede kaldı ve kalacaktır; bk. W. Höpken, "From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: The Turks of Bulgaria before, during and since Communism", Hugh Poulton ve Suha Taji-Farouki (der.), *Müslim Identiry and the Balkan State* (Londra: Hurst, 1997). Bunun kısmi bir istisnası Bosna-Hersek'tir. Burada, Müslüman Slav cemaati önemli bir bileşen olmaya devam etmiştir. Yakın zamanlarda meydana gelen trajik olaylara kadar, bölgeyi denetleyen güçle uyum içinde olma konusunda büyük bir beceri göstermiştir. Bölge, sırasıyla Avusturya-Macaristan'ın (1878-1918), Kıralcı Yugoslavya'nın (1918-41) ve Komünist Yugoslavya'nın (1945'ten, eski Yugoslav devletinin dağılmasına kadar) denetiminde kalmıştır. Bk. R. J. Donia ve J. V. A. Fine, *Bosnia and Hercegovina: A Tradition Betrated* (Londra: Hurst, 1994), *passim*.

[12] Bk. H. Poulton, *The Balkans: Minorities and States in Conflict* (Londra: MRG Publications, 1993), s. 92. Bu bölümdeki bilgilerin çoğu yazarın bu yayında yer alan birinci el araştırmalarını temel alır.

[13] Bk. Bölüm 8.

[14] Bu "dayanışma"nın bir örneği, 20-23 Ekim 1994'te Ankara'da yapılan Bosna-Hersek konferansı idi. Bu toplantıda Saraybosnalı ve Türkiyeli kodamanlar ve yüksek görevliler konuşmalar yaptı ve toplantı Kuran okunarak açıldı; daha sonra ulusal marşlar söylendi. Daha somut biçimde, Genel Kurmay Eski Başkanı Doğan Güreş, Türkiye'nin kuşatılmış Bosna hükümetine silah göndererek eski Yugoslavya'ya konulan BM ambargosunu delmekte olduğunu bildirdi (*BBC World Service*, 4 Aralık 1994). Bu iddialar çok zayıf bir sesle reddedildi. Bk. *The Independent*, Londra, 6 Aralık 1994. Benzer biçimde, 27-30 Temmuz 1994'te Ankara'da Belgrad'a muhalif olan Sancaklı Müslüman politikacılar kamuoyunda büyük yankılar uyandıran bir toplantı yaptılar. Çatışma sırasında, Bosna-Hersek'teki resmi Türk rolü, UNPROFOR'a (bölgedeki Birleşmiş Milletler gücü) 1500 kişilik bir askeri birlik göndermek ve İtalya'da üslenen, uçuşa kapalı bölgeyi denetlemekle görevli NATO hava birliğine katılımla sınırlandı. Türk kara kuvvetinin de Aralık 1995 Dayton antlaşmasından sonra kurulan genişletilmiş NATO barış gücüne katılması bekleniyor.

[15] Erken 1990'da (bk. aşağıda) Gümülcine'de meydana gelen isyanlara gösterilen tepkiler bu siyasetin iki yönünü gayet iyi canlandırır: Dışişleri Bakanı Mesut Yılmaz, etnik Türklerin yurttaşlık hakkına sahip oldukları ülkelerde kalmaya devam etmeleri gerektiğini, Ankara'nın onların çıkarlarını korumak için yardımcı olacağını öne sürdü; Başbakan Akbulut, Türkiye sınırlarının açık olduğunu söyleyerek Yunanistan'daki etnik Türkleri Türkiye'ye davet etti ve "çorbamızı paylaşırız" dedi (*Mideast Mirror*, 20 Şubat 1990).

[16] Bir Türk gözlemci, 1989'da BBC'de yazarla konuşurken bu yaklaşımı kuşkuyla karşıladığını belirtti. Bununla birlikte,Yugoslavya savaşı sırasında yaşanan olaylar, JNA/Sırp ordusunun Sırpların temsil edilmediği bölgelerde (özellikle Slovenya), yerli Sırplarla birlikte hareket ettikleri bölgelere kıyasla kötü performans göstermeleri, bu türden bir "eski tarz" askeri anlayışın bir tür gerçeklik taşıdığını göstermiştir.

[17] Bk. Frank Tachau, "The face of Turkish Nationalism (as Reflected in the Cyprus Dispute)", *Middle East Journal*, C. 13, 1959, s. 262-72.

[18] Sayılar tartışmalıdır. 1992 nüfus sayımı KKTC'nin toplam nüfusunu 176 127 olarak saptarken, Türkiye'den göç edenlerin sayısı belli değildir. Kıbrıslı Grekler bu sayının 60-70 000'i bulduğunu iddia ederlerken, Türk kaynakların verdiği sayı 15-16 000 idi. Türk gazetelerinde 46 000 sayısı yer alır. Bu farklı sayılardan hareketle yapılacak güvenilir bir tahmin 30

000 sayısını verir. 1974'ün zorunlu nüfus aktarımları Grekçe konuşan yaklaşık 180 000 kişinin kuzeyden kaçtığını gösterirken, Türkçe konuşan yaklaşık 60 000 Kıbrıslı güneyden kuzeye taşındı. Ayrıntılar için bk. Behrooz Morvaridi, "Demografic Change, Resettlement and Resource Use", C. H. Dodd (der.), *The Political Social and Economic Development of Northern Cyprus* (Huntingdon: Eothen Press, 1993). 1988'de BM, KKTC'de 29 000 Türk askerinin bulunduğunu belirtti; ancak KKTC önderi Rauf Denktaş, gerçek sayının 21-22 000 kadar olduğunu iddia etti; bk. A. Foreman, *The Guardian*, 10 Haziran 1988. Foreman aynı zamanda Kıbrıslı Türklerin Türkiye ile özel ilişkilerden bunaldıklarını ve yeniden birleşme istediklerini de iddia etti. Foreman'a göre, iki cemaat arasında pek az ilişki vardı. "...[anavatan Türkleri'nin] bizimle pek az ilişkisi var. Onlar Asyalı; bizim Avrupalı hayat tarzımızı bilmezler." Güney'de hayat standardı çok daha yüksektir ve iki grup arasında farklılıklar vardır (örneğin, anavatanlılar Kıbrıslıları sultanların gönderdiği kişilerin torunları olarak görüp küçümserler). Diğerleri bu görüşe karşı çıkarlar.

[19] Batı Trakya'daki dev billboardlar hem ülke içine hem de dışına hitap eden uygun başlıklarla kanamakta olan bölünmüş bir Kıbrıs'ı gösteriyordu.

[20] *Briefing*, 5 Ekim 1994, no. 1005, Ankara.

[21] *Bayrak Radyosu*, Lefkoşa (Nikosia) ve *Anadolu Ajansı*, Ankara, 31 Ağustos 1994, SWB EE/2090, B/4, 2/9/94.

[22] Bk. *Hürriyet*, İstanbul, 31 Ağustos 1994.

[23] RP Genel Sekreteri Asiltürk, KKTC'nin görüşmelerden çekilme kararının desteklenmesi ve KKTC'nin Türkiye'ye ilhak edilmesi gerektiğini söyledi. Güney Kıbrıs'ın Yunanistan tarafından ilhak edileceğini; KKTC ile güney Kıbrıs arasında meydana gelecek bir çatışma halinde Türkiye'nin Yunanistan'ı ve bütün Avrupa Birliği'ni karşısında bulacağını ve Türkiye'nin garantörlük statüsünü kaybedeceğini öne sürdü; TRT TV, Ankara, 30 Ağustos 1994, SWB EE/2089, B/6, 1/9/94).

[24] Bk. *Turkey Briefing*, c. 9, no.1, 1995.

[25] Örneğin, Sadık Ahmet ve İbrahim Şerif hakkında dava açılması. Yunanistan ülke içinde dini olanlar dışında herhangi bir azınlığın olmadığı konusunda inatçı tutumunu sürdürdü.

[26] Bu gelişmenin işaretleri eski İskeçe müftüsünün kullandığı şu ifadelerdir: "Batı Trakya'daki ...Müslüman Türkler özerktir" (21 Ocak 1982) ve 16 Aralık 1983'te "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin ilan edilmesi

bizim için İslam sancağına bir yıldızın daha eklenmesi anlamına gelmektedir." Müftü'nün oğlu, yerel bir Türk politikacısı olan Mehmet Ağa, 12 Mart 1984'te Yunanistan'ın azınlık sorununu çözememesi halinde, "tatmin edici bir sonuç sağlaması için anavatan Türkiye'ye başvuracağız"demiştir. Alıntılar için bk., A. Alexandris, "Political Expediency and Human Rights: Minority Issues between Greece and Turkey", "Minority Rights-Policies and Practice in South-East Europe" başlıklı konferansa sunulan tebliğ (Kopenhag, 30 Mart-Nisan 1990, s. 9).

[27] "Nea politiki gia tous mousoulmanous", *Eleiferotipia*, Atina, 2 Mart 1990. Bu bilgiyi *Deutsche Welle*'den R. Meinardus'a borçluyum. Yunanistan Dışişleri Bakanı Andonios Samaras 1989'da o zamana kadar yaklaşık 5 000 Pontus Grek'inin iskân edildiğini ve bu sayının 1990'da artacağını söyledi (*Greek Radio*, Atina, 18 Aralık 1989). Ne var ki, başkaları SSCB'den gelen bu göçmenlerin batı Trakya'daki koşullar karşısında şoka uğradıklarını ve buraya kolay kolay yerleşmeyeceklerini (kişisel görüşmeler) iddia ederler. Bu durum hısımlık ve bir hısım-devlet olarak Yunanistan'la ilgili benzer sorunlara yol açar.

[29] Yaşlı Pomakların, özellikle kadınların Bulgarca konuşmaları, ancak genç Pomakların Bulgarca'yı kolayca anlarken, ilk dil olarak Türkçe konuşmaları dikkate değer. Yunanistan'daki Pomaklar hakkında daha çok bilgi için bk. *The Pomaks of Greece* [Euromosaic (Barselona) tarafından yakında basılacak rapor].

[30] Önceleri yaklaşık 100 000, 1974'te 10 000'den az; sayı giderek azalmaktadır -bk. Bölüm 7.

[31] Bu bilgiyi *Deutsche Welle*'den R. Meinardus'a borçluyum.

[32] Bk. Poulton, *Balkans*, s. 182-8.

[33] Bu sorun Türkiye Dışişleri Bakanlığı sözcüsü Filiz Dinçmen tarafından dile getirilmiştir (Turkish TV, Ankara, 1 Şubat 1993, SWB ME/1604, C/1, 4/2/93).

[34] Bu konuda basında çıkan olumsuz yorumların ardından Grek yetkililer süper valilik uygulamasının sadece Trakya ve Atina'da değil bütün ülkede uygulanacağını iddia ettiler. Ancak öyle görünüyor ki, bu uygulamanın yapılacağı yegâne öteki bölge, bir grup adanın bir valiler meclisine sahip olacağı Ege bölgesi idi. Bu bilgiyi, *The Economist*'in İstihbarat Birimi'nden Robert McDonald'a borçluyum.

[35] İlginçtir, Müslüman Romanlar farklı görülür ve bütün gruplar tarafından küçümsenirler. Pomakları etnik Türklerden daha aşağı görme eğilimi

varken, özellikle Gümülcine'nin kuzey ve kuzeybatısındaki karma bölgelerde etnik Türklerle Pomaklar arası evlilikler vardır. Öteki gruplarla Romanlar arasında evlilik hemen hemen hiç görülmez. İslam'ın sağladığı çok güçlü ve ortak bağa rağmen, Romanlardan utanmanın daha güçlü olduğu görülmektedir.

[36] Yunanistan ve Türkiye'deki tarih dersi kitapları hakkında kapsamlı bir tartışma için bk. Hercules Milas, "History Textbook in Grece and Turkey", *History Workshop*, Bahar 1991, s. 21-33.

[37] *Dateline*, (Londra), 28 Ekim 1989. Ahmet, 24 Temmuz 1995'te bir araba kazasında öldü.

