Yurttaşlığın Kıyısında Alevîler

"Öz Türkler" ve "Heretik Ötekiler"

Kâzım Ateş



phoenix

YURTTAŞLIĞIN KIYISINDA ALEVÎLER
"ÖZ TÜRKLER" ve "HERETİK ÖTEKİLER"

Kâzım Ateş

phoenix

YURTTAŞLIĞIN KIYISINDA ALEVÎLER
"ÖZ TÜRKLER" ve "HERETİK ÖTEKİLER"
KÂZIM ATEŞ
Kitap Editörü: Bülent Özçelik
Kapak Tasarımı: Fahrettin Erdoğan
Sayfa Düzeni: Feriha Teber
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Kasım 2011
Phoenix Yayınevi -271
ISBN : 978-605-5738-87-7
Phoenix Yayınevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixkitap.com
Baskı
Erek Ofset Matbaacılık
Sertifika No: 16098
Büyük Sanayi 1. Cad. Çim Sok. 17/1
İskitler/ANKARA Tel: 0312 342 31 01
Dağıtım:
Ekinoks Yayın Dağıtım
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

YURTTAŞLIĞIN KIYISINDA ALEVÎLER
"Öz Türkler" ve "Heretik Ötekiler"

Kâzım Ateş

Kâzım Ateş, 1973'te doğdu. Kuleli Askeri Lisesi'ni bitirdi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nden mezun oldu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde siyaset bilimi yüksek lisansının ardından aynı yerde doktorasını tamamladı. Siyaset teorisi, insan hakları, yurttaşlık, milliyetçilik gibi alanlarla ilgilenmektedir.

Sevgili kardeşlerim
Mercan Ateş ve Ercan Ateş'e,
özlemle...

Bu Datça'da

Bu uzak zürafasında Anadolu'nun

Filizkıran fırtınası esiyor

Eşzamanda İstanbul'da, Gaziosmanpaşa'da

Dal gibi Aleviler kırılıyor

İşte bu Vatanla Milletin

Bölünmez Bütünlüğüdür

Can Yücel

İçindekiler

Teşekkür 9

BÖLÜM I
GİRİŞ 11

BÖLÜM II
MODERN YURTTAŞLIK VE ULUS-DEVLET 23
Politik Öznenin Referansı Olarak İnsan ve Yurttaş Hakları 24
Modern Yurttaşlığın Eleştirisi 33
"Yurttaşlığı Savunmak Gerekir" 40
Ulusal Kimlik ve Ulusal Yurttaşlık 44
Yurttaşlık, Politik Cemaat ve Ulusal Kimlik 46
Ulusal Kimliğin İnşası 52
Politik-Teritoryal Yurttaşlığa Karşı Etno-Kültürel Yurttaşlık 60
Ulus-Sonrası Bağlam ve Yurttaşlık 77
Din, Sekülerlik (Laiklik) ve Ulusal Kimlik 81
Çift-Değerli Yurttaşlık 94

BÖLÜM III
OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE EMPERYAL YURTTAŞLIK 103
Osmanlı Sosyal Formasyonu ve Emperyal Yurttaşlık 106
Osmanlıcılıktan Pan-İslâmizme 115
1908 Devrimi ve Etno-Kültürel Yurttaşlık 125
Emperyai Yurttaşlıktan Ulusal Yurttaşlığa 140

BÖLÜM IV
ULUSAL YURTTAŞLIĞIN KURUMSALLAŞMASI VE
MEDENİ YURTTAŞLAR 145

Ara Dönem: Yurtseverlik ve Etno-Dinsel Yurttaşlık Arasında Salınım 146
Türk Ulusal Kimliğinin İnşası 151
Cumhuriyet ve Modernleşme 164
Cumhuriyet ve Halkçılık 171
Demokrasi ve Siyasal Katılım 175
Cumhuriyet ve Sekülerlik (Laiklik) 178
Türk Ulusal Yurttaşlığı ve Medeni Yurttaş 187

BÖLÜM V
MUHAFAZAKÂR MİLLİYETÇİLİK, MÜSLÜMAN YURTTAŞLAR 191
Irkçı Milliyetçilik 192
Türkçü-İslâmcı Milliyetçilik 197
Türk-İslâm Sentezi 208
Muhafazakâr Modernleşme, Demokrasi ve Yurttaşlık 213
Muhafazakâr Sekülerlik (Laiklik) 222
Müslüman Yurttaşlar 229

BÖLÜM VI
TÜRK MİLLİYETÇİLİKLERİ VE ALEVÎ-YURTTAŞIN ÇİFT-DEĞERLİ STATÜSÜ 233
Alevî Kimliği: Senkretizm, Heterodoksi ve Etno-Dilsel Çoğulluk 235
Alevî Sorununun Tarihsel Kökenleri 247
Türk Milliyetçilikleri ve Alevîlik 255
Kemalist Milliyetçilik ve Öz Türkler Olarak Alevîler 258
Çift-Değerli Yurttaş Olarak Alevîler 338

BÖLÜM VII
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, DİN DERSLERİ VE ALEVÎLİK 343
Sivil Din, Modernleştirilmiş İslâm ve Alevîlik 344
Sünnî İslâm'dan Evrensellik Olarak İslâm'a 353
Türk-İslâm Milliyetçiliği, Din Dersleri ve Alevîlik 363
Kültürel Kimlik Olarak Alevîlik 372
Sahih İslâm ve Alevîlik 378

BÖLÜM VIII
SONUÇ 385

Kaynakça 395

Teşekkür

Bu kitap, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi siyaset bilimi doktora tezi olarak yazılmış ve Prof. Dr. Serpil Sancar, Prof. Dr. Aykut Çelebi, Prof. Dr. Mesut Yeğen, Doç. Dr. Alev Özkazanç ve Doç. Dr. Fethi Açıkel'den oluşan jüri karşısında savunulmuştur. Öncelikle, jüri üyelerinin her birine lisansüstü öğrenim dönemim boyunca sağladıkları akademik, entelektüel katkılardan dolayı teşekkür ederim. Doç. Dr. Fethi Açıkel'e, sadece tez danışmanım olduğu, teze katkılarından ve yol gösterici müdahalelerinden dolayı değil, sağladığı motivasyon, manevî destek ve en önemlisi dostluğu için özel bir teşekkür borcum var.

Arkadaşlarım Ahmet Murat Aytaç, Polat Ulusoy, Ahmet Yıldız, Zeynep Kutluata, Okan Konuralp, Fahrettin Erdoğan, Özlem Dündar, Deniz Polat ve Selma Toluay'a çok teşekkür ederim. Her biri karşılığını ödeyemeyeceğim katkı sağladı. Ali Yiğit her zaman abim oldu; Yücel Top yol gösterdi, ufkumu açtı, bilgeliğini ve sevgisini sundu. Her ikisine de her zaman müteşekkir olacağım.

Kardeşim ve yengelerime edeceğim teşekkür, kuşkusuz yeterli olmayacaktır. Özellikle yeğenlerime (Eren, Serkan, Koray, Eylem ve Ercan) amca/dayılarına tahammül ettikleri için teşekkür ederim.

Babam (Haydar Ateş), bir 12 Eylül mahkemesinde yargılanırken, tek suçunun Alevî olmak olduğunu söylemişti; sevgi ve özlemle anıyorum.

Hayatımı şekillendiren, kutup yıldızım olan iki kadın, annem (Emine Ateş) ve Burcu (Berberoğlu), her zaman sevgilerini, emeklerini ve desteklerini sundular. Sevgili şairim Arkadaş Z. Özger'den uyarlayarak söylecek olursam: "Kadere inansaydım size inanırdım." Onlara teşekkür borcumu asla ödeyemem.

Bölüm I
Giriş

Thomas H. Marshall'ın yurttaşlık teorisinin "sivil, politik ve sosyal haklar" üçlemesi, refah devletinin sağladığı "sosyal demokrat uzlaşmanın" sonlanmasıyla, bir yandan neo-liberalizmin ve yenisağ politikaların sosyal hakları zayıflatması,[1] diğer yandan "hak" nosyonu üzerinden tanımlanan yurttaşlık kavramının kapsamının genişliyor olması[2] nedeniyle aşınmaktadır. Dahası, hem homojen ulusal nüfus politikalarına karşı gelişen ulus-altı kültürel grupların tanınma ve eşit yurttaşlık talepleriyle hem de uluslararası ve ulus-aşırı hukukun sağladığı insan hakları rejimi ile Avrupa Birliği gibi ulus-aşırı siyasal örgütlenmelerin, modern yurttaşlığın bağlı olduğu ulusal egemenlik anlayışını aşındırmasıyla

---

1 Refah devletinin çözülüşü ve yurttaşlık haklarının sosyal boyutunun aşındırılması üzerine bkz. Morris (1994), Fraser ve Gordon (1994: 90- 107), Turner (2001: 189-209), Bauman (2005: 13-27).

2 Hegemonik yurttaşlık teorileştirmelerinin toplumsal cinsiyet körü ve Batı merkezli karakterinin bir eleştirisi ve "çok katlı" bir yurttaşlık anlayışı için bkz. Yuval-Davis (1997: 3-25 ve Feminist Review'un bu sayısındaki diğer makaleler). Özellikle 1990'lı yıllarda, reel sosyalizm deneyiminin bitişi ile başlayan, politikanın, sınıf eksenli yeniden bölüşüm ilişkilerinin düzenlenmesi mücadelesinden, etnik, ırksal, ulusal, cinsel farklılıkların tanınması mücadelesine dönüşümü konusunda canlı bir tartışma için bkz. Fraser (1995: 68-93), Young (1997a: 147-60) ve Philips (1997: 143-53). Ekolojik yurttaşlık konusunda bkz. van Steenbergen (1994: 153-68).

birlikte, yurttaşlığın tanımlandığı siyasal-teritoryal ölçeğin sınırları da değişmektedir.[3]

Sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında yürütülen bu tartışmaların ortak noktası, yurttaşlığı tanımlayan haklar ve politik üyelik/kimlik boyutlarının eleştirel okumalarıdır. Yurttaşlık, bireylerin ya da kolektif grupların belirli bir politik cemaat içindeki hukuki-politik statüsü anlamına gelmektedir ki bu statü dolayısıyla hem özne olarak haklarını kullanırlar ya da haklarını yaratırlar, hem de politik cemaatin üyeleri olarak belirli bir kimlik elde ederler ve bu kimlik/özdeşleşme dolayısıyla cemaate tabi olurlar. Bir anlamda, yurttaş, klasik egemenlik teorisinde egemene devrettiği egemenlik hakkını kendi üzerine almıştır ancak bu teorinin içerdiği tabi olma boyutunu da miras alır. Yurttaş, politik cemaatin kurucu öznesidir fakat aynı zamanda cemaate tabi olandır da. Modern yurttaşlık anlayışını daha da karmaşık hale getiren, politik özne olan halkın ulusa dönüşmesi, politik cemaatin ulus olarak kurulmasıdır. Egemen devlet, ulus-devlet olduğu ölçüde,

---

[3] Liberal yurttaşlık teorisine "çok-kültürlü yurttaşlık" kavramıyla önemli bir katkı için bkz. Kymlicka (1995; 1998: 167-88) ve evrensel yurttaşlık anlayışının hâkim grupların çıkarlarını temsil ettiğini ve dezavantajlı gruplar için özel temsil olanaklarını savunan "farklılıkçı yurttaşlık" kavramı için bkz. Young (1989: 250-74). Özellikle Avrupa Birliği bağlamında ortaya çıkan ulus-sonrası konstelasyon ve ulus-sonrası bir yurttaşlık anlayışı olarak "anayasal yurtseverlik" tartışması için bkz. Habermas (1994: 2-36; 1998b: 105-27; 1999: 46-59). Uluslararası ve ulus-aşırı hukukun yarattığı ulus-sonrası insan hakları rejiminin sağladığı haklar dolayımıyla ulusal yurttaşlığın sınırlarına işaret eden bir çalışma için bkz. Soysal (1994; 1998: 189-217). Küresel yurttaşlık konusunda bkz. Falk (1994: 127-40), Urry (1999: 311-24) ve Carter (2001). Ulus-devlet içinde kurumsallaşmış yurttaşlık anlayışının en radikal eleştirisi, "çokluk"un kurucu özne olarak, bir ulusa, halka, kimliğe ait olmanın "köleliğinden" kurtuluş mücadelesi ve bu mücadelenin nihai amacı olan "küresel yurttaşlık" için bkz. Negri ve Hardt (2001). Yazarlar, yurttaşlığı formel bir statü ya da sosyolojik bir görüngü olarak görmek yerine siyasal öznenin talebi olarak kavramsallaştırır: "Kendi hareketini/göçünü kontrol etme hakkı, çokluğun küresel yurttaşlık için nihai talebidir" (s. 400).

kendisini sadece politik cemaat olarak kurmaz aynı zamanda kültürel olarak homojenleşmiş bir nüfusu temsil etme iddiasındadır. Yukarıda aktarılan teorik tartışmalarda, ulus-devlet içinde hâkim kültür dışındaki diğer kültürel grupların haklarının yurttaşlık kavramına dâhil edilmesini savunanların ortak noktası, modern yurttaşlığın kurumsallaştığı siyasal mekân olan ulus-devletin, evrensel haklar adına, tikel bir grubun kültürel hegemonyasını sürdürüyor olduğu tespitidir.

Bu en genel kavramsal çerçeveye bağlı olarak, bu kitabı, üç ana-bölüme ayırmak mümkündür. Birinci ana-bölüm (Bölüm II), tüm içerimleriyle birlikte yurttaşlık kavramını ele almakta ama özellikle yurttaşlığın ulus-devlet içinde kurumsallaşmasıyla ortaya çıkan dışlayıcı söylem ve pratiklere dikkat çekmektedir. İkinci ana-bölüm (Bölüm III, IV ve V), bu teorik çerçeveye bağlı olarak Osmanlı İmpartorluğundan ulus-devlete dönüşümü, Cumhuriyetin kuruluşundan sonra ulusal kimlik inşasını ve bu kimliğin kurucu söylemlerini analiz etmektedir. Üçüncü ana-bölüm (Bölüm VI ve VII), bu söylemlerin Alevîliği nasıl tanımladığını, Alevî yurttaşları nasıl konumlandırdığını göstermektedir.

Bölüm II'de yürütülen tartışmanın amaçlarından birisi, yukarıda aktarılan genel çerçeve içinde, siyaset felsefesinin 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin tanımladığı İnsan ve Yurttaş'ı, hakların evrenselliğini ve bu evrensellik ile hakların kurumsallaştığı politik cemaat olarak ulusal formasyonun tikelliği arasındaki gerilimi göstermektir. Modern yurttaşlığa içkin bu gerilim ya da paradoks, Balibar'ın tanımladığı haliyle, İngilizce *subject* kavramının içerdiği "özne/tebaa" geriliminin sonucudur. Özellikle Ranciere'in "polis ve politika" ayrımı, bütün toplumsal formasyonlardaki yönetici sınıfların oligarşik mantığına karşılık, madun grupların haksızlık karşısında eşitliğe, İnsan'a, Yurttaş'a referansla bir karşı-mantık üreterek mevcut konfigürasyonu yeniden konfigüre edebileceklerini, Bildirgenin sağladığı hakların

eşitlik-özgürlük için mantıksal bir operatör olabileceğini göstermektedir. Buna mukabil, Arendt ve Agamben'le birlikte en radikal eleştirinin konusu olan ulusal egemenlik, insan ve yurttaş hakları kavramları, ulusal üyelikle sınırlanan yurttaşlığın açmazlarına işaret etmektedir çünkü ulus formu, insan sadece insan (çıplak insan) olarak kaldığında kendisine atfedilen ve evrensel olduğu iddia edilen bütün hakların çökmesine yol açan tikel ve dışlayıcı bir formdur. Bu tartışmanın taraflarını, yurttaşlık konusunda iki farklı kutup olarak görmek yerine, yurttaşlık anlayışının ulus formu içinde tanımlanmasının yol açtığı tarihsel yıkımlara karşılık, ulusal üyeliği ve üyelerin haklarını değil insan haklarını temel alan bir yurttaşlık anlayışının sağlayabileceği olanak olarak görüyorum.

Bu bölümün ikinci amacı, ulus formunun, bir "kapalılık ilkesine" sahip olduğu, insan haklarını temeline alan bir yurttaşlık yerine, yurttaşı temel alan bir insan hakları politikasına (sadece yurttaşların insan haklarından yararlanabileceği koşuluna) dayandığı için dışlayıcı bir politik üyelik formu olduğunu göstermektir. Ulus-devlet mantığına içkin olan bu dışlama, sadece ulusal sınırların dışında kalanları değil, etnik ve dinsel azınlıkları da "içeriden dışlamaktadır" (sınıfsal ve cinsel dışlamanın yanı sıra). Yurttaşlık, ulusal aidiyetle belirlendiği ölçüde, ulusal normların dışında kaldığı düşünülen nüfusun belli gruplarını evrensel haklardan dışlamıştır. Bununla birlikte, milliyetçi söylemin etnopolitik içeriğine bağlı olarak inşa edilen ulusal kimlik, yurttaşlığın içerme/dışlama pratikleri üzerinde belirleyici olmaktadır. Bu anlamda, milliyetçilik teorisinin kadim, "Fransız milliyetçiliği-Alman milliyetçiliği," "politik ulus-kültürel ulus," "Batı (Avrupa) milliyetçiliği-Doğu (Avrupa) milliyetçiliği," "teritoryal milliyetçilik-etnik milliyetçilik," "liberal ulus-organik ulus" ayrımları, tekil ulusal formasyonlardaki yurttaşlık anlayışlarının kendi içinde barındırdığı farklılıkları içerme ve dışlama pratiklerinin anlaşıl-

ması açısından önemlidir. Brubaker, bu ayrıma dayanarak, Fransa'da ikinci kuşak göçmenler yurttaşlık haklarıyla birlikte ulusal bedene entegre edilirken, Almanya'da dördüncü kuşak göçmenlerin bile yurttaş statüsü kazanamamasının nedenlerini, Fransa'da *jus soli* ilkesine dayalı politik-teritoryal, Almanya'da *jus sanguinis* ilkesine dayalı etno-kültürel yurttaşlık anlayışlarının tarihsel gelişimini inceler.[4] Birincisi, toprağa bağlı, asimilasyonist bir yurttaşlık anlayışı (politik-teritoryal ulus) geliştirirken, ikincisi soya dayalı, farklılıkçı bir anlayış (etno-kültürel ulus) geliştirmiştir.

Bu kavram çiftlerini tartışmamın nedenlerinden birincisi, milliyetçilik teorisinin tekil ulusal formasyonlardaki yurttaşlık anlayışlarının anlaşılmasına yaptığı katkıdır ancak her bir kavramı belirli ulusal formasyonlardaki ulusal kimliklere indirgemek yerine, "milliyetçiliğin söylemsel formasyonu" (Calhoun, 1997: 3) içindeki özel kavramlar olarak görmek kaydıyla. İleride gösterileceği gibi (Bölüm IV), Türk yurttaşlığı üzerine akademik tartışmalar, ulusal kimliğin etno-kültürel boyutuna ya da politik-teritoryal boyutuna yapılan vurgudaki farklılıklara rağmen, hem Alman hem de Fransız ulus inşa modellerinin izlerini göstermektedir. Ayrıca, Brubaker'ın yaptığı gibi, göçmenler özelinde bir yurttaşlık analizi için uygun olabilecek bu ayrım, yerli etnik ya da dinsel azınlıkların kolektif haklarının anlaşılması için yeterli olmayabilir ve asimilasyonist bir anlayış her zaman politik-teritoryal bir anlayışa işaret etmez. Özellikle gayrimüslimler, hukuksal olarak Türk yurttaşı olmalarına rağmen, etnik ve kültürel farklılıkları nedeniyle dışlanmıştır. Nüfusun Türkleştirilmesi ve Müslümanlaştırılması politikalarıyla homojenleştirilmesinin politik-teritoryal bir ulusal kimlik ve yurttaşlık anlayışına dayalı

[4] Almanya'da 1 Ocak 2000 tarihli yasayla, *jus soli* ilkesi Alman yurttaşlığına dâhil edilmiştir (Hogwood, 2000:127; Anil, 2007: 1363-76).

olup olmayacağı tartışmalıdır. Hegemonik milliyetçilikler tarafından Alevîliğin algılanışı ve anlamlandırılışı da etno-kültürel yurttaşlık anlayışının sonucudur. İkinci neden, kavramların entelektüel düzeydeki etkisinin yanı sıra, sosyal bilimlerde Türk yurttaşlığının etno-politik içeriğinin anlaşılmasına yönelik güncel tartışmaların da bu kavramlara referansla tartışılıyor olmasıdır. Üçüncü neden, 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük programlarının özellikle Fransız ve Alman ulus inşa modellerine referansla tartışılmış olması, Türk milliyetçiliğinin kurucu isimlerinin (Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve diğerleri) bu kavramlara referansla Türk milliyetçiliğini tartışmış olmalarıdır. Bu bölümde, ayrıca, Türk milliyetçiliğinde bir yol ayrımını oluşturan dinsel-politik içeriğin anlaşılmasını sağlamak için, sekülerlik/laiklik[5] ve ulusal kimlik üzerine bir teorik tartışma da yürütülmektedir. Bu teorik çerçeveden beklenen, Kemalist milliyetçilik ve muhafazakâr milliyetçilik arasındaki etno-kültürel sürekliliğe rağmen, İslâm'ın anlamı, yeri ve ulusal kimlik inşasındaki rolü konusundaki farkı ve çatışmayı, daha önemlisi sekülerliğin ve İslâm'ın farklı eklemlenmelerinin, Alevîlerin yurttaşlık statüsünün tayinindeki belirlenimi anlayabilmemizi sağlamasıdır. Bu bölüm, ulusal yurttaşlığın azınlık gruplara karşı dışlayıcı, hiyerarşik yurttaşlık statüleri yaratan içeriğinin ele alındığı alt bölümde, Alevîlerin "çift-değerli" statüsünün anlaşılmasını sağlayacak bir teorik tartışmayla devam etmektedir.

Bölüm III'te, Osmanlı modernleşmesinin üzerinde durulacak olmasının nedenlerinden birisi, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki, Türklüğün etnik içeriğinin belirlenmesi tartışmasıdır. Bizatihi Osmanlı ve Türk siyasal elitleri, entelektüeller ulusal

---

[5] Bu çalışmada, sekülerlik ve laiklik, aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Bunun nedenleri, ilerleyen sayfalarda açıklanacaktır.

kimlik sorununu bu kavramlarla birlikte düşünmüştür.[6] Osmanlı kimliğini Fransız (ya da ABD) örneğinden hareketle, farklı etnik gruplardan mürekkep, asimilasyona dayalı teritoryal bir milliyetçilik olarak okurken, Türklük kavramını Alman etno-kültürel milliyetçilik anlayışına dayandırmışlardır. Türklük bu dönemde, diğer etnik gruplar karşısında kendi etnik sınırlarını arayan/kuran bir arayış içinde tanımlanmıştır. Yine de bu dönemde bile saf bir Osmanlı kimliği (teritoryal kimlik) ya da saf bir Türklük (etno-kültürel kimlik) inşasının mümkün olmadığı belirtilmelidir. Buna bağlı olarak Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük programlarının entelektüel düzeyden siyasal düzeye geçişte bir amalgam oluşturduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu nedenle, bu programları, Bora'nın Türkiye Sağı'nın "üç halini" okumasına benzer şekilde, üç "hal" olarak okumak mümkündür.[7] "Hal" nosyonu, bu çalışmada, milliyetçiliğin birbirine dönüşebilen formlar barındırdığını ifade edebilmek için kullanılmaktadır çünkü ne Osmanlılık içinde Türklük ayrıştırılabilir bir kategoridir ne de Türklük içinde Müslümanlık. Bu dönüşebilirlik halini hem milliyetçi entelektüellerin yazılarında hem de İTC'nin siyasal-

---

[6] Üstelik bu tartışmanın 19. yüzyılın son çeyreği gibi erken bir tarihte başladığını da vurgulamak gerekir. "İttihad-ı Osmanî" ve "İttihad-ı İslâm" projeleri çerçevesinde yürütülmüş tartışmalar için bkz. Türköne (1994: 208-14).

[7] Bora (1998: 7-8) bu nosyonu, modern Türk Sağını karakterize eden milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığı üç ayrı siyasal ve ideolojik pozisyon olarak belirlemek yerine, üçü arasında bir içeçilik varsayan, sağ gövdenin birbirleriyle uyumlu organları olarak ama maddenin katı, sıvı ve gaz hallerine benzer şekilde, birbirine dönüşebilen, her birinin bir hal olarak okunabileceği önermek üzere kullanmaktadır. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük, farklı ulus tahayyüllerine denk düşen, bir ulus-formunun birbiriyle örtüşen, birbirini eklemleyebilen, birbirini biçimlendiren ama hal teriminin çağrışımlarından belki farklı olarak, aynı zamanda birbirini bloke edebilen, birbirine karşı pozisyon geliştiren haller olarak okunabilir. "Pan-" formlarını bir yana bırakacak olursak, özellikle 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında, bu üç hal'in, Türk yurttaşlığının etno-kültürel içeriğini belirlediğini söylemek mümkündür.

programatik dilinde görmek mümkündür. Bu entelektüel ve politik miras, Türk ulusal kimliğinin etno-kültürel inşasının tarihsel altyapısını oluşturmuştur.

Osmanlı modernleşmesinin tartışılmasının ikinci nedeni, Türk modernleşmesine bıraktığı güçlü mirastır. Bu modernleşme deneyimi, bir "medenileşme" anlayışıyla eklemlenerek, kendi çevresini oryantalist bir algıyla anlamlandıran bir merkezin oluşmasına yol açmıştır. Fransız medeniyet anlayışına benzer biçimde, İmparatorluğun kendi çevresini modernleştirme, medenileştirme misyonu, çevrenin barındırdığı farklılıkların ve çeşitliliklerin zorla asimilasyonuna dayandırılmıştır.[8] Kuşkusuz medenileşme göstereninin içeriği farklı doldurulmuştur. Örneğin Kemalist modernleşme güçlü bir Batılılaşma ve sekülerleşme vurgusu taşırken, Osmanlı modernleşmesinin medenileşme söyleminin güçlü bir yönünü Sünnîleştirme oluşturmuştur ve bu yön, Osmanlı deneyiminin tartışılmasının üçüncü nedenidir. Heterodoks grupların Sünnîleştirilmesi, modernleşme/medenileştirme projesinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Özellikle Abdülhamid döneminin Pan-İslâmizm siyaseti, Alevîler ve diğer heterodoks toplulukların "cehalet ve hurafelerden" kurtarılması misyonu anlamına da gelmektedir. Nitekim Alevî-Kızılbaş topluluğun siyasal ve entelektüel elitlerce algılanışı, 20. yüzyıl başlarında, bir yandan Türklüğün etnik ve kültürel olarak belirlenmesine paralel olarak "öz Türkler," diğer yandan heterodoks ve senkretik inanç yapısı nedeniyle "cehalet ve hurafat" içinde yaşayan topluluklar oldukları yönündedir. Bu algı, hem seküler milliyetçiliğe hem de muhafazakâr milliyetçiliğe miras kalmıştır.

Bölüm IV ve V, Türk milliyetçiliğinin iki hegemonik formunun, seküler milliyetçiliğin ve dinsel milliyetçiliğin, hem etno-

---

[8] Fransa Üçüncü Cumhuriyet döneminde, Paris ve çevre arasındaki etnik, dinsel, sınıfsal karşıtlık ve merkezin kendi çevresine bakışı konusunda mükemmel bir çalışma için bkz. Weber (1976).

politik içeriklerinin hem de dinsel-politik içeriklerinin, modernleşme, laiklik gibi siyasal alanı düzenleyen ya da yeniden düzenleyen söylemlerinin anlaşılmasını amaçlamaktadır. Cumhuriyetin kuruluş döneminde Türk ulusal kimliğini inşa eden kurucu söylemleri ya da seküler milliyetçi söylemin aktörlerini belirlemek kolaydır çünkü tek parti döneminde siyasal alanı belirleyenler zaten Kemalist elitlerdir. Bununla birlikte, dinsel milliyetçilik çok farklı siyasal programların çeşitli derecelerde ve düzeylerde eklemlenmesiyle oluşmuştur. Türk-İslâm Sentezi, 1970-80'lerdeki hegemonik varlığıyla ayırt edilebilir olsa da, dinsel milliyetçilik hem İslâmcılık hem soy Türkçülük gibi birbirinden tamamen farklı programlardan beslenerek politik alanı belirlemiştir. Amacım özerk siyasal programları, içeriği sabitlenmiş bir söyleme indirgemek değil, özellikle 1960'lardan sonra politik alanda hegemonik bir güç olacak olan dinsel milliyetçiliğin bu farklı ideolojik-siyasal hareketlerden beslenerek Türk Sağının ortak paydası olduğunu vurgulamak.[9]

Ulusal kimliğin inşası üzerine farklı milliyetçi söylemlerin ya da projelerin varlığı, yurttaş hak ve özgürlüklerinin belirlenimi-nin hukukla sınırlı olmayıp, kamusal alanının sınırlarının ve kimlerin bu alanda "konuşma ve dinlenilme" hakkının ya da yurttaşlar cemaatine dâhil olabileceğinin bu hegemonik projelerce belirlendiğini göstermektedir. Örneğin seküler milliyetçilik açısından Türklük ve medenilik birinci sınıf yurttaşlar cemaatine dâhil

---

[9] Bölüm V'te soy Türkçülerden İslâmcılara ve merkez sağa kadar birçok politik ve akademik figüre başvuruyor olmama ve dinsel milliyetçilik için "muhafazakâr milliyetçilik" terimini de kullanıyor olmama rağmen, özellikle İslâmcılık söz konusu olduğunda milliyetçiliği kendisine sıfat yapan ama esas olarak adı muhafazakâr olan, "milliyetçi muhafazakârlık" terimini tercih ediyorum. Soy Türkçü ya da İslâmcı isimler, özel olarak değil, Alevîlik algısının oluşumunda resmî ya da yarı resmî söyleme katkıları ölçüsünde dâhil olmaktadır. Özellikle, politik alana hükmeden, sağ partilerin resmî isimlerinin formasyonu bu söylemsel çeşitlilik içinde oluşmaktadır.

edilmenin koşullarıyken, dinsel milliyetçilik açısından bu cemaat Türk ve Müslüman olmakla sınırlanmaktadır. Hukuksal olarak yurttaş olmak, "haklara sahip olma hakkı"mızın güvence altına alındığı anlamına gelmemektedir. Bu iki milliyetçilik formu, özellikle Batılılaşma ve laiklik konusunda, birbirleriyle çatışma içinde kuruluyor olmasına rağmen üç temel noktada süreklilik içindedir. Birincisi, bütün milliyetçilikler gibi, Calhoun'un dikkat çektiği, "milliyetçiliğin söylemsel formasyonu" içinde düşünmektedir ve ulus-devleti yeniden üretecek organik ideoloji olarak işlevlerini yerine getirmektedir. Dinsel milliyetçilik, seküler milliyetçiliğin, ulus-devletin (ulusun ve devletin!) bekası konusunda, ulusu ve devleti aşkın birer kendilik olarak kurup yücelten söylemiyle ortaklık içindedir. Her ikisi de etno-kültürel bir yurttaşlık anlayışını savunmaktadır. Seküler milliyetçilik, etnik sürekliliği dil ve tarihte ararken, dinsel milliyetçilik bu ikisine dini de ekler. Her ikisi de "organik ulus" (Mann, 2005) tahayyülüne sahiptir, ulus içinde etnik, dinsel, sınıfsal farklılıkların varlığı ve bu farklılıkların kamusal görünürlükleri kesin olarak reddedilir. Kemalist milliyetçilik, halkçılık ilkesinden mütevellit solidarist-korporatist bir toplumu temsil etme iddiasındayken, dinsel milliyetçilik "milli irade otoriteryanizmi" (Bora, 2006) yoluyla bu iddiaya sahip olmuştur. Her ikisi de "ulusal birlik" içinde farklılık işaretlerini bölücülük olarak görmektedir. Alevî nüfusun kolektif hakları konusunda her iki milliyetçilik formunun da aynı tepkiyi veriyor olması, bu ortaklıklarının sonucudur.

Bölüm VI, bu iki hegemonik milliyetçiliğin Alevîliği algılayışı ve anlamlandırışını ele almaktadır. Bu bölümde, Alevî sorununun tarihsel alt yapısıyla birlikte, inanç yapısının heterodoks ve senkretik karakterine, etnik çoğulluğuna dikkat çekilmektedir ve dolayısıyla, bu kavramlar ve Alevî kimliğinin oluşumundaki etkileri tartışılacaktır çünkü Alevîliğin dışlanması bu vasıfları nedeniyledir. Her iki milliyetçilik için de Alevîler, Türklüğün

Asyatik otantik kültürünü taşıyan "öz Türkler" olarak yurttaşlar cemaatine celbedilirken, inançlarının heterodoks ve İslâm içi/dışı farklı inançları barındıran senkretik karakterleri nedeniyle dışlanmıştır. Seküler milliyetçilik açısından, "öz Türklük", özellikle "Arap ve Fars etkisine" karşı Türklüğün sahih kültürel formlarının somut görüngüleri vurgusu taşırken, Alevîliği Kürt ve Arap Alevîlerin Türkleştirilmesi için de stratejikleştirmektedir. "Öz Türklük" vurgusuna rağmen, Alevîliğin Batılı ve medeni normlar karşısında "cehalet ve hurafat" içinde yaşayan bir topluluk olduğu algısı da eksik olmamıştır. Bununla birlikte bu ikinci vurgu, özellikle muhafazakâr milliyetçiliğin Alevîliği anlamlandırmasında artmaktadır. İslâm'ı Türklüğün kurucu zemini haline getiren muhafazakâr milliyetçi bakış açısından Alevîlik, Türklerin Müslümanlaşması sürecinde bir geri kalmışlığa işaret etmektedir. Özellikle İslâmcılığın da katkısıyla, Kürtleri "dağ Türkleri" olarak kuran etno-romantik milliyetçiliğe paralel olarak, Alevîler, bir anlamda, "dağ Müslümanları" (Açıkel ve Ateş, 2005) olarak tanımlanmıştır. Alevîlerin kentsel mekânda görünür olmaya ve hatta 1960'lardan itibaren yurttaşlık haklarını savunmaya başlamalarıyla birlikte, etnik, dilsel ve dinsel homojenliğe dayalı "ulusal birlik" için bir tehdit olarak görülmeleri, Alevîlere yönelik kitlesel katliamların bir diğer nedenidir. Hâsılı her iki milliyetçilik açısından da Alevîler, "otantik benlik" ve "heretik ötekilik" arasında, "öz Türkler" olarak yurttaşlığa celbedilen ancak "heretik özneler" olarak dışlanan bir topluluğu oluşturmaktadır. Bu bölümde teorik olarak da ayrıntılı ele alınacak olan ve birbiriyle çatışan ve karşıt duyguların aynı anda ve bir arada bulunabileceğini ifade eden "çift-değerlilik" (*ambivalence*) kavramına vurgunun ve Alevîlerin "çift-değerli yurttaşlar" (Açıkel ve Ateş, 2005) olarak görüldüğü tespitinin kaynağı budur. Bu tanımlama, milliyetçi tahayyüllerde Alevîlerle ilgili bir belirsizlik ya da kararsızlığa değil, Alevîlerin, aynı anda sevgi ve nefret, içerilmek ve dış-

lanmak arasında kalan bir topluluk olarak anlamlandırılmasına gönderme yapmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı ve din derslerinin içeriğiyle ilgili bir bölüm (Bölüm VII), resmî söylemin somutlaştığı iki alanın Alevîliği konumlandırılışını anlamak içindir. Bu bölüm, bir anlamda, önceki bölümlerde seküler milliyetçilik ve muhafazakâr milliyetçiliğin dinle ilişkisi ve bu çerçevede Alevîliği anlamlandırılışının testi gibidir. Bir devlet kurumu olarak Diyanet'in ve milli eğitim müfredatının parçası olan din derslerinin analizi, "ulus-devletin ideolojik aygıtları" olarak, Alevîliği (ya da gayri-Sünnî inançları) nasıl konumlandırdıkları ve dışladıklarıyla sınırlıdır.[10]

[10] Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hem hukuksal yapısı hem de siyasal konumu üzerine ayrıntılı bir çalışma için bkz. Gözaydın (2009). Alevî örgütlerinin Diyanet İşleri Başkanlığı konusundaki görüşleri için bkz. Pehlivan (1994). Diyanet ve zorunlu din dersleri konusundaki görüşleri için bkz. Çakır ve Bozan (2005: 265-92)

Bölüm II
Modern Yurttaşlık ve Ulus-Devlet

Modern yurttaşlığı tanımlayan iki gerilim ya da paradoks olduğunu söylemek mümkündür. Tarihsel olarak bütün sosyal-siyasal mücadeleler, yurttaş ve insan haklarına başvurarak, bu hakların içerdiği eşitlik ve özgürlük ilkeleri adına yürütülmüştür. Siyasal özneler, bir yandan bu haklardan mahrum bırakıldıkları, dışlandıkları için mücadele ederken, diğer yandan bu haklara sahip olma, bu haklara sahip olmaları gerektiği iddiasıyla mücadele etmiştir. Modern yurttaşlığa içkin birinci gerilim budur. Bu gerilim Balibar'ın ifade ettiği, İngilizce *subject* teriminin "tebaa-özne" karşıtlığını barındırıyor olmasında ifadesini bulur, yani yurttaş, aynı anda hem egemene tabi olandır hem de egemenliğin sahibi siyasal öznedir.

İkincisi modern yurttaşlığın ürettiği evrensellik ve tikellik eksenindeki gerilimdir. Modern yurttaşlığı, modern-öncesi ya da antik yurttaşlıktan ayıran, yurttaşın (ya da insanın) sahip olduğu hakların bir ayrıcalık ya da muafiyet değil evrensel bir niteliğinin olmasıdır. Modern demokrasinin kurucu söylemi, evrensel olarak bütün insan varlıkların eşit ve özgür olduğu önermesine dayanmaktadır. Ancak, modern yurttaş ve insan hakları deneyimi, bu evrenselliğin (yani salt insan olmaktan kaynaklanan hakların) ancak bir tikellik (tekil bir ulusal, politik cemaate üyelik dolayısıyla tikel haklar) içinde mümkün olduğunu gösteren bir para-

doksa dayanmaktadır. Fransız Devrimi'nin ürünü olan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi üzerine siyaset teorisi içinde yürüyen tartışma, bizatihi bu paradoksun ürettiği sosyal-siyasal sonuçlar üzerine bir tartışmadır. Fransa gibi tekil bir ulus-devlet içinde yayınlanan bir bildirgenin, evrensel olarak hakların içeriği ve taşıyıcılarını tanımlaması da bu paradoksun bir sonucu olsa gerek. Bildirge üzerine yürütülen bu tartışma, insanın ya da yurttaşın evrensel haklarıyla, tikel ulus-devletler içinde ulusal kimlikle eklemlenen haklar arasındaki açmaza işaret etmektedir. Bu eklemlenmenin tarihsel siyasal sonucu, sadece egemen devletin üyesi olmayanların değil, egemen devlet ulus-devlet olduğu ölçüde, ulusal cemaat içinde "yabancı" olduğu düşünülen bütün etnik, dinsel, cinsel, sosyal grupların "içeriden" dışlanmasıdır. Aşağıda gösterileceği gibi, yurttaşlık bu iki gerilimi/paradoksu içinde barındıran, çok katmanlı bir söylem içinde oluşan bir öznellikle anlamlandırılır.

Politik Öznenin Referansı Olarak İnsan ve Yurttaş Hakları

Balibar'a göre modern yurttaşlık, "özne/tebaa" (*subject*) gerilimini içeren çift-değerli bir kavramdır (1991a: 33-57; 2004a: 195-198). Modern yurttaşın oluşumu, bir yandan "egemenlik" kavramının devrettiği hiyerarşiyi ve dolayısıyla tabi olmayı ya da itaat etmeyi içerirken, diğer yandan, egemenliği halka vererek, yurttaşlar cemaatini egemenliğin öznesi haline getirir. Bu gerilimin kavramsallaştırması sadece mantıksal olarak zor olmakla kalmaz, psikolojik açıdan da kavramsallaştırması zordur çünkü her bir bireyi, özgür olması için, kendi benliğini disiplin altına almaya zorlar. Dolayısıyla yurttaş, aynı anda hem bir devletin kurucu öğesi ve sürekli devrimin aktörü, hem de kurucu iktidarın aktörü ve kurulu iktidarın tebaası olarak düşünülür. Bir yanda, verili bir Devlet formu içinde hakların tahsis edileceği kurumsal koşullar ile diğer yanda bu hakların, bütün sınırların ötesinde, sınırsız biçimde

genişletilmesi arasındaki bir gerilimdir bu. Dolayısıyla bizatihi politika da içsel olarak bölünür: bir yanda isyanın politikası ya da sürekli devrim, diğer yanda kurulu olanın ya da kurumsal ve sosyal düzen olarak Devletin politikası. Balibar'ın gösterdiği, politika ve dolayısıyla yurttaş kavramlarının barındırdığı ikili ve paradoksal içerik karşısında Agamben, artık kurucu bir politikanın imkansızlığını, politikanın, ontolojik olarak tamamen biyopolitik egemenliğin alanı olduğunu belirtecektir (Agamben, 1998: 41-42). Balibar'ın tanımladığı yurttaş-özne, Agamben'e göre, daima tabi olandır. Balibar'ın muhtemel itirazı ise, politikanın, biyopolitik egemenliğin disiplin tekniklerine yol açabileceği gibi, eşitlik-özgürlük için yeni alanlar da açabileceğidir. Mücadelenin sonuçları, teleolojik değil, kazaîdir.

Balibar'ın "özne-tebaa" paradoksu üzerine kavramsallaştırdığı yurttaşlık, Ranciere'in "politika" ve "polis" karşıtlığı üzerinden tanımladığı "özneleşme" olarak yurttaşlıkla desteklenebilir.[11] Buna göre, Balibar'ın "tabi olan özne" olarak yurttaşlık kavramı, Ranciere'in polis mantığının "şeylerin normal düzeni" olarak sunduğu belirli bir konfigürasyon içinde yurttaşı depolitize etmesi olarak, "politik özne" olarak yurttaşlık kavramı da, bir eşitsizlik ya da haksızlık momentini, eşitlik ilkesine referansla reddeden, verili konfigürasyonu yeniden konfigüre eden, oligarşinin kendi özel alanı olarak kurduğu kamusal alanı talep eden politik özneleşme olarak yurttaşlık anlayışına tekabül etmektedir. Ranciere'e göre (2001), polisin özü, baskı kurmak ya da yasaları

[11] Ranciere'in "polis" (*police*) ve "politika" arasında kurduğu karşıtlık detaylı olarak ele alınacak olmakla birlikte, ilk elden "polis" mantığının kurumların bir yönetme mantığına indirgenmiş işlevlerine, hiçbir boşluğa yer bırakmaksızın sosyal rollerin dağıtılmasına ve verili konfigürasyonun korunmasına dayandığı belirtilebilir. Örneğin, Ranciere'in (1992) makalesinde "polis" yerine "siyasa" terimi tercih edilmiştir ancak bu ikisi aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.

kontrol etmek değildir. Duyumsanabilir olanın belli bir tarzda bölümlenmesidir (*partition of the sensible*). Polis mantığına göre toplum, belli mesleklere/toplumda edinilen konumlara (*occupation*), belli davranış tarzlarına sahip gruplardan oluşur. Bu grupların işlevlerinde, var oluş tarzlarında, konumlandırılmalarında, hiçbir boşluğa yer yoktur. Bunun karşısında politikanın özü ise, polisin düzenlemesini, bir bütün olarak cemaatle özdeşleşen bir yeri olmayan bölümle (*a part of the non-part*) (yani, hem bir tikel grup olup hem evrenselliği üstlenen, hem cemaatin bir bölümü olan hem de cemaatin bütününe adını veren *demos* ya da halkla) tamamlayarak, bu düzenlemeyi rahatsız etmektir.[12] Dolayısıyla, politika, her şeyden önce görülebilir ve söylenebilir olana ya da görülebilir ve söylenebilir olanın belli bir tarzda düzenlenmesine müdahale etmektir (Ranciere, 2001).

Politik etkinlik, polis rejimi tarafından bir bedenin kendisine tahsis edilen yerini ya da o yerin yönünü, sonuçlarını değiştiren her şeydir. Politik etkinlik daima polis düzeniyle bir karşılaşma anı yaratır ve onun mantığıyla çatışır. Polis rejiminin, duyumsanabilir olanı bölümlemesi, paylaştırması, konfigüre etmesi karşısında politika, görülmesi gerekmeyeni görülür kılar, bir zamanlar sadece gürültü olduğu düşünülen şeyi, söylem olarak işitilir ve anlaşılır kılar. Politik etkinlik temel olarak heterojen bir varsayımı, bir yeri olmayanlar bölümü varsayımını, düzenin nihai olarak kazaî olduğunu gösteren, herhangi bir konuşan varlığın diğer konuşan varlıkla eşit olduğunu gösteren varsayımı hayata geçire-

---

[12] Cemaatin sadece bir parçası olan ancak cemaatle özdeşleşen kategori, tarihsel olarak, yoksullar yani *demos*'tur. Yoksullar, herhangi bir sosyolojik grubu, toplumsal olarak aşağı bir kategoriyi, ekonomik olarak nüfusun dezavantajlı bir bölümünü belirtmez; basitçe, "sayılmayan insanlar kategorisini, *arche*'de yer almak için, hesaba katılmak için gerekli vasıflara sahip olmayanları belirtir" (2001, paragraf 11). Hesaba katılmayan birisi, konuşmayacağı yerde konuşan, yeri olmadığı yerde yer alan, duyulacak konuşması olmayan birisi *demos*'a ait birisidir.

rek, polis mantığını iptal eden bir ifade tarzıdır. Politika, iki heterojen sürecin karşılaşabileceği bir yol ve bir yer olduğunda ortaya çıkar. Birinci süreç polis sürecidir. İkincisi eşitlik sürecidir. Eşitlik, bir konuşan varlığın diğer konuşan varlıkla eşit olduğu varsayımı ve bu eşitliğin sınanması kaygısının yönlendirdiği açık uygulamalar setidir (1992: 59; 1999: 30).

Eşitlik, Ranciere'e göre "politikadaki tek evrenseldir" (1992: 60). Bununla birlikte, eşitlik, İnsanlığın ya da Aklın özünde verili bir değer değildir. Eşitlik, yürürlüğe konduğu anda var olur ve evrensel değerleri var eder. Eşitlik, bir değer, bir ilke, ulaşılması gereken bir hedef değildir; teorik ve politik olarak başlangıç noktası, her bir durumda varsayılması, doğrulanması ve gösterilmesi gereken bir evrenseldir. Evrensellik, her şeyden önce mantıksal bir operatördür. Baskı altındaki gruplar bir haksızlıkla baş etmek zorunda kaldıklarında İnsana (*Man*) ya da İnsan Varlığa (*Human Being*) başvurabilirler. Ancak evrensellik bu kavramlarda değildir, bunu takip eden sonuçların gösterilme tarzıdır; işçiden, yoksuldan yurttaş olmaya, kadın olmaktan, azınlık olmaktan insan varlık olmaya giden yoldadır. Genel olarak söylenecek olursa, sosyal protestonun mantıksal şeması şöyle özetlenebilir: insan ya da yurttaş ya da insan varlık kategorisine ait miyiz değil miyiz ve bundan çıkan sonuç nedir? Evrensellik *yurttaş* ya da *insan varlık*'ın içinde değildir, "bundan çıkan"da ve bunun söylemsel ve pratik yürürlüğe konmasında içerilir. Ranciere'e göre, sosyal bilimler (özellikle sosyoloji), esas olarak, toplumların eşitsiz yapılandırılmasıyla, eşitsizliğin kanıtlanmasıyla ilgilenir, ancak politik mücadeleler, basit bir çıkarsama ya da mantıksal operatör yoluyla şunu kanıtlamaya çalışmıştır: eşit miyiz değil miyiz? Buradaki büyük önerme, örneğin Fransa'da 1830 yılında ilan edilen Şart'ta, bütün Fransızların yasa önünde eşit olduğunu söyler. 1883 yılında greve giden dokuma işçilerinin yaptığı gibi, buradan küçük önerme çıkarsanır:

"Dokuma işvereni Mösyö Schwartz bizi dinlemeyi reddetmektedir. Bizim önüne getirdiğimiz talep ücret oranlarının gözden geçirilmesidir. Bunu onaylayabilir ancak reddetmektedir. Dolayısıyla bize eşiti olarak muamele etmemektedir. Dolayısıyla, Şart'ta belirtilen eşitlikle çelişmektedir" (1995: 46).

Herhangi bir hükümetin ya da polis mantığının kendiliğinden pratiği, bu kamusal alanı daraltma, kendi özel işlerine dönüştürme (kamusal alanı kendi özel alanı haline getirme) ve böyle yaparak, hükümet dışı aktörlerin müdahalelerini özel alana havale etme eğilimindedir. Oysa Ranciere açısından politikanın mantığı, eşitlik ilkesi üzerinden kamusal-özel ayrımını tartışmalı hale getirmek, bu ikisi arasındaki sınır çizgilerini yeniden çizmektir. Bu durumda demokrasi, kendilerini özel hazlarına adamış bireylerin yaşam biçimi değil, bu özelleştirmeye karşı mücadele sürecidir ki bu süreç kamusal alanın genişletilmesi sürecidir.[13] Ranciere'e göre demokrasi herhangi bir hükümet formu, kurumlar ya da işleyişler değildir, "demokrasi eşitlik demektir" (1997: 29-36). Demokrasi, "şeylerin normal düzeni" (yönetmek için doğum ya da zenginlik gibi bir vasfa sahip olma) mantığını iptal eder çünkü yönetmek için vasıfları olmayanların yönetimini anlamlandırır. Demokrasi, bir vasfın olmayışı ve vasfın olmayışının demokratik yönetim için gerekli vasıf olduğu özel ve paradoksal bir durumdur. Bizatihi demokrasi "bir istisna durumudur" (2006: 47; 2001).

---

[13] Ranciere (2006: 55-6), kamusal alanı genişletme talebinin, liberal söylemin iddia ettiği gibi, devletin toplumu ele geçirmesini istemek demek olmadığını söyler. Bu talep, oligarşinin devlette ve toplumda iki ayaklı hâkimiyetini destekleyen kamu ve özelin paylaştırılmasına karşı mücadeleyi gerektirir. Kamusal alanın genişlemesinin tarihsel olarak iki anlamı vardır: birincisi, devlet yasası tarafından, "aşağı varlıklara ait özel alana" havale edilmiş olanların eşitler ve politik özneler olarak tanınması; ikincisi, zenginliğin iktidarının takdirine terk edilmiş alanlar ve ilişki tiplerinin, kamusal karakterinin tanınmasıdır.

Ranciere'in tanımladığı özneleşme tarzı, özneyi yoktan var etmez; işlevlerin, rollerin ve yerlerin "doğal" tahsis düzeninde tanımlı kimlikleri, bir uzlaşmazlık deneyimi örneklerine dönüştürerek, onları var eder. Herhangi bir özneleşme, bir özdeşleşmeme, bir yerin doğallığının bozulması, hesaba katılmayanların hesaba katıldığı yer olduğu, bir yere sahip olmakla sahip olmamak arasında bağlantı kurulan yer olduğu için herhangi birinin sayıldığı/hesaba katıldığı, bir özne mekânının açılışıdır (1999: 36). Politik özne, polis düzeninin cemaatin herhangi bir bölümü olarak özdeşleştirdiği kategorinin, farklı bir özne adı üstlenmesidir. Yurttaş, bu özneleşme sürecinde ortaya çıkar. Ne Arendt'in tanımladığı gibi önceden belirlenmiş saf politikanın alanı olarak kamusal alanın öznesi ne de Agamben'in tanımladığı gibi biyo-politikanın nesnesidir çünkü önceden tanımlanmış bir özne var ve bu hakları kullanıyor değildir, haklar öznenin ortaya çıkmasını mümkün kılan operatördür.[14] Agamben'e göre herhangi bir hak talebi ya da mücadelesi en başından egemen biyo-politik iktidarın tuzağına düşmüştür. Öyle ki, eşitlik ve özgürlük evrenselleştikçe herkes çıplak insana indirgenmektedir. Oysa Ranciere'e göre, "insan ve yurttaş haklarının öznesi, aynı zamanda, politikanın öznesidir" (2004: 302) ki bu özne, yukarıda aktarıldığı gibi, herhangi bir ka-

[14] Bir özne, dışarıda kalandır (*outsider*) ya da daha doğrusu *arada-kalmış olan*dır (*in-between*). Proleter, dışarıda kalan ya da arada-kalan oldukları için –çeşitli isimler, statüler, kimlikler arasında; insan olmakla insan-olmayan olmak arasında, yurttaş olmakla yurttaşlığın reddedilmesi arasında, bir aletler insanı statüsüyle konuşan ve düşünen varlık statüsü arasında- birlikte olan insanların adıdır. Politik öznellik, arada oldukları ölçüde birlikte olan insanlar tarafından eşitliğin yürürlüğe konması – ya da bir haksızlığın ele alınmasıdır. Taraflar, bir haksızlığı ele alan, önceden tanımlanmış çıkar grupları değildir, ancak haksızlığın bildirimiyle birlikte var olurlar. Politik öznellik, örneğin, emeğin ya da anneliğin özel bir mesele mi yoksa sosyal bir mesele mi olduğunu, bu sosyal işlevin kamusal bir işlev olup olmadığını, bu kamusal işlevin politik bir kapasite belirtip belirtmediğini sorar (Ranciere, 1999: 40).

musal otoritenin öznesi/tebaası ya da özel alanın karanlığından ayrıştırılmış bir saf politika alanının aktörleri değildir. Ranciere'e göre politika bir alan değil bir süreçtir. İnsan ve yurttaş haklarını, bir ve aynı özneye atfetmek bu süreci iptal etmektir çünkü bu haklar, aynı anda, hem hakların kaynağı hem de kullanıcısı olan, sadece sahip olduğu hakları kullanabilecek tekil bir öznenin hakları değildir. Bu aslında, aşağıda gösterileceği gibi, Arendtçi argümanın, ki bu argüman Agamben tarafından onaylanır, ürettiği ikilemin sonucudur. Oysa hakların öznesi, bu hakların iki varoluş biçimi arasındaki entervali bir araya getiren özne ya da özneleşme sürecidir.

Antik Atina *demos*'undan Roma'yı terkederek Aventine tepesine çekilen *pleb*'lere, Olympe de Gouges'nin Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne, aday olma hakkı olmadığı seçimlerde adaylığını açıklayan Jeanne Deroin'a, 1883 yılında greve giden dokuma işçilerine, kadınların oy hakkı için açlık grevine başlayan Marion Wallace Dunlop ve arkadaşlarına kadar bütün politik özneler, eşitlik-özgürlük ilkesinin doğrulanması için, polis mantığının kendilerine tahsis ettiği sınırları ihlal edenler, "çıplak yaşamla" "kamusal yaşamın" sınırlarının kesin olarak çizilemeyeceğini gösterenler, verili olanı, duyumsanabilir olanı yeniden konfigüre edenlerdir. Bu özneler, eşitlik ve özgürlüğü bir yanılsama ya da totoloji olarak görmemiş, basit mantıksal çıkarsamalarla eşitlik ilkesinin doğrulanması için eylemde bulunmuşlardır. Bu grupların hepsi yurttaşlığa kabul edilmeyenlerdi ancak bu haklara başvurmakla hakları somut hale getiriyorlardı. Böylece, "ihtilaflı ve 'soyut' insan ve yurttaş hakları geçici olarak, gerçek gruplara ait, bu grupların kimliklerine ve genel nüfus içindeki yerlerinin tanınmasına bağlı gerçek haklara" (2004: 306) dönüşüyordu. Bu hakların gücü, hakların kayıt altına alınmasıyla, teste tabi tutulacakları uyuşmazlık sahneleri arasındaki harekette yatar. Herhangi bir otoriter rejim altındaki yurttaşların, hükümetle-

rinin keyfi yönetimi altındaki yurttaşların, mülteci kamplarındaki nüfusların ya da göçmenlerin bu haklara başvurmalarının nedeni budur: "Bu haklar, haklarının inkâr edilmesi karşısında bir uyuşmazlık zemini oluşturmak için bu haklardan yararlananların haklarıdır" (2004: 305). Ranciere'in, aşağıda belirtilecek olan Arendtçi ikilem karşısında üçüncü varsayımının anlamı budur: haklara sahip yurttaşlar olduğunuzda bile haklar sizden esirgenebilir, haklara sahip olmadığınızda bile bu haklara başvurarak oluşturacağınız politik sahneyle bu haklar sizindir.

Modern İnsan ve Yurttaş Hakları, ne soyut bir evrenselliğe, hiçbir yerde var olmayan soyut insana ne de evrenselliği kendisinde somutlayan mülk sahibi, erkek, egemen kültürel grup üyesine yani iktidar sahiplerinin tikelliğine indirgenemiyorsa, neden belirli insan grupları haklardan mahrum bırakılmaktadır? Sorunun yanıtı, Balibar'ın insan ve yurttaş haklarının somut mücadelelerin sonuçlarına bağlı olduğu iddiasıdır; yani bu haklar eşitlik ve özgürlüğe yol açtığı gibi, bu hakların belirli bir yorumu iktidar ve disiplin tekniklerine, hatta insan kıyımlarına yol açmaktadır. Balibar'a göre (1994a: 39-61; 1994b: 99-114; 2004b: 311-322) Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde öne sürülen eşitlik ve özgürlük özdeştir, birbirini anlamlandırır; eşitlik olmadan özgürlük, özgürlük olmadan eşitlik olamaz. Tarihsel olarak eşitliğin bastırıldığı her yerde özgürlük de bastırılmıştır (ya da tersi). Eşitliğin fiili tarihsel koşulları ile özgürlüğün fiili tarihsel koşulları aynıdır. Balibar, bu önermesini eşitlik=özgürlük (eşit-özgürlük, *equaliberty, égaliberté*) denklemiyle ifade eder. Bu denkleme bağlı olarak, yurttaş hakları ile insan hakları arasında kategorik bir ayrım yoktur. Bu özdeşlik, "haklar bakımından insan ile yurttaşın özdeş olması" anlamına gelir.

Bildirgede bildirilen haklar, mümkün olan her sosyal grubun (işçiler, kadınlar, sömürge halkları, etnik-dinsel azınlıklar vs) politik özgürlüğü için savaşan bütün devrimci hareketlerin meşru

zemini olmuştur. Bununla birlikte, bizatihi Bildirgenin yazarları, bu hakların görelileştirilmesi, sınırlandırılması, sonuçlarının etkisizleştirilmesi için çabalamışlardır. Bildirgenin, hukuki ve felsefi yorumların desteklediği, resmileşmiş ya da yarı-resmileşmiş geleneğin yorumlamasına göre, "insan hakları" ile "yurttaş hakları" arasında bir ayrım vardır. Birincisi, doğal, evrensel, devredilemez, kurumsal ve politik olmayan haklardır. Öte yandan yurttaş hakları, kurumsal, sosyal ve tikeldir (1994a: 44; 1994b: 102). Bu geleneğe göre, yurttaş hakları, evrensel insan haklarının oluşturduğu temele dayanmak zorundadır. Birinin diğerinin temeli olabilmesi için, önce birbirinden ayrıştırılması gerekir. Oysa Balibar'a göre, bu yorumlama "tamamen bir mittir", çünkü Bildirgede asla bir "temel" (Yurttaş Haklarının, üzerine bina edileceği "doğal haklar" ya da İnsan Hakları) varsayımı yoktur.

Haklar, aynı anda, hem yurttaşın hem de insanın haklarıdır ki bu durumda İnsan Hakları ve Yurttaş Hakları, dolayısıyla haklar bakımından İnsan ve Yurttaş özdeştir (1994b: 103). Ancak Balibar'a göre, insanı ve yurttaşı ayıran, doğal ve evrensel insanın, politik ve tikel yurttaş hakları için temel olduğunu öne süren "resmî" ya da "yarı-resmî" yorum, Hannah Arendt'i haklı çıkaran uygulamalara neden olmuştur. 20. yüzyılın trajik deneyimleri şunu göstermiştir: "yurttaşın *pozitif* kurumsal hakları yıkıldığı zaman (örneğin, yurttaşlığın ve ulusallığın yakından ilişkilendirildiği verili tarihsel bağlamda, bireyler ve gruplar ulusal aidiyetlerinden çıkarıldıkları ya da baskı altında bir ulusal 'azınlık' durumuna sokuldukları zaman), 'doğal' ya da 'evrensel olarak insanî' olduğu varsayılan temel haklar tehdit edilmekte ve yok edilmektedir. Böyle bir durumda, *Untermenschen* (alt insan) ile üst insan (*Übermenschen*) olduğu varsayılan 'insanlar' arasında ayrım kuran aşırı şiddet formlarına tanık oluyoruz" (2004a: 119). Bu demektir ki, Arendt'in öne sürdüğü haliyle İnsan ve Yurttaş arasında ayrıma dayalı bir ulusal yurttaşlık anlayışı, özsel ve kav-

ramsal olarak bizatihi Bildirgenin ürettiği bir sonuç değilse bile, tarihsel olarak doğrudur.

Modern Yurttaşlığın Eleştirisi

Hannah Arendt, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ndeki hakların, sosyal, siyasal bağlamı dışında, saf insana hiçbir hak sağlamadığı ve dolayısıyla "insan"a atfedilen hakların soyut olduğu kanaatindedir. Arendt'e göre, 1. Dünya Savaşı'yla birlikte Avrupa'da ortaya çıkan "yurttaşlıktan çıkarma,"[15] totaliter politikaların güçlü bir silahı olmuştur. Buna, Avrupa ulus-devletlerinin, bu insanların haklarını koruma konusundaki beceriksizliğinin eklenmesiyle, "zalimin yeryüzünün pisliği –Yahudiler, Troçkistler vs- olarak seçtikleri, her yerde yeryüzünün pisliği olarak kabul edilmiş, zalimin istenmeyen ilan ettiği kişiler, Avrupa'nın istenmeyenleri haline gelmiştir" (Arendt, 1976: 269). İnsan hakları ifadesi, ilgili bütün taraflar için –kurbanlar, zalimler ve seyirciler- umutsuz bir idealizmin ya da beceriksiz, aptalca bir ikiyüzlülüğün kanıtı olmuştur. 19. yüzyıldan itibaren ve özellikle 1. Dünya Savaşı sonrasında imzalanan Azınlık Antlaşmaları, o zamana değin ulus-devletlerin işleyiş sisteminde sadece ima edilmiş olan bir şeyi açık bir dille ifade etmişti. Buna göre, sadece ulusal üyeler yurttaş olabilir, sadece aynı ulusal kökenden gelenler hukuki kurumların tam korumasından yararlanabilirdi ve farklı ulusal kökenlerden gelenlerin, tamamen asimile olana ve kökenlerinden kopana kadar ya da asimile olmamaları ve kökenlerinden kopmamaları halinde bazı istisna yasalarına ihtiyaçları vardı (1976: 275).

---

[15] İngilizce "*denationalization*" terimini "yurttaşlıktan çıkarma" olarak kullanıyor olmama rağmen, terimin içerdiği, "ulusal haklardan ve üyelikten çıkarma" anlamının da, yurttaşlık-ulusallık eklemlenmesini -ki Arendt'in anlattığı budur- gösterdiği için, akılda tutulması gerekmektedir.

Azınlık Antlaşmaları, tamamen Fransız Devrimi'nin ve İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin ilkelerine dayanıyordu. Yani, bir şekilde kendi ulus-devletlerini kuramamış azınlıkların hâlihazırda üyesi oldukları ulusal topluluk içindeki haklarını garanti almaya çalışıyordu. Dünyanın egemen ulus-devletler arasında teritoryal olarak bölüşüldüğü ve bu durumda her bireyin (azınlık olsa bile) belli bir ulusal cemaat içinde var olduğu varsayılıyordu. Ancak, azınlıklar dışında başka bir grubun, "çağdaş tarihin en yeni kitlesel olgusunun", "çağdaş politikanın en semptomatik grubunun," yani "devletsizlerin" ortaya çıkmasıyla birlikte tüm bu varsayımlar çöktü. Buna göre çöken, tüm içerimleriyle birlikte İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin ilkeleriydi. Çünkü devletsizler ya da mülteciler, uluslararası antlaşmaların hak sağlayabileceği azınlık statüsünde olmadıkları gibi, ne yurttaşlığından çıkarıldıkları devlete geri dönebiliyorlar ne de sığındıkları devletin tam üyesi olabiliyor ya da hukuki korumasından yararlanabiliyorlardı. Çünkü yurttaşlıktan çıkarılmış olmak, bütün haklardan mahrum kalmak demekti. Devredilemez insan haklarının içerdiği paradoks, en başından beri, "hiçbir yerde var olmayan, soyut bir insan varlığı hesaba katmış olmasıydı.... Dolayısıyla, bütün insan hakları sorunu, hızla ve çözümsüz bir biçimde ulusal özgürleşim sorunuyla iç içe geçti; sadece halkın, kişinin ait olduğu halkın, özgürleşmiş egemenliği bu hakları güvence altına alabilirmiş gibi görünüyordu. Fransız Devrimi'nden sonra, insanlık, uluslar ailesinin imgesi içinde kavrandığı için, insanın imgesinin birey değil halk olduğu tedrici olarak açık hale geldi" (1976: 291). Arendt'e göre, mülteciler, insan haklarının ulusal haklar demek olduğunu, ancak yurttaş olmanız halinde insan haklarından yararlanabileceğinizi göstermiş oldular. Dolayısıyla mülteciler, yurttaşlıktan çıkarıldıktan, bir zamanlar üyesi oldukları ulusun sağladığı haklardan mahrum bırakıldıktan sonra saf bir "hak-sız"lık (*rightless*) durumuna düştüler.

Bu "hak-sız" duruma düşmenin, insan hakları kaybının sonucu, en temel hak olan "haklara sahip olma hakkı"nın (1976: 296-98) kaybedilmesiydi. Bu hakkın, yani hem "her bireyin insanlığa ait olma hakkı"nın hem de "kişinin eylemleri ve görüşleriyle değerlendirildiği bir çerçevede yaşama hakkı"nın kaybedilmesi, kişinin, Aristotelesçi anlamda ("politik hayvan" olma, yani, *polis*'in bir üyesi olarak kamusal alanda var olma, "konuşma" ve "dinlenme" hakkı) insan yaşamının tüm özsel niteliklerinin kaybı demekti. Aristoteles'e göre, bu niteliklerden yoksunluk, köle olmakla eşdeğerdi ki bu durumdaki köleler insan varlık sayılmazlardı. Ancak, Arendt'e göre, devletsizlerin durumu, kölelerin durumundan çok daha kötüdür. Köleler bile bir tür insan topluluğuna aittir; çalışırlar, kullanılırlar, sömürülürler, ancak hala insanlığın sınırları içindedirler, hala toplumda bir yerleri vardır ki bu "sadece insan olmanın soyut çıplaklığından daha fazlasıdır." Buradaki sorun, şu ya da bu hakkın (hatta kölelerin durumunda olduğu gibi, bütün hakların) kaybı değildir, bu hakları veren ve güvence altına alan bir topluluğun kaybıdır. "İnsan" der Arendt, "insan olarak özsel niteliğini, insan onurunu kaybetmeksizin bütün İnsan Haklarını kaybedebilir. Sadece bir siyasi yönetimi kaybetmek onu insanlığın dışına sürer" (1976: 297). Nazi Almanya'sının, toplama (ve imha) kamplarına göndermeden ve Nihai Çözüm'den önce Nüremberg Yasaları'yla Yahudileri yurttaşlık haklarından yoksun bırakması bu anlamda semptomatiktir. Buradaki mesele, "yaşam hakkına meydan okunmadan önce tam bir hak-sızlık halinin yaratılmasıdır" (1976: 296, ayrıca Agamben, 1998: 132). Buna neden olan, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin, insana ait olduğunu öne sürdüğü insan haklarının, gerçekte bir ulusal topluluğun üyesi olan yurttaşın hakları olması ve yurttaşlık (ya da ulusal topluluğa üyelik) bittiği anda, insanın haksız kalacağı ve "soyut çıplaklığa" indirgeneceğidir.

Arendt'in, insan ve yurttaş hakları arasındaki açmazın, totaliter devletlerin totaliter politikalarıyla derinleştirilmesine rağmen, modern ulus-devlete içkin olduğu yorumu, Foucault'nun "biyo-politika" analizinin ve Schmitt'in "istisna durumu" kavramsallaştırmasının da eklemlenmesiyle, Agamben tarafından mantıksal sonucuna götürülür. Arendt'in sözünü ettiği "soyut çıplaklığa indirgenmiş" genel olarak ve salt insan, yani Agamben'e göre "çıplak yaşam" -"bir zamanlar politik alandan tamamen dışlanmış olan, ancak, Foucault'nun biyo-politika analizine göre yeniden *polis*'in merkezine yerleştirilmiş olan insan varlıkların doğal yaşamı olan *zoē*" (Agamben, 2000: ix)-, totaliter yönetimlerin egemen kararlarının kesin politik kriteri ve modelidir.[16] Bununla birlikte, 20. yüzyılda totaliter devletlerin parlamenter demokrasilere, parlamenter demokrasilerin totaliter devletlere bu kadar çabuk geçişinin nedeni, biyolojik yaşamın ve onun ihtiyaçlarının politikanın nihai olgusu haline gelmesidir. Yani, "her iki durumda da, bu dönüşümler, politikanın zaten bir süredir biyo-politikaya dönüştüğü ve karar verilecek tek gerçek sorunun hangi örgütlenme formunun çıplak yaşamın bakımı, kontrolü ve kullanımını güvence altına alma görevini üstleneceği bir bağlam içinde üretilmiştir. Bir kere temel referans noktaları çıplak yaşam olduğunda, geleneksel politik ayrımlar (Sol ve Sağ, liberalizm ve totalitarizm, özel ve kamu) açıklıklarını ve anlaşılabilirliklerini kaybeder ve belirsizlik mıntıkasına girerler" (Agamben, 1998: 122). Bu durumda, parlamenter demokrasi ile totaliter devletler arasındaki fark, iki karşıt, kategorik ve doğal fark olmayıp, politikanın merkezine "çıplak yaşam" oturduğu sürece, sadece bir derece farkıdır. Çünkü Avrupa demokrasisi mutlakıyetçiliğe karşı savaşırken, politikasının merkezine "*bios*"u (tüm politik ve

[16] *Bios* ile *zoē* arasındaki Aristotelesçi ayrıma Arendt de gönderme yapmaktadır (1958: 97).

sosyal içerimleriyle birlikte yaşamı, yurttaşın nitelikli yaşamını) değil "*zoē*"yi koymuştur.

Arendt gibi Agamben de, Burke'ün İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi konusunda, bu hakların ancak "bir İngiliz'in hakları" olabileceği tespitine kesin olarak katılmaktadır[17] çünkü insan ve

---

[17] Fransız Devrimi ve İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi üzerine eleştirel yaklaşımlar, Edmund Burke'le başlayarak, Marx'ın Bildirgenin (ve takip eden 1791 ve 1793 Anayasalarının) özgürlük anlayışını eleştirisiyle devam eder. Burke'e göre, haklar, "soyut insan hakları ilkeleri" üzerinde temellendirilemez. İngiltere Parlamentosu Kral'a "Tebaanız bu özgürlüğü *miras almıştır*" derken, bu hakların "soyut insan hakları ilkeleri" değil bir İngiliz'in hakları olduğunu, kendi atalarından miras aldığını vurgulamaktadır (2003: 28). Arendt ya da Agamben'in Bildirge üzerine eleştirisinin radikal demokratik içeriğiyle, Burke'ün muhafazakâr eleştirisinin kuşkusuz farklı siyasal sonuçları vardır. Arendt'e göre, Burke ve İngiliz muhafazakârlar, "insan hakları" düşüncesine karşı sosyal eşitsizliğin İngiliz toplumunun temeli olduğunu savunmuştur. Dahası, Burke, özgürlüğü ulusal bir özellik olarak tanımlayarak ve bunu aristokratik miras kavramına özgüleyerek, İngiliz ırk düşüncesinin ve "soylu ulus" anlayışının gelişmesini sağlamıştır (1976: 175). Arendt'in analizinde, mesele, Burke'ün olması gereken olarak savunduğunun, ulus-devlet mantığı nedeniyle gerçekleşmiş olmasının yarattığı yıkımdır. Öte yandan Marx'a göre Bildirge, politik özgürlüğü insan özgürlüğüyle ikame ederek bir "yanılsama" yaratmaktadır, oysa "politik özgürlük insanî özgürlük demek değildir" (1988: 51). Bildirilen özgürlük, "başkalarına zarar vermeme hakkıdır. Her bir kişinin başkalarına zarar vermeden içinde hareket edebileceği sınırlar yasa tarafından belirlenir, tıpkı iki tarla arasındaki sınırın çit tarafından belirlenmesi gibi. Burada ele alınan özgürlük izole edilmiş bir monad ya da kendine çekilmiş olarak ele alman insanın özgürlüğüdür... İnsanın özgürlük hakkı insanın insanla birliğine dayanmaz, daha çok insanın insandan ayrılmasına dayanır" (1988: 53). Marx'a göre politik özgürlük insani özgürlük demek olmadığı gibi, politik eşitlik de mülk sahipliği ve farklı niteliklerle belirlenen insanların sivil toplumdaki eşitsizliğini ortadan kaldıramaz. Oysa Balibar, Bildirgede kamu-özel arasında formel bir ayrım olmadığını belirtir: "Bildirge, bireysel ve kolektif haklar arasındaki ayrımın ötesinde olduğu gibi, özel görevler ve kamusal haklar gibi bir ayrımın da ötesindedir" (1994b: 105). Bununla birlikte, bu hakların belirlenimsizliği, hakları, güç dengelerine ve konjonktürün evrimine bağımlı kılar. Bu demektir ki, "insan haklarının" evrensel politik anlamı ile bir "insan hakları politikası" (Arendt'in formülleştirdiği "haklara sahip olma hakkı")

yurttaş arasındaki ilişki belirsizdir ("iki özerk varlığı mı adlandırdığı yoksa birincinin daima zaten ikincide içerildiği üniter bir sistem mi oluşturdukları açık değildir" (1998: 127)). Bununla birlikte, Bildirge, hakların taşıyıcısı ve kaynağı olarak çıplak doğal yaşamı, yani saf doğum gerçeğini gösterir. Özellikle Bildirgenin ilk üç maddesinde öne sürülen insan hakları, doğal çıplak insanın modern ulus-devletin politik-hukuki düzeni içine yerleştirilmesini temsil etmektedir. Agamben'e göre ilk üç maddenin, "gizli olmayan" anlamı, Antikitede Tanrı'ya ait olan, klasik dünyada (*zoē* olarak) politik yaşamdan (*bios*) ayrı olan çıplak yaşamın (insan varlık), devletin yönetiminin merkezine oturması ve onun meşruiyetinin ve egemenliğinin dünyevi temeli olmasıdır. "Ulus-devlet", der Agamben, "doğmuş olmayı (*nativity*) ya da doğumu [*nascita*] (yani, çıplak insan yaşamını) egemenliğinin temeli yapan devlet demektir" (2000: 21). Burada, ulus (*nation*) teriminin etimolojik kökenini, *native* yani doğum (*nascita*), takip eden Agamben'e göre 1789 Bildirgesinin anlamı, doğum (*nativity*) öğesini, egemenlik ilkesini ulusa sıkıca bağlayabilen herhangi bir politik örgütlenmenin tam kalbine yerleştirmesidir. 1789'dan itibaren bütün hak bildirgeleri, bu öğeyi ve dolayısıyla onun içerimi olan çıplak yaşamı yeni politik özne haline getirmiş olması nedeniyle geleneksel politik ikilikler (liberal-totaliter, Sağ-Sol, kamusal alan-özel alan gibi) arasındaki tüm ayrımları bir belirsizlik mıntıkasına taşımıştır. Dolayısıyla, Nazizm ve Faşizm modernlik deneyimimiz içindeki aşırılıklar ya da sapmalar olmadığı gibi totaliter rejimler demokrasinin karşıtı değildir. Ne toplama kamplarında "yaşanmaya değmeyecek yaşam" olarak kodlanan Yahudi figürüyle bugünkü mülteciler arasında ne de bu kamplarla Fransa'daki uluslararası hava alanlarında mültecilerin gözaltında

---

oluşturulması için Bildirgedeki ifadelerin pratiğe, mücadeleye ve sosyal çatışmalara açık kapı bırakması arasında sürekli bir gerilim olacaktır.

tutulduğu *zones d'attentes*, mülteciler için sınırlarda kurulan kamplar ya da kentlerin kenar mahallelerinde kurulan gettolar arasında bir fark kalmıştır. Bir kere, çıplak yaşam, *zoē*, politikleştirilerek *polis*'in merkezine yerleştiği anda tüm bu ayrımlar silinmektedir. Bu durumda modernliğin paradigmatik mekânı kent değildir, "modern olanın *nomos*'u, kamp"tır. Kamp, normal hukuksal düzenin dışında yerleşik olmasına rağmen, basitçe dışlanmış bir mekân değil, "istisna" (*ex-capere*) teriminin etimolojisine göre kendi dışlaması yoluyla içerilen bir alandır (Agamben, 1998: 169).

Agamben'e göre, istisnanın kendisi en üst düzeye ulaşmış ve artık içeriyle dışarının, *zoē* ile *bios*'un, yaşam ile ölümün, istisna ile kuralın, özel ile kamusal vs gibi kavramsal çerçevelerin içine girdiği bir "belirsizlik mıntıkası" oluşturmuştur çünkü "istisna artık kuraldır." Tam da bu nedenle, istisna geçmişi değil bugünü, kaosu değil kuralı açıkladığı için, egemen'in olağanüstü kararıyla bir mutlak istisna mekân olarak ortaya çıkan "kamp"a, "tarihsel bir olgu ve geçmişe ait bir anormali olarak değil, bugün hala içinde yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı (matrisi) ve *nomos*'u" (Agamben, 1998: 166) olarak bakılmalıdır.

Haklar bildirgelerini (özellikle 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni) bu bağlam içinde değerlendirmek gerekir ki buna göre, bu Bildirgelerde hakların taşıyıcısı ve kaynağı, özgür ve bilinçli politik özne değil basit doğum, insanın çıplak doğal yaşamından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, "hak bildirgeleri, ilahi olarak yetkilendirilmiş kraliyet egemenliğinden ulusal egemenliğe geçişin tamamlandığı yer olarak görülmelidir.... Bu süreçte, 'tebaa'nın 'yurttaş'a dönüştürülmüş olması gerçeği, doğumun –yani bizatihi çıplak doğal yaşamın- ilk defa burada (biopolitik sonuçlarını ancak bugün sezmeye başladığımız bir dönüşüm sayesinde) egemenliğin doğrudan taşıyıcısı haline geldiği anlamına gelir. *Ancient regime*'de (ki burada doğum sadece bir

suje'nin, bir tebaanın ortaya çıktığına işaret eder) birbirinden ayrıştırılmış olan doğum (*nativity*) ilkesi ile egemenlik ilkesi, artık, geri dönülmez biçimde 'egemen özne'nin bedeninde birleşmiştir ki bu sayede yeni ulus-devletin temeli inşa edilebilir" (1998: 129). Tam da bu nedenle, *Habeas Corpus*'un öznesi, yani *corpus*, çıplak yaşam, hem egemen iktidara tabidir hem de özgürlüklerin taşıyıcısıdır.

Agamben, nihai olarak, çıplak yaşamı "İnsana" ve onun geçici olarak üzerini örten ve onu "haklarla" temsil eden "Yurttaşa" terk etme çağrısı yapar (2000: 11-12). Burada Agamben'in terk etmekten kastı, çıplak insandan, insan ve yurttaş kategorileriyle, insan hakları ve yurttaş haklarıyla birlikte vazgeçmektir. Dolayısıyla, biyo-politik egemen iktidara içkin olduklarına göre, bütün sosyal mücadeleler, yurttaş hakları, insan hakları gibi referanslar, bu hakların öznesi ya da özneleri, halk, ulus gibi nosyonlar da terk edilmelidir. Devrimden önce ve sonra, sömürge halklarının, azınlıkların, işçilerin, kadınların yürüttükleri mücadeleler ve bu mücadelelerin Haklar Bildirgelerinde kayıt altına alınmış "eşitlik" ilkesine referansla yürütülmüş olması, Agamben'in analizinde, bütün önemini kaybetmektedir. Agamben'in önerisi yeni bir ontolojik devrimdir.

"Yurttaşlığı Savunmak Gerekir"

Balibar ve Ranciere'in yurttaş hakları kavramsallaştırması, vurguyu ulusal üyelikten çok, politik bir topluluk içinde özneleşme/politik öznellik, hak talep etme, haklar dolayımıyla eşitlik-özgürlük mücadeleleri, evrensel insan haklarıyla kurduğu paradoksal ve üretici ilişki gibi politik konuları içerir. Bütün madunlar, eşit-özgürlük ilkesini teste tabi tutarak, İnsan ya da Yurttaş'a başvurarak, "hak" kavramının etik-politik içeriği aracılığıyla, "haklara sahip olma haklarını" talep ederler. Balibar'ın (1988: 723) işaret ettiği gibi, yurttaşlık kavramının bütün zamanlar için

sabitlenmiş bir anlamı yoktur, daima mücadelelerin konusudur ve bir dönüşümün nesnesidir. Bununla birlikte yurttaşlığın, Antik Atina'dan bu yana, bir kamu otoritesi karşısında bireylerin politik katılım kapasitenin tanınması olduğunu söylemek mümkündür. Yurttaşlık, modern-öncesi yurttaşlığı belirleyen eşitsizlik rejimlerinde bile, daima bir eşitlik boyutunu barındırmıştır. Bu nedenle yurttaşlık, "dar anlamıyla politik hakların tam uygulaması olarak, geniş anlamıyla kültürel inisiyatif ya da kamusal mekanda etkili bir biçimde varolmak (orada "dinlenilme" kapasitesi) olarak, sadece geçici bir denge, bir güçler ve çıkarlar ilişkisini işaret etmek için kodlanmıştır" (1988: 724). Fransız Devrimi kadınları yurttaşlar olarak selamlamış, ancak politik haklarının tam olarak tanınması 20. yüzyılın ortalarını bulmuştur. Kadınların yurttaşlık haklarını elde etmesi, basitçe mevcut bir kavramın uygulama alanının ya da mevcut bir hakkın başkalarına da verilmesi değildir. Kadınların dışlanmasıyla birlikte onlara atfedilen sosyal rollerin de dışlanması, kadınların kamusal alanda varolmasıyla bu rollerin de kamusal bir konu haline gelmesi demektir. İşçilerin yurttaşlık haklarını elde etmeleri, hem özel alana ait olduğu varsayılan iş dünyasının kamusal bir karakter kazanması hem de yurttaşlık haklarının bireysel düzlemden kolektif düzleme (sosyal haklar) geçmesidir. İşçilerin yurttaşlık haklarını elde etmelerini mümkün kılan, bir paradoksu (işçilerin formel olarak özerk sayılmaları ile gerçekte tabi ya da bağımlı olmaları arasındaki çelişki) açığa çıkararak yürüttükleri mücadelerdir. İşçilerin bir yandan sözleşmenin taraflarından biri olarak "özgür" olması, diğer taraftan "aktif" yurttaşlığa kabul edilmemesi, eşitlikçi olmayan anayasal sistemle Fransız Devrimi'nin ilkeleri arasında bir çelişki olarak 19. ve 20. yüzyıllar boyunca hüküm sürmüştür (1988: 724). Ranciere'in politikayı kavrayışı da Balibar ile paralel bir tanımlama içindedir: modernliğe içkin bir totaliteryanizm ya da rasyonel bir eşitlik-özgürlük yoktur, eşitlik ve özgürlük siyasal mücadele-

ler içinde haklar (bu haklar tanınmış olsun ya da olmasın) sayesinde kazanılır. Politika, Haklar Bildirgesi'yle ya da herhangi bir hukuk metniyle kayıt altına alınmış eşitlik ilkesiyle, herhangi bir sosyal, ekonomik ya da kültürel sorun arasındaki tutarsızlığı, çelişkiyi göstermektir. Baskı altındaki gruplar, baskıdan kurtulmak için, İnsana, İnsan Varlığa ya da Yurttaşlığa başvurabilirler. Ranciere'in, Arendtçi ikilem dışında, sunduğu seçeneğin anlamı budur: bu haklar, yurttaş olsunlar ya da olmasınlar, bu gruplar haklarının inkâr edilmeleri karşısında bu haklara başvurdukları sürece baskı altındaki bütün grupların haklarıdır.

Bununla birlikte, modern yurttaş ve insan hakları deneyiminin, salt insan olmaktan kaynaklı bütün insan varlıkların eşit ve özgür olduğu önermesine dayalı evrenselliğin ancak bir tikellik (tekil bir politik cemaat) içinde kurumsallaşması, politik cemaatin tarihsel olarak ulus-devlet olarak örgütlenmesi, yurttaşlık dolayımıyla insanlığın da ulusal üyeliğe indirgenmesi, bizatihi hakların evrenselliğini sorunlu hale getirmiştir. Arendt'in gösterdiği gibi, insan hakları nosyonunun açmazı, insan, politik bağlarından ya da cemaat bağlarından koparılıp sadece genel olarak insan, salt insan olarak kaldığında insana atfedilen hakların çökmesidir. Arendt'e göre, burada çöken tüm içerimleriyle birlikte İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'dir. Arendt'i takip eden Agamben (1998: 127), modern biyo-politik ulus-devlet çağında, hak bildirgelerini, "yasa koyucuyu ebedi etik ilkelere saygı göstermesi konusunda bağlayan, ebedi, meta-hukuksal ilanlar olarak değerlendirmeyi bırakmanın" zamanının geldiğini söyler. Politik yaşamdan (*bios*) ayrıştırılmış olan çıplak yaşam (*zoē*) artık tamamen devlet yapısına girmiş ve hatta devletin meşruiyetinin ve egemenliğinin dünyevi temeli haline gelmiştir. Ranciere ve Balibar'ın teorik katkılarının gösterdiği gibi, böyle bir kavrayış, modern yurttaşlığa içkin değildir. Yurttaş ve insan hakları madun grupların, dışlananların politik mücadelesinin referans noktası

olmaya devam edecektir. Balibar'ın (2004a: 44-46) "belgesiz göçmenleri" (*sans-papiers*) aktif yurttaşlar olarak tanımlamasının nedeni budur; "antik ve Orta Çağ plebleri için, üçüncü zümre için, işçiler, kadınlar için olan neyse, göçmenler için olan budur. Göçmenler, bugünün proleterleridir." Yurttaşlık, dışlananların dâhil edilmesi gereken bir kategori olduğu için değerlidir ve terk edilebilecek bir kavram değildir.

Madalyonun bir yüzünde dışlananların hak mücadeleleri varsa, diğer yüzünde dışlanmış oldukları ve dışlanmaya devam ettikleri gerçeği vardır. Modern iktidar, ister 19. yüzyılın yurttaşlık kavrayışına içkin olan ve 20. yüzyıla devreden "aktif yurttaş-pasif yurttaş" formunda ya da Balibar'ın "özne/tebaa" gerilimi olarak tanımladığı formda, ister Ranciere'in "oligarşinin kamusal alanı kendi özel alanı haline getirmesi" ve dolayısıyla ürettiği eşitsizlik rejimi formunda olsun, daima, yurttaşlığa tam ehil olamayanlar kategorisi üretir. 19. ve 20. yüzyıllar boyunca işçiler, kadınlar, sömürge halkları, azınlıklar, göçmenler, sosyal ve politik bağlamlarından koparılan ve salt insan oldukları ölçüde yurttaşlık hakları kısıtlanan topluluklar olmuştur.

Ranciere'in belirttiği gibi, "genel olarak insan varlık olarak düşünülebilir, başkanınızı seçmek için seçmen olarak çağrılabilirsiniz ancak işinizi, geleceğinizi ya da çocuklarınızın, öğrencilerin eğitimini düzenleyen yasa konusunda kendi düşüncenizi ifade etmeye kalktığınızda tamamen duyulmaz/işitilmez olabilirsiniz. İçerme ve dışlama arasındaki ilişki her yerde sahnededir ve her yerde açık hale getirilmelidir" (2005: 296). Ranciere'in bu uyarısı, genel anlamda her politik momentin bir içerme-dışlama gerilimini içeriyor olması üzerinedir. Daha özel olarak politik cemaatin ulus-formasyonu olarak kuruluşu, ulusal kimlik tanımının dışında kalan üyeleri "içerden dışlar" (Balibar, 1995; 2004). Ulus-devlet, kendi üyelerinin bir bölümünü "kamp"ta yaşamaya zorlamaktadır ki haklar ve politik öznellik bunların "kent"e dönme-

lerinin sağlanması içindir. Bununla birlikte, ulus-devlet mantığının belirlediği ulusal yurttaşlık hem bir polis devleti/egemen devlet olarak hem de ulusun kültürel olarak homojen bir alan olarak kurumsallaşmasıyla da dışlayıcı bir mantık tarafından belirlenmiştir. Yurttaşlığın ulusal-devlet içinde kurumsallaşması ve milliyetçi söylemler içinde eklemlenmesi, ulusun etno-politik belirlenimi dışında kalan her kolektif topluluğu dışlamıştır ki Arendt ve Agamben'in modern yurttaşlık eleştirilerinin alıkonması gereken içeriği budur.

Ulusal Kimlik ve Ulusal Yurttaşlık

Yukarıda anlatılan, modern yurttaşlık kavramının içerdiği paradoksu ya da gerilimi (özne-tebaa, evrensellik-tikellik vs) dikkate alarak, yurttaşlık, en genel haliyle, bireyin, belirli bir politik cemaat içindeki konumunu, politik cemaatle ilişkisini belirleyen hukuki-politik statüsü olarak tanımlanabilir. Sadece, bireyin o cemaat içinde sahip olduğu statü dolayısıyla elde ettiği haklar ve ifa etmek zorunda kaldığı ödevleri tayin etmez, aynı zamanda bireyin o cemaate üyeliği dolayısıyla "kamusal alanda konuşma ve dinlenilme kapasitesini" belirler. Dolayısıyla yurttaşlığın iki temel bileşeni olduğunu öne sürmek mümkündür: hak-sahibi özne olarak ve politik cemaatin üyesi olarak yurttaşlık. Bu çerçevede, yurttaşlık, bir politik cemaate üyeliğin belirlediği özdeşlik/kimlikle birlikte, aynı zamanda, "sosyal bir süreçtir" (Isin ve Turner, 2002: 1-11).

Yurttaşlık kavramının birinci bileşeni, haklar dolayımıyla politik özne olarak yurttaşa gönderme yapar. Yurttaşlık teorisinin en önemli isimlerinden birisi olan T. H. Marshall, yurttaşlık haklarının üç öğesi olduğunu söyler: sivil, politik ve sosyal. Yurttaşlığın sivil öğesi/boyutu, doğrudan "birey"i ilgilendiren, bireysel özgürlük, ifade özgürlüğü, düşünce ve inanç özgürlüğü, mülkiyet hakkı, adil yargılanma ve eşit hukuki haklar gibi alanları kap-

sar. Marshall'a göre 18. yüzyılda gelişen ve 19. yüzyılda hemen herkesi kapsayan sivil haklara karşılık politik yurttaşlık, işçi sınıfı mücadeleleri sonucunda elde edilmiş örgütlenme, oy kullanma ve parlamenter sürece katılım gibi hakları kapsar. Yani, 19. yüzyıl boyunca politik yurttaşlık dolayımıyla kazanılmış "kolektif" haklara işaret eder. Son olarak Marshall, sağlık sigortası, sosyal güvenlik gibi refah devleti uygulamalarının temelini oluşturan sosyal hakların, 20. yüzyıl boyunca yaygınlaşmasıyla "sosyal yurttaşlık"ın gelişimine dikkat çeker (Marshall, 2000; ayrıca Leca, 1992; Turner, 1992; Mann, 1988).[18] Bu formel haklar setinin yanı sıra, hak nosyonu, aynı zamanda evrensel ve politik bir iddiayı da barındırır. Ranciere'in gösterdiği gibi, haklar, herhangi bir haksızlık karşısındaki politik mücadelenin referans noktasını oluşturur. Baskı altındaki gruplar bir haksızlıkla başetmek zorunda kaldıklarında İnsana ya da İnsan Varlığa ve bunlardan türetilen haklara başvurabilirler. Bireyler ve sosyal gruplar, hakların elde edilmesinde mücadeleye katılırlar ve kendi kaderlerini tayin ederler (Ranciere'in ifadesiyle, yurttaşlar, polis düzeninin özdeşleşme mantığı karşısında, politikanın mantığıyla hareket ederek özdeşliği bozarlar ve farklı özdeşleşme formları yaratırlar). Hak sahibi özne olarak yurttaşlık, sadece verili hakların kul-

---

[18] Marshall'ın yurttaşlık analizinin içerdiği sorunlara işaret eden farklı kuramsal ve ampirik eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştiriler arasında Mann, Marshall'ın analizini karşılaştırmalı bir tarihsel sosyolojik perspektifle ele almış ve barındırdığı sorunlara işaret etmiştir. Mann'ın (1988) eleştirisi iki temel sorun üzerinde yoğunlaşmaktadır. Birincisi, Marshall'ın analizi "evrimci"dir. İkincisi, Britanya merkezlidir (Mann'in kendi deyimiyle "*Anglophile*") ve diğer ülkelerdeki özgül farklılıklar analize dâhil edilmemektedir. Bununla birlikte, Bauman'a göre (2005: 13-27), Marshall'ın "üçlemesi", küreselleşme çağında hala önemini korumaktadır ve özet olarak, "sosyal haklarla desteklenmezse, politik ve kişisel hakların güvencede olamayacağını ve sosyal haklar kazanılmadan, kişisel ve politik haklar mücadelesinin tamamlanamayacağını" anlatmaktadır.

lanılması değil, aynı zamanda "politik özneleşme" yoluyla hakların talep edilmesidir. Herhangi bir hak talebi, sadece mevcut formel yasalara bir gönderme değil, aynı zamanda "olması gerekene" bir göndermedir: örneğin, ifade özgürlüğü hakkımız olduğunu savunmak sadece hukuksal bir iddia değil, aynı zamanda ifade özgürlüğümüz olması gerektiğini savunan politik bir iddiadır.

Yurttaşlığın ikinci bileşeni olan "politik cemaate" üyelik, bireylerin ya da kolektif grupların yurttaşlık haklarını, hak talep etmelerini sağlayacak kamusal varoluşlarını sağlayan, düzenleyen, kurumsallaştıran ya da bunları dışlayan politik-sosyal uzama gönderme yapar. Arendt ve Agamben'in modern yurttaşlık eleştirisi, bu uzamın sınırlarının dışarıda ve içeride, politik ve sosyal dünyanın dışına itilen, "salt insan ya da çıplak insan" topluluklarını ürettiğidir. Politik cemaat aynı zamanda ulusal cemaat olduğu, ulus sadece politik olarak değil aynı zamanda kültürel bir öz/değer ile tanımlandığı ölçüde, bu kültürel dairenin dışında kalanlar kolaylıkla yurttaşlık haklarından mahrum "çıplak insan" statüsüne indirgenmektedir. Bu ikinci yön, Mann'in (2005) demokrasi için kullandığı kavramdan mülhem, yurttaşlığın "karanlık yüzü" olarak tanımlanabilir. Aşağıda ayrıntılandırılacak olan, ulusal sosyal formasyon içinde kurumsallaşan yurttaşlığın bu "karanlık yüzü"dür.

Yurttaşlık, Politik Cemaat ve Ulusal Kimlik

Yukarıda ifade edildiği gibi, yurttaşlık, ikinci bileşeniyle, ifadesini politik cemaate üyelikte bulan bir kimliktir (Isin ve Wood, 1999; 4: Kymlicka ve Norman, 1994: 369; Mouffe, 1992a: 3-14; 1992b: 28-32). Politik cemaate üyelik, yurttaşlık kavramında Antik Yunan'dan bu yana süregelen en temel özelliktir: "Yurttaş –Yunan *polites* veya Latin *civis*- Atina *polis*'inin ya da Roma *res publica*'sının üyeliği olarak tanımlanır" (Pocock, 1998: 31). Antik

yurttaşlık ve modern yurttaşlık modelleri arasında, cemaatin önceliği (Aristotelesci yurttaşlık, kentin, *polis*'in ya da ortak iyinin birey yurttaş üzerindeki önceliğine dayalıdır) ile bireyin önceliği arasında bir tersine çevrilme yaşanmışsa da, bir formel süreklilik yani bir "kapanma kuralının" sürekliliği söz konusudur; "tanım gereği yurttaşlık, sadece, bir kent kavrayışımızın var olduğu yerde –verili bir alanda haklar ve yükümlülükler açısından yurttaşların ve yabancıların kesin olarak birbirinden ayrıştırıldığı bir yerde var olabilir" (Balibar, 1996: 358). Antik ve özellikle Orta Çağ kent yurttaşlığı (on bir ve on ikinci yüzyıllarda Orta Çağ kentlerinde ortaya çıkan yeni yasalar ve yeni kentli özne) teritoryal olarak dışlayıcı siyasi otorite, güçlü ulus-devletlerin temelini oluşturmuştur (Isin ve Turner, 2002: 5; Sassen, 2006).

Bu anlamda modern ulus hala bir kenttir ve kendisini bir kent gibi düşünmelidir. Bu her iki modelin de, tikel politik-teritoryal cemaatlere dayanması dolayısıyla, bir "dışlama ilkesi" üzerine kurulu olduğunu gösterir. Her iki modelin de dışlama ilkesi üzerine kurulmuş olmalarının yarattığı sürekliliğe rağmen, dışlama modern yurttaşlık için daha belirleyici bir nitelik kazanmıştır. Yunan ve Roma yurttaşlığı, özgür olmakla-olmamak ("özgür müsün değil misin?") arasında bir ikilik üzerinden yurttaşlığı belirlerken, geç Orta Çağ'dan itibaren modern yurttaşlığı belirleyen, içerde olmak-dışarıda kalmak ikiliğidir. Modern yurttaşlığın sorusu artık şudur: "İçerde misin dışarıda mı?" (Keechang, 2001: 7). Almanya'da, 16. yüzyıldan itibaren, kentlere giriş yapan yoksulların, dilencilerin önlenmesi (çünkü her kent kendi üyesi yoksulların bakımından sorumludur ve başkalarını istememektedir), kapanma ve dışlamanın hatta "sınırları belli bir topluluğa üyelik olarak yurttaşlığın" tanımlanmasının başlangıcını oluşturmaktadır. Devlet aygıtı merkezileştikçe bu kapanma ve dışlama, diğer devletlerle ve/veya diğer devletlerin üyeleriyle ilişkilerde ortaya çıkacaktır. Böylece, resmi olarak tanımlanan dışsal olarak sınır-

lanmış bir üyelik statüsü olarak yurttaşlık "modern devletin içsel gelişiminin bir ürünü olarak değil daha çok coğrafi olarak yoğun, kültürel olarak konsolide edilmiş, ekonomik olarak birleşmiş ve politik olarak entegre edilmiş devlet sistemi içindeki devletler arası ilişkilerden doğmuştur" (Brubaker, 2001: 70).

Ancak, modern ulus-devletin teritoryal örgütlenmesinin tek tarihsel zemini, kentsel formasyon değildir. Balibar (1991b: 87-88), "ulusal-öncesi" devletin ulus-devlete dönüşümünün, kutsal dillerden ve yerel dillerden farklı, başlangıçta idari amaçlar için kullanılan ancak zamanla aristokrasinin diline dönüşen bir dilin kurumsallaşması, monarşik iktidarın bir kutsallık ve özerklik kazanmasının yanı sıra, idari, mali ve hukuki bir merkezi karakter kazanması, devlet ve kilise arasındaki çatışmanın birbirini tamamlayan bir durum içinde (en aşırı durumda devlet dini olarak) çözülmesi, ulusal formasyonun oluşmasında rol oynamıştır. Bu gelişmelerle birlikte (Roma hukukunun yeniden canlandırılması, merkantilizm, feodal aristokrasinin teritoryal alan içinde tutulması vs gibi gelişmelerle birlikte), milliyetçi mitin ulusal formasyonun ezeli bir kader olduğunu öne süren "düz çizgisel tarih" iddiasının aksine, ulus-devleti önceleyen devlet aygıtı farklı amaçlarına rağmen ulusallaşmaya neden olarak, bir "tersine çevrilemezlik eşiğine" ulaşmış ve ulus-devletin, tedrici ve kazaî oluşumu mümkün olmuştur. Nihai olarak modern ulus-devletin ortaya çıkmasıyla birlikte, devletler arası sınır çizgileri, sadece politik-hukuki sınırlar değil, aynı zamanda yurttaşlar ve yabancılar arasında çekilen çizgiler haline gelmiştir. Modern ulus-devletin mantığı açısından sınır ötesinde kalan "yabancılar" yurttaş olamazlar.

Modern öncesi yurttaşlık anlayışından farklı olarak, artık, modern yurttaşlığın kurumsallaştığı sosyal formasyon, ulusal formasyondur, yani politik cemaatle birey arasındaki hukuksal ilişkinin, bireyin politik-hukuki statüsünün ulus-devlet içinde

belirlenmesidir. Dolayısıyla "ulus formu", modern politik cemaattir. Balibar'a göre, "uluslar, devletle toplum, politik cemaatle bireyler, sosyal gruplarla kamusal alan arasındaki kodlanmış ilişkiler seti olduğu ölçüde, tarihin belli bir döneminde ve yeniden üretilmek koşuluyla tekil bir kolektif 'kimlik' elde edebilir" (2004a: 17). Yeniden üretiliyor olmak, ulusal kurumların ya da kimliğin, doğal değil, kazaî ve koşullara bağlı, daima dönüşüme açık olduğunu gösterir. Ekonomik ve ideolojik yapıların bir kombinasyonu olan belli bir tür sosyal formasyon olarak ulus formu, tarihin hiçbir döneminde var olan tek form olmamakla birlikte, tarihsel olarak eşitsiz gelişme formunda hegemonik formdur. Ulus-devlet, tarihsel kapitalizmin çerçevesi içinde, yani belirli bir tarihsel konjonktürde, sınıf mücadelelerinin sonucu olarak (ideal bir araç ya da değişmez bir sistem olarak değerlendirilen üretim tarzının gelişiminden değil, sosyal formasyonlar çerçevesinde sınıfların gelişiminden, dönüşümünden ve mücadelelerinden) ortaya çıkmış bir formdur.

Ulus-devlet formu, kendi yapılanışıyla birlikte, toplumun da ulusallaşmasını gerektirmektedir. Bir sosyal formasyonun kendini ulus olarak oluşturabilmesi aynı zamanda bireyin gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla *homo nationalis* olarak kurulabilmesiyle mümkündür (Balibar, 1991b: 93). Sassen'in de belirttiği gibi, "yurttaşlığın, kentlerde ve sivil toplumda merkezileşmiş bir kurumdan uzaklaşarak ulusal bir kuruma dönüşümü, büyük bir değişim dinamiğinin parçasıydı. Temel kurumsal düzenler ulusal düzeyde ölçeklenmeye başladı. Bütün bunlar, temel politik cemaat olarak ulus-devletin formasyonu ve güçlenmesinin kalbiydi ve bireylerin ulusal yurttaşlık içinde sosyalizasyonunda can alıcı önemdeydi" (2006: 282). Endüstriyel kapitalizm döneminde sınıf formasyonu, sınıf mücadeleleri, işçilerin ya da işverenlerin hakları (ve orta sınıfların), ulusal düzeyde ölçeklenmiştir. Dolayısıyla, ulusal cemaate üyelikleri dolayısıyla bireyler, sadece hak sahibi

yurttaş-özne olmakla kalmadı, yurttaşlığın ve genel olarak kurumsal yapıların ulusallaşması dolayısıyla *homo nationalis* olarak da kuruldular. Bu bağlamda, milliyetçilik, ulusal kimliğin inşasını mümkün kılan, devlet kurumlarıyla sosyal güçler arasındaki kombinasyonun koşulu olan organik ideolojidir (Balibar, 2004a: 24-25). Bir organik ideoloji olarak milliyetçilik, özünü bir "dışlama ilkesinin" (bu dışlama, belli bir ulusal formasyonun tarihsel konumuna ya da tekil ulusal formasyonların organik ideolojisine bağlı olarak katı ya da esnek, kısıtlayıcı ya da yaygın, göçe açık ya da kapalı, ulusu doğal bir olgu olarak ya da müzakere edilebilen bir olgu olarak gören, evrensel ya da dışlayıcı formlar alabilir) oluşturduğu ulus formuna tekabül eder. Ulus formu bu dışlama ilkesini daima korumalı ve sürdürmelidir. Bu çerçevede, milliyetçi ideoloji vurguyu insan ve yurttaş haklarına değil ulusal aidiyeti güçlendiren bir ulusal kimliğe yaptığı için ve bu kimlik daima dışlayıcı bir cemaate tekabül ettiğine göre, iyi ya da ilerici milliyetçilik ve kötü ya da gerici milliyetçilik arasında özsel bir fark yoktur. Benzer şekilde Calhoun (1997: 3), iyi milliyetçilik ya da yurtseverlik ile kötü milliyetçilik ya da şovenizm arasında kesin sınırlar çizerek, bunları iki farklı sosyal olgularmış gibi analiz etmenin sorunlu olduğunu ve milliyetçiliğin ortak ya da uluslar*arası* söylemini görmemizi engelleyebileceğini belirtmektedir. Milliyetçilik, Calhoun'a göre, bir "söylemsel formasyon" olarak, "bilinçlerimizi şekillendiren bir konuşma tarzı" olarak tanımlanmalıdır.

Habermas da, yurttaşlığın, uzunca bir süre, hukuk dilinde, politik üyelik anlamına geldiğini söylemektedir. Kavramın, sivil haklar bakımından yurttaşların statüsünü içerecek şekilde genişlemesi yakın bir zamanda mümkün olmuştur. Bir devlete üye olmak anlamında yurttaşlık, tekil bir kişiyi, tekil bir ulusa tayin eder. Bugün yurttaşlık, yalnızca sivil haklar tarafından tanımlanan statü için değil aynı zamanda bir devlet üyeliği anlamında da

kullanılmaktadır (1994: 25). Ulus kavramının etimolojisini takip eden Habermas, Romalılar için '*natio*'nun, '*civitas*'ın aksine, politik bir birlik içinde örgütlenmemiş olan anlamına geldiğini, dolayısıyla, 'vahşi', 'barbar' veya 'pagan' halkları, yani yabancı olanları tanımlamak için kullanıldığını belirtir. Bu anlamda uluslar, aynı soy bağına sahip, dilsel ve kültürel ortaklıkları olan, coğrafi olarak belirli bir alanda toplanmış ancak henüz politik birlikten ve/veya örgütlenmeden yoksun toplumları (*ethnos*) tanımlamak için kullanılıyordu. Zaman içinde ulus ve '*Staatsvolk*', yani ulus ve '*politik olarak örgütlenmiş halk*' arasındaki ayrım ortadan kalktı. Fransız Devrimi'nden sonra ulus, egemenliğin kaynağı oldu. Buna göre, 'ulus' teriminin anlamı, pre-politik bir kendiliğin tanımlanmasından, demokratik bir yönetim içinde yurttaşın politik kimliğinin tanımlanmasında kurucu bir rol oynadığı düşünülen bir şeye dönüşmüştür (1994: 21). Yani *ethnos*, pre-politik özelliklerini kaybetmeksizin *demos*'a dönüşmüş, milliyetçilik, modern zamanların kültürel entegrasyon sorununa bir çözüm sunmuştur; "Bu ulusal bilinç tipi, halkın aynı anda hem harekete geçirildiği hem de bireyler olarak izole edildiği bir dönem olan modernleşme sürecinden kaynaklanır ve sosyal hareketler içinde oluşur" (1994: 22). Bu nedenle milliyetçilik, "sadece bir politik mesele değil, aynı zamanda kültürel ve kişisel kimlik meselesidir" (Calhoun, 1997: 3).

Yurttaşlığın ulus-devlet içinde kurumsallaşmasıyla birlikte, sosyal formasyon ulusallaşırken ("ulus formu"), bireylerin toplumsallaşması da ulusallaşmaktadır ("*homo nationalis*"). Aynı zamanda, ulusal-siyasal entegrasyon, kültürel bir entegrasyonla eklemlenmekte, bireyler bir yurttaşlar cemaatinin üyesi olmalarının yanı sıra, kültürel bir cemaatin de öznelerine dönüşmektedir. Yani, yurttaşlar, sadece siyasal bir cemaatin üyesi olarak politik özneler olmakla kalmaz, o siyasal cemaatin kültürel cemaat olması beklentisiyle birlikte, aynı dili konuşan, aynı kültürel kodlar ve

davranışlara göre hareket eden öznelere dönüşür. Dolayısıyla, ulusal kimliğin inşa biçimi/yolu, kimlerin ulusun üyesi olacağını belirleyen karakteristikleri ve dolayısıyla "yurttaş-özne"nin tanınma biçimini de belirler. Bunun anlamı, etnik-kültürel-organik ve sivik-politik-teritoryal milliyetçilikler/ulusal kimlikler arasındaki farkın, bunlara denk düşen yurttaşlık kategorileri inşa etmiş olması ve dışarıyla içerisi arasındaki, içerideki sosyal-kültürel farklılıklar arasındaki sınırların, bu farka göre çizilmiş olmasıdır.

Ulusal Kimliğin İnşası

Ernst Renan'ın ([1882] 1996), Alman Romantiklerinin dil, din gibi nesnel kriterler ölçeğinde ulus tanımlaması yapmalarına ve Alman etnik kökenine mensup Alsace ve Lorraine'in Almanya ve Fransa ulusal üyeliğine ait olup olmadıkları tartışması bağlamında ulusu "her gün tekrarlanan bir plebisit" olarak tanımlamasına, Meinecke ([1907] 1970: 11-22) "politik ulus-kültürel ulus" ayrımıyla yanıt verir. Renan'a göre ulus, etnografik analize ya da ırka (ya da etnik kökene), dile, dine, çıkarlara, coğrafyaya dayalı değil, bütün bunları aşan bireylerin birlikte yaşama arzusu ve iradesine dayalı bir varlık olarak tanımlanmalıdır. Bu tanıma Meinecke, "Fransız politik ulusuna bağlı olmayı tercih eden Alsace'lılar, köklerini aldığı Alman kültürel ulusunun ayırt edici özelliklerini yitirmezler" diyerek yanıt verir. Politik ulus, ortak politik tarih ve anayasaya dayalıyken, kültürel ulus, standart bir dil, ortak bir yazın ve ortak bir dinle yaratılır. Meinecke'ye göre "İsviçre örneğinin gösterdiği gibi farklı kültürel ulusların üyeleri gerçek bir politik ulus içinde yaşıyor olabilir ve kültürel bir ulus, bütün Alman ulusu örneğinin gösterdiği gibi, çeşitli politik ulusların ortaya çıkmasını deneyimleyebilir. Yani politik birlik hissiyatlarını farklı, tekil bir biçime dönüştüren devletlerin nüfusları -ki bu süreçle bir ulus olurlar ve bilinçli olarak olmak da isterler-, bunu istesinler ya da istemesinler, bunun farkında olsunlar ya da olma-

sınlar, daha büyük ve daha kapsayıcı bir kültürel ulusun üyeleri olarak kalmaya devam ederler" (1970: 11). Politik ulus ilkesine göre ulus-devlet, farklı devlet tipleri içinde politik bir ulusu yani canlı bir politik cemaat duygusuna sahip bir nüfusu içeren devlettir. Kültürel ulus ilkesine göre ulus, kendi ruhunu taşıyan çeşitli çocuklar doğurur. Ulus-devlet yani tekil ulusal kültürün karakterini yansıtan devlet bunlardan birisidir (s. 18). İlkinde devlet ulusu önceler; ikincisinde ulus devleti önceler. Meinecke'nin kültürel ulus kavramsallaştırması, Alman Romantizminin ve tarihsiciliğinin, ulusu, bir birey olarak görmesi, biricikliği ve tekilliği içinde, organik bir varlık olarak ele almasına dayanır. Herder'e göre uluslar, kişilerin karakteristiğine sahiptir, ruhları ve yaşam süreleri vardır, bireylerin toplamı değil canlı organizmalardır (Iggers, 1983: 35).[19]

"Kültür" kavramının Alman ulusal kimliğinin oluşumundaki rolünü ve tarihsel olarak dışlayıcı karakterini anlamak önemlidir. Elias, Alman romantiklerinin veya milliyetçilerinin "kültürel ulus" kavramsallaştırması içinde ifade bulan özgün bir "kültür" kavramsallaştırmasının özelliklerini belirler. Alman kültür kavramı, "bir halkın özelliklerini içeren" sanat yapıtları, kitaplar ve dini, felsefi sistemler gibi insan ürünlerini anlatır. Kültür kavra-

---

[19] Bir ulusun karakterinin özgün kültürel değerlerle ve özellikle dille oluştuğunu, dolayısıyla en doğal halinde bir devletin, tek bir ulusal karaktere sahip tek bir halkı içermesi gerektiğini savunmasına rağmen Herder'e göre, ulus, kozmopolitan bir dünya için gerekli bir varlıktır ve bu anlamda devletlerin birbirleriyle savaşmaları en korkunç barbarlıktır (Meinecke, 1970: 29). Alman ulusunun, Alman kültürü aracılığıyla geliştirilebileceğini ileri sürmelerine rağmen birçok Romantik düşünür için her kültür, insanlık için, eşit değere sahiptir. Bununla birlikte, ulusu, kültürel bir özle tanımlayan kültürel milliyetçilik, daha sonra etno-milliyetçilik ya da etno-kültürel milliyetçilik olarak kavramsallaştırılacak olan milliyetçiliğin tarihsel-felsefi zeminini oluşturacaktır. İleride aktarılacağı gibi, Elias, Alman *Kultur* kavramının zaman içinde hümanist ve kozmopolitan içeriğini kaybedeceğini ve ulusal kültürle özdeşleşeceğini belirtir.

mı, sınır çekici ve dışlayıcıdır; ulusal farklılıkları, grupların özelliklerini belirgin şekilde vurgular; "hem siyasi hem de düşünsel anlamda dört bir yanda sürekli sınırlarını arayan ve daima onu koruma zorunluluğu hisseden 'bizim özelliğimiz nedir'? Alman kültür kavramının hareket yönü, sınırları belirleme, altını çizme, grupsal *farklılıkları* öne çıkarma eğilimi işte bu tarihsel sürece denk düşer" (2002: 76). Eğer tanımlanacak, sınırları belirlenecek grup bir ulus ise, grupsal farklılıkları öne çıkarmak için "soy" düşüncesinden daha elverişli bir şey olamaz.[20] Oysa Fransız orta sınıfları açısından "uygarlık" kavramı, bir sürece, ileriye doğru bir harekete işaret eder; uluslar arasındaki farkları bir ölçüde göz ardı eder; bütün insanlığı ve bütün insanlara ait olması gerekenleri anlatır; "bu kavram, ulusal sınırları ve özellikleri yüzyıllardır pek fazla tartışılmayan halkların, uzunca bir süredir sınırları dışına genişlemiş ve sınırları dışındakileri sömürgeleştirmiş halkların özbilincini yansıtır" (s. 75).

Almanya'da orta sınıflar, büyük oranda yönetici sınıfa, büyük oranda onların davranış kodlarını içselleştirerek eklemlen-

---

[20] Elias'ın tespitine paralel olarak, Balibar, "dil"in cemaatin sınırlarının tayin edilmesindeki yetersizliğine değinirken, "dil cemaatinin" asimile edici yönüne karşılık, bu cemaatin bir halkla sınırlanması için ek bir özelliğe, ya da bir kapalılık, bir dışlama ilkesine ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu ilke, "ırk cemaatidir." Irk düşüncesinin sembolik çekirdeği soybilim şemasıdır; yani bireylerin nesebinin bir kuşaktan öbürüne, hem biyolojik hem ruhsal bir töz ilettiği ve dolayısıyla bireyleri "akrabalık" denilen zamana bağlı bir cemaatin içine aldığı düşüncesidir (1991b: 100). Bu durumda, dilin ya da diğer başka kültürel değerlerin tek başına dışlayıcı olduğunu öne sürmek yeterli değildir. Etnik ya da soya dayalı bir bileşen gereklidir. Halka içkin bir ulusal karakter ya da ruh olduğunu savunmak için bu ikisinin birlikte çalışması gerekir. Bu demektir ki, kültürel milliyetçilik tek başına dışlayıcı değildir ancak etnik bir aidiyete ya da soy düşüncesine daima açık kapı bırakır. Bununla birlikte Balibar şu noktayı vurgulamayı ihmal etmez: "baskın olarak dilsel bir etniklikle, baskın olarak ırksal bir etnikliğin farklı eklemlenmeleri belirgin olarak farklı politik sonuçlara sahiptir" (1991b: 97).

miştir. Kültür kavramı da, artık, yukarıda anlatıldığı gibi sabitlenmiş ve milliyetçi anlamlar yüklenmiştir:

> "'*La civilisation française est la civilisation humaine*' bir taraftan Fransız milliyetçiliğini ve yayılmacılığını ifade ederken, aynı zamanda, Fransız ulusal geleneğinin, insanlığın tamamı için geçerli moral değerleri ve kazanımları temsil ettiği inancını temsil etmektedir. Başlangıçta Alman *Kultur* terimi de benzer inançları göstermektedir.... Ancak 19. yüzyıl sonları 20. yüzyıl başlarında kültür terimi, hümanist ve moral yan anlamlarını kaybetmiş ve çoğunlukla 'ulusal kültür' anlamında kullanılmaya başlamıştır" (Elias, 1996: 136).

Elias'ın, Fransız cumhuriyetçi evrenselliğine ve medeniyetçiliğine yüklediği görece olumlu anlamlara rağmen, bu söylemin hem sömürgeci geçmişinin anlaşılmasında hem de Fransız ulusal kimliğinin ve dolayısıyla yurttaşlığının tanımlanması açısından son derece önemli içerimleri vardır. Daha sonra gösterileceği gibi, bu evrenselcilik retoriği, bir yandan cumhuriyetçi bir eşitlik ilkesi yoluyla toplumsal grupların hak taleplerine kapı açarken, diğer yandan, kamusal yaşama katılım bakımından, Alman yurttaşlığı kadar dışlayıcı bir Fransız yurttaşlığı anlayışının gelişmesine yol açmıştır.

Yukarıda, Renan ve Meinecke arasındaki teorik-ideolojik tartışmanın yanı sıra Elias'ın tarihsel sosyolojik arkaplan analizi, milliyetçilik teorisinin "politik ulus-kültürel ulus, Batı milliyetçiliği-Doğu milliyetçiliği, yurttaşlığa dayalı ulus-etnik ulus, liberal uluslar-liberal olmayan uluslar (ya da organik uluslar)" gibi kadim ayrımlarının teorik ve tarihsel zeminine ışık tutmaktadır (Kohn, 1961; Greenfeld, 1992; Smith, 1991; 1999; Mann, 2005).[21] Bu

[21] Greenfeld'in milliyetçilik sınıflandırması, Kohn'un "kaba", Batı milliyetçiliği-Doğu milliyetçiliği sınıflandırmasının bir anlamda eleştirisi olduğunu söylemek mümkündür. Greenfeld, ikili bir sınıflandırma yerine, dörtlü bir kategorizasyon yapar. Bu kategorizasyonda, bir yandan, "halk egemenliğinin

sınıflandırmada, politik ulus-kültürel ulus karşıtlığı yanı sıra, özellikle Mann'in organik ulus kavramı ve Smith'in etnik milliyetçilik tanımı, tekil ulus-devletlerdeki, özellikle Türk ulus-devletindeki yurttaşlık formasyonunun dışlayıcı veçhesinin anlaşılabilmesini sağlayabilecek önemli katkılardır.[22]

"Demokrasinin karanlık yüzü" olarak tanımladığı "etnik temizlik" üzerine çalışmasında Mann, Kohn'un ayrımını sürdüre-

---

yorumlanmasına bağlı olarak" milliyetçilik, "bireyci-liberter" ve "kolektivist-otoriter" formlar alabilir, diğer yandan, "ulusal bütün içindeki üyelik kriterine" bağlı olarak, "yurttaşlığa dayalı" ve "etnik" formlar alabilir: "bireyci milliyetçilik sadece sivik olabilir fakat sivik milliyetçilik kolektivist de olabilir. Çoğu zaman, kolektivist milliyetçilik etnik tekillik biçimi alıyor olmasına rağmen, etnik milliyetçilik daima kolektivisttir" (1992: 11). Greenfeld, bu şemada, Kohn'un şemasıyla paralellik içinde, ABD ve İngiliz milliyetçiliğini "bireyci-liberter ve yurttaşlığa dayalı" milliyetçilik, Alman ve Rus milliyetçiliğini, "kolektivist-otoriter ve etnik" milliyetçilik kategorisine yerleştirir. Ancak, Greenfeld'in sınıflandırması içinde Fransa, "sivik ama kolektivist-otoriter" (ya da tersi) denebilecek bir kategoride kalır. Ulusun, sivik-politik bir ulus kavrayışına rağmen kolektivist-otoriter bir cemaat olarak düşünülmesi, yurttaşlık formasyonu ve kamusal alandan dışlanma pratiklerinin anlaşılması açısından, aşağıda gösterileceği gibi, önemlidir. Kohn'un milliyetçilik teorisi ve Doğu-Batı milliyetçilikleri sınıflandırması üzerine daha eleştirel bir analiz için bkz. Calhoun (2007: 117-146).

22 Arendt de (1976: 222-43), özellikle Fransa örneğiyle açıklanan ve deniz aşırı emperyalist ülkelere özgü Batı tipi milliyetçilikle, Orta ve Doğu Avrupa'ya özgü, Pan hareketler olarak ortaya çıkan kıta emperyalizminin itici gücü "kabile milliyetçiliği" arasındaki farka işaret eder. Bu iki milliyetçilik formu arasındaki tarihsel sosyolojik (Batıda devletin erken merkezileşmesi, köylülüğün yerleşikleşmesi, genel askerlik, nüfus hareketlerinin ya da göçlerin durması, halkların, kültürel ve tarihsel kendilikler olarak kendi bilinçlerine ulaşmaları, Doğu Avrupa'da ise bunları başaramayan, maddi olanın eksiklikleri nedeniyle "genişletilmiş kabile bilincine" dayalı, kendi halkıyla "düşman halklar" arasında özsel farklılıklar koyan "kabile milliyetçiliği" gibi) farklara rağmen, ulus ve devletin tarihsel olarak birleşmesinin trajedisine değinir. İlginç bir biçimde, bir noktadan sonra Arendt için ayrım ortadan kalkar ve bütün ulus-devletlerde, "ulusun devleti fethetmesiyle" birlikte sadece doğuştan ya da köken hakkıyla ulusun üyeleri olanlara yurttaşlık haklarının verildiğini belirtir.

rek, Kuzeybatı Avrupa'ya özgü "liberal halk/ulus" ile Orta ve Doğu Avrupa'ya özgü "organik halk/ulus" arasında bir ayrım yapar (2005: 55-69). Liberal ulus, halkı "katmanlaşmışlığı ve çeşitliliği" içinde ele alır. Burada devletin rolü, farklı sınıflar ya da çıkar grupları arasında arabuluculuk yapmak, farklı gruplar arasında uzlaşma sağlamaktır. Liberal ulus, tarihsel olarak, mülk sahibi erkekler dışında kalan nüfusa aktif yurttaş hakları vermemiş olsa da, sınıf çatışmasını bastırmamış, aksine kurumsallaştırmıştır. Bunun karşısında organik kavrayış, halkı, bir ve bölünmez, etnik bir topluluk olarak ele alır. Liberal demokrasiler, kitleleri politik katılımdan dışlamak için aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrımı geliştirirken, Orta ve Doğu Avrupa'da siyasal elitler, farklı bir strateji geliştirmişler ve parlamenter demokrasiyi sınırlandırmıştır.[23] Dolayısıyla devlet, sosyal, siyasal, ekonomik politikaların belirleyicisi olmuştur. Ulus-devlet, farklılıkları tanıyan ve kurumsallaştıran değil, onların aşıldığı bir alan haline gelmiştir. Çeşitliliğin ve çatışmanın alanı uluslararası sistemdir. Dolayısıyla, organik milliyetçilik, bir yandan otoriter devletçiliğe yönelirken, diğer yandan etnik azınlıkları ve siyasal muhalifleri, ulusal üyelikten dışlamıştır. Etnik ve diğer kültürel azınlıklar, katliamların, nüfus mübadelelerinin, soy kırımların, etnik temizliğin hedefi ve nesnesi haline gelmiştir.[24]

---

[23] Mann'e göre (1988), yurttaşlık, esas olarak, yönetici sınıf ya da rejim stratejisiyle (ABD'de liberal, İngiltere'de reformist, Fransa, İspanya, İtalya ve İskandinavya'da birleşik ve mücadeleci, Almanya, Avusturya, Rusya ve Japonya'da otoriter ve monarşist, Nazi Almanyası'nda faşist ve Sovyetler Birliği'nde otoriter sosyalist) gelişmiş bir kurumdur. Rejimler, sınıf mücadeleleriyle (ilkin burjuvaziyle, daha sonra işçi sınıfıyla) baş edebilmek için *liberal, reformist, otoriter monarşik, faşist* ve *otoriter sosyalist* stratejiler geliştirir. Dolayısıyla Mann açısından, yurttaşlık sadece ulusal formasyonla değil, sınıf formasyonuyla birlikte anlam kazanır.

[24] Mann (2005: 55), liberal demokrasilerin, soykırıma varan temizlik politikalarını, ulus-devlet içinde değil, katmanlaşmış halkın dışında kaldığı düşünülen

Ulusal kimliğin, bir ortak atalar ve tarih mitine ve bir ya da birden fazla ortak kültürel öğelere sahip bir "hâkim *ethnie*"nin oluşturduğu çekirdek etrafında şekillendiğini ve ulusun, merkezdeki *ethnie*'nin çevreye doğru, diğer (hakim olmayan) etnik grupları içererek genişlemesiyle (Fransız ve İngiliz ulusları dahil) oluştuğunu savunan Smith'e göre bile, "etnik milliyetçilik" ile "teritoryal milliyetçilik" arasında radikal bir karşıtlık söz konusudur (1991; 1999).[25] Teritoryal milliyetçilik, ulusu rasyonel birlik formu olarak ele alır. Birey bir ulusa ait olmalıdır ve bu aidiyet iradidir. Teritoryal milliyetçiliğin dört özelliği vardır: kesin olarak

---

sömürgelerde ya da ABD örneğinde olduğu gibi sömürge bağlamında uyguladığını söylemektedir. Öte yandan Marx (2003), dışlayıcı değil kapsayıcı olduğu öne sürülen Batı milliyetçiliğinin, bu özelliğini, daha erken dönemdeki dışlayıcı pratikleri sayesinde kazandığını belirtmektedir. ABD örneğinde, bölgesel farklılıklara rağmen bir ulus olarak beyazların birliğinin sağlanması Afrika kökenlilerin dışlanmasıyla mümkün olmuştur. Bu bağlamda, "politik ulus"un kuramcısı olduğu varsayılan Renan'ın, "birlik daima vahşetle sağlanmıştır; kuzey ve güney Fransa'nın birleşmesi yaklaşık bir yüzyıl süren imha ve terörün sonucudur" (1996: 50) sözleri manidardır. Renan'a göre, unutmak ve hatta tarihsel hata (imha ve terör), bir ulusun yaratılışındaki özsel faktördür.

[25] Bir *ethnie* ya da etnik cemaat, ortak atalar mitine, ortak tarihsel anılara ve bir ya da bir birkaç ortak kültürel öğeye, bir yurtla bağ kuran, nüfusun belli bölümleri (en azından elitler) arasında dayanışma duygusuna sahip, kolektif bir adı bulunan insan topluluğudur (Smith, 1991: 21; 1999: 13). Bütün uluslar, bir hâkim *ethnie*'nin çevresinde oluşur, hepsi etnik öğeleri gereksinir ve hepsi hâkim etnik grubun mitleri ve hafızalarıyla belirlenir (Smith (1991: 40), ABD, Arjantin ve Avustralya gibi göçle kurulan ulusların hâkim *ethnie*'ye sahip olmadığını fakat ideolojik bir kuruluş mitine sahip olduğunu söyler). Böyle bir etnik cemaat ve ulusal kimlik tanımından hareketle, teritoryal milliyetçilik ve etnik milliyetçilik ayrımı yapmak çelişki gibi görünmektedir. Smith, teritoryal-sivik uluslarda da dönemsel etnik tepkiler görülebileceğini ancak bunun belirleyici değil tamamlayıcı olduğunu ileri sürer. Smith'in argümanı, esas olarak, tarihin farklı dönemlerinde (modern öncesi dönemlerde de) çeşitli ulus formlarının bulunabileceği ancak bu formların "tek bir ulus kavramının" tekil değişkenleri olduğu varsayımına dayanır.

belirlenmiş ve tanımlanmış bir anavatan; ortak hukuki kodlar ve bütün üyelerin yasa önünde eşitliği; sosyal ve politik yurttaşlık hakları; ortak 'sivil din' ve kitlesel, kamu kültürü. Öte yandan etnik milliyetçilikler ulusu, aile bağlarına benzer dayanışma bağlarına sahip bir tarih ve kültür cemaati olarak ele alırlar. Ulusal üyeliğin kriteri olarak ortak soy miti tarihsel anavatanda ikamet etmenin yerini alır. Etnik ulusu tanımlayan teritoryal sınır değil soy kütüğüdür. Hukuki eşitlikten çok yerel kültür, özellikle dil ve adetler; yurttaşlıktan çok popüler mobilizasyon değer kazanır. Son olarak sivil kitlesel kültürün yerine tarih ve çerçevesi daha kesin çizilmiş etnik kültür yüceltilir. Smith'e göre de etnik milliyetçilik bir yurttaşlık kavrayışı geliştirmemiştir.

> "Etnik milliyetçilik, azınlıkları tarihsel kültür cemaatine 'yabancı' olarak seçer ve onları kategorize eder. Kültürel cemaat saf ve otantik olarak görüldüğü için bu cemaatin üyesi olmayanlar karşı-tipler olarak belirli bir kalıba dökülür, düşmanlığın ve şüphenin hedefi haline getirilirler. Emek pazarında, konut ve eğitim olanaklarında bir etnik rekabet varsa, azınlıkları hedef haline getirme süreci yoğunlaştırılır ve rasyonalize edilir. Emek pazarı ve konutlar hâkim *ethnie* ve bunun otantik kültürüne mensup olanlar için tahsis edilmekle kalmaz, bunun içindeki yabancılar politik olarak şüpheli ve saldırıya açık hale getirilir" (1999: 197-198).

Smith, etnik milliyetçiliğin yarattığı şiddet ve göç ortamından kaçınmanın yolu olarak şunu önerir, "bir uluslar dünyasının ötesine geçemeyeceksek de –gerçekleşmesi zaman alacak bir rüya olarak kalabilir- kültürel, teritoryal, ekonomik ve hukuki bağlarla bir arada duran bir dizi çok-etnikli ulus inşa edebiliriz" (1999: 201). Smith'in sınıflandırmasına göre de etnik milliyetçilik, tarihsel yapısal bir form olmakla birlikte "normal milliyetçiliğe" (yani teritoryal milliyetçiliğe) doğru düzeltilebilecek bir anomaliyi temsil etmektedir.

Bu kavramsal ikiliklerinin yol açabileceği sorun, farklı milliyetçi ideolojileri belirli coğrafi alanlarla ve/veya tekil ulusal formasyonlarla sınırlı ideolojiler olarak ele almaktır. Calhoun, bu karşıtlığı ileri götürmenin, milliyetçiliğin ortak ya da uluslararası dilini anlamamızı engelleyebileceğini düşünmektedir: "ayrım doğrudur fakat tamamen farklı iki olgu arasında değildir. Fransa ve Almanya, Batı ve Doğu Avrupa, milliyetçiliğin uluslararası söylemiyle şekillenmiştir ki bu söylem hem etnik iddiaları hem de sivil popüler politik katılım projelerini içerir" (1997: 89). Belirli tarihsel dönemlerde tekil ulusal formasyona özgü milliyetçi ideolojiler hegemonik olabileceği gibi farklı ideolojiler de ulusal kimliğin inşasında kullanılacak malzemeyi sağlayabilir. Oysa bu karşıtlık, milliyetçilik söyleminin skalası üzerindeki kutuplar olarak düşünülebilir ve herhangi biri belirli tarihsel dönemlerde tekil ulusal formasyonların hegemonik söylemi haline gelebilir. Bu koşulla, bu kategorik ayrım, yurttaşlık söz konusu olduğunda farklı ulusal kimlik formlarının, yani politik-teritoryal yurttaşlık karşısında etno-kültürel yurttaşlık anlayışının, ne tür içermedışlama pratikleri sergilediğini anlamamıza yardımcı olabilir.

