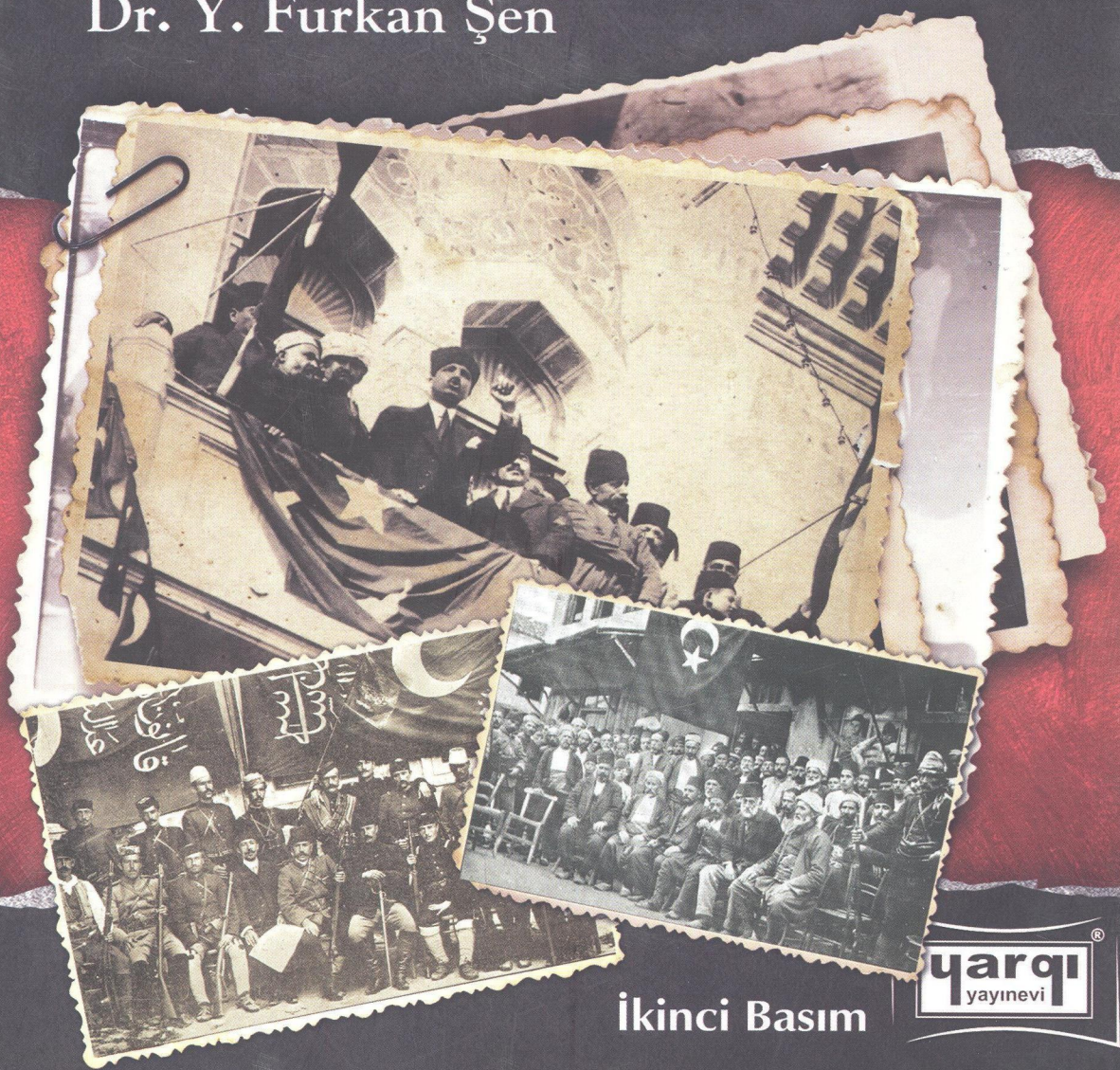
TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜNDE MİLLET ALGISI VE

MilliyetÇilik

Dr. Y. Furkan Şen



İkinci Basım

yargı yayınevi®

Türk Siyasal Kültüründe Millet Algısı ve Milliyetçilik

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜNDE MİLLET ALGISI VE MİLLİYETÇİLİK

Dr. Y. Furkan ŞEN

ISBN: 978-605-157-359-5

Ankara

Birinci Basım, Şubat 2015
İkinci Basım, Ağustos 2015

Kapak Tasarımı
Hamza GÜRER

Sayfa Tasarımı
Ayşe ÜSTÜNDAL

Yazışma Adresi
Ostim Mahallesi Turan Çiğdem Caddesi No: 36/3
Ostim / ANKARA
Tel: (0.312) 386 13 22 • Faks: (0.312) 386 00 39
www.yargiyayinevi.com

Baskı
Kalkan Matbaacılık San. Tic. ve Ltd. Şti.
Büyük San. 1. Cad. No: 99/32 İskitler / Ankara
Tel: (0312) 341 92 34 • www. kalkanofset.com

© COPYRIGHT YARGI YAYINEVİ • Yayım Hakkı

Bu kitabın her türlü yayım hakkı Yargı Basın Yayın Dağıtım Ltd. Şti.'ye aittir.
Bu kitabın baskısından 5846 ve 2936 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası hükümleri gereğince kaynak gösterilerek bile olsa alıntı yapılamaz, herhangi bir şekilde çoğaltılamaz, genel ağ ve diğer elektronik ortamlarda yayımlanamaz.

Türk Siyasal Kültüründe Millet Algısı ve Milliyetçilik / Y. Furkan Şen
Ankara: Yargı Yayınevi, İkinci Basım, 2015, 712 s., dizin, 23 cm.
ISBN: 978-605-157-359-5
I. Siyasal Kültür, II. Türk Siyasal Kültürü, III. Millet, IV. Milliyetçilik, V. Şen, Y. Furkan

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜNDE MİLLET ALGISI VE MİLLİYETÇİLİK

Dr. Y. Furkan Şen

İkinci Basım

yargı yayınevi

ANKARA 2015

Dr. Y. Furkan ŞEN

Ankara Atatürk Lisesi'nden mezun oldu ve lisans eğitimini Polis Akademisi'nde tamamladı. Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi-Siyaset Bilimi Anabilim Dalında yüksek lisansını yaptı, aynı üniversite ve bölümde hazırlamış *olduğu "Türk Siyasal Kültüründe Millet Algısı ve Milliyetçilik"* konulu tezi ile doktor unvanını aldı. Üç yıl süreyle Londra'da bulundu. Ulusal ve uluslararası çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunan Şen, *"devlet"*, *"siyasal kültür"*, *"göç"*, *"globalleşme"*, *"insan hakları"*, *"millet"* ve *"milliyetçilik"* konuları üzerinde çalışmalarını yürütmektedir. Başlıca eserleri şunlardır:

Kitaplar

- **Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus-Devlet**, (*Yargı Yayınevi, Ankara: 2004*)
- **71.'nci Yaşında Bilâl N. Şimşir Bibliyografyası**, *(Yargı Yayınevi, Ankara: 2004*)
- **Yeni Dönemde Eski Tartışmalar –Göç, Etnisite, Milliyetçilik, Kürtçülük, Laiklik-**, (*Yargı Yayınevi, Ankara: 2006*)
- **Türkiye'de İnsan Ticaretiyle Mücadelede Yasa Uygulamayla İlgili Stratejik Bir Yaklaşım/Combatting Trafficking in Turkey: A Strategic Approach to Law Enforcement** (*Ç. Arslan ve diğ. ile birlikte, IOM (Uluslararası Göç Örgütü) Yayınları/International Organization for Migration Publications, Ankara: 2006*)
- **Dünya ve Türkiye Perspektifinden Göçmen Kaçakçılığı, İnsan Ticareti ve Organ-Doku Ticareti** (*KOM/TADOC Yayınları, Ankara: 2006*)
- **Bir Evlâd-ı Fâtihân: Bilâl N. Şimşir**, *(Yargı Yayınevi, Ankara: 2015)*
- **Türk Siyasal Kültüründe Millet Algısı ve Milliyetçilik**, (*Yargı Yayınevi, Ankara; 2015, İkinci Basım Ağustos 2015*)

Çeviri

- Nobert F. B. Greger, Ewa Przybylska, **Polonya'da Yetişkin Eğitimi** (*Ersin Yalçın ile birlikte, Yargı Yayınevi, Ankara: 2014*)

ÖNSÖZ

Bu kitap, Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde hazırladığım doktora tezime dayanmaktadır. Her doktora tezi içinde farklı bir hikâyeyi barındırır. Genellikle sıkıntılı/sancılı geçen bu süreç, pek çok olaya da tanıklık eder. Konu belirleme aşamasıyla başlayan bu uzun ve zahmetli uğraş, yaşanan zorluklara, hayal kırıklıklarına, vazgeçmelere rağmen sonlandırılabilmişse, önemli bir iş yapılmış demektir. Benim de bu tezi yazmam pek kolay olmadı. Özellikle akademik camianın dışından olup da böylesi geniş kapsamlı bir çalışma gerçekleştirmenin zorluğunu, bu süre içinde çok iyi anladım. Ancak, bireyin istekleri, azmi ya da idealleri pek çok zorluğun üstesinden gelmesi için en önemli motivasyon aracı oluyor; tıpkı ideallerimin/hayallerimin beni bu konuda yılmadan motive ettiği gibi.

Aslında doktora tezi olarak farklı bir konu üzerinde çalışmayı planlamıştım. Zira yüksek lisans tezimin de milliyetçilik ve ulus-devlet üzerine olması, bu düşüncemi daha da baskın hale getiriyordu. Ancak, doktora tez danışmanım Prof. Dr. Kemal Görmez'in Türk siyasal kültürü kapsamında millet kavramı ve milliyetçilik konusunda bir tez hazırlamam yönündeki önerisi, tüm planlarımı altüst etti ve bu konuya yönelmemdeki en büyük etken oldu. İçinde pek çok karakteristik özelliği barındıran Türk siyasal kültürü üzerine çalışmak, hiç kuşkusuz günümüz Türkiyesi'nin koşullarını daha iyi anlamlandırabilme konusunda bana büyük açılımlar sağladı. Bunun yanında millet, milliyetçilik ve Türk milliyetçiliği konularında daha derinlemesine analizler yapabilme şansını, böyle bir çalışma sayesinde yakaladım. Bu uzun ve zahmetli süreç, içinde yaşadığımız toplumun ve bireylerin davranış ve algıları konusunda büyük ipuçları verdi. Ancak bu tezin bende tecrübe ettiği en büyük nokta, millet ve milliyetçilik algısına yönelik gerçekleştirdiğim alan araştırması sürecinde ve araştırma bulgularının değerlendirilmesi aşamasında oldu. Kuramsal yaklaşımların pratikle ne ölçüde örtüştüğünü test edebilme şansını yakalamak ise, zannediyorum akademik yaşamım boyunca büyük bir kazanım olarak kalacak. Bunun yanında, özellikle anket uygulamanın zorluğu, hele ki siyasal içerikli sorulardan oluşan bir anketin uygulanmasındaki güçlük bile, Türk toplumunun siyasal konulara olan yaklaşımını, belli konulara karşı değerlerini/algılarını anlamlandırmada büyük yarar sağladı.

Türk siyasal kültürü, belki de birkaç farklı doktora tezi ile incelenebilecek kadar geniş bir konudur. Ancak, böyle bir çalışmayla bu geniş alanın bir ucundan tutmayı başarabilmek bile beni ziyadesiyle mutlu edecektir. Tüm gayretlerime rağmen eksiklikler varsa, sorumluluk bana aittir, elbette. Şunu belirtmeliyim ki, bu tezi hazırlama sürecinde yakaladığım en büyük şans, Prof. Dr. Kemal Görmez'in danışmanlığımı üstlenmesi oldu. Hayati noktalarda yol göstericiliği, pozitif tavrı, dostane yaklaşımı, omuzlarımdaki yükü büyük ölçüde azalttı. Her türlü konuda yardımını esirgemeyen hocama, büyük desteği için ne kadar teşekkür etsem azdır. Değerli hocam, Prof. Dr. Kadir Cangızbay, keyifli sohbetlerinin yanında, hazırladığı taze yazılarını okuma imkânını bana vererek, çözümleme noktalarında büyük açılımlar sağladı, kendisine de teşekkür borçluyum. Ayrıca tezin alan araştırması bölümüne büyük katkı sağlayan ve özellikle bu konuda alanının sayılı isimlerinden olan Doç. Dr. Bülent Bayat'a da burada teşekkür etmem gerekir. Bunun yanında, Gazi'deki dostlarım Doç Dr. Hamit Emrah Beriş, Yrd. Doç. Dr. Seçil Özden Türk ve Yrd. Doç. Dr. Belma Tokuroğlu bu süreçte bana yardımcı olan isimlerdi. Hepsinin içten desteğini görmek ise beni mutlu etti; teşekkür ederim. Son olarak burada adlarını anmam gereken birileri var ki, onlar yaşamımda olduğu gibi bu çalışmada da bana en büyük desteği verdi. Engin bilgisiyle yol gösterenim ablam, varlığından güç aldığım annem ve babam, iyi ki varsınız.