[38] TRT TV, Ankara, 24 Ocak 1995, SWB EE/2211, B/1, 26/1/95.

[39] Yazar ve diplomat Bilal Şimşir Türklerin bu olaylara gösterdikleri duygusal tepkiyi çok iyi anlatır. Şöyle yazar: "Onlar [Bulgaristan Türkleri] Bulgaristan'a Anadolu'dan geldiler, şimdi oraya, yakın akrabalarının çoğunun döndüğü yere dönmek istiyorlar. Anadolu'ya dönmek onların hakkıdır. Ve Bulgaristan'daki bütün Türkleri kabul ederek bu dönüşü mümkün hale getirmek Türkiye'nin görevidir; bu tarihsel bir görev, sözleşmeye dayalı bir görev, Türklüğe düşen bir görev ve insani bir görevdir. Bulgaristan'daki Türk, Bulgar'dan çok çekmiştir. Gelin bu acılara son verelim." B. Şimşir, *The Turks of Bulgaria* (1878-1985) (Londra: K. Rüstem, 1988), s. 316. BAL-GÖÇ göçmen derneklerinin İstanbul ve Bursa'da düzenledikleri yürüyüşler daha yaygın tepkilerdi ve bu gösterilerin birinde Başbakan Özal, Türkiye'nin 1974'te Kıbrıs'ta yaptığını gene yapabileceği tehdidinde bulundu.; Poulton, *Balkans*, s.161.

[40] *Council of Europe Provisional Report on the reception and resettlement of refugees in Turkey* ADOC6267. PROV 1403-10/7/90-2-3. 12 Temmuz 1990, para 17, s.10.

[41] BTA, 28 Eylül 1992, SWB EE/1499, I, 30/9/92

[42] Sayılar, Türk Dışişleri Bakanlığı'ndan alınmıştır; Ağustos 1994.

[43] *Bizim İnegöl*, İnegöl, 17 Eylül 1993.

[44] Başbakan Tansu Çiller'in Balkan sorunları danışmanı Prof. Mustafa Kahramanyol'dan alınan kişisel bilgi.

[45] Koalisyon hükümetinde ortaklık siciline rağmen, DGB'nin BSP'li Bulgar Sosyalist (eski Komünist) Partisi- Zhan Videnov başkanlığında bir kabineye katılma olasılığı, Ilcho Dimitrov'un Eğitim, Bilim ve Teknoloji Bakanlığı'na aday gösterilmesi nedeniyşe muhtemel görülmemektedir. Dimitrov, Eğitim Bakanlığı yapmış ve 1986-9'da Bulgaristan Bilimler

Akademisi'yle birlikte faaliyet gösteren "yeniden doğuş" -Jivkov rejiminin etnik Türklerin asimilasyonuyla görevlendirdiği kuruluşun ismikomitesinin eşgüdümünde bulunmuştu (BTA, Sofya, 24 Ocak 1995, SWB EE/2211, B/1, 26/1/95.

[46] Arnavutluk, Makedonya ve Bulgaristan arasında demiryolu bağlantısı için gerekli protokol Türkiye ve İtalya ile 9 Mayıs 1993'te imzalandı (BTA, Sofia, 10 Mayıs 1993, SWB EE/WO282, A/9, 20/5/93). Ayrıca bk. H. Poulton, *Who Are The Macedonians?* (Londra: Hurst, 1995), s. 198.

[47] Bu bilgi, Kahramanyol'dan alınmıştır, Eylül 1994. Aynı şekilde, Orta Asya'da da bu türden 55 okul vardır; sayılar Türk Dışişleri Bakanlığı'ndan alınmıştır, Ağustos 1994.

[48] Buradaki "hükümet çizgisi" daha çok geleneksel Kemalist görüşü içerir. Bununla birlikte, 1980'lerde kilit bakanlıklara İslami nüfuzun bu "geleneksel" yaklaşımı radikal biçimde değiştirdiği söylenebilir; bk. Bölüm 6. Buna rağmen, Türk hükümetinin hedefleri ile, örneğin, ayırt edici İslami vizyonunu Türkiye dışında, Avrupa ve Orta Asya'daki "hısımlar"a ulaştıran güçlü *Zaman* grubu arasında önemli bir farklılık vardır. *Zaman*, Azerbaycan ve Bulgaristan'da günlük olarak çıkar ve parasız dağıtılır; E Gökalp, *Mideast Mirror*, 1 Mart 1993. Gökalp, özel İslami radyo istasyonları vb. hakkında ayrıntılar da verir. Denetlenmeyen bu yayın kuruluşları Bulgaristan'da serbestçe faaliyet gösterir ve Bulgar hükümeti bu Türkçe radyo ve TV yayınlarına bir çözüm aramaktadır; bk. *BTA*, Sofya, 7 Eylül 1994, SWB EE/2097, B/3, 10/9/94.

[49] Bu bilgi Kahramanyol'dan alındı. İlginçtir, Kahramanyol, bu öğrencilerin Türkiye'deki hayata uyum sağlama bakımından Türki Orta Asya cumhuriyetlerinden gelen 7000 ya da daha fazla öğrenciye kıyasla daha sorunsuz olduğunu öne sürer.

[50] Örneğin bk.: İ. Başgöz ve N. Furniss (der.), *Turkish Workers in Europe: An Interdisciplinary Study* (Indiana University Turkish Studies, 1985); P. Antes ve K. Kreiser, *Müslims in Germany – German Muslims? Questions of Identity. Muslims in Europe*, Research paper No. 28 (Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations, Selly Oak Colleges, Aralık 1985), ve aynı yayıncı tarafından, J. Slomp, G. Speelman ve W. de Wit, *Muslims in the Netherlands* (Muslims in Europe, Research Paper, No 37, Mart 1988); S.Köksal, "A Ghetto in a Welfare Society: Turks in Rinkeby" ve R. Kastıryano, "Ethnic Differentition in France: Turks and Muslims", M. Kiray (der.) *Structural Change in Turkish Soci-*

ety (Indiana, Indiana University Press, 1991) içinde; Y. Soysal, "Workers in Europe: Interactions with the host society", M. Heper, A. Öncü ve H. Kramer (der.), *Turkey and the West* (Londra: I. B. Tauris, 1993). Ayrıca bk. N. Landman, "The Role of the Diyanet in West Europe: Turkish Ethnicicty versus European nationality", H. Poulton ve S. Taji-Rarouki (der.), *Muslim Identity and the Balkan State* içinde Londra: Hurst, 1997).

[51] Bu yaklaşım, Avrupa'da "hısım-devlet" kavramıyla ilgili sorunlar üzerine Ekim 1994'te Lahey'de toplanan CSCE Azınlıklar Yüksek Komisyonu'nun uzmanlar toplantısında göçmen sorunlarıyla ilgilenen Alman federal kurumunun başkanı Rolf Gosman tarafından açıkça ifade edilmiştir. Gossman, göçmenlerin, kendi kültürlerinden vazgeçmeleri ve "Alman" Kültürü'nü yürekten benimsemeleri halinde kabul edileceklerini doğruladı. Sonuç olarak Almanya şimdiye kadar Türkiye'nin Almanya'ya yerleşen Türk işçilerine çifte vatandaşlık tanınması girişimlerini reddetmiştir. (Bunun bir başka yönü, Türklere çifte yurttaşlığın verilmesi halinde muhtemelen iktidardaki Hıristiyan Demokrat Birlik'e oy vermeyeceklerinin düşünülmesidir.)

[52] Bk. özellikle Nermin Abadan Unat, "Identity Crisis of Turkish Migrants: First and Second Generation" Başgöz ve Furniss, *op. cit.*

[53] Federal İstihdam ve Sosyal Hizmet bakanlığı'nın bir araştırması, Almanya'da yaşayan Türklerin % 40'ının burada kalmak istediklerini ortaya koyuyordu -Antes ve Kreiser, *op. cit.*, s. 14.

[54] Örn., "Fransa'daki Türkler, İslami dayanışmaya rağmen, Fransa'daki öteki göçmen gruplardan ayırdıkları bir Türk-İslam ulusal-dini kimliğini savunurlar", R. Kastoryano, *op.cit.*, s. 112. Ayrıca bk. dn. 50'deki göndermeler.

[55] *Ibid.*

[56] Bu türden insanlar tipik biçimde "Türk gibi davranmanın nasıl olduğunu bilemeyen" ve Türkçe'yi tam olarak konuşamayan kişiler olarak betimlenirler, T. Mansell, "The Turkish Diaspora", *BBC World Service*, 31 Ekim 1994.

[57] *Ibid.*

[58] *Ibid.* Federal Alman güvenlik servisinin 1993 ortasında hazırladığı raporda verilen sayı daha azdır. Raporda şöyle denilmektedir: "Almanya'da yaşayan 1.8 milyon Türk ve Kürdün sadece 34 000'i siyasal ya da ideolojik örgütlerin üyesidir. Yaklaşık 5000'inin PKK taraftarı olduğuna inanılır. 6 700'ünün Bozkurtları da kapsayan Türk ulusçusu

olduğu, 5000'den azının solcu ve aşırı solcu olduğu tahmin edilmektedir. 17 000 kişi İslami Türk gruplarına mensuptur"; alıntı, *Info-Türk*, E200, 10 Haziran 1993. Ne var ki bu sayılar sadece eylemcileri kapsamakta, çok sayıda pasif taraftarı hesaba katmamaktadır.

[59] O sırada *Halk Evi*'nde çalışan bir kişiden alınan bilgi. Belirtmek gerekir ki, İngiltere örneğinde, Türkiye'den gelen başka Türklerin yanı sıra, 1980'lerin sonunda Türkiye'den siyasal faaliyet içindeki Kürt militanı akını oldu. Bunun yanı sıra, Londra'daki Türk topluluğunun en büyük bileşeni olarak, Türkiye'den gelen göçmenlerin yerini Kıbrıstan gelenler aldı. Bu yeni gelenlerin pek çoğu (belki de en çoğu) "illegal" göçmenlerdi. Yetkililerin göçmenlerin kaldıkları yerlerde ve ucuz restoranlarda yaptıkları denetlemeler sırasında ele geçirilen etnik Türkler hemen sınır dışı edilirken, Kürtlerin kalmalarına izin verilmesi ilginçtir. Bu, Britanya'nın adı çıkmış kısıtlayıcı göçmen siyasetine ve İngiliz hükümetinin Türkiye'nin kendi Kürtlerine davranışını açıkça kınamayı reddetmesine rağmen olmaktadır.

[60] Yerel öğretmenler bana Londra'daki okullarda Kürtler ile Türkler arasında şiddetli bir çatışma ortamı olduğunu söylediler -Türkiye'de genel nüfus arasında görülenden daha fazla.

[61] Almanya'daki etnik Türk topluluğu öncelikle ekonomik çıkarlarını kollarken, pek çok Kürdün "ulusal mücadele"ye öncelik vediği görülür. Berlin'de yaşayan bir akademisyen, Selim Ferat, şöyle demektedir: "Almanya'daki bir Kürt, Kürdistan'daki hayatını aynen sürdürmektedir." "Kürdistan"daki olaylar Almanya'daki Kürt topluluğu tarafından hissedilmekte ve anında buraya yansımaktadır (Mansell, *BBC World Service*, 31 Ekim 1994).

[62] Baskının insanları harekete geçirdiği görüşünü doğrulayacak şekilde, Türkiye'de Kürtler kadar ağır baskılara maruz kalan militan sol Türk örgütlerin Batı'daki en görünür ve faal grup olması dikkate değer; diğerleri daha çok ekonomik durumla ilgilidirler.

[63] Aynı şekilde "Türk televizyonları" da fiilen Batı Avrupa'da faaliyet göstermekte ve Türkiye'ye yayın yapmaktadır.

[64] Örneğin, Londra'daki Stoke Newington Türk futbol kulüplerinin "üyeleri" ile doludur. Erkeklerin gittiği kahvehanelerde Türk televizyonları seyredilir.