Politik-Teritoryal Yurttaşlığa Karşı Etno-Kültürel Yurttaşlık

Milliyetçilik teorisinin yukarıda aktarılan kadim ayrımının yurttaşlık teorisindeki karşılığı, Brubaker'ın (2001) gösterdiği gibi, Fransız politik/teritoryal yurttaşlık anlayışı (hukuk dilinde *jus soli*) ve Alman etno-kültürel yurttaşlık anlayışlarının (*jus sanguinis*) bir karşıtlık içinde ele alınmasıdır. Brubaker, yurttaşlık analizini, milliyetçilik teorisinin ürettiği "Batı-Doğu, Fransa-Almanya, sivik-etnik, politik-kültürel vs" ayrım(lar)ı üzerine inşa eder. Fransa, tarihsel olarak göçmenlere ve dolayısıyla "yabancılara" açık bir ulusal kimlik üretmişken, Almanya, dışlayıcı ve farklılıkçı bir etno-kültürel kimlik geliştirmiştir.

Brubaker, yurttaşlığın (ve dolayısıyla ulusal kimliğin) tanımlanması süreci analiz edilirken her tür "araçsal" yaklaşımın (yani devletin askeri ya da demografik vb ihtiyaçları ya da devletin çıkarları gibi yaklaşımlar) reddedilmesi gerektiğini savunur. Bunun nedeni, hem Almanya'nın hem de Fransa'nın eşit oranlarda göç kabul etmesi aynı ekonomik gerekçelere (yani aynı devlet çıkarı anlayışına) dayanmasına rağmen, Almanya'da etnokültürel bir yurttaşlık anlayışı gelişirken, Fransa'da sivik-politik bir yurttaşlık anlayışının gelişmiş olmasıdır. Dolayısıyla "yaygın veya sınırlayıcı yurttaşlık, devlet çıkarları, ekonomik, demografik veya askeri düşüncelerden doğrudan elde edilemez. Daha çok, neyin devletin çıkarına olduğu, öz-anlayış (*self-understanding*), kültürel ifadeler (*idioms*) gibi ulus hakkında konuşma ve düşünmeler tarafından dolayımlanır" (2001: 16). Kültürel ifadelerin kökleri, Brubaker'a göre, politik ve kültürel coğrafyanın içindedir ancak, bunların basit ifadeleri değil aynı zamanda bunları kurmanın yoludur. Renan'ın 'ulus nedir?' sorusundan farklı olarak, Brubaker soruyu "'ulus' kategorisi nasıl işler?" olarak formülleştirmek gerektiğini öne sürer. Soruyu böyle sormak, kolektifler, kendilikler, cemaatler olarak kavramsallaştırılan ulusa dair gündelik anlayışlarımızı değiştirir; ulus sadece bir kategori, bir terimdir, milliyetçilik ise özel bir dil, politik bir deyim, bu terim ya da kategoriyi kullanmanın bir yoludur (2004: 116). Ulusu özel bir dil ya da söylem olarak değerlendirmek, ulusal kimliğin özsel bir içeriğinin olamayacağını, daima yeniden kurulabileceği ve hegemonik anlamlandırmalara açık olabileceğini ima eder çünkü Brubaker'a göre "'bizi ulus olarak tanımlayan nedir' sorusu, açık gerçekliğin sorusu değil, kamusal anlatıların ve öykülerin şekillendirdiği öz-anlayışa dair bir sorudur... Herhangi bir zamanda 'bizi bir ulus yapan nedir' sorusu, bu soru üzerine süregiden bir tartışmada geçici bir dengeden başka bir şey değildir. Ulus adına yürütülen mevcut politikaların eleştirmenleri, bu süregiden tar-

tışmaya katılmalıdır; öyküler anlatmalı, kendi öz-anlayışlarını eklemlemelidir" (2004: 123).

Bu kuramsal çerçeve içinde Weber'in[26] Orta Çağ kentlerinin kent dışındakilere ve kent içindeki alt sınıfların dışlanmasına bağlı bir toplumsal kapanma ilkesine göre ortaya çıkan yurttaşlık analizini devam ettiren ve Fransa ile Almanya arasında, ulusa dair anlatılar ve ulusal formasyonlardaki farklılıklar neticesinde farklı yurttaşlık yasalarının ortaya çıktığını savunan Brubaker, yurttaşlığı, "yurttaşlıkla ilgili belirli bir davranışlar setini veya katılımcı pratikler setini değil, devlete üyeliği düzenleyen hukuki bir kurum" (2001: 51) olarak tanımlamaktadır. Yani, yurttaşlık, sosyal, kamusal ve politik katılım sorunu olarak değil, bireyi hukuksal bir bağla ulusal üyeliğe atayan bir kurum olarak ele alınır. Dolayısıyla, bir üyelik söz konusu olduğuna göre, yurttaşlık bir "içerme" pratiği olduğu gibi "dışlama" pratiğidir de. Bu bağlamda Brubaker, Alman ve Fransız yurttaşlık yasalarının, etno-politik içeriğini araştırır.

Fransız milliyetçiliği ile Alman milliyetçiliği arasındaki fark, iki farklı yurttaşlık modeli üretmektedir ya da, hukuk dilinde, iki farklı yurttaşlık ilkesi olan "doğum yeri/toprak ilkesi (*jus soli*)" ile "kan bağı ilkesi (*jus sanguinis*)"[27] arasındaki fark yukarıda aktarı-

---

[26] Weber'e göre, yurttaşlığın (*Bürgertum*), ekonomik, kültürel ve politik referanslara tekabül eden üç anlamı vardır. Ekonomik anlamda yurttaşlık, belli bir ekonomik çıkarı temsil eden toplumsal kategorileri ya da sınırları içerir, yani belli bir sınıfa (girişimci sınıfa ya da kol emekçilerine) üye olmakla ilişkilidir. Kültürel yurttaşlık, bürokrasinin ya da proletaryanın dışında "burjuva yaşam tarzını" temsil eden, mülk ve kültür sahibi sınıflara işaret eder. Son olarak politik yurttaşlık, politik cemaatin üyesi olmak anlamına gelir (Weber, 1998: 43). Her üç anlamda da yurttaşlık, belirli bir gruba, bir sınıfa ya da politik cemaate üyeliğe karşılık gelir; Orta Çağ lonca kentlerinde yurttaş olmanın, tüccar ya da zanaatkâr olanlarla sınırlı olması gibi.

[27] *Jus sanguinis*, "kan bağı ilkesi" olarak kullanılıyor olmasına rağmen, esas olarak, yurttaş ebeveynden miras alınan bir yurttaşlık statüsüne gönderme yapar. Dolayısıyla, zorunlu olarak bir etnik referansı yoktur. Nitekim

lan iki farklı ulusal kimlik modeline tekabül etmektedir. Fransa, tarihsel olarak yurttaşlık esaslı-politik-teritoryal bir yurttaşlık anlayışı geliştirirken, Almanya etno-kültürel, soya dayalı bir yurttaşlık anlayışı geliştirmiştir. Yurttaşlığı, "sosyal kapanma" kuralına göre işleyen bir üyelik olarak tanımlayan Brubaker'a göre, Fransız yurttaşlığı, *jus soli* ilkesiyle tanımlanan, politik/teritoryal ve asimilasyona dayalıyken, Alman yurttaşlığı *jus sanguinis* ilkesiyle tanımlanır, etno-kültürel ve farklılıkçıdır. Brubaker'a göre "*jus soli* yurttaşlığı teritoryal bir cemaat olarak tanımlarken, *jus sanguinis* bir soy cemaati olarak tanımlanır" (2001: 123). Ulusal kimlik kavrayışları ve yurttaşlık tanımlamaları arasındaki fark nedeniyle, Fransız yayılmacı ve asimilasyoncu yurttaşlık yasası, ikinci kuşak göçmenleri yurttaşlığa katarken, bir soy cemaati

---

Brubaker, Fransa'nın, saf bir "doğum yeri/toprak ilkesi (*jus soli*)" ilkesine değil, her ikisinin kombinasyonuna dayalı bir yurttaşlık anlayışı geliştirdiğini savunur (2001: 186). Yine de, kan bağı ilkesinin, bir soy geçmişine gönderme yapabileceğini akılda tutmak gerekir. Ayrıca, *jus soli* ilkesinin, sömürge deneyiminin bir ürünü ve politik cemaatin farklı etnik-kültürel grupları kapsamak zorunda olduğu bir imparatorluk örgütlenmesinin gereksinimini karşıladığı öne sürülebilir. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu için de geçerlidir: "Osmanlı sınırları içinde, yabancı anne-babadan doğan çocuk, rüştünü takip eden üç yıl içinde, Osmanlı tebaası statüsü talebinde bulunabilir" (Henriques ve Schuster, 1917: 121). Osmanlı modernleşmesinin, ortak bir Ormanlı kimliği tanımlamak üzere başlattığı reformların sonuçlarından birisi olan, 1869 tarihli "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi", uyrukluğu "soy ilkesine" (*jus sanguinis*) göre tanımlayan ancak toprak ilkesine (*jus soli*) de yer veren bir düzenlemeye gitmiştir (Aybay, 2004: 65-66). İmparatorluğun bu yurttaşlık anlayışı Türk ulus-devletine de miras kalacaktır çünkü ulus-devlet İmparatorluğun çok etnikli, çok dinli sosyal dokusu üzerine kurulacaktır. Hukuksal olarak Türk yurttaşlığı da hem *jus sanguinis* hem de *jus soli* ilkesini içerecektir (Dâhiliye Vekâleti Nüfus İşleri Umum Müdürlüğü, 1939). Hobsbawm (1997: 14-5), imparatorlukların çözülmesini takip eden ulus-devletlerin, kavramsal olarak "ulusal", gerçekte imparatorluklar gibi çok etnikli devletler olduğunu belirtirken, Türk ulus-devletinin sosyal yapısını da gözler önüne sermektedir. Osmanlı'da yurttaşlık ve Türk ulusal kimliğinin inşası ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

olarak tanımlanan ve Alman-olmayan göçmenlere yurttaşlık sınırlamaları getiren Alman yurttaşlık yasası, etno-kültürel anlayışın bir ifadesidir.

Brubaker'ın ulus ve milliyetçilik kavramsallaştırmasının erdemi, tekil (milliyetçi) ideolojilerin, tekil ulusal formasyonlara indirgenemeyeceğidir, yani Fransa ve Almanya ideal tipler değil, tarihsel olarak bir dizi yapısal (merkezileşme süreci ve ulus-devletin oluşumu) ve ideolojik (Fransız Devrimi ve bunun insan ve yurttaş haklarını tüm halklar için yücelten söylemi, Almanya'da bu devrime karşı gelişen etno-milliyetçi direnç ve Romantizm vs) sürecin sonunda oluşmuş iki somut olgudur. Ulusal kimlik üzerine farklı söylemler ya da anlatılar, bu kimliğin oluşumunu belirleyebilir, yeniden üretebilir ya da kimliği değiştirebilir.[28] Avrupa Birliği gibi ulus-aşırı ya da ulus-sonrası gelişmeler karşısında ve ulus-devletin homojenleştirici mantığının kozmopolitan ya da çok-kültürlülük eleştirileri karşısında, (ABD bağlamında) milliyetçiliği ve yurtseverliği savunmasının nedeni budur.[29] Bu

---

[28] 1980'li ve özellikle 1990'lı yıllarda, Almanya, yurttaşlık hakkı tanınmayanların onyıllardır Almanya'da ikamet ediyor olmalarındaki anomaliyi fark ederken, Fransa'da, yurttaşlık hakkının tanınmasının sınırlandırılması tartışılmakta (Brubaker, 2001: 179-180) olması bunun bir örneğidir.

[29] "Milliyetçiliğin ve yurtseverliğin Janus-yüzlü karakterini ve karanlık bir yüzü olduğunu biliyor olmama rağmen" der Brubaker "sosyal ve beşeri bilimlerdeki ulus-karşıtı, ulus-sonrası ve ulus-aşırı duruşlar, ulus-devlet düzeyinde yurttaşlığın ve karşılıklı dayanışmanın geliştirilmesi için -en azından Amerika bağlamında- anlamlı gerekçeleri bulanıklaştırma riski taşır (2004: 120). Brubaker'a göre, ulus-devlet hala dünya işlerinde önemli bir iktidar merkezidir, ne kadar yetersiz olursa olsun, anlamlı ve etkili yurttaşlık katılımına imkân sağlayan kamusal alan ve kurumsal formlarla birlikte tek iktidar merkezidir. Bu nedenle, ulusal yurttaşlık -ve dolayısıyla ulusal dayanışma ve yurtseverlik- tarihin çöp sepetine atılmamalıdır (s. 124). Brubaker, Calhoun'un milliyetçiliği özel bir söylemsel formasyon olarak tanımlayışına paralel olarak, ulusun özel bir dil ya da söylem olarak ele alınması gerektiği önerisine rağmen, Fransa'da ve Almanya'da ulus formasyonu analizi, ulusu bir kendilik olarak ele almakta ve farklı tarihsel dönemlerde farklı "dil"lerin gelişmiş olma

bağlamda, Almanya ve Fransa arasındaki karşılaştırmasında, normatif bir sonuç çıkarmamasına rağmen, göçmenlerin yurttaşlığa katılımı ölçüsünde Fransa'nın milliyetçilik ve yurtseverlik anlayışını tercih edebileceği söylenebilir. Ne Alman milliyetçiliğine ne de Fransız milliyetçiliğine tarih-aşırı bir özsel nitelik yüklenemeyeceğine ve ulus, bir cemaat ya da kendilik değil, bir terim ya da kategori olduğuna göre, politik söylem ve mücadelelere bağlı olarak, ulusal öz-anlayış değişebilir.

Brubaker'ın, "politik-teritoryal yurttaşlık" karşısında "etno-kültürel yurttaşlık" kavramsallaştırması, tekil sosyal-ulusal formasyonların yurttaşlığı düzenleyen, hukukla sınırlı olmayan politik ve kamusal söylemlerinin anlaşılmasına katkısı inkâr edilemez fakat "yurttaşlıkla ilgili davranışlar setini veya katılımcı pratikleri değil, devlete üyeliği düzenleyen hukuki bir kurum olarak yurttaşlık" analizinin ve bu analizin göçmenlerin ulusal üyeliğe dâhil edilmeleri ya da dışlanmalarıyla sınırlı tutulmasının sonucu, bir kamusal varoluş ve politik katılım meselesi olarak, hak sahibi özne olarak yurttaşlığın ve katılımdan dışlanma pratiklerinin gölgelenmesine yol açmaktadır. Fransa'nın "klasik asimilasyon ülkesi" (2001: 185) olmasına rağmen, Brubaker, etno-kültürel, etno-dilsel ve etno-dinsel çoğulluk karşısındaki Fransız "öz-anlayışı"nı ne tarihsel olarak ne de normatif açıdan ele almakta, asimilasyonun kültürel boyutunu ihmal edilmektedir. Örneğin, göçmenlerin asimile ediliyor olması, tek başına yurttaşlığın içerici olduğu anlamına gelmeyebilir. Ayrıca, göçmenlerin içerilme biçimleri (ya da dışlanmaları) farklı tarihsel güzergâhlar

---

olasılığını hesaba katmamaktadır. Behnke'ye göre (1997: 245), Brubaker'ın ontolojisi, yani ulusu ve devleti birbirini dışlayan kendilikler olarak ele alması (Fransa'da devlet ulusu önceler, Almanya'da ulus devleti), ulusu tarihsel ve kazaî olarak ele almamıza imkân vermemektedir. Brubaker'ın AB örneğinde ulus-sonrası gelişmeler analizi konusundaki eleştiriler için de bkz. Eley (1993: 764-767) ve Roche (1994: 889-902)

içermiş olabilir ama otokton etnik, dinsel, dilsel grupların içerilme-dışlanma pratiklerinin anlaşılması için yeterli değildir. Haklar (sosyal, siyasal, sivik, kültürel) bakımından, sivik-politik yurttaşlık anlayışına sahip ulus-devletlerde de bazı yurttaşlar dışlanıyor olabilir ki tarihsel olarak durum budur. Brubaker'ın çalışmasında, Fransız cumhuriyetçi geleneğine ait aktif-pasif yurttaş ayrımı, sömürgelerin yurttaşlık hakları, kadınların ulusal yurttaşlığa üyeliği, daha çağdaş bir sorun olarak kültürel çoğulluk, Fransız yurttaşlık anlayışına dâhil edilmemektedir. Fransız ve Alman milliyetçiliklerinin, Türk milliyetçiliğinin anlaşılmasında taşıdıkları önem ve bunun sonucunda üretilen yurttaşlık anlayışının anlaşılmasına sağladığı kavramsal katkılar ve karşılaştırmalı bir analiz sunduğu imkân dolayısıyla daha ayrıntılı olarak ele alınması gereklidir.

Almanya ve Etno-Kültürel Yurttaşlık

Alman yurttaşlık yasalarında etno-kültürel bir anlayışın sürekliliğine rağmen, Alman tarihini tek bir mantığın sürüklediği teleolojik bir tarih olarak görmek doğru değildir der Nathans (2004: 9). Almanya'da tarihsel olarak dört farklı siyasal rejim (1848 öncesi Prusya'ya özgü otoriter-bürokratik rejim; 1848 öncesi bazı Alman devletleri, 1848 sonrası Prusya ve 1870 sonrası Alman ulusal devletine özgü merkezi yöneticilerin zayıf parlamentoları domine ettiği karma anayasal formlar; 1918-1933 arası ve 1949 sonrası Federal Alman Cumhuriyeti dönemlerindeki cumhuriyetçi rejimler; son olarak ırkçı ve plebisitçi Nazi dönemi) yaşanmıştır. Bu rejimlerin her biri bir önceki rejimle süreklilik kadar çatışma içinde de olmuştur (Nathans, 2004: 4). Örneğin I. Dünya Savaşı sonrası sosyal demokrat ağırlıklı hükümetin, 1918 yılında kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanımasının yanı sıra, Yahudilere yurttaşlık hakkı tanıması, bir demokratikleşme sürecinin sonucudur. Sosyal demokrat rejim, bütün uzun dönemli mukimlere yurttaşlık

haklarının verilmesini savunmuştur. Ayrıca, daha önce yabancı bir erkekle evlenmesi durumunda yurttaşlıktan çıkarılan kadınların, yurttaşlık haklarının kaybı kaldırılmıştır. Daha yakın zamanda, Avrupa Birliği gibi ulus-üstü yeni örgütlenmeler ve ulus-sonrası bağlamda, 1990'lardan itibaren yurttaşlık yasası *jus soli* ilkesini içerecek şekilde değiştirilmiş ve yabancıların yurttaşlık haklarını elde etmelerindeki yasal engeller bir ölçüde kaldırılmıştır (Hogwood 2000: 127; Anil, 2007: 1363-1376).[30]

Bütün bu cumhuriyetçi kırılmalara rağmen, Brubaker'ın anlattığı gibi, 19. yüzyıl ortalarından 1980'lerin sonlarına kadar Alman yurttaşlık anlayışı, ulusal üyeliği etnik temelde tanımlamıştır. Alman yurttaşlık yasası daima *jus sanguinis* ilkesine öncelik vermiş, Alman etnik soyundan gelen ve "kültür, terbiye ve dil" bakımından Almanlığını ispat edenler için yurttaş olma hakkı sağlamıştır (Senders, 1996: 148).[31] 1913 tarihli Alman Yurttaşlık

---

[30] Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası, cumhuriyetçi dönem Almanyası'nda gelişen dört ulusal üyelik formu (uluslar arası boyut, sivil/politik boyut, sosyal boyut ve etno-ulusal boyut) üzerine bkz. Klusmeyer (2000: 1-21). Etno-ulusal boyut, savaş öncesi yurttaşlıktan çıkarılan Yahudiler ve diğer etnik azınlıkların yurttaşlık haklarını tekrar kazanmaları içindir ancak sonraları göçmenlerin ulusal cemaate içerilmesini engelleyen bir hüküm haline gelmesi, politik tartışma ve mücadelelerin sonucudur. Klusmeyer'e göre (2000: 9), *Volk* ulusla (Almanya), göçmen ülkeleri (ABD) arasında kurulan karşıtlık, açıklayıcı olmaktan çok yanıltıcıdır. Haklar bakımından ABD'de de sınırlayıcı ve dışlayıcı bir üyelik anlayışı mevcuttur. Bu eleştiriye paralel olarak Senders (1996: 148), Brubaker gibi yazarların ortaya koyduğu ikiliklerin, ulusal üyelikleri açıklayamadığını ileri sürmektedir.

[31] Daha önce de belirtildiği gibi *jus sanguinis* ilkesi zorunlu olarak etnik kökene işaret etmez. Nitekim Almanya'da, Preuss'a göre, soy ilkesinin (*jus sanguinis*) önceliği modern bir başarıydı çünkü bireyin statüsünün doğduğu toprağın statüsüyle belirlendiği zümre ilkesinin, yani yerel ve bölgesel parçalı egemenlik alanlarına ait olma anlayışının terk edilmesi demekti. *Jus sanguinis*'e göre birey toprağın sıradan bir ilavesi değil yöneticiyle ilişkisi içinde bir kişisel bağlılık ve itaat ilişkisiydi. Bireyin anavatanıyla bağlarının, doğrudan sosyal ilişkilerle kurulduğu düşünülüyordu, öte yandan bir devletin sınırları içinde-

Yasası, dışarıda yaşayan Almanlara açık, içerideki Alman olmayan göçmenlere kapalıdır (Brubaker, 2001: 114). Yasanın Alman yurttaşı olarak tanımladığı Almanlık, öncesinde yurttaşlık elde etmiş olanları ve Alman soyundan gelip Alman yurttaşı olma iddiasında bulunma hakkı olanları kapsamaktadır. Bu "ikili üyelik" formu, Alman yurttaşlığının tanımlanmasında ciddi belirsizlikler ve özgün durumlar yaratmıştır. Bu belirsizlikleri, Preuss şöyle sıralar: 1. ulusallık/uyrukluk ve yurttaşlık arasındaki kavramsal farklılık, 2. devlete üyelikle halka üyelik, yani Alman etnik kökeninden olma, arasındaki farklılık, 3. ulus-devlet kavramıyla Alman yurttaşlığı arasındaki belirsizlik (bugün bile Alman yurttaşı olmadan Alman olunabilir), 4. aşırı tekil, yani etno-kültürel ve aşırı evrensel, yani kozmopolitan yurttaşlık anlayışı (*völkish* tanım ve anayasal yurtseverlik) arasında salınım, 5. özgürlük düşüncesinin, halk egemenliğinin uygulanmasına özgür katılım iddiasından ayrıştırılması ve 6. bireyci değil korporatist özgürlük anlayışı (2003: 49-50).

Almanya'da 1871 yılında ulus-devlet kurulduğunda, ne ulusal topluluğun tamamı etnik Almanlardan oluşuyordu ve bölgesel, kentsel bağlılıklar aşılmıştı ne de yeni devlet bütün etnik Almanları kapsıyordu. Örneğin, milyonlarca etnik Alman, yeni devlete hiçbir sadakat hissi taşımadan Habsburg İmparatorluğunda yaşıyordu. Bunun karşısında, 2,5 milyon etnik Polonyalı, 300 bin Masuryalı (Lehçe konuşan ve kendilerini Polonya'ya değil Prusya'ya bağlı hisseden Luteranlar), çoğu Alman etnik kökenine ait olmakla birlikte politik olarak Fransa'ya bağlı hisseden 1,5 milyon Alsace-Lorraine'li, 512 bin Yahudi 1871 yılında Alman topraklarında yaşamaktaydı ve bunların tamamı Alman vatandaşıydı

---

ki kazara doğumun böyle bir sosyal bağ gerektirdiği düşünülmüyordu. Bu demektir ki, uyrukluk artık pasif bir tabiiyet değil, tekil bir devlete üyeliğin tekil ve dolayısıyla dışlayıcı bir cemaate kurucusu olduğu hukuki bir ilişkinin yaratılmasıdır (2003: 46).

(Nathans, 2004: 3). Bu azınlıkların, zorla ya da ikna edilerek farklı kimliklerinden vazgeçmelerini sağlamak, sonraki on yılların politikalarını oluşturmuştur ancak, özellikle Yahudiler söz konusu olduğunda, bu gruplar daima sadakatleri şüpheli gruplar olarak algılanmıştır.[32] Ulusa dair algı ve mevcut devletin sınırları arasındaki uyumsuzluk, Preuss'un (2003: 47) gösterdiği gibi, zorunlu olarak etnik bir ulus kavrayışını gerektirmez ancak Almanya'da "ortak soy" düşüncesi en belirgin ilke olarak görülmüştür. Bu uyumsuzluk hali, yani, Alman öz-anlayışı (etno-kültürel yurttaşlık ve ulusal üyelik) ve Almanya gerçeği (göçmen nüfus ve etnik azınlıklar) arasındaki fark patolojik bir durum yaratmıştır. Cahn'ın (2000: 119-120) verdiği örnek, savaş sonrası Almanya'da, "kendi sınırları içinde bulunan devletsizlere yurttaşlık vermeleri konusunda iki Birleşmiş Milletler Sözleşmesine rağmen", Çingenelere yurttaşlık hakkının tanınması ve farklı ulusal üyelik formları konusundaki çatışmayı ve etnik kavrayışı gösterir. Andreas Kaufman Jr. adlı bir Alman Sinto (Roman etnik grubun bir alt grubu), Bavyera'ya bağlı Landau-Bodensee'de bulunan Simmerberg'de doğar. 1970'lerin başında, Bavyera devlet görevlileri tarafından devletsiz ilan edilir çünkü ataları 1819 yılında, her ikisi de artık Almanya'nın parçası olan, Württemberg Krallığı'ndan Bavyera'ya yasal olmayan yollardan göç etmiştir. Kendisi ve ailesi iki yüzyıldan beridir güney Almanya'da yaşıyor olmasına rağmen, Münih kenti Kaufman'a yurttaşlık tanınamayacağına karar verir çünkü Kaufman, "yurttaşlık hakkının tanınması için gerekli kanıtlara" sahip değildir. Bavyera Anayasa Mahkemesi,

---

[32] Bismarck döneminin, formel yurttaşlığa dahil ettiği halde yurttaşlık haklarından dışladıkları sadece Yahudiler ya da diğer etnik azınlıklar değildir. Sosyalist işçi hareketi (özellikle sosyal demokratlar) ve Katolikler (özellikle Polonyalılar) de "ikinci sınıf yurttaş" muamelesi görmüştür (Preuss, 2003: 48; Nathans, 2004: 267)

çeşitli defalar yapılan başvuruların ardından, 1979 yılında Kaufmann'a yurttaşlık hakkı tanır.

Fransa ve Cumhuriyetçi Yurttaşlık

Fransız Devrimi'nin erken yıllarında, insan ve yurttaş haklarını mantıksal sonucuna götüren Ulusal Meclis, ulusal farklılıklara bakılmaksızın herkesin yurttaş olduğunu açıklar. Bununla birlikte, sınırsız özgürlük arzusu, kalıcı bir etki bırakmadan, kısa süren bir dönem olarak kalmış ve reform kısa süre sonra Napoleon tarafından iptal edilmiştir (Keechang, 2001). Birinci durumda, Balibar'ın, insan ve yurttaş arasındaki özdeşliğin, yurttaşın insan hakları için temel olduğu ("bütün insanlar eşitse, yurttaş da olmalıdır") varsayımının doğrulanmasını görmek mümkündür. İkinci durumda ise, bu özdeşliği, insan haklarının yurttaşlık için temel olduğunu iddia eden, Balibar'ın ifadesiyle "resmi" ya da "yarı-resmi" yorum söz konusudur. Bu durumda, yurttaş olarak kabul edilmeyenler, en temel insan haklarından da mahrum bırakılmakta, bir tür insan-altı kategori olarak görülmektedir.

Fransız Devrimi'ni takip eden dönemde yurttaşlık formasyonunda ilk dışlama aktif-pasif yurttaşlık ayrımıyla olmuştur.[33]

---

[33] Aktif-pasif yurttaş ayrımının kökleri Antik Atina *polis*'ine ve Roma *res publica*'sına kadar uzanır. Aristoteles'e göre, bir yurttaşın, yurttaş niteliği kazanabilmesi için, köle ve kadın emeğinin ihtiyaçlarını karşıladığı ve eşitleriyle politik ilişkilere girebilmesi için serbest kalmasını sağlayan bir ailenin ya da *oikos*'un patriyarkı olması gerekir. Bu ilişkilere girebilmek için yurttaş, işleri, köleler ve kadınlar tarafından yürütülen ve başka hiçbir rolü olmayan evini geride bırakmak zorundadır (Aristotle, 1996: Pocock, 1998). Kadınlar *polis*'in üyesidir ancak aktif yurttaş olarak politik söz hakkına sahip olma kapasitesine sahip değildir. Bu Aristotelesçi ayrımın izlerini modern siyaset felsefesinde de görmek mümkündür. Kant'a göre, yurttaş olmak için sözleşmenin taraflarından birisi olmak yeterli değildir, başkalarının hizmetinde çalışanlar, çocuklar, kadınlar, genel olarak başkasına bağımlı olanlar, yurttaşlığın gerektirdiği kişilikten mahrumdur ve varoluşları kalıtsaldır (Balibar, 2000: 111). Robespierre,

Aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrımı, Sieyès'in, insanlar arasındaki işbölümüne ve doğal eşitsizliğe yaptığı vurguya dayanmaktadır. Sieyès, insan haklarını, "doğal ve medeni/sivil haklar" ile "politik haklar" olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra doğal ve sivil hakları (bireyin kişiliğinin, mülkiyetinin ve özgürlüğünün korunması) pasif haklar, politik hakları (politik katılım, seçme ve seçilme hakkı) aktif haklar olarak tanımlar. Ulusun her bir üyesi, çalışma, düşünme, konuşma, yazma, yayın yapma, korunma ve benzeri "doğal" haklara sahiptir. Ancak politik haklar bizatihi toplumu kuran haklardır ve dolayısıyla, Sieyès'e göre, ehil olmayanlar, yani kadınlar, çocuklar, devlete mali katkısı olmayanlar aktif yurttaş olamaz (Crook, 1996: 30; Jenning, 1992: 842-3).

Fransız milliyetçiliğine içkin olan bu hiyerarşik anlayışın köklerini Fransa'nın "evrenselleştirici ve medenileştirici" cumhuriyetçi ideolojisinde bulmak mümkündür.[34] Fransız milliyetçiliği-

---

aktif yurttaşlık için vergi yükümlülüğü gibi bir önkoşula, bütün insanların eşit ve özgür olduğunu belirten Haklar Bildirgesinin ilkelerine aykırı olduğunu, bütün insanların tanım gereği yurttaş olduğunu ve dolayısıyla bütün insanların politik katılım ve oy hakkı olduğunu söyleyerek karşı çıkar (Crook, 1996: 33). Burada Robespierre, Rousseau'yu takip ederek, pasif yurttaşlığın kendi içinde çelişkili bir ifade olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte Rousseau'ya göre, kadınlar, ideal cumhuriyetçi yurttaşların/erkeklerin yetiştirilmesinden, evde mevcut yurttaşların ve geleceğin yurttaşlarının bakımından ve eğitiminden sorumludur (Hufton, 1992: 4). Fransa tarihinde aktif-pasif yurttaş ayrımı, esas olarak, ekonomik sermayenin belirlediği, sınıfsal bir ayrım üzerinde kurulmasına rağmen (Lefebvre, 1962; Godechot, 1968), bütün erkeklerin genel oy hakkına sahip olması 1848 yılına kadar mümkün olmamıştır ve kadınların bu hakkı elde etmeleri için 1944 yılına kadar beklemeleri gerekmiştir.

[34] Evrenselliğin alanı olarak ulus düşüncesinin cumhuriyetçi ideolojiyle eklemlenme biçimi üzerine en güncel teorik çalışmalar için bkz. Schnapper (1995a; 1995b; 2002). Schnapper'a göre modern ulusu özgül kılan, farklı tikel belirlenimlere sahip bütün nüfusu bir yurttaşlar cemaatine entegre etmesi ve Devletin eylemlerini bu cemaat aracılığıyla meşrulaştırmasıdır (1995a: 55; 1995b: 184). Ulus, bütün tikel kimliklerin, kültürel, dinsel, dilsel bölgesel bağlılıkların

nin, etno-kültürel milliyetçiliğin aksine, ulusu, ortak etnisitenin, ortak dil ve kültürün cemaati değil, yurttaşlar cemaati olarak gördüğü, vurguyu üyelikten katılıma kaydırdığı doğrudur ancak, farklılıkların aşıldığı bir alan olarak idealleştirilen ulus düşüncesi, tekil kimliklerin kamusal alanda var olmasına izin vermez. Lefebvre'in gösterdiği gibi, özellikle 19. yüzyıl sonu itibariyle, ortak bir dil ve kültür, politik cemaatin konsolidasyonunda belirleyici olmuştur (2003: 19). Bu cumhuriyetçi ideolojinin ürettiği

---

aşıldığı, "evrenselliğin" alanıdır. Ulusal proje evrenseldir çünkü hem aynı ulustan olan herkesi kucaklar hem de politik araçlarla tekilliklerin ötesine geçmek ilke olarak her toplumda kabul edilebilir. Evrensellik, ulus düşüncesinin temeli olan eşitlik ve özgürlük ideolojisinin ufkudur. Ulus, herhangi bir kültürel öğeye indirgenemeyecek, politik alanın birleştirdiği bir "yurttaşlar cemaatidir." Dolayısıyla, tikel kültürel aidiyetleri, etnik bağları siyasal olarak tanıyamaz ya da tanımamalıdır çünkü böyle bir tanıma ulusun parçalanması demektir. Ulus düşüncesi, her tür kişisel çıkar ya da kültürel bağdan bağımsız bir kamusal alanın varlığına dayanır. Schnapper'in kamusal alan düşüncesi, kamusal alan ve özel alan arasında radikal ve katı bir ayrım yapan, bir yandan Aristotelesci *polis* düşüncesinin diğer yandan Fransız cumhuriyetçi ideolojisinin devamıdır. Yurttaşlar, kamusal alanda her türlü tekil çıkarlarını, kültürel, etnik, dinsel, dilsel ve benzeri aidiyetlerini özel alanda bırakmalıdır. Siyasal ve kamusal bağlar üzerine kurulan bir yurttaşlar cemaati olsa bile, bir cemaat olduğu ölçüde, ulus, bütün diğer cemaat düşüncelerinde olduğu gibi, kendi kategorik alanı içinde olmayanları dışlar. Ancak, Schnapper için, bu dışlama zorunlu olarak "dışlayıcı" değildir. Ulus, etnik aidiyet biçimleriyle kıyaslandığında, çok daha katılıma açıktır (1995a: 115). Bununla birlikte, Schnapper'a göre, farklılıkları ve çeşitlilikleri aşan bir ulus düşüncesi, zorunlu bir homojenliği gerek duyar. Ulus devletin hedeflerinden birisi olan kültürel homojenlik, sadece endüstriyel toplumun gelişmesini desteklemek için gerekli değildir, aynı zamanda, demokrasinin bir koşuludur. 'Yüksek kültür' ya da ortak dil, demokratik tarz içinde çatışma ve gerilimlerle başa çıkmanın ve bunların çözülmesinin aracıdır (2002: 3). Hatta dil, etnik niteliklerin dışında tutulmalıdır çünkü "dil, insanların ortak bilgi ve heyecan paylaşmaları paylaşmalarını sağladığı gibi, kamu yaşamındaki ussal fikir alışverişini düzenlemeye olanak verir" (1995a: 110). Ulus, farklı etnik topluluklardan oluşan bir kamusal alana dayandığına göre tarihsel ve kazaîdir ancak evrenselliği temsil ettiğine ve demokrasi için vazgeçilmez olduğuna göre bir zorunluluk ve varış noktasıdır.

içerme-dışlama stratejilerini hem dış sömürgelerde hem de "içsel sömürgecilikte"[35] (Jennings, 2000: 578) görmek mümkündür. 1790'larda ve Üçüncü Cumhuriyet döneminde Fransız emperyal yayılmacılığı, evrensel içerme ilkeleri ile ırksal dışlama pratiklerini bir arada kullanmış, evrensellik, sömürgeci şiddet ve baskı için önemli bir meşruiyet sağlamıştır. Cumhuriyetçi düşüncenin Fransa'nın, Afrika, Asya ve Karayipler'deki sömürgecilik tarihi boyunca sömürge rejimlerinde kullandığı söylem ve pratikler, Fransa'da göç ve yurttaşlık çevresinde gelişen bugünkü mücadelelerde tekrarlamaya devam eden çelişkilerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır (Dubois, 2000: 23). Fransız Devrimi sırasında gelişen, köle özgürlüğü ve Karayipler'de politik eşitlik çevresinde yürüyen mücadeleler, bir yandan Cumhuriyetçi söyleme ırkçılık karşıtı bir eşitlik anlayışının yerleşmesini sağlarken diğer yandan yeni dışlama pratiklerinin eklemlendiği bir 'Cumhuriyetçi ırkçılığın' gelişmesine yol açmıştır (2000: 15).[36]

---

[35] "İçsel sömürgecilik," Hechter'in (1975) merkezdeki İngiltere'nin çevresinde kalan İskoçya, İrlanda ve Galler'le ekonomik ve kültürel ilişkisini açıklamak için kullandığı bir kavramdır. Rus popülistlerinin, köylülerin kenti sınıflar tarafından sömürülmesini ifade etmek için kullandıkları, daha sonra Lenin ve Gramsci'nin Rusya ve İtalya'da ekonomik olarak geri kalmış bölgeleri tanımlamak için kullandıkları kavram, Hechter'in tarihsel analizinde farklı kültürel grupların, merkezin kültürel standartlaşma ve kültürel işbölümü politikalarıyla yaşadıkları dönüşümü anlatır. Jennings, burada, etnik, dinsel ya da dilsel farklılıklar karşısında Fransa'nın kendi teritoryal alanı içindeki politikasına gönderme yapmaktadır.

[36] Dubois, burada, sömürgelerdeki isyancıların, Cumhuriyetçi eşitlik anlayışına referansla yürüttüğü mücadeleye gönderme yapmaktadır. Cumhuriyetçi yurttaşlık ve ırksal eşitlik talep eden köle isyanları, haklar düşüncesini yaygınlaştırmış ve evrenselleştirmiştir (2000: 22). Bu mücadelenin daha güncel bir versiyonunu, Fransa'da *sans-papiers* (dokümansızlar) hareketinde görmek mümkündür. "Irkçılığa karşı en etkin strateji, Fransa içinde kültürel farklılık hakkını öne sürmek midir, evrensel hoşgörü değerlerine başvurmak mıdır?" sorusuna bu hareketin yanıtı, Ranciere'in "politik öznellik" kavramsallaştırmasına uygun bir "mantıksal çıkarsama" yolu olmuştur. Hem tanınabilir bir kül-

Bu evrenselcilik, kültürel, sınıfsal, cinsel tekillikleri, kamusal ortaklığa bir tehdit olarak görür ve kamusallaşmasına izin vermez. 19. ve 20. yüzyıl Fransası'nın bir diğer özelliği de Paris'ten bakıldığında gerilik ve irrasyonalite olarak görülen dilsel ve kültürel tekillikleri yok etmeyi amaçlamasıdır.[37] Bunun arkasında yatan düşünce, bütün tekilliklerin -Breton, Korsika, Occitania ve diğer azınlıkların- ulusal birliğe bir tehdit oluşturacağı korkusu ve sosyal uzlaşmanın kırılganlığı duygusudur (Jennings, 2000: 578). Özellikle Üçüncü Cumhuriyet döneminde, okul, "küçük Bretonları, Korsikalıları, Provensalları, İtalyan ve Polonyalı madencilerin çocuklarını, Orta Avrupa'nın Yahudi proletaryasının çocuklarını" aynı dili konuşan, aynı kültürel ve yurtsever değerleri paylaşan, Cumhuriyetin yurttaşlarına dönüştürmek hedefinin özel alanı haline gelmiştir.

Fransız cumhuriyetçiliğinin daha güncel biçimlerini ele aldığı tartışmada Laborde, cumhuriyetin içsel bir çelişkisine dikkat çeker çünkü çağdaş cumhuriyetçi düşünce kendi içinde çelişkilidir: çokkültürlü taleplerle karşı karşıya geldiğinde evrenselcidir

---

tür hareketi yaratarak hem de özel taleplerini evrensel haklara doğru iddialar yoluyla eklemleyerek, evrensel haklar dili ile kültürel farklılıkların öne sürülmesi arasındaki olanak alanını kullanmak olmuştur (Dubois, 2000: 29). Evrensel eşitlik ya da yurttaşlık ile tikellik ya da kültürel, sınıfsal, cinsel farklılıklar arasındaki "olanak alanını," Ranciere'in diliyle "farklı kimlikler arasındaki, insanla yurttaş arasındaki, evrensel olanla tikel olan arasındaki entervali" kullanmak, politik öznelliğin ve haklara sahip olmanın yoludur.

37 Eugen Weber'in ufuk açıcı çalışması (1976), Üçüncü Cumhuriyet döneminde birbiriyle uyumsuz iki farklı dünyanın, Paris ve Paris'ten bakıldığında, "vahşi, kaba, medenileşmemiş" bir topluluk olarak görülen Fransız kırsal alanının "Fransızlaştırılmasının" tarihini anlatır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun "Yaban" romanında betimlenen köylülükle çarpıcı bir paralellik taşımaktadır. Weber ayrıca, merkezdeki elitlerin "medenileşmemiş kırsal nüfus" algısının yanı sıra, nüfusun kültürel çeşitliliğine de dikkat çeker. 1863 yılında, resmi rakamlara göre, 37.510 belediyenin 8381 tanesi, yani ülke nüfusunun dörtte biri, Fransızca konuşmamaktadır (1976: 67).

ancak küresel ve ulus-üstü taleplerle karşı karşıya geldiğinde cemaatçi ve milliyetçidir. Bu gerilim, liberal düşünce içinde daha derin bir problemin semptomu olarak görülebilir. Bir yandan, kozmopolitanizm karşısında yerel, ulusal kültürleri, gelenek ve dili savunurken, diğer yandan, ulus-altı gruplara ve kültürel tanınma taleplerine karşı evrenselliği ve insanlığı savunmaktadır (Laborde, 2001: 725). Bu cumhuriyetçilik, bir yandan "kültürel milliyetçiliğe" bağlı kalırken (yani, devlet tarafından Fransız ulusal kimliğinin geliştirilmesine), diğer yandan çokkültürlülüğe, yani, kültürel çeşitliliğin kamusal olarak tanınmasına karşıdır: ulusal kimliğin kamusal olarak güçlendirilmesi ihtiyacı nedeniyle diğer kimlikler özel alana havale edilmelidir (2001: 717). Cumhuriyetçilerin karşılaştığı açmaz şudur, bir yandan, sosyal bir gerçek olduğu gerekçesiyle ulusal kimliğin tanınmasını savunurken, diğer yandan, bir gerçek olmasına rağmen kültürel farklılıkların tanınmasını (devletin tarafsızlığı adına) reddetmektedirler.[38] Cumhuriyetçiler, ulus-altı çokkültürlü taleplerle karşılaştıklarında evrensel tarafsızlığa başvurmak ile ulus-ötesi taleplerle karşılaştıklarında bunun karşıtına (kültürel milliyetçiliğe) başvurmak arasındaki mantıksal çelişkiyle karşı karşıyadır.

Cumhuriyetin gözünde, sadece bireyler vardır. 'Pozitif ayrımcılık' politikası söz konusu bile olamaz çünkü bu politika, ulusal cemaat dışında cemaatlerin yapılandırılmasına katkıda bulunacaktır. Cumhuriyetin, resmi pozisyonu, Fransız halkının 'kökenlerine bakılmaksızın bir' olarak anlaşılmasına dayanır (Jennings, 2000: 583). Regis Debray, geleneksel cumhuriyetçiliği

---

[38] Örneğin, Devlet Başkanı olduğu dönemde, kamusal alanın tarafsızlığını kültürel çeşitliliklerin tehdidinden korumak için okullarda başörtüsünü yasaklamaya çalışan Jacques Chirac, Fransız dilini ve sinemasını Amerikan İngilizcesinin ve Hollywood tehdidinin küresel hâkimiyetinden korumak için kültürel çeşitliliği koruyacak dünya genelinde bir şart yayınlanması konusunda UNESCO'da lobi yapar (Silverman, 2007:629).

savunurken, cumhuriyet ve demokrasi arasında karşıtlık kurar: "cumhuriyeti yöneten evrensel düşüncedir. Demokrasiyi yöneten yerel düşüncedir.... Bir cumhuriyette, her bir köyde iki sinir merkezi vardır: seçilmiş temsilcilerin birlikte ortak iyi üzerine müzakerelerde bulunduğu belediye binası ve okul.... bir demokraside bu merkezler kilise ve eczanedir ya da Katedral ve borsa.... Bir cumhuriyette, toplum, öncelikli görevi sadece doğal zekâlarıyla şeyleri yargılama kapasitesine sahip yurttaşlar yaratmak olan okula benzemelidir. Bir demokraside, okul, öncelikli görevi emek piyasasına uygun ürünler yaratmak olan topluma benzer" (Jennings, 2000: 585).

Bu perspektif içinde, Fransa'da yaşanan başörtüsü sorunu, "cumhuriyetçi düşüncenin çözülmesinin" ve "tekilliklerin diktatörlüğünün zaferinin" bir parçası olarak görülmektedir. Geleneksel cumhuriyetçiliğin savunucuları açısından çokkültürlülük, kabileciliğin yeni bir formundan başka bir şey değildir. Çokkültürlülük, aşırı sağ ideoloji olarak görülür. Bu söylemde, Lübnanlaşma, Balkanlaşma ve Amerikanlaşma aynı retorik güce sahiptir.

Fransız evrenselci ve cumhuriyetçi ideolojisinde sorun, evrensel olan ile tikel olan, kamusal alan ve özel alan, devletle toplum arasında, demokratik bir yurttaşlığın olanakları olabilecek çeşitli eklemlenmeleri iptal eden, radikal bir karşıtlık kurulmasıdır. Ranciere (2006: 62-63), evrenselliğin daima polis mantığı tarafından özelleştirildiğini, kamusal alanın daima doğum, zenginlik ve ehliyet ilkelerinin belirlediği iktidar paylaşımının özel alanı haline getirildiğini ve bu özelleştirmenin, tekillikler, özel yaşam ya da sosyal alana karşıt olarak "kamusal yaşamın arınmışlığı" adına yürütüldüğünü belirtir. Cumhuriyetçi ideoloji, politik ve sosyal (kamu ve özel) alanlar arasında kesin sınırlar belirlenmesinde ısrar eder ve cumhuriyeti bütün tekilliklere eşit davranan hukuk yönetimiyle birleştirir. Oysa cumhuriyet belirsiz bir terim-

dir. Bir yandan, politikanın (ya da *demos*'un) aşırılığını içeren popüler iradeden kaynaklanan yasanın hâkimiyetine dayanırken, diğer yandan bu aşırılığı düzenleyecek bir ilkeye ihtiyaç duyar. Bu durumda cumhuriyet, sadece yasalara değil, aynı zamanda ahlaka da sahip olmalıdır. Ahlak, kamusal alanla sınırlı olmayıp, sosyal alan ve özel alanın da kendi ilkeleri doğrultusunda şekillenmesini gerektirir. Cumhuriyet, cemaatin ve cemaatin her bir üyesinin *ethos*'u (ahlakı, varoluş tarzı, karakteri) olarak; herkesin kafasının akort edilmesi ve herkesin bedenini kendiliğinden canlandıran hareket olarak; akılları, belli bir düşünce ve davranış kalıbına yönlendiren ruhsal gıda olarak var olur. Cemaatin, bir bütün olarak tek bir ruhla (tek bir ilkeyle) yaşam bulması beklenir. Burada Ranciere'in özetlediği, tipik Fransız evrenselciliği ve cumhuriyetçiliği ideolojisidir. Bu ideoloji, içinde barındırdığı gerilim (eşitlik ve herkes için tam yurttaşlık hakları ile kamusal alanın oligarşi tarafından kendi özel alanı getirilmesi) nedeniyle daima "ikinci sınıf yurttaşlar" kategorisi üretmektedir.

Ulus-Sonrası Bağlam ve Yurttaşlık

Carl Schmitt'in halk egemenliği ve anayasa üzerine tartışmasında, demokratik kendi kaderini tayin hakkını, ulusal kendi kaderini tayin hakkıyla özdeşleştirmesi ve politik eşitlik için ulusal homojenliğin zorunlu önkoşul olduğu görüşü, Habermas'a göre, *ethnos* ile *demos*'un özdeşleştirildiği bir etno-milliyetçiliğe dayanmaktadır (1998a: 129-153). Schmitt'in temsil ettiği, özsel etno-milliyetçi anlayışa göre, ulusal kendi kaderini tayin, ulusun üyelerinin temel insan haklarını koruyan ya da demokratik süreçlere katılımını güvence altına alan bir siyasal yönetim sorunu değildir çünkü eşitlik ancak, bireysel yurttaşlar için değil diğer uluslara göre tekil bir ulusun değeridir. Arendt'in eleştirdiği nokta tam olarak Schmitt'in bu kavramsallaştırmasıdır, yani cemaatin bireye, ulusun insana ve yurttaşa önceliği dolayısıyla insan hakları-

nın çökmesi. Schmitt'in temsil ettiği özsel halk egemenliği anlayışına karşı Habermas, özgürlük ve eşitliği ulusun dışında ve diğer uluslara karşı değil, ulusun içine yerleştiren usulü egemenlik anlayışını savunur (1998a: 138-9). Ulusu, politika-dışı bir kendiliğin ya da homojen bir halkın kendini gerçekleştirmesi olarak değil, kendini üyelerinin ortak iradesi ve gönüllü birlikteliği üzerine kuran yurttaşlığa dayalı, politik ve cumhuriyetçi bir birlik olarak görür. Usulü demokrasi, sadece yurttaşların formel eşitliğini ve sivil haklarını korumakla kalmaz, aynı zamanda kültürel farklılıklara karşı hassastır ve ortak politik kültürün zarar görmemesi kaydıyla, farklı etnik, dinsel, dilsel grupların kimlik haklarının da savunulmasına dayanır. Bu demektir ki, kültür-kimlik hakları için yurttaşlığa dayalı, politik milliyetçilik ya da cumhuriyetçi bir anayasa yeterli değildir. Cumhuriyetçi siyasal kültürlere sahip toplumlarda bile kültürel farklılık hakları, tartışmalı bir konudur.

Habermas (1994; 1998b), bireysel özgürlükler ve insan haklarına dayalı cumhuriyetçi idealle milliyetçilik arasındaki gerilime işaret eder ve bu gerilimin, ulus-devlet formasyonuna içkin olduğunu söyler (ulus-sonrası bağlam, "Federal Avrupa Devletleri Cumhuriyeti," bu gerilimden kurtulmak için ortak politik kültür üzerine inşa edilmelidir). Yurttaşlar ya da politik cemaatin formel üyeleri arasında hiyerarşiyi üreten, yurttaşlığın evrenselliği ile milliyetçiliğin tekilliği, yurttaşların aktif politik birliği ile kültürel-etnik cemaatin dışlayıcılığı, cumhuriyetçilik ve milliyetçilik arasındaki gerilimin ürettiği tehlikeli bir çift-değerliliktir. Ulus, Janus-yüzlüdür, çünkü "yurttaşların gönüllü ulusu, demokratik meşruiyetin kaynağını oluştururken, sosyal entegrasyonu sağlayan etnik üyeliğe dayalı atfedilen ya da kalıtsal ulustur" (1998a: 131; 1998b: 115). Dolayısıyla, ulus-devlet, cumhuriyetçi devleti ve yurttaşlığı mümkün kılan formdur ancak bu form, aynı zamanda üyelerinin sosyal entegrasyonu için kültürel bir temele ihtiyaç

duyar. Daha açık bir ifadeyle, ulus-devlet, bir yandan yurttaşların ve gönüllü ve aktif birliği ile diğer yandan organik ve/veya kültürel bir cemaat olarak var olur. Yurttaşlığın, "ikili bir kod" içinde tanımlanmasının nedeni budur. Yurttaşlığın iki boyutu olan hukuki statü ve kültürel olarak tanımlanmış bir cemaate üyelik, birbirini tamamlar. Burada, kültürel üyelik, ortak etnik köken, ortak dil ve diğer ortak olduğu varsayılan kültürel değerlere tekabül eder.

Dolayısıyla, eşitlikçi, hukuki cemaatin evrenselliği ile tarihsel alınyazısının oluşturduğu cemaatin tekilliği arasında, ulus-devlete içkin bir gerilim vardır. Bu gerilim, anayasal insan hakları ve demokrasi ilkelerinin, pre-politik bir kendilik olarak ulusun etno-merkezli yorumu karşısında ve bunun üzerinde, bir yurttaşlar ulusu olarak kozmopolitan bir ulus anlayışına öncelik verirse zararsızdır. Bununla birlikte, ulusun birleştirici gücünün pre-politik, doğal bir kendilik olması, yani yurttaşların irade ve tercihlerinden bağımsız bir veri kabul edilmesi, anayasal devletin bu özelliğini tehlikeye sokar. Oysa yurttaşlar ulusu, kimliğini etnik ve kültürel özelliklerden değil, aktif olarak sivil haklarını uygulayan yurttaşların eylemlerinden elde eder. Cumhuriyetçilik ve milliyetçiliğin iç içe geçmesi zorunlu ve kavramsal değil tarihseldir ve sadece bir katalizör işlevi görmüştür.

Kuruluş döneminde, az çok homojenleştirilmiş bir ulus, hukuki olarak tanımlanmış yurttaşlık statüsünün kültürel olarak sabitlenmesini kolaylaştırmıştır. Ancak bugün, Habermas'a göre, bu kültürel sabitlenmeyi imkânsızlaştıran, kültürel olarak homojen nüfusa dayalı bir ulus-devlet formatından uzaklaşmış çoğulcu toplumlarda yaşıyoruz. Kültürel yaşam tarzları, etnik, dinsel çeşitlilikler hızla büyüyor ve etnik temizlik dışında bu gelişmeye, çok-kültürlü toplumlara doğru yönelmekten başka seçenek yok. Bu gelişmeyi göğüsleyebilecek tek seçenek, daha önce milliyetçilikle çözülen sosyal entegrasyon sorununu çözebilecek seçenek,

çok-kültürlü toplumlarda "anayasal yurtseverlik"tir (1994: 27; 1998b: 118), çünkü cumhuriyetçiliğin merkezi düşüncesi, demokratik sürecin aynı zamanda, sosyal entegrasyonu sağlayabileceğidir. Kültürel homojenlik görüntüsünün altında gizli olarak, hegemonik çoğunluk kültürünün baskıcı sürekliliği görünür. Eğer, farklı kültürel, etnik ve dinsel alt-kültürler aynı politik cemaat içinde bir arada yaşayacak ve birbirleriyle eşit koşullarda etkileşimde bulunacaksa, nerden geldikleri ve nasıl yaşadıklarına bakılmaksızın bütün yurttaşların paylaşacağı, *genelleştirilmiş* politik kültürün resmi şartlarını tanımlamak için, çoğunluk kültürü tarihsel ayrıcalığından vazgeçmelidir. Çoğunluk kültürü, herkesin katılmasının beklendiği politik kültürden ayrıştırılmalıdır. Ortak politik kültürün düzeyi, alt-kültürlerin ve pre-politik kimliklerin düzeyinden tamamen ayrıştırılmalıdır (çoğunluk kültürü dâhil).

Habermas'ın ulus-sonrası (özel olarak Avrupa Birliği) bağlam içinde önerdiği "anayasal yurtseverlik", politik cemaat olarak ulus-devletin aynı zamanda kültürel-etnik cemaat olarak örgütlenmesi ve ulus-devletin homojenleştirme mantığı karşında hâkim kültür dışında kalanların bireysel ve grup haklarının korunabilmesi amacına dayanır.[39] Benzer şekilde, "çok-kültürlü yurt-

[39] Soysal, II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde zaten bir ulus-sonrası yurttaşlık bağlamının ortaya çıktığı kanaatindedir (1994; 1998: 189-217). Özellikle savaş sonrası işçi göçüyle ortaya çıkan göçmen nüfusun hak sahibi olması ve haklarının korunmasında, ulus-üstü örgütlenmelerin (BM, AB vs) sözleşmeleri belirleyici olmuştur. Uluslararası sözleşme ve kurallar, ulus-devlet içinde, statüsüne bakmaksızın herkese evrensel hakların tanınmasını sağlamıştır. Dolayısıyla "ulusal yurttaşlık", hakların tayininde ve bireylerin politik bağlılıklarında yeterli bir kavram değildir. Gerçekten de, yasal göçmenler, evrensel haklara referansla birçok sosyal, sivil haklara sahiptir ve bunu sağlayan ulusal aidiyet değil, ulus aşırı sözleşmelerdir. Ayrıca, Soysal, yerel, bölgesel ve küresel düzeylerdeki çok katlı üyelik ve haklara dikkat çekmektedir. Bununla birlikte en ileri formunda bile göçmenler yurttaşlarla eşit haklara sahip olamamaktadır. Soysal'ın çalışmasında, yurttaşlığın politik boyutu ihmal edilmek-

taşlık" (Kymlicka, 1995; 1998: 167-188), "farklılıkçı yurttaşlık" (Young, 1989: 250-274) gibi öneriler de, ulusal cemaat içindeki cinsel, dinsel, etnik faklı kimliklerin, tam ve eşit yurttaş olabilmelerinin olanaklarını tartışan önerilerdir.[40] Kymlicka (1998: 173) ortak yurttaşlık haklarına sahip olmakla birlikte siyahlar, kadınlar, dinsel azınlıklar ile eşcinsellerin sosyo-ekonomik statüleri nedeniyle değil, sosyo-kültürel kimlikleri –'farklılıkları'- nedeniyle tam katılımdan yoksun bırakıldıklarını, kendilerini 'ortak kültür'den dışlanmış hissettiklerini belirtir. Young (1989: 251), tekilliklerin geride bırakıldığı bir genel iradenin ifadesi olarak evrensel yurttaşlık anlayışını, yurttaşlığın homojenleştirilmesi, belli grupların baskı altında tutulması olarak değerlendirir ve eleştirir. Nihai amaç, farklılıkların, farklılıklarını kaybetmeksizin tam yurttaşlık haklarından yararlanması ve politik cemaate tam entegrasyonlarının sağlanmasıdır.

Din, Sekülerlik (Laiklik) ve Ulusal Kimlik

Milliyetçiliğin doğası gereği seküler bir ideoloji olduğu önkabulünden kaynaklansa gerek, ulusal kimliğin dinsel-politik içeriği, etno-politik içeriğinin belirlenmesi kadar tartışılmamıştır. Etno-kültürel milliyetçilik ve politik-teritoryal milliyetçilik karşıtlığı, milliyetçilik literatürünün en verimli tartışma konularından birisi olmakla birlikte, din ve ulusal kimlik arasındaki ilişki, milliyetçiliğin dini ya da dinsel sembolizmi eklemleme biçimleri, yerel örneklerle sınırlı bir tartışmanın konusu olmuştur. Oysa Türk milliyetçiliği içindeki çatallanmanın anlaşılması ve dinsel bir azınlığın ulusal olanın sınırları içindeki konumunun

---

tedir ki politik öznellik olmadan diğer hakların güvence altına alınmasının garantisi yoktur.

[40] Ayrıca kendi aralarındaki tartışma için bkz. Kymlicka (1997: 172-87) ve Young (1997b: 48-53).

anlaşılabilmesi için dinin (İslâm'ın) ulusal kimliğin bileşeni, kurucusu, karşıtı ya da tabi rolü üzerine düşünmek zorunludur.

Din ve ulusal kimlik arasında kurulan ilişkinin üç analiz düzeyinde ele alınabileceğini öne süren Smith (2000: 791-814), birinci düzey olan "resmi düzeyde", yani kamusal alanın ulusal kimliğinin dinsel içeriğinin belirlenmesinde seküler milliyetçilikten (Fransız Devrimi milliyetçiliği ya da Kemalist milliyetçilik gibi) dinsel milliyetçiliğe uzanan (Hindu milliyetçi partisi Hindistan Halk Partisi (BJP) gibi) geniş yelpazeye dikkat çeker. İkinci düzey, popüler düzeydir, yani, çeşitli pratik ve ritüeller aracılığıyla, halkın geleneksel dinsel inanç ve pratikleriyle ulusal kimlik anlayışları arasında kurduğu ilişkiyi analiz eder. Üçüncü düzey, üyelerin oluşturduğu, "ölenler, yaşayanlar ve henüz doğmamış olanların kutsal komünyonu" olarak ulusun kutsallaştırılmasını, bu kutsallaştırmanın kaynak ve özelliklerini analiz eder. Bu durumda, özellikle birinci ve üçüncü düzeyler, Türk milliyetçiliğinin dinsel-politik içeriğinin anlaşılabilmesi için, bir seküler milliyetçilik-dinsel milliyetçilik karşıtlığının kavramsallaştırılabilmesi olanağı sağlayabilir. Ulusun bir kutsal komünyon olarak tahayyül edilmesi ve bunun sonucu olan "sivil din" tartışması, sekülerlikle (laiklikle) birlikte düşünüldüğünde, seküler milliyetçiliğin tanımlanabilmesi için kavramsal bir imkân sağlarken, birinci düzey özellikle dinsel milliyetçiliğin söyleminin ve seküler milliyetçilikle karşıtlığının anlaşılabilmesini sağlar.

Seküler Milliyetçiliğe Karşı Dinsel Milliyetçilik

Smith'in önerdiği ilk iki düzey, ulusal kimliğin geleneksel dünya dinleriyle ilişkisini, ulusal kimlik inşasında bu dinlerin katkısını (ya da rekabetini) analiz ederken, üçüncü düzey Durkheimcı işlevselci bir din tanımı üzerinden ulusun bir din olarak kuruluşunu ele alır. Durkheim'a göre (1964: 47) din, kutsal şeylerle ilgili birleşik bir inanç ve pratikler sistemidir ve bu sistem aracılığıyla

üyelerini tek bir ahlaki cemaat olarak kurar. Bu tanıma göre din, geleneksel dünya dinleriyle sınırlı olmadan, bizatihi toplumun kuruluşunu mümkün kılan sembolizmi anlamlandırır. Daha kesin olarak, "totem, hem Tanrının hem de toplumun sembolüdür çünkü Tanrı ve toplum bir ve aynı şeydir" (Mitchell, 1931: 92). Durkheim'a göre, özellikle Fransız Devrimi'nin ilk yılları, toplumun kendisini bir tanrı olarak kurma ya da yeni tanrılar yaratma eğiliminin en açık olarak görülebileceği dönemdir. Bu dönemde Anavatan, Özgürlük, Akıl gibi seküler değerler, kutsal şeylere dönüştürülmüştür: "kendi dogmalarına, sembollerine, tapınaklarına, bayramlarına sahip bir din kurulmaya" başlamıştır (Durkheim, 1964: 214). Ulusun kutsallaştırılması ya da bir din olarak aşkın bir kategori haline gelmesi seküler milliyetçiliğin temel özelliklerinden birisidir ve siyaset felsefesi içinde Machiavelli, Hobbes ve özellikle Rousseau tarafından da işlenmiştir.

Kendisini dinsel olarak temellendirmeyen bir devlet olamayacağı ilkesine dayanan ancak dünyevi iktidarla öte-dünyaya ait iktidarı ayırarak ikili bir egemenlik yaratan ve bu nedenle devletin sağlam temeller üzerine kurulmasını engelleyen Hıristiyanlık gibi geleneksel dünya dinlerine karşı Rousseaucu "sivil din" ya da "yurttaşlık dini", yurttaşın ulusal formasyon içinde sosyalleşmesi ve yasalara sadakati için zorunludur (Rousseau, 2002: 249-53; Ağaoğlu, 2006: 158-64). Öyle ki, Rousseau, egemenliğin siyasal ve dinsel olarak ayrılmasını engellediği ve tek elde topladığı için İslâm'ı, Hıristiyanlık'a tercih eder (Ağaoğlu, 2006: 162). Bunun anlamı, Rousseau açısından egemenliğin bölünmezliği, siyasal iktidarla dinsel iktidarın tek merkezde toplanmasıdır. Dolayısıyla, dinsel iktidara tabi siyasal iktidar yerine, dinsel iktidarı kendi denetimi altına alan siyasal iktidarın dinidir sivil din. Bellah ([1967] 2005: 40-55), Rousseau'nun yurttaşların birliğini sağlaya-

cak sivil din önermesi ile Durkheim'ın[41] toplumsal bütünleşmedeki dinsel boyuta/niteliğe yaptığı vurguyla birlikte yeni ve modern bir dinsellik formunun ortaya çıkışına dikkat çeker. Bellah, Amerika örneğinde ortaya çıkan sivil dinin, Yahudi-Hıristiyan dinsel semobolizmini[42] kullanıyor olmakla birlikte bunları tama-

---

41 Durkheim'ın din sosyolojisini, Üçüncü Cumhuriyet dönemi Fransa'sı için, geleneksel Hıristiyan ahlakı yerine geçecek, yeni, "uygar, toplumsal bir din sağlama" girişimi olarak değrlendiren bir çalışma için bkz. Tiryakian (1997: 196-7).

42 Bunlar özellikle, Mısır'dan Çıkış, Seçilmiş Halk, Vaat Edilen Ülke, Yeni Kudüs, Çarmıha Gerilme ve Yeniden Doğuş gibi sembollerdir. Geleneksel dinsel semboller dışında, Smith (2000: 791-814), etnik/ulusal toplulukların dört kutsal özelliğine dikkat çeker: etnik seçilmişlik, kutsal ülke/sınırlar, etno-tarih, ulusal fedakarlık (şehit olmak gibi). Özellikle "seçilmiş halk/ulus" inancı/anlatısı, ulusal kimliğin inşa sürecinde en sık kullanılan temadır, bkz. Smith (1999b: 331-55), Hayes (1960: 41), Llobera (1996: 135-7). Özellikle Hastings, Yahudilikten mülhem "seçilmiş halk" düşüncesinin ulusun kurucu temeli olduğunu ileri sürer. Hanstings'e göre (2001: 185) bütün ulusal formasyonların ve hatta ulus-devlet oluşumlarının modeli olan Yahudilik, bir devlete, belirli bir teritoryal alana sahip olmayan bir topluluğun milli kimliğinin esasını oluşturmuştur. Böyle bir modelin varlığı, modernist milliyetçilik teorisyenlerinin (özellikle Hobsbawm ve Gellner) iddiasının aksine milliyetçiliğin ulusu öncelemediğini, ulusun Eski Ahit ve Hıristiyanlığın sağladığı kültürel, yazınsal araçlarla zaten var olduğunu, ulusun varlığından mütevellit milliyetçilikle ulus-devletin ortaya çıkmasının mümkün olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Yahudiler ulus devletini geç kurmuş olmaları nedeniyle, dünyanın proto-ulusu İngiltere'dir. Bir İngiliz ulus-devletinin ortaya çıkışı ise, Hıristiyanlığın (bu durumda Protestanlığın) özü gereği şekillendirici rolüyle mümkün olmuştur. Öte yandan İslâm, ümmete dayalı bir dünya imparatorluğu dışında politik model önermemesi, dilsel çeşitliliğe izin vermemesi ve kutsallık atfedilen Kur'an dilinin çevirisinin yapılamazlığı nedenleriyle milliyetçiliğe ve ulusal formasyona kapalıdır. Araplaştırmaya karşı Türk ve İran milliyetçiliklerinin direnişi ya da Arapça konuşan toplulukların bir Arap ulusu tahayyülü, ancak Batılı kategorilerle mümkündür, İslâm'ın sağladığı imkânlarla değil (2001: 200-2). Bu noktada, Hastings'in, teorik muarızı Gellner'la aynı görüşü paylaşıyor olması ilginçtir. Gellner da, İslâm'ın özsel olarak, sadece öte dünya için değil bizatihi bu dünya için geçerli öğreti ve yasalara sahip olduğu için sekülerleşmeye imkân vermediğini (1992: 6-9; 1999), Kur'an'ın, İncil'de oldu-

men dönüştürdüğünü ve Amerikan yurttaşları için ortak değer haline getirdiğini belirtir. Bu anlamda, Amerikan sivil dini, Fransa'dan farklı olarak, radikal seküler bir farklılaşma tezini ve Kilise karşıtı bir sekülerliği savunmamış, kamusal alanı yeni ve Amerikaya özgü bir dindarlıkla/ahlakla tanımlamıştır. Hâsılı, sivil din kamusal bir nitelik kazanırken, geleneksel dinlerin özel alanda gelişmesi sağlanmıştır.

Fransa'ya özgü, geleneksel dünya dinlerinden farklı ve özellikle Kiliseyle çatışma içinde gelişen bir sivil din tanımı, 1926 gibi erken bir tarihte Hayes'ten gelmiştir ([1926] 1960). Hayes, Fransız Devrimi örneğinde bizatihi milliyetçiliğin bir din haline getirildiğini öne sürer. Bayrak, ulusal marş, ulusa özgü addedilen kutsal yerler ve günler dolayımıyla milliyetçilik kendi dinsel sembolizmini, ritüellerini ve kültlerini yaratmaktadır. Özellikle Aydınlanma düşüncesinin geleneksel dindarlığın ahlakını "cehalet" olarak görmesine paralel olarak yeni bir ahlak önerisi, seküler ulus-devletin kutsallaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, Bellah'ın Amerikan örneğinde Hıristiyanlık ile sorunsuz bir ilişki kurmuş olan sivil din, Fransa'da, ulusal kimliğin Kilisenin değer ve sembolleriyle, egemenliğin Kilisenin politik gücüyle çatışma içinde kurulmuş olmasından dolayı "anti-Hıristiyan" bir içerik kazanmıştır (Llobera, 1996: 139).

Milliyetçiliği modern din olarak tanımlayan ya da din tarafından belirlendiğini ya şekillendirildiğini ileri süren çalışmalara birbirine paralel iki noktadan eleştiri gelmiştir. Birincisi, Greenfeld'in (2006: 114) milliyetçiliğin etno-politik içeriğiyle ilgili olarak dinin konumunu ele alırken dikkat çektiği, "dinsel milliyetçiliğin", bir milliyetçilik tipi olarak ele alınamayacağıdır. Greenfeld'e göre milliyetçilik özsel olarak sekülerdir ve dinsel bir

---

ğu gibi farklı dillere çevrilemezliğini savunur (1999: 189). Bu anlamda İslâm kitabî dinler içinde bir istisna, Türkiye de bu istisna içinde bir istisnadır.

görüntü aldığında bile geleneksel dinsel formları sürdüremez. Dinsel olarak tanımlandığında bile, milliyetçilik ayrı bir milliyetçilik tipi oluşturmaz. Daha önce de gösterildiği gibi Greenfeld'in şemasında, milliyetçilik tipleri, ulusu tanımlama ölçütleri ve ulusa üyelik ölçütleri üzerinden farklılaşır (1992: 11; 2006). Ulusu tanımlamanın iki yolu vardır: bireyci ve kolektivist. Ulusa üyelik ölçütleri ise yurttaşlığa dayalı ya da etnik olabilir. Ulusu tanımlama ve ulusal üyelik ölçütlerinin kombinasyonları üç milliyetçilik tipi (bireyci ve yurttaşlığa dayalı, kolektivist ve yurttaşlığa dayalı, kolektivist ve etnik –bireyci ve etnik bir milliyetçilik imkânsızdır-) çıkarır ortaya. Meşruiyetini dinden alan milliyetçilikler ancak bu sınıflandırma içinde değerlendirilebilir. Genel olarak, dinsel olarak temellendirilen milliyetçilikler kolektivisttir. Her ne kadar din, bireysel tercihe ve katılıma açıksa da (din değiştirme yoluyla) ve dolayısıyla dışlayıcı değil içerici, "yurttaşlığa dayalı" bir karakteri var gibi görünüyorsa da, etnik bir kimliğin belirleyeni haline gelebilir (Ortodoks Sırplar, Katolik Hırvatlar ve Müslüman Boşnaklar örneğinde olduğu gibi).

Asad (2003: 181-201), Greenfeld'in milliyetçiliğin özsel olarak seküler olduğu tespitine katılır ancak farklı olarak sekülerliğin yarattığı dönüşüme dikkat çeker. Asad'a göre, ne milliyetçilik bir din olarak tanımlanabilir ne de İslâmcılık bir milliyetçilik olarak görülebilir. Asad, milliyetçiliğin kullandığı kutsallık, ruhanilik, cemaat dayanışması gibi formları, özsel bir olgunun işaretleri olarak görmek yerine, kavramların tarihsel formlarına bakmayı önerir. Bu nedenle, "İngiliz ulusunun dinle biçimlendiğini söylemek başka, resmi kilisenin ulusal formasyonun gerekli bir koşulu olduğunu söylemek başkadır" (s. 109). Modern ulusal politikanın birçok "kutsal" öğeyi yüceltmesine rağmen, milliyetçiliği bir din olarak tanımlamak ya da din tarafından şekillendirildiğini ileri sürmek, modernleşme-sekülerleşmenin kolektif temsillerde yarattığı dönüşümleri ıskalamak demektir çünkü sekülerleşme, basitçe

din ve politika için uygun ve farklı alanlar belirlemek değil, bizatihi dinin anlamının değişmesidir. Mesele, milliyetçiliğin nasıl modern-öncesi dinsel terimleri kullandığını açıklamak değil, bu terimlerin neden eski anlamlarıyla kullanılmadığının açıklanmasıdır. Dolayısıyla milliyetçiliği, sekülerleşme bağlamı ve sekülerlik tartışmaları içinde düşünmek daha anlamlı olacaktır.[43]

Sosyal bilimlerde "sekülerleşme tezi" olarak tanımlanan, modernleşmenin dini yeniden tanımlama ve konumlandırma süreci, özellikle 1960'lardan itibaren canlı bir tartışmanın ve eleştirinin konusu olmuştur. Tezin üç önermesi olduğunu söyler Casanova (1994). Birincisi, modernleşme (ve Aydınlanma'nın) dinsellikte, dinsel pratiklerde bir gerilemeye yol açacağı, yani Batı'da modern-öncesinde Kilise çevresinde örgütlenmiş cemaatlerin çözülerek Kiliseye katılımlarının azalacağı inancıdır. İkincisi, dinin, kamusal bir inanç, ibadet ya da düşünce olmaktan çıkıp, özel alanda yaşanacak, yaşatılacak, özel bir inanç olduğudur. Üçüncü önerme, modernleşmenin getirdiği farklılaşma nedeniyle, dinin, ekonomi, siyaset, kültür vs gibi alanlardan farklılaşması ve onlarla birlikte özerkleşmesi gerektiği tezidir. Daha geniş bir

---

[43] Yukarıda genel çerevesi aktarılan sivil din tartışmasının sekülerlikle birlikte düşünülmesi, seküler milliyetçiliğin dinsel-politik içeriğinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır çünkü sekülerlik, ulusu yeni sadakat odağı haline getirmekle kalmamakta, gelenseksel dünya dinleriyle ulusal kimlik arasında yeni bir ilişki kurmaktadır. Örneğin Bellah'ın sivil din tanımının Taylor'ın (1998: 31-53), kamusal alanın dinsel bağlılıkların ötesinde normlar ya da anlaşmalarla düzenlenmesinin iki yolundan birisi olarak gösterdiği "ortak zemin yaklaşımı" ile, Fransız sivil din kavrayışının ise "bağımsız politik etik yaklaşımı" ile belirgin bir ilişkisi vardır. "Ortak zemin yaklaşımında" amaç, farklı mezheplerden oluşan ama ortak dine (Hıristiyanlığa) ya da belirli bir deizme sahip nüfus için, bu inançların ortak paydasını, barışçıl birarada yaşamanın etik koşulu haline getirmektir. Öte yandan, "bağımsız politik etik yaklaşımda", birarada yaşamanın temeli, dinsel inançlardan tamamen bağımsız politik normlara bırakılır. Taylor'ın da işaret ettiği gibi, tüm karmaşılığıyla birlikte, birincisi Amerikan sekülerizmine, ikincisi Fransız sekülerizmine tekabül etmektedir.

perspektiften bakıldığında, sekülerleşme tezi, evrensellik, akıl ve moderniteyi buluşturan bir anlatı sunar. Bu anlatıya göre, sekülerleşme, din dâhil bütün sosyal sistemlerin zaman içinde akılcılaşmasını, akıl ise, dinsel dogmanın sınırlarından kurtularak aydınlanmayı sağlar. Modern bilme biçimleri, seküler epistemoloji, sosyal işlevlerin farklılaşmasını sağlar ve buna bağlı olarak din/kilise, sosyal ve siyasal alandan çekilir. Sosyal alanın özerkleşmesi ve akılcılaşma, özgürlüğün koşullarını yaratır. Özgürlüğün sürdürülebilirliği için kamusal alanın dinsel dogmadan arındırılması gerekir ve buna bağlı olarak din, özel alanla ya da bireyin içsel dünyasıyla sınırlandırılır. Bu anlatı, Aydınlanmacı Akıl'a evrensellik statüsü atfeder. Akıl ve dolayısıyla seküler olan, din dâhil bütün kültürel, sosyal tekilliklerin aşıldığı bir düzey olarak sunulur. Bütün bu momentler, modernleşme ve ilerlemeyi sağlar (Jakobsen ve Pellegrini, 2008: 4-5). Bu en genel çerçeve içinde, sekülerleşme tezi, sekülerliği, ikili karşıtlıklar içinde kurar: ilerleme-gerileme, özgürlük-esaret, evrensellik-tekillik. Dini, ikincilerin özellikleriyle tanımlıyor görünmekle birlikte, gerçekte paradoksal bir ilişki vardır, yani dini de evrensel bir kategori olarak kurar. Bir yandan din, tekilliği, gericiliği ve geri kalmışlığı, esareti vs temsil ederken, diğer yandan sekülerlik, dini, bir bilimsel (alt)disiplin olarak kurmakla kalmaz, "doğru, rasyonel ve akli" bir din de tanımlar.

Kuşkusuz, tezin modernleşmeye içkin normatif değerler olarak görülmesi, tekil ulusal formasyonlarda sekülerleşmenin uygulanma biçimlerini anlamak için yeterli değildir. Buna bağlı olarak, "seküler olan", "sekülerleşme" ve "sekülerlik" arasında temel bir ayrım yapılması gerektiği vurgulanır (Keddie, 1997: 21-40; Asad, 2003; Jakobsen ve Pellegrini, 2008; Casanova, 2009; Taylor, 2009). Seküler olan, dinsel olandan farklı ve onun ötekisi olarak, dünyayı, dışsal gerçekliği belli bir tarz içinde bilmemizi sağlayan epistemolojik bir kategoridir. Sekülerleşme, bir tarihsel

sosyolojik sürece işaret ederken, sekülerlik tekil ulusal formasyonlardaki sekülerleşme söylemlerine, politik uygulamalara, hükümet politikalarına ve kurumsal düzenlemelere işaret eder. Bunun anlamı, gerçekte sekülerliğin de evrensellik ve tekillik arasında bir gerilimle, karşılıklı dönüştürücü müdahalelerle tanımlandığıdır. Bu gerilimin iki veçhesi vardır. Birincisi, kendisini evrensellik olarak sunan sekülerlik söyleminin Batı'ya ve daha özel olarak Avrupa'ya özgü oluşudur.[44] İkincisi ve daha önemlisi, politik bir proje olarak sekülerliğin farklı ulusal formasyonlarda kazandığı anlamlardır.[45] Bu anlamda sekülerlik, farklı iktidar ilişkileri içinde, bu ilişkileri üreten ya da dönüştüren, farklı sosyal-siyasal grupların söylemlerinde eklemlenen bir moment halini alır. Daha da önemlisi, sekülerliğin ve dinin birbirini dönüştürme kapasitesi de dikkate alındığında, ulusal formasyonların kendi tekillikleri içinde ulusal kimliği inşa mücadelelerindeki rolleri daha anlaşılır hale gelir.

Sekülerleşme tezinin, özellikle dinin özel alana havale edileceği ve diğer seküler alanlardan tamamen ayrıştırılacağı iddialarına rağmen din, üç bakımdan politikanın merkezindedir. Birincisi, özellikle sivil din tartışmasında görüldüğü gibi, bizatihi ulus-devletin kendisini kutsallaştırması, kendi kutsal sembolizmini

---

44 Bu evrenselliğin kaynakları üzerine bir farklılaşma olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin Jakobbsen ve Pellegrini (2008), sekülerliğin kökeninin Protestanlık olduğunu öne sürer. Taylor da sekülerliğin Hıristiyan kökenini vurgulayanlar arasındadır ancak sekülerliği Batı'ya ve Hırsitiyanlığa özgüleyen muhafazakâr yorumlar karşısında, farklı sosyal mekânlarda farklı yorumların mümkün olacağını belirtir (1998). Asad'a göre, Hıristiyan köken vurgusu doğru olmakla birlikte, bugün kazandığı anlam çok farklıdır. Dolayısıyla, aklı ve evrenselliği temsil ettiği iddiası ne kadar yetersizse, Batı'nın kültürel dayatması olarak okumak da o kadar yetersizdir (2006: 494-526).

45 Sekülerliğin politik bir söylem içinde anlamlandırılması ve buna bağlı olarak farklı içerikler kazanabileceği; din ve politika arasındaki ayrımın doğal değil kazai ve sosyal-siyasal mücadelelerce belirlenebileceği konusunda bkz. Keddie (1997: 21-40), Balibar (2004: 353-67) ve Hurd (2008).

yaratmış olmasıyla ilişkilidir ya da Carl Schmitt'in (1985: 26) ifadesiyle "modern devlet terosinin bütün önemli kavramları, sekülerleşmiş teolojik kavramlardır." İkincisi, ulus-devletin kendisini, hurafe karşısında doğru/hakiki dini tanımlayan, geleneksel dinin rasyonelleşmesini mümkün kılacak tek aktör olarak kurmasıdır ve dolayısıyla dini yeniden tanımlayarak politikanın merkezine alır. Üçüncü olarak din, seküler milliyetçiliğe karşı gelişen popülist milliyetçilik söylemine eklemlenmesiyle kurucu bir moment haline gelir. Bu üçüncüsü, Smith'in birinci analiz düzeyi dediği, kamusal alanın ulusal kimliğinin kuruluşunda geleneksel dünya dinleriyle ilişkinin biçimidir.

Yukarıda görüldüğü gibi, sekülerlik bir yandan ulusal aidiyete bir kutsallık atfederken, diğer yandan geleneksel dini yeniden anlamlandırmaktadır ve seküler milliyetçilikten dinsel milliyetçiliğe uzanan bir spektrum oluşmaktadır. Bu durumda dinsel milliyetçiliğin iki durumda zuhur ettiğini ileri sürmek mümkündür. Birincisi, dinsel olarak heterojen toplulukların bulunduğu coğrafyalarda, din etnik sınırların belirlenmesine katkı sağlar. İrlanda, Doğu Avrupa ve Balkanlar ile Hindistan, bu durumun örnekleridir.[46] İkinci durumda, devlete karşı gelişen milliyetçiliklerin popüler destek arayışlarında din ulusal kimliğin bileşeni haline getirilebilir. Türkiye ve İran'da ulus-devletin inşası sonrasında, seküler devlete karşı popülist milliyetçilikler bunun örnekleri sayılabilir.[47] Llobera'nın şu katkısı, Türk-İslâm milliyetçiliği-

---

[46] Vanaik (1992: 43-63), ulusların ve milliyetçiliklerin özsel olarak seküler olmadıklarını, buna bağlı olarak, kendilerini, dışlayıcı ırkçı, kabileci ya da dinsel iddialarla tanımlayabileceklerini vurgulayarak, Hindistan'da dinsel grupların her birinin, Keşmir ve Pencap'taki ayrılıkçı hareketlerde görüldüğü gibi, ulusal iddialar için en güçlü adaylar olduğunu belirtir. Kuşkusuz, burada Vanaik'in sekülerliğe yaptığı gönderme, sekülerliğin ve dinin milliyetçi söylemler içindeki yeniden anlamlandırmayla ilişkilidir.

[47] Kemalist milliyetçilikte olduğu gibi, Şah döneminde İslâm öncesi İran kültürünü vurgulayan seküler milliyetçi ve Batılılaşmacı merkeze karşı gelişen po-

nin anlaşılması açısından özellikle önemlidir. Kilise ve milliyetçilik arasındaki ilişki, "devlete karşı milliyetçiliği" açıklayabilmek için anlamlıdır (1996: 143). Din, milliyetçiliğin popüler bir destek kazanması sürecinde önemli bir destek olmuştur. Bunu, sadece Türk-İslâm milliyetçiliğinin, seküler/Batılı merkeze karşı geliştirdiği karşı-hegemonik güçte değil, aynı zamanda, ulusal kurtuluş mücadelesinin dine referansla İslâmî yurtsever bir kimlik inşasında da görmek mümkündür.

Farklı ulusal sosyal formasyonlardaki farklı görünümleriyle birlikte, Hobsbawm (1995: 89), dinin, genel olarak, ön-milliyetçilikle olduğu kadar modern milliyetçilikle de paradoksal bir ilişki içinde olduğunu söyler. Birinci yönüyle din, bir azınlık ideolojisi ya da sınırlı bir grup eylemcinin hareketi olduğu aşamadan sonra milliyetçiliğin kitleselleşmesinde ulusal bilinç açısından önemlidir. Etnik semboller (özellikle dil) ve din, ulusal kimliğin inşasında kullanılan en hazır ve uygun malzemelerdir. Hem Abdülhamid döneminde "ön-milliyetçilik" olarak Pan-İslâmizmin, modern ulus-devlete özgü bir merkezileşme, teritoryal sınırlar ve dinsel kimlik üzerine kurulu ortak "biz duygusu" (Elias, 1996) yaratmanın popüler ideolojisi olarak ortaya çıkışı, hem de Türkiye'de, seküler milliyetçiliğe karşı dinsel milliyetçiliğin popüler-hegemonik başarı kazanmasında, Hobsbawm'ın dikkat çektiği bu nokta önemlidir.[48] Bu paradok-

---

pülist İslâmcılık, başlangıçtaki enternasyonal ve evrenselci iddialarına rağmen, milliyetçi bir renk kazanacaktır. İran İslâm Cumhuriyeti Anayasasına göre, yurttaşlık İranlı olanlarla sınırlıdır ve İran kökenli ve Şii olmayan birisi devlet başkanı seçilemez (Zubaida, 2004: 416). Hatta Abrahamian (1991: 102-19), İran Devriminin dışarıya ihraç edilememesinin nedenlerinden birisinin de kullanılan milliyetçi dil olduğunu belirtir. Bu dil özellikle Şii sembol ve imgelemlerle birlikte kullanılır. İran Devrimi'nde Şiiliğin politik-sembolik etkisi üzerine ayrıca bkz. Üşür (1991: 33-78).

[48] Osmanlı sınırları içinde kalan *millet*'lerin birer ulusa dönüşmelerinde dinin kurucu rolü yine bu çerçeve içinde değerlendirilebilir. Dinsel olarak ön belir-

sun diğer bileşeninde ise din, modern milliyetçiliğin ulusun üyelerinin bağlılığı üzerinde tekel kurmasını önleyebilecek bir güç olabilir ki evrensel dinlerin etnik, dilsel, politik ve diğer farklılıklara kayıtsızlığı, din ve milliyetçiliği birbirine rakip hale getirebilir. Bu ikinci boyut da, hem seküler milliyetçiliğin hem de Türk-İslâm milliyetçiliğinin dinle ilişkisini açıklamaktadır. Birincisinde dine tamamen tabi ve tali bir rol atfedilirken, ulusa bağlılık temel sadakat sorunu haline getirilmiştir. İkincisinde ise, İslâm'a verilen ulusal kimliği kurucu rol nedeniyle, Türklüğün ayırt edici vasfını belirlemek için ya soy Türkçü temalar daha fazla devreye sokulmuş ya da dinsel olarak temellendirilen "seçilmiş halk" mitolojisi üretilmiştir.

Türk milliyetçiliğinin etno-politik içeriğini (etno-kültürel ve/veya politik-teritoryal karakterini) anlamak, kamusal alanın eşit öznelerinin belirlenmesinin anlaşılması için ne kadar önemliyse, dinsel-politik (seküler ve/veya dinsel) içeriğinin tanımlanması girişimi de o kadar önemlidir. Bununla birlikte, etno-politik içeriğinin belirlenmesinde Fransa ve Almanya örneklerini ideal-tipler olarak görmek yerine, farklı milliyetçilik söylemlerinin tarihsel olarak kazandıkları hegemonik başarılar olarak görmek gibi, sekülerizim ve sivil din tartışmalarında karşımıza çıkan Amerika ve Fransa karşıtlığını da benzer bir kavramsallaştırma içinde değerlendirmeye çalışmak, Türkiye'de hem sekülerliğin (laikliğin) hem de milliyetçiliğin dinsel-politik içeriğinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

---

lenmiş etnik kimlikler, heterojen bir coğrafyada grup farklılıklarının işaretleri haline gelmiştir. Yunan ulusal kimliğinin oluşumunda dinin rolü ve bunun millet siteminin yapısal sonucu olduğuna daha önce dikkat çekilmişti (Gülalp, 2006: 10; Fokas, 2006: 48), ancak genel olarak Balkanlarda dinin ulusal formasyona katkısı belirgindir. Bosna-Hersek'te etnik kimliklerin dinsel olarak belirlendiği ve bunun Osmanlı millet sisteminin bir ürünü olduğu konusunda bkz. Mujkic (2007: 112-28).

Buna bağlı olarak, Amerika ve Fransa (ve genel olarak Avrupa) arasındaki farklılaşmanın tarihsel belirleyenlerine[49] bakmak ne kadar yerindeyse, tekil formasyonlardaki çelişki, çatışma ve sürekliliklere dikkat etmek de o kadar önemlidir. Fransa'da sekülerizmin (laikliğin) Kiliseyle çatışma içinde kurulmuş olmasına (çünkü Kilise politik mücadele içindeki karşıt güçtür), anti-Katolik karakterine rağmen, Katolik ve Yahudi "özel okullarının" varlığını sürdürüyor olması (Asad, 2006; Beattie, 2000: 197-218) ya da dinin kamusal görünürlüğünün hoşgörüldüğü iddia edilen Amerika'da, okullarda dua okutulmasının yasaklanması (Berger, 2008: 12) gibi örnekler semptomatiktir. Daha çarpıcı olan, Fransız laiklik anlayışının sömürgelerde dikkate alınmamış olmasıdır çünkü Cezayir'de tam yurttaşlıktan mahrum bırakılanlar Müslümanlardır. Fransız sömürgeciliği, Cezayir *départements*'larında fiili olarak iki düzeyli bir toplum yaratmıştır: Fransız yurttaşı, '*citoyen-colon*', ve Fransız tebası, *sujet français musulman* (Lefebvre, 2003: 32-35). Cezayir'e göç eden ve yerleşen Fransızlar, Sedan ve Alman işgalinden kaçan Alsace ve Lorraine'den göçmenler, 1870 yılında kitle halinde yurttaşlık verilen Cezayirli Yahudiler ve özellikle İspanya, Malta ve İtalya'dan diğer Avrupalıların tamamının tam yurttaşlık hakları korunur ancak, Müslümanların tamamına yurttaşlık hakkı verilmez. '*Sujet français musulmans*', sömürgeciliğin sonuna kadar yerli Cezayirlilerin çoğunluğunun resmi belgelerinde (doğum sertifikası, nüfus cüzdanı, pasaport ve diğer) yazılı olan resmi terminolojidir. II. Dünya Savaşından sonra yurttaşlık hakkı tanınan ve bunu kabul eden Cezayirlilerin sayısı, sekiz milyonluk yerli halk içinde 15.000'i geçmez.

Fransız yurttaşlığıyla ilgili evrenselci ilkenin müphemliği, ağırlıkla eski sömürgelerden gelen mevcut göçmenlerin duru-

[49] Avrupa ve Amerika arasındaki kadim karşılaştırmalı analize, sekülerlik ve dindarlık açısından bir katkı için bkz. Berger vd. (2008).

munda hala devam etmektedir. Bu noktada Fransız tipi laiklikle Türkiye'deki laiklik anlayışı arasında başka bir benzerliğe dikkat çekilebilir, ancak genel kabul gören benzerliğin tam aksi bir noktadan. Türkiye'deki laiklik anlayışının din ile siyaset arasında kesin ve radikal bir ayrım yaratmış olmakla Fransız laiklik anlayışına benzediği ileri sürülür (örneğin Yavuz, 1997: 65). Oysa benzerlik tam tersi bir noktadan da kurulabilir. Fransa'nın iki yüzyıldır "katolaiklik" (*catholaïcité*) rejimi altında yaşadığını söyleyen Balibar'a göre, "Hıristiyan tatillerin cumhuriyet takviminde süreklileştirilmesinden dinsel mirasın devletçe yönetimine kadar, 'ulusal' kültür büyük oranda Hıristiyan, daha kesin biçimde söylenecek olursa Katolik olarak tanımlanmıştır" (2004c: 363). Kemalist laiklik (sekülerlik) anlayışının da Sünni-İslam'la benzer bir ilişki kurduğu, aşağıda gösterilecektir.

Çift-Değerli Yurttaşlık

Milliyetçiliğin etno-kültürel ve politik/teritoryal (yurttaşlığa dayalı) formları arasında yapılan ayrımın yurttaşlık teorisi açısından önemi şudur: politik-teritoryal milliyetçilik açısından yurttaş, kurucu-özneyken, etno-kültürel milliyetçilik açısından yurttaş bir ürün ya da sonuçtur. Politik-teritoryal milliyetçilik açısından ulusal kimlikle yurttaşlık örtüşürken, etno-kültürel milliyetçilik açısından yurttaşlığı aşan bir ulusal üyelik söz konusudur. Yani, Alman yurttaşı olmayı aşan bir Almanlık; Türkiye yurttaşı olmayı aşan bir Türklük.

Vurgulanması gereken bir diğer nokta, dışlamanın etno-kültürel ulus anlayışına sahip ülkelerle sınırlı olmadığıdır. Etno-kültürel ulus/yurttaşlık anlayışının hegemonik olduğu ülkeler, etnik-kültürel olarak farklı olan gruplara ya yurttaşlık hakkı tanımamış ya da yurttaşlar arasında bir hiyerarşi oluşturmuştur. Örneğin İsrail'de de, Aşkenazi (Avrupa'dan ve Batı'dan göç eden, devletin kurucusu ve yöneticisi elitler) birinci sınıf yurttaşları

oluştururken, Mizraşim Yahudileri (Orta Doğulu ve Kuzey Afrika'dan gelen Yahudiler) ikinci sınıf yurttaşları, Filistinli Araplar üçüncü sınıf yurttaşları oluşturur. Ortodoks Yahudiler ayrıcalıklı haklara sahip bir statüye sahipken, Gazze Şeridi ve Batı Şeria'da, işgal atındaki topraklarda yaşayan Arap nüfusa yurttaşlık hakkı tanınmaz (Shafir ve Peled, 1998: 251-262; 2002). Shafir ve Peled'e göre, yurttaşlık anlayışını belirleyen tek bir ilke ya da söylemden çok, kimi zaman birbiriyle çatışan, kimi zaman birbirini tamamlayan farklı "yurttaşlık söylemlerinden" (ya da Rogers M. Smith'e referansla "çoklu yurttaşlık geleneklerinden") söz etmek gerekir. Ayrıca bu söylemler, farklı tarihsel dönemlerde değil, aynı zaman diliminde, farklı sosyal-kültürel grupların yurttaşlık statüsünü belirlemek için kullanılmaktadır. Yurttaş Aşkenazi ve Mizraşim Yahudileri ile yurttaş Arapları, işgal bölgesindeki yurttaş olmayan Araplardan ayırmak için "liberal yurttaşlık düşüncesine" başvurulurken, Yahudiler ve Filistinli yurttaşlar arasındaki ayrımda "etno-milliyetçi söyleme" başvurulmaktadır. Aşkenazi Yahudilerin ayrıcalıklı statüsünün meşrulaştırılmasında "cumhuriyetçi söylem" işlev görmektedir.

Öte yandan, politik-teritoryal bir yurttaşlık anlayışına sahip olduğu ileri sürülen ülkelerde de, yurttaşlar arasında bir hiyerarşi daima varlığını korumuştur. Örneğin ABD'de, ebeveynin statüsü ne olursa olsun (göçmen ya da yurttaş olmayan ebeveynler), ABD'de doğan çocuk, doğum hakkıyla yurttaşlık elde etmektedir. *Jus soli*, Amerikan yurttaşlığının kurucu ilkesidir ve bu ilkenin ciddi sosyal ve politik yararları olduğu açıktır. Bu nedenle ABD'de "ikinci sınıf yurttaş" olmadığı iddia edilmektedir ancak, Aleinikoff'a göre (2001: 5-9) bu doğru değildir çünkü hem hukuksal hem olgusal olarak belli gruplara hakların yadsınması daima ABD yurttaşlığına eşlik etmiştir. Kadınlar yüzyılı aşkın süredir yurttaş olmalarına rağmen oy hakları sonradan tanınmış, oy haklarını sağlayan anayasal değişiklik yapıldıktan sonra bile Afro-

Amerikalıların oy hakkı reddedilmiş, II. Dünya Savaşı sırasında Japon ve Alman kökenli ABD yurttaşları toplama kamplarına yığılmıştır.[50] Bir buçuk yüzyıldan fazla bir süre yurttaşlığa kabulleri engellenen Asyalı Amerikalılar, Amerika'ya sadakatleri şüpheli bir grup olarak görülmeye devam etmektedir (Volpp, 2001: 57-71). Rogers M. Smith (2001: 73-96), ABD yurttaşlık söyleminin "çoklu yurttaşlık gelenekleri" içinde, insan haklarına dayalı bir liberal yurttaşlık algısıyla birlikte, Avrupa kökenli beyazların üstünlüğüne dayalı, ırksal (ve sınıfsal, cinsel ayrımlara dayalı) bir geleneğin de varlığını koruduğunu ve hiyerarşik bir rejim oluşturduğunu belirtir.

Bu tartışma ulusal kimliğin etno-politik içeriğini belirleyen söylemlerin, belirli etno-kültürel grupları dışlama süreçlerine dikkat çekerken, dinsel-politik içeriği dinsel-kültürel grupların nasıl dışlandıklarını anlamak için elzemdir. Herhangi bir teokratik rejimin, kolektivist-organik bir cemaat yaratacağı ve buna bağlı olarak dinsel azınlıkları dışlayacakları açıktır ancak vurgulanması gereken, dinsel azınlıkların seküler bir rejim altında da dışlanabilecekleridir. Sekülerlik, basitçe dinsel olanı dışlıyor olduğu, yeni (ve modern, aydınlanmış) bir din tanımı yaptığı için değil, dini (yeniden) konumlandırdığı için, belirli bir dini yeniden ürettiği için de dışlayıcı olabilmektedir.

Yukarıda yürütülen tartışma, insan ve yurttaş haklarına dayanmadıkları sürece, "dışlama ilkesine" dayalı ulus-devletlerin ürettiği yurttaşlık rejimlerinin daima bir hiyerarşiyi barındıracağı ve bu hiyerarşi dolayısıyla hak nosyonunun, evrenselliğini kaybetmeye başlayarak, diğer "yurttaşlar" karşısında bazı "yurttaşların" ayrıcalıklarına dönüşebileceğini anlatmaktadır. Modern

[50] Sassen (2006: 284), II. Dünya Savaşı sırasında Alman ve Japon kökenlilerin bir "şüpheli yurttaşlar" kategorisi oluşturduğunu, bugün bu anlayışın devam ettiğini ve mevcut hükümetin teröre karşı savaşı düşünüldüğünde bütün yurttaşların "şüpheli" konuma düştüğünü söyler.

ulus-devletler, cumhuriyetçi ve eşitlikçi ilkeleri barındıklarında bile, "aktif yurttaşlar-pasif yurttaşlar", "uyruk olan ama yurttaş olmayan", "hak sahibi olmadan statü sahibi olan", "ikinci sınıf yurttaşlar" (hatta üçüncü sınıf, dördüncü sınıf), "şüpheli yurttaşlar", "sözde yurttaşlar" ve benzeri kategoriler üretebilmektedir. Yurttaşlık, bireylerin ve grupların topluma tam üyeliği olarak tanımlandığı ölçüde ve "içerme ve dışlama arasındaki ilişki her yerde sahnede" (Ranciere, 2005: 296) olduğuna göre, ulusal yurttaşlık, daima yurttaşlar arasında (elitler ve kitleler arasında, sosyal sınıflar arasında, cinsiyete bağlı, etnik-kültürel kimliklere bağlı vs) bir eşitsizlik ve hiyerarşi üretir. Bu demektir ki, içerilme ve dışlanmanın aynı anda işlediği modern yurttaşlığa içkin bir "çift-değerlilikten" (*ambivalence*) söz etmek mümkündür ancak Alevîler söz konusu olduğunda çift-değerlilik daha kesin ve psikanalitik bir anlam kazanmaktadır.

"Çift-değerlilik," Bauman'a göre (1991), modern ulus-devletin aynı anda hem ürettiği hem de kurtulmak istediği müphemliği, modernliğin kendisi için tehdit olarak gördüğü belirsiz, tanımlanamaz, sınıflandırılamaz olan "yabancı" kategorisini tanımlar. Aynı zamanda, Bauman, kavramı, modern ulus-devletin (özellikle Almanya'daki asimile edilmiş Yahudilerin konumunda) içindeki etnik, dinsel ya da dilsel azınlıkların kültürel, sosyal-psikolojik konumunu açıklamak için kullanır ve modernliğin çift-değerlilikten kurtulma çabasının, ulus-devlet bağlamında ürettiği trajik sonuçlara dikkat çeker. Bauman, modernliğin özünün, "düzenin ötekileri olan" uyumsuzluk, irrasyonalite, kaos, doğa, kararsızlık, belirsizlik ve çift-değerlilik gibi benzetmeler karşısında düzenin sağlanması olduğunu belirtir. Düzenin karşıtı, başka bir düzen değil, düzensizlik ya da tanımlanamazlık, bir kaos durumudur. Modernlik, her şeyden önce, çift-değerlilikten kurtulmaktır. Bunun politik karşılığı, düzen bozucu olarak tanımlanan "yabancılardan" kurtulmaktır. Düzenin ve dolayısıyla toplumunun

kuruluşunu tehdit eden, toplumun sınırlarını belirsizleştiren düşman değil, yabancıdır. Oysa dost ve düşman ayrımı, Bauman'a göre, düzenin kurulması ve korunması için elzemdir. Düzen karşıtlıklar üzerinden kuruluyorsa, dost/düşman karşıtlığı, içerisi ile dışarısı arasındaki düzen sınırının çekilmesini sağlar; hakikati yanlıştan, iyiyi kötüden ayırarak, kaosu önlemiş olur. Bu ayrım, toplumsallaşmayı mümkün kılan çerçeveyi oluşturan, toplumsallığın kuruluşunun koşuludur. Bununla birlikte yabancı ne dosttur ne düşman; her ikisi de olabilir, olmayabilir de. Yabancı bilinemeyen, tanımlanamayandır, müphem olandır. Yabancı, "dostun güvenilmezliğini, düşmanın kurnazca kılık değiştirmiş halini, düzenin bozulabilirliğini, içerisinin kırılganlığını temsil eder" (1991: 61). Bu çerçevede, Bauman'ın, Schmitt'in siyasal ontolojisinin (dost-düşman antagonizmasının), modern ulus-devletin paradigmatik mantığı olduğunu ileri sürdüğü açıktır.

Yabancı problemiyle baş etmesi gereken özne ulusal devlettir. Ulus-devlet, düşmanlarla değil yabancılarla ilgilenir çünkü amacı 'yerliliği/doğallığı' (*nativism*) ilerletmek, uyruklarını yerli/doğal olarak inşa etmektir: "Ulusal devletler, etnik, dinsel, dilsel, kültürel homojenliği destekler ve geliştirir. Sürekli *ortak* tavırlar propagandası yapar. Ortak tarihsel hafızalar inşa eder ve ortak geleneğe alınmayacak inatçı hafızaları bastırmak ya da itibarını sarsmak için elinden geleni yapar.... Ulusal devletler *tekdüzeliği* geliştirir. Milliyetçilik, bir arkadaşlık dinidir; ulusal devlet ibadetini yerine getirmesi için sürüyü zorlayan kilisedir" (s. 64). Dostluk dinini bozabilecek tehdit ancak yabancıdan gelebilir. Modern ulus-devletin "düzen"i kurmasının, tekdüzeliği sağlamasının temel silahı asimilasyon programıdır. Asimilasyon, "ne o/ne bu" tarafından tanımlanan müphemliğin ortadan kaldırılması, "ya o/ya bu" ikileminin manifestosudur. Ne düşman ne de yeterince yerli kategorisine giren nüfusun belirli bir bölümü üzerinde tek yönlü belirleyici anlamların yüklenmesidir (s. 105).

Ulus-devletin homojenleştirici ve tekdüzeleştirici mantığı, "ortak geleneğe alınmayacak inatçı hafızaları bastırmak ya da itibarını sarsmak" için, tekil kültürel grupları çift-değerli bir konumda tutar. Bu konum, ne içeride tutulan (tam yurttaşlık hakları tanınan) ne de mutlak olarak dışlanan (zorunlu asimilasyonun hedefi olan), ne düşman ne de yeterince yerli sayılan bir "yabancı" kategorisinde anlam bulur. Ulusal kimliği tanımlayıcı etno-kültürel öğelere bağlı olarak, farklı bir etno-dilsel, etno-dinsel, etno-bölgesel gruba çift-değerli bir yurttaşlık statüsü atfedilebilir. Bu teorik katkıyı dikkate alarak, "çift-değerlilik" kavramına, psikanalizin ve Freud'un katkısını da eklemek gerekir çünkü psikanalitik anlamda çift-değerlilik, belirsizlik, kararsızlık, sınıflandırılamazlığın kökeninde yer alan karşıt ve çatışma içindeki duyguların diyalektiğine gönderme yapar.

Psikanalitik açıdan çift-değerlilik, öznenin, aynı anda karşıt duygular içinde kaldığı, bu çelişkiyi ve çatışmayı aşabilmek için bu duyguları ne olumsuzlayabildiği ne de olumlayabildiği bir belirsizlik, kararsızlık ve çatışma durumuna işaret eder. Freud, çift-değerliliği, özellikle Oidipus kompleksinde çocuğun babaya beslediği karşıt duyguların (sevgi ve nefret, korku ve hayranlık), karşıt eğilimlerin aynı anda ve bir arada bulunabileceği ruhsal durumu tanımlamak için kullanır. Bununla birlikte, daha genel olarak, "tekil bir kişiye yoğun duygusal bir bağlılığın olduğu her durumda, bu hassas sevginin arkasında bilinçdışında örtülü bir düşmanlık buluruz. İnsan duygularının çift-değerliliğinin klasik örneği, prototipi budur" (1961: 60). Bu anlamda tabu, aynı anda hem arzulanan hem yasaklanan nesne olarak, iki çatışmalı itki arasında bir uzlaşmanın ve bir çift-değerliliğin semptomudur.

Çift-değerliliğin nesnesi, ne mutlak olarak nefret edilen (korkulan, dışlanan vs) bir nesnedir ne de mutlak olarak sevilen (hayranlık duyulan, içerilen) bir nesnedir. Daima, bir çelişki, belirsizlik, kararsızlık ve çatışma alanına işaret eder. Çelişkiyle ta-

nımlanan duygular olarak çift-değerlilik, sevgi/nefret, çekicilik/iticilik, hayranlık duyma/küçümseme, haz/üzüntü gibi tarihsel olarak mevcut kültürel kategoriler içinde kurulur. Çift-değerlilik, belirli tarihsel durumlarda işlevsel olabilirse de, benliğin otantikliğini tehdit ettiği ve uygun eylemi seçerken kararsızlığa yol açtığı için aktör açısından hem tatsız hem de işlevsiz olan çelişkili ya da karmaşık duygulardır (Weigert, 1991). Dolayısıyla çift-değerlilik, çocuğun babasına duyduğu sevgi-nefret geriliminden kurtulması gibi öznenin kurtulması gereken bir psikolojik düzensizliğe işaret eder. Freud'a göre, bastırma, bireysel egoyu korumak için çift-değerlilikten kaynaklanan çatışmadan kurtulmanın yollarından birisidir (1959: 28). Milliyetçi söylem düzeyinde bunun karşılığı, ulusal cemaat içindeki farklı grupların, farklılıklarının bastırılmasıdır, yani, Bauman'ın ifadesiyle, "kültürel haçlı seferinin" sonucu olarak "farklılığa hoşgörüsüzlük" (1991: 104). Yani bir yandan, ulus-devlet, ayrıcalıkları ve imtiyazları ortadan kaldırma ilkesi üzerine bina edilirken, diğer yandan farklı değerler ve yaşam tarzlarını, farklı gelenekler ve konuşma biçimlerini, inançlar ve kamusal davranışlar bakımından farklılıkları imha etmeye yönelik güçlü ve acımasız bir itkiye sahiptir. Bu itkiyle, modernleştirici elitlerin uygun gördükleri, kendilerinin benimsediği haricindeki bütün kültürel değer ve tarzlar aşağı olarak (geriliğin, gecikmişliğin, zihinsel eksikliğin ya da daha aşırı durumlarda, akıl hastalığının işaretleri veya damgaları olarak) yeniden tanımlanır, kültürel değerler arasında hiyerarşi kurulur. Gözden çıkarılan ve değersizleştirilen kültürlere sadakat, bireyi, dışlanma ve yaşam boyu "yabancılık"a mahkûm olma riskiyle yüz yüze bırakır (s. 111-2).

Türk yurttaşlığı içinde, örneğin gayrimüslim nüfus, sevgi/nefret, içerilme/dışlanma kutupları içinde görece mutlak olarak dışlanırken, etno-dinsel bir grup olarak Alevîler, "öz Türk/otantik benlik" ve "şüpheli heretik" arasında bir ara-konumda, "çift-

değerli yurttaşlar" kategorisini oluşturmuştur. Alevîlik üzerine yapılan diğer çalışmalarda kullanılan "çift-değerli" terimi, örneğin, Erdemir'de (2004; 2005: 937-951), modernite/gelenek kutuplaşması içinde Alevîlerin, kendilerini tanımlayışlarındaki gerilim olarak tanımlanırken, Kieser'de (2002), Alevîlerin moderniteyle ilişkileri bağlamında tartışılmaktadır. Bu çalışmada yürütülen tartışma, Alevîlerin kendilerini nasıl gördükleri, kurdukları üzerine değil, milliyetçi söylemlerin kültüralist indirgemeciliğinin Alevîleri, aynı anda, içerme ve dışlama, "otantik benlik" ve "heretik öteki" olarak kuran söylemlerine ilişkindir (Açıkel ve Ateş, 2005). Bununla birlikte, çift-değerli yurttaşlar, ne mutlak olarak dışlanan ne de tam yurttaşlık haklarına içerilen, sevgi ve nefret arasında bir tür sınır-alanda tutulan tüm kategorileri kapsayabilir. Özellikle Balibar'ın özne/teba gerilimi ve Ranciere'in, dışlanmanın sürekliliği konusundaki uyarısı dikkate alındığında, dışlayıcı pratiklere maruz kaldığı her momentte her yurttaşın çift-değerli bir statü içinde olduğu söylenebilir çünkü hukuksal olarak yurttaş olmalarına rağmen bu yurttaşlar duyulmaz/işitilmez bir konumda tutulabilir. Ancak, buradaki içerme-dışlama diyalektiğinde herhangi bir yurttaş birey ya da toplulukla bir duygusal bağlılık/özdeşleşme zorunlu değildir çünkü çift-değerliliğin nesnesi, hem arzulanan hem arzulanmayan/istenmeyen karakteristiklere sahiptir. Alevîler özelinde çift-değerlilik statüsü, yurttaşlık mantığına içkin bu çift-değerlilikten görece farklı olarak, ulusal benliğin özdeşleştirilebileceği bir kolektif topluluğun "icadı" ve bu topluluğun cehaleti, hurafatı, geri kalmışlığı temsil ettiği inancıyla benliğin otantikliğini bozabilecek "heretik özneler" olarak dışlanmasından kaynaklanmaktadır.

Bölüm III
Osmanlı Modernleşmesi ve Emperyal Yurttaşlık

"Pan-Türkizmin manifestosu" sayılan ünlü "Üç Tarz-ı Siyaset" ([1904] 1976) başlıklı makalesinde Akçura, kendi politik tercihini (yani Türkçülüğü), Avrupa'da gelişen milliyetçi ideolojiler ve ulus-devlet formasyonunun farklı inşa biçimlerine referansla ve bir ulus inşa politikasının reel politik içinde, mümkün koşulları içinde, "yararlı ve kabil-i tatbik" ilkeleri çerçevesinde belirler. Makale, Akçura'nın kendi ideolojik-siyasal tercihini ortaya koyması yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıl başlarından itibaren eklemlediği üç siyasal ideolojik "hal"in (Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük) çerçevesini çizmesi, her birinin tekabül ettiği farklı ulusal sosyal formasyonlardaki ulus-inşa yollarını göstermesi bakımından önemlidir.

Akçura, 19. yüzyılla birlikte doğan Osmanlıcığın, Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi, Fransız Devrimi'yle birlikte, soy ve ırktan[51] çok vicdani isteğe bağlı bir ulus anlayışına dayalı bir "Osmanlı milleti vücuda getirmeyi" amaçladığını belirtir. Buna göre, "Sultan Mahmut ve onu takip edenler, iyice anlayamadıkları bu kaideye aldanarak" (1976: 20) farklı etnik ve dini toplulukların, eşitlik ve özgürlük temelinde bir araya getirilme-

[51] Georgeon (1996: 43), Akçura'nın ırk kelimesiyle, İslam'ın yardımı olmaksızın, kendi kendisini tanımlayan etnik bir Türk bütününü ifade etmeye çalıştığını belirtir.

siyle bir Osmanlı ulusunun oluşturulabileceğine inanıyorlardı. Osmanlı ulusu vücuda getirmenin, Müslümanlar ve bilhassa Türklerin itirazı, İslâm'ın özsel uyumsuzluğu, gayrimüslim tebaanın itirazı, Rusya, Balkan ülkeleri ve Avrupa kamuoyunun karşı koyması gibi pratik zorlukları, nedenleri dışında, Akçura, ulus ilkesinin Avrupa'da değişen anlamına dikkat çeker. Almanlar tarafından ulusun esasını etnik kökene dayandıran anlayış, özellikle 1870-71 savaşında Fransa'nın yenilgisiyle egemenliğini göstermiştir (s. 20). Bir Osmanlı ulusu siyasetinin başarısızlığının yerini İslâmiyet politikası aldı. Özellikle, "vatan" ve "Osmanlılık", "yani vatanda meskûn bilcümle halktan mürekkep bir Osmanlılık nidalarıyla" (s. 21) işe başlayan Genç Osmanlıların, yurtdışında bulundukları dönemde "din ve ırkın" kazandığı siyasal önemin farkına varmaları nedeniyle çoğunun nihai noktası "İslâmiyet" oldu ve dünyadaki bütün Müslümanları bir araya getirecek bir milletin gerekliliğine ikna oldular. Akçura'ya göre, II. Abdülhamid, Genç Osmanlıların karşısında olmakla birlikte, bir dereceye kadar onların öğrencisidir çünkü onların İslâmî düşüncelerini uygulamaya koyan Abdülhamid olmuştur. İslâmcı siyasetle birlikte, Osmanlı Devleti, Tanzimatla birlikte terk etmek istediği din devleti biçimini tekrar almaya başlamış, Tanzimat döneminin farklı etnik ve dini gruplar arasında öngördüğü dinsel, siyasal, medeni eşitlik düşüncesini terk etmiştir. Hukuksal-politik bir bağ yerine, Hilafet makamı güçlendirilmiş, bu makama, daha doğrusu bu makamı işgal eden kişiye bağlılık ve sadakat esas alınmış, her tarafa tekke, zaviye, cami yapımına başlanmış, gayrimüslim nüfusa karşı nefret telkin etmek üzere halk arasına vaizler gönderilmiştir. Bunun sonucu olarak, öteden beri farklı etnik gruplar arasında mevcut olan karşılıklı karşıtlık ve çatışma zemini güçlenmiş, ayaklanma ve isyanlar çoğalmıştır. Geriye kalan, o ana değin sadece Türkçe üzerine çalışmalarla ve Türklüğün kültürel öğeleriyle sınırlı olduğunu düşündüğü,

(Pan)Türkist bir siyaset, yani "ırk üzerine müstenit bir Türk siyasi milliyeti husule getirmek"tir (s. 23).

Akçura'nın makalesi, bir yönüyle "Jön Türkler için yazılmış bir yergi olarak mütalaa edilebilir" (Georgeon: 1996: 40), diğer yönüyle, Abdülhamid rejimine ve Pan-İslâmist siyasete karşı, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) Osmanlıcılık siyasetinin tarihsel olarak imkânının kalmadığına dair bir siyasal analizdir. Kuşkusuz Akçura, "üç tarz-ı siyaset"i tarih içinde birbirini takip eden (1839-1876 Tanzimat Döneminde Osmanlıcılık, 1870'lerden sonra Pan-İslâmizm ve yeni dönemin gerektirdiği Pan-Türkizm) üç farklı siyasal program olarak okuyordu. Bununla birlikte, makaleyi Tanzimat döneminden çok, Genç Türklerin Osmanlıcılığı üzerine bir eleştiri olarak okumak mümkündür çünkü Akçura tarihsel olarak bu programın iflas ettiğini anlatmaya çalışmaktadır. Tartışma bizatihi modern bir ulus-devlet yaratma, ulusal kimliğin karakterini, etno-politik içeriğini belirleme tartışmasıdır. Aynı eleştiriyi Gökalp ([1913] 1959: 72), 1913 yılında ama Türk milliyetçiliğinin hatlarının kesinleşmeye başladığı, İTC'nin de Türkçü-milliyetçi bir eksene yerleşmeye başladığı bir zamanda yapacaktır. Diğer yönden, Pan-İslâmist bir siyasetin, Pan-Türkist bir siyaset kadar mümkün olabileceğini düşünmekle birlikte Akçura'nın tercihinin Türk milliyetçiliği olduğu açıktır, hatta İslâm, "Türk milliyetçiliğini kabullenmekle kalmamalı, onun hizmetine girmelidir" (akt. Georgeon, 1996: 47) çünkü bu tarihin zorunluluğudur. Burada İslam, Türk ulusal kimliği için gerekli kültürel öğelerden birisi haline indirgenmektedir. Nihai olarak, Akçura'nın metni, milliyetçilik teorisinin geliştirdiği kavramlarla yorumlandığında, farklı ulus-inşa yolları arasında (Fransız ve Alman modelleri) bir tartışma, "politik-teritoryal ulusal kimlik" (Osmanlıcılık), karşısında "etno-kültürel ulusal kimlik" (İslâm'ın kültürel bileşenlerden birisini oluşturduğu Türkçülük) anlayışı-

nın savunulmasıdır.[52] Türk ulus-devleti kuruluşu öncesi ve sonrasında, Türkçü milliyetçilik anlayışını ve Türk ulusal kimliğinin karakterini, bu iki anlayış arasında kurulan bir amalgam, gerilimli bir eksen belirleyecektir. Bu amalgam içinde yurttaşlığı aşan bir etnik Türklük, daima hiyerarşik ve çift-değerli bir yurttaşlık kavrayışı üretecektir.

Osmanlı Sosyal Formasyonu ve Emperyal Yurttaşlık

Çok etnikli, çok dinli bir emperyal[53] sosyal formasyon olarak Osmanlı İmparatorluğu, zenginliğin özel ellerde toplanmasına izin vermeyen, toprak vergisine dayalı bir sistem üzerine oturan patrimonyal bir tarım toplumu olarak tanımlanır (Keyder, 1997: 32). Ancak, özellikle 19. yüzyılla birlikte, Avrupa'da gelişen kapitalist pazarın çekim gücü ve özellikle gayrimüslim nüfus içinde serpilen ve bu pazara eklemlenme arayışında olan ticari burjuvazinin varlığı, bu burjuvaziyle Müslüman nüfus içinde gelişen bürokratik üst sınıf arasındaki, etno-dinsel üstbelirlenimin yarattığı çatışma (Göcek, 1996), savaşlar (özellikle 1853–1856 Kırım Savaşı, 1877-1878 Rus Savaşı, 1860 Girit İsyanı'nın bastırılmasının yarattığı maliyet), askeri ve bürokratik modernizasyonun maliye-

---

[52] Tartışmanın, farklı ulusal kimlik anlayışlarına dayalı esasını kavrayan Ahmet Ferit ([1904] 1976), üç tarz-ı siyaset içinde Osmanlıcılığın devam ettirilmesini, Türkçülük ve İslamcılığın Osmanlıcılığı desteklemesi gerektiğini savunur. Ferit, Osmanlıcılık siyaseti, 19. yüzyıldan beri uygulanagelen, İmparatorluk içindeki milletlerin, dilsel ve dinsel olarak Türklüğe asimile edilmesi sürecidir derken Fransız ulus anlayışını daha iyi kavramış görünmektedir.

[53] Hobsbawm (1997: 12-6), dört imparatorluk tipi tanımlar: emperyalist dönemin sömürgeci imparatorlukları, geleneksel Avrupa imparatorlukları, Sovyetler Birliği ve geleneksel ve eski Asya imparatorlukları (komünizm öncesi Çin ve Pers İmparatorluğunun modern versiyonu gibi). Osmanlı İmparatorluğu, bu sınıflandırma içinde, çok-etnikli, çok-dinli, merkezi bürokratik monarşiye dayalı geleneksel bir Avrupa imparatorluğudur.

ti, ekonomik liberalizasyon[54] ve kapitalist pazara eklemlenmenin yarattığı derin ekonomik krizler ve bunun sonucunda ortaya çıkan Düyun-u Umumiye (Quataert, 2005; Barkey, 2008), meşruiyet krizi (Deringil, 1998) gibi gelişme ve dinamikler, bu sosyal formasyonun radikal bir dönüşümünü gerektirmiştir. Aynı zamanda, yüzyıl başında Mısır'ın İmparatorluk topraklarından ayrılmasını takiben, Sırbistan (1817), Yunanistan (1828), Romanya ve Balkanlardaki diğer bazı bölgelerin (1856-1878 arası) kaybedilmesi, İmparatorluğun ekonomik olarak en gelişmiş bölgelerinin ve ciddi bir vergi gelirinin de kaybedilmesi anlamına gelmiştir. İktidarın merkezileşmesi, devletin yeniden örgütlenmesi, hukuki ve idari alanda Batılı standartlar, eğitsel ve askeri modernizasyonun da eşlik ettiği bu radikal dönüşüm süreci, farklı etnik, dinsel grupları bir arada tutacak bir ortak kolektif kimlik arayışı, yurttaşlık ve yurttaşların siyasal-hukuksal hakları gibi nosyonların popüler-kamusal dolaşıma girdiği bir süreçtir aynı zamanda.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, emperyal sosyal formasyonun bir başka özelliği, farklı etnik, dinsel gruplar (özellikle Müslümanlar ve gayrimüslimler) arasındaki ilişkilerin, etnik grupları çapraz kesen ve bu grupları dinsel olarak (Ortodoks, Yahudi, Ermeni, Suriye Ortodoks vs.) tanımlanmış ortak bir cemaat altında birleştiren *millet* sistemine göre düzenlenmesiydi. Bu sisteme göre, her bir dinsel cemaat bir *millet* sayılıyordu. Sistem bu cemaatlerin kendi etnik, dinsel sürekliliğine, bu kimliklerini korumaya imkan sağlarken, aynı zamanda bu cemaatleri Osmanlı idari, ekonomik, politik sistemine entegre etmeyi amaçlıyordu. Bu cemaatler, bir yandan, kendi dinsel-kültürel aidiyetlerini korurken, diğer yandan bir "Osmanlılaşma" sürecine tabi tutuluyorlardı (Karpat, 2002a: 611-2, ayrıca Barkey, 2008: 277). Bu düzenleme

[54] 1858 tarihli Toprak Kanunu, devlet mülkiyeti sayılan toprağın özel mülkiyetine izin vermesiyle bu liberalizasyon sürecinin en önemli uğraklarından birisidir (Karpat, 2002).

gayrimüslimlere, kültürel özerkliklerini korumak, cemaat içi sosyal, kültürel ilişkileri düzenlemek gibi kendi dinsel cemaatleri sınırları içinde belirli hukuki, sosyal ve kültürel haklar veriyordu. Öte yandan, mahkemelerde Müslümanlarla eşit derecede şahitlik yapabilme, kamusal eğitim imkânlarından yararlanabilme, devlet görevlisi olabilme, askerlik hizmeti ve diğer devlet hizmetlerinden dışlıyor, hukuksal, mekânsal ve idari sınırlamalar getiriyordu.

Karpat (2002a), *millet* sisteminin, 19. ve 20. yüzyıllarda İmparatorluk içinde gelişmeye başlayan milliyetçi hareketlerin kültürel zeminini oluşturduğu kanaatindedir. Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde gelişen bütün milliyetçiliklerin, kurumsallaşmış *millet* sistemi düzenlemesinin sonucu olarak, dinsel olarak üstbelirlendiğini söylemek mümkündür. Örneğin, 1822 tarihli ilk Yunanistan Anayasası, Yunan yurttaşlarını, "Yunan bölgesinde yaşayan, Hıristiyan otokton sakinler" olarak tanımlar (Çağaptay, 2006: 5). Mevcut Yunan Anayasasının Giriş bölümünde, "kutsal, özü değişmez ve bölünmez Teslis adına" ifadesi yer alır ve 3. madde "Yunanistan'da hâkim din Doğu Hıristiyan Ortodoks Kilisesidir" der (Gülalp, 2006: 10; Fokas, 2006: 48). Fokas'a göre (s. 39), dinin Yunan ulusal kimliğinin inşasında oynadığı rol, Osmanlı *millet* sisteminin bir ürünüdür. 1920'lerde ulus-devletin formasyonu sürecinde Türkiye'de İslâm politik alandan dışlandıktan sonra bile Müslüman olmak, Türk yurttaşlığının belirleyenlerinden birisi olmaya devam etmiştir. Bunun nedeni sadece, kavramın, kültürel olarak farklı dinsel cemaatleri içeriyor olması ve bu kültürel değerlerin yeniden üretilmesini sağlaması değil, aynı zamanda 19. yüzyıl boyunca, II. Mahmud döneminden başlayarak, kavramın içeriğinin, değişen bağlamlara göre farklı anlamlar içermesi, etnik aidiyetlerle dinsel aidiyetlerin eklemlenme-

si ve bunların ulusal kimliğin inşasında belirleyici olmasıdır.[55] Bu demektir ki, ulus-devleti kuracak olan Türk milliyetçiliği seküler bir karakter kazandığı zaman bile, ulusal cemaati, aynı zamanda Müslüman bir cemaat olarak algılamıştır. Özellikle, 1950'lerden sonra Türk milliyetçiliğinin hegemonik formu olan Türk-İslâm milliyetçiliği, yüzyıl başlarında gelişen etnisist Türklük tanımıyla, *millet* sisteminden miras bir dinsel cemaat düşüncesinin sentezlenmesi girişimi olarak da okunabilir.

Sadece Osmanlı kimliğinin tanımlanması için değil, 19. yüzyıl boyunca farklı ulusal taleplerde ve 20. yüzyıl başlarında Türk kimliğinin tanımlanmasında da bu farklı anlamlar bazen bir arada, iç içe, bazen birbirine karşıt ve diğerini ikame edecek şekilde kullanılmıştır. Örneğin Mardin (1997: 116), 19. yüzyıldan itibaren İmparatorluk sınırları içindeki gayrimüslim nüfusun Osmanlı Devletine karşı kendi haklarını savunmak için, bir grup Osmanlı aydınının da bir Türk ulusunu tanımlamak için aynı kavrama gönderme yapmaya başlayacağını vurgular. İmparatorluk içinde gelişmeye başlayan milliyetçilikler (Türk milliyetçiliği dâhil), *millet* kavramına farklı bağlamlarda farklı anlamlar yükleyerek kimliklerini inşa etmiştir. Ayrıca, bu değişen ve farklılaşan ya da kavramın içeriğinin farklı politik aktörlerce farklı tanımlanması

---

[55] Erdem (2005: 80-81), kelimenin, yukarıda aktarılan ilk ve geleneksel anlamından başka üç anlamda daha kullanıldığını belirler. *Millet* kelimesi, ikinci olarak, hükümet biçimine bakılmaksızın bir devlet anlamında kullanılmıştır. Üçüncü olarak, *Millet-i İslâmiye* örneğindeki gibi sadece gayrimüslimleri değil genel olarak herhangi bir inananlar topluluğunu tanımlamak için kullanılmıştır ki bu kullanım II. Abdülhamid döneminin "dinsel milliyetçiliğinin" (Açıkel, 2000: 96) zeminini oluşturacaktır. Dördüncü olarak, modern ulus olarak *ethnos* anlamında (Yunan milliyetçiliğinin politik ideali olarak) ve son olarak, dinine ya da politik hedeflerine bakılmaksızın etnik grupları (Sırp milleti, Arnavut milleti örneklerindeki gibi) tanımlamak için de kullanılmıştır. Osmanlı sınırları içindeki etnik grupların milliyetçiliğinin, tüm bu farklı anlamları, tarihsel bağlamlar içinde eklemleyerek geliştiğini ileri sürmek mümkündür.

mücadelesi sonucuyladır ki, din, Osmanlı coğrafyası içindeki etnik ve daha sonra ulusal kimliklerin daima önemli bir bileşeni olagelmiştir. Örneğin, Osmanlı *millet* sistemi içinde ilk olarak tanınan Ortodoks milleti (1454), sadece Rum cemaati değil etno-dilsel bütün grupları bir araya getirirken, zaman içinde yerel etnik bağlar ve dilsel gruplar kendi kiliselerini yaratmış, 1870 yılında Bulgar Ortodoks piskoposluğu resmi olarak tanınmıştır (Karpat, 2002a). Etno-dilsel bir aidiyetle eklemlenen din anlayışı tarafından biçimlendirilen bir toplumsal dokunun, geleneksel *millet* sisteminden farklı bir sistem ürettiği açıktır.

Özellikle 19. yüzyıl başlarında hızlanan modernleşme politikalarına eşlik eden reformlar, III. Selim (1789–1807) döneminde başlamış, II. Mahmud döneminde (1808-1839) ve Tanzimat döneminde (1839–1876) devam etmiş ve II. Abdülhamid döneminde (1876–1909) yeniden formüle edilmiştir. Tanzimat Fermanı (1839), bu bağlam içinde geliştirilen ve uygulanan düşünce ve politikaların kristalize olması ve yaygınlaştırılmasıdır. Ferman'ın yaşam ve mülkiyet hakkını sağlaması, tahtın ve bürokrasinin ayanlara karşı mücadelesinde kitlelerin desteklerini almak içindir (Karpat, 2002b: 46). Bununla birlikte, Zürcher (2004: 50-1), Tanzimat Fermanının, bir yandan Rusya karşısında Avrupalı güçlerin (özellikle Britanya) desteğini almaya çalışan diplomatik bir hamle olduğunu, diğer yandan Reşit Paşa ve bazı bürokratların Hıristiyan cemaatler içindeki milliyetçi ve ayrılıkçı eğilimleri durdurma umudunu ifade ettiğini ileri sürer. Özellikle, İmparatorluğun Avrupa'da kalan topraklarında gelişmekte olan ticari burjuvazi, kentli yeni elitler, ayrılıkçı bir milliyetçiliğin önderliğini yapmıştır (Keyder, 1997). Ticari kapitalizmin İmparatorluk toprakları içinde yaygınlaşması, hem Müslüman hem de gayrimüslim nüfusu farklı sonuçlar üretecek biçimde etkilemiştir. Gayrimüslim nüfus içinde gelişmekte olan ticari burjuvazi, verili etno-dinsel kimlikleri eklemleyen bir milliyetçilik mücadelesine girerken, Müslüman

nüfusun kimliğini konsolide eden bir tür "hınç" (*resentment*) olmuştur (Barkey, 2008: 279).[56] Dolayısıyla modernleşme süreci, kapitalist pazara eklemlenme, askeri-idari modernizasyonla sınırlı kalmamış, İmparatorluk içindeki farklı etnik grupların milliyetçi mücadelelerine, bir Osmanlı kimliğinin yaratılması çabalarına ve nihai olarak Türk ulusal kimliğinin billurlaşmasına tanıklık etmiştir.