Y. Furkan Şen

Bağlıca/Ankara, 2015

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ v

İÇİNDEKİLER vii

KISALTMALAR xiii

GİRİŞ 1

Birinci Bölüm

KÜLTÜR VE SİYASAL KÜLTÜR

1.1. KÜLTÜR KAVRAMI 9

1.1.1. Kültürün Özellikleri 22

1.1.1.1. Kültür Öğrenilir, Paylaşılır ve Aktarılır 22

1.1.1.2. Kültür Tarihseldir ve Süreklilik Gösterir 23

1.1.1.3. Kültür Toplumsal Bir Olgudur 24

1.1.1.4. Kültür İşlevseldir, Toplumun İhtiyaçlarını Karşılar 25

1.1.1.5. Kültür Değişime Tabidir 26

1.1.1.6. Kültür İdeal/İdealleştirilmiş Kurallar Sistemidir 27

1.1.1.7. Kültür Bütünleştiricidir 29

1.1.2. Kültürün Unsurları 32

1.2.1.1. Dil 33

1.2.1.2. Din ve İnançlar 35

1.2.1.3. Norm, Yaptırım ve Değerler 40

1.2.1.4. Tutum ve Davranışlar 43

1.2.1.5. Örf ve Âdetler (Gelenek ve Görenekler) 45

1.2.1.6. Hukuk Kuralları 48

1.2.1.7. Semboller (Simgeler) 50

1.2.1.8. Aile, Eğitim ve Ekonomi 51

1.1.3. Kültürün Çeşitleri 54

1.1.3.1. Millî Kültür-Evrensel Kültür 54

1.1.3.2. Alt Kültür-Karşı Kültür 56

1.1.3.3. Kitle Kültürü-Popüler Kültür 58

1.1.3.4. Seçkin Kültür-Üst/Yüksek Kültür 63

1.1.3.5. Postfigüratif Kültür-Cofigüratif Kültür-Prefigüratif Kültür 65

1.1.3.6. Sözlü Kültür-Yazılı Kültür-Seyirlik Kültür 66

1.2. SİYASAL KÜLTÜR KAVRAMI 69
1.2.1. Siyasal Kültür Kavramsallaştırmaları 81
1.2.1.1. Nesnel Kavramsallaştırma 81
1.2.1.2. Psikolojik veya Öznel Kavramsallaştırma 82
1.2.1.3. İçlemsel Kavramsallaştırma 84
1.2.1.4. Bulgusal Kavramsallaştırma 85
1.2.2. Siyasal Kültürün Çeşitleri 87
1.2.2.1. Mahalli/Yöresel/Yerel Siyasal Kültür 88
1.2.2.2. Uyrukluk/Vatandaşlık/Tebaa Siyasal Kültürü 89
1.2.2.3. Katılımcı Siyasal Kültür 90
1.2.2.4. Bütünleştirilmiş Siyasal Kültür-Bölünmüş Siyasal Kültür 95
1.2.2.5. Ahlâki Siyasal Kültür-Bireyci Siyasal Kültür ve Gelenekçi Siyasal Kültür 95
1.2.2.6. Anlatımsal Siyasal Kültür-Araçsal Siyasal Kültür 97
1.2.2.7. Seçkin Siyasal Kültürü-Kitle Siyasal Kültürü 98
1.2.3. Siyasal Kültürün Ölçütleri 105
1.2.3.1. Millî Özdeşleşme 105
1.2.3.2. Vatandaş Özdeşleşmesi 106
1.2.3.3. İktidar Uygulaması 107
1.2.3.4. Karar Alma Süreci 107
1.2.4. Siyasal Kültürün Temel Unsurları 108
1.2.4.1. Tarih 108
1.2.4.2. Zihniyet 110
1.2.4.3. Din 115
1.2.4.4. Kimlik 120
1.2.4.5. Dil 126
1.2.4.6. Semboller, Mitler, Efsaneler ve Siyasal Törenler (Ayinler) 129
1.2.5. Siyasal Toplumsallaşma 135
1.2.5.1. Siyasal Toplumsallaşma Evreleri 141
1.2.5.1.1. Siyasallaşma 142
1.2.5.1.2. Otoritenin Kişiselleşmesi 142
1.2.5.1.3. İdealleştirme 143
1.2.5.1.4. Kurumsallaşma 143
1.2.5.2. Siyasal Toplumsallaşma Kurumları 145
1.2.5.2.1. Aile 147
1.2.5.2.2. Arkadaş Grupları 150
1.2.5.2.3. Eğitim Sistemi ve Okul 152
1.2.5.2.4. Çalışma Hayatı, Dernekler ve Örgütler 155
1.2.5.2.5. Kitle İletişim Araçları 157

1.2.5.3. Yeniden Siyasal Toplumsallaşma (Siyasal Toplumsallaşmada Aksayan Yönler) ... 161
1.2.6. Siyasal Kültür ve İdeoloji ... 162
1.2.6.1. İdeoloji Kavramı ... 162
1.2.6.2. İdeoloji Türleri ... 171
1.2.6.3. Siyasal Kültür ve İdeoloji İlişkisi ... 173

İkinci Bölüm

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ

2.1. TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜNÜN TEMEL DİNAMİKLERİ ... 183
2.1.1. Osmanlı Öncesi Türk Toplumlarında Siyasal Yapı ve Siyasal Kültürün Temelleri ... 184
2.1.2. Osmanlı Döneminde Siyasal Gelenek ... 195
2.1.2.1. Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yapı ... 197
2.1.2.2. Dinî Etki ... 210
2.1.2.3. Siyasal Yapı ... 217
2.1.3. Türk Siyasal Kültüründe Bir Kırılma Noktası: Modernlik ve Türk Modernleşmesi ... 222
2.1.3.1. Modernlik ve Modernleşme ... 222
2.1.3.2. Türk Modernleşmesi ... 233
2.1.3.2.1. Osmanlı Modernleşmesi ... 233
2.1.3.2.1.1. Tanzimat Öncesi Meydana Gelen Toplumsal Değişiklikler ve Yenileşme Çabaları ... 235
2.1.3.2.1.2. Tanzimat Fermanı ve Modernleşme Hareketleri ... 254
2.1.3.2.1.3. Islahat Fermanı ve Yeni (Genç) Osmanlılar ... 263
2.1.3.2.1.4. I. Meşrutiyet ve Kanun-u Esasi ... 271
2.1.3.2.1.5. II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki ... 275
2.1.3.2.1.6. Dönemin Siyasal Düşünce Akımları ... 284
2.1.3.2.1.6.1. Batıcılık ... 286
2.1.3.2.1.6.2. Osmanlıcılık ... 289
2.1.3.2.1.6.3. İslâmcılık ... 292
2.1.3.2.1.6.4. Türkçülük ... 295
2.1.3.2.2. Modern Türkiye'nin Doğuşu ... 300

2.2. TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜNDE FARKLILAŞMA DÖNEMİ ... 309
2.2.1. Cumhuriyet Dönemi Türk Siyasal Kültürü ... 309
2.2.2. Demokratik Yaşama Geçiş ve Siyasal Kültür ... 320
2.2.3. Askerî Müdahalelerin Siyasal Kültüre Etkisi ... 326
2.2.4. Türk Siyasal Kültürünün Günümüzdeki Yansımaları ... 336

Üçüncü Bölüm

MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

3.1. MİLLET KAVRAMI 349
3.1.1. Milletin Unsurları 359
3.1.1.1. Dil Birliği 359
3.1.1.2. Kültür/Tarih Birliği 361
3.1.1.3. Soy Birliği 364
3.1.1.4. Din Birliği 365
3.1.1.5. Birlikte Yaşama İsteği ve İradesi 366
3.1.1.6. Öteki İmajı 367
3.1.2. Millet Kavramına İlişkin Çeşitli Kuramlar 370

3.2. MİLLİYETÇİLİK KAVRAMI 384
3.2.1. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Doğuşu 386
3.2.2. Millet ve Milliyetçilik İlişkisi 398
3.2.3. Milliyetçiliğe İlişkin Çeşitli Kuramlar 405
3.2.3.1. Sosyoloji Temelli Milliyetçilik Kuramları 406
3.2.3.2. Toplumsal ve Siyasî Tarih Merkezli Milliyetçilik Kuramları 412
3.2.4. Milliyetçilik Kavramına Yönelik Çeşitli Yaklaşımlar, Gruplandırmalar, Tiplemeler 419

3.3. TÜRK KİMLİĞİ VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ 426
3.3.1. Osmanlı Devleti'nde Millet Anlayışı ve Milliyetçilik Fikri 430
3.3.1.1. 18. Yüzyıl Öncesi Türk Kimliği 430
3.3.1.2. Modernleşmenin Yarattığı Kimlik Sorunu 437
3.3.1.3. Milliyetçiliğin Gelişmesini Engelleyen Nedenler 441
3.3.1.4. Türk Millî Kimliğinin Doğuşu ve Siyasallaşması 448
3.3.1.4.1. I. Meşrutiyet Dönemi: Kültürel Milliyetçilik 448
3.3.1.4.2. II. Meşrutiyet Dönemi: Türk Milliyetçiliğinin Siyasallaşması 459
3.3.1.4.3. Türkçülüğün Teşkilatlanma Dönemi 474
3.3.2. Cumhuriyet Dönemi Türk Kimliği ve Milliyetçiliği 483
3.3.2.1. Millî Mücadele Dönemi 483
3.3.2.2. Cumhuriyet Türkiyesi: Yapılanma ve Gelişme Dönemi 489
3.3.2.2.1. Siyasî Milliyetçilik 493
3.3.2.2.2. Kültürel/Etnik Milliyetçilik 500
3.3.2.2.2.1. Türk Tarih Tezi 503
3.3.2.2.2.2. Güneş-Dil Teorisi 505
3.3.2.2.2.3. Arkeolojik/Antropolojik ve Biyolojik Çalışmalar 507
3.3.2.3. Tek-Parti Döneminde Türk Milliyetçiliği 512

3.3.2.4. Demokratik Yaşama Geçiş ve Türk Milliyetçiliği: Siyasal Parti Düzeyinde Temsil 520
3.3.2.5. Günümüzde Türk Kimliği ve Türk Milliyetçiliği 532

Dördüncü Bölüm

TÜRKİYE'DE MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK ALGISI ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI

4.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEM 545
4.2. ARAŞTIRMANIN AMACI 546
4.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 546
4.3.1. Varsayımlar 548
4.3.2. Kapsam ve Sınırlılıklar 548
4.3.3. Evren, Örneklem ve Örnekler 548
4.3.4. Süreç 550
4.3.5. Verilerin Analizi 551
4.4. ARAŞTIRMA BULGULARI VE DEĞERLENDİRME 551

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME 605
KAYNAKÇA 627
EKLER: Türk Toplumunun Millet ve Milliyetçilik Algısı Anket Formu 667
TABLO VE ŞEKİLLER 673
AD DİZİN 677
KAVRAM DİZİN 687

KISALTMALAR

AK Parti : Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP : Anavatan Partisi
ATÜT : Asya tipi üretim tarzı
bkz. : bakınız
CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
çev. ed. : çeviri editörü
çev. : çeviren
der. : derleyen
DP : Demokrat Parti
DSP : Demokratik Sol Parti
DTP : Demokratik Toplum Partisi
ed. : editör
haz. : hazırlayan
İ.Ö/M.Ö : İsa'dan önce/milattan önce
İng. : İngilizce
Lat. : Latince
md. : madde
MHP : Milliyetçi Hareket Partisi
no. : numara
röp. : röportaj
s. : sayfa
SK. : sayılı kanun
ss. : sayfa sayısı
TBMM : Türkiye Büyük Millet Meclisi
TÜİK : Türkiye İstatistik Kurulu
ty. : [yayım] tarihi yok
vb. : ve benzeri/ve bunun gibi/ve başkaları
vd. : ve devamı/ve diğerleri
vol. : cilt (*İng. volume, Lat. volumen*)
vs. : ve saire
yay. haz. : yayına hazırlayan
yay. yön. : yayın yönetmeni
yay. : yayınları/yayınevi
yy. : yüzyıl

GİRİŞ

GİRİŞ

Millet ve milliyetçilik kavramları üzerine sosyal bilimler alanında pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak, millet ve milliyetçilik, hem Türkiye'de hem de Batı dünyası'nda bilimsel açıdan üzerinde fikir birliğine varılmış kavramlar değildir. Aslında bunun böyle olması da bir bakıma doğal karşılanmalıdır. Zira millet ve milliyetçilik kavramları, ele alınış biçimiyle toplumdan topluma, hatta aynı toplum içindeki etnik unsurlara göre farklılaşabilen çok yönlü bir olgudur. Bu özelliğinden dolayı da günümüzde üzerine en çok tartışma yürütülen kavramların başında millet ve milliyetçilik gelmektedir. Çünkü toplumları birbirinden ayırmada, uluslararası ilişkilerin niteliğini ve globalleşme karşısındaki duruşu belirlemede, "ötekini" tanımlamada vs. etkili olan ve sıklıkla başvurulan kavramların başında millet ve milliyetçilik gelmektedir. Bu açıdan Türk kimliğini ve milliyetçiliğini anlamlandırabilmek, pek çok konuya yaklaşımda büyük yarar sağlayacaktır. Bu çalışma genelinde, Türk siyasal kültürü içerisinde millet ve milliyetçilik kavramlarının, toplum tarafından ne şekilde algılandığı, Türk siyasal kültürünü meydana getiren dinamiklerin bu algılamayı ne şekilde etkilediği ve günümüz Türk toplumundaki milliyetçilik anlayışının, "millî bütünlüğü" sağlayabilme noktasında, geçmişten günümüze nasıl bir değişim geçirdiği incelenmeye çalışılacaktır.