[65] Mansell, *BBC World Service*, 31 Ekim 1994.

[66] Bk. T. Koçtürk, *A Matter of Honour: Experiences of Turkish women immigrants* (Londra: Zed, 1992) ve *Cumhuriyet*'te yayımlanan bir yazı dizisinde "Aynur"un dokunaklı öyküsü. *Cumhuriyet*, 8, 9 ve 10 Mayıs 1984, M. Yasin'in söyleşisi. Yeni bs. İ. Başgöz ve N. Furniss, *op. cit.*, s. 175-91.

[67] Y. Soysal, *op. cit.*, s. 235.

[68] Almanya'da İslam'ın "tarih öncesi" ve Türkiye'den modern göçmenlerin gelişi için bk. Antes ve Kreiser, *op. cit.*, s. 9-10.

[69] N. Landman, "The Present Position and Future Prospects for the Diyanet in Europe", "Muslim Minorities in Post-Bipolar Europe" başlıklı konferansta sunulan tebliğ (Amman, Ürdün, Eylül 1994). İlginçtir, "Milli Görüş" teriminin taşıdığı anlam, bir kez daha radikal İslamcılığın ulusçu arenada rekabet etmekte olduğunu gösterir.

[70] *Ibid.*

[71] Bk. "Süleyman Hilmi Tunahan en de Islam in Turkije", *Qiblah 7/4*, Nether-lands 1983, s. 30 ve onun Almanca benzeri, N. Dinçer, "Wer ist Süleyman Efendi, wast ist Süleymancılık?" (yayımlanmamış. M. S. Dinçer erken 1980'lerde Almanya'da bir Süleymancı önder idi). Bk. Landman, *op.cit.*

[72] *Briefing*, no. 1007, 19 Eylül 1994.

[73] Ne var ki ulusçuluğu, ulusal grup olarak algılanan şeyin kültürel hegemonyasını hedefleyen eylemci bir siyasal hareket olarak tanımladığımıza göre, bu, iddiaları ulustan çok sınıfi temel alan ve birleşik bir "proleter" kültürü ve değerleri Türk toplumuna dayatmayı amaçlayan radikal Marksist grupları da kapsayacaktır -bk. Bölüm 10.

[74] En iyi örnek, 1985'te yapılan 5. Kongre'de Türkiye Komünist Partisi (TKP) Genel Sekreteri olan önemli bir solcu ve Türkiye üzerine bir çok Marksist eserin yazarı olan Rıza Rüştü Yörükoğlu'dur. Yörükoğlu aynı zamanda yurt dışındaki Alevi cemaatinin de önde giden bir üyesi ve *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır: Tarihte ve Günümüzde Alevilik* (İstanbul: Alev Yayınevi, 3. Bs. 1992) başlıklı bir kitabın yazarıdır. Bölüm 8'de belirtildiği gibi, Alevilik sol ideolojiyle bağdaşmaz olmayan bazı ortak karar alma ve eşitlikçilik öğretilerine sahip olsa da, devrimci Marksizm ile Alevilik arasında temel çelişkiler vardır. *Pazar*'da (no. 278, Londra, 6 Kasım 1994, s. 6) yapılan bir söyleşide Yörükoğlu bu çelişkileri daha da açığa çıkarır. Marksiszm'in 19. Yüzyılda doğduğunu ve bu nedenle geleneksel Aleviliğe aşılanabileceğini belirterek abesle iştigal eder.

"Allah'a inanıyor musunuz?" sorusunu, "Elbette hayır," diye yanıtlar. "Allah'a inanmıyorum. Ben bir komünistim." Alevilik ile Marksist ideolojiyi birleştirmek için yapılan bu türden girişimler zaman zaman şeyh resimleriyle Karl Marx'ın resimlerinin yan yana gelmesi gibi tuhaf sonuçlar doğurur. Bu görüşe bağlı olanlar Aleviliği özünde dinle ilgisi olmayan, bir inançtan çok bir felsefe olarak göstermekten hoşlanırlar. Doğu Londra'daki Alevi merkezinde konuştuğum insanlar bu görüşü güçlü biçimde savundular. Halil Öztoprak Dede'nin *Kervan* dergisinde yayımlanan (no. 32, Kasım/Aralık 1993, s. 14) "Bir Şah Olsam" adlı şiiri komünist görüşle de ilişkilendirilen klasik bir Alevi görüşünü savunuyordu. Bütün tarikatların kaldırılması için çağrı yapar, devlet ile dinler arasında hiç bir gerçek fark olmadığını ve herkesin bir dünya bayrağı altında yaşaması gerektiğini belirtir.

[75] Bu bilgiyi, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung'tan Jochen Blaschke'ye borçluyum.

[76] Örneğin Türk hükümeti PKK'nin büro açmasına ve Türk karşıtı eylemleri Atina'dan planlamasına izin verdiği için Yunanistan hükümetini uzun süredir suçlamaktadır. Türk karşıtı Bulgar ulusçuları da Eylül 1994'te Sofya'da bir uluslararası Kürt konferansı topladı. Bu konferansta bir PKK temsilcisi konuşma yaptı (TRT TV, Ankara, 28 Eylül 1994, SWB EE/2114, B/7, 30/9/94 ve BTA, 21 Eylül 1994, SWB EE/2110, B/6, 26/9/94).

[77] Bulgaristan'da Türkler komünist yetkililerin yıllarca süren "sessiz" asimilasyoncu baskılarına karşı kendilerini korurlarken, geç 1984'ten itibaren başlayan ağır biçimde baskıcı "yeniden doğuş" kampanyası, savunma halindeki Türk ulusçuluğunda kesin bir yükselişe yol açtı; bk. Höpken, *op. cit.* Yunanistan ve Kıbrıs'ta da benzer bir durum vardır. Kıbrıs'ta, Yunanistan'la *enosis* (birlik) özlemlerinin yükselmesi ve Albay Grivas'ın tecavüzleri, savunmacı bir Türk ulusçuluğunun yükselişine yol açmıştır.

[78] Kuşkusuz, geçmişte Batı Avrupa da her bölge kadar hoşgörüsüzlük göstermiştir. Balkan Hıristiyan modelinin, devlet dininin Ortodoks niteliğinin bir ürünü olup olmadığı tartışılabilir. S. P. Huntington gibi bazıları bunun böyle olduğunu öne sürerler; bk. "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, C. 72, no. 3, 1993 ve A. Pollis, "Eastern Orthodoxy and Human Rights", *Human Rights Quarterly*, 1993. Bütün ülkeler toplumun yabancı düşmanı kesimlerinden çokkültürlülüğe yönelen tep-

kileri yaşarlar. Burada önemli olan, bu türden tepkilerin sadece tepki olarak kalması, ulusal devlet ideolojisinin asli bileşenleri haline gelmemesidir.

[79] Fransa, ülkede azınlık olmadığı gerekçesiyle azınlıklarla ilgili Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin 27. Maddesi'ni (ICCPR-23 Mart 1976'da yürülüğe giren BM insan hakları tasarısı) kabul etmek istemediğini ilan etti. Benzer tutumlar ICCPR'yi onaylamamış olan Yunanistan'da da görülür. Doğal olarak Fransa'da "yurttaş" ulusçu modeli geçerlidir ve Yunanistan ile Türkiye gibi ülkeler tarafından geniş çapta kopya edilmiştir.

X

Ulusçu Şizofreni: Mücadele Sürüyor

Yukarıdaki tartışmadan hareketle bazı anahtar sorunları aydınlatabilir ve aşağıdaki sonuçları çıkarabiliriz. On dokuzuncu yüzyılda, yeni fikirlere alışmaya çalışan Osmanlı İmparatorluğu'na ulusçuluğun nüfuz edişine tanık olundu. Önceleri Tanzimat reformları, tebaanın dine göre sınıflandırılması -*millet* sistemi- yöntemini değiştirme ve bunun yerine dinine bakılmaksızın bir "Osmanlı yurttaşı" yaratma girişiminde bulundu. Bu gelişme, hem yönetici Müslüman seçkinlerin çeşitli kesimlerinin hem de yeni fikirlerin giderek daha çok etkisi altına giren Hıristiyan grupların direnişiyle karşılandı. Bu başarısızlık ve Müslüman nüfusun içinde yer alan Arnavutların ve Arapların potansiyel kaybı karşısında IH. Abdülhamit, imparatorluğu bir arada tutmak için İslam'a ve Halife olarak Sultan'ın rolüne ağırlık verdi. Ancak bu siyaset ilk başlarda başarılı olduysa da, II. Abdülhamit, Osmanlı'nın za-

yıflamasını ve tebaasına ulusçu fikirlerin nüfuz edişini engellemeyi başaramadı.

Geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılda imparatorlukta bir etnik Türk ulusçuluğu gelişmeye başladı. Rusya'dan gelen, bizzat Rus İmparatorluğu içindeki Ruslaştırmaya maruz kalan Türki siyasal göçmenler bu yeni hareketin ön safında yer aldılar. Ne var ki, İslami cemaatin rakip iddiaları, Anderson'un deyimiyle "hayali cemaat" olarak varlığını sürdürdü. Yeni Türkçülüğün Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ideologları özünde birbiriyle çelişen üç program arasında kararsız kalmayı sürdürdüler. Bu üç program şunlardı: imparatorluğun bütün halklarına hitap etmeye çalışan "Osmanlıcılık"; bütün Müslümanların katılacağı bir İslam birliği isteyen "İslamcılık"; ve Türklere hitap eden "Türkçülük". Böylece "ulus" un, bölgesel, etnik ya da dini temeli arasında bir karışıklık oldu.

1908 devrimini izleyen Jön Türk rejimleri, yeni Türkçülük doktrinini Birinci Dünya Savaşı sırasında gizli bir gündem olmaktan çıkararak açıkça savunulan bir ideoloji haline getirdi. Bu doktrin, Rus İmparatorluğu'nun bütün Müslüman Türki halklarını kapsayan dev bir etnik devlet kurma hedefini kapsıyordu. Böylece bu dönemde etnik varyant öne çıktı. Ne var ki, Birinci Dünya Savaşı'nda uğranılan yenilgi bu hayale son verdi. Osmanlı devleti, bunun yerine, neredeyse tamamen parçalanma gibi gerçek bir tehlikeyle karşı karşıya geldi. Önceleri ülkenin doğusunda, daha sonra, Yunan işgaliyle birlikte batısında ortaya çıkan yabancı Hıristiyan yönetimi tehdidi, Anadolu'nun Müslüman nüfusunu işgalcilere karşı bir direniş savaşı başlatmak üzere harekete geçirdi. Genellikle görüldüğü gibi, savaş ve yabancı işgal direniş gruplarının ulusçu fikirlerinin yayılmasına büyük çapta yardımcı oldu. Mustafa Kemal bu grupların başına geçti ve hareket bütün ülkeye yayıldı.

Direniş savaşı önceleri Anadolu'daki bütün Müslüman grupların ittifakına yol açtı. Bu gruplardan biri olan Kürtler sayısal bakımdan Türklerden hemen sonra geliyorlardı ve Türklerle aralarında Mustafa Kemal'in de önceleri kabul ettiği bir ittifak vardı. Hattâ Mustafa Ke-

mal Kürtlere bir tür özerklik vaat edecek kadar ileri gitti. Ne Türkçe konuşan bütün Müslümanların ne de bütün Kürtçe konuşanların bağlı kaldıkları bu ittifak, özünde rakip Hıristiyanlardan gelen tehdidin güçlendirdiği ortak İslami bağları temel alıyordu. Pratik bir asker olan Mustafa Kemal ulusal bölge anlayışını Anadolu'da temellendirdi; Anadolu'yu temel savunma birimi olarak görüyordu. Aslında Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi doğum yeri olan Makedonya dahil olmak üzere Anadolu'nun dışında kalan ve kaybedilmiş bölgelerini yeniden kazanmayı ya da Kafkaslar ve Orta Asya'daki Türki Müslümanları birleştirmeyi savunan bütün fikirlere sırt çevirdi. Aslında Mustafa Kemal'in ulus anlayışı özünde "bölgesel" idi. Ne var ki, bunun güçlü bir dini bileşeni de vardı. Mustafa Kemal'in önceleri gayri-Müslimler'in de yeni Türkiye'de yer almalarını istediği görülür. Ancak sürekli eylemleri nedeniyle gayri-Müslümler'in yeni ulus içinde yer alamayacaklarına karar verdi ve onları kitle halinde sürdü ya da ülkeyi terk etmelerini sağladı (İstanbul ve iki adadaki cemaatler dışında). Demek ki Mustafa Kemal'in "ulus" anlayışı da başlangıçta dini bir temel taşıyordu.