Her halükarda, Tanzimat dönemini başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayun'una giden yol, uluslararası güç dengeleri ve iç dinamiklerin (özellikle bürokrasi ve ayanlar arasındaki çatışmalar, yeni ticari sınıfların ortaya çıkışı, merkez dışı güçler karşısında merkezileşme politikaları vs) sürüklediği bir modernleşme/Batılılaşma sürecinin ortaya çıkışına denk düşmektedir. İlk defa Fermanla ifade bulan bu süreç, Osmanlı tebaasına formel yurttaşlık hakları tanınmasıyla birlikte, çok-etnikli, çok-dinli sosyal dokuyu korumaya çalışan bir Osmanlı kimliğinin tanımlanması girişiminin başlangıcıdır. Zürcher'e göre, Ferman, dört temel reformu güvence altına alma girişimidir: Osmanlı tebaasının

---

[56] Greenfeld'in (1992) ulusların ortaya çıkışında ve dolayısıyla milliyetçiliğin belirlediği modernliğin beş farklı yolunu tanımladığı çalışmasında "hınç" kavramının özel bir önemi vardır. İlk ortaya çıkan ulus olan İngiliz ulusu, gerçekte ulusların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dolayısıyla, İngiliz ulusunun ortaya çıkışını takiben oluşan Fransız, Rus, Alman ve Amerikan ulusları, kendi içsel gelişimleriyle sınırlı olmadan, tekil formasyonda merkezde üretilen milliyetçi düşüncelerin çevreye yayılması olarak değil, farklı ulusal toplumların birbirleriyle ilişkisi içinde ve özellikle birbirlerine karşı besledikleri "hınçla" ortaya çıkmıştır. İmparatorluk içinde Barkey'in işaret ettiği Osmanlı Müslümanları içinde gelişen "hınç" sadece Avrupalı güçlere karşı değil, onlarla bir ittifak içinde olduğu düşünülen İmparatorluk tebaası gayrimüslimlere yönelmiştir. Bunun sonucu, 19. Yüzyıl sonlarından itibaren başlayan kitlesel kıyımlar, nüfus mübadeleleridir. Türk milliyetçiliğinin, hem seküler formunun hem de dinsel formunun, ulusu kültürel homojenlik, organik bütünlük olarak tahayyülünde, nüfus içindeki farklılıklara tahammülsüzlükte kuşkusuz Osmanlı'dan kalma bu mirasın payı vardır.

canı, malı ve onurunun güvence altına alınması; iltizam yerine düzenli bir vergilendirme sistemi; askere alma ve din farkı gözetilmeksizin bütün uyrukların yasa önünde eşitliği (2004: 51). Buna göre, din, dil ve etnik kökenine bakılmaksızın bütün Osman uyruklarının, askere alınmada, resmi görevlere getirilmesinde, vergilendirilmesinde ve eğitim imkânlarında eşit olduğu kabul edilmiştir. Eşitlik düşüncesinin sembolik alanda kuruluşunu, 1829 gibi görece erken bir tarihte çıkarılan kılık-kıyafet kanununda görmek mümkündür. Geçmişte, kılık-kıyafet, sosyal statü, etnik, dinsel ya da mesleki farklılıklara göre değişiyorken, yeni kanunla görsel-sembolik farklılıklar kaldırılmış, din adamları hariç bütün erkeklerin aynı başlığı giyme zorunluluğu getirilmiştir. Aynı kılık-kıyafet görüntüsü, herkesin eşit olacağı varsayımına dayanmaktadır (Quataert, 2005: 66). Kılık kıyafet konusu, Cumhuriyet döneminin de politik tartışma konularından birisi olmaya devam edecektir. 19. yüzyıldan itibaren kamusal alan, yönetici elitlerin kontrolünde, "eşitlerin değil benzerlerin" alanı olarak düşünülmüştür.

1856 tarihli Islahat Fermanı ya da Hatt-ı Hümayun, Osmanlı tarihinde bir başka önemli aşamayı, uygulamada belirsizliklere yol açan ya da uygulanmadığı düşünülen 1839 tarihli Ferman'ın hükümlerinin yeniden onaylanmasını temsil eder. Karpat'a göre, Fermanın "temel amacı 1839'da söz verildiği üzere Hıristiyanlara eşitlik hakkının sağlanmasıydı ancak eşitliğin sınırlı bir uygulama zemini vardı çünkü bu kavramın elle tutulur bir anlam kazanabilmesi için gerekli kurumlar ve yasal çerçeve mevcut değildi. Aslında, Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanması beklenen 'demokratik' süreç, o dönem Avrupa'da da pek bilinmiyordu.... Bu 'eşitlik' düşüncesinin uzun vadede etkisi, Osmanlı devletinde kalan Hıristiyan grupların ekonomik gücünü artırmak ve dolaylı olarak milliyetçi mücadelelerinde desteklemek oldu" (2002b: 46-7). Ancak, bu eşitlik düşüncesinin öncelikli amacının tüm Osman-

lı tebaasını kuşatacak bir ortak kimlik yaratma amacını taşıdığını belirtmek gerekir.[57] Nitekim Keyder (1997: 33), Osmanlı topraklarında gelişmeye başlayan milliyetçiliği, eşitlik ilkesinin benimsenmesinin nihai sonucu olarak görmez, bilakis bunun gecikmiş olmasına bağlar. Osmanlı merkezinin ekonomik ve politik değişimdeki yavaşlığına (İmparatorluğun özellikle Avrupa'da kalan parçası, Avrupa'da gelişen ticari piyasanın çekim alanına çoktan girmiş fakat merkez, çevredeki bu gelişmeye uyum gösterememiştir), reformların gecikmiş ve tatmin edici olmaktan uzak olması, özellikle Balkanlarda gelişen milliyetçiliğin nedenleridir. Keyder'e göre (1997: 33), İmparatorluğun bütün tebaasını kuşatacak, herkese eşit statü sağlayan bir yurttaşlık anlayışının daha erken bir zamanda geliştirilmiş olması, hem milliyetçilikleri törpüleyebilir hem de ekonomik ve sosyal olarak çevrenin merkezle bütünleşmesini sağlayabilirdi.

Birinci Meşrutiyet dönemini başlatan Aralık 1876 tarihli Kanunuesasî, bir yandan uluslararası güç dengeleri çatışmasının (özellikle Rusya ve Britanya arasında), emperyalist yayılmacılığın ve Osmanlı ekonomik krizinin bir sonucuyken, diğer yandan Osmanlı aydınları arasında gelişen liberal düşüncelerin ve bir "anayasal meşrutiyet" arayışının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Genç Osmanlılar olarak adlandırılacak bu grup, devlet bürokrasisini ve paşaları, Müslümanları ihmal ederken, Levantenlere ve bazı Hıristiyanlara ayrıcalık sağlamakla eleştiriyordu (Ahmad,

---

[57] Ahmad'a göre (2003: 35), Avrupalı güçlerin her biri, Osmanlı İmparatorluğu'nun beklentisinin aksine, Ferman'da bildirilen eşitlik düşüncesini farklı yorumlamakta, bu düşünceden farklı sonuçlar beklemektedir. Rusya için eşitlik, dinsel cemaatler için, bağımsızlık değilse bile, özerklik demekken, İngiltere için eşitlik, Bab-ı Ali'nin beklentisi olduğu üzere, Hıristiyan ve Müslümanların Osmanlı tebaası olarak eşit olması değil, korporatist cemaatler olarak *millet*'lerin eşitliği anlamına gelmekteydi.

2003: 36).[58] Müslümanlardan oluşan bürokratik elitler ve entelektüeller ile gayrimüslimlerden oluşan ticari burjuvazi arasındaki yol ayrımı, Göçek'in (1996) ifadesiyle, daha sonra Türk ulusal burjuvazisine dönüşecek olan Osmanlı bürokratik burjuvazisi ile Ermeni, Rum ve Yahudilerden oluşan ticari burjuvazi arasındaki çatallanma, zaman içinde ticari burjuvazinin tasfiyesine ve İmparatorluğun çözülmesine yol açacaktır. Nihai olarak ortaya çıkan Kanunuesasî, halkın kurucu öznesi olduğu ya da temsilcilerinin yazdığı, halk egemenliğine dayalı bir metin olarak değil, yöneticinin, yani Padişahın, bahşettiği, egemenliği Tanrıya ve onun yeryüzündeki temsilcisi halife Padişaha dayandıran bir anlayışla kaleme alınmıştır.

Kanunuesasî'de Osmanlılık, herhangi bir etnik, dinsel kökene gönderme yapılmaksızın, Osmanlı Devletine üyelik olarak tanımlanmaktadır. Uyrukların haklarını düzenleyen bölümde, kişisel özgürlüklerin, mülkiyetin, konuşma ve örgütlenme özgürlüğünün, eğitim, ikamet ve adil yargılanma haklarının ihlal edilemezliği vurgulanmıştır (Berkes, 1998: 247; Kili ve Gözübüyük, 2000). Formel olarak tanınan kişisel haklara rağmen, uyruklara politik haklar tanınmaz. Anayasaya göre hükümet seçilmişler arasından oluşturulmaz, Padişah tarafından atanır. Hükümetin

---

[58] Mardin (2008), yurtseverlik esasına dayalı bir Osmanlı ulusu arayışlarına, özgürlük gibi liberal ilkelere başvuruyor olmalarına rağmen, Yeni (ya da Genç) Osmanlıların, liberal olmaktan çok muhafazakâr oldukları kanaatindedir. Öncelikle, bu grup, Sultan'ın iktidarının sınırlanmasını savunmaktadır ancak Batı'da gelişen liberal bir felsefeye dayanarak değil, İslam'ın biat – hükümdarın farazi olarak halka danışması yükümlülüğü- teorisine dayanmaktadır. Bu teori bir halk egemenliği ilkesi içermemektedir. İkinci olarak, bu grup, bir değişim istemektedir ancak değişimden anladıkları yenilik değildir. Akçura, İmparatorluğun *Üç Tarz-ı Siyaset*'ini ele alırken, II. Abdülhamid'in Genç Osmanlıların karşısında olmakla birlikte, bir dereceye kadar onların öğrencisi olduğunu çünkü onların İslâmî düşüncelerini uygulamaya koyduğunu belirtir (1976: 21). Bir ideoloji olarak İslâmcılığın Genç Osmanlılarla başladığı tezi için bkz. Türköne (1994).

göreve gelmesinde ya da görevden alınmasında Meclis'in hiçbir yetkisi yoktur. Hükümet bir bütün olarak değil, tek tek bakanlar Padişaha karşı sorumludur. Vekiller, Padişah tarafından izin verilmeyen ya da onaylanmayan herhangi bir karar alamazlar. Dolayısıyla, Berkes'in ifadesiyle, Meclis, modern anayasa hukukunun temel ilkelerinden uzak bir danışma organına indirgenmiştir (1998: 248).

Osmanlıcılıktan Pan-İslâmizme

II. Abdülhamid'in (1876-1909) Meclis'i askıya almasıyla başlayan dönem, ekonomik krizlerin yanı sıra, II. Mahmut'la başlayan "meşruiyet krizini" (Deringil, 1998) aşmak için, Tanzimat Döneminin Osmanlıcılık ideolojisinin çözülmesi karşısında, "İslâm'ın politikleştirilerek" (Karpat, 2001) Sünnî-Hanefi mezhebin resmi ideoloji olarak kurumsallaşması, Halifeliğin yeniden canlandırılması ve kurumsallaştırılması, İslâmî inancın standarda kavuşturulmasıyla, kitlelerin Pan-İslâmist bir vizyon etrafında seferber edildiği bir dönemdir. Karpat'a göre (2001: 9) bu dönem, bütün politik grup ya da aktörlerin popülizmin çeşitli varyasyonlarıyla (kitleler arasında gelişen cemaate dayalı dinsel popülizm, devletin yönettiği Sultanın dinsel popülizmi ve anayasacıların, 1876 Anayasasına ve Parlamentosuna gönderme yaptıkları kurumlara dayalı popülizmi) mücadelesine sahne olmuştur. Öyle ki, Aldülhamid'in İslâmcılığı, aşağıdan gelişen radikal-popülist İslâmcılıkla, kimi zaman dizginleyen kimi zaman eklemleyen gerilimli bir ilişkiye dayanmaktadır. Ortodoks Sünnî vurguya rağmen, Sufî tarikatların (özellikle Nakşibendî tarikatının, Bektaşî tarikatı daima şüpheli görülmüştür) önde gelen isimleri, devletin denetimi ve gözetimi altında hareket ettikleri sürece, Abdülhamid döneminin en önemli propaganda silahları olmuştur (Deringil, 1998: 63). Mardin (2005b: 118-9), Genç Osmanlıların yaklaşımında siyasi katılım mekanizmasının sadece elitler ve

okuryazarlarla sınırlıyken, Abdülhamid'in tarikatları kullanarak sıradan tebaaya ulaştığını vurgular. Sonuç, Genç Osmanlıların elitizmine karşılık, Abdülhamid'in popülizmidir.

İslâmcı radikal-popülizm dışında, "devletin pan-İslamizmi"nden ayrı ve onu önceleyen, farklı temellerde yükseliyor olsa bile, 19. yüzyılda gelişen ulaşım, iletişim olanaklarının mümkün kıldığı, vurguyu İslam'a değil, bütün Müslümanların birliğine ve dolayısıyla Müslüman cemaate yaparak, "hayali cemaat" kurgusunu mümkün kılan bir "kamusal pan-İslâmizm" bütün Müslüman coğrafyada gelişmiştir (Khalid, 2005). Kuşkusuz, "kamusal pan-İslâmizm", bütün Müslümanlar ya da pan-İslâmizmi savunan figürler için aynı anlama gelmiyordu. Hindistanlı Müslümanlar için pan-İslâmizm, politik muhtevasını İngiliz emperyalizmine karşıtlığın oluşturduğu ve daha çok dinsel bir anlam ifade ederken, Rus İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan Müslümanlar İslâmî bir modernizm için Osmanlı İmparatorluğu'nun önemine vurgu yapmaktadır. Pan-İslâmizme başvuranlar, Batı karşıtı vurguya rağmen, kendi toplumlarındaki statükoyu eleştirmekte, "medeniyet", "ilerleme" ve "uyanış" gibi nosyonların kesin etkisi altındadır (s. 209).

"İlerleme", "bilim", "modernlik" gibi nosyonlar ama pozitivist bir anlamla yüklü olarak, Genç-Türk hareketini oluşturacak Osmanlı reformist entelektüelleri arasında da gelişmiştir (Hanioğlu, 1995). Bu nosyonların, Aldülhamid'in pan-İslâmizmiyle eklem noktalarını oluşturduğu ileri sürülebilir, hatta bu nosyonların anlamının sabitlenmesi üzerine yürüyen hegemonik bir mücadeleden söz etmek mümkündür. Genç Türkler için "medeniyet", doğa bilimlerinin üstünlüğü, toplumun anlaşılmasının ve ilerletilmesinin tek ve kesin yoluyken, Abdülhamid rejimi için, teknolojik ithalatla yenilenmiş bir toplumun Sünnî-Hanefî İslâmî ilkeyle kurulmasını sağlayacak bir model anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla, İmparatorluk sınırları

içinde meşruiyet krizine yanıt olarak Müslüman nüfusun mobilize edilmesi, Sünnî-Hanefî İslamcılığın politik bir program olarak uygulanmasını gerektirmiştir. İslâmcılığın, İmparatorluk sınırları dışında yaşayan Müslümanları da celbetmesi, uluslararası güç dengelerinde diplomatik bir koz olarak kullanılması içindir (Khalid, 2005: 205).

Dolayısıyla denebilir ki, başta II. Abdülhamid olmak üzere diğer sosyal-politik aktörler, ekonomik krizlerin, kitlelerin yoksullaşmasının ve tepkiselliğinin, farklı dinsel-etnik cemaatler arasındaki çatışma ve gerilimlerin eklemlendiği bir popülist blok arayışı ve mücadelesi içindedir. Bu nedenle, Deringil (1998: 10-11), Abdülhamid dönemini, "Kızıl Sultan" ya da "Doğu Despotizmi" dönemi olarak görmek yerine, meşruiyet krizine verilen hem biçimlendirici hem bozucu, hem yaratıcı hem yıkıcı bir yanıt olarak görmek gerektiğini ileri sürer. Dolayısıyla, bu yanıtın bir ucunda, eğitim, ulaşım, iletişim gibi modern bir altyapı inşası ve buna bağlı olarak bilginin dolaşımı, okuryazarlığın artışı, bir "hayali cemaatin" (ya da farklı etnik-dinsel grupların "hayali cemaatlerinin") ve bir kamusal alanın (ya da etno-dinsel kimliklerin üstbelirlediği "kamusal alanların") ortaya çıkışı vardır. İmparatorluk sınırları içinde ve İmparatorluğu özellikle Avrupa'ya bağlayan, telgraf ve demiryolları şebekeleri, bir yandan metropollerle hinterlantları entegre ederken, diğer yandan "merkezi kontrolün artırılmasının" (Zürcher, 2004: 77) imkanlarını sağlamıştır. 1867 ile 1895 arasında okul sayısı iki kat artmış, eğitim yatırımları merkezin endoktrinasyonunun, merkezin değerler sistemine ya da Padişahın doğrudan kendisine sadakat ve aidiyet ideolojisinin gelişmesinin araçları olarak görülmüştür. Bununla birlikte, Tıbbiye, Mülkiye, Harbiye gibi Batılı standartlarda ve Batılı düşüncelerle eğitim yapan elit okullar, İTC gibi muhalif örgütlenmelerin oluşumunu da sağlamıştır. Abdülhamid dönemi, aynı zamanda, örgütlü farklı etnik grupların ulusal bağımsızlık, politik grupların

anayasal bir rejim arayışlarının yoğunlaştığı da bir dönemdir (Hanioğlu 1995; 2001; Mardin, 2008).[59] Kız çocuklarının okullaşma, okur-yazarlık oranı yine bu dönemde yükselmiş ve kadınlara yönelik dergilerin sayısı artmıştır.[60]

Meşruiyet krizine verilen yanıtların diğer ucunda ise merkezi ve otoriter bir devlet aygıtı eşliğinde, modernleştirmenin ya da medenileştirmenin, Sünnî-İslâmcı muhafazakârlığın sürdürülmesi süreci olduğu söylenebilir. Özellikle 19. yüzyıl, aynı zamanda, Hıristiyan misyonerlerin, Osmanlı sınırları içindeki, özellikle gayrimüslim nüfus arasındaki faaliyetleri karşısında, "medenileştirme" retoriğiyle eklemlenen, devlet destekli bir Sünnî-Hanefî misyonerliğin örgütlendiği bir dönemdir çünkü misyoner faaliyetler, devleti bazı Müslümanların da din değiştirdiği korkusuna gark etmiştir (Deringil, 1998: 40; Kieser, 2005). Bu çerçevede,

---

[59] Hanioğlu'nun (1995: 33-70) belirttiği gibi, Genç Türkler dışında, ulema ve saray bürokrasisi gibi sosyal grupların muhalif organizasyonları yanı sıra, masonların ve farklı etnik grupların (Kürtler, Araplar, Ermeniler) siyasal örgütlenmelerinden de söz etmek gerekir. Ayrıca, farklı etnik gruplar, milliyetçi gruplar, Osmanlıcı olanlar vs. şeklinde de farklılıklar taşımaktadır.

[60] Abdülhamid dönemi Osmanlı kadınları, 19. yüzyıl sonlarında başka yerlerdeki kadınların durumunda olduğu gibi, hem kendi adlarına hareket etmekte hem de reformun nesneleri olarak kullanılmaktadır (Frierson, 2005: 156). Bu dönem yayınlanan kadın dergilerindeki yazılar, Padişah'ın "medeniyet ve ilerleme" çabalarını destekler. 1890'lardan itibaren kadınların kamusal yaşamda daha fazla entelektüel rol oynamaya başladığı, özellikle Genç Türk ve Kemalist dönemlerin, kadınların daha fazla kamusal rol almalarını desteklediklerini söylenebilir ancak bunun kadın bedeninin sembolik bir alan haline getirildiği ve ulusal beden için "sağlıklı çocukların" yetiştirilmesi yönünde araçsallaştırıldığını da belirtmek gerekir. Nitekim Abdülhamid rejiminin İslamcılığına rağmen, yabancı ziyaretçiler için hazırlanan fotoğraf albümlerinde, modernliğin göstergesi olarak, kız öğrencilerin başlarının açık olmasına dikkat edilmiştir (Deringil, 1998: 152). Bununla birlikte, 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başlarında, kadın dergileri ve dernekleri aracılığıyla ortaya çıkan ve "kadınları görünür kılma" çabaları yanı sıra siyasal sosyal haklar talep eden bir kadın hareketinin gelişmeye başladığını vurgulamak gerekir (Çakır, 1996).

Şiiler, Alevî-Kızılbaşlar gibi Sünnî ortodoksi dışında kalan ya da heterodoks öğelerin, Kürtler gibi göçebe toplulukların "medenileştirilmesi", "ilkellik ve cehaletten kurtarılmaları" misyonu, dönemin "Osmanlı medeniyeti" retoriğinin en temel bileşenleridir. Medenileşmeleri beklenen topluluklara Yezidiler, Iraklı Kürtler, Rumlar ve Suriye Hıristiyanları da dâhildir. Özellikle Şiiler ve Alevî-Kızılbaşlar gibi "heretik" toplulukların, resmi ideoloji olarak Hanefî mezhebe dayalı "yeni ortodoksi"nin yol göstericiliğinde aydınlatılmaları gerektiği düşünülür (Deringil, 1998; 2004). Osmanlı medeniyeti söylemi, Makdisi'ye göre (2002: 768-796), Batı'yı ilerlemenin, Doğu'yu geri kalmışlığın alanı olarak gören Osmanlı reformcularının, İmparatorluk sınırları içinde de çevrenin geri kalmışlığı inancını yarattığını ve geri kaldığı varsayılan etnik ya da ulusal grupları Osmanlı modernliğine taşıyacak modern bir Osmanlı-Türk ulusuna eklemlenmiştir. Modernleştirme/medenileştirme söylemi, 20. yüzyıl boyunca, yurttaşlığın hiyerarşize edilmesinin en önemli bileşenlerinden birisi olmaya devam edecektir.

Bu dönemin İslamcılığının ön-milliyetçilik olarak tanımlanmasının nedeni, sadece İslâmî bir millet tahayyülü değil aynı zamanda ulus-devleti önceleyen, merkezi devlet, sınırları kesin olarak belirlenmiş teritoryal bir alan, ortak kamusallık anlayışı (özellikle ulaşım, iletişim ve gelişen yayıncılık yoluyla), siyasal cemaate üyelik, kültürel-eğitsel standardizasyon gibi belirleyenlerle bir "ulusal öncesi" devletin de ortaya çıkmaya ve belirginleşmeye başlamasıdır. Özellikle Abdülhamid dönemi, emperyal sosyal formasyondan ulusal sosyal formasyona geçişin kesinleşmeye başladığı bir dönemdir ancak buna eşlik edecek, devletin ve toplumunun ulusallaşması, bir *homo nationalis* olarak birey ve modern yurttaşlık kavrayışının geliştiği söylenemez. Siyasal cemaatin din/İslâm tarafından üstbelirlendiğini vurgulamak, yani ulusal bir politik cemaatten değil dinsel bir politik cemaatten söz

etmek gerekir. Gayrimüslim *millet*'ler karşısında bir Müslüman *millet*'inin inşa edilmeye çalışıldığını, bu *millet*'in zaman içinde dönüşeceği Türk milletinin (modern anlamıyla) öncülü olduğunu öne sürmek mümkündür çünkü artık din teolojik bir alanla sınırlı olmayıp belirli bir toplumun aidiyet ideolojisi, kimliği haline gelmiştir. İkinci bir neden, yönetici elit içinde Türk etnik kökeninden gelenlerin ağırlığı ve özellikle bir Türk ulusal bilinci geliştirmek yönünde, Türk kültürü ve dilinin keşfedilmesi, Türkçeye ağırlık verilmesi ve dilde sadeleşme hareketleri (Mardin, 1961: 250-271; Kushner, 1977: 56-80) yeni Osmanlı kimliğinin formasyonunda Türk karakterinin belirginleşmesine yol açmıştır. Bu kültürel Türkçülük hareketinin, politik bir Türkçü-milliyetçi ideolojinin oluşumunda önemli bir yeri vardır. Ancak bu Osmanlı kimliği, İslâmî (Sünnî-Hanefî mezhebin devletin resmi dini haline getirilmesiyle) bir çerçevede sunulmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun bir ulus-devlete dönüşümünü engelleyen nedenler, yerel özerkliklerin kendi egemenlik alanlarını koruyor ve sürdürüyor olmaları, sınıfların ulusal düzeyde değil yerel düzeyde ölçeklenmeleri, kültürel entegrasyonun henüz sağlanamamış olması, Türklüğün keşfedilmiş olmasına rağmen ulusal kimliği mümkün kılacak bir organik ideoloji olarak milliyetçiliğin henüz kurumsallaşmamış olmasıdır.

İslâmî bir politik cemaat anlayışının politik sonucu, gayrimüslim nüfusun dışlanması, politik kutuplaşmanın Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında oluşmaya başlaması demektir. Bir İslâm ideolojisi etrafında seferber edilen kitleler, Batı'ya ve Hıristiyanlara karşı beslenen "hınç"ın faturasını Osmanlı yurttaşı Ermeni nüfusa kesmiş, Abdülhamid dönemi boyunca, başta Abdülhamid olmak üzere devletin resmî söylemini ve desteğini de arkasına alarak, özellikle bu nüfusa yönelik kitlesel kıyımlarda bulunmuştur (Dadrian, 1999; Akçam, 2001; 2002). Sadece İslâmcı popülizmin Müslüman kitleleri gayrimüslim nüfusa karşı mobili-

ze etmesi değil, bizatihi Abdülhamid'in ekonomik yoksunluğun sebebinin de Ermeni nüfusun ekonomik gücünden kaynaklandığı yönündeki açıklamaları, sonu kitlesel kıyıma varacak resmi ve gayri-resmi baskı politikalarının başlangıcıdır (Akçam, 2002: 92-3). 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu, bir yandan, *millet*'leri dinsel azınlıklar olarak kabul etmeye, Osmanlı tebaası "modern haklar" elde etmeye başlarken ve yapısal-hukuksal dönüşümlerle farklı aidiyetleri aşan bir kolektif kimlik, modern anlamda bir "Osmanlı ulusu"[61] arayışına girerken, diğer yandan barındırdığı etnik grupların kendi ulus-devlet arayışları karşısında milliyetçi talepleri baskı ve şiddetle çözme yoluna girmiştir. 19. yüzyıl boyunca, İmparatorluk içindeki politik çatışmanın ekseni, farklı dinsel, etnik cemaatlerden ortak bir ulus inşa etme projesi ile farklı etno-dinsel, etno-dilsel grupların kendi uluslarını inşa etme projeleri arasındaki gerilimle biçimlenmiştir.

Osmanlı modernleşmesi, hak, hukuk, hakların güvence altına alınması, anayasa, eşitlik, özgürlük, iktidarın sınırlandırılması gibi modern kavramların, İmparatorluk sınırları içinde dolaşıma girmesine, kamusal alanı zorlayan, bu alanda var olmaya çalışan öznelerin sahne almaya başlaması anlamına da gelmektedir. Geleneksel olarak, toplumdan ayrı, meşruiyetini geleneksel

---

[61] "Osmanlı ulusu" arayışı ifadesi, farklı etnik, dinsel, dilsel gruplardan müteşekkil, ortak yurttaşlık/uyrukluk anlayışına dayalı, ortak bir "hayali politik cemaat" kurgusuna gönderme yapmaktadır. Nitekim 20. yüzyıl başlarında, Osmanlıcılık, Fransa ve ABD'ye referansla modern bir ulus inşasını hedefleyen bir siyasal program olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, Türk ulus-devlet formasyonu açısından bakıldığında, 19. yüzyıl Osmanlı Devleti, bir ulus-devlet inşası için, Balibar'ın (1991b: 87-8) kavramlarıyla, "tersine çevrilemezlik eşiğini" aşan bir "ulusal-öncesi devlettir." Ulus-devleti önceleyen, ulusal olmayan devlet aygıtı, farklı hedefleri olsa bile, bu eşiği aştıktan sonra hem devleti, hem de toplumu ulusallaştırmaya başlamıştır. Tanzimatla başlayan modernleşme ve merkezileşme süreci, bu kavramlarla birlikte düşünülebilir.

patrimonyal yapısından alan devlet ve kendi içindeki sosyal statüsünden alan bürokrasi anlayışı değişmeye başlamıştır. Meclis-i Mebusan yasa yapma yetkisine sahip değildir ancak, artık, Padişah da Meclisin onaylamadığı bir konuda yasa yapma gücüne sahip değildir. Tanör'ün (2008: 141) ifadesiyle, "Meclis-i Umumi genel olarak ve tek başına bir yasama erki ve organı değildir, ama sıkı kayıtlarla da olsa yasama faaliyetine *katılma* hakkına sahiptir. İlk Osmanlı parlamentosu, istediğini yasalaştırabilen bir organ değilse bile, istemediğini yasalaştırmayan bir yapıya sahiptir." Ayrıca, 1876 Parlamentosu sayesinde İmparatorluk, "tarihinde ilk defa, çok etnikli bir görünüm almıştır" (Keyder, 1997: 35) çünkü devletin birliğini vurgulayan Anayasanın 1. maddesi etnik ve dinsel çoğul yapının farkındadır ve bu yapıyı hukuksal-siyasal olarak tanımaktadır. Bu haliyle, daha önce Fransa örneğinde aktarıldığı gibi, metropol dışındaki sömürgelerine yurttaşlık hakkını sınırlayan ya da hiç tanımayan dönemin Avrupalı emperyal güçlerinden farklıdır çünkü kendi İmparatorluk sınırları içindeki nüfusa hukuken aynı hakları tanır. Meclis-i Mebusan'ın birinci oturumunda, vekiller 71 Müslüman, 44 Hıristiyan ve 4 Yahudi'den oluşurken, ikinci oturumunda 64 Müslüman, 49 gayrimüslim vekil yer almıştır (Keyder, 1997; Karpat, 2002c). İmparatorluk içindeki dinsel ya da etnik grupların, bu grupların belli bir bölgedeki seçmen sayısı içindeki oranına göre temsil edilmesini sağlayan bir kota sistemi uygulanmaktadır. Kısa dönemine rağmen, 1877-1878 Parlamentosu, anayasal temsili hükümetin ruhuna uygun davranmış, kararlı bir şekilde birçok konu tartışılmıştır. Sultan ve kabinesi vekillerin öngörülemeyen muhalefetiyle karşılaşmıştır (Kayalı, 1995: 267). Karpat (2002c: 81), Meclis'te ele alınan konuların ve taleplerin, tarihsel ve kültürel bakış açısından, devrimci bir niteliği olduğunu söyler.

19. yüzyıl başlarından itibaren İmparatorluğun yaşadığı yapısal dönüşüm sürecini, *demos*'un kamusal/popüler katılım ola-

naklarının olmadığı, modern anlamda bir yurttaşlık kavrayışının yeterince gelişmediği bir süreç olarak görmek gerekir. Özne olarak yurttaş ile tabi olan yurttaş arasındaki gerilimde, yurttaşın "haklara sahip olma hakkına" referansla yürüttüğü bir mücadelenin sonucu olarak kurduğu politik cemaatten çok, verili cemaate üyelik olarak "pasif yurttaşlık" anlayışının geliştiğini söylemek mümkündür. Meclis, meşruiyetini halk egemenliğine dayalı seküler bir ideolojiden değil, hala, aşkın bir ilkeden (iktidarın merkezinde bulunan Halife-Padişahtan) almakta ve bir danışma organı olmaktan öteye gidememektedir. Berkes'in (1998) II. Abdülhamid dönemini, "meşruti monarşi" olarak değil "anayasal mutlakıyetçilik" olarak adlandırılmasının nedeni, Abdülhamid'in Meclisi feshederken, yine Anayasaya dayanmış olmasıdır. 1876 Kanunuesasîsi, Padişah'a, muhalifleri herhangi bir kanuna ya da mahkeme kararı gerekmeksizin sürgüne gönderebilmesi (Madde 113), Meclis'in güvenoyunu alıp almamasına bakılmaksızın bakanların görevden alınması ya da süresiz olarak görevde tutulması (7., 27-29., 36. maddeler) ve en önemlisi Meclis çalışmalarının askıya alınması (madde 35) gibi konularda yetki vermiştir. Nitekim Abdülhamid, 1877-78 Rus Savaşını gerekçe göstererek Meclis çalışmalarını süresiz olarak askıya almıştır. Yurttaşlıktan anlaşılan, hak sahibi olarak yurttaş öznenin politik etkinliği değildir. İmparatorluğun bütünlüğünü korumaya yönelik ortak bir kimlik geliştirme ideolojilerinden/projelerinden, öznelerden ya da "katılım hakkı olmadan yurttaşlıktan"[62] söz edilebilir. Yurttaşlar, kolektif bedenin üyeleri olarak statü sahibidir ancak hak sahibi

---

[62] Lefebvre (2003: 15-36), kavramı, Fransa'da eski rejimin yurttaşlık anlayışının yurttaşlığı sadece politik üyeliğe indirgemesini açıklamak için kullanır, oysa Fransız Devrimi, egemenliği kraldan halka transfer etmiş ve vurguyu üyelikten katılıma kaydırmıştır. Benzer şekilde Osmanlı'da yurttaşlık, İmparatorluğun farklı etnik, dinsel, dilsel gruplarının, halk egemenliğine dayalı bir politik katılım hakkı olarak değil, politik cemaate üyelik olarak gelişmiştir.

özneler değildir. Seçimlere rağmen ve seçimlere/seçilmeye katılım mülk ya da statü sahipliğiyle sınırlı olmasına rağmen, henüz bir aktif-pasif yurttaş ayrımından bile söz edilemez çünkü seçenlerin ve seçilenlerin özerk-özneler olarak hareket edebileceği bir politik-hukuksal ortam mevcut değildir. 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda *demos* ve dolayısıyla demokrasi ve politika da yoktur.[63] Kadınlar, 19. yüzyılın, oluşan ya da oluşmakta olan Avrupa ulus-devletlerinde olduğu gibi, bütün kamusal, popüler katılım olanaklarından dışlanmıştır. Tanzimat dönemi boyunca kadınlardan asla söz edilmez. Eşitlikten anlaşılan, erkekler için geçerli bir nosyondur. Bir yandan, 1840'lardan itibaren devlet okulları-

---

[63] Ranciere'in demokrasiyi, çatışmalı bir süreç olarak *demos*'un eşitlik adına politik mücadelesiyle ve "*demos*'un (halkın) yönetimi" olarak tanımlaması yanı sıra, demokrasi formel bir siyasal rejim ya da kurumsal, hükümet formu olarak da söz konusu değildir. Laclau (2001: 3-24), demokrasiye içkin bir müphemlik olduğunu öne sürer çünkü demokrasi birliği gerektirir ancak sadece çeşitlilikle düşünülebilir. Daha açık bir ifadeyle, bir yandan, demokrasi, hiyerarşisiz ve ayrımsız, politik alanı cemaatin evrenselliği etrafında örgütleme girişimidir (Jakobenizm bir halk inşa etme girişimlerinin en erken ve en aşırı adıdır). Öte yandan, demokrasi, eşitlik mantığının daha geniş sosyal ilişkiler alanlarına -sosyal ve ekonomik eşitlik, ırksal eşitlik, cinsiyet eşitliği vs- doğru yaygınlaştırılması olarak algılanmaktadır. Bu bakış açısından, demokrasi temel olarak farklılıklara saygıyı içerir. Bu iki birbiriyle uyumsuz boyutların her biri belirli bir noktanın ötesine geçerse, demokrasi imkânsızdır. Bunun dışında demokrasi, iktidar alanının boş olduğunu varsayar ve bunu gerektirir. Bu alanı dolduracak sosyal-siyasal güç, önceden belirlenmiş değildir ya da olmamalıdır, bu alan hegemonik mücadelelerin sonucunda kazaî olarak doldurulur. Laclau'nun çizdiği çerçeve içinde, Birinci Meşrutiyet Döneminin, kolektif bir cemaat inşa etmeye çalıştığını ve bu cemaat içindeki etnik-dinsel farklılıkları hesaba kattığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, demokrasinin önkoşulu olan "iktidar alanının boşluğu" ilkesi ve sosyal güçlerin (farklılıkların) bu alanın doldurulması için yürütecekleri bir hegemonik mücadele söz konusu değildir çünkü bu alan aşkın bir güç olan Halife-Padişah tarafından işgal edilmiş durumdadır ve halkın siyasal mücadeleye katılımı yoktur. Osmanlı toplumu hala hiyerarşiktir ve popüler politik katılım öngörüsü yoktur.

nın kız çocuklarını formel eğitim için kabul etmeye başlamasıyla (elit aileler, bu dönemde, kız çocuklarını özel okullara göndermeye başlamıştır) kadınların kamusal katılım olanakları gelişirken, diğer yandan resmi görevler (Güzel Sanat okulları ve kız okullarında öğretmenlik dışında) daima erkeklerin kontrolünde kalmıştır (Quataert, 2005: 66).

1908 Devrimi ve Etno-Kültürel Yurttaşlık

1908 Genç Türk Devrimi (Kansu, 2006) ya da II. Meşrutiyet dönemi, II. Albülhamid'in otoriter yönetimine karşı, başta İTC olmak üzere, diğer politik ya da milliyetçi örgütlerin yürüttüğü politik faaliyetle, anayasanın tekrar yürürlüğe konmasını ve meclisin tekrar açılmasını sağlayan demokratik bir dönüşüm anıdır. Tanzimat Döneminden farklı olarak, 1908 Devrimi'nin özelliği, Devrim öncesi ve sonrası oluşan politik hava içinde, eşitlik-özgürlük referansıyla, farklı "politik öznelerin ya da özneleşmelerin" ortaya çıkmış olmasıdır. 20. yüzyıl başlarında Osmanlı siyasal cemaati içinde, merkeze karşı etnik ve dinsel gruplarla sınırlı olmayan, ekonomik aktörlerin de demokratik taleplerle sahne aldığı, yurttaşlık haklarının, aynı zamanda, "haklara sahip olmayanların" hakları olarak operatör görevi gördüğü bir dönemdir. 1906-1907 dönemindeki vergi ayaklanmalarını, Kansu (2006: 35-95), devrimin kitle desteği ve mobilizasyonu olarak tanımlar. Şahsi Vergi ve Hayvanat-ı Ehliye Rüsumu adıyla, hayvanlar üzerinden toplanan vergilere yönelik tepkiler, hem kentlerde yaşayan Müslim ve gayrimüslim nüfusları bir araya getiren kitlesel hareketler hem de İTC'nin (ya da Ermeni Devrimci Federasyonu gibi diğer politik-milliyetçi örgütlerin) rejim karşıtı siyasal mücadelesine eklemlediği demokratik talepler anlamına geliyordu. 1908 Devrimi'ni önceleyen ve Devrimden sonra da devam eden, grevler, işçi sınıfının da politik sahneye çıktığını göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ne sendikalar hukuksal olarak tanınmış ne bir iş kanunu çıkarılmıştı ne de işçiler için sosyal haklar söz konusuydu. Grevler ve işçi hareketleri sadece bir kamu nizamı konusu olarak algılanmaktaydı. 1845 tarihli Polis Nizamı'nın 12. maddesi bütün sendikaları ve grevleri yasadışı ilan etmekteydi (Karakışla, 1998: 188). Temmuz 1908'i önceleyen on sekiz ay içinde hem içeride hem de uluslararası alanda yaşanan çok ciddi bir ekonomik krizle yüz yüze olan Osmanlı nüfusu (Quataert, 1979) içinde yaşanan grev dalgası, İTC'nin "işçilerin ve patronların haklarını ve karşılıklı sorumluluklarını belirleyecek yasaların çıkarılacağını" belirten siyasi programı gazetelerde yayınlandıktan on dört gün sonra, 10 Ekim 1908 günü çıkarılan Tatil-i Eşgal Kanun-ı Muvakkatı ile yasaklanmıştır (Karakışla, 1998: 202). Bu dönemde kurulan sendikalar, birçok durumda, Müslüman ve gayrimüslim işçilerin ortak örgütleri görümündedir. Haziran 1909 tarihli Selanik'te gerçekleştirilen ve devletin emek politikalarını protesto eden mitingde konuşmalar, Osmanlıca, Bulgarca, Yunanca ve Ladino (Yahudi İspanyolcası) dillerinde yapılmıştır (Quataert, 2005: 184).

Devlet ve sosyal güçler arasında bir pazarlık sürecinin ürünü ve devletin merkezileşmesiyle ve denetleme kapasitesinin artmasıyla yurttaşlık haklarının gelişmesinin eş zamanlı olduğunu belirten Ergut (2003: 53-74), bu anlamda, İttihat ve Terakki döneminin Osmanlı tarihinde ilk "politik rejim" olduğunu ve ilk defa bu dönemde politik partiler, dernekler, örgütler ve kitle hareketleri yoluyla demokratik taleplerin ifade edildiklerini belirtir. Örgütlenme özgürlüğü, ifade özgürlüğü gibi sivil haklar bakımından liberal bir mevzuata sahip İttihat ve Terakki dönemi, zaman içinde, bu mevzuatı budamış ve özgürlükleri kısıtlayan yasalar çıkarmıştır. Görece geniş demokratik bir içeriğe sahip olan 1909 tarihli İçtimaat-ı Umumiye Kanunu ve Cemiyetler Kanunu, Tatil-i Eşgal Kanunu örneğinde görüldüğü gibi, İTC'nin bürokratik-

otoriter döneminde demokratik hakları kısıtlayacak yönde değiştirilmiştir. Sınıfsal (ve sosyalist), dinsel ve etnik temelli örgütlenmeler yasaklanmıştır (s. 67). Cumhuriyet dönemi milliyetçi yönetim zihniyetinin (*governmentality*) üç anti-sistemik ötekisinin, dinsel (özel olarak İslami) muhafazakârlık, özerklik ya da ayrılık talep eden etnik kimlik (Kürt milliyetçi hareketi) ile sosyalist ya da işçi sınıfı hareketi (Açıkel, 2000: 135) oldukları dikkate alındığında, yurttaşlık hakları bakımından İTC'nin Cumhuriyet dönemine miras bıraktığı bir diğer bürokratik-otoriter öğe ortaya çıkar.

İlk meşrutiyet döneminde Meclis'te kabul edilen ancak hiç uygulanamayan Seçim Yasası, İkinci Meşrutiyet döneminde birkaç ufak değişiklikle uygulanmış ve yine birkaç küçük değişiklikle 1946 yılına kadar yürürlükte kalmıştır (Kayalı, 1995: 268). Seçim Yasasına göre, doğrudan vergi ödeyen 25 yaş üzerindeki bütün erkekler, yabancı bir hükümetin yurttaşı değilse ya da onun hizmetinde çalışmıyorsa, müflis değilse ya da mülkiyetini elden çıkarmada kısıtlamalar yoksa, ya da sivil haklardan mahrum değilse, birincil seçmen olarak oy hakkına sahipti. İkincil seçmen ve vekil seçilebilmek için vergi ölçütü aranmıyordu (Kayalı, 1995: 269; Demir, 2007: 51-2). Kayalı'ya göre (1995: 283), vergi kriterindeki belirsizlik devam ettirilmiş ve hükümet bu belirsizliği kullanarak, emlak, toprak vergisi (öşür), hayvan vergisi (ağnam) de dâhil ederek geniş şekilde yorumlamıştır. Vergi şartı, 1789 tarihli Fransız seçim yasasına dayanan Seçim Yasasının Fransa'daki gibi bir sosyo-politik işaret olarak aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrımı ortaya çıkarmamıştır (Kayalı, 1995: 270). Bununla birlikte, Osmanlı sosyal formasyonunda "politik sermayenin, ekonomik sermaye üzerindeki önceliği" (Açıkel, 2000) göz önüne alındığında, Cumhuriyet dönemine de miras kalacak olacak olan, "politik ve kültürel sermaye belirlenimli" bir aktif yurttaş-pasif

yurttaş ayrımının kurumsallaşmaya başladığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

Dönüşümün politik aktörü olan ve 1908-1918 arasında dolaylı ya da doğrudan iktidarın sahibi olan İTC'nin, kuruluş amacı tüzüğünde şöyle tanımlanır: "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti, bütün Osmanlı kadın ve erkeklerden oluşur ve vatandaşları, bütün Osmanlıları ilerlemekten alıkoyan, vatanı yabancıların tasallut ve baskısına teslim etmiş olan, adalet, eşitlik, özgürlük gibi bireysel hakları ihlal eden mevcut hükümete karşı uyarmak amacındadır" (Hanioğlu, 1995: 76; Akşin, 2009: 57). Farklı etnik ve dinsel gruplara yapılan ortak çağrı yanı sıra, kadınlar da bu çağrının kapsamı içindedir. İTC, Aldülhamid'in, otoriter rejimine ve Pan-İslâmizmine karşılık, Tanzimat Dönemi boyunca geliştirilen Osmanlıcılık düşüncesini ya da bir Osmanlı yurttaşlığı anlayışını savunmaktadır ancak ileride açıklanacağı gibi Osmanlıcılık üzerine yürüyen anlamın sabitlenmesi mücadelesi içinde ve kavramı yeniden tanımlayarak. İTC, bir yandan devleti ve İmparatorluğun çok etnikli yapısını korumaya çalışırken, diğer yandan Tanzimat dönemi Osmanlıcılık anlayışından farklı olarak, İslâmî ve Türk etno-kültürel öğeleri eklemleyen bir Osmanlıcılık söylemi kuracaktır ve zaman içinde Türklüğün içeriğinin etnik olarak tanımlandığı bir etno-kültürel yurttaşlık anlayışının kurumsallaşmasını sağlayacak söylemsel formasyon İTC'nin iktidar döneminde kurulacaktır.

Dolayısıyla, İTC, başlangıçta, milliyetçi bir hareket olmaktan çok, siyasal liberalizm zemininde Anayasa ve temsili hükümete dayalı yeni bir rejim arayışında olan, politik bir hareket olarak tanımlanmaktadır (Kansu, 2006; Hanioğlu, 1995; 2001). 1889-1902 yılları arasında İTC, pozitivist, sosyal darvinist, elitist ve din karşıtı bir bilimsel söylemden beslenen bir ideolojik formasyon içinde yetişen, politik tek ortak noktaları Abdülhamid'in tahttan indirilmesi olan, farklı politik görüş ve yönelimleri içinde barındı-

ran bir şemsiye örgüt görünümündedir (Hanioğlu, 1995: 4). Farklı Genç Türk gruplarını bir araya getiren, Osmanlı Muhalif Partileri kongreleri gibi kurumsal çalışmalar yanı sıra Abdülhamid mutlakıyetçiliğine karşı yürütülen ortak politik etkinliklerdir. Daha ilginç olan, İTC kurucularının hemen hiçbirisinin Türk kökenli olmayıp, Arnavut, Kürt ve Kafkasyalı Müslümanlardan oluşmasıdır, Türk ve Osmanlıcı Arapların katılımıyla, İmparatorluğun Müslüman nüfusunu korumayı amaçlayan bir örgüte dönüşmüştür (s. 169). Entelektüel bir girişim olmaktan çıkıp politik bir harekete dönüşmesi 1906 yılından sonradır. İTC, özellikle 1908'i önceleyen, kitlesel vergi ayaklanmalarında, 1908 grev dalgasında ve diğer politik etkinliklerde Doğu Anadolu vilayetlerinde *Dashnaktsuthiun* (Ermeni Devrimci Federasyonu) ile Balkanlar'da Arnavut milliyetçi hareketiyle ve dönem dönem Yunanistan Hükümeti ya da Rum muhalif gruplarla işbirliği yapmaktan kaçınmamıştır (Hanioğlu, 2001; Akçam, 2002; Kansu, 2006; Ahmad, 2008a). Ancak aşağıda gösterileceği gibi, bu yakınlık ve işbirliği, etnik, dinsel ve ekonomik içerimleriyle birlikte merkeziyetçilik-ademi merkeziyetçilik eksenindeki gerilimde, resmi dil ya da eğitim dili tartışmalarında, İTC'nin zaman içinde Türk milliyetçisi bir karakter kazanmasıyla birlikte kaybolacaktır.

İTC, kuruluş döneminde, Müslüman etnik gruplar arasında oluşan bir politik ittifak örgütü konumundadır. Bunun yanı sıra, farklı gayri-Türk Müslüman ve gayrimüslim politik gruplar arasında da, sadece Abdülhamid rejimine karşı mücadele ediyor olmak değil, Genç Türklerle paylaştıkları bir nokta olarak ortak Osmanlı kimliği arayışı da güçlü bir şekilde sürmektedir. Abdülhamid rejimine karşı mücadele ederken, Osmanlıcılık ile kendi milliyetçilikleri arasında henüz kesin bir ayrışma belirginleşmemiştir ve bu programlar etrafında kendi içlerinde farklı politik saflaşmalar yaşanmaktadır. Örneğin, Dawn'a göre, Arap milliyetçiliği, farklı ve çatışma halindeki farklı Arap elitlerin mü-

cadelesinden doğmuştur ve 1918'e kadar güçlü bir Arap milliyetçi hareketinden söz edilemez. Arap elitler içinde I. Dünya Savaşı sonuna kadar Arapçı grup azınlıktadır ve bu grup sadece Osmanlı Türklerine değil, iç çatışmada aynı zamanda hâkim konumda olan Osmanlıcı Araplara karşı da muhalefet etmektedir (1991: 3-30).[64] Benzer şekilde Bozarslan (2005: 92-95), Kürt milliyetçiliğinin, hem politik Ermeni milliyetçiliğine hem de İTC'nin merkezileştirici, Türkleştirici politikalarına karşı geliştiğini ama ayrılıkçı ve politik olmaktan çok kültürel alanla sınırlı kaldığını vurgular. Kültürel taleplerini sistemleştirdiği, 1914 Bitlis, Süleymaniye ve Barzan ayaklanmalarında bile, "Osmanlıcı" bir vurgu yapmış, yüzyıl başlarında yayınlanan *Kürdistan* (1898-1902) ve *Kürt Teraki ve Teavün Gazetesi* (1908-1909) gibi yayınlar da, ulusal egemenlik ve bağımsızlık taleplerini değil yeni Osmanlı sözleşmesi fikrini savunmuştur.

İlginç biçimde, bu dönem hemen her etnik ya da politik grup Osmanlıcıdır ancak her grup Osmanlıcılığa farklı bir anlam yüklemektedir. İTC ve diğer etno-politik grupların ortak Osmanlıcılık vurgularına rağmen, 1908 sonrasında yaşanan gerilimin kaynağı, İTC'nin özerklik ya da bağımsızlık taleplerini reddeden merkeziyetçi politikaları, Osmanlıcılığı yeniden yorumlaması ve yeniden tanımlamasıdır. Gayrimüslimler ve bu nüfusu da temsil etme çabasında olan liberallere[65] göre, Osmanlıcılık, geleneksel *millet*

---

[64] Ayrıca Khalidi (1991: 61-2), bu dönemde kullanılan "Arapçılık" teriminin de tanımlanması gerektiği kanaatindedir. 1908-1914 arasında Arapçılık, ayrılıkçı milliyetçi bir ideolojiyi değil İTC politikalarına, özellikle merkezileşme ve Türkleştirme politikalarına muhalif bir politik söylemi tanımlamaktadır. Bu nedenle de, Arapçılar, adem-i merkeziyetçiliği, farklı etnik grupların özerkliğini, demokratik hakları savunan liberal bir programa sahip Hürriyet ve İtilaf Fırkasını desteklemektedir.

[65] Ekonomik liberalizm ve sınırlı devlet anlayışını, *millet*'lerin kültürel ve siyasal özerkliklerinin devamını savunan bir tür federalizm yanlısı olan liberaller, başlangıçta Aldülhamid karşıtı Genç Türkler içinde yer almakla birlikte, daha

sisteminin sağladığı kültürel-idari özerkliğin devam ettirilmesi, bir tür federalizm anlamına gelirken, İTC için merkezileşme, *millet*'lerin politik alanda temsilinin kaldırılması, ekonomi, eğitim ve idari alanda ulusallaşma anlamına gelmektedir (Berkes, 1995; Ahmad, 2008; Keyder, 1997; Macfie, 1998). Liberaller, *millet*'lerin özerklikleri yanı sıra sınırlı hükümet ve ekonomik liberalizmi, savunurken, İTC, dinsel olarak tarafsız ancak ekonomi ve eğitim alanında merkezi, güçlü bir hükümeti savunmuştur. İTC açısından, Osmanlı birliğinin sağlanması için merkezi ve güçlü bir devlet, ekonominin ulusallaşması vazgeçilmez görülüyordu. İttihatçıların birlikten anladığı din ve etnik kökene bakılmaksızın bütün Osmanlı uyrukları için eşit yurttaşlıktı (Berkes, 1995; Ahmad, 2008). İttihatçılar, *millet* sisteminin, ekonomik, sosyal ve mekânsal olarak farklı özerk alanlara böldüğü toplumu bütünleştirmek (asimile etmek), bir Osmanlı ulusu inşa etme arayışmdaydı. Onlara göre, merkezi hükümet bu birliğin sağlanması için zorunluluktu. İttihatçılar *millet*'lerin özerkliklerinin devletin egemenliğine aykırı olduğunu düşünüyordu. Emperyal çoklu egemenlik formundan modern (ulus) devletin tek egemen olduğu bir form arayışındaydı.

Millet'ler politik, kültürel özerkliklerinin devamını birliğin koşulu olarak görürken, İttihatçılar geleneksel olarak devam eden ayrıcalıkların bile kaldırılmasını, herkesin birey olarak yurttaş kabul edilmesini istiyordu (Berkes, 1998; Kansu, 2006; Ahmad, 2008). Ahmad (2008a: 93), toplumsal antagonizmanın temelinin etnik ya da dinsel olmaktan çok sınıfsal olduğu, İttihatçıların bütün etnik ve dinsel gruplardan eski rejimin ayrıcalıklı sınıflarına karşı mücadele ettiği görüşündedir. *Millet*'lerin ya da liberallerin "hak" olarak tanımladığını İttihatçılar "ayrıcalık" olarak gö-

---

sonra Prens Sabahaddin'in fikri öncülüğünü yaptığı Osmanlı Ahrar Fırkasını ve ardından Hürriyet ve İtilaf Partisini oluşturacak gruptur (Berkes, 1995; Keyder, 1997; Ahmad, 2008; Akşin, 2009).

rüyordu. İttihatçılar tarafından, *millet* nosyonu da terk edilmeye ve yerine "cemaat" ya da "unsurlar" (*anasır*) nosyonları kullanılmaya başladı (Berkes, 1998: 331). İTC, merkezileşmeyle, *millet*'lerin politik değil kültürel birimler olarak örgütlenmesi gerektiğini, sekülerleşmesini anlıyordu. İTC, ortak bir kamusallık anlayışına sahiptir ancak bu alan Türkleştikçe (eğitim ve idari dilin Türkçeleştirilmesi çabaları, bürokrasinin Türk kökenlilerden oluşturulması vs.) merkez-kaç güçlerle gerilimin artmasına neden olmuştur. Cumhuriyet dönemine devredecek olan ve Fransız cumhuriyetçi ulusçuluğuna benzeyen, tikel kimlikleri dışlayan, steril bir kamusallık anlayışı, bu dönem İTC'nin temel politik ilkesi görünümündedir.

Genel olarak, çevrenin farklı etnik gruplarının milliyetçiliklerinin politikleşmesinin, İTC'nin merkeziyetçi ve Türkçü politikalarına tepki olarak geliştiği yönündeki yorumlara karşılık, İTC'nin dünya savaşı döneminde bile Osmanlıcı ideolojiyi terk etmediği yönündeki yanıt (Dawn, 1991; Khalid, 1991; Kayalı, 1997) yeterli değildir, ancak İTC'nin en başından bu yana Türk milliyetçiliğini temsil ettiği ya da Balkan savaşlarından sonra gizlediği Türkçülüğünü açığa çıkardığı ve Osmanlıcılıktan Türk milliyetçiliğine geçiş yaptığı yorumları da yeterli değildir. Örneğin Zürcher (1992: 244), Osmanlı yurtseverliği, İslâmî dayanışma ve Türk milliyetçiliği üzerine tartışmaların, 1908 Devrimi'nden önce ve sonra sürüyor olmasına rağmen, devrimi yapan ve daha sonra iktidarı oluşturan çevreyi oluşturanların, yani İttihat ve Terakki liderlerinin, 1908'den önce bile çoktandır Türk milliyetçiliğine bağlı olduklarının görülebileceğini söyler. Zürcher'e göre bu şaşırtıcı değildir çünkü Osmanlı subayları olarak sosyal arka planlarına bakıldığında nüfusun Müslüman Türk bölümünden geldikleri görülür. Yani Zürcher'e göre, etnik Türk kökenden geliyor olmak Türk milliyetçisi olmak için yeterlidir. Benzer şekilde, Akşin (2009: 264), İttihatçıların Devrim öncesi ve sonrasın-

da Türkçülüklerini saklamaya çalıştığını, Yıldız (2004: 73), İttihat ve Terakki'nin, 1906'dan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nu Türk etnisi etrafında bir ulus-devlete dönüştürmeyi "gizli" programı olarak benimsediğini, Balkan Savaşları sonrası ve Dünya Savaşı döneminde "açık Türkçülük" programını izlediğini belirtmektedir. Bu yorumlardaki sorun, Türkçülüğü (etno-kültürel kimliği) ve Osmanlıcılığı (politik-teritoryal kimliği) birbirine karşıt ideolojik temsiller olarak okumaktır çünkü İTC'nin söyleminde Türkçülük ve Osmanlıcılık birbirinin karşıtı değil, farklı ama birbirini ikame edebilen, birbirini eklemleyebilen, dönem dönem kararsızlığa neden olan bir enterval olarak tanımlanabilir.[66] Bu anlayışın arka planını 19. yüzyıl sonlarında görmek mümkündür. 19. yüzyılın önemli siyasi figürlerinden birisi olan Ahmet Cevdet Paşa'ya göre, Yavuz Sultan Selim'den bu yana halifeliği elinde bulundurduğu için Osmanlı Devleti din esasına göre kurulmuştur ancak devleti kuran Türkler olduğu için Osmanlı, bir Türk devletidir ("bir devlet-i Türkiye'dir") (Deringil, 1998: 169). Talat Paşa, Balkan Yarımadasındaki bağımsızlığını elde etmiş devletlerin Makedonya'da ayrılıkçılık propagandası yaptığını ve dolayısıyla "gâvur"un sadık Osmanlılar olamayacağının anlaşıldığını, bu nedenle bütün İmparatorluğu Osmanlılaştırıncaya kadar eşitliğin söz konusu olamayacağını söylerken (Macfie, 1998: 63), kuşkusuz Osmanlılaştırma ile Türkleştirmeyi karşıt anlamlarda kullanmamaktadır.

---

[66] Akçam (2002: 99-108), bu tespite benzer şekilde, özellikle 19. yüzyıldan itibaren, yönetici sınıflar ve siyasal, kültürel elitler açısından, Türk etnik grubunun "millet-i hâkime" düşüncesinden mütevellit, Türklük ve Osmanlılık arasında fark olmadığını, bu grupların, Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi kozmopolit ideolojiler içinde bile egemen etnik grubun (yani Türk etnisitesinin) milliyetçiliğini taşıdıklarını belirtir. Ancak, yine aynı sayfalarda, "çok-uluslu" imparatorluk yapısını korumak amacında oldukları için ulusal kimliklerine sahip çıkamadıklarını vurgulayarak gizli Türkçülük, resmi Osmanlıcılık ayrımını destekler.

İTC'nin Osmanlıcılığı, Tanzimat Dönemi'nin emperyal sosyal formasyonunu korumaya yönelik emperyal yurttaşlık anlayışına dayalı Osmanlıcılık ideolojisinden farklı olarak, İslam'ın kültürel katkısından vazgeçmeden, Türk etno-kültürel kimliğine dayalı bir Osmanlıcılık tanımlama çabasıdır. İTC, merkezi bir devlet inşasının organik ideolojisinin üç "hal"i olarak Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülüğü, dönem dönem eklemleyen, birbirine dönüştüren, belirli dönemlerde birini öne çıkaran, çokkatmanlı bir söylemsel formasyon kurmaya çalışmıştır. Örneğin, 1911'den sonra İttihatçı olan ve Türk milliyetçiliğinin teorik-ideolojik oluşumunun sistemleştirilmesinin en önemli isimlerden birisi olan Ziya Gökalp, 1909 yılındaki yazılarında bu çizgiyi savunur. Gökalp'e göre, Osmanlı uyrukluğunun yaratılmasında ırkların kaynaşması ve birleşmesi gerekmektedir. "Osmanlı toprakları, Doğu'nun özgür ve ilerici Amerikası olacaktır" der Gökalp. Türkler, Araplar, Rumlar kendilerini önce Osmanlı olarak, daha sonra Türk, Arap ya da Rum olarak tanımlayacaktır (aktaran Berkes, 1998: 332). Gökalp'in sadece birkaç sene sonra, etno-kültürel bir temelde inşa edilecek olan Türkçülüğün programını yazacak olması semptomatiktir.

İTC, Osmanlıcılığı savunduğu dönemde de Türk etno-kültürel bileşeni dışlamamıştır ancak Türk milliyetçiliğini resmi söylemi haline getirdiğinde de farklı etnik, dinsel grupların varlığından mütevellit, yapısal-hukuksal sınırlar mevcuttur. Bu sınırların birincisi, uyrukluğu, din ve etnik köken ayrımı yapmaksızın ortak bir Osmanlı kimliği esasına göre belirleyen Kanunuesasî ve Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'nin hala yürürlükte olmasıdır. Ayrıca, Meşrutiyetin ilanıyla birlikte görece çoğulculaşan kamusal alan ve politik haklar (örgütlenme özgürlüğü, basın özgürlüğü, seçimler ve siyasi partiler arasındaki politik çatışmalar vs) İTC'yi yapısal olarak zorlayan faktörlerdir. İkincisi, İTC, yeni bir devlet kurmak için mevcut devlete karşı değil, devlet için müca-

dele etmektedir. Ahmad'ın (2008b: 4) ifadesiyle, "devlete karşı değil, devletle birlikte bir devrim." Amaç devleti, dolayısıyla İmparatorluğun mevcut yapısını, korumak ve kurtarmak olduğu ölçüde, Türk milliyetçiliğini resmi ideoloji haline getirmesi İmparatorluğun dağılması anlamına gelecektir. Ayrıca, *millet*'lerin aksine, Müslümanların devlet dışı bir örgütlenme alışkanlığı oluşmamıştır ve bu nedenle varoluşları ve süreklilikleri devletin bekasına bağlıdır. Gayrimüslimler ise, *millet* sistemi aracılığıyla etnik, dinsel, kültürel kimliklerini üretecek, devlet dışı bir örgütlenme geleneğine ve kendilerine ait görmedikleri bir devlete karşı, haklarını korumaya çalışan bir geleneksel sosyal-siyasal örüntüye sahipler. Nitekim İTC, Balkan savaşları ve Dünya Savaşıyla birlikte, İmparatorluğun dağılma süreci içerisinde, özellikle tek parti olduğu dönemde artan ölçüde milliyetçileşecektir.[67]

1913 yılı, Osmanlıcılık-Türkçülük ekseninde, önemli bir dönüşüm anıdır. Bu tarihte İTC, bir darbeyle iktidarı doğrudan ele geçirmiş ve başta Hürriyet ve İtilaf Partisi olmak üzere muhalefeti ortadan kaldırmıştır. Darbeyi takip eden dönem, 1908 Devrimiyle birlikte oluşan demokratik bir kamusallığın imha edilmesi, daha doğrusu, kamusal alanın İTC'nin ve bürokratik seçkinlerin özel

---

[67] İttihatçıların Osmanlıcılık ve Türkçülük arasındaki kararsızlığı ya da ikisi arasında dengeli söylemi, Seçim Yasası ve aday listelerinde de görmek mümkündür. İTC, merkeziyetçi politikalarına uygun olarak, Seçim Yasasında, daha önce *millet*'lerin nispi olarak temsil edilmesini sağlayan kota sistemini kaldırmıştır. Sabit sayılı meclisler için Müslüman ve gayrimüslim bölge kotaları belirleyen Geçici Seçim Yönetmeliğine karşıt olarak her 50 bin erkeğe bir vekil tayin edilmiş ve formel kota uygulaması kaldırılmıştır. İTC, kotaların kaldırılmasını bütünleştirici ve seküler Osmanlı politikalarının köşe taşı olarak görmektedir. Kota sistemine dayalı dini temsil, *anasır*'ın birliğini değil ayrılığını güçlendirdiği için Osmanlıcıkla uyumlu değildi (Kayalı, 1995: 268). Bununla birlikte, örneğin İzmir'de 1912 seçimlerinde İTC'nin hazırladığı liste farklı dinsel cemaatlerin dengeli temsilini içermektedir (Kayalı, 1995: 275) ya da İTC, sürekli olarak, azınlıkların temsilinin güvence altına alındığına dair azınlık elitleri ikna etmeye çalışmaktadır (Macfie, 1998: 61).

alanı haline gelmesi sürecine dönüşmüştür. İttihat ve Terakki, görece demokratik bir oluşumdan bürokratik-milliyetçi ve oligarşik bir oluşuma geçişi tamamlamıştır. Daha önce belirtildiği gibi, 1908 Devrimi döneminde politik haklara ilişkin çıkarılan yasalar bu tarihten itibaren değiştirilmiş ve demokratik haklar budanmıştır. Bir yandan, Seçim Yasasında bir değişiklik yapılmamasına rağmen, İTC, Rum ve Ermeni cemaatlerin liderleriyle kota konusunda anlaşıp, daha önceki seçimlerde olduğundan çok daha fazla Arap vekilin seçilmesini sağlarken, diğer yandan savaş dönemi hükümetleri, bir dizi geçici kanun yayınlayarak yasa yapma önceliğini ele geçirmiştir (Kayalı, 1995: 279-80). Kayalı, savaşa rağmen, boşalan koltuklar için ara seçimlerin yapıldığını ancak bu seçimlerin, rejimin temsili meclis ve buna bağlı halk egemenliği "mitini" sürdürmesini sağladığı kanaatindedir (s. 280).

Bu tarihten itibaren, Dünya Savaşı sonuna kadar olan dönem, İmparatorluğun toprak kayıpları ve çöküş sürecinin hikâyesidir. Arnavutluk isyanı, Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları ve Dünya Savaşıyla birlikte olağanüstü bir dönem yaşayan ve sürekli toprak kaybeden İmparatorluğun, ideolojik formasyonunu "devletin bekası"yla özdeşleşerek edinen ve temel sadakat odağı devlet olan siyasal seçkinleri için bu dönem travmatik bir süreçtir.[68] İTC'nin milliyetçi söyleminde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük arasındaki amalgam içinde İslâmcılık ve Türkçülük politik söylem olarak, savaş döneminde kitlelerin mobilizasyonu

[68] Balkan Savaşlarını takiben Anadolu nüfusunun daha homojenleştiği ve dolayısıyla Türk milliyetçiliği için uygun bir demografik ortamın oluştuğunu (örneğin Dündar, 2002b: 31) öne sürmek, Bora'nın (1998: 14-5) işaret ettiği gibi, hem nüfusun kendisini Türk olarak kurduğunu varsaydığı için eksiktir hem de nüfus içindeki hala hatırı sayılır sayıda gayrimüslim ve gayri-Türk nüfusun varlığını ihmal etmektir. Bu nedenle, nüfusun etnik, dinsel yapısından çok siyasal elitlerin politik tercih ve programlarına, elbette yapısal sınırlar dâhilinde, bakmak daha yerindedir.

da düşünüldüğünde,[69] daha güçlü ve belirgin bir karakter kazanmıştır. Ancak İslâmcılık, bir kültürel entegrasyon aracı olarak görülmüş ve Türk ulusal kimliğinde araçsallaştırılmış, dil ve etnik kökenle birlikte kültürel öğelerden (hala önemli bir öğe olmakla birlikte) birisi haline indirgenmiştir.

Balkan Savaşlarında önemli toprak ve nüfus kaybı yaşayan Osmanlı Devleti, 1912 yılında başlayan Arnavutluk isyanı ve Balkan Savaşları sırasında Arnavutluk'un da kaybedilmesi dolayısıyla ilk defa Müslümanlar içinde ayrılıkçı milliyetçi bir eğilimle karşılaşmıştır. Nüfusunun büyük çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Arnavutlarla kurulan tarihsel etno-dinsel bağa rağmen, Arnavut milliyetçiliğinin etno-dilsel bağa dayalı bir ulusal kimlik inşasını başarmış olması ve İmparatorluk topraklarından ayrılması, İttihatçılarda travmatik bir etki yaratmıştır (Macfie, 1998: 64-5; Psilos, 2006: 26-42).[70] Müslüman topluluk içinde gelişen ayrılıkçı milliyetçiliğin yarattığı bir başka şok, 1916 tarihli Hicaz isyanıdır. Mardin (1997: 115) bu isyanın etkilerinin uzun süreceğini ve Osmanlı karşıtı Arap "ihaneti"nin, uzun dönem Cumhuriyetin dış politikasını belirleyecek olan Türk *Dolchstosslegne* (arkadan hançerleme) anlatısının kaynağı olduğunu söyler.[71] Asimile edilebilir ve Türkleştirilerek Osmanlı kolektif

---

[69] Örneğin, Türk milliyetçiliği ekseninde popülist bir hareket olan ve popüler mobilizasyonu hedefleyen *Halka Doğru* dergisi yine bu dönemde yayınlanmaya başlamıştır (Ahmad, 2008c: 237)

[70] Arnavut milliyetçiliği hareketinde Bektaşilerin rolü üzerine bkz. Clayer (1994: 58-61), Psilos (2006: 26-42). Daha sonra gösterileceği gibi, Bektaşilerin bu rolü, İttihatçıların Anadolu'daki Alevi-Bektaşi cemaatine ilgisini artıracaktır.

[71] Berkes'e göre (1998: 333), Müslümanlar arasında gelişen milliyetçiliğin iki sonucu olmuştur. Bir yandan, bir Osmanlı ulusunun birliğine olan inancı tahrip ederken, diğer yandan dinden ayrı bir Türk milliyetçiliğinin oluşumuna neden olmuştur. Bu milliyetçiliğin içeriğini, dil ve dine dayalı kültürel bir ortaklıkla, ortak etnik köken inancı belirlemiştir. İkinci sonuç kabul edilse bile, Türk milliyetçiliğinin, Müslüman topluluklar içinde gelişen milliyetçiliklere tepki olarak geliştiği sonucu yeterli değildir çünkü daha önce belirtildiği gibi

bedenine dâhil edilebilir bir topluluğun ayrılıkçı milliyetçiliği, Türk milliyetçiliğinin kesinleştirilmesinde kuşkusuz önemli bir momenttir.

Bu süreci, "gizlenen" bir milliyetçi programın "açık" program hale getirilmesinden çok, "ulusunu arayan devlet söyleminden, devletini arayan ulus söylemine" geçiş olarak okumak mümkündür. Artık sınırları belli bir egemen devlet içindeki uyruklardan müteşekkil bir ulus anlayışı yerine, kendi devletini kuracak/kurması gereken bir ulusun tarihsel varlığını, ilksel kökenlerini ispat etmeye yönelik bir çabadan söz edilebilir. Ziya Gökalp'in yazılarında tanımlanan Türklük ve Osmanlılık, bu geçiş hakkında ipuçları vermektedir. Daha önce belirtildiği gibi, erken dönem yazılarında Osmanlıcı siyaseti savunan Gökalp, zaman içinde, Meinecke'nin "politik ulus-kültürel ulus" ayrımını benimseyen Alman Romantizminin *völkisch* milliyetçiliğini savunmaya başlayacaktır. Gökalp'e (1959) göre ulus, ırksal, etnik, coğrafi, politik ya da gönüllü bir birlik değil, ortak dil aracılığıyla aynı tedrisattan geçmiş, aynı kültürü ve dini paylaşan topluluktur. Gökalpçi ulus, ne İslâmcıların iddia ettiği gibi dinsel topluluk olarak *ümmet*'tir ne de Osmanlıcıların iddia ettiği gibi, yurttaşların ortak irade beyanıyla oluşturacakları, devletle özdeşleşebilecek teritoryal bir topluluktur. Burada, Fransız milliyetçiliğinin ulusunu inşa edecek devlet anlayışından, Alman milliyetçiliğinin devletini arayan ulus anlayışına geçişi görmek mümkündür çünkü Gökalp'e göre devlet ulusal birlik üzerine kurulmalıdır, yani ulus devleti önceler.

Alsace-Lorraine örneğinde Meinecke'nin Renan'a yanıtına çok benzer şekilde Gökalp, farklı devletler içinde yaşıyor olsalar bile aynı dili konuşanların aynı ulusun üyeleri olduğunu söyler

---

Arap, Kürt milliyetçiliklerinin de İTC'nin Türkçülüğüne tepki olarak geliştiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla, ilk hangi grubun milliyetçileştiği tartışması aşırı genellemeler ve indirgemeci bir yorum içermektedir.

(1959: 78). Gökalp'in Pan-Turanizminin temellendirildiği milliyetçilik anlayışı budur. Buna paralel olarak Osmanlıcılığın "ölümcül hatası" kültürel olarak bağımsız uluslardan ortak bir ulusal kimlik yaratmaya çalışmasıdır (s. 136). "Osmanlı ulusu", devletle ulusu özdeşleştiren yanlış bir kavramsallaştırmadır ve Türk milliyetçiliğinin gecikmesine neden olmuştur. Gökalp'e göre, ulusal birlik için aynı dili konuşmak yeterli değildir ve din bütünleştirici bir kültürel öğe olarak ulus kimliğinin bileşenlerinden birisi olmak zorundadır. Dolayısıyla ulus, aynı dili konuşan, aynı dini paylaşan, ortak etnik kökene sahip kültürel bir topluluktur. Bununla birlikte dil daha özsel bir konuma sahipken din daha araçsal bir işleve sahiptir. Esas olan topluluğun ortak duygu ve düşüncelere sahip olmasıdır ki bunu sağlayacak olan dildir. Aynı dili konuşanlar ortak duygu ve düşünenlere sahip oluyorsa, yani ortaklığı belirleyen dilse, bu grubun aynı dinsel inancı paylaşması dil sayesindedir, yani din, ortak dilin sonucudur.

Zaman içinde ve özellikle Cumhuriyet döneminde özcü bir anlam kazanacak olan kültür kavramı Gökalp'te daha tarihselleştirilmiştir.[72] Asimilasyona kapalı, bütünleştirici olmayan, farklılıkçı Alman etno-kültürel milliyetçiliğinden farklı olarak, Gökalp için ortak bir kültürel miras (dil ve din) üzerine inşa edilen ulusal kimlik, farklılıkçı değil, bütünleştirici ve asimile edicidir ve dolayısıyla Fransız cumhuriyetçi milliyetçiliğine de yakındır. Ancak, Gökalp'in teorik çerçevesinde, Türklüğün tarihsel, ortak bir inşa değil, ilksel, verili bir etno-dilsel, etno-dinsel kolektif olarak anlaşıldığını, ulusal kolektifin kapsayıcılığının Müslüman nüfusla sınırlı olduğunu, Müslüman nüfusun da asimile oldukları yani "müstakbel Türk" oldukları ölçüde muteber yurttaş olabileceklerini vurgulamak gerekir. Gökalp'e göre Türk düşünürler, ulusu,

---

[72] Türk milliyetçiliği özcü bir kültür kavramını benimsedikçe Gökalp de aynı özcülüğü benimseyecektir. 1923 tarihli yazıları, Türk milli kültürünün tarihaşırı gücüne göndermelerle doludur.

zaten kurulmuş olan devlet (Osmanlı Devleti) olarak düşünmüşlerdir ancak "Osmanlı ulusu" düşüncesi hiçbir grubu tatmin etmediği gibi, Türklere de zarar vermiştir. Ulusu ve devleti özdeşleştirmenin ve mevcut devleti veri kabul etmenin sonucu Türklerin sosyal ve ekonomik varlıklarının gerilemesidir: "ekonomik ve sosyal üstünlük [gayrimüslim] cemaatlerin eline geçtiği zaman, Türkler her şeylerini kaybettiklerini anlamıyordu" (s. 72). Burada, gayrimüslim nüfusa yönelik dışlayıcı milliyetçiliği görmek mümkündür. Gökalp için ulusal üyeliğin bir kan bağına indirgenemeyeceği açıktır ancak "Türklüğe ihanet edenlerin cezalandırılması" (s. 138) gerektiği de bir o kadar açıktır.

Emperyal Yurttaşlıktan Ulusal Yurttaşlığa

Osmanlı modernleşmesi, modern bir egemen devlet kurma sürecidir ve egemenliği merkezî devlet aygıtının tekeline almak, geleneksel *millet* sisteminin çözülmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda modernleşme süreci, dinsel olarak tanımlanmış *millet*'lerin ayrıcalıklarına son vererek, her bireyin eşit yurttaş olmasını sağlamakla, cemaatlerin kültürel özerkliklerinin ve haklarının sürdürülmesinin güvence altına alınması arasında bir gerilimle tanımlanabilir. Bu yurttaşlık anlayışı, hak sahibi özne olarak yurttaş ve politik özneleşme sürecinden çok, İmparatorluğun bütünlüğünü korumaya yönelik ortak bir kimlik geliştirme ideolojileri/projeleri anlamına gelmektedir. Burada tanımlanan yurttaşlık, politik cemaatin üyeleri olarak yurttaşa gönderme yapmaktadır. Ayrıca bu gerilim, bir emperyal yurttaşlık anlayışının kabulüyle çözülmeye çalışılmışsa da, bu yurttaşlığın zaman içinde Türk ve İslâmî bir karakter kazanmaya başlamasıyla birlikte, etnik ve dinsel olarak belirlenmiş milliyetçiliklerin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Bunun yanı sıra, Osmanlı *millet* sistemi, İmparatorluk sınırları içinde kalan etno-dinsel cemaatlerin ulusal kimlik arayışlarının tarihsel-sosyal alt yapısını oluşturmuştur. Gayrimüslim cemaatlerin ulus-

devlet inşa süreci büyük oranda dinsel olarak belirlenmiş bir etnik kimliği temel almıştır ve benzer bir durum Türk ulusal kimliğinin inşasında da yaşanmıştır. İTC'nin Osmanlı kimliğinden anladığı da büyük oranda budur: İslâmî ve Türk etno-kültürel öğeleri eklemleyen bir Osmanlıcılık söylemi. Nitekim Türklüğün içeriğinin etnik olarak tanımlandığı bir etno-kültürel yurttaşlık anlayışının kurumsallaşmasını sağlayacak milliyetçi söylem İTC'nin iktidar döneminde kurulacaktır. İmparatorluk sınırları içinde gelişen farklı milliyetçiliklerin, aynı zamanda, bürokratik burjuvazi ile ticari burjuvazi arasında bir çatışmayla eklemlendiğini belirtmek gerekir. Bu çatışma, bir ölçüde, bürokratik burjuvazinin zaferiyle sonuçlanmış ve "burjuva bürokratik devrim" ulus-devlete sadakat üzerinden tanımladığı ve Türk yurttaşlığının kazanacağı patrimonyal karakteri belirlemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu içinde, özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren, kolektif bedene asimile edilemeyen, yabancı ve sadakati şüpheli azınlık grupları dışlayan etno-kültürel yurttaşlık, "demografi mühendisliğine" (Zürcher, 2005: 9-17) ya da "etnisite mühendisliğine" (Dündar, 2008)[73] dayalı bir milliyetçilik, Arendt ve Agamben'i haklı çıkaran kitlesel göçlere ve kıyımlara yol açmıştır. Yusuf Akçura'nın ([1904], 1976), Üç Tarz-ı Siyaset olarak tanımladığı Osmanlıcılık, Pan-İslâmizm ve Pan-Türkizm arasında, kimi zaman eklemlenen, kimi zaman birbirine karşı mücadele içinde gelişen ilişki, Osmanlı sosyal formasyonundan Türk ulusal sosyal formasyonuna geçiş sürecinin kurucu ideolojik

[73] Bu mühendislik mantığı içinde nüfus biyo-politikanın nesnesine dönüşmüştür. Dündar'ın belirttiği gibi 1913 yılından sonra, Anadolu'nun etnik yapısının haritasını çıkarabilmek ve nüfusun Türk ve Müslümanlardan oluştuğunu ispat etmek amacıyla Anadolu'nun dört bir yanına resmi İTC görevlileri gönderilmiştir (Dündar, 2002a: 893-900). İleride gösterileceği gibi Baha Sait Bey, Alevi-Kızılbaş cemaati araştırmakla görevlendirilmiştir ve onun raporları Türk milliyetçiliğinin Aleviliği konumlandırılmasındaki temel referans metinlerinden birisi olmuştur.

momentini oluşturur. Pan- değilse de Türkçülüğün, özellikle 20. yüzyılda etno-kültürel bir milliyetçilik olarak kurumsallaşması ve siyasal cemaati belirlemesi, Türk yurttaşlığının dışlayıcı özelliğini daha da radikalleştirmiştir. Bu çerçevede, Osmanlı yurttaşlarının, devlete sadakatlerine ve etno-kültürel öze asimile edilebilmeleri ölçülerine bağlı olarak hiyerarşik hale getirilmesi tamamlanmış, gayrimüslim yurttaşların payına sürgün, tehcir, katliamlar, gayri-Türk Müslüman ve gayri-Sünnî yurttaşların payına baskı, asimilasyon, yerinden etme ve yeniden iskân politikaları düşmüştür (Akçam, 2001; 2002; Dündar, 2002b; 2008). Daha sonra Alevîler üzerine milliyetçi tarih yazımının önemli isimlerinden birisi olacak olan Fuat Köprülü, 1913 yılında, Osmanlıcılığın birçok unsurdan oluşan bir daire olduğunu, bu dairenin merkezinde Türklük, merkezin etrafında İslâmlık, en dış dairede Hıristiyan unsurlar olduğunu belirtir (Arai, 2008: 101). Türk milliyetçiliği seküler bir form kazandığında bile İslâm yurttaşlık formasyonunda belirleyici olacaktır. Seküler milliyetçiliğin modernleşmiş, aydınlanmış ve ulusu aşkın bir sadakat odağı haline getiren "sivil din" anlayışına hizmet edecek İslâm yorumu karşısında geleneksel Sünnî ortodoksiyi yücelten etno-dinsel milliyetçilik (Türk İslâm milliyetçiliği) de bu dönemde tanımlanan etnik Türklüğü miras alacaktır. Hatta denebilir ki, etno-dinsel milliyetçilik Osmanlı *millet* sistemine benzer bir millet/ulus tahayyülüne sahiptir ancak burada "dinsel cemaat" politik değil etnik olarak tanımlanan bir Türklükle belirlenmiş "etno-kültürel cemaat"tir.

Osmanlı modernleşmesinin ulus-devlete mirası, sadece 19. yüzyılda başlayan Batılılaşmaya yönelik reformların sürdürülmesi değil aynı zamanda merkez-dışı etnik, dinsel farklılıkların, merkezde oluşturulan kültürel-sembolik değerlere asimilasyonu anlamına gelen ve modernleşmeye eşlik eden bir medenileşme retoriğinin sürdürülmesidir. Gayri-Türk nüfusun ve Sünnî ortodoksi dışında kalan dinsel grupların Türkleştirilmesi, Sünni-

leştirilmesi, hem Kemalist bürokratik-otoriter modernleşme hem de muhafazakâr modernleşmeyle, kuşkusuz kendi medenileş(tir)me algılarına paralel olarak, aynı anlama gelen bir süreç olarak işlemiştir. Abdülhamid dönemi modernleşmesinin heterodoks topluluklara (özel olarak Alevîliğe) bakışı ile 1950'lerden sonra hegemonik olacak olan etno-dinsel milliyetçi modernleşme arasındaki süreklilik çok daha belirginken, etno-seküler milliyetçi modernleşme de kendi meşrebine uygun medenileşme söylemi içinde Alevîliği "cehalet ve hurafat" olarak görecek ve dışlayacaktır.

Bölüm IV
Ulusal Yurttaşlığın Kurumsallaşması ve Medeni Yurttaşlar

Türk yurttaşlığı, Türk ulusal kimliğinin etno-politik içeriği çerçevesi içinde kurumsallaştığı ölçüde, "Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı kimdir?" sorusunun yanıtı, kaçınılmaz olarak "Türk kimdir?" (Çağaptay, 2006) sorusuna verilecek yanıtla birlikte verilmek zorundadır. Dolayısıyla, ulusal cemaati tanımlayan resmî Türk milliyetçiliğinin etnik ya da politik yöneliminin anlaşılması, ulusal cemaate üyelik anlamında yurttaşların dâhil edilme/dışlanma pratiklerinin anlaşılması açısından zorunludur. Bu zorunluluğun nedeni sadece, milliyetçilik ve yurttaşlık teorisinin kadim etno-kültürel, politik-teritoryal ayrımı üzerine kurduğu kavramsallaştırma değildir, aynı zamanda, bizatihi milliyetçi elitlerin Fransız-Alman ulus formasyonu geleneklerini tartışıyor olmaları, medeniyet-kültür ayrımını Batılılaşma/modernleşme ve ulusal kültürün "icadı" üzerinden kuruyor olmalarıdır. Ancak, yurttaş, kamusal-politik özne, hak sahibi özne olmanın yanı sıra haklarını tanımlayan ve hak iddia eden özne olduğu ölçüde, Türk yurttaşlığının en genel çerçevesinin anlaşılması için "Türk kimdir?" sorusuna verilecek yanıt, resmî Türk milliyetçiliğinin (ya da Türk milliyetçiliklerinin) etno-politik/hukuki içeriğiyle sınırlı bir tartışmayla elde edilemez. Milliyetçiliğin etno-politik içeriğinin, modernleşme, sekülerlik (laiklik), İslâm gibi, etno-kültürel öğeler dışındaki siyasal ideolojiler ya da projelerle kurduğu eklemlenme

de yurttaşların ulusal cemaat içindeki statülerinin belirlenmesinde önem taşır.

Ulus-devletin kuruluşundan sonra, birbiriyle çatışan ancak Türklüğün etno-politik içeriği, ulusal cemaatin organik, romantik kurgusu gibi konularda birbiriyle uyumlu iki milliyetçilik formu, Türk yurttaşlığının tanımlanmasında hegemonik ideolojiler olmuştur. Birincisi, bu bölümde ele alınacak olan, kurucu Kemalist milliyetçilik, ikincisi, sonraki bölümde ele alınacak olan, Türk-İslam milliyetçiliğidir. En özet haliyle söylenmesi gereken, bu iki milliyetçi formu arasındaki gerilimi, İslâm'dan ayrılmış ama kendisini dinsel/yarı dinsel bir cemaat gibi yeniden kuran ulus anlayışıyla, ulusu yeniden İslâmlaştıran bir anlayış arasındaki çatışma belirler. Ancak, ikincisinin üzerinde mücadele ettiği ulus, ilki tarafından etno-kültürel içeriğiyle tanımlanmış ve çerçevesi büyük ölçüde çizilmiş bir ulustur.

Ara Dönem: Yurtseverlik ve Etno-Dinsel Yurttaşlık Arasında Salınım

Daha önceki bölümde gösterildiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu, son dönemlerini, siyasal ve entelektüel düzeyde, ortak ulusal kimlik inşası tartışmalarıyla geçirmiştir. Özünü Türklüğün işgal ettiği bir Osmanlılık anlayışı, İslâm'ın kolektif kimliğin inşasına yapması beklenen kültürel katkıyla birlikte, resmî milliyetçi söylemin çerçevesini oluşturmuştur. Bu kimlik içinde mutlak olarak dışlanan gayrimüslim gruplar dışında, gayri-Türk Müslüman etnik topluluklar, gelecekte Türklüğe asimile edilebilecek "müstakbel Türkler" (Yeğen, 2006) olarak görülmüştür. Özellikle, I. Dünya Savaşı'nı takip eden ulusal kurtuluş savaşı ve erken kuruluş dönemi,[74] gayrimüslimlerin tamamen dışlandığı, İslâm'ın

[74] Erken kuruluş dönemi, I. Dünya Savaşı sonu ile Cumhuriyetin ilanı arasındaki dönemdir. Tarık Z. Tunaya'nın 1918-1923 dönemleştirmesine karşılık Sez-

bütünleştirici etkisini korumaya çalışan bir Osmanlı yurtseverliği adına yürütülmüştür (Sezgin, 1984; Mardin, 1997; Tunçay, 2005). Ulusal kimlik, Osmanlı yurtseverliği üzerine inşa edilmektedir ve İslâm'ın bütünleştirici ideolojik etkisinden yararlanılarak, millet Müslüman nüfusla sınırlanmaktadır. Zaman içinde Büyük Millet Meclisini oluşturacak olan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin (ARMHC) tüzüğüne göre, "bütün Müslüman vatandaşlar" derneğin doğal üyesidir (Tunçay: 2005: 23). ARMHC'nin merkez organı olan Heyet-i Temsiliye adına Mustafa Kemal'in hazırladığı, Ankara'da bir Meclis-i Müessesan kurulması konusundaki kararda, gayrimüslimlerin seçimlere katılamayacağı bildirilmektedir (Güneş, 2009: 57-8; Tunçay, 2005: 33-4).

Burada ilginç olan, sadece politik cemaatin kolektif kimliği olarak Osmanlı kimliğinin savunuluyor olması değil, İTC'yle birlikte başlayan, Osmanlılığın yeniden tanımlanması süreci ve mücadelesinin sürdürülüyor olmasıdır. Osmanlı kimliği artık, gayrimüslim "unsurları" içermemektedir. İkincisi, daha önce vurgulandığı gibi, "*millet*" nosyonu yeniden tanımlanmaktadır. Mustafa Kemal, 1920 tarihli ilk meclis konuşmalarından birinde, "... muhafaza ve müdafaasıyla iştigal ettiğiniz millet bittabi bir unsurdan ibaret değildir. Muhtelif anasır-ı İslâmiyeden mürekkeptir. Bu mecmuayı teşkil eden her bir anasır-ı İslam, bizim kardeşimiz ve menafii tamamiyle müşterek olan vatandaşımızdır ve yine kabul ettiğimiz esasatın ilk satırlarında bu muhtelif anasır-ı İslâmiye ki: vatandaştırlar, yekdiğerine karşı hürmet-i mütekabile ile riayetkârdırlar ve yekdiğerinin her türlü hukukuna, ırkî, içtimaî, coğrafî hukukuna daima riayetkâr olduğunu tekrar ve teyit

---

gin 1918-1921 dönemini (Sezgin, 1984: 13), Mardin (1997: 116), 1919-1922 dönemini önerir. Erken kuruluş dönemi ile anlaşılması gereken, yeni ulus-devletin kurulması ve kurumsallaşması sürecini önceleyen "kurucu iktidar" dönemidir.

ettik ve cümlemiz samimiyetle kabul ettik" derken (akt. Tunçay, 2005: 22), Tunçay'ın belirttiği gibi, "millet" nosyonu geleneksel Osmanlı sosyal dokusunu belirleyen dinsel cemaat anlamında kullanmaktadır.

Bununla birlikte, *millet* artık, egemenliğini ve bağımsızlığını arayan bir millet/ulus olarak modern anlamıyla da kullanılmaktadır çünkü tamamen Wilson ilkelerine referansla ulusun bağımsızlığı ve egemenliği savunulmaktadır.[75] Ulusal kimlik, Hıristiyan 'öteki'ye karşı Müslüman benlik üzerine inşa edilmektedir. Burada millet nosyonunun içeriğinin değişmeye başladığını görmek mümkündür. Ayrıca, aynı anda, gayrimüslim nüfus tamamen politik cemaatin dışında tutulurken ve İslâmın üst-belirlediği bir etno-kültürel yurttaşlık tanımı geliştirilirken, farklı "ırkî, içtimaî, coğrafî hukuka" sahip olduğu kabul edilen Müslüman nüfus (özel olarak Kürt nüfus), politik-teritoryal bir yurttaşlık tanımına dâhil edilmektedir.[76] 1919 tarihli Amasya Protokolleri'nde, Kürt-

---

[75] 4 Mart 1920 tarihli, Heyet-i Temsiliye adına Mustafa Kemal imzalı, "Basının dikkate alacağı hususlar" başlıklı telgrafın 6. Maddesi, doğrudan Wilson ilkerine gönderme yapar (Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameler, 1964: 239). Ankara'da Ziraat Okulunda kendisini ziyaret edenlere yaptığı konuşma tamamen Wilson ilkeleri üzerinedir. Özel olarak Osmanlı İmparatorluğu içindeki diğer ulusal grupların özerkliklerinin sağlanmasını talep eden ilkelerin 12. Madde konusunda Mustafa Kemal, ilgili maddenin kabul edilebilecek bir ilke olduğunu, gayrimüslim azınlıkların zaten sahip oldukları can ve mal güvenlikleri ile haklarına saygı gösterileceğini beyan etmektedir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1952: 4-15). Daha sonra bu ilkeye referans sürekli tekrarlanacaktır.

[76] Ancak, erken dönemlerde de Kürt milliyetçi örgütlerinin hoş karşılanmadığını, "muzır" bulunduğunu vurgulamak gerekir. 26 Eylül 335, 6.11.335 ve 11.11.335 tarihli Heyet-i Temsiliye kararları, Kürdistan Teali Cemiyeti ve Kürt Teavün Cemiyeti'nin faaliyetlerinin "İngilizler hesabına Kürtlük meselesi" çıkardığını ileri sürmektedir. 6.11.335 tarihli karar, kolordu ve vilayetlerden, Kürt Teavün Cemiyeti'nin, "Kürtlerin harekât-ı milliye aleyhinde olduklarına dair", "muzır propagandaları" karşısında, bu hareketi yalanlamak amacıyla

lerin "kavmi hukuklarına saygı gösterileceği" belirtilmektedir (Yeğen, 2006: 50). 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun idari yapıyı düzenleyen 11. maddesi, "vilâyat mahalli umurda manevi şahsiyeti ve muhtariyeti haizdir" diyerek bu nüfusa vilayet düzeyinde özerklik tanımaktadır. Büyük Millet Meclisi tarafından kabul edilen kanunlar çerçevesinde vakıflar, medreseler/okullar, eğitim, sağlık, iktisat, ziraat, bayındırlık ve sosyal yardım işleri vilayet meclislerinin sorumluluğundadır. 14. maddeye göre, Büyük Millet Meclisi tarafından atanacak olan vali, "yalnız devletin umumi vazaifile mahalli vazaif arasında tearuz vukuunda müdahale" edecektir (Kili ve Gözübüyük, 2000: 101). Bu bölümler, 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda yer almayacak ve Kürt nüfusa özerklik taahhüdü ebediyen askıya alınacaktır.

Dönemin ikinci özelliği, çoğul bir kamusal alanın varlığıdır. ARMHC, Büyük Millet Meclisini oluşturduktan sonra, Meclis içinde Mustafa Kemal'in önderliğini yaptığı Birinci Grubun (ARMH) karşısında, Temmuz 1922'de, milli egemenlik ilkesine vurgusuyla yetkilerin Meclis'te toplanmasını savunan ve siyasi otoritenin tek başına Mustafa Kemal'in elinde toplanmasına karşı olan İkinci Grup oluşmuştur (Tunçay, 2005; Demirel, 2003). Bunun dışında, Mustafa Kemal'in Nutuk'ta sıraladığı Tesanüt Grubu, İstiklal Grubu, Müdafaai Hukuk Zümresi, Halk Zümresi, Islahat Grubundan (Nutuk, 1971: 594) başka, 1920 sonlarında resmen kurulmuş Türkiye Komünist Fırkası ve Türkiye Halk İştirakiyun Fırkasını da anmak gerekir (Tunçay. 2005: 35).[77] Ayrıca, kuvvetler ayrımı, halk egemenliği, devlet etkisinin sınırlandırılması, âdemi merkeziyet ve serbest ticaret, radikal dönüşüm yerine tedrici değişim gibi talepleri savunan, 1924 yılında kurulan

---

"Kürt ağavat-ı eşrafının hükümete ve Mümessillere telgrafnameler keşidesinin temin" etmeleri istenmektedir (Baykal, 1974).

77 Dönemin sol ve komünist parti ve hareketleri üzerine ayrıca bkz. Tunçay (2000), Akbulut ve Tunçay (2007).

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Cumhuriyet Halk Fırkası'na karşı radikal bir muhalefet yürütmüştür (Zürcher, 2007: 152-3). Bir diğer önemli politik muhalefet, kadınlara politik hakların verilmesini savunan ve bunun için siyasal parti olarak Kadınlar Halk Fırkasını kuran kadın hareketidir (Zihnioğlu, 2003). Takrir-i Sükûn Kanununun çıkarıldığı 1925 yılına kadar, yurttaşların politik haklarını talep ettiği ya da haklarının oluşumunu sağladığı demokratik çoğulcu bir kamusallığm var olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönem, İTC'nin darbeyle iktidar aldığı 1913 öncesinin demokratik ortamına benzer şekilde, farklı politik projelerin, programların mücadele ve çatışmasına, farklı halk tahayyüllerinin, farklı ulus tanımlarının hegemonik mücadeleye açık olduğu bir dönemdir. CHP henüz devletle özdeşleşmemiş, iktidar alanı işgal edilmemiştir. Takrir-i Sükûn Kanunuyla birlikte, demokratik hak ve özgürlükler kaldırılmış, resmî görüş dışında yayın yapan basın organları kapatılmış, Şeyh Sait İsyanı gerekçe gösterilerek Kürt yurttaşlar zorunlu göçe zorlanmış, muhalif partiler kapatılmış, özel yasayla kurulan İstiklal Mahkemeleri olağanüstü yetkilerle donatılmıştır (Tunçay, 2005). Tek parti yönetimi, yasama ile yürütme arasındaki ayrımı silen, Agamben'in tanımladığı haliyle, bir tür "sürekli istisna durumu" yönetimidir.[78] Tek parti iktidarıyla birlikte, hegemonik mücadeleler ve farklı anlatılara açık "yurttaşlık", "ulus", "halk", "politik cemaat", "ulusal kimlik" tanımlamaları, merkezi işgal eden yönetici elitin tasavvur tekelinde kalmıştır. 1913 sonrası İTC ile birlikte başlayan Anado-

[78] Agamben'e göre "istisna durumu, savaş yasası gibi özel bir yasa değil, bizatihi hukuki düzenin askıya alınması demek olduğu ölçüde, yasanın eşiğini ya da sınır kavramını tanımlar" çünkü artık "istisna durumu, modern yönetim paradigmasıdır" (2005: 4). Sorun sadece anayasal sistemi ya da siyasal rejimi koruyucu önlemlerin alınması değildir. Hukuki ya da anayasal düzenin korunması amacıyla ilan edilen "anayasal diktatörlük", kaçınılmaz olarak totaliter bir rejime yol açacak olan bir geçiş aşamasından başka bir şey değildir çünkü "korunan bir demokrasi asla bir demokrasi değildir" (s. 15).

lu'nun Türkleştirilmesi için uygun siyasal ortam, 1925'ten sonra yeniden yaratılmıştır.

Türk Ulusal Kimliğinin İnşası

Türk ulusal kimliğinin etno-politik içeriğinin belirlenmesi üzerine tartışan akademik çalışmalar, önceki bölümlerde kavramsal çerçevesi aktarılan politik/teritoryal-etnik/kültürel formlar ekseninde ulusal kimliğinin karakterini belirlemeye çalışmaktadır. Genel kanaat, her iki kutbu da barındıran, "Fransız ulusal cumhuriyetçiliği ile Alman romantik kültürel milliyetçiliğinin bir karışımı" (Açıkel 2000: 124) "hem Aydınlanmanın öncüllerini hem de Romantizmin bazı özelliklerini içeren paradoksal" (Kadıoğlu, 1996: 177-193), ikisi arasında "gerilimli ve iki uçlu" (Bora, 1997; 1998), ikisi arasında "kararsız" (Yeğen, 2004: 55), "janus yüzlü" (Yıldız, 2004: 105) bir niteliğin Türk ulusal kimliğini karakterize ettiği yönündedir.

Aynı tanı, Türk yurttaşlık formunun belirlenmesi üzerine yürüyen tartışmalarda da görülmektedir. Türk yurttaşlığının, mevzuatta ve uygulamada hem etno-kültürel hem de politik-teritoryal belirlenimleri bir arada barındırdığı konusunda genel bir uzlaşma olduğu söylenebilir (İçduygu vd, 1999: 187-208; Çağaptay, 2003: 601-619; Kirişçi, 2000: 1-22; Yeğen, 2004: 51-66). Üstel (2004a), bu bir aradalığın, mevzuat ya da politik söylemlerle sınırlı olmayıp erken Cumhuriyet dönemi yurttaşlık bilgisi ders kitaplarında da bulunduğunu göstermektedir. Üstel'in bulgularıyla, "kitaplarda Misak-ı Milli vatanından hareketle temellendirilen bir ulus anlayışından (siyasal ulus) sınırları aşan ve dolayısıyla da dışlayıcı bir ulus yaklaşımının (organik ulus) mekânsal anlatımı olan bir 'kültürel vatan'a kadar uzanan farklı duruşlar görülebilir" (2004a: 157–158). Ancak, yurttaşlığın etnik içeriği söz konusu olduğunda, bu iki formdan hangisinin baskın olduğu konusunda uzlaşma yoktur. Örneğin, Özbudun (1997: 63-70), Kemalist

resmî milliyetçilikte etnik-kültürel temaların tali ve sınırlı kaldığını ileri sürmektedir. İçinde taşıdığı "bazı iç çelişkilere" rağmen "Kemalizmin milliyetçilik söylemi bir kül halinde ele alındığında, onun hukuki ve kültürel cephesinin çok daha ağır bastığında kuşku yoktur" (1997: 70). Aynı şekilde Bilgin (1998: 142), kontrata (sözleşmeye) dayalı iradi ulus ve tarihin, geleneklerin ve kökenin belirleyici olduğu kolektif ruha dayalı ulus arasında yaptığı ayrımda, resmî Türk ulusal kimliğinin, iradeye bağlı, yurttaşlık bağını soydaşlıktan üstün tutan kontrata dayalı bir ulus anlayışının ürünü olduğu kanaatindedir. Kili'ye göre (1981: 235-6), Atatürk ulusçuluğu yurttaşlık esasına dayanmaktadır, farklılıkçı değil bütünleştiricidir ve yurttaşların Türklüğünü "anasoycu" açıdan değil, "Türk ulusunun ulusal ülkü ve amaçlarına bağlılığıyla, Türk devletinin ülkesi ve ulusuyla bölünmez bütünlüğünü savunmasıyla ve Türk toplumunun çağdaşlaşma çabasını benimsemesiyle ölçer." Kemalist yorumların aksine, diğer çalışmalar, Türk yurttaşlığının baskın karakterinin etnik, soya dayalı olduğunu, politik ve teritoryal bir anlayışın ancak tamamlayıcı nitelikte olduğunu belirtmektedir (İçduygu vd, 1999: 187-208; Çağaptay, 2003: 601-619). Yıldız (2004: 105), Türk milliyetçiliğinin Janus yüzlü karakterinde, gölgede kalan yüzün mülki (teritoryal) değil etnik milliyetçiliğin izlerini taşıdığını belirtmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi, etnik/kültürel-politik/teritoryal ayrımını ve bu ayrımın ulusal kimliğin inşasındaki "paylarını" ve "rollerini," milliyetçiliğin "söylemsel formasyonu" içinde seferber edilen kavramlar olarak görmek, Türk ulusal kimliğinin barındırdığı "gerilim" ya da "kararsızlığın" anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Daha özel olarak Türk ulusal kimliğinin inşasıyla ilgili olarak Bora (1998: 21-2) da aynı soruna işaret eder. Bora, vatandaşlık bağıyla belirlenen siyasi-hukuki kimlik tanımı (*Staatnation*) ile etnisist bir temele dayanan, biricikliğiyle kutsallaştırılan özcü bir tanım (*Kulturnation; völkisch* milliyetçilik) arasındaki yol ayrı-

mında uç veren gerilimin, sadece Türk ulusal kimliğine özgü olmayıp, bütün ulus-devletlerin oluşum sürecinde yapısal bir gerilim olduğunu belirtir. Bu nedenle, bu ayrımdan "nihai çözüm" çıkmaz. Bu iki-uçluluk bünyevîdir ve söz konusu gerilim denge değişiklikleriyle varlığını daima sürdürür. Bora'ya göre, ulus-devletlerin inşa döneminde ulusal kimlik oluşumlarının yaşadığı bu yapısal iki uçluluk, Türk milliyetçiliğinde de yaşanmış, ulaştığı şiddet dolayısıyla, bir yandan, dinin bütünleştirici rolünü ikame edecek etnik arayışları gündeme getirirken, diğer yandan, yurttaşlık esasına bağlı ulusal kimlik tanımlamaları bile özcü bir karakter taşımıştır. Dolayısıyla, ulusal kimliğin ve bu kimliğin üst-belirlediği yurttaşlığın özcü bir karakter taşıdığını, yurttaşlığın, farklı kimlikleri tanıyan, bu kimliklere var olma hakkı tanıyan bir içeriğe sahip olmak yerine, kültürel homojenleşmeye dayalı bir inşa sürecinin ürünü olarak algılandığını söylemek mümkündür. Politik-teritoryal olarak tanımlandığı durumlarda bile, Türklüğün etnik içerimleri, katılımcı ve farklılıklara saygılı bir yurttaşlık imkânını iptal etmiştir.

Türk yurttaşlığının politik-teritoryal olduğunu öne süren yaklaşımların iki referansı vardır. Birincisi, "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) ıtlak olunur" (Kili ve Gözübüyük, 2000: 138) ifadesiyle "Türklük"ü tanımlayan 1924 Anayasasının 88. maddesidir.[79] Örneğin, Kirişçi (2000:1-22), bu maddeye dayanarak, politik-teritoryal ve etno-kültürel anlayışların bir aradalığının mevzuatla uygulama arasındaki farktan

[79] Bu madde Kanunuesasî'de Osmanlı uyruğunu tanımlayan maddeden mirastır. 8. maddeye göre, "Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezbepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir" (Kili ve Gözübüyük, 2000: 44). Etnik ve dinsel farklılıklardan mürekkep İmparatorluk nüfusunu bir "imparatorluk yurttaşlığı" kimliğinde birleştirmeyi amaçlayan bu tanımın aksine, 88. madde, ulusal kimliğin etno-kültürel olarak belirlendiği bir bağlam içinde yazılacaktır.

kaynaklandığı görüşündedir. Kirişçi'ye göre Türk yurttaşlığının formel tanımı kurucu metin olan 1924 Anayasası 88. maddesinde ifadesini bulduğu şekliyle politik-teritoryaldir. Ancak, uygulama bunun tam tersi olmuş, 'yeni Türk'ün inşası için bir araç olan 14 Haziran 1934 tarih 2510 sayılı İskân Kanunu'nun belirlediği göçmen politikaları "Türk soyu ve kültürü"nden gelenleri ayrıcalıklı hale getirmiştir. Kirişçi, Yeğen'in işaret ettiği gibi (2004: 51-66), teori (metin) ve pratik, form ve öz (*substantive*) arasında geçişsiz bir farklılık olduğundan hareket etmektedir. Oysa Yeğen'e göre, Türk yurttaşlığında etnik ve politik tanımlamalar arasında bir kararsızlık olduğu doğrudur ancak bu kararsızlık, uygulamayla sınırlı olmayıp, bizatihi metnin ürettiği bir kararsızlıktır çünkü 1924 Anayasasının Türklüğü tanımlayan 88. maddesinin ve maddeyle ilgili Meclis görüşmelerinin "yakından bir okuması", "yurttaşlık bakımından Türklükten başka bir Türklük" tanımlamasının var olduğunu ve bu kategoriye herkesin dâhil olamayacağını göstermektedir.

1924 Anayasasının 88. maddesinin teklif edilen hali şudur: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı gözetmeksizin (Türk) ıtlak olunur" (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 436). Meclisteki görüşmeler sırasında, teklif edilen maddenin "milliyet açısından Türklük" ve "tabiiyet açısından Türklük" arasındaki farkı ifade etmediği yönündeki eleştirileri destekleyen İstanbul milletvekili Hamdullah Suphi Bey, özellikle gayrimüslimlerin "Türk dilini, Türk harsını" kabul etmediği, yani Türkleşmediği sürece, Türk olamayacağını vurgular:

> "bütün siyasi hudutlarımız dahilinde yaşıyanlara Türk unvanını vermek bizim için bir emel olabilir.... Diyoruz ki: Devletin, Türkiye Cumhuriyetinin tebaası tamamiyle Türktür. Bir taraftan da hükümet mücadele ediyor, ecnebiler tarafından tesis edilmiş olan müessesatta çalışan rumu, ermeniyi çıkarmaya çalışıyor. Biz bunları rumdur, ermenidir diye çıkarmak istediğimiz vakit bize 'hayır Mec-

lisinizden çıkan kanun mucibince bunlar Türktür' derlerse ne cevap vereceksiniz?.... Maddeye tefsir ile geçebilir, fakat bir hakikat vardır. Onlar Türk olamazlar" (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 436).

Maddenin ilk halini, uluslararası hukuk ve özellikle Lozan Antlaşmasının hükümleri bakımından savunmaya çalışan Gelibolu milletvekili Celal Nuri Bey'e göre de, ilgili madde milliyeti değil tabiiyeti tanımlamaktadır ve dolayısıyla maddenin tanımladığı Türklükten başka bir Türklük vardır: "Mesela bugün bizim öz vatandaşımız müslüman, hanefiyülmezhep, Türkçe konuşur" (s. 439). Sonunda, Hamdullah Suphi Bey'in değişiklik teklifi kabul edilir ve "vatandaşlık itibariyle" ifadesi eklenir. Dolayısıyla bizatihi metin (Anayasa) "vatandaşlık itibariyle Türk" ile "Müslüman, Hanefi, Türkçe konuşan öz Türk" arasında kesin bir ayrım yaparak, yurttaşlığı formel bir üyelik meselesine indirgemekte, yurttaşlardan farklı ve ayrıcalıklı bir Türk grubu tanımlamaktadır.

İkinci referans, Afet İnan'ın *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*'de yaptığı tanımdır. İnan, "Türk Milletinin Mütaleası" bölümüne "Türkiye Cümhuriyetini [*sic*] kuran Türkiye halkına Türk milleti denir" (1931: 7) tanımıyla başlar. Gerçekten de bu tanım, ilk bakışta, halkı, politik cemaatin kurucu öznesi sayan ve ulusu bu halktan mürekkep gören politik-teritoryal bir anlayışı temsil etmektedir. Bununla birlikte, hemen birkaç cümle sonra, "Türk milletinin teşekkülündeki amiller"i açıklarken, Afet İnan, "dünya yüzünde ondan daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktur ve bütün insanlar tarihinde görülmemiştir" diyerek, "Türklük"e etnik bir içerik katmaktadır çünkü Cumhuriyet kurulalı sekiz sene olmuştur ve sekiz seneden daha eski bir "Türk milleti" sadece etno-romantik bir tarih yazımının tanımladığı Türklük olabilir. Nitekim ilerleyen sayfalarda, Türk milletinin oluşumunda etkili olduğu düşünülen "tabii ve tarihi vakıalar",

"siyasi varlıkta birlik, dil birliği, yurt birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi karabet, ahlaki karabet" (s. 13) olarak sıralanırken, bu etno-romantizmi görmek mümkündür. *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*'in yazıldığı dönem, aynı zamanda, Afet İnan'ın da aralarında yer aldığı bir grup siyasi-akademik elit tarafından, Smith'in tanımladığı gibi "ortak atalar mitine, ortak tarihsel anılara ve bir ya da bir birkaç ortak kültürel öğeye, bir yurtla bağ kuran, nüfusun belli bölümleri (en azından elitler) arasında dayanışma duygusuna sahip kolektif bir adı bulunan insan topluluğu" (1991: 21; 1999: 13) olarak bir Türk *ethnie*'sinin tanımlandığı, Türk Tarih Tezi'nin oluşturulduğu dönemdir.[80] Dolayısıyla, ulusun politik-teritoryal ve etno-kültürel içeriği arasındaki gerilimin kaynağı, Habermas'ın (1994), *demos* ile *ethnos*'un çakışmasıyla ortaya çıktığını öne sürdüğü gerilimdir ve bu gerilim, bir yandan ulusa hukuki bir yurttaşlık bağıyla kurulan politik cemaat anlamı atfederken diğer yandan yurttaşı ortak etnik geçmiş, ortak dil, ortak kültür içinde eritir.

Resmî Türk ulusal kimliğinin, politik-teritoryal bileşene sahip olmasının yapısal nedenleri vardır. Türklüğe davet edilen Balkanlardan ve Kafkasya'dan gayri-Türk Müslüman nüfusun göçü ve bu nüfusun asimile edilmesi gerekliliği, Kürt nüfusunun niceliksel yoğunluğu ve coğrafi yoğunlaşması[81] ve Lozan Antlaşması[82] nedeniyle kültürel kimlikleri hukuken tanınmak zorunda bırakılan gayrimüslim azınlıklar, saf etno-kültürel bir inşanın

---

[80] Bkz. Türk Tarihinin Ana Hatları –Methal Kısmı (1931), Birinci Türk Tarih Kongresi Konferans ve Müzakere Zabıtları (1932).

[81] Kürt nüfusa yönelik asimilasyon politikaları ve asimilasyonun "aksaması" konusunda Yeğen (2006: 12-20).

[82] Lozan Antlaşması ve gayrimüslim azınlıkların hukuki ve reel durumu için bkz. Oran (2005). Oran'a göre, gayrimüslim azınlıklar ve diğerleri (Türkçeden başka dil konuşan TC vatandaşları, tüm TC vatandaşları ve Türkiye'de oturan herkes), Antlaşmanın tanıdığı haklardan tam olarak yararlandırılmamaktadır (2005: 66-71).

koşullarını iptal eden unsurlardır. Bu yapısal sınırlara rağmen, ulusal kimlik, bir ortay soy, ortak tarih, ortak dil ve bunlara bağlı olarak ortak kültür miti etrafında tanımlanmaktadır. Hamdullah Suphi Bey, 88. madde üzerine görüş bildirirken, "vatandaşlık bakımından Türklük" ile "öz Türklük" arasındaki farkı belirtmek zorunluluğunu duyar çünkü "Türklük"ü politik ya da hukuksal olarak değil etno-kültürel bir kategori olarak tanımlamaktadır:

> "toprağımızın içinde yaşıyan bir ermeni ki, bilhassa Anadolulu olanlar, bunun pek güzel şahididirler. Ayrı bir mektebi yoktu, ayrı bir terbiyeleri yoktu. Türk şiirlerini yazdılar. Türk manilerini söylediler, Türkiye ile mütahallik oldular, bunlar hıristiyan Türkleri diye yadedilmek mümkün idi, fakat araya propaganda girdi, araya nifak girdi; edebiyat, musiki, kilise, mektep tamamiyle asırların Türkleştirmiş olduğu ermenileri bizden ayırmağa başladı. Şimdi ayrı bir lisanı var, ayrı bir mektebi var, kalbine ayrı bir şey sokmuşlardır. Buraya Türktür diye bir maddei kanuniye geçiriniz, acaba aradaki farkı izale etmiş olur muyuz ve hangimiz tatmin edebilir ki, bunlar Türk olmuşlardır? Bana sual soran zata cevap verdim, dedim ki, Türk olmanız mümkündür. Başka memleketlerde, başka ekalliyetlerin yaptığını kabul ediniz, Fransa'da yaşıyan musevi nasıl Fransız gibi başka mektepten vaz geçmişse, nasıl başka lisan konuşmuyorsa, nasıl Fransa'yı benimsemiş ise, mekteplerinizi kapatınız, ermeniliği terk ediniz, Türk harsını kabul ediniz. Ondan sonra size Türk deriz. Fakat siz lisan ayrılığı mektep ayrılığı, Devlet ayrılığı güdünüz. Ondan sonra geliniz ve bana deyiniz ki, bizi Türk telakki et" (Gözübüyük ve Sezgin, 1957: 438).

Aynı şekilde Afet İnan, gayrimüslim azınlığı Türk olmak ve yabancı kalmak arasında bir tercihe zorlar: "bugün içimizde bulunan hıristiyan, musevi vatandaşlar, mukadderat ve talilerini türk milliyetine vicdani arzularile raptettikten sonra kendilerine yan gözle yabancı nazarile bakılmak, medeni türk milletinin asil ahlakından beklenebilir mi?" (1931: 16). Türk Tarihi Tetkik Cemi-

yeti tarafından 1932 tarihinde dört cilt olarak basılan Tarih ders kitaplarının Türkiye Cumhuriyeti tarihinin anlatıldığı dördüncü ciltte "ekalliyet ve ecnebi mektepleri"ndeki müfredatın içeriğiyle, gayrimüslimlerin "mukadderat ve talilerini türk milliyetine" nasıl raptetmek zorunda oldukları açıklanır:

> "Lozan Sulhünden sora [*sic*] imtiyazlar kalkınca, ecnebi mektepler umumi nizamlara uydular. Tedrisatta *laik esasları* kabul eden Cümhuriyet, 1924 şubatında bütün ecnebi mekteplerini binalar dâhilindeki dini alamet ve işaretleri kaldırmağa ve çocuklara din propagandası yapmamağa davet etti. Fransa, İngiltere, İtalya elçileri başta olarak bazı ecnebi devletler mümessilleri bu teklifin geri alınması için hükümetimize müracatta bulundular. Fakat ancak Osmanlı Saltanat hükümetleri nezdinde yürütülebilecek böyle bir müracaati Cümhuriyet Hükümeti *kat'i surette* reddetti. Ecnebi mepteplerde şimdi, milli kültürle alakadar dersler Türk muallimler tarafından türkçe olarak okutulmaktadır" (TTT Cemiyeti, 1934: 265, italikler orijinal).

Dolayısıyla vurgulanması gereken, Türk yurttaşlığının içeriğinin politik-teritoryal olarak belirlenip belirlenmediği değil, yurttaşların kolektif etkinliğiyle inşa edilen ortak bir kamusal kültürden çok, tarih aşırı bir özle tanımlanan etnik kültürün varlığına olan inançtır. Dâhil olunması talep edilen, zaten bir Türk etnik grubu vardır. Bu grup, organik cemaat, otantik kültür, kültürel birlik vs atfedilerek kurgulanmış bir etnik kimliğe işaret eder. Yurttaş olmanın koşulu önceden tanımlanmış "Türk dili ve kültürüne" sahip ya da dâhil olmaktır. Türk yurttaşı olmak, Türk olmak için yeterli değildir çünkü Türklük, tarihsel bir inşa değil siyasal kimliği aşan "doğal" bir kategoridir. Kültürün içerdiği anlamın, üyelerin katılımıyla gerçekleşen ortak bir inşa, ortak bir kamu kültürü değil, belirli bir etnik grubun değişmez, özsel ka-

rakteri olarak anlaşılması hasebiyle, Türk ulus-inşa süreci daima etnik ve dışlayıcı bir boyutu, güçlü bir biçimde barındırmıştır.

Etno-kültürel bir kategori olarak Türklük ile "vatandaşlık bakımından" Türklük arasında fark koymak etno-kültürel yurttaşlık anlayışının bir sonucudur. Önceki bölümlerde gösterildiği gibi, etno-kültürel yurttaşlık anlayışının modeli olarak gösterilen Almanya'da da, ulusal kimliğin tanımlanmasında aynı kararsızlık ortaya çıkmıştır.[83] Burada, "vatandaşlık bakımından Türklük", etno-kültürel Türklük kategorisine dâhil olmayanların yurttaşlık haklarından tam ve eşit olarak yararlanabileceği anlamına gelmediği gibi, bu grupları, "ikinci sınıf", "sözde" yurttaş konumuna yerleştirir. Dönemin milliyetçi seçkinlerinin gözünde, farklılık iddiasında olan bütün etnik, dinsel ya da dilsel gruplar "sözde yurttaştır" çünkü farklı etnik grupların irade beyanıyla ve yurttaşlık bağıyla oluşturdukları politik-teritoryal bir ulus tasavvuruna sahip değildir. Ayrıca, asimilasyonun tek başına etno-kültürel/politik-sivik ikiliğinde belirleyici olması mümkün değildir. Etnik olarak tanımlanmış kültürel uluslar da (Almanya örneğinde olduğu gibi), asimile edilenin tüm kültürel vasıflarından arınması, yeni kültürel kimliği edinmesi (din değiştirme, dil değiştirme, isim değiştirme gibi) şartıyla, asimilasyona mutlak olarak kapalı değildir (Brown, 1999: 289). Türk ulus-inşa sürecinde de yaşanan budur. İki dünya savaşı arası dönemde yurttaşlığa kabul kararlarını inceleyen Çağaptay (2003: 614), Türk olmayanların yurttaşlığa kabulünde, bir iki istisna dışında, hemen hemen bütün örneklerde, yurttaşlığa kabul edilenlerin Müslümanlığı

[83] Daha önce gösterildiği gibi, Preuss (2003: 49-50), Almanya örneğinde, benzer bir "ikili üyelik formu"nun yarattığı gerilime dikkat çeker: devlete üye olmak ve halka (etnik Alman kökene) üye olmak, yurttaş olmak ve ulusal üyelik (Alman olmak), Alman ulus-devletinin üyesi olmadan da Alman olabilmek gibi.

seçtiklerini ve Türk veya Müslüman ismi aldıklarını göstermektedir.

Dil ve tarih, Türklüğün etno-kültürel inşası için en temel araçlardır. Tarih, ulusun etnik kökeni hakkında bilgi kaynağı olarak görülürken, dil, bu etnik grubun alamet-i farikası haline getirilmiştir (Karpat, 2003: 456). Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi teoriler, ırkçı arayışlar,[84] bu nedenle, kazaî değil zorunlu bir sonuçtur.[85] Bu arayışlarda göz önünde bulundurulan, Türk nüfusun kendi etnik adına yanıt veren, kendi tarihsel kültürel karakterini yansıtan bir ulus-devlettir. Dolayısıyla Türk etnik kimliği, politik kimliğini öncelemiş ve onunla örtüştürülmüştür. Türk milliyetçi seçkinlerinin ulusal kimlik arayışı, Elias'ın Alman orta sınıflarının Alman ulusal kimliğini tanımlamalarına benzemektedir: sınır çekici ve dışlayıcıdır, ulusal farklılıkları, grupların özelliklerini belirgin şekilde vurgular, kültür kavramının hareket yönü, sınırları belirleme, altını çizme, grupsal farklılıkları öne çıkarma eğilimidir. Dil, kültürel farkı, farklı kültürlerle sınırları belirleme arayışında ulusal kimliğin en önemli aracıdır. Türk dili, bir yandan gayri-Türk nüfusun asimilasyonu için kullanılır ve hatta Türk olmanın zorunlu ön koşulu haline getirilirken, diğer yandan, Türk etnik kimliğini sınırlayıcı, Türk kültürünü özcüleştiren bir bileşen olarak işlev görmüştür. Türkçe, kamusal alanın iletişim dili olarak değil, etno-kültürel bir cemaatin farkını gösteren bir kültürel öze indirgenmiştir. Atatürk'e göre "milli his ile dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin milli ve zengin olması milli hissin inkişafında başlıca müessirdir. Türk dili, dillerin en

---

[84] Türk Tarih ve Türk Dil Kurultayları ile 1930'lu yılların ırkçı arayışları üzerine bkz. Çağaptay (2006); Türk ulusal kimliğinin bileşenlerinden biri olarak ırk için Yıldız (2004: 165-193), Maksudyan (2005).

[85] Sonraki bölümlerde gösterileceği gibi, Alevîlik araştırmalarında, milliyetçi seçkinlerin göz önünde bulundurdukları tamamen bu arayışlar (etnik soy, etnik kültür, ırk, dil vs.) olacaktır.

zenginlerindendir; yeter ki bu dil şuurla işlensin. Ülkesini, yüksek istiklalini korumasını bilen Türk milleti, dilini de yabancı diller boyunduruğundan kurtarmalıdır" (Maksudi, 1930). Türk dilini sadeleştirme çalışması, bir yandan etno-kültürel temelli bir politik aidiyet yaratmayı amaçlarken, diğer yandan, özellikle Farsça ve Arapça kelimelerin hedef seçilmesi hasebiyle, sekülerleşme (laikleşme) sürecine de hizmet etmesi beklentisinin bir sonucudur. Dolayısıyla, "yeni Türk dili, dinsel emperyal bir geçmişten, ulusal seküler bir kültüre geçişi sembolize etmiştir" (Çolak, 2004: 68). 1928 tarihinde Latin harflerinin kabulü, hem yeni Türk ulusunun kültürel özgünlüğünü göstermek, hem de Osmanlı/İslâm geçmişinin "kalıntılarına" karşı, "medeni" Türk ulusunun modernliğini göstermek amacındadır. "Vatandaş Türkçe konuş!" benzeri kampanya ve uygulamalar, (öz) Türkçe kullanmayı hem medeni olmanın hem de yurttaş olmanın ölçütü haline getirmiştir.[86]

Dilin, özcü bir ulusal kimlik tanımına yaptığı katkının yanı sıra, Türklüğün etno-politik içeriğini etnikleştiren girdi, tarihin, bir "soy cemaati" olarak Türklüğün tarihi olarak algılanması ve buna uygun olarak yazılmasıdır. Fransız okullarındaki tarih ki-

---

[86] 14 Ocak 1928 tarihinde Darülfünun Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti öğrencilerinin başlattığı, Türk Ocağı'nın ve çeşitli kamu kuruluşlarının desteğini de alan "Vatandaş Türkçe konuş!" kampanyası 1960'lara kadar çeşitli kesintilere rağmen sürdürülmüştür (Aktar, 2008: 130; Yıldız, 2004: 286-90). İlginç olan, kampanyanın, yönetici seçkinler tarafından değil (resmî ve gayri-resmî destekleri akılda tutularak), öğrenciler, öğretmenler, gazeteciler, aydınlar gibi toplumun belirli bir kesimi tarafından başlatılmış olmasıdır (Aslan, 2007: 245-272). Burada, "kültürel sermaye" sahibi elitlerle, "kültürel ve politik sermaye" sahibi yönetici elitler arasındaki eklemlenmeyi, yurttaşlığın, resmî söylemde kuruluşuna paralel olarak sivil toplumdaki elitler tarafından nasıl hiyerarşik hale getirildiğini görmek mümkündür. Hâsılı, "öz Türk" yurttaşlar, Türkleşmeyen ve dolayısıyla henüz yurttaş olma ehliyetine sahip olamayan "sözde yurttaşların" terbiye edilmesinde, devletin sivil toplumdaki failleri rolündedir.

tapları ile Türkiye'de okutulan tarih kitapları arasında bir karşılaştırma yapan Copeaux (1998: 7), Fransa'da tarih yazımının, zaman içinde Fransız halkını kuracak olan Keltler, Franklar gibi halkların kökenleri yerine, bugünkü Fransa'ya denk düşen bir toprak parçasının tarihiyle ilgilendiğini, Fransızların Tarihi başlıklı çalışmaların herhangi bir etnik grubun tarihini değil, Fransa'daki gündelik yaşamı, sosyal yaşamı ele aldığını belirtir. "Milli Tarih" olarak adlandırılan Türk tarih kitaplarında ise, "ulusa sadece aynı toprakta yaşamaya dayalı bir anlam yüklemekle kalmamakta (işin bu yönü biraz da kısıtlanmaktadır, çünkü eski Anadolu uygarlıkları sunulurken, Bizans İmparatorluğu'na ya da Ermeni uygarlığına yer verilmemektedir), aynı zamanda etnik anlam da yüklemekte ve eski Asya Türklerini incelemektedir." Dolayısıyla ortaya çıkan, yurttaşlığın etno-politik içeriğindeki kararsızlığa benzer şekilde, Türklerin tarihi, Türkiye tarihi, Anadolu tarihi ve (zaman içinde) egemen dinin tarihi arasında "çelişkiler ve gerilimler bütünü"dür. Afet İnan'ın, Atatürk'ün tarih anlayışını açıklarken kullandığı ifade, politik bir kategori olarak Türklük (Türkiye) ile etnik bir cemaat olarak Türklük arasındaki farkı göstermesi bakımından önemlidir: "O Türkiye için bir tarih yaptı. Türklük için ise tarih yazdı" (1939: 243). Tarihi yazılan Türkler, yani, "taşı cilalamağı bulan, ziraat hayatına erişen, madenlerden istifadeyi keşfeden bu halk kütlesi" (s. 245), ortak atalar mitine sahip bir *ethnie* olarak kurgulanmaktadır.

Tarihe ve dile özel ilgi gösterilmesinin Cumhuriyet dönemini önceleyen tarihsel bir temeli bulunmaktadır. 19. yüzyıl sonlarında başlayan, özellikle Türk dilinin yaygınlaştırılması, dilde sadeleşme hareketleri, Osmanlının kurucularının Türk olduğu yönündeki tarihçilik ve sair alanları içeren, kültürel düzeyle sınırlı Türkçülüğün (Kushner, 1977), 20. yüzyıl başlarında da devam etmesi ve politik bir programla eklemlenmesi süreci, etnik bir cemaat olarak Türk nüfusu hedeflemektedir. 1878 gibi görece

erken bir tarihte Namık Kemal, "elimizden gelse, memleketimizde mevcut olan lisanların Türkçeden maada kâffesini mahvetmeye çalışmak iktiza ederken, Arnavutlara, Lazlara, Kürtlere birer elifba tayiniyle ellerine şikak bir silah-ı manevi mi teslim edelim?.. Lisan, bir kavmin diğerine inkılabını men için belki diyanetten bile daha metin bir seddir" (akt. Arai, 2008: 18) derken, politik bir topluluğun dilini değil, etnik bir topluluğun diğer etnik topluluklar karşısında kültürel üstünlüğünü vurgulamaktadır. Özellikle II. Meşrutiyet'i izleyen dönemde kurulan Türkçü dernekler, politik olarak Osmanlıcılığı savunurken bile, Türk etnik bilincini temsil etmektedir. Bunların en önemlisi konumunda olan Türk Ocağı'nın *Nizâmnâme-i Esâs ve Dâhilîsi*'ne göre, "Cemiyetin maksadı, akvam-ı İslamiyyenin bir rükn-ü mühimmi olan Türklerin milli terbiye ve ilmi, içtimai, iktisadi seviyelerinin terakki ve ilasıyla ırk ve dilinin kemaline çalışmaktır" (Üstel, 2004b: 63). Burada Türkçülük, siyasal bir ideoloji haline dönüşmeden önce, kültürel-ilmi bir düzeyle sınırlanmakta ancak Türkler etnik bir cemaat olarak tanımlanmaktadır.

Bu dönem boyunca Türklük, İmparatorluğun çok-etnikli sosyal dokusu içinde, diğer etnik grupların yanı sıra (ideolojik program haline geldiği durumlarda onlardan üstün) bir etnik grup olarak algılanmış ve tanımlanmıştır. Hâsılı, Türklük politik bir içerik kazanmadan önce etno-kültürel olarak tanımlanmış, dinsel, dilsel ve tarihsel olarak sınırları belirli bir etnik topluluğu tanımlamak için kullanılmıştır. Tarih ve dil, bu dönemde, etnik Türk nüfusun kültürel sınırlarının çizilmesi için kullanılmıştır. Etno-kültürel bir kategori olarak Türklük ile "vatandaşlık bakımından" Türklük arasında Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan farkın, Cumhuriyetin Osmanlı döneminden devraldığı bir düşünsel mirasa oturduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla, ırkçı ve etnisist tanımlamalar, 1930'lu yıllarla sınırlı değildir ve bir süreklilik göstermektedir. Mustafa Kemal, Adana esnafıyla konuşma-

sında "Ermenilerin bu feyizli ülkede hiçbir hakkı yoktur. Memleketiniz sizindir, Türklerindir. Bu memleket tarihte Türktü, o halde Türktür ve ebediyen Türk olarak kalacaktır... en nihayet Asyanın göbeğinden tamamen kaynıyan Türkler soyundan ırkdaşlar buraya gelerek memleketi, hayatı sabıka ve asliyesine iade ettiler" (Söylev ve Demeçler, 1952: 126-7) derken tarih henüz 1923'tür. Benzer şekilde 1926'da sporcularla yaptığı görüşmede, "Bu kadar mühim olan spor hayatı, bizim için daha mühimdir. Çünkü ırk meselesidir. Irk ıslah ve küşayişi meselesidir. Istıfası meselesidir ve hatta biraz da medeniyet meselesidir" (s. 246) derken Türklüğü politik olarak değil soya dayalı tanımlamaktadır.