Böyle bir incelemenin amacı ise; Türk siyasal kültürü içerisinde, millet ve milliyetçilik kavramlarının, bireyler tarafından algılanış farklılığının test edilmesi suretiyle bu yönde sonuçlara gidilmesidir. Bu doğrultuda, Türk siyasal kültürünün kendine has özellikleri kapsamında, millet kavramı ve milliyetçilik olgusu, pek çok etken ile ilişkilendirilerek irdelenmiştir. Çalışma genelinde, Türk siyasal kültürünün oluşumunda başat rol oynayan ve tarihsel mirasın etkilerini taşıyan başlıca kavramlar ve olaylar açıklanmaya çalışılmıştır. Toplumun millet ve milliyetçilik kavramlarına atfettiği

anlam irdelenirken, Osmanlı Devleti'nin Cumhuriyet Türkiyesi'ne bıraktığı siyasal kültür mirasının ve bu mirasın oluşumuna neden olan dinamiklerin incelenmesi ise, çalışmanın belkemiğini oluşturmuştur. Zira günümüze yönelik algı tespiti, siyasal kültürün karakteristik özellikleri kapsamında yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde; kültür ve siyasal kültür kavramları incelenmiştir. Kültür kavramının, siyasal kültür kavramının daha net olarak anlaşılmasında önemli rol oynayacağı düşüncesinden hareketle, kültürün özellikleri, unsurları ve çeşitleri ayrıntılı olarak verilmiştir. Buna bağlı olarak, siyasal kültür kavramı literatürdeki anlamlarıyla incelendikten sonra, üzerinde yapılan kavramsallaştırmalar bağlamında detaylı olarak tartışılmıştır. Bu bölümde ayrıca, siyasal kültürün çeşitleri, ölçütleri, temel unsurları da irdelenerek siyasal kültür ile yakından ilişki olan siyasal toplumsallaşma ve ideoloji kavramları açıklanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü, Türk siyasal kültürüne ayrılmıştır. Türk siyasal kültürünün temel dinamikleri, Osmanlı öncesi Türk toplumlarındaki siyasal yapı, Osmanlı dönemi siyasal geleneği, Cumhuriyet Türkiyesi ve günümüzdeki yansımalar bağlamında detaylı olarak sunulmuştur. Osmanlı mirasının daha net anlaşılabilmesi amacıyla, toplumdaki sosyo-kültürel yapı, siyasal yapı ve dinî etki kısaca analiz edilmiş, sonrasında ise Türk siyasal kültürü içinde önemli bir kırılma noktası olarak değerlendirilebilecek modernleşme ya da Batılılaşma hareketleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Tanzimat öncesinde başlayan modernleşme hareketlerinin etkisi sonrasında, bu sürecin hız kazandığı Tanzimat dönemi ile I. ve II. Meşrutiyet dönemleri, siyasal ve sosyal gelişmeler paralelinde irdelenmiş; Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte kurulan Cumhuriyet Türkiyesi'nin Osmanlı'dan bir kopuşu mu ifade ettiği, yoksa Osmanlı'nın izlerini büyük ölçüde taşıyan bir yapı mı oluşturduğu, tarihsel dönem içerisinde analiz edilmeye çalışılmıştır. Tek parti dönemi ve sonrasında demokratik yaşama geçişin siyasal kültür üzerindeki yansımaları, askerî müdahalelerin siyasal yaşamdaki yeri ve günümüz Türkiyesi'ndeki siyasal kültürün ana hatları, bu bölümde aktarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise, millet, milliyetçilik ve Türk milliyetçiliği kavramlarının çok yönlü analizlerinden ibarettir. Bu bölümde ilk olarak, millet ve milliyetçilik kavramları tarihsel kökenleri ile birlikte kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde incelenmiştir. Türk kimliği ve Türk milliyetçiliğinin oluşumu ise, Osmanlı Devleti dönemiyle birlikte ele alınarak "kimlik sorunu"nun ortaya çıkışı sonrasında Türk kimliğinin belirlenmesinde rol oynayan temel unsurlar bağlamında açıklanmıştır. Bu aşamada, Türk kimliği ve

milliyetçiliğinin oluşmasında etkili olan isimler ve görüşleri de genel olarak tartışılmış; Türk kimliğinin siyasallaşma süreci ile birlikte teşkilatlanma dönemine girişi ve Millî Mücadele Döneminde Türk kimliğinin konumu ve işlevi ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Cumhuriyet Türkiyesi ile birlikte başlayan ve sonrasında devlet politikasına dönüşerek devam eden Türk kimliği inşa süreci ve Türk milliyetçiliğinin oluşumu kapsamında süregelen çalışmalar, yine bu bölümde irdelenmiş; siyasî ve kültürel milliyetçilik alanında değerlendirilebilecek faaliyetler/çalışmalar bir bütün halinde verilmiştir. Daha sonra, Türk kimliğinin ve milliyetçilik anlayışının tek parti dönemindeki konumu ve demokratik yaşama geçiş ile birlikte siyasal parti düzeyinde temsil ediliş süreci açıklanmış; ayrıca Türk kimliğinin ve Türk milliyetçiliğinin günümüzdeki durumu, globalleşme karşısında uğradığı değişim ve açmazları tartışılarak, konuya ilişkin bir takım öneriler sunulmuştur.

Tez, literatür taramasına dayalı betimsel bir çalışma olmakla birlikte, aynı zamanda alan araştırmasını içermesiyle ampirik özellik de göstermektedir. Bu çerçevede tezin son bölümü, Türk toplumunun millet ve milliyetçiliğe ilişkin değerlerin analizinden hareketle bugünkü durumun bir tespitini yapmaya yönelik bir alan araştırmasını içermektedir. Bu tespitin yapılmasındaki amaç ise; çalışmanın kuramsal kısmında yer alan millet ve milliyetçilik ile ilgili argüman, söylem ya da yaklaşımların günümüz Türk toplumunda var olup olmadığını, var ise hangi düzeyde olduğunu tespit etmek olarak belirlenmiştir. Bu belirlemenin de tarihsel bakış, devlet, din, muhafazakârlık, ordu, muhalefet, demokrasi, laiklik, dil, etnik yapı gibi kavramların yaş, cinsiyet, eğitim durumu, gelir düzeyi, yerleşim birimi, etnik köken gibi farklı bağımsız değişkenler tarafından nasıl düzenlendiği/oluşturulduğu üzerinden yapılması amaçlanmıştır.

Söz konusu alan araştırması, kapalı ve açık uçlu olmak üzere demografik özellikleri de içeren toplam 45 sorudan oluşan anket yoluyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın evreni ise, Ankara'da yaşayan 18 yaşını bitirmiş ve hanelerde yaşayan erkek ve kadın vatandaşlar olarak tanımlanmıştır. Evrenin Ankara olarak belirlenmesinde; Ankara'nın başkent oluşu, kozmopolit bir şehir olarak Türkiye'nin pek çok bölgesinden göç alması ve şehirlerde yaşayan nüfus oranının en yüksek olduğu il olması göz önünde bulundurulmuştur. Bu kapsamda, Ankara geneli, nüfus ve gelir dağılımı göz önünde bulundurularak 3 bölgeye ayrılmış; Ankara genelinde elde edilecek verilerin, Türkiye genelini yansıtabileceği, dolayısıyla Türkiye'ye ilişkin ipuçları verebileceği değerlendirilmiş ve hedef kitleye uygun olarak 410 anket üzerinden çözümleme yapılarak genellemelere gidilmiştir. Bu genellemeler, verilerin analiz edilmesi sonucunda oluşturulan; ilgili sorulara ait 45 frekans

tablosu ile birlikte birbiriyle ilişkili olan farklı soruların frekans tablolarının karşılaştırılması sonrasında anlamlı sonuçlar veren 15 tablo olmak üzere toplam 60 tablonun çözümlemesi sonucunda yapılmıştır.

Ayrıca, bu bölümlerden bağımsız olarak, "sonuç ve değerlendirme" başlığı altında, çalışmanın kuramsal çerçevesi kapsamında belirlenen varsayımların, gerçekleştirilen alan araştırması sonrasında geçerliliğinin tespitine yönelik değerlendirmeler yapılmış, Türk toplumunun millet ve milliyetçilik algısının ne olduğu ve hangi konularda kırılmaların yaşandığı/yaşanabileceği açıklanmıştır.

KÜLTÜR VE SİYASAL KÜLTÜR

Birinci Bölüm

KÜLTÜR VE SİYASAL KÜLTÜR

1. KÜLTÜR VE SİYASAL KÜLTÜR

1.1. KÜLTÜR KAVRAMI

Kültür, gündelik yaşantımızda sıklıkla karşılaştığımız, öğrendiklerimizi ve paylaştıklarımızı kapsayan, ancak ifade etmekte zorlandığımız, hatta alışkanlıklarımızdan farklı bir biçimde karşımıza çıkan birçok olguyu da açıklamak için kullandığımız kavramların başında gelmektedir. Sınırları oldukça geniş olan ve farklı bilimsel disiplinler tarafından da kullanılan kültür kavramı, üzerinde ortak bir tanıma varılması ihtimali düşük olan kavramlardandır. Zira kültür alanında çalışma yürüten akademisyenlerce üzerinde mutabık kalınan bir tanım olmamakla birlikte iki yüzden fazla kültür tanımının yapılabildiği de ifade edilmektedir.* Ergun, haddinden fazla bu

---

* Abraham A. Moles, 250 farklı kültür tanımının bulunduğunu ifade ederken, Amerikalı iki antropolog Alfred L. Kroeber ve Clyde Kluckhohn, 1952'de yayımladıkları *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions (Random House, Vintage, New York)* başlıklı çalışmalarında 164 farklı kültür tanımını derlemiş ve tartışmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, Çev. Savaş Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s.105-112; Abraham A. Moles, *Kültürün Toplumsal Dinamiği*, Çev. Nuri Bilgin, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No: 21, İzmir, 1983, s.7; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 10. baskı, Remzi Kitapevi Yay., İstanbul, 2003, s.95; Barlas Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma*, 2. baskı, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yay., Ankara, 1981, s.222-223; Şaban Sitembölükbaşı, "Siyasal Kültürün Kavramsallaştırılmasında Karşılaşılan Bazı Güçlükler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Güz 1997, s.251. Ayrıca, kültür konusunda önemli sayılabilecek bazı yabancı kaynaklar da şunlardır: Kluckhohn, C., Kelly, W.H, "The concept of culture", Ed. In R. Linton, *The Science of Man in the World Culture,* New York, 1945; Linton, R., *The Cultural Background of Personality,* New York, 1945; Hofstede, G., "National Cultures and Corporate Cultures", In L.A. Samovar, R.E. Porter (Eds.), *Communication Between Cultures,* Belmont, CA: Wadsworth. 1984; Damen, L., *Culture Learning: The Fifth Dimension on the Language Classroom.* Reading, MA:

tanım kargaşasının nedenini, kültürü araştıran sosyoloji, antropoloji, etnoloji ve etnografya disiplinlerinin, kültürü açıklamak için ortak bir yaklaşım yöntemi bulamamasına bağlar ve bu durumu her türlü anlaşmazlığın baş nedeni olarak görür.[1]

Kültür kavramı, etimolojik kökeni itibariyle, *üretme/yetiştirme*, *ekip/biçme* anlamına gelen Latince'deki *Colere* kelimesinden gelmektedir. *Culture* sözcüğü, 17. yüzyıla kadar Avrupa'da "tarım ürünlerine ve hayvanlara bakma" anlamında kullanılmıştır.** Kültür kavramı, zaman içerisinde, bir işleme sürecinin ifadesi olarak ürün yetiştirimi veya hayvan yetiştirimi ve sonrasında zihin yetiştirimine doğru anlamını genişleterek kullanılagelmiştir.[2] Bu kavramı ilk kez Voltaire, Fransız Devrimi öncesinde, insan zekâsının oluşumu, geliştirilmesi, yüceltilmesi anlamında kullanarak ona

---

Addison-Wesley, 1987; Banks, J.A., Banks, McGee, C. A. *Multicultural Education*. Needham Heights, MA: Allyn & Bacon, 1989; Raymond Williams, "The Idea of Culture", John McIlroy, Stallie Westwood (Eds.), *Border Country: Raymond Williams in Adult Education*, Leicester, 1993; Lederach, J.P., Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures. Syracuse, Syracuse University Press, New York, 1995.

[1] Doğan Ergun, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 6. baskı, Gerçek Yay., İstanbul, 1993, s.125.

** Kültür, Türkçe'ye Fransızca'daki *"Culturë"* kelimesinden geçmiştir. Türkçe'de karşılığı olarak uzun bir süre *"hars"* kelimesi kullanılmıştır. Hatta bir dönem, Türkçe'de *"keltürmek"* (tarladan ürün almak) sözcüğü de kullanılmak istenmiştir. Yine kültür yerine *"ekin"* kelimesinin de söz konusu edildiği ifade edilebilir. Değerli sosyolog Cemil Meriç ise, tanım farklılığından şikayetle kültür kelimesinin Türkçe karşılıkları hakkında şunları ifade eder: "Kültür yabancı bir kelime. Cazip, çünkü Avrupalı. Batı dillerini XVIII. asrın sonlarında fethetmiş. Her ülkede ayrı bir libasa [kılığa] bürünen uçarı, serazat bir mefhum. Bu garip kelimeyi Fransızcadan almışız. Medenî dillerde kelimelerin kökleriyle hiçbir ilgisi kalmaz. Hele ıstılahlar kaynaklarından ne kadar kopar, ne kadar uzaklaşırlarsa, o kadar mükemmel sayılırlar. Tıflane bir iştirak merakîyle kültüre hars demişiz. Hars tam tutacakken vazgeçip frenkçesini kabullenmişiz. 'Uygar kuşak'ların ulusçuluğu tepki göstermiş, kültür 'tilciğini' yeniden tercüme edip irfanımızı nevzuhur bir ucube ile donatmışlar: ekin". Bkz. Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 9. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.87. Ord. Prof. Dr. Sulhi Dönmezer'in kültür kavramının kullanımı yönündeki tespitleri, teorik ve pratik farklılıkların toplum içindeki algılanışlarının anlaşılması noktasında güzel ipuçları vermektedir: "Kaydedelim ki, 'kültür', toplum bilimde teknik anlamı olan bir terimdir. Bu sözcüğün gündelik dilde taşıdığı anlam ile toplumbilimindeki teknik anlamı ayrıdır. Gündelik dilde, kültürlü olmak ancak bazı aydın kişilerin ayrıcalığı ve niteliği olduğu halde toplumbilimde, toplumun her bireyi, toplum kültürünün de bir iştirakçisidir." Bkz. Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, 11. baskı, Beta Yay., İstanbul, 1994, s.99.