Zaferin ardından Türkiye Cumhuriyeti kuruldu ve Mustafa Kemal bir çok kapsamlı reform yaptı. Bu reformlar arasında İslam'ı özel alanla sınırlama ve potansiyel bir siyasal güç olmaktan çıkarma -direniş savaşı sırasında onu bu tarzda kullanmış olmasına rağmen- girişimi de yer alıyordu. Reformlar daha tamamlanmadan, doğuda büyük bir tepki oluştu ve 1925'te Şeyh Sait'in önderliğindeki Sünni Kürtler kitlesel olarak ayaklandılar. Bu isyan, etnik bakımdan Kürt olmaktan çok özünde dini olarak görülse de, Mustafa Kemal, Kürtlere yeni devletin bir bileşeni olarak yer verme yönündeki imalarından vazgeçti. Bunun yerine, bütün yurttaşların siyasal sadakatinin temel dayanağı olarak Türk ulusçuluğunu aşılamak için bilinçli bir girişimde bulundu. Bunu gerçekleştirmek için, eğitim sistemi ve ordu da dahil olmak üzere devletin merkezi kurumlarını kullandı. İslam artık özel alanla sınırlanırken, yeni devletin ulusçuluğu güçlü bir etnik bileşeni açığa vurmaya başladı. Bütün Osmanlı dönemi etkin biçimde ihmal edildi. Devlet ideologları, bunun yerine yüzlerini klasik ulusçu bir tarzda, efsaneleş-

tirilmiş bir İslam öncesi Türk tarihine çevirdiler. Güçlü toplumsal ve diğer baskılar, bütün yurttaşları ana dil olarak Türkçe konuşmakla yükümlü kıldı. Türk olmayanlara güvenilmiyordu -İkinci Dünya Savaşı sırasında, kötü şöhretli 1942 Varlık Vergisi ile birlikte öne çıkan bir güvensizlik.

Böylece klasik Kemalist ulusçuluk Bölüm 1'de tartışılan anahtar özelliklerin pek çoğunu açığa vurdu. Anderson'un deyişiyle "hayâli cemaat"in yerini ulus alacaktı. Ulus öncesi çağda "hayâli cemaat"i oluşturan dini cemaat idi. Smith'in "bölgesel" ve "etnik" ulusçuluk sınıflandırmasını kullanan Kemalist ulusçuluk, Anadolu'yu bölge olarak görmesi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ya da yeni devletin dışında kalan yerlerden gelen Türklerin ya da Müslümanların iddialarını reddetmesi bakımından güçlü biçimde bölgesel olarak görülebilir. Öte yanda, belirli etnik zorlamaları da açığa vuruyordu. Bu zorlamalar önceleri potansiyel olarak devlete sadakatsiz görülen Hıristiyan azınlıkların sürülmesiyle ortaya çıktı. Bu, etnik bir önlem olmaktan çok esas olarak dini bir önlem olsa da, Smith'in "etnik" bölümü içinde değerlendirilebilir. Ek olarak, Anadolu Müslüman cemaati içindeki etnik azınlıkların reddedilmesi (öncelikle çok sayıdaki güneydoğu Kürtleri) bölgesel modelin katı biçimde uygulanmasının bir yönü olarak görülebilirken,[1] Türklüğün vurgulanması ve ayrı bir Kürt ulusal bilincinin bütün ifadelerinin devlet tarafından baskı altına alınması, "etnik" bileşenlere sahip olma şeklinde değerlendirilebilir. İkinci Dünya Savaşı sırasında Türk olmayanlara ya da Türk olmayan Müslümanlara uygulanan ayrımcı önlemler bu durumu daha açık biçimde ortaya koyar. Kemalist ulusçuluk kendisini Gellner'in paradigmasına uygun biçimde modernleştirici bir güç olarak da görüyor ve merkezileştirilmiş bir eğitim sistemi ve merkezi devlet organları aracılığıyla inşa edilen ve yayılan yüksek bir Türk kültürü oluşturmaya koyuluyordu.

Devletin yaydığı ulusçuluğun karşısında hiç bir rakip varyant dayanamadı. Ne var ki, yeni devletin yeni ideolojiyi yayan merkezi aygıtlarının ağır basmasına ve tek parti sistemine rağmen, Kemalist devlet Stalin'in SSCB'si ya da Hitler'in Almanyası gibi totaliter ol-

madı. Toplum üzerinde amansız ve tam bir denetim uygulamadı. Yeni ideoloji, kent merkezlerindeki yeni seçkinler tarafından benimsenip savunulurken, köylerde yaşayan halk kitlesi 1950'lere kadar bu uygulamaya görece bağışık kalmaya devam etti. Onlar geleneksel İslami kurallara göre yaşamayı sürdürdüler. Bu durum özellikle Kürtlerin çoğunlukta olduğu dağlık güneydoğu için geçerliydi. Kemalist devletin çepere nüfuz edişindeki bu eksiklik, nüfusun geniş kesimlerinin yeni ideoloji tarafından dokunulmamış kalmasını sağladı.

Tek parti sistemi, geç 1940'larda ve 1950'lerde kaldırıldığı ve demokratik uygulamalar kök salmaya başladığı zaman, nüfusun büyük çoğunluğunun süregiden İslami duyarlıkları açığa çıkmaya başladı. Siyasetçiler seçimleri kazanmak için bu durumu hesaba katmak zorunda kaldılar. Klasik Kemalist seçkinlerin dini duyarlıkları ihmal etme ve kitlelere kültürel normları zorla kabul ettirme tutumu giderek savunulamaz hale geldi. Aynı zamanda çeperden kentlere doğru kitlesel göç ilk kez geleneksel tutumları değiştirmeye başladı. Bu sürecin iki çelişkin yanı vardı: Bir yanda halk kitlesi merkezin ulusçu ideolojisine gerçekten tabi olmaya başladı. Öte yanda, bizzat merkez çoğunluğun İslami (Sünni) arzularını hesaba katmak zorunda kaldı.

Böylelikle, 1950'den sonraki on yıllar içinde, Sünni İslam giderek ulusçu devlet ideolojisiyle bütünleşti. Bu, özellikle 1980 askeri darbesinden sonra açığa çıktı. Bir önceki on yıl içinde sokak şiddeti ve anarşi artmıştı. Askeri yetkililer, kendilerini Kemalist ortodoksinin kalesi olarak görseler de, bir toplumsal birleştirici formu olarak İslam'ı bilinçli biçimde yaydılar. Bunu yaparken, artık bilinçli olarak savunmakta oldukları İslami değerlerin daima Kemalist ideallere tabi kılınmasını sağlamaya çalıştılar. İslam, Türk ulusçuluğunun rakibi değil, payandası olarak kullanılacaktı.

Bu siyaset (tarihsel olarak Abdülhamit'in geç on dokuzuncu yüzyılda İslam'ı kullanışını andırır) radikal sağdakilerin savundukları Türk İslam Sentezi'ne benziyordu. Türk ulusçuluğunun Birinci Dünya Savaşı'nda uğranılan yenilgiyle itibar kaybına uğrayan ve Mustafa Kemal tarafından reddedilen pan-Türkçü etnik varyant asla tamamen

ortadan kalkmadı. İkinci Dünya Savaşı sırasında ve gene geleneksel Rus düşmanın zayıfladığı bir sırada yüzeye çıktı. 1960'larda bu pan-Türki varyant Sünni İslam'ı Türkçülüğün temellerinden biri olarak benimsedi -görünüşe bakılırsa bunu kitlesel cazibesini arttırmak için yaptı. Ne var ki bu görüş, 1970'lerin sokak şiddetinde önemli bir rol oynamasına rağmen çeperde kalmış, zayıf koalisyon hükümetlerinde yer alması seçim başarısı sağlamamıştı. SSCB'nin çöküşü, Türkiye'ye Orta Asya'daki yeni Türk devletleriyle bir tür ekonomik birliğin başat üyesi olma imkânı sağlayarak, pan-Türkçülüğün bir kez daha gündeme gelmesine yol açtı. Ne var ki başlangıçtaki coşkunun bir ölçüde azaldığı görülür. Radikal etnik varyant gene de, özellikle Sünni ve Alevi cemaatlerin, Türklerin ve Kürtlerin birlikte yaşadığı güneydoğuda önemli olmaya devam etmiş ve bu gruplar arasında süregiden gerilimlerden beslenmiştir. Türkiye ile Balkanlar'daki Türk, hattâ Türk olmayan Müslüman gruplar arasında yaygın hısımlık duyguları da vardır ve bunlar Türk ulusçuluğunun süregiden bir "etnik" yüzeyini ortaya koyar.

İslami dayanışmaya kimliğin esas odağı olarak başvuranlar pan-Türkçülerden daha başarılı oldular. Onlar, büyük kentlerin dış semtlerine taşınan, hayatlarından memnun olmayan ve köklerinden kopmuş köylülerden destek almışlardır. Hem birbirini izleyen anayasalarda hem de ceza yasalarında devlet tarafından yasaklanmış olmasına rağmen, İslami siyasal hareket varlığını sürdürdü. Necmettin Erbakan'ın önderliğinde -kendisi de teknokrat seçkinlere mensuptu- İslami hareket esas olarak yasal sınırlar içinde kalmayı başarmıştır. 1970'lerin zayıf koalisyonlarında yer almasına rağmen, 1980'lere kadar seçimlerde aldığı sonuçlar bakımından küçük bir parti olarak kaldı. 1980'lerde, Özal hükümetlerinin sağladığı daha geniş ifade fırsatları sayesinde temel bir değişim gerçekleşti. Yarı Kürt olmasının yanı sıra bizzat inanmış bir Müslüman olan Özal İslami fikirlerin ifadesi için daha büyük imkânlar sağladı. İfade araçları üzerindeki merkezi devlet tekeli ve Kemalist tekel kırıldı. Aynı zamanda yeni durumdan yararlanma yeteneğine sahip, üniversite eğitimi görmüş yeni bir İslami entelektüeller kuşağı ortaya çıktı. Bunlar eski laik Kemalist seçkinlere

karşı kendi görüşlerini savunma yeteneğine de sahiptiler. Sonuç olarak İslami Refah Partisi (RP) seçim başarısızlıklarından kurtulmayı başardı ve ana siyasal gruplara meydan okuyan gerçek bir kitle partisi haline geldi.

Siyasal İslam'ın etkinliğinde meydana gelen bu artış eski laik seçkinler arasında bir tür paniğe yol açtı. Türk ulusunu neyin oluşturduğu konusunda benimsedikleri vizyonun düşmanı olarak gördüklerini katletmeye istekli radikal İslami grupların ortaya çıkışıyla birlikte durum iyice ağırlaştı. Eski seçkinler Türk kimliği ve kültürüne ilişkin vizyonlarını uzun süredir hiç bir muhalefetle karşılaşmadan dikte ettirmeye alışmışlardı. Şimdi bir hasımla karşı karşıya geliyorlardı. Modernleşmenin bu hasmı tamamen ortadan kaldırdığını sanmışlardı, oysa tam tersine, o hem gelişmeye devam ediyor, hem de modernleşmenin sağladığı yeni teknolojik imkânları kullanabiliyordu. Sünni İslam güçleri Sünni Kürtleri de güçlü biçimde cezbediyordu. Bu faktör etnik engeli bir ölçüde aşıyordu.