Cumhuriyet ve Modernleşme

Daha önceki bölümde gösterildiği gibi, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan modernleşme deneyimi, yüzyıl sonlarında "medenileşme" retoriğiyle eklemlenmiş ve merkezin kendi çevresini oryantalist bir bakışla algılamasına neden olmuştur (Deringil, 1998; 2003; Makdisi, 2002). Deringil'in (2003: 311-2), Osmanlı elitlerinin "ödünç alınan sömürgecilik" zihniyeti olarak tanımladığı anlayış, merkezdeki elitlerin düşmanları olan emperyalistlerin zihniyet yapısını benimseyerek, çevrelerini bir sömürge alanı olarak algılamalarına neden olmuştur. Bir proje ve politik program olarak "modernleşme/medenileşme", 19. yüzyıl Osmanlısı ile 20. yüzyıl Cumhuriyet Türkiyesi arasındaki en belirgin süreklilik hatlarından birisini oluşturur.[87] Yakup Kadri'nin, ulusal mücadele döneminde bir Anadolu köyünü anlattığı romanı "Yaban", bu zihniyetin tipik örneğini sunar. Romanın esas karakteri

[87] Kurucu elitlerin, halk tahayyülünün sonucu olarak benimsedikleri "self-kolonizatör" rolü için bkz. Yıldız (2004: 116). Kültür ve medeniyet arasında, resmî Türk kimliğine özel bir gerilime işaret eden Kadıoğlu (1999) da, merkezdeki Cumhuriyetçi seçkinlerin, gelenek ve dinle özdeşleştirdikleri çevreyi ıslah edilecek bir gerilik/gericilik alanı gördüğünü belirtmektedir.

Ahmet Celal, köye dair düşüncelerini şöyle aktarır: "Her memleketin köylüsüyle okumuş yazmış zümresi arasında, aynı derin uçurum var mıdır. Bilmiyorum! Fakat okumuş bir İstanbul çocuğuyla ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark bir Londralı İngilizle bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür" (2008: 36). İngiltere-Hindistan ilişkisine yapılan gönderme/benzetme boşuna değildir. Roman, seçkinler ve halk arasındaki uçurumu, halkın geri kalmışlığını, cahilliğini, pisliğini (hatta fiziksel olarak da çirkinliğini "kadın veya kız demeye layık tek bir yaratık dahi görmedim" (s. 33)) vurgularken, Deringil'in ifade ettiği "ödünç alınan sömürgecilik" zihniyetini yansıtmaktadır. Roman, sömürgeci bir gücün, sömürge halkıyla karşılaşmasını anlatıyor gibidir.

1931 yılında İzmir'de CHF kongresinde yaptığı konuşmada Mustafa Kemal, insanların her zaman etki altında kaldıklarını, bu nedenle "şuradan ve buradan gelecek günlük fikirlere ve sahtekâr ve iğfalkar telkinlere" karşı korunması gerektiğini belirtmektedir ve bu etkinin sadece "içtimai heyeti vücuda getiren insanların hakikaten onları düşünen ve bütün varlığını onlara hasrü tesis edenler" tarafından, yani CHF tarafından yaratılması gerektiği inancındadır (*Söylev ve Demeçler*, 1952: 263). Bizatihi Mustafa Kemal'in sözlerinden anlaşılacağı gibi, halk, kandırılabilir ancak aynı zamanda "onları düşünenler" tarafından doğru yola yönlendirilebilir, medeniyete sevk edilebilir bir kategoridir. Merkezdeki Cumhuriyetçi elitler açısından, bütün etnik, dinsel ve hatta sınıfsal farklılıklar, geçmişi ve geriliği (ve hatta gericiliği) temsil etmektedir. Afet İnan, "[b]ugünkü türk [*sic*] milleti siyasi ve içtimai camiası içinde kendilerine kürtlük [*sic*] fikri, çerkeslik [*sic*] fikri ve hatta lazlık [*sic*] fikri veya boşnaklık [*sic*] fikri propaganda edilmek istenmiş vatandaş ve millettaşlarımız vardır. Fakat mazinin istibdat devirleri mahsulü olan bu yanlış tevsimler, -birkaç düşman aleti, mürteci beyinsizden maada hiçbir millet ferdi üze-

rinde teellümden başka bir tesir hâsıl etmemiştir" (1931: 16) derken, bu zihniyet dünyasını yansıtmaktadır.[88] Cumhuriyetçi tasavvurda yerleşik bu zihniyet, cumhuriyetçiliği bir modernleşme projesine dönüştürerek, Batılı medeni incelmiş davranışlar, kılık kıyafet gibi sembolik alanlardan[89] Batılı teknolojik araçlara, iler-

---

[88] CHF Genel Sekreteri Recep Peker, 1931 tarihli program açıklamasında İnan'ın bu ifadelerini aynen tekrarlamakta, ilave olarak "bu yanlış telakkileri hulusla ve samimiyetle düzeltme"nin vazifeleri olduğunu bildirmektedir (Parla, 1995: 110).

[89] 1925 tarihinde Kastamonu'da yaptığı konuşmada Mustafa Kemal, geleneksel kıyafetlerle "beynelmilel kıyafeti" fiyatları açısından karşılaştırarak, "beynelmilel kıyafet"in daha ucuz olduğunu vurguladıktan sonra, bu kıyafetleri giymeyi aynı zamanda "medeni olmanın" zorunluluğu olarak açıklar ve devam eder: "Fikrimiz, zihniyetimiz medeni olacaktır. Şunun bunun sözüne ehemmiyet vermiyeceğiz. Medeni olacağız. Bununla iftihar edeceğiz. Bütün Türk ve islam [*sic*] âlemine bakınız. Zihinleri medeniyetin emrettiği şümul ve tealiye uyamadıklarından ne büyük felaketler, ne ıstıraplar içindedirler" (Söylev ve Demeçler, 1952: 209-10). Yine İnebolu'da yaptığı bir konuşmada "altı kaval üstü şişhane" olarak tanımladığı kıyafeti "ne milli ne de beynelmilel" olabildiği için eleştirmektedir (s. 213). Daha önce de belirtildiği gibi kılık kıyafet (özel olarak şapka), 1829 tarihinde çıkarılan ilk yasayla bütün Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme sürecinin mücadele/müdahale alanlarından birisi olmuştur. Bu tarihte çıkarılan kanunla bütün *millet*'lerin eşitliği adına, modern bir proje olarak düşünülen fes, yüzyıl sonlarına doğru şapkaya karşı muhafazakârlığı temsil eder hale gelmiştir. Dolayısıyla Kemalist reformlardan birisinin de fese karşı şapka olması manidardır. Osmanlı İmparatorluğu içinde fes-şapka üzerine yürüyen gerilim için bkz. Kırpık (2007: 14-22). Bütün gündelik davranışlar, bireysel alışkanlıklar, zevkler "medeni olma" ölçütü içinde değerlendirilir. İstanbul'da Sarayburnu parkındaki gazinoda bir gece toplantıda hem bir "caz mızıkası" hem de Mısırlı şarkıcı Münire-tül-Mehdiyye konser vermek için hazır bulunmaktadır. Mustafa Kemal, Münire-tül-Mehdiyye'yi kastederek, "benim Türk hissiyatım üzerinde artık bu musiki, bu basit musiki, Türk'ün çok münkeşif ruh ve hissini tatmine kafi gelmez" diyerek "caz mızıkası"nı medeni dünyanın müziği olarak tanıtır ve böylece "fıtraten şen, şatır" olan Türk milletinin beğenisi tanımlanmış olur (*Söylev ve Demeçler*, 1952: 255; ayrıca Atay, 1969: 20-1).

leme/kalkınma idealine ve daha önemlisi, politik etkinliğe kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Açıkel'in ifadesiyle,

> "didaktik-pedantik" uluslaşma/sosyalleşme tarzının nihai sonucu, imparatorluğun bürokratik geçmişine damgasını vuran patrimonyal karakteristiğin, uluslaşma ve kolektif toplumsallaşma süreçlerini de belirlemeye başlamasıdır. Ancak bunu önemli bir fark yaratarak gerçekleştirir "sultan ve onun bürokrasisi arasında kurulan -patrimonyal- ilişkiyi, bir başka formda devlet ve toplum arasında da kurarak; yani kayıtsız şartsız sadık bir emperyal-bürokrasi yaratma idealinden ulus-devlete sadık bir ulus-toplum yaratma idealine doğru evrilerek. Patrimonyal bürokratik gelenekten patrimonyal yurttaşlık sistemine dönüşerek" (2002: 117-39).

Cumhuriyetçi normatif teorinin, Cumhuriyetçi yönetime içkin olarak idealize ettiği yurttaşın aktifliği düşüncesinin aksine, Türk cumhuriyetçi ideolojisi, Fransız cumhuriyetçi ideolojisine benzer şekilde, etnik, dinsel ya da dilsel farklılıklar karşısında ulus-devletin kendi teritoryal alanını "içsel sömürge" alanı olarak algılamıştır. Dolayısıyla denebilir ki, Fransız cumhuriyetçi ulusal kimliği ile Türk ulusal kimliği arasında benzerlik varsa, bu benzerlik, başka şeylerin yanı sıra, her ikisinin de tikelliklerden arınmış homojen bir ulusal cemaat tasavvuruna vurgusunda yatar. Bora'nın dikkat ektiği gibi (2006: 22-3), aristokratik ve oligarşik oluşumlardan kaygı duyan, halkın iyiliği, refahı ve tercihinin ötesinde bir erdem arayışına şüpheyle bakan "demokratik cumhuriyetçiliğin" aksine, "aristokratik/oligarşik-muhafazakâr cumhuriyetçilik", yurttaşların erdemini yükseltecek bir liyakat düzenini bozmama kaygısıyla, güven duymadığı çoğunluğun "güdülerini" sınırlamak ister ve demokratik açıdan halka yönetme rolünü değil, "iyi yöneticileri" seçme rolü verir. Ayrıca, ortodoks bir cumhuriyetçilik, "ortak çıkar" adına belirli insanları/grupları ezip geçme, tarihselliğe/geleneğe/cemaate olan ahdiyle

muhafazakârlaşma, politikayı ahlaka indirgeme cinsinden tehlikelerle malûldür. Bu çerçevede Türk cumhuriyetçi ideolojisi, aristokratik/oligarşik-muhafazakâr ve ortodokstur.

Cumhuriyetçi cemaatçiliğin, ortaklık ve evrensellik adına farklılıkları iptal ettiği ölçüde, özcü bir anlayışla kurulması daima mümkündür. Ayrıca, cemaatin/ortaklığın önceliği, özel alanın da cemaatin ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenmesini gerektirir (sadece kültürel homojenleşme mantığının özel alana müdahaleyi zorunlu kılması dolayısıyla değil, aynı zamanda, özellikle kadınları "özel alandaki vazifeleri" dolayımıyla kolektif bedene celbeder). Cemaatin özcü ve dolayısıyla dışlayıcı veçhesini törpüleyecek olan, "demokratik aşırılığın" katkısıdır. Demokrasi eşitlik (Ranciere) ve eşitlik, farklılıkların eşitliği (Balibar) olduğu sürece, cumhuriyetçilik, demokratik bir karakter kazanabilir. Cumhuriyetçi idealde kamusal alan, devletin değil yurttaşların alanıdır. Bu nedenle özgürlük, ister yurttaşın yönetime katılması anlamında pozitif özgürlük, ister baskı ya da müdahalenin sınırlanması anlamında negatif özgürlük olarak tanımlansın, cumhuriyetçi ideale içkin bir değerdir. Ayrıca, yurttaşların katılımı, Ranciere'in ifadesiyle (1995: 60) merkez ve çevre arasındaki zorunlu dolayım olarak reformist bir düşünce olabileceği gibi, yurttaş-öznenin her alana kesintisiz dâhil olması anlamında devrimci bir içerik de kazanabilir. Bu bağlamda, Bora'nın katkısını da dikkate alarak, Türk cumhuriyetçiliğinin, özgürlüğü, bireylerin ya da grupların değil, ulusun özgürlüğü olarak tanımladığı, bütün farklılıkları/tikellikleri dışladığı, yurttaşı, terbiye/ıslah edilmesi gereken bir kategori olarak gördüğü için otoriter, yurttaşın henüz ehil olmadığı varsayımıyla onun adına bütün kamusal işlerin yürütülmesini bir grup "politik-kültürel sermaye sahibi" azınlığın tekeline devrettiği için oligarşik bir karaktere sahip olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Ranciere'in belirttiği gibi eşitlik gelecekte elde edilebilecek bir ideal değil şimdi sınanması ve onaylanması gereken, "şimdi ve her an eşit olduğumuz" varsayımına dayalı bir ilke olduğu ölçüde, otoriter-oligarşik cumhuriyetçilik, bir eşitsizlik, bir polis rejimidir. Dolayısıyla, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme deneyimiyle eklemlenen, ayrıca yurttaşlığın kadim aktif-pasif yurttaş ayrımını barındıran, radikal bir kamusal alan-özel alan ayrımına dayanan cumhuriyetçilik ideolojisi, bir yandan yurttaşı pasifize ederek, temel kolektif kimlik haklarını marjinalleştirirken, diğer yandan yurttaşlığı kendi projesi doğrultusunda inşa edilecek bir kategori olarak algılamıştır.[90] Bu algıya göre yurttaş, politik cemaatin kurucu öznesi değil, bizatihi yurttaşlık, ulusal kimlikle birlikte ve bu kimliğe uygun olarak, inşa edilmesi gereken bir kategoridir. Bu cumhuriyet algısıyla, Fransız cumhuriyetçiliğinin aktif-pasif yurttaş ayrımı, kamusal alan-özel alan arasında çizdiği kesin sınırlar, teritoryal sınırlar içindeki nüfus karşısında "sömürgeci" bakış ve kendisine yüklediği medenileştirme misyonu arasındaki uyumu görmek mümkündür.

1930'lu yıllar, merkezdeki elitlerin modernleşme algısında da bir dönüşümün yaşandığını göstermektedir. Bir modernleşme/medenileşme projesine denk düşecek şekilde Batı (Avrupa) hedef olarak seçilir ve idealize edilirken, zaman içinde Türk'ün

---

[90] Balibar'ın işaret ettiği gibi, insan ve yurttaş arasındaki, bir insan olarak tanınma ve politik-sivik katılım koşulları arasındaki özdeşlik, "haklara sahip olma hakkını", yani evrensel politika hakkını sağlar. Ancak, aynı zamanda, "yabancıları, *polis* dışında kalanları, egemen bir devlet tarafından temsil *edilmedikleri durumda insanlar olarak* savunmasız bırakır ve aktif yurttaşlığa 'ehil olmayan' uyrukları (*nationals*) (döneme bağlı olarak: kadınlar, çocuklar, hastalar ya da 'normal olmayanlar', suçlular) genel olarak 'eksik' ya da 'eksilmiş' insanlar olarak ele alır" (2004b: 59). Ulusal üyelik içinde yer alsalar bile, belirli gruplar, belirli tarihsel dönemlerde, tam yurttaşlık haklarından dışlandıklarında eksilen sadece yurttaşlık hakları değil aynı zamanda insan hakları ya da bizatihi insanlıklarıdır.

fıtratında var olan kültürel bir değer olarak sistemleştirilmiştir. Medeniyet artık Batı'dan alınacak bir model değil, Türk'ün asırlardır taşıyageldiği kültürel bir değerdir. Etnik milliyetçilik, modernleşme/medenileşme algısını da özcüleştirmektedir. Siyasal, hukuksal, kültürel modernleşme hamlelerini Türklüğe özgüleyen ve medeniyeti "miladdan binlerce yıl önceki devirlerde yaşayan" Türklerle başlatan bir tarih yazımı olan Türk Tarih Tezi'ne paralel olarak, Saffet Engin, "şark medeniyeti, garp medeniyeti diye medeniyetleri ayırmak da artık doğru değildir" (1938a: 40) diyecektir.[91] Mustafa Kemal'e göre "medeniyet harstan başka bir şey değildir" (Afetinan, 1968: 279) çünkü medeniyet dendiği zaman, bir insan cemiyetinin devlet hayatında, fikir hayatında ve iktisadi hayatta yapabildiklerinin bileşkesi anlaşılmalıdır. İstanbul'un fethinde Bizanslıların daha medeni olmalarına rağmen Türklerin harsı daha kuvvetli olduğu için galip geldiği yönünde yorumlar olmuştur ancak bu doğru değildir çünkü "Türkler Bizanslılardan hem daha medeni idiler, hem de ırki karakterleri onlardan daha yüksekti" (s. 278). Mustafa Kemal'e göre Türkler devlet hayatında, ilim hayatında ve iktisadi hayatta çok ileride idiler. Bora'nın "etnosentrik medeniyetçilik" (1998: 23) olarak tanımladığı bu anlayışta, Fransız medeniyetçilik anlayışı yanı sıra Alman kültüralizmiyle paralellikler de mevcuttur.

---

[91] Engin'e göre, "Girit, Ege ve Grek medeniyetlerile iftihar eden, ve onları gökten inmiş gibi telakki eden eski Avrupa zihniyeti bugün yıkılmış, ve bu yüce medeniyetlerin menşeinde, müşterek bir Türk medeniyeti olduğu anlaşılmıştır" (1938a: 43-4). Medeniyet anlayışı, Türklükle başlatılınca, Promete, Triptolemos, Poseidon gibi Yunan mitolojisi tanrılarının, "Türk dehasının takdis edilen sembolleri" olduğunun, "Fisagor'un Türk ırkına ait olduğu"nun, "Avrupa felsefi tefekkürünün mühim bir kısmını teşkil eden esasların, en eski Türklerde bulunduğu"nun öne sürülmesinde bir tuhaflık görülmez.

Daha önce gösterildiği gibi, Fransız cumhuriyetçiliği, temel referanslarını hanedan ve aristokrasi karşıtı, halk/millet egemenliği ilkesi anlayışından almıştır. Bu ilkeler cumhuriyetçi normatif düşünceye içkin değerlerdir. Bununla birlikte, Fransız cumhuriyetçiliğinin bütün insanları kuşatan bir evrensellik olarak tanımladığı "medeniyetçilik/medenileştirme", kendi tekil Fransız kimliğinin hegemonik bir formundan başka bir şey olmamıştır. Fransız yayılmacılığının ve sömürgeciliğinin ideolojik arka planında yatan bu "medenileştirme misyonu"dur ve bunun çağdaş görünümü, farklı "medenileşme projeleri" karşısında "kültürel milliyetçilik" (Laborde, 2001) olmuştur. Benzer şekilde Türk cumhuriyetçiliğinin temel referansları, klasik cumhuriyetçi anlayışta olduğu gibi, anti-teokratizm, anti-monarşizm ve ulusal egemenlik ilkeleridir ve bu ilkeler millet adına karar veren bir meclisle somutlaşır.[92] Ancak buradan iki farklı sonuç çıkabilir. Bora'nın (2006: 25) dikkat çektiği gibi, "özcü/ırkçı bir milliyetçiliğin cumhuriyet ve demokrasi nosyonlarını tamamen esir alması da mümkündür, 'cumhuriyetçi yurtseverlik' projelerine benzer biçimde, halkaların muhtariyetine hürmetkâr, ayrıca demokrasi ve cumhuriyet ideallerini esas alan bir zincir kurulması da... Milliyetçilik, bu etkileşimdeki 'pathos' boyutunu patetik bir düzeye sıçratma istidadıyla kalmaz; cumhuriyetçiliği bir tarihsel cemaat narsisizmine, demokrasiyi de 'milli irade' otoriteryanizmine doğru kaydırmaya yatkındır." Dolayısıyla, klasik cumhuriyetçi ideale içkin olan halk/millet egemenliği ilkesinin, birincisi, "sınıfsız imtiyazsız halk" düsturu uyarınca korporatist-organik bir cemaat anlayışı nedeniyle, ikincisi, Türk ulusal kimliğinin özcü tanımı nedeniyle, demokrasiye kapı aralamadığını, bilakis siyasal ve

[92] Kemalizmin kendi cumhuriyetçilik tanımı üzerine özellikle bkz. Afet İnan (1931: 29-33)

kültürel elitleri ayrıcalıklı hale getiren bir "otoriter-oligarşik cumhuriyetçilik" yarattığını ve aktif-pasif yurttaş ayrımının bu eksende kurulduğunu söylemek mümkündür.[93]

Tek parti dönemi öncesi dönemde, cumhuriyetçi bir ilkeyle yaklaşık olarak aynı anlama gelecek şekilde kullanılan halkçılık, birincisi, toplumun tamamını değil, alt sınıflarını, ikincisi, demokratik katılımı içeren bir ulusal egemenlik düşüncesini içerecek biçimde kullanılmıştır. Tunçay (2005: 47), CHP'nin "millet" gibi genel bir kavramla özdeşleştirilmeden önce, toplumun ezilen yoksul tabakalarını temsil etmeye soyunduğunu ve erken dönem "halkçılık programının" aşırı sol bir niteliğe sahip olduğunu belirtir.[94] Bu çerçeve içinde halkçılık, bir yandan emeğiyle geçinenleri kapsayan sınıfsal bir kategoriyi içerirken, diğer yandan, ulusal egemenlik vurgusuyla, halkın politik katılımına çağrı yapan, doğrudan demokrasiye işaret eden bir içerik kazanmaktadır (Köker, 2004: 143). Tek parti iktidarının kurumsallaşmasını önceleyen bu dönem, görece çoğulcu ve demokratik bir kamusal alanın varlığını koruduğu bir dönemdir ve dolayısıyla bu dönemdeki halkçılık, sınıfların bastırılmadığı, farklılıkların reddedilmedi-

---

[93] Çağdaş Fransız cumhuriyetçilere (örneğin Regis Debray) paralel olarak, çağdaş Kemalist cumhuriyetçilere göre de cumhuriyet ve demokrasi arasında bir çatışma yaşanmaktadır ve Soysal'ın ifadesiyle, "demokrasi cumhuriyeti öldürmektedir" (Akaş vd, 1998: 188). Güvenç, çok-partili yaşamı karşı-devrimle özdeşleştirir ve böylece "önlenemeyen fakat geciktirilen karşıdevrim, Türk demokrasi hareketiyle birlikte" doğmuş ve "onunla güçlenerek bugünlere" gelmiştir (1998: 120).

[94] Bununla birlikte, Gökalpçi organik-korporartist bir halkçılık anlayışının izlerini bu dönemde de görmek mümkündür. 1923 tarihli İzmir İktisat Kongresinin açılış konuşmasında Mustafa Kemal, farklı menfaatlere sahip "sınıflardan" çok birbirini tamamlayan, birbirlerinin varoluşlarını gerektiren, birbiriyle uyumlu "sınıflardan" söz etmektedir: "bu dakikada samilerim çiftçilerdir, sanatkârlardır, tüccarlardır ve ameledir. Bunların hangisi yekdiğerinin muarızı olabilir" (Söylev ve Demeçler, 1952: 112). Ancak burada, henüz sınıfların varlığının reddi noktasına gelinmediği görülmektedir.

ği, halk katılımına çağrı yapan, dolayısıyla demokratik bir cumhuriyetçiliğe ve organik olmayan bir milliyetçiliğe imkân sağlayacak şekilde formüle edilmektedir.

Tek parti dönemiyle birlikte, halk artık, sınıflardan değil mesleklerden mürekkep bir bütün, etnik, dinsel, sınıfsal farklılıkların tanınmadığı bir "kütle" olarak görülmektedir. CHF Genel Sekreteri Recep Peker'in ifadesiyle, "millet ve milliyet mefhumlarını anlamış vatandaşların kütleleşmesi ancak bu mefhumların halkçılık zihniyeti ile incelmesi ve saflaşması sayesinde mümkün olur.... Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdi ve içtimai hayat için iş bölümü itibarile muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir" (aktaran Parla, 1995: 111-2). Peker'e göre, "teklerin menfaati umumun menfaati sınırı içinde bulunacaktır" (s. 131). Peker'e göre, ulus aşırı sınıf dayanışması/birliği anlayışı, halkçılık ilkesine "tamamı tamamına zıddır" çünkü halkçılık prensibinin tanıdığı "mücadele ulusun bütün kuvvetlerini, ona, dışarıdan saldıranlara karşı kullanmaktadır. Yoksa ulusun içerisinde herhangi bir sınıf ve meslek farkı gözeterek birini ötekine kırdırmak bizim prensiblerimize uymaz" (1935: 54).[95]

Peker'in, CHF'nin ve dolayısıyla devletin resmî pozisyonunu açıkladığı metinlerde, toplumun organik, korporatist, bizatihi merkezdeki siyasal elitlerin hegemonize ettiği genel irade anlayışını bütün açıklığıyla görmek mümkündür. Parla'nın ifadesiyle

---

[95] Kemalist seçkinler ile Jön Türklerin sosyal darvinist formasyonu arasında da bir süreklilik olduğunu belirtmek gerekir. Mustafa Kemal'in Nutuk'ta savunduğu üzere "hayat demek, mücadele demektir" (1971: 434). Bu "yaşam mücadelesi", uluslar arasında, ulusların var olma, var kalma mücadelesidir, yani, Recep Peker'in sözleriyle "ferdlerin yarattığı kalabalık yekununun, yani ulusun; hiçbir zaman ara vermiyen hayat mücadelesi cereyanları içinde daima muvaffak olabilmesi, yurd dediğimiz büyük varlığın ön olması ve her kavgada üstün çıkması için, düşüncede, harekette bir ve birleşik olması gerekdir" (1935: 46).

(1995: 119-20), dışlayıcı-tekçi etnik bir milliyetçiliğe dönüşen Türk milliyetçiliği, etnik çoğulluğun inkârına dayanmaktadır ve "bütünlük içinde çokluk değil, mutlak bir birlik ve teklik, egemen etnik kültürün kayıtsız şartsız üstünlüğü anlayışı ağır" basmaktadır. Dolayısıyla halkçılık, milleti bölecek zararlı akımlara karşı milliyetçiliğe yardımcı olacak, "sınıflaşmak yerine kütleleşmek" esas olacaktır. Bütün tikel kimlikler, sınıflar, farklı siyasi programlar "kütle" içinde eritilir, dolayısıyla dışlanan sadece dinsel kimlik değil, farklı etnik kimlikler, sınıflar, cinsel kimlikler ve CHF dışındaki siyasi partilerdir. Köker (2004: 148-9), tek parti rejiminin halkçılık ilkesinin, halkın politik katılımının engeli olduğunu söyler: "bir yandan ulusal egemenlik düşüncesi savunulurken, diğer yandan ulusun egemen olduğu bir siyasal rejime karşı yıkıcı tehlikelerin yine ulus içinden gelebileceği düşünülmektedir." Artık, sınıflar ve sınıf mücadelesi bile geçmişin kalıntısı olarak görülür. Sınıf mücadeleleri, feodal devleti yıkarak kurulan liberal devlete özgüdür ve artık liberal devlet de yıkılmakta, yerine ulusal devletler kurulmaktadır (Peker, 1935) ve dolayısıyla sınıflar, arkaik kalıntılardır.

Halkçılık, Mann'in (2005: 55-69) liberal ulus-organik ulus ayrımına paralel olarak, ulusu organik cemaat olarak kurar çünkü halkı katmanlaşmışlığı ve çeşitliliği içinde ele almaz. Liberal ulus, bu katmanlaşmışlığı ve çeşitliliği kurumsallaştırırken, organik ulus, halkı bir ve bölünmez, homojen bir varlık olarak görür. Ulus-devlet, farklılıkları tanıyan ve kurumsallaştıran değil, onların aşıldığı bir alan haline gelmiştir. Organik milliyetçiliğe göre çeşitliliğin ve çatışmanın alanı uluslararası sistemdir. Dolayısıyla, organik milliyetçilik, bir yandan otoriter devletçiliğe yönelirken, diğer yandan etnik azınlıkları ve siyasal muhalifleri, ulusal üyelikten dışlamıştır. Liberal ulus, nüfusu aktif-pasif yurttaş olarak ayırırken, organik ulus anlayışına dayalı Orta ve Doğu Avrupa'da siyasal elitler, farklı bir strateji geliştirmişler ve parlamenter

demokrasiyi sınırlandırmıştır. Dolayısıyla devlet, sosyal, siyasal, ekonomik politikaların belirleyicisi olmuştur. Tek parti döneminde, CHF dışında siyasi partilerin kurulması yasaklandığı için parlamenter demokrasinin sınırlandığı doğrudur ancak bu dönemde bile parlamentonun kapatılmadığını, "halk egemenliği" ilkesinin asla reddedilmediğini, seçimlerin aksatılmadan yapıldığını unutmamak gerekir. Daha da önemlisi, seçimler dolayımıyla halkın politik katılımının bir "hak" olarak tanınmaya devam etmesidir.[96] Bu durumda siyasi katılım, Fransa'da ya da diğer "liberal uluslar" örneğinde olduğu gibi ekonomik sınıflar ekseninde değil, merkezdeki oligarşik elitlerin sahip olduğu "politik-kültürel sermaye" ekseninde tanımladıkları aktif-pasif yurttaş ayrımıyla sınırlanmıştır.

Demokrasi ve Siyasal Katılım

Cumhuriyetçi modernleşme/medenileşme projesinin bir diğer özelliği, "halk egemenliği" vurgusuna rağmen, halkın politik katılım olanaklarının iptal edilmesidir. Yurttaş kurucu özne değil, hükümet teknolojileriyle kurulması/yaratılması gereken bir ideal, "sahtekâr ve iğfalkar telkinlere" karşı korunması gereken, cahil ve gelişmemiş, modernliği/medeniliği içselleştirdiği oranda yurttaş-özne olabilecek bir kategoridir. Bu bağlamda, I. Meşrutiyet döneminden itibaren uygulanan iki dereceli seçim sisteminin korunması semptomatiktir.[97] İki dereceli seçim sistemi, tek parti öncesi dönemin, en önemli tartışma başlıklarından birisini oluş-

---

[96] Bu hakkın, seçimlere katılımı artırmak için bir vazifeye dönüştürüldüğünü ve çeşitli "zorlayıcı önlemlere" başvuruluğunu da belirtmek gerekir (Öz, 1996: 137).

[97] 3 Nisan 1339 (1920) tarih 324 sayılı kanunla Geçici Seçim Kanunu'nda değişiklikler yapılmış, elli bin yerine yirmi bin erkek nüfus başına bir milletvekili seçilmesi kararlaştırılmış, seçmen yaşı 18'e indirilmiş ve vergi ödeme koşulu kaldırılmıştır.

turmuştur. Birinci Meclis'te oluşturulan İkinci Grup, 1923 yılında İntihap Kanunu değişiklik teklifi hazırlayarak, mevcut İntihap Kanununun milli iradenin yansımasını engellediğini ve seçimlerin doğrudan, tek dereceli olmasını savunmuştur (Öz, 1996: 121). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası programının 8. maddesi "Meb'usan intihabında bir dereceli rey-i âm usulü kabul edilecek ve her kazanın bir daire-i intihabiye olması esası müdafaa olunacaktır" demektedir (Tunçay, 2005: 387). CHF, tek dereceli seçim siteminin ideal olmakla birlikte henüz koşullarının oluşmadığı kanaatindedir. Mustafa Kemal, CHF'nin tek dereceli seçim sistemini amaçladığını ancak hangi sürede bu geçişin sağlanacağının kestirilemeyeceğini (Tunçay, 2005: 413) belirtmesine rağmen, sonuçların kontrol edilmesini sağladığı için bu sürenin kısa olmayacağı açıktır ve çok partili seçimlere geçiş yapılıncaya kadar iki dereceli seçim sistemi devam etmiştir.

Cumhuriyetçi elitler, "milli egemenlik" ilkesiyle, tek partili bir politik yaşam arasındaki, demokratik devrimin evrensel değerleri ile Türk ulusal formasyonundaki ideolojik program arasındaki gerilimi ya da uyumsuzluğu meşrulaştırmak için üçlü bir strateji izler. Birincisi, Nutuk'ta sık sık vurgulanan, muhalefetin gerekli vasıflara sahip olmadığıdır ve dolayısıyla "tarih, gayrikabili itiraz bir surette ispat etmiştir ki, büyük meselelerde muvaffakıyet için kabiliyet ve kudreti layetezelzel bir reisin vücudu elzemdir" (Nutuk, 1970: 70). Demokratik bir muhalefet imkânı, daima başkalarının yetersizliği ve "tarihin gayrikabili itiraz bir surette" gösterdiği gibi gerekli vasıflara haiz bir liderin zorunluluğu nedeniyle geçersizleştirilir ve gereksizleştirilir. Mustafa Kemal, 1930 yılında Afet İnan'a yazdırdığı notlarda, CHF dışındaki partilerin "cumhuriyetçilik ruhuna malik olmadıklarından yaşam hakkı bulamadıkları"nı belirtir (Afetinan, 1968: 274-5). Recep Peker, ulusal devlet tipi ile tarihsel olarak bu devleti önceleğini öne sürdüğü "liberal devlet tipi"ni karşılaştırır. Buna göre, liberal

devlet tipinin ürettiği, "ulusun politik yaşayışında engeller ve muvaffakiyetsizlikler çıkaracak, dağınık, karışık partiler", her şeyin ulusallaşmasının nihai sonucu olarak, yerini "ulusun bütün isteklerine omuz vermiş" "ulusal partiye" bırakırken, siyasal parti şefi de yerini, "ulusal şef"e devretmiştir (1935: 64-9). Falih Rıfkı Atay'ın sözleriyle, "demokrasi liderler rejimidir" (1953: 19-20).[98]

İkincisi, farklı siyasal örgütlenmelerin, ulusun organik bütünlüğünü bozan/yıkan bir rolü olduğu yönündeki sav ve tek parti sisteminin halkçılık ilkesinin korporatizmiyle meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Mustafa Kemal, 1923 gibi erken bir tarihte Balıkesir'de yaptığı konuşma, gelecek dönem hakkında bütün ipuçlarını vermektedir: "Bu milletin siyasi fırkalardan çok canı yanmıştır. Şunu arzedeyim ki, memaliki sairede fırkalar behemehâl iktisadi maksatlar üzerine tesessüs etmiş ve etmektedir. Çünkü o memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza için teşekkül eden siyasi bir fırkaya mukabil diğer bir sınıfın menfaatini muhafaza maksadiyle bir fırka teşekkül eder. Bu pek tabiidir. Güya bizim memleketimizde de ayrı ayrı sınıf varmış gibi tesessüs eden siyasi fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler ortadadır" (Söylev ve Demeçler, 1952: 96-7). Bu algıya göre, CHF, bütün halkı temsil ettiğine göre başka siyasi partilere gerek yoktur. Daha da önemlisi, CHF'nin görevi temsilden çok, halka "terbiyei siyasiye" (s. 97) vermek, yani ehliyet sahibi yurttaş yetiştirmektir.

---

[98] Saffet Engin, Mustafa Kemal'in şahsında anlamlandırılan liderlik kültünü mantıksal sonuçlarına götürür ve Mustafa Kemal'i insanüstü bir kata yerleştirir: "Burada, Türk milletinin dehasını temsil eden Büyük Atatürk'ten bahsetmek teşebbüsüne girişiyoruz. Fakat hemen söyleyeyim ki, onun künh ve mahiyetine tamamile nüfuz etmek, onu tamamile anlayabilmek hiç bir faniye nasip olmayacak bir şeydir. Çünkü o yiyip içen, düşünen, duyan alelade beşeri hayatın üstünde başka bir varlığa sahiptir" (1938b: 79).

Üçüncü stratejiyle, tek parti yönetimine, "bilimsel" bir meşruiyet kazandırılmaya çalışılmaktadır. Peker'e göre, "zulüm müesseseleri" olan saraya karşı yapılan "halk inkılâbında", "vergi ve büdce kanunlarını tanzim etmek hakkı elde edilince, bunun neticesi olarak da birçok noktai nazarlar bir araya birleşerek siyasal partiler" ortaya çıkmış ve "bu suretle muhtelif partili parlamento hayatı meydana" gelmiştir. Bununla birlikte, partilerin çoğalmasıyla birlikte "politika işlerini meslek edinmiş bir takım türedi adamlar" belirmiş ve "devletlerin, milletlerin hakları için muayyen prensibleri ileri götürecek bir çalışma yerine, vakit kaybeden gayesiz çarpışan ve birbirini boğazlayan bir didişme" başlamış, "muayyen dedeflere [*sic* hedeflere] giden kısa yollar" uzatılmış, "iç dedikoduları kilukaller" almış yürümüştür. Koalisyon hükümetlerinin uyumsuzluğu, "parti menfaati, sınıf menfaatinin asıl maksadın önüne geçmesi" gibi nedenlerle ortaya çıkan "keşmekeş, milletlerin medeni ilerleyişinde, maksada gidişte sürat isteyen bir devirde, idare ve siyasa birliğini bozucu ve hatta körletici fena tesirler" yapmıştır (1935: 18-9). Bu nedenle cumhuriyetçi elitler, "Türk inkılâbı, hürriyet inkılâbı tipinden bir halk ihtilali" olmasına rağmen, "parlamentarizmin, bu çarpışmada muhtelif partilerin her birini bir taraf çeken tatbikatından ve tahribatından, Türkiye Büyük millet Meclisi hususi çalışma tarzı ile, yeni devleti uzak" (s. 26) bulundurmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla, müzakereye ve politik mücadelelere açık olmayan, önceden tanımlanmış "milletlerin medeni ilerleyişi, maksadları" doğrultusunda çalışan ve halkla özdeşleşen (halk içinde farklılıklar olmadığını inancından mütevellit) tek bir partinin varlığı yeterli görülmektedir.

Cumhuriyet ve Sekülerlik (Laiklik)

Merkezdeki elitlerin çevreyle kurduğu ilişkinin dinsel boyutuna dair iki noktaya dikkat çekmek gerekir. Birincisi, ulusal kolektif kimliğin inşasında dinin rolünün zayıflatılması ve milliyetçilikle

ikame edilmesidir. Türk milletinin oluşumunda etkili olan doğal ve tarihi vakıalar şöyle sıralanır: siyasi varlıkta birlik, dil birliği, yurt birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi karabet, ahlaki karabet (Afet İnan, 1931: 13). Burada ahlaki karabet vurgusu, dinsel ahlakın tamamen dışındadır çünkü "vicdanlarımız üzerinde müessir olan ruhi hayat, cemiyetin efradı arasındaki amel ve aksülamellerden teşekkül eder" (s. 12). Ayrıca, Türk milletinin teşekkülünde dinin rolü yoktur çünkü Türkler İslâm dinini kabul etmeden önce de "büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din; ne Arapların; ne ayni dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis, türk milletinin milli bağlarını gevşetti; milli hislerini, milli heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü Muhammedin kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde şamil bir ümmet siyaseti idi." Burada, hem politik ulus anlayışı ile Türk milletinin oluşumunda "ırk ve menşe birliği" vurgusuyla birlikte etnokültürel ulus anlayışını bir arada görmek, hem de ahlaki karabetin dinden tamamen ayrıştırıldığını görmek mümkündür.

Ahlak artık dinsel değil, milli bir değerdir. Müslümanlık, nüfus mübadelelerinde ve gayrimüslim nüfusa yönelik uygulamalarda tayin edici bir farklılık olarak esas alınmasına rağmen, İslâm, "milli kimliğin mümeyyiz vasıflarına dâhil edilmemiştir" ve dolayısıyla "ancak evrensel ve medeniyet ölçülerine (yani seküler bir varoluşa) ve 'Türk' kimliğine uyarlanarak sorunsuzlaştırılabilecektir" (Bora, 1998: 42). 1920'lerden 1930'lara doğru, dinin artan ölçüde kolektif kimliğin kurucu öğesi olarak önemi azalacak, milliyetçilik, kolektif kimliğin organik ideolojisi haline gelecektir. Buradaki temel mesele şudur: dinin, kamusal bağın kurucu ilkesi olmaktan çıkarılarak dil ve tarihe dayalı etnik bir kimlikle ikamesi sonuç değildir. Daha açık ifadeyle, din kamusal alandan dışlandığı için etnik ulusal kimlik vurgulanıyor değildir, Cumhuriyetçi elitlerin pozitivist formasyonlarına uygun olarak ulusal

varoluşu "tarihin zorunluluğu", modern/medeni olmanın gereği olarak algıladıkları için dinin kolektif bağ oluşturmaktaki rolü zayıflatılmaktadır.[99]

İslâm ve buna bağlı olarak Osmanlı geçmişi, ulusal olmadığı ve hatta dinin evrenselliği dolayımıyla kozmopolit bir tasarıma sahip olduğu, ulusal ruha, gayri-ulusal/kozmopolit öğeler kattığı için, ulusal kimliğin kuruluşunun esası olamaz. Mustafa Kemal, 1925 yılında Ankara Hukuk Fakültesi'nin açılışında yaptığı konuşmada, "milletin, idamei mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabıtai müşterek, asırlardanberi gelen şekil ve mahiyetini tebdil etmiş, yani millet, dini ve mezhebi irtibat yerine, Türk milliyeti rabıtasıyla efradını toplamıştır" (Söylev ve Demeşler, 1952: 240) derken yeni kolektif kimliğin din temelinde değil ulus temelinde inşa edileceğini belirtmektedir. "Köhne hukuk" karşısında "yeni hukuku" benimseyecek olan "millet, beynelmilel umumi mücadele sahasında sebebi hayat ve sebebi kuvvet olacak ilim ve vasıtanın ancak muasır medeniyette bulunabileceğini, bir hakikati sabite olarak umde ittihaz eylemiştir" (s. 240). Türk milliyetçiliği, sosyal formasyonun ulusallaşması ve bireylerin bu formasyon içinde "*homo nationalis*" olarak kurulması amacındadır ve bu anlamda dinin rolü talileştirilmektedir çünkü bütün "beynelmilel" düşüncelere karşı olduğu gibi, beynelmilel bir cemaat olarak gördüğü ulus aşırı İslâm cemaatine aidiyetin de zayıflamasını beklemektedir.

Merkezdeki elitlerin dinle kurduğu ilişkinin ikinci noktası, İslâm'ın, radikal bir sekülerleşme sonucu politik yaşamın dışına

---

[99] Saffet Engin, Comtecu pozitivizt bir tarihselcilikle, insanlık tarihini "teolojik, metafizik ve pozitive" dönemlerine ayırır. Asrımızın bütün ileri milletleri pozitive devreye, yani, "müsbet ve şe'niyetler üzerine dayanan bir düşünüş" (1938a: 18) devrine girenlerdir. Asrın gereğine uygun olarak, "teoloji ve metafizik devrinden geçerek pozitiv devre girmiş" olan Türkler, halifeliği ve şeriatçı taassubu ilga etmiştir.

itilmediği, bir politik program olarak sekülerliğin mantığına uygun olarak, ulusalcı ve devletçi bir çerçevede yeniden yorumlandığıdır. Resmî milliyetçiliğin kurduğu paradoksal ilişkiye rağmen, bir kültürel boyut olarak dinin, Alevîlerin yurttaşlık konumunun tayin edilmesi açısından önemi açıktır. Sünnî muhafazakârlığın dışlanması yanı sıra Kemalist modernleşmenin Batılı laiklik tasavvurunda, "dini bir vicdan meselesi" olarak görme ve dolayısıyla din ile dünyevi hayat arasında bir karşıtlık kurarak, dini özel alanla sınırlama isteği ve çabası vardır. Dahası, ulusal cemaat içindeki farklı inançlar karşısında devletin ancak laiklik dolayımıyla tek bir hukuk sistemini ve milli egemenliği uygulayabileceğini savunan gerekçeleri de görmek mümkündür.[100]

Sünni muhafazakârlığın ötekileştirilmesine, laikliğin, dinin vicdani bir mesele olarak anlaşılması gerektiği ve dolayısıyla inanç özgürlüğü boyutunu içeriyor olmasına rağmen, Türk kimliğinin kurucu bileşenlerinden birinin hala Sünnî-İslâm olması semptomatiktir. Çünkü ulusal cemaate dâhil olmak ya da dışlanmak konusunda Sünnî-İslâm belirleyici etmenlerden birisi olmaya devam etmiştir. Somel, Osmanlı siyasi bütünlüğüne entegre olmuş Sünnî Türk, Arap, Arnavut, Boşnak, Pomak, Giritli, Abhaz, Çerkez, Çeçen ve Lazların, Kemalist ulus tasarımına da dahil edildiğini söylemektedir, "buna karşılık aşiret ilişkilerinin zamanla dağıldığı ve Osmanlıya temelde muhalif kalmış olan Türkmen ve Yörük kökenliler, Alevî Türkler açısından yukarıdan empoze edilen Türk ulusu kimliğine dahil olmak muhtemelen çok kolay olmamıştır. Sünni ve Alevî Kürtler açısından ise bu

---

[100] Türkiye'de laikliğin devletin din üzerindeki "kontrol açıklaması" ile "laikliğin ayrılma boyutları" hakkında hermenötik bir analiz için bkz. Davison (2002). Siyasetten "kurtarılan" din söyleminin dönemin temel metinlerinde (özellikle M. Esat Bozkurt'un Medeni Kanun için yazdığı Esbab-ı Mucibe Layihası'nda) görülebileceğini söyleyen Davison (2002: 276-7), bu dolayımla CHF'nin vicdan alanını da kendi kontrolü altına almış olduğunu ekler.

entegrasyon, tarihsel olarak geciktiği oranda geçersiz olmuştur" (Somel, 1997: 82). Gayri-Türk Müslümanlar yurttaşlığa kabul edilirken, Hıristiyan Gagavuz Türklerinin kabul edilmeyişleri, Müslüman olmayan grupların (Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler), Almanya örneğinde olduğu gibi ulusallık (*nationality*) açısından değil sadece yurttaşlık açısından Türk sayılmaları, bu grupların, Türk kökenli olsun ya da olmasın Müslüman olmadıkları için ulusallık açısından dışarıda addedilmeleri, etnik kökenin yanı sıra, "Türk uyrukluğunun doğasının belirlenmesinde dinin, üstü kapalı bir biçimde, etnisiteyle birlikte öğe olduğunu" (İçduygu vd, 1999: 195) gösterir. Daha özel olarak Kirişçi, göçmenlerin ve sığınmacıların yurttaşlığa kabulünde Sünnî-Hanefî mezhebinden olanların tercih edildiğini söylemektedir (2001: 3). Türk olmayan Balkanlardaki Müslümanlar yurttaşlığa kabul edilirken, Türk kökeninden gelen Gagavuz Türkleri, Şii Azeriler ve Türkçe konuşan Kürtlerin göçlerine izin verilmemiştir. Daha çarpıcı örnek, Osmanlı döneminde baskıdan korunmanın bir yolu olarak kendilerini Hıristiyan yazdıran Alevîlerin sürgüne gönderilmesidir. Bu Alevîler, ağlayıp sızlamalarına rağmen sürülmelerini engelleyememiştir (Bahadır, 2004: 49).

Örneklerden anlaşılacağı gibi, İslâm'ın, kolektif kimliğin kurucu öğesi rolünün zayıflatılması, tamamen dışlandığı anlamına gelmemektedir. Berkes (1998: 482-3), Türkiye'de dinin kurumsallaştırılması bakımından din sorununun, bir yanda dinsel aydınlanma sorunu, diğer yanda ulusal varoluşu desteklemesi açısından ahlaki yeniden bütünleşme sorunu olarak ele alındığına dikkat çeker. Bu ikisi, Türk laikliğinin iki veçhesini oluşturur. Sekülerleşme sorununun bu iki veçhesi dikkate alınarak şunu ileri sürmek mümkündür: Kemalist modernleşme ideolojisi içinde din, rasyonelleştiği, ulusallaştığı ölçüde, bir ahlaki bağın aracı olarak kamusal yaşamda kendisine yer bulabilecektir. 1920'li yılların dinde reform programlarını bu bağlama yerleştirmek

gerekir. İstanbul Darülfünununun İlahiyat Fakültesi müderrislerince hazırlanan ve 1928 tarihinde kamuya açıklanan dinde reform taslaklarından bir tanesi "dinî hayat da ahlâkî ve iktisadî hayat gibi ancak ilmî tefekkürler ve ilmî usullerle bast ve ıslah edilmelidir" demektedir. Bu ıslahat için gerekli görülen tedbirlerden bazıları, ibadethanelerin temiz olması, ibadethanelerde sıralar ve elbiselikler bulundurulması, ibadet dilinin Türkçe olması, duaların, hutbelerin Türkçe okunması, tağanniye müstait müezzinlerin, imamların yetiştirilmesi, mabetlere musiki âletlerinin kabulü, mabetlerde ilâhi mahiyetinde asrî ve "istromantel" musiki, Kur'anın ve İslâm dininin beşeri ve mutlak mahiyetini gösteren felsefi araştırmalar yapmaktır. Metni kaleme alanlar, Fuat Köprülü, İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), İsmail Hakkı İzmirli, Halil Halit, Halil Nimetullah (Öztürk), Mehmet Ali Ayni, Şerafettin (Yaltkaya), Arapgirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer ve Yusuf Ziya Yörükan olarak sıralanmaktadır.[101] Bununla birlikte, Ergin (1977: 1961), 21 Haziran 1928 tarihli *Son Posta* gazetesinde yayınlandıktan sonraki günlerde, ne bu gazetede ne de başka gazetelerde "bu mesele hakkında hiçbir izaha ve tefsire" rastlanmadığına ve Islahatı savunan tek açıklamanın İsmail Hakkı Baltacıoğlu'ndan geldiğine dikkat çekmektedir. Örneğin Yusuf Ziya Yörükan, daha sonra, kendisinin rapora imza atmadığını açıklayacaktır (Kara, 1989: 500-2). Nitekim felsefi çalışmalar, ezanın Türkçe okunması ve Kur'anın Türkçeye çevirisinin yapılması dışında, Kemalist kadrolar da bu kadar radikal bir reforma yanaşmamışlardır. İslam'da reform tartışmanın genel çerçevesi, gayri-Sünnî heterodoks toplulukların tamamen gündem ve tartışma dışı bırakılıyor olması, ezanın Türkçe ya da Arapça okunması tartışması-

[101] Islahat raporunun tamamı için bkz. Ergin (1977: 1958-61) ve Kara (1989: 497-9). Raporu imzaladığı öne sürülen isimler arasında yer alan Fuad Köprülü ve Yusuf Ziya Yörükan, daha sonra görüleceği gibi, Alevîlik araştırmalarıyla da tanınan, Alevîlik konusunda üretilen milliyetçi tezlerin erken sahipleridir.

nın, Alevî nüfus için anlamının ne olduğunun kimse tarafından sorulmamasıdır.

Bu bağlamda, Parla ve Davison (2008: 58-75), Türkiye siyasetini, erken Cumhuriyet döneminden başlayarak, merkezdeki laikler ve çevredeki Müslüman nüfus arasında bir çatışma olarak okumak yerine, İslam'ın iki farklı yorumu arasındaki çatışma olarak okumayı önermektedir. Yazarlara göre Kemalist laiklik, sekülerizm anlamı taşımadığı gibi, bunun için bir engel oluşturmuştur çünkü Diyanet İşleri Başkanlığı, Kuran kursları, İmam Hatip Okulları, din dersleri, nüfus cüzdanlarında din hanesinin yer alması gibi uygulamalar, dini politik alandan dışlama ve özel alana devretme değil, devletin kendi, "saf" ve "hakiki" din anlayışını yurttaşlara benimsetme amacı taşımaktadır.[102] Kemalist

[102] Yazarlar, sekülerizm ve laikliğin, aynı olguyu anlamlandıran iki farklı terim (yani, aynı sürece işaret eden Fransızca laiklik terimine karşılık gelecek Anglofon seküler terimi) olmayıp, iki farklı olguyu anlamlandıran iki farklı kavram olduğunu öne sürmektedir. Seküler olan, dinsel olmayan, din karşıtı bir anlamı içerirken, seküler devlet, dinden tamamen arındırılmış bir devlete işaret etmektedir. Laik olan ise, dinsel cemaatin ruhban üyeleriyle, sıradan üyeleri arasında bir ayrım yapar ve politik, sosyal işlerin yönetimini sıradan üyelere devreder. Sıradan üyelerin din dışı ya da din karşıtı olması gerekmez. Dolayısıyla laiklik, devlet ve din işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelebileceği gibi, dini devletin yönetim alanında da tutabilir. Bu demektir ki, laiklik, politika ve dini birbirinden ayırabilir fakat laikliğin güçlü bir şekilde uygulanabilmesi, derinleştirilmesi için dinin, politik, sosyal ve hatta bireysel hayatın dışında tutulması gerekir. Bu anlamda CHP'nin uyguladığı laiklik anlayışı seküler olmadığı gibi, laikliği bile tartışmalı bir anlayıştır (Parla ve Davison, 2008: 58-75; ayrıca, Davison, 2003: 333-50). Öte yandan Casanova (1994: 12-3) "seküler" terimi için benzer bir etimolojik anlatıya baş vurur, yani, din karşıtı gibi bir anlamdan çok din dışı bir alana işaret etmektedir. Ayrıca, daha önce belirtildiği gibi, Asad (2003), sekülerleşmenin, dinden tamamen arındırılmış bir devletle, politik söylemle sonuçlanmadığını, sekülerlik söyleminin dinsel olanla belirli bir ilişkiyi öngördüğünü savunur. Örneğin Hurd (2008) "laiklik" ve "Yahudi-Hıristiyan" sekülerliği olmak üzere, iki farklı sekülerlik geleneği, iki farklı din-siyaset ilişkisinin geliştiğini vurgular. Bu tartışmaya bağlı olarak, özellikle Türkiye siyasetinde, sekülerlik ve laiklik ara-

seçkinlerin, modernleşme projelerine uygun olarak dine dayalı politik örgütlenmelere, dinin kolektif kimliği üreten geleneksel rolüne ve çevredeki geleneksel din anlayışına karşı oldukları açıktır ancak bunun karşısında savundukları, dinin, çokça yinelendiği gibi vicdani bir mesele olması değil, "Sünnî Ortodoks İslâm'ın Kemalist versiyonu" (s. 64) olmuştur. Aynı şekilde Sakallıoğlu (1996: 231-51), seküler merkez-muhafazakâr çevre yerine, bir hükümet kuruluşunda temsil edilen, hükümet yapısına dâhil edilen "devlet İslâmı" ile gericilikle ve cehaletle özdeşleştirilen, geleneksel İslâm anlayışı arasında bir yarılmadan söz etmektedir.[103] Dolayısıyla denebilir ki, çatışma Sünnî kozmoloji içindedir ki bu kozmoloji sadece gayrimüslimleri dışlamakta değil gayri-Sünnî toplulukları da "yok sayarak" dışlamaktadır. Dinin, ulusal kimliğin vasıflarından birisi olarak görülmemesi, ulusal kimliğin dinsel çoğulluğa müsamahakâr olduğu sonucunu çıkarmamalıdır. İleride gösterileceği gibi, etnik ve sınıfsal farklılıklara olduğu kadar dinsel farklılıklara, özellikle İslâm içinde heterodoks ve senkretik bir farklılığa asla tavizkâr değildir. Laiklik, Türk Cumhuriyetçiliğinin monarşi ve teokrasi karşıtlığında, özellikle teokrasi karşıtlığının en temel araçlarından birisidir ama asla İslâm karşıtlığı ya da İslâm dışılık değildir.

---

sında anlamsal bir fark aramak yerine, farklı politik söylemler içinde eklemlenen bir gösteren olarak görmek mümkündür. Bu çalışma boyunca sekülerlik ve laiklik aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.

[103] Resmî Türk milliyetçiliğinin, tarihi Türk milletinin, ırkının medeniyetler ve devletler kuran tarihi olarak yazan etno-romantik tarih yazımına eşlik eden, paralel bir tarih yazımı da, İslam tarihçileri içinde özellikle Şemsettin Günaltay'ın temsil ettiği, tarihi, rasyonalist-laik münevverler (İslam rasyonalistleri) ile ananeciler arasında bir çatışma olarak gören "etno-pozitivizm" denebilecek bir tarih yazımıdır. Buna göre, İslâm tarihi, ananecilere karşı Türk İslâm münevver ve ilimcilerinin temsil ettiği, "akıl mantığa uymayan gayri ilmiğ her şeye karşı isyan eden" rasyonalist-laik ilimcilerin mücadelesi söz konusudur. Türkler, ananecilerin irticai mezhebine karşılık Akliye mezhebini kurmuşlardır (Günaltay, 1932; 1938).

Resmî ulusal kimliğin inşasında, milliyetçiliğin laiklikle eklemlenmesini özel ve önemli kılan, kendisine meydan okuyarak gelişen muhafazakâr milliyetçiliğin esas olarak Kemalist laiklik anlayışına karşı çıkmasıdır. İleride ayrıntılı olarak ele almak kaydıyla, şunu söylemek mümkündür: bir etno-dinsel milliyetçilik olarak Türk-İslâm milliyetçiliği, Kemalist milliyetçiliğin, etno-kültürel, organik ve otoriter yönüne değil, onun modernleşme/Batılılaşma anlayışı ve özel olarak laik veçhesiyle çatışma içindedir. Kemalist laiklik anlayışı, İslâm'ın kolektif bağın kurucu öğesi olarak rolünün azaltılması ve bizatihi ulusun bir "sivil din" olarak konumlanması beklentisine dayanmaktadır. Dinsel aşkınlık, yerini ulusal aşkınlığa devretmektedir. Bu noktada Billig'in, ulusallığa (*nationhood*) yapıştırılan "ideolojik aura"yla birlikte, "uluslar düzeninden" sonra Tanrı'nın konumuna ilişkin değerlendirmesi, kurucu Türk milliyetçiliğinin dine bakışını ifade etmek açısından ufuk açıcıdır. Billig'e göre "uluslar düzeni Tanrı'ya hizmet etmek için değil, tersine Tanrı bu düzene hizmet etmek için vardır.... Artık Tanrı'dan istenen ulusal düzene hizmet etmeye devam etmesidir" (1995: 4). Tanrı'nın ulusa hizmet etmesi, ulusun da Tanrı katına yükseltilmesi birlikte işleyen süreçlerdir. 1950'lerden sonra siyasal alana hâkim olmaya başlayacak olan Türk-İslâm milliyetçiliği, Tanrı'nın yeri konusunda bu kadar net değildir ya da Tanrı ulusa hizmet ederken ulus da Tanrı'ya hizmet edecektir.

Gülalp'in işaret ettiği gibi (2005: 351-72), Kemalizm, dinin boşluğunu doldurmakla kalmamış, dinin işlevsel karakteristiğini de üstlenen bir "din" halini almıştır. İslâm'ın sorgulanamaz ve kutsal hakikatleri, kutsal ve sorgulanamaz bir seküler milliyetçilikle ikame edilmiştir. Bizatihi Kemalizm, "demokrasiyi kısıtlayan, modern Türkiye'nin yarı-dini" olmuştur. Seküler milliyetçilik açısından İslâm'ın rolü ise, kendisine ait ve özerk bir iktidar alanı yaratarak değil ancak ulusal aşkınlığa tabi kalarak sosyal

bağın kurulmasına hizmet etmesidir. Durkheimcı işlevselci bir din tanımı üzerinden kendisini din olarak kurması dışında, İslâm'la kurduğu ilişki, Fransız "kato-laiklik" anlayışına benzemektedir. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı ve bu kurumun dinsel işlevleri düşünüldüğünde. Türkiye'deki laiklik anlayışının Sünnî-İslâm'la benzer bir ilişki kurduğu, bir tür "Sünnî-laiklik" geliştirdiği söylenmelidir. İslâm, modernleştiği, ulusallaştığı ölçüde "sivil din"in önemli bir bileşenidir.

Türk Ulusal Yurttaşlığı ve Medeni Yurttaş

Ulusal kurtuluş döneminde gayrimüslimlere karşı etno-dinsel, gayri-Türk nüfusa karşı politik-hukuksal bir söylem geliştirilirken ve farklı politik cemaat, yurttaşlık anlayışlarının hegemonik mücadelesine imkân sağlayan bir politik alan meşru sayılırken, 1925'ten sonra hem Türklüğün anlamında bir dönüşüm ve sabitlenme yaşanmış, hem de yurttaşın kendisini politik özne olarak kurma olanağı ortadan kalkmıştır. Osmanlı geçmişinde, hem emperyal sosyal formasyonun hem de İslâm'ın yol açtığı bir kozmopolitanizm görülmüş ve kesin olarak reddedilmiştir. Bu kozmopolitanizmle birlikte hem ulus-altı çok kültürlü sosyal doku, hem de ulus-üstü tahayyüller reddedilmiştir. Bununla birlikte, kavramsal düzeyde ve siyasal program olarak değilse de bir zihniyet mirası olarak, İmparatorluğun çok etnikli, çok dinli sosyal formunun ürettiği Osmanlıcılık ve Türkçülük gibi politik programlar, ulus-devletin kuruluş sürecinde ve sonrasında ulusal kimliğin inşasında güçlü bir tesir bırakmıştır. Osmanlıcılığın tesiri, İmparatorluğun çok etnikli, sosyal dokuda mündemiç çok kültürlü yapısının ve bu yapının korunmasına yönelik devletin bekası ideolojisinin, ulus-devlete devreden sonucudur. Bu etkiyi özellikle ulusal mücadele döneminde bütün açıklığıyla görmek mümkündür. Benzer bir etki, İmparatorluğun patrimonyal bürokratik geleneğinin, ulus-devlete sadakat olarak "patrimonyal

yurttaşlık" anlayışı için bir zemin oluşturmuş olmasında görülebilir. Öte yandan, Türkçülük, "pan-" formu tasfiye edilerek, Türk milliyetçiliği formunda, tüm etnik ve kültürel içerimleriyle birlikte zaman içinde ulus-devletin organik ideolojisi haline gelmiştir. 20. yüzyıl başlarında gelişen ve Türklüğü etno-kültürel bir kimlik olarak tanımlayan milliyetçi ideoloji, Türklüğü politik-hukuksal bir kimlikle örtüştürmüş ve farklılıklarını koruyan kültürel gruplara karşı daima dışlayıcı bir içerik katmıştır.

Ulus-devletin konsolidasyonunu takip eden dönemde Türk ulusal kimliği, bir yandan, cumhuriyetçi milliyetçiliğin milli egemenlik, genel irade ideolojisi ve halkçılığın organizmacı-korporatist anlayışının (sınıfsız, imtiyazsız bir "kütle" anlayışı) eklemlenmesiyle bütünleştirici (ama hala özcü) bir anlayışa dayandırılıp, asimilasyona dayalı bir tasavvur olarak değerlendirilirken, diğer yandan etnik olarak tanımlanan bir Türklük, ulusal kimliğin esas bileşenlerinden birisi olmuştur. Ulus, sadece sınıfların değil etnik, dinsel bütün farklılıkların bastırıldığı organik bir cemaat olarak görülmüştür. Ayrıca, yüzyıl başlarında gelişen Türkçülüğün etnik içerimini miras alarak, Türklük, vatandaşlık bakımından Türklük ve etnik Türklük arasında bölünmüş, Türk etnik kökeninden gelmeyenler Türkleşmedikleri sürece, formel olarak yurttaş olmalarına rağmen, "içeriden dışlananlar" grubunu oluşturmuştur.

İslâm'ın ulusal kimlik inşasındaki rolü, yurttaşlık anlayışının kurumsallaşmasında bir diğer önemli ve gerilimli ilişkiyi göstermektedir. Osmanlı'da dinsel aidiyete dayalı olarak örgütlenen toplum yerine, ulusal aidiyeti temel alan modern ve seküler bir toplum yaratma projesi, geleneksel İslâm'ın konumunu tamamen yok etmediyse de tali kılmıştır. Ulusal sadakate dayalı bir "sivil din" yaratma çabası, Kemalist laiklik projesinin ulusal kimlikle eklemlenmesi, "etno-seküler" bir milliyetçilik anlayışını doğurmuştur. İslâmi değerler, uyarlandığı, ulusallaştırıldığı ve mo-

dernleştirildiği ölçüde ulusal kimlik içinde kendisine yer bulabilirken, bunun dışında kalan inançlar, temizlenmesi gereken "geri ve arkaik kalıntılar" olarak görülmüştür.

Bölüm V
Muhafazakâr Milliyetçilik, Müslüman Yurttaşlar

Cumhuriyeti kuran kadroların seküler ulusal kimlik tanımı, Abdülhamid dönemi pan-İslamcılığının inşa etmeye çalıştığı "dinsel cemaat" anlayışıyla çatışma içinde tanımlanmıştır. Kurucu milliyetçi elitlere göre, yeni "biz duygusu"nun, ortaklığın, dayanışmanın sosyal, siyasal sınırı ulus olacaksa, birincisi, din ve sınıf gibi ulus-üstü ortaklık, dayanışma bağları, ikincisi, etnik, dinsel, sınıfsal ulus-içi/altı dayanışma ağları çözülmek zorundadır. Kurucu resmî milliyetçiliğe seküler karakterini veren, bir yandan dinin kamusal alandaki yeri ve rolüne ilişkin sınırlamaysa, ikincisi, ulus üstü ya da altı dinsel aidiyeti çözme girişimidir. Bunun çözümü, daha önce belirtildiği gibi, cumhuriyetçi ve milliyetçi değerlerin mistik ve aşkın bir sadakat odağı haline getirildiği Rousseaucu/Durkheimcı bir "sivil din" anlayışı olmuştur. Seküler milliyetçiliğin, bu bağlamda, Kilise ile çatışma içinde kurulan Fransız ulusal formasyonuyla benzerliği açıktır ancak bu benzerliğin, Balibar'ın (2004c: 363) "katolaiklik" vurgusunu da dikkate almak kaydıyla. Dolayısıyla, seküler ve dinsel Türk milliyetçiliklerinin çatışma dinamiğini burada aramak gerekir.

Kurucu seküler milliyetçiliğin, ulusu aşkın ve kutsal bir sadakat odağı haline getirerek, dünyevî olanı kutsallaştırması karşısına ulusun kutsallığını (dünyevî kutsallık) İslâm'ın kutsallığıyla (ilahî kutsallık) destekleme arayışında olan bir başka milliyetçilik politik alanda hegemonik olacaktır. Türk-İslâm milliyetçiliği ken-

disini, hem Kemalizmin Batılılaşmacı/laik yönüyle hem de varoluşunun kurucu bileşeni haline getireceği "komünizm tehdidiyle mücadele" içinde kuracak, İslâm'ı, Türklüğün ayrıcalıklı ve önemli bir vasfı haline getirecek ve hatta romantik tarih yazımları, Türklüğün ulusal vasfının Müslümanlaşmakla mümkün olduğunu iddia edecektir. Dinsel olanın ulusun sınırlarını tayin ettiği bu durumda, "dinsel homojenleşme –tek ülke, tek din, tek kilise- devletin konsolidasyonu için zorunlu önkoşul olarak görül[müş]; ister İberya Yarımadasında Yahudi, Müslüman ya da Protestanlar olsun, ister İngiltere'de, United Provinces ya da Cenevre'de Katolikler olsun, dinsel muhalifler potansiyel olarak yıkıcı/düzen bozucu olarak görül[müştür]" (Llobera, 1996: 134).

Irkçı Milliyetçilik

Türk Tarih Tezi'nin biçimlendirdiği, 1940'lı yıllardan itibaren "hümanist" bir renk de alan resmî etno-seküler ulusal kimlik anlayışı, iki farklı ve güçlü milliyetçi meydan okumayla karşılaşmıştır. Birincisi, özellikle Nihal Atsız'ın[104] kişiliğinde cisimleşen "ırkçı-Türkçü" bir milliyetçilik, ikincisi Türkçülük ve İslâmcılığı (ya da Türklük ve İslâm'ı) değişen derecelerde "sentezlemeye" çalışan Türkçü-İslâmcı milliyetçi çizgidir. Bu milliyetçilikler, bir yandan, resmî milliyetçilikle hesaplaşırken, diğer yandan, kendi aralarında hem çatışan hem eklemleyen bir ilişki yaşamıştır. Soy Türkçü milliyetçiliğin İslâm'la olan gerilimli ve huzursuz ilişkisi onu popülerleştirmekten alıkoyarken (bu milliyetçilik formunun mirasçısı Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), İslâmcı bir hatla buluştuğu ölçüde kitleselleşecektir), İslâm'ın katkısıyla popülist bir

[104] Türk milliyetçiliğinin ırkçı damarının önemli isimleri için, kendisi de ırkçı-Turancı davası sanıklarından birisi olan Hüseyin Namık Orkun'a bakılabilir ([1944] 1977). 1944 Irkçı Turancı davasıyla birlikte, ırkçı milliyetçiliğin tarihsel oluşum ve gelişimi üzerine bkz. Özdoğan (2001).

damar yakalayan dinsel milliyetçilik, ırkçı temaları eklemlemekten geri kalmamıştır.

30'lu yıllarda gelişmeye başlayan otoriter-faşist, soy Türkçü milliyetçi çizgi, ulusal cemaati, ırkî esaslar üzerine kurulu bir "soy cemaati" olarak tanımlar. Kemalist milliyetçiliğin, politik-teritoryal milliyetçilik ile etno-kültürel milliyetçilik arasında yaşadığı gerilimi ya da kararsızlığı, ikincisinin lehine çözer. Gayri-Türk Müslüman topluluklar dâhil, Türkiye Cumhuriyeti bütün yurttaşları arasında, etnik kökene ve soya bağlı bir ayrım yapar. Bu toplulukları, "müstakbel Türk" olarak gören resmî Kemalist milliyetçiliğin entegrist, asimilasyonist veçhesinin hilafına, soy Türklüğü yurttaşlığın belirleyeni sayar. Türkçülük, Nihal Atsız'ın ifadesiyle, "bütün Türklerin tek devlet halinde birleşerek, her bakımdan bütün milletlerden ileri ve üstün olması ülküsüdür. Bunun değişmeyen iki unsuru vardır: Soyculuk, Turancılık" (1973: 85). "Türk milleti", görüldüğü gibi, Türkiye Türkleriyle sınırlı değildir, dünya üzerinde "yüz milyonluk bir topluluğu" (s. 39) tanımlamaktadır. Soyculuk sadece, ulusal savunma, tarih şuuru değil aynı zamanda, sağlık koruma meselesidir, "karışmak, daima, üstün olanın aleyhine olduğundan, büyük meziyetler sahibi Türklerin, bu meziyetlerden yoksun soylarla karışmaları halinde ortaya çıkan melezlerde Türk'ün bazı büyük meziyetleri kaybolmakta, onların yerini diğer soyların iptidâî vasıflarından bazıları tutmaktadır" (s. 85).

Bununla birlikte, ırkçı milliyetçiliği besleyen söylemsel formasyonun çerçevesini, tek parti dönemi etno-kültürel milliyetçiliğinin oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[105] Türk

[105] Özdoğan (2001), haklı olarak, Cumhuriyet öncesinde gelişen Türkçülüğün, hem kuruluş dönemi hem de tek parti dönemi resmî milliyetçiliği olarak ifade ettiği "Türk ulusçuluğu"nun da kaynağı olduğunu söyler. Sonraları Türkçülük, Kemalist çevrelerce Türk ulusçuluğu olarak yorumlanırken, 1930'lu ve 40'h yıllarda bağımsız bir siyasi düşünce olarak, ırk kimliğini öne çıkaran bir

Tarih Tezi'nin çerçevesinin belirlediği etnik söylemler, ırkçı milliyetçiliği de besleyen kaynaklar olmuştur. Irkçı-Turancılığın yargılandığı 1944 tarihli dava sırasında sanıkların ifadeleri Kemalist milliyetçilikle olan yakınlığı sarih bir şekilde göstermiştir (Özdoğan, 2001). Irkçı-Turancı milliyetçilik, resmî milliyetçiliğin soy esasını vurgulayan etno-kültürel söyleminden oldukça beslenmiş görünmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, resmî milliyetçilik açısından Türklük, bir vatandaşlık bağını vurgulamaktan çok, etno-kültürel bir topluluk olarak tanımlanmış ve sosyal formasyonu buna uygun olarak şekillendirmiştir. Kemalist milliyetçilik farklı etnik, kültürel, dinsel kimliklerin kamusal alana taşınmasına izin vermemiş ve bu alanda meşru olarak tanınma "bölücülük" olarak kodlamıştır. Ulus, hukuki-siyasal bir varlık değil, sınıfsal, dinsel, etnik farklılaşmaya imkân vermeyen organik bir cemaattir. Bu durumda ırkçı-Turancı düşüncenin gelişmesinde ve "ideolojik koordinatlarının"[106] şekillenmesinde resmî milliyetçilik yorumunun uygun bir zemin oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Türkçüler, farklı olarak, "yabancı"nın tanımını "soyu bizden olmayanlar olarak" genişletmiş, dolayısıyla "Türk kanı" taşımayan herkes, Schmittci anlamda "meşru olmayan düşman" olarak kodlanmıştır. Nihal Atsız'ın ifadesiyle "ulusal şuurun uyanık olduğu yerlerde, millet, yabancıyı kendisinden saymaz. Yabancı soydan olanlar, vatandaş ve tebaa olsa bile, yine yabancı sayılır. Ona güvenilmez. Yabancı ile evlenilmez" (1973: 63). Türkçülere göre Türk soyundan olmayanlar, asimile edilmiş bile olsa, Türk

---

Türkçü akım da gelişmiştir. Dolayısıyla, her ikisini buluşturan ortak nokta Osmanlı'nın son dönemlerinde gelişen ve etnik köken vurgusunu öne çıkaran bir milliyetçilik (ya da Türkçülük) anlayışı olmuştur.

[106] Ertekin (2002: 345-87) bu koordinatları "eşitsizlikçilik, militarizm, antikomünizm, irredantizm (yayılmacılık), yabancı korkusu/düşmanlığı, ırkçılık/Turancılık" olarak sıralamaktadır.

ırkının geleceği açısından birer tehlikedir. Ortak koordinatlardan biri olan "yabancı korkusu" algısı ve anlayışının, resmî milliyetçilikle Türkçülük arasında bir farka mı yoksa bir benzerliğe mi denk düştüğü bulanıklaşmaktadır. Ancak, her ikisi açısından da "yabancı"nın Türk olmayanı gösterdiği açıktır. Öte yandan, yabancı olma hali, resmî milliyetçilik açısından da öylesine tekinsiz bir durumdur ki, Türkçülerin savunduğu "ırkçılık-Turancılık" düşüncesi de "biz"e olan "yabancılığıyla" (yabancıların Türkiye üzerindeki bir oyunu) ele alınıp değerlendirilecektir.[107]

Soy Türkçü milliyetçiliğin elitist karakteri ve dinle olan "gerilimli" ilişkisi, onu popülerleştirmekten uzaklaştırmıştır.[108] Örneğin, "1950 yılında Atsız'ın öncülüğünde kurulan Türkçüler Derneği'nin çeşitli şehirlerde açılan ocaklarında Türkçülük ister istemez İslâmî endişelerle 'muhafazakâr' milliyetçiliğe dönüşmüştü" (Ayvazoğlu, 2002: 568). Bu gelişmenin, dinciliği siyasi

---

[107] 1944 yılında Maarif Vekâleti'nin yayınladığı "Irkçılık Turancılık" başlıklı, resmî milliyetçilikle Türkçülüğün ayrım noktalarını göstermek amacıyla yayınlanan kitapta yer alan metinlerin hemen hemen tamamı bu konuya vurgu yapmıştır. Bunlardan en dikkat çekici olan birkaç tanesi Burhan Belge'nin "Kemalizm'in kapitalizm, liberalizm, faşizm, sosyalizm v.s. gibi muasır bazı garp dâvaları ile olan alakası, nispi'dir, illî değildir. Geri camiaları en yüksek muasır durumlarına kavuşturmak içindir ki, garbın hastalık ârazından olan bu davalara karşı alaka göstermiştir... Kemalizm, garp kültürünün neden ibaret bulunduğunun garplı olmıyan insan tarafından anlaşılması ve benimsenmesi davasıdır. Hem de insanlık kültür tarihinin öyle bir devresinde ki, garp kültürünün yüksek esaslarına karşı, bizzat garplı insan, hayret edilecek ve acınacak derecede yabancılaşmıştır" (age. s. 114) sözleri, Hüseyin Cahid Yalçın'ın "sağa ve sola sapmalar ancak birer sapıtma olabilir" ifadesi ile Bedrettin Tuncel'in bu politik konumları "gümrük kaçağı ideolojiler" olarak tanımlamasıdır. Ayrıca Refik Halit Karay'ın "Eğer ırkçılıkta bir fayda olsaydı bize onun [Atatürk'ün] 'ırkçı olunuz' demesi lazımdı. Eğer hudutlarımız dışında milliyetçiliğe lüzum görülseydi ilk önce kendisinin Turancılığa atılması icabederdi" (age s. 145) sözleri, her konuda olduğu gibi bütün doğruların Mustafa Kemal tarafından ve Kemalizm içinde sabitlendiğini anlatmaktadır.

[108] Irkçı milliyetçiliğin paganizmi konusunda bkz. Özdoğan (2001: 245-7).

ümmetçilik olarak değerlendirerek, beynelmilelci karakteri nedeniyle milliyetçiliğe düşman, Sol'a yakın gören Atsız'ın hoşuna gitmeyeceği açıktır. Bununla birlikte, "1940'lardan devreden ideolojik radikalizm ve mağduriyet birikimi" (Bora, 1995: 39), Türkçülüğü, "sağ popülizmin" önemli bir bileşeni haline getirmiştir. Ayrıca, Türk-İslâm milliyetçiliğin Türkçü boyutuna, ırkçı bir "fikrî" miras da bırakmıştır. Dahası, ırkçı-Turancı kadrolar içinden gelen ve bu mirası sahiplenen, Alparslan Türkeş'in kişiliğinde temsil edilen CMKP/MHP çizgisi, "1963-1966 dönemindeki söyleminde, korporatist, kalkınmacı-modernist bir Kemalist restorasyon tasarımı"nı vurgularken, "1965-1969 evresinde faşizan bir söylemle Türkçü ve fanatik anti-komünist etmenleri öne çıkarmaya" başlamış, erken dönemdeki Kemalizmden mülhem laiklik savunusunu 1960'ların sonlarından itibaren terk etmiş, Müslümanlık, "Türk tarihinin ayrılmaz bir unsuru" olarak görülmüştür (Bora ve Can, 1999: 53-5). Soya dayalı bir Türkçülüğü İslâm'la kaynaştırma girişimi olarak, S. Ahmet Arvasi'nin formüle ettiği "Türk-İslâm Ülküsü" (1980; 1983), MHP'nin özellikle 1970'li yıllardaki programının esasını oluşturacak ve bu dönemde soy Türkçü milliyetçilik tasfiye edilecektir. Soy Türkçü çizginin esas önemi, Türk-İslâm milliyetçiliğine yaptığı "soy esasına dayalı" milliyetçi katkıdır.[109] Aşağıda gösterilecek olan, Aydınlar Ocağı'nın ürettiği dönemin hegemonik milliyetçi söylemini oluşturacak olan "Türk-İslâm Sentezi", genel olarak sağın karakteristik politik çizgisini oluşturacak olsa da, daha çok MHP çizgisini etkileyecektir (Bora ve Can, 1999: 147-80). Alparslan Türkeş'in (1975: 33) "Türklük ve İslâmiyeti birbirinden ayrı ve hele birbirine zıt

[109] Gerçekte bu "katkının", yüzyıl başında gelişen, İmparatorluğun çok-etnikli yapısı içinde kendi etnik özelliklerini vurgulayan Türkçülük ve yine bu ideolojinin miras bıraktığı, 1930'lu yılların Türk Tarih Tezi paradigması içinde şekillenen "soya dayalı Türklük" tanımlamasıyla mümkün olduğu vurgulanmalıdır.

veya birbirine düşman iki ayrı varlık gibi görmek Türk Milliyetçiliği ve İslâmiyet için zararlıdır" sözleri, Sentezin özeti gibidir. MHP, 1977 seçim kampanyasında "Hedef Turan, Rehber İslâm" sloganını kullanmış, eski MSP'li Necip Fazıl Kısakürek MHP'yi desteklemiştir (Ahmad, 2007: 491).[110] Türkiye Sağı'nın İslâm'ı eklemleme süreci içinde MHP de özel olarak Sünnî muhafazakârlığa hitap edecek bir politik söylem geliştirecek, özellikle Alevîlere karşı girişilen katliamlarda bu topluluk seferber edilecektir.[111]

Türkçü-İslâmcı Milliyetçilik

1940'ların ortalarından itibaren, manevi bir güç olarak dinin, ulusal kimliğin formasyonundaki rolünün artırılmaya çalışıldığı bir döneme girilmiştir. CHP içindeki tartışmalar, bir yandan çok partili yaşamın gerektirdiği, partinin elitist görüntüsünü kırmaya yönelik popülist bir söylem edinmeye çalışması, diğer yandan Kemalist kadrolar içinde zaten var olan İslamî duyarlılığa sahip bir damarın güçlenmeye başlamasıyla, İslâm daha donanımlı bir

---

[110] Aşağıda gösterileceği gibi Necip Fazıl Kısakürek, İslâmcılığın Türkçüleştiği, Türkçülüğün İslâmcılaştığı ve dinsel bir milliyetçiliğin, etno-seküler milliyetçiliğe alternatif bir ulusal kimlik tanımı oluşturduğu sürecin en önemli isimlerinden birisidir. Türk-İslâm milliyetçiliğinin Türk Sağının bütün "hal"lerini ortaklaştıran bir politik söylem olması, Necip Fazıl Kısakürek'in siyasi hayatında da gözlenebilir. MSP ve MHP arasındaki geçiş dışında Kısakürek, bir dönem, Adalet Partisi'ni de desteklemiştir (Demirel, 2004: 191-2).

[111] 1969 yılında Adalet Partisi Aydın İl Örgütü tarafından basılan ve dağıtılan bir bildiri, Alparslan Türkeş'in 17 Temmuz 1960 tarihinde *Cumhuriyet* gazetesiyle yaptığı röportajı aktarmaktadır. Röportajda Türkeş, Atatürk inkılâplarının nasıl geriletildiğini, "çarşafların nasıl kapkara bir yangın halinde bütün yurdu sardığını" anlatmakta, "Türk camiinde Türkçe Kur'an okunur" diyerek ibadet dilinin Türkçeleşmesini savunmaktadır. AP bildirisi, "Bugün Büyük Dindar (!) Geçinen Alparslan Türkeş'in Hakiki Yüzü" başlığını taşımaktadır. Bildiri, CMKP/MHP çizgisinin İslâmcı pragmatizmini teşhir etmeye çalıştığı gibi, Türkiye Sağının İslâm'ı eklemleyen ve İslâmla karakterize edilen konumunu göstermesi açısından da orijinal bir metindir.

şekilde resmî alanda kurumsallaşmaya başlamıştır. CHP'nin 1947 tarihli 7. Kongresi, tek parti döneminin din politikalarının radikal bir eleştiriye tabi tutulduğu, dinsel liberalizasyon ya da 1930'lu yılların radikal sekülerizminden, "laikliğin liberalizasyonu"na geçiş momentidir. Çok partili yaşamı ve dinin artan rolünü "karşı devrim" olarak yorumlayan güncel Kemalist tarih yazımının hilafına, tek parti döneminde İslâm karşıtı bir söylemin marjinal bir grupla sınırlı kaldığı, devletin "modernleştirilmiş ve aydınlanmış", buna bağlı olarak "ulusallaştırılmış" bir (Sünnî) İslâm'ı teşvik ettiği daha önce gösterilmişti. CHP içinde başlayan tartışmaların önemi, "siyasal ve ideolojik düzlemde, dini ulusal kimliğin aslî unsuru arasında sayan anlayışın kendine alan açmaya başlaması" (Bora, 1998: 125) olmuştur. Bu alan, aynı zamanda, İslâm'ın, ulusal cemaatin sınırlarının çizilmesindeki rolü üzerine yürüyen bir siyasal mücadelenin de alanıdır. Bu mücadelede, resmî etno-seküler milliyetçiliğe meydan okuyan, Türklüğü İslâmla terkib eden ve ırkçı milliyetçilikten daha güçlü popülist bir milliyetçilik zaman içinde yarı-resmî/resmî bir pozisyon kazanacaktır. Bu milliyetçiliğin kurumsallaşması, bir yandan, dinin üstbelirlediği bir muhafazakâr milliyetçiliği hem pragmatik hem de programatik bir ilke haline getiren Türkiye Sağı'nın iktidar mücadelesiyle, diğer yandan resmî milliyetçiliğe meydan okuyan İslâmcı bir Türkçülük ya da Türkçü bir İslâmcılığı savunan fikrî bir toplamla mümkün hale gelmiştir.

Çok partili siyasal yaşama geçiş, aynı zamanda İslâmcılığın yeniden kamusal alana çıkmasını da mümkün kılmıştır ancak İslamcı çevreler artık "ittihad-ı İslâm" projesinden ulus-devlet içinde milliyetçiliğin İslâm'la desteklenmesi mücadelesi sürdürmüştür. Dönemin *Sebilürreşad, Selamet* gibi dergileri için Türk olmak (Sünnî) Müslüman olmakla eş anlamlıdır. İslâm içinde, Şiilik ya da Alevîlik gibi herhangi bir farklılık, sadece dinsel cemaate değil, onunla özdeş sayılan ulusal cemaate yönelik de bir

tehdit sayılmaktadır. Türkiye'de İslâmcılığın seyrinde, politik cemaat olarak ulus-devleti aşan bir İslâm cemaati anlayışı varlığını sürdürse de ya da bizatihi "millet" kavramını kullanırken Osmanlı'daki dinsel cemaat anlayışı sürdürülse de, ulus-devletin siyasal olanın, hukukun, ekonominin hatta geleneğin, davranışların sınırlarını tayin ettiği bir tarihsellik içinde milliyetçiliğin dışında kalmasını düşünmek pek mümkün değildir.[112] Zubaida, tarihsel olarak Türk İslâmcılığının milliyetçi bir karaktere sahip olduğunu, sınır ötesi örgütsel bağlantılarının olmadığını ve esas olarak Nakşibendîlik başta olmak üzere yerel tarikatlara dayandığını söyler: "Türk İslâmcılığı ulusaldır ve çoğu durumda milliyetçidir" (1996: 10-5; 2004: 414). Bunun yanı sıra bizatihi İslâmcı hareketin politik bir tercih olarak milliyetçileşmesi de hesaba katılmalıdır. İslâmcılığın kamusal hayattan dışlandığı Kemalist dönemde milliyetçiliğin "bir sığınak rolü" oynamış olması (Duran, 2005: 135) ve İslâmcılığın bu sığınakta kalmayı tercih etmesi dikkate değerdir. Dolayısıyla Türkiye'de İslâmcılık, seküler milliyetçilik modeline karşı, milleti dinsel bir cemaat olarak kurgulayan alternatif bir milliyetçilik anlayışının içinde olmuştur.[113]

İslâmcılığın siyasal temsilcisi rolündeki Milli Nizam Partisi/Milli Selamet Partisi/Refah Partisi geleneğinin kendisini "milli

---

[112] Kara (1987: LIII), yüzyıl başında Türkçülükle tartışma içinde olan İslâmcılığın, Cumhuriyet döneminde "İslâmiyetle birleştirilmiş milliyetçilik (bir tür İslâmcı Türkçü)" noktasına geldiğini belirtir. İslâmcılığın milliyetçileşmesi üzerine tarihsel bir analiz için bkz. Çetinsaya (2005: 420-51).

[113] Alternatif milliyetçiliği en açık haliyle, Türk İslâmcılığının önemli isimlerinden Sezai Karakoç şöyle ifade eder: "halkın varlığı tehlikeye düşünce, derinliğinde binlerce yıl içinde biriktirdiği kuvvetler taşarak yüzeye çıkar ve kurtarma ödevlerini görürler, cam kesen elmas gibi tarih urunu keserler. Kültürleri yüksek, din duyguları derin ve yüce, tarihleri yoğun milletlerin derinlerinde daha çok bu 'millet özü' birikir" (1969: 45). Kıbrıs konusunda, Karakoç, Kıbrıslı Türkleri, "Türk tabiiyetindeki Türklerden meydana gelen milli-dinî bir cemaat halinde" örgütlemeyi önerir (s. 27).

görüş" geleneği olarak da ifade etmesinin altında yatan bu toplamdır.[114] 1975 tarihli 1. Milliyetçi Cephe Hükümetinde Cumhuriyetçi Güven Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi ve Adalet Partisiyle (AP), 1977 tarihli 2. MC Hükümetinde MHP ve AP ile koalisyon ortaklıkları, 1991 tarihinde Islahatçı Demokrasi Partisi ve Milliyetçi Çalışma Partisi ile seçim ittifakı, muhafazakârlığını milliyetçilikle birleştirmesinin tarihsel sonucudur. Milli Görüş geleneğinin Kürt sorununa bakışında, "görmezden gelme"den, 1990'ların ortalarından itibaren sorunun varlığını tanımaya geçiş olmuşsa da (Çakır, 1994: 150-60), gayrimüslimlere ve Alevîlere bakışı daha sarihtir ve ilkine karşı İslâm'ın, ikincisine karşı "ehl-i sünnetin" temsilcisidir. Temel çatışma ve kutuplaşmayı Batılılaşmış laik iktidar elitleri ile Müslüman değerlerini koruyan halk arasında gördüğü ölçüde İslâmcılık, Türkiye Sağının diğer fraksiyonları gibi, Müslüman halkı homojen ve organik bir cemaat olarak kavrar. Dinsel homojenlik üzerine kurulu siyasal söylem, etnik farklılıkları (Kürtler) "belli bir ölçüye kadar" tolere edebilir ancak dinsel farklılıklar karşısında etno-kültürel bir söylem geliştirir.

1940'lardan başlayarak özellikle Necip Fazıl Kısakürek'in temsil ettiği bir İslâmcılık, yüzyıl başında Türk milliyetçiliğine karşıtlık içinde konumlanan İslâmcılıktan farklı olarak, Türklüğü yücelten, "Türk'ü Müslüman olduğu için seven, Müslümanlığı nispetinde değerlendiren" (1994: 394), kendisini "İslâmı kabul ettikten sonra Türk'ün Türkçüsü" (1997: 80) olarak tanımlayan ve Türklüğü, İslâm dünyasının önderi konumuna yerleştiren (1976: 45) milliyetçi muhafazakâr, etno-sentrik bir ideoloji halini almış-

[114] Milli Görüş geleneği de, diğer muhafazakâr eleştiriler gibi, Türkiye'deki Batılılaşmayı, "Batı taklitçiliği" olarak eleştirir ve Avrupa Birliği gibi Batılı uluslararası ittifaklar karşısında Türkiye'nin yerinin İslâm Dünyası olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, Necmettin Erbakan'ın kendi ifadesiyle, Türkiye'nin bu ittifaktaki rolü İslâm ülkelerinin lideri olmaktır (1991: 29).

tır. Kısakürek'in İslâmcılığı Türkçülükle tahkim eden yaklaşımı dışında, Türklüğü Müslümanlıkla tanımlayan, ulusal kimliğin sadece İslâm'la belirlenebileceğini, sadece İslâm'ın Türklere millet olma vasfını kazandırdığını ileri süren memleketçi ya da Anadolucu milliyetçilik, Türk-İslâm milliyetçiliğinin kristalize olmasını sağlayan siyasal söylemlerin bir diğer önemli fikri katkısını oluşturur. Anadolucu milliyetçiliğin en önemli ismi sayılan Nurettin Topçu'ya göre (1978: 20-5), Türklüğün iki bileşeni vardır: Oğuzlar, Türklüğün maddi yapısını meydana getirirken, İslâm Türklüğün ruhunu meydana getirmiştir. İslâm'ı Türklükten koparmaya çalışmak, Türklüğün ruhunu ve dolayısıyla tarihini, kültürünü, maneviyatını yok etmek demektir. "Atını aslan süren, kılıcını mertlikle kullanan, kalbi şefkatle dolu, canlı, neşeli bir ırk" olarak Türkler, "Şamanlık denen sihirbaz ibadetinin dar ve ruhsuz kalıbında cevherini işleyememiş", "sonsuzluğa açılan ümit kapıları, ebediliğe susayan iman, kendinden geçirici aşk ummanı"nı İslâm'da bulmuştur, "İslâm'ın Türk ile birleşmesi, cihan tarihinin belki en büyük harikasını doğur[muş].... Dünya tarihinde böyle mesut, böyle verimli sentez görülmemiştir." Türklüğün İslâm'la buluşması/birleşmesi, etno-dinsel milliyetçilik açısından tarihin akışını değiştiren bir moment olarak anılmaktadır. Benzer şekilde, siyasi hayatını Demokrat Parti-Adalet Partisi çizgisinde sürdüren, 27 Mayıs darbesinden sonra Yassıada'da yargılanan Osman Turan'a göre de, Türklerin "toptan" İslâm medeniyetine girişleri, sadece Türk ve İslâm tarihi açısından değil, aynı zamanda "dünya tarihinin de en büyük hâdiselerinden biri sayılacak bir ehemmiyet" taşımaktadır (1971: 1).

Muhafazakâr milliyetçiler ve milliyetçi muhafazakârlar, kendilerini sadece resmî Kemalist milliyetçiliğe karşı değil, ırkçı-Turancı milliyetçiliğe karşı da konumlandırmaktadır. Türklüğe bir önderlik, merkezde olma rolü verilmesi dolayısıyla milliyetçi bir söylem içinde konuşuyor olsa da, Türk İslâmcılığı için öncelik

İslâm'ın birliğidir (Necip Fazıl'ın "Büyük Doğu" projesi örneğinde olduğu gibi). Anadolucu milliyetçilik açısından ise öncelik ulus-devlet sınırları içinde mukim ulusal cemaattir ancak bu cemaat bir "inananlar cemaati" olarak kurgulanmaktadır. Türklük, ırkî bir geçmişi tanımlayan maddi bir varoluşa işaret ediyorsa bile, "milli bir varlık" olarak Türklük, Selçuklularla başlar. Topçu'ya göre, Türk milletinin maddi kaynağı Oğuzlar ise, ruhunu meydana getiren İslâm dinidir (1978: 20). Irk tek başına birlik sağlayacak etmen değildir, birliği sağlayacak olan ruhtur. Benzer şekilde, Arık, Türklüğün 2600 yıldır, topluluğu belli, adı belli bir kütle olarak Türk camiasının ise 900 yıldır var olduğunu öne sürer (1969: 50). Millet, coğrafyanın sağladığı tarihsel ve manevi değerlerle sınırlıdır. Anadolucu milliyetçiliğin önemli isimlerinden birisi olan Mehmet Kaplan (1970: 54-5), "ittihad-ı İslâmcılar" kadar "Turancı Türkçüler"in de coğrafi şartların gücünü anlayamadıkları ve "binlerce yıl öncesine ve başka coğrafyalara" ait tarih ve folkloru esas almakla eleştirir.[115]

Türk-İslâmcı milliyetçiliğin bir diğer önemli ismi Osman Yüksel Serdengeçti, tam olarak bu kesişmenin merkezinde bulunan isimlerden birisidir. Osman Yüksel Serdengeçti'nin çıkardığı *Serdengeçti Dergisi*, Türkçü dergilerle Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinin bir bileşkesidir ve Osman Yüksel'e ait olan, zaman içinde MHP ve ülkücü hareketin sloganı haline gelecek olan

---

[115] Yine de, Anadolucu milliyetçilerin, "soy zincirini" yok saydığını söylemek mümkün değildir. Türklüğün içeriğinin İslâm'la doldurulduğunu düşünüyor olsalar bile İslâm öncesi Türk tarihinin izleri saygıyla karşılanır. Hatta Topçu (1978: 50), soyun millet demek olmadığı, saf soya rastlamanın pek mümkün olmadığı kanaatinde olmakla birlikte, Almanya örneğinde olduğu gibi "milli hayatta kuvvet ve millette irade birliği yarattığını" hatırlatmaktan geri kalmaz. Nitekim Kaplan'm eleştirisinin Türkçülüğe değil Turancılığa yönelik olduğuna dikkat etmek gerekir. Her durumda Türklük, soy bağına dayalı bir kategoriyi anlamlandırmaktadır ve İslâm'la terkib edilmeye çalışılan soya dayalı bir Türklüktür.

"Tanrı Dağı kadar Türk, Hıra Dağı kadar Müslüman" böyle bir bileşkenin eseri olacaktır (Ayvazoğlu, 2002: 541-78). Bu bileşkenin bir diğer önemli ismi olan İsmail Hami Danişmend'e göre, "Türk ırkı birçok Asya ve Afrika milletleri gibi Müslüman-Arap ordularının istilâ ve esâreti altına düşmüş değildir. Türk ırkı hiçbir maddî mecburiyyeti olmadığı halde büyük kütleler halinde âdetâ toptan ihtida etmiştir. Türk ırkı İslâmiyyetin başında Arap ırkının yerine geçmiş ve tam dokuz asır İslâm âlemini hem müdâfaa, hem tevsî etmiştir" ([1959]1978a: 67). Bütün argümanlarını, Kur'an'dan ve ayetlerden toplayan Danişmend, "Arap ırkını tehdid eden 'inzar' ayetlerinden" sonra, Arap ırkının yerine geçecek "mübeşşer" milletin Türk ırkı olduğunu belirtir (1978a: 160-92; ayrıca 1978b: 377-85). "Toptan ve baskı altında kalmadan, gönüllü Müslüman olmak," Türk-İslâmcı tarih yazımının mitolojilerinden birisidir. Müslüman olmadan önce de Müslüman gibi yaşayan, İslâm'la tanışmadan önce de dinsel inancı İslâmi normlara uygun olan Türklük, dinsel-milliyetçiliğin bütün formlarının aksiyomatik hakikatidir. Toptan ve gönüllü Müslümanlaşmanın nedeni, Osman Turan'ın ifadesiyle, "İslâmlıkla Şâmânîliğin birbirine yakın esaslara malik bulunması ve yeni dinin Türklerin inanç ve mizaçlarına uygun gelmesi"dir (1971: 13). Bu anlatıya göre Türkler, "fıtraten Müslümandır", Müslüman olmadan önce de Müslümandır (ama farkında değillerdir), yani İslâm dinini seçmekle "kendinde Müslümanlıktan", "kendisi için Müslümanlığa" geçiş yapmıştır. Bu anlatının sunduğu Türklerin Müslümanlaşma tarihi, tarih ve din dersleri kitaplarına da girerek resmî söylemin önemli bir parçası haline gelecektir. Dahası, Danişmend'in "tarihçiliğinde" Türklük, bir "seçilmiş halk" statüsüne yükseltilir. Bu "seçilmiş halk" statüsü, Türklerin "cihan hâkimiyeti fikri" iddiasıyla da temellendirilir. Osman Turan'ın iddiasına göre Türkler, "Tanrı tarafından dünya hâkimiyetine memur bir millet olduklarına dair bir inanış"a (1971: 19) sahiptir. Seçilmiş halk imgesiyle,

Türk milleti özel ve biricik bir varoluşa kavuşurken, İslâm da "milli din" haline getirilir. Kendisine ulusal kimliği kurucu rol atfedilen İslâm'ın etnik ya da ulusal sınırları belirlemede yetersiz kaldığı durumda, İslâm dünyası içinde, diğer İslâm ulusları karşısında, ayrıcalıklı bir konum yaratmak için "seçilmişlik" uygun bir retorik gibi görünmektedir. Burada seçilmiş halk düşüncesi, hem dinsel olarak temellendirilmekte hem de Türklüğü üstün ve biriciklik vasfıyla donatmaktadır.[116]

Yukarıda aktarılan fikir ve isimlerin ortak bir ideolojik formasyonu paylaştıklarını iddia etmek mümkün değildir (örneğin, Kısakürek ve Anadolucu milliyetçilerin Türklük içinde konuşan İslâmcılıkları ile diğerlerinin İslâm içinde konuşan Türkçülükleri arasında kesin farklar vardır). Türkçü-İslâmcı milliyetçilik, birbiri içinde çelişki ve çatışmaları da barındıran, geniş bir söylemsel alandan beslenmekte ve politik çatışma ve mücadelelerin pragmatizminden de etkilenmektedir. Örneğin, Danişmend'in ayet ve hadisleri yorumlayarak Türklüğü ihya edici sonuçlar çıkarması, muhtemelen Topçu için "dini pozitivizm"le aynı anlama gelmektedir çünkü Topçu'ya göre din, "ilham ve aşka dayanmalıdır" (1961: 73). Pozitivist şeriatçılar, pozitivist ilimcilerle aynı formasyon içindedir. Oysa "din, bilgi kaynağı değil, kuvvet kaynağıdır", "Kur'an'ın kâinat izahı semboliktir." Kemalist elitlerle eşit derecede Halk İslâm'ının görünümlerine karşı olan Topçu, dini, manevî ve tasavvufi bir Tanrı arayışı/aşkı olarak görmektedir.

Türkiye Sağı'nın ideolojik-politik donanımını sağlayan bu çeşitli ve geniş alanı, tutarlı ve bütünlüklü bir ideolojik bütünlüğe indirgemek yanlış olacaksa da, Türkiye'nin sosyal-siyasal alanına hükmetmiş politik söylemlerin ortak noktalarını belirlemek

---

[116] Arap milliyetçiliğinde de "seçilmiş halk" temasını görmek mümkündür ve bu seçilmişlik Kur'an'a referansla vurgulanır. Üstelik Arap milliyetçi tarih yazımına göre, "İslâm'ın düşüşünden ve zayıflamasından sorumlu Türkler karşısında, İslâm'ı yüceltenler ve savunanlar Araplardır" (Zubaida, 2004: 410).

mümkündür. Bu geniş söylemsel çeşitliliğin ortak noktalarından birisi, ulusal cemaatin politik bir cemaat olarak değil etno-dinsel bir cemaat olarak görülmesi, soya dayalı bir Türklüğün İslâm'la terkibiyle meydana gelen bir *ethnos* tasavvurudur. Türk milleti, modern politik bir olgu değil, "900" senedir var olagelen, tarihsel değil, doğal ve organik bir cemaattir. 20. yüzyıl başındaki, "devletin bekası" ideolojisi içinde şekillenen ve Kemalist seçkinlere de miras kalan milliyetçilik, "milletin bekası" ideolojisi ile beslenir ve desteklenir. Türk-İslâmcı milliyetçiliği popülerleştiren, devletle özdeşleşen resmî milliyetçiliğin yerine milletin kurtuluşunu vazeden popüler bir söyleme yaslanmasıdır. Doğal ve organik bütünlük olarak milletin özünü bozacak her türlü sembolik, kültürel farklılık, sapkınlık olarak, etnik (Kürtlük) ve dinsel/mezhepsel (Şiilik ya da Alevîlik) farklılıklar, milli bütünlüğü bozmayı amaçlayan dış güçlerin oyunları görülür ve reddedilir.

Tamamı, otoriteyi (Devleti), geleneği (İslâm ve Milleti) yücelten, özsel ve değişmez bir kültür anlayışına dayanan muhafazakâr milliyetçiliği savunmaktadır. Kısakürek (1976), İslâm inkılâbıyla, otoriter-faşist bir devlet ve toplum düzeni öngörmektedir. Bu inkılâbın amacı, "Başyüce"nin manevi şahsiyetinde ve "Yüceler Kurultayı"nın otoriter ve totaliter kontrolü altında, yukarıdan aşağıya düzenlenmiş bir "kanun ve nizam toplumu" projesidir. Kısakürek'in 12 Eylül darbesini desteklemesinin nedenlerinden birisi, Türkiye Sağı'nın alamet-i farikası haline gelen vulger bir anti-komünizmse, diğeri bu "kanun ve nizam" toplumu özlemi olsa gerek. Benzer bir toplum ve otorite tasavvurunu Topçu'da da görmek mümkündür. Topçu'ya göre, "demokrasinin gerçek şekli olan çok partili rejim devrinde vatandaş ahlakının düştüğü" (1978: 251) görülmektedir. Topçu'nun "aradığı nizam" *demos*'a değil, milli dil ve dini koruyacak sağlam kurumlar yaratan devletin varlığına dayanır. Devletin hamlesi, ilahî nizama doğrudur. Bu "cemiyet nizamının" en tepesinde, biri hakkı diğeri kuvveti

temsil edecek olan din adamları ve polis bulunur. Bu tepedekilere tabi olan ikinci dairede hâkimler ve ilkokul öğretmenleri, üçüncü dairede mülkiyet davası, son halkada sağlık ve yol davası yer alır (1961: 38-45).

Muhafazakâr milliyetçilik açısından, hem tabi hem de politik özne olarak modern yurttaşlık kavramına içkin gerilim, ilkinin lehine çözülür. Yanlış Batılılaşma karşısında hakiki Batılılaşma gibi, demokrasi de, yanlış olan ve hakiki (genellikle "bize özgü") olan arasında yapay bir ayrıma tabi tutulur ancak hakiki olan demokrasinin bir eşitlik-özgürlük talebi olarak politikanın konusu olmaktan çok yeni bir "polis" rejimine tekabül ettiği açıktır. Arık'a göre "tecânüsünü tam bulmamış, çokluğu her bakımdan ön safta yürümekten kalmış cemiyetlerde demokrasi, ancak millet bütünlüğünü parçalar, bu parçalanmaya önayak olan azlıkları körükler" (1969: 45). Kemalist elitlerin tek parti rejimini meşrulaştıran ve demokrasiyi "uyumsuzlukla" tanımlayan söylemlerini muhafazakâr milliyetçiler de tekrarlar. Arık'ın milli birlik adına değersizleştirilen ya da önemsizleştirilen demokrasi anlayışını Topçu da sürdürür ancak milli birliğin önceliği Tanrı'nın iradesiyle birleştirilir. Topçu açısından demokrasi gerçek milliyetçiliğin idare sistemi olamaz çünkü milliyetçilik bireysel talepleri karşılamak değildir: "Halka dayanan, halk tarafından kontrol edilen, lâkin halkın üstünde duran ve onun dileklerini Allah'ın iradesine bağlamasını bilen kuvvet en iyi hükümettir, ancak o meşru hâkimiyet kurabilir" (1978: 246).

Paranoya derecesinde Yahudi düşmanlığı ve anti-komünizm (birçok durumda eşanlamlı kelimeler gibi kullanılarak), hem İslâmcılık ve Türkçülüğün hem de Türk-İslâmcılığın alamet-i farikasıdır. Bu ikisi, iç ve dış tehditler sıralamasında ilk sırayı paylaşır. Türk-İslâmcı milliyetçilerin tamamı çalışmalarının önemli bir bölümünü komünizmle mücadeleye hasretmiştir. Anti-komünizm Türkiye Sağı'nın farklı fraksiyonlarını buluşturan ve

kaynaştıran, birbirine lehimleyen en temel motif haline gelmiştir. Öyle ki, birçok isim (Necip Fazıl Kısakürek, Osman Turan, Osman Yüksel Serdengeçti, Fethi Tevetoğlu vs) merkez sağdan aşırı sağa bütün duraklarda zaman geçirmiştir. Irkçı-Turancı olarak başladığı siyasi yaşamını DP-AP çizgisinde devam ettiren ve kendisini "1 numaralı komünist düşmanı" olarak tanımlayan Tevetoğlu'nda (1962) komünistler, "kızıl salyalar saçarak afkuran kuduz sanatçılar", "yalancı, ahlaksız ve hırsızlar", "cinsî sapıklar", "ruh hastası" olarak tanımlanır. Komünizm karşısında "hür dünya" savunması dolayımıyla liberal demokrasi stratejikleştirilir. Liberal demokrasi, komünizmin karşı kutbunda, "hür dünyada" yer alıyor olmanın zorunlu referans noktasıdır ancak yukarıda görüldüğü gibi "yanlış demokrasi"ye prim verilmemesi kaydıyla savunulur. İslâm, Sünnî İslâm'dır ve Sünnî-İslâm dairesi dışında kalan inançlar (özellikle Şiilikle paralellik içinde Alevîler ve Bektaşîler) bölücü ve sapkın olarak kodlanır.

İslâmcılığın Türkçüleştiği, Türkçülüğün İslâmcılaştığı bu fikrî toplamın resmîleşmesi, Aydınlar Ocağı etrafında kümelenen sağcı-faşist bir entelijansiyanın, yukarıda belirlenen ortak noktaları (etno-dinsel cemaat olarak ulus, devletin bekâsı ve milletin bekâsının özdeşleştirilmesi, otorite ve geleneği yücelten muhafazakârlık, Sünnî İslâm), resmî Kemalist milliyetçilik ve Batılılaşmaya eklemlemesiyle mümkün olmuştur. Ocak'ı ve burada örgütlenen faşist entelijansiyayı siyasal alanın oluşumunda önemli kılan, yukarıda aktarılan Türkçü ve İslamcı gelenekler arasında ya da Türklük ve İslâm arasında sentez çabalarını, "Türk-İslâm Sentezi" adıyla, 1970'li yılların Milliyetçi Cephe Hükümetleri ve onu oluşturan sağ partiler, 12 Eylül darbesi ve ANAP hükümeti aracılığıyla kurumsallaştırma imkânı bulmalarıdır (Güvenç vd, 1994; Bora ve Can, 1999; Mert, 2002).

Osmanlı-Türkiye Batılılaşma sürecinin, Türklük, İslâmiyet ve Batıcılık arasında bir sentez yaratma çabası olduğunu söyleyen Parla (2005: 206-11), siyasi grupların, bu üç programdan hangilerini ne vurgularla kullandıklarına göre sınıflandırılabileceğini öne sürer. Örneğin, Gökalpçi sentezde Batı, Türklük ve İslâmiyet, aralarında (ilki medeniyet, ikinci ve üçüncüsü hars olarak) hiyerarşik bir sıralama olmadan, birbirini tamamlayan öğeler olarak görülür. Kemalist sentez ise dayanışmacılık ideolojisi, bilim, fen ve teknoloji ile değerler sistemi olarak görülen Batı ile Türklüğü sentezlemeye çalışır. Bu sentezde İslâm ya hiç yoktur ya da tamamen tabidir. Parla'nın ifadesiyle "Milliyetçi-Hareketçi sentez", Türklük, İslâm ve Batı arasında bir önem sıralaması yapmış, ırk esasına dayalı, şoven bir milliyetçiliği, bir toplumsal denetim aracı olarak görülen İslâm'la sentezlerken, Batı tamamen fen ve teknolojiye, siyasi ittifak meselesine indirgenmiştir. Milli Selamet Partisi, birinci sıraya İslâm'ı koyarken Batı'ya radikal olarak karşıdır. Bunların yanı sıra, 1980'den sonra vurguyu Türklüğe yapan ve bürokratik-otoriter devletin toplumsal denetim aracı haline getirilen dine kamusal bir rol verilen, Türk-İslâm Sentezi adlı dinci bir milliyetçilik resmîleşmiştir. Parla'nın sınıflandırmasında 1980'den sonra resmîleştiği belirlenen, Türk-İslâm milliyetçiliğinin, 12 Eylül 1980 askeri darbesini takiben kurumsallaşmasından önce de Türk Sağı aracılığıyla yarı-resmî/resmî bir statü elde ettiği ve yurttaşların içerilme/dışlanma uygulamalarına yön veren hegemonik bir konum kazandığı açıktır.

1970 yılında kurulan ve Türk İslâm Sentezini siyasal programatik bir niteliğe kavuşturan Aydınlar Ocağı çevresinde bir araya gelen faşist entelinjansiya, MHP'yi "eşitler arası birinci" olarak görmekle birlikte (Bora ve Can, 1999: 150), genel olarak kendisini Türkiye Sağını anti-komünist, milliyetçi-muhafazakâr bir blok olarak örgütleme çabası içinde geliştirmiştir. Sağı birleş-

tirme ve bir iktidar bloku kurma arayışı, yukarıda aktarılan Türkçü ve İslâmcı fikrî birikimi bir araya getirerek resmî ideolojiyle buluşturma girişimidir. Ocak tarafından programatik hale getirilen "Türk-İslâm-Batı Sentezi", Kemalist Batılılaşmaya ("taklitçiliğini" ve hümanist "aşırılığını" silerek ve yeniden uyarlayarak) ve milliyetçi tarih yazımına (özellikle etnik Türkçülükle ortak noktası olan soya dayalı, İslâm öncesi Asyatik tarihine özel bir vurguyla) sadık kalarak,[117] maneviyatçı/İslâmcı bir milliyetçiliğin farklı kanallarını bir araya getirmek amacındadır: "2500 yıllık Türklük, 1000 senelik İslâm, 150-200 senelik Batı değerleri"nin terkibine dayalı "Türk-İslâm-Batı Sentezi"nde Türk-İslâm sentezi değişmez öz, Batılılık ise değişen ve gelişen unsurdur (Ergin vd, 1986: 408). Aynı zamanda, Kemalist seküler milliyetliğe bağlı asker-sivil bürokrasi ile otoriter-faşizan bir sosyal siyasal "nizam" isteyen muhafazakârları, "Sol" gösterenine karşı ortak bir cephede örgütlemenin programatik ifadesidir. "Sol" göstereninin içeriği ise, sadece komünizmle değil (kuşkusuz en büyük tehdittir), Türk-İslâm cemaati olarak kurgulanan ulusa "zararlı" olabilecek her türlü kozmopolit, beynelmilelci, hümanist fikirlerle, gayri-Türk, gayri-İslâm ve gayri-Sünnî farklılık talepleriyle anlamlandırılır.

Ocak tarafından inşa edilen havuzda sadece İslâmcılık ve milliyetçilik değil, Kemalist tarih yazımı ve Batılılaşma/modernleşmenin belirli bir yorumu da kendisine yer bulur. Buna göre Türklüğün tarihi, İslâmlaşmayla başlamaz. Ocak'ın, Muharrem Ergin'le birlikte 1970'lerde en önemli ismi olan İbra-

---

[117] Bora ve Can'ın (1999: 155) işaret ettiği gibi Ocak söyleminde, "Atatürkçülük"le ve Atatürk'le kurulan belirli bir pozitif ilişki belirgindir ve bu ilişki, sol Kemalist yorumlarda belirtildiği gibi salt "Atatürkçülüğü paravan olarak kullanma" kaygısı ile açıklanamaz. Aydınlar Ocağı'nın temsil ettiği entelijansiya, Cumhuriyet'in Atatürk'ün sağlığındaki ilk dönemini, bir "asr-ı saadet" gibi algılar. Gerçekten de bu dönem, milletin ve devletin "beka kaygısına" son verilen, milli kültür esasına dayalı bir milli-devletin kuruluş dönemi olarak selamlanır.

him Kafesoğlu'na göre, "dünyanın en eski ve en büyük milletlerinden" birisi olan Türkler, hiçbir milletin yapamadığı şekilde "beş bin seneye yakın kesintisiz yaşamaya" mazhar olmuş yegâne millettir (1970a: 1). Öyle ki, milliyetçilik Batı'da 19. yüzyılda gelişirken, Türkler iki bin yıldır milliyetçidir, hatta "iki bin yıldır devlete sahip olmuş tek cemiyettir" (Ergin, 1975: 29). Türk Tarih Tezi'nin iddia ettiği gibi dokuz bin yıl değilse de, beş bin yıllık bu tarih, ata ve demire ve dolayısıyla savaş, fütuhat, cihat, diğer milletlere üstünlük ve cihan hâkimiyeti gibi militarist bir esasa dayanan "Türk Bozkır Kültürü" yaratmıştır. Dünya medeniyetinin kurucusu değilse de, bu kültür yoluyla "Hind'de, Çin'de, yakın Doğu'da ve Avrupa'da" büyük etkiler yaratmış, Türk Kültürü, Uzak Doğu'dan Orta Avrupa'ya kadar bütün kavimlerin dillerini ve kültürlerini etkilemiştir (Kafesoğlu, 1959; 1970a; 1985; Ergin, 1975). İslâm öncesi Türk tarihi, çığır açmış (2500 yıl sürecek "Demir Çağı"nı başlatmış), bütün bu toplumların siyasal, askeri örgütlenmeleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu bir "Türk mucizesi"dir ve "insanlığın iki büyük tarihî macerasından biri Avrupa'dan kalkıp Amerikanın vatan edinilmesi ise, diğeri de hiç şüphesiz Altaylardan kalkıp Anadolunun ve diğer Türk ülkelerinin vatan edinilmesidir" (Ergin, 1975: 30).

Türklerin Müslümanlaştıktan sonraki tarihleri, bir başka "mucizevî" döneme işaret eder. Tek parti döneminin sonlarına doğru hem İslâmcı hem Türkçü yazında kendisine yer bulan ve güçlenen İslâmla terkip edilmiş ulusal kimlik anlayışı, Aydınlar Ocağı literatüründe güçlendirilerek devam ettirilir. Türklerin Müslüman olmasının nedenleri, "İslâm'ın Allah imanı ile Türklerin 'Tanrı' inancı arasındaki şaşırtıcı benzerlikler, hattâ aynîlikler; diğeri de İslâm âleminin Türk gücüne olan ihtiyacıdır" (Kafesoğlu, 1985: 101). Kafesoğlu "eski Türk Tanrı inancı" ile İslâmî itikatler arasında bir karşılaştırma yaparak "özdeşleşme vasfında belirtiler"e dikkat çeker (s. 161). Buna göre Türklerin

Müslümanlığı seçmesi, zaten doğal ve bütün Türklüğü kuşatan bir tek Tanrılı inancın, kitabî ve standart normlara kavuşması gibidir.

Aydınlar Ocağı çevresine göre, bütün bu "tarihsel olgular" kendiliğinden bir terkip oluşturmuştur. Dönemin Aydınlar Ocağı Başkanı Süleyman Yalçın'ın, Kafesoğlu'nun kitabına yazdığı önsözde belirttiğine göre, "Aydınlar Ocağı mensupları bu düşünce ve duygularla Türk'ün İslâmda, İslâmın Türk'te bütünleştiğini müşahade etmiş"tir (1985: XII). Dil ve din, milli kültürün iki temel bileşeni haline gelmiş, resmî milliyetçilikle İslâmîleşmiş milliyetçilik buluşturulmuştur. Millet, "her şeyden önce ve daha çok dil birliği demektir" ancak bir kaç küçük Türk boyu dışında tamamı Müslüman olan Türkler "başka bir dinle yapamazlar ve hattâ tam ve sağlam Türk olarak kalamazlar" (Ergin, 1975: 7-209). Türk-İslâm Sentezi, Türk milliyetçiliği içinde düşünen İslâmcılığın, İslâm'a öncelik veren (Önce Müslüman sonra Türk) milliyetçiliği ve İslâm'ı Türk kimliğinin önemli bir bileşeni haline getirmekle birlikte Türklüğe öncelik veren (önce Türk sonra Müslüman) milliyetçiliği de terkip ederek, ikisi arasında bir sıralamayı reddeder (hem Türk hem Müslüman).[118]

Aydınlar Ocağı'nın siyasal programının esasını "bekâ dâvâsı" oluşturur (Ergin, 1975: 40-226; Ergin vd, 1986). "Yalnız bir kavim" olan Türklere yönelik, en büyük tehdit komünizm olmakla birlikte, Birleşmiş Milletlerden başlayarak doğum kontrolüne kadar uzanan çok uzun bir listeyi oluşturan tehditler, "bin senelik tapusuna rağmen", Türk vatanını bölmek ve parçalamak amacındadır. Milletin ve milleti korumak ve yüceltmekle görevli devletin bekası her şeyin üzerindedir. Bu durumda, Türkiye'nin "siyasi huzuru"nun garantisi olan demokrasi, "Türk demokrasisi", yani

[118] Ocak çevresinden İslâm'ın "milleti meydana getiren unsur" olarak rolüne dair diğer bir çalışma için bkz. Kabaklı (1970). Kabaklı, Kahramanmaraş katliamını, "asil bir kısrağın tepkisi" olarak olumlayacaktır.

"Türk Milleti'nin tarihi karakterine uygun olan", parlamenter demokrasi olmak zorundadır. Milliyetçiliğin özcü formülasyonları, Türk-İslâm sentezcilerinde de belirgindir. 1930'lu yılların modernleşme/medenileşme söyleminin özcülüğü, muhafazakâr milliyetçiliğe miras kalmıştır. Bütün modern siyasal normlar (milliyetçilik, cumhuriyet, demokrasi, laiklik, kadın-erkek eşitliği vs), Türklerin kadim örf ve adetlerine özgülenir.[119] Buna paralel olarak "Türk demokrasisi", "sokağa değil, hukuka bağlı" olacaktır ki bu hukuk, "milli mukaddesata, milli kültüre yeterince kucak açan ve millete en uygun anayasa olma vasfına haiz" olan 1982 Anayasasıyla güvence altına alınmıştır. Ocak çevresinde örgütlü entelijansiya, 1970'li yılları "otoriter-faşizan" bir devlet arayışı içinde geçirmiş, 12 Eylül darbesiyle bu arayışın sonucu olarak "fikri iktidarda" bir devlet yapısının oluşturulmasına katkıda bulunmuştur. Demokrasi "milli irade"nin tecellisi olduğu ölçüde milliyetçiliğe dayanır ancak "hürriyet sevgisinden doğan demokraside bizzat demokrasinin normal sınırlarının" (Kafesoğlu, 1970a: 142-8) aşılmaması gerekir. Ocak'ın demokrasi anlayışına göre, mutlak özgürlük, mutlak eşitlik (siyasal eşitlik dışında her alanda eşitlik talebi) gibi "sahte görüşler" yerine, aslolan her alanı Türk milliyetçiliği esaslarına göre yeniden yapılandırmaktır. Demokrasi, milli iradenin tecellisi olduğuna, millet farklılık barındırmayan bir kütle olduğuna göre, "kuvvetler ayrımı" yerine, "büyük devlet adamları" yönetimidir.

---

[119] Bu özcülüğün en belirgin isimlerinden birisi İ. Hami Danişmend'dir (1978b; 1978c). Danişmend'e göre, "cahil münevverlerin" Batılı olduğunu sandığı davranışlar (balolar, balayı), haklar (örneğin kadınların avukat ya da hâkim olma hakkı) Türk-İslâm tarihinde zaten mevcuttur. Yazı ve matbaa, "Batıcılarımızın Batıdan aldığımızı zannedip imrendikleri kuluçka makinelerinin en mükemmel şekli bizim o şerefli ve kavuklu atalarımızın icadlarındandır." Danişmend, iddialarının "bilimsel kanıtı" olarak Batılı tarihçileri referans göstermeyi ihmal etmez.

Ayvazoğlu, Türk-İslâm Sentezinin, "birçok kaynaktan beslenip çeşitli kanallardan akarak bir havuzda toplanan İslâmcı, Türkçü ve Memleketçi akımların bir bileşkesi ve İslâm'ı sosyopolitik alandan kovarak Türklükten ayırmaya çalışan resmî ideolojiyi restore etmeye yönelik, resmî ideolojiden çok sola karşı oluşmuş bir fikir" olduğunu ve "tarihte zaten gerçekleşmiş olan bu sentezi" sadece Muharrem Ergin ve İbrahim Kafesoğlu isimleri etrafında Aydınlar Ocağıyla sınırlamadan, "Cumhuriyet devrinde, ırkçı Türkçülerin bir kısmı hariç, bütün milliyetçilerin böyle bir sentezi korumanın peşinde oldukları"nı belirtir (2002: 573-4). Ayvazoğlu'nun metaforik ifadesi "havuz"un kendiliğinden oluşmadığını, Muharrem Ergin ve İbrahim Kafesoğlu gibi isimlerle Aydınlar Ocağı tarafından "inşa edildiğini" belirtmek gerekir.[120] Aydınlar Ocağı'nı "ayrıcalıklı" kılan, Türk-İslâm milliyetçiliğinin inşa ettiği etno-kültürel (etno-dinsel), organik millet anlayışının ürettiği yurttaşlık anlayışının kurumsallaşması ve resmîleşmesine yaptığı özel katkıdır.

Muhafazakâr Modernleşme, Demokrasi ve Yurttaşlık

Demokrat Parti (DP) iktidarının popülist-liberal döneminde bile İslâm, ulusal cemaatin sınırlarının çizilmesinde önemli bir öğe haline gelmiştir. "Kitle mobilizasyonu sağlamaktan çok bir kontrol aracı olarak kullanılarak bir elit ideolojisine dönüşen" (Keyder, 1987: 120) seküler milliyetçilik ve otoriter-oligarşik

[120] Ayvazoğlu'nun Türk-İslâmcı milliyetçi ideolojinin bir ideal ve ideoloji değil tarihsel-nesnel bir hakikatmiş gibi, "Türk-İslâm Sentezi"nin tarihte zaten gerçekleşmiş" olduğu iddiasının da Kafesoğlu'nun "Türk-İslâm Sentezi" (1985) kitabıyla temellendirildiğini vurgulamak gerekir. Kafesoğlu bu kitabında, Sentezi teorize etmekten çok, İslâm öncesi Türklük tarihini ve İslâm sonrası Türklük tarihini, sanki böyle bir terkip doğal olarak oluşmuş, tarihsel-nesnel bir olguymuş gibi anlatır.

cumhuriyetçi modernleşme projesinin baskıcı karakteri, çevrenin daha fazla geleneksel değerlere çekilmesine neden olmuş ve bu yine, merkezin bu hareketi gerici tepkiler olarak etiketlemesine yol açmıştır. Demokrat Parti, CHP'nin temsil ettiği elitizmle kurulan antagonizma üzerinden, çevreyi oluşturan farklılıkların demokratik taleplerini eklemleyebilmiştir. Sadece İslâmcıların ya da muhafazakâr çevrelerin değil, aynı zamanda o dönem yasadışı faaliyet gösteren Türkiye Komünist Partisi'nin (Keyder, 1987: 122), gayrimüslimlerin (Bora, 1995: 34-49) ve Alevîlerin (Schüler, 2002) de DP'yi desteklemiş olmaları bu hegemonik başarıda yatar. Dolayısıyla şunu ileri sürmek mümkündür: Demokrat Parti'nin iktidara gelişi, "otoriter-oligarşik cumhuriyetçiliğe" karşı, liberal kapitalizm ve dinsel özgürlük referanslarıyla eklemlenen tepkinin zaferi olarak tanımlanabilir çünkü CHP içindeki ve dışındaki muhalefet, "biri ekonomik diğeri dinsel iki dinamiğe yaslanmıştır" (Keyder, 1987: 117). Diğer yandan, İslâm'ın yeniden kamusal yaşamda yer bulmaya başlaması, "'milliyetçilik' ve 'dinsel muhafazakârlık' arasında bir ideolojik sembiyoz" kurulmasını sağlamış ve "Türk-İslam ideolojisinin embriyonik aşamasını" üretmiştir (Açıkel, 2000: 163). Bu sembiyoz, aynı zamanda, "liberal popülist" çizgiden "otoriter popülist" çizgiye geçişi temsil eder (s. 170).

Türkiye'de etno-seküler milliyetçiliğe karşı, onu Batılı, yerel ve otantik olmayan bir seçkinler topluluğunun ideolojisi olarak gören ve bunun karşısında, ulusal kimliğin esas içeriği olarak dini gösteren etno-dinsel bir milliyetçilik, DP'nin 1950'li yıllarda dine dayalı popülizmiyle mümkün olmuştur. DP'nin temsil ettiği siyasal programın Türk Sağına miras bıraktığı süreklilik, kapitalist modernleşmeyi, muhafazakâr bir İslâmcılık ve Türk milliyetçiliğiyle eklemleyebilmesidir. Bu program, Adalet Partisi'nin (AP), "dinsel sembolizm, popülizm ve kollamacı-korumacı kapitalist birikim stratejilerini buluşturan" muhafazakâr modernleşme

projesiyle sürdürülmüştür (Açıkel, 2000: 187). Bu proje, Kemalizmden mülhem solidarist-korporatist halkçılık ideolojisini titizlikle savunarak, bunu iktisadî liberal söyleme eklemler. Süleyman Demirel'in Atatürk'e referansla belirttiğine göre, "'yurtta sulh cihanda sulh' formülü içinde her türlü sınıf kavgasını da reddeden bu görüş milli üretimin sermaye ve emek unsurları arasında devletin dayanışmacı bir müdahalesini temsil ve ifade etmektedir" (1975: 212). Bununla birlikte, ekonomik kalkınma, "sınıf kavgasıyla memleketi iki sınıfa ayırmak ve hür teşebbüsü ortadan kaldırmak isteyenlere" karşı "milli ve manevî değerler" içinde kalarak başarılacaktır. Demirel'e göre toplum elbette değişecektir ancak temel değer hükümlerini muhafaza etmek zorundadır: "eğer temel değer hükümlerini, örflerini, âdetlerini manevî değerleri muhafaza etmezsek çözülürüz. Manevî değerler ilerlememize engel değildir. Manevî değerleri olmayan milletler millet olamazlar" (s. 19).

Batılı normlar, kalkınma ve özel mülkiyetçilik gibi kavramlar ekonominin mantığı içinde değerlendirilirken, parlamenter rejim gibi liberal siyasal normlar, hem komünizme karşı "hür dünya"da yer alıyor olmak hem de bürokratik elitlere karşı "mazlum" çevrenin temsilcisi olmak iddiasıyla, pragmatik bir üslup içinde "millet iradesi"nin tecellisi olarak savunulur. Türkiye Sağının kendisini, Batılı-laik "devlet"e karşı "millet"in gerçek temsilcisi olarak konumlandırması, Bora'nın (2006: 25) ifadesiyle "milli irade otoriteryanizmine" giden yolu çizmiştir. Seçimler ve oy vermekle sınırlı bu demokrasi anlayışı, "milli irade"yi yüceltir ancak millet burada homojen ve organik bir cemaat olarak görüldüğü için, sosyal-siyasal mücadelelerin meşruiyetini kabul etmez. Nitekim seçimleri takiben, devlete sadakat önceliğine yeniden kavuşur: "millet, Devletin gücünü hissetmek ve görmek istemektedir. Bu, milletin Devletini aramasıdır" (Demirel, 1979: 28). Alman romantik milliyetçiliğini çağrıştıran "devletini arayan millet"

anlayışı, bir yandan mevcut devletin millete yabancılığını vurgularken, diğer yandan, milletin üzerinde, ona aşkın bir otoritenin önemini vurgulamaktadır. Devlet otoritesinin (yeniden) sağlanması için, eğitim "beynelmilelci ve marksist etkilerden" kurtarılacak, öğretmenler, "Cumhuriyet okullarında, Türk çocuklarını milliyetçi bir ruh ve düşünce ile yetiştirecekler, onların gönüllerine ve zihinlerine, Devlete, millete, milli ve manevî değerlerimize, milletimizin geleceğine sadakat ve sahiplik unsurlarını" koyacaklardır (s. 35).

Mert'in de belirttiği gibi, "sağ muhafazakârlık, DP'nin açtığı yoldan gelişmiş, merkez sağ partiler dinî sembol ve değerler üzerinden popülist politikalar üreterek, bundan beslenmiş, diğer yandan bu yoldan edindikleri popülerliğin yardımıyla, bu sembol ve değerleri belli çerçeveler içinde kontrol etme imkânı bulmuşlardır" (2002: 67). Kurucu milliyetçiliğin laik ve Batılı içeriğine karşı bir tepkiyi, "devlete karşı milliyetçilik" ideolojisi içinde alternatif bir ulusal kimlik tanımıyla, yeniden devlete sadakate dönüştürebilen merkez sağın bu başarısı muhafazakârlık sayesinde olmuştur. İslâm'a merkezi bir rol atfeden bu milliyetçi-muhafazakâr tepki, anti-komünizmle eklemlenerek, Türkiye Sağı'nın genelinin karakteristik özelliği haline gelmiştir. 1970'li yılların Milliyetçi Cephe hükümetlerine, bu nedenle, sadece "parlamento ittifakları olarak değil, aynı zamanda ideolojik ittifaklar olarak bakmak" (Mert, 2002: 51) gerekir.[121]

1977 Milliyetçi Cephe Hükümeti protokolü, muhafazakâr modernleşme projesine uygun olarak, bir yandan kapitalist mo-

---

[121] 1980 öncesi Milli Selamet Partisi (MSP) içinde, sonrasında Anavatan Partisi (ANAP) içinde yer alan Mehmet Keçeciler, MSP'li olduğu dönemde "MHP'li ya da AP'li arkadaşlara sorduğum on sorunun dokuzuna kendi verdiğim cevapları alırdım. Hepsi aynı düşünceyi, aynı genel düşünceleri benimsemiş insanlardı" (Göktaş ve Çakır, 1991: 61) derken, Mert'in "ideolojik ittifak" tespitini desteklemektedir.

dernleşme/kalkınmacılık paradigması içinde "Büyük Türkiye"yi "yeniden" inşa edeceğini savunurken, diğer yandan bütün bunların "milli ve manevi değerler" üzerine kurulacağını bildirmektedir. Protokol, "gençler arasında yabancı ideolojik akımların ve taklitçiliğin yayılışına" izin vermeyeceğini, "eğitimin milliliğine büyük önem vereceğini" taahhüt ederken, Akademiye dönüştürülecek İslâm Enstitülerinin mezunlarının liselerde felsefe, ahlâk, sosyoloji ve psikoloji öğretmenliği yapabileceğini, İmam-Hatip mezunlarının (ve diğer teknik okul mezunlarının) üniversite sınavlarında aynı şartlara tabi tutulacağını ve ilkokullarda Din ve Ahlâk Dersleri öğretmenliği yapabileceğini, ayrıca "Türk İlim, Dil ve Sanat Akademisi" kurulacağını açıklamaktadır.[122] Protokolün taahhütlerini yerine getirip getirmediğinden öte, vaat ettiklerinin ideolojik çerçevesini, milliyetçi-muhafazakâr bir söylemin oluşturduğunu vurgulamak gerekir.