[2] Raymond Williams, *Kültür*, Çev. Suavi Aydın, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1993, s.8.

değişik bir anlam yüklemiştir.[3] *"Beynin yetiştirilmesiyle"* ilişkilendirilen bu kavram doğal olarak beraberinde yüksek ve alçak kültür ayrımını getirmiştir. "Yüksek kültür, aristokrasinin ve yönetici sınıfların kitapları, müzikleri, sanatı, estetiği ve tinsel gelişmişliğini ifade ederken, bunun karşılığında alçak kültür, yüksek kültür karakterinden yoksun 'halk kültürünü' anlatmıştır. Kitle iletişim araçlarıyla birlikte, bu araçların ürünleri 'alçak kültür' olarak nitelenmeye başlanmıştır."[4] Duverger, kültür kavramının tarihi süreç içerisinde uğradığı anlam değişmelerini şu sözleriyle özetler:

> "Başlangıçta toprağı işleme eylemini anlatmak için kullanılan terim, XVII yüzyıldan bu yana düşünüş yeteneklerinin geliştirilmesini anlatmak üzere kullanılmaya başlanmıştır. XVII yüzyılda insanlığın geçirdiği gelişme evrelerini saptamaya çalışan ve bu gelişmelerin ilerleme yönünde olduğuna inanan Alman tarihçileri, toplulukların kaydettiği bu ilerlemeyi anlatmak üzere kültür terimini kullanmışlardır. Terim böylelikle ahlâksal bir anlam kazanmıştır. Zaten bu anlamda her biri belli bir kültürel gelişme evresiyle düşümdeşen tarihsel evreler birbirleriyle ayrılmaktaysa da değişik kültürler yerine tek bir kültürden söz edilmekteydi. XIX yüzyılın sonunda İngiliz antropologları kültür terimini, etnografya tarafından incelenen toplumlara özgü olan düşünce ve eylem biçimleri, inançlar, değer sistemleri, simgeler ve tekniklerin tümünü anlatmak üzere kullanmışlardır. Aynı zamanda da kültürü nesnel bir kavram hâline getirmek için, onu tüm ahlâksal ve felsefi öğelerinden arındırmışlardır."[5]

Kültür, taşıdığı soyut anlam ve çok katmanlı yapısı nedeniyle çok sayıda tarife sahip bir kavramdır. Özleri itibariyle bu tanımlar birbirleri ile bir uyum gösterse de ilgili oldukları alana göre farklı düşünceleri yansıtır.*

---

[3] Güvenç, 2003a, s.96.

[4] İrfan Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, 2. baskı, Erk Yay., 2005, s.135.

[5] Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. İlhan Tekeli, 7. Baskı, Varlık Yay., İstanbul, 2004, s.73-74.

* Bu noktada, Naci Bostancı'nın, kültür üzerine bu denli tanım yapılmasının nedenleri olarak öne sürdüğü görüşler oldukça betimleyicidir: "... öncelikli neden, sosyal bilimlerin kavramlarında alanın spekülâtif niteliği (çünkü insan ve grup dinamikleri ele alınıyor) gereği tam bir uzlaşmanın varlığından söz edilememesidir.... İkinci neden, politik ve ideolojik farklılıkların bir episteme farkı olarak ortaya çıkması ve bu hâlin kavramlar düzeyinde de görülmesidir....Üçüncü neden, kültür kavramının başka kavramlarla birlikte zengin çağrışımları olan yeni metaforlar üretme yeteneğidir. Ortaya çıkan bu yeni dil imkânları onun neyi ifade ettiği konusundaki belirsizliği artırır....Dördüncü neden ise, kültürden bahseden kişinin ilgi alanları itibariyle oluşturduğu birikimdir." Bkz. Naci Bostancı, "Toplum ve Kültür", Der. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 2. baskı, Martı Yay., Ankara, 2003, s.109-110.

Kültür sözcüğünün dört ayrı anlamda kullanıldığını belirten Güvenç, şöyle bir gruplandırmaya gitmiştir[6]:

(i) *Bilim alanındaki kültür:* Medeniyettir/uygarlıktır. Tarihsel, bütünsel ve evrimsel bir özelliği vardır. (Çin, Hint, Fransız, Batı ve İslâm kültürü gibi.)

(ii) *Beşeri alandaki kültür:* Eğitim sürecinin bir ürünüdür. Değerlendirici, eleştirici, geliştirici, öğretici ve yayıcı özelliktedir. (Genel, mesleki ve teknik eğitim; tıp, hukuk, din, sanat ve fen eğitimi; örgün ve yaygın eğitim ya da öğretim gibi.)

(iii) *Estetik alanındaki kültür:* Sanatsal bir yapı arz eder. Eleştirici, yaratıcı, eğitici, değerlendirici güzelleştirici bir görev üstlenir. (Gotik, Barok, Rönesans ve Modern sanat; resim sanatı, müzik sanatı, ilkel ve modern sanat; romantik ve gerçekçi sanat gibi.)

(iv) *Maddî (teknolojik) ve biyolojik alandaki kültür:* Üretimdir. Günlük toplumsal yaşamı destekleyici; üretici, derleyici, çoğaltıcı ve besleyici gibi özelliklere sahiptir. (Avcılık, tarım ve endüstri kültürü, mikrop kültürü, ekin kültürü gibi.)

Bodley'in gruplandırması ise Güvenç'inkinden farklıdır. Kültür kavramının ele alınış biçimi şeklinde bir ayrıma giden Bodley, bu gruplandırmasıyla bir bakıma kültürün özelliklerini de ifade ederek kavramın çok boyutluluğunu ortaya koymuş olur[7]:

(v) *Konusal:* Kültür, sosyal örgütlenme, din veya ekonomi gibi konu başlıklarındaki her bir maddeyi içerir.

(vi) *Tarihsel:* Kültür, toplumun tutum ve davranışlarının, değerlerinin, gelecek nesillere aktarılan faaliyetlerin bir toplamıdır. Bireyler, kendilerinden önce var olan kültür içine doğarlar ve kültür tarafından şekillendirilirler.

(vii) *Davranışsal:* Kültür, paylaşılan, öğrenilmiş insan davranışıdır; yaşam yoludur. Kültür kalıtsal değildir. İnsanlar kültürü öğrenir. Öğretilen ile öğrenilen arasındaki ilişki mutlak olmadığından, zaman içerisinde kültür değişiklik gösterir.

---

[6] Güvenç, 2003a, s.97-99.

[7] John H. Bodley, *Cultural Anthropology: Tribes, States, and the Global System*, Mountain View, CA, Mayfield, 1994'ten aktaran, İrfan Erdoğan, Korkmaz Alemdar, *Öteki Kuram: Kitle İletişimine Yaklaşımların Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirilmesi*, Erk Yay., Ankara, 2002, s.254-255. Ayrıca kültürel kuram hakkında detaylı bilgi için bkz. Philip Smith, *Kültürel Kuram*, Çev. Selime Güzelsarı, İbrahim Dündoğdu, Babil Yay., İstanbul, 2003, s.13-18.

(viii) *Normatif:* Kültür, idealler, değerler ya da diğer bir anlatımla yaşam kuralları bütünüdür.

(ix) *Fonksiyonel:* Kültür, çevreye uyum veya birlikte yaşam sorunsalını çözme yolludur.

(x) *Mental:* Kültür, insanları hayvanlardan ayıran fikirler veya öğrenilmiş alışkanlıklar bileşkesidir. Kültür, en temelde üç öğeyi içinde barındırır. Bunlar, insanların ne düşündüğü, ne yaptığı ve ürettikleri materyal ürünlerdir. Bu nedenle, mental süreçler, inançlar, bilgi ve değerler kültürün parçalarını oluşturur.

(xi) *Yapısal:* Kültür, kalıplaşmış ve birbiriyle ilintili fikir, sembol ve davranışların bir bütünüdür.

(xii) *Sembolsel:* Kültür, bir toplum tarafından paylaşılan keyfi olarak verilen anlamlara dayanır. Kültür aynı zamanda paylaşılan, öğrenilmiş, sembolsel, nesilden nesile aktarılan, genel olarak anlaşılan ve bütünleşik bir kavramdır. Paylaşılan olmasından ötürü, bireye özgü bir davranış kültür değildir.

Antropolojik anlamıyla kültür kavramını teknik bir terim olarak İngilizce'de kullanan ilk isim, İngiliz antropologu Edward Burnett Tylor'dur. Tylor'ın kültür tanımı şöyledir: "Kültür, toplumun bir üyesi olarak insanoğlunun kazandığı [öğrendiği] bilgi, sanat, ahlâk, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür."[8] Bu tanım, aynı türden olmayan ve aynı varlık alanında bulunmayan dört ana değişkeni kültürün bütünlüğü kavramı içerisinde birbirine bağımlı kılması noktasında dikkat çekmektedir. Bu değişkenler, (i) toplum, (ii) insan, (iii) kültürel muhteva ve (iv) öğrenme işlevi (süreci)'dir. Tylor'ın meşhur tanımı, aynı zamanda kültür ile bütünlük kavramları arasında ve kültürün bütünlüğünü meydana getiren başlıca değişkenler arasında çeşitli bağlantılar kurmakta; değişkenlerin birtakım belirgin ya da açık olmayan özelliklerine değinmektedir.[9]

Tylor'ın Polonyalı meslektaşı Bronislaw Malinowski de bu genişlikte bir anlamla kültürü ifade etmiştir: "[Kültür] insanların biyolojik ihtiyaçlarını karşılayan tüketim malları ve araçları ile sosyal bir topluluk hâlinde yaşamaktan dolayı ortaya çıkan fikir ve sanatların, inanç ve geleneklerin top-

---

[8] Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, Londra, 1871, I, s.1'den aktaran Bozkurt Güvenç, *Kültür Konusu ve Sorunlarımız*, 2. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1985, s.22.

[9] Güvenç, 1985, s.22.

yekûn bir bütünüdür."[10] Malinowski, tüm kültürler tarafından karşılanması gereken üç temel ihtiyaç düzeyini şu şekilde sıralamaktadır: (i) Bir kültür, yeme-içme ve diğer yaşam gereksinimleri gibi tipik biyolojik ihtiyaçları karşılamalıdır. (ii) Bir kültür, hukuk ve eğitim gibi araçsal ihtiyaçları karşılamalıdır. (iii) Bir kültür, din ve sanat gibi bütünleştirici ihtiyaçları karşılamalıdır.[11]

Bu tanımlara örnek kabilinden Robertson'ın, farklı coğrafyada yaşayan insanlar üzerine yaptığı kısa açıklama, kültürün, inanç, gelenek, ahlâki değer, dil, davranış, etnik yapı, tüketim malı, alışkanlık gibi hareket noktalarını farklı bir bakış açısıyla sunar: "Amerikalılar istiridye yer, fakat sümüklüböcek yemez. Fransızlar sümüklüböcek yer, fakat çekirge yemez. Zulular çekirge yer, fakat balık yemez. Yahudiler balık yer, fakat domuz yemez. Hindular domuz yer, fakat sığır eti yemez. Ruslar sığır eti yer, fakat yılan yemez. Çinliler yılan yer, fakat insan yemez. Yeni Gine'deki Jalé kabilesi ise insanları lezzetli bulur."[12]

Bu genel tanımlara karşın, Duverger, Durkheim'ın doğrudan kullanmadığı, ancak kültürü ifade ettiği; "bireyin dışında kalan ve belirli bir zorlama gücüyle donatılmış oldukları için, kabullenmek zorunda kaldığı davranış, düşünüş ve duyuş tarzları"[13] şeklindeki yorumundan hareketle kültürü şu cümleleriyle tanımlamıştır: "Kültür, bir insan topluluğundan beklenilen davranışları tayin eden rolleri oluşturan, düzenlenmiş [koordine edilmiş] bir davranışlar, düşünceler ve duyuşlar bütünüdür."[14] Duverger, bu ifadesi ile kültürün toplumsal davranışların biçimlenmesindeki etkisi üzerinde durmuştur. Kültürün doğada hazır bulunmayan, sonradan üretilen ve oluşturulan bir yapı olduğunu, bu yapıyı oluşturan temel öznenin ise insan olduğunu değerlendiren Bauman'a göre kültür, insani bir eylem alanıdır; insan etkinliğinin, insan eyleminin sonucundan başka bir şey değildir.[15] Kültürün, nesiller arasında devredilen sosyal bir miras olarak değerlendiren Amerikalı ünlü antropolog Krober, kültürü, "toplumu oluşturan fertlerin, içgüdüsel ve fizyolojik olmayan ve şartlanma yoluyla bir nesilden diğerine geçirilen faaliyetlerinin

---

[10] Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri*, 4. baskı, Beta Yay., İstanbul, 1998, s.107.

[11] William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, Çev. Hüsamettin İnanç, Seda Çiftçi, Kaktüs Yay., İstanbul, 2002, s.78.

[12] Ian Robertson, *Sociology*, Worth Publishers, New York, 1981, s.63.

[13] Duverger, 2004, s.73.