Sünni İslam'ın siyasal etkinliğinde meydana gelen artış, geleneksel olarak Kemalist reformları destekleyen geniş Alevi azınlığı ciddi biçimde sarstı. Aleviler, Mustafa Kemal'in İslam'ı özel alanla sınırlama girişimlerini hoşnutlukla karşılamışlardı. Bu girişimler olası bir Sünni İslam devletinin kendilerine yönelteceği tehlikeyi ortadan kaldırıyordu. Yakınlarda yapılan antropolojik araştırmalar, modern Türkiye devletinde bir hayat tarzı olarak Aleviliğin zayıflamakta olduğunu göstermeye çalıştı. Ne var ki Sünni İslamcılığın hem merkezi devlet bürokrasisi içinde hem de RP biçiminde gelişmesine bir tepki olarak Aleviler son zamanlarda kendi kimliklerini yeniden öne sürmeye başlamışlardır. Radikal Sünnilerin Alevilere karşı giriştikleri saldırılar bu gelişmeye yardımcı oldu. Ne var ki, Kemalist Türk ulusçuluğu için Kürtler en sorunsal azınlık olmaya devam etmektedirler. Yukarıda belirtildiği gibi sarp güneydoğudaki çepere Kemalizm'in yeterince nüfuz edemeyişi rakip bir Kürt ulusçuluğunun oluşmasını sağladı. Bu ulusçuluk linguistik bağlara dayandı ve Bölüm 1'de gösterildiği gibi, güçlü bir rakip haline geldi. Merkezi devlet, Türkiye Kürtlerinin ayrı bir halk olduklarını kesin olarak reddederek tepki gösterdi ve her türlü

muhalefeti ezmek için kaba askeri güç kullanmayı öngören Kemalist çözümleri sürdürdü. Bu siyasetin, bütün ılımlı Kürt seslerini yasadışına iterek aşırı PKK'nin işine yaradığı görülmektedir. Radikal PKK bu siyaset sayesinde bütün Kürt azınlık adına konuşma iddiasında bulunabilmektedir. Yakın zamanlara kadar, görünüşte Marksist-Leninist, ancak temelde Kürt ulusçusu olan bu örgüt, yöntem bakımından acımasız olmanın yanı sıra, militan toplama bakımından (haklı olarak) yararlı bulduğu devlet misillemelerine kayıtsız kalmaktadır. Hükümet makul biçimde ülke içinde faaliyet gösteren silahlı bir muhalif gruba hoşgörüyle yaklaşmazken, güneydoğuda süregiden düşmanlıklar Türkiye'nin ekonomisini ve uluslararası itibarını ciddi biçimde tahrip etmektedir. Kürtlerin ayrı bir halk olduklarını reddetmek giderek savunulamaz hale geldi. Sonunda Türk yetkililer, Türkiye'de ayrı bir Kürt ulusal bilincinin varolduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Böylece, Lozan Antlaşması'yla kabul edilen küçük dini gruplar dışında herhangi bir azınlığın varlığını kararlı biçimde reddeden Kemalist bütünlüklü ulusçuluk anlayışı değişmiştir. Bunun bir yönü, Türk etnik mozayiğinin yanı sıra, ulusun tarihsel köklerine de -görmezden gelinen Osmanlı dönemini de kapsayan kökler[2]- yeni bir ilgi duyulmasıdır. Ne var ki, kurulu düzenin önde giden simaları Kürt meselesinde katı tutumlarını sürdürmektedirler ve bu sorun Türkiye'nin en büyük sorunlarından biri olmaya devam etmektedir.

Bölüm 1'deki, ulusçuluğu bütün ulus (nasıl tanımlanırsa tanımlansın) üzerinde kültürel hegemonya kurmayı amaçlayan eylemci bir siyasal hareket olarak tanımlayan öncül dikkate alındığında, bu çalışmanın radikal marksist solu ihmal ettiği öne sürülebilir. Bu solun, proleterya enternasyonalizmini savunmasına rağmen, ulus üzerinde siyasal ve kültürel hegemonya kurmayı da amaçladığı doğrudur. 1970'lerde Marksist grupları destekleyen pek çok kişinin, bir ideoloji olarak marksizm 1980'lerde savunma konumuna geldiğinde İslami harekete sapması belki de bununla ilgilidir. Öte yanda, Marksist sol "dar" ulusçuluğun her biçimini resmi olarak reddeder ve gerek ideoloji gerekse pratik bakımından kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ulusçu olan PKK'yi -yakın zamana kadar görünüşte Marksist-Leninist

bir örgüt- kapsar. Ayrıca aşırı sol, tıpkı aşırı sağ gibi bir çeper güç olarak kalmıştır. Aşırı sağ Türkiye siyasetinde seçimlere katılma bakımından bir süreklilik kazanmışken -hep azınlık olsa da- genelde sol, tam aksine son yıllarda büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Şiddet kullanan sol gruplar polisle silahlı çatışmaya ve öldürmeye devam etmektedir. Ne var ki, son seçimlerde halk kitlelerinin sağa kaymaya devam ettiği görülmüştür. Merkez sağ partilerin ya da İslami RP'nin şimdilik ağır bastığı görülmektedir. Radikal sol, çeperin de çeperine doğru itilirken, Kemalist görünen ve klasik Kemalist laik ulusçuluğu savunan merkez sol partiler ağır bir seçmen erozyonuna uğramışlardır. Bütün bunlar ve aralıklı olarak gelen baskılar dikkate alınarak, bu çalışmada PKK dışındaki radikal Marksistlere yer verilmemiştir.

Günümüzde Türkiye nüfusun tamamını ya da bir kısmını elde etmek için hegemonya mücadelesi veren bir çok rakip ulusçu akımın varlığı yüzünden bir tür ulusçu şizofreni sergilemektedir. Geriye doğru bakıldığında, Mustafa Kemal'in ulusçuluğundaki en zayıf iki noktanın İslam'ı bir bileşen olmaktan çıkarma girişimi ve ayrı bir halk olarak Kürtlerin reddedilmesiyle ilgili olduğu sonucuna varmak mümkündür. Her iki konu da son yıllarda Türk siyaset hayatına hâkim olacak şekilde geri dönmüştür. Pan-Türkçülüğün etnik ulusçu varyantı çeperde kalmaya yazgılı görünürken, İslami varyantlar gelişmeye devam etmektedir - gene de, % 20 civarında olan oy düzeyinin çok ötesine geçmesi muhtemel görünmemektedir. Klasik laik Kemalist ulusçuluğun, Uğur Mumcu'nun cenazesinde olduğu gibi kentlerde büyük ölçekli destek ifadelerine rağmen savunmada olduğu görülür. Sünni İslam'ı Türk kimliğinin anahtar bir bileşeni olarak savunan, ancak Kemalist normlara boyun eğen merkez sağ günümüzde en güçlü faktör olmaya devam etmektedir. Hegemonya mücadelesi sürmektedir.

[1] Örneğin, bölgesel arketip olan Fransa da, benzer biçimde, Fransız devleti içindeki azınlıkları tanımayı reddeder ve bunun yerine herkesi (eşit) Fransızlar olarak görür.

[2] Örn. Bk. Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları* (Ankara, Kültür Bakanlığı, 1993). Başbakan Demirel'in bir danışmanı tarafından yazılan bu kitap, Türklerin kendi kültürel tarihlerini bilmedikleri için kendi kimlikleriyle ilgili soruları yanıtlayamadıklarından yakınır; s. 338.

Gazeteler ve Dergiler

Briefing (Ankara, weekly).
BBC Summary of World Broadcasts (SWB) (daily).
Cumhuriyet (Istanbul, daily).
The Financial Times (London, daily).
The Guardian (London, daily).
Human Rights, Yesterday and Today (Human Rights Foundation of Turkey, Documentation Centre, Ankara, daily).
Hürriyet (Istanbul, daily).
The Independent (London, daily).
İnfo-Türk (Brussels, monthly).
Mideast Mirror (London, daily).
Middle East International (London, monthly).
Milliyet (Istanbul, daily).
Le Monde (Paris, daily).
The Month in Turkey (London, monthly: discontinued).
Nokta (Istanbul, weekly).
Sabah (Ankara, daily).
The Times (London, daily).
Turkey Briefing (London, bi-monthly/quarterly).
Turkey Confidential (London, monthly).
Turkish Daily News (Ankara, daily).
Turkish Probe (Ankara, weekly).
Urgent Actions on Turkey (Amnesty International, London).

Kitaplar ve Makaleler

Vermund Aarbakke, 'Ethnic Rivalry and the Quest for Macedonia' (unpublished M.A. thesis, University of Copenhagen, 1992).
Nermin Abandon-Unat, 'Identity Crisis of Turkish Migrants: First and

Second Generation' in İlhan Başgöz and Norman Furniss (eds), *Turkish Workers in Europe: An Interdisciplinary Study* (Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1985.)
Feride Acar, 'Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals' in R. Tapper (ed.), *Islam in Turkey* (London: I.B. Tauris, 1991).
İrfan Acar, *Dış Politika* (Ankara: Sevinç Maatbası, 1993).
Admiralty, *The Turkish and the Pan-Turkish Ideal* (London: London War Staff Intelligence Division, Admiralty, 1917).
Mehmet Ali Ağaoğullan, 'The Ultranationalist Right' in I.C. Schick and E.A. Tonak (eds), *Turkey in Transition – New Perspectives* (Oxford University Press, 1987).
Feroz Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy 1950-75* (London: Hurst, 1977).
—, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914* (Oxford: Clarendon Press, 1969).
—, 'The Political Economy of Kemalism' in A. Kazancıgil and E. Özbudun (eds), *Ataturk: Founder of a Modern State* (London: Hurst, 1981).
Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu* (Istanbul: İletişim, 1992).
Yusuf Akçura, *Üç Tarz-i Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976).
—, *Türkçülük*, (Istanbul: Toker, 1990).
Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (Istanbul: Remzi Kitabevi, 1987).
—, 'Turkish Nationalism Today', in *Turkish Yearbook of International Relations 1976*, vol. 16, 1977.
Adam Smith Albion, 'The Voice of the People', *Institute of Current World Affairs*, ASA-6, Hanover, 20 March 1995.
Alexis Alexandris, *The Greek Minority in Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974* (Athens: Center for Asia Minor Studies, 1983).
—, 'Political Expediency and Human Rights: Minority Issues between Greece and Turkey', paper given at conference 'Minority Rights Policies and Practice in South-East Europe', Copenhagen, 30 March–1 April 1990.
Arnold J. Toynbee A.J.T. *Report on the Pan-Turanian Movement* (London: Intelligence Bureau Department of Information, Admiralty, L/MIL/17/16/23, 1917).
Türker Alkan, *The Political Integration of Europe: A Content Analysis of the Turkish, French, German and Italian History Textbooks* (Ankara: METU Publications, 1982).
Tekin Alp (Moise Cohen), *Le Kemalisme* (Paris: Alcan, 1937).
—, *The Turkish and the Pan-Turkish Ideal* (London: transl. London War Staff Intelligence Division, Admiralty, 1917).