Özellikle 1970'li yıllar Türkçü, İslâmcı ve merkez sağ partiler arasındaki sınırların silindiği bir dönemdir. Bunu mümkün kılan, milliyetçilik ve muhafazakârlık, anti-komunizm gibi ortak ideolojik koordinatlar dışında, özel olarak Aydınlar Ocağı aracılığıyla sistemleştirilen ve teorize edilen "Türk-İslâm Sentezi"nin sağladığı ortak ideolojik referans çerçevesidir. Aydınlar Ocağı'nın Sentezi, milliyetçilik ve muhafazakârlığın çeşitli kollarını buluşturan bir "havuz" olarak inşa etmesi, Türk Sağının farklı fraksiyonlarını bir araya getirmeye çalışan politik etkinliklere girmesini de gerektirmiştir. I. Milliyetçi Cephe hükümetinin kuruluşunda Ocak, politik olarak etkin bir rol oynamıştır çünkü "CHP'ye ve devrimci harekete bakarak, bölünmeden doğan zaafın doğrudan doğruya komünizm tehlikesine tahvil olacağı kanısındaydılar. Aydınlar Ocağı, ayrışan iktidar söyleminden doğan yeni söylemlerin ortak paydasını kurgulayıp yayarak, bu tehlikeye karşı

[122] Bkz. 1977 tarihli AP, MSP ve MHP Arasında Yapılan Koalisyon Protokolü.

durma saikiyle kuruldu" (Bora ve Can, 1999: 152).[123] Ancak Aydınlar Ocağı'nın gerçek politik etkisi ve Türk-İslâm Sentezi'nin kurumsallaşması, 12 Eylül darbesi ve darbeyi takiben ANAP iktidarıyla mümkün olmuştur.

12 Eylül rejimi, yalnızca neo-liberal birikim rejimine geçiş için uygun sosyo-politik zeminin oluşturulması değil, aynı zamanda, "anarşi ve terör" toplumundan "kanun ve düzen" toplumuna geçiş sürecinin başlangıcıdır. 12 Eylül siyasi iktidarının üzerinde eylemde bulunacağı "toplum", en derin hücrelerine kadar siyasileşmiş, aşırı kutuplaşmış ve yoldan çıkmış bir toplum olarak görülür. Otoriter yönetim "kanun ve düzen toplumu" yaratmaya çalışır, çünkü mevcut olanın "anarşi ve terör toplumu" olduğunu düşünür. Bu süreç içerisinde, "devletin devlet gibi olması", "devletin devletliğini bilmesi" gibi söylemlerle, daha sonra ANAP iktidarının temsil ettiği yeni-sağın da kullanacağı "güçlü devlet" kurulmaya başlanmıştır (Özkazanç, 1999: 8-39). "Güçlü devlet" nosyonu, bir taraftan küresel olarak neo-liberalizmi hâkim birikim rejimi olarak uygulayan yeni-sağcı muhafazakârlığın leitmotivi haline gelmesiyle bir siyasal proje olarak Türkiye'de de uygulamaya konarken, diğer yandan Türk Sağı'nın geleneksel muhafazakâr değerlerinden birisi olmasıyla da önemlidir. Yukarıda gösterildiği gibi, Türk-İslâm milliyetçiliğinin bir yönü, yurttaşlar cemaatinin sınırlarını etno-dinsel olarak belirlemekse, diğer yönü tarihsici bir iddiayla "devlet mitosunu" yüceltmektir. Aydınlar Ocağı'nın ürünü olan "Türk-İslâm Sente-

[123] 1975 tarihli 1. MC Hükümetinin hemen öncesinde, Türkiye Sağını oluşturan partilere "milliyetçiler korkmayınız birleşiniz" diye seslenen dönemin Aydınlar Ocağı Başkanı Muharrem Ergin, "yüzde otuz üç oya yüzde altmış yedinin teslim olması asla bağışlanacak bir şey olmadığı gibi CHP iktidarı da katiyen memleketin kaderi olarak kafalara yerleştirilemez" diyerek bu partilerin acilen hükümet kurmaları çağrısında bulunmaktadır (1976: 142). Milli iradeyi temsil etmek üzere çağrıda bulunulan partiler, AP, DP, MSP ve MHP, "Sağ Kemalist" (Bora ve Taşkın, 2002: 529-45) Cumhuriyetçi Güven Partisiyle ilk Milliyetçi cephe hükmetini kuracaktır.

zi", 12 Eylül'ün Kemalist restorasyon müdahalesinin ideolojik altyapısını oluşturmuştur, hem otoriter devletin inşasında hem de İslâm'la desteklenmiş bir Türk milliyetçiliğinin kurumsallaştırılmasında. Aydınlar Ocağı, kurumlar adına öneri yapılmasının yasaklandığı 1982'de, hazırladığı Anayasa taslağını bizzat MGK'ya iletme ayrıcalığına sahip olmuştur. Aydınlar Ocağı üyesi Şener Akyol ve Yılmaz Altuğ, Danışma Meclisi'nde oluşturulan Anayasa Komisyonu'nun da üyeleri arasındadır. Aydınlar Ocağı yöneticileri, 1982 Anayasası'nın, hazırladıkları taslakla "yüzde 75-80 aynı" olduğunu açıklamıştır (Bora ve Can, 1999: 156).[124] Aydınlar Ocağı katkılı Anayasa, Parla'nın ifadesiyle (2007: 31), "ebedi Türk vatan ve milleti", "kutsal Türk Devleti", "ölümsüz önder ve eşsiz kahraman", "Türkiye Cumhuriyeti'nin ilelebet varlığı", "kutsal din duyguları" gibi kavramsallaştırmalarla "metafizik hatta teolojiktir." Kutsal devlet, kutsal din ve ölümsüz önder "üçlemesi"nde "neredeyse" bir Türk-İslâm teslisi vardır. Bunun kadar özgün bir katkı, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumunun eşgüdümünü sağlamakla görevlendirilen ve anayasal bir statü kazanan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu'nun (AKDTYK) kurulmasıdır. Aydınlar Ocağının Sentezini tekrarlayan, dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren ve Başbakanın Turgut Özal'ın katılımıyla gerçekleştirilen Kurul'un 1986 tarihli raporuna göre, "milli kültürümüzün kaynakları olan Türk kültürü ve İslam kültürü sonradan, Anadolu'da Selçuklular ve özellikle Osmanlılar zamanında tam bir senteze ulaşmıştır. Buna

---

[124] Aydınlar Ocağı üyesi Şener Aksoy, Anayasa'nın Başlangıç bölümüne "Yüce Allah'ın adını koyacağız. Başlangıç bölümünde Yüce Allah'ın adının anılmasının laikliğe aykırılığı yoktur açıklaması", 1950'lerden bu yana laiklik kavramının anlamının sabitlenmesi mücadelesinde milliyetçi-muhafazakârlığın zaferini gösterdiği gibi, Ocak'ın Anayasanın hazırlanmasındaki etkin rolünü de göstermektedir. Bu arsuzunun gerçekleşmemesi karşısında Aksoy, "bunu başaramadık ama sizi temin ederim ki, bu Anayasa'nın bütününe bu düşüncemiz yansımıştır. 1982 Anayasası Allah korkusu ile yazılmıştır" diyecektir (Bora ve Taşkın, 2002: 545).

rağmen birisi diğerinin içinde eriyip yok olmamış, birbirini tamamlayan, birbirini güçlendiren yönlerinin seçimi ile olgun bir senteze ulaşmıştır" (Güvenç vd. 1994: 63). ANAP'ın neo-liberal ekonomi programına, milliyetçi muhafazakâr bir ulusal cemaat anlayışı eşlik etmiştir. Turgut Özal, "1979 yılında Milliyetçiler Kurultayında verdiğim tebliğ bizim parti programının temeliydi" derken, Aydınlar Ocağı'yla organik ilişkisine dikkat çekmektedir çünkü sözünü ettiği, Ocak tarafından organize edilen ve Türk-İslâm Sentezi düşüncesinin derinleştirildiği bir kurultaydır (Mert, 2002: 69).

Hâsılı otoriter yönetim ile yeni-sağcı muhafazakârlık arasındaki temel köprülerden birisi neo-liberal birikim rejiminin uygulamaya konmasıysa[125] diğeri Türkiye Sağının kadim devlet mito-

[125] Marshall'ın yurttaşlık kavramsallaştırmasının üçüncü aşaması olan "sosyal yurttaşlık", neo-liberalizmin hakim birikim rejimi olmasıyla aşınmaya başladığı yurttaşlık teorisinde sıkça işlenmiştir (Morris, 1994; Fraser ve Gordon, 1994: 90- 107; Bauman, 2005; Turner, 2001: 189-209). Sosyal yurttaşlık, sağlık sigortası, sosyal güvenlik gibi refah devleti uygulamalarının temelini oluşturan sosyal haklara dayanır. Sosyal yurttaşlığı tanımlayan, ekonomik refah ve güvenliğin asgari düzeyde de olsa sağlanması hakkından, toplumda hakim olan standartlara göre medeni varlık olarak yaşam sürdürme ve toplumsal mirasta tam paya sahip olma hakkına kadar geniş bir yelpazedir. Sosyal yurttaşlık, siyasal cemaat içinde bireyin yurttaşlık hakkından tam ve eşit olarak yararlanabilmesinin de koşulu olarak görülür. Gerçekte ulusal formasyon aynı zamanda bir "sosyal" formasyon olduğu ölçüde bir yurttaşlar cemaati haline gelebilir. Türkiye'de 1962-1976 dönemi, ithal ikamesine dayalı birikim rejimine "popülist" düzenleme tarzının eşlik ettiği bir dönemdir. Boratav'ın ifadesiyle "parlamenter bir sistemin varlığı sayesinde, emekçi sınıfların, özellikle kendi ekonomik çıkarlarını ilgilendiren konularda siyasi karar alma süreçlerini *etkileyebilecekleri*; ancak siyasi iktidara *alternatif* veya *ortak* olabilecek biçim ve düzeyde örgütlenemedikleri bir durum, popülizmin genel siyasi çerçevesini oluşturur" (Boratav, 1983; 1985; 1998). Popülist iktisat politikalarının işçi sınıfına dönük boyutları, bilindiği gibi, yaygın ve giderek güçlenen bir sendika hareketi ve grev hakkı içeren bir toplu pazarlık sistemi içinde gerçekleşmiştir. 12 Eylül'de yukarıdan aşağı uygulanan neo-liberalizmle birlikte uygulanan düzenleme tarzı Özal usulü "yoz popülizm" dönemidir. Yoz popülizm, bölüşüm ilişkilerini bir yandan emeğin (yani işçi-köylü sınıflarının) aleyhine dö-

su ve muhafazakâr bir içerikle anlamlandırılan dinin kamusal görünürlüğünün artırılmasıdır. Tarikat ve cemaatlerin gücü, devlet ve ulusal güvenlik adına tanınmış, bireylerin davranışlarının dinsel söylem yoluyla devletin istediği yöne çekilebilmesi için İslâm'ın en devletçi ve milliyetçi yorumları bizzat devlet aktörleri

---

nüştürmeyi hedefler, öte yandan kent yoksullarını "gecekondu sakini, hemşehri, ve tüketici" olarak kazanmayı hedefler. Bir yandan sendikaları, sosyal devleti, tarıma dönük destekleme politikalarını tasfiyeye yönelmiş, açık ve militanca sermaye yanlısı bir sınıf çizgisi izlemiş, aynı zamanda, kır ve kent emekçilerini vitrinleri ithal malları doldurarak (tüketici olarak), belediyelerin hizmetlerini genişleterek (hemşehri olarak), ve tapu dağıtma, imar afları yoluyla kentsel rantları paylaştırma olanakları vererek (gecekondulu olarak) kazanmaya çalışmıştır (Boratav, 1998) . 1994 krizini takip eden dönemin karakteristiği ise "anti-popülizm"dir. Bu dönemde, sermaye, bölüşüm ilişkilerinde uzun süreli bir toplumsal uzlaşmaya yanaşmadığı için popülizmi hedef göstermektedir. Bu yoğun anti-popülist saldırı neleri talep etmektedir? KİT'lerin ve yüksek istihdam sağlayan tüm düzenlemelerin tasfiyesini, fiyatlar ve karlar üzerindeki her türlü kamusal denetimin reddini, eğitim, sağlık ve sosyal güvenliğin "kullananın ve yararlananın fiyatını ödeyerek satın aldığı" piyasa mekanizmalarıyla tahsisini, gecekondu sakinlerinin kentsel rantlardan (vahşi yöntemlerle ve gerçeklik boyutu tartışmalı bir "gecekondu mafyası" tevatürü ile) yoksun kılınmasını, örgütlü bir işçi hareketinin altının oyulmasını, köylüye yönelik destekleme politikalarının giderek sıfırlanmasını (Boratav, 1998). Dönemin karakteristik özelliği, "yoksullukla savaş"ın yerini "yoksullarla savaş"ın almış olmasıdır. Bazı avantajlı kentli kesimlerin yanı sıra bir bütün olarak sermaye kesimleri iktidar bloğuna dâhil olurken, köylülük, kentlerdeki ücretliler ve geniş halk kesimleri dışlanmışlardır. İktidar bloğu sınıfsal ayrımların dışında etnik ve dinsel temelde de ayrımcılığa dayanır. Milliyetçi-muhafazakâr yeni sağın iktidar pratikleri Alevi ve Kürtleri hem ekonomik hem de siyasi-kültürel olarak dışlamaya ve baskıya tabi tutmuştur (Özkazanç, 1998: 14-48). Nitekim Turgut Özal, Türkiye Sağının genel izleğinin dışına çıkarak, farklılıkların dışlanması konusunda daha radikal bir söyleme sahip olmuştur. 1990 yılında Ermeni-Azeri çatışması üzerine "onlar Şii biz Sünnîyiz" açıklamasından ardından sözlerini şöyle meşrulaştırmıştır: "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı var. Diyanet İşleri Başkanı hep Sünnî olmuştur. Hiçbir zaman bir Alevî Diyanet İşleri Başkanlığı'na gelmemiştir. Madem Türkiye'de din işleri Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlıdır... Ben ona göre konuşuyorum" (Civaoğlu, 1990).

tarafından kışkırtılmıştır (Özkazanç, 1999). 12 Eylül darbesiyle birlikte İslâm'ı, devlet düzeni ve milliyetçilik açısından gündelik hayata sokma girişimi kurumsallaşmıştır. ANAP'ın temsil ettiği merkez sağ hükümetler, gelenek ile modernliği buluşturabildiği, Türkiye'nin kültürel farklılığını bir tür ayrıcalık haline getirebildiği iddiasıyla, modernleşmenin kültürel ve manevi değerleri muhafaza ederek başarılabileceği söylemine dayanır. Burada, küresel düzeyde kültürel farklılığın, kültürel ve manevi değerlerin esas olarak İslâm'a gönderme yaptığı açıktır. ANAP, Türk Sağının üç eğilimini[126] de temsil ettiğini savunurken, 1940'lardan beri süregelen muhafazakâr milliyetçiliğin tek temsilcisi olduğunu da iddia etmektedir. Gerçekten de, "1970'lerin Milliyetçi Cephe koalisyonları ANAP çatısı altında, tek parti halinde örgütlenmiş gibi"dir (Mert, 2002: 55). Türk Sağının "muhafazakâr modernleşme" projesinin en açık görülebileceği konu, hem Kemalist modernleşme ve milliyetçilikle çatışmasının alanı olan hem de kendi milliyetçi projesinin dinsel karakterini belirleyen laikliktir.

Muhafazakâr Sekülerlik (Laiklik)

Sekülerleşmenin, modernleşmenin doğal bir sonucu olmayıp, hükümet politikalarına, entelektüel ve/veya politik mücadelelere bağlı olması, çatışmanın seküler ve anti-seküler güçler arasında olabileceği gibi, farklı sekülerleşme yollarını, tarzlarını savunan güçler arasında da gerçekleşebileceği anlamına gelir. Radikal İslâmcı grupların laiklik karşıtı politikaları dışında, Türkiye Sağı, Kemalist laikliğe karşı farklı bir laiklik anlayışıyla mücadele et-

[126] Liberaller, milliyetçiler ve muhafazakârlar olarak tanımlanan bu üç eğilimin niteliğine yakından bakıldığında, liberallerin etkisinin ekonomiyle sınırlı olduğu, siyasal ve sosyal alanın, muhafazakâr milliyetçi bir perspektifle örgütlendiği açıktır.

miştir ve iktidar dönemleri boyunca laikliğin muhafazakâr yorumunun kurumsallaşması çabası içinde olmuştur.[127]

Kemalist bürokratik-otoriter modernleşme projesine, muhafazakâr bir modernleşme projesiyle karşılık veren Türk Sağının laiklik konusundaki temel referansları da kendi projesi içinde yatar. Modernleşme, milletin özsel değerleri, manevi hayatı ve kültürel dünyasına aykırı olmamalı, ona uyum sağlamalıdır. Buna göre Kemalist laiklik anlayışı da, din ve vicdan özgürlüğünü savunuyor görünse bile, Müslüman nüfusun dinsel inancını kontrol etmekte, "taklitçi bir laiklik anlayışıyla", milli gelenek ve değerleri yok saymakta ve bastırmaktadır. Laiklik, din düşmanlığı halini almış, Türkiye manevi yönünü kaybederek derin bir ahlaki krize sürüklenmiştir (Başgil, [1954] 1977; 1960: 135; Turan, 1959; 1960; Kaplan, 1970: 58-9; Topçu, 1961; 1969; 1978; Safa, 1976). "Allah korkusu" müeyyidesinin kaybı, din terbiyesi ve bilgisinin yokluğu, "her çeşit namussuzluğa" yol açmakta (Safa, 1976: 148), "dinî hürmet terbiyesi yerini küstahça bir saygısızlık almakta"dır (Başgil, 1977: 12). Din düşmanı laiklik anlayışının sonucu olarak gelişen bilim ve aklın egemenliği, "materyalist ve komünist hastalığa" (Turan, 1959: 3) neden olmaktadır. Başgil'in "sosyolojik" analiziyle söylenecek olursa, "Türkiye gibi nüfusunun yüzde seksenbeşi çiftçi ve işçi olan ve en az yüzde altmış beşi okuyup yazma bilmeyen bir memlekette asırlar içinde yerleşmiş din ve maneviyat bağlarının birden kopmasındaki .... tehlike, içleri servet hırsıyla yanan cahil ve inansız insan kitlelerinin ümitsizliğe düşmesinden doğan komünizmdir" çünkü "komünizm, maddi

---

[127] Muhafazakar milliyetçilerin din ve sekülerlik/laiklik tartışmasında Amerika referansı çok sık kullanılıyor olmasına rağmen (erken bir örnek için bkz. Tanyu, 1959: 9-11), Türkiye'dek laiklik tartışmasını Fransa ve Amerika katşıtlığına indirgemek yerine, laikliğin bir "boş gösteren" olarak, politik söylemleri nasıl eklemlediğini analiz etmek daha yerinde olacaktır çünkü din ve politika arasındaki sınır, özsel ve sabitlenmiş değildir.

sefaletten ziyade manevi sefaletin çocuğudur" (1977: 201).[128] Komünizmin gelişmesinin ekonomik olmaktan çok kültürel ve manevî yoksulluk olduğu teması, dönemin sağcılığının en sık başvurduğu temadır. Karakoç'a göre (1969: 118), "bir yerde, bir kültür buhranı baş göstermiş, patlak vermişse, hemen o buhranın yatağında yerden bitmişçesine komünizm" belirmektedir.

Tek parti dönemi modernleşme anlayışı, milli kültürü dışlayarak Batı medeniyetini olduğu gibi onaylamakta ve dolayısıyla "taklit" etmektedir. Türkleri, Avrupalılara benzetme gayreti, Türk toplumunu "kendi şahsiyeti ve hüviyetinden" uzaklaştırmış, onu "Asrileştirmek" bir yana "Avrupalılaştırmaya" çalışmıştır. Batılılaşma yanlıları, Batı'nın "cevheri ve curufu" arasında ayrım yapmamaktadır. Batı'nın cevheri, "insanî karakter terbiyesi ve yüksek bir ahlak şuurudur, sonra da ilim ve ilmî metotdur: güzel sanat, felsefe, yüksek kültür ve tekniktir, curufu da maddeye tapış, sefahat ve her çeşit levsiyattır" (Başgil, 1960: 105). Memleket insanının memleketçi görüş ve garpçi görüş olarak düşman zümrelere bölünmesinin nedeni, Batıyı, bu ayrımı gözetmeden almaktır. Oysa yapılması gereken, Japonya'nın yaptığı gibi, cevheri alıp, curufu atmaktır. Yani, memleketin milli hisleri, milli tarihi, vicdanî kanaatleri ve hulâsa manevi kıymetlerini korumak-

---

[128] Türkiye muhafazakârlığının anti-komünist pozisyonu, iki politik sonuca yol açmış görünmektedir. Birincisi, kapitalist modernleşmeye entegrasyondur. "Hür dünya" göstereni, komünizme karşı (ekonomik) liberalizmin mantığıyla doldurulmaktadır. Din ve devletin özerk alanlar olarak örgütlenmesi anlamında laiklik anlayışının bu liberalizasyonun bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür çünkü dünyevi olanın (yani ekonomik ilişkilerin!) mantığı dinin normlarıyla çatışabilmektedir. Örneğin, İslâm faizi kabul etmez ancak bu konuda varlığı inkâr edilemez asrın icabları da söz konusudur (Ergin vd, 1986: 417). İkincisi, Nurettin Topçu'nun temsil ettiği "İslâm sosyalizmi" anlayışıdır. Bu sosyalizmin bir sosyal adalet boyutu olmakla birlikte, esas olarak, materyalizme/Marksizme karşı, maneviyatçı/ilahi bir "nizam" anlayışına dayanır. Ekonomik bölüşümde adalet vurgusu, bu nizamın bekası adına zorunludur.

tır. Memleketçiler, müminler, idealist muhafazakârlar, milliyetçiler, garpçiler ise, münkirler, maddeci politikacılar, fırsatçı ve menfaatçiler, boşvericilerdir (s. 103).[129] Daima Marksist/komünist bir yan anlamı içeren pozitivizm/materyalizm eleştirisi, milliyetçi muhafazakârlığın mutlak ötekisini oluşturmuştur.

Uygulanagelen Kemalist laiklik anlayışının muhafazakâr eleştirisinin esasını, paradoksal olarak, liberal bir din-devlet ayrılığı anlayışı oluşturur. Laiklik, Batı hukukunda, "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" anlamına gelmekte ve Türkiye'de laiklik de bu anlama gönderme yapmaktadır. Devlet, dinsel normları devletin dünyevi alanından çıkarırken, dine kendi normlarını dayatmakta, dini kontrol etmekte ve yurttaşın dinsel yaşamına müdahale etmektedir. Başgil'e göre (1977: 153-76), laiklik "din ve vicdan özgürlüğünün" temelidir ve dinsel taassup bu özgürlük için ne kadar tehlikeliyse, "bir şahsın hayat ve cemiyet hakkında kendi görüşlerini mutlak surette hak ve başkalarınınkini bâtıl telâkki etmesinden ileri gelen" ve "memlekette başlıca hedefi din ve maneviyat" olan siyasal taassup da o kadar (hatta daha fazla) tehlikelidir. Bu eleştirisini, devlet-din ilişkilerinde laik devletin karşıtı olduğunu belirttiği iki devlet sistemi kavramına dayandırır. Bunlar, "dine bağlı devlet sistemi" ile "dini kendisine bağlayan devlet sistemi"dir. Osmanlı, dine bağlı bir devlet tipi olarak ilkini temsil ederken, 1924'ten sonraki dönem ikincisini temsil eder. Laik bir devlette, dinin özerk bir alan olarak örgütlenmesi yani dinsel örgütlenmenin kendi alanındaki kararlarında serbest olması gerekirken, Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığında olduğu gibi, dini personel devlet memuru haline ve memurlaştırılan din görevlileri de emir kulu haline gelir. Dinî örgütlenme özerk değildir. Dine bağlı devlet sisteminde ehil ol-

[129] Nitekim kendisini de, milliyetçi, maneviyatçı, hürriyetçi, terakkici, muhafazakâr olarak tanımlar (s. 170).

mayan politikacılar "din doktoru ve ehliyetsiz reformatör rolü" oynarken, din üzerine kararlarını jandarma ve polis baskısıyla uygular, dine karşı bir düşmanlık yaratır ve "Allahsızlığı bir moda haline" getirirler.

Tek parti dönemi laiklik uygulamasının ilk eleştirisi yine CHP içindeki muhafazakâr kadrolardan gelmiş ve "laikliğin liberalizasyonu" da CHP'nin iktidar döneminde başlamıştır. 1947 tarihli CHP Yedinci Kurultayında dile getirilen muhafazakâr eleştirilere göre, ahlakî bunalım ve komünist tehdit, uygulanmakta olan seküler reformların sonucudur.[130] Seyhan milletvekili Sinan Tekelioğluna göre, "bugün memleketimizde kumar almış yürümüş, içki almış yürümüş, ahlâk tamamen tefessüh etmiştir.... Anaya, babaya, büyüğe itaat kalmadı, kimse kimseyi tanımıyor, Allah nedir? Deyince, Allahın ne olduğunu bilmiyor, tanımıyor" (1948: 451). Tekelioğlu'nun konuşmasını tamamlayan Şükrü Nayman, ahlaksızlığı önlemenin yolunun "İslâm dininin kabul ettiği ahlâk kanunlarında" bulunduğunu belirtir. Dahası, Nayman, dinden değil, "amele arasına yayılan kızıl tohumların neşvünemasından" korkmak gerektiğini vurgular. Kemalist çevrenin etkin isimlerinden Hamdullah Suphi Tanrıöver, Batılı laik ülkelerdeki dinî gelişmeyi örnek göstererek, medreselerin, imam ve hatip okullarının kapatılmış olmasını eleştirir. Oysa "Türk inkılâbı ne Fransız inkılâbı, ne de Rus inkılâbı gibi dini tahribata uğratan bir inkılâp değildir" (s. 456). Kongre, seküler milliyetçilerle, Kemalist milliyetçiliğin seküler içeriğini esnetmek, İslâm'ı yeniden ulusal kimliğin önemli bir vasfı haline getirmek isteyenler arasında bir tartışma olarak da dikkate değerdir. Erzincan milletvekili Behçet Kemal Çağlar, "ben milletimin en büyük düşmanlarını düşününce kızıl gözlerini memleketime diken şimal tehlikesiyle birlikte aziz Kubilây'ın başını mızrağa takan kara

[130] Bkz. CHP Yedinci Kurultay Tutanağı, 1948.

ruhu da aynı kinle hatırlıyorum" derken, Tanrıöver'i "kara taassubu" cesaretlendirmekle eleştirmektedir. Çağlar, Kurultayın seküler milliyetçi kanadını temsil etmektedir. Ona göre, milletin, "ruhu alabildiğine Türk, düşüncesi alabildiğine Garpli"dir ve milletin bekâsı "Devletin laikliğine" bağlıdır (1948: 462-3).

Kongredeki muhafazakâr eleştirilere göre laiklik, din ve devlet işlerini birbirinden ayırmak konusunda başarıya ulaşmış olmakla birlikte, dinsel alanın ihmal edilmesine yol açmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarının ekonomik sıkıntıları, din eğitimi konusundaki yetersizlikler gibi konular en fazla dile getirilen konulardır. Çok partili hayatın gerektirdiği pragmatizmle birlikte, muhafazakâr eleştiriler sonucunda CHP hükümeti bir dizi kararla 1930'lu yılların radikal seküler politikalarını gevşetmiştir. 1947 yılında, uzun bir aradan sonra Türkiye'den Hac'ca gideceklere döviz tahsisi yapılmış ve vize verilmesi kararlaştırılmıştır. 1 Şubat 1949'da ilkokullara "ihtiyarî" din dersleri konulmuş, 1949 başında İmam Hatip Kurslarının açılmasına müsaade edilmiş (sonradan bunlar İmam Hatip Okulları adını almıştır), 7 Ocak 1949'da İlâhiyat Fakültesi kurulmuş, 1915'te 677 sayılı yasayla kapatılan tekke, türbe ve zaviyelerden 19 türbe 30 Mart 1950'de yeniden ziyarete açılmıştır (Soysal, 1996: 1366).

DP iktidarı, CHP ile başlayan "laikliğin liberalizasyonu" politikalarını sürdürmüştür. Ezanın Türkçe dışında herhangi bir dille okunmasını yasaklayan ceza kanununun 526. maddesi değiştirilerek, Arapça ezan okunması serbest bırakılmış, dini yayın yasağı kaldırılarak radyoda Kur'an okutulmuş, daha önemlisi, din dersleri yeniden müfredata alınmıştır. Din dersleri, seçmeli olmasına rağmen, dersten muaf tutulmak için öğrenci velilerinin yazılı başvuru yapma zorunluluğu dersleri fiili olarak zorunlu hale getirmiştir (Ahmad, 2007: 466). Din dersleri, 12 Eylül darbesinden sonra, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" adıyla, zorunlu hale getirilmiş ve Anayasal hükme bağlanmıştır. İmam Hatip Okulla-

rının sayısı ve statüsü, muhafazakâr laikliğin bir başka ilgi alanıdır. İmam Hatip Okulları öğrencilerinin, toplam öğrenci sayısına oranı, 1965 yılında 40'a 1'ken, 1985 yılında 12'ye 1, 1995 yılında 10'a 1 (% 9,7) olmuştur (Özdalga, 1999: 426).

1950'li yıllardan itibaren sağ muhafazakârlık, siyasal mücadelesini, merkezdeki bürokratik-laik elitler ile dindar-muhafazakâr çevre arasındaki bölünmenin, birinci sınıf yurttaşlarla, ikinci sınıf yurttaşlar ayrımı yarattığı teması üzerine kurmuştur. 1990'lı yıllara girilirken Süleyman Demirel, çevrenin din ve vicdan özgürlüğü ile Solun bu özgürlüğe yabancılığının hala temel siyasi çatışma dinamiği olduğu kanaatindedir. Ona göre, "din ve vicdan hürriyetine sahip olmak, din ve vicdan hürriyetini halkın en önemli ihtiyacı ve en önemli hakkı saymak meselesini biz sürdüreceğiz. Bu, programımızın en önemli noktasıdır. Bizim muhafazakâr yanımızdır. Bugün sol dediğimiz gruplar da ister istemez din ve vicdan hürriyetini kabul etmek durumundadırlar. Hâlâ alerjileri devam etmekle beraber" (Göktaş ve Çakır, 1991: 20). Buna bağlı olarak, "Türkiye'de sağ siyasal gelenek, başından itibaren, büyük ölçüde, 'birinci sınıf vatandaş' olma mücadelesi ve hırsını harekete geçiren bir popülizmden beslenmiştir" (Mert, 2002: 49). Demirel'in, milliyetçilik konusunda teritoryal bir ulus anlatısının bağlamı budur. Demirel'e göre (1977: 115-9), "ayyıldızlı bayraktan gurur duyan, bu güzel vatanın çocuğu olmaktan gurur duyan.... kendisini bu milletin çocuğu sayan herkes" ulusal cemaatin üyesidir. Demirelci "cumhuriyetçi yurttaşlar ulusu" anlayışı, "çevrenin mazlumlarına" birinci sınıf yurttaşlık kazandırma popülizminin sonucudur. Türkiye'de bir sosyal-siyasal kutuplaşmayı Batılı-bürokrat elitler ve halk arasında, Demirel'in ifadesiyle "Türkiye'nin eliti yani Cumhuriyet aydınları" ile "kasketli, şalvarlı, eli nasırlı kişiler" (akt. Demirel, 2004: 168) arasında çatışma olarak kuran, özellikle merkez sağın siyasal söyleminde merkez-çevre bölünmesi din belirleyeni üzerine ku-

rulmakta, çevrenin barındırdığı farklı dinsel, etnik kimlikler tanınmamaktadır.[131]

Müslüman Yurttaşlar

II. Dünya Savaşını takiben çok partili yaşama geçiş, yurttaşlığın dönüşümünde bir diğer önemli momenti temsil eder. 1925'te başlayan "sürekli istisna durumu", yurttaş öznelerin demokratik taleplerini ifade edebilecekleri, siyasal katılım imkânlarının mümkün olabildiği bir döneme geçişle birlikte sona ermiştir. Özellikle 1960 ve 1970'li yıllar, dışlanan ve baskı altında tutulan bütün grupların (işçi sınıfının, yoksulların, Alevîlerin, Kürtlerin), aktif yurttaşlar olarak, verili konfigürasyonu değiştirmek, yeniden konfigüre etmek, kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırları değiştirmek üzere mücadele ettikleri bir dönemdir. Organik ulus anlayışı, bir anlamda, sınıfsal, etnik, dinsel, kültürel çoğulluk ve talepler karşısında çözülmektedir. Bununla birlikte, bu dönem aynı zamanda, yeni bir yönetici oligarşinin, farklı bir polis mantığı olarak muhafazakâr bir modernleşme projesini hayata geçirdiği, ulusal kimliği İslâm'la tahkim ederek ürettiği muhafazakâr milliyetçiliğin yurttaşlığın içerme/dışlama sınırlarını yeniden çizdiği de bir dönemdir. Tek parti dönemiyle birlikte resmîleşen Kemalist etno-seküler milliyetçilik karşısında, onun kadar etno-

[131] Süleyman Demirel'in, büyük oranda gözden geçirilerek 442 sayfadan 325 sayfaya düşürülen "Büyük Türkiye" kitabının 1977 tarihli ikinci baskısında "Türk Milliyetçiliği" bölümüne yapılan bir ek, eşit yurttaşlar yaratma mücadelesinin çevrenin dışlanan Müslüman topluluğuyla sınırlı olduğunu göstermektedir. Demirel'e göre "eğitimi milli kültürü milli, dili milli, ahlâkı milli, manevi değerlerine, inançlarına, yüce dini müslümanlığa, şanlı tarihine sımsıkı bağlı Türk milleti, milliyetçi Türkiye'nin sahibi ve efendisidir. Hakimiyet kayıtsız şartsız O'nundur" (1977: 98). Bu durumda, bireyler, Türkleştikleri ve Müslümanlaştıkları ölçüde egemenlik sahibi halkın üyesi olabilirler.

kültürel bir öz taşıyan etno-dinsel bir milliyetçilik tedrici olarak kurumsallaşmış ve resmîleşmiştir.

Kemalist milliyetçiliğin başarısı, ulus-devleti kuran ve yeniden üreten bir organik ideolojiyi bütün siyasal ideolojilere kabul ettirmesi ve bunu bir paradigmaya dönüştürmüş olmasındadır. Kemalist milliyetçiliğe meydan okuyarak, onunla çatışarak üretilen hem soy Türkçü milliyetçilik hem de dinsel milliyetçilik, resmî milliyetçiliğin tarih yazımından, dil ve tarihe dayalı etno-kültürel süreklilik arayışından yararlanmıştır. Bununla birlikte, Türk-İslâm milliyetçiliği, dil ve tarihe dayalı etno-kültürel sürekliliğe, İslâm'ı da dâhil ederek popüler bir destek yakalamış, bu dolayımla ulusal cemaatin sınırlarını dinsel olarak çizebilmiştir. Dolayısıyla, ulusal cemaat bir "inananlar cemaati" olarak da kurgulanmaktadır ve Türklük, bu dolayımla etnik ve kültürel bir kategori olarak okunmaktadır. Kemalist milliyetçiliğin etnik farklılıklara gösterdiği reaksiyonu, Türk-İslâm milliyetçiliği dinsel farklılıklara da göstermiştir.

Meşrutiyet dönemi İslâmcılığının hegemonik formu "ittihad-ı İslâm" arayışında iken, Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı ulus-devlet paradigması ya da ulus-devletin organik ideolojisi olarak milliyetçilik içinde düşünmektedir. Bu anlamda ulus-aşırı tahayyüllerin marjinal kaldığını söylemek mümkündür çünkü siyasetin, ekonominin, sosyal ilişkilerin ölçeklendiği alan ulus-devlettir ki bu, siyasal programların oluşturulmasında bir tür yapısal sınır oluşturmaktadır. Bu, dinsel cemaati ulusal cemaate tabi kılan bir Türkçü İslâmcılık anlamına gelir. Buna paralel olarak, ulus-devlet paradigması içinde kalan dinsel milliyetçilik, evrensel dinsel cemaati referans almamaktadır. Bu da İslâmcı Türkçü bir bakış açısına karşılık gelmektedir. Her iki form da, İslâm'ı, Türk ulusal kimliğinin asli unsuru haline getirmektedir. Bu düşünsel ve politik miras, zaman içinde bir "Türk-İslâm Sentezi"nin oluşmasını sağlayacak ve sentezin kurumsallaştırılmasıyla resmî bir nitelik

de kazanacaktır. Bununla birlikte Sentez, Kemalist milliyetçiliğin hem "dil, tarih ve ortak geçmiş"e dayalı etno-kültürel yönünü, hem de asimilasyonist ve entegrist yönünü miras alarak, aynı gerilim ve kararsızlığı sürdürecektir. Zaman içinde Türk-İslâm Sentezi olarak adlandırılacak ve hem sağ iktidarlar döneminde hem de 12 Eylül askeri darbesiyle kurumsallaştırılarak yurttaşlığın etno-politik içeriğini belirleyecek olan etno-dinsel ya da muhafazakâr milliyetçilik, Kemalist dil ve tarih anlayışına İslâm'ı dâhil ederek, kapitalist modernleşmeye ve ulus-devlete kitlesel sadakati sağlayacak popülist bir milliyetçilik imkânı sağlarken, aynı zamanda eşit derecede otoriter ve dışlayıcı bir yurttaşlık anlayışı geliştirecektir.

Bölüm VI
Türk Milliyetçilikleri ve Alevî-Yurttaşın Çift-Değerli Statüsü

Weber'e göre (1963: 103), "tanrısallığı ve örnek kurtuluş idealini aşan, kişi üstü ve etik kozmik düzen", "mutlak olarak aşkın tanrı", etik rasyonel eğitim almış, kitlelere tamamen yabancı, entelektüel bir formasyon gerektiren kavramlardır. Dolayısıyla, Yahudilik ve Protestanlık hariç, bütün diğer dinler ve dinsel etikler, kendilerini kitlelerin ihtiyaçlarıyla uyumlu hale getirebilmek için aziz, kahraman ya da işlevsel tanrı kültlerini yeniden dâhil etmek zorunda kalmıştır. Özellikle İslâm ve Katolik dinleri, kitlelerin gündelik dinselliklerini oluşturan, azizler gibi yerel, işlevsel ve meslekî tanrıları kabul etmek zorunda kalmışlardır. Dinlerin popülerleşme eğilimleri yanı sıra Weber (1946: 282-8), ayrıca, gündelik dinsel yaşamda hangi sınıfın (savaşçı sınıf, politik görevliler ya da ekonomik olarak varlıklı sınıflar gibi) belirleyici olduğunun, dinsel yaşam pratiğinde farklı sonuçlar yarattığını belirtmekle kalmaz, farklı sınıfların dini farklı algıladıkları ve anlamlandırdıklarını da vurgular. Örneğin, bu sınıflarla köylülerin dini anlamlandırma ve yorumları farklıdır. Bununla birlikte, her durumda, örgütlü resmî kurum (kilise ya da ulema) dinin, "virtüöz"lerin (sufîlerin, dervişlerin vs) öncülüğünde bağımsız gelişmesinin karşısında yer almıştır. Hâsılı Kilise (ya da dinsel otorite), kitlelerin dinselliğini örgütleme ve bunlar üzerinde kendi din

anlayışını, kutsal değerlerini hâkim kılma mücadelesinde olmuştur.[132]

Türkiye'de İslâm'ın algılanış ve yaşanış biçimine bağlı olarak, din sosyolojisi yukarıda özetlenen Weberci "halk İslâmı-yüksek İslâm" ikiliği üzerinden bir sosyolojik bölünme önermektedir (özellikle Mardin, 2005a: 141-154; 2005b: 63; Vergin, 2000: 66-83; Akpınar, 1994: 79-98; Aktay, 2006). Bu bölünmede yüksek İslâm ortodoksiyi, halk İslâmı heterodoksiyi temsil etmektedir. Örneğin Aktay (2006: 20), Weber'i (ve Gellner'ı) takiben, heterodoksiyle Alevîliği özdeşleştirmeden, kırsal kesim İslâmının genel olarak heterodoks bir karakteri olduğunu, dolayısıyla kırsal kesimde Sünnîliğin de heterodoks bir form kazandığını belirttikten sonra, kırsal kesim dünyasına Sünnî ve kitabî bir İslâmla giremeyeceğini bilen merkezin, heterodoksiyle çatışmak bir yana, bu tarz bir dindarlığı teşvik ettiğini belirtir. Bu tespite göre Alevî heterodoksisi ile Sünnî heterodoksisi arasında, merkezin ilgisi ve geliştirdiği ilişkiler açısından hiçbir fark yoktur. Öte yandan Vergin (2000: 66-83), tam aksi bir noktadan, merkez-çevre yarılmasını, merkezde Sünnîlikle özdeş Ortodoks İslâm ve çevrede Alevîlikle özdeş heterodoks İslâm üzerinden kurarak, çevrenin Sünnî İslâmı içindeki heterodoks öğeleri iptal etmektedir. Aktay'ın Sünnî ve Alevî heterodoksileri arasındaki farkları (özellikle teolojik farkları) silmesinin tam karşısında Vergin, çevrenin Sünnî heterodoksini iptal etmektedir. Oysa Alevîliğin (ya da Sünnîliğin) özgüllüğünü tartıştıktan ve belirledikten sonra ortodoksi-heterodoksi sınıflandırması içine yerleştirmeye çalışmak metodolojik olarak daha doğru bir seçimdir. Aşağıda yapılacağı gibi, farklı bir dinsel inanç alanı olarak Alevîlik tanımladıktan sonra, daha açık olarak, Sünnî İslâm dışındaki dinsel ve tasavvufî yo-

[132] Weberci "yüksek İslâm-halk İslâmı" ikiliği, özellikle Gellner'ın İslâm sosyolojisini belirlemiştir. Özellikle bkz. Gellner (1992: 9-22).

rumlarla birlikte şekillenen senkretik yapısıyla birlikte düşünüldükten sonra heterodoks karakteri üzerinde durulacaktır.

Alevî Kimliği: Senkretizm, Heterodoksi ve Etno-Dilsel Çoğulluk

Kolektif bir kimlik olarak Alevîlik hala inşa edilmekte olan bir kimliğe, ilişkisel ve zaman içinde oluşturulan bir dengeye işaret etmektedir. Bizatihi Alevî teriminin kullanılmaya başlanmasının 20. yüzyıl başlarıyla sınırlı olduğunu, aşağıda anlatılacağı gibi, Osmanlı döneminde bugün Alevî olarak tanımlanan heterodoks toplulukların, Kızılbaş, mülhid, rafızi gibi damgalayıcı ve aşağılayıcı ifadelerle anıldığını belirtmek gerekir. Bunun iki nedeni vardır ve bu nedenler doğrudan etno-dinsel bir topluluk olarak Alevî kimliğini tanımlayan iki temel öğeye işaret etmektedir. Bu öğeler, Alevîliğin, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerindeki egemen Sünnî inanç karşısında temsil ettiği heterodoks ve senkretik inanç yapısıdır. Ocak'ın ifadesiyle,

"Alevîlik ve Bektaşîliği doğuran Türk heterodoksisi, gerçekten de Orta Asya'daki eski Türk inanışlarıyla başladı. Şamanizm ve Budizm ile mistik bir niteliğe büründü. Zerdüştlük ve Maniheizm ile beslendi. Yesevîlik ile İslâmın ve İslâm sûfiliğinin damgasını yedi. Buna Horasan Melâmetîliğinin Kalenderâne tavrı eklendi. Böylece Anadolu'ya gelindi. Neo-Platonizm'in, eski Payen ve Hıristiyanlık dönemi yerel kültürlerinin belli unsurlarıyla tanıştı. 15. yüzyılda İran Hurufiliğinin, 16. yüzyıl başında Safevi Şiiliğinin motifleriyle bildiğimiz çehresini kazandı" (2009: 222-3).

Melikoff'un tanımı da aynı çerçevededir: "Alevî-Bektaşi senkretizmi, her şeyden önce Sûfî ve On İki İmam temelli (*duodécimain*) Şiî bir görünüş altında; ruhun bedengöçü (*réincarnation*) ve hatta bazen tenâsüh, yani ruhun sürekli dolaşımı (métempsychose) inanışlarına Ali'nin tanrısallığı görüşü ka-

rışmış aşırı-Şiî inançların da gelip katıldığı; Hurufîliğin kabalistik (Tevrat gelenekli) ve anthromorfik (insan niteliğinde Tanrı temelli) öğretiler bütünüdür" (2006: 23).[133]

Dolayısıyla Alevîlik, sadece ortodoksi değil geleneksel Sünnî İslâm dışında gelişen oldukça farklı tasavvufi ve heterodoks inanç formlarının zaman içinde kaynaşmasıyla, Hıristiyanlık,

---

[133] Yine de, bu tanımlardan hareketle Bektaşîlik ve Alevîliği özdeşleştirmek yanlış olur. Teolojik ve kültürel sembolik ortaklıklarına, gündelik sosyal ilişkilerine rağmen, geleneksel bir tarikat olarak Bektaşîliği, Alevî-Kızılbaş kavramının dışında tutmak gerekir. Böyle yapmak, Alevîliği ve Bektaşîliği, Bektaşîlik tarikatının kendi içsel bölünmesi olarak görmek yerine sosyolojik (ve farklı siyasal sonuçlar üreten) iki kategori olarak görmek demektir. Elbette bu öneri, bir dipnot ölçeğine sığmayacak kadar geniş ve ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Melikoff (2003: 9), Alevîlik ve Bektaşîliğin ortaklıkları ve farklılıklarını değerlendirirken her ikisinin de senkretik doğasına, inançlarındaki özdeşliğe ve Hacı Bektaşi Veli'ye referansları dolayısıyla ortak değerlerine rağmen, Bektaşîlerin örgütlü ve kentli karakterine karşılık Kızılbaş-Alevî topluluğun kırsal ve örgütsüz karakterine dikkat çeker. Ayrıca, Bektaşîlerin değişmez ritüelleri karşısında, Kızılbaş-Alevîlerin inancı yerel folklorla karışmış efsanelere dayanır. Ayrıca bkz. Melikoff (2004: 17-23; 2006). Dahası, Bektaşîliğin, Rafızî inançlara yakın duranları (esas olarak Kızılbaşları) Osmanlı Devletine bağlamak ve entegre etmek için teşvik edilmiş ve kurumsallaştırılmış olabileceğine dikkat çeken Faroqhi (2003: 186-7), bizatihi Bektaşîlerin Rafızî inançlardan etkilenmiş olabileceğini ileri sürer. Belki de, Bektaşî tekkelerini de dinsel-sosyal olarak homojen bir topluluk olarak görmemek gerekir. İstanbul'da yerleşik ya da merkeze yakın tekkelerle, taşradaki Bektaşî tekkelerinin konumlarının farklı olması muhtemeldir. Dolayısıyla, ortada, tarihsel olarak farklı yollardan oluşan iki farklı sosyolojik grup vardır. Dikkat çekilmesi gereken ikinci nokta, "göçebe Türkmenlerin İslâmı yaşayış biçimi" ya da "Türk-İslâm heterodoksisi" olarak özetlenebilecek tanımlamalardaki, Alevîliği Türklüğe özgüleyen yaklaşımlarda da "Türk" kavramının sorunsallaştırılmadan kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Bu tanımı sürdüren, akademik ve entelektüel katkıları tartışılmaz bu çalışmalarda (ve daha birçok başka çalışmada), özellikle 20. yüzyıl başlarında geliştirilen milliyetçi tarih yazımının Alevîlik söyleminin sürdürülmesi sonucu doğmaktadır. Aşağıda bu söylem daha geniş olarak ele alınacak ve eleştirilecektir. Türklük kavramının milliyetçi tarih yazımıyla genişletilen anlamının eleştirisi üzerine bkz. Aydın (1998: 87-116)

Yahudilik gibi kitabi dinlerin heterodoks formlarıyla buluşmasıyla, İslâmın Şii yorumunun (özellikle Hz. Ali kültü, On İki İmam kültü, Kerbela anmaları, Muharrem orucu ve saire gibi) belirgin etkisiyle ve özellikle yerel kültürel inanç ve kültürel pratiklerle kurduğu esnek ilişki ve geçişkenlikle oluşmuş bir inanç biçimi olarak tanımlanabilir. Bu tanımlama, Alevî inancının, ne İslâm öncesi Şamanizm ve benzeri Türk inanışları gibi etnik ne de Sünnî İslâmın kitabî formunun yerel kültürel öğelerle buluşması gibi dinsel tek bir kaynağa indirgenebileceğini anlatmaktadır. Alevî kimliğini farklı kılan, onun geniş bir coğrafyada yer alan farklı etnik ve dinsel etkileşimler içinde ortaya çıkan özgül bir inanç formu olduğudur. Yine Ocak'm belirttiği gibi, Alevî ve Bektaşî inançları, yalnızca belirli bir etnik veya dini köken ve kültürün değil, Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ürünüdür (2009: 16). Kısaca, Alevî kimliğinin "ontolojik farkı", teolojik farklılığıyla birlikte, heterodoks ve senkretik karakteridir. Buna etno-dilsel çoğulluğu da eklemek gerekir çünkü Alevîlik, milliyetçi romantizmin iddiasının aksine tek bir etnik grubun otantik kültürünün sürekliliği olarak okumayı sorunlu kılan bir etno-dilsel çoğulluğa da sahiptir.

Senkretizm terimi, esas olarak dinsel bir kökene sahip olmakla birlikte, antropoloji disiplininde de yaygın bir kullanıma sahiptir (Stewart ve Shaw, 1994; Stewart, 1999). Farklı kültürel/dinsel öğelerin/geleneklerin buluşturulması, kaynaştırılması ve özellikle bağdaştırılması anlamına gelmektedir. Bu tanımdan hareketle, bütün dinlerin senkretik bir karakter taşıdığı öne sürülebilir ancak faillerin pozisyonu söz konusu olduğunda, senkretizm bir bozulmaya, sapmaya işaret edebilir. Bu durumda, antisenkretizm, dinsel sınırlarını savunma kaygısı taşıyan faillerce, dinsel senteze karşı kurulan antagonizmaya işaret eder. Antisenkretizm, bir "otantiklik" ve buna bağlı olarak "saflık" inşasına bağlıdır. Batılı dinsel söylemlerde ve özellikle akademik çalışma-

larda, saflık iddiaları, doğal ve aşkın olarak sunulan otantiklik iddiaları olmuştur. Otantik olanı saf olanla özdeşleştiren öncül, milliyetçi, etnik ya da bölgesel kimlik söyleminde ve "fundamentalist" ya da "yerlici" olarak kategorize edilen dinsel hareketlerin söyleminde hâkimdir. Bu söylemler genel olarak anti-senkretiktir, belli bir din ve ritüel biçiminden, yabancı olduğu düşünülen öğelerin silinmesini talep eder (Stewart ve Shaw, 1994: 6-7). "Türk Müslümanlığının" halk içinde gelişen halinin daima senkretizme şamil olduğunu belirten Su (2009: 15), senkretizmin özel olarak Alevîlik için karakteristik olduğunu belirler. İslâm yayılırken yerel kültürlere, İslâm öncesi geleneklere ya da yerel İslâm dışı etkilerle birlikte içselleştirilmiştir ancak birbiriyle çatışma içinde gelişen milliyetçiliğin her iki formu da (seküler milliyetçilik ve muhafazakâr milliyetçilik) özcü bir yaklaşımla, senkretik öğeleri "hurafe" olarak tanımlamış ve anti-senkretik bir pozisyon almıştır. Milliyetçi ve İslâmcı yaklaşımlar açısından senkretik öğeler, bir geriliğe ve geri kalmışlığa işaret etmektedir. Gerçekte herhangi bir dinsel/kültürel grubun senkretik geleneği, (gayri-Türk Alevî toplulukları hariç tutacak olursak), etnik grubun "orijinal, otantik" olduğu varsayılan geleneklerini içinde barındırdığı sürece, saf milliyetçilik (soy Türkçü ve hatta ırkçı milliyetçilik) açısından sorun oluşturmayabilir.[134] Bununla birlik-

[134] Ali Fuat Başgil-Nihal Atsız polemiğinde, Başgil, milliyetçi-muhafazakâr çizgiyi savunarak, "Türkiye Türklerini", "muhtelif din, dil, ırk, tarih ve ırktan birçok millet elemanlarının asırlar içinde ve İslâm kültürü kazanında kaynayıp hal ve hamur olmasından meydana gelmiş mürekkep bir millet" sayarken, ırkçı Türkçülüğün temsilcisi, "bütün insanları Türklerle eşit tutan" milliyetçiliğe "sadece gülünür" diyen Nihal Atsız "saf Türkler olup Anadolu savunmasına katıldıkları halde İslâm kazanında kaynamayan ve sayıları 8-10 milyon tahmin edilen Kızılbaş (=Alevi, Tahtacı, Çepni vb) Türklerin" bu karma milletten sayılmayışına tepki gösterir (Atsız, 1961). Bu tartışmada, Türk milliyetçiliğinin ortodoks İslâmla terkibinin, Alevileri ulusal cemaatin sınırları dışına itmesi karşısında soy Türkçülük, bütün Alevilerin Türk olduğunu ve otantik

te, hem ulusal cemaatin homojenleştirilmesi mantığı, "ulusal birlik ideolojisi" açısından, hem de Alevî kimliğinin içerdiği gayri-Türk ya da gayri-İslâm bileşenler açısından Alevî senkretizmi, her iki ortodoksiye de aykırı bir kimliği temsil etmektedir. Daha özel olarak Türk-İslâmcı milliyetçilik açısından, Alevîlik, "eski Türk inançlarını taşıyor" olmakla Türklük dairesinin içinde kalıyor olmakla birlikte, Türklerin İslâmlaşma/Sünnîleşme sürecinde bir geç ya da geri kalmışlığa işaret etmektedir. Her iki form açısından da Alevî senkretizmi, kendi "medenileşme" anlayışlarında ıslah edilmesi gereken geri kalmışlığı, tedavi edilmesi gereken bir anomaliyi temsil etmektedir.

Alevîliğin dinsel yönünün bir diğer özelliği olan heterodoks karakteri, Türk milliyetçiliklerinin bakışının anlaşılmasında daha önemli ipuçları sağlayabilecek bir özelliktir. Ortodoksi, "doğru fikir, doğru kanaat" anlamına gelir. Farklı fikirler, alternatifler içinde, hakiki olanı bulduğu, hakikati çekip çıkardığı, keşfettiği için değil, hakikatin kendi elinde zaten mevcut olduğu iddiasında olduğu inancındadır. Kendi yorumunun doğru yorum, kendi bilgisinin hakikati temsil eden nesnellik olduğu ön kabulünden hareket eder. Heterodoks olan ise, "farklı düşünce/fikirdir." Hâkim ortodoksiden sapan, onun dayattığı sistemik düşünceden farklılaşan ve buna bağlı olarak ona meydan okuyan düşüncedir. İslâm tarihinde heterodoksiyi inceleyen çalışmasında Lewis (1953: 43-63), heterodoks grupların, politik ve sosyal düzeni ve bunların temsil ettiği Ortodoks-Sünnî İslâmı tehdit ettiğini belirtir. İslâmcı muhafazakârlık açısından ortodoksi mevcut düzenin

---

Türk kültürünün taşıyıcıları olduğunu iddia eden milliyetçi tarih yazımını takip etmektedir. Bununla birlikte, Kürt ya da Arap Aleviler "şüphe" altındaki topluluklardır. Ayrıca, soy Türkçülüğün etno-kültürel indirgemeciliğine bağlı olarak bütün Alevîler, kimliklerinin esas karakteristiği olan senkretizmi ayıklanıp, "otantik/soy Türk" öğelerle kaldıklarında milletin üyesi olabilme yetisine sahip olabilecektir.

korunması demektir, heterodoksi açısından bu düzenin eleştirisi ve reddi. Sünnî ortodoksinin nefretinin öncelikle heterodoks inançlara (Osmanlı Sünnî ortodoksisi söz konusu olduğunda özellikle Alevî/Kızılbaş gruplara) yönelik olmasının nedeni budur. Nitekim Ocak (1998: 95), Osmanlı Sünnîliğinin özellikle katı bir dogmatik karakter kazandığı dönemde, Osmanlı yönetiminin gayrimüslimleri Müslümanlaştırmak maksadıyla ideolojik bir araç olarak kullanmadığı, kullanmaktan özellikle kaçındığı İslâm'ı, kendi içindeki "sapkınlara" karşı katı bir baskıyla uyguladığını belirtir. İmparatorluğun her yerinde sıkı bir "zındık, mülhid ve râfızî" takibatı başlatılmış ve sürdürülmüştür. Ahmet Refik'in ifadesiyle (1932: 30), "rafizîlerin 'defter idilüb' öldürülmeleri, bazılarının 'Kızıl Irmağ'a ilka', bazılarının 'ihrakı binnar' [ateşte yakılmaları] edilmeleri muntazam bir sistem dâhilinde tatbik edilmiştir." Rafızîlerin ortaya çıkarılması için casuslar tayin edilmiş, Bektaşî tekkeleri de denetim altına alınmıştır.

Sünnî İslâm açısından kitabî dinler meşrudur ve kendi hâkimiyeti altında bu dinlere mensup topluluklar varsa korunma hakkına sahiptir. Osmanlı'da *zimmî* kategorisi ve bundan türetilen *millet* sistemi, gayrimüslim nüfusu, haklar ya da ayrıcalıklar bakımından mahrum bıraksa da, hukuksal olarak (İslâm hukuku içerisinde) tanır. Ancak heterodoks inançların hiçbir meşruiyeti olmadığı gibi, bu inançlar daha köklü bir nefretin nesnesidir. Bauman'ın düzenin ötekisinin başka bir düzen değil düzensizlik/kaos olduğu iddiasına paralel olarak herhangi bir ortodoksinin karşıtı/ötekisinin başka bir ortodoksi değil, heterodoksi olduğunu söylemek mümkündür. Bauman'a göre, düzen'in ötekisi, belirlenimsizliğin, öngörülemezliğin, tanımlamazlığın ve müphemliğin "havaya saçılan mikroplarıdır" (1991: 7). Başka bir düzen ya da toplumsallık, herhangi bir düzenin/toplumsallığın kurucu öğesidir çünkü bu düzenin/toplumun sınırlarının çekilmesini sağlar ancak belirsiz, tanımlanamaz olan,

bizatihi bu sınırları sorunlu hale getirir. Ortodoksi açısından da heterodoks olan, mutlak ve doğal doğru kabul ettiği *doxa*'sının merkeziyetini ve sabitliğini bozan, bu *doxa*'ya meydan okuyandır. Eğer tanımlanacak olan rasyonel ya da sahih bir İslâmî kimlik varsa, bu tanıma uymayan grupların kimliği ya bastırılacak ya da dışlanacaktır. Bu operasyon, hem seküler milliyetçiliğin hem de dinsel milliyetçiliğin ortak noktasıdır.

Bourdieu (1991: 128-9), sosyal düzenin, kendi sürekliliğini sağlamasının nedeninin, büyük ölçüde, sınıflandırma şemaları dayatması, bu şemaların da, nesnel sınıflandırmaya uyarlanarak, düzenin tanınmasını sağlayan bir form üretmesi olduğunu söyler. Bu tanıma formu, sosyal düzenin temellerindeki keyfiliğin yanlış tanınmasında ifadesini bulur, nesnel bölümlemeler ve sınıflandırma şemaları, nesnel yapılar ve mental yapılar arasındaki tekabüliyet, kurulu düzene bir ilksel/orijinal bağlılık türünün temelini oluşturur. Mevcut sosyal düzenin devamlılığını sağlayabilmesi, sosyal yapıların, bilişsel yapılar ya da sınıflandırma şemaları olarak *habitus*'ta içselleştirilmesiyle mümkündür. Politika, Bourdieu'ya göre, orijinal *doxa*'yı[135] belirleyen kurulu düzene zımni bağlılık sözleşmesinin ifşa edilmesiyle başlar, başka bir ifadeyle, politik yıkım, bilişsel bir yıkımı, dünya vizyonunun değiştirilmesini varsayar. Politika, heterodoksinin ortodoksiye meydan okumasıyla başlar. Kısaca Bourdieu, bütün sosyal düzenler, bütün güçlü örgütlü bütünlerin, düzenin temellerindeki özel keyfilik formlarını, bu formları ortodoksi düzeyine yükselterek doğallaştırma eğiliminde olduğunu, tabii sınıfların da bu ortodoksiye kendi heterodoksileriyle meydan okuyarak, hâkim *doxa*'nın sınırlarını geri çekmeye çalıştığını vurgular. Çünkü hâkim bireyler, uzlaşmayı savunur yani bölünmenin/ayrışmanın

[135] Yani "doğal ve sosyal dünyanın kendi kendini ispatlayan olarak görünmesini sağlayan temel deneyim, konuşulabilir ve düşünülebilir olanı çerçeveleyen evrensel söylem, sosyal düzenin verili hakikatleri"ni (Bourdieu, 1984: 471).

ilkeleri üzerine sözleşmeye dayalı sosyal dünyanın duyumsanması ve anlamı üzerine temel bir sözleşmeyi savunur ve böylece bu dünya *doxic*, doğal dünyaya dönüşür (s. 130-1). Bourdieu'nun işaret ettiği heretik söylem ya da heterodoks olan, mevcut düzeni yıkıcı potansiyele sahiptir.

Daha önce söz edildiği gibi Aktay (2006: 20) geleneksel dindarlıkta hem Alevî hem Sünnî toplulukların heterodoks bir kimliğe sahip olduğunu ve devletin heterodoksiyle çatışmak yerine onunla uzlaşmayı tercih ettiğini belirtir. Aktay'ın ortodoksi-heterodoksi kavramsallaştırmasının sorunlu noktası, kırsal kesim Alevîliğini ve Sünnîliğini heterodoksi kavramı içinde bir araya getirmek, aralarındaki "uyuşmazlık alanlarını" ve dolayısıyla Alevî kimliğinin özgüllüğünü iptal etmektir. Aktay, bu noktada, Gellner'ın İslâm sosyolojisiyle aynı kavramsal çerçeve içinde düşünmektedir. Gellner'a göre (1992: 9-22), Yüksek İslâm, kentli sınıfların ve bu sınıfların içinden çıkan ulemanın temsil ettiği, düzen, kurallara uyma, itidal ve eğitimi yüksek değerler sayan, püriten, kitabi normları yücelten ve Tanrıyla insan arasındaki her türden dolayımlanan ilişkiyi reddeden bir dinselliktir. Öte yandan, halk İslâmı, eğitimi değil, büyüyü, kuralları değil coşkuyu öne çıkarır, aziz kültlerini ve karizmatik önderleri yüceltir. Kentli ulema açısından kırsal Müslümanlar "kötü" Müslümanlar olarak görülse de, kırsal kesim Müslümanları merkezi dinsel gelenekle tutkulu biçimde özdeşleşebiliyordu. Ayrıca, modern öncesi Müslüman devletlerde, yüksek İslâmla halk İslâmı arasındaki sınırlar kesin değildi ve bu devletler, "ne kadar otokratik olurlarsa olsunlar, kırsal kesimin kendi kendini yöneten kabilelerinin yerel özerkliğine ayak uyduruyorlardı" (s. 9). Bununla birlikte, Gellner'a göre, kentleşme, politik merkezileşme, geniş bir pazara dâhil olma, emek göçü nüfusu (özel olarak kırsal nüfusu) yüksek İslâm'a, kendi ifadesiyle, "formel (teolojik) açıdan daha 'doğru' İslâm'a yönlendirmiştir" (s. 15). Zubaida (1995: 152-3) Gellner'ın

"homojen Müslüman toplum" kavrayışına itiraz eder ve belli dönemlerde ve topraklardaki ortak kültürel malzemelerin ve bunların tanımladığı kendiliklerin "sosyolojik ya da politik değişmezler" olarak alınamayacağını, farklı sosyo-politik bağlamlarda bunların farklı anlamlar ve roller kazanacağını vurgular. İslâm coğrafyasında dinin, ekonomik, sosyal ve kültürel eklemlenmeleriyle ortaya çıkan heterojen ve çoğul sosyal formasyonlara dikkat çeker. Bu demektir ki, Gellner'ın İslâm sosyolojisinde ve dolayısıyla Türkiye Müslümanlığını yüksek İslâm-halk İslâmı ayrımına indirgeyen ve bunları iki farklı kendilik olarak gören çalışmalarda ihmal edilen, tekil sosyal formasyonlardaki, örneğin Osmanlı ve Türkiye'deki, sınıfsal ve dinsel heterojenliği ihmal etmeleridir. Dahası, sosyal formasyonun yüksek İslâm ve halk İslamı ayrımına indirgenmesi ve bundan çıkarılacak siyasal sonuçlar, ileride gösterileceği gibi, Alevîleri "Türkmen Sünnîleri" ya da "dağ Müslümanları" olarak kuran söylemin zemini haline gelecektir.

Kırsal kesim Sünnîliğinin (ya da Sünnî heterodoksisinin) kitabî şartlarla ya da Sünnî ortodoksi ile çatışma ilişkisinin daha tedrici ve kolay asimile edilebilir olduğunu söylemek mümkündür ancak Alevîlik güçlü Batınî boyutuyla birlikte, tarihsel olarak bizatihi bu kitabî şartların teolojik içeriğiyle "uyuşmazlık" içinde kurulmuş ve kurulmaktadır. Ayrıca, Alevî ve Sünnî heterodoksilerini ortak kategori içinde değerlendirmek, 17. yüzyılda Fransa'da Protestan köylünün heterodoksisi ile Katolik köylünün heterodoksisini, Kilisenin gözünde eşit kabul edildiğini varsaymaktır ki bu, hem tarihsel ve sosyolojik açıdan hem de siyasal sonuçlar bakımından anlamlı bir değerlendirme olmayacaktır.

Bourdieu'yu takiben söylenebileceği gibi, *doxa*'yı ortodoks ya da heterodoks kılan, sosyal mücadeleler, daha açık ifadeyle birbirleriyle karşılaştıkları mücadele anı ve bu mücadelenin sonu-

cudur. Hâkim gruplar (sınıfsal, etnik ya da dinsel), kurulu düzenin devamı için *doxa*'yı ortodoksi düzeyine çıkarır ancak sosyal yapıların yeniden anlamlandırılması, heterodoks olanın mücadelesiyle mümkündür. Alevî kimliğini heterodoks kılan, basitçe onun içsel değerleri ya da inanç motifleri değil, kendisini evrenselleştiren ya da doğallaştıran, resmî kurumlar aracılığıyla temsil edilen ve yeniden üretilen Sünnî-İslâmî ortodoksinin dışında ve onun karşısında yer almış olması, onun doğallığını ve evrenselliğini bozuyor olmasıdır. Findley, İslâm dünyasının son iki yüzyılının en büyük sorunlarından birisinin, tasavvuf ile İslâm'ın ilmî ve fıkhî yorumları arasındaki çatışma olduğunu ve bu çatışmada ikinci grubun galip geldiğini söyler, yani "şeriate karşı duyarlılık dinin sezgisel ve sufîyâne yorumuna, ilmin irfana karşı kazandığı zafer" (1998: 15-22). Findley'in işaret ettiği tarihsel çatışmayı dikkate alarak, merkezin ilmî ve fıkhî İslâm yorumuna (ortodoksiye) karşı heterodoksiyi (içinde barındırdığı bütün farklılıkları da dikkate alarak) büyük ölçüde Alevîliğin temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bu çatışmada her iki taraf da İslâm'a başvurmaktadır. Düzeni meşrulaştırmanın yolu da İslâm'dır, düzeni sorgulamanın da, ancak taraflar açısından iki farklı İslâm söz konusudur. Bu anlamda, bir gösteren olarak İslâm, ortodoksi ve heterodoksi arasında farklı anlamlandırılan bir uyuşmazlık alanıdır ve bunun sadece sosyal-siyasal değil aynı zamanda radikal teolojik içerimleri de vardır.[136]

---

[136] Burada herhangi bir yorumun (ortodoks-heterodoks, yüksek İslâm-halk İslâmı gibi), diğerinden üstün ya da hiyerarşik olarak yukarıda olduğu sonucu çıkmamalıdır. El-Zein (1977: 227:54), antropolojik kategorizasyonun hatalarından birisi olarak, elit dini ile halk dini olarak İslâm arasında yaptığı ayrımla, teologların yaptığı, sahih ve formel olan ile vulger ve sapma olan ayrımını destekleyebileceğini söyler ve bu nedenle her bir dinsel deneyimin diğeriyle eşit değerde olduğunu vurgular. Bu durumda "ne İslâm ne de din nosyonu, evrensel ve değişmeyen karakteristiklere indirgenebilecek pozitif içeriğe gönderme yapan sabit ve özerk form olarak var olamaz. Din, bütünleşik ve sınır-

Şu ana kadar ele alınan ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı, özellikle Bourdieu'yu takiben, teolojik olmaktan çok siyasal-sosyolojik bir kavramsallaştırmadır. İslâmî teoloji açısından bu kavram çiftinin sorunlarına değinen, özellikle Batı'daki (Batılı değil) akademik çalışmalar, İslâm'da ortodoksi aranmasının doğru olmayacağına çünkü hakiki dini tanımlayacak dinsel otoriteyi temsil eden bir "Kilisenin" olmadığına ve dinsel olanı yaşama deneyimlerinin çoğulluğuna dikkat çekmektedir. İslâm içinde neyin "hakiki ve sahih" olduğuna, neyin "bozulmuş ya da sapkın" olduğuna karar verecek hiyerarşik bir ruhban sınıf yoktur.[137] Türkiye'de de önemli sayıda İslâmcı ve ilahiyatçı bu kavramlara karşıdır ancak burada ilginç olan, iki farklı kaygıdan, iki farklı dolayımla hareket ediliyor olmasıdır. Örneğin Fığlalı'ya göre, İslâm'da resmî bir din teşkilatı yoktur çünkü İslâm dininin esasları Kur'an-ı Kerim ve Peygamberin Sünneti tarafından zaten belirlenmiştir. Bu nedenle, heterodoksi ve ortodoksi gibi Hıristiyanlığa ait kavramlar, İslâm'ı açıklamak için yeterli değildir (1994: 16-7; 2005: 5-7). Fığlalı'ya paralel olarak Kutlu (2003: 31-54), ortodoks ve heterodoks kavramlarının, teolojik açıdan kendi kültüründe, birbirine muhalif ve birbirinin varlığını onaylamayan iki zıt anlayış için kullanıldığını iddia ederek, İslâm içinde kullanılmasını reddeder çünkü İslâm'ın beş şartı olarak bilinen ibadet boyutu herhangi bir mezhebe ait olmayıp, "mezhepler üstü ve tarikatlar üstü" müşterek bir hususturu. İleride daha ayrıntılı olarak ele alınacak olan ve özellikle Diyanet İşleri Başkanlığının Alevîliğe dair resmî konumunu belirleyecek olan bizatihi bu söylem ortodokstur çünkü bir "sahih ve hakiki İslâm" tanımı yapmaktadır ve bu tanıma dayanarak heterodoksiyi reddetmektedir. Hâsılı

---

ları belli bir form olarak zorunlu bir varoluşu olmayan keyfi bir kategori haline gelir. Analitik bir kategori olarak 'İslâm' da sona erer" (s. 252).

[137] Kavramın Batılı İslâm çalışmalarındaki farklı tanımları üzerine ayrıntılı iki çalışma için bkz. Wilson (2007: 169-94) ve Langer ve Simon (2008: 273-88).

Batı'daki İslâm araştırmacıları, bu kavram çiftini, doğru dine karar verecek İslâm'da bir dini otorite olmadığı için reddederken, Türkiye'de İlahiyatçılar, doğru ve sahih İslâm'ın ne olduğu tarihsel olarak belirlenmiş olduğu iddiasıyla reddetmektedir. Böyle bir İslâm'ın varlığının kabulü, buna uymayanları, mantıksal olarak, "heretik özne" olarak kuracaktır. Aşağıda gösterileceği gibi bir grup İslâmcı entelijansiya, Sünnî muhafazakâr İlahiyatçılar ve özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın temsil ettiği ortodoksinin Alevîliğe ilişkin çift-değerli tavrının kaynağı budur.

Alevî-Kızılbaş topluluğu karakterize eden bir diğer özellik, etno-dilsel farklılıklardır. Bu farklılıklar eşliğinde Türkiye'deki Alevîleri, Türkçe konuşanlar, Zazaca konuşanlar, Kürtçe konuşanlar ve Arapça konuşanlar olarak sınıflandırmak mümkündür. Van Bruinessen (2004: 117), Kars'ın doğusunda yaşayan, Azeri Türkçesi konuşan ve İran'daki Ortodoks Şii'liğe yakın olan yakın olan grubu Alevî nüfusa dâhil ederken, Zazaca ve Kürtçe konuşan toplulukları aynı kategoride sınıflandırmakta, Arapça konuşan Nusayri topluluğu Alevî adlandırması dışında tutmaktadır. Öte yandan Andrews (1989), Türk, Türkmen, Tahtacı, Abdal, Kürt, Zaza ve Arap Alevîler arasında bir sınıflandırma yapar ve Arap Alevîlerin (Nusayri) dinsel organizasyonları yönünden farklı bir topluluk olduğunu belirtir. Bu farklılıklar, Alevî olarak kavramsallaştırılabilecek, kolektif bir cemaatin tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, Türkiye'de kendilerini Sünnî ortodoksinin dışında tanımlamaları ve bu dolayımla dışlanmaları, heterodoks ve senkretik karakterleri ve Türk milliyetçiliğinin farklı formları tarafından ortak bir adlandırmaya tabi tutulmaları nedeniyle, yukarıda sıralanan etno-dilsel toplulukları aynı kavram içinde bir araya getirmek mümkündür. Bu topluluklar aynı zamanda, Türk milliyetçiliklerinin Alevîliğe içkin olarak gördükleri "otantik Türk kültürü" varsayımlarını da sorunlu kılmaktadır. Özellikle Nusayrîler, inanç ve ibadet farklılıklarına rağmen,

Türkiye'de kurumsallaştırılan ortodoksiler tarafından, diğer Alevî topluluklarla eşit derecede "heretik özne" olarak kurulmuştur.[138] Suriye'deki Nusayrî nüfus nedeniyle ulus-aşırı uzantısı, "öz Türklük" söylemini bozan bir etkiye sahiptir.[139] Dahası, milliyetçi ortodoksiler (özel olarak Sünnî ortodoksinin görece baskın olduğu durumlarda), kendi söylemini evrensellik olarak dayattığı ölçüde, bütün farklılık talepleri, her türlü dinsel tikel kimlik talebi (buna Türkiye sınırları içindeki Şiilik de dâhildir) reddedilmiştir. Hâsılı, sahih İslâm'ı savunmak adına devlet söylemi, "Bâbîlik ve Bahâîlik" karşıtı yayınlarında bile, sadece Türkiye sınırları içindeki Alevî grupları değil, bütün farklılık iddialarını "sapkınlık" olarak tanımlamaktadır.[140]

Alevî Sorununun Tarihsel Kökenleri

Anadolu'da yaşayan farklı heterodoks toplulukların kolektif bir adlandırmayla Kızılbaş olarak adlandırılmaları 16. yüzyılda yaşanan Osmanlı-Safevi çatışmasıyla ortaya çıkmıştır. Bundan önce, Bektaşiliğin bir tarikat olarak kurumsallaşmasına rağmen,

---

138 Nusayrîliğin etno-dinsel kimliğinin çeşitli boyutları üzerine bkz. Olsson (2003: 215-37). Özellikle Türkiye Alevîliği ile karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Arinberg-Laanatza (2003: 195-214). Yazar bu çalışmada, Türkiye sınırları içinde yaşayan Arap Alevîlerle değil, Suriye sınırları içindeki Arap Alevîlerle Türkiye Alevîleri arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Çalışma ayrıca, her iki Alevî grup içindeki milliyetçi yönelime "aşırı" vurguyla maluldür.

139 Alevîliğin, "Türklüğün otantik kültürü" olarak tanımlanmasını sorunlu kılan bir başka grup, İran Kürtleri arasındaki Ehl-i Haklardır. Türkiye sınırları dışında olması nedeniyle bu çalışmaya dâhil edilmeyen bu grup, sadece Bektaşîliğin değil, Alevî-Kızılbaşlığın da "etnisite-üstü" uzantılarının ve buluşmalarının tipik örneğini oluşturur. Ehl-i Haklar üzerine bkz. During (2003: 127-59) ve Mir-Hosseini (1994a: 267-85; 1994b: 211-28).

140 Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı'nm 1973 yılında çevirisini yaptığı, Muhsin Abdülhamid'in *İslâma Yönelik Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâîliğin İçyüzü)* başlıklı çalışması ve dönemin Diyanet İşleri Başkanı Lütfi Doğan'ın yazdığı önsöz. Bu çalışmaya daha sonra değinilecektir.

heterodoks grupları kapsayan ortak bir kimlikten söz etmek mümkün görünmüyorsa da, Alevî sorununun köklerini, 13. yüzyıla kadar götürmek (Melikoff, 2003: 3-11; Melikoff, 2004: 17-23; Ocak, 2000) ve Selçuklu dönemindeki Babaî isyanlarının, "Alevîliğin tarihsel altyapısını" (Ocak, 2000) oluşturduğunu söylemek mümkündür. Ocak'ın belirttiği gibi, hem Bektaşilik hem de onunla aynı sosyal tabanı ve aynı heterodoks İslâm anlayışını paylaşan Alevîlik, Babaîlik hareketinden türemişlerdir:

> "Günümüz Bektaşîler'i ve Alevîler'i, bu büyük ayaklanmanın derleyip toplayarak bir araya getirdiği, birbiriyle irtibatlandırdığı ve böylece bu isyana kadar muhtelif kesimler halinde yaşamakta iken, onun aracılığıyla Anadolu'da XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aynı amaç uğruna bir araya gelen heterodoks zümrelerin devamından başka bir şey değildir. Hiç şüphesiz bu iki zümre, aradan geçen uzun asırlar boyunca bir takım belli değişimler geçirmiş ve bugüne böyle gelmişlerdir. Ancak onları Türkiye tarihinde temellendiren tarihsel olay Baba Resûl isyanı ve özellikle de onun hemen arkasından gelişen Babaî hareketidir" (2000:217).

Kuşkusuz bu çatışma, İslâmın kitabî formuyla özdeşleşen "kentli" nüfus ile İslâmı kendi geleneksel kültürüne uyarlayarak yaşayan göçebe nüfus arasında da bir çatışmadır ancak aynı zamanda konformist bir dünya görüşüyle, heterodoksinin, ortodoksiye meydan okuyan, yıkıcı-bozucu dünya görüşü arasında da bir çatışmadır, Çamuroğlu'nun (2000) ifadesiyle "iki farklı sembolik evren" arasında. Babaî hareketinin Anadolu'da yaşayan farklı heterodoks topluluklar arasında bir bağ kurması yanı sıra, bu isyanı ve hareketi kendi tarihinin bir parçası yaparak, kolektif bir Alevî kimliğinin inşasına yaptığı katkıyı da göz önünde bulundurmak gerekir. Alevî-Kızılbaş kimliğinin formasyonuna yaptığı katkının yanı sıra, bu tarihsel alt yapı, kendisinden sonra oluşacak sosyal-siyasal dokuya da güçlü bir miras bı-

rakmıştır. Yerleşik-kentli nüfus ile göçebe nüfus arasında,[141] merkez ile çevre arasında, resmî İslâm ile halk İslâmı arasında, Sünnî ortodoksi ile Alevî heterodoksi arasında vs.

16. yüzyılda Osmanlı-Safevi çatışması, Alevî-Kızılbaş kimliğinin oluşmasında ve resmi İslâm'ın Kızılbaşlığı algılayışında en kesin momenti oluşturur. Osmanlı İmparatorluğu, bu dönemde, Halifeliği devralmış olmasıyla, ortodoks Sünnîliği kurumsallaştırırken, Kızılbaşlar, Şah İsmail'e verdikleri destek nedeniyle "beşinci sütun" muamelesi görmüş, "rafızi ve mülhid" olarak katliama ve takibatlara maruz kalmıştır (Dalkesen, 2005: 20-49; Akyol, 1999; Ocak, 1998). 16. yüzyılın ünlü Şeyhülislâm'ı Ebussuûd Efendi'nin "Kızılbaş tâifesinin şer'an kıtâli"ni helâl kılan fetvaları bilinmektedir (Düzdağ, 1983: 109-12). Buradaki sorunu, çağdaş muhafazakâr milliyetçilerin yaptığı gibi, sadece siyasi bir çatışmanın sonucu olarak, "sadakat göstermeyenlere" karşı devletin tedbirleri olarak görmek de yeterli değildir. Birincisi, Kızılbaşlar açısından Şah İsmail, basitçe başka bir devletin lideri değil, kendilerinden biridir, bir Kızılbaş siyasi ve dinî rehberdir ki Şah Hataî mahlaslı nefesleri hala Alevî ve Bektaşîler arasında okunmaktadır.[142] İkincisi, bu siyasi çatışmalar, aynı zamanda "halk İslâmı"

---

[141] 19. yüzyılla başlayan modernleşme söyleminin dikkate değer bir yönü, modernleşmeyi kentlileşme/yerleşikleşme olarak ve göçebeliği geri kalmışlığın işareti olarak okumasıdır. Aynı söylem ve algıyı Cumhuriyetin modernleşme söyleminde de okumak mümkündür. Türk Tarihinin Ana Hatları Methal Kısmı'na göre 9000 yıl önce Orta Asya'da büyük bir medeniyet kurmuş olan Türkler, nedeni bilinemeyen "iklim değişikliği" nedeniyle "göçebe hayatla yaşamağa mecbur" kalmıştır: "Göçebelik türk tarihinde iklim tahavvülü neticesi bir zaruret olmuştur. Müsait coğrafî, iklimî şartlar içinde yaşayan Türkler hiçbir zaman göçebe hayata meyil göstermemişlerdir" (1931: 5). Göçebeleri yerleşikleştirme çabasının bir yönü, merkezi iktidar aygıtının nüfusu vergilendirme ve askere alma politikaları, diğer yönü göçebe hayatın "kontrol edilmezliğinin" engellenmesidir.

[142] Şah İsmail'i "Alevilerin büyük hükümdarı" olarak tanımlayan bir çalışma bkz. Birdoğan (1991).

ve "resmî İslâm" arasındaki ayrışmayla eklemlenmiştir. Mardin'in vurguladığı gibi (2005b: 89-90), Osmanlı Devleti, "Şiîliğin sızmasından" korkarken, Sünnî İslâm'ın koruyucusu olan ulema da, bunu yok edilmesi gereken bir sapma olarak görmüştür. Yani "özellikle Doğu Anadolu vilayetlerinde, Şiîliğin oldukça yaygın hale geldiği Kızılırmak ve Erzurum arasındaki taşrada, yerleşik din adamları tarafından yönlendirilen mahallî Sünnî topluluklar, Alevî ihanetine karşı müteyakkız bir şekilde hareket etmek vazifesini üstlendiler. İşte bunlar, başka vilayetlerde ve başka zamanlarda kendi kurallarını, ibadetlerini ve inançlarını hâkim kılmaya çalışan Sünnî fundamentalistlerdir." Mardin'in tarif ettiği bölge, özellikle 1950'lerden sonra popülist muhafazakâr milliyetçiliğin arka bahçesi haline gelen, komünizmin "beşinci sütunu" olarak damgaladığı Alevî nüfusa karşı Sünnî muhafazakar çevreleri kışkırttığı ve bir dizi katliamın yaşandığı bir alandır. Hâsılı Osmanlı'dan bu yana Alevî-Kızılbaşlar gibi "heretik" bir topluluk söz konusu olduğunda, resmî İslâm, çevrenin Sünnî-muhafazakârlarıyla çok kolay ittifak kurabilmiştir.

Daha önce aktarıldığı gibi, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi, aynı zamanda modern yurttaşlığın kurumsallaştırılmaya çalışıldığı bir deneyimdir. Bu çerçevede geleneksel olarak *millet* sistemi içinde sosyal, kültürel ve hatta mekânsal olarak birbirinden ayrışmış farklı etno-dinsel (Rum Ortodoks, Gregoryan Ermeni, Katolik Ermeni, Protestan, Yahudi ve sair) toplulukların, modern liberal eşitlik paradigması içinde Osmanlı sosyal bedenine entegre edilmesi amaçlanmıştır. Tanzimat Fermanı'yla başlayan, *millet* statüsü tanınmış gruplar için uyruklar olarak eşitlik düşüncesi, bu statü içinde yer alamayan, Müslüman *millet* içinde "Müslümanlığı süpheli" gruplar için geçerli olmamıştır. Örneğin 1856 tarihli Islahat Fermanı, "bütün dinsel inanç ve ritüellerin uygulanmasında özgürlüğün güvence altına alınması; din, dil ya da ırka bağlı olarak herhangi bir grubu aşağılayıcı sıfatların yasak-

lanması" (Berkes, 1998: 152) gibi haklar tanırken, Bektaşîlik çoktan yasaklanmıştır ve Kızılbaşlar, rafızi olarak adlandırılmaya devam etmektedir.

Osmanlı sosyal bedenine ne herhangi bir *millet* statüsü içinde ne de Müslüman nüfus içinde entegre edilebilen Alevî-Kızılbaşlar (Nusayrilerle birlikte), Zeydîler, Caferî Şiîler, Yezidîler, Kıriptohıristiyanlar (Somel, 1999: 181) gibi heterodoks topluluklar marjinal bir konumda bırakılmıştır.[143] Protestan misyoner Sanford Richardson, 1856 yılında Arapkir'den yazdığı raporda, Kızılbaşların, Hıristiyanlardan çok daha mağdur olduğunu, hâkim unsurlardan gördükleri baskıların, Hıristiyan tebaanın gördüğünden çok daha yüksek olduğunu, Türkiye'de en fazla zulme uğrayan grup olduklarını belirtir (akt. Kieser, 2005: 108). Öte yandan, Ortaylı (2004: 35-46), Yavuz Sultan siyasetinin Osmanlı için tipik ve devamlı bir uygulama olmadığını, genel siyasetin "görmezden gelme ve susma" olduğunu belirtmektedir.[144] 19. yüzyılda, Yavuz Sultan Selim döneminde olduğu gibi kitlesel katliamlar yapılma-

---

[143] Örneğin, 1856 tarihli Islahat Fermanı'nda, "bütün dinsel inanç ve ritüellerin uygulanmasında özgürlüğün güvence altına alınması; din, dil ya da ırka bağlı olarak herhangi bir grubu aşağılayıcı sıfatların yasaklanması" (Berkes, 1998: 152) gibi haklar, bu grupları dışarıda bırakarak tanınmıştır.

[144] Ortaylı, Osmanlı arşivlerine dayanarak öne sürdüğü "görmezden gelme" tavrına karşılık, Ocak "Osmanlı arşiv kayıtları, merkezi yönetimin, imparatorluğun her tarafında sıkı ve amansız bir 'zındık, mülhîd ve râfızî' takibatının başlatıldığını ve bunun hep böyle sürdüğünü gösteriyor" (1998: 95) demektedir. Somel (1999: 186), 19. yüzyılda, özel olarak Alevî varlığının "vesika sahnesine" çıkmasının, devlet açısından hassasiyet taşıyan durumlar meydana geldiğinde mümkün olduğunu ya da doğrudan Kızılbaş terimi kullanılmadan, bir bölgenin ahalisi hakkında "cahil, hurafelere, zararlı yollara (Protestan misyonerlerin etkisine) kapılmış" olarak tanımlandığında ortaya çıktığını belirtmektedir. Ahmet Refik'in (1932: 21-59), Hazine-i Evrak mühimme defterlerinde 1558-1591 dönemi evraklarında yaptığı araştırma, "rafızî" ve bazı Bektaşilerin sadece "takib ve te'dîp" edildiğini göstermekle kalmamakta, bu toplulukların kitaplarına da el konduğunu göstermektedir. Bu takibatın sonucunda, "heretik" toplulukların yazılı kaynakları da yok edilmiştir.

dığı doğrudur ancak aşağıda gösterileceği gibi Osmanlı'nın bir suskunluk ya da görmezden gelme tavrı içinde olduğu yeterli bir açıklama değildir.

Modernleşmenin adımlarından birisi olarak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını takiben Bektaşî tarikatının yasaklanması, mal varlığının müsadere edilmesi ve tarikatın kayyumluğunun Nakşibendî tarikatına devredilmesi (Ortaylı, 1999: 67-72; 2004: 38; Faroqhi, 2003; Abu-Manneh, 2004: 113-127), merkezin heterodoks çevreyle ilişkisi açısından kritik bir momenti temsil eder. Bektaşî tarikatının yasaklanması, doğrudan Alevî-Kızılbaş cemaate yönelik bir "takib ve te'dîp" hareketi olarak yorumlanamaz (Ortaylı, 2004: 38) ancak, merkez ile Kızılbaş heterodoksisi arasındaki bütün olası sembolik bağın ilga edilmesi anlamına geldiği açıktır. Bektaşî tarikatını yasaklayan Hatt-ı Hümâyûn'da, "Rafz, ilhad, ibhiyyun ve mülâhide" veya "gürûh-u Alevî ve revâfız" gibi ifadeler on altı defa tekrar edilmiştir (Abu-Manneh, 2004: 125). Buna ek olarak, tarikatın kayyumluğunun Nakşibendî tarikatına devredilmesi, Osmanlı modernleşmesinin bir "Sünnîleştirme" süreci olarak da yaşandığını göstermektedir ki II. Abdülhamid dönemi Pan-İslâmizm ideolojisi, bu sürecin iyice derinleştirildiği bir dönemdir. Hem Bektaşîlik hem de Nakşibendîlik, resmi İslâm dışında sufi tarikatlar olmasına rağmen, Bektaşilik, Alevî-Kızılbaş heterodoksisiyle ortak bir teolojik/sembolik evreni paylaşırken, Nakşibendîlik, heterodoksiye düşman bir Sünnî-ortodoksiyi temsil etmektedir. Nakşibendî-Müceddidî tarikatının, Osmanlı topraklarında gelişen Halidiyye kolunun üç karakteristik özelliği, "diğer Müceddid şeyhler gibi Sünnete, şeriata, devlet ve cemiyet hayatında şeriatın üstünlüğüne katı bir vurgu, Şiilere karşı düşmanlık, gayrimüslimlere karşı düşmanlık" (Abu-Manneh, 2004: 119) olarak özetlenmektedir. Nakşibendîlik, özellikle 19. yüzyılda Osmanlıyla çok yakın bir ilişki içindedir (Abu-Manneh, 2004; Yavuz, 1999). Resmi İslâm'ın popülist bir damar yakalayabilme-

sinde, Sünnî tarikatların (özellikle Nakşibendi şeyhlerinin) eklem noktasını oluşturduğunu da eklemek gerekir.

Daha önce belirtildiği gibi, Abdülhamit dönemi, modernleşme projesinin, bir yandan Batılı bir eğitim, ulaşım, iletişim ağının inşa edildiği, diğer yandan İslâmcılığın "yeni hayali cemaatin" ideolojik referansı olarak görüldüğü, Sünnî-İslâmcı bir medenileşme söylemiyle eklemlendiği bir dönemdir. Modern bir ulus ve yurttaşlık tahayyülünün geliştirildiği 19. yüzyıl modernleşme deneyimi, özellikle Abdülhamit döneminde, Sünnîleştirme-Hanefileştirme söylemleriyle el ele gitmiştir. Modernleşme, dinin özel alanla sınırlanması ya da dinsel çoğulculuğun güvence altına alınması anlamında seküler bir anlayış, seküler politikalar yaratmamış, etno-dinsel temelde bir "hayali cemaat"le eklemlenmiştir. Bu dönemde inşa edilen eğitim, ulaşım, iletişim gibi modern altyapı imkânları, bir yandan farklı modernleşme-ilerleme ideolojilerinin dolaşıma girmesini mümkün kılarken, diğer yandan, merkezin çevre üzerindeki kontrolünün artmasının, kendi değer yargılarını çevreye dayatabilmesinin, Sünnî karakterli bir İslâmi cemaatin tahayyül edilebilmesinin koşullarını da yaratmıştır. 19. yüzyıl, aynı zamanda, Osmanlı sınırları içinde faaliyet yürüten Hıristiyan (özellikle Protestan) misyonerler karşısında, Sünnî-Hanefî mezhebinin evrensel medeniyetin temsilcisi olarak görüldüğü, özellikle Müslüman nüfus içindeki din değiştirmelerin yarattığı tepkiyle, merkezin bu doğrultuda medenileştirilmesi gereken bir alan olarak gördüğü çevreyi kendi misyonerleri aracılığıyla kesin kontrol altına almak istediği bir dönemdir. Yüzyıl sonlarında Hıristiyan misyonerler, "sosyal düzenin en tehlikeli düşmanları" olarak görülmektedir (Deringil, 1998: 114).

Bu çerçevede, Somel'in (1999) ifadesiyle "dinsel ve sosyolojik nitelikli periferik nüfus grupları"nın Şiiler, Alevî-Kızılbaşlar, Nusayriler gibi ortodoks olmayan ya da "heretik" öğelerin, bedevilerin, göçebe Kürt aşiretlerinin, Yezidilerin, hatta Rumların ve

Suriyeli Hıristiyanların "medenileştirilmesi," "ilkellik ve cehaletten kurtarılmaları" misyonu, dönemin "Osmanlı medeniyeti" retoriğinin en temel bileşenleridir. Orta ve Doğu Anadolu vilayetlerindeki vali raporları, kendi bölgelerinin Kızılbaş toplulukları hakkında, merkeze iletmek üzere hazırladıkları raporlarda, Kızılbaşları "cahil, karanlıkta kalmış, pagan, sapkın" olarak tanımlamakta ve "hakiki İslâm'ın" ışığında ve yol göstericiliğinde medenileşebilmeleri için, köylere iyi eğitilmiş imamlar ve vaizler gönderilmesini talep etmektedir (Deringil, 1998: 82-3). Sivas Valisinin "Kızılbaşların, savaşta ölmenin otomatik olarak cennetin kapılarını açmayacağına inanıyor olduklarını" (Deringil, 1998: 82) özel olarak belirtmesi dinsel/simgesel alanla sınırlı olmayıp, heterodoksinin merkezin resmi politik söylemlerine de meydan okuyan bir boyutuna işaret etmektedir. Tokat mutasarrıfı da, bölge köylüsünün vergi verirken ya da askere alınırken düşman idareye teslim oluyormuş gibi davrandıklarını belirtmektedir. Medenileştirmek adına köylere cami yaptırılması yanı sıra, imamların öğretmen okullarında Sünnî akidelere uygun eğitimden sonra köylere gönderilmesi, devlet okullarının inşa edilmesi, Sünnî ilmihallerinin ve Kuran cüz'lerinin devlet tarafından basılıp köylerde ücretsiz dağıtılması öneriler arasındadır. Nitekim "1880'li yıllarda merkezî idare, Dersim yöresi köylerinde dağıtılmak üzere Kürtçe ve Türkçe iki dilli olmak üzere dinsel metinler bastırıp dağıtmıştır" (Somel, 1999: 187).

Homojen bir nüfusun, "muhayyel bir cemaatin" inşası Abdülhamid döneminde başlatılmış ve bu anlamda Alevî-Kızılbaş (ve diğer İslâm içi ya da dışı heterodoks) nüfusun asimilasyonu, bir proje olarak görünür hale gelmiştir. Bu çerçevede ne Osmanlı ne de Cumhuriyet dönemi resmi siyasal söylemleri, Müslüman nüfus içinde herhangi bir çatallanmaya tahammül göstermiştir. Nüfus sayımlarında gayrimüslimler için mezhep sorusu varken, Müslümanlar için bunun sorulmaması, nüfus

cüzdanlarında mezhep bölümü olmasına rağmen Müslüman nüfus için sadece İslâm yazılması, Cumhuriyet döneminde de sürdürülmüştür. Dolayısıyla, Alevî-Kızılbaş sorununun güncel görünümlerinin, kendi çevresini ıslah edilmesi gereken bir gerilik/cahillik alanı olarak gören Osmanlı modernleşme/medenileşme söylemiyle başladığını, söylemin içeriği değişmekle birlikte bu zihniyetin Cumhuriyetin siyasal elitlerine miras kaldığını ve devlet kadrolarının bu zihniyeti sürdürdüğünü ve yukarıda aktarıldığı gibi, Kızılbaşlar konusundaki "beşinci kol, Rafızî, mülhid" algısının farkı adlandırmalarla da olsa devam ettirildiğini belirtmek gerekir.

Türk Milliyetçilikleri ve Alevîlik

François Georgeon, Türk milliyetçiliği üzerine düşünmek için Şevket Süreyya Aydemir'in otobiyografik romanı olan *Suyu Arayan Adam*'ı okumayı önerirken, Türk milliyetçiliğinin kavranmasında romanın sunduğu katkılara işaret eder (2002: 23-36). Gerçekten de Aydemir, Osmanlı yurtseverliğinden Türkçü-Turancılığa, oradan Kemalist milliyetçiliğe uzanan hattın bütün uğraklarında yer almış bir karakter olarak, Türk milliyetçiliğinin yüzyıl başlarında yaşadığı dönüşümleri, kazandığı içeriği yansıtır. Aydemir'in bir diğer özelliği, sadece Türk milliyetçiliğinin kazandığı içeriği değil, aynı zamanda, 1910'lu yıllarda belirginleşen ve 1930'lu yıllarda da devam edecek olan, Türk milliyetçiliğinin Alevîliğe dair algısını da yansıtmış olmasıdır. Aydemir otobiyografisinde, I. Dünya Savaşı sırasında bir subay olarak komutası altındaki erlere verdiği eğitim sırasında "Biz Türk değil miyiz?" sorusuna "Estağfurullah" yanıtı alır. Erlerin Türk olmayı reddetmeleri karşısında yaşadığı şaşkınlığı şöyle anlatır Aydemir: "halbuki biz Türktük. Bu ordu Türk ordusu idi. Türklük için savaşıyorduk. Asırlarca süren maceralardan sonra son sığınağımız ancak bu Türklük olabilirdi. Fakat ne çare ki bu 'biz Türk değil mi-

yiz?' diye sorunca 'estağfurullah' diye cevap verenlerin görüşüne göre Türk demek Kızılbaş demekti. Kızılbaşlığın ise ne olduğu bilinmiyordu. Ama onu herhalde kötü bir şey sayıyorlardı. Yahut belki de aslında kendileri Kızılbaş oldukları halde böyle görünüyorlardı" (1976: 104).

Kızılbaşlığın Sünnî kolektif bilincindeki olumsuz imgesini vurguladıktan sonra Aydemir, Kızılbaşların Türkî etnik kökenlerine işaret eder; "Anadolu'da vaktiyle binlerce, on binlerce insan Kızılbaş oldukları için öldürülmüşlerdi. Gerçi bu öldürülenler hakiki saf Türk aşiretler halkı, Oğuz Türkleriydiler. Demek ki korku hala yaşıyordu..." (s. 104). Komuta ettiği bölük içindeki bu farklılıklar öyle bir hal almıştır ki, kendilerini Türk olarak görmemelerinin yanı sıra "İslâm" sayanlar bile azınlıktadır;

> "Alevîler, Yezidiler, Kızılbaşlar ve daha akla ve tasnife gelmeyen ve hepsi de geçmişin bilinmeyen köklerinden gelip, mensubunu karmakarışık bir insanca çamuru içinde yaşatan bir sürü itikat döküntüleri, bu insanları parça parça birbirlerinden ayırmaktadır. Bu görüş ve kanılara varınca, bölüğün daha ilk adımda dinini, milletini ve vatanını bilmemesi şeklinde meydana vurduğu sert gerçek güçlükle de olsa, birtakım tarihi ve etnik sebeplerle az çok izah edilebilir bir hal almaya başladı" (s. 105).

Aydemir, siyasi hayatına İslâmcı olarak başlayan, tek parti döneminde Kemalist milliyetçiliğin kurgulanışında ve Türk Tarih Tezi'nin yazımında önemli rol oynayan ve 1949 yılında başbakanlık da yapacak olan Şemseddin Günaltay'ın, aşağıda ayrıntılı ele alınacak olan *Hurafattan Hakikata* kitabına göndermede bulunarak, bütün bu tarikat ve mezheplerin, çeşitli maskeler altında yaşattığı, "bilhassa İslâm akidelerine" karşı direnişler olduğu kanaatindedir. Bu direnişler "bazen Bâtınilerde olduğu gibi aktif bir mücadele şeklinde yürümüştü. Bazen de, Alevîlerde, Yezidi-

lerde olduğu gibi pasif bir mukavemet şekline bürünmüştü" (s. 106).

Aydemir'den aktarılan bu bölüm bize, dönemin seçkinlerinin Alevî-Kızılbaş topluluk hakkındaki kanaatleri hakkında bütün ipuçlarını vermektedir. Buna göre, ilk olarak, (Günaltay ve benzerlerinin katkısıyla) Alevî-Kızılbaşlar, sapkın, inançları eskinin tortusu, "hurafat" olarak ve Osmanlıdan miras bir algıyla "heretikler" olarak görülmektedir. İkincisi, Alevîlerin, Alevî olarak farklı kimliklerinin (ve bütün farklılıkların) ulusal birliği bozacağı yönündeki kanaattir. Üçüncüsü, bu iki algıya rağmen, "saf ve öz Türkler" olarak konumlandırılmalarıdır. Bu algılar nedeniyle Alevîler, geç Cumhuriyet öncesi dönemde ve Cumhuriyet döneminde Türk ulusal kimliğinin hem içinde hem dışında tutulmuş, "çift-değerli yurttaşlar" (Açıkel ve Ateş, 2005) statüsünde bırakılmıştır. Yüzyıl başlarında oluşan bu algı, Türk milliyetçiliğinin iki hegemonik formunun da, Alevîliği algılayışlarındaki ortaklığın tarihsel zemini olacaktır.

Yüzyıl başlarında ve özellikle 1930'lu yıllardaki milliyetçi seçkinlerin Alevîlerle kurduğu ilişki, yukarıda aktarılan etno-kültürel ilgi çerçevesinde olmuş, Alevîler, İslâm öncesi otantik Türk kültürünün taşıyıcı öznesi "saf Türkler" olarak keşfedilmiştir. Ancak, etno-kültürel milliyetçiliğin homojenleştirici taleplerinin sonucu olarak egemen Sünnî kültürden bir sapma olduğu (Aydemir'in ifadesiyle "İslâm akidelerine uymadığı") gerekçesiyle dışlanmıştır. Bu dışlamanın, elbette, tek yönlü bir belirlenim olmayıp, birçok dinamiğin rol oynadığı bir aşırı-belirlenim olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Alevîler, hem Sünnî kolektif bilincinde "heretik" olarak hem de gayrimüslimlerle (özellikle Ermenilerle) kurdukları iyi ilişkiler nedeniyle "şüpheli" olarak görülmeye devam etmiştir. Bu son nokta son derece önemlidir, çünkü Alevîler Türkiye'de "etno-politik kriz" dönemlerinde (özellikle 19. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyıl başlarında devam eden

Hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerinin yarattığı tepki, 1915 Ermeni sorunu, 1937-38 Dersim İsyanı, 1936-38 Hatay sorunu, 1990'larda Kürt sorunu gibi), etnik milliyetçiliğin daha başkın bir karakter kazandığı dönemlerde "stratejik" önem kazanmıştır. Türkiye'de dinsel milliyetçilik de, erken dönem seküler milliyetçiliğin etno-kültürel esasını bozmamış, Alevîleri etnik Türkler olarak tanırken, kendi milliyetçi modernleşme projesi içinde bir geri kalmışlığı temsil ettiğini düşünmüştür. Buna göre, Alevîlik, Türklerin Sünnîleşme-İslâmlaşma sürecinde bir "arkaik kalıntı" olarak görülmektedir, çünkü Türklük Müslümanlıkla özdeştir ve Türk olanın "doğal olarak" Sünnî-Müslüman olması beklenmektedir. Ulusal cemaat bir Müslüman cemaat olarak kurulduğu için Alevî heterodoksisi sadece, Sünnî ortodoksiye meydan okuyan bir aykırılığı, İslâm'ın evrensel ve doğal yorumundan bir sapmayı (dolayısıyla sapkınlığı) temsil etmemekte, aynı zamanda ulusal kimliğin mümeyyiz vasfını ilga eden, ulusal olanın otantikliğini bozan bir yabancılığa işaret etmektedir. Etno-seküler milliyetçilik, Alevîliği gayri-Türk Alevî nüfusun Türkleşmesi için stratejikleştirirken ve daha özel olarak bu nüfusa karşı çift-değerli bir tutum sergilerken, etno-dinsel milliyetçilik, Alevîliğin Sünnî-İslâm karşısındaki farklılığını sorunsallaştırmaktadır. Aralarındaki farklılıklara ve gerilimlere rağmen her iki milliyetçilik formu da, Alevîliği "ulusal birliği" bozan "yabancı güçler" tarafından bu birliğe karşı kışkırtılmaya müsait bir grup olarak tanımlamaktadır.

Kemalist Milliyetçilik ve Öz Türkler Olarak Alevîler

Balkan Savaşları, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türkçülük ideolojisini eklemlemesinde ne kadar etkili olduysa, Arnavutluk'un bağımsızlığını ilan etmesinde Arnavut Bektaşîlerin oynadığı rol, muhtemelen, Cemiyetin Alevî-Bektaşilere olan ilgisinde o kadar etkili olmuştur. Çünkü Clayer'in ifadesiyle "bölgenin [Arnavutluk] Bektaşilerinde evvelce görülmemiş ulusçu ve Türk karşıtı bir

duygu" belirmiş, Arnavut Bektaşiler, "ulusal hareketi kutsamakla" yetinmeyip, harekete aktif şekilde de katılmıştır (1994: 58-9, ayrıca Küçük, 2002: 901-902; Bahadır, 2004: 51-55). Bu noktanın önemli bir olasılık olarak akılda tutulması gerekmektedir ancak, daha önce belirtildiği gibi Alevî-Kızılbaş topluluk ile Bektaşiliğin tarihini, ortak bir cemaatin tarihi olarak ele almak mümkün değildir. Ayrıca, Bektaşilik İttihatçılar için bilinmeyen bir tarikat değildir. Bektaşîler (ve Melamîlik, Mevlevîlik gibi diğer heterodoks tarikatlar),[145] İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni desteklemiş, bunun karşılığında 1908 Devrimi'ni takiben, serbest olarak yeniden örgütlenme imkânı bulmuştur (Hanioğlu, 1995: 55-7).

İttihat ve Terakki açısından konuyu acil ve önemli kılan, öncelikle, çok-etnikli Anadolu'nun etnik dağılımını öğrenmek ve nihayetinde Türk etnik-grubunun demografik üstünlüğünü göstermektir (Dündar, 2002a: 894) çünkü bu dönemde Türkçülük/Türk milliyetçiliği, İmparatorluğun farklı etnik nüfusları karşısında kendisini farklı bir *ethnie* olarak tanımlayan ve Türklüğün kültürel özgüllüğünü vurgulayan bir etno-kültürel içerikle belirlenmiştir. Emperyal yurttaşlıktan ulusal yurttaşlığa geçerken yurttaşlığı da etno-kültürel olarak belirleyen bu Türklük tanımı, kendi siyasal cemaatinin teritoryal sınırlarının Türklerle meskûn olması arayışındadır ve bu arayışta nüfus, milliyetçi biyopolitikanın nesnesidir. Dönemin etno-kültürel milliyetçi ideolojisinin izindeki otantiklik arayışı yanı sıra Hıristiyan misyonerlerin 19. yüzyıldan bu yana Alevîler üzerinde yürüttükleri çalışmalar, Alevî nüfusa gösterilen ilginin bir diğer nedenidir. Alevî nüfus içindeki misyoner faaliyetlerin nihai sonucu, Alevî (özellikle Kürt-Alevî) nüfusla Ermeniler arasındaki ilişkilerin güçlenmesidir. Örneğin, Kieser'e göre, devlet, Protestan misyonerlerle Alevî-

[145] Hanioğlu, ortodoks tarikatların Abdülhamid'i desteklediğini, bunun tek istisnasının, İttihatçılara destek veren iki Nakşibendî şeyhi olduğunu söyler. Bu iki şeyh dışında tarikat Abdülhamid'i desteklemiştir (1995: 55).

ler arasındaki sıkı münasebetten rahatsız olmuştu çünkü "Alevîlerin, Doğu vilayetleri konusundaki uluslararası reform çabaları çerçevesinde Ermeni taleplerini desteklemesinden korkuyordu" (2005: 39).

Bazı Alevîlerin ne Osmanlı millet sistemine ne de ümmete dâhil olabilmiş olmanın verdiği tepkiyle Protestanlığa geçmesinin yanı sıra, Ermenilerle kurulan yakın ilişkiler (ve yer yer ittifaklar), rahatsızlığın ana kaynağıdır: "Alevîler ve Hıristiyanlar, özel olarak da Kürt Alevîler ile Ermeniler arasındaki Doğu Vilayetleri'nin büyük kısmında yaşayan halkın yaklaşık yarısını kapsayacak politik ittifak, İttihatçılar için Dünya Savaşı arifesinde şüphesiz korkunç bir kâbus oluşturuyordu" (Kieser, 2005: 558). Alevîlerle gayrimüslimler arasındaki iyi ilişkiler, aşağıda görüleceği gibi, Cumhuriyet sonrası dönemde de merkezdeki siyasal elitlerin bastıramayacakları bir kaygı olmaya devam edecektir. İttihat ve Terakki'nin Alevî araştırmaları için Baha Said'i görevlendirdiği tarih olan 1914-1915 yıllarının, Ermeni nüfusa yönelik tehcir politikalarına denk düşmesi, bu bakımdan şaşırtıcı değildir. O dönemi bir Genç Türk olarak yaşayan Rıza Nur, anılarında, kaygıyı açık olarak belirtmektedir; "İngilizler Konyalılara Türk değil, siz Selçukîsiniz, Yörüklere de Türk değilsiniz diye propaganda yapmışlardı. Aldülhamit zamanında Ermeniler bu Kızılbaş Türklere musallat olmuş, onları, Ermenisiniz, diye kandırıyorlardı. Muvaffak da oluyorlardı. Bu hal devam etse bu Kızılbaşlar, Ermeni olup gideceklerdi. Zaten böyle neler kaybettik" (Nur, 1968: 710).

Baha Said Bey'in İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından Alevî nüfus üzerine araştırma yapmakla görevlendirilmesinin etnopolitik bağlamı budur. Nitekim Baha Said de, kendi araştırmalarının gerekçesini, Hıristiyan zümrelerinin Alevî toplulukları zamanla Türkleşmiş Hıristiyanlar olarak göstermelerine karşı koyabilmek olduğunu söyler; "Mesela Kargın, Avşar, Tahtacı, Çepni Alevîleri nüfus bakımından kesif bir cemiyet meydana getirdikle-

ri halde, genellikle 'Ortodoks' Rumların Türkleştirilmiş zümreleri kabul edilirdi. Dersim, Kiğı, Tercan, Bayburt, Iğdır vb. Alevîleri de, Ermeni nüfus kayıtlarında birer ilave olarak yer alırdı" (Baha Said, 2006: 153).[146] Baha Said'e göre, Alevî-Bektaşî kültürü, uluslararasılık ya da kozmopolitanizm karşısında, "arılığı bozulmamış" Türk kültürüdür; "Töresini, milliyetini seven Türk, kozmopolitliğe ısınamadı. Arap'ın beynelmilel mefkûresi ile Türk'ün milli ideali birleşemedi; ilelebet de olmayacaktır. Onun için en töreci, en halis Türkler, Türkmenler, yörükler ve en sonunda en zeki, en aydın, heyecanlı Türkler özgürlüğü tadacak bir ocak aradıkları zaman, onu *Alevî Tekkeleri*'nde gördüler ve bildiler. Çünkü oralarda 'milli kurtuluş' vardı" (Baha Said, 2006: 163).[147]

Etnik Türklükle özdeşleştirilen Alevîlik anlayışı, Alevî topluluk içindeki etno-dilsel farklılıkları iptal eder. Bu anlayışa göre Alevîlik, Şamanizmin ve eski Türk kültürünün sürekliliğini gösterdiğine, Alevîler "öz Türk" olduğuna göre, Kürt ve Arap Alevîler de Türk olmak zorundadır. Örneğin, Nusayrîlere, "hangi boy-

---

[146] Baha Said'in ilgili metinleri, kendi ifadesiyle, "sarayın Kızılbaşlık propagandası yapıyor" diyerek sansürlemesi nedeniyle ancak 1926 yılında, *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in verdiği bilgiye göre, Baha Said araştırmalarını ilk olarak, 1916 yılında, Hükümet tarafından desteklenen Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti'ndeki konferanslarda sunmuştur (Ülken, 1969: 3)

[147] Özellikle 1930'lu yılların etno-seküler milliyetçiliğinin seküler boyutu, güçlü bir Arap, Fars karşıtlığını barındırmıştır. Etnik sınırları çapraz kesen bir İslâm kimliğini reddeden milliyetçi ideoloji, İslâm'ın Arap ve Fars yorumlarının etkisiyle otantik Türk kültürünün bozulduğu kanaatindedir ve Osmanlı, bu bozulmayı temsil etmektedir. Alevîliği "Türk İslâmı" olarak yorumlayan Türk milliyetçisi görüşün, Arap karşıtı milliyetçi söylemi eklemlediği de bir vakıadır. Özellikle Alevi örgütlerinden Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan'ın, Aleviliği "Türk İslâmı" olarak yorumlayan ve otantik Türk kültürüyle özdeşleştiren Arap karşıtı söylemi için bkz. Erdemir (2004: 127-128, 141) ve Okan (2004: 158), milliyetçilik ve laikliğin eklemlenmesinin ürettiği Arap karşıtı milliyetçilik için bkz. Açıkel (2000: 126-127). Etno-seküler milliyetçiliğin Arap karşıtlığının güncel bir temsilcisi olarak bkz. Arsel (1987).

lardan Türk olduklarını onlara anlatmak yeterlidir. Çünkü o zavallılar, çoğunlukla kendilerini asil Türk topluluğunun dışında kabul etmekte, hemen hemen ittifak etmiş gibidirler. Hâlbuki yaşadıkları aşiret isimleri, onların kim ve ne olduklarını pekâlâ ispat eder: Avşar, Farsak, Kınık, Dodurga, Bayat, Kayı Oğuz boyları Adana varlığını dolduran Türk soylarıdır" (2006: 228). Bütün Alevîlerin Türk olduğu, daha doğrusu Türk olması gerektiği düşüncesi, sadece 1920'li ve 1930'lu yılların değil, Türk milliyetçiliğinin bütün formlarının temel referansı haline gelmiştir.[148] Kendisini Kemalist seküler milliyetçiliğe karşı çevrenin dinsel hassasiyetlerini eklemleyerek gelişen Türk-İslâm milliyetçiliği açısından da Alevîler etnik olarak Türk'tür (ancak Alevîlikleri iptal edilmelidir).

Baha Said'e göre, Alevîlik, bir yandan Türk kültürünün, "hilekâr, dilenci" Arapların ve "uyuşuk, dalkavuk, riyakâr" Farslıların kültürüne karşı direncin ifadesidir (2006: 157) diğer yandan "Türk dilini, soyunu, kanını" (s. 165) "kozmopolit saray ruhuna"

---

[148] Şaşırtıcı olan, yüzyıl başlarında Türkçülüğün paradigmatik sınırları içinde yazılan metinlerin, bilimsel akademik metinlermiş gibi, daha güncel akademik çalışmaları da belirliyor olmasıdır. Örneğin, din sosyolojisine değerli akademik katkıları tartışılamaz olan Vergin (2000: 66-83), Osmanlı sosyal formasyonunun çatışma dinamiğini Sünnî merkez-Alevî çevre yarılması üzerinden okumaktadır. Bu çatışma dinamiğine göre, merkez, "kentliler ve yerleşik halk, askeri sınıf, etnik heterojenlik, ortodoks İslâm (Sünnî), Arap-Fars kültürü, Osmanlıca" gibi sosyolojik ve kültürel özellikler taşırken, çevre "göçebeler, halk tabakaları (reaya), etnik homojenlik (Türkmen), heterodoks İslâm (Alevilik), Türkmen kültürü özgüllüğü, Türkçe" gibi özellikler taşımaktadır. Bu analizde, çevreyi oluşturan etnik, dinsel farklılıklar, daha önemlisi Türklükle özdeşleştirilmeleri dolayımıyla Aleviliğin içerdiği etno-dilsel farklılıklar yok sayılmaktadır. Buradaki merkez-çevre kavramsallaştırması Mardin'e aittir ve ileride gösterileceği gibi Mardin, Osmanlı'da ortodoks merkez-heterodoks çevre arasında yaşanan ve kısmi olarak dengelenen gerilimin Cumhuriyet döneminde, dinsel muhafazakâr çevre-seküler merkez arasında derinleştiğini belirtmektedir.

karşı korumaktadır. Bu ifade, Gökalp'in kozmopolitanizm-ulusal kültür ayrımını anımsatmaktadır. Nitekim Gökalp'in Kızılbaşlık meselesine göndermesi de aynı çerçevededir. "Niçin Türk tipinin her şeyi güzel, Osmanlı tipinin her şeyi çirkindir?" sorusuna Gökalp şöyle yanıt verir;

> "Çünkü Osmanlı tipi Türk'ün kültürüne ve yaşayışına karşı zararlı olan emperyalizm alanına atıldı, kozmopolit oldu, sınıf çıkarını ulusal çıkarın üstünde gördü. Gerçekten de, Osmanlı İmparatorluğu genişledikçe, yüzlerce ulusları siyasal sınırları içine aldıkça, yönetenler ile yönetilenler iki ayrı sınıf durumuna giriyorlardı. Yöneten bütün kozmopolitler Osmanlı sınıfı'nı, yönetilen Türkler de Türk sınıfı'nı oluşturuyorlardı... Türkler arasında Kızılbaşlığın ortaya çıkması bile bu ayrılıkla açıklanabilir" (Gökalp, 2004: 32, vurgular orijinal).

Baha Said'in araştırmalarının önemi, Alevîler üzerine daha sonra üretilecek milliyetçi tarih yazımına sadık metinlerin temel referans metnini oluşturacak olmasıdır.[149] Bu sadakat, tarihin öznesi olarak etnisiteyi ve/veya "ulusal" olanı alan, Türklüğü siyasal olanın ötesinde bir (etno-romantik) kimlik olarak kurgulayan, çalışmalarını öncelikle Türklerin İslâm öncesi varoluşlarını aramaya vakfeden milliyetçi tarih yazımına sadakattir. Nitekim Alevîlik üzerine Cumhuriyetin erken dönemlerinde (1920'li ve 1930'lu yıllarda) ortaya çıkan metinler (örneğin Fuad Köprülü ([1919] 1966; [1921] 2005; [1929] 1970), H. Reşit Tankut (1938a; [1937] 2000)) gibi bizatihi Türk Tarih Tezi'nin üreticisi aktörlerin yanı sıra Köprülü'yle birlikte "Sünnî Ortodoks İslâmın Kemalist versiyonu"nun kurgulanmasında görev alan Yusuf Ziya Yörükan (1998), Türk milliyetçiliğinin görece farklı bir izleğini takip eden

[149] Fuad Köprülü ve Hilmi Ziya Ülken'in Baha Said Bey'le ilişkileri üzerine bkz. Görkem (2006) ve Taşğın (2003). Hilmi Ziya Ülken'in Alevilik araştırmalarının bir değerlendirilmesi için bkz. Taşğın (2004).

ve dönemin siyasi dairesinin dışına düşmüş Hilmi Ziya Ülken (1969; 2003) gibi yazarlar), bu resmi tezin çerçevesi içinde kalmıştır. Tamamının ortak noktası, Baha Said'te olduğu gibi, Alevîliğin, İslâm öncesi Türkî inanç/ibadet biçimlerinin devamı olduğunun gösterilmesidir.[150] Bu çalışmaların hiçbirinde, Alevîler farklı etnodilsel gruplar olarak, birkaç istisna dışında Alevî inancı farklı dinsel-kültürel öğelerden oluşmuş bir senkretizm olarak ele alınmaz. Öncelikli amaç, Alevîliğin, İslâm öncesi Türk dini olduğu iddia edilen Şamanizmle sürekliliğini göstermektir.[151]

Esas etkisini Türk-İslâmcı milliyetçiler üzerinde gösterecek olan Köprülü'nün ifadesiyle, bütün Anadolu Kızılbaşları, Babaî Türkmenlerinin devamıdır ([1921] 2005: 43). Cumhuriyetin kuruluş döneminde Çorum, Elazığ, Konya valilikleri yapan Cemal Bardakçı'ya göre (1940: 38-94), Anadolu İsyanlarına, Osmanlı tarihçileri ve vakanüvisleri "şekavet, çapulculuk, soygunculuk, zındıklık, rafızilik, kızılbaşlık damgasını vurarak", "milyonlarca ırkdaşını" "ahlaksızlıkla" suçlamıştır ancak "Türkler, anarşiyi iğtişaşı değil, huzur ve sükûn içinde yaşamayı" sevdiğine ve "Anadolu Türkleri, müteassıp, Kızılbaş, Bektaşi olamayacağına"

---

150 Türkiye'deki Alevilik ve Bektaşilik üzerine yayınları ele alan çalışmasında Vorhoff da dönemin Türk akademisyenlerinin yaklaşımlarını şöyle ifade etmektedir; "Bektaşiliği ve Aleviliği senkretizmin türleri olarak anlamak yerine, bu topluluklarda sadece Türk unsurları görmek şeklinde olmuştur. Popüler ve hatta daha fazla siyasi eğilimli çalışmalar, Aleviliği bir tür Türk-İslâm inancı, ya da araştırma Kemalizmin ilk dönemlerinde yazılmışsa, İslâmiyet öncesi Türklüğe özgü bir inanç olarak tasvir etmiştir" (2003: 37).

151 Bu noktada Ülken'in (1969: 1-28) farkını belirtmek gerekir. Ülken, eski Türk dinini Şamanizme indirgemeden, Budizmin, Maniheizmin ve Hıristiyanlığın da etkilerinden söz eder. Bununla birlikte, bunların hepsi, "eski Türk dinleri" olma vasıflarıyla önem kazanır. Ayrıca, bu tespite rağmen, Ülken'e göre, Türklerin düalizmi İran düalizminden farklı olarak monizme yatkındır. Dolayısıyla, dönemin muhafazakâr milliyetçiliğinin romantik tarihçiliğinin paradigmatik sınırları içinde "Türklerin islâmiyeti az zamanda ve hep birden kabul etmelerine eski Gök dinlerinin tesiri"ni vurgular.

göre, bu isyanların nedeni, "milli ruhun" kaybedilmesine, "Arap, Acem, Bizans harslarının yayılmasına" tepkinin sonucudur. Hatta Bardakçı, Bektaşîliğin Türklerle "kat'a bir alaka ve münasebeti" olmadığı kanaatindedir çünkü Bektaşîlik "bir Hırvat ve hıristiyan dönmesi olan" Balım Sultan tarafından kurulmuştur.[152] "Balım Baba bu hareketi ile vaktile İranlıların yaptıkları gibi eski dininin esas akidelerini .... müslümanlığa nakletmiş oluyordu" (1940: 61). Dolayısıyla, "Türklüğün saf ve temiz bulunduğu bir muhitten henüz gelmiş olan genç, zeki ve hassas Bektaşın" (yani Hacı Bektaşi Veli'nin) Bektaşîlikle alakası yoktur. Bu anlamlandırma açısından Alevî (ve Bektaşî) inancı eski Türk kültürünü taşıdığı ölçüde muteberdir ve bu kültür dışındaki katkılar kesin olarak reddedilir.[153]

Yukarıda söz edildiği gibi, milliyetçi seçkinlerin Alevîlik üzerine anlatılarının yoğunlaştığı dönem "etno-politik kriz" dönemleridir. Dolayısıyla 1937-38 Dersim Katliamı ve 1936-38 Hatay Sorunu çerçevesinde, Alevîlik, yüzyıl başlarında kurulan milliyetçi paradigma çerçevesinde, yeniden gündeme gelmektedir. Şunu söylemek mümkündür, merkezdeki elitler açısından olağan koşullarda sadece sınırlı antropolojik, folklorik çalışmaların ko-

---

[152] "Bir Hıristiyan dönmesi" olarak damgalamasa da Cevat Hakkı Tarım da ([1938] 1948: 108), Balım Sultan'm ruhbaniyetle ilgili Mücerretlik-Bekârlık kolunu ihdas etmiş olmasının, kan evladı-nefes evladı gibi bir ikiliğe yol açtığını, Şah İsmail gibi, "Anadoluda siyasi ihtiraslar peşinde koşanlarm" bu ikilikten yararlandığını söyleyecektir. Hatta Tarım'a göre, "kapıyı açık bulup içeri sızan Kızılbaşlık, rafızilik, hurufilik" gibi kollar, "kaynağın safiyetini" bozmuştur. Tarım açısından Bektaşilik, özel olarak Osmanlı döneminde oynadığı olumlu rol dolayımıyla kabul edilebilirken, Kızılbaşlık, saflığı bozan bir koldur.

[153] Tokat Nüfus Müdürü Kutbettin Türkmani ise, Türk Tarih Tezi'nin daha geniş Türklük tanımı içinde, Anadolu Alevîlerinin, "Eti Türklerinden" olduklarını, bu bakımdan "tamamen Türk olduklarının anlaşılmış" olduğunu belirtir ve bu dolayımla Alevîlere "küçültücü gözle bakmanın" yanlış olacağını vurgular (1948: vii).

nusu olabilecek, politik gündeme alınmayacak bir konu olan Alevîlik, 1930'ların ikinci yarısında Hatay ve Dersim sorunları dolayımıyla gündeme gelmektedir.[154] Tıpkı, 19. yüzyıl sonlarında Hıristiyan misyoner çalışmaların, 1915 yılında Ermeni tehcirinin yarattığı "olağanüstü" durumlar karşısında Alevîliğin özel olarak ilgi alanına girmiş olması gibi. Hâsılı Alevîlik kavramı, etnik ya da politik bağlamlar içinde, kendisini nasıl tanımladığı dikkate alınmaksızın, kendisine rağmen tanımlanan bir etno-dinsel topluluğu ifade etmek üzere kullanılacaktır. Dinsel boyutu ve gayri-Türk etnik gruplara uzanımı dolayısıyla, en iyi ihtimalle önemsizleştirilecek, en radikal halinde "şüpheli heretik" damgası yiyecektir.

Türk Dil Kurumu'nun kurucularından birisi olup, 1935-1950 yılları arasında Kurumun ikinci başkanlığını, 1931'den 1960'a kadar CHP milletvekilliği yapmış, Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisinin önemli aktörlerinden ve Kemalist seküler milliyetçi elitlerin önemli isimlerinden birisi olan Hasan Reşit Tankut, "kafatası ölçümlerine" dayanarak Hataylı Alevîlerin ve Anadolulu bütün Alevîlerin Türk olduklarının ispat edildiğini söylemektedir (1938a: 11-12).[155] Özellikle Dersim, 19. yüzyıldan itibaren, merkez

---

[154] İkinci Türk Tarih Kongresi'nin de aynı tarihe denk geldiğini, Eylül 1937 tarihinde gerçekleştirildiğini hatırlatmak gerekir. İkinci kongre, birinci kongredeki tezin teyit edilmesinden ibarettir. Kongrenin kapanışında konuşma yapan Afet İnan (Ulus, 26 Eylül 1937), "Anadolu birçoklarının zannettiği gibi 11 inci asırdan itibaren türkleşmeğe başlamış değildir. Anadolu aynı etnik mevcudiyetine yeni elemanlarını, aynı kökten kopan dalgalarla 11 inci asırda tazelemiştir. 1010 tarihi islâm olan türklerin Anadolu kardeşlerine kavuşmalarını gösterir." Daha önce gösterildiği gibi Türk Tarih Tezi'nin biçimlendirildiği birinci Kongre, otantik bir milli kültürü tarihselleştirme, bir ortak atalar miti oluşturma çabasının sonucudur. Bununla birlikte, bu tezin köklerinin de Cumhuriyet öncesi dönemin etno-romantik milliyetçiliğinin tarih yazımında bulunabileceği açıktır. Nitekim Alevi-Kızılbaşların "öz Türk" olduğu tezi, İttihatçıların Türkçü dönemiyle zaten başlamıştır.

[155] Hataylıların "öz Türklüğü" üzerine ayrıca bkz. Mahmut Esat Bozkurt (1936).

tarafından "ıslah edilmesi" gereken bir "sorun alanı" olarak görülmüştür. 1937'de başlayan İsyanın, "etno-politik içeriğinin" ne olduğundan bağımsız olarak, Dersim sorunu, Kürt-Alevîliğinden mütevellit, seküler milliyetçilerin çift-değerli tutumlarının en sarih görülebileceği bir alanı oluşturur. Dönemin tüm siyasal-kültürel elitlerine göre "Dersim öz Türk'tür" (Uluğ, 1931; 1939; Atay, 1935; Tankut, [1937] 2000). Dolayısıyla şunu ileri sürmek mümkündür: devlet söyleminde Kürtlüğün kuruluşunda dönemselleştirme ve dönemin modernlik/milliyetçilik paradigması kadar, Kürt isyanlarının dinî karakteri de önem taşımaktadır. Yani, Dersimlilerin kimliğinin önemli bir boyutu olan Alevîlik dolayımıyla Dersimliler "öz Türk" olarak celbedilmektedir.[156] Örneğin, Uluğ'a göre (1931: 17), "toprağa bir ot gibi bağlı adama 'kürt' derler. 'Kürt' toprakla alınıp, satılır, toprağa sahip olanların malıdır. Türkün başı yukarıdadır. Esirlik damgasını alnına vurdurmaz. Bir türk köyünün üzerine çökebilmek için onu önce 'kürtleştirmek' şarttır. Osmanlı devleti bu menfi temsil işinde derebeyine yardım etmiştir." Şevket Süreyya Aydemir, Naşit Hakkı Uluğ'un *Derebeyi ve Dersim* başlıklı bu kitabı için *Kadro* dergisinde kaleme aldığı tanıtım yazısında, sosyal-siyasal çatışmayı, sınıf konumlarıyla etno-dinsel konumları özdeşleştiren bir

---

[156] İsmail Beşikçi, "Öztürk, Kemalist ırkçılığın Kürdistan'da kullandığı önemli bir kavramdır. Kemalist ırkçılık Anadolu'nun Batı ve Orta kesimleri için genel olarak 'Türk' sözünü kullanmaktadır. Kürdistan ve Kürtler söz konusu edildiği zaman, ise, kullanılan tabir 'Öztürk'tür" (1990: 167) derken "eksik" bir değerlendirme yapmaktadır. Kemalist milliyetçiliğin ırkçı olup olmadığı bir yana, yüzyıl başlarında kurulan "öz Türk" söylemi, Aleviliğe özgüdür ve Dersimlilerin "öz Türklüğü" vurgusu, Alevîlik dolayımıyladır. Bununla birlikte, bizatihi bu söylemin gayri-Türk Alevi topluluklar söz konusu olduğunda vurgu derecesinin artması, milliyetçi elitlerin bu gruplara karşı çift-değerli algılarının bir semptomudur. Nitekim dönemin Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak, ayrıca gösterileceği üzere, Kürt nüfusla Alevî nüfus arasında bir ayrım yapmakta Kürtlerin tamamının değil Alevî olanların Türk olduğunu iddia etmektedir.

eksene oturtur. Yani sınıf çatışması, Kürt feodallerle Türk köylüler arasındadır ve Kürt feodaller dejenere bir dinsel formu (yani Alevîlik) savunmaktadır. Türk köylüler ise (dini inançları belirsizdir) dinsel değil etnik dolayımla celbedilmektedir. Aydemir'e göre,

> "Türk serbest iktisat ve cemiyet nizamiyle Kürt feodalizminin mücadele ettiği yerlerde, tekke, bu feodalizmin vahşi bir teşkilatıdır ve bu teşkilatın hedefi, Türk nüfusunun dilini, dinini ve serbest tefekkürünü izale etmektir. Eski Türklerde din bir gönül rabıtasıydı. Halbuki Kürt tekkesinde aslolan bir koyu dinsizliktir. Burada din, bir dejenere putperestliktir ki, bu putperestlik unsurlarını biraz İslâmdan evvelki İran dininden, biraz da Arap hegemonyasının Şarktaki sukutundan sonra bilhassa İranda İslâmlığa karşı meydan alan dini irticalardan, İslâmlığın batınî anarşisinden ve bunların iptizal etmiş bakiyelerinden alır" (1932: 43).