[14] Duverger, 2004, s.74.

[15] Zygnmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s.159.

bütünü" olarak ifade etmektedir.[16] Benzer bir yaklaşım da Fichter'de görülür: "Kültür süreklidir, dayanıklıdır. Bireysel insan ise kültüre gelir, kültürde yaşar ve sonra da gider. Her toplumdaki kurumsallaşma davranış örüntülerinin toplamı, bir kültürel mirastır."[17] Hiller'in tanımı ise, kültürün toplumsal niteliğine vurgu yapar niteliktedir: "Kültür, bir toplumun inanç ve düşünce sistemleri, zanaatı, yaşama biçimleri, gelenekleri, tutum ve davranışlarıdır."[18] Benzer vurgu, farklı tanımlarda da kendini gösterir: "Kültür, insan topluluğunun inanışlarından, rollerinden, davranışlarından, değer yargılarından, örf, âdet ve geleneklerinden oluşan bir bütündür."[19] Kültürü bir simge/sembol olarak gören White, "Kültür, maddî öğelerin, davranışların, düşünce ve duyguların, simgelerden oluşan simge (sembol)'lere dayalı bir örgütlenmesidir"[20] şeklinde bir tanımla karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte White, kültürü, üç ana unsurdan ibaret görmekteydi: (i) *Tekno-ekonomik*, (ii) *sosyal* ve (iii) *ideolojik*.[21]

Kültür konusunda yapılan tanımlamalara bakıldığında; belirgin olarak ortaya çıkan noktalardan biri, kültürün, daha ziyade her topluluğun kendine özgü yaşayış ve davranış tarzının olduğudur. Türkçe'de yapılan tanımlarda da bu durum kendini göstermektedir. Gökalp tarafından yapılan kültür tanımında bu husus rahatlıkla görülebilir: "Kültür (hars), bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, muakalevî, bedîî, lisanî, iktisadî, fennî hayatlarının âhenkli mecmuasıdır."[22] Benzer bir görüş, Turhan'ın ifadelerinde de vardır: "Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddî ve manevî kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alakaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüd [tutum], görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar, birlikte, o cemiyet mensuplarının ekseri-

---

[16] Güvenç, 2003a, s.95.

[17] Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi, Anı Yay., Ankara, 2004, s.156.

[18] Güvenç, 2003a, s. 96 vd.; Güvenç, 1985, s.23.

[19] Riad A. Ajami ve diğ, *International Business: Theory and Practice*, Mac Millan Public Company, New York, 1992, s.251'den aktaran Tuncer Asunakutlu, Barış Safran, "Kültürel Farklılıklardan Kaynaklanan Çatışmalara Yönelik Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt VI, Sayı 1, 2004, s.34.

[20] Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization,* Grove Press Inc, New York, 1949, s.363'ten aktaran Güvenç, 2003a, s.100.

[21] Haviland, 2002, s.74. White, kültürün tekno-ekonomik boyutunu kültür üyelerinin çevreleriyle ilgilenme metodu olarak tanımlıyordu. İşte bu boyut, kültürün sosyal ve ideolojik yönünü belirlemekteydi. White, kültürün gelişimini büyük ölçüde kültürün çevreyle uyumunda aradığı için bu maddi boyutu vurgulayan anlayışı, *"kültürel meteryalist"* yaklaşım olarak bilindi.

[22] İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 7. baskı, Boğaziçi Yay., 1991, s.16.

sinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder."[23] Topçu da kültürü, onu yaratmış olan milletin bir malı olarak görür: "...bir milletin kültürü, onun bütün fertlerinin sahip olduğu, hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir. İnsanı kâinatın merkezi yapan bütün meseleleri bunlar paylaşmışlardır ve her cemiyet, her millet bunları kendi ruh kabiliyeti ile kendi iradesiyle yoğurmuş, birbirine kendi karakterini vermiştir."[24]

Kültürü, sosyal bir davranış biçimi şeklinde ele alan Nirun'a göre; "[Kültür], davranışlar, inançlar ve değerler yükümleri ile birlikte beliren âdetler, örfler, normlar ve müesseseler olarak düşünüldüğünde sosyal hayat alanında insanın neleri yapıp neleri yapmayacağını işaret ederek fertlere belirli davranış kalıpları sunar. Böylece bir takım kültür normları, fertleri bir arada tutabilmekte, düşünce ve davranışlarını etkileyerek onlara baskı yapmakta, kendilerini zorla kabul ettirmektedir."[25] Kültür kavramını, en geniş ifadeyle, bir toplumun yaşam biçimi olarak ifade edilebileceğini belirten Taşdelen'in yapmış olduğu kültür tanımı şöyledir: "[Kültür] bir yönü ile düşünüş, duyuş ve davranış şekilleri olarak, toplumu meydana getiren fertler tarafından öğrenilen ve paylaşılan bir bütün olma özelliğini taşır, diğer taraftan ise bilgi, inanç, gelenek ve becerilerden oluşan ve nesilden nesile aktarılan bir sosyal miras olma özelliğine sahiptir."[26] Yine, Altındal, benzer bir tanımla kültürü tarif etmiştir: "Kültür, sonsuz sayıda ve çeşitteki potansiyel yaşam tarzlarından toplum tarafından kanalize edilmiş alışkanlığa bağlı davranış, duyuş ve düşünüş tarzıdır."[27] Ülken ise kültür kavramını şöyle açıklamıştır: "Kültür, bir milletin içinde bulunduğu, medeniyet şartlarına göre tasarladığı bütün dil, ilim, sanat, felsefe, örf ve âdetleri ve bunların mahsulleri toplamıdır."[28] Kültürü, bir yaşam tasarımı olarak değerlendiren Bozkurt'a göre; tüm canlıların bir yaşam tasarımı vardır, ancak kültürün diğer canlıların yaşam tasarımından temel farkı, öğrenme yolu ile elde ediliyor olmasıdır.[29] Kültürü, doğa ve insanlar arasındaki ilişki bağla-

---

[23] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, 4. baskı, Çamlıca Yay., İstanbul, 2002, s.48.

[24] Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 2. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 1998, s.16.

[25] Nihat Nirun, *Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yay., No: 56, Ankara, 1991, s.76-77.

[26] Musa Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, Kocav Yay., İstanbul, 1997, s.157.

[27] Aytunç Altındal, *Siyasal Kültür ve Yöntem*, Havas Yay., İstanbul, 1982, s.45.

[28] Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, Dergah Yay., İstanbul, 1976, s.22.

[29] Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji: Temeller, Kavramlar, Kurallar*, Alfa Yay., İstanbul, 2004, s.91.

mında değerlendiren Çeçen'e göre kültür, "doğanın yarattıklarına karşı, insan tarafından yaratılan her şey"dir.[30] Bu tanıma paralel bir yaklaşım da Erinç'te görülür: "[Kültür] insan aklının doğaya kattığı her şeydir. O halde kültür, sosyal ve beşeri bilimler için, kimi zaman bir düşünce tarzı, kimi zaman bir davranış, kimi zaman da bir somut varolan şeklinde, ama daima karşımıza çıkan bir kavramdır."[31] Kültür, bilinç, inanç, sanat, hukuk, ahlâk ve din, örf ve âdetler (gelenek ve görenekler) ile bireyin toplumun bir üyesi olarak yapabileceği yetenek ve bilgilerin tamamını kapsamaktadır. Bahar'ın ifade ettiği gibi, bireyin yaşamındaki her şey olarak tanımlanan kültür, tutumları, değerleri, davranış kalıplarını, nesneleri, düşünceleri, duyuları, inançları, sembolleri, aletleri ve bilgileri kapsamaktadır.[32]

Ergun ise, kültür olgusunda neyin omurga ya da atardamar olabileceği varsayımı üzerinde odaklanır: "İnsanla hayvan arasındaki fark kültürdür denilmiştir; kültür maddesel ve tinsel bir birikimdir denilmiştir; kültür bir davranışlar sistemidir denilmiştir; bireyler arasındaki haberleşme sistemi kültürdür denilmiştir; kültür toplumda yaşayan insanların çalışmalarının ürünüdür denilmiştir ve enerjiye egemen olma gücü kültürdür denilmektedir."[33] Ancak, yüzlercesi yapılmış bu kültür tanımlarının, kültür kavramının içeriğini açıkladığı ve kültür olgusunun omurgasını ya da atardamarını gösterdiği konusunda tereddütleri olduğunu ifade eden Ergun, kültürü, ideolojinin kuram ve yönetimbilimi bakımından sosyoloğa öncülük etme işlevine vurgu yaparak tanımlar. Kültür, bu tür bir öncelik doğrultusunda sınıfsal bir olgudur. Ergun'a göre, ekonomik ve toplumsal gerçek, kültürü belirler; ya da başka bir ifadeyle, üretim ilişkileri kültürü belirler; ama kültürel gerçek de "ekonomik gerçeğe yakın önem" taşır.[34]

Mardin, kültürü, "toplum yapısı şekillerinin kaybolmamasını sağlayan araçların anlamlılık ve aynı zamanda iç anlamlılık ve tutarlılığının incelenmesi"[35] olarak görür ve Kluckhohn'dan esinlenerek kültürü şu örnek üzerinden açıklar:

---

[30] Anıl Çeçen, *Kültür ve Politika*, 2. baskı, Gündoğan Yay., Ankara, 1996, s.25.

[31] Sıtkı M. Erinç, *Kültür Sanat Sanat Kültür*, Çınar Yay., İstanbul, 1995, s.78.

[32] Halil İbrahim Bahar, *Sosyoloji*, USAK Yay., Ankara, 2005, s.66.

[33] Ergun, 1993, s.126.

[34] Doğan Ergun, *Türk Bireyi Kuramına Giriş: Türk Kültürünün Olanakları*, Gerçek Yay., İstanbul, 1991, s.29.

[35] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 12. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.53.

> "Her toplumun toplumsal özelliklerinin bir 'maddi' dayanağı vardır. Meselâ, sepet örmenin çok önemli olduğu bir toplumda sepet örebilmek için kurutulmuş saz saplarına veya birçok ince dallara ihtiyaç vardır. Fakat dal veya saz kendi başına bir sepet teşkil etmez. Sepet ancak, dalların veya sazların belli bir şekilde işlenmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu 'belli bir şekilde işleme' dal türünden maddi bir olay mıdır, yoksa öğrenilen, sembollerle anlatılan bir işlem olması bakımından maddi değil midir? Antropologlar böyle problemlerle karşılaştıkları vakit 'maddi' - 'maddi olmayan' ayırımının anlamsız bir hale geldiğini görmüşler ve tamamen farklı bir kavramlaştırmaya gitmişlerdir. Önemli olan, belirli bir sepet örme veya evlenme veya hükümranlık veya harbetme şeklinin toplum içinde nasıl herkes tarafından bilinen, diğer kuşaklara da geçirilen bir model hâline geldiğidir. Bunu sağlayan yolların tümüne 'kültür' denmektedir."[36]

Görüleceği üzere, kültür, farklı boyutları olabilen, geniş tanım yelpazesine sahip çok yönlü bir kavramdır. Bu noktada bizlerin benimsediği kültür tanımı ise, toplumsal yaşamı düzenleyen ve toplum içindeki bireylerce de kabul gören, nesilden nesile aktarılan davranış kalıplarının bir bütünüdür. Toplum içindeki bireylerin davranışlarını, iyi-kötü, güzel-çirkin, haklı-haksız şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutmak, o davranış kalıplarına yüklediğimiz manevî değerlerle ilgilidir. Ünal'ın da ifade ettiği gibi, her toplumun kültürünü oluşturan normları, davranış kalıpları, değerleri, bireylerin rolleri zaman içerisinde evrimleşerek kristalleşmiştir. Kültür, başlangıçtan günümüze gerçekleşmiş olan dönüşüm ve ilerlemelerin tümünün bir özetini içermektedir.[37]

Williams, kültür kavramının, günümüzde, zihnin gelişmiş biçimi (*kültür insanı/kültürlü kişi*), gelişim biçimleri (*kültürel ilgi/aktivite*) ve bu gelişim sürecinin anlamları (*sanatsal/entelektüel faaliyet*) olmak üzere üç anlamda kullanıldığı yönünde bir tespitte bulunur.[38] Buna bağlı olarak Said ise, kültürün en genelde iki alana denk geldiğini ifade eder[39]: Bu alanlardan ilki, her şeyden önce betimleme, iletişim ve gösterim sanatları gibi, başlıca amaçlarından biri haz olan ve iktisadi, toplumsal ve siyasal alanlardan göreli bir özerklik içinde, genelde estetik biçimlerde var olan uygulamalardır.

---

[36] Mardin, 2003a, s.53.

[37] Tanju Ünal, "Türk Siyasal Kültüründe Muhalefet Olgusu", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995, s.57.

[38] Raymond Williams, *The Sociology of Culture*, Schocken Books, The University of Chicago Press, Chicago, 1985, s.11.

[39] Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, Çev. Nemciye Alpay, Hil Yay., İstanbul, 1998, s.12-14.