Şahin Alpay, 'The Turkish Press and the Kurdish Problem', paper given at 'The Turkish Media Today' workshop, SOAS, London University, London, 21 May 1992.
——, 'Journalists: Cautious Democrats' in M. Heper, A. Öncü and H. Kramer (eds), *Turkey and the West* (London: I.B. Tauris, 1993).
Türker Altan, 'The National Salvation Party in Turkey' in Metin Heper and Raphael Israeli (eds), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, (New York: Croom Helm, 1984).
Amnesty International, *Turkey: A policy of denial*, AI EUR 44/01/95 (London: Amnesty International, February 1995).
Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, rev. edn, 1991).
Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in The Republic of Turkey* (Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag, 1989).
Musa Anter, *Hatıralarım* (Istanbul: Yönayıncılık, 1991).
Peter Antes and Klaus Kreiser, *Muslims in Germany – German Muslims? Questions of Identity*, Muslims in Europe, Research Paper no. 28 (Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations, Selly Oak Colleges December 1985).
Masami Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era* (Leiden: E.J. Brill, 1992).
Harold C. Armstrong, *Grey Wolf: Mustafa Kemal – An Intimate Study of a Dictator* (London: Arthur Barker, 1932).
John Armstrong, *Nations Before Nationalism*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982).
Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980).
——, *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannmeleri, 1917-1938*, vol. 4 (Ankara: Türk Inkilap Tarihi Enstitütü, 1964).
Rosie Aycliffe, Marc Dubin and John Gawthrop, *Turkey: The Rough Guide* (London: Penguin, 1994).
Abdulkadir Aygan, *PKK'nın İçinden* (Ankara: Yeni Forum Yayınları, no. 3, 1987).
Elizabeth Bacon, *Central Asia under Russian Rule: A Study in Culture Change*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966).
Frank E. Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement: A study in Anglo-Turkish relations 1826-1853*, (New York: Howard Fertig, 1970).
İlhan Başgöz and Norman Furniss (eds), *Turkish Workers in Europe: An Interdisciplinary Study* (Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1985).
Daniel G. Bates, *Nomads and Farmers*, (Ann Arbor: Michingan University Press, 1973).
——, 'Differential access to pasture in a nomadic society: the Yörük

of southeastern Turkey' in W. Irons and N. Dyson-Hudson (eds), *Perspectives on Nomadism* (Leiden: E.J. Brill, 1972).
Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*, (Ankara: Öz-Ge, 1993).
Alexandre Benningsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (London: Hurst, 1985).
Niyazi Berkes, 'Ziya Gökalp; His contribution to Turkish Nationalism', *Middle East Journal*, vol. 8, 1954.
——, *Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).
Ismail Kemal Bey, *Memoirs* (London: Constable, 1920).
Faruk Bilici, 'Acteurs de développement des relations entre la Turquie et le monde turc: les vakıf(s)', *CEMOTI (Cahiers d'Études sur la Méditerranée Oriental et le Monde Turco-Iranian)*, no. 13, 1992.
Mehmet Ali Birand, *Shirts of Steel: an anatomy of the Turkish armed forces* (London: I.B. Tauris, 1991).
——, *Apo ve PKK* (Istanbul: Milliyet Yayinlari, 1992).
John Kinglsey Birge, *The Bektashi order of Dervishes* (London: Hartford, 1937).
Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar Müzakere zabıtaları (Istanbul: T.C. Maarif Vekâletii, 1932).
Benjamin Braude and Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (New York: Holmes and Meier, 1982).
Marie Benningsen Broxup *et al.*, *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World* (London: Hurst, 1992).
David Brown, 'Foreword' to Faik Ökte, *The Tragedy of the Turkish Capital Tax*, (London: Croom Helm, 1964).
Martin M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State* (Utrecht: Rijswijk, University, 1978).
——, 'Between guerrilla war and political murder: The Workers' Party of Kurdistan', *Middle East Report*, no. 152, 1988.
Ali Bulaç, *Din ve Modernizm* (Istanbul: n. p., 1991).
Ayşe N. Çağlar, 'The Greywolves as Metaphor' in A. Finkel and N. Sirmen (eds), *Turkish State, Turkish Society* (London: Routledge 1990).
Gerard Chaliand, (ed.), *People Without a Country: The Kurds and Kurdistan* (London: Zed, 1980).
Bruce Chatwin, *The Songlines*, (London: Picador, 1988).
Richard Clogg, 'The Greeks' in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman empire: the functioning of a plural society*, vol. 1 (New York: Holmes and Meier, 1982).
Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837* (London: Pimlico, 1994).
The Constantinopolitan Society, *Protocol*, no. 195/91, Athens, 10 June 1991.

Council of Europe Provisional Report on the reception and resettlement of refugees in Turkey ADOC6267. PROV 1403-10/7/90-2-3, 12 July 1990.
Bülent Dâver, 'Secularism in Turkey', *SBFD*, vol. 22, no. 1, 1967.
Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton University Press, 1963).
C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, (Urbana: University of Illinois, 1973).
Carol Delaney, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, (Berkeley: University of California Press, 1991).
——, 'Traditional Modes of Authority and Co-operation' in Paul Stirling (ed.) *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (Huntingdon: Eothen Press, 1993).
Selim Deringil, 'The Ottoman Empire and Pan-Islam in Turkic Russia', paper delivered at 'Change in Modern Turkey: Politics, Society, Economy' Manchester University, 5-6 May 1993.
——, 'The Ottoman Empire and Russian Muslims: brothers or rivals?', *Central Asian Survey*, vol. 13, no. 3, 1994.
——, 'The Invention of Tradition as Public Image in the late Ottoman Empire', *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, no. 1, 1993.
——, 'The Ottoman response to the Egyptian Crisis of 1881-1882' *Middle Eastern Studies*, vol. 24, 1988.
Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: a study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1963).
Clement H. Dodd, *Democracy and Development in Turkey* (Huntingdon: Eothen Press, 1979).
——, *The Crisis of Turkish Democracy* (Huntingon: Eothen Press, 2nd edn, 1990).
D. Mehmet Doğan, *Kemalizm* (Istanbul: Alternatif Üniversite, 1992).
Doğruyol Partisi – Cumhuriyet Halk Partisi Hükümeti in Uygulamı Programı (Ankara: 21 March 1995).
Robert J. Donia and John V.A. Fine, *Bosnia and Hercegovina: A Tradition Betrayed* (London: Hurst, 1994).
Ivo D. Duchacek, *The territorial dimension of politics within, among, and across nations* (Boulder, CO: Westview Press, 1986).
—— and Daniel Larouche (eds), *Perforated sovereignties and international relations: transsovereign contacts of sub-national governments* (New York: Greenwood Press, 1988).
Paul Dumont, 'Disciples of the Light: The Nurcu Movement in Turkey', *Central Asian Survey*, vol. 5, no. 2, 1986.
Edith Durham, *High Albania* (London: Edward Arnold, 1909).

Halidé Edib (Adıvar), *Memoirs of Halidé Edib* (London: John Murray, 1926).
Charles Eliot, *Turkey in Europe* (London: Frank Cass, 2nd edn, 1965).
Shmuel N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966).
Necmettin Erbakan, *Millî Görüş* (Istanbul: Dergâh Yayinlari, 1975).
Üstün Ergüder, 'The Motherland Party, 1983-1989' in M. Heper and H. Landau (eds), *Political parties and democracy in Turkey* (London: I.B. Tauris, 1991).
Hamza Eroğlu, 'Atatürk's Conception of Nation and Nationalism' in Turhan Feyzioğlu (ed), *Atatürk's Way*, (Istanbul: Otomarsan, 1982).
Büşra Ersanlı-Behar, *The Turkish History Thesis: A Cultural Dimension of the Kemalist Revolution* (unpubl. Ph. D. thesis, Boğaziçi University, 1989).
Euromosaic, *The Pomaks of Greece* (Barcelona, forthcoming).
European Parliament Working Document, A Series A 2-160/85, *Committee of Inquiry into the rise of fascism in Europe*, December 1985.
Ahmet Ferid [Tek], *Bir Mektup*, in Yusuf Akçura, *Üç Tarz-i Siyaset*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976).
F.W. Fernau, 'Le Retour des "Quartorze" en Turquie', *Orient*, vol. 7, no. 25, 1963.
Turhan Feyzioğlu, 'Secularism: Cornerstone of the Turkish Republic' in Turhan Feyzioğlu (ed.), *Atatürk's Way*, (Istanbul: Otomarsan, 1982).
H.G.R. Field, 'Religious commitment and work orientations of Turkish students', in *Human Organisation*, Lexington, vol. 27, no. 2, 1969.
Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983).
François Georgeon, *Aux Origines du Nationalisme Turc. Yusuf Akçura (1876-1935)* (Paris: Institut d'Études Anatoliennes, 1980).
——, 'Les Foyeurs Turcs à L'Epoque Kemaliste', *Turcica*, vol. 14, 1982.
Haluk Gerger, 'The Plight of the Kurds', in *Balkan War Report: Bulletin of the Institute for War and Peace Reporting*, no. 24, 1994.
E. Ghareeb, *The Kurdish Question in Iraq* (New York: Syracuse University Press, 1981).
Hamilton A.R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 2 (Oxford University Press, 1950).
İsmet Giritli, 'The Ideology of Kemalism' in Turhan Feyzioğlu (ed.), *Atatürk's Way* (Istanbul: Otomarsan, 1982).
Erdogan Göger, *Türk Tabiiyet Hukuku* (Ankara: n.p., 3rd ed, 1975).
Altan Gökalp, *Têtes Rouges et Bouches Noires* (Paris: Société d'Ethnographie, 1980).
Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilisation*, selected essays translated by Niyazi Berkes (London: Geo. Allen and Unwin, 1959).
——, *The Principles of Turkism* (Leiden: E.J. Brill, 1968)
Ayvaz Gökdemir, *Türk Kimliği* (Ankara: Ecdad, 1990).

Nilüfer Göle, 'The Quest for the Islamic Self within the context of Modernity', paper presented at the MIT conference 'Rethinking the Project of Modernity in Turkey', Massachusetts Institute of Technology, March 1994.
Ergün Göze, *Türklük Kavgası (Istanbul: Boúgaziçi, 1990).*
Ronald Grigor, *Looking towards Ararat* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).
Sarah Graham-Brown, *Education Rights and Minorities* (London: Minority Rights Group, June 1994).
John Guest, *Survival among the Kurds: A History of the Yezidis* (London: Kegan Paul International, 1993).
Haldun Gülalp, 'Modernisation Policies and Islamist Politics', paper presented at the MIT conference 'Rethinking the Project of Modernity in Turkey', Massachusetts Institute of Technology, March 1994.
Ersin Gündoğan, *Teknolojinin Ötesi* (Istanbul, n.p. 1991).
Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1993).
—, Gencay Saylan, İlhan Tekeli and Şerafettin Turan, *Türk-Islam Sentezi Dosyası* (Istanbul: Sarmal, 1991).
Sylvia Haim (ed.), *Arab Nationalism: an Anthology* (Berkeley: University of California Press, 1962).
William Hale, 'The Turkish Army in Politics 1960-73' in A. Finkel and N. Sirman (eds), *Turkish State, Turkish Society* (London: Routledge, 1990).
——, 'Ideology and Economic Development in Turkey, 1930-1945', *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, vol. 7, 1980.
Besir Hamitoğulları, 'İktisadi Vahşi Büyümenin Bunalımları ve İslam Kalkınma Modelinin Vaadettikleri' in Ahmet Tabakoğlu and İsmail Kurt (eds), *İktisadı Kalkınma ve İslam* (Istanbul, n.p., 1987).
Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terraki Cemiyeti ve Jön Türklük*, vol. 1 (Istanbul: İletişim, 1985).
Chris M. Hann, 'Rural Transformation on the East Black Sea Coast: a note on Keyder', *Journal of Peasant Studies*, vol. 12, no. 4, 1985.
——, *Tea and the Domestication of the Turkish State*, Occasional Papers in Modern Turkish Studies 1 (Huntingdon: Eothen Press, 1990).
——, 'Sexual division of labour in Lazistan' in Paul Stirling (ed.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (Huntingdon. Eothen Press, 1993).
Baymirza Hayit, *Sovyetler Birliği'ndeki Türklügün ve İslamın Bazı Meseleleri* (Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, 1987).
Helsinki Watch, *Turkey: New Restrictive Anti-Terror Law* (New York: Helsinki Watch, 10 June 1991).
——, *Forced Displacement of Ethnic Kurds from Southeastern Turkey* (New York: Helsinki Watch, October 1994).

Paul B. Henze, 'Circassian Resistance to Russia' in Marie Broxup *et al.*, *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World* (London: Hurst, 1992).

Metin Heper, 'Political Culture as a Dimension of Compatibility' in M. Heper, Ayşe Öncü and H. Kramer (eds), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* (London: I.B. Tauris, 1993).

Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism – the Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Harvill Press, 1950).

——, 'Islam in Modern Turkey', *Royal Central Asian Journal*, vol. 34, 1947.