Devletin en temel kurumlarından birisi olan Genelkurmay'ın algısı da yukarıda çizilen çerçeve içindedir. 1930 tarihli Pülümür Harekâtı öncesinde Başbakanlık ve İçişleri Bakanlığına izlenimlerini bildiren Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak, Erzincan'da yaşayan Kürtlerin "Alevîlikten faydalanarak mevcut Türk köylerini Kürtleştirmeye ve Kürt dilini yaymaya" çalıştığını rapor etmektedir. Genelkurmay Başkanma göre "örfen Türk, fakat Alevî olan birçok Türk köyleri Alevîliğin Kürtlüğü ifade ettiği zihniyeti ile ana lisanlarını terk ederek Kürtçe konuşmaktadır... Türk olan Alevî köylerinin Kürtçe konuşmalarına ve Türk dilinin bütün bölgeye yayılması için esaslı tedbirler almaya ihtiyaç vardır" (Genelkurmay Harp Dairesi Başkanlığı, 1972: 351).[157] Bu söylem-

[157] Fevzi Çakmak, aynı raporda, "Türk köylerini Kürtleştirmeye çalışan" köylerin "esaslı bir şekilde kayda tabi tutularak" gerekli görülenlerinin Trakya'ya naklini, "ırkan Kürt olduğu kesinlikle bilinen memurların bir an önce yerlerinden alınmasını" istemektedir. Dönemin Başbakanı İsmet İnönü, 8 Ekim 1930'da

lerde, sadece Alevîliği etnik Türklüğe özgüleyen algıyı değil, Kemalist modernleşme projesinin "medenileşmeyle" eklemlenme biçimini, merkezin kendi çevresine oryantalist bakışını bütün açıklığıyla görmek mümkündür.

Hem Koçgiri İsyanı'nın hem de Dersim İsyanı'nın Kürt İsyanları oldukları kadar Alevî isyanları (van Bruinessen, 2004; Kieser, 2005: 565-72) oldukları da dikkate alındığında, bu isyanlar üzerinden Alevîliğin algılanışı, Alevî yurttaşların konumlandırılışı bakımından temel bir süreklilik söz konusudur. Dersim mebusu Hasan Hayri Bey, 3 Teşrinevvel 1337 [3 Ekim 1921] tarihli Meclis oturumundaki konuşmasında, Dersimlilerin kökeninin, Çaldıran muharebesi dolayısıyla Dersim'e kaçanların orada daha önce gelen "Harzemiler"le buluşmuş, burada Kürtleşmiş ve dış dünyayla ilişkileri olmamaları nedeniyle Alevîliklerini devam ettirmiş, "aslen ve neslen Türk" olduğunu öne sürer.[158] Aynı anlatıyı 1930'lu yıllarda yazan Naşit Uluğ'dan da dinlemek mümkündür. Dersimliler, önce Moğol saldırılarından kaçan Harzemşah "döküntüleri"ne, Yavuz Sultan Selim-Şah İsmail çatışmasının ardından bölgeye kaçan Kızılbaş Türkmenlerin eklenmesiyle oluşmuş, "Horasan'ın öz Türk'ü" bir topluluktur (1931; 1939). Koçgiri İsyanından Dersim İsyanına uzanan resmi söylemin ikinci halkası, bölgenin "ıslah edilmesi gereken" bir alan olarak görülmesidir. Bu ıslahat projesinin bir boyutu feodal kalıntı olarak görülen aşiret yapısı, diğer boyutu "seyyidlik"tir.

Genelkurmay Başkanlığına verdiği yanıtta, "gerek tedip edilecek köyler ve gerek tecavüzü itiyat eden ve Kürtlüğü zorla yaymaya çalışanların geniş ölçüde Batıya nakilleri, Bakanlar Kurulunca uygulanması kolay görülmüyor" dedikten sonra köylerin "reislerinin" nakillerinin mümkün olacağını ve "Kürtlük cereyanına eğilimli olan ve kışkırtan yerli memurların değiştirilmeleri Bakanlıklara tebliğ" edildiğini belirtir (Genelkurmay Harp Dairesi Başkanlığı, 1972: 351-3).

[158] TBMM Gizli Celse Zabıtları, cilt 2, 1985, s. 252-3.

Yukarıda anlatıldığı gibi, 1910'lu ve 20'li yıllarda üretilen "otantiklik, etnik süreklilik" temelli Alevîlik tanımı aynı zamanda seküler milliyetçiliğin etno-kültürel içeriğinin ipuçlarını da vermektedir. Alevîler İslâm öncesi Türk kültürünün otantik taşıyıcıları olarak tanımlanırken, Alevî nüfus içindeki etno-dilsel farklılıklar bir bozulma işareti olarak görülür. Alevîler yurttaşlığa otantik-Türklükleri ölçüsünde celbedilirken, Kürt ve Arap Alevîler, Türkleştikleri ölçüde tam ve eşit yurttaş sayılmaktadır. "Öz Türkler olarak Alevîler" algısı Cumhuriyetin kuruluşundan önce temellendirilen, Türklüğü tarih ötesi bir etnik kültürel öz olarak ele alan etno-romantik tarih yazımının ürünüdür ve yurttaşlık anlayışının etno-kültürel içeriği hakkında ipuçları vermektedir. Bugün bile Alevîlik, etnik Türklüğünü gösterebildiği ölçüde kamusal kabul görmektedir.

Medenileşme Karşısında Cehalet ve Hurafat içindeki Alevîler

Erken Cumhuriyet öncesi dönemde Alevîlerin "öz Türk" olarak tanımlanmaları, siyasal elitlerin algısında tasavvur edilen Alevî kimliğinin birinci boyutudur. İkinci boyutu ise, cahil, hurafeler içinde yaşayan ve milli birliği tehdit eden bir unsur olarak Alevî tasavvurudur. Şevket Süreyya Aydemir'in dikkat çektiği ve dönemin elitlerinin Alevîlik konusunda referans kitaplarından birisinin yazarı olan Şemsettin Günaltay, yüzyıl başlarında İslâmcı yayın organları Sırat-ı Müstakim ve Sebîlürreşad'de, daha sonra İslâmcı-Türkçü yayın organı İslâm Mecmuası'nda, İslâm'da modernleşmeyi savunur. Günaltay'a göre, modernleşmeye engel olan İslâm değil, Müslümanların yanlış inanç ve hurafeleridir. "Bir vakitler i'lâya hâdim olan bir (din), bir zaman sonra ifnaya amil" olamayacağına göre, "izmihlal kat-ı çukurlarına yuvarlanan âlem-i İslâmı kurtarmak için, hurâfâtı yıkmak, hakikate kavuşmaktan başka çare" yoktur (1332 [1916]). İslâm'ın kuruluş

dönemiyle bugünkü İslâmlar arasında çok büyük fark vardır ve İslâm'ın bugünkü geri kalmışlığının nedeni, tuhaf tuhaf mezheplerdir. Müslümanlar "en garib akidelerin esiri, en sefil hurafelerin mahkûmu" olmuştur. Hâsılı, "menkulat [ağızdan ağza yayılarak duyulan, bilinen şeyler] ma'kulât [aklın uygun bulduğu, akıl ile bilinen şeyler] yerine, hurâfât hakikat makamına kaim" olmuştur (s. 356-7).

Hurâfâttan Hakikata başlıklı bu çalışmasında, "en sefil hurafelerin" sahibi olarak Kızılbaşları hedef alır. Günaltay'a göre, "siyasi semerelere intizar eden", önce Batınîler, sonra Fatımîler, daha sonra Celalîler, Safevîler ve en nihayet "azman" Bektaşîler tarafından ekilen "menfur tohumu infirak" neticesinde, "Rafızîler"in "Sünnîler hakkındaki gayz ve nefretleri; hükümetin nazar-ı ıtlaından masun kalacağına emin oldukları takdirde, köylerine düşen biçareleri diri diri ateşte kızartmak gibi facialara yol açacak kadar köklü ve ihanetkerânedir" (s. 207). Bunun tek nedeni, mezhep ihtilafıdır ancak bu ihtilafın sorumlusu Rafızîlerdir. Rafızînin nazarında Sünnî "kâfirden eşnadır" ve Sünnîlerin malı, canı, ırzını kendileri için helal görmektedir. Bu Sünnî düşmanlığının neticesinde Anadolu Rafızîleri, "dinen ve ırken kendilerine düşman olan bir Hıristiyanı, ırk ve din kardeşi bulunan fakat kendi mezheblerinden olmayan Sünnî Müslümana tercih eder" (s. 209). Öyle ki, Osmanlı Devleti, Sünnî olduğu için onların gözünde "Rus hükümetinden eşnadır." Günaltay bir yandan "Rafızîlerin" İslâm düşmanlığına, Hıristiyanlarla iyi ilişkilerine dikkat çekerek devlete sadakatsizliklerini, milli birlik açısından yarattıkları tehlikeyi vurgularken, diğer yandan İslâm akidelerine aykırı "cehalet ve hurafelerini" vurgular: "bizdeki rafızilerin mezhebin dakayıkına [inceliklerine] vukufları olduğunu zan etmemelidir. Anadolu'nun en cahil, en hurafe perest cemaati bu biçarelerdir. Akla, irfana hatta insana yakışmayacak itikadat bu bedbahtları hayvan seviyesine indirmiştir. Kendileri, hallerinden asla şikâyet

etmezler" (s. 207).[159] Yüzyıl başlarında siyasi ilginin alanına giren Alevî-Kızılbaş nüfus, bir yandan etno-kültürel milliyetçi söylem içinde "öz Türkler" olarak kurulurken, kendisinden sonraki yönetici elitleri etkilemiş Günaltay (ve benzeri diğer isimler) tarafından "hayvan seviyesine inmiş", "cehalet ve hurâfât içinde" bir topluluk olarak kurulur. Bu anlamlandırma modernist İslâmcılarla sınırlı kalmayıp, modernist milliyetçiler tarafından da sürdürülecektir.

Aynı dönemde, Türkçülüğün önemli isimlerinden birisi olan Ömer Seyfettin'in 1918 tarihli, Harem isimli öyküsünde, öykü karakterlerinden Nazan sorar, "*Promiscité* ne?", Sermet yanıt verir, "Evvel zamanda insanlar, daha hayvanlara pek yakın iken ferdi izdivaç yokmuş. Sürü halinde yaşarlarmış. Kabilenin bütün erkekleri, bütün kadınların müsavi suret kocası imiş." Nazan şaşırır "Olur iş değil." Sermet devam eder "Niye? Basit bir teşkilatın basit neticesi! Doğan çocukların anası babası da bütün kabile imiş. Bu hal, ayin gibi hala bazı cemaatlerde devam eder. Mesela

---

[159] Daha Türkçü-milliyetçi bir çizgiyi temsil eden "Mâzîden Atîye" başlıklı çalışmasında da aynı bakışı sürdürür. "Köylüleri tembellik, içki ve benzeri zararlı alışkanlıklardan kurtarmak, halkımızın bir kısmının ruhlarını kemiren ve millet arasına 'Kızılbaş, Vazalak, Tahtacı' gibi türlü çeşitli isimlerle ayrılıklar sokan cehalet ve hurafe kaynaklarını kurutmak ve bu bedbahtları dedelerin, babaların, sofuların kirli ve kokuşmuş telkinlerinden kurtarmak vacib derecesindedir. Anadolu'nun medenileşmesi hususunda bu kadar geri kalmasında bu gibi mezhebî cereyan ve inançların çok acıklı tesirleri olmuştur" (Günaltay, [1923] 2000: 237). Günaltay'ın siyasi hayatını İslâmcılık ve Türkçülük-milliyetçilik dönemleri olarak ayırmak pek mümkün görünmemektedir çünkü bu ikisi arasındaki sınır oldukça geçişkendir. İslâm ve pozitif bilimleri buluşturma çabası, tüm entelektüel-siyasi hayatının temel izleğini oluşturmuştur. Daha önceki bölümde ifade edildiği gibi Türk Tarih Tezi'ne katkısı da, tarihi, Türklerin temsil ettiği rasyonalist-laik münevverler (İslâm rasyonalistleri) ile ananeciler/irticacılar arasında bir çatışma olarak gören tezidir (Günaltay, 1932; 1938). Aslında, Günaltay, yüzyıl başlarındaki Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık "hal"lerinin, her zaman birbiriyle çatışma içinde olmayıp, birbiriyle örtüşebildiği, eklemlenebildiğinin de örneğidir.

Kızılbaşlar gibi..." (akt. Erseven, 2005: 192).[160] Hurafe ve sapkınlık algısının sürekliliğini göstermesi açısından önemli bir örnek, Musahipzade Celal'in 1931 tarihli "Mum Söndü" isimli oyunudur. Oyunda, bir Kızılbaş ayini resmedilir ve ayinde mum söndürüldükten sonra herkes herkesle cinsel ilişkiye girmeye başlar (Celal, 1936).[161]

Türk milliyetçiliğinin, Alevî-Kızılbaşları "otantik, öz Türkler" olarak keşfetmesiyle ve etnik dolayımla yurttaşlar cemaatine celbetmesiyle, en azından yönetici elitlerde "sapkınlık" damgasının sona ermiş olması beklenebilir ancak durum öyle olmamıştır. Naşit Uluğ, "bir sivaslıdan, bir eğinliden farkı olmiyan" bir Dersimliye, Dersimlilerin Türkî kökenini vurgulattıktan sonra, konuşmasının devamını aktarır: "Fakat ben bunlara nasıl türk diyeyim. Bunlar hâlâ kurunuulâ hayatı yaşıyor, köçebeliği birakmiyor, benim gibi, aralarında aşiret hayatı çözülmüş köylüler gibi yaşamıyor... ve düşünmiyor.... Kaçgöç yok... Sünnete bir ustura dokundurup biraz kan çıkarmakla insan müslüman olur mu? Aile hayatları bizimkiniden bambaşka... Bir kardeşin aldığı karıya diğer bilâperva tasarruftan çekinmez; namus telâkkileri bize uymaz" (1931: 51, yanlış yazımlar orijinal). Uluğ'un, "kasa-

---

[160] Öykünün 1981 tarihli Bilgi Yaymevi'nden çıkan baskısında yukarıda geçen ifade aynen yer almaktadır ancak yine aynı yayınevi tarafından 2003 tarihli beşinci baskısında (s. 158) "Bu hal, ayin gibi hala bazı cemaatlerde devam eder. Mesela Kızılbaşlar gibi..." bölümü bulunmamaktadır.

[161] Oyun, 1931, 1932, 1937-38, 1944, 1962, 1970 yıllarında İstanbul Şehir Tiyatrolarında; 1945'de Sadi Tek Tiyatrosu'nda, 1963'de Aksaray Küçük Opera Tiyatrosu'nda, 1963'de Gönül Ülkü-Gazanfer Özcan Tiyatrosu'nda, 1966'da Mithatpaşa Tiyatrosu'nda, 1968'de Ankara Meydan Sahnesi'nde sahnelenmiştir (Borcaklı ve Koçer, 1973). Oyun 1931 yılında 20 kere oynanmış ve 709 lira kazandırmış, o sezon en çok oynanan 5. eser olmuştur (en çok oynanan ilk 3 eser de Müsahipzade Celal'e ait olduğu düşünüldüğünde yazarın o dönemki "popülaritesi" anlaşılabilir). Karşılaştırma yapabilmek açısından, Nazım Hikmet'in "Bir Ölü Evi" adlı eseri 7 defa oynanmış ve 136 lira kazandırmıştır (Refik Ahmet (Sevengil), 1934).

balı dostunun" Dersimlilerin "namussuzluğu" konusunda söylediklerine itirazı yoktur. Tek itirazı, "aradan seyidi, ağayı kaldırınca" Dersimlinin, "kolay ve çabuk yontulmaya müstait, sıhhatli, çalışkan bir çiftçi malzemesi" (s. 52) olacağı kanaatidir.

Bu algının, muhafazakâr Sünnî kolektif bilinçte yerleşik, Alevî-Kızılbaş nüfusa yönelik "cinsel sapkınlık" kurgusuyla sürekliliği dikkat çekicidir. Farklı olarak, yönetici elitlere göre bütün bunlar, "hurafat ve cehalet" içinde yaşayan bir toplulukta yaşanması "olağan" sonuçlardır. Milli Mücadele döneminde, Çorum Valisi olarak, Dâhiliye Vekâletinin izniyle Hacı Bektaş'a, Alevî-Kızılbaşların en tepedeki dinî rehberi konumunda olan Çelebi Cemalettin Efendi'yi ziyarete giden Cemal Bardakçı'nın anıları/anlatısı, modernleştirici bir elitin zihniyet dünyasını temsil eden örneklerden birisidir. Bardakçı'ya göre "uzun yüzyıllar nereden geldikleri, neidükleri belirsiz cahil dedelerin ellerinde kalan, Hindin (Dokunulmazları) durumuna düşürülen, irfan nurundan mahrum yaşıyan bu zavallılar; hakikatte neye inandıklarının, kimlere niçin tapmakta olduklarının hiç de farkında değillerdi. Ben, o güne kadar Alevîlerle yaptığım temaslarda bu kanaati edinmiştim" (1945: 27). Hacı Bektaş'ın hayat hikâyesini anlatırken kullandığı "mescitte bulundu", "abdest alırken" ifadeleri semptomatiktir. Dolayısıyla, Türkiye'de, yine Şemsettin Günaltay'a referansla, "çoğumuzun sandığı ve duyduğu şekilde Alevî ve Kızılbaş yoktur", milli birliği korumaya çalışan "ırkdaşlar" vardır. "Çoğumuzun sandığı ve duyduğu" Alevîlik, şüphesiz, 16. yüzyılda Şah İsmail ve heterodoks dervişler aracılığıyla "İslâm akideleri" dışında farklı bir formasyondan geçen, içinde eski İranî dinsel öğeler ve Hıristiyanlık'tan mülhem öğeler de taşıyan, senkretik ve heterodoks "Kızılbaş" kimliğidir. Baha Said tekrar hatırlanacak olursa, Alevî kimliği içindeki "yabancı" öğelerle ilgili "şüpheler" anlaşılır hale gelir. "Arılığı bozulmamış Türkler" olmalarına rağmen, Baha Said için Alevîlik-Kızılbaşlık, Türk etno-

kültürel kimliğinin bekasında oynadığı rolle sınırlı ve araçsal bir öneme sahiptir. Alevî teolojisi söz konusu olduğunda ise Kızılbaşlar "zavallılıdır"; "O [Alevîler], halen Mehdi'yi, on ikinci gaip imamın zuhurunu beklemektedir. Zavallı Alevîler, kendilerini bu hülyada imha eden sebeplerin Yahudi ve Hıristiyanlık nazariyesi olduğunu anlasalar, ne kadar ümitsiz olurlardı" (Baha Said, 2006: 165). Alevî-Bektaşi ritüellerinin analizi, Alevî dinsel kimliğinin "senkretik yapısını" göstermek değil, bu inanç yapısının Orta Asya Türk inanışıyla sürekliliğini göstermek içindir. Baha Said'e göre, "Anadolu Türk Alevîlerinin (Kızılbaş ve Bektaşilerinin) şecerelerini incelerken bunları Ali'ye ve İmamiyye bağlamak kesin olarak doğru olmaz.... bu topluluğun ayin ve tarikat erkanı, Oğuz töresinin Şaman Türk çadırının aynısıdır; farklı değildir" (2006: 167).

Alevîlik "Türklüğe özgü" olanın, Türklüğün İslâm öncesi dönemle ve Orta Asya'yla sürekliliğinin gösterilebilmesinin, İslâm'la buluştuğunda onu kendi "otantik/ulusal kültürüne" uyarlayabilmiş olduğu iddiasıyla "stratejikleştirilmekte" ve ulusal kimliğin içine dâhil edilmektedir. Bununla birlikte, heterodoks karakteri, özellikle gayrimüslimlerle ilişkileri, geçmişten getirdikleri isyancı gelenekleri ve Türkî olmayan-olmayabilecek, özellikle Sünnî ortodoksi dışındaki tasavvufî, Bâtını ve Şii etkiler, eski İran dinleri ve Hıristiyan senkretik öğeleri nedeniyle "önemsizleştirilmekte" ve dışlanmaktadır. Bütün çalışması boyunca Alevîlerin "öz Türklüğü"nü vurgulayan Uluğ (1939: 60), Kızılbaşlığın, İran'ın yayılma siyasetinin bir aracı olduğu ancak bu siyaset bittiğinde bile etkilerinin devam ettiği kanaatindedir. Öyle ki, "iki kardeşi bile birbirinden uzaklaştıracak, birbirine düşman edip kılıç çektirecek kadar derin bir mistisizm ile ruhlara hâkim olan bu cahilâne ve hainane inanı, Cumhuriyet devrine kadar Anadolu'da bir yandan babalar, dedeler ve seyitler; diğer taraftan da tekkeler, şeyhler, medreseler ve yobazlar" körüklemiştir. Bu "ca-

hilâne ve hainane inan", Dersimle sınırlı olmadan "Sıvas, Tokat, Samsun ve hattâ Afyon'a kadar uzayan alevî-tahtacı ve Çepni-Türkler arasında", seyitler tarafından yayılmaktadır. Seyitler, birbirine "etle tırnak kadar yapışık, bütün hücrelerine kadar birbirine yapışık bir milletin evlatlarını", "varma yezidin (Yezit Sünnî demektir) yanına, siner kokusu tenine" diyerek kandırmaktadır.

Tankut'un "Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkik" başlıklı raporunda da aynı milliyetçi bakış ve aynı zamanda Alevîlerle ilgili aynı kaygılar bulunmaktadır. Tankut'a göre "Müslümanlaştırma Türk dünyasının büyük bir kısmını ırki meziyetlerinden mahrum etmiş ve onu Arap ve Acem ahlaklı kılmıştı" ([1937] 2000: 37).[162] Alevîlik, uzun yıllar milli ananelerini ve milli dinlerinin esaslarını koruyan Türklerin, Müslümanlığı kabul ediş biçimidir. Zaza Alevîlerin (hatta Sünnîler dâhil bütün Zazaların) "Türk ırkından" geldiği konusunda hiçbir şüphesi yoktur Tankut'un; Alevî Zazalar "İslâm maskesi altında, Şamanizm'i muhafaza" etmektedir (s. 38). Maske benzetmesi boşuna değildir, çünkü Tankut'a göre "Alevîlik Müslümanlık değildir" (s. 36). Metinde, Günal-

---

[162] Arap karşıtı milliyetçilik için araçsallaştırılması ve kimi Alevi örgüt ve seçkinlerince bunun içselleştirilmesiyle, Alevi Kürtlerin sonradan Kürtleşmiş Türkler oldukları yollu açıklamalar arasında bir paralellik vardır. Örneğin Alevî yazarlardan Cemal Şener, Baha Said ve Tankut'un görüşlerini tekrarlayarak, Kürt Alevilerin, Kürtleşen Türkmenler olduğunu söylemektedir. Ona göre "Türkiye'deki Aleviler'in Kürt olma olasılığının hemen hemen hiç olmadığı görülür" (2004: 33). Milliyetçiliğin Alevi-Bektaşi cemaati içinde yeni olmayan bir geçmişi olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Bektaşi Dedebabası Bedri Noyan'ın kitabına bakılabilir (2006: 287-290). Milliyetçi romantik tarih yazımının bazı Alevî yazarlarca içselleştirilmesinin daha erken bir örneği Şerif Fırat'tır. Fırat bu çalışmasında resmî devlet söylemini sürdürerek, Kürtlerin "dağlı Türkler" olduğunu belirtir (1970). Kitabın Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yapılan ikinci baskısına yazdığı önsözde Devlet Başkanı ve Başbakan Cemal Gürsel, "Doğu Türklerinin kendilerini aydınlığa çıkaracak bu kitabı dikkatle okumalarını" (1970: 6) salık verir.

tay'ın etkisini görmek mümkündür[163] ve ulusal olanın korunması hasebiyle bu görece olumlu bulunan vasfa rağmen Alevî-Kızılbaşların, tehdit oluşturabilecek ve tehlikeli iki olumsuz özelliğine dikkat çekilir. Birincisi, Anadolu'daki birbirinden farklı Alevî-Kızılbaş grupların, "Müslüman cephesine" düşmanlıklarıdır; "karşılarındaki Müslümanın kendileri gibi Türk olması ehemmiyete alınmaz. O ne olursa olsun, değil mi ki Müslümandır, kendilerinden değildir... düşman birdir ve Müslümanlıktır. Zorla Müslüman edilmiş Ermenilerin bu işte mühim rolü ve tesiri olduğunu unutmamak lazımdır" (s. 39). Burada Müslümanlıktan kastedilenin Sünnî-İslâm olduğu açıktır. İleride gösterileceği gibi, seküler milliyetçiliğin pozitivizm süzgecinden geçirilmiş din dersi kitabında bile Türkler Sünnî olarak gösterilir. Seküler milliyetçi elitler için de İslâm'ın tek yorumu Sünnîliktir. Tankut, ikinci olarak, Hıristiyanlarla ve özellikle Ermenilerle (Müslüman olmuş olmalarına rağmen!) olan dostluklarına dikkat çeker; "Alevî her yerde Hıristiyan dostudur... Ermeni, Alevînin en yakın dostudur" (s. 79). Yine Fransızların Arap Alevîlerle ilişkisini değerlendirirken tehlikenin boyutlarına dikkat çeker Tankut; "Fransızlar'ın [*sic*] bu davayı kazandıklarını görüyoruz. Türkçe veya Arapça konuşan bu Kızılbaşlar'ın [*sic*] günün birinde kıpkızıl Fransız kesilmeyeceğini kimse iddia edemez" (s. 79).

Bu ifadeler, "yabancı kışkırtması" iddiasından öte, daha karmaşık bir algıyı göstermektedir. Henüz kamusal görünürlükleri olmadığı için, dinsel milliyetçiliğin yapacağı gibi "bölücü" olarak kodlanmasalar da, Hıristiyan cemaatlerle ve yer yer bizatihi Hıristiyan dinsel inancıyla ilişkileri, Alevîleri "şüpheli heretik" konumuna yerleştirmektedir. Dersim davasında Elaziz Cumhuriyet müddiye umumisi tarafından hazırlanan iddiana-

[163] Şemseddin Günaltay ve Hasan Reşit Tankut'un, Güneş-Dil Teorisi'ni açıkladıkları ortak bir çalışma için bkz. (1938b).

mede, Seyit Rıza'nın Vank Köyündeki kiliseyi sık sık ziyaret ederek orada bulunan haçı öptüğü, "hamlinde müşkilat çeken" kadının, "derdi davasız kalan" hastanın buraya gelerek "papasa yalvardığı ve haçı öptüğü" iddia edilir. İddianameye göre, "bir köy papası kim bilir ne vakittenberi bütün Dersim'e böylece haça tapmayı öğretmeye" çalışmaktadır (*Ulus*, 15 Sonteşrin 1937).[164] Böylece hem Sünnî-karşıtlığının oluşturabileceği hem de Hıristiyanlar ve Ermenilerle kurulacak iyi ilişkilerin "tehlikelerine" dikkat çekilirken, aslında Alevîlerin merkezdeki milliyetçi elitlerin gözündeki çift-değerli konumları ortaya çıkar.

Cumhuriyetçi Laiklik ve Alevîler

Mardin'in "Türk politikasının anlaşılması için bir anahtar" olarak önerdiği merkez ve çevre arasındaki yarılma, merkezin ya da merkezdeki siyasal elitlerin kendi çevresini ıslah edilecek bir alan olarak algıladığının anlaşılması açısından son derece önemlidir. Mardin'in gösterdiği gibi, Cumhuriyetçi modernleşmenin resmî tutumu, "Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler" (1995: 64). Bununla birlikte, Alevîlerin yurttaş-

[164] "Bir hokkabazlığın hikâyesi" başlıklı haberinde *Ulus* gazetesi, Seyit Rıza'nın çadırında bulunduğunu iddia ettiği Ermenice ve Almanca kitapları alt başlıkla duyurmaktadır (*Ulus*, 7 Sonteşsin 1937). Ermenilik vurgusu, etno-seküler milliyetçiliğin de Sünnî-Müslüman "duyarlılığa" hitap etmekten geri kalmadığının göstergesidir. Kürtlük, Ermenilik ve Alevîlikle yoğrularak anlamlandırılan "Dersimlilik", daha özel bir çalışmayı hak etmektedir ancak 19. yüzyıl sonlarında başlayan Hıristiyan misyoner faaliyetlerin, Orta Anadolu'nun doğusuna uzanan bir alanda yaşayan Kızılbaş nüfus içinde yürütüldüğü (Kieser, 2001; 2005) göz önüne alındığında bütün bu nüfusa aynı şüpheyle bakıldığı düşünülebilir. Nitekim Tankut'un "Alevi her yerde Hıristiyan dostudur" sözü bu algıyı teyit etmektedir.

lık statülerinin anlaşılması açısından özellikle "laik merkezdindar çevre" dikotomisinin eleştirel bir analizi zorunludur. Laik merkezin Alevîliği dinsel gerilik/gericilik olarak görmesine rağmen laiklik Alevîlerin merkeze "zorunlu" sadakat ilkesidir çünkü laiklik devletin dinsel inançlar karşısında tarafsız olacağına ve "din ve vicdan özgürlüğünün" sağlanacağına dair bir yan anlama da sahiptir.

Mardin'e göre, Osmanlı'nın kuruluşundan bu yana –ama özellikle 19. yüzyıl modernleşmesinden itibaren- ve Cumhuriyete devreden bir merkez-çevre bölünmesi/çatışması politik-sosyal yapıyı karakterize etmiştir. Erken dönemleri tanımlayan "heterodoks çevre" ile "ortodoks merkez" çatışması, sonraki yıllarda yerini Sünnî İslâmla, kurumsallaşmış sufiliğin uzlaşmasına bırakmıştır (Mardin, 2005a: 92). Dolayısıyla "'halkçı' ve 'élite' yapılar arasındaki ayrılık Osmanlı'nın kuruluş dönemine kadar götürülebilir. Ama bunlar arasında bir uzlaşmaya varıldı... derviş tarikatlarının liderleri, alt sınıflarla seçkinler arasında bağ oluşturdular" (2005b: 155). Bu uzlaşmaya rağmen, çevrenin huzursuzluğu bitmiş değildir. İmparatorluğun ilk dönemlerinde başlayan, kendisini ayaklanmalarla ifade eden, halkın, merkezdeki seçkin kültürüne karşı kendi kültürünü savunduğu bir konum, kendisini modern zamanlara kadar taşımıştır (Mardin, 1991: 56).[165]

Osmanlı modernleşmesiyle başlayan merkezle çevre arasındaki kültürel yabancılaşma, Kemalist modernleşme projesiyle süreklilik kazanmış ve derinleşmiştir. Merkezdeki bürokrat seçkin -Osmanlı modernleşmesiyle başlayarak-, rasyonel, pozitivist, seküler bir formasyondan geçerken, çevreyi oluşturan eşraf ve

---

[165] Denebilir ki, merkez-çevre dikotomisi, Mardin'in diğer çalışmalarında işaret edeceği bütün ikiliklerin de zeminidir: "büyük gelenek-küçük gelenek", "halk-seçkinler" (1991: 23-81; 1995: 34-76), "halk kültürü-aydınlar kültürü" (2005b: 142-145), "resmi din-halk dini" (2005b:63; 2005a: 141-154), "laiklik-din" (2005b: 121, 163) vs.

köylünün kültürüyle kendi kültürü arasında radikal bir fark ortaya çıkmıştır. Daha önce, çevrenin dini için meşruiyet zeminini sağlayan resmî din yerine laikliğin konmasıyla, "'küçük insan'ın dini hoş görülen ama güvencede olmayan belirsiz bir duruma geldi. Atatürk, bu durumun uzun vadede laikleştirme lehine işleyeceğini umdu" (2005b: 163). Tahmin edileceği gibi bu umut boşa çıkmıştır. Cumhuriyet dönemiyle birlikte merkez-çevre çatışmasını, kültürel/sembolik değerler farkı, laiklik/laikler-İslâm/din çatışması belirlemiştir.

Mardin, merkez-çevre kutuplaşması üzerine inşa ettiği kavramsallaştırmada, (Sünnî) İslâmla özdeşleştirilmesi dolayısıyla çevrenin farklı etnik ve dinsel öğelerini iptal etmektedir. Aslında Mardin, yukarıda da işaret edildiği gibi çevrenin "bölük pörçüklüğünün" ve içinde "birbirine benzemez birçok öğeyi" barındırdığının farkındadır. Bu öğelerden ikisi, kendi ifadesiyle "Şii azınlık"[166] ve Kürtlerdir.[167] Ancak bu öğelerin, Mardin'in analizinde merkez-çevre çatışmasına hakettikleri ölçüde dâhil edildiklerini söylemek mümkün değildir. Örneğin Şeyh Sait İsyanını, İslâmi bir ayaklanma olarak okumak (Mardin, 1995: 43), 1924 ile 1938 arasındaki 17 Kürt ayaklanmasını (Somel, 1997: 79) yok saymak, çevrenin bileşenlerinden biri olan Kürt kimliğini

---

[166] Mardin, şaşırtıcı bir biçimde Alevilerden, sürekli, Şiiler olarak söz etmektedir. Alevilerin, "Şii etkiler taşımakta" (2005b: 106) olmaları ile "Osmanlı Şiileri" (2005b: 38), "Şii Aleviler" (2005b: 83), "Şiiliğe yakın Alevi topluluklar " (2005b: 123), "Türkler arasında Alevi olarak bilinen Anadolu'daki değişik türden Şiiler" (2005b :88) olmaları bambaşka şeylerdir.

[167] İngilizce orijinalin her iki versiyonunda da bulunan şu cümle Türkçe çeviride yer almamaktadır: "Şii azınlığı temsil eden bir parti ortaya çıkmıştır ve zaman zaman ayrı Kürt örgütlenmesi konusunda rivayetler duyulmaktadır" (A party representing the Shiite minority has emerged, and rumblings concerning Kurdish attempts at separate organization have been heard for some time) (Mardin, 1973: 187; 1975 :31). Aynı hataya ve çevirideki daha birçok hataya Aytaç (2006: 33-4) dikkat çekmektedir.

ihmal ve iptal etmektir. Mardin'in kavramsal çerçevesi içinde hareket eden Kadıoğlu (1999: 46) da Şeyh Sait İsyanı'nın dinsel nedenlerle başlatıldığını ve yürütüldüğünü belirtmektedir. Bu eksiklik Kürt sorunu bağlamında Yeğen'in, "merkez ile çevre arasındaki gerilimi öteki sosyolojik gerilimlerden koparark, din eksenindeki bir çözümlemeye sıkıştırması, Mardin'in sözünü ettiğimiz gerilimin karmaşıklığını teslim etmesini engellemiştir. Taşranın direncinin, başka herhangi bir direnç kategorisini dışarıda bırakmayacak tarzda dinin direnciyle örtüştürülmesi, etnik unsurun taşranın direncindeki merkezi rolünün Mardin'in çalışmalarında ihmal edilmesine yol açmıştır" (1999: 65) sözleriyle gösterilmektedir. Ancak Yeğen'in itirazına da bir not düşmek gerekmektedir: çevredeki dinsel inanç da homojen bir alan değildir. Merkezdeki bürokratik seçkinler, ortak bir ideolojik formasyona sahip, görece homojen bir kategoriyi oluşturuyor olsa bile, çevre "birbirine benzemez birçok öğeyi" ihtiva etmektedir ki bu öğelerin her biri Türkiye siyasetinin anlaşılması için analiz edilmeyi hak eder.

Aslında, seküler-cumhuriyetçi ideolojinin ürettiği siyasal alanı, merkezdeki seküler elitler ile dinsel söylemin sahibi çevre arasındaki çatışmaya ve gerilime, dolayısıyla bir kültürel yabancılaşma sorununa indirgemenin sonucudur bu. Oysa merkezin sosyal-siyasal alana dair algısını, cumhuriyetçiliğin ve laikliğin yanı sıra özellikle milliyetçilikle ve halkçılıkla eklemlenmiş, organik bir ulus anlayışını kuran özel bir modernleşme projesi olarak okumak mümkündür. Bu proje, merkezde üretilen, evrenselliği temsil ettiğine inanılan kültürel-politik değerler dışında kalan her türlü farklılığı, gerilik, gericilik, tikellik olarak görmekte ve dışlamaktadır. Mardin'in merkez-çevre kavramsallaştırmasını, demokratikleşmenin kültürel yabancılaşma sorununa indirgenmesi olarak eleştiren Çınar (2005: 11), daha can alıcı bir sorun olan "siyasal yabancılaşma" boyutunun gözden kaçırıldığını çünkü

rejime "(biraz) daha İslâm enjekte ederek" kültürel yabancılaşma sorununun yumuşatılabileceğini ancak 12 Eylül rejiminin yaptığı gibi bu yumuşamanın gayri-demokratik motivasyon ve biçimlerde gerçekleştirilebileceğini savunur. Nitekim sonraki bölümde daha ayrıntılı gösterileceği gibi, Alevî kimliği, sadece bürokratik-elitlerin oluşturduğu merkez tarafından dışlanmakla kalmamış, aynı zamanda "yarı-resmî merkez"in (Açıkel, 2006: 63) de çevresinde kalmıştır. Yani, Alevîler, çevrenin temsilcisi olma iddiasındaki Türk-İslâm ideolojisinin bastırdığı (Açıkel, 2006: 63; Şen ve Aslan, 2005: 59-66) bir etno-dinsel grubu oluşturmaktadır. Bununla birlikte, Mardin'in analizinde merkezin resmî ideolojisi olan ve çevrenin itiraz konusunu oluşturan laiklik, "çevrenin de çevresi" olarak tanımlanabilecek bu grubun aynı zamanda merkeze tutunum ve sadakat noktasını oluşturmuştur. 1920 yılında bile, Şeyhülislâm imzalı bir fetva, "Alevîlerin bu dönemde de heterodoks/İslâma uymayan inançları sebebiyle takibata uğradıklarını ve Sünnî İslâm'a döndürülmeleri için Sünnî hocaların eğitimi altına konmaları yolunda çalışmaların olduğunu göstermektedir" (Küçük, 2003: 211).[168] Yani Kızılbaşlık hala Osmanlı merke-

[168] Belge için bkz. Küçük (2003: 273). Kurtuluş Savaşı sırasında ve sonrasında Bektaşilerle Kemalistler arasındaki ilişkiyi ele aldığı çalışmada Küçük, özellikle, Alevi-Bektaşilerin Kurtuluş Savaşı'nı ve Kemalist reformları mutlak olarak desteklediği yönündeki tarih yazımının da eleştirisini yaparak, böyle bir ilişkinin olmadığını, destekleyenler olduğu gibi savaşa ve reformlara karşı çıkan Bektaşilerin de bulunduğunu belirtir. Tekke ve Zaviyeler Kanunu nedeniyle Bektaşi tarikatının da kapatılmasına tepki gösteren Bektaşiler olmuştur (s. 183-197). Bununla birlikte, yazar, Alevilerle Bektaşiler arasında, haklı olarak, yaptığı ayrıma rağmen, Alevilerin laik reformlar karşısındaki tavrı konusunda açık bir yanıt vermemektedir. Bir yandan, Zürcher'e referansla, Alevîlerin Sünnî İslâm ve hilafet karşısında Cumhuriyetin laik eğilimlerini desteklediklerini söylerken, diğer yandan "İran uyruklu Alevi-Tahtacıların" Osmanlı yönetiminde yaşamayı "tercih etmeleri" nedeniyle bu hükmün gerçeği yansıtmayabileceğini söylemektedir (s. 211). Ancak, Osmanlı'da "uyrukluğun" anlamı, "Alevi-Tahtacıların İran uyruklu" olması ve bunun bir "tercih" olması,

zinin takibatı altındadır ve Kızılbaşlar tedip edilmesi gereken bir grup olarak görülmektedir. Bunun karşısında, Şeyhülislâmlığın kaldırılması, halifelik ve şeriat düzeninin kaldırılışı ile İslâmın devlet dini olmaktan çıkarılması gibi dinsel liberalizasyon eğilimlerinin, Alevîlerin devletin tarafsız olacağına olan inancını güçlendirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Tunçay'a göre (2005: 215-6) 1924'te Hilafetin ilgasından başlayarak, 1928'de Anayasa'daki devletin dini kaydının kaldırılmasına kadar varan, 1937'de de temel bir ilke olarak Anayasa'da yer alan Cumhuriyet Laikliği bir bakıma, Osmanlı İmparatorluğu'nun tersine, yapısal gereği kalmamış bir harekettir. Bununla birlikte, Alevîlerin varlığı, laikleşme sürecinde, yapısal bir gerekçe sayılabilir. Tunçay'ın vurguladığı, devletin laiklik adına farklı dinsel inançlar konusunda tarafsız kalmasını sağlayacak tek gerekçenin Alevîler olduğudur ki bu yorum Alevîlerin laiklik dolayımıyla merkezî politikayı desteklemiş olma olasılıklarını desteklemektedir. Türkiye'de laikliğin dinsel çoğulluk karşısında bir tarafsızlık ilkesi olarak kurumsallaştırılmadığı doğrudur ancak bu yan anlam üzerinden laikliğin desteklenmiş olabileceği düşünülebilir.

1950 seçimlerinde Alevîlerin CHP'ye karşı Demokrat Parti'yi desteklemiş olmalarını, Kemalist tek parti döneminde Alevî etnodinsel kimliğinin tanınmamasına ve "Sünnî ortodoksinin Kemalist versiyonuna" tepki olarak ve bu tepkiyi Demokrat Partinin eklemleyebilmesi olarak yorumlamak gerekir. Siyasal çatışma, Sünnîliğin normları içinde iki farklı İslâm yorumu ve iki farklı laiklik anlayışı üzerinden seyretmektedir ve Demokrat Parti bu dönemde, laikliğin liberal yorumunun sözcülüğünü yapmaktadır. Büyük bir çoğunluğu Kürt Alevî nüfusun oluşturduğu Tunceli'de 1950 seçimlerinde CHP % 41,3 oy alırken DP % 58,7 oy

---

açıklanmadan bırakılmış, özel olarak ele alınması ve açıklanması gereken kavramlardır.

almıştır (Schüler, 2002: 157). Ancak 1954 seçimlerinde CHP'nin % 48,8 oyuna karşılık DP % 42,5 oy alırken, 1957 seçimlerinde DP'nin % 34,8 oyuna karşılık CHP % 53,5 oy almıştır (s. 156). Schüler'e göre, "Nurcu hareketinin seçimler sırasında DP'ye oy verilmesinden yana çağrıda bulunması ve bazı DP'li bakanların açık bir biçimde bu hareketin liderlerine duydukları yakınlığı dile getirmeleri, Alevîlerin kısmi olarak DP'ye sırt çevirmelerinde bir rol oynamış olabilir" (s. 158).[169] Mardin'in de vurguladığı gibi, "Demokrat Parti ile dinî çevreler arasındaki ittifak Sünnî grupların bir ittifakı durumundaydı. Bunun sonucunda Şiiliğe yakın Alevî topluluklar, Osmanlı yönetimi döneminde baskı altında tutulmuş bir azınlık şeklindeki eski statülerini yeniden kendilerine hatırlatan soğuk rüzgârları hissetmeye başladılar" (2005b:123). Hâsılı, Alevîler açısından laiklik, merkezle çatışmanın değil buluşmanın zeminidir ancak bu, Alevîlerin merkezdeki elitlerle uzlaşma içinde olduğu anlamına gelmediği gibi, merkezdeki elitlerin Alevîliği de bir tür gerilik olarak algılamaya devam ettiği gerçeğini değiştirmemiştir.[170] Dolayısıyla, homojen bir bloku oluşturan merkezin, çevrenin farklılıklarını, çeşitliliğini, tikelliklerini

---

[169] Nurcu *Sebilürreşad* Dergisi ile Kemalistler arasında, din dersleri ve Alevîler üzerinden yürümüş olan tartışma aşağıda ele alınacaktır. Demokrat Parti'nin iktidar döneminde yapılan seçimlerde Alevîlerin görece yoğunlaştığı illerdeki seçim sonuçları üzerine karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Güler (2008: 190-8). Güler'e göre de Alevîlerin Demokrat Parti'den uzaklaşma nedenlerinden birisi, İslâm'ın kamusal yaşamda etkinliğinin artırılmasıdır ancak "partinin bu yıllardan itibaren ülkenin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunları karşısında bocalayan bir iktidar oluşu da rol oynamış görünmektedir" (s. 195).

[170] Keddie (1997: 34), Ortadoğu'da dinsel azınlıkların (özellikle Sünnî çoğunluğun olduğu ülkelerde Şii azınlıkların) hükümetlerin sekülerleşme politikalarını, "bu hükümetlerin en seküler olanlarının kısmen ya da tamamen otokratik olmalarına rağmen" desteklerini belirtir çünkü bu azınlıklar geleneksel İslâm hukukunda ikinci sınıf statüye sahip olabilmiştir. Alevîlerin laikliği desteklemeleri, diğer İslâm ülkelerindeki dinsel azınlıkların davranışlarından farklı değildir.

reddetmekle kalmayıp, her birini ıslah edilmesi, daha radikal formlarda iptal edilmesi gereken patolojiler olarak gördüğü açıktır. Aynı durum, dinsel farklılıklar için de geçerlidir.

Yukarıda anlatıldığı gibi, Cumhuriyetçi elitler, Alevîleri, "Türkî" veçhesiyle sınırlı bir söylemle celbetmiştir. Alevîliğin barındırdığı senkretik öğeler, en iyi ihtimalle İslâm öncesi Türk inanışlarına (özellikle Şamanizme) indirgenmiş, en aşırı halinde "sapkınlık, cahillik, hurafatat" olarak değerlendirilmiştir. Alevîliğin etnik boyutuyla sınırlı bu çağrı, dinsel boyutuyla dışlanması anlamına gelmektedir. Kemalist kadrolar açısından öncelikli sorun, ulusal kimliğin inşa edilmesi ve bu kimliği sadakat odağı haline getirecek bir "sivil din" inşa etmektir. Alevîlerin, etnik-Türklüğü temsil ettikleri iddiasıyla yurttaşlar cemaatine dahil edilmesi, ulusal kimliğin etno-politik içeriğiyle alakalıdır. Nitekim Cumhuriyetçi elitler, dinsel haklar bakımından Alevîliği asla gündemlerine almamışlardır. Ayrıca, seküler milliyetçiler açısından "Sünnî Ortodoks İslâmın Kemalist versiyonu" (Parla ve Andrews, 2008: 64), geleneksel Sünnî İslâm'ı kontrol almaya çalışmakta ancak bunun karşısında milli ve modern bir Sünnî İslâm'ı temsil etmektedir. Bu çerçevede, modernleşmenin, muarızı olan modern İslâmcılıkla aynı paralellik içinde, "hurafata" karşı mücadeleyle sürdürülebilir olduğunu savunmaktadır.

Dolayısıyla, Sünnîlik, hurafelerden arındırılıp modernleştirilebilir ve ulusallaştırılabilir bir inanç alanı olarak görülürken, Alevîlik, mutlak olarak hurafat içinde görülmektedir. Bu seküler ideolojiye göre, din ve modernleşmeyi çatışmaya sokan, dinin yanlış yorumlanması, dine hurafelerin karıştırılması ve zaman içinde dinin siyasallaşmasıdır. Dolayısıyla modernleşmeyle din arasındaki çatışma, tarihsel hataların (ve modernleştirilebildiği ölçüde düzeltilebilir hataların) ürünüdür.

Türk yurttaşlığının bir bileşeni etnik Türklükse, diğer bileşeni modernlik/medeniliktir ki bu ikinci bileşenin dinsel boyutu Sünnî İslâmî değerlerin modernleştirilmiş biçimleriyle doldurulmuştur. Aktay'ın (2006: 37) işaret ettiği gibi, modern yurttaşlığın inşasında seferber edilen 'okumak', 'ilmi Çin'de bile olsa arayıp tahsil etmek', 'ilimden başka mürşid edinmemek', 'cumhurun görüşüne uymak', 'Tanrı ile kul arasında aracılar kabul etmemek', 'bidat ve hurafelere karşı olmak' gibi değerler, herhangi bir tarikatın değil ancak Sünnî İslâm'ın verebileceği değerlerdir. Buna paralel olarak, tamamen şifahî bir geleneğe dayalı ve kast sistemi gibi bir dedelik kurumuna bağlı Alevîliğin böyle bir katkı sunması mümkün değildir.[171] İslâmcılığın, Cumhuriyetin temelinde Sünnî-İslâm'ın harcı olduğu iddiası, bu anlamda yanlış değildir. Cumhuriyetçi kadroların Dersim'e yönelik algılarının bir boyutu "aşiret direnciyse"[172] diğer boyutu "seyyidlik"tir. Seyyidliğin, Alevî

---

[171] Aktay, Cumhuriyetçi modernleşmenin Aleviliğin aleyhine seyrinin, "Cumhuriyet devrimine önayak olmuş olan hatırı sayılır bir nüfusun Bektaşi-Alevî olması" (2006: 38) pahasına olduğu kanaatindedir. Çalışma birçok başka yönden de eleştirilebilecek olmakla birlikte, Aktay'ın bu iddiasıyla ilgili şu söylenebilir. Baştan başa Alevîlerle, Alevîlik üzerine polemik havası veren bir kitabın, bazı Alevi yazarların "mitolojik kurgularını" cımbızlayarak, gerçekmiş gibi kullanıyor olması şaşırtıcıdır. Daha özel olarak Atatürk'ün Alevi olduğunu iddia eden Alevi yazarlar olarak bkz. Öz (1990) ve Şener (2006). Bu çalışmaların eleştirisi için bkz. Bahadır (2002: 9-20), Güler (2008: 179-90) ve Yalçınkaya (1996: 152-4).

[172] Bu vesileyle, Birinci Meclis'te Dersim mebusu olan Diyap Ağa'nın, Kemalizmle Alevilik arasındaki "iyi" ilişkinin sembolü olarak gösterilmesinin bir başka efsane olduğu belirtilmelidir. Efsanenin anlattığının aksine, Diyap Ağa da, diğer aşiret reisleri ve seyyidler gibi zan altındadır. Diyap Ağa'nın reisi olduğu Ferhat uşakları hakkında kısa bilgiden sonra Uluğ (1931: 39-41), Diyap Ağa'yla ilgili olarak "Mustafa Kemal'in korkusu kalbine öyle yerleşmiş ki Şeyh Sait isyan ettiği vakit birkaç ağa ile birlikte Elâziz'e Kumandan Nuretin Paşanın yanına giderek böyle taassup ve irtica hareketleri ile alâkası olma-

topluluklar için dinî rehberler olduğunun kuşkusuz Kemalist elitler de farkındadır. Bizatihi Mustafa Kemal, "birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyyitlerin, çelebilerin, babaların, emîrlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, nüshacılara tâli ve hayatlarını emniyet eden mürekkep bir kütleye, medeni bir millet nazariyle bakılabilir mi?" (Nutuk, 1971: 896) diye sorarken, özellikle dedeliğin Alevîliğe özgü bir kurum olduğu bilinmektedir. Hâsılı Kemalist modernleşme "Şamanlar"a da karşıdır. Bunun açık örneği Bektaşi babaları ve Alevî dedelerinin sürekli denetim ve gözetim altında tutulmalarıdır. 1935 yılında Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya, CHF Umumî Kâtibi Recep Peker'e gönderdiği, "Bektaşilik tarikatı gizli çabalayışları" hakkındaki dosyada, Maraş ve Gaziantep'te üzerlerinde tarikata ait mühür ve mektup bulunan iki kişinin yakalandığını belirtmektedir. Benzer

---

dığını temin etmişti" demektedir. Oysa "Cümhuriyet Dersim'den içeriden kilitlenmiş feodal Dersim'den kuru bir inkıyat değil, cümhuriyet hayatına tam intibak" istemektedir. Korkunun verdiği "kuru inkiyat" yanı sıra Diyap Ağa'nın bağlı olduğu aşiretin güvenilmezliği de vurgulanır: "Ferhat uşaklarının kanı da elbette Dersim kanıdır. Gözleri yıldığı günlerden evel, bunlar da birçok defa isyanlar çıkarmışlar ve itaatsizlikle tanınmışlardı." Birinci Meclis'in bir diğer ünlü Alevîsi, Cemalettin Çelebi'dir. Meclis ikinci reis vekilliğine de seçilmiş olan Çelebi, hastalığı dolayısıyla meclise devam edememiş ancak üyeliği ölüm tarihi olan Ocak 1922'ye kadar devam etmiştir (Küçük, 2003: 178-9). Küçük, Yozgat'taki Çapanoğlu ayaklanması yanı sıra, Koçgiri ve Dersim olaylarının bastırılması sırasında Cemalettin Çelebi'nin "hastalığını bahane ederek" sessiz kalmasını Kürt Aleviler içinde yeterli nüfuzunun olmamasına bağlar. Bu bir olasılık olmakla birlikte, Alevi ocak örgütlenmesinin, etnodilsel farkları aşan karmaşık bir şebeke olduğunu (örneğin Çorum'da Dersim kökenli ocağa bağlı Alevi köyleri bulunmaktadır) ve Türklük, Kürtlük gibi kavramların modern kategorik inşalar olduğunu akılda tutmak gerekir. İkinci bir olasılık, bu dönemin ulusal cemaat anlayışının İslâmcılığa dayalı etnodinsel karakteridir. Birinci Meclis dini kaygılarla içki yasağı koyan, Meclis'te başkanlık kürsüsünün arkasına "Ve emrehüm şûrâ beynehüm (birbirinize danışarak yönetiniz)" diyen ayet-i kerime levhası asılı bir meclistir (Tunçay, 1996: 570).

şekilde, Burdur Saylavı, CHF Yüksek Katibliğine gönderdiği raporda, Cem ayini düzenlemek üzere köylere giden ve bu nedenle tutuklanan Alevî dedeleri hakkında bilgi verir.[173]

1925 öncesi dönem, siyasal mücadelelere, demokratik katılıma açıktır ancak Alevî-Kızılbaşların kamusal politik hayata katılımlarını mümkün kılacak "görünürlükleri" yoktur (1950'li yıllara kadar da olmayacaktır). Bektaşî tarikatının kentsel, kültürel elitler içindeki etkinliğine karşılık, Alevî-Kızılbaş nüfus hala geleneksel kırsal cemaat yapısı içinde yaşamaktadır ve politik alanı zorlayacak modern örgütlenme formlarından yoksundur. Alevîler, bir anlamda, "yokluğuyla dışlanan" bir gruptur. Bununla birlikte, kamusal görünmezliğine rağmen, Mustafa Kemal'in, ulusal mücadele döneminde Alevîlerin de desteğini almak istediği ve bu nedenle Hacı Bektaş ilçesinde Çelebi Cemaleddin Efendi ve Salih Niyazi Baba ile görüştüğü bilinmektedir (Kansu, 1968: 492-5).[174]

---

[173] Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivi. 10 Mart 1935 tarih ve 13415 no ile 18 Nisan 1935 tarih ve 10036 no'lu yazılar. Belgeleri benimle paylaşan Yrd. Doç. Dr. Ali Yaman'a teşekkür ederim.

[174] Bu ziyaret, bazı Alevi entelektüellerin tarih yazımında Cumhuriyetin resmî olarak ilan edilmeden önce, Çelebi'nin kulağına fısıldandığı bir olay olarak aktarılmaktadır (Şener, 1994: 25-7). Şener burada, Kansu'nun anılarından bir bölüm aktarır. Aktarılan bölümde, Çelebi, Cumhuriyet yanlılığını anlatır ancak Mustafa Kemal, "zamanı olmayan bu önemli sorun için olumlu ya da olumsuz bir karşılık vermeyerek, oldukça tedbirli bir biçimde görüşmeyi" (Şener, 1994: 27; orijinali için Kansu, 1968: 494) sürdürür. Bu alıntıya rağmen Şener, bu görüşmede Mustafa Kemal'in padişah ve halifeliğin, dil, din, mezhep ve tarikat ayrımcılığının kaldırılacağını, yöneticileri halkın kendisinin seçeceğini, kadın-erkek eşitliğinin sağlanacağını ve Cumhuriyet'in ilan edileceğini anlattığını ileri sürer. Şener'in anlatısı, Çamuroğlu'nun işaret ettiği "masal ülkesi"dir. Çamuroğlu'na göre, özellikle tek parti döneminde "'Aleviler için cennet olan Anadolu' dinleyenlere zevk veren fakat yaşayanlara aynı zevki vermemiş olan masal ülkesidir." Diyanet İşleri Başkanlığı Aleviler yok sayılarak kurulmuş, "doğru ve üst düzey din eğitimi"nde Alevilere asla yer verilmemiştir. Dersim İsyanı, Kubilay Olayı'ndan daha insanî yöntemler kullanılarak bastırılmadığı gibi genç Türkiye Cumhuriyeti kendi topraklarını ilk

Ulusal mücadele döneminde Alevîlerle kurulan ilişki, ilkesel ve programatik değil stratejik ve araçsaldır çünkü dönem Hıristiyan "öteki"ye karşı Müslüman benlik inşa eden, Osmanlı yurtseverliğine dayalı etno-dinsel bir yurttaşlar cemaatine seslenmektedir. Bu dönemde Alevîlerin kendileri olarak söz aldığı iki olay, iki isyandır: Yozgat'ta Çapanoğlu İsyanı ve Koçgiri İsyanı. Her ikisi de, Ermenilere uygulanan tehcir ve katliamların kendilerine de uygulanacağı korkusuyla gerçekleştirilmiştir ve bu isyanlar merkeze olan güvensizliğin devam ettiğini göstermektedir[175]. Koçgiri İsyanının bastırılış biçimi, korkunun boşuna olmadığının işaret sayılabilir. İsyanı bastırmakla görevlendirilen Nurettin Paşa'nın Koçgiri'de yaptıklarını, Birinci Meclis Erzincan milletvekilli Emin Bey şöyle anlatmaktadır:

> "Asi diyoruz ve üzerine kuvvei askeriye sevk ediyoruz. Onlar Hükümetin tekmil metalibini kabul etmiş bulunuyorlar. Nurettin Paşanın tabirince bunları çenber içine aldıktan sonra Hükümetin tekâlifini daha teşdit edeceğim diyerek, çenber içine aldım diyor ve tuttuğunu öldürmeye, ırzlara geçmeye, namuslara taarruz etmeye kalkıyor.... Refahiye'de bir arkadaşım vardır, onu işhad ederek yirmi sene evvel buraya tavattun etmiş, teehhül etmiş bir Türk, servetine tama edilerek, karısı cebren alınmış ve sen Alevîsin diyerekten herif emval ve emlâki yağma edildikten sonra öldürülmüştür. Efendiler; dünyanın hangi yerinde böyle bir hareket görülmüştür ki

---

kez bu olaylarda hava kuvvetleriyle bombalamıştır. Ayrıca, Alevi cem ayinleri jandarma tarafından sıkı takibe alınmış ve bunlara göz açtırılmamıştır (1998: 114).

[175] Çapanoğlu isyanına, özellikle Çorum-Alaca'daki Alevi köylerin katılımı, o dönem Çorum Valisi olan Cemal Bardakçı'nın (1940) anılarında aktarılmaktadır. Bardakçı, bunun nedeninin "İttihatçılar, ermenileri tehcir ettikleri gibi kongrecilerin de Alevîleri umumen katl ve imha eyleyeceklerdir" şeklindeki "düşman propagandası" olduğunu söylemektedir (s. 206). İsyanın bir Alevi isyanına dönüştüğü yönündeki kanaati engellemek için Bardakçı, Alacanın Alevi köylerinin isyana katılmadığını vurgular.

babasını bir evlâdın elinde ip, diğer evlâdın elinde olarak çektirilerek tam altı saat zarfında bu suretle feciane öldürülmüştür."[176]

Emin Bey, konuşmasının devamında Nurettin Paşa'nın terfi ettirilerek kaymakamlığa atanması karşısındaki şaşkınlığını bildirecektir. Bu görüşmeden iki hafta sonra Lazistan milletvekili Ziya Hurşit Bey'in, Nurettin Paşa'nın Merkez Komutanı sıfatıyla Samsun ve civarında yaşayan bütün Rumları tehcir ettiği gerekçesiyle verdiği gensoruya, Başkomutan sıfatıyla yanıt veren Mustafa Kemal "pek nazik zamanlara tesadüf eden bazı hadisattan dolayı ordu kumandanlarının tebdiline dair" kendisinde kanaat oluşmadığını bildirmiştir.[177]

Cumhuriyetçi modernleşme paradigması açısından yurttaş, kurucu politik özne değil, bizatihi hükümet teknolojileriyle kurulması gereken, "sahtekâr ve iğfalkar telkinlere" karşı korunması gereken, cahil, gelişmemiş, dolayısıyla eğitilmesi ve terbiye edilmesi gereken ve ancak, Kemalist cumhuriyetçi ilkelerin temsil ettiği modernliği/medeniliği içselleştirdiği oranda özne olabilecek bir kategoridir. Bu anlayışın doğal sonucu, müzakereye ve politik mücadelelere açık olmayan, önceden tanımlanmış "milletlerin medeni ilerleyişi, maksadları" doğrultusunda çalışan ve halkla özdeşleşen (organik ulus anlayışına uygun olarak halk içinde farklılıklar olmadığını inancından mütevellit) tek bir partinin varlığı yeterli görülmektedir. Bunun sonucu, Alevîlerin, kolektif haklarını savunabilmelerini sağlayacak herhangi bir örgütlenme haklarına sahip olamamalarıdır. Resmî milliyetçiliğin organik ulus anlayışını destekleyecek olan solidarist-korporatist halkçılığın çerçevesi içinde belirlenen 1938 tarihli Cemiyetler Kanununun, "mevzu ve gayeleri" bakımından yasakları sıralayan 9.

---

[176] TBMM Gizli Celse Zabıtları cilt 2, 1985, s. 269.

[177] TBMM Gizli Celse Zabıtları cilt 2, 1985, s. 403-9. Ayrıca bkz. *Nutuk* (1971: 629-30).

maddesinin e bendine göre, "din, mezhep ve tarikat esaslarına dayanan" örgütlenme yasaktır.[178]

Alevî yurttaşların (daha doğrusu Alevîlerin yurttaş konumlarının) sistem içindeki müphem konumuna benzer bir noktadan işaret eden Koçan ve Öncü'ye göre, Alevîler "kendilerini, ait hissetmedikleri bütünlüğü onaylamanın ya da inkâr etmenin tuhaf durumu içinde bulmaya devam edecekler. Bu bütünlüğe üyeliklerini onaylarlarsa, ikiyüzlülüğün tarihini devam ettirmiş olacaklar. İnkâr ederlerse, bütünlüğün çoğunluğu onları sapkınlar olarak tanımlayacak. Dolayısıyla, baskı altında tutulmuş kültürel tarihleri en trajikomik tezahürlerde kendini tekrar edecek" (2004: 485). Alevî-yurttaşın onaylamak zorunda kaldığı tarih, kültürel kimliğinin politik-hukuksal olarak tanınmadığı, kamusal alandan dışlandığı bir tarihtir. Cumhuriyet sonrası dönemde ulusal kimlik tanımı, Alevîlerin yurttaşlık konumlarını kararsız ve müphem hale getirmiştir. Alevîler Türklüğün etno-romantik inşası için bir ilginin konusu olmuştur ancak milliyetçi seçkinlerin etno-romantik ulus tahayyülü, farklılıkları tehdit olarak gördüğü için kültürel homojenleştirme teknolojileri Alevîlerin aleyhine işlemiştir: Alevîler, öz Türkler olarak keşfedilmiş ancak Alevîlikleri dışlanmıştır.[179] Hasan Reşit Tankut'un sözleriyle,

---

[178] TBMM Kavanin Mecmuası, D. V, İçtima 3, cild 18, 1 Teşrinisani 1938

[179] Van Bruinessen, aynı durumu, ancak Kürt Alevilerle sınırlı tutarak, tespit etmektedir, yani Kemalizmin Kürt Alevilere karşı tutumu paradoksal ve tutarsızdır; "Alevi olduklarından ötürü, bir yandan İslâm'ın gerçek bir Türk versiyonuna bağlı oldukları için ve Kemalistlerin laikleşme programının doğal müttefikleri olarak selamlanmışlar; öte yandan, Zazalıkları ve Kürtlükleri onları yabancı ve güvenilmez kılmıştır. Alevi Kürtlerin dinsel törenlerinde kullandıkları dilin Türkçe olduğu gerçeği, onların kolayca asimile olacaklarına dair umut verici ihtimaller sunar görünmekle birlikte, Alevi Kürtlerin devlete muhalefetlerinin tarihi onları ziyadesiyle şüpheli kılmıştır" (2004: 104). Kemalist etno-seküler milliyetçiliğin, sadece Kürt Alevilere değil bütün olarak Alevilere karşı benzer müphem bir tutum içinde olduklarını belirtmek gerekir. Yeni rejim Alevileri "otantik Türkler" olarak keşfetmiş ancak Alevi inanç ve

"Anlaşılıyor ki Alevilik çok eskidir. Ve Aleviler ister Hatay'da ister Anadolu'da olsun, hem gövde yapısı, hem tarih, hem itikat bakımından Türktürler. Kemalist Türkiyede [*sic*] ırki ve sosyolojik millet tesisinin mefhumu Türk Tarih ve Türk Dil tezleriyle aydınlanmış ve saptanmış bulunuyor. Vicdani inançlara gelince, onlar da yeni Türk rejiminin layisitesi içinde, ışığa ve hakikate dayanan realitesini kazandı. Hurafeleri gömdüğümüz çukurlara zıddiyetlerin laşesini de doldurduk, şimdi Türkler için bir nizam vardır: Birbirini sevmek ve hepimizin vicdanını dolduran ve doyuran bir tek kutlu söz vardır: ATATÜRK" (Tankut, 1938a: 64; vurgu orijinal).

Burada çukura gömülen "hurafelerin" Alevî dinsel inanç ve ibadetleri, "zıddiyetlerin" de çok-kültürlü politik bir kimlik/yurttaşlık imkânının zemini olabilecek çoğulculuk olduğunu söylemek mümkündür.

Geç Cumhuriyet öncesi dönemde ve Cumhuriyetin kuruluş döneminde Alevîler, milliyetçi elitlerin gözünde sadece Türk etno-romantik kimliği için folklorik veriler sunmuştur. Örneğin, Dinçer'in (2004: 62) gösterdiği gibi, Alevî dinsel ritüelinin bir parçasını oluşturan semah, Cumhuriyetin erken dönemlerinde yeni rejimin modern kültürel projesine uygun olarak, Orta Asya Türk geleneğinin Şamanik danslarından kaynaklanan, Türk kültürünün bir bileşeni olarak kabul görmüş ancak bunun Alevîliğin dinsel ibadet yönüyle bağlantısı gösterilmemiştir. Öte yandan Alevî dinsel inancı ise, Sünnî-Müslüman-Türk kimliği dışında kalan diğer tüm etnik-dinsel-dilsel farklıların yaşadığı kaderi yaşamıştır. Soyadı Kanununun tartışıldığı meclis oturumunda konuşan dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'ya göre, "Haydaranlı, Halikanlı, Yusufanlı" gibi aşiret isimleri, "Çerkez, Çeçen, Arap" gibi "başka milliyetlere" gönderme yapan isimler,

ibadetlerini asla tanımamıştır. Ayrıca bkz. Küçük (2002). Ancak van Bruinessen'in değerlendirmesini önemli kılan, Alevîliğin, Kürt Alevîleri (ve Arapları da) Türklüğe çağırmanın dolayımı olmasına dikkat çekmesidir.

"Kızılbaş, Bektaşî" gibi isimler vermek doğru değildir çünkü bunlar "orta devire ait içtimai bir tarzı teşekküldür" ve "milli vahdeti" bölücü niteliktedir. Ayrıca bu ayrılıklardan "haricin yakın zamanlarda dahi istifade ettiği" unutulmamalıdır.[180] Etnik Türklükle özdeşleştirilen Alevîlerin Alevîliğinin bir Orta Çağ kalıntısı olarak görülmesi ve dışlanması, sadece 1925 tarihli Tekke ve Zaviyelerin Kaldırılması yasası dolayısıyla Alevîlerin dinsel inanç ve ibadetlerinin de yasaklanması ya da seküler milliyetçi seçkinlerin gözünde Alevîliğin dinsel boyutunun geçmişi ve gericiliği temsil ediyor olmasıyla sınırlı değildir. Alevîler, Cumhuriyet döneminde de "beşinci sütun" olarak görülmeye devam etmiştir.

Muhafazakâr Milliyetçilik ve "Türkmen Sünnîliği" olarak Alevîlik

İslâmla terkip edilmiş Türk milliyetçiliği, yüzyıl başlarında, Ziya Gökalp'in izinde Baha Said tarafından kurgulanan, Fuad Köprülü tarafından tarihselleştirilerek geliştirilen, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde etno-kültürel milliyetçiliğin kurumsallaşmasıyla resmî bir içerik de kazanan "öz Türkler" olarak Alevîler anlatısını devam ettirir. Bu süreklilikte özellikle Baha Said ve Fuat Köprülü'nün çalışmalarının belirgin etkisi vardır. Buna göre, tarihsel

---

[180] TBMM Zabıt Ceridesi, devre IV, cilt 23, içtima 3. Ayrıca bkz. Çolak (2004: 90). Soyadı Kanununa göre çıkarılan Nizamnamenin 5. maddesine göre, yeni takılan soyadları Türk dilinde olmalıdır. Buna uygun olarak, soyadların (Yan, Of, Ef, İç, İs, Diş, Pulos, Aki, Zade, Mahdumi, Veled ve Bin) gibi başka milliyet anlatan ve başka dillerden alınan ekler ve kelimeler takılamaz. Takılmış olanlar kullanılamaz. Bu eklerin yerine (oğlu) konulur (Madde 7). Ayrıca, Arnavud oğlu, Kürd oğlu) gibi umumi surette başka milliyet gösteren (Çerkes Hasan oğlu, Boşnak İbrahim oğlu) gibi başka milliyete ilişik anlatan (Zoti, Grandi) gibi başka dillerden alınmış olan soyadları konulamaz ve yeniden takılamaz (Madde 8). Bir aşirete veya kabileye ilişik anlatan soyadları kullanılamaz ve yeniden takılamaz (Madde 9) (Edis, 1935).

oluşumu içinde Alevîlik, Fığlalı'nın ifadesiyle "Türkmen Sünnîliği"dir (1994: 6). Alevî-Bektaşî inanç motiflerinde, eski Türk dini olduğu iddia edilen Şamanizmin izleri mevcuttur (özellikle bkz. Eröz, 1977; 1983: 75-84; Arvasi, 1983: 318-22; Fığlalı, 1986; 1994; Türkdoğan, 1995; Sezgin, 1996; 1998; 2002; Özdağ, 2003). Öyle ki Ehl-i Sünnet akideler dışında kalan ve Alevîliği oluşturan bütün senkretik öğeler, Şamanizmin izleri olarak görülür. Alevî-Bektaşî inancının temeli, İslâm, Tasavvuf ve eski Türk kültürüdür (daha özel olarak Şamanizmdir). Etno-dinsel özcülük bakımından, Sünnî ortodoksiye aykırı bütün öğeler (hûlul ve tenasûh inancı, Hurufî, Kalenderî öğeler, Zerdüştlük ve Maniheizm etkileri, On İki İmam kültü, Hz. Ali'nin tanrısallığı, Anadolu'nun yerli kültüründen edinilen değerler, Hıristiyan ve Yahudi heterodoksisinden gelen inanç ve ibadet öğeleri vs), özsel ve değişmez bir Türk kültürü adına "yabancı" addedilir ve Alevî kimliğinin heterodoks ve senktretik karakteri hedef haline getirilir. Türk İslâm milliyetçi entelijansiyasına göre, Alevî-Bektaşî inancında Hıristiyan ya da Yahudi/Mason hiçbir "yabancı" etkiye rastlanmaz. Hıristiyanlığn etkisi olsa bile, bunların da Türk kültürü içinde değerlendirilmesi gerekir çünkü "Bektaşîliğe geçen bazı Hıristiyanların, Türk menşeinden gelme olmadıklarını kimse iddia edemez" (Eröz, 1977: 184).[181] Özellikle 28 Şubat 1997 tarihli askeri müdahalenin öncesi ve sonrasında "Atatürkçü, aydın ve laik din adamı" profiliyle popüler bir isim olan Yaşar Nuri Öztürk'e göre de, Anadolu'nun heterodoks toplulukları "öz be öz Türk"tür ve bunları "Şiilik-Alevîlik-Bâtınilik vs ile itham eden ezici çevrelerin aksine, İran başta olmak üzere bütün yabancı zevk ve temayüllere" kapalıdır (1990: 24). "Sünnî veya ehlisünneten olmak, Hz. Muhammed'in

[181] Türk-İslâmcı entelijansiya içinde, Alevîlerin öz Türklüğünün ispatına yönelik "antropolojik" çalışmalarıyla maruf Eröz'ün çalışmalarının önemli bir bölümünü de "Kürtlerin, Türk kökenli bir boy" olduğunun ispatı oluşturur. Bu çalışmalar için bkz. Eröz ([1975] 1982) ve Eröz vd (1992).

sünnetine uymak" demektir ve bu anlamda bütün Müslümanlar Sünnîdir (s. 21). Özellikle Hacı Bektaş'ın ölümünün ardından, Bektaşîlik bozulmaya başlamıştır ve "Hurufilik, İranilik, Hıristiyanlık gibi unsurların nüfuzu ile Bektaşîlik 'sapıklık ve çarpıklıkların emin limanı' haline gelmişe" (s. 158) benzemektedir. Hâsılı, Alevîlik ve Bektaşîlik, Türklerin Müslüman olma sürecinin özgün bir ürünüdür ve İslâm öncesi Türk kültürünün mirası üzerine biçimlenmiştir. Bununla birlikte, aşağıda gösterileceği gibi, İslâm öncesi kalıntılar, İslâmlaşma sürecinde bir gecikmeye ve geri kalmışlığa, ama en çok sahih İslâmdan bir sapmaya ve "dağ Müslümanlığına" (Açıkel ve Ateş, 2005) işaret etmektedir ki bu algı Alevîleri, "heretik özneler" olarak hedef haline getirmiştir.

Alevî kimliğinin tarihsel oluşumu konusunda yukarıda özetlenen bu paradigmatik zihniyetin kaynağı, özellikle Köprülü tarafından yüzyılın ilk çeyreğinde geliştirilen romantik milliyetçi tarih yazımıdır. Buna göre, Bektaşîliğin kaynağı, "Türklerin Müslümanlaşmasının" görece erken döneminde ortaya çıkan ve Ahmed Yesevî tarafından kurulan Yesevîlik (ya da Yeseviyye) tarikatıdır. Kabaca özetlenecek olursa, Yesevîlik, "çevresini kuşatan özellikle Fars etkisine rağmen", "İslâm'ın daha yalın halini" kitlelerin anlayabileceği bir dille, yani Türkçe, anlatarak göçebe Türkmen boylarının Müslümanlaşmasını sağlamıştır (Köprülü, ([1919] 1966; [1929] 1970). Bununla birlikte, Köprülü'ye göre (1970: 143), "Türk boyları, kendi göçebelik hayatlarını devam ettirdikleri ve ibtidâî dinlerinin izlerini sakladıkları için, Yeseviyye tarikati, bu eski geleneklerden pek tabiî olarak müteessir olmuş, hattâ bunlardan bir kısmını da kabûl etmek zorunda kalmıştır." Bunun örneği, bizatihi Ahmed Yesevî'nin zikir meclislerine, erkeklerle birlikte örtüsüz kadınların da katılabildiğini söyleyen yaygın menkabedir. Bu menkabeyi aktaran, kökeni yine Yesevîliğe dayanan, Nakşibendî tarikatına mensup bir "müteassıb sünnî" derviştir ve bu menkabenin tamamen bir iftira

olduğunu belirtir ancak Köprülü, "bu menkabenin şekli dahî bize, aksine, onun tarihî bir vakıayı gösterdiğini" öne sürer. Oysa daha erken çalışmasına göre, "Ahmed Yesevî tıpkı mürşidi gibi Hanefî mezhebinde bir fakih, bir şerî'at âlimi olduğundan, şerî'atle tarîkatı daima kaynaştır[mış]; dinî tekâlife karşı dikkatsizliğin tarîkat âdâbıyla uyuşamayacağını neşr ve telkîne çalış[mıştır]" ([1919] 1966: 61). Öyle ki, "[b]ir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı olmayacağını söyleyecek kadar şer'î hükümlere fazla bağlılık" gösterir (s. 62). Buna bağlı olarak Yesevîliğin gerçek temsilcisi Bektaşîlik değil, Nakşibendîliktir. Hatta Bektaşîlikle Yesevîlik arasında hiçbir hakikî ilişki yoktur çünkü

"Bektâşî tarîkatinin daha ilk kuruluş anlarında bile ona intisâb edenler bütün haram olan şeyleri mübâh gören zındıklar gibi telâkkî edilmiş yâhut Hurûfiyye tâifesinden addolunmak sûretiyle 'hariç ez-şerî'at' sayılmıştır. Tarikatin daha ilk kuruluş zamanlarına ait olan bu hâl, onun daha önce başka tarîkatlar gibi şerî'at dâiresi dâhilinde bir tasavvuf mesleki iken, sonraları birtakım hurûfîlerin ve mülhid zındıkların eline geçerek eski mahiyetini kaybettiği hakkında umûmiyetle beslenen zannın târihen yanlış olduğunu" kuvvetlendirmektedir (s. 95-6).

Erken dönem çalışmasında Yesevîlik, bir İslâm-Şamanizm senkretizmi olarak değil, açık bir Hanefî-Sünnîlik olarak anlatılmaktadır. İlk çalışmaya göre, Hanefîlik, "Türk milletinin içtimâî vicdânından doğan" (1966: 14) bir temâyül olarak tanımlanırken, ikinci çalışmaya göre, "geniş görüşlü Müslüman sûfiler, Ehl-i Sünnet'in pek katı kaidelerinden kendilerini kurtarmışlardı ve onlar, Ehl-i Sünnet itikadına aykırı anlayışlarla uzlaşarak, İslâm'ın yayılması maksadıyla gösterdikleri dini neşretme gayretine en te'sirli imkânı vermek için, bütün fırsatları kullanma yolunu tutuyorlardı" (1970: 148). Köprülü, bu açık çelişkinin farkına varacak ve daha sonraki çalışmalarında düzeltme yapacaktır. "Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar'ı yazarken, gerek Ahmed

Yesevî'nin sûfiyane şahsiyetini, gerek Yesevî tarikatinin hüviyetini tamamiyle nakşibendî kaynaklarının gösterdiği şekilde tasvir etmiştim" der Köprülü (1950: 212), "hâlbuki Babaî, Hayderî ve Bektaşî an'anelerinin Ahmed Yesevî hakkındaki rivayetleri, şüphesiz, tarihî hakikate daha yakındır." Köprülü'nün Ahmed Yesevî hakkındaki bilgisi, artık Bektaşî kaynaklarından derlenmektedir ve dolayısıyla Yesevî, muhafazakâr bir Hanefî değil, heterodoks ve senkretik bir tasavvuf ehli, ayinlerine "örtüsüz kadınlar" ve erkeklerin birlikte katılabildiği bir Türk sufisi olarak temsil edilmektedir.[182]

---

[182] Bununla birlikte Köprülü, Yesevî'nin tarihsel kişiliğini, hala, tarihin öznesi olarak bir ulusu ya da *ethnie*'yi gören romantik tarihsicilik içinde değerlendirmeye devam eder. Yesevîliği, "bir türk sûfisi tarafından hâlis bir türk muhitinde kurulan, ilk büyük türk tarikati" olarak nitelendirdikten hemen sonra "Dersim'deki kızılbaş kürt aşiretlerinden mühim bir kısmının" Ahmed Yesevî'ye bağlı olduklarını belirtir (1950: 213). "Halis bir türk muhitinde kurulan" Yesevîliğin, Kızılbaş Kürt nüfus içindeki etkisi muammadır ki bu muamma, modern milliyetçiliğin yaptığı gibi, 12. yüzyılda Türk ya da Kürt olmanın anlamı sorunsallaştırılmadan, Alevî Kürtlerin de öz Türk olduklarının ispatı sayılarak çözülmektedir. Ayrıca, Köprülü'nün çalışmaları arasındaki farkın, çalışma derinleştikçe yapılan bir "düzeltme" olması yanı sıra, iki farklı hegemonik milliyetçi söylem arasındaki fark olarak da ele almak mümkündür. Yesevîliği, Hanefî-Sünnî bir tarikat olarak ele aldığı erken dönem çalışması, Cumhuriyet öncesi etno-dinsel bir milliyetçilik içinde değerlendirilebilecekken, erken Cumhuriyet dönemindeki çalışmaları, Türklerin İslâm öncesi etnik sürekliliğine hasredilmiş seküler bir milliyetçiliğin söylemsel formasyonu içinde düşünen bir çalışma olarak değerlendirilebilir. 1913 yılında Köprülü, Osmanlı nüfusunu, merkezde Türkler, merkezin çevresinde İslâm ve en dış dairede Hıristiyan unsurlar olacak şekilde Türkçü milliyetçilik içinde tasarlamaktadır. Ocak da (2009: 52), Köprülü'nün çalışmalarını derinleştirdikçe, "Türk Edebiyatında Mutasavvıflar" çalışmasında savunduğu düşüncelerde düzeltme yaptığını belirtir ancak aynı zamanda, bu çalışmanın İttihat ve Terakki dönemi ile başlayan Türkçülük siyaseti çerçevesinde olduğunu da teşhis eder. Ayrıca, Yesevîliği, Türkî bir inanç formuna hapsetmek, milliyetçi tarih yazımının bir ürünüdür ve farklı dilsel, dinsel gruplarla ilişkisini kesmek anlamına gelir ki yine Ocak'ın işaret ettiği gibi Yesevîlik, Melâmetî-Kalenderî

Köprülü'nün Bektaşî ve Alevîliğin kaynak ve kökenlerine ilişkin tarih anlatısı, etno-dinsel milliyetçilik tarafından sürdürülür ancak Köprülü'nün zaman içinde düzelttiği çelişki, Alevîlik ve Bektaşîliğin kökeninin Hanefîlik olduğunun ispatı sayılarak. Buna göre, bütün Alevî-Bektaşîler, İslâm'ın temel akidelerine inanmışlardır ve hatta milli cemaati oluşturan Sünnîler gibi, itikadî bakımdan Maturidî, amel bakımından Hanefî'dir (Yüksel, 1992; Sezgin, 1992; 1996; 1998; 2002; 2004; Türkdoğan, 1995: 205). Maturidî-Hanefî mezhebi "Türk'ün telakkileri, dünyayı algılayışı ve dünya görüşü" (Sezgin, 2002: 117) anlamına gelmektedir ve böylece İslâm, Maturidî-Hanefîlik dolayımıyla bir "ulusal din" haline getirilmiş olur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Şube Müdürlüğü, Daire Başkan Vekilliği, Müfettişlik ve en son Başmüfettişlik yapmış olan Sezgin'e göre, Nakşî ve Bektaşî tarikatlarının her ikisinin de kaynağı, Ahmed Yesevî'nin mürşidi Yusuf Hemedanî'dir ve dolayısıyla ikisi arasında "tarikat disiplini, duaları, zikirleri bakımından gizli ve açıklığı ile getirdiği farklılıklar hariç hiçbir fark yoktur" (Sezgin, 1996: 22). Dolayısıyla "Alevîlik Müslümanlığın kendisidir ve cami dışında ibadethanesi, mabedi yoktur" (s. 206). Sezgin'e göre, "Alevî, sünnî, şii, ismaili, vehhabi, nusayri, dürzi, zahiri, batını" bütün Müslümanların tek mabedi Camidir. Cemevlerinin ibadethane olduğunu iddia edenler, "tek mabed fikrinde şüphe yaratarak din birliğini zayıflatmak, din ve vicdan hürriyeti gölgesi altında illegal örgüt merkezi yaratmak, siyasi taraftar olarak bulundurulabilecek masum ve tabii mekânlar elde etmek, ekonomik ve sosyal bakımdan Alevî yurttaşların toplumla entegre olmalarını engellemek, ayrı kimlik ihdas ederek siyasi, ticari potansiyel güç merkezleri oluşturmak, Alevî giyim,

---

sufiliğinin özelliklerini gösterdiği gibi, Bektaşîlik de doğrudan Yesevîlikten değil Haydarîlikten doğmuştur (s. 56-63).

kuşam, yemek gibi folklorik değerlerini korumak, 'Dede hakkı' adlı tarikat vergisini toplayabilmek"tir (s. 210).[183]

Muhafazakâr milliyetçiliğin Alevîlik algısına ilişkin en derli toplu kaynak, *Türk Yurdu* dergisinin Alevîlik-Bektaşîlik konusuna ayırdığı özel sayıdır (*Türk Yurdu*, 1994, cilt 14, sayı 88). Derginin ilgili sayısında bazı Alevî ve Bektaşîler de yazmıştır ancak bir iki istisna dışında genel olarak bunlar da resmî söylemi yeniden üreten, muhafazakâr milliyetçi zihniyet içinde konuşmaktadır. Örneğin kendisini bir "Türk Alevî" olarak tanımlayan Kaplan'a göre, yapılması gereken,[184] "Bediüzzaman hazretlerinin Alevîlere bakış tarzını Sünnîlere ulaştırmak, İslâmiyetin kitabî esaslarını da Alevîlere ulaştırmaktır. 'Din-mezhep-tarikat' mefhumları doğru karşılığı ile Alevîlere anlatılabilirse, hem o kitleler inançlarını kitabî kaynağa dayandırarak cehaletten kurtulurlar, hem de materyalist Alevî aydınların menfi tesirleri kırılarak bir milli ayrılık fayı kapatılır" (1994: 80).[185] Bizatihi, derginin yanıtlamaları için yazarlara gönderdiği sorular, muhafazakâr milliyetçiliğin Alevîliğin senkretik ve heterodoks içeriği karşısındaki özcü anlayışına dair bütün ipuçlarını vermektedir. Sorulardan birkaç tanesi şöyledir: "Alevîliğin çeşitli dinlerden etkilenerek bir sentez haline getirildiği ileri sürülüyor. Bu anlayış Alevîliği İslâm'dan uzaklaş-

---

[183] Aynı gerekçeler, aynı kelimelerle, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları arasından yayınlanan kitaplarında iki İlahiyatçı akademisyen (Sofuoğlu ve İlhan, 2006: 125-7) tarafından da tekrarlanır. Bu "intihal", Abdülkadir Sezgin'in Alevîlik çalışmalarının muhafazakâr çevreler üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu çalışma aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

[184] Sünnîleşmiş bir Alevîliğin temsili konusunda ayrıca bkz. Yılmazkılınç (1992: 10-3). Alevîlik konusunda resmî ya da yarı resmî söylemi, bizatihi Alevîlere söyletmek, 1990'lı yıllarda uygulanan bir diğer strateji gibi görünmektedir. Aşağıda Diyanet İşleri Başkanlığının özellikle bu stratejiye başvurduğu gösterilecektir.

[185] Derginin bu sayısında, bir iki Alevî yazar dışında muhafazakâr milliyetçiliğin Alevîliği anlamlandırma biçimine tek güçlü meydan okuma Ocak'tan gelmiştir (1994: 13-8).

tırmak şeklinde yorumlanabilir mi?", "Alevîleri temsil ettiğini söyleyen bazı kişilerin Alevîliği, ateizme, materyalizme, marksizme ve masonluğa çekme gayretleri olduğu eskiden beri bilinmektedir. Bu hususta ne diyorsunuz?", "'Cemevi' nedir? Cemevi, cami'ye mukabil midir, yoksa ona ilave, normal 'ibadet'e eklenen fazladan bir 'ayin' yeri midir?"

Türk milliyetçiliğinin hegemonik formunun, seküler milliyetçilikten dinsel milliyetçiliğe dönüşümü, Alevîlik algısında, sürekliliklerle birlikte kırılmaları da getirmiştir çünkü her ikisi de etno-kültürel bir içeriğe sahiptir ancak dini anlamlandırma ve yorumlamaları arasında önemli bir fark vardır. Her ikisi için de Alevîler, soya dayalı milliyetçiliğin mantıksal sonucu olarak, "öz Türklerdir" ancak ulus-devletin homojenlik mantığı açısından Alevîlikleri dışlanmaktadır. Alevî kimliğinin kamusal alanda kendisini ifade etmesi, "ulusal birlik" açısından bir tehdit olarak görülmektedir. Etno-dinsel milliyetçilik açısından, ulusal kimlik İslâm üzerine inşa edildiği, Alevîler kamusal alan/mekânlarda daha görünür olduğu ölçüde, Alevîlere yönelik dışlayıcı söylemlerin şiddeti artmaktadır.

Bölücülük Olarak Alevîlik

Aydınlar Ocağı tarafından çerçevesi belirlenen ve Türkiye Sağının iktidar dönemleri içinde kurumsallaştırılan Türk-İslâm Sentezi açısından Alevîler, bir yandan, "öz Türkler" olarak tanımlanırken, diğer yandan Sünnî-İslâm'ın ulusal kimliğin kurucu zemini haline getirilmesiyle birlikte "heretik yurttaşlar"a işaret etmektedir. Kafesoğlu, Köprülü'yü takiben, Bektaşî-Kızılbaş toplulukları, eski Türk inançlarını devam ettiren savaşçı "alperen"ler olarak tanımlar (1970b: 406-8). Bununla birlikte, İslâm vurgusu arttıkça, heterodoks nüfus daha kesin olarak ulusal cemaatin sınırları dışına itilmektedir. Örneğin, bir İslâm-Türk "süper devleti" ve toplumu meydana getiren Selçuklular, siyasî birliği sağlamak ve

mezhep ayrılıklarını ortadan kaldırmak gibi ikili bir işlevi yerine getirmişlerdir. İslâm-Türk devletleri, Şiilik-Sünnîlik arasındaki çatışmayı sona erdirmiş ve karışık rafızî anlayışlara karşı İslâm-Türk birliğini sağlamışlar, "Türk örf ve geleneklerine uyduğu için" Hanefi-Sünni İslâmı savunmuşlardır (Kafesoğlu, 1970a: 5-6; 1970b: 403; 1985: 169-83). İslâm dünyasında "korkunç bir ikiliğe" neden olan Şiiliğe karşı mücadele "Selçuklu İmparatorluğunun ana siyaset çizgilerinden birisi olmuştur" (1970b: 371). "Türk örf ve adetlerine uygun olarak laik olan" Selçukluların Şiiliğe karşı mücadelesi, laiklik anlayışına aykırı bir tutum olarak görülmemelidir çünkü "Şiilik, zuhur ettiği zamanlardan beri, siyâsî bir vasıf kazanmış .... Sünnî Müslüman ülkeleri igtişaşlara düşürerek, tahrip etmek için, en kuvvetli silah olarak" kullanılmıştır (1970b: 392). Böylece "Türk-İslâm süper devleti", Sünnileştirilmiş bir Müslüman halk üzerine inşa edilerek, siyasî ve kültürel birliği sağlamış olur.

Alevîliğin dinsel inanca dair farklı bir aidiyet olarak kategorik inkârının, Kafesoğlu'nun romantik tarihçiliğiyle Türk-İslâm tarihine projekte edilmesi, "Türk-İslâm tarihçisi" Osman Turan'la başlar. Turan'a göre (1959: 1-4), İslâm, başka hiçbir dinde olmadığı kadar hoşgörü sahibidir ve gayrimüslimlere çok geniş hak ve hürriyetler "bahşetmiştir." Müslümanların din değiştirmeleri yasaklanmıştır ancak bunun nedeni "İslâm din ve medeniyetinin üstünlüğü"dür. Bununla birlikte, İslâmiyet Râfızî hareketlere karşı müsamahakâr olmamıştır çünkü bunlar dinsel değil kendisini yıkıcı hareketlerdir. Nitekim "İslâmın esaslarına aykırı farklar (Batınî ve İsmailîler gibi) ile vukubulan mücadeleler", dinsel değil siyasidir. Ayrıca, Türkler, din hürriyeti bakımından İslâmiyetin bahşettiğinden daha ileridir. Türk tarihinde görülen, Babâilere, Bedreddinî Simavi taraftarlarına ve Kızılbaşlara karşı vukubulan üç tenkil hareketi de "görünüşte din ve mezhep hürriyetlerini ihlal edici olmakla beraber", tamamen devletin güven-

liğiyle ilgili, siyasi konulardır. Turan'ın tarih anlatısına göre Kızılbaşlık, devlet güvenliğiyle ilgili siyasi bir konudur ve devletin kendisini korumak adına Kızılbaşları tenkil etmesi kaçınılmazdır. Gerçekte Turan, ortodoksi-heterodoksi çatışmasının politik içeriği hakkındaki bütün ipuçlarını vermektedir. Kendi *doxa*'sını, doğallaştıran ve evrenselleştiren, tek ve sahih bir İslâm vardır. Bununla çatışan farklı *doxa*'lar (ki bunlar doğası gereği politiktir), ortodoksinin temsilcileri tarafından cemaatin organikliğini bozan "mikrobik unsurlar" olarak kodlanır.

Bu romantik tarihsiciliğin sonuçları, 1960 ve 1970'lerde Türk-İslâm sentezcilerinin Alevîlere karşı siyasal pozisyonunu belirler. Nitekim Muharrem Ergin (1975: 213), "tarih boyunca din sahasında görülen en büyük sosyal afet" olarak bir "mezhepçilik" tanımı yapar ve bunun "tarihte Türk birliğini" parçaladığını, "Türk Milletini kuvvetten" düşürdüğünü, "Türk kütleleri ve güçleri arasına nifak" soktuğunu, Türkiye'nin de eskiden beri bu mezhep ayrılığıyla muzdarip olduğunu ileri sürer. "Doğu ve Batı Oğuz kütlelerini .... hiç yoktan ikiye ayıran bu uğursuz mezhep kavgası, sünnîlik-şiilik davası", şimdi de "cemiyetin umumi düzenini bozan .... alevîlik-sünnîlik meselesi" olarak çıkmıştır.[186] Dahası, "bu devrede mezhepçiliğin dikkati çeken bir tarafı da komünizmle atbaşı gitmesi, onunla işbirliğine girmiş olmasıdır. Bu yüzden mezhepçilik bir kat daha tehlikeli olmuş, yeni bir tehdit unsuru daha kazanmıştır. Mezhepçiliğin bu son parlaması öyle tehlikeli ve pervasız bir gelişme göstermiştir ki siyasi teşkilatlanmaya bile cüret edilmiştir." Kuşkusuz Ergin, çatışan iki kamptan söz etmemekte, milli birliği bozan bir tehdit olarak gördüğü Alevîliği, "mezhepçilik" olarak damgalamaktadır çünkü

[186] Muharrem Ergin'in 1975 tarihli bu kitabı genişletilmiş ikinci baskıdır. Kitabın birinci baskısı *Aydınlar Ocağı'nın Görüşü* olarak 1973 yılında yapılmıştır. Özellikle "mezhepçilik" üzerine görüşler ikinci baskıya eklenmiştir. Bkz. *Aydınlar Ocağı'nın Görüşü* (1973).

Sünnîlik, Türk kütlesinin "doğal, evrensel" dinidir. Bunun karşısında Alevîlik, sonradan üretilmişliği (özellikle ulusal birliği bozmak amaçlı iç ve dış düşmanlar tarafından), tikelliği ve kısmiliği, "siyasi olanı" temsil etmektedir. Özellikle kendi adına siyasal örgütlenmeye (Birlik Partisi kastediliyor olmalı) gitmiş olması ve 1970'lerde baskın olarak Sol'la ilişkisi, muhafazakâr milliyetçilerin gözünde Alevîliği daha da tehlikeli kılmaktadır. Ergin vd (1986: 410) tarafından darbe sonrası kaleme alınan "Milli Mutabakatlar" metni, dinsel birliğin ulusal birliği güçlendirmesini esas alan bir dindarlaşmayı savunur. Mezhep ayrılığı Türkiye için düşünülemeyecek bir durumdur. Türk-İslâm Sentezi çerçevesinde Türkiye sorunlarını tartışırken, Aydınlar Ocağı, çocukların din eğitiminin okul öncesinde başladığı varsayımına dayanarak, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin, 4. sınıf yerine 1. sınıfta başlaması gerektiğini savunur (Bayraktar, 1988: 274). Nitekim "Batı hayranı yarı aydınlar", Atatürkçü laiklik anlayışını yanlış anlayarak, laiklik adına din düşmanlığı yapmış, ancak 12 Eylül 1980'den sonraki gelişmeler, "Atatürkçü laiklik anlayışını asıl hedefine uygun bir şekilde uygulamaya koymuştur" (Aydın, 1988: 169-70).

Muhafazakâr milliyetçi hegemonyayı temsil eden sağ entelijansiya, seküler milliyetçiliğin, Kızılbaş topluluğu bir yandan etnik Türk kültürünün taşıyıcısı olarak görürken, diğer yandan ulusal kimliği bozan heretikler olarak tanımlayan çift-değerli tutumunu devam ettirecektir. Buna ek olarak, ulusal cemaatin aynı zamanda homojen Sünnî Müslüman bir cemaat olarak inşa edilmesi, Kızılbaşlığın, asla kendisi olamayacak, daima devlet güvenliğini tehdit eden bir "siyasi sorun" olarak algılanmasını sağlayacaktır. Kuşkusuz bu algı 1960'lardan başlayarak, içeriği "bölücülük, iç düşman, dış düşman oyunları, kozmopolitanizm vs" ile doldurulan komünizmle özdeşleştirilmesini kolaylaştıracaktır.

Solculuk-Komünizmle özdeşleştirilmiş Alevîlik klişesi, özellikle 1970'li yıllarda Alevî nüfusa yönelik katliamların zeminini oluşturmuştur. Eröz (1977: 419-21), eski Türk dini kalıntılarının Müslümanlığa zarar vermeyeceği, esas tehlikenin Alevîlerin Müslümanlıktan uzaklaşmaları olduğunu belirtir ve vurgular: "düşman birkaç yüzyıldır, onları bizden koparmak için çalışmalar yapmaktadır." Yeni düşman, "Solculuk, Sosyalizm", Alevîlerin küskünlüklerini kullanarak, onları Sünnî kardeşlerine düşman etmektedir. Dolayısıyla, "birkaç yüzyıldır" süregelen Alevîlere yönelik saldırı ve katliamların sorumlusu, yine Alevîler olur çünkü Sünnîlere karşı kışkırtılan Alevîlerdir. Eröz'e göre (1983: 73-84) "Muhammed-Ali'nin yolunda" olan Alevî gençlerin "Marx-Lenin ve Mao'nun yoluna düşmüş" olmalarının sorumluları, Marxist-Leninist propagandacılar yanı sıra cahil dedeler ve "camiye gelen Alevîleri iten hocalar"dır. Oysa ulusal kültür ancak İslâm dininin yardımıyla korunabilir. Dolayısıyla "İslâm dininin kuvvetlenmesi ve milli bünyemizin sağlamlaşması" için Sünnî-Alevî ikiliğinin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu durumda, ulusal birliğin sağlanması ve Alevî gençlerin Marksist etkiden uzaklaştırılmaları için, "camiye gelen Alevîlerin" dışlanmaması gerekir. "Özellikle 12 Eylül öncesinde Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde MHP adına etkin bir militan performans göstermiş ve MHP davası sanıkları arasında yer almış olan" (Bora ve Can, 1999: 169) Orhan Türkdoğan (1995: 574-5), 1980 tarihli Çorum Olayları'nın sorumluları olarak, "Marksist ideolojinin içine çekilen Alevî gençleri" gösterir ve aynı senaryonun 1995 Gazi Mahallesi olaylarında da görüldüğünü iddia eder. 1950'li yıllardan itibaren "komünist göstereni", kozmopolitan, enternasyonal görüşlerle, her türlü insan ve yurttaş hakları, farklı olma hakkı talepleriyle anlamlandırılmış, 3K (Kürt, Kızılbaş, Komünist) etiketi yapıştırılan bir grup, Türkiye Sağının siyasal karşıtı haline gelmiştir. Burada mesele, basitçe, Kürtlerin ya da Alevîlerin bir siyasal

program/ideoloji olarak komünizmi benimsemiş olmaları değil, kültürel-kimlik haklarını talep ediyor olmalarıdır. Hâsılı Alevî ya da Kürt olma hakkını talep etmek, komünist ya da bölücü olarak hedef seçilmek için yeterli sayılmıştır.

Farklı bir etno-dinsel kimlik olarak Alevîliğin varlığının kamusal bir tartışma konusu olması 1950'li yıllarda başlar. Özellikle ilk ve ortaokullarda din derslerinin müfredata girmesi tartışması, Alevîlerin ulusal cemaat içindeki konumlarının da tartışıldığı önemli bir moment haline gelir. *Cumhuriyet* gazetesi başyazarı Nadir Nadi (*Cumhuriyet*, 5 Ocak 1949), üniversitede ilahiyat fakültesi, imam-hatip okullarını ve din eğitiminin devlet tarafından verilmesini savunanların, "mezheb birliği esasına dayandıkları için tamamile antidemokratik" düşündüklerini savunacaktır çünkü "mesela yurdumuzda sayıları dört milyonu bulduğu söylenen Alevîlik mezhebi" hesaba katılmamaktadır. Nadi'ye göre din derslerinin ihtiyarî olması halinde bile ortaya çıkacak masraflara Alevîler de katılmak zorunda kalacaktır ve dolayısıyla yapılması gereken, din işlerini cemaatlere bırakmak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı da tamamen bağımsız bir kurum haline getirmektir. Nadi'nin bu satırları yazdığı dönemde henüz Demokrat Parti iktidara gelmemiştir ve metin muhtemelen CHP Yedinci Kongresi'ndeki tartışmaları hedef almaktadır.[187] Nitekim "liberal laiklik" anlayışının sonucu olsa gerek, 1950'de Demokrat Parti listesinden bağımsız aday olacak ve milletvekili seçilecektir.

---

[187] Kongre'de Alevîlik, Maraş delegesi Emin Karpuzoğlu'nun dini ahlakın ve terbiyenin önemi üzerine yaptığı konuşmasında, "tehlikeli bir oyun" olarak gündeme gelmiştir: "Bir de milletle Şefi arasına, bir kara çalı gibi girmek istiyenler vardır. Sonra böyle bir vaziyette vardır: Evet, biz, dini ihya edelim, amma içimizde beş milyon alevi vardır; ya onlar bir şey isterse? Arkadaşlar, ben bunu komisyonda işittiğim gibi hariçte de işittim. Hatta bunu İnönü'ne kadar ulaştırmışlardır. Arkadaşlar, bu tehlikeli oyunlar ile yalnız rejimin değil, Türk milletinin mukadderatının da bir uçuruma sürüklenmesinden korkuyorum" (CHP Yedinci Kurultay Tutanağı, 1948: 454).

İkinci tartışma Demokrat Parti iktidarında din derslerinin müfredata konması üzerine başlamıştır. İsmail Hakkı Baltacıoğlu (*Ulus*, 27 Ekim 1950), din dersleri üzerine kaleme aldığı yazısında, "tek dinli, tek mezhepli ülke" anlayışını eleştirir. Baltacıoğlu'na göre, Türkiye'de Sünnîlerin yanı başında Alevîler de vardır ve sayıları üç, beş milyondan ibaret değil Türkiye nüfusunun en aşağı yarısı bir nüfusa sahiptir. Ayrıca, Alevîler ve Sünnîler arasında, "Allah ve Muhammet inançları bir yana, geriye kalan inançlar ve törenler bakımından ayrılıklar vardır" ve bu durumda "demokratik, yani hürriyeti kendisine ana prensip olarak alan bir hükümet kendi özel din inançlarını dini kendisinden başka türlü duyanlara zorla aşılamaya" kalkışmamalıdır. Bunun karşısında *Sebilürreşad Dergisi*, Baltacıoğlu'nu "Kızılbaş organı" olmakla suçlayacaktır. Sebilürreşad yazarı Davut Batur'a göre, Alevîlerin çocuklarını dini tedrisattan uzak tutmak isteyecekleri iddiası anlamsızdır. Bu durumda Alevîler, din eğitimi almak zorunda kalmak ve "komünist, dinsiz" olarak damgalanmak arasında bir tercihe zorlanır yoksa "icaplarına bakılacaktır." Alevîler "komünist mi? Kızıl dinsiz mi? Üç buçuk Alevî ve Kızılbaş hatırı için bütün Türk milleti bu kızıllık hareketine sürüklenmeğe mecbur mudur? Alevîlerin, kızılbaşların böyle bir davaları varsa icaplarına bakılır" (Batur, 1950). Baltacıoğlu, Batur'a verdiği yanıtta, Alevî, Kızılbaş ya da Tahtacı olmanın yerinilecek değil övünülecek bir şey olduğunu vurgular ve "Türk gelenekçiliğinden başka bir şey olmıyan Alevîlik, kızılbaşlık ve tahtacılığa karşı saygı duymak ve bunların hürriyetlerini istemek suç mudur?" diye sorar.[188] Tartışmanın liberal tarafını oluşturan seküler milliyetçilerdir ancak etnik vurgu değişmeden tekrarlanır.

---

[188] Baltacıoğlu, aynı yazıda, komünizm eleştirisine daha sert tepki verir çünkü komünist "azınlık düşmanı, Türk düşmanı, insanlık düşmanı, barış düşmanı, ırkçı, faşist, emperyalist, Bolşevik" demektir.

Batur'a bir başka yanıt 1. Dönem Kars milletvekili Fahrettin Erdoğan'dan (1956: 4)[189] gelir. Erdoğan'a göre Alevîlik, Türklüğü Arabın harsından Farsın edebiyatından kurtaran, Ehl-i Beyti seven bir Türk partisidir. Bu durumda Alevîleri komünist olarak damgalamak, kendileriyle hasbıhallerde bulunmuş, "Türkiye Cumhuriyetinin banisi Atatürk'ü de" dolaylı olarak damgalamaktır. Bu durumda, Erdoğan, "muazzam bir Alevî kitlesini milli sınır dışı etmek istiyenlere memleket haini ve asıl kendisi solcu fikirli olduğunu" söyleyecektir (s. 43-4). Tartışmanın her iki tarafı açısından sol/komünizm göstereni, özellikle ulusal birliği bozacak öncelikli tehdit ve tehlike olarak anlamlandırılmakta, içeriği siyasal retoriğin bütün karşıt kimlikleri ile doldurulmaktadır. Sebilürreşad yazarı Batur'a göre, Alevîler ya Sünnî-İslâm'ı kabul edecek ya da komünist damgası yiyerek, Erdoğan'ın ifadesiyle "milli sınır dışı" edilecektir. Seküler milliyetçiler açısından ise dinsel kimlik kamusallaşmadığı ölçüde topluluğun üyelerince yaşatılabilir ancak özel vurgu Alevîlerin etnik Türk olma vasıflarınadır.

1960'lı yıllar, bir diğer önemli tarihsel viraja işaret eder. Erken Cumhuriyet döneminde "yokluğuyla dışlanan" bir grup olan Alevîler, artık kentlere göç etmeye başlamış ve hâkim "dinsel *ethnie*" ile kentsel mekânda karşı karşıya gelmiştir. Güneş-Ayata'nın (1992), 1990'ların başlarında, kentsel mekânda Alevîlerin dayanışma, geçinme stratejileri üzerine yürüttüğü araştırmanın sonuçları, 1960 ve 70'lerdeki çatışma ve katliamlar konusunda bir diğer boyuta dikkat çekmektedir. Araştırmaya göre, kırdan kente göç edenler, istihdam, konut, eğitim gibi talepleri karşıla-

---

[189] Erdoğan'ın hazırladığı yanıtın ilk baskısı 1950 yılında olmakla birlikte, 1956 yılındaki baskı genişletilmiştir. İlk baskı, "7 milyonluk Alevî Türklerine Kızıl Komünist damgasını vuran Sebilürreşad'çılara Cevap" başlıklıdır ancak 1956 tarihli üçüncü baskıda başlık 8 milyon olarak değiştirilmiştir. Buradaki sayı vurgusu, muhtemelen, Sebilürreşad yazarının "üç buçuk" iddiasına yanıttır.

maya yönelik güçlü dayanışma ağları kurabilmekte, kentsel kaynaklar üzerinde diğer gruplarla çatışmaya girebilmektedir. Kente göç, etnik, dinsel aidiyetleri çözmek bir yana, getto benzeri mekânsal yığılmayla birlikte, bu aidiyetleri yeniden üretmekte ve güçlendirmektedir. Gecekondu mahalleleri, sanıldığının aksine, bir kaynaşma, ortaklaşma alanları olmaktan çok etnik yığılmaların alanları haline gelmiştir. Alevîlerin kentsel kamusal alanda varoluşları özellikle 1950'lerde yaşanan kente göç ve gecekondu mahallelerinin kurulmasıyla başlamıştır.

Aynı soruna dikkat çeken Vergin (2000: 83), bu çatışmaları "din savaşları" olarak yorumlamanın yeterli olmayacağını, "yerleşik düzene geçen eski göçebelerin" o ana kadar sadece Sünnî Müslümanların tekelinde olan iş alanlarına ortak çıkmaya başladıklarını belirtir. Dolayısıyla, gecekondu mahallelerinin etnik, dinsel sınırlar üzerinden kurulması, daha önce sadece hayalî bir "cinsel sapkınlık fantezisinin nesnesi" olan Alevîlerin, Sünnî muhafazakârlık açısından, kendisiyle kentsel kaynaklar üzerinde rekabet eden bir grup haline de getirmiştir. Bu sosyolojik yarılma, siyasal bir çatışmayla da eklemlenmiştir. Daha önceki dönemde sadece siyasal metinlerin ve folklorik, antropolojik araştırmaların konusu olabilen ve "yokluğuyla dışlanan" bir grup olan Alevîler, ilk defa "görünür" ve hatta "konuşur" hale gelmiştir. 1960'lı yıllar ilk defa Alevîlerin demokratik taleplerini dile getirdikleri, kolektif haklarını savundukları bir dönemdir. Bu politik öznelliği, "politik özne olarak yurttaşlığı", 1950'lerin ortalarından itibaren Sünnî çevreyi mobilize eden muhafazakâr milliyetçiliğin algısı, organik bütün olarak kavramsallaştırdığı ulusun bekasına tehdit olarak görmek olmuştur. Bir anlamda, Alevîler, Agamben'in terimleriyle söylenecek olursa, insan ve yurttaş hakları için kolektif mücadele içine girdiklerinde, "kamp"ın dışına çıkıp, "kent"e geldiklerinde açık hedef haline gelmiştir.

Bu tarihten itibaren Alevîler, "merkezin dışladığı çevrenin de dışladığı" ve resmî ve yarı-resmî milliyetçi söylemin hedef haline getirdiği bir grubu oluşturmuştur. 8 Haziran 1966'da Muğla'nın Ortaca bucağında başlayan, uzunca bir süre devam eden ve ölümle sonuçlanan çatışma önemli bir momenttir. Çatışmanın ertesinde Ankara Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinden 200 kişilik bir öğrenci grubu, bir bildiri yayınlayarak, Demirel'i ve hükümeti göreve çağırmış, Sivaslı Alevîler hükümete telgraf çekerek "aç ve susuz muhasara altında kalan kardeşlerine" yardım etmek istediklerini bildirmiştir (*Cumhuriyet*, 15 Haziran 1966). Çatışma, Türkiye İşçi Partisi Cumhuriyet Senatörü Fatma Hikmet İşmen tarafından Meclis gündemine taşınmıştır. İşmen, özellikle dönemin Diyanet İşleri Başkanının "Alevîlik sönmüştür" açıklamasını eleştirerek, Adalet Partisi yayın organlarının Alevîlere karşı bir hakaret kampanyası yürüttüğünü, "sünnî-alevî yoktur" açıklamasının Türkiye toplumunun gerçekliğini yansıtmadığını belirtir.[190] İşmen'in konuşmasına yanıt veren Devlet Bakanı Refet Bele,

---

[190] Alevîlerle Türkiye Solunun buluşması üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. Küçük (2007: 896-934). Türkiye Solunun Alevîliğin geleneksel dinî değerlerini budayarak, sosyal-sınıfsal bir çatışma söylemine eklemleme çabasının, Alevî muhayyilesindeki eşitlik talebini doğru okuyamamak anlamına geldiğini söyleyen Küçük, teorik din karşıtlığının Alevîliğin dinî içeriğini de gericilik olarak damgaladığını belirtir. Öyle ki, "ne 1965 seçimlerinde ne de ... 1969 seçimlerinde TİP'li yöneticiler Alevîlere yönelik açık veya örtük bir söyleme ya da Alevîlerin inanç özgürlüğü ve eşitlik taleplerinin karşılanmasına yönelik örtülü bir formülasyona başvurmuş değillerdir" (s. 904). Küçük'ün çalışmasının birçok güçlü noktasına rağmen, TİP'in, Sünnî muhafazakâr reaksiyon karşısında, Alevîlerin eşitlik talebini tamamen yok saydığını ileri sürmek mümkün değildir. İşmen, Senato'da yaptığı konuşmada, dinsel gruplar arasındaki farklılıkları, farklılıkların eşitliği ilkesiyle savunur: "din ve mezhep farklarının varlığını kabul etmek, bunlar arasında fark gözetmek ve farklı muamele yapmak anlamına gelmez. Ayrılığın varlığını kabul etmekle ayrım yapmak keyfiyetini birbirine karıştırmamak gerekir" (*Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, Dönem 1, Toplantı 5, cilt 36, 21.6.1966). Sol ve Alevîlik üzerine, Solun Alevîle-

resmî söylemi sürdürerek, "hiçbir mezheb farkı, hiçbir inanç farkı ve tatbikat farkı bahis konusu olmadığı halde bâzı cereyanları Türkiye'de estirmek istiyenler, Türkiye'nin bütünlüğünü bozmak istiyenler, milli birlik ve beraberliğimizi bozmak istiyenler böyle bir davranışın içerisine girmiş bulunmaktadırlar" diyecektir. Bele'ye göre, bir Alevî-Sünnî farkı olmadığı gibi, "Türkiye'nin, Alevî, Sünnî, pomak, kürt ve saire diye ırk veya inanç sebebiyle bölünmeye tahammülü" de yoktur ve hükümet, "bu kabîl davranışlara karşı kanunları bütün hükümleri ile harekete getirmeye amade ve kararlıdır."[191] Yaşananlar, etnik, dinsel farklılık iddiaları, ulusal birlik ve bütünlüğü bozmak isteyen, "milli olmayan cereyanları" estirmek isteyenlerin oyunlarıdır.

Daha sonra Birlik Partisi Genel Başkanlığı da yapacak (ve 1969 yılında Adalet Partisi Hükümetine güvenoyu verecek) olan Hüseyin Balan'ın yazılı soru önergesine Başbakan Süleyman Demirel'in yanıtı, organik bir bütün olarak Türk milleti içinde farklılıklara yer olmadığının beyanıdır: "asırlarca evvel tarihi seyri içerisinde sona ermiş ve bugün için hiç kimseye faydası olmıyacak mezhep ve tarikat ihtilâflarına iltifat edilmiyeceği ortadadır."[192] Yine Balan, 1967 yılında, Maraş-Elbistan'da Alevîlere yönelik saldırıda, Alevîlere ait işyeri ve malların yağma edildiğini, 170 kişinin yaralandığını, Elbistan müftüsünün saldıranlarla birlikte hareket ettiğini, jandarma, polis, kaymakam ve savcılığın seyirci kaldığını anlatacaktır. TİP Grubu adına konuşan Yusuf Ziya Bahadınlı, Elbistan'daki olaylarda bir AP'li milletvekiliyle

---

ri değil, Alevîlerin Solu keşfettiğine dair farklı bir bakış için bkz. Yalçınkaya (2005: 148-50).

191 *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, Dönem 1, Toplantı 5, cilt 36, 21.6.1966

192 *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Dönem 2, Toplantı 1, cilt 8, 26.07.1966. Demirel'e göre işin esası arazi ihtilafıdır ve "şu anda vaki olmayan, bahis mevzuu olmayan bazı şeyleri var imiş gibi" göstermek isteyenler vardır (*Cumhuriyet*, 15 Haziran 1966).

birlikte, "sağcı sağlık memuru, lise müdürü, bir hâkim, jandarma kumandanının teşvik ve tahriki ile Alevî avına çıkan yüzlerce eli sopalı, silâhlı maksatlı kişi, bu olayı yürütmüştür" diyecektir. Bu eleştirilere yanıt veren AP Grubu adına Sabahattin Savacı, Bakan'ın ifade ettiği resmî uzlaşmayı tekrarlar: "Türk milliyetçiliğinin içerisinde farklar aramak, Türk milliyetçiliği içerisine farklar sokma gayretine girmek, bu sağlam yapının hiçbir yönüne asla tesir etmez inancını, taşımaktayım." Görüşmeler sırasında en "ilginç" açıklama CHP grubundan gelir. Grup adına konuşma yapan Nasuh Nazif Arslan, Alevîlere yönelik bir saldırı olduğunu kabul etmekle birlikte, Elbistan'da düzenlenen gecede konuşma yapan Doğan Kılıç'ın "Alevîlerin bugüne dek ezilmiş olduğunu, sömürüldüğünü, hor görüldüğünü, haklarının verilmediğini" ifade ederek vatandaşları birbirine düşman edecek tarzda tahripkâr bir konuşma yaptığını belirtecektir. Arslan'a göre, "kişiliği şüpheli Doğan Kılıç, komünistlikten ve kürtçülükten mahkûm" olmuş, "7 sene Amerika'da" kalmış, "CIA ile irtibatlı" ve "birtakım karanlık işlerin adamı"dır.[193] Bu görüşü ilginç kılan, 1970 ve 90'lardaki kitlesel katliamların meşrulaştırılmasında aranacak "tahrik" unsurunun ilk örneğinin CHP'den gelmiş olmasıdır.

Özellikle 1970'li yıllar, anti-komünist reaksiyon hareketi olarak da gelişen Türk-İslâm milliyetçiliğinin, sol ve komünizmle özdeşleştirdiği Alevîlere karşı Sünnî muhafazakâr kitleleri mobilize ettiği bir dönemdir. Özellikle MHP ve Ülkücü Gençlik Derneği tarafından organize edilen ilk saldırı Ağustos 1978'de Alevîlerin yaşadığı Sivas'ın Alibaba mahallesine yöneliktir. 1978 Eylül ve Kasım'ında Malatya'da Alevîlere ve solculara yönelik saldırılarda 24 kişi öldürülmüş, 19 Aralık'ta başlayıp 25 Aralık 1978'de sona eren olaylarda Kahramanmaraş'ta resmî rakamlara göre 111 kişi öldürülmüş, 210 ev ve 70 işyeri yakılıp yıkılmış, evler soyul-

---

[193] *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Dönem 1, Toplantı 3, cilt 22, 13.12.1967.

muş ve talan edilmiş, Alevîlerin yüzde 80'i şehri terk etmiştir. Kahramanmaraş'taki Bağlarbaşı Camii imamı Mustafa Yıldız'ın Cuma namazı hutbesi şöyledir: "oruç tutmak namaz kılmakla hacı olunmaz, bir Alevî öldüren beş sefer hacca gitmiş gibi sevap kazanır... ."

Kahramanmaraş'ta, öldürülen TÖB-DER üyesi iki öğretmenin cenaze törenine, "komünistlerin ve Alevîlerin cenaze namazı kılınmaz" diyerek saldıran binlerce kişi, özellikle Alevî mahallelerini hedef seçerek, çocuk, yaşlı, kadın, erkek yüzlerce insanı, uzun namlulu silahlarla tarayarak, satırlarla keserek, gaz döküp yakarak öldürmüştür. Katliamın ardından Aydınlar Ocağı üyesi Ahmet Kabaklı'nın yazdıkları, muhafazakâr milliyetçiliğin olaylar karşısındaki tutumunun özetidir: "sebep, asil bir kısrağın binicisinden memnun olmamasıdır. Kısrağın sırtı fena acıtılmış, kısrağa dayak atılmış, kısrak horlanmış... Acemi ve küstah binici, bu kısrağın soyunu, huyunu, kahramanlığını, cefasını düşünmeden habire dizgin, kamçı, sopa, sille yürümüştür. Kısrağın sabrı taşmıştır. Bu sabır taşkınlığı, büyük kanlı olaylara sebep olmuştur" (Kabaklı, 1978a). Kabaklı'ya göre, "asil ve kahraman kısrağın" tepkisi söz konusudur ancak ilginç biçimde katliamın sorumlusu milliyetçiler değil komünistlerdir (Kabaklı, 1978b). Kabaklı, dönemin Adalet Partisi Genel Başkanı Süleyman Demirel'in, "bana sağcılar ve milliyetçiler cinayet işliyor dedirtemezsiniz" (*Tercüman*, 25 Aralık 1978) açıklamasını devam ettirmektedir ve muhafazakâr milliyetçiliğin "kolektif cinayet" geleneğinde kullanılan kadim "tahrik" bahanesini öne sürmektedir.

Alevîlerin yurttaşlık statülerini en iyi ifade edecek örnek, olaylarda yaralı olarak kurtulabilen, 70 yaşındaki Sultan Selvi'nin anlattıklarıdır: "beni sürüklüyorlardı. Hiçbir şey diyemedim. Yaşlı insanım. Biz de Allah'ın kuluyuz diye, biz de Türk vatandaşıyız diye, hep kardeşiz diye bağırdım ama anlatamadım" (*Cum-*

huriyet, 25 Aralık 1978).[194] Örneğin anlattığı, yalvarırken bile bir Alevînin, çıkardığı sesin "söz" olarak değil, "gürültü" olarak işitilmesi, *logos* sahibi bir "politik hayvan" olarak değil, "sadece acısını bildiren" bir "hayvan" olarak görülmesidir. Temmuz 1980'de Çorum'da yine "Alevîlerin camiye bomba attığı" söylentisiyle (bu söylenti TRT'nin 19:00 haberlerinde de yayınlanmıştır), Alevîlerin yaşadığı Milönü mahallesine yapılan saldırıda da çok sayıda Alevî öldürülmüştür. Benhabib (1979: 16-7), Batı medyasında, İran Devrimini takiben Türkiye'de de dinsel gruplar arasında çıkan çatışmalar olarak aktarılan Kahramanmaraş olaylarını, iki taraflı bir çatışma olmayıp, sağcı grupların, Alevîlere yönelik örgütlü saldırısı olarak tanımlar. Benhabib'e göre, Kahramanmaraş olayları, Türkiye'yi "sıradaki İran değil, sıradaki Brezilya" yapmak içindir, yani bir askeri darbenin koşullarını hazırlayan iç savaş ortamının hazırlanmasıdır. Bu iç savaşın *homo sacer*'leri Alevîlerdir.

Muhafazakâr milliyetçiliğin 1960'lı ve 1970'li yıllardaki antikomünist saldırganlığının kurbanı olan Alevîler, 1990'lı yıllarda yeni katliamlarla karşılaşmıştır. 2 Temmuz 1993 yılında Sivas'ta düzenlenen Pir Sultan Abdal şenliklerinde, şair, yazar, müzisyen ve festival katılımcısı Alevîlerden 35 kişinin ve 2 otel çalışanının, Madımak Otelinde yakılarak ve boğularak öldürülmesi, kitlesel Alevî katliamlarında bir başka halkadır. Bora (1993: 21-30), Sivas'taki "kolektif câniliğin", neo-faşist hareketlerin "kendiliğindenci, gevşek, anonim" karakteriyle koşutluklarına dikkat çekerken, 1960 ve 1970'li yıllardaki kitlesel katliamlardan daha tehlikeli

---

[194] Dönemin CHP Kahramanmaraş milletvekili Hüseyin Doğan'ın Cumhurbaşkanı Fakri Korutürk ve Başbakan Bülent Ecevit'e çektiği telgraf, Alevîlerin yurttaşlık statülerini anlayabilmek açısından önemli bir başka örnektir. Doğan, "kendi iktidarında dahi ne yerel ne de merkezi yetkilileri yanında bulamayan bu insanlara kimin el uzatacağını bilemediğimi üzüntüyle bildirir, derin saygılarımı sunarım" (*Cumhuriyet*, 24 Aralık 1978).

olduğunu vurgular. Bununla birlikte, vurgulanması gereken, Alevîler söz konusu olduğunda ve "vatan, millet, bayrak, ezan, Kur'an" gibi "tahrik unsurlarıyla" birlikte düşünüldüğünde, "tahrik" olmaya hazır bir Sünnî muhafazakârlık daima mevcuttur.

İslâmcı, milliyetçi muhafazakâr çevreler açısından, kendi ifadeleri ile "Sivas Olayları", ağır bir tahrikin sonucudur. Abdurrahman Dilipak, kendi muhayyilesi üzerinden, tahrik unsurunu vurgular: "cami cemaati fundemantalist, sadist, Arap İslamı, Alevîlik ise hoşgörülü Türk İslamı gibi ayrımlar yapılıyor. Kaba bir aşağılama, saldırı, kışkırtma söz konusu. Aziz Nesin sürekli bir havayı kışkırtıyor" (1993). Dilipak, "olaylar"ın başlama nedenleri konusunda, "Allah'a, kitaba, İslâm-Müslümanlara küfür edenlere karşı" halkın haklı ve meşru tepkisi ile bir avuç provakatörün eylemi arasında bir ikilemde kalmış görünmektedir. Oysa yine *Milli Gazete* köşe yazarı Zeki Ceyhan, olayı, "üç-beş militanın işi" değil "onbinlerce insanın protestosu, yapılan konuşmalardan galeyana gelen halkın tepkisi" olarak değerlendirmektedir (Ceyhan, 1993). Sivas Katliamı konusunda, bir insan hakları örgütü olan Mazlum-Der'in raporu, bir "kolektif canilik" karşısında "sadece ve genel olarak insan"a indirgendiğinde Alevîlerin yaşam hakkı gibi en temel hakları konusundaki umursamazlığının belgesidir. Rapora göre, olayın sebepleri şunlardır: gece 24:00'da gizlice Pir Sultan Abdal'ın heykelinin dikilmesi, Vali'nin himayesinde Marksist içerikli afiş, pankart ve sloganlar atılması, özellikle de programda yer almadığı halde Aziz Nesin'in özel olarak vali tarafından Sivas'a davet edilmesi, Cuma namazı sırasında cami cemaatinin uyarılarına rağmen Buruciye Medresesinde çalgılı eğlence tertip edilmesi. Rapora göre, "basın tarafından suçlu gösterilmeye çalışılan Belediye Başkanı ise tam tersine halkı teskin edici konuşmalarda bulunmuştur", "Kültür Bakanlığı-Vali-Aziz Nesin üçlüsü, tahrik edici etkinlikler hazırlayarak,

yıllardır bir arada, huzur içinde yaşayan insanların oluşturduğu barış zeminini bozmaya çalışmaktadır" (*Milli Gazete*, 10 Temmuz 1993). Sivas Katliamının resmî izahı da "Aziz Nesin tahriki" üzerinedir. Dönemin Başbakanı Tansu Çiller'e göre de, olaylar Alevî-Sünnî çekişmesinden değil, Aziz Nesin'in tahrik edici konuşmalarından kaynaklanmıştır, "hatta otelin etrafını saran vatandaşlarımıza da hiçbir biçimde zarar gelmiş değildir. Onlardan ölen ya da yaralanan da yoktur" (*Türkiye*, 4 Temmuz 1993).

Müslümanlıkla belirlenmiş ulusal topluluk içinde, farklı dinsel yorumlar ve pratiklere izin verilmeyeceği, 12 Mart 1995 tarihli Gazi Katliamının ardından, Meclis'te yaşanan tartışmalarda bir kere daha tekrarlanacaktır. Daha önceki katliamlardan farklı olarak, bizatihi devletin güvenlik güçlerinin doğrudan hedef seçerek kalabalığın üzerine ateş açmasıyla gerçekleşen ve 17 kişinin öldürülmesiyle sonuçlanan Gazi Katliamının Meclis Genel Kurulundaki görüşmelerinde, ANAP Grubu adına konuşma yapan Mehmet Keçeciler'e göre, "Alevîlik-Sünnîlik meselesi, bize dışarıdan getirilmek istenen ve bizi bölmek, parçalamak isteyen bir oyunun parçasıdır." Refah Partisi adına söz alan Oğuzhan Asiltürk aynı muhafazakâr milliyetçi çizgiyi sürdürür. Asiltürk'e göre, yaşananlar Alevîlere karşı yapılmış değildir: "Olay, tamamen, Türkiye'de daha önce denenen etnik çatışmayı tahrik eden, daha önce denenen mezhep çatışmalarını tahrik eden, daha önce denenen laik-antilaik çatışmaları tahrik eden belli bir provokasyondur.... Olay, doğrudan doğruya Türkiye'nin bütünlüğüne yönelen, doğrudan doğruya Türkiye'yi güçsüz kılmak için bazı tahriklerle parçalanmasına yönelen çalışmanın bir noktasıdır; sadece bir parçasıdır." DYP ve MHP ise, öldürülenlerle ilgili değil, "polisin başarısını" öven konuşmalar yapar. MHP Milletvekili Oktay Öztürk "görevlerinin başında, mesuliyet içerisinde hareket eden, sağanak şeklinde üzerine gelen kurşunlara rağmen, sinerek herhangi bir fevri harekette bulunmayan güvenlik" görevlilerini

takdirle karşıladıklarını belirtir. İçişleri bakanı Nahit Menteşe ise "saat 21.45 sıralarında gerçekleştirilen kahvehane saldırılarının akabinde, 15-20 dakika gibi kısa sürede, saldırının şokuna rağmen, 500 kişilik bir grubun Gazi Karakoluna taşlı sopalı saldırıya yönelmesi, eylemin ve sokak eylemlerinin provokasyon olarak tasarlandığını ortaya koymaktadır" derken, saldırıyı protesto edenlerin, saldırıyı gerçekleştirenler olduğu iddiasındadır. Bakan'ın konuşması, polisin ateş açması ile öldürülenler üzerine değil, polise saldırılmış olmasınadır.[195] Bir gazeteci olarak olaylar sırasında Gazi mahallesinde bulunan Aliza Marcus (1996: 24-6), Cemevi liderlerinin sabaha kadar hükümet yetkililerini aradığını ancak kimseyle görüşemediklerini, geceyi soğuk havada, Cemevi dışında geçiren binlerce insanın biriken öfkesini anlatır. Marcus, "geçmişteki işkence davaları örnek oluşturacak olursa, bu dava da zaman içinde unutturulacak ve sanıklar ceza almadan kurtulacaktır" derken yıl 1996'dır ve dava sonucunda sadece iki polis ceza almış, yattıkları süre göz önüne alınarak serbest bırakılmıştır.

"Dağ Müslümanları" olarak Alevîler

1930'ların dil ve tarih tezlerinin ürettiği soya dayalı Türklük tanımının sonucu olarak, teritoryal sınırlar içinde farklı etnik grupların bulunmadığı iddia edilecektir. Buna bağlı olarak Kürtlerin gerçekte "dağ Türkleri" oldukları yollu "tarihsel-antropolojik" açıklamalar, sadece asimilasyona dayalı bir izleği takip etmemekte aynı zamanda, Kürtlerin Türkleşme, milli bilince uyanma sürecinde geri kalmışlığına, gerçek diline ve kültürüne, yani Türkçeye ve Türk kültürüne yabancılaştığını iddia eder. "Dağ Müslümanlığı" kavramı, resmi bir söylem olarak kullanılmamış olmasına

[195] *TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem 19, Yasama Yılı 4, cilt 81, 14.3.1995

rağmen, Kürtlerin "dağ Türkleri"[196] oldukları yolundaki milliyetçi söyleme gönderme yapmaktadır (Açıkel ve Ateş, 2005). Türk-İslâm milliyetçiliğinin romantik tarih anlatısına göre, Türklerin İslâmlaşma süreci, yerleşik olanlar ve göçebe olanlar arasında bir sosyolojik yarılmayla belirlenmiştir. Buna göre, "Anadolu'ya göç eden Türkler arasında yerleşik hayatın içinden ve büyük kültür merkezlerinden gelen tam ve kitabi olarak Müslümanlaşmış olanlar" ile "eski dini hatıralarını İslâmî cila altında devam ettirerek çok sathi ve iptidai şekliyle Müslümanlaşmış olanlar" arasında bir yarılma yaşanmıştır.