Entelektüel, sanatsal ve bilimsel çalışmaları bu alana dâhil etmek mümkündür. Kültürün ikinci alanda kullanımı ise, onun bir kimlik kaynağı oluşturması işlevi ile ilgilidir. Buna göre kültür, zamanla ve genellikle milletle ya da devletle birlikte anılmaya başlar ve bu durum "biz"i "öteki"nden farklılaştırır. Bir topluma benlik aşısı yapar. Onun kendine has yapısını meydana getirirken aynı zamanda farklı yapılar arasındaki mesafeyi de belirginleştirir. Bu anlamıyla kültür, siyasal ve ideolojik yönleri bütünleştirerek siyasal bir eylem alanı olabileceğini de göstermiş olmaktadır.[40]

Bu noktada üzerinde durulması gereken diğer bir konu ise, kültür-medeniyet/uygarlık arasındaki farktır. 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Fransız ve İngiliz fikir dünyası "kültür" yerine "uygarlık" kavramını tercih etmekteydi. Bilim, felsefe, teknoloji alanlarında Almanlara göre çok daha ileri bir durumda olan İngiliz ve Fransız toplumları, "uygarlık" kavramını vahşet ve barbarlık evreleri karşısında kendilerine daha fazla yakınlaştırırken, Almanlar "kültür"ü daha çok benimsemişti.[41] Fransa kökenli "uygarlık", tipik olarak siyasî, ekonomik ve teknik yaşamı kapsamaktaydı. Buna karşın, Alman kökenli "kültür", dinsel, sanatsal ve entelektüel olanla daha sınırlı bir alana işaret etmekteydi. Bunun yanında, kelime toplumun tamamından çok bir grubun ya da bireyin entelektüel gelişimi anlamında da kullanılıyordu.[42] Hiç kuşkusuz, "kültür" ve "uygarlık" arasındaki bu gerilim, Fransa ile Almanya arasındaki rekabetle yakından ilişkiliydi.

Her iki kavramın, kültür ve medeniyetin, birbirleri ile aynı anlama geldiğini savunanların yanında, birini diğerine göre daha kapsamlı görenler de vardır. Eagleton'un, iki kavram arasındaki gerilimi betimleyici cümleleri yerindedir: "Uygarlık, soyut, yabancılaşmış, parçalanmış, mekanik, faydacı, maddi sürece duyulan boş inancın esiri; kültür ise bütünsel, organik, duyumsal, kendinde amaçlı ve geçmişi kapsayıcı. Bu yüzden, kültür ve uygarlık arasındaki çatışma, gelenek ve modernlik arasında sürmekte olan çekişmenin bir parçası oldu."[43] Ergun ise, bu ayrımı, maddi ve manevî değer üzerinden belirler. "Medeniyet ne kadar maddi bir olgu ve maddi bir gelişme ise, kültür de o kadar manevî bir olgu ve manevî bir gelişme-

---

[40] Köksal Alver, "Siyasal Eylem Alanı Olarak Kültür", Ed. Köksal Alver, Necmettin Doğan, *Kültür Sosyolojisi*, Hece Yay., Ankara, 2007, s.133.

[41] Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, s.524.

[42] Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s.18.

[43] Eagleton, 2005, s.21. Ayrıca, farklı kültür yorumları hakkında ayrıntılı ve karşılaştırmalı bilgi için bkz. Eagleton, 2005, s.9-42.

dir. Kısacası, medeniyet maddidir, kültür manevîdir."[44] Bu derin tartışmalara girmeden şunu hemen ifade edelim ki, bize göre kültür ve medeniyet ya da uygarlık, farklı anlamlar taşır. Kültür, bir topluluğa ait sosyal davranış tutumlarının bütünüdür. Medeniyet ise aynı gelişmişlik seviyesinde bulunan birçok milletin toplumsal yaşayışlarının (anlayış, davranış ve yaşama vasıtaları) ortak bir toplamıdır.[45] Konuyu, Meriç'in ifadeleriyle daha da netleştirmek mümkündür:

> "Kültürler milletin ruhunda yaşayan bilgiler, inançlar ve bedîî telâkkilerdir. Kültürler tarih sahnesine çıktıktan sonra 1000-2000 yıl yaşarlar. Gerçekleştirecekleri mefkureyi gerçekleştirdikten sonra medeniyet olurlar.... Kültür canlıdır, olmakta olan, oluş hâline geldikten sonra taşlaşır. Fransız ihtilâlinden sonra Fransız kültürü medeniyetleşir. Medeniyetler megapolislerde (Londra'da, Paris'te, New York'ta) ölümlerini beklemektedirler. Don Kişot kültürdür, Şanso Paso medeniyettir. Don Kişot çöken bir devri kılıcı ile yaratabileceğine inanır. Kalıplaşmayan, katılaşmayan, hayâl için yaşayan tam bir spontanéité (kendiliğindenlik) örneğidir. Şanso 2x2=4'den başka inancı olmayanın timsalidir."[46]

Gökalp de kültür ve medeniyetin farklı anlamları çağrıştırdığını, konum ve işlev yönünden ele alarak değerlendirmiş, birinin (medeniyet) diğe-

---

[44] Ergun, 1991, s.31; Âdil İzveren, *Toplumsal Törebilim (Sosyal Ahlâk)*, Ankara İltisadi ve Ticari İlimler Akademisi, Ankara, 1980, s.134; Ekrem Altay, *Yeni Sosyoloji*, 2. baskı, Ticaret ve Turizm Yüksek Öğretmen Okulu Yay., Ankara, 1976, s.157-158.

[45] Nilüfer Demir, kültür ve medeniyet/uygarlık ayrımını maddeler hâlinde şu şekilde sıralamaktadır: "(i) Uygarlık uluslararasıyken, kültür ulusaldır. (ii) Uygarlık, ulustan ulusa geçebilir, ancak kültür geçmez. Kültür, ancak içinde doğduğu toplumun üyeleri tarafından kuşaktan kuşağa aktarılır. (iii) Bir ulus uygarlığını kolaylıkla değiştirebilir ama kültürünü değiştirmesi zordur ve zaman alır. (iv) Uygarlık metod ve akıl aracılığı ile oluşturulurken, kültür, esin ve sezgi yoluyla meydana gelir. (v) Uygarlık, ekonomik, dinsel, etik, dilsel ve hukuksal düşüncelerin ve davranış tarzlarının bir bütünüdür. (vi) Kültür, dinsel, etik ve estetik duyguların bir bütünüdür. (vii) Uygarlığı değiştiren bir ulus, kültürü de değiştirebilir. Ancak bu değişme yapay bir biçimde olmaz. Doğal bir oluşumla kendi kendini en yukarı çekerek gerçekleşir. (viii) Kültürü oluşturan duygular içten ve özden oldukları için görülmeleri ve incelenmeleri oldukça güçtür. Oysa uygarlık, dışta, belirgin hale gelmiş kavram, tanımlama ve kurallardan, kısaca kurum ve örgütlerden oluştuğu için bunların dışarıdan nesnel olarak anlaşılması ve incelenmesi daha kolaydır." (Nilüfer Demir, *Birey, Toplum, Bilim: Sosyoloji - Temel Kavramlar-*, 2. baskı, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s.126)

[46] Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 9. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.308.

rine göre (kültür) daha kapsayıcı ve evrensel olduğunu ifade etmiştir.[47] Gökalp'e göre kültür, medeniyetin her milletle aldığı hususi şekildir.[48] Bunun yanında Gökalp'e göre medeniyet, belirli bir yönteme dayalı düşünce ürünü iken, kültür kendiliğinden oluşan bir gerçektir.

> "Medeniyet, çeşitli milletlerin malıdır. Çünkü her medeniyeti, sahipleri olan çeşitli milletler ortak bir hayat yaşayarak vücuda getirmişlerdir. Bu sebeple her medeniyet mutlaka milletlerarasıdır. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı hususi şekilleri vardır ki bunlara hars (kültür) denir. Kültür ise milletlere hastır. Medeniyet ise milletler arasında müşterek unsurlardır. Kültür ve medeniyet arasında muhteva bakımından fark yoktur. Fark yalnızca bu muhtevaların oluş tarzından kaynaklanmaktadır. Bir milletin kendi özünden çıkardığı hayat tarzı kültürüne aittir. Diğer milletlerden aldığı ise medeniyete aittir."[49]

Gökalp'ten hareketle Kafesoğlu'nun tespitleri de tezimizi doğrular niteliktedir:

> "…'Batı medeniyeti' denildiği zaman, din bakımından Hristiyan toplulukların manevî-sosyal değerleri ile, müsbet ilme dayalı teknik anlaşılır. Hâlbuki Batı medeniyetine bağlı milletlerden her biri ayrı bir kültür topluluğudur: Müsbet ilim sahasında benzer anlayış içinde olmalarına, teknik'i ortaya koyma ve kullanmada birbirlerine yakın yollar tâkip etmelerine rağmen, bu milletler başka başka diller konuşurlar; âdetleri, gelenekleri, ahlâk telâkkileri, edebiyatı (şiiri, mecazı, hattâ lâtifleri), masalları, destanları, güzel san'atları, folkloru, hattâ giyinişleri bir değildir. Hattâ, hepsi de Hristiyan inancı içinde bulunmakla beraber din karşısındaki tutumları da farklıdır. İşte bu ayrı ayrı inanış, eğilim, düşünce kullanış ve davranış tarzları her milletin kültür unsurlarını teşkil eder. O hâlde her topluluk bir kültür sahibidir, diğer bir deyişle, her kültür ayrı bir topluluğu temsil etmektedir."[50]

Kültür ve medeniyet/uygarlık arasındaki fark, kültürün bir takım özelliklerinde ve onu oluşturan unsurlarda daha da belirginleşmektedir. Şimdi sırasıyla, önce kültürün özelliklerini ardından da kültürün unsurlarını incelemeye geçebiliriz.

---

[47] Gökalp'İn kültür-medeniyet ikilemi hakkında ayrıntılı bilgi için kbz. Suna Başak, *Kültür Olgusu Analizleri ve Üç Tarz-ı Siyaset*, Odak Yay., Ankara, 2004, s.59-67.

[48] Ziya Gökalp, *Türkçülüğü Esasları*, Yay. Haz. Mahir Ünlü, Yusuf Çotuksöken, 7. baskı, İnkılâp Yay., İstanbul, 2004, s.25-39 ve 92-97.

[49] Ziya Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976, s.19.

[50] Kafesoğlu, 1991, s.16.

1.1.1. Kültürün Özellikleri

Kültür, farklı ifade ediliş şekillerine bakılmaksızın, içeriği ve kapsamı ne olursa olsun kendine has birtakım özellikleri içinde barındıran bir kavramdır. Hangi, toplum, millet veya ümmet söz konusu olursa olsun, ister Doğu-Batı, isterse İslâm-Hristiyan kültürlerinden söz edilsin, hemen hepsinde oluşum evresinden başlanarak tarihi süreç içerisinde, kültürün kendine has bu özellikleri rahatlıkla görülebilir. Kültür konusunda araştırma yürütenlerce bu özelliklerin tasnifi konusunda farklı görüş ve tutumlar var ise de genel olarak kültürün özelliklerini aşağıdaki gibi sıralamak olasıdır.

1.1.1.1. Kültür Öğrenilir, Paylaşılır ve Aktarılır

Kültür, biyolojik olarak kalıtımsal ve içgüdüsel değildir. Antropolog Linton'un insanlığın "sosyal kalıtımı" olarak gündeme getirdiği bu kavram[51], kültürün nesillerle birlikte yetişerek diğer nesillere aktarılmasını ifade eder. Bir kültürün, nesilden nesile aktarılması sürecine "*kültürlenme*" denir. Kültür, bireyin doğumundan itibaren çevresi ile etkileşimi sonucunda öğrendiği bir örüntüler sistemidir.[52] Yeni doğan bir bebek, hangi toplumda dünyaya gözlerini açmış olursa olsun, içinde bulunduğu toplumun kültürünü öğrenmek zorundadır. Tüm bu değerleri, önce ailesinden, sonra sırasıyla sosyal çevresinden, eğitim aldığı okullardan, okuduğu kitaplardan, iş yaşamından öğrenerek sosyal yaşama ayak uydurmaya çalışır. Bu önceleri taklitle başlar, yavaş yavaş öğrenilerek alışkanlıklara dönüşür. Topluma her yeni katılan üye kültürü öğrenerek geliştirir ve bunlar duygu yüklüdür.

Kültür, paylaşılan idealler, değerler ve davranış standartlarıdır; bireyin eylemlerini gruplar için anlaşılır kılan ortak belirleyicidir.[53] Bireyler, ortak bir kültürü paylaştığı için belirli koşullarda diğerlerinin ne şekilde davranacaklarını ve bu davranışlara nasıl tepki vereceklerini kestirebilirler. Toplum, ortak bir kültürü paylaşan, hayatta kalmak için birbirine bağlı, belirli bir bölgede yaşayan insan grubu olarak tanımlanır. Kültür ve toplum birbiriyle yakından ilişkili iki kavramdır. Daha net bir ifadeyle bireysiz toplum olamayacağı gibi kültürsüz bir toplum da düşünülemez.[54]

---

[51] Haviland, 2002, s.71.

[52] Emiroğlu-Aydın, 2003, s.522.

[53] Haviland, 2002, s.65.

[54] Haviland, 2002, s.65-66.

Kültürün, yeni nesillere öğretilmesinde ve aktarılmasında ilk ve en etkili ortam hiç kuşkusuz ailedir.[55] Birey, aile kurumu içerisinde kültürün özellikle manevî yönlerini öğrenirken, sosyal çevresinde, okul ve iş hayatında kültürün maddî yönlerine ilişkin değeri benimser. Kültürün öğrenilebilirliği ve daha sonraki nesillere aktarılması da "dil" aracılığıyla gerçekleşir. Birey, aynı dili konuştuğu toplumun başka fertleriyle girdiği iletişim sayesinde pek çok bilgiyi edinir ve benimsediklerini yeni nesillere aktarır.