——, *Language Reform in Modern Turkey* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1954).

Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge University Press, 1990).

——, and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition* (Cambridge University Press, 1983).

Wolfgang Höpken, 'From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: The Turks of Bulgaria before, during and since Communism' in Hugh Poulton and Suha Taji-Farouki (eds), *Muslim Identity and the Balkan State* (London: Hurst, 1997).

Charles W. Hostler, *Turkism and the Soviets: the Turks of the world and their political objectives* (London: Geo. Allen and Unwin, 1957).

The Human Rights Foundation of Turkey, *The Story of DEP* Ankara: The Human Rights Foundation of Turkey, Documentation Centre, n.d.).

S.T. Hunter, 'Will Azerbaijan's new rulers safeguard Western interests?', *Middle East International*, 24 July 1992.

Samuel P. Huntington, 'The Clash of Civilizations?' in *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, 1993.

İkinci Türk Kongresi, 20-25 Eylul, 1937: Kongrenin çalışmaları ve Kongreye Sunulan Tebliğler (Istanbul: Kenan Matbaasi, 1943).

Ismet G. Imset, *The PKK: A report on Separatist Violence in Turkey (1973-1992)* (Ankara: Turkish Daily News Publications, 1992).

A. Afet İnan, Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969).

——, 'Atatürk ve Tarih Tezi', *Belleten*, vol. 3, 1939.

The Institute of Jewish Affairs, *Anti-Semitism 1994* (London: Macmillan, 1994).

W. Irons and N. Dyson-Hudson (eds), *Perspectives on Nomadism* (Leiden: E.J. Brill, 1972).

Cemal Kafader, 'The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life' in Raymond Litchez (ed.), *The Dervish Lodge; Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey* (Berkeley: University of California Press, 1992).

Enver Ziya Karal, 'Önsöz' in Yusuf Akçura, *Üç Tarz-i Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976).
——, 'Osmanli Tarihinde Türk Dili Sorunu (Tarih Açısından bir Açıklama)' in *Bilim Kültür ve Oğretim Dili Olararak Türkçe* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1978).
Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 'Atatürk ve Türk Dili' in *Atatürk ve Türk Dili* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1963).
Kemal H. Karpat (ed.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (London: Pall Mall, 1968).
——, *An Inquiry into the Social Foundation of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations* (Princeton University Press, 1973).
——, 'The Turkish Left', *Journal of Contemporary History*, vol. 1, no. 2, 1966.
——,'Socialism and the Labor Party of Turkey', *Middle East Journal*, vol. 21, 1967.
——, *The Gecekondu – Rural Migration and Urbanisation* (Cambridge University Press, 1976).
Kemal Kartal, *Kentleşme ve İnsan* (Ankara: n.p., 1978).
Riva Kastoryano, 'Ethnic Differentiation in France: Turks and Muslims' in M. Kiray (ed.), *Structural Change in Turkish Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).
Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1966)
——, *Nationalism in Asia and Africa* (New York: Meridian, 1970).
Ruşen Keleş and Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Siddet* (Ankara: Ankara Üniverisitesi: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982).
Ali Kemal, *Cevabımız* in Yusuf Akçura, *Üç Tarzi-i Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976).
Kendal [sic], 'Kurdistan in Turkey' in G. Chaliand (ed.), *People Without a Country: The Kurds and Kurdistan* (London: Zed, 1980).
Donald Kenrick, *Gypsies: from India to the Mediterranean* (Toulouse: Gypsy Research Centre, CRDP Midi-Pyrénées, 1993).
Suna Kili, *Turkish Constitutional Developments and Assembly Debates on the Constitutions of 1924 and 1961* (Istanbul: Robert College Research Centre, 1971).
——, *Kemalism*, (Istanbul: Robert College Research Centre, 1969).
——, 'Kemalism in Contemporary Turkey', *International Political Science Review*, vol. 1, no. 3, 1980.
Lord Kinross, *Atatürk: The Rebirth of a Nation* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964).
Tahire Kocturk, *A Matter of Honour: Experiences of Turkish women immigrants* (London: Zed, 1992).
Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A study in its Origins and Background* (New York: Macmillan, 1967).

Sema Köksal, 'A Ghetto in a Welfare Society: Turks in Rinkeby' in Mübeccel Kiray (ed.), *Structural Change in Turkish Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1991)

Kurdish Human Rights Project, *Final Resolution of the international conference on North-West Kurdistan (South-East Turkey)* (London: Kurdish Human Rights Project, June 1994).

David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1976-1908* (London: Frank Cass, 1977).

Jacob M. Landau, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation* (London: Hurst, 1995).

——, *Radical Politics in Modern Turkey* (Leiden: E.J. Brill, 1974).

——, 'The First Turkish Language Congress' in Joshua A. Fishman (ed.), *The Earliest Stage of Language Planning: The 'First Congress' Phenomenom* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1993).

——, *Tekinalp, Turkish Patriot 1883-1961* (Amsterdam: Nederlands Historisch-Archeologisch Institut te Istanbul, 1984).

Nico Landman, 'The Role of the Diyanet in West Europe: Turkish Ethnicity versus European Nationality' in Hugh Poulton and Suha Taji-Farouki (eds), *Muslim Identity and the Balkan State* (London, Hurst, 1997.

——, 'The Present Position and Future Prospects for the *Diyanet* in Europe', paper given at conference, 'Muslim Minorities in Post-Bipolar Europe', Amman, Jordan, September 1994.

David M. Lang and Christopher J. Walker, *The Armenians* (London: Minority Rights group, 1987).

Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964).

Agâh S. Leverend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1949).

Ned Levine, 'Value Orientations among Migrants in Ankara, Turkey: Case studies', *Journal of Asian and African Studies*, vol. 8, 1983.

Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford University Press, 1961).

——, 'History-writing and National Revival in Turkey', *Middle Eastern Affairs*, vol. 4, 1953.

——, 'Ali Pasha on Nationalism', *Middle Eastern Studies*, vol. 10, 1974.

Geoffrey L. Lewis, *Turkey* (London: Ernest Benn, 3rd edn, 1966). 'Atatürk's Language Reform as an Aspect of Modernisation in the Republic of Turkey' in Jacob M. Landau (ed.), *Atatürk and the Modernisation of Turkey* (Boulder, CO: Westview Press 1984).

Arend Lijphart, *Democracies: Patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries* (New Haven: Yale University Press, 1984).

Lilo Linke, *Allah Dethroned: A Journey through Modern Turkey* (London: Constable, 1937).

Juan J. Linz, 'Some Notes Towards a Comparative Study of Fascism in Sociological Historical Perspective' in Walter Laqueur (ed.) *Fascism: A Readers Guide* (London: Pelican, 1982).

Igor Lipovsky, *The Socialist Movement in Turkey 1960-1980* (Leiden: E.J. Brill, 1992).

——, 'The Legal Socialist Parties of Turkey 1960-1980', *Middle Eastern Studies*, vol, 27, 1991.

Mahmut Makal, *A Village in Anatolia* (London: Vallentine Mitchell, 1954).

Andrew Mango, 'Remembering the Minorities', *Middle Eastern Studies*, vol. 21, 1985.

——, 'Turkey: The Emergence of a Modern Problem' in W. Hale (ed.), *Aspects of Modern Turkey*? (London: Bowker, 1976).

——, 'Turks and Kurds', *Middle East Studies*, vol. 30, no. 4 (Oct. 1994), pp. 975-96.

Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton University Press, 1962).

——, 'Religion and Secularism in Turkey' in Kazancıgil and Özbudun (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State* (London: Hurst, 1981).

——, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989).

——, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1905*, (Ankara: Iletişim, 1964.

——, 'The Nakşibendi Order in Turkish History' in R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey* (London: I.B. Tauris, 1991).

——, 'Religion in Modern Turkey', *International Social Science Journal*, 1977.

——, 'Ideology and Religion in the Turkish Revolution', *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 2, 1971.

Guiseppe Mazzini, *The Duties of Man and other Essays* (New York: Everyman Library, 1966).

Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (London: Faber and Faber, 1982).

Justin McCarthy, 'Foundation of the Turkish Republic: Social and Economic Change', *Middle Eastern Studies*, vol. 19, 1983.

——, *Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire* (New York University Press, 1983).

Michael E. Meeker, 'Once there was, once there wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange', paper presented at the MIT conference *Rethinking the Project of Modernity in Turkey*, Massachusetts Institute of Technology, March 1994.

——, 'The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey', in R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey* (London: I.B. Tauris, 1991).

Minority Rights Group, *The World Directory of Minorities* (London, Longmans/MRG, 1989).

Hercules Milas, 'History Textbooks in Greece and Turkey', *History Workshop*, 1991.
Milliyetçi Çalışma Partisi Programı (Ankara: 27 December 1988).
——, *M.Ç.P. Genel Merkezi Eğitim Programı* (Ankara: n.d. [probably 1988]).
——, *Körfez Krizi ve M.Ç.P* (Ankara: September 1990).
Behrooz Morvaridi, 'Demographic Change, Resettlement and Resource use' in Clement Dodd (ed.), *The Political Social and Economic Development of Northern Cyprus* (Huntingdon: Eothen Press, 1993).
Nadir Nadi, *Perde Arkalarından* (Istanbul, n.p., 1964).
Tom Nairn, *The Break-up of Britain* (London: Verso, 1981).
Roger Ness, 'Being an Alevi Muslim in S.W. Anatolia and Norway: The impact of migration on a heterodox Turkish community' in Tomas Gerholm and Yngve G. Lithman (eds), *The New Islamic Presence in Western Europe* (London: Mansell, 1988).
Mehmet Ümit Necef, 'New conceptions on the Kurdish Question in the Turkish political establishment', MS. partly reprinted in *Turkey Briefing*, vol. 6, no. 5, 1992.
Harry T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World* (London: Hurst, 1993).
John D. Norton, 'Bektaşhis in Turkey' in D. MacEoin and A. al-Shahi (eds), *Islam in the Modern World* (London: Croom Helm, 1983).
Faik Ökte, *The Tragedy of the Turkish Capital Tax* (London: Croom Helm, 1987).
Emelie A. Olson, 'Türbe and Evliye: Saints' Shrines as Environments that Facititate Communication and Innovation' in Mübeccel Kiray (ed.), *Structural Change in Turkish Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).
Robert T. Olson *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925* (Austin: University of Texas Press, 1989).
Ayşe Öncü, 'Academics: The West in the Discourse of University Reform' in Metin Heper, Ayşe Öncü and Heinz Kramer (eds), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* (London: I.B. Tauris, 1993).
Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme* (Ankara: Bilgi Yayınevi, Ankara, 3rd edn, 1993).
İrfan Orga, *Portrait of a Turkish Family* (London: Victor Gollancz, 1950).
İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma* (Istanbul, n.p., 1992).
——, 'Kalkınma? İlerleme? Varolma?' in Ahmet Tabakoğlu and İsmaii Kurt (eds), *İktisadi Kalkınma ve İslam* (Istanbul, n. p., 1987).
Meral Özbek, 'Arabesk Culture: A Case of Modernisation and Popular Identity', paper presented at the MIT conference 'Rethinking the