Yüksek İslâm-halk İslâmı kavramsallaştırmasına dayalı bu sosyolojik yarılmanın sonucu, yerleşik olanların kitabî İslâm formunu yaşatırken, göçebe olanların şifahî kültüre dayalı bir İslâm formunu benimsemeleridir. Göçebe Türklerin Müslümanlaşması-

---

[196] "Dağ Türkleri" söyleminin, 12 Eylül darbesini takiben yeniden resmi bir söylem haline getirilişinde muhafazakâr milliyetçi entelijansiyanın önemli katkısını vurgulamak gerekir. Yukarıda Mehmet Eröz'ün aktarılan çalışmaları yanı sıra, özellikle Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından yayınlanan çalışmalar, Kürtleri, "Türkistanlı bir Türk boyu", dillerini "Kürttürkçesi" olarak tanımlamaktadır (Taneri, 1983; Seferoğlu ve Başbuğ, 1985). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, özellikle Kürt Alevîleri de ihmal etmemiştir. Kürtler, Anadolu'nun ilk Türk sakinlerindendir ve dolayısıyla Tunceli halkı da özTürktür. Ayrıca, Tuncelili hiçbir dönemde mezhebe önem vermemiştir. Kaldı ki, "elimizdeki ilahi kitap bütün dünyevi ve uhrevi ihtiyaçlara cevap verecek" içeriktedir. Bunun yerine mezhepçilik peşinde koşmak "gaflet ve delalet"tir. Dini sorunları mezhepler değil ancak Kur'an-ı Kerim çözebilir. Nitekim Hz. Ali de, gerek özel işlerinde gerek devlet işlerinde Kur'an'ın hükmü ve Peygamber'in sünnetinin dışına çıkmamıştır (Öztürk, 1984). Özellikle bu çalışma sadece Kürtlerin etnik Türkler olduğunu iddia etmekle kalmamakta, aynı zamanda Alevî sorununu bir mezhepçilik olarak gören, çözümünün de Kur'an ve Sünnet olduğunu öneren muhafazakâr milliyetçi söylemi sürdürmektedir. Resmî söylemin kurulmasındaki önemli katkısı ve Türk-İslâm Sentezinin en önemli taşıyacılarından birisi, "para-üniversiter" bir kuruluş olarak Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Copeaux (1998: 72-7).

nı sağlayan Baba ya da Dedeler, Türk Şamanları ya da Kamlarıyla özdeşleştirilmiş ve onların telkin ettiği şifahî kültür kutsal sayılmıştır. Dolayısıyla göçebe Türklerin İslâmlaşması, Fığlalı'nın ifadesiyle "Türkmen Sünnîliği"nin (1994: 6) oluşumu, bu tarihsel sosyolojik yapı içinde olmuştur. Dede ve babalar, bu göçebe kültürü ve şifahî gelenek üzerinden biçimlenen "Türk Alevîliği"nin İslâmlaşmasında önemli rol oynamıştır. Fığlalı'ya göre, "Eğer babalar ve dedeler, iyi yetişmiş ise İslâm tasavvufunun Melami gözlüğü ile İslâm ve Kur'an kültürünün özünü yakalayabilmişse, kendisine bağlı ocakların mensuplarının herhangi bir aşırılık ve yabancılıklarına rastlanmaz. Amma dede veya baba, bu manada yeterli kültüre sahip değilse ve dede veya baba, geleneği kendisine intikal etmiş tortu bilgilerle, hurafelerle dolu bir tarzda yaşatmaya çalışırsa, o zaman ciddi tehlike başlar" (s. 7). Buna göre, tarihsel olarak "Türkmen Sünnîliği"ni temsil eden Alevîlik, Alevîlik olarak kaldığı ölçüde, bir tür "dağ Müslümanlığı"nı temsil edecektir çünkü İslâm'ın sahih ve hakiki özünü temsil eden kitabî formundan uzak, dede veya babaların "tortu bilgilerle, hurafelerle dolu" şifahî kültürünü devam ettirmiş olacaktır.

Weberci (esas olarak Gellner'dan mülhem) sosyolojik yarılmayı, bu defa İslâm cemaati içinde "Ulema İslâmı-Volk İslâm" konfigürasyonu içinde kuran Türkdoğan'a göre, "Volk İslâmını temsil eden milletimiz", çocuklarına Muaviye, Yezid isimleri vermemiş aksine Ali, Hasan, Hüseyin isimleri vererek, Ehl-i Beyt çizgisinde olduğunu göstermiştir (1995: 534-5). Alevîliği, Ehl-i Beyt sevgisine indirgeyen muhafazakâr milliyetçi resmî görüşü sürdüren Türkdoğan'ın, "sosyo-antropolojik araştırması"nın sonuçlarına göre, "her Alevî Allah'a, Peygambere ve Kur'an'a bağlı oldukları konusunda kararlıdır" ancak "gelenekli Alevîliğin içyapısında; tarihi gerçeklere uymayan, İslâmî kültür kodlarıyla anlaşamayan bir takım bâtıl görüşler ve hurafeler de vardır." Örneğin, kendisinin görüştüğü Alevî-Bektaşi temsilcilerinin hiç-

birinde "Kur'an bulunmaması ve bu konudaki koyu bilgisizlik" (s. 540) gelenekli Alevîliğin sürmesine neden olmuştur. Birçok Alevî, oruç, hac, zekât ve namaz gibi Kur'anî değerleri görmezlikten gelmektedir. Bu demektir ki, Alevî inancı Sünnî kodlarla uzlaşacaksa ki çalışmanın sonucuna göre "milletleşme"[197] sürecinin tamamlanması açısından bu uzlaşma zorunludur, yani Alevîlik, kendi esasının bütün kurucu öğelerinden, senkretik ve heterodoks karakterinden vazgeçmelidir. Örneğin, "Allah ile Ali arasındaki sınırın" birbirine karıştığı Alevî inanç sistemi, Sünnî tepkilere neden olmaktadır, dolayısıyla "Alevîliğin dokusuna kadar sinmiş bu esrarlı oluşumları ayıklamak ve Sünnî kodla uyum sağlayacak bir çizgiye çekmek gerekmektedir" (s. 543-4). Aksi takdirde, "toplumsal bütünleşme" zarar görecektir. Öyle ki, Şamanist kalıntılar bile, Alevîlerin etnik Türklüğüne işaret etmekle birlikte, "Kur'anî yapıyı zedelediği" için terk edilmelidir.

Türkdoğan'ın "milletleşme" süreci, "Sünnî kodların" ulusal kimliğin kurucu zeminini oluşturacağı etno-kültürel, organik bir ulus tahayyülüne dayalıdır. Dahası, Alevîlik, "sosyo-antropolojik araştırmanın" sonuçlarına göre, Türklerin İslâmlaşma sürecinde gecikmeyi, İslâm'ın esasını oluşturan "Kur'anî yapıya" aykırılığı, "kendisine ait olmaması gereken" yabancı öğeleri içerdiği için,

---

[197] Türkdoğan'ın "milletleşme" olarak tanımladığı süreç, farklı etnik toplulukların (özellikle Kürtler) Türkleşmesi, farklı dinsel toplulukların Sünnîleşmesi anlamına gelmektedir. Türklük, hukuki-politik bir bağ, yurttaşlıkla tanımlanan bir kategori değil, etno-kültürel bir içerikle tanımlanmaktadır. Nitekim *Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler* (2008) başlıklı çalışması, Türklüğü kadim bir *ethnie* olarak tanımladığı gibi, Zazaların kökeninin de Türk olduğunu ispatlama arayışındadır. Bu etno-kültürel içerik, İslâmla desteklendiği ölçüde, Alevîlik, "milletleşme" sürecinde ortaya çıkan bir diğer anomaliyi temsil eder. Türklük, Sünnî-İslâmla belirlendiği için, Alevîler ve Sünnîler, "Asyatik kökenli gelenek ve göreneklerimizi ortaklaşa paylaşan insanlar" oldukları için "Allah, Peygamber ve Kur'an gibi İslâm'ın üç temel değerlerinde" birleşmeleri gerekir (2008: 38-9). Ulusal cemaat içindeki etnik, dinsel farklılıkların politik ve hukuksal olarak temsili, ihtimal dışıdır.

ulusal bütünlüğün homojenlik mantığı karşısında bir anomaliyi temsil etmektedir. Alevîlik, Sünnî akideler dışında referanslarla yorumlandığında bir "bozulma" olarak algılanmaktadır çünkü "bugün bir takım yanlışları olan bazı bozulmalara uğramış olaylara ya da davranış biçimlerine bakarak işte Alevîlik budur, bugün Alevîlik bunu kabul ediyor demek doğru değildir" oysa Alevîliğin "gerçak kaynaklarına" göre Kur'an-ı Kerim dışında kitabı yoktur (Sezgin: 1992: 14-7).

Yukarıda aktarılan "sosyolojik geri kalmışlık" tespitine, Türkiye muhafazakârlığının "sapkınlık" tespiti eşlik eder. Daha önce belirtildiği gibi, Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan, Fuat Başgil gibi memleketçi-Anadolucu milliyetçiler açısından dinden ayrışmış bir Türklük imkânsızdır. Türkiye'de "yanlış uygulanan" laiklik, derin bir ahlakî, ruhsal, manevi buhran yaratmakta, ulusal kimliği çözmektedir. Bu manevi ve ahlakî buhranı çözecek olan laiklik olamayacağı gibi hurafelerden oluşan Halk İslâmı da olamaz.[198] Çözüm, Mevlana ve Yunus Emre (Bektaşi olmayan bir Yunus Emre!) gibi tasavvufi bir Tanrı aşkıdır. Tamamı, bir cemaat bağı-

---

[198] Halk İslâmının batıl itikatlar ve hurafeler olarak tanımlanması, hem İslâmcıların ve muhafazakâr milliyetçilerin hem de seküler milliyetçilerin en temel ortak noktasıdır ve bu ortak algı özellikle Alevîliği anlamlandırışlarında belirgin hale gelmektedir. Anadolucu milliyetçilere paralel olarak İbrahim Kafesoğlu'na göre, İslâm'ın Hıristiyanlık'tan üstünlüğü tartışılmaz olmakla birlikte, batıl itikatlardan ve parazit inançlardan temizlenmesi de gerekir (Kafesoğlu, 1970a: 51). İsmet Özel'e göre, Müslümanların, istemedikleri halde, halkın içinde yaşayan "düzmece değerleri" ve hurafeleri savunmak zorunda kalmaları, batıcı kafaların doğrudan İslâm'a saldıramadıkları için halk içinde yaşayan bu değerlere saldırması ve "firenk hayranı züppelerin" bu saldırıları karşısında dindarların eleştiriden yana çıkmak zorunda kalmalarıyla ilgilidir (1992: 23). Hem seküler milliyetçiler hem de İslâmcılar ve muhafazakâr milliyetçiler, farklı İslâm yorumlarına rağmen, kendi İslâmlarının hakiki ve sahih form olduğunu iddia etmekte, bu ortodoksi dışında kalan inançları, özel olarak heterodoks ve senkretik inançları, imha edilmesi gereken geri kalmışlık olarak görmektedir.

nın, ahlakî kontrol (ve oto-kontrol) için gerekli normlarını tasavvufta görür. Bununla birlikte, Türk-İslâm milliyetçiliğinin diğer versiyonlarının yaptığı gibi, bu tasavvufî arayışta da Bektaşîlik-Alevîlik kesin olarak dışlanır. Topçu, "Bektaşîlik ve emsallerini", "sapkınlık yolları" olarak görür (1961: 73).

Alevîliği, "dağ Müslümanlığı" olarak algılayan ve kuran söylemin en yetkin isimleri İslâmcılık (ya da milliyetçi muhafazakârlık) içinden gelmektedir. Bu konuda Türk İslâmcılığının etkili isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek'in ([1978] 2005: 77-9), Alevîliği (Şiîlikle birlikte) "doğru yolun sapık kolları" olarak görmesinin payı büyüktür.[199] Kısakürek, İmam-ı Rabbâni'nin "ki bugün onun açtığı devre içinde ve o devrenin ortasındayız"dır, Alevîlik yorumunu takip eder. Buna göre, Şiîlik ve "onun kollarından Rafıza", Alevîlikle birlikte sapıklıkların en korkunçlarıdır. Kısakürek, Türk milliyetçiliğinin Osmanlı döneminde baskı görmemiş Alevîlik anlatısının aksine, daha gerçekçi bir ifadeyle, "ruhları İslâm aşkiyle dolu en büyük üç Türk hakanından Fatih, Birinci Selim ve İkinci Abdülhamid"in Alevîlikle mücadele ettiğini ve büyük ölçüde de engellediğini belirtir. Buna rağmen önüne geçilemeyen ve bugün Türk nüfusunun "bilmemyüzde kaçını temsil eden Alevîlik aynen İmam Rabbâni ölçüsüyle din ve dünya cahili ellerde, kutusunun içi boş bir etiketten ibarettir." Alevîlik, ancak "hiç kelimesiyle belirtilebilecek pasif, fakat her an ve her türlü din aleyhtarı cereyanlarca istismarı mümkün bir manzara arzetmektedir." Nitekim Kısakürek'e göre, Türk Alevîleri, "Devrim denilen davranışlarda .... İslâm esaslarının kıyımına seyirci kalacak bir sınıf olarak istismar ve bahane mevzuu olmuştur." Dolayısıyla, "kör ve habersiz bir gelenek yolundan gelen Türk

[199] Hem Necip Fazıl hem Nurettin Topçu, Nakşibendî'dir (Çetinsaya, 1999: 367) ve tasavvufla ilgileri, İslâm tarihi ve teolojisine vukuflarından değil Nakşibendîliklerinden gelmektedir.

Alevîlerinin kültür, telkin ve temsil yoluyla fethedilmesi lazımdır."[200]

"Dağ Müslümanları" algısının en açık ifadesini, Türk İslamcılığının önemli isimlerinden İsmet Özel'de görmek mümkündür. Özel'e göre, millet dinsel bir temele dayanarak inşa edilebilir bir topluluktur ve dolayısıyla Türk olmanın koşulu Müslüman olmaktır (2004a: 6-9; 2004b: 34-9; 2006: 40-53). Bir vatan olarak Türkiye'nin bekası, bir İslâm milleti olarak var olma iradesine bağlıdır. Bununla birlikte Özel'in tasavvuru açısından "millet olma", herhangi bir Müslüman *ethnie*'de erimek değildir sadece Türk olmayı gerektirir çünkü Türklük, tarihsel olarak kendisini "gâvur öteki"ye karşı Müslüman benliği temsilen kurulmuştur (özellikle Cumhuriyet nüfus mübadelesi politikası, Türkiye nüfusunun İslâmî homojenizasyonunu da sağlamıştır). Daha açık ifadeyle, "gâvurlar tarafından getirilmiş bir Türklük" tanımı yerine, Türklüğü tercih etmiş olanların tanımı, "küffarın kurduğu düzenin yerini İslâm düzeninin alması uğruna çatışmayı göze alan"dır, Türk "kâfire mukavemet" edendir (2004b: 36-7). Bu herhangi bir İslâm coğrafyasının ya da Müslüman ulusun değil, sadece Türkiye'nin İslâm'ı temsil eden coğrafya olduğu, "İslâmî anavatan" olduğu anlamına gelir ancak Türkiye'nin de "dâr'ül İslâm" olduğu için vatan olduğu. Bu durumda kendisine Müslümanım diyen herhangi bir grubun (Kürt, Boşnak, Laz, Çerkez vs) Türkleşmesi zorunludur. Özel olarak Kürtler, "Türkleşmek ya da gâvurlaşmak" seçenekleriyle baş başadır. "Kürtler kime benzeyecek?" sorusuna Özel kısaca "bana" diye yanıt verir çünkü Özel, "Müs-

[200] Necip Fazıl Kısakürek'in çıkardığı *Büyük Doğu* dergisi hakkında Sezai Karakoç'un yazdıkları, Derginin ve dolayısıyla Kısakürek'in pozisyonunun anlaşılması açısından önemlidir: "sağ düşünce kurulurken, onu her türlü sapmadan, bid'attan, delâletten koruyan, ehl-i sünnet yolundan kıl feda etmeden açık ve seçik bir şekilde dava yolunu ortaya koyan bir düşünce, inanç, aksiyon okulu olmuştur Büyük Doğu" (1969: 166).

lümanlığıyla övünen, ırkî bir iddia gütmeyen, Türkiye'nin sosyal bakımdan sağlıklı olmasını savunan" bir insandır ve Kürtler Özel'e benzemek istemiyorsa "bazı kötü şeyler istiyor demektir" (2004a: 8).

Alevîlik konusunda ise Özel, Türklerin zaten bu topraklara Sünnî olarak gelmediğini yani tam Alevî olmasalar da heterodoks bir topluluk olarak geldiğini vurguladıktan sonra, Alevîliğin kaynaklarından birisinin, bu heterodoks topluluğun olduğu gibi kalması olduğunu söyler. Özellikle "dağlık bölgelerde yaşayan" bir kısmının heterodoks olarak kalması, kentli olanların Sünnî olmasıdır çünkü Sünnîlik (Osmanlı kastedilerek) "devletin belirlediği yapının esas taşı olmanın işaretidir" ve dolayısıyla Alevîlik "bir kalıntı, bir ilkelliktir." Alevî kalanlar "henüz Sünnî olamadıkları" için Alevîdir. İkinci kaynak, merkezin kültürel kodlarına aykırı bir yaşam biçimini seçen "Rafızî gelenektir." Üçüncü kaynak ise, Haçlı kalıntılarıdır. Haçlı seferleri sırasında, Anadolu'ya Müslümanları tepelemek için geldikleri için Avrupa'ya dönmek istemeyenlerin, aykırı bir pozisyonda kalmak için Alevîliği benimsemiş olmasıdır, yani hem Müslümanlar içinde kalıp, hem de Müslümanlara kaynaşmamak için. Sonuç; Türkiye vatan olarak kalmak istiyorsa "herkes Türkleşecek, Alevîler Sünnîleşecek"tir (s. 8).[201]

Özel'in Türklük tanımını ve milliyetçiliğini, 1940'larda başlayan, zaman içinde geliştirilen ve kurumsallaştırılan Türk-İslâm

---

[201] Sivas Katliamı'nı değerlendirdiği yazısında, Özel, Sivas'ta yaşananları, "Müslümanlara karşı orduyu çağırmak" isteyenlerin bir davetiyesi olarak görür ki "davetiye çıkarılan" uçaklar sadece "Sırp (veya Grek, Ermeni, Rus veya Amerikan)" uçakları olabilir (1993). Böylece, bir yandan Sivas'ta katledilenleri "Sırp uçaklarını davet edenler" olmak gibi bir suçla itham ederek, katliamı meşrulaştırmakla kalmaz, aynı zamanda orduya "göz kırpmayı" ihmal etmeden, Müslümanların ne kadar "haysiyetli, yurtsever, millet bütünün selametini kapsayan bir siyaset" izlediklerini vurgulayarak, mesajı tamamlar. Gerçekte bu mesaj, Özel'in, "dar'ül İslâm" olarak Türkiye tasavvuruyla uyumludur.

milliyetçiliği söylemi içinde değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte Özel'in söylemini özel kılan, bu milliyetçiliğin Alevîlik algısını, örtük ve dolayımlanan "dağ Müslümanları" söylemini mantıksal sonucuna götürmüş olmasıdır. Bu algı Alevîliği, İslâm öncesi inanç unsurlarının sürekliliğine indirgerken, senkretik ve heterodoks karakterini, tarihsel ve sosyolojik oluşumunu yok sayar. Türk olmak Müslüman olmakla belirlendiği ölçüde de, İslâm öncesi (ya da dışı) inanç motifleri, geri kalmışlık olarak kodlanır. İslâmcı-Sünnî muhafazakârlığın Alevîlik tanımlamasında, seküler milliyetçilerin hurafe ve cehalet içinde yaşayan topluluk olarak Alevîler tanımlaması arasındaki ortak noktaların en belirgin olanıdır bu. Her ikisi de özcü ve organisisttir. M. Talat Uzunyaylalı (1999: 198), "her dinden, mezhepten, tarikatten biraz etki taşıyan böyle bir inanışın orijinal yanı nedir?" diye sorarken, Alevîliğin senkretik ve heterodoks karakterini hedef almaktadır. Uzunyaylalı da diğer Sünnî-muhafazakâr yazarlar gibi, Alevîleri bir tercihe zorlar: Alevîlik ya "karma ve sentezden oluşan ilkel bir dindir" ya da Kur'an'a ve Sünnete bağlı İslâmî bir yoldur.[202]

Dönemin Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan'ın 7 Ekim 1998 günündeki Meclis konuşmasında, Türkiye ve Suriye

---

[202] Tarık Mümtaz Sözengil (muhtemel takma isimli) yazarın, "gizli kamera" ile çekilmiş fotoğraflarla zenginleştirdiği kitabı, "ilkellik olarak Alevîlik" anlatısının bir başka örneğidir. Yazara göre, belirli bir kültür düzeyine ve ciddi bir dünya görüşüne ulaşamamış toplumları sadece masallar cezbedebilir çünkü "Kur'an'dan uzaklaşmış geri insan, hangi yaşta olursa olsun, çocuktur ve ancak uydurmacalarla yaşayacaktır" (1991: 7). Sünnî muhafazakârlığın bu algısının, daha entelektüel ve estetize edilmiş bir örneğini de, Alevî açılımı tartışmaları sırasında Aktay vermiştir. Aktay'a göre (2007), muhafazakâr kesimin radikal bir açılım ufku veya niyeti konusunda hiçbir eksiği olmamıştır ve neredeyse en radikal Alevî kesimlerin taleplerini bile fazlasıyla karşılayabilecek gibi hakşinaslıkları İslâmî kesimin birçok kaleminde bulmak mümkündür. Oysa Alevîlerin asimilasyon korkusu, gerçekte, "başka hastalıkları.... *sosyalleşme korkusu.... medenilik korkusu*"nu (vurgu bana ait) gizlemektedir.

arasındaki gerginliğin, Suriye'deki "sapık bir Alevî anlayışının yönetimde" bulunmasına bağlamasının ardından, bu kez Arap Alevîler "sapık ve ilkel" olarak tanımlanacaktır. Derginin editörü Resul Torun ve Ali Gülşehri'nin Nusayrilik üzerine çalışmalarını özetleyen bir özel sayı hazırlayan İslâmcı *Yörünge* dergisi (1998: 5-15), Nusayriliği, "bölgedeki eski din ve inanışlardan, totemcilikten Sabiliğe, Musevilik, Hıristiyanlık ve iptidai inanışlardan Müslümanlığa kadar bir dizi inançtan etkilenen ve bunları batınilik perdesi altında örten" bir inanç olarak tanımlar. Bu tanımlamadaki amaç, Nusayrîliğin senkretik yapısını göstermek değil, "sahih İslâmdan" sapma olarak göstererek Kutan'ı desteklemektir. Nusayrilik hakkındaki değerlendirme, Sünnî ortodoksi dışında kalan heterodoks gruplara dair algıyı bütün açıklığıyla gösteriyor olmasına rağmen, Dergi de hedefini Nusayri adı altında bütün heterodoks toplulukları katacak şekilde geniş tutmaktadır. Yazarlara göre Nusayrîlik, "mahalli olarak değişik isimlerle anılır. Mesela Anadolu'nun batısında Tahtacı, İran'da Alevî veya Aliye tapanlar olarak tanınırken, Türkistan'da ve Türkiye'de ayrıca Kızılbaş tabiriyle de anılırlar" (s. 6).

İslâmcı muhafazakârlığın Alevîliğe yönelik bu algısının, Osmanlı'dan bu yana biriktirilmiş, tarihsel bir temeli de vardır çünkü bizatihi resmî söylem, Alevîleri "heretik özneler" olarak konumlandırmaktadır. Bu birikim, özel olarak ulusal kimliği kurucu söylemlerle, bizatihi (ulus) devlet aygıtının kurumsal katkısıyla mümkün olmaktadır. Ulusal cemaatin, organik bir bütün olarak kurulmasında sadece muhafazakâr milliyetçiliğin değil, İslâmcı milliyetçi muhafazakârlığın da katkısı dikkate değerdir. Daha önce belirtildiği gibi, çok partili yaşamla birlikte politik alana yeniden çıkan İslâmcılık, yüzyıl başındaki "ittihad-ı İslâm" projesini terk etmiş, ulus-devlet içinde milliyetçiliğin İslâm'la desteklenmesi mücadelesi sürdürmüştür. Daha 1940'lı yıllarda, *Sebilürreşad*, *Selamet* gibi dergiler için Türk olmak Sünnî-

Müslüman olmakla eş anlamlıdır. İslâm içinde, Şiîlik ya da Alevîlik gibi herhangi bir farklılık, sadece dinsel cemaate değil, onunla özdeş sayılan milli cemaate yönelik bir tehdit sayılmaktadır. Örneğin *Selâmet* dergisinin sahibi ve başyazarı olan Ömer Rıza Doğrul'a göre "Türk milleti İslâmdır ve onun içine Alevîlik, Şiilik, müfrit Şiilik, mutedil Şiilik gibi İslâmlığa sonradan sokulan, türlü türlü maksatlar ve hedeflerle İslâmiyete aşılanması istenen siyasi mezhepler" üzerine neşriyat, hem İslâm birliğini hem de Türk birliğini bozmaktadır (1948: 6-7)

Muhafazakâr Laiklik ve Alevîler

Çok partili hayata geçiş, 1930'lu yılların radikal laikliğine yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı ve buna paralel olarak laikliğin liberalizasyonuna geçiş dönemidir. Kemalist bürokratik-otoriter modernleşme projesine karşı geliştirilen muhafazakâr modernleşme söylemi, dil ve tarihle birlikte İslâm'ın ulusal kimliğin kurucu temeli olduğundan hareket ederek, uygulanmakta olan laikliğin "taklitçi" olduğunu, milli gelenek ve değerleri yok saydığını ve hatta bastırdığını tezi üzerine kurulmuştur. İslâm, Türk Sağının milliyetçi söyleminin mümeyyiz vasfı haline geldikçe, ulusun İslâmlaşması ulusal birliğin temel koşulu haline getirilmiştir. Muhafazakâr milliyetçi blok açısından, Kemalist laiklik, din düşmanlığı halini almış, ulusal kimlik manevî zeminini kaybetmiş, ulusal birlik zayıflamaya başlamıştır.

Daha önce belirtildiği gibi, Türk Sağının Kemalist laiklik eleştirisinin söylemsel stratejisini, din ve vicdan özgürlüğünü savunan, daha liberal bir söylem içinde eklemlenen ve dolayısıyla yeniden tanımlanan bir laiklik anlayışı oluşturmuştur ancak Müslüman olmak, ulusal cemaate tam üyeliğin koşulu haline geldikçe Diyanet İşleri Başkanlığı, din dersleri, imam-hatip okulları gibi kurumlar ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir. Kemalist laikliğin liberal eleştirisinin açıkça görülebileceği yer, "liberal muhafaza-

kâr" Ali Fuat Başgil'in, din ve mezhep özgürlüğünü ve buna paralel olarak Diyanet İşleri Başkanlığının özerkliğini savunmasında görülebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı gibi hükümete bağlı bir örgütlenme laiklik ilkesine aykırı olduğu gibi, kurum politikacıların istismarına açıktır. Dahası, Türkiye'de bir din ve mezhep meselesi olduğunu açık olarak belirten ve bu sorunun çözümünü savunan birisidir.[203] 1961 Anayasası tartışmalarında, Diyanet İşleri Başkanlığının ilmî, dinî ve idarî özerkliğini savunurken, Müslümanlık çevresine dâhil müesses mezhep mensuplarının mezhe-

---

[203] A. Fuat Başgil'e göre, demokrasi maneviyatçıdır, manevi hakikat ve değerlere inanır çünkü hizmet ve vazife esasına dayanır, maddeciliğin, egoistliğin boş vericiliğin demokratik bir sitede yeri yoktur. 27 Mayıs darbesini takip eden, darbeyi olumlayan ve meşrulaştıran yazılarına göre, darbe, "zulme karşı direnme hakkı"nın bir sonucudur. Bu hak, hükümet darbesi ve ihtilal olmak üzere iki yoldan kendisini gösterir ancak ihtilal, "başıbozuk kuvvetin harekete geçmesi demektir" ve "çok kere anarşiye götürür ve doğurduğu kargaşalıklar seneler sürer" (1960: 88). Oysa bir "hükümet darbesi" olarak 27 Mayıs "hareketi", rejimi değiştirmemiş, müesses içtimaî nizamı devirmemiş, "devletin muntazam ve şuurlu bir kuvvetinin eseridir" (s. 89). 1924 Anayasası'nda, "Türkiye Devleti .... inkılâpçıdır" ifadesini, isyan hakkına gönderme yaptığı için eleştirir ve inkılâpçılığın geleceğe değil geçmişe gönderme yapması gerektiğini savunarak "İnkılâplar Devletin himayesi altındadır" gibi bir ifadeye bürünmesi gerektiğini belirtir (s. 98). 1949 yılında yazdığı bir makalede, "ne kral, ne manken" olacak bir devlet reisinin gerekliliğini savunur. Dahası, bu gerekliliği bir ulusal vasıf olarak gerekçelendirmesidir: "biz üstümüzde bir baş görmek isteyen bir milletiz" (s. 38). Bu muhafazakâr duruşa rağmen, Başgil'in diyanet konusundaki liberal tavrı dikkate değerdir çünkü Türkiye'de muhafazakâr milliyetçilik açısından, Müslüman bir cemaat olarak kavradığı ulusal cemaat içinde farklılıklar kabul edilebilir değildir. İslâm'ın tek bir anlamı vardır ve o da Kur'an ve Sünnet'e dayalı Ortodoks Sünnîliktir. Başgil'i, Bora'nın tanımlamasıyla "muhafazakâr-liberal" (1998) yapan nedenlerden birisi de, din ve vicdan özgürlüğü olarak laiklik anlayışını mantıksal sonucuna götürerek, bu hakkı "ötekiler" için de isteyebilmesidir. Bununla birlikte, Başgil'in liberalizminin sınırı, inanmayanların haklarıyla sınırlıdır: "Allah'ı tanımamak mümkündür. Nitekim insan kılığındaki bazı hayvanlarla, haydutlar tanımaz" (1977: 65-6). Hayvanlıktan insanlığa geçiş, inançla mümkündür.

bî ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir "Mezhepler Müdürlüğü"nün kurulmasını tavsiye eder (1960: 131-4; 154-5). Nitekim 1963 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Kanun tasarısında, 2. madde bir "Mezhepler Müdürlüğü" kurulması öngörülmüş ve Müdürlüğün görevi 10. maddede şöyle açıklanmıştır: "Müslüman cemaati tam bir eşitlikle mütalaa ederek aslında İslâm Dininin esaslarında hiçbir fark gözetmeden Şiî ve Sünnî mezheplerin coğrafya ve yerleşmiş bulundukları yer özellikleri icabı, teferruata taallûk eden mesele ve farklı tezahürlerini hurafelerden arınmış olarak, İslâm akidelerine uygun şekilde halletmek, saliklerini tenvir ve irşadetmek hususlarında gerekli işlemleri yapmak" (Bilimer, 1963: 13).

Bu öneri, Vehbi Bilimer'in de kurucusu olduğu İlim Yayma Cemiyeti[204] başta olmak üzere ciddi bir Sünnî-muhafazakâr dirençle karşılaşmıştır. Bilimer, böyle bir Müdürlük ihdas edilmesiyle "tefrika yollarının açılabileceği" gerekçesiyle, Mezhebler Müdürlüğü'nün lüzumsuz olduğunu söyler (s. 5). Tasarı hakkında, "İstanbul Vaizlerinin Görüş ve Tenkitleri" başlığıyla yayınlanan metin, sadece Mezhepler Müdürlüğünün kurulmasını eleştirmekle kalmamakta, tasarının kanunlaşmasında yapılan bütün değişikliklerde "İstanbul vaizlerinin" gücünü de göstermektedir. "Danışma Kurulu gibi en önemli bir kurulda üye olmak için yalnız dini ve sosyal ilimlerde tanınmış olmak kafî gelmez" diyen İstanbul vaizleri, teolojik ya da sosyal bilimsel formasyon dışında, görev alacakların "tam bir iman ile her hareketi ile islâm dinine

---

[204] 27 Mayıs Darbesi'ni takiben oluşan Milli Birlik Hükümeti'nin bir Din Şûrası toplama düşüncesi karşısındaki memnuniyetini ifade eden Başgil, "ne köhnelerin ne de züppelerin" Şûraya çağrılmasını istemekte, bunun yerine konuyla ilgili ehil kişileri barındıran Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlim Yayma Cemiyeti'nin davet edilmesi gerektiğini istemektedir (1960: 153). İlk üyeleri arasında Turgut Özal'ın da bulunduğu İlim Yayma Cemiyeti, Aydınlar Ocağı ile yakın ilişkilerde bulunan bir örgüttür (Copeaux, 1998: 58).

bağlılık" (1963: 3) şartı araması talebi, 1965 tarihli kanunun 22. maddesinde karşılığını bulmuştur: "Diyanet İşleri Başkanı ile kuruluşun bütün görevlerinde (itikadı, ibadeti, tavır ve hareketinin İslâm törelerine uygunluğu çevresinde bilinir olduğu), ortak niteliğinin bulunması..." (Aslanpay, 1973: 49). Bu demektir ki, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendi içindeki ve kontrol ettiği bütün kadroların, İslâm'ı bilmesi ya da İslâm âlimi olması yeterli değildir, İslâm'ı yaşayan insanlar olmalıdır.

"Bugün memleketimizde Şîiler diye bir mezhep topluluğu açık olarak mevcut olmadığına ve bir Doktrin'e sahip olmadıklarına göre" demektedir İstanbul vaizleri, "münferit olarak Şîiliği savunacaklara şunu sormak yerindedir. Şîiliğin inanç ve ibadet ve diğer hükümler meyanında Ehli Sünnet'e muhalif veya uygun görüşlerini açıklıyan bir kitapları var mıdır? Ve bu kitaplarına bağlı kaç müslüman gösterebilirler" (s. 3). İstanbul vaizleri, tasarı üzerine tartışmayı milliyetçi muhafazakârlığın "milli birlik hassasiyeti" ve "yabancı parmağı tehdidiyle" tüketir: "yoksa tasarıda Şîiliğe bir hak tanımakla kitaplarını İran'dan mı ithal edecekler ve bu suretle kapanmış olan tarihî yaraları mı deşeceklerdir? Asırlardan beri sönmüş bulunan Şii ve Sünnî mücadelelerini hiçbir sebep yokken hortlatmakla, Milli ve Dinî birliğimizi ikiye ayırmak büyük bir felâkettir. Ancak bundan faydalanacak olan yabancı unsurlardır" (1963: 3).[205] Nitekim 1982 Anayasasının 136.

---

[205] Türk-İslâmcı milliyetçiliğin tarih yazımına paralel bir romantizm, Türklüğü İslâmcılıkla terkip eden, Türk İslamcılığının tarih yazımıdır. Bu tarih yazımı, modern sorunları ve kavramları İslâm tarihi içindeki çatışmalara projekte eder ve İslâm cemaati içinde, sahihliği bozmak isteyen iç düşman arar. Özellikle, "Yahudi dönmesi İbn Sebe" anlatısı semptomatik bir örnektir. Anlatıya göre, Yahudi asıllı Abdullah İbn Sebe, İslâm birliğini parçalamak için, Hz. Ali'ye tanrısallık atfederek, Şiiliğin kurucusu olmuş ve Sebe ve yandaşları yüzünden İslâm âlemi kanlı çatışmalara ve bölünmelere uğramıştır (Akseki, 1948; Bilim Araştırma Grubu, 1986: 127; Sözengil, 1991; Kısakürek, 2005: 70-2; ayrıca bkz. Türkdoğan'ın İslamcı gruplarla görüşmeleri (1995: 423-47)). İslâmcı geleneğin

maddesine göre genel idare içinde Anayasal bir kurum niteliği kazanan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın amacı, "milletçe dayanışma ve bütünleşme" olarak gösterilir (Kili ve Gözübüyük, 2000: 311).

Türkiye'de muhafazakâr milliyetçiliğin laiklik anlayışını liberal değil muhafazakâr yön tayin edecek ya da İstanbul vaizlerinin metninin temsil ettiği etno-dinsel anlayış belirleyecektir. Buna göre, birincisi, Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı gayrimüslimler milli olanın sınırlarına dâhil edilmemektedir çünkü ulusal birlik aynı zamanda dinî birlik anlamına gelmektedir. İkincisi, ulusal olanın sınırlarının İslâm ile çizilmesiyle, Müslüman cemaat içinde "Ehl-i Sünnet" dışında bir inanç tanınmamaktadır. Bu anlayış Osmanlı'dan bu yana kesintisiz süregelen, İslâm cemaati içinde ikiliğe, çatallanmaya izin vermeyen bir organik cemaat kavrayışına dayanmaktadır. Dahası, Kemalist laiklik anlayışının din ve vicdan özgürlüğünü yok saydığı dolayımıyla eleştirisi, dinsel çoğulluğu tanıyacak bir yön almamış, Sünnî İslâm dışında kalan inanç grupları için aynı özgürlük savunulmamıştır. 1961 Anayasasının tartışıldığı Temsilciler Meclisinde, din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyecek olan 19. madde üzerine görüşmelerde, devletin dinsel alanı kontrolü altında tuttuğu ve dolayısıyla devletin din işlerine müdahalesini laikliğe aykırı bulanlarla, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığını ve devletin din eğitimi ve öğretimi sağlamasının laikliğe aykırı olmayacağını savunanlar

---

Alevîlik okuması, daha çok İslâm tarihi içinde mezhepler çatışması, daha özel olarak Sünnî-Şiî çatışması üzerindendir. Şiîlik, bir yandan, Sünnî akidelere karşıtlık üzerinde kurulan, düzen bozucu ve yıkıcı bir doktrin olarak, diğer yandan "milli birliği" bozacak, dış güçlerin oyunu olarak algılanmaktadır. Bu çerçevede Alevîlik, "beşinci sütun" olarak görülmeye devam eder çünkü Şiîlik, "İran milli kültürü"nün bir ifadesi olarak görülmektedir. Türk kültürü dışında herhangi bir kültürel bileşen, seküler milliyetçilik tarafından gayri-Türk olarak damgalanmakta ve dışlanmakta, dinsel milliyetçilik tarafından gayri-Sünnî olarak dışlanmaktadır.

arasında bir tartışma yaşanmıştır.[206] Bununla birlikte, Tarhanlı'nın da dikkat çektiği gibi, devletin dini kontrol ettiği bir laikliğin yurttaşların dinine devlet müdahalesi olduğunu savunan "liberal-muhafazakâr laiklik" anlayışı, "devletin dine yardım etmesi gerektiğini" de savunmuştur (1993: 29-31). Hâsılı, ileride gösterileceği gibi, bir devlet organı olarak kurumsallaştırılan Diyanet İşleri Başkanlığı, Kemalist laiklik ile muhafazakâr laiklik anlayışı arasındaki çatışmanın olduğu kadar sürekliliğin de alanıdır. Her

---

[206] Tartışmalar için bkz. *Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi*, Cilt 3, 42. Birleşim, 11.4.1964. Bu tartışmalara, eski CHP Tunceli milletvekili ve darbe sonrası Temsilciler Meclisi üyesi Arslan Bora, Alevîlerin hakları bağlamında dâhil olmaktadır: "Tahminen 8-10 milyon nüfusa sahibolduğu söylenen", "eski Türklerin (Şölenlerinin, Törenlerinin ve Şamanizm) âyinlerinin modernleşmiş ve islâmlaşmış" bir şeklini icra eden "Türk Alevîleri" anti-demokratik yasalar yüzünden ayinlerini gizlice yürütmek zorunda kalmaktadırlar. Bulut, Alevîler adına, antidemokratik ve laikliğe aykırı hükümlerin kaldırılmasını ve din törenlerinin Anayasanın teminatı altına alınmasını talep eder (aynı birleşim s.101). Ertesi gün devam eden görüşmelerde söz alan Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, devletin din ve mezhepler karşısında tarafsız olması gerektiğini, buna bağlı olarak, devletin sadece çoğunluktaki din veya mezhep mensuplarını değil, azınlıkta olanların da din ihtiyaçlarını karşılayacak ve din eğitim ve öğretimini sağlayacak kamu hizmetleri sağlamasını savunur. Anayasa Komisyonu Başkanı Enver Ziya Karal, Bulut'a cevaben "Yüksek Heyetinizin 19 ncu madde ile kabul buyurduğu vicdan ve din hürriyeti vardır. Binaenaleyh, bu vaziyette, rejimin, şu dinden, bu mezhepten diye normalden farklı bir muameleye tâbi tutulacağını düşünmek yerinde değildir. Katiyen endişeye mahal yoktur" (*Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi*, Cilt 4, 53. Birleşim, 25.4.1964) diyecektir. Arslan Bulut'a, Anayasa Komisyonu Başkanının kendisine verdiği yanıtın, Diyanet İşleri Başkanlığının organizasyonunda ve Diyanet işleri anlayışında "bir ışık olarak göz önünde bulundurulacağını ümit etmek" kalmıştır (aynı birleşim s. 231). Alevîlerin dinsel inanç özgürlüklerinin hukuksal güvence altına alınması açısından önemli bir tartışma olmakla birlikte, grup haklarının hukuksal olarak tanındığı anlamına gelebilecek hiçbir ifade yoktur. Örneğin, Cemevleri ve din dersleri gibi konular tartışılmamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı Anayasa'da genel idareye bağlı bir kurum olarak tanınmış, bunu sadece Mecliste bulunan muhafazakârlar devletin dini kontrol altında tutacağı ve bunun din ve vicdan özgürlüğüyle çelişeceği yönünde eleştirmiştir.

ikisi de "hakiki İslâm"ı temsil ettiği iddiasında, Başkanlığın kendi İslâmlarını temsil etmesi taraftarıdır ve bu anlamda kurumun varlığının devam ettirilmesinden yanadır. Bu "İslâmlar", farklı politik projelere bağlı olarak birbirinden farklı içerikler kazanmakla birlikte, her ikisi de, belirli bir Sünnî ortodoksinin kurumsallaşmasını sağlamıştır.

Muhafazakâr laikliğin en açık görülebileceği yer, 1982 Anayasasında din dersleriyle ilgili hükümdür. Anayasanın, "herkes, vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir" girişiyle başlayan 24. maddesi "din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır" diye devam etmektedir (Kili ve Gözübüyük, 2000: 270). Anayasayı yazanlar ve yazdıranlar açısından din derslerinin zorunlu tutulmasıyla, vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyeti arasında çelişki görülmemesi, dinsel özgürlüğün sınırlarının devletin belirlediği dinsel sınırlar olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Kenan Evren'e göre (1995: 119-25), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu tutulması laiklikle çatışmamaktadır çünkü gayrimüslim yurttaşlar kendi dini vakıfları ve cemaat idareleri ile dinsel hizmetlerini karşılarken, "% 98.5'i müslüman olan" vatandaşların dini ihtiyaçlarını karşılamak da devletin görevidir. "Cahil din adamlarının yaptıkları kötülüklere bakarak" imam hatip okullarını kapatmak ya da azaltmak, din derslerini zorunlu dersler arasından çıkarmak doğru değildir çünkü bu hizmetlerin amacı "aydın din adamı" yetiştirilmesini sağlamaktır. Öğrencilerin okulda yeterli din dersi alamamalarının sonucu, manevi değerlere önem vermemeleri, maddiyatçı, çıkarcı Allah korkusu olmayan, ahirete inanmayan, ahlâk sınırlarını hiçe sayan bir toplumun ortaya çıkacağıdır. Evren'in Alevîlikle ilgili yorumu da, muhafazakâr milliyetçiliğin "% 98.5 müslüman toplum" saptamasına dayanır. Alevîlik, Sünnîlik ve tarikatlar probleminin kö-

keninde Peygamberin vefatından sonra "neden benim beğendiğim kişi başa geçmedi kıskançlığı" yatmaktadır. Her mezhep ve tarikatın Allah'ı bir, Peygamberi aynı, Kur'an'ı aynı olduğuna göre, dış güçlerin kışkırtmalarıyla bölünmeden birlik içinde yaşamak gerekir (1995: 232). 12 Eylül askeri darbesinin Atatürkçü aktörleri açısından da, ulusal birliğin esası, etnik ve dini homojenliğe dayanmaktadır.

Mardin'in Türkiye siyasetinin "merkez-çevre" ekseni üzerinden kutuplaştığı tezi, Türkiye Sağının politik söyleminin de merkezi temasını oluşturmuştur. Batılılaşmış (daha doğrusu Batılılaşmayı yanlış telakki etmiş) ve laik (yanlış laiklik telakkisine sahip olan) elitler ile "yüzde 99'u Müslüman olan" milletin çatışması söz konusudur. Çevrenin tamamını "yüzde 99 Müslüman nüfusa" entegre eden "teritoryal yurttaşlık" söylemi, çevrenin farklı etnik, dinsel kimlik gruplarının politik-hukuksal entegrasyonunu değil, popüler, geleneksel değerlerinin ulusal kimliğe dâhil edilmesini talep eder. "Kültürel yabancılaşmanın" çözümü için İslâm'ın kolektif kimliğin inşasında oynayacağı bütünleştirici role büyük önem atfedilir. Bununla birlikte, merkezin ötelediği ve çevrede yer alan Alevîler, Kürtler ve diğer etnik, dinsel azınlıklar söz konusu olduğunda, Kemalist yurttaşlık anlayışı kadar etnokültürel bir yurttaşlık anlayışına sahiptir. Türklük, asimilasyona dayalı teritoryal anlayışta bile, daha önce Türk-İslâmcı entelejensiyanın sağladığı ideolojik-politik bağlam dikkate alındığında, resmî Kemalist milliyetçilikte olduğu gibi bir "soy topluluğu" yan anlamını daima taşır. Örneğin Kürt sorununda resmî söylemi, "bölgesel geri kalmışlık" olarak yeniden anlamlandırırken (Yeğen, 1999: 159-70), dinsel özgürlüğün sınırları, kılık kıyafet özgürlüğü, din eğitimi ile cami yapımı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın organizasyonuyla sınırlandırılmıştır. Hâsılı, "kültürel yabancılaşma" sorununun çözümü için siyasal-sosyal alanın İslâmizasyonu politikası, doğal olarak demokratikleşmeyi getir-

memiş, laikliğin liberalleştirilmesi talepleri, Türkiye'de dinsel çoğulculuğu kurumsallaştırmak ve yönetmek yerine, bütün grup ve bireyleri aynı din anlayışına asimile etmek üzerine kurulmuştur. Bu homojen cemaat beklentisi, etno-kültürel, organik ulus anlayışının tipik sonucudur.

Müslüman Yurttaş Karşısında "Heretik" Yurttaş

Seküler milliyetçi modernleşmenin Batılı laik normları karşısında Türkiye sağının temsil ettiği muhafazakâr modernleşme, çevrenin temsilcisi olmak iddiasıyla popüler-hegemonik bir güç olmayı başarabilmiştir ve bu hegemonik başarı, kendisini önceleyen modernleşme süreciyle bir hesaplaşma değil, süreci popüler bir kitle mobilizasyonuyla, popüler olanın geleneksel değerlerini eklemleyerek sürdürebilmiş olmasındadır. Bu anlamda, bir önceki paradigmayla kopuşuna değil, sürekliliğine dikkat çeken Açıkel (1996: 153-96), Türk-İslâm Sentezini (barındırdığı bütün farklı formlarla birlikte), tarihsel olarak "Aydınlanmacı Kemalist Modernleşme"yi takiben ortaya çıkan ikinci modernleşme söylemi olarak tanımlar. Açıkel'in kapitalist modernleşme sürecindeki süreklilik vurgusuna, bu modernleşmenin sosyal-politik mekânı olan ulus-devletin organik ideolojisi olarak milliyetçiliğin etno-politik içeriğindeki süreklilik de eklenebilir. Bu demektir ki, seküler milliyetçiliğin, dil ve tarih inşasıyla kazandığı etno-kültürel içeriği, dinsel milliyetçilik olarak Türk-İslâm milliyetçiliği, İslâm'ı da katarak sürdürür. Kuşkusuz, İslâm'ın ulusun organik bir cemaat olarak inşasına katkısı, milliyetçiliğin, bir "elit ideolojisi" (Keyder, 1987: 120) olarak Kemalist seküler milliyetçiliğin aksine, popüler bir ideoloji olarak kitleselleşmesini sağlamıştır. Bununla birlikte, bu popülist milliyetçiliğin demokratik bir kamusallık yaratmadığı açıktır. Yine Açıkel'in vurguladığı gibi, iki modernleşme arasında bir kopuş aranacaksa bu kopuş, Türk-İslâm Sentezinin ya da

"Kutsal Mazlumluğun", "mazlumluk ideolojisi aracılığıyla baskıcı siyasal pratiklerin üretilmesi ve kitlelerce nevrotik biçimlerde içselleştirilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır" (1996: 155). Türk-İslâm milliyetçiliğinin başarısı, kapitalist modernleşme için yakaladığı popüler destek ve bunu kitlelerin ezikliği, yoksulluğu ve dışlanmışlığı dolayımıyla ortaya çıkan muhalif enerjisini, nevrotik güç istemine ve otoriter devlet aygıtına kanalize etmesi, ezik özneyi kapitalizmin bekasına ve bunu sürdürülebilir kılmak için ihtiyaç duyduğu otoriter siyasal aygıta eklemleyebilmesidir. Din, bu eklemlenmede, belirli bir teritoryal alan içindeki nüfusun kolektif bir cemaat olarak devletle özdeşleşmesini sağlamıştır. Hasılı, kendisinden önceki "bürokratik otoriteryanizm" karşısında "otoriter popülist" bir siyasal rejim kurarken, otoriterlik baki kalmıştır.

Bu bağlam içinde muhafazakâr milliyetçilik açısından demokrasi, bir eşitlik (farklılıkların eşit olarak tanınması ve bunların eşitliği anlamında) rejimi olarak değil, "millet iradesi" olarak tanımlanmaktadır. Millet iradesi seçimlerdeki oy çokluğuyla tecelli ettiğine göre, kendisini bütün bir milletin temsilcisi olarak konumlandırmış ve insan ve yurttaş hakları adına içeriden talepler, kendisini milletle özdeşleştiren bir söylemsel strateji üzerinden bölücülük olarak kodlanmıştır. Türkiye sağının ideolojik ortak paydasını oluşturan muhafazakâr milliyetçiliğin demokrasi söylemi, ulusu, kendi içindeki tikel grup ve taleplerinin karşılaşması için politik zemin olarak değil, ulusu başka uluslara (ya da iç düşmanlara) karşı seferber eden bir ilkeye dayandırmıştır. Bir anlamda, Carl Schmitt'in, ulusu *demos* olarak değil *etnos* olarak kuran ve kendi içindeki farklılıkları ilga ederek, siyasal ontolojiyi *etnos*'lar ya da "etnos-devletler" arası dost-düşman antagonizması üzerinden kuran organik bir bütün olarak ulus kavrayışını temsil etmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, dost ve düşman ayrımı Schmitt'in (1996) politika kavramının ontolojisidir ve bu

politik/kamusal düşman, bir siyasal topluluğun kolektif bir kimlik olarak kurulması için (özel değil) düşmanın varlığı varoluşsal bir gerekliliktir. Politik düşman ya da politika için gerekli düşman, bir kolektif kimlik/halk karşısındaki başka bir kolektif kimlik/halktır. Politik/kamusal düşman olarak başka kolektif kimlik/halk, politik olarak gerekli ve meşrudur ancak bunun dışında meşru-olmayan iç düşmanlar da vardır ve düzeni bozacak olan iç düşmanlardır. Bauman'ın (1991) modernlik eleştirisiyle desteklenecek olursa, bir düzen (ulus-devlet), kendisini kurabilmek için başka bir düzeni gereksinir ancak düzenin kendi içindeki sınıflandırılamaz, tanımlanamaz ya da müphem olan, düzen'in ortadan kaldırmak isteyeceği yabancı unsurlar olarak görülür.

Organik-otantik bir cemaat olarak ulus, Sünnî-İslâm'ın kültürel katkısıyla tanımlandığı ölçüde, Alevîlik, hem muhafazakâr milliyetçiliğin hem de milliyetçi muhafazakârlığın "yabancı" olarak gördüğü bir heretizmi temsil etmiştir. Alevîler, etno-dinsel bir grup olarak temsil edildiklerinde "heretik özneler", "komünizm, bölücülükle" özdeşlik içinde temsil edildiklerinde iç düşman olarak görülmektedir. Etno-dinsel bir grup olarak temsil edilirken de, bu temsilin Alevîlerce üretilmediğini, daima Alevîliğe dışarıdan bir tanım getirildiğini vurgulamak gerekir. Muhafazakâr milliyetçilik açısından tartışma konusu, Alevîliğin ne olduğu değil, ne olması gerektiği, ne anlama geldiği değil nasıl anlamlandırılacağıdır. Bu normatif ölçüt, ulusal cemaatin organik ve etno-kültürel içeriğinin bekası ideolojisinin nihai sonucudur. Organik bütün içindeki herhangi bir farklılık işaretinin cezası, özellikle 1970'ler ve 1990'larda olduğu gibi kitlesel katliamlarla sonuçlanmıştır.

Çatışmaların, Alevî-Sünnî gerilimi üzerine olmadığı, gerçekte daima süren bir huzur ve barış ortamının, dışarıdan tahriklerle bozulduğu yönündeki muhafazakâr milliyetçi ya da milliyetçi muhafazakâr görüşler, farklılıkların eşitliği üzerine değil, herke-

sin "Türk ve Sünnî-Müslüman" olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Tahrik unsuru sayılan, "Türk ve Müslüman" gösterenine karşı herhangi bir farklılık işaretidir. Nitekim 12 Mart 1995 tarihli Gazi Katliamı'nda yine Başbakan olan Tansu Çiller, "yurttaşları sağduyulu olmaya çağırdığı" açıklamasında, "Cuma günü inananların bayramıdır" (*Cumhuriyet*, 18 Mart 1995) derken, Alevîlik konusunda sadece ve basitçe bir cehalet örneği göstermemekte, farklılıklardan arınmış, Türk ve Müslüman bir organik ulus anlayışını temsil etmektedir. Türk-Kürt, Alevî-Sünnî gibi "Müslüman-Türk" cemaat içinde ayrılık tanımayan etno-dinsel milliyetçilik, politik-teritoryal bir yurttaşlık değil hâkim *ethnie*'nin kültürel kodlarını azınlık gruplara dayatan etno-kültürel bir yurttaşlık anlayışına dayanmaktadır. Hâsılı 1950'li yıllardan itibaren hegemonik bir başarı elde eden etno-dinsel milliyetçilik açısından Alevîler, Alevî olmadıkları ölçüde makbul yurttaştır. Alevî olarak kalmaları, ulusal formasyonun Müslüman bir cemaat olarak homojen bütünlüğünü sorunlu hale getirmektedir. Bu anlamda, Türk Sağının, İslâmcı siyasal aktörlerin, kadim klişeleri olan, "Alevîlik Hz. Ali'yi sevmekse, biz daha Alevîyiz" açıklamaları, bir yandan Alevîliği Hz. Ali'yi sevmeye indirger ve Alevîliğin heterodoks-senkretik esasını iptal ederken, diğer yandan Alevîleri Alevî olamamakla suçlamakta, kendilerini sahih Alevî olarak konumlandırmaktadır.[207] Daha kadim olan "yüzde 99'u Müslüman nüfus" söylemine çarpıcı bir örnek, Papa'nın Türkiye'yi ziyareti sırasında Başbakan R. Tayyip Erdoğan'ın "Türkiye'nin yüzde 95'i Müslüman" açıklamasına milliyetçi-muhafazakâr gazetelerin tepkisidir. 29 Kasım 2006 tarihli *Milli Gazete*, "Tayyip! Yüzde 95'i değil yüzde 99.9'u Müslüman" manşeti atarken, *Ter-*

---

[207] Fazilet Partisi Genel Başkanı sıfatıyla Recai Kutan'ın açıklaması için bkz. *Radikal*, 9 Ekim 1998. Ayrıca bkz. Adalet ve Kalkınma Partisi Genel Başkanı ve Başbakan sıfatıyla Recep Tayyip Erdoğan'ın 6 Ekim 2004 CNN Türk'te yayınlanan 'Eğrisi Doğrusu' programındaki açıklamaları.

cüman "yüzde 95'e mi düştük?", *Yeni Çağ*, "Milletin yüzde 5'i Hıristiyan mı oldu?" manşetleri atmıştır. Milliyetçi-muhafazakârlığın klişesi haline gelen ve yüzde 95 ile 99 arasında değişen oranlarla ifade edilen "Müslüman nüfus", Alevîleri Müslüman nüfus içinde sayarken, Alevîlerin Alevî olarak farklılığını reddeden bir söylemsel stratejiye dayanmaktadır.

Çift-Değerli Yurttaş Olarak Alevîler

Yukarıda tartışılan teorik ve tarihsel çerçeve içinde, kuruluş döneminde, Türk yurttaşlık formasyonunun, birçok belirleyenin yanı sıra, iki temel belirleyeni olduğunu ileri sürmek mümkündür: bir yanda, politik cemaat, ulusal kimlik ya da ulusal formasyonun etno-kültürel belirlenimi, diğer yanda laikliği ve yurttaşlığın kadim ikilemini barındıran aktif-pasif yurttaş ayrımıyla radikal bir kamusal alan-özel alan ayrımına dayanan cumhuriyetçilik ideolojisidir. Etno-kültürel ulusal kimlik, etnik ve kültürel farklılıkları radikal olarak bastırırken, cumhuriyetçilik ideolojisi, sadece kamusal alanı yönetici elitin özel alanı haline getirmekle kalmaz, sosyal ve aile içi alanı da bu ideoloji doğrultusunda yeniden biçimlendirmeye çalışır. Türkiye'de yurttaşın, bir yandan cumhuriyetçi cemaatçiliğin içinde eritilip, kamusal alana katılımı ya da bu alanı değiştirme/dönüştürme iradesi iptal edilirken, diğer yandan etnik, dinsel ya da cinsel farklılıklarını gösterme imkânları, kamusal alana taşıma yolları tamamen tıkanmıştır çünkü bu farklılıklar "ulusal benliğin otantikliğini" bozacak tehditler olarak görülmüştür. Bu yurttaşlık anlayışı, yurttaşlar arasında hiyerarşi, farklılaşma ve katmanlaşmaya neden olur ve "ikinci sınıf", "şüpheli", "sözde" yurttaşlar üretmiştir.

Seküler milliyetçiliğe tepki olarak gelişen dine dayalı bir milliyetçilik, aralarındaki çatışma ve uzlaşmazlık alanlarına rağmen, aynı organik-otantik cemaat olarak ulus anlayışını sürdürmüştür. Kemalist modernleşmenin, Batılı normlara ve dinsel yaşamın

modernleştirilmiş bir formuna uyumsuzluğu ölçüsünde "hurafat ve cehalet" olarak algıladığı Alevîlik, muhafazakâr modernleşmenin, Sünnî akidelere uyumsuzluğu ölçüsünde "hurafat ve cehalet" olarak algılanmakta ve dışlanmaktadır. Muhafazakâr modernleşme, modernleşme deneyimini, ulusal cemaatin aynı zamanda bir İslamî cemaat olarak inşa edilmesini, bu deneyimin geleneksel değerlerle (din, millet, otorite) uyumlu olmasını savunmaktadır. Ulusun kültürel homojenliği, Türklük ve Müslümanlık arasındaki özdeşlik nedeniyle, aynı zamanda (Sünnî) Müslüman bir kültürel cemaati gerektirmektedir. Alevîlik bu projenin uygulanması sürecindeki "heretizmi" temsil etmektedir çünkü hem ulusal cemaate Müslüman olarak celbedilmekte hem de İslâm akidelerine, "Kur'anî yapıya" aykırı inançları nedeniyle bir geri kalmışlığa işaret etmektedir. İslamcı entelijansiyanın yaptığı, sadece bu algıyı mantıksal sonuçlarına götürmek ve Alevîleri "dağ Müslümanları" olarak tanımlamak olmuştur.

Alevî topluluklar karşısında hem seküler milliyetçilik, hem de muhafazakâr milliyetçilik, bütün Alevîlerin, eski Türk inanç ve kültürünü taşıyan "öz Türkler" olduğu iddiasından hareket etmiş ve ancak bu etno-kültürel dolayımla Alevîleri ulusal cemaatin üyesi saymıştır. Alevîlik, bu yönüyle, ulusal benliğin özdeşleşebileceği bir kategori olarak kabul edilmiştir. 20. yüzyıl başlarında güçlenen Türkçülüğün hem Kemalist milliyetçiliğe hem de Türk-İslâm milliyetçiliğine devrettiği anlayış, Alevîlerin, İslâm öncesi otantik Türk geleneklerinin taşıyıcısı olarak görülmesidir. Türk milliyetçiliği, bir anlamda, Alevîlikte kendi "otantik benliğini" görmektedir. Türk etnisitesinden olmak, Kemalist milliyetçilik tarafından, Kürt ve Arap Alevîlerin Türkleştirilmesi açısından stratejikleştirirken, Alevî cemaatinin barındırdığı etno-dilsel farklılıklar reddedilmiştir. Denebilir ki, milliyetçiliğin etnik boyutu güçlendikçe gayri-Türk Alevî topluluklara, özellikle Kürt Alevîlere yönelik, çift-değerli ilişkide sevgi/nefret, içerme/dışlama ku-

tupları içinde, ikincilerin şiddeti artmıştır. Bununla birlikte, reddedilen sadece etno-dilsel farklılıklar olmamış, Alevî-Kızılbaş geleneğinin heterodoks ve senkretik karakteri de Kemalist milliyetçi modernleşme anlayışı tarafından, otantik benliği bozacağı gerekçesiyle dışlanmıştır. Alevîler, dinsel inançları bakımından, merkezin çevreye bakışının bir sonucu olarak, çevrede kalan diğer etnik, dinsel gruplarla aynı kaderi paylaşmış, cahil ve hurafat içinde yaşayan bir topluluk olarak görülmüştür. Modernleşme/medenileşme ideolojisinin ve "Sünnî-İslâmın Kemalist versiyonunun" bir sonucu olarak, "ıslah edilmesi" gereken bir topluluk olarak değerlendirilmiştir. Kemalist laiklik ideolojisi hala Sünni kozmoloji içinde düşündüğü için bütün kurumsal-hukuksal düzenlemeler de bu doğrultuda yapılmıştır. Sonraki bölümde gösterileceği gibi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, din dersleri, nüfus cüzdanlarında din hanesinin yazılması, Köy Kanunu vb düzenlemeler, çevrenin heterodoks nüfusu (buna Sünnî heterodoksi de dâhildir) karşısında İslamî bir ortodoksinin kurumsallaşmasını sağlamıştır.

Türk-İslâm milliyetçiliği de, Kemalist milliyetçilikle paralel bir söylem içinde, Alevîlerin Türk etnik kökenini vurgulamıştır ancak Alevî dinsel inancı, milli birliği bozan bir heretizm, İslâmlaşma/Sünnîleşme sürecinde bir geri kalmışlık, Osmanlıya karşı Safevilerin, soğuk savaş döneminde komünizmin "beşinci kolu" olarak görülmüştür. Ortodoks Sünnî İslâmla eklemlenen milliyetçilik, buna ek olarak, kendi "modernleşme/medenileşme" ideolojisi içinde, Alevîliği İslâmlaşma sürecinde bir geri kalmışlık, cahillik olarak gördüğü için radikal bir Sünnîleştirme söylemi kurmuş ve sağ iktidarlar aracılığıyla bunu programatik hale getirmiştir. Bir yandan "yüzde 99'u Müslüman nüfus" söylemiyle Alevîliği ulusal cemaat içinde tutarken, Müslümanlığın evrensel ve sahih normlarını belirleyerek, bu tanımın dışında kalan bütün tasavvufî, Batınî yorumları, İslâm içi/dışı senkretik öğeleri temizlenmesi

gereken, İslâm içine sonradan sokulmuş, "otantik Müslüman benliği" bozan tehditler olarak görmüştür. Önceki dönemde inşa edilen hukuksal-kurumsal yapı, Sünnî İslâm'ın güçlendirilmesi ve ulusal kimliğin Sünnî ortodoks bir yorumla beslenmesi yönünde derinleştirilmiştir. Diyanetin güçlendirilmesi, İmam-Hatip okullarının yaygınlaştırılması, din derslerinin zorunlu hale getirilmesi, Alevî köylerine cami yapılması[208] rutin uygulamalar olmuştur. Sünnî İslam kurumsal ölçüde kimliğin kurucu bileşeni haline getirildikçe, Alevîlere yönelik dışlayıcı, damgalayıcı uygulamalar da güçlenmiştir. Dolayısıyla, her iki Türk milliyetçiliği de, Alevî nüfusa karşı, sevgi/nefret, içermek/dışlamak arasında benzer bir çift-değerli tutum geliştirirken, Alevî nüfusun etnodilsel farklılıklarına ve heterodoks özelliğini koruma potansiyeline bağlı olarak çift-değerliliğin şiddeti değişmiştir.

[208] Sağ muhafazakâr partilerin iktidar dönemi, özellikle 12 Eylül sonrası ve Özallı yıllar ile Abdülhamid dönemi arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Her iki yönetim zihniyetini de, Hall'un (1990) Thatcherizm döneminin yeni-sağ ideolojisini tanımlamak için kullandığı "otoriter-popülizm" kavramıyla açıklamak mümkündür. Abdülhamid'in İslamcılığı, aşağıdan gelen İslami popülist talepleri otoriter bir söyleme eklemleme girişimi olarak tanımlanabilir. Aldülhamid döneminin, özellikle Özal döneminin yeni-sağcılığı ve devamındaki muhafazakâr hükümetler/partilerle ilişkilendirilmesinin kökenleri buradadır.

Bölüm VII
Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Dersleri ve Alevîlik

Foucault'nun "egemenlik" ve "yönetme sanatı" arasında yaptığı ayrımı, devletin Alevîlerle kurduğu ilişkiye uyarlayan Tuğal (2005: 493-502), Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi gibi kurumlar aracılığıyla devletin "yönetme sanatının" bazı özelliklerini kullanmaya başladığını ancak, Diyanet İşleri Başkanlığının Alevîleri, "Hanefi mezhebine mensup tasavvufî bir hareket" olarak tanımlamaya devam etmesi dolayısıyla, devletin Sünnîleştirme siyasetinin en kararlı temsilcisi olduğunu belirtir.[209] Ayrıca, yönetme sanatının diğer örnekleri olarak, 1990'ların ikinci yarısından itibaren, Cumhurbaşkanı dâhil devlet erkânı her yıl Ağustos ayında düzenlenen Hacı Bektaş Veli şenliklerinde hazır bulunmaya başlamıştır ve resmî televizyon kanalı TRT'de Alevîlerin oruç tuttuğu ay olan Muharrem'de programlar yapılmakta-

[209] Bununla birlikte, Tuğal'a göre, "yönetme sanatıyla" devlet kendi Alevîliğini kurumsallaştırmaya çalışmaktadır ancak bu yönde atılan adımlar henüz çok cılızdır. Tuğal'ın teşhisi yerinde olmakla birlikte, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi'nin tanımlamaya çalıştığı Alevîliğin, Diyanet'in tanımıyla çatışmaktan çok uzlaştığını vurgulamak gerekir. Merkez, Alevîlik üzerine önemli antropolojik çalışmalarla birlikte, daha önce isimleri geçen önemli sayıda muhafazakâr milliyetçi ve İlahiyatçı isimlerin çalışmalarını da yayınlamaktadır. Bu demektir ki, Merkezin farklı ve özgün bir söylemi yoktur ve Alevîliği kadim resmi söylem içinde (yeniden) kurmaktadır. Merkez, ismiyle müsemma, milliyetçi ve devlete sadık (ve Batınî aşırılıklardan arınmış) bir Alevîlik inşa etmeye çalışmaktadır. Özellikle bkz. I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (1998).

dır.[210] Bu gelişmelerin her biri, Alevîliğin algılanışı ve anlamlandırılışı bakımından özel bir analizi gerektirmekle birlikte, devletin sorunu yönetme stratejisinde en önemli iki alan, bir devlet kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ve milli eğitim müfredatının bir parçasını oluşturan din derslerinin yeri, Alevîlerin yurttaşlık statüsünün anlaşılması açısından önemlidir. Bu iki alanın, Alevîliği tanımlayışı üzerinden tarihsel bir analizi, Alevîlerin yurttaşlık konumunun anlaşılması açısından gereklidir çünkü Diyanet ve din dersleri, sadece din hizmeti vermek ve yurttaşları dini konularda aydınlatmakla sınırlı olmayıp, ulusal topluluğun dinsel olarak da homojenleştirilmesi görevini yerine getirmektedir.[211]

Sivil Din, Modernleştirilmiş İslâm ve Alevîlik

Diyanet İşleri Reisliği'nin (Başkanlığı) kurulması ve din dersleri, seküler milliyetçiliğin hem sivil din ve bunu destekleyecek bir (Sünnî) İslâm anlayışının hem de genel olarak dinle (ve özel olarak Alevîlikle) ilişkisinin anlaşılabilmesi için önemli ipuçları sağlamaktadır. Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ni lağveden 3 Mart 1924 tarihli 429 sayılı yasanın 1. maddesine göre, "Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nassa dair olan ahkâmın teşrî ve infazı, Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükûmete ait olup, din-i mübîn-i İslam'ın bundan maada, itikat ve ibadata dâir bü-

---

[210] Alevî inancının ve kültürünün taşınmasında önemli bir işleve sahip Alevî müziği, TRT'de ancak sansürlü yayınlanabilmiştir. Sanatçı Arif Sağ'ın sözleriyle, "görünmez bir el, Ali, Şah, Ehlibeyt, Oniki İmam, Kerbela gibi Alevî öğretisinin olmazsa olmaz sözlerini değiştirmiştir" (Poyraz, 2007: 134).

[211] Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren Türkî cumhuriyetleri de içerecek şekilde, "vatandaşlar ve soydaşların" yaşadığı ülkelerde de örgütlenen Diyanet İşleri Başkanlığı, ulus-aşırı ya da "Pan-Türkist" bir İslamizasyon yürütmektedir. Bkz. M. Nuri Yılmaz (1995: 5, 146). Ayrıca: http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-yurtdisi-teskilati-58.aspx

tün ahkâm ve mesâlihinin tedviri ve müessesat-ı dîniyenin idâresi için Cumhuriyet'in makarrında bir (Diyanet İşleri Reisliği) makamı te'sis edilmiştir" (Aslanpay, 1973: 5). Hala yürürlükte olan 1965 tarih ve 633 numaralı kanuna göre, "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur" (s. 41). Aynı yasayla kurulan, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en yüksek karar ve danışma organı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görevi;

> "din işleri ile ilgili konularda ilmî incelemeler ve araştırmalar yapmak, dinî eserler telif ve tercüme etmek ve bunları yayınlamak, din ile ilgili soruların cevaplarını hazırlamak, hutbe ve vaazların esaslarını belirlemek, yurtiçindeki ve yurtdışındaki din ile ilgili yayınları izlemek, gereğine karar vermek ve karşı yayımlarla bilimsel mücadele yürütmek, din konusunda toplumu ve yurt dışındaki yurttaşları aydınlatmak, kuruluşa eleman yetiştiren okulların meslek dersleri ile diğer okullardaki din derslerinin kitap, müfredat ve programları hakkında rapor hazırlamak ve gerektiğinde ilgililerle işbirliği yapmaktır."

Başbakanlığa bağlı ve İslâmî esaslara göre bir kamu kurumu niteliği kazanan Diyanet İşleri Reisliği, inanç ve ibadete dair hükümleri ile işleri yürütmekle sınırlı bir işleve sahip olmuştur. Burada dikkat çekici olan, "muamelât-ı nassa" dair hükümlerin kanunlaştırılması ve uygulanmasının Meclis yetkisi içinde olmasıdır. Bunun anlamı, Reisliğin kanun hükmünde karar almasına izin verilmemesi ya da Şeyhülislamlığın aksine bir fetva kurumu olarak öngörülmemiş olmasıdır. Dahası, dinsel kararların politik kurumlara tabi olmasını sağlayacak bir düzenleme olmasıdır. Bu anlamda Diyanet İşleri Reisliği, devlet kontrolünde bir din anlayışını temsil eden kurumdur. Bu din anlayışı, çevrenin geleneksel inancına karşılık merkezin modernleştirilmiş (devletçi ve milli-

yetçi) din anlayışını temsil etmektedir. Örneğin, "Müslüman vatandaşların" dinî konularda aydınlatılması, halka "İslâm Dinî'nin esaslarının" kaynaklarından doğru öğretilmesi, vatandaşları "hurafe ve hikâyelerden koruyup", doğru bilgiler vermek amacıyla Reisliğin yayın yapabilmesi için 1938 yılında özel bütçe konmuş ve 1924-1950 yılları arasında otuz kitap basılmıştır. Konularına göre Kur'ân-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri, Hâdis Tercüme ve izahları ile genel dinî kültür yayınları ücretsiz olarak dağıtılmıştır (s. 33).

Türkiye'de gayrimüslim vatandaşların dinsel ihtiyaç ve pratikleri Lozan Antlaşmasıyla kendi cemaat yapıları içindeki örgütlenmeye bırakılmıştır ve DİB'nin kuruluş mantığı, gayrimüslimler dışındaki Müslüman nüfus içinde herhangi bir farklılığa, çatallanmaya izin verilmeyeceğinin işaretidir. Nitekim bu zihniyetle çıkarılan ve hala yürürlükte olan 442 sayı ve 1924 tarihli Köy Kanunu köyü şöyle tanımlar: "Cami, mektep, otlak, yaylak, baltalık gibi ortak malları bulunan ve toplu veya dağınık evlerde oturan insanlar bağ ve bahçe ve tarlalariyle birlikte bir köy teşkil ederler." Kanuna göre, "köye ait işler ikiye ayrılır: mecburi olan işler ve köylünün isteğine bağlı işler." Mecburi işleri sıralayan 13. madde "köyde bir mescit yapmayı", zorunlu bir iş olarak tanımlar.[212] Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımı için çıkarılan 21 Temmuz 1926 tarih ve 3810 sayılı kanunda "Yalnız Hıristiyanlar için mezhep de ilave olunur" diyerek, "Rum Ortodoks, Rum Katolik, Ermeni, Ermeni Protestan, Ermeni Katolik" mezheplerinin yazılmasına izin verilmektedir. Hiçbir sayımda İslâm içindeki mezhep farklılıkları sorulmamıştır. 1940 yılında sayım memurları için çıkarılan yönetmelikte "İslam olanlar için mezhep zikredilmemesi" özel olarak vurgulanmaktadır (Dündar, 1999: 55-6). Cumhuriyetin nüfus sayımlarının mantığı nüfus cüzdanlarına da

[212] Düstur, Üçüncü tertip, cilt 5, 11 Ağustos 1339-19 Teşrinievvel 1340, s. 696-722.

yansımış, dönemin nüfus cüzdanlarının üçüncü sayfasında bulunan "Dini" ve "Mezhebi" hanelerine, Hıristiyan olmayanlar için sadece "İslâm" yazılmıştır. Etno-dinsel milliyetçiliğe de devredecek olan bu "milli birlik" ideolojinin ürettiği organik ulus anlayışı, sadece etnik farklılıkları değil dinsel farklılıkları da yok saymaktadır.

Cumhuriyetin din adamları olarak sınıflandırılabilecek isimler de bu kültüralist-organik yapının bekası için çabalamıştır. Kemalist seküler milliyetçilik için uygun "modern" İslâmî yorumun oluşturulmasında önemli görevler alan ve erken dönemde yürüttüğü Alevîlik araştırmalarıyla da bilinen Yusuf Ziya Yörükan'a göre, Türkler, "amelde Hanefî, itikatta Maturidî"dir (Yörükan, [1953] 1961). "Hatay ve Kars taraflarında yaşayan pek az sayıda Şiî ve çeşitli bölgelerde tahminen bir milyon Alevî, Antakya ve Mersin çevresinde de tahminen 200 bin Nuseyrî, doğu vilayetlerinde de az miktarda Şafiî ve yurdumuzda 18 milyondan fazla Hanefî vardır. Şiîler, Şafiîler ve Hanefîler birbirleriyle anlaşır ve camide birleşirler. Alevîlerin ve Nuseyrîlerin bir kısmı Sünnîlerle beraber camide ibadet ederler, bazı köy Alevîleri ise *cehalet yüzünden* hâlâ gizli tarikat güderler" (1961: 163, vurgu bana ait). Uzun dönem Diyanet İşleri Reisi Muavini görevini sürdüren, 1948 yılında Diyanet İşleri Başkanı olan, A.Hamdi Akseki (1948: 3-13), Muhammed Hammadî'nin "Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü" kitabına yazdığı önsözde, "Yahudi" İbn Sebe'nin, Müslüman maskesinin ve görünüşte Ehl-i Beyt sevgisinin altında "İslâm birliğini parçalamak" için kurduğu Rafızîlik mezheplerinin, en meşhurları Batıniyye olmak üzere her memlekette farklı bir isim aldığını belirtir. Buna göre, Irak'ta "mal ve kadında herkesin ortak olduğunu" söyleyen Karamita ve Müzdekiyye, Mısır'da Ubeydiyun, Şam'da Nusayriye, Dürzü, Tayamine, Filistin'de Behaiye, Hint'te Behere ve İsmailiye, Yemen'de Yamiyye, Acemistan'da Babiye ve "Kürdüstan'da

Aleviyye, Türkler arasında Bektaşi ve Kızılbaş"lar, "müslüman itikatını bozmak, müslüman vahdetini bozmak" isteyen sapkın Rafızî gruplardır.

Seküler milliyetçiliğin, İslâm'ın rasyonel ve ulusal kimliğe tabi bir versiyonunun ya da "Sünnî Ortodoks İslâm'ın Kemalist versiyonunun" kurgulanmasında din derslerinin içeriği daha aydınlatıcıdır. Gökalpçi (1973) "cemiyet eşittir millet" özdeşliğinden hareketle, bir topluma mahsus "kıymet hükümleri" demek olan "kültür" doğal olarak ulusaldır ve bireylerin "ruhi melekeleri" haline getirilmelidir. Bununla birlikte, öğretim, evrensel değerleri içeren ve dolayısıyla ulusal olmayan "gerçeklik hükümleri" esasına göre verilmelidir. Dolayısıyla, fen ve teknik gibi evrensel ve "lâmilli" bilgiler de öğretim yoluyla ruhi alışkanlıklar haline getirilmelidir. Dinsel aidiyetleri dolayısıyla bir medeniyete ait olan milletler, dinî kültürün milli vicdana sindirilememiş "fosil" ve milli vicdana benimsetilemediği halde yaşamakta olan "arta-kalan" kısımlarını atarak, bu kültürün milli hayatta canlı kalan "müessese"lerini milli kültüre dâhil eder. Başka ifadelerle, müfredatı, milli lisan, milli tarih ve edebiyata dayalı Türkçülük ya da Türk terbiyesi, din dersleri, İslâm lisanları ve İslâm tarihine dayalı İslâmlık ya da İslâm terbiyesi ile matematik, tabiat bilgisi gibi ilimlere dayalı çağdaşlık ya da Asır terbiyesi oluşturmaktadır. Bununla birlikte, bu üç terbiye arasındaki sınırlar iyi belirlenmelidir. Asır terbiyesi maddi alanla sınırlı kalarak manevi alana girmemelidir. Gökalp'e göre, "milli ve dinî terbiyelerin hudutlarını tayin etmek ise daha güçtür" (1973: 108). Dini geleneklerin hangilerinin doğrudan İslâmiyet'e, hangilerinin Arap, Acem ya da Türk kültürlerine ait olduklarını bulmak derin araştırmalar gerektirmektedir.

Gökalpçi "terbiye sosyolojisi"ne bağlı olarak, (Cumhuriyet öncesinde İttihat ve Terakki iktidarı döneminde bu tartışmanın başlamış olduğunu akılda tutarak) Cumhuriyetin milli eğitim

tartışmasının eksenini "milli terbiye" ve "dinî terbiye" arasındaki ilişkinin ya da uyumsuzluk durumunda karşıtlığın oluşturduğunu ileri sürmek mümkündür. 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanununu takiben, eğitim, sosyal formasyonun ulusallaşması, bireyin sosyalleşme-ulusallaşma sürekliliğinde ve *"homo nationalis"* olarak kurulmasında stratejik ve kurucu bir araç olarak "milli eğitim"in konusu haline gelmiştir. Artık din eğitimi, bireylerin ulusal pedagojik formasyonunda tabi ve tali bir rol oynayacak, bu rolden ulusal kültürü beslemesi beklenecektir. Ulemanın, mektep ve medrese ağıyla eğitim üzerindeki kontrolü sona erecek ve böylece din eğitimi ile din-dışı eğitim arasındaki ikilik sona erecektir. Kanunla birlikte medreseler kaldırılmış, imam ve hatip yetiştirmek üzere ayrı mektepler açılmış, ayrıca Darülfünun'a bağlı bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. 1934 yılında yapılan üniversite reformu ile İlahiyat Fakültesi kapatılarak yerine İslam İncelemeleri Enstitüsü kurulurken, İmam ve Hatip okulları 1930-31 yıllarında tamamen kapatılmıştır. 1927 yılında yapılan program değişikliği ile din dersleri ve Arapça, Farsça gibi dil dersleri de ortaokul ve lise programlarından çıkarılmıştır (Ergin, 1977: 1735-42; Başgöz, 1995: 79). Bununla birlikte, dikkatlerden kaçan, Başgöz'ün (1995: 79) dikkat çektiği bir nokta, haftada bir saat olmak üzere, köy okullarında din derslerinin 1940'lara kadar devam etmiş olmasıdır. 1945 yılına kadar kırsal nüfusun toplam içindeki oranının yüzde 75'in üzerinde olduğu düşünüldüğünde, dahası Alevî-Kızılbaş nüfusun hala kentlileşmemiş olduğu düşünüldüğünde, din derslerinin kültürel standartlaşmadaki önemi anlaşılacaktır. Yine de, ulusal kimliğin inşa sürecinde ne din derslerine ne de Diyanet İşleri Reisliğine özel ve önemli bir işlev yüklenmiştir. Nüfusun Türkleştirilmesi ve medenileştirilmesi (Batılılaştırılması) ve buna bağlı olarak ulusu aşkın ve metafizik sadakat odağı olarak yücelten bir sivil dinin güçlendirilmesi öncelikli programatik amaç olduğu için, seküler milliyetçiler açısından ne

Diyanet İşleri Reisliği, Türk Ocakları, Halkevleri, Tarih ve Dil Kurumları ya da Köy Enstitüleri kadar etkin ve güçlü bir kurumdur ne de din dersleri, tarih ya da dil dersleri kadar önemlidir.[213] Dinin, ulusal kimliğin inşasındaki azalan rolüne bağlı olarak, bu iki alanın kurumsal gücü de zayıflamaktadır. Kemalist modernleşme açısından (rasyonel) din, sadece ahlakî bir bağ olarak kamusal yaşamda kendisine yer bulabilmiştir.

Bu dönemde, ilk mektepler ve köy mekteplerinin 3., 4. ve 5. sınıfları için basılan din dersleri kitapları, örneğin Yusuf Ziya'nın (Yörükan) *Din Dersleri-Peygamberimiz* (1926), M. Ali Rıza'nın *Cumhuriyet Mekteplerine Din Dersleri* (3. sınıflar için birinci kitap, 1929; 4. sınıflar için ikinci kitap, 1929-1930; 5. sınıflar için üçüncü kitap, 1930) ve Muallim Abdülbaki'nin (Sabri Esad Abdülbaki) *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* (3. sınıflar için birinci kitap, 1930-1931; 4. sınıflar için ikinci kitap, 1929; 5. sınıflar için üçüncü kitap, 1929-1930), Diyanet İşleri Reisi Şerafettin Yaltkaya'nın *Benim Dinim* (1943) başlıklı kitabı ve Diyanet İşleri Reis Muavini A. Hamdi Akseki'nin *Yavrularımıza Din Dersleri* (birinci kitap 1945, ikinci kitap 1944) kitapları Maarif Vekilliği'nin belirlediği müfredata göre aynı konuları işlemiştir.[214] "Allah'a çok şükür ki biz hem Müslüman, hem de Türküz" (M. Ali Rıza, 1929: 25) ön kabulünden hareketle, İslâmî ilkelere uygun ibadete dair temel bilgiler (cami, müezzin, imam, cemaat nedir) verilmektedir. Bu bilgiler, camilerin temiz olması, abdest almanın nedeninin temizlik olması gibi "çağdaşlık" normlarıyla birlikte sunulmaktadır. Peygambe-

---

213 Devrimlerin, telkin ve terbiye yoluyla halka benimsetilmesi göreviyle açılan Halkevleri üzerine bkz. Yeşilkaya (2002: 113-8), Türk Ocakları için bkz. Üstel (2004b). Tarih dersleri ve tarih ders kitaplarının içeriği üzerine bkz. Copeaux (1998) ve Ersanlı (2003: 126-36).

214 1935-1948 yılları arasında basılan din dersleri kitaplarının tam listesi için bkz. Jaschke (1972: 83). Yeni ulusal ve dinî kimliğin formasyonu bakımından Cumhuriyetin kuruluş döneminde hazırlanan din dersleri kitaplarının bir analizi için ayrıca bkz. Yıldırım (2002: 609-16).

rin hayatı ve ahlâkı anlatılacak ancak "muhtasar surette, yalnız tarihî hakikatler söylenecek .... mucizelerden ve harikulade menkabelerden bahsolunmayacaktır" (Muallim Abdülbaki, 1930-1931: 3).

Din dersleri kitaplarının ahlakî ilkelere ayrılmış bölümleri, daha çok, İslâm içinde, dinsel referanslarla meşrulaştırılan "yurttaşlık ahlakı" ilkeleri gibidir. Kimsenin dinine ve itikadına karışmamak, kendi nefsine, başkalarına, memleketine, (en önemlisi) vatanına hayırlı olmak, çok çalışmak, başkalarıyla iyi geçinmek, akla dayalı her çareye başvurmak ve "körükörüne adetlere bağlanan, terakkiye düşman olan mutaassıp" (Muallim Abdülbaki, 1929: 4) olmamak gibi. Beşinci sınıf dersleri, laiklik, İslâm'ın rasyonalizasyonu ve nasyonalizasyonuna ayrılmıştır. Buna göre, din ile alakası olmayan "beşeri muamelata", din değil akıl ve ilim hâkim olmalıdır. Dolayısıyla, devletin işlerine din karışmamalıdır. Aklın egemenliğinin temeli de bizatihi İslâm tarihi ve peygamberin hadisleridir. Peygamber, "din akıldır, aklı olmayanın dini de yoktur" dediğine göre, "fennin dediği her şey doğrudur" (Muallim Abdülbaki, 1929-1930: 5-6). Kaldı ki, "batıl, manasız şeylere itikat İslâm dininde memnudur" (M. Ali Rıza, 1930: 11). Din dersleri kitapları, "hurafelerden", "saçma şeylere itikatten" arınmış, "din ile dünya işlerini ayıran", "Allah ile kul arasında kimsenin giremeyeceği" bir İslâm'ı temsil etmektedir. Türkçe dua, din dersi kitaplarının bir diğer konusudur. Yazarlara göre, Arapça dua, ancak bazı cahillerce savunulmaktadır. Oysa "biz Türk olduğumuza", "anadilimiz Türkçe olduğuna" göre, Arapça dua etmek, "papağanın konuşmasına benzer" (Muallim Abdülbaki, 1930-1931: 36-8; M. Ali Rıza, 1930: 45-6).

Dönemin din dersi kitapları, Kemalist milliyetçiliğin "didaktik-pedantik" dili içinde, "tabi kılınmış bedenler" ya da "patrimonyal yurttaş" inşasını hedefler, "zira herkes milletinin, vatanının bir malıdır. Mademki bir millet arasında, bir vatanda

yaşıyor; o halde mensup olduğu millete, vatana karşı onun bir çok vazifeleri vardır" (M. Ali Rıza, 1929-1930: 47). Kitaplar, seküler ulusal kimlik için gerekli malzemeyi, (hurafelerden arınmış, aklı ve ilmi -salık veren, Tanrı ile kul arasında aracı kabul etmeyen, din ve dünya işlerini birbirinden ayıran) İslâm içinden sunmaktadır. Türkler, Müslümanlar arasında "en müterakki", "en kuvvetli" millet olma vasfına sahiptir ve dolayısıyla bu terakki diğer Müslüman milletlere örnek olacaktır çünkü Türkler, "Allah'ın kuru duayı kabul etmediğini" anlayarak, medeniyet âlemine karışmıştır (Muallim Abdülbaki, 1930-1931: 33-5; M. Ali Rıza, 1930: 41-4). Ayrıca, farklılıkları yok sayan organik ulusun sürekliliğini sağlayacak bir söylemsel formasyon içinde konuşmaktadır. Örneğin, diğer İslam ülkeleri anlatılırken, Arapların "bizim gibi bir mezhepte" olmadığı (M. Ali Rıza, 1930: 33), "Efganlıların da ... *bizim gibi Sünni*" (s. 35; vurgu bana ait) oldukları anlatılır. Tek aidiyet odağı ulusal cemaattir ve bu cemaat dilsel olduğu gibi dinsel olarak da farklılaşmamış, organik bir bütünü temsil eder. Cemaatin dinsel inancı, "modernleştirilmiş bir Sünnîlik"tir. Radikal ve muhafazakâr bir İslâmlaştırma, Sünnîleştirmeden söz etmek mümkün değildir ancak Sünnî olmak ulusal cemaatin üyesi olabilmenin ön koşullarından birisi haline getirilmektedir.

A.H. Akseki'nin din dersleri kitapları, "milli ahlak"tan "dinsel ahlaka" geçişi temsil etmektedir. *Yavrularımıza Din Dersleri* birinci kitap (1945), peygamberin hayatı yanı sıra kısa ahlak öykülerinden oluşur. Öykülerin tamamında, ahlakî kuralları çiğneyen çocuklar cezalandırılmakta, kurallara uyanlar ödüllendirilmektedir (ödüllerin genelde kol saati olmak üzere maddi ödüller olması dikkat çekicidir). Bu kurallar, İslâmî normlarla temellendirilir. Örneğin, "parmaklariyle burnunu karıştıran, ikide bir burnunu çeken" ve herkesin kendisinden kaçtığı Bekir, yılsonunda Çakır'la birlikte okul birincisi olur fakat Çakır çok temiz ve tertip-

li olduğu için, okul müdürü onu ödüllendirir çünkü "bizim dinimiz temizlik dinidir. Temizliğe dikkat etmeyen tam müslüman sayılmaz" (1945: 13-4). İkinci kitapta (1944), benzer öykülerin yanı sıra, daha önceki kitaplarda yer almayan, Kelime-i Şahadet öğretilir, ezan ve namaz hakkında bilgi verildikten sonra, nasıl abdest alınacağı, nasıl namaz kılınacağı açıklanır. Arapça okunuşlarıyla namazda okunacak dualar da verilir. 1940'lı yıllar laikliğin liberalize edildiği bir dönemdir ve Akseki'nin kitapları bu geçişin ilk işareti sayılabilir. Bir anlamda milliyetçilik ve dinin/İslâm'ın modernliği/akılcılığı vurgusundan, imana ve İslâm'ın ahlaki kodlarına geçiş yapılmaktadır fakat "millet ve vatan sevgisi" ihmal edilmez, sadece bu sevginin de kaynağının "Allah sevgisi" olduğu vurgulanır (1944: 18). İslâm'ın üstünlüğü özel olarak vurgulanır: "İslâm Dini bir güneş, öteki dinler ise bir yıldızdır. Güneş doğduktan sonra yıldızların hükmü kalmaz. Bunun için Müslümanlıktan sonra öteki dinlerin hükmü kalmamıştır. Müslümanlığın hükmü kıyamete kadar kalacaktır. Allah öyle buyurmuştur. Biz o aydın yoldan yürür ve muradımıza ereriz" (s. 11). Akseki'nin din dersi kitapları, aşkın bir güç olarak ulusu gören, İslâm'ı bu güce tabi kılan seküler milliyetçi dinsellikten, İslâm merkezli ve İslâm'ı ulusal kimliğin kurucu temeli haline getiren dinsel milliyetçiliğe geçişi örnekler. Daha önce belirtildiği gibi, Alevî, Kızılbaş ve Bektaşileri, "Müslüman itikadını bozmak, Müslüman vahdetini bozmak isteyen sapkın Rafızî gruplar" olarak tanımlayan Akseki, "Ehl-i Sünnet"in din kitabını yazmıştır çünkü genel bilgilendirmeden çok uygulamalı Sünnî-İslâm dersi gibidir ve bundan sonra yayınlanacak kitapların erken modelidir.

Sünnî İslâm'dan Evrensellik Olarak İslâm'a

Özellikle 1960'h yıllardan sonra muhafazakâr milliyetçiliğin hegemonik bir form olarak kazandığı başarıya paralel olarak sağ iktidarların kontrolü altında DİB, anayasal statüye sahip bir kamu

kurumu olarak, milli birliğin yanı sıra ve dini birliğin sağlanması gibi bir işlev de yüklenmiştir. Bu dolayımla, 1990'lı yıllara gelmeden önce Alevîlik, DİB'nin doğrudan ilgi alanına girmemiştir ve genel eğilim "görmemek, işitmemek" ya da "Türkiye'de bir mezhep ihtilafının olmadığı" yönündeki organik cemaat anlayışını temsil eden ifadelerdir.[215] Bununla birlikte Başkanlık, Diyanet İşleri Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanunun, 7. maddesinde "Müslüman vatandaşların milli ülkülere bağlılıklarının koruyucu, inanç ve inanç ayrılıklarının istismarını önlemek" görevini kullanarak, kendi tanımıyla "dinî bütünlük için tehlikeli" inançları hedef alan yayınları çıkarırken, dini ve dolayısıyla milli birliği sağlamak gibi öncelikli görevini yerine getirmekten geri kalmamıştır. "İslâma Yönelen Yıkıcı Hareketler-Bâbîlik ve Bahâîlik" başlıklı esere yazdığı önsözde, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Lütfi Doğan'a göre (1973: 5-9), "mübarek dinimizin aydınlık yolu, insanları gerçek sağlam inanca ileten hidayeti Kur'an-ı Kerim ve sevgili peygamberimizin Hadis-i Şerifleri ile açıkça tesbit ve tayin edilmiştir. Din tamamlanmış ve kemale ermiş ve İslâm'la her şey açığa çıkmıştır." Bununla birlikte, "materyalizmin birçok yeni ahvalleri, komünizm, misyonerlik" gibi "dış düşmanların başlattığı tecavüze", "içten bölünmeler, klikler, meşrep ayrılıkları yardımcı olmaktadır." Diyanet'in milli birliği aynı zamanda dini birlik olarak gören, ulus içinde ve ulusun kimliğinin dini boyutu içinde farlılıkları bölücülük olarak yorumlayan söylemi, muhafa-

[215] Muğla'nın Ortaca ilçesindeki çatışmalar nedeniyle yazısında eski Diyanet İşleri Başkan yardımcısı Sadeddin Evrin'e göre, Alevî, Bektaşî ve Tahtacılar "ahlakı temiz insanlardır" ancak "dede diye andıkları kişilerin ağzından ne işittilerse" onunla yetinmiş ve bu nedenle din bilgisinden mahrum kalmışlardır (*Cumhuriyet*, 18 Haziran 1966). Kahramanmaraş Katliamı'nın ardında dönemin Diyanet İşler Başkanı Lütfi Doğan'ın açıklaması, "son yıllarda kışkırtılan ve İslamiyet'te yeri olmayan mezhepçilik taassubunu büyük bit titizlikle etkisiz kılıcı" çalışmalara başlayacakları yönündedir (akt. Gözaydın, 2009: 295).

zakâr milliyetçiliğin kurucu ideolojisinden beslenmektedir. Bu söylem, Alevîliği de ulusal ve dini cemaat içinde "içten bölünme" olarak kurmakta ve Alevîliğin farklılığını reddetmektedir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Sait Yazıcıoğlu'nun açıklamasıyla, Sünnîler ile Alevîler arasında temel dini konularda hiçbir fark yoktur ve dini manada herhangi bir farklılık söz konusu değildir, sadece "bazı mahalli örf ve inanışlarda teferruat" söz konusudur (*Cumhuriyet*, 10 Mart 1990).[216]

Başkanlığın Alevîlikle ilk doğrudan çalışması, 1992 yılında aylık dergisinde hazırladığı dosya ve hemen ardından düzenlediği "Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik" panelidir. *Diyanet Aylık Dergi*'nin Ocak 1992'de yayınladığı 13. sayısı, gündemine Alevîliği almış ve birkaç Alevî dedesi ile kendilerinin Alevî olduğunu söyleyen Atatürk Kültür Merkezi Türk Şiveleri ve Rusça Kursu Genel Sekreteri Hüseyin Çelikcan, Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Baş Uzmanı Nusret Hatipoğlu, Mamak İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri öğretmeni Hüseyin Tuğcu,[217] Bakır-

---

[216] Yazıcıoğlu'nun halefi M. Nuri Yılmaz da aynı resmi görüşü sürdürür: "Günümüz Türkiyesinde, halk seviyesinde Sünnî-Alevî ayrımı diye ciddi bir problem yoktur. Alevîsi-Sünnîsi huzur ve barış içerisinde, iç-içe ve beraberce yaşamaktadır. Böyle bir problem yok, fakat yok olanı varmış gibi gösterme gayretleri var.... Bugün vatandaşlarımızın %98-99'u müslümandır" (1995: 139).

[217] Kendisinin Alevî olduğunu söyleyen Hüseyin Tuğcu'nun danışmanlığını yaptığı, 1994 yılında yayınlanmaya başlayan Genç Erenler Dergisi, Alevîliğe dair muhafazakâr milliyetçi resmi söylemi Alevî kimliğiyle sürdürür. Derginin 2. sayısında yayınlanan "Göreve Çağrı" başlıklı yazı, amaçlarını "Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin milletin bölünmez bir bütünlüğü arzettiği, iç ve dış düşmanların oyunlarına alet olunmaması gerektiği, sağ-sol, laik-dinci, Türk-Kürt, Alevî-Sünnî gibi bütün yapay ayrımların" yaratacağı olumsuz sonuçlara karşı, yöneticileri, aydınları, halkı ve gençliği milli kültür çerçevesinde aydınlatmak olarak tanımlar (1994: 2). 4. sayıda yayınlanan, "Camide mi buluşalım Cemevinde mi?" başlıklı yazı, "milletin bölünmez bütünlüğü"nün nasıl sağlanacağı konusunda ipuçları verir. Dergiye göre, "Sünninin camisi, Alevinin cemevi ibadet yeridir gibi, gerçeklerden ve ciddiyetten uzak, dinden yoksun,

köy Ticaret Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni Mehmet Yaman, öğretim üyeleri Doç. Dr. Süleyman Sarıtaş ve Doç. Dr. Mustafa Yılmazkılınç, Emekli Albay ve eski parlamenter Ahmet Er gibi görüşlerine başvurduğu isimlerin tamamı, Alevîlik ve Sünnîlik arasında hiçbir fark olmadığını, aynı İslamî şartlara uyduklarını, aralarındaki farkları yaratanların Marksist-Ateistler olduğunu vurgulamıştır.[218] Öyle ki, "yüzde yüz Alevî olan bir köye mensup" Süleyman Sarıtaş, "Çorum olaylarında" Marksistlerin Alevîleri kullandığını öne sürer (s. 18). Alevîlik Hz. Ali'ye bağlılık olduğuna, Hz. Ali Peygamberin damadı ve inançlı bir Müslüman olduğuna göre, Alevîler Müslüman'dır ve bunun şartlarını yerine getirmelidir. Bu şartlar, İslâm'ın Kur'an ve Sünnet esaslarına uygun olarak yaşanması ve ibadetin bu çerçeve içinde örgütlenmesi demektir.[219] Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı, "Di-

---

ilimden dayanağı olmayanların konuşmalarına izin verilmemelidir" çünkü Cemevi, köy odasına benzer şekilde dini sohbetlerin yapıldığı, hukukun korunduğu bir yerdir. Oysa cami, hem Alevî'nin hem de Sünnî'nin ortak ibadethanesidir (1996: 4). Bu buluşma ve "sohbet evi olarak Cemevi" tanımı, aynı sayıda, Antalya'nın Elmalı ilçesindeki Pir Abdal Musa köylülerinin "biz Bektaşiyiz ve gerçek Aleviyiz. Hem namazımızı kılar hem ibadetimizi yapar cem evinde kültürümüzü yaşatırız, sohbet ederiz" (1996: 23) sözleriyle örneklenir.

218 Bkz. *Diyanet Aylık Dergi*, Ocak 1992, sayı 13, s. 8-29. Derginin kendi ifadesiyle "Alevî-Sünnî sun'i ayrımı" konusunda hazırladığı dosya, bir sonraki sayıda, dosya üzerine görüşlerle devam eder. Bkz. *Diyanet Aylık Dergi*, Şubat 1992, sayı 14, s.34-39

219 Dergi aynı sayısında, "başörtüsü sonradan ortaya çıkarılmış bir adet değil, Allah'ın emridir" (1992: 30) üst başlığıyla başörtüsü konusunu da ele almıştır. Burada dikkat çekici olan, temel hak ve hürriyetlerin bir parçası olarak inanç özgürlüğü adına savunulan başörtüsünün, Alevîliğin kategorik inkârıyla birlikte savunuluyor olmasıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu tavrı, sosyal-kültürel gruplar arasında yaygınlaşan "sekter demokrasi"nin kurumsallaşmış ve resmileştirilmiş ifadesi olarak okunabilir. Toprak ve Çarkoğlu (2007: 13-5), alan araştırmalarının sonucunda, farklı grupların kendi içlerinde ve kendi adlarına savundukları temel hak ve özgürlükleri, diğer gruplar talep ettiğinde

yanet Alevî cemaatle ilgilenmiyor" eleştirilerine cevaben, yayınları arasındaki *Hazret-i Ali, Hazreti Ali diyor ki* ve *Hazret-i Ali'nin Ölmeyen Özdeyişleri* kitaplarını ve 13 Nisan 1950, 3 Mayıs 1962 ve 13 Aralık 1991 tarihli toplam üç adet yönergeyi örnek gösterir. 1950 tarihli yönergede, Alevî vatandaşların cenaze namazını kıldırmayan imamlar, "vatandaşlar arasında soğukluk ve kırgınlık yarattığı" gerekçesiyle uyarılmaktadır. Yönerge, imamları, "ehli sünnet itikadına muhalif İslâm mezhepleri saliklerinin tekfir olunamayacakları ehli sünnet mezhebinen kabul edilmiş" olduğu konusunda uyarır. 1962 tarihli yönergede ise imamlar "öz ve halis Türk" olan Alevîler konusunda "uygunsuz sözler" söyleyerek "milli bütünlüğü bozucu" hareketlere meydan vermemek konusunda uyarılmaktadır. İl ve ilçe müftülüklerine gönderilen 1991 tarihli üçüncü yönergede, "toplumu din konusunda aydınlatma" görevi nedeniyle Başkanlığın hangi mezhepten olursa olsun bütün Müslümanlara hizmet götürme sorumluluğu hatırlatılır (s. 29). 1991 yılına kadar DİB'nin Alevîlikle ilgili bütün çalışmaları bunlardır.[220]

Derginin yayınlanmasından bir ay sonra düzenlenen, Dergide kendileriyle görüşülen Alevîler ile Süleyman Hayri Bolay, Ethem Ruhi Fığlalı, Abdurrahman Güzel ve Abdülkadir Sezgin gibi milliyetçi muhafazakârlığın (ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın)

---

savunmakta tereddüt ettiğini ifade etmek için "temel haklara sekter ve sınırlı yaklaşım" kavramına başvurmaktadır. Buna göre, farklı dinsel inanç ya da kültürel ve etnik arka planlara sahip yurttaşlar arasında yaşanan "biz" ve "öteki" ayrımı, içe dönük zihniyeti ifade etmektedir ve Türkiye toplumunun kültürel çoğulluğuna karşı gelişen tepkinin temelidir. Bu bağlamda "biz", "Türk-Sünnî-Müslüman" olarak tanımlanırken, "Kürt-Alevî-gayrimüslim" kategorisi "ötekiler"i oluşturmaktadır.

220 Bu üç yönergenin asıllarına ulaşmak için yaptığım başvuruya, DİB Dini Yayınlar Başkanlığı, 11 Mayıs 2010 tarih ve B.02.1.DİB.0.78.02.090.10 sayılı yazı ile bahsedilen belgelerin Müdürlük arşivinde bulunmadığı yanıtını vermiştir ve Dergideki sayfanın büyütülmüş fotokopisini göndermiştir.

Alevîlik söyleminin çerçevesini belirleyen isimlerle "Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik Sempozyumu" düzenlenir.[221] Dönemin Türkiye Diyanet Vakfı Başkanı Bolay'a göre (1995: 1-10), "Bektaşîlik ve Alevîlikte de namaz, oruç ve benzeri ibadetler vardır" ve Cemevi Caminin muadili değil, fazladan ibadet yeridir. Bolay'ın çizdiği çerçeve, Alevîlerin "etnik Türk" oldukları vurgularıyla birlikte diğer konuşmacılar tarafından da tekrarlanır (Fığlalı, 1995: 11-8; Sezgin, 1995: 51-64; Güzel, 1995: 65-74). Güzel'e göre, Hazreti Ali, sadece Alevîlerin değil bütün Türklerin ortak kültürüdür. Dolayısıyla "Alevîlik-Sünnilik, Bektaşilik" sunî ayrımlardır ve "hepimiz bir, hepimiz Türk, hepimiz Müslüman" (s. 70) olduğuna göre bu ayrımlara taraf olanlar kınanmalıdır.[222]

1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren DİB'nin söyleminde bir değişim dikkati çekmektedir. Alevîliliği, "Türk Sünnîliği" ya da diğer Sünnî Türkler gibi Maturidî-Hanefî olarak kuran, İslâm gösterenini Sünnî inanç ve ibadet esaslarıyla dolduran söylemin yerine, DİB ve bir grup ilahiyatçı akademisyen tarafından İslâm içindeki farklılık taleplerine yanıt olarak "mezhepler üstü ve kök İslâm" söylemi kurulacaktır. Bu söyleme göre DİB, "mezhepler-üstü, kök İslâmı" temsil etmektedir ve İslâm'ın evrenselliği altında Alevîlik de "kültürel ve folklorik bir zenginlik olarak" varlığı-

---

221 Sempozyum Türkiye Diyanet Vakfı ve Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Araştırmaları Merkezi'nin ortak etkinliğidir.

222 Güzel, Abdal Musa Velâyetnamesi'ni Türkçeleştirdiği çalışmasında bir nefesi "Biz Horasan mülkindeki Boy'danuz/ Neslimizi sorarsan asıl Hoy'danuz" olarak çevirmektedir. Hoy'un, "bir Türkmen boyu" olduğunu söyleyen Güzel, böylece Abdal Musa'nın Türk etnik kökenini vurgulamış olur. Oysa Hakan Erdem, ilgili nefesin aslının, "Biz Horasan mülkindeki bâbdanız/Neslimüz sorarsan asl-ı "hû"danuz" olduğunu yazar (2008: 85-9). Güzel, "hû" kelimesini "Hoy" olarak çevirerek, Abdal Musa'yı Türkleştirmekle kalmamakta, nefesin Sünnî ortodoksiye aykırı tasavvufî içeriğini de iptal etmektedir. Aslında Güzel'in bu "hata"sını, Türk milliyetçiliğinin Alevilik algısının bir semptomu olarak görmek mümkündür: bir yandan Türkleştiren ve bu dolayımla yurttaşlar cemaatine içeren, diğer yandan "heretik" içeriğiyle dışlayan.

nı sürdürebilecektir. Kültürel kimlik olarak Alevîlik, bizatihi Başbakanlıkça da desteklenen bir anlamlandırmadır. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan da Alevîleri, ya Müslüman olup Camiye gitmek ve Alevîliği kültürel bir kimlik olarak yaşamak ya da bölücü olmak arasında tercihe zorlamaktadır: "Hangi Alevî ile görüşüyorsam Müslümanız diyor. Müslüman'ın ibadet yeri camidir. Alevîlik bir din değildir. Dolayısıyla mukayese edilemez. Bu ayrımı yaparsak, Türkiye'nin bölünmesine neden oluruz. Birisi ibadethanedir, diğeri ise kültür evidir. Camilere sağlanan yardım cemevlerine sağlanamaz. Ancak cemevlerine yardım etmek isteyenler varsa, bu da engellenemez. Madem Müslümansınız, siz de camiye gidin" (*Akşam*, 3 Eylül 2003).

Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu'na göre, ne İlahiyat Fakülteleri ne de Diyanet Sünnî kuruluşlardır. İslâm bir üst kimliktir ve buna bağlı olarak Diyanet, toplumu "İslâm ve Müslüman üst kimliğinde" buluşturan bir yöntem takip etmektedir.[223] Bu çerçevede Cemevleri, "özgün, kültürel ve mistik kimliği ve misyonu bulunan ve korunması gereken bir zenginlik" olmakla birlikte, Caminin alternatifi ya da muadili bir ibadethane olarak görülemez. Alevîlik-Bektaşilik İslâm içi bir inanç ve dini anlayışsa, cami dışında bir ibadethaneye sahip olamaz çünkü Diyanet İşleri Başkanlığına göre, "cemevleri, İslam'ın on dört asırlık teori ve pratiğinde hiçbir zaman camilerin alternatifi ve muadili olmamıştır. Çünkü cami, belli bir mezhebin, namaz kılanların ve camiye gelenlerin değil, mezhebi, meşrebi, tarikat ve inanç grubu, dini pratiği ne olursa olsun bütün Müslümanların ortak mabedidir." Bu İslâm tanımının nihai sonucu olarak, Diyanet, valiliklere gönderdiği yazılarda, "dini, tarihi ve bilimsel kabule göre; İs-

---

223 Diyanet İşleri Başkanı Prof.Dr. Ali Bardakoğlu'nun gazetelerin Ankara temsilcileriyle 16.10.2003 tarihinde yaptığı toplantıdan: http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-4941.aspx

lâm'dan ayrı bir Alevîlik-Bektaşîlik Dini; cami ve mescitten gayri 'Cemevi' adında İslâm mabedi bulunmamaktadır" gerekçesiyle, Cem Evi taleplerinin reddedilmesini isteyecektir.[224] Ayrıca, farklı bir ibadethane talebi, "ülkemizin dini ve milli değerleri etrafında bütünleşmesine" de aykırıdır.[225]

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları arasından yayınlanan kitaplarında iki İlahiyatçı akademisyene göre (Sofuoğlu ve İlhan, 2006: 152-6), Diyanet İşler Başkanlığı'nın "iyi niyetle dini konularda aydınlatıcı hizmet sunmaya yönelik faaliyetleri", Alevîlerin Sünnileştirildiği gerekçesiyle engellenmekte, "sanki Alevîlikte cami yokmuş gibi" Alevî köylerine cami yaptırma girişimi sonuçsuz kalmaktadır. Bu durumda yapılması gereken, bu köylere "Alevî bir cami görevlisi (imam)" göndermektir. Alevîlerin Diyanet İşleri Başkanlığı içinde temsil edilmesi talebi de doğru değildir çünkü Başkanlık herhangi bir mezhebi temsil etmemektedir. Bununla birlikte, yazarlara göre, "Türkiye'deki Müslümanların büyük

---

[224] 11.01.2005 tarih ve B.02.1.DİB.0.12.00.01/015-38 sayılı İstanbul Valiliği'ne gönderilen, 19.01.2005 tarih ve B.02.1.DİB.0.12.00.01/015-72 sayılı Çanakkale Valiliğine gönderilen yazılar. Bu yazılarda, Diyanet, ayrıca, Hacı Bektaşî Veli'ye ait olduğunu iddia ettiği "Makalat" isimli eserin ellerinde bulunduğunu ve bu eserin İslâm'ın özünü anlattığını belirtmektedir. Makalat ve Hacı Bektaşî Veli'ye ait olduğu iddia edilen diğer kitaplar üzerine bkz. Dipnot 236.

[225] 03.02.2005 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı Basın Açıklaması: http://www.diyanet.gov.tr/turkish/baciklama.asp?id=1129. Diyanet İşleri Başkanlığının 19.12.2008 tarihli basın toplantısında da aynı resmi pozisyon tekrarlanır. Buna göre "cami, belli bir mezhebin, namaz kılanların ve camiye gelenlerin, Sünnilerin veya Hanefi-Maturidi anlayışını benimseyenlerin değil; mezhebi, meşrebi ve İslam içi inanç grubu, dini pratiği ne olursa olsun, bütün Müslümanların ortak mabedi olmuş ve böyle algılanagelmiştir." Yani, cami mezhepler üstü, evrensel ve sahih İslâmın ibadethanesidir. Cemevlerini ibadethane olduğunu iddia etmek hem "bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu tespitlere itibar etmemek" hem de "geleneksel Alevilik kabullerini dikkate almamaktır." Basın açıklamasının tam metni için: http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-128.aspx

çoğunluğunun Hanefî kültürüne sahip olması ve İslâm dininin Türkiye'deki tarihi süreci içinde Hanefi ağırlıklı bir öğretim ve tarihî mirasa sahip olmasından dolayı söz konusu teşkilat verdiği hizmette Hanefîliği temsil ediyor görünmektedir. Bu da bir gerçektir" (s. 153). Bir başka İlahiyat Fakültesi öğretim görevlisi Sönmez Kutlu'ya göre (2008: 249-63), 1960'lı yıllara kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hadis ve Kur'an tefsirleri, Sünnî-Hanefî geleneği takip ediyor olmasına rağmen, tarafsızlığı konusunda herhangi bir eleştiriye maruz kalmamıştır çünkü o tarihe kadar "Alevî-Bektaşîler dinsel ibadetlerini Hanefî usullere göre yerine getirmiştir." Kutlu'ya göre, Alevî politik ve dinsel taleplerinin artmasının nedenleri arasında, Alevî çevrelerinde Marksist etkinin azalması, misyoner faaliyetlerin, Şiî etkinliklerinin artması ve özellikle 1978 İran Devrimi'dir. Bunlara bağlı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, Alevî taleplerini karşılamaya çalışmış ve Alevî köylerinde cami sayısı artmıştır ancak sorun, buralara atanan imamların Alevîlik konusunda yetersiz bilgiye sahip olmalarıdır.

Bunların yanı sıra, DİB, Müslüman ve maneviyatçı bir Türk ulusal kimliğin inşasında ve etno-kültürel bir milliyetçiliğin tanımladığı bir yurttaşlar cemaatinin tasavvurunda ayrıcalıklı rol oynamaktadır. Dinî olanın ulusal olanın kurucusu sayıldığı bu anlayış, gayrimüslim yurttaşları tamamen dışlarken, İslâm içindeki bir farklılık talebini organik cemaat olarak ulusal bütünlüğe aykırı saymaktadır. Cemevlerinin "ısrarla gündeme getirilmesinin" sebeplerinden birisi, "bütün Müslümanların tek mabedi olan Caminin toplayıcı ve bütünleştirici rolünü zayıflatarak tek mabed fikrinde şüphe meydana getirmek. 'Alevîler camiye gitmez' tezini ileri sürerek ulusal birliğin ve bütünlüğün en büyük unsuru olan din birliğini zayıflatmak"tır çünkü "birlik ve bütünlüğümüzün en başta gelen vasıtalarından birisi Camilerimizdir" (Sofuoğlu ve İlhan, 2006: 125-7). Diğer sebepler, daha önce Abdülkadir Sezgin'den, "intihal" edilenlerdir: kırsal kesimde Alevîlerden topla-

nan "dede hakkı" denilen tarikat vergisini şehirlerde de toplayabilmek, Alevîlere özgü giyim-kuşam, oyun, türkü ve bazı folklorik değerlerin ve Alevî-Bektaşiliği farklı kılan özelliklerin yaşatılmasını sağlamak. Yazarlar açısından sadece sonuncusu kabul edilebilirdir ve Cemevleri bu nedenle kurulabilir, yani "folklorik" değerlerini yaşatabilmek için. Bir diğer neden, Türk-İslâmcı milliyetçiliğin, komünist Alevî özdeşleştirmesinin, özellikle 1970'lerde gelişen ve Alevîleri bir tür "beşinci kol" olarak damgalayan, Alevîleri "mezhepçilik" ve dolayısıyla bölücülükle suçlayan söyleminin, farklı dolayımlarla devamıdır. Buna göre, Cemevlerinin ibadethane olduğunu ileri sürenlerin amaçlarından birisi de "mabedin toplum nezdindeki kutsallığından yararlanarak siyasî taraftar toplamak için masum bir mekân elde etmek ve hatta her çeşit illegal örgütler için merkez oluşturmak"tır (Sofuoğlu ve İlhan, 2006: 127-8). 2008 yılında Diyanet Yüksek Kuruluna atanan bir diğer İlahiyatçı İlyas Üzüm, Gazi Mahallesi Cemeviyle ilgili olarak aynı iddiayı paylaşır. Üzüm'e göre (1997: 40), Cemevinde, "görünen ve görünmeyen" olmak üzere iki çeşit örgütlenme vardır. Görünen örgütlenmeye göre, Cemevinde dedenin katılımıyla cem yapılmakta, Alevîliğin töre ve adetleri yerine getirilmektedir. Bu örgütlenmenin dışında ve üstünde olan görünmeyen örgütlenme ise, diğer örgütlenmeye her türlü dayatmayı yapabilen, tavanda tecrübeli, profesyonellerden oluşan ideolojik örgütlenmedir. Bu örgütlenme, cem evini çeşitli sol ideolojilerin sığınağı, barınağı hatta merkezi yapmayı hedeflemektedir. Üzüm'ün tespitlerine göre, civar mahallelerde "bu ana merkeze bağlı" beş kadar Cemevinin temeli atılmıştır. Buna göre, "cem evi, giriş kapısında 'lâ ilâhe illallah' yazan, her yemekten sonra sofra duası okunan, özel mekânında cenaze namazı kılınan, tâziyelerde Kur'an tilâvet edilen; diğer tarafta tabutları orak-çekice sarılı militanların cenazelerinin kaldırıldığı, çevrede TDKP, MLKP,

DHKP/C ve TİCCO [*sic* TİKKO] gibi örgütlerin barındığı yer durumundadır."

Türk-İslâm Milliyetçiliği, Din Dersleri ve Alevîlik

1950'lerin başında Diyanet İşleri Reisliği tarafından, ilkokul 4. sınıflar için hazırlanan ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından basılan Din Dersleri kitabının birincisi (1955), ahlakî bilgilere ayrılmıştır. Anne-babayı, öğretmeni, yurdu ve milleti sevmek ve onlara karşı sorumluluklar ile "en büyük sevgiyle" Allah'ı çok sevmek üzerine durulur. Ahlakî bilgileri, Peygamber'in hayatı takip eder ve hayatından kıssalar aktarılır. İlkokul 4. sınıflar için hazırlanan Din Dersleri'nin ikinci kitabında (1956), imanın şartları (Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, Allah'ın meleklerine inanmak, Allah'ın kitaplarına inanmak, Allah'ın peygamberlerine inanmak, Ahirete inanmak ve kadere inanmak) ayrıntılı olarak ele alındıktan sonra İslâm'ın şartları ele alınır. Bu bölümde nasıl abdest alınacağı ve namaz kılınacağı, namaz esnasında okunacak ve ezberlenmesi gereken dualar aktarılır. Bir ortaokul öğretmeni olan Dursun Güney tarafından yazılan ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yardımcı ders kitabı olarak kabul edilen *Din Dersleri Ortaokul I* (1960) ve *Din Dersleri Ortaokul II* (1967) kitapları da aynı içeriğe sahiptir ancak ilkokul kitaplarından daha ayrıntılı hazırlanmıştır. Ortaokul II kitabında İslâm Ahlakı bölümü dışında "Türklerin İslâm Dinine Hizmetleri, İslâm Mimarlığında Türklerin Hizmetleri" gibi bölümler de eklenmiştir. Buna göre Türkler, İslâm'ı sadece Bizanslılara ve Haçlılara karşı korumamıştır, aynı zamanda "Şah İsmail'in Doğu'da kurmak istediği Şiilik de Yavuz Sultan Selim tarafından, Çaldıran Seferi ile (1514) önlenmiş, Müslümanlık böyle bir tehlikeden korunmuştur" (1967: 45). İslâm içinde Sünnî İslâm dışında herhangi farklı bir inanç, tehdit ve tehlike algısı içine yerleştirilmektedir. Yazar'a göre, Müslümanlığın genişlemesinde yardımları olan "Türk din bilginleri" içinde

İmam-ı Azam Ebu Hanife, "dini özüne ve içine o kadar girmişti ki, en büyük bilginler de onun çevresinde toplandılar. Müslümanlık üzerine o ne söylemişse, Kur'anı ve sünneti nasıl anlamış ve bir sonuca varmışsa, olduğu gibi bunu kabul ettiler" (s.46).

Aynı dönemde, Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu onaylı bir başka yardımcı din dersi kitabında, Türklerin kitle halinde ve gönüllü olarak Müslümanlığı seçtiği ve bundan sonra bir Türk-İslâm medeniyeti kurarak Müslümanlığın Çin'de ve Hint'ten Bizans sınırına kadar yayılmasına hizmet ettiği anlatılır. Türkler İslâm'ı korumak için sadece Haçlı Seferlerine karşı koymakla kalmamış, aynı zamanda "müslüman olup da İslâmın esaslarına uymaktan ayrılıp başka esaslarla ortaya çıkan ve haçlılar kadar büyük tehlikeli olan Bahaî mezheplerinin salikleriyle de yüzyıllar boyunca din mücadelesi yapıp İslâmın bozulmadan bu güne kadar gelmesine Allahın inayetiyle yardım etmişlerdir" (Beğen, 1964: 38).

1970'li yılların din derslerinde, ortaokul 1 ve 2. sınıf kitapları, ilkokul 4 ve 5. sınıf kitaplarının ayrıntılandırılmış tekrarlarıdır. İlkokul 5. sınıf din dersi kitabının "Türklerin İslâm Dinine ve Medeniyetine Hizmetleri" bölümü, Türk-İslâm milliyetçi tarih anlatısının özetidir. Buna göre Türkler, haçlılara karşı İslâm'ın tek savunucusu olmuş, İslâm medeniyetine ve bilgisine pek çok hizmetleri olmuştur. İslâm medeniyetinin çekirdeğini kuran manevi bilgilerin kurucuları arasında İmam Buhari, İmamı Müslim, İmamı Gazali, Fahrettini Râzi, Celâleddini Rûmi, Hacı Bayram Veli, Yunus Emre, Molla Gürani, Ebussuud Efendi sayılır (Hocaoğlu, 1979). Türk milliyetçiliğinin her iki formunun da "Türk kültürünün taşıyıcısı" olarak ele aldığı Hacı Bektaş'ın isminin sayılmaması bir yana, 16. yüzyılın, Kızılbaş katlini helal sayan fetvalarıyla ünlü Ebussuud Efendi'nin bir Türk-İslâm âlimi olarak gösterilmesi dikkat çekicidir.

12 Eylül darbesinin ardından kabul edilen 1982 Anayasasının 24. maddesiyle birlikte, din dersleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adıyla zorunlu hale getirilmiştir. Darbeyi gerçekleştiren generallerin oluşturduğu Milli Güvenlik Konseyi üyelerinin 1982 Ekim ayında, Danışma Meclisinin kabul ettiği Anayasaya son halini vermek üzere yaptıkları toplantıda, Anayasa Komisyonu Başkanı Hâkim Tümgeneral Muzaffer Başkaynak, dersin zorunlu tutulmasının gerekçesini şöyle anlatır: "bundan önceki tatbikatlarda bunun verilmesi zorunlu olmasına rağmen, anayasada yer almadığı için veya emredici hüküm bulunmaması nedeni ile bu konularda öğrencilerimiz veya Türk vatandaşları, yeterince bilgi sahibi olamamışlardır." Özkaynak'a göre, Türk vatandaşları, yabancı ülkelerin bütün özelliklerini biliyor, hatta dini kültürleri hakkında az çok bilgi sahibi olmalarına rağmen, İslâmiyet hakkında herhangi bir kültür sahibi değillerdir. Dolayısıyla, "ihmal edilmiş bir müesseseyi, bu şekilde anayasada ihya etmek zorunluluğu duyulmuştur." Devlet Başkanı Kenan Evren de "Bir milleti dinsiz yapmak mümkün değil. Bu çocuklar din kültürünü okulda almayacak, ailesi vermeyecek. Nereden verilecek?" diyerek, dersin zorunlu tutulmasını onaylar. Tartışmanın en can alıcı noktalarından birisi, din derslerinin, Başkaynak'ın ifadesiyle, "Türkiye'de bulunan yabancı vatandaşlar" için değil "sadece Türk vatandaşları" için olacağıdır. Burada kastedilen "yabancı vatandaşlar" Türkiye yurttaşı gayrimüslim azınlıklardır. Kenan Evren'in ifadesiyle, "bundan böyle, din kültürü, İslâm Dininden olanlara uygulanır. Zaten yabancılar kendi din kültürlerini almaktadırlar. Bu itibarla, Anayasada amir hüküm olarak bu konu uygulanacaktır."[226]

Anayasa'ya eklenen madde doğrultusunda, 14.6.1973 tarihli ve 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 12. maddesi de

---

[226] *Milli Güvenlik Konseyi Tutanak Dergisi*, cilt 7. 118. Birleşim, 18 Ekim 1982

değiştirilerek, laiklik başlığı altına, "Türk Milli Eğitiminde laiklik esastır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilkokul ve ortaokullar ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasında yer alır" hükmü eklenmiştir.[227] Zorunlu din dersleriyle, öğrencilere din kültürü vermek değil, Müslüman öğrencilere İslâm'ın, iman ve inanç esaslarıyla birlikte öğretilmesi, bu içerikle kültürel homojenlik esasına dayanarak ulusal birliğin sağlanması amaçlanmaktadır. Milli Güvenlik Konseyi üyeleri için de İslâm'ın anlamı bellidir ve bizatihi Kenan Evren'in ifadesiyle, "% 98.5'u Müslüman" olan Türkiye toplumunun "Allah'ı bir, Peygamberi aynı, Kur'an'ı aynı"dır. Gayrimüslim yurttaşlar, İslâm tarafından üstbelirlenmiş bu topluluğun mutlak olarak dışlanmış kategorisini oluştururken, gayri-Sünnî topluluklar yok sayılmaktadır.

12 Eylül darbesinin otoriter yönetim zihniyetinin uygulama alanı olan milli eğitim müfredatı, "yıkıcı ve bölücü ideolojilere" karşı "ulusal birlik ve bütünlük" adına Türk-İslâm ideolojisinin kurumsallaştırıldığı bir alan olmuştur. Milli Eğitim Bakanlığı Savunma Sekreterliği, okullara yönelik duyurusunda, bu zihniyeti en iyi şekilde yansıtır. Buna göre, komünizm bir yandan, "tamamı Türk olan bazı vatandaşları 'Kürt' diye isimlendirip Türklüğe ve Türk devletine karşı kışkırtırken" diğer yandan "bir mezhebin üstünlüğünü iddia ederek veya diğer mezhebin ezildiğini ileri sürerek" mezhep bölücülüğü yapmaktadır. Alevî vatandaşlar arasına sızarak Sünnî vatandaşların "sağcı, gerici, faşist" olduğunu, Sünnî vatandaşlar arasına sızarak Alevî vatandaşların "solcu, komünist" olduğunu iddia ederek, "sağ-sol mücadelesi" yaratmaya çalışmaktadır. Savunma Sekreterliği, "komünist yıkıcı ve bölücü oyunlar" karşısında, "insan hak ve hürriyetleriyle, ülkemizin ve milletimizin bölünmez bütünlüğüyle bağdaşmıyan veya din ve mezhep bölücülüğüne, dil, ırk ve sınıf bölücülüğüne

---

[227] Milli Güvenlik Konseyi *Tutanak Dergisi*, cilt 9, 150. Birleşim, 16 Haziran 1982.

yönelen siyasi görüşleri" benimsememek gerektiğini kesin olarak hatırlatır. Öyle ki, "dernek kurma hakkımız vardır ama buna karşılık ülke ve millet bütünlüğüne, ulusal güvenliğe, kamu düzenine ve genel ahlaka zarar verici dernek faaliyetlerinde bulunmaya hakkımız yoktur."[228] Eğitim-öğretim kurumlarının müfredatı, ulusal birliğin sağlanmasının yolunun bütün vatandaşların Türk ve (Sünnî) Müslüman olduğu ön kabulüyle belirlenmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin içeriği de bu yönde belirlenecektir.

Peygamberler ve son peygamber olarak Hazreti Muhammed'in hayatı, İslâm'ın inanç ve ibadet esasları, laiklik, vatan ve millet sevgisi, Türkler ve İslâmiyet, Atatürk'ün din ve laiklik hakkındaki görüşleri, ilkokuldan liseye kadar bütün din derslerinin temel konu başlıklarıdır. Örneğin, ilkokullar için Beyza Bilgin tarafından yazılan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5* kitabı,[229] "Allah'a İnanmak, Meleklere İnanmak, Kitaplara İnanmak, Peygamberlere İnanmak, Ahiret Gününe İnanmak, Kadere İnanmak" gibi İslâm'ın ve imanın şartları ile "Atatürk'ün Dinimiz ve Laiklik ile ilgili görüşleri, Ahlakî Görevlerimiz, Temizlik ve Doğruluk ve Vatan Sevgisi" konu başlıklarını ele alır. Her bölümün sonunda, konunun içeriği Kur'an'dan ayetler ile ilahiler, şiir ya da öykülerle desteklenir. Kitaplara inanmak bölümünde, "dört büyük kitap" sadece isimleriyle anıldıktan sonra "kitabımız Kur'an-ı Kerim" ayrıntılarıyla ele alınırken (1983: 29-36), Peygamberlere İnanmak bölümünde, peygamberler kısaca tanıtıldıktan sonra "Peygambe-

---

[228] Milli Eğitim Bakanlığı *Tebliğler Dergisi*, c. 45, s. 2105, 1 Şubat 1982. 12 Eylül darbesi sonrası oluşturulan milli eğitim müfredatının, sivil nüfus ve ordu arasında güçlü bir duygusal bağ kurmak, bir "ordu-millet" inşa etmek üzere kurgulanışı üzerine bkz. Kaplan (2002: 113-27).

[229] Bu kitap ve 1980'lerin başında basılan diğer tüm Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitapları, çeşitli defalar yeni baskı yaptıktan sonra, 1999 yılında hemen hemen hiçbir değişiklik yapılmadan birinci baskı olarak yeniden basılmıştır.

rimiz Hz. Muhammed (S.A.S)" hayatı ve peygamberliğiyle ayrıntılı olarak ele alınır (s. 37-46). *Lise 1. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* ders kitabında diğer dinler konusunda daha ayrıntılı bilgi vardır ancak İslâm'ın "hak din" ve "son din" olduğu, ayetlerle desteklenerek verilir (Ayas ve Tümer, 1984). Diğer dinlerin aksine İslâmiyet asli yapısını daima korumuştur. İslâm, diğer dinlerdeki yanlışları (Hıristiyanlık'taki Baba-Oğul, İran dinlerindeki Tanrı'ya karşı kötü gücün denk görülmesi vs) düzeltir, çok tanrıcılığa, putları, insanları, diğer canlıları, tabiattaki varlıkları ona ortak kılmaya karşı çıkar, üçlemeyi, ikilemeyi reddeder: "İslamiyet her hususta aşırılıklara karşıdır" (s. 67). İlkokulda yüzeysel olarak verilen konular ortaokul ve lise kitaplarında derinleştirilir. İslâm'ın iman ve ibadet esasları, ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi kitaplarının konusudur. İslâm'ın ibadet esasları ve şartları, uygulamalı olarak, örneğin nasıl namaz kılınacağı resimlerle açıklanarak ve namaz duaları öğretilerek (Atatürk'ten namaz ve Kuran'la ilgili hatıralar da eklenerek), ortaokul birinci sınıf konusuyken (Şener ve Karmış, 1983), iman esasları ikinci sınıf konusudur (Tunç, 1983).

Din dersi kitaplarına göre, laiklik kesinlikle dinsizlik değildir, tam bir din ve vicdan özgürlüğüdür (Bilgin, 1983; Tunç, 1983; Fığlalı, 1983). Atatürk de dinin gerekliliğini vurgulamış, laikliği dinsizlik olarak tanımlamamış, dinin sahte dindarlık ve büyücülükten kurtarılıp hakiki dindarlığın gelişmesini sağlamanın yolu olarak tanımlamıştır. Hatta bizatihi İslâm dini de hoşgörüyü, inanç ve vicdan hürriyetini esas almıştır (Fığlalı, 1983: 49-50). Laiklik, Türklüğün de tarih aşırı bir özelliği haline getirilir. Buna göre, "Türkler tarih boyunca egemen oldukları ülkelerde din ve vicdan özgürlüğüne daima saygı duymuşlardır" (Bilgin, 1983: 72). Atatürk'ün dinin gerekliliği ve "her fert dinini, diyanetini, imânını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası mekteptir" (s. 73)

gibi vecizeleri ile laiklik ve din eğitimin çatışmayacağı vurgulanmış olur.