1.1.1.2. Kültür Tarihseldir ve Süreklilik Gösterir

Kültürü oluşturan unsurlar, hangi toplumda olursa olsun, bir anda, kısa bir zaman dilimi içerisinde meydana gelmiş olaylar silsilesi değildir. Tüm bunlar, toplumun tarihsel yaşamı sürecinde ve azımsanmayacak zaman dilimleri içerisinde oluşmuş, yaygınlaşmış, kültürü belirleyen simgeler hâline gelmiştir.[56]

İnsanı hayvandan farklı kılan en belirgin yön, öğrendiği bir takım özellikleri başkalarına da öğretebilme yetisidir. İnsan, yaşadıklarını kolay kolay unutmaz, hafızasına kazınanları kolay kolay silip atamaz. Bu bakımdan kültür, insanın yeniden üretiminin en temel sonucudur. İnsanın bu alandaki üstünlüğü ve biricikliği ise belki de bir dili konuşabilme yeteneğinden ileri gelmektedir.[57] Marksist anlayış, kültürün, özgül olarak tarihsel belirlenimine odaklanmaktadır. Bir soyutlama olarak kültür, ancak sınıfsal yapı, ekonomik sistem ve siyasal örgütlenme kavramlarıyla bağlantılı ele alındığında bir anlam ifade eder. Bu anlayışa göre; kültürü, alet ve makine gibi maddî üretim araçlarından ayrı düşünmek mümkün değildir. Kültürel değişimin, nitelik ve niceliğini belirleyen unsurlar sanat, edebiyat, felsefe ya da din değil sanayi ve özgül üretim tarzıdır. Kültürün temelinde ise üretimini ve yeniden üretimini sağlayan maddî araçlar yani teknoloji yatmaktadır.[58] Kültür, tıpkı kendisini oluşturan unsurlar gibi, tarihsel sürecin, insan topluluklarının yaşamına olan katkıları paralelinde değerlendirildiği sürece, içerdiği öz daha iyi kavranabilecek bir etkinlikler toplamıdır. Kültür, bir

---

[55] Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi: Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe*, 3. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 2000, s.26.

[56] Turan, 2000, s.25.

[57] Güvenç, 2003a, s.101.

[58] Alan Swingewood, *Kitle Kültürü Efsanesi*, Çev. Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996, s.51-52.

üründen ziyade, toplumsal ve tarihsel süreçle ilintili olarak, üretilecek olanla arasındaki bağ o oranla diri tutulabilecek bir üretim sürecidir.[59]

Kültürün bir nesilden diğerine geçiyor olması/aktarılması, yani sürekliliği, her kültürde ortak neden ve sonuçları olduğunun en büyük göstergesidir. Kültürün bu aktarımı, bilinçli bir eylemin yanında, bilinçdışı ve istemdışı kanallardan da olabilmektedir. Örf ve âdetler, bireylerin iradelerine bağlı olmaksızın şekillenmiş, duyuş-düşünüş ve davranış biçimlerine sinmiştir. Bu da kültürün sürekliliğini sağlamaktadır.[60]

1.1.1.3. Kültür Toplumsal Bir Olgudur

Kültür, kavram olarak toplumsal bir olguyu yansıtmaktadır. Keza, kültürel kazanımlar, toplum içindeki bireylerin değil, örgütlü toplumlar hâlinde yaşayan, karşılıklı iletişim ve etkileşim içinde bulunan insanların ortak ürünüdür. Bu kazanımlar, örgütlenmiş birliklerde, kümelerde veya toplumlarda yaşayan bireylerce oluşturulur ve ortaklaşa paylaşılır. Bir grubun üyelerince paylaşılan alışkanlıklar, kabul edilen tutum ve davranışlar o grubun kültürüdür.[61] Kültürün içeriğini oluşturan tüm değerler (bilgi, sanat, ahlâk, gelenek ve inançlar gibi) insanın duygu, akıl ve iradesini kullanarak yaşam koşullarıyla verilen mücadelesi sonrasında kazanılmaktadır.[62] Yaşam koşulları da kültürün bir parçası olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, toplumda meydana gelen tüm olaylar, çevremizde gözlediğimiz tüm davranışlar doğrudan veya dolaylı olarak kültürle bağlantılıdır.

Kültürün toplumsal oluşu, kültürlerin toplumdan topluma değişiklik göstermesinin bir bakıma hem sebebi hem de sonucudur. Bu farklılıklar, tarihsel arka plandan kaynaklanabildiği gibi, teknolojik donanım veya inanç sistemin bir sonucu olarak da kendini gösterebilir.[63] Bununla birlikte, kültürün toplumsal oluşu, hem bir gurur meselesi hem de o kültürü oluşturan unsurların devamı için gösterilen mücadelenin bir nedenidir. Toplum üyelerince oluşturulan veya savaş, kriz, olağanüstü hal gibi dönemlerde ortak tutum ve davranışlar sonucu oluşan kültürel değerler, o toplumların

---

[59] Necip Fazıl Kurt, "Dil-Kültür İlişkisi ve Cumhuriyet Yenileşmeciği Bağlamında Dil-Kültür İlişkisi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004, s.30.

[60] Emiroğlu-Aydın, 2003, s.522-523.

[61] Güvenç, 2003a, s.102.

[62] Nazan İbşirlioğlu, "Çağdaş Kültür Politikası", Haz. Jale Baysal ve diğ., *Çağdaş Kültürümüz Olgular-Sorunlar*, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Yay., Cem Yay., İstanbul, 1991, s.27.

[63] Kurt, 2004, s.31.

karakteristik özelliklerini oluşturan pek çok sosyal veriyi içinde barındırır. Bununla birlikte, kültür, sosyolojinin en önemli kavramlarından biridir. Kültür, içeriği bakımından değil, ancak sosyal ilişkilerin gerçekleşmesinde oynadığı işlev itibariyle böyle bir öneme sahiptir. Diğer yandan, kültür değişmeleri de sosyal ilişkilerdeki değişimleri ifade ettikleri için toplumbilimde önemli yer tutmaktadır.[64]

1.1.1.4. Kültür İşlevseldir, Toplumun İhtiyaçlarını Karşılar

Her canlı türü, varlığını sürdürebilmek için, doğal ve toplumsal çevresine uyum sağlamak, çevresinde oluşabilecek değişimlere kendini uyarlamak gerekliliğini hisseder. Zira toplum içinde uyumlu bir biçimde yaşamak da bunu şart kılar. İnsan türü için uyum sağlamanın temel aracı, kültürdür. Kültür, temel biyolojik ihtiyaçları -beslenme, barınma, cinsel gereksinimleri giderme, üreme, tehlikelerden korunma gibi- ve bunlardan doğan ikinci derecedeki ihtiyaçları karşılayacak örüntüleri ve kurumları sunar.[65]

İnsanoğlu doğası gereği, karşılaştığı veya yakın bir gelecekte karşılaşma ihtimali olan sorunların çözümü için, geçmiş deneyimlere, uygulamalara dayanmak ve güvenmek eğilimindedir.[66] Ayrıca, kültürel ortam bireyler için bağlayıcı bir özellik gösterir. Bireyi, o çözüm yollarını izlemeye, o değerleri paylaşmaya ve ortak davranışa katkıda bulunmaya yönlendirir. Bu hâliyle kültürel ortamın bir yaptırım gücü vardır.[67] Bununla birlikte, psikoloji bilimi, alışkanlıkların, ancak doyum verici olduğu sürece devam ettiğini göstermiştir. Doyum, alışkanlıkları destekler ve pekiştirir. Doyum yokluğu ise alışkanlıkların kaybolmasına yol açabilir. Bu nedenle, kültürel öğeler, bireylere bir doyum ve hizmet ya da imkân sağlayarak varlığını devam ettirebilir.[68] Kültürün işlevselliği ile ilgili Dönmezer'in ifadeleri konuyu daha betimleyici kılmaktadır:

> "Kültür grup hayatını düzenler; grup hayatında, sosyal ilişkilerde insanların birbirleriyle olan ilgi ve ilişkilerini belirleyen yerleşmiş örnekleri içerir. Kültür belirli bir toplumda yaşayan insanların sosyal ihtiyaçlarının tatminini sistematize etmek için vardır. Böylece kültür grup hayatını düzenler ve grup içindeki ilişkilerde meydana çıkacak problemlerde, çözüm yolları getirmiş olur. Gerçekten toplumun mensupları arasındaki

[64] Dönmezer, 1994, s.100.

[65] Emiroğlu-Aydın, 2003, s.522.

[66] Turan, 2000, s.26.

[67] Turan, 2000, s.26.

[68] Güvenç, 2003a, s.103.

ilişkiler ortaya bir takım meseleler çıkardığı gibi, sosyal grubun varlığını koruma zorunu da bir takım fonksiyonel problemleri ortaya çıkarmaktadır. İşte kültür bütün bunlara çözüm yolları getirmektedir."[69]

Fichter ise kültürün işlevlerini beş başlık altında şu şekilde özetlemiştir[70]:

(i) Kültür, toplumda bir *"yaşama deseni"* oluşturarak, bireylerin sosyal davranışlarını sistematize eder. Ayrıca, sosyal davranışların çeşitli parçalarını, sistem içinde birbirleriyle ilişkilendirip genel bir anlam bütününe kavuşturur.

(ii) Kültür, toplum değerlerini bir bütün hâline getirir ve bunları nesilden nesile aktarır.

(iii) Kültür, sosyal dayanışmanın en önemli temellerinden birini oluşturur.

(iv) Kültür bir toplumu diğer bir toplumdan ayırmaya yarayan bir tür *"alâmet-i farika"*dır.*

(v) Kültür, sosyal kişiliğin şekillenmesinde temel bir rol üstlenir.

1.1.1.5. Kültür Değişime Tabidir

Her toplumsal olgu gibi kültürün de en belirgin özelliği değişkenliğidir.** Kültürün sürekli oluşu, onun sabit, değişime kapalı olduğu anlamına gelmez. Aksine, kültür, dinamik bir yapı arz eder. Kültür, doğal olarak her

---

[69] Dönmezer, 1994, s.105.

[70] Fichter, 2004, s.159-160; Dönmezer, 1994, s.106.

* *Alâmet-i farika:* Arapça fark belirtisi demektir. Bir şeyin kendi türündeki benzerlerinden farklılığını belirten nitelik için kullanılır. Diğer bir anlamı da "marka"dır.

** Kültürel değişim üzerine yürütülen tartışmalarda, "değişim" kavramının içeriği yönünden Bostancı'nın yapmış olduğu analiz, konunun anlaşılabilirliği açısından oldukça önemlidir. "Eski Yunanda Parmenides ve Heraklitius dünyanın değişimi konusunda iki ayrı ekolü temsil ederler. Parmenides hiçbir şeyin değişmediği, her şeyin aynı kaldığını iddia ederken, Heraklitius, meşhur 'Aynı ırmakta iki kere yıkanılmaz' sözüyle aynı kalan hiçbir şey olamayacağını ifade eder. Esasen değişme derken, burada bir durumun bütünüyle bambaşka bir duruma dönüştüğü düşünülemez, değişenin değiştiği hâliyle ilgisini sürdüren birçok niteliği varlığını devam ettirir. İkicisi ise, tıpkı felsefenin kimi konularında olduğu gibi bazı kavramlar, sorular, nitelikler insanoğlunun evrendeki tarihsel yürüyüşünü ortak bir hikâyede toparlayacak ölçüde sabiteler olarak kalırlar. Bilme biçimimize, dilimize, hayatı sürdürme yöntemlerimize ilişkin değişmeler bu sabitelerin özlerine dair tahayyüllerimiz varlığını sürdürür. Daha çok normların alanına giren bu kavramlardan kimilerini özgürlük, adâlet, insanlık, iyilik, kötülük vs. olarak belirtebiliriz." (Bostancı, 2003a, s.113-114)

nesilde bazı değişimlere uğrar, çünkü her nesil kendi hayat tecrübesiyle geçmişte işe yaramayan ya da uyum sağlamada zorlandığı bazı özellikleri dışlar, bunun yerine daha faydalı olacağını düşündüğü veya kolaylıkla benimsediği unsurları kendi kültürüne katar. Gelişmiş ya da gelişmekte olan topluluklardan hangisi ele alınırsa alınsın, onların, dil, din, giyim-kuşam, sanat vb. gibi kültürü oluşturan alanlarda, günümüzde sahip oldukları değerlerin ve davranışların, geçmiş dönemdekilerden şöyle ya da böyle az veya çok farklılık gösterdiği rahatlıkla saptanabilir.[71]

İçinde yaşadığımız toplumda karşılaştığımız her kültürel olay, tabiatı gereği zamanla değişiklik göstermektedir. Nüfus değişiklikleri üretim biçimlerini, savaşlar, isyanlar, iç ayaklanmalar politik değişiklikleri, büyük kitlesel göçler vs. toplumsal yapıyı ister istemez büyük bir değişime uğratmaktadır. Kültürler de buna bağlı olarak içinde bulunduğu ortama uyum sağlama eğilimi göstermektedir. Kültürler, yayılma, ödünç alma, öykünme gibi yollarla çevresindeki kültürlere uyum gösterir, ayrıca kültürel sistemi oluşturan bireylerin biyolojik veya psikolojik istek ve ihtiyaçlarını sağlayacak biçimde onlara uyum sağlar.[72] Özellikle teknolojik gelişmeye bağlı artış gösteren ve farklılaşan insan ihtiyaçları, kültürden beklentileri de etkilemektedir.

Bir topluma ait kültürdeki yaşanan değişmeler farklı şekillerde kendini gösterebilir. Bunlardan ilki, iç dinamikler sonucu yaşanan değişimdir. Her kültürel sistem, kendi iç katmanlarıyla, çevresiyle, tabiatla bir ilişki içindedir ve özellikle bu ilişki yeni formlar, anlayışlar, değerler meydana getirir. İkinci türden değişme, zorunlu değişmedir. Genellikle, toplumda yaşanan olağanüstü dönemlerde, savaş, istila, fetih gibi olayların ardından egemenin kültürü, sisteme nüfuz ederek popülerleşir ve eski kültürü zorla bir değişime uğratır.[73]

1.1.1.6. Kültür İdeal/İdealleştirilmiş Kurallar Sistemidir

Kültür, ait olduğu toplumun değerlerini belirlemek ve bu değerleri toplumun özümsediği şekliyle korumak konusunda önemli bir göreve sahiptir. Bu nedenle kültür, insan odaklı her kurum gibi varlığının devamını sağlamak, toplumdaki bireylerin uyumlu ve sürekli bir işleyiş içerisinde yaşamlarını devam ettirmek için bir takım kuralları, kendini oluşturan unsur-

---

[71] Turan, 2000, s.27.

[72] Güvenç, 2003a, s.103. Ayrıca bkz. Duverger, 2004, s.80-83.

[73] Ayrıntılı bilgi için bkz. Bostancı, 2003a, s.114.

lar aracılığıyla canlı tutar.[74] Kültür, genellikle, ideal kurallardan ve davranış biçimlerinden meydana gelmişse de, bireylerin tutum ve davranışları, çoğu zaman idealden ayrılır.[75] Ancak, bireyler toplumun kültürüne uymayan tutum ve davranışları hemen fark eder. İnsanları kederde ve kıvançta bir arada tutan kültürel değerlerdir. Çünkü bu olgu içerdiği unsurlarla toplumu belirli idealler etrafında birleştirir. Toplumun değişik kesimlerinde kültürel farklılıklar olsa bile, kültür, bireylerin ortak değerler, inançlar ve ideal kurallara göre sosyal ilişkilerinin şekillenmesine yardımcı olur.[76]

Kültürün veya kültürü devam ettirme görevini üstlenmiş kişi ya da kurumların ideal kuralların uygulanmasını sağlama noktasında ortaya koydukları çeşitli uygulama ve tedbirler mevcuttur. Toplumda kendiliğinden oluşan kurallar (örf ve âdet kuralları) ya da yönetici erk tarafından oluşturulan ve uygulanmadığında bir müeyyidesi olan kurallar (hukuk kuralları), bu çeşit uygulama ve tedbirler arasında sayılabilir. Bu noktada karşılaşılan temel sorun, neyin ideal olduğu konusudur. Konu hakkında farklı görüşler var ise de Güvenç'in tespitleri açıklayıcıdır:

> "İdeal, olması gerekendir. Ancak her olay ideal değildir. Etnografyacılar, olması gerekenle, gerçekte olanı birbirinden ayırmayı öğrenirler. Bir kişinin belli bir olay karşısındaki veya belli bir ilişki içindeki türlü davranış yolları, ya da alternatifleri tartışıldığı zaman, işte bu idealin ne olduğu araştırılır. Fakat kişiler, aynı kültürün üyeleri oldukları halde, kültürel ideale uygun hareket etmezler. Öyleyse bütün davranışlar, kültürel ya da ideal değildir. Son zamanlara kadar, antropologlar, daha çok ideal; sosyologlar ise, füli (gerçek ve gözlenen) davranışlarla ilgilenmişlerdir. Bu iki disiplinin bulguları arasındaki çelişkiler, daha çok, gözlemlenen davranışlardaki farklılıklardan ileri gelmektedir. Ancak, mademki kültürlerin idealleştirilmiş değerleri vardır, onlar da simgesel, düşünsel işlev ve süreçlerin evrenselliğini gösteren benzerlikler de bulunması gerekir."[77]

Kültürün içeriğinde olan söz konusu ideal kuralların bireylere öğretilmesi ve uygulanması çeşitli düzlemlerde gerçekleşir. Bu kuralları bireye ilk öğreten ailedir. Toplumun en küçük birimi olarak temel ihtiyaçların giderilmesi, yemek yeme öğretisi, tuvalet adâbının öğretilmesi, toplum üyeleriyle ilişki kurulması, karşısındakine saygı duyulması gibi konularındaki

---

[74] Kurt, 2004, s.33.

[75] Güvenç, 2003a, s.102.

[76] Tanju Tosun, "Askerî Müdahalelerin Siyasî Kültüre Etkileri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1991, s.8.

[77] Güvenç, 2003a, s.102.

ideal kurallar önce aile üyelerince bireye öğretilir. Sonrasında girilen sosyal çevre, okul ve iş yaşamı bu idealleri şekillendirir. Bununla birlikte, toplumun, bir takım kurallarla bireyi sınırladığı da görülür. Bu kuralların başında örf ve âdetler vardır. Birey, bu kurallar ve davranış kalıpları aracılığıyla, verili bir toplum düzeni içerisinde takınacağı tutumları içselleştirmiş olur.[78] Sınırlayıcı bir diğer kurallar silsilesi de devlet tarafından oluşturulan hukuk kurallarıdır. Bağlayıcılığı olan hukuk kuralları, bireyin vatandaş olarak konumlanması gereken yeri, uymak zorunda olduğu sınırları belirler. Hukuk kuralları, zamanla değişme yönelimi gösterse bile, çoğunlukla kültürel ideallere uygun biçimde tasarlanır ve uygulanır.

1.1.1.7. Kültür Bütünleştiricidir

Toplumda bir kültürün varlığının devam edebilmesi, o kültürü paylaşacak, çoğaltacak, yeniden tanımlayıp yaygınlaştıracak, bir sonraki nesle aktaracak bir insan topluluğunun mevcudiyetine bağlıdır. Bireyler, içinde bulundukları topluma zamanla dâhil olan farklı kültürlerin bir kısmını özümseyerek kendi kültürlerine uyarlar, diğer bir kısmını ise kabul etmeyerek dışlar. Aslında toplumların kültürleri daha dar kapsamlı birtakım kültürlerin toplamından oluşmaktadır.[79] Çünkü toplum içindeki kentsel ve kırsal çevrelere, sınıflara, dinlere, iş gruplarına, maddî imkânlara, sanatsal akımlara vs. göre farklılık gösteren pek çok özel kültür türü ortaya çıkmaktadır. Toplumdaki hâkim kültür, tüm bu özel kültürleri baskın yönleri sayesinde kendine uyumlaştırır.

Kültürün bütünleştirici özelliği, hem yatay hem de dikey işleyen bir süreci içermesidir. Kültürün sürekliliği, yani miras olarak aktarılması farklı nesilleri birbirine bağlarken, işlevselliği de aynı nesil üyelerinin ortak değerler, inançlar, tutum ve davranışlar etrafında toplanmasını sağlar. Yine, kültür, toplum üyelerine bir kimlik ve aidiyet kazandırır.[80] Bu yaklaşım paralelinde Huntington konuyu şu şekilde örneklendirir. "Roma'da oturan bir kişi kendisini bir Romalı, bir İtalyan, bir Katolik, bir Hristiyan, bir Avrupalı, bir Batılı olarak, değişen yoğunluk derecelerinde tanımlayabilir."[81] Kazandırılan bu aidiyetin güçlülüğü, farklı kimlikler etrafında toplanmış diğer bir grup üyesi ile karşılaşıldığında yabancılaşma, ötekileşme ve savaşarak alt

---

[78] Kurt, 2004, s.34.

[79] Turan, 2000, s.27.

[80] Kurt, 2004, s.41.

[81] Samuel P. Huntigton, "Medeniyetler Çatışması mı?", Çev. Mustafa Çalık, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 23, Yaz 1993, s.34.

etme isteği ile kendini göstermektedir. Bu noktada, Turan'ın ifade ettiği aynı kültürü paylaşan bireyler arasında ne çok benzerlik ne de normal durumu aşan farklılıklar olmalıdır. Her iki durumda da toplumun, bir bütün hâlinde yetkin ve etkili bir biçimde ilerlemesine olumsuz katkıları olduğu/olacağı açıktır:

> "Savaş ya da felaket dönemlerindeki toplumsal coşku içerisinde sağlanan ulusal [millî] birlik geçici bir örtü olarak kaldığı sürece gerçek bir kültür birliğini sağlamaya yetmemektedir. Ortak bir kültüre katılan, onun değerlerini paylaşanlar arasında, ne gereğinden fazla benzerlik, birbirinin aynı olma, ne de normal boyutları aşan farklar olmalıdır. Birincisi kültürel yaşamda önce bir durağanlığa, giderek yetersizliğe dönüşür, ikicisi ise parçalanmaya, çözülmeye yol açar. Özellikle uzmanlaşmanın geçerli olduğu çağımızda kültürü oluşturan öğeleri ya da yerel kültürlerin ayrıntılarını ortaya çıkarmak amacıyla yapılan çalışmalar, bir yerde parçaları yücelttiği için ortak kültür aleyhine işlemekte ve çözülmeleri hızlandırmaktadır."[82]

Kültürün öğeleri, uyumlu ve bütünleşmiş bir süreci oluşturma eğilimi gösterir. Ancak, tarihsel ve çevresel etkenler nedeniyle hiçbir kültür sisteminde tam ve kalıcı bir bütünleşme görülmez. Güvenç'in ifade ettiği gibi, bütünleşme bir yön ve idealdir.[83] Kültürün bütünleştirme süreci, sosyal ve kültürel değişmenin açtığı uçurumları, beslediği çatışmaları uzlaştırıp kapatmaya çalışır.[84]

Kültür ile ilgili literatürün genelinde, kültürün genel özellikleri yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle tasnif edilmektedir. Ancak, burada üzerinde durulması gereken bir konu ve bizim de içeriğine tereddütle yaklaştığımız husus, kültürün bir soyutlama olup olmadığıdır. Kültür üzerine önemli çalışmaları olan Güvenç, kültürün bir *soyutlama* olduğuna vurgu yapmaktadır. Kültür sisteminin gerçekten söz konusu olduğu durumlarda, kültürün, soyutlamayı yapan kişilerin zihinlerinde bir kavram olarak oluştuğunu ifade eden Güvenç, kültürü, ödünç aldığı bir kavrama, haritaya benzetir. Nasıl bir harita, bir bölgedeki, dağ, ova, nehir, göl ve ormanları, köy ve kent gibi yerleşim yerlerini, yolları, bunların birbirlerine olan uzaklıklarını ve yüksekliklerini gösterirse, kültür kavramının da belli bir toplumdaki kültürel öğele-

---

[82] Turan, 2000, s.28.

[83] Güvenç, 2003a, s.104.

[84] Sally Falk Moore, "Oblique and Asymmetrical Cross-Cousin Marriage and Crow-Omaha Terminology", *American Anthropologist*, New Series, Vol. LXV, No: 2, April, 1963'ten aktaran Güvenç, 2003a, s.104.

ri, kuram ve süreçleri ve bunların karşılıklı ilişkilerini temsil ettiğine vurgu yapar ve nasıl bir harita, bölgenin kendisi değil de onun, küçük bir soyut modeli ise, kültür kavramının da toplumsal yapı ve kurumların kendisi olmadığını, onların kavramsal ve soyut bir modeli olduğunu ifade eder.[85] Bu görüşe, Bostancı'nın yapmış olduğu, maddî ve ahlâkî (*İng. moral*) kültür ayrımı ile kısmen de olsa karşı çıkılabilir. Maddî kültürün, bir kültürel sistem içerisindeki teknolojiyi, üretim araçlarını, kullanılan araç ve gereçleri, özetle görünür alandaki her türlü insan ürününü kapsadığını söyleyen Bostancı, maddî kültürü bir fotoğraf makinesine benzetmektedir. Diğer yandan, ahlâkî kültür ise, o kültürel sistem içindeki dini hayatın inançlarını, ahlâki değerleri, hukukî sistemi, insan ilişkilerini düzenleyen yazılı ve yazısız kuralları, toplumsal anlama sahip sembolleri, davranışların arkasındaki her türlü düşünce ve duygulanım hâllerini, egemen ya da muhalif zihni referansları belirtmektedir.[86] Maddî kültür, manevî kültürün bir bakıma dışlanmış şeklidir. Bir sanat eserinde, bir mimaride bu rahatlıkla görülebilir. Kültürün, insan zihninde, çevrenin yardımıyla tasarlanan maddî taşıyıcılarda objektifleşerek belirmesi bir dışlamadır.[87]

---

[85] Alfred L. Kroeber, Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Random House, Vintage, New York, 1952, s.169-170; Clyde Kluckhohn, William H. Kelly, "The Concept of Culture", Ed. R. Linton, *The Science of Man in the World Crisis*, New York, 1945, s.93-94'ten aktaran Güvenç, 2003a, s.105.

[86] Bostancı, 2003a, s.111.

[87] Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji,* 12. baskı, Der Yay., İstanbul, 2004, s.134. Buna benzer bir yaklaşımla, maddî kültürü taşıyan toplumlardaki insan tipinin tamamen dışa dönük bir özellik gösterdiğini ifade eden Bilgiseven, maddî kültür içerisinde üç tali kültürün varlığından bahseder: "Birincisini "Epikür" zihniyetli kültür olarak belirtmek mümkündür. Bu kültür anlayışına göre ihtiyaçların bastırılıp kontrol edilmesi yerine onu daha da artıran dünyevî isteklerin yerine getirilmesi için maddi dünyanın zenginleştirilmesinin zorunluluğunu süsleyen ve buna göre de "değer"lerini biçimlendirmiş olan kültürdür. İkincisi ise, maddi dünyanın zenginleştirilmesi amacının gerçekleştirilmesi için toplumsal ahlâki düşüncelerin tamamen geri plana itildiği kültür tipidir. Madde ve mânâ arasındaki bütünselliği bozan, onlar arasında farkı meydana getiren bu kültür anlayışında, maddesel dünya değerleri hiçbir ahlâki kurala bağlı kalmaksızın mânâ dünyasının isteklerine