Project of Modernity in Turkey', Massachusetts Institute of Technology, March 1994.
Ergun Özbudun, 'The Nature of the Kemalist Political Regime' in A. Kazancıgil and E. Özbudun (eds), *Ataturk: Founder of a Modern State* (London: Hurst, 1981).
Hikmet Özdemir, *Rejim ve Asker* (Istanbul: Afa Yayınları, 1986).
Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924* (Leiden: E.J. Brill, 1985).
Adamantia Pollis, 'Eastern Orthodoxy and Human Rights', *Human Rights Quarterly*, 1993.
Hugh Poulton, *The Balkans: Minorities and States in Conflict* (London: MRG Publications, 1993.
——, *Who are the Macedonians?* (London: Hurst, 1995).
——, 'The Rest of the Balkans' in H. Miall (ed.), *Minority Rights in Europe: the Scope for a Transnational Regime* (London: RIIA, Pinter, 1994).
Gratton Puxton, *Roma: Europe's Gypsies* (London: MRG Report, 1987).
Ernest E. Ramsaur Jr., *The Young Turks – Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton University Press, 1957).
Howard A. Reed, 'Secularism and Islam in Turkish Politics', *Current History*, vol. 32, no. 190, 1957.
Ernest Renan, 'What is a Nation?' in A. Zimmern, *Modern Political Doctrines* (Oxford University Press, 1939).
Dankwart A. Rustow, 'Atatürk as Founder of a State' in Nermin Abadan (ed.), *Yavuz Abadan'a Armağan* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1969).
——, 'Atatürk as an Institution Builder' in A. Kazancıgil and E. Özbudun (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State* (London: Hurst, 1981).
——, 'The Founding of a Nation State: Atatürk's historical achievement', in *Papers and Discussion: Türkiye İş Bankası International Symposium* on Atatürk (17-22 May 1981) (Ankara: TİSA Matbaacılık Sanayi, 1984).
——, Jeremy Salt, *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians 1878-1896* (London: Frank Cass, 1993).
——, 'Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey', *Middle Eastern Studies*, vol. 31, no. 1, 1995.
Mehmet Saray, *Azerbaycan Türkleri Tarihi* (Istanbul: Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihihi Serisi – 1, 1993).
Cemal Sener, *Atatürk ve Aleviler* (Istanbul: Alev Yayınevi, 1991).
Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (London: Methuen, 1977).
Ömer Seyfettin, *Türklük Ülküsü (Meşkûresi)* (Istanbul: Toker, 1990).
Bilal Şimşir, *The Turks of Bulgaria (1878-1985)* (London: K. Rüstem, 1988).
David Shankland, 'Alevi and Sunni in Rural Turkey: Diverse Paths of Change' (unpubl. Ph. D. thesis, Cambridge, Darwin College, 1993).

—, 'Alevi and Sunni in Rural Anatolia: Diverse Paths of Change' in Paul Stirling (ed.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (Huntingdon: Eothen Press, 1993).
Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (London: Macmillan, 1991).
Gabriel Sheffer, 'Ethno-national diasporas and security', *Survival*, vol. 36, no. 2, 1994.
Stavro Skendi, *The Albanian National Awakening 1878-1912* (Princeton University Press, 1967).
Jan Slomp, Ge Speelman and Willem de Wit, *Muslims in the Netherlands*, Research Paper no. 37 Muslims in Europe (Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations, Selly Oak Colleges, March 1988).
Neil J. Smelser, 'Towards a Theory of Modernization' in Neil Smelser, *Essays in Sociological Behaviour* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968).
Anthony Smith, *Nationalism in the Twentieth Century* (Oxford University Press, 1979).
—, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971).
—, 'The Formation of Nationalist Movements' in Anthony Smith (ed.), *Nationalist Movements* (London: Macmillian, 1976).
James Sowerwine, 'Nation-Building in Central Asia: The Turkish Connection', *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 18, 1993.
Yasemin Soysal, 'Workers in Europe: Interactions with the host society' in M. Heper, A. Öncü and H. Kramer (eds), *Turkey and the West*, (London: I.B. Tauris, 1993).
Paul Stirling *Turkish Village* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1965).
—, 'Social Change and Social Control in Republican Turkey', in *Papers and Discussion, Türkiye İş Bankası International Symposium on Atatürk (17-22 May 1981)* (Ankara: TİSA Matbaacılık Sanayı, 1981).
Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey* (Oxford: Clarendon, 1992).
T.C. Devlet, *Milli Kültür Raporu* (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Yayını, 1983).
—, 'Terörizm ile Mücadele Kanunu', *T.C Resmi Gazete*, no. 20, 843, Ankara, 12 April 1991.
T.C. Eğitim Bakanlığı, *Türkiye Tarihi* (Ankara: 1924).
—, *Türk Tarihi in Anahatlarına Medhal* (Istanbul: 1931).
—, *Ortamektep İçin Tarih* vol 1, 3rd reprint (Istanbul: 1936).
—, *Tarih*, vol. 4 (Istanbul: 1931).
—, *İlkokullar için Sosyal Bilgiler 5* (Ankara: 4th edn, 1993).
—, *Ortaokullar İcin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi III* (Ankara, n.d.)

——, *Temel Eğitim ve Ortaöğretim Din ve Ahlak Dersi Programı* (Ankara, n.d. [prepared in 1982]).
——, *Milli Eğtim Bakanlığı Din Bilgisi Öğretimi* (Ankara, September 1981).
——, *İmam-Hatip Liseleri Öğretim Programları* (Ankara, 1985).
——, *Sosyal Bilgiler* (Ankara, 1993).
Ahmet Tabakoğlu, 'İslam İktisadi Açısından "Kalkınma"' in Ahmet Tabakoğlu and Ismail kurt (eds), *Iktisadi Kalkinma ve Islam* (Istanbul, n.p. 1987).
Frank Tachau, 'The Face of Turkish Nationalism (as Reflected in the Cyprus Dispute)', *Middle East Journal*, vol. 13, 1959.
——, 'The Search for National Identity among the Turks', *Welt des Islams*, vol. 8, 1963.
Richard Tapper, 'Introduction' in R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey* (London: I.B. Tauris, 1991).
Richard and Nancy Tapper, 'Religion, Education and Continuity in a Provincial Town' in R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey* (London: I.B. Tauris, 1991).
——, ' "Thank God we're secular!" Aspects of fundamentalism in a Turkish town' in Lionel Caplan (ed.), *Aspects of Religious Fundamentalism* (London: Macmillan, 1987).
Nurhan Tezcan (ed.) *Atatürk ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri* (Istanbul: Çağdaş, 1989).
——, *Atatürk'un Söyelv ve Demeleri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yuksel Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, 1989).
Lewis V. Thomas, 'Recent Developments in Turkish Islam', *Middle Eastern Journal* vol. 6, 1952.
Bassam Tibi, *Arab Nationalism* (London: Macmillan, 2nd edn, 1990).
Ferdinand Tönnies, *Community and Association* (London: Routledge, 1955).
Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E.J. Brill, 1981).
——, 'The Religious Right' in I.C. Schik and A.E. Tonak (eds), *Turkey in Transition*, Oxford University Press, 1984).
——, 'Islamist Intellectuals: Revolt against Industry and Technology' in Metin Heper, Ayşe Öncü and Heinz Kramer (eds), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* (London: I.B. Tauris, 1993).
Zafer Toprak, *Türkiye'de 'Milli İktisad' (1908-1918)* (Ankara: Yurt, 1982).
J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971).
William Tucker, 'The Shaikh Said Rebellion in Turkey in 1925', *Die Welt des Islam*, vol. 18, 1977-8.

Hüseyin Tunce, *Türk Yurdu – üzerine bir inceleme* (Ankara: Kültür Bakanligi, 1990).
Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyet'inde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması*, 1923-1931 (Ankara: Yurt, 1981).
İlter Turan, 'Religion and Political Culture in Turkey' in R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey* (London: I.B. Tauris, 1991).
Türk Ocaklan, *Güney-Doğu Anadolu'nun Tarihi Kültürel Ekonomik Jeo-Politik ve Sosyal Durumu* (Ankara: Türk Ocakları Merkez İdare Heyeti, 1992).
——, *Türk Ocaklan Merkez İdare Heyeti: Yeni Devre IV Olağan Kurultay Raporu* (Ankara: Türk Ocakları Merkez İdare Heyeti, 1992).
Alparslan Türkeş, *Yeni Ufaklara Doğru* (Istanbul: Kutluğ, 1973).
——, 'SSCB'ndeki Türk Cumhuriyetleri ve Muhtar Bülgeleri ile İlişkiler, Konusunda meclis konuşmaları', *Birleşim TBMM Tutanaklan*, 12 and 17 December 1991.
Turkish Human Rights Association (İHD), *Training and Education in the Emergency State Region* (Ankara: İHD, November 1994).
——, *The Report by the Delegation for Human Rights on Immigration* (Ankara: İHD, July 1994).
R. Tuzmuhamedov, *How the National Question Was Solved in Soviet Central Asia (A Reply to Falsifiers)* (Moscow: Progress, 1973).
United Nations, *UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* (adopted by the UN General Assembly; Resolution 47/135, 18 December 1992).
——, *The International Bill of Human Rights* (New York: United Nations, 1978).
Füsun Üstel, 'Les "Foyers Turcs" et les "Turcs de l'Exterieur"', *CEMOTI*, no. 16, 1993.
Vamık D. Volkan and Norman Itzkowitz, *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict* (Huntingdon: Eothen Press, 1994).
Wayne S. Vucinich, *Serbia between East and West* (Stanford University Press, 1968).
Walter F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey – The Free Party and its Aftermath* (Leiden: E.J. Brill, 1973).
M. Weiner (ed.), *International Migration and Security* (Boulder, CO: Westview Press, 1993).
Lale Yalçın-Heckmenn, 'Kurdish tribal organization and local political processes' in A. Finkel and N. Sirman (eds), *Turkish State, Turkish Society* (London: Routledge, 1990).
——, 'Ethnic Islam and nationalism among Kurds in Turkey' in Richard Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey* (London: I.B. Tauris, 1991).
——, 'Global Ideologies, Local Strategies: Notes on the recent history of a Kurdish village in Hakkari', paper given at SOAS, London University, 8 December 1994.

Ahmet Emin Yalman, *Turkey in My Time* (Norman: University of Oklahoma Press, 1956).
Nur Yalman, 'Islamic reform and the mystic tradition in Eastern Turkey', *Archives Européens de Sociologie*, vol. 10, 1969.
Feroz A.K. Yasamee, 'Abdülhamid II and the Ottoman Defence Problem', *Diplomacy and Statecraft*, vol. 4, no. 1, 1993.
——, 'The Ottoman Empire, the Sudan and the Red Sea Coast, 1883-1889' in S. Deringil and S. Kuneralp (eds), *The Ottomans in Africa: Studies in Ottoman Diplomatic History* (Istanbul: Isis, 1990).
Rıza Yürükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap insandir: Tarih te ve Günümüzde Alevilik* (Istanbul: Alev Yayinevi, 1990).
Thomas Szayna, *Ethnic conflict in central Europe and the Balkans: a framework and U.S. policy options* (RAND for US Army, 1994).
Zeine N. Zeine,. *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism* (Beirut: Khayat, 1958).
Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London: I.B. Tauris, 1993).
——, *The Unionist Factor – The role of the CUP in the Turkish National Movement 1905-1926* (Leiden: E.J. Brill, 1984).
——, *Political Opposition in the Early Turkish Republic: the Progressive Republican Party 1924-1925* (Leiden: E.J. Brill, 1991).

Bugünden geriye doğru bakılınca, Türkiye Cumhuriyeti'nin üzerine inşa edildiği Kemalist ulusçuluğun iki zayıf noktası daha iyi görülebiliyor: İslam'ın siyasi bileşen olmaktan çıkarılması ve Kürtlerin reddi. Yetmiş yıl sonra, her iki sorun da politik hayata hakim olacak bir şekilde geri dönüp yeniden gündemi belirliyor ve çözümlerini bekliyor...

Poulton, İmparatorluğun son günlerindeki pan-İslamist ve pan-Türkist akımlardan başlattığı incelemesine Kemalist ulusçuluğun oluşumuyla devam ediyor. Daha sonra günümüzdeki milliyetçi ve İslami akımların gelişimini ele alan Poulton, Türk-İslam Sentezi'nden ırkçılığın değişik yüzlerine, Alevilerin konumlanışından Türkiye sınırları dışındaki Türk nüfusun durumuna dek bir dizi sorunu irdeliyor. Poulton, hegemonya mücadelesi içine girmiş değişik kimlik tanımlamaları nedeniyle Türkiye'nin ciddi bir şizofreni yaşamakta olduğuna dikkat çekiyor.

55-

ISBN 975-8304-10-0
9 789758 304103