"Din kültürü" göstereni, İslâm'ın evrenselliği ve sahihliği anlayışı çerçevesinde Sünnî İslâm akideleri ile anlamlandırılmaktadır. Bu söylem "kök-İslâm" kavramıyla özellikle 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren derinleştirilecektir. İslâm içinde farklılıklar ya da İslâm'ın farklı yorumları tamamen tartışma dışıdır. Hatta "Türklerin İslâm'a hizmetleri" anlatılırken bir "iç ve dış düşman" söylemi kurulur. Ortodoks İslâm dışında kalan İslâm yorumları, "İslâm'ı içeriden yıkmaya çalışan" tehditler olarak gösterilir. Fığlalı'ya göre, Türkler İslâm'ı genişletmekle kalmamış, onu bütün güçleriyle korumuşlardır da. "İslâm dinini yok etmek ve İslâm ülkelerini ele geçirmek isteyen Haçlı seferlerine" karşı koymakla kalmamış, "İslâm dünyasını içten parçalamak isteyen birtakım bozgunculara" karşı da mücadele etmiştir (1983: 108-9). Bu tehdit aynı zamanda ulusal bütünlüğe yönelik de bir tehdittir çünkü din dersi kitaplarına göre millet, "dil, din, tarih, kültür ve ülkü birliği, ahlakta, terbiyede, örf ve adetlerde ortak duygu ve hedefler, ortak davranışlar"dan oluşur (Bolay, 1982: 24). Dolayısıyla, din, aynı zamanda "milli birlik" ideolojisinin destekleyicisi, ulusun çimentosu olarak araçsallaştırılır. "Ulusal birlik ve beraberlik, vatanın ve devletin bölünmezliği" ile "devlet ve millet bütünleşmesi", ayet ve hadislerle desteklenir. Vatan uğruna ölmek, dinsel olarak da kutsanır: "gerektiğinde vatanı savunmak için insanları severek ölüme götüren yüce duygulardan biri de din duygusudur. Özellikle İslâmiyetin verdiği 'Şehitlik' makamı hiçbir dinde yoktur. Hiçbir dinde İslâmdaki 'Şehit olmak' şerefi kadar kuvvetli bir motif bulunmamaktadır" (Bolay, 1982: 23).

Romantik tarih yazımının, tarihin öznesi olarak kurguladığı "tarihsel kitleler" (Al-Azmeh, 2003; 2007), din dersi kitaplarında İslâm ve Türklüktür. Bu ikisi, birbirinin tamamlayanı haline getirilir. İslâm, tarihin öznesi olarak özel bir konuma yerleştirilirken,

Türklük bu öznelliğin tarihi içinde ayrıcalıklı bir özne konumu elde eder. Türklerin İslâmlaşma süreci böyle bir tarih yazımıyla aktarılır. Türklerin Müslüman oluşundaki birinci etken "İslâm dini ve medeniyetinin üstünlüğü ve çekiciliği"dir. İkincisi, "Türklerin eski dini inançlarının İslâmiyet'e yakın esaslara sahip olması ve Müslümanlığın Türk ruhuna uygun düşmesi"dir. Türkler İslamiyetten önce de tek tanrılı dine inanmaktadır ve Türk dini inançları İslâm inanç kurallarıyla büyük benzerlikler taşımaktadır (Fığlalı, 1983: 104-5). Bununla birlikte, İslâm öncesi dinsel inançların hiçbiri "Türklerin yaratılışına" uymamaktadır ve bu "yaratılışa" en uygun din İslâm'dır (Tunç, 1983: 50). Türklerin Müslümanlaşma sürecinde Türk-İslâm Sentezinin romantik tarih anlatısı, İslâm'ı Türklüğün ayrıcalıklı kurucu kimliği sayan söylemsel çerçevesi içinde tekrarlanır: "kendinde" Müslümanlıktan, "kendisi için" Müslümanlığa geçiş. Hâsılı, Müslüman Türklük, hem İslâm'ı hem laikliği kendi fıtratında taşıyan bir tarihsel özne olarak kurulur.

Ortaokul ve lise din dersi kitapları, sadece sosyal ilişkiler açısından ahlakî kuralları değil, devlete karşı sorumlulukları da tanımlar. Devlete ve yasalara saygı esastır (Fığlalı, 1983: 53). Yurttaş yükümlülükleri (haklardan söz edilmez), ahlakî kodlar içinde sunulur. Buna göre, kanunlara saygı göstermek, vergi vermek, askere gitmek, seçimlere katılmak (hak olarak değil ödev olarak), sadece cezai müeyyide korkusuyla değil, ahlaken de saygıyı, iyi ve doğruyu istemeyi gerektirir. Din dersi kitaplarının tanımladığı yurttaş, bir ahlaki celple "tabi kılınmış özne" olarak kurulur. Örneğin İslâm dini de kanunlara saygıyı dini değer ve duygularla desteklemektedir, Nisa Suresi 59. Ayetin dediği gibi, "Ey inananlar! Allah'a itaat edin; peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara (ulul-emr'e) uyun" (Ayas ve Tümer, 1984: 109-24). Aile, sadece "Allah ve peygamber sevgisinin, ahlakın öğrenilmesi" açısın-

dan değil "otorite ve disiplinin sağlanması" açısından da önemlidir (Bolay, 1982: 13).

Alevîlik konusunda muhafazakâr milliyetçiliğin söyleminin oluşumunda önemli rol oynayanlar içinde mümtaz isimlerden Fığlalı ve Bolay da din dersi kitaplarının yazarları arasında olmalarına rağmen kitaplarda Alevîliğe ya da diğer gayri-Sünnî İslâm yorumlarına doğrudan göndermede bulunulmaz. Lise 1 ders kitabına göre, "Ehl-i Beyt sevgisinin temelinde Türk insanının karakteri" bulunmaktadır. Ehl-i Beyt, "Türk'ün bin yıldır bayrağını dalgalandırdığı İslâm'ın kurulmasında kılıcı ile hizmet verip 'Allah'ın Arslanı' unvanını kazanan Hz. Ali'nin de yer aldığı tablodur." Hazreti Ali, Peygamberin gözde öğrencisidir. Bununla birlikte "sevgide aşırıya gidip ölçüyü kaçırmamak da gerekir. Hıristiyanların Hz. İsa'yı sevmekte aşırıya gitmeleri, onu tanrılaştırmalarında rol oynamıştır" (Ayas ve Tümer, 1984: 63-4). Din kültürü kitabına göre, Ehl-i beyt sevgisi bütün Türklere özgüdür ve herhangi bir dinsel grubun farklılık işareti sayılamaz. Kitap, Türkiye muhafazakârlığının, "Alevîlik Hazreti Ali'yi sevmekse hepimiz Alevîyiz" söyleminin özetini sunar. Aynı zamanda, Hazreti Ali, Alevî-Bektaşî inancındaki Tanrısal sıfatlarını, mistik ve aşkın kişiliğini kaybederek, tarihsel bir karakter olarak sunulur.[230]

İlköğretim ve ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin programında değişiklikler yapmayı öngören, 1992 tarihli Talim ve Terbiye Kurulu kararıyla, İslâm dinine daha geniş yer veriliyor olması, "yüzde 99'u Müslüman olan ülkemizde" her öğrencinin hem bu konudaki ihtiyaçlarının karşılanması, hem de

---

[230] İslâm inançlarında ya da farklı İslâm yorumlarında Hazreti Ali'nin kazandığı mitolojik kimlik konusunda bkz. Ocak (2005). Ocak'ın bu derlemesinde yer alan, Hazreti Ali'nin Alevî-Bektaşî inancındaki tanrılaştırılmış konumu üzerine bir çalışma için bkz. Melikoff (2005: 79-101). Alevî inancında Hazreti Ali'nin tanrısal konumunu bizatihi Tanrı inancı ile ilişkisi içinde ele alan bir başka çalışma için bkz. Yalçınkaya (2003: 131-85).

"ulusal kültürün bir üyesi" yapılması amaçlanmaktadır.[231] Bununla birlikte ders kitaplarının içeriğinde önemli sayılabilecek bir değişiklik söz konusu değildir. Daha önce belirtildiği gibi, Anayasa ve MEB Temel Kanunu'nda yapılan değişiklikle 1980'lerin hemen başında basılan din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitapları sadece yeni baskı yapmıştır.

Kültürel Kimlik Olarak Alevîlik

Din dersleri programı, Talim ve Terbiye Kurulunun 19.09.2000 tarihli kararıyla ve 28.12.2006 tarihli kararla ikinci defa ilköğretim (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) için, 31.03.2005 tarihli kararla, ortaöğretim (9, 10, 11 ve 12. sınıflar) için değiştirilmiştir. 2000 tarihli karar, Demokratik Sol Partili Metin Bostancıoğlu'nun Milli Eğitim Bakanlığı döneminde, özel bir Komisyon tarafından hazırlanan kitaplarda, önceki din dersi kitaplarında belirtiliyor olmakla birlikte, İslâm'ı hurafeler karşısında aklî ve ilmî bir içerikle tanımlayan vurgu artmıştır. Daha önemlisi, ilk defa mezheplerin, "çağlara ve ortama göre, dinin anlaşılma biçimlerini ortaya koyan bir zenginlik olarak" vurgulanması istenmiştir. Bununla birlikte, "yerelliklerin zaman zaman dinin evrensel boyutlarının önüne geçebileceğine karşı" duyarlı olunması uyarısı da yapılmaktadır.[232] Dinin ulusal birliğin sağlanmasındaki kurucu rolünün vurgulanması da herkes için geçerli evrensel İslâmî normlarla sağlanacaktır.

Adalet ve Kalkınma Partisi Hükümeti döneminde ilköğretim sınıfları için yapılan 2007 tarihli ikinci değişiklikte,[233] MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan ve Kurul tara-

---

231 MEB *Tebliğler Dergisi*, cilt 55, sayı 2356, 13 Nisan 1992.

232 MEB *Tebliğler Dergisi*, cilt 63, sayı 2517, Ekim 2000. Ayrıca bkz. Komisyonun hazırladığı 8. sınıf ilköğretim *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* kitabı (2005).

233 MEB *Tebliğler Dergisi*, cilt 70, sayı 2593, Şubat 2007.

fından kabul edilen programa göre, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin içeriğinin belirlenmesinde 'dinin temel bilgi kaynakları dikkate alınarak İslam'ın kök değerleri çerçevesinde' 'mezheplerüstü (herhangi bir mezhebi esas almayan, mezhebî tartışmalara girmeyen) ve dinler açılımlı' anlayış olarak ifade edilen bir yaklaşım benimsenmiştir." Önceki programla süreklilik içinde, 8. sınıflar için öğrencilere "mezheplerin zenginlik olarak" öğretilmesi önerilmekle birlikte, "bu yorumlar ve mezhepler Kur'an'a bağlı kaldıkları ve onun ışığından faydalandıkları sürece bir gökkuşağı oluşturabilirler" koşulu dikkate değerdir.[234] 6. sınıf ders kitaplarında, "İslâmiyet ve Türkler" başlıklı bölüm, İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan gibi Türk-İslâmcı entelijansiyanın tarih çalışmalarına referanslarla yazılmıştır ve buna göre "kitleler halinde Müslüman olan" Türkler sayesinde İslâm dünyası "yeni bir güce kavuşmuş", kendileri de İslâm sayesinde "yeni bir ruh ve kuvvet kazanmıştır" (Akgül vd, 2009a: 134). Müdürlüğün program raporuyla, bu bölüme Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Hatayî gibi Bektaşî-Alevî ozanlardan özel olarak seçilmiş şiirler eklenmesi istenmiştir (kitapta sadece Yunus Emre kullanılmıştır (Akgül vd, 2009a: 132-54)). Alevî-Bektaşîler için önemli isimlerin din dersi kitaplarında yer alması, "Türklerin İslâmiyete katkısı" bağlamındadır ancak özgül bir dinsel kimlik olarak değil "Müslüman Türkler" başlığı içinde ele alınır. Nitekim Hacı Bektaş Veli anlatılırken, Abdülkadir Sezgin'e referansla, Anadolu'ya gelmeden önce Mekke'ye giderek hac görevini yerine getirdiğine dikkat çekilir. Daha önce belirtildiği gibi Sezgin, tüm Alevî ve Bektaşîlerin gerçekte Maturidî-Hanefî olduğu iddiasındadır ve hac vurgu-

[234] 8. sınıf kitabında mezhepler ve İslâmın farklı yorumları konusu için ayrıca bkz. Akgül vd (2008: 84-104).

suyla muhafazakâr milliyetçiliğin kadim Alevîlik algısı desteklenmiş olur.[235]

Doğrudan Alevî ve Bektaşîliği de içeren din dersi kitapları, 2005 yılında ortaöğretim müfredatında yapılan değişiklikle mümkün olmuştur. Kurul tarafından kabul edilen MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü raporuna göre "din anlayışındaki farklılıkların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan mezhepler, bütünüyle insanî oluşumlardır. Hiçbir mezhep dinle özdeşleştirilemez. Kur'an, bütün peygamberlerin çağrılarının özünü, tevhidin oluşturduğunu belirtir. Bir insan, hangi mezhepten, hangi meşrepten, hangi ırktan olursa olsun, eğer Kur'an ve sünnette belirtilen temel iman esaslarına inanıyorsa, o kimse Müslüman"dır. İlköğretim programında yapılan değişiklikle birlikte düşünüldüğünde, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyatçı akademisyenler tarafından 1990'lı yılların ikinci yarısında "mezhepler-üstü kök İslâm" olarak kavramsallaştırılan İslâm anlayışını, 2000'li yıllardan itibaren ders kitaplarına da dâhil olmuş görünmektedir. Bu "kök-İslâm" anlayışına paralel olarak, rapora göre, "İslâm'la ilgili bilgilerde; Kur'an merkezli, birleştirici ve mezhepler üstü bir yaklaşım benimsenerek İslâm kaynaklı bütün dinsel oluşumları kuşatacak kök değerler öne çıkarılmış; inanç, ibadet ve ahlâk alanlarıyla ilgili bu değerlerin, Kur'an'la ve Hz. Peygamberin çabalarıyla oluşturulmuş ve bütün Müslümanları birleştiren ortak paydalar olmasına özen gösterilmiştir."

Yeni programda mezhepler, "kültürel zenginlik ve farklı düşünce ekolleri" olarak yer almıştır. Buna paralel olarak, Alevî-Bektaşî Düşüncesi başlıklı bir bölüm, 12. sınıf ders kitaplarına,

---

[235] Diğer bir önemli değişiklik, 2000 tarihli kararla ders kitaplarına eklenen, tarikatlar ve cemaatlerle ilgili olumsuz ifadelerin (tarikatlar ve cemaatlerin toplumsal kutuplaşmaya, ayrımcılığa, hoşgörüsüzlüğe neden olduğu gibi), 2007 tarihli yeni öğretim programıyla çıkarılmasıdır. Krş. Komisyon (2005) ve Akgül vd (2008).

"İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar" genel başlığı altına eklenmiştir. Ders kitabının aktardığına göre (Akgül vd, 2009b: 57-75) tasavvuf, İslâm'ın itikadi ve fıkhî yorumları üzerine değil ahlakî esasları üzerine yoğunlaşmıştır. Örneğin, sadece şekli bir ibadet değil aynı zamanda manevi bir iletişimdir ancak bu şekli olanın reddedilmesi anlamına gelmez çünkü "tasavvufi düşüncenin ahlakî boyutunu dile getiren mutasavvıflar, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak suretiyle sonsuz mutluluğa ulaşmayı arzulamışlardır." Nitekim "Kur'an ve sünneti referans alan Ahmet Yesevi", Divan-ı Hikmet adlı eseriyle, sade bir dille gönüllere hitap etmeye çalışmıştır.[236] Kitap Alevî-Bektaşî düşüncesinin bağlamını, ahlakî bir düşünce olarak tasavvuf ile sınırladıktan sonra, Kur'an ve sünnetin şekil şartlarına sadık bir Alevîlik tanımı yapar. Alevî kaynakları olan Buyruklarda, özellikle Hacı Bektaş Veli'nin Makalat'ında, namaz, oruç ve hac gibi İslâm'ın temel şartları vurgulanmaktadır.[237] Tasavvufî oluşumlar, birer yorum-

---

[236] Sünnî ortodoks Ahmet Yesevi ve Yesevîlik tarihinin, Nakşibendî bir anlatı olduğuna, Köprülü tarafından daha sonra reddedildiğine daha önce değinilmişti. Yesevîliğin din anlayışının, heterodoks karakterine dair bir başka çalışma için bkz. Ocak (2009: 51-63). Ocak ayrıca, Divan-ı Hikmet başlıklı eserin nüshalarının hiçbirinin Yesevi zamanında yazılmayıp, tamamen Nakşibendî geleneklerine göre sonradan düzenlendiğini de vurgular (s. 53).

[237] Sünnî muhafazakârlığın, Alevî-Bektaşî kaynakları olarak sunduğu ve Alevîlerin Sünnî şartlara uygun ibadet ettiğinin delili olarak gösterilen kitaplar, Köprülü'nün Yesevîlik ve Bektaşîlik üzerine yaptığı düzeltmenin görmezden gelinmesi gibi, ısrarla temel kaynaklar gibi gösterilmektedir. Din dersi kitabının Alevî –Bektaşîlik konusunda aktardığı bölümün kaynakları da, İlyas Üzüm, Sönmez Kutlu, Abdurrrahman Güzel, Müfit Yüksel gibi "Sünnîleşmiş bir Alevîlik" tanımında ısrar eden ve daha önce aktarılan isimlerdir. Oysa Ocak (2009: 230-1), Hacı Bektaş'a ait olduğu iddia edilen Velayetnâme'nin, kendisinden en az iki yüz yıl sonra yazıldığını, Makalât'ın Hacı Bektaş-ı Velî'ye ait olduğunun kesinlikle ispatlanmamış olduğunu ve son yıllarda büyük bir keşif gibi sunulan Şerh-i Besmele isimli kitabın ise kesinlikle ona ait olmadığını belirtir. Dahası Ocak, Makalat'ın,"Alevî-Sünnî yakınlaşmasını" Sünnî çizgide gerçekleştirmenin aracı olarak görülmesini eleştirir (1994: 118). Yılmaz (1995:

dur ve İslâmla özdeşleşemezler, "dinin özünü değiştirmeye yönelik olmadığı, çatışma ve kutuplaşmalara yol açmadığı sürece dinin kültürel bir zenginliğidir" (s. 75). Buna göre, bir "ahlakî-tasavvufî düşünce" olarak Alevîlik, "kök-İslâm" ile çatışmaya girmemelidir ve sadece bir "kültürel zenginlik" olarak kalmalıdır.

Alevîliğin din dersi kitaplarına girmesi, üç gelişmeye yanıt olarak okunmalıdır. Birincisi, uzun zamandır zorunlu din derslerine muhalefet eden Alevî hareketinin konuyu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne götürmesi ve sonrasında çıkan karardır. Hasan Zengin, Alevî olduğu gerekçesiyle, çocuğunun zorunlu din dersi alıyor olmasına karşı açtığı davada iç hukuk yollarının tüketilmesini takiben davayı AİHM'ye taşımış ve Mahkeme, zorunlu din dersleriyle Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 1. ek protokolün 2. maddesinin ihlal edildiği sonucuna vararak davacı veliyi haklı bulmuştur (*Radikal*, 10 Ekim 2007). Mahkeme, iki soruya ("Ders nesnel, eleştirel ve çoğulcu bir şekilde mi öğretiliyor? Sözleşmede öngörüldüğü biçimde ebeveynlerin inançlarına saygı

161-75), Ocak'ı, bu iddiasını Hacı Bektaşî Veli'nin Haydarî-Kalenderî dervişi olmasına bağladığı için eleştirir ve hiçbir tarihsel temellendirme yapmamasına rağmen, "yaptığı izahlar çerçevesinde" Makalat'm Hacı Bekaş'a ait olduğunu kesin olduğunu belirtir. Yılmaz'ın eleştirisi, tarihsel malzeme üzerinden bilimsel bir tartışma değil, Ocak'ın iddiasının, Alevî-Bektaşîliği, zahirî hükümleri ve dolayısıyla günlük ibadet, fiil ve emirlere uymayı reddeden bir Batınî yorum olarak tanımlayanların Hacı Bektaşi Veli'yi kaynak olarak göstermesine politik bir tepkidir. Yılmaz'a göre, "çeşitli bakımlardan bölünmek ve çatışmalar içine çekilmek istenen insanlarımız bir de Sünnî-Alevî/Bektaşî diye bölünme tehlikesiyle karşı karşıyadır" (s. 172). Hacı Bektaş-ı Veliyi, Makalat yazarı olarak tanıtmak son derece yararlıdır çünkü Alevîlik ve Bektaşîliği, İslâm'ın emir ve yasakları dışında Batınî bir yorum olarak tanımlamak, Alevîler ile Sünnî çoğunluk arasında ayrılıkları körüklemek demektir (s. 174). Yılmaz'ın Ocak'a yönelik eleştirisinin özeti şudur: İslâm'ın farklı (ve özellikle Batınî yorumu), Müslüman nüfus içinde inanç farkı, milli birliğin bölünmesine neden olacak bir tehdit ve tehlikedir ve buna bağlı olarak Makalat'ın Hacı Bektaş'a ait olduğu ispatlanmamış bile olsa, ona aitmiş gibi kabul edilmelidir.

gösteriliyor mu?") üzerinden din dersi kitaplarını içerik yönünden incelemiş ve nihai olarak sorulara olumsuz yanıt vermiştir. Milli Eğitim Bakanlığı ise, müfredatın değiştirilmiş olduğunu gerekçe göstererek, kararın zorunlu din derslerini kaldıramayacağını belirtmiştir. Oysa eski AİHM yargıcı Rıza Türmen'e göre, Mahkeme 9. sınıf ders kitabında yapılan değişikliği bilmektedir ve kararını buna rağmen almıştır (Türmen, 2008).

İkinci gelişme, 2000 yılından itibaren Avrupa Komisyonu tarafından hazırlanan İlerleme raporlarında, zorunlu din derslerinin eleştirilmesidir. İlk defa 2000 yılı İlerleme Raporu'nda, Alevîlerin kimlik haklarıyla ilgili olarak resmi yaklaşımın değişmediği ve konunun açık olarak tartışılabilmesi vurgulanmış, bundan sonraki bütün raporlarda aynı tespit tekrarlanmıştır. 2009 tarihli son raporda, zorunlu din dersleriyle ilgili AİHM kararına da gönderme yapılmaktadır.[238] AİHM kararının ardından Danıştay 8. Dairesi de, "mevcut öğretimin içerik olarak din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi olduğu kabul edilemez" diyerek, din eğitiminin de ancak isteğe bağlı olabileceği kararına varmıştır (*Radikal*, 4 Mart 2008). Bu kararlar karşısında, İslâm'ın anlamlandırılmasındaki tarihsel rolüne uygun olarak Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu'nun yanıtı, zorunlu din derslerinin "zaruret" olduğu ve "İslam'ın ahlak prensiplerinin, inanç esaslarının, bir meşrebin ve mezhebin öğretisi olarak görülemeyeceği", "İslam'ın ortak paydasının, ortak bilgisinin bir mezhebe ait olarak görülmesinin büyük bir yanlış olduğu" yönündedir (*CNN Türk*, 6 Mart 2008). Dönemin Milli Eğitim Bakanı Hüseyin Çelik de, DİB'nin yanıtıyla uyumlu olarak, "okullarda mezhep merkezli din eğitimi vermediklerini" açıklamıştır (*Radikal*, 6 Mart 2008).

---

[238] Raporların tamamı için bkz. http://www.avrupa.info.tr/AB_ve_Turkiye/Muzakereler,Regular Reports.html

Üçüncüsü, aşağıda ayrıca ele alınacak olan, 1990'ların ikinci yarısında DİB ve İlahiyatçılar tarafından geliştirilen, "mezhepler üstü ve evrensellik" olarak İslâm anlayışının din dersi kitaplarına yansıtılmasıdır. Bu söylemin temsilcilerinden birisi olan Hasan Onat'a göre din dersleriyle ilgili sorun, devletin kendi istediği doğrultuda din dersleri hazırladığını öne süren radikal grup ve cemaatler[239] ile devletin Alevî-Bektaşi inancını görmezden geldiğini iddia eden Alevî-Bektaşî gruplardır. Halbuki "din kültürü ahlak bilgisi derslerinde ne Sünnîlik, ne Alevî-Bektaşîlik, ne de herhangi bir mezhebin, herhangi bir tarikatın, herhangi bir cemaatin görüşleri anlatılmaktadır.... din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin müfredatında, İslâm'ın temel ortak paydası, bilimsel bir çerçevede verilmeye çalışılmıştır. Müfredat dikkatlice incelenecek olursa, kendisini Müslüman hisseden, İslâm dairesi içinde gören her insanın, ya da her grubun, bu müfredatta kendi kök değerlerini kolayca bulabileceği görülecektir" (Onat, 2005: 14).[240]

Sahih İslâm ve Alevîlik

Laclau'nun (2000: 73-93) klasik Antik felsefenin evrensellik kavramsallaştırmasını eleştirisi, doğrudan Diyanet'in ve aynı söylemsel formasyon içinde düşünen ilahiyatçıların, özellikle 1990'lı yıllarda başlayan yeni söyleminin ve İslâm tanımlarının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu evrensellik anlayışı, bir yandan evrenselle tikel arasında lekesiz bir ayrım çizgisi olduğunu, diğer yandan evrensellik kutbunun akılla tamamen kavranabileceğini savunur. Burada evrensel aklı ve bütünlüğü temsil ederken, tikellik akıl-dışı olanı ve yozlaşmayı temsil eder. Laclau'nun evrensel-

---

239 Zorunlu din derslerinin İslâmcı bir eleştirisi için bkz. Dilipak (1990).

240 Alevîlik üzerine çalışmalarına daha önce işaret edilen ve bu söylemin üretici aktörlerinden bir diğer ilahiyatçı Sönmez Kutlu, ilköğretim din dersleri için yeni programı hazırlayan kurulun üyesidir.

lik/tikellik dikotomisinin ikinci uğrağı olarak ele aldığı Hıristiyan evrensellik anlayışında, evrenseli temsil eden, insan aklının menzili dışındaki Tanrı'dır. Klasik felsefe akılcılık ve akıldışılık arasında kesin bir ayrım yaparken, Hıristiyan teolojisi, aklı Tanrı'ya atfeder. Buna göre, Tanrı'nın planları insan varlıklar tarafından akılla kavranamaz. Bununla birlikte, evrenselliğin tecessüm ettiği dünyevi bir beden (örneğin Kilise ya da evrensel sınıf düşüncesi ya da sınıf adına parti) vardır ve bu beden, "nesnel hakikat" adına kendi tikelliğinde, evrenselliği de temsil ettiği iddiasındadır.[241]

DİB ve din dersleri, İslam içindeki mezhepleri (tikellikleri) değil İslâm'ın kendisini (evrensel olanı) temsil ettiği, bu evrensel-

---

241 Laclau'nun evrensellik/tikellik arasında kurduğu ilişki, Balibar'ın (2004b: 57-8) "evrenselliğin ikili yönü" olarak tanımladığı, "yoğun evrensellik" ve "yaygın evrensellik" karşıtlığıyla desteklenebilir. Birinci yön, insan türünün birliği ve bütün üyelerine verilen haklar düşüncesidir – bu düşünce, tarihsel olarak belirlenmiş bir ulusal kod içinde belirlenmiş olsa bile. Modern yurttaşlık kurumunu kuran devrimci 'haklar bildirgesi'nde, 'evrensel oy hakkı' ve temsili hükümete yönelen demokratik ulus-devlet çerçevesi içinde, bu düşünce "eşitlik özgürlük önermesi" biçimini almıştır. Bu önerme, politik kurumsallaşmanın amacının, içsel normu olan insan haklarına etkili biçimde saygı duyulması olduğunu öne sürer. Evrenselliğin ikinci yönü ise, modern ulusun güzergâhını belirleyen, sömürgeleştirme ve sömürgesizleşmenin tarihiyle ilgilidir. Buradaki mesele, sömürgecilik tarihinin evrenselliğin diline tercüme edilmesinin yoludur: önce, dinsel dilde Protestan misyonerliği olarak, daha sonra Aydınlanma söylemi aracılığıyla seküler terimlerle, bütün insanlığın medenileşmesi misyonu olarak, yani belli bir İnsanlık, *polis*, Kültür ve saire düşüncesinin sahibi 'Avrupa' uluslarının, dünyanın geri kalanı adına, yetkilisi olarak. Bu, emperyalist politikalarla ilişkisi reddedilemez olan yaygın (ya da asimilasyoncu) evrenselliği temsil eder. Burada, tabi olma/özneleşme (*subjection*) kavramına içkin gerilimi görmek mümkündür. Sömürge halklarının statüsü, kamu hukukunun bu ulusal grupları yurttaşlık haklarıyla buluşturmasına rağmen, hem hâkim ulusallığa/uyrukluğa dâhil edilme hem de yurttaşlık haklarından dışlanma, bu çelişkinin en açık ifadesidir. Yoğun evrensellik, yurttaş ve insan hakları üzerine kurulu, bu hakların güvence altına alındığı bir politik kurumsallaşmayı savunurken, yaygın evrensellik, herhangi bir tikelliğin, tüm insanlığı kuşatan evrensel normları içerdiğini iddia eder.

liğin nesnel hakikat olduğu, "şeylerin normal düzeni"nin bu olduğu, çünkü kendisini sadece Kur'an'a ve Sünnet'e dayandırdığı ve bunun da İslâm'ın saf ve sahih formu olduğu iddiasındadır. DİB'nin "İslâm ve Müslüman üst kimliği" olarak tanımladığı bu sahih form yoktan var olmuştur ve bu varoluşa dair "nesnel hakikati" temsil eden kurum/otorite yine kendisidir. DİB'nin, mezhepler üstü ve ötesi, evrensel ve nesnel, sahih bir form olarak İslâm anlayışı, birçok ilahiyatçı akademisyen tarafından da sürdürülür. Örneğin Sönmez Kutlu (2003: 31-54), ortodoksi-heterodoksi kavramlarının İslâm içindeki farklılaşmaları anlamak için yetersiz olduğunu öne sürerken, Kur'an ve mezhepleri önceleyen saf İslâm halinin, İslâm'ın esasını oluşturduğunu, bu esas kabul edildikten ve bu esasa uyulduktan sonra, farklı yorumların mümkün olabileceğini belirtir. Benzer şekilde, bir diğer İlahiyatçı Hasan Onat (2005: 8-19), mezhepleri önceleyen bir "kök İslâm"ın var olduğunu, bunun bütün Müslümanlar için ortak payda olduğunu belirtir. Öyle ki Onat'a göre kendisinin Alevî-Bektaşî olduğunu söyleyenler arasında İslâm'ın özüyle, yani "kök İslâmla", bağdaşmayan bazı görüşler bulunmaktadır ki bu görüşler, yukarıda aktarılan Türkdoğan'a referansla, "Kur'anî yapıyı" zedelemektedir.

Diyanet ile Alevîlik üzerine çalışan ilahiyatçıların temsil ettiği bu anlayışa göre, "İslâm'ın şartları" bu sahih İslâm anlayışının zorunlu kurallarıdır ve kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen herkes için geçerlidir. Dolayısıyla tikel olan ile evrensel olan arasında radikal bir sınır vardır ve bu sınırın ihlali söz konusu değildir. Oysa Al-Azmeh (2008: 1-12), bizatihi sahih olduğu iddia edilen bu formun, İslâm öncesi Arap toplumunun dinsel inanç yapısı ve onu kuşatan toplumların etkileriyle "senkretik" bir karakteri olduğunu, dinsel eklemlenmelerin sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyecektir. İslâmcı tarih yazımı, milliyetçi etno-romantik tarih yazımıyla paralellik içinde dinsel-romantik bir

tarih yazımıyla, diğer tarihsel özneler karşısında özsel bir farklılık taşıyan İslâmî bir "tarihsel kitle"nin bu özünü/sahihliğini daima koruduğu ya da bozulmadan kalmak zorunda olduğu iddiasına dayanır (Al-Azmeh, 2003; 2007). Ulusal otantik-benlik inşasına paralel olarak, İslamî otantik-benlik söylemi, herhangi bir İslamî inanç formu içindeki senkretik öğeleri, benliğin kuruluşunu, "tarihsel kitle"nin özünü bozan, yabancı unsurlar olarak görür. Eski Diyanet İşleri Başkanı M. Nuri Yılmaz'ın ifadesiyle, "Müslümanlar 'cemaatler' değil, bir tek 'cemaat'tir. Müslümanları cemaatlere bölmeye çalışmak, her şeyden önce İslâm'ın gerçeği ile ters düşmektir" (1995: 6). Bu tarihsel-teolojik bakış açısı ile İslâm coğrafyasında tikellikler, çeşitlilik, sınıfsal-kültürel eklemlenmeler, İslâm içindeki farklılıklar reddedilmekte, özsel ve değişmez bir "İslâm cemaati" tanımlanmaktadır. Bu özcü-romantik tarihçiliğin söylemsel çerçevesi içinde DİB, temsil ettiğinin tikelliklerin çoğulluğu içinde tikel bir yorum olduğu eleştirisini reddeder. Bu durumda Alevîler iki seçenekle karşı karşıya bırakılmaktadır: birincisi, İslâm dışı olduğunu iddia etmek ve mutlak olarak dışlanmak, ikincisi, İslâm içinde olduğunu kabul etmek ve bu dolayımla Alevî kimliğinden vazgeçmek çünkü Alevîlerin tarihsel olarak inşa ettikleri kimlikleriyle birlikte Alevîliği İslâm içinde görmek, sahih ve evrensel İslâm anlayışının statüsünü tartışılmalı hale getirmektedir. Öte yandan İslâm dışında görmek, ulusal cemaat içinde bir dinsel azınlığın varlığını kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda Alevîler, yurttaşlığa içerilmek ile dışlanmak arasında bir ikilemle karşı karşıya bırakılmaktadır. Diyanet ve din derslerinin İslâm tanımı, Alevîlerin yurttaşlık statülerindeki çift-değerliliği şiddetlendirmekte, aynı anda hem Müslümanlar olarak dinsel-ulusal topluluğa dahil etmekte hem de evrensel İslâmî normlara uymadığı gerekçesiyle dışlamaktadır. Hâsılı Diyanet ve din dersleri, sahih ve evrensel İslâm olarak bir ortodoksiyi kurumsallaştırmakta, bunun mantıksal sonucu olarak, bu evrensel-

liğe uymayanları, sahihliği bozan heretik özneler olarak inşa etmektedir.

İslâm'ın Sünnî yorumunu (Şii ve diğer yerel ya da yerel üstü heterodoks yorumları tamamen dışarıda bırakarak), bir evrensellik ve doğallık içinde sunmak, İslâm'a içkin, doğal ve zorunlu bir sonuç değil, ulus-devletin homojen nüfus talebinin bir sonucudur. Cumhuriyetin kurucu kadroları açısından da, dinsel, mezhepsel farklılıklar, tarihin karanlık devirlerinden kalma kalıntılar olarak tanımlanarak, ulusal bütünlük açısından tehlikeli addedilmiştir. Bu demektir ki, İslâm'ın bir evrensellik ve mezhepler-üstülük olarak sunulması, merkezi devletin (modern formuyla ulus-devletin) kurumsal desteği sayesinde mümkün olmuştur, yani devlet olmadan bu evrensellik mümkün değildir. Kuşkusuz, ulema ve devlet bürokrasisi tarafından temsil edilen merkezi ortodoksi ile merkezden dışlanan heterodoks topluluklar arasındaki çatışmanın yüzyıllara yayılan bir geçmişi vardır ancak birincilerin galebe çalması iktidarın kaynakları sayesinde mümkün olmuştur.

İslâm'ın, Hıristiyanlık'tan farklı olarak, "ruhban sınıfı" ya da "Kilise"si olmadığına göre, doğru ve sahih dini tanımlayacak ve yorumlayacak bir dinsel otoritesi yok demektir ancak DİB dinsel hizmet vermekle kalmamakta, herkes adına doğru ve sahih din tanımı yapmaktadır.[242] Kur'an ve sünnet ile temsil edilmekte olan bu evrensellik, "bilimsel akıl" aracılığıyla kavranabilir ve "evrenseli temsil eden" Diyanet bu bilimsel otoritedir. Bu anlamda Di-

---

[242] Eski Diyanet İşleri Başkanı M. Nuri Yılmaz, İslâm'da, Hıristiyanlık'ta ya da diğer bazı dinlerdeki gibi, ruhban sınıfı olmadığını ve özel olarak yasaklandığını belirttikten sonra Türkiye'de, dini bazı uygulamalar için gerekli yetkinin Diyanet İşleri Başkanlığında toplandığını ve bunun bir zorunluluk olduğunu vurgular. Yılmaz'a göre böyle bir kurum olmasa dini anarşi doğacaktır. Oysa "İslâm tarihi boyunca kurulan devletlerin hiçbirinde din hizmeti veren idareler, devlet yapısının dışında kalan organizasyonlar olmamıştır. Dinle devlet iç içe yaşamıştır" (1995: 6).

yanet, Kilise rolündedir ancak bu rol, Katolikliğin ulus-aşırı evrenselliğinin aksine, ulusal Kilise (bir tür Protestan Kilise) olmakla sınırlıdır (yurtdışındaki "vatandaşlar ve soydaşlarla" birlikte). Bu durumda Diyanet, "ulus-devletin ideolojik aygıtı" olarak, nüfusun homojenleştirilmesi ve bu nedenle İslâmizasyonu işlevi görmektedir. Güncel bir tartışma olarak Alevîlerin DİB'de temsil edilmesi talepleri karşısında, İsmail Kara, Diyanet'te farklı mezhep ya da tarikatların temsil edilmediğini ve "Diyanet'in bir temsil kurumu olmadığını" (2005: 196) belirtir. Diyanet'in yurttaşları temsil etmeyen bir kurum olduğu konusunda Kara haklıdır ancak Diyanet, bir temsil kurumudur fakat yurttaşları değil, yurttaşlar karşısında "ulus-devlet aklı"nı temsil etmektedir. Çevrenin farklı ve çoğul dinsel inanç ve pratikleri karşısında, yeni bir Sünnî ortodoksiyi inşa etmekte ve bunu kültürel homojenleşmenin bir boyutu olarak bütün yurttaşların ortak inancı haline getirmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken, temel insan ve yurttaş haklarını ihlal etmektedir. Örneğin, inanç özgürlüğüyle ilgili olarak, "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ile teminat altına alındığı şekliyle din özgürlüğü hakkının, devlete dini inançların meşruluğu veya bu inançların ifade edilmesi yollarının meşruluğu hakkında bir takdir yetkisi içermediğini hükme bağlamaktadır" (Gözaydın, 2009: 296). Yani, hiçbir devlet, yurttaşların inancını tanımlamaya muktedir değildir.

Bölüm VIII
Sonuç

Bu çalışma, bir yandan, yurttaş ve insan haklarının sağladığı eşitlik-özgürlük idealini savunurken, diğer yandan, ulus-devlet mantığının ürettiği ulusal yurttaşlık anlayışını eleştirmeyi amaçlamıştır. Bu çalışmada savunulduğu haliyle, modern insan ve yurttaş haklarının politik öznelliği mümkün kılan dolayım olduğunu ya da yurttaş ve insan haklarının eşitlik-özgürlük üzerine kurulu sosyal siyasal mücadelelerin referansları olduğunu akılda tutarak, ulus-devlet içinde kurumsallaşan yurttaşlık anlayışının, belirli grupları dışlayan bir kapanma ilkesine sahip olduğu vurgulanmaktadır. Ulusal yurttaşlığın eleştirisi, kamusal alanda var olma, orada konuşma ve dinlenilme kapasitesi olarak yurttaşlığın engellenme biçimleri üzerine kurulmalıdır ve buna bağlı olarak yurttaşın ulusal kimliğin temsilcisi olması gerektiğine dayalı ulusal yurttaşlık anlayışının, kültürel azınlıkların kamusal alanın eşit özneleri olma haklarını ellerinden aldığı görülmektedir. Yani yurttaşlık, ideal anlamda "haklara sahip olma hakkı" olarak tanımlandığında, nüfusun belli bölümlerini ekonomik, sosyal, kültürel açılardan dışlamaktadır ki bütün ulus-devletlerde bu pratikler değişen ölçülerde yaşanmıştır. Hâsılı, ulusal kimliğin etno-politik ve dinsel-politik içeriğiyle belirlenen yurttaşlık kavrayışı, kimliğin sınırları dışında kalan kültürel grupları haklardan mahrum bırakmaktadır.

Dolayısıyla, milliyetçi söylemlerdeki etno-politik farklılıklar ve bu söylemlerin modernleşme, halk, sekülerlik, din gibi öğeleri eklemlemesine bağlı olarak ürettikleri ulusal kimlik temsilleri,

tekil ulusal sosyal formasyonlarda farklı yurttaşlık anlayışlarının gelişmesini mümkün kılar. Ancak, bu karşıtlıkları farklı sosyal formasyonlara özgülemek, örneğin Fransız yurttaşlık anlayışındaki dışlayıcı veçheleri görmemizi engelleyebilir. Fransız politik-teritoryal, seküler milliyetçiliği, etnik, dinsel kökene dayalı bir ayrımcılığı reddeder ancak ortak ve evrensel bir kamusal alan adına, tikel etno-kültürel grupların (hatta cinsel ya da sınıfsal her tür tikelliğin) kolektif temsilini reddeder (Türkiye'nin cumhuriyetçi ideolojisiyle Fransız cumhuriyetçi ideolojisi arasındaki benzerliği, bu noktada görmek mümkündür). Bu evrensellik ise, ulusal kimlik anlatısıyla tarihsel olarak inşa edilmiş belirli bir tekilliğe dayanmaktadır. Dolayısıyla, (sosyal, siyasal, kültürel) haklar bakımından, politik-teritoryal yurttaşlık anlayışına sahip ulus-devletlerde de bazı yurttaşlar dışlanmıştır. Bu nedenle, politik-teritoryal milliyetçilik ya da yurttaşlık ile etno-kültürel milliyetçilik ya da yurttaşlığı, ulusal cemaatin içerme/dışlama sınırlarını görmemizi sağlayacak farklı kategoriler olarak görmek ya da yurttaşlık formasyonunu "çok katlı yurttaşlık söylemleri" içinde değerlendirmek daha yerinde olacaktır. Bu anlamda ulusal kimliğin inşası, ulusal cemaatin sınırları ve dolayısıyla bu sınırlar içine dâhil edilen ya da dışlanan yurttaşların varlığı, yurttaşın politik öznelliğini, kamusal varoluşunu belirleyen milliyetçiliğin hegemonik formuna bağlıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun mirası ve 20. yüzyıl dönümündeki ulusal kimlik tartışmalarının yönünü belirleyen, hem Fransız medeniyetçiliğini hem de Alman kültüralizmini barındıran bir zemin üzerine yükselmiş olmasıdır. Fransız medeniyet anlayışına benzer biçimde, İmparatorluğun kendi çevresini medenileştirme misyonuyla süreklilik içinde, çevrenin barındırdığı farklılıkların ve çeşitliliklerin, merkezin kültürel değerlerine zorla asimilasyonu amaçlanırken, Alman kültür anlayışıyla paralellik içinde, Türk milliyetçiliği, kendi sınırlarını çizme, kendi otantikliğini keşfetme arayışına girmiştir. 20. yüzyıl başlarında billurlaşan her iki anla-

yış da ulus-devlete miras kalmıştır. Modernleştirme/medenileştirme söylemi, cumhuriyetçilik ideolojisiyle eklemlenerek kamusal alanı farklılıklardan arındırırken, etno-kültürel olarak tanımlanan Türk ulusal kimliği, demokratik bir yurttaşlık formasyonunu iyice imkânsızlaştırmıştır. İkinci anlayış dolayısıyla Türk yurttaşlığını aşan ve yurttaşlar karşısında avantajlı bir pozisyon elde eden bir Türk *ethnie*'si tanımlanmıştır. Bu demektir ki, Türk yurttaşlık formasyonunda, birden fazla belirleyen vardır: bir yanda, politik cemaat, ulusal kimlik ya da ulus formasyounun etno-kültürel belirlenimi, diğer yanda 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme deneyimiyle eklemlenen, ayrıca yurttaşlığın kadim aktif-pasif yurttaş ayrımını barındıran, radikal bir kamusal alan-özel alan ayrımına dayanan cumhuriyetçilik ideolojisidir. Etno-kültürel ulusal kimlik, etnik ve kültürel farklılıkların meşru varlığını kesin olarak yok ederken, cumhuriyetçilik ideolojisi, sadece kamusal alanı yönetici elitin özel alanı haline getirmekle kalmamış, sosyal ve ev içi alanı da bu ideoloji doğrultusunda yeniden biçimlendirmeye çalışmıştır. Türkiye'de yurttaşın, bir yandan cumhuriyetçi cemaatçiliğin içinde eritilip, kamusal alana katılımı ya da bu alanı değiştirme/dönüştürme iradesi iptal edilirken, diğer yandan etnik, dinsel ya da cinsel farklılıklarını gösterme imkânları, kamusal alana taşıma yolları tamamen tıkanmıştır. Bu yurttaşlık anlayışı, farklılığının meşruiyetini ve tanınmasını savunan yurttaşları, "ikinci sınıf", "şüpheli", "sözde" yurttaşlar olarak kodlar. Kurucu milliyetçiliğin ve bu milliyetçiliğin resmîleştirdiği yurttaşlık anlayışının bir diğer belirlenimi, seküler karakteridir. Kemalist milliyetçilik hem İslâmcı projeyle çatışma içinde kurulmuş hem de kendi rasyonalist/pozitivist modernleşme anlayışıyla paralel olarak, İslâm'ın sağladığı kolektif kimlik yerine ulusu aşkın (ve mistik) bir sadakat odağı haline getirmeye çalışmış, kolektif kimliği "sivil din" (ya da yurttaşlık dini) üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Etno-seküler milliyetçilik açısından İslâm, ulusal kimliğin inşasına uyarlandığı, modernleştirildiği, "aydın-

lanmış bir din" haline geldiği ölçüde sorunsuz olarak kabul görecektir.

Kemalist milliyetçiliğin seküler içeriğine muhalefet üzerinden kendisini tanımlayan bir etno-dinsel milliyetçilik 1950'li yıllardan itibaren yarı resmî/resmî olarak kurumsallaşacak ve farklı bir yurttaşlık anlayışı üretecektir. Zaman içinde Aydınlar Ocağı tarafından "Türk-İslâm (Batı) Sentezi" adıyla sistematik hale getirilecek ve Türkiye Sağının ideolojik paydası olacak olan muhafazakâr milliyetçilik, Kemalizmin Batılılaşma ve laiklik anlayışının eleştirisi üzerinden bir "muhafazakâr modernleşme" söylemi geliştirecektir. Muhafazakâr modernleşme, kapitalist modernleşme karşıtı bir tavır almadan, Kemalist modernleşme projesini Batılılaşmayı ve laikliği yanlış telâkki etmekle, taklitçi olmakla ve komünist (ve diğer kozmopolitan) görüşlerin gelişmesine hizmet etmiş olmakla eleştirecektir. Türk-İslâm tarihinden devşirilen gelenek ve otorite vurgusu, anti-komünist reaksiyonerliğiyle eklemlenerek, en az Kemalist modernleşme kadar otoriter bir içerik kazanacaktır. Modernleşme projesine paralel olarak muhafazakâr milliyetçilik, Kemalizmin hem dil, tarih ve ortak köken üzerine kurduğu etno-kültürel milliyetçiliğini hem de gayri-Türk Müslüman nüfusa karşı asimilasyonist ve entegrist yönünü sürdürmüştür ancak Kemalizmin seküler ve Batılılaşmacı yönünü, geleneğe aykırı olmakla eleştirmiş, geleneğin en sahih temsilcisi olarak İslâm'ı göstermiştir. Muhafazakârlık, Kemalizmin rasyonalizmine bir tepki olarak, geleneği (gelenek içinde olduğunu varsaydığı dini) muhafaza etmeye çalışmaktadır ancak bizatihi Kemalist modernleşmenin politik uzamı, ulus-devlet paradigması içinde düşünmektedir. Rasyonalist modernleşmeye karşı en güçlü direnç noktasını dinde görmekte ve dini milliyetçilikle birlikte, milliyetçilik içinde, milliyetçilik aracılığıyla düşünmektedir (bir anlamda, Türk-İslâmcı milliyetçiliğin başarısı, Kemalizmin başarısıdır).

Evrensel özelliklerini kaybederek ulusal olanın kültürel vasfı haline geldiği ölçüde din, ulusal kimliği tanımlamanın bir aracı haline getirilmiş ve "ulusal din" olarak yeniden yorumlanmıştır. Dinin ulusallaşması, ulusal kimliğe tehdit listesine dinsel olarak farklı grupların da eklenmesine yol açmıştır. Dolayısıyla, seküler milliyetçiliğin dil ve tarih üzerine inşa ettiği ulusal kimlik, dinle tahkim ettirilmiş, ulus-devlete kitlesel sadakati sağlayacak milliyetçi ideolojik formasyonu yaratmıştır. Buna göre İslâm, etno-kültürel bir cemaat olarak Türklüğün dil ve tarih kadar önemli bir bileşenidir. Sünnî-İslâm ulusal kimliğin önemli bir bileşeni haline geldikçe dinsel farklılıklar (özellikle Alevîler) yurttaşlar cemaatinin marjına itilerek, "heretik yurttaşlar" haline getirilmiştir.

Selçuklu döneminden başlayarak Osmanlı İmparatorluğu'na devreden, çevrenin temsil ettiği heterodoksi ile merkezin temsil ettiği ortodoks İslâm arasındaki gerilim ve çatışma, 16. yüzyılda, Osmanlı-Safevi çatışmasıyla birlikte, heterodoks-Kızılbaş grupları İmparatorluğun kendi sınırları içindeki ötekileri haline getirmiştir. Kızılbaş, zındık, rafızi, mülhid gibi olumsuz adlandırmalara maruz kalan ve sadakati şüpheli heretikler olarak damgalanan Alevîler, ne *millet* sistemine dâhil edilerek kültürel ayrıcalıklar elde edebilmiş ne de İslâm *millet*'i içinde meşru bir konuma sahip olabilmiştir. Alevîlerin kültürel kimlik haklarının hala tanınmıyor olmasının, "çift-değerli yurttaşlık" statüsünün tarihsel köklerini ve nedenlerini burada aramak gerekmektedir. Alevîlik, ilk defa, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türkçü dönemiyle birlikte, antropolojik ve sosyolojik bir araştırmanın konusu olmuştur ancak bu araştırmalar bilimsel değil politik amaçlıdır. Bu araştırmalarla Alevîlerin Türklüklerinin "açığa çıkarılması" hedeflenmiştir. Ancak, kolektif yurttaşlık haklarının tanınması söz konusu olduğunda durum karmaşık (Kürt ve Arap Alevîler söz konusu olduğunda daha da karmaşık) bir hal almaktadır. Etno-romantik bir milliyetçi tarih yazımı çerçevesinde, Türk milliyetçi seçkinleri, bir

yandan, "öz Türk" olarak ele aldıkları, otantik Türk kültürü ve dilinin taşıyıcısı saydıkları, "ulusal otantik benlik"i buldukları Alevîleri Türk yurttaşlığına celbetmiş, diğer yandan, ulusal cemaatin homojenliğini bozacak, sadakatleri şüpheli "heretikler" olarak görmeye devam etmiş, etno-dilsel çoğulluğu yok sayılmış, özellikle cehalet ve hurafe içinde gördükleri Alevîliği dinsel yönüyle dışlamıştır. Alevîliğin heterodoks ve senkretik karakteri, meşruiyeti tanınabilir bir dinsel form olarak görülmesini engellemiştir. Dolayısıyla, kimlikleri kamusal alandan dışlanan Alevîler, kararsız ve müphem bir yurttaşlık konumu içinde bırakılmıştır.

1920'li ve özellikle 1930'lu yıllardaki Türk milliyetçi seçkinlerinin Alevîlerle kurduğu ilişki, etno-kültürel milliyetçilik çerçevesinde olmuş, Alevîler, İslâm öncesi otantik Türk kültürünün taşıyıcı öznesi "öz Türkler" olarak tanımlanmıştır. Ancak, bütün tekilliklerin dışlandığı cumhuriyetçi kamusallık ve etno-kültürel milliyetçiliğin homojenleştirici taleplerinin sonucu olarak egemen Sünnî kültürden bir sapma olduğu gerekçesiyle dışlanmıştır. Bu dışlamanın, elbette, tek yönlü bir belirlenim olmayıp, birçok dinamiğin rol oynadığı bir üst-belirlenim olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Alevîler, hem Sünnî kolektif bilincinde (muhafazakâr olsun ya da olmasın) "heretik" olarak hem de gayrimüslimlerle (özellikle Ermenilerle) kurdukları iyi ilişkiler nedeniyle "şüpheli" olarak görülmeye devam etmiştir. Bu son nokta son derece önemlidir, çünkü Alevîler Türkiye'de "etno-politik kriz" dönemlerinde (1915 Ermeni sorunu, 1937-38 Dersim İsyanı, 1936-38 Hatay sorunu gibi), etnik milliyetçiliğin daha baskın bir karakter kazandığı dönemlerde "stratejik" önem kazanmışlardır. Daha önemlisi Osmanlı modernleşmesinden miras alınan medenileşme anlayışı ve laikliğin, modern, aydınlanmış ve ulusallaştırılmış İslâm anlayışı, Alevîliğin heterodoks ve senkretik özelliklerini "cehalet ve hurafat" olarak görmüştür. Hâsılı Kemalist etno-seküler milliyetçi modernleşme projesine göre de Alevîler etnik Türk, İslâm (ve

dolayısıyla Arap ve Fars) etkisiyle bozulmamış Türk kültürünün otantik taşıyıcılarıdır fakat hurafat ve cehalet içinde yaşayan, aydınlanmamış bir topluluktur. Bu noktada, çevrenin farklı kültürel yapıları içinde yaşayan diğer nüfuslarla ortak bir kaderi paylaşmaktadır ancak Alevîlerin kendi inançları içinde bir modernizasyon yaşamaları değil Sünnî İslâm'ın Kemalist versiyonu içinde modernleşmeleri beklenmiştir.

Alevîlerin temsil ettiği heretizm, Türk milliyetçiliğinin bir başka güçlü damarı olan Türk-İslâmcı muhafazakârlığın nefret nesnesi haline gelmiştir. Etno-dinsel milliyetçilik olarak Türk-İslâmcılık, ulusal olanın İslâm'la örtüşmüş olduğu ve Türk-İslâm terkibinin tarihsel bir hakikat olduğu kanaatindedir. Muhafazakâr milliyetçilik, Kemalist milliyetçilikle paylaştığı dil ve tarihe dayalı etno-kültüralizm nedeniyle Alevîleri "öz Türk" ya da etnik-Türk olarak görmeye devam etmektedir. Başka bir ifadeyle muhafazakâr milliyetçiliğin milliyetçi yönü Alevîleri ulusal cemaate dâhil ederken, Sünnî muhafazakâr yönü, sapkınlık olarak dışlamaktadır. Ortodoks bir İslâm anlayışının milliyetçilikle eklemlenmesi, Alevîlere yönelik dışlayıcı söylemin şiddetini artırmıştır. Alevîlik, Türklerin Müslümanlaşması sürecinde bir geri kalmışlık, İslâmcı muhafazakârlığın etkisine bağlı olarak, bir yozlaşma ya da sapkınlık olarak, Müslüman bir cemaat olarak görülen ulusal cemaat içinde bölücülük olarak görülmüştür. Bu anlayışın mantıksal sonucu, Alevîlerin "dağ Müslümanları" olarak tanımlanmasıdır.

Türkiye Sağının anti-komünist reaksiyonerliğinin sonucu olarak, politik yelpazenin solunda yer aldıkları ölçüde Alevîler, politik nefretin de nesnesi haline gelmiştir. Muhafazakâr milliyetçilik, gerçekte, herhangi bir etnik, dinsel farklılık işaretini komünist göstereni içinde bölücülük olarak kodlanmıştır. Özellikle 1970'li yıllarda 3K (Kürt, Kızılbaş, Komünist) etiketiyle damgalanan Alevîler kitlesel katliamlara maruz kalmış, en temel hak olarak yaşam hakları ihlal edilmiştir. Önceki dönemde inşa edilen

hukuksal ve kurumsal yapı da, Sünnî İslâm'ın güçlendirilmesi yönünde derinleştirilmiştir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlı'ğı güçlendirilmiş, İmam-Hatip okulları yaygınlaştırılmış, din dersleri zorunlu hale getirilmiş, Alevî köylerine cami yapılması gibi bir misyoner faaliyet içine girilmiştir. Sünnî İslâm kurumsal ölçüde ulusal kimliğin kurucu bileşeni haline getirildikçe Alevîlere yönelik dışlayıcı, damgalayıcı uygulamalar da güçlenmiştir.

Ulusal cemaatin dinsel homojenizasyonundan sorumlu iki kurumsal alan olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, bu çerçevede, tedrici olarak güçlendirilmiş, din dersleri zorunlu hale getirilmiştir. Milliyetçiliğin hegemonik formuna ve yönetici sınıfların kamusal alan tasarımlarına bağlı olarak dinin içeriği değişse de, DİB, "ulus-devletin ideolojik aygıtı" olarak, yurttaşları Sünnî Müslüman özneler olarak celbetmektedir. Resmîleşmiş "yüzde 99 Müslüman nüfus" retoriği, DİB'nin söylemini ve din derslerinin içeriğini belirlemiştir. Özellikle 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren, "kök İslâm" ya da "mezhepler üstü İslâm" anlayışını savunan Diyanet, İslâm içindeki farklı eklemlenmeleri, yorumları, çoğulluğu reddetmekte, Alevîler adına Alevîlik tanımı yaparak, yurttaşların dinsel inançlarını standartlaştırmaya çalışmaktadır. Bunun sonucu, Alevîleri, İslâm cemaati içinde kalarak Sünnîleşmek ile bu cemaatin sınırları dışına iterek dışlanmak arasında bir tercihe zorlamaktadır. Hegemonik milliyetçiliklerin Alevîlik anlamlandırmasına paralel olarak, DİB ve din dersleri de Alevîlere çift-değerli yurttaşlık statüsü vermektedir.

Dolayısıyla hem etno-seküler milliyetçilik hem de etno-dinsel milliyetçilik, modernleşme/medenileşme projeleri, ulusal olanın sınırlarını tayinindeki çeşitli çatışma noktalarına rağmen, öncelikli olarak milliyetçiliğin etno-kültürel söylemini kullanmış ve bu söylemin sınırlarının dışında kalan yurttaşlara karşı dışlayıcı olmuştur. Daha özelde, Alevîler, "öz Türk/otantik benlik" ve "şüpheli heretik" arasında bir ara-konumda, "çift-değerli yurttaşlar" kategorisini oluşturmuştur. Çift-değerli yurttaşlar, ne mutlak

olarak dışlanan ne de tam yurttaşlık haklarına içerilen, sevgi ve nefret arasında bir tür sınır-alanda tutulan tüm kategorileri kapsayabilir.

Modern ulus-devletin yurttaşlarının çift-değerli statüden (ya da yurttaşlık haklarını hiyerarşik hale getiren söylemlerden) korunabilmesi için, birincisi, yurttaşın, en temel hakkı olan "haklara sahip olma hakkını" güvence altına alan bir politik model, ulusu, organik bir kendilik gibi gören, insan hakları sorununu ulusun özgürlüğüne indirgeyen milliyetçilik yerine, politik cemaati oluşturan bireylerin, sosyal ve kültürel grupların hakları olarak gören bir evrensellik zorunludur. Bu kabul, Bauman'ın işaret ettiği, ulus-devletin asimilasyon politikasının "ya o/ya bu" ikilemini reddetmeyi gerektirir. Dolayısıyla yurttaşlık, Arendt gibi, "haklara sahip olma hakkı" olarak tanımlanmalı ve Balibar'ın belirttiği gibi, egemenlik, ulusal aidiyet üzerine inşa edilen yurttaş hakları söylemi yerine, insan haklarıyla yurttaş haklarını birbirinden ayırmadan, yurttaş haklarını evrensel insan haklarının zemini haline getiren kolektif aidiyet üzerine kurulmalıdır. Bu anlayışa paralel olarak ikincisi, politik cemaatin *ethnos* olarak değil, *demos* olarak, etnik ve/veya kültürel bir topluluk olarak değil, yurttaşların politik öznelliğini, eşitlik-özgürlük mücadelesini mümkün kılacak bir alan olarak kurulması gerekliliğidir. Böyle bir yurttaşlık anlayışı, politik topluluğu oluşturan farklı kültürel grupların özerk varoluşlarını sürdürebileceği, "haklara sahip olma haklarının" güvence altına alındığı ölçüde, kolektif haklarının kazanılması mücadelesine katılabileceği anlamına gelir çünkü *demos*, politik birlik anlamına gelse bile önceden belirlenmiş/tanımlanmış bir topluluk değil haklara referansla kendi politik öznelliği içinde kendisini sürekli yeniden kuran bir topluluktur.

Kaynakça

I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (1998), Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Merkezi, Ankara

Abdülhamid, Muhsin (1973) *İslâma Yönelik Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâîliğin İçyüzü)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara

Abrahamian, Ervand (1991), "Khomeini: Fundamentalist or Populist?", *New Left Review*, I/186, Mart-Nisan 1991

Abu-Manneh, Butrus (2004), "1826'da Nakşibendi-Müceddidi ve Bektaşi Tarikatları", içinde *Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler ve Nusayriler*, s.113-127, İslami İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, Ensar Neşriyat, İstanbul

Açıkel, Fethi (1996), "'Kutsal mazlumluğun' psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 70, Güz 1996, s. 153-96

——— (2000), *The Twilight of 'the Holy Articulation': Nationalism, Capitalism and Islam Authoritarian Strategies of Nation Building and Capitalist Modernization in Turkey*, yayınlanmamış doktora tezi, University of Essex, Department of Sociology

——— (2002), "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedajojisi", için de *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, s. 117-39, İletişim Yayınları, İstanbul

——— (2006), "Entegretif Toplum ve muarızları: 'Merkez-çevre' paradigması üzerine eleştirel notlar", *Toplum ve Bilim*, sayı 105, s. 30-69

Açıkel, Fethi ve Ateş, Kazım (2005), "Ambivalent Citizens: Alevî Identity as 'the Authentic Self' and 'the Stigmatized Other' of Turkish Nationalism", University College London, School of Public Policy Seminerde yapılan sunum, Nisan, Londra

Afet (İnan) (1931), *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler I. Kitap*, Devlet Matbaası, İstanbul

——— (1939), "Atatürk ve Tarih Tezi", *Belleten*, cilt III, sayı 10

——— (1968), *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara

Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, California
——— (2000), *Means without End-Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London
——— (2005), *State of Exception*, The University of Chicago Press, Chicago, London
Ağaoğlu, Mehmet Ali (2006), *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi, Ankara
Ahmad, Feroz (2003), *Turkey the Quest for Identity*, Oneworld Publications, Oxford
——— (2007), *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*, Hil Yayınları, İstanbul
——— (2008), *From Empire to Republic: Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul
——— (2008a), "Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914", içinde *From Empire to Republic: Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul, s. 89-140
——— (2008b), "The Young Turk Revolution", içinde *From Empire to Republic: Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, s. 1-21, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul,
——— (2008c), "War and Society under the Young Turks, 1908-18", içinde *From Empire to Republic: Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, s. 231-258, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul,
Ahmet Refik (1932), "Osmanlı Devrinde Rafızîlik ve Bektaşilik", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt VIII, sayı 2, s. 21-59
Akaş, Cem; Aslan, Ahmet; Bumin, Kürşat; Kara, İsmail; Sirman, Nükhet; Soysal, Mümtaz ve Tunçay, Mete (1998), "Alkışla Cumhuriyet Olmaz" Yuvarlak Masa Söyleşisi, *Cogito*, sayı 15, s. 185-231
Akbulut, Erden ve Tunçay, Mete (2007), *Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası (1920-1923)*, Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul
Akçam, Taner (2001), *Türk Ulusal kimliği ve Ermeni Sorunu*, Su Yayınları, İstanbul
——— (2002), *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İmge Yayınları, Ankara
Akçura, Yusuf (1976), *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
Akgül, Mehmet vd (2008), *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8*, MEB Devlet Kitapları, İstanbul

——— (2009a), *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6*, MEB Devlet Kitapları, İstanbul
——— (2009b), *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6*, MEB Devlet Kitapları, İstanbul
Akpınar, Turgut (1984), "Eski Türklerin Dini Tek Tanrı İnancı mıydı?", *Tarih ve Toplum*, 1984, s. 17-21
——— (1994), *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul
Akseki, A. Hamdi (1944), *Yavrularımıza Din Dersleri İkinci Kitap*, Recep Ulusoğlu Matbaası, Ankara
——— (1945), *Yavrularımıza Din Dersleri Birinci Kitap*, Matbaai Ebuzziya, İstanbul
——— (1948), "Gizli Tarikatlar Nasıl Başladı?", içinde *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü*, Muhammed Hammadi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
Akşin, Sina (2009), *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İmge Yayınları, Ankara
Aktar, Ayhan (2008), *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul
Aktay, Yasin (2006), *Türk Dininin Sosyolojik İmkânları*, İletişim Yayınları, İstanbul
——— (2007), "Alevîlik ve asimilasyon korkusu", *Yeni Şafak*, 26 Kasım 2007
Akyol, Taha (1999), *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul
Al-Azmeh, Aziz (2003), *İslâmlar ve Moderniteler*, İletişim Yayınları, İstanbul
——— (2007), *The Times of History Universal Topics in Islamic Historiography*, Central European University Press, Budapeşte-New York
——— (2008), "The Genesis of Islam in the Light of History: The First MHJ Annual Lecture Delivered in New Delhi on 27 November 2008", *The Medieval History Journal*, 12, 1, s. 1-12
Aleinikoff, T. Alexander (2001), "American Citizenship: An Introduction", *Citizenship Studies*, vol. 5, no. 1, 2001, s. 5-9
Andrews, Peter (1989), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden
Anil, Merih (2007), "Explaining the Naturalisation Practices of Turks in Germany in the Wake of the Citizenship Reform of 1999", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33 (8), pp. 1363-1376
Arai, Masami (2008), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İletişim Yayınları, İstanbul

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, London
——— (1976), *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book Harcourt Brace & Company, San Diego.
——— (2007), "The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled", *Social Research*, 74 (4), Winter 2007, s. 941-954
Arık, R. Oğuz (1969), *Coğrafyadan Vatana*, MEB 1000 Temel Eser, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
Arinberg-Laanatza, Marianne (2003), "Türkiye Alevîleri-Suriye Alevîleri: Benzerlikler ve Farklılıklar", içinde *Alevî Kimliği*, s. 195-214, der. T. Olsson, E. Özdalga, ve C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
Aristotle (1996), *The Politics and The Constitution of Athens*, der. Stephen Everson, Cambridge University Press, Cambridge
Arsel, İlhan (1987), Arap Milliyetçiliği ve Türkler, İnkılap Kitabevi, İstanbul
Arvasi, S. Ahmet (1980), Türk İslâm Ülküsü I, Türk Kültür Yayınları, İstanbul
——— (1980), Türk İslâm Ülküsü II, Ocak Yayınları, İstanbul
——— (1983), Türk İslâm Ülküsü III, Ocak Yayınları, İstanbul
Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford-California
——— (2006), "Trying to Understand French Secularism", içinde Political Theologies, der. De Vries, Hent ve Sullivan, Lawrence E., Frodham University Press, New York, s. 494-526
Aslan, Senem (2007), "'Citizen, Speak Turkish!': A Nation in the Making", *Nationalism and Ethnic Politics*, sayı 13, s. 245–272
Aslanpay, Nail (1973), *Diyanet İşleri Başkanlığı: Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması (1924-1973)*, Ayyıldız Matbaası, Ankara
Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri (1964), Türk İnkılâp tarihi Enstitüsü Yayınları
Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (1952), Türk İnkılâp tarihi Enstitüsü Yayınları
Atay, Falih Rıfkı (1935), "Tunceli", *Ulus*, 26 İlkkanun 1935
——— (1953), *Niçin Kurtulmamak?*, Varlık Yayınları, İstanbul
——— (1969), "Yazı Devrimi", içinde *Atatürkçülük Nedir?*, der. Yaşar Nabi, Varlık Yayınları, İstanbul
Atsız, Nihal (1961), *Ordinaryus'un Fahiş Yanlışları, Ali Fuat Başgil'e Cevap*, Küçükaydın Matbaası, İstanbul
Atsız [Nihal] (1973), *Türk Ülküsü*, Afşın Yayınları, Ankara

Ayas, M. Rami ve Tümer, Günay (1984), *Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

Aybay, Rona (2004), *Vatandaşlık Hukuku*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

Aydemir, Şevket Süreyya (1932), "Derebeyi ve Dersim", *Kadro*, sayı 6, Haziran 1932, s. 41-5

——— (1976), *Suyu Arayan Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul

Aydın, Mehmet (1988), "Din ve Laiklik", içinde *Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk-İslâm Sentezi Görüşünde Meselelerimiz I*, s. 267-71, Aydınlar Ocağı, İstanbul

Aydın, Suavi (1998), *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"*, Öteki Yayınevi, Ankara

Aydınlar Ocağı'nın Görüşü (1973), *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, Aydınlar Ocağı Yayını, İstanbul

Aytaç, A. Murat (2006), "1960 sonrası düşünüşte siyaset ve toplum ilişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin üzerine bir deneme", *Toplum ve Bilim*, s. 106, s. 7-42

Ayvazoğlu, Beşir (2002), "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* cilt 4, s. 541-78, İletişim Yayınları, İstanbul

Baha Said (2006), *Türkiye'de Alevî-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, der. İsmail Görkem, Kitabevi yayınları, İstanbul

Bahadır, İbrahim (2002), *Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Atatürk ve Alevîler*, Kalan Yayınları, Ankara

——— (2004), "Alevîliğe milliyetçi yaklaşımlar ve Alevîler üzerindeki etkileri", *Birikim*, no. 188 Aralık 2004, s. 46-64

Balibar, Étienne (1988), "Propositions on Citizenship", *Ethics*, vol. 98, no. 4, s. 723-30

——— (1991a), "Citizen Subject", içinde *Who comes after the subject?*, s. 33-57, der. Cadava, E, Connor, P. and J. Nancy, Routledge, New-York-London

——— (1991b), "The Nation Form: History and Ideology", içinde *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*, Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, s. 86-106, Verso, London

——— (1994a), "Rights of Man" and "Rights of the Citizen" *The Modern Dialectic of Equality and Liberty*, içinde Masses, Classes, Ideas, s. 39-61, Routledge, New-York-London

——— (1994b), "Man and Citizen: Who is who?", *The Journal of Political Philosophy*, 2 (2), s. 99-114

——— (1995), "Ambiguous Universality", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7 (1), s. 48-74
——— (1996), "Is European Citizenship Possible?", *Public Culture*, 1996, no. 8. s. 355-376
——— (2000), "What Makes a People a People? Rousseau and Kant", içinde *Masses, Classes and the Public Sphere*, s. 105-31, der. Mike Hill ve Warren Montag, Verso, Londre ve New York
——— (2004a), "Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty", *The South Atlantic Quarterly*, 103; 2/3 Spring/Summer 2004, s. 311-322
——— (2004b), *We the People of Europe?*, Princeton University Press, Princeton and Oxford
——— (2004c), *Dissonances within Laïcité*, Constellations, vol. 11, no. 3, s. 353-367
Bardakçı, Cemal (1940), *Anadolu İsyanları*, Rıza Koşkun Basımevi, İstanbul
——— (1945) *Kızılbaşlık Nedir*, Işık Matbaası, İstanbul
Barkey, Karen (2008), *Empire of Difference The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, New York
Başgil, A. Fuat (1960), *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınevi, İstanbul
——— (1977), *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi, İstanbul
Başgöz, İlhan (1995), *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara
Batur, Davut (1950), "Alevîler, Kızılbaşlar Komünist midir? Çocuklarına din dersi verilmesini istemiyorlar mı? Baltacıoğlu İsmail Hakkı Kızılbaş organı mıdır?", *Sebilürreşad*, cilt IV, sayı 90, s. 237
Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
——— (2005), "Freedom From, In and Through the State: T.H. Marshall's Trinity of Rights Revisited", *Theoria*, December 2005, s. 13-27
Baykal, B. Sıtkı (1974), Heyet-i Temsiliye Kararları, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
Bayraktar, Faruk (1988), "Türkiye'de Yaygın ve Örgün Din Eğitiminin Meseleleri", içinde *Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk-İslâm Sentezi Görüşünde Meselelerimiz I*, s. 273-81, Aydınlar Ocağı, İstanbul
Beattie, Nicholas (2000), "Yeast in the dough? Catholic schooling in France, 1981–95", içinde *Catholicism, Politics and Society in*

Twentieth-Century France, der. Chadwick, Kay, Liverpool University Press , Liverpool, s. 197-218
Beğen, İbrahim (1964), *Türk Gencinin Din Dersleri II*, Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul
Behnke, Andreas (1997), "Citizenship, Nationhood and the Production of Political Space", *Citizenship Studies*, vol. 1, no. 2, s. 243-265
Bellah, Robert N. (2005), "Civil Religion in America", *Daedalus*, vol. 134, no. 4, s. 40-55
Benhabib, Seyla (1979), "The Next Iran or the Next Brazil?: Right-Wing Groups behind Political Violence in Turkey", *MERIP Reports*, no. 77, pp.16-17
Berger, Peter (2008), "Religious America, Secular Europe?", içinde *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, der. Berger, Peter; Davie, Grace ve Fokas, Effie, Ashgate, Londra, s. 9-22
Berger, Peter; Davie, Grace ve Fokas, Effie (2008), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate, Londra
Berkes, Niyazi (1998), *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst&Company, London
Beşikçi, İsmail (1990), *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Belge Yayınları, İstanbul
Bilgin, Beyza (1983), *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
Bilgin, Nuri (1998), "Cumhuriyet Fikri ve Yurttaş Kimliği", içinde *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaşa Doğru*, s. 139-50, der. Artun Ünsal, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları ve Tarih Vakfı, İstanbul
Bilim Araştırma Grubu (1986), *Yahudilik ve Masonluk*, Ferşat Yayınevi, İstanbul
Bilimer, Vehbi (1963), *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Kanun Tasarısı Hakkında Mutalaa*, Sönmez Matbaacılık, İstanbul
Billig, Michael (1995), *Banal Nationalism*, Sage Publications, London
Birdoğan, Nejat (1991), *Alevîlerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hataî*, Can Yayınları, İstanbul
Bolay, S. Hayri (1982), *Lise ve Dengi Okullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi II*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
——— (1995), "Açış Konuşması: Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik", içinde *Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik*, s. 1-10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
Bora, Tanıl (1993), "Almanya'da Dazlaklar Türkiye'de Yobazlar", *Birikim*, sayı 51, Temmuz 1993, s. 21-30

——— (1995), "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", *Birikim*, sayı 71-72, s. 34-49
——— (1997), "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik", içinde *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, s. 53-62, der. Nuri Bilgin, Bağlam, İstanbul
——— (1998), *Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik-Muhafazakârlık-İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul
——— (2006), *Medeniyet Kaybı*, Birikim Yayınları, İstanbul
Bora, Tanıl ve Can, Kemal (1999), *Devlet, Ocak, Dergâh*, İletişim Yayınları, İstanbul
Bora, Tanıl ve Taşkın, Yüksel (2002), "Sağ Kemalizm", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, s. 52745, İletişim Yayınları, İstanbul
Boratav, Korkut (1983), "Türkiye'de Popülizm: 1962-1976 Dönemi Üzerine Notlar", *Yapıt*, Ekim-Kasım 1983, s. 46'1, sy. 7-18
——— (1985), *Türkiye İktisat Tarihi: 1908-1985*, Gerçek Yayınevi, İstanbul
——— (1998), "2000'e Doğru Türkiye'de Popülizm", *Mürekkep*, s. 10-11, sy. 9-13
Borcaklı, Ahmet ve Koçer, Gülter (1973), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tiyatro Bibliyografyası*, Başbakanlık Basımevi, Ankara
Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge-Massachutes
——— (1991), *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Oxford
Bozarslan, Hamit (2005), "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımni Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1025", s. 89-122, içinde *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, der. Eric Jan Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul
Bozkurt, M. Esat (1936), "Bence çıkar yol buraların düpedüz ANA VATANA kavuşurvermesidir", *Son Posta*, 1 Birinciteşrin 1936
Brown, David (1999), "Are there good and bad nationalisms?", *Nations and Nationalism*, vol. 5, no. 2, s. 281-302
Brubaker, Rogers (2001), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge
——— (2004), "In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism", *Citizenship Studies*, vol. 8, no. 2, s. 115-127
Burke, Edmund (2003), *Reflections on the Revolution in France*, der. Frank M. Turner, Yale University Press, New Have-London
Cahn, Claude (2000), "Who is a German", *SAIS Review*, 20.1, s. 117-124
Calhoun, Craig (1997), *Nationalism*, Open University Press, Buckingham

——— (2007), "Inventing the opposition of ethnic and civic nationalism Hans Kohn and The Idea of Nationalism", içinde *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, Craig Calhoun, s. 117-146, Routledge

Carter, April (2001), *The Political Theory of Global Citizenship*, Routledge, Londra ve New York

Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra

——— (2009), "The Secular and Secularisms", *Social Research*, 76 (4), pp. 1049-66

Ceyhan, Zeki (1993), "Amaçlarına ulaştılar mı?", *Milli Gazete*, 4 Temmuz 1993

Civaoğlu, Güneri (1990), "Güneri Civaoğlu Yazıyor", *Sabah*, 23 Ocak 1990

Clayer, Nathalie (1994), "Bektaşilik ve Arnavut Ulusçuluğu", *Toplumsal Tarih*, sayı 2, cilt 1, s. 58-61

Copeaux, Etienne (1998), *Türk Tarih Tezi'nden Türk-İslâm Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

Crook, Malcolm (1996), *Elections in the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge

Çağaptay, Soner (2003), "Citizenship policies in interwar Turkey", *Nations and Nationalism*, 9 (4), 2003, s. 601-619

——— (2006), *Islam, Secularism, and Nationalism in Turkey: Who is a Turk?*, Routledge, London-New York

Çakır, Ruşen (1994), *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul

Çakır, Ruşen ve Bozan, İrfan (2005), *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü ?*, TESEV Yayınları, İstanbul

Çakır, Serpil (1996), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul

Çamuroğlu, Reha (1998), Resmi İdeoloji ve Alevîler, *Birikim*, no. 105-106, s.112-116

Çamuroğlu, Reha (2000), *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Doğan Kitap, İstanbul

Çetinsaya, Gökhan (1999), "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought", *Muslim World*, 89/3-4, s. 350-76

——— (2005), "İslâmcılıktaki Milliyetçilik", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, s. 420-51, İletişim Yayınları, İstanbul

Çınar, Menderes (2005), *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, Dipnot Yayınevi, Ankara

Çolak, Yılmaz (2004), "Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey", *Middle Eastern Studies*, vol.40, sayı.6, s. 67 – 91

Dadrian, Vahakn N. (1999), *Warrant for Genocide: Key Elements of Turko-Armenian Conflict*, Transaction Publishing, New Brunswick and London

Danişmend, İ. Hami (1978a), *Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu*, Milli Ülkü Yayınevi, Konya

——— (1978b), *Tarihî Hakikatler I*, Tercüman Tarih ve Kültür Yayınları, İstanbul

——— (1978c), *Tarihî Hakikatler II*, Tercüman Tarih ve Kültür Yayınları, İstanbul

Dâhiliye Vekâleti Nüfus İşleri Umum Müdürlüğü (1939), *Tabiiyet Kılavuzu*, Cumhuriyet Matbaası, istanbul

Dalkesen, N. (2005), "15 ve 16. Yüzyıllarda Safevi Propagandalarının Anadolu'nun Dini ve Kültürel Hayatındaki Etkileri; Alevî-Kızılbaş Kimliğinin Oluşumu," *Kırkbudak*, no. 1, pp. 20-49

Davison, Andrew (2002), *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, İstanbul,

——— (2003) "Turkey, a "Secular" State? The Challenge of Description", The South Atlantic Quarterly, 102:2/3, s. 333-50

Dawn, C. Ernest (1991), "The Origins of Arab Nationalism", içinde *The Origins of Arab Nationalism*, s. 3-30, der. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve S. Simon, Columbia University Press, New York

Demir, Fevzi (2007,) *Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet Dönemi Meclis-i Mebusan Seçimleri*, İmge Yayınları, Ankara

Demirel, Ahmet (2003), *Birinci Meclis'te Muhalefet İkinci Grup*, İletişim Yayınları, İstanbul

Demirel, Süleyman (1975), *Büyük Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul

——— (1977) *Büyük Türkiye*, 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul

——— (1979) *Türkiyenin Ana Meseleleri Çözüm Yolları ve Yarınlara Güvenle Bakmanın Nedenleri*, AP Basın Merkezi

Demirel, Tanel (2004), *Adalet Partisi-İdeoloji ve Politika*, İletişim Yayınları, İstanbul

Deringil, Selim (1998), *The Well Protected Domains, Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, I. B. Tauris, London and Oxford

——— (2003), "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Society of Comparative Study of Society and History*, (2003) 45, no. 2, s. 311-42
Dilipak, Abdurrahman (1990), *Bu Din benim Dininm Değil*, İşaret-Ferşah Ortak yayınları, İstanbul
——— (1993), "Sivas Olayları Üzerine", *Milli Gazete*, 5 Temmuz 1993
Dinçer, Fahriye (2004), Formulation of Semahs in relation to the question of Alevî identity in Turkey, yayınlanmamış doktora tezi, Boğaziçi University, the Institute for Graduate Studies in Atatürk Institute for Modern Turkish History
Diyanet İşleri Reisliği (1955), *Din Dersleri I*, Maarif Basımevi, İstanbul
——— (1956), *Din Dersleri II*, Maarif Basımevi, İstanbul
Doğan, Lütfi (1973), "Takdim", içinde *İslâma Yönelik Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâîliğin İçyüzü)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, s. 5-9
Doğrul, Ömer Rıza (1948), "İslâm Birliğini ve Türk Birliğini Bozmaya Uğraşan Neşriyata Karşı", *Selamet*, sayı 34, s.6-7
Dubois, Laurent (2000), "La Republique Metissee: Citizenship, Colonialism, and the Borders of French History", *Cultural Studies*, 14 (1), s. 15-34
Duran, Burhanettin (2005), "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, s. 129-156, İletişim Yayınları, İstanbul
During, Jean (2003), "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi", içinde *Alevî Kimliği*, s. 127-59, der. T. Olsson, E. Özdalga, ve C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
Durkheim, Emile (1964), *The Elementary Forms of the Religious Life*, George Allen and Unwin Ltd, London
Dündar, Fuat (1999), *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, Doz Yayınları, İstanbul
——— (2002a), "Milli Ezber: Saf Türk-Karışık Öteki", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, s. 893-900, İletişim Yayınları, İstanbul
——— (2002b), *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası (1913-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul
——— (2008), *Modern Türkiye'nin Şifresi İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği*, İletişim Yayınları, İstanbul

Düzdağ, Ertuğrul (1983), *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır*, Enderun Kitabevi, İstanbul

Edis, A. Bedri (1935), *Soyadı Kanunu, Soyadı Nizamnamesi, Soyadları*, Vakit Gazete Matbaa, İstanbul

El-Zein, Abdul Hamid (1977), "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6 (1977), s. 227-254

Eley, Geoff (1993), "Reviewed work: Citizenship and Nationhood in France and Germany by Rogers Brubaker", *The American Journal of Sociology*, Vol. 99, No. 3, s. 764-766

Elias, Norbert (1996), *The Germans*, Polity Press, Cambridge

——— (2002), *Uygarlık Süreci I*, İletişim yayınları, İstanbul

Engin, Saffet (1938a), *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, cilt I, İstanbul Cumhuriyet Matbaası, İstanbul

——— (1938b), *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, cilt II, İstanbul Cumhuriyet Matbaası, İstanbul

Erbakan, Necmettin (1991), *Türkiye'nin Temel Meseleleri*, Rehber Yayıncılık, Ankara

Erdem, Hakan (2005), "'Do not think of the Greeks as agricultural labourers': Ottoman responses to the Greek War of Independence", içinde *Citizenship and Nation-State in Greece and Turkey*, der. Faruk Birtek ve Thalia Dragonas, s. 67-84, Routledge, London-New York

——— (2008), *Tarih-Lenk*, Doğan Kitap, İstanbul

Erdemir, Aykan (2004), *Incorporating Alevis: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey*, yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, Department of Anthropology and Middle Eastern Studies

——— (2005), "Tradition and Modernity: Alevis' Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects," *Middle Eastern Studies*, Nov 2005, 41 (6), s. 937-951

Erdoğan, Fahrettin (1956), *8 Milyonluk Alevî Türklerine Kızıl Komünist Damgasını Vuran Sebilürreşat'çılara Cevap ve Bektaşilik*, Emek Basım Yayımevi, Ankara

Ergin, Muharrem (1975), *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, Aydınlar Ocağı Yayını, İstanbul

——— (1976), *Milliyetçiler Korkmayınız Birleşiniz*, Ekonomik ve Sosyal Yayınlar, Ankara

Ergin, Muharrem, Bolak, Aydın ve Yalçın, Süleyman (1986), "Milli Mutabakatlar", *Türk Kültürü*, sayı 279, yıl XXIV, s. 405-18

Ergin, Osman (1977), *Türk Maarif Tarihi* cilt 4, Eser Neşriyat, İstanbul

Ergut, Ferdan (2003), "The State and Civil Rights in the Late Ottoman Empire", *Journal of Mediterranean Studies*, vol. 13, no. 1, s. 53-74

Eröz, Mehmet (1977), *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*, Otağ Matbaacılık, İstanbul

——— (1982), *Doğu Anadolu'nun Türklüğü*, İrfan Yayınevi, İstanbul

——— (1983), *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, Doğuş, İstanbul

Eröz, Mehmet vd (1992), *Türk Milli Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul

Ersanlı, Büşra (2003), *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yayınları, İstanbul

Erseven, İlhan Cem (2005), *Çağdaş Türk Romanı ve Öyküsünde Alevîler*, Alev Yayınları, İstanbul

Ertekin, Orhangazi (2002), "Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* cilt 4, s. 345-87, İletişim Yayınları, İstanbul

Evren, Kenan (1995), *Unutulan Gerçekler*, Tisamat Basım Sanayii, Ankara

Falk, Richard (1994), "The Making of Global Citizenship", içinde *The Condition of Citizenship*, s. 127-40, der. Bart van Steenbergen, Sage Publications, Londra-Thousand Oaks-New Delhi

Faroqhi, Surayia (2003), *Anadolu'da Bektaşilik*, Simurg Yayınları, İstanbul

Ferit, Ahmet (1976), "Bir Mektup", içinde *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

Fırat, M. Şerif (1970), *Doğu İlleri ve Varto Gerçeği*, Kardeş Matbaası, Ankara

Fığlalı, E. Ruhi (1983), *Ortaokullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

——— (1986), *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara
——— (1994), *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik-Bektaşilik*, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, Ankara
——— (1995), "Ana Hatlarıyla Alevîlik", içinde *Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik*, s. 11-8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
——— (2005), "Alevilik ve Heterodoksi," *Türk Yurdu*, c. 25, s. 210, s. 5-7
Findley, Carter F. (1998), "Türklük, Zamanda ve Zeminde Kültür Dönüşümleri", *Tarih ve Toplum*, cilt 29, sayı 169, s. 15-22
Fokas, Effie (2006), "Greece: religion, nation, and membership in the European Union", içinde *Citizenship and Ethnic Conflict Challenging the Nation-State*, der. Haldun Gülalp, s. 39-60, Routledge, London-New York
Fraser, Nancy ve Gordon, Linsa (1994), "Civil Citizenship against Social Citizenship? On the Ideology of Contract-versus-Charity", içinde *The Condition of Citizenship*, s. 90-107, der. Bart van Steenbergen, Sage Publications, Londra-Thousand Oaks-New Delhi
Fraser, Nancy (1995), "From Redistribution to Recognition?", *New Left Review* I, sayı 212, s. 68-93
Freud, Sigmund (1959), *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, W. W. Norton & Company, New York.
——— (1961), *Totem and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London
Frierson, Elizabeth B. (2005), "Women in late Ottoman intellectual history", içinde *Late Ottoman Society The Intellectual Legacy*, der. Elizabeth Özdalga, s. 135-63, RoutledgeCurzon, London-New York
Gellner, Ernest (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, Londra ve New York
——— (1999), "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", içinde *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal kimlik*, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, s. 188-99, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

Genelkurmay Harp Dairesi Başkanlığı (1972), *Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar (1924-1938)*, Genelkurmay Basımevi, Ankara

Georgeon, François (1996), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

——— (2002), "Türk Milliyetçiliği Üzerine Düşünceler: Suyu Arayan Adam'ı Yeniden Okurken", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, s. 245-262, İletişim Yayınları, İstanbul

Godechot, Jacques (1968), "Bourgeois Reformers", içinde *The French Revolution: Conflicting Interpretations* ed. Kafker, F.A. ve Laux, J.M., s. 88, Random House, New York

Göçek, Fatma Müge (1996), *Rise or the Bourgeoisie, Demise of Empire*, Oxford University Press, New York-Oxford

Gökalp, Ziya (1959), *Turkish Nationalism and Western Civilization*, Selected Essays of Ziya Gökalp, der. Niyazi Berkes, Columbia University Press, New York

Gökalp, Ziya (1973), *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı 1000 Temel Eser Yayınları, İstanbul

——— (2004), *Türkçülüğün Esasları*, İnkılap Yayınları, İstanbul

Göktaş, Hıdır ve Çakır, Ruşen (1991), *Vatan Millet Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul

Görkem, İsmail (2006), "Giriş", içinde *Türkiye'de Alevi-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, der. İsmail Görkem, Kitabevi Yayınları, İstanbul

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

Gözübüyük, A. Şeref ve Sezgin, Zeki (1957), *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, AÜSBF İdari İlimler Enstitüsü, Ankara

Greenfeld, Liah (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge

Gülalp, Haldun (2005), "Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 41(3), s. 351-72

——— (2006), "Introduction: citizenship vs. nationality?", içinde *Citizenship and Ethnic Conflict Challenging the Nation-State*, der. Haldun Gülalp, s. 1-18, Routledge, London-New York

Güler, Sabır (2008), *Alevîliğin Siyasal Örgütlenmesi*, Dipnot Yayınevi, Ankara

Günaltay, Şemseddin (1916), *Hurâfâttan Hakikata*, Tevsî Tabaat Matbaası, İstanbul

——— (1932), "İslam Medeniyetinde Türklerin Mevkii", *Birinci Türk Tarih Kongresi*, T.C. Maarif Vekâleti, s. 289-306

——— (1938), "İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?", *Belleten*, cilt II, sayı 5-6, s. 73-88

——— (2000), *Mâzîden Atîye, Geçmişten Geleceğe*, Marifet Yayınları, İstanbul

Güneş, İhsan (2009), *Birinci TBMM'nin Düşünce Yapısı* (1920-1923), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara

Güneş-Ayata, Ayşe (1990), *"The Turkish Alevis"*, *The European Journal of Social Sciences*, cilt 5, sayı 3

Güney, Dursun (1960), *Din Dersleri Ortaokul I*, Çeltüt Matbaası, İstanbul

——— (1967) *Din Dersleri Ortaokul II*, Atlas Yayınevi, İstanbul

Gürsel, Cemal (1970), "Sunuş", içinde *Doğu İlleri ve Varto Gerçeği*, s. 5-7, Kardeş Matbaası, Ankara

Güvenç, Bozkurt; Şaylan, Gencay; Tekeli İlhan ve Turan, Şerafettin (1994), *Türk-İslâm Sentezi*, Sarmal Yayınevi, İstanbul

Güvenç, Bozkurt (1998), "Cumhuriyet ve Kimlik: Konu, Sorun, Kapsam ve Bağlam", içinde *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, der. Artun Ünsal, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları ve Tarih Vakfı, İstanbul

Güzel, Abdurrrahman (1995), "Alevîlik ve Bektaşîlik Üzerine Çalışmalarımız yeterli mi?", içinde *Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik*, s. 65-74, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara

Habermas, Jurgen (1994), "Citizenship and National Identity", içinde *The Condition of Citizenship*, der. Bart van Steenbergen, s. 2-36, Sage, London

——— (1998a), "On the Relation between the Nation, the Rule of Law, and Democracy", içinde *The Inclusion of the Other*, der. Ciaran Cronon ve Pable De Greiff, s. 129-53, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts

——— (1998b), "The European Nation-States: on the Past and Future of Sovereignity and Citizenship", içinde *The Inclusion of the Other*, der. Ciaran Cronon ve Pable De Greiff, s. 105-27, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts

——— (1999), "The European Nation-State and the Pressures of Globalization", *New Left Review* I, sayı 235, s. 46-59

Hanioğlu, Şükrü (1995), *The Young Turks in Oppositon*, Oxford University Press, New York-Oxford

——— (2001), *Preperation for a Revolution, The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York-Oxford

Hastings, Adrian (2001), *The Construction of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge

Hayes, Carlton H. (1960), *Nationalism: A Religion*, The Macmillan Company, New York

Hechter, Michael (1975), *Internal colonialism: the Celtic fringe in British national development, 1536-1966*, Taylor & Francis

Henriques, H. S. Q. ve Schuster, Ernest J. (1917), "'Jus Soli' or 'Jus Sanguinis'?", *Problems of the War*, Vol. 3, Papers Read before the Society in the Year 1917 (1917), s. 119-131

Hobsbawm, Eric (1995), *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

——— (1997), "The End of Empires", içinde *After Empires Multiethnic Societies and Nation Building*, der. Karen Barkey ve Mark Von Hagen, s. 12-6, Westview Press, Colorado

Hocaoğlu, Mehmet (1979), *Çocuklarımıza Din Dersleri İlkokul Sınıf V*, İnkılap ve Aka, İstanbul

Hogwood, P. (2000), "Citizenship Controversies in Germany: The Twin Legacy of Völkish Nationalism and the Alleinvertretungsanspruch", *German Politics*, 9 (3), s. 125-44

Hufton, Olwen H. (1992), *Women and the Limits of Citizenship in the French Revolution*, University of Toronto Press, Toronto

Hurd, Elizabeth Shakman (2008), *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford

Iggers, Georg G. (1983), *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut

Isin, Engin F. ve Wood, Patricia K. (1999), *Citizenship and Identity*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi

Isin, Engin F. ve Turner, Bryan S. (2002), "Citizenship Studies: An Introduction", içinde *Handbook of Citizenship Studies*, der. Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, s.1-10, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi

İçduygu, Ahmet; Çolak, Yılmaz ve Soyarık, Nalan (1999), "What is the Matter with Citizenship", *Middle Eastern Studies*, Oct 1999, 35 (4), s. 187-208

İstanbul Vaizleri (1963), *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Kanun Tasarısı Hakkında İstanbul Vaizlerinin Görüş ve Tenkidleri*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul

Jakobsen, Janet R. ve Pellegrini, Ann (2008), "Introduction: Times Like These", içinde *Secularisms*, der. Jakobsen, Janet R. ve Pellegrini, Ann, Duke University Press, Durham ve Londra, s. 1-35

Jaschke, Gotthard (1972), *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Bilgi Yayınevi, Ankara

Jennings, Jeremy (2000), "Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France", *British Journal of Political Science*, 30, s. 575-59

Kabaklı, Ahmet (1970), *Müslüman Türkiye*, Toker Yayınları, İstanbul

——— (1978a), "Binicisini Beğenmeyen Kısrak", *Tercüman*, 25 Aralık 1978

——— (1978b), "Tarihin Lekesi", *Tercüman*, 26 Aralık 1978

Kadıoğlu, Ayşe (1996), "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity", *Middle Eastern Studies*, Apr. 1996, 36 (2), s. 177-193

——— (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul

Kafesoğlu, İbrahim (1959), "Türk Medeniyeti ve Batı'ya Tesirleri", *Türk Yurdu*, Haziran 1959, 274 (4), s. 20-3

——— (1970a), *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

——— (1970b), "Selçuklular", içinde *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
——— (1985), *Türk-İslâm Sentezi*, Aydınlar Ocağı Yayını, İstanbul
Kansu, Aykut (2006), *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul
Kansu, Mazhar Müfit (1968), *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, II. Cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara
Kaplan, Mehmet (1970), *Nesillerin Ruhu*, Hareket Yayınları, İstanbul
Kaplan, Mustafa (1994), "Benim Penceremden Alevilik", *Türk Yurdu*, cilt 14, sayı 88, s. 81-5
Kaplan, Sam (2002), "Din-u Devlet All Over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup", *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), s. 113-27
Kara, İsmail (1987), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler I*, Risale Yayınları, İstanbul
——— (1989), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler II*, Risale Yayınları, İstanbul
——— (2005), "Diyanet İşleri Başkanlığı Devletle Müslümanlar Arasında bir Kurum", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt 6 İslamcılık, İletişim Yayınları, s. 178-200
Karakışla, Yavuz S. (1998), "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1908 Grevleri", *Toplum ve Bilim*, 78 Güz, s. 187-208
Karakoç, Sezai (1969), *Sütun I*, Fatih Yayınevi, İstanbul
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2008) *Yaban*, İletişim Yayınları, İstanbul
Karpat, Kemal (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, Oxford-New York
——— (2002a), "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", içinde *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, s. 611-46, Brill, Leiden-Boston-Köln
——— (2002b), "The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908", içinde *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, s. 27-74, Brill, Leiden-Boston-Köln

——— (2002c), "The Ottoman Parliament of 1877 and its Social Significance", içinde *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, s. 75-89, Brill, Leiden-Boston-Köln

——— (2003), *Studies on Turkish Politics and Society : Selected Articles and Essays*, NLD: Brill Academy, Leiden

Kayalı, Hasan (1995), "Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1 919", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 27, No. 3, 265-286

——— (1997), *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London

Keddie, Nikki R. (1997), "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison", *New Left Review* I, s. 226, Ekim Kasım 1007, s. 21-40

Keechang, Kim (2001), *Aliens in Medieval Law: The Origins of Modern Citizenship*, Cambridge University Press, Port Chester, NY, USA

Keyder, Çağlar (1987, *State and Class in Turkey*, Verso, Londra-New York

——— (1997), "The Ottoman Empire", içinde *After Empires Multiethnic Societies and Nation Building*, der. Karen Barkey ve Mark Von Hagen, s. 30-44, Westview Press, Colorado

Khalid, Adeeb (2005), "Pan-Islamism in practice: the rhetoric of Muslim unity and its uses" içinde *Late Ottoman Society The Intellectual Legacy*, der. Elizabeth Özdalga, s. 203-26, RoutledgeCurzon, London-New York

——— (1991), "Ottomanism and Arabism in Syria begore 1914: A Reassessment", içinde *The Origins of Arab Nationalism*, s. 50-69, der. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve S. Simon, Columbia University Press, New York

Kırpık, Cevdet (2007), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Modernleşme Sancıları, Fes-Şapka Çatışması", *Toplumsal Tarih*, s. 162, s. 14-22

Kısakürek, Necip F. (1976), *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul

——— (1994), *Babıali*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul

——— (1997), *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul

——— (2005), *Doğru Yolun Sapık Kolları*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul

Kieser, Hans Lukas (2001), "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia", *Die Welt des Islams*, New Series, cilt 41, sayı 1 (Mar., 2001), s. 89-111

——— (2002), The Alevis' Ambivalent Encounter with Modernity. Islam, Reform and Ethnopolitics in Turkey (19th-20th cc.), http://www.hist.net/kieser/pu/Wales.pdf

——— (2005), *Iskalanmış Barış –Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, İletişim, İstanbul

Kili, Suna (1982), *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara

Kili, Suna ve Gözübüyük, Şeref (2000), *Türk Anayasa Metinleri, Sened-i İttifak'tan Günümüze*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul

Kirişçi, Kemal (2000), "Disaggrerating Turkish Citizenship and Immigration Practises", *Middle Eastern Studies*, Jul 2000, 36 (13), s. 1-22

Klusmeyer, Douglas (2000), "Four Dimensions of Membership in Germany", *SAIS Review*, 20.1, 1-21

Koçan, Gürcan ve Öncü, Ahmet (2004), "Citizen Alevi in Turkey: Beyond Confirmation and Denial", *Journal of Historical Sociology*, vol. 17, No. 4, December 2004, s. 464-489

Kohn, Hans (1961), *The Idea of Nationalism*, The Macmillan Company, New York

Komisyon (2005), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, İstanbul

Köker, Levent (2004), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul

Köprülü, M. Fuad (1950), "Ahmed Yesevî", içinde *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 1, s. 210-15, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

——— (1966), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yayınları, Ankara

——— (1970), "İslâm Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, s. 141-52

——— (2005), *Anadolu'da İslamiyet*, Akçağ Yayınları, Ankara

Kushner, David (1977), *The Rise of Turkish Nationalism*, Frank Cass, London ve Worcester

Kutlu, Sönmez (2003), "Alevîliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyat*, cilt 6, sayı 3, Temmuz-Eylül 2003, s. 31-54

——— (2008), "The Presidency of Religious Affairs' Relationship with Religious Groups (Sects/Sufi Orders) in Turkey", *The Muslim World*, vol. 98, April/July 2008, s. 249-63

Küçük, Hülya (2003), *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Kitap Yayınevi, İstanbul

Küçük, Murat (2002), "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4, s. 901-910, İletişim Yayınları, İstanbul

——— (2007), "Türkiye'de Sol Düşünce ve Aleviler", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, cilt. 8, s. 896-934, İletişim, İstanbul

Kymlicka, Will ve Norman, Wayne (1994), "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, Vol. 104, No. 2 (Jan., 1994), s. 352-381

Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.

——— (1997), "Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst", *Constellations*, vol. 4, no. 1, s. 72-87.

——— (1998), "Multicultural Citizenship", içinde *The Citizenship Debates: A Reader*, der. Gershon Shafir, s. 167-188, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.

Laborde, Cécile (2001), "The Culture(s) of Republic: Nationalism and Culturalism in French Republican Thought", *Political Theory*, 29 (5), s. 716-735

——— (2005), "Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13, no. 3, s. 305-329

Laclau, Ernesto (2000), *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yayınları, İstanbul

——— (2001) "Democracy and the Question of Power", *Contellations*, vol. 8, no. 1, s. 3-14

Langer, Robert ve Simon, Udo (2008), "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies", *Die Welt des Islams*, 48 (2008), s. 273-288

Leca, Jean (1992), "Questions on Citizenship", içinde *Dimensions of Radical Democracy*, der. Chantal Mouffe, s. 17-32, Verso, London

Lefebvre, Georges (1962), *The French Revolution: from its Origins to 1793*, Columbia University Press, New York

Lefebvre, Edwige Liliane (2003), "Republicanism and Universalism: Factors of Inclusion or Exclusion in the French Concept of Citizenship", *Citizenship Studies*, Vol. 7, No. 1, s. 15-36

Lewis, Bernard (1953), "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica*, No. 1 (1953), s. 43-63

Llobera, Joseph R (1996), *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Berg, Oxford-Washington

Maarif Vekâleti (1931), *Türk Tarihinin Ana hatları Methal Kısmı*, Devlet Matbaası, İstanbul

——— (1932), *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar-Müzakere Zabıtları*, Devlet Matbaası, İstanbul

——— (1944), *Irkçılık-Turancılık*, Maarif Matbaası, Ankara

Macfie, A. L. (1998), *The End of Ottoman Empire 1908-1923*, Longman, London-New York

Makdisi, Usama (2002), "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, vol. 107, No. 3, s. 768-796

Maksudi, Sadri (1930), *Türk Dili İçin*, Türk Ocakları Yayınları, Ankara

Maksudyan, Nazan (2005), *Türklüğü Ölçmek, Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi 1925-1939*, Metis Yayınları, İstanbul

Mann, Michael (1988), "Ruling Class Strategies and Citizenship", içinde *State, War and Capitalism*, ed. Michael Mann, Blackwell, Cambridge

——— (2005), *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Marcus, Aliza (1996), "'Should I Shoot You?' An Eyewitness Account of an Alevi Uprising in Gazi", *Middle East Report*, sayı 199, s. 24-6

Mardin, Şerif (1961), "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 3, No. 3 (Apr., 1961), 250-271

——— (1973), "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, vol. 102, no. 1, s. 169-190

——— (1975), "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Political Participation in Turkey* içinde, der. E. D. Akarlı ve G. Ben-Dor, Bogazici University Publications, İstanbul

——— (1991), *Türk Modernleşmesi –Makaleler 4*, İletişim, İstanbul

——— (1995), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset –Makaleler 1*, İletişim, İstanbul

——— (1997), "The Ottoman Empire", içinde *After Empires Multiethnic Societies and Nation Building*, s. 115-128, der. Karen Barkey ve Mark Von Hagen, Westview Press, Colorado

——— (2005a), *Din ve İdeoloji –Makaleler 2*, İletişim, İstanbul

——— (2005b), *Türkiye'de Din ve Siyaset –Makaleler 3*, İletişim, İstanbul

——— (2008), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim, İstanbul

Marshall, Thomas H. (2000), "Citizenship and Social Class", içinde The *Welfare State: A Reader*, ed. Pierson, C. ve Castles, F. G., Polity Press, Cambridge

Marx, Karl (1988), "On the Jewish Question", içinde *Karl Marx Selected Writings*, ed. David McLellan, s. 39-62, Oxford University Press, Oxford

Marx, Anthony W. (2003), *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford-New York

Meinecke, Friedrich (1970), *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

Melikoff, Irene (2003), "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", *Alevi Kimliği* içinde, der. T. Olsson, E. Özdalga, ve C. Raudvere, s. 3-11, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

——— (2004), "Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri Bektaşi-Kızılbaş (Alevi) Bölünmesi ve Neticeleri", içinde *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler ve Nusayriler*, s. 17-23, İslami İlimler Araştırma Vakfı tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, Ensar Neşriyat, İstanbul

——— (2005), "Bektaşî-Alevîlerde Ali'nin Tanrılaştırılması", içinde *Tarihten Teolojiye: İslâm İnançlarında Hz. Ali*, s. 79-101, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

——— (2006), Uyur İdik Uyardılar, Demos Yayınları, İstanbul

Mert, Nuray (2002), "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", içinde *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 45-83

Mir-Hosseini, Ziba (1994a), "Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of The Ahl-i Haqq of Kurdistan", *International Journal of Middle East Studies*, sayı 26 (1994), s. 267-85.

——— (1994b), "Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran", *British Journal of Middle Eastern Studies*, cilt 21, sayı 2 (1994), s. 211-28

Mitchell, M. Marion (1931), "Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism", *Political Science Quarterly*, Vol. 46, No. 1 (Mar., 1931), pp. 87-106

Morris, Lydia (1994), *Dangerous Classes: The Underclass and Socia Citizenship*, Routledge, Londra

——— (1992a), "Preface: Democratic Politics Today", içinde *Dimensions of Radical Democracy*, der. Chantal Mouffe, s. 1-14, Verso, London, New York

Mouffe, Chantal (1992b), "Citizenship and Political Identity", *October*, vol. 61, Summer 1992, s. 28-32

Muallim Abdülbaki (1929), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri, sınıf 4*, Tefeyyüz Kitapanesi, İstanbul
——— (1929-1930), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri, sınıf 5*, Tefeyyüz Kitapanesi, İstanbul
——— (1930-1931), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri, sınıf 3*, Tefeyyüz Kitapanesi, İstanbul
Mujkic, Asim (2007), "We, the Citizens of Ethnopolis", *Constellations*, vol. 14, No 1, s. 112-28
Müsahipzade Celal (1936), *Mum Söndü*, Kanaat Kitabevi
Nathans, Eli (2004), *The Politics of Citizenship in Germany: Ethnicity, Utility and Nationalism*, Berg, Oxford-new York
Negri, Antonio ve Hardt, Michael (2001), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge ve Londra
Noyan, Bedri (2006), *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik VII*. Cilt, Ardıç Yayınları, Şahkulu Sultan Dergahı, İstanbul
Nur, Rıza (1968), *Hayat ve Hatıratım*, cilt 3, Altındağ Yayınevi, İstanbul
Nutuk (1971), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
Ocak, A. Yaşar (1994), "Alevîlik, Bektâşîlik Gerçeği ve Bazı Tezler", *Türkiye Günlüğü*, s. 31, Kasım-Aralık 1994, s. 115-20
——— (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
——— (2000), *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul
——— (2005), *Tarihten Teolojiye: İslâm İnançlarında Hz. Ali*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
——— (2009), *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul
Okan, Murat (2004), *Türkiye'de Alevilik Antropolojik Bir Yaklaşım*, İmge, İstanbul
Olsson, Tord (2003), "Dağlıların ve Şehirlilerin 'İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi", içinde *Alevi Kimliği*, s: 215-37, der. T. Olsson, E. Özdalga, ve C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

Onat, Hasan (2005), "Alevîlik-Bektaşîlik, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, cilt. 25, sayı 210, s. 8-19

Oran, Baskın (2005), *Türkiye'de Azınlıklar*, İletişim yayınları, İstanbul

Orkun, H. Namık (1977), *Türkçülüğün Tarihi*, Kömen Yayınları, Ankara

Ortaylı, İlber (1999), "The Policy of the Sublime-Porte towards Naqshbandis and Other Tariqas during the Tanziman Period", içinde *Naqshbandis In Western And Central Asia*, s. 67-72, der. Özdalga, E., Swedish Research Institute in İstanbul, İstanbul

——— (2004), "Alevîlik, Nusayrîlik ve Bâb-ı Âli", içinde *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler ve Nusayriler*, s. 35-46, İslami İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, Ensar Neşriyat, İstanbul

Öz, Baki (1990), *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi Bektaşiler*, Can Yayınları, İstanbul

Öz, Esat (1996), *Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılım*, Gündoğan Yayınları, Ankara

Özbudun, Ergun (1997), "Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", içinde *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, der. Nuri Bilgin, s. 63-70, Bağlam, İstanbul

Özdağ, Muzaffer (2003), *Türklük ve İslâmiyet, Toplu Eserler 1*, Avrasya-Bir Vakfı Yayınları, Ankara

Özdalga, Elizabeth (1999), "Education in the name of 'order and progress' reflections on the recent eight year obligatory school reform in Turkey", *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, no. 3-4, July-October, 1999, s. 414-38

Özdoğan, G. Göksu (2001), *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul

Özel, İsmet (1992), *Üç Mesele*, Çıdam Yayınları, İstanbul

——— (1993), "Sivas Semalarında Sırp Tayyareleri Uçacak mı?", *Milli Gazete*, 8 Temmuz 1993

——— (2004a), "Dünya Müslümanlarını Vatansız Bırakmak İstiyorlar", *Gerçek Hayat*, yıl 5, sayı 2004-45 (211), s. 6-9

——— (2004b), *Cuma Mektupları 10*, Şule Yayınları, İstanbul

——— (2006), *Kalın Türk*, Şule Yayınları, İstanbul

Özkazanç, Alev (1998), "Türkiye'de Siyasi İktidar Tarzının Dönüşümü", *Mürekkep*, sayı 10-11, s.

——— (1999), "Türkiye'de Otoriter Yönetim Zihniyeti", *Mürekkep*, sayı 13, s. 8-39

Öztürk, Hıdır (1984), *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara

Öztürk, Y. Nuri (1990), *Tarih Boyunca Bektaşilik*, Yeni Boyut, İstanbul

Parla, Taha (1995), *Türkiye'de Siyasal Kültürün resmi Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku, cilt 3*, İletişim Yayınları, İstanbul

——— (2005), *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989*, İletişim Yayınları, İstanbul

——— (2007), *Türkiye'de Anayasalar*, İletişim Yayınları, İstanbul

Parla, Taha ve Davison, Andrews (2008), "Secularism and Laicism in Turkey", içinde *World Secularisms at the Millennium*, der. Janet R. Jakobsen ve Ann Pellegrini, s. 58-75, Duke University Press, Durham

Pehlivan, Battal (1994), *Aleviler ve Diyanet*, Pencere Yayınları, İstanbul

Peker, Recep (1935), *İnkılab Dersleri Notları*, Ulus Basımevi, Ankara

Philips, Anne (1997), "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?", *New Left Review* I, sayı 224, s. 143-53

Pocock, J. G. A. (1998), "The Ideal of Citizenship since Classical Times", içinde *The Citizenship Debates: A Reader*, ed. Shafir, G., s. 31-41, University of Minnesota Press, Minneapolis, London

Poyraz, Bedriye (2007), *Direnişle Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevî Müziği*, Ütopya Yayınevi, Ankara

Preuss, Ulrich K. (2003), "Citizenship and the German Nation", *Citizenship Studies*, Vol. 7, No. 1, s. 37-55

Psilos, Christophoros (2006), "Albanian Nationalism and Unionist Ottomanization, 1908 to 1912", *Mediterranean Quarterly* 17:3, s. 26-42

Quataert, Donald (1979), "The Economic Climate of the 'Young Turk Revolution' in 1908", *The Journal of Modern History*, Vol. 51, No. 3, s. D1147-D1161

——— (2005) *The Ottoman Empire, 1700–1922*, Cambridge University Press, Cambridge, New York

Ranciere, Jacques, (1992), "Politics, Identification, and Subjectivization", *October*, volume 61, s. 58-64

——— (1995), *On the Shores of Politics*, Verso, London-New York.

——— (1997), "Democracy means equality", *Radical Philosophy*, volume 82, Mrch-April 1997, s. 29-36.

——— (1999), *Disagreement: Politics and Philosopy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.

——— (2001), "Ten Thesis on Politics", *Theory & Event*, 5 (3), http://referenc.lib.binghamton.edu:2281/journals/theory_and_event/v005/5.3ranciere.html

——— (2004), "Who is the Subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly*, 103; 2/3 Spring/Summer 2004, s. 297-310

——— (2005), "Democracy, Dissensus, and the Aesthetics of Class Struggle: An Exchange with Jacques Ranciere", interview by Max Blechman, Anita Chari, Rafeeq Hasan, *Historical Materialism*, volume 13: 4, s. 285-301

——— (2006), *Hatred of Democracy*, Verso, London-New York

Renan, Ernst (1996), "What is a Nation?", içinde *Nationalism in Europe: 1850 to the Present*, der. Woolf, Stuart, s. 48-60, Routledge, London ve New York

Rıza, M. Ali (1929), *Cumhuriyet Mekteplerine Din Dersleri, sınıf 3*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul

——— (1929-1930), *Cumhuriyet Mekteplerine Din Dersleri, sınıf 4*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul

——— (1930), *Cumhuriyet Mekteplerine Din Dersleri, sınıf 5*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul

Roche, Maurice (1994), "Reviewed work: Citizenship and Nationhood in France and Germany by Rogers Brubaker", *Theory and Society*, Vol. 23, No. 6, s. 889-902

Rousseau, Jean-Jacques (2002), *The Social Contract and The First and Second Discourses*, Yale University Press, New Haven ve Londra

Safa, Peyami (1976) *Objektif 4: Din İnkılap İrtica*, Ötüken Yayınevi, İstanbul

Sakallıoğlu, Ü. Cizre (1996), "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, No. 2, 231-51

Sassen, Saskia (2006), *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford

Schmitt, Carl (1985), *Political Theology*, MIT Press, Cambridge

——— (1996), *The Concept of the Political*, University of Chicago Press, Chicago

Schnapper, Dominique (1995a), *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, Kesit Yayıncılık, İstanbul

——— (1995b), "The Idea of Nation", *Qualitative Sociology*, vol. 18, no. 2, s. 177-87

——— (2002), "Citizenship and National Identity in Europe", *Nations and Nationalism*, 8 (1), s. 1-14

Schüler, H. (2002), "Aleviler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı: Dilsel ve Dinsel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal Demokrat-Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü", içinde *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, s.133-183, İletişim yayınları, İstanbul

Seferoğlu, Ş. Kaya ve Başbuğ, Hayri (1985), *Millet ve Milli Birlik Süreci*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara

Senders, Stefan (1996), "Laws of Belonging: Legal Dimesions of National Inclusion in Germany", *New German, Critique*, no. 67, Winter 96, s. 147-176

Sevengil, Refik Ahmet (1934), *Yakın Çağlarda Türk Tiyatrosu*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul

Seyfettin, Ömer (1981), *Harem*, Bilgi Yayınevi, Ankara

——— (2003) *Harem*, 5. Baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara

Sezgin, Ömür (1984), *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara

Sezgin, Abdülkadir (1992), "Alevileri Temsil Ettiğini Söyleyenlerin Arkasında On Kişi Bile Yoktur!..", *İmza Aylık Dergi*, yıl 3, sayı 35, Ocak 1992, s. 14-7

——— (1995), "Alevîler Hakkındaki Söylentiler", içinde *Günümüzde Alevîlik ve Bektaşîlik*, s. 51-65, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara

——— (1996), *Alevilik Deyince*, Burak Yayınevi, İstanbul

——— (1998), *Ülkemizde Alevilik-Sünnilik Meselesi*, Ecdad Yayınları, Ankara

——— (2002), *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara

——— (2004), "Türkiye Aleviliği, Alevilerde Liderlik ve Kavram Sorunu," *2023 İkibinyirmiüç*, sayı:44, s.36-48

Shafir, Gershon ve Peled, Yoav (1998), "The Dynamics of Citizenship in Israel and the Israeli-Palestinian Peace Process", içinde *The Citizenship Debates: A reader*, der. Gershon Shafir, s. 251-62, University of Minnesota Press, Minneapolis, London

Shafir, Gershon ve Peled, Yoav (2002), *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge

Silverman, Max (2007), "The French Republic unveiled", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, no. 4, s. 628-642

Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, Penguin Books, London ve New York

——— (1999), *Myths and Memories of the Nation*, Oxford: Oxford University Press

——— (1999b), "Ethnic Election and national destiny: some religious origins of nationalist ideals", *Nations and Nationalisms*, 5 (3), s. 331-55

——— (2000), "The 'Sacred' Dimension of Nationalism", *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 29, No. 3, s. 791-814

Smith, Rogers M. (2001), "Citizenship and the Politics of People-Building", *Citizenship Studies*, vol. 5, no. 1, s. 73-96

Sofuoğlu, Cemal ve İlhan, Avni (2006), *Alevîlik Bektaşîlik Tartışmaları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara

Somel, S. Akşin (1997), "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, der. Nuri Bilgin, s. 71-84, Bağlam, İstanbul

——— (1999), "Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları", *Toplum ve Bilim*, s. 83, 1999-2000 Kış, s. 178-199

Soysal, İlhami (1996), Mezhepler/Tarikatlar, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* cilt 5, s. 1364-74, İletişim Yayınları,

Soysal, Yasemin N. (1994), *Limits of Citizenship*, The University of Chicago, Chicago

——— (1998), "Toward a Post-national Model of membership", içinde *The Citizenship Debates: A Reader*, der. Gershon Shafir, s. 189-217, University of Minnesota Press, Minneapolis, London

Sözengil, Tarık Mümtaz (1991), *Tarih Boyunca Alevilik, Kur'an Dışında Yaşayan İslamiyet Dizisi 1*, Çözüm Yayıncılık, İstanbul

Stewart, Charles ve Shaw, Rosalind (1994), "Introduction: problematizing syncretism", içinde *Syncretism/Anti-syncretism: The politics of religious synthesis*, s. 1-24, der. Stewart, Charles ve Shaw, Rosalind, Routledge, London-New York

Stewart, Charles (1999), "Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture", *Diacritics*, Vol. 29, No. 3 (Autumn, 1999), s. 40-62

Su, Süreyya (2009), *Hurafeler ve Mitler: Halk İslâmında Senkretizm*, İletişim Yayınları, İstanbul

Şen, Mustafa ve Aslan, Feza (2005), "AB, Aleviler ve Türk-İslam Sentezi", *Kırkbudak*, yıl 1 sayı 1, s. 59-66

Şener, Abdülkadir ve Karmış, Orhan (1983), *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 1*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

Şener, Cemal (1994), *Alevi Sorunu Üzerine Düşünceler*, Ant, İstanbul

——— (2004), "Tasavvuf Geleneği Alevilik Yeniden Üretemedi", *2023 İkibinyirmiüç*, sayı:44, s. 30-35

——— (2006) *Atatürk ve Aleviler*, Etik Yayınları, İstanbul

Taneri, Aydın (1983), *Türkistanlı Bir Türk Boyu Kürtler*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara

Tankut, H. Reşit (1938a), *Nusayriler ve Nusayrilik hakkında*, Ulus Basımevi, Ankara

——— (1938b), *Dil ve Tarih Tezlerimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahlar*, Devlet Basımevi, İstanbul

——— (2000), *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Kalan yayınları, Ankara

Tanör, Bülent (2008), *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

Tanyu, Hikmet (1959), "Amerika'da Din ve Dini Eğitim", *Türk Yurdu*, sayı 279, s.9-11

Tarhanlı, İştar B. (1993), *Müslüman Toplum, "laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, Afa, İstanbul

Tarım, Cevat Hakkı (1948), *Tarihte Kırşehri-Gülşehri*, Yeniçağ Matbaası, İstanbul

Taşğın, Ahmet (2003), "Hilmi Ziya Ülken", içinde *Andolu'nun Dini Sosyal Tarihi*, çeviren ve yayına hazırlayan Ahmet Taşğın, Kalan yayınları, Ankara

Taşğın, Ahmet (2004), "Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 28, bahar 2004, s. 197-207

Taylor, Charles (1998), "Modes of Secularism", içinde *Secularism and Its Critics*, der. Bhargava, Rajeev, Oxford University Press, Delhi, s. 31-53

——— (2009), *The Polysemy of the Secular, Social Research*, 76 (4), pp. 1143-66

Tevetoğlu, Dr. [Fethi] (1962), *Faşist Yok Komünist Var*, Komünizmle Mücadele Yayınları

Tiryakian, Edward E. (1997), "Emile Durkheim", içinde *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Bottomore, Tom ve Nisbet, Robert, Ayraç Yayınları, Ankara, s. 193-241

Topçu, Nurettin (1961), *Ahlâk Nizamı*, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, İstanbul

——— (1969), *İslâm ve İnsan*, Hareket Yayınları, İstanbul

——— (1978), *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, İstanbul

Toprak, Binnaz ve Çarkoğlu, Ali (2007), *Religion, Society and Politics in Turkey*, TESEV Yayınları, İstanbul

TTT Cemiyeti (1934), *Tarih IV: Türkiye Cumhuriyeti*, Devlet Matbaası, İstanbul

Tuğal, Cihan (2005), "İslâmcılığın Dinî Çoğulluk Alanındaki Krizi: Alevîlik Açmazı Hakkında Bazı Açılımlar", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, s. 493-502, İletişim Yayınları, İstanbul

Tunç, Cihad (1983), *Ortaokullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 2*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

Tunçay, Mete (1996), "Laiklik", içinde *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi cilt 2*, s. 570-2, İletişim Yayınları, İstanbul

——— (2000), *Türkiye'de Sol Akımlar*, BDS Yayınları, İstanbul

——— (2005), *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı, İstanbul

Turan, Osman (1959), "Türkiye'de Din ve Layiklik [*sic*]", *Türk Yurdu*, sayı 278, s.1-4

——— (1960), "Türkiye'de Din ve Lâiklik IV", *Türk Yurdu*, sayı 281, s.1-4

——— (1971), *Selçuklular ve İslâmiyet*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul

Turner, Bryan (1992), "Outline of a Theory of Citizenship", içinde *Dimensions of Radical Democracy*, der. Chantal Mouffe, s. 33-62, Verso, London

——— (2001), "The erosion of citizenship", *British Journal of Sociology* Vol. No. 52 Issue No. 2 (June 2001) s. 189–209

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (1934), *Tarih IV:*, Devlet Matbaası, İstanbul

Türkdoğan, Orhan (1995), *Alevî Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul

——— (2008), *Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler*, Timaş Yayınları, İstanbul

Türkmani, Kutbettin (1948), *Alevilik*, Sakarya Basımevi, Ankara

Türmen, Rıza (1998), "Zorunlu din dersi ve küçük Eylem'in ikilemi", *Milliyet*, 10 Kasım 2008

Türkeş, Alparslan (1975), *Temel Görüşler*, Dergah Yayınları, İstanbul

Türköne, Mümtaz'er (1994), *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul

Uluğ, Naşit Hakkı (1931), *Derebeyi ve Dersim*, TC Maarif Vekaleti Derleme Müdürlüğü

——— (1939) *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul

Urry, John (1999), "Globalizaiton and Citizenship", *Journal of World-Systems Research*, vol v, 2, Summer 1999, s. 311-24 http://jwsr.ucr.edu/archive/vol5/number2/v5n2_split/jwsr_v5n2_urry.pdf

Uzunyaylalı, M. Talat (1999), *Alevî İnanışı ve Siyasal Alevilik*, Beka Yayınları, İstanbul

Ülken, Hilmi Ziya (1969), "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1969, cilt XVII, s. 1-28

——— (2003), *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi*, çeviren ve yayına hazırlayan Ahmet Taşğın, Kalan yayınları, Ankara

Üstel, Füsun (2004a), *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde II. Meşruiyetten Bugüne Türkiye'de Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim, İstanbul

——— (2004b), İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları, İletişim, İstanbul

Üşür, Serpil (1991), *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*, Alan Yayıncılık, İstanbul

Üzüm, İlyas (1997), *Günümüz Aleviliği*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul

van Bruinessen, Martin (2004), *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, İletişim, İstanbul

van Steenbergen, Bart (1994), "Towards a Global Ecological Citizen", içinde *The Condition of Citizenship*, s. 153-68, der. Bart van Steenbergen, Sage Publications, Londra-Thousand Oaks-New Delhi

Vanaik, Achin (1992), "Reflections on Communalism and Nationalism in India", *New Left Review*, I/196, Kasım-Aralık 1992, s. 43-63

Vergin, Nur (2000), *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul

Volpp, Leti (2001), "'Obnoxious To Their Very Nature': Asian Americans and Constitutional Citizenship", *Citizenship Studies*, vol. 5, no. 1, s. 57-71

Vorhoff, Karin (2003), "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", içinde *Alevi Kimliği*, s. 32-66, der. T. Olsson, E. Özdalga, ve C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

Weber, Eugen (1976), *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford-California

Weber, Max (1946), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York

——— (1963), *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston

——— (1998), "Citizenship in Ancient and Medieval Cities", içinde *The Citizenship Debates: A reader*, der. Gershon Shafir, s. 43-49, University of Minnesota Press, Minneapolis, London

Weigert, Andrew J. (1991), *Mixed Emotions, Certain Steps Toward Understanding Ambivalence*, State University of New York Press, New York

Wilson, M. Brett (2007), "The Failure of Nomenclature: The Concept of "Orthodoxy" in the Study of Islam", *Comparative Islamic Studies*, 3 (2), s. 169-94

Yalçın, Süleyman (1985), "Takdim", içinde *Türk-İslâm Sentezi*, s. IX-XIII, İbrahim Kafesoğlu, Aydınlar Ocağı Yayını, İstanbul

Yalçınkaya, Ayhan (1996), *Alevîlikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara

——— (2003), *Küf: Dede Korkut, Said Nursî ve Hz. Ali Üzerine*, Alan Yayınları, İstanbul

——— (2005), *Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*, Phoenix Yayınevi, Ankara

Yaltkaya, Şerafettin (1943), Benim Dinim, T.C. Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara

Yavuz, Hakan (1997), "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics*, Vol. 30, No. 1 (Oct., 1997), s. 63-82

——— (1999), "The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: the Naqshbandi Sufi Order", içinde *Naqshbandis In Western And Central Asia*, pp. 129-146, der. Özdalga, E., Swedish Research Institute in İstanbul, İstanbul

Yeğen, Mesut (1999), *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim, İstanbul
——— (2004), "Citizenship and Ethnicity in Turkey", *Middle Eastern Studies*, November 2004, vol. 40, no. 6, p. 51-66
——— (2006), *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler*, İletişim Yayınları, İstanbul
Yeşilkaya, Neşe G. (2002), "Halkevleri", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, s. 113-8, İletişim Yayınları, İstanbul
Yıldırım, Ergün (2002), "Din Dersi Kitapları Deneyimi (1923-1950)", içinde *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, s. 609-16, İletişim Yayınları, İstanbul
Yıldız, Ahmet (2004), "Ne Mutlu Türküm Diyebilene", *Türk Ulusal kimliğinin Etno-Seküler Sınırları*, İletişim yayınları, İstanbul
Yılmaz, Ali (1995), "Hacı Bektaş-ı Veli Gerçekten Kalenderî mi idi?", Türkiye Günlüğü, s. 36, Eylül-Ekim 1995, s. 161-75
Yılmaz, M. Nuri (1995), *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın Röportajları, Basın Açıklamaları, Sempozyum ve Panel Konuşmaları, Protokol Konuşmaları, Konferans ve Makaleleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
Yılmazkılınç, Mustafa (1992), "Ahiret Yoksa Hz. Ali de Yok! O Zaman Neye İnanıyorsun?", *İmza Aylık Dergi*, yıl 3, sayı 35, Ocak 1992, s. 10-3
Young, Iris Marion (1989), "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, Vol. 99, no. 2 (Jan 1989), s. 250-274
——— (1997a), "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *New Left Review* I, sayı 222, s. 147-60
——— (1997b), "A Multicultural Continuum: A Critique of Will Lymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy", *Constellations*, vol. 4, no. 1, s. 48-53
Yörükan, Yusuf Ziya (1926), *Din Dersleri – Peygamberimiz*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul
——— (1961), *Müslümanlık*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara
——— (1998), *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, yayıma hazırlayan Turhan Yörükan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

Yörünge (1998), "Nuseyrilik ve Esed", yıl 8, sayı 399, 18-24 Ekim 1998, s. 5-15

Yuval-Davis, Nira (1997), "Women, Citizenship and Difference", *Feminist Review*, no 57, Autumn 1997, s. 3-25

Yüksel, Müfit (1992), "Bütün Yönleriyle Dün-Bugün Alevilik ve Bektaşilik", *İmza Aylık Dergi*, yıl 3, sayı 35, Ocak 1992, s. 4-9

Zihnioğlu, Yaprak (2003), *Kadınsız İnkılâp: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası*, Metis Yayınları, İstanbul

Zubaida, Sami (1995), "Is there a Muslim society Ernest Gellner's sociology of Islam", *Economy and Society*, vol 24, no. 2, s. 151-88

——— (1996), "Turkish Islam and National Identity", *Middle East Report*, No. 199, s. 10-5

——— (2004), "Islam and nationalism: continuities and contradictions", *Nations and Nationalism*, 10 (4), 2004, s. 407–20

Zürcher, Eric (1992), "The Qttoman Legacy of the Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization", *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 32, Nr. 2 (1992), s. 237-53

——— (2004), *Turkey A Modern History*, I.B.Tauris, London and Oxford

——— (2005), "Giriş: Demografi Mühendisliği ve Modern Türkiye'nin Doğuşu", içinde *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, der. Eric Jan Zürcher, s. 9-17, İletişim Yayınları, İstanbul

——— (2007), *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* (1923-1925), İletişim Yayınları, İstanbul

Yurttaşlığın Kıyısında Alevîler

"Öz Türkler" ve "Heretik Ötekiler"

Kâzım Ateş

Bu çalışma, ulus devlet içinde kurumsallaşan yurttaşlık anlayışının bir eleştirisidir. Yurttaş olmanın, insan ve yurttaş haklarının mümkün kıldığı politik öznellik imkânını reddetmemekle birlikte, modern yurttaşlık anlayışımızı kuran ulusal kimlik inşasının yurttaşlar cemaati içinde nasıl ve neden hiyerarşik, dışlayıcı bir yapı kurduğunu anlama gayreti içindedir. Temel iddiası, yurttaşlar arasında kurulan hiyerarşinin, ulusal kimliğin çizdiği sınırların dışında kalan kolektif grupların dışlanmasının, bu kimliği kuran hegemonik milliyetçi söylemlerin etno-politik içeriğine bakarak anlaşılabileceğidir. Dolayısıyla, sadece Alevîlerin değil, etnik, dilsel, dinsel herhangi bir topluluğun grup haklarının tanınmamasının nedenlerinin anlaşılması için Türk milliyetçiliği içinde gelişen hegemonik söylemlerin analizi zorunludur. Daha özel olarak Alevî kimliğinin yurttaşlık anlayışı içindeki statüsünün anlaşılması, iki hegemonik milliyetçi söylemin (Kemalist seküler milliyetçilik ve muhafazakâr milliyetçilik) etno-kültürel içeriklerinin açığa çıkarılmasını zorunlu kılmaktadır. Çalışma, eşitlik-özgürlük değerleriyle temellendirilen bir yurttaşlık ideali için entelektüel ve teorik bir arayış olmakla birlikte, ulusal kimliğin, yurttaşlığın, Alevîlerin kimlik-kültür haklarının canlı bir politik tartışma olduğu bugünün Türkiye'sinde, bu tartışmalara mütevazı bir katkı da sağlayacaktır.

9 786055 738877

www.phoenixkitap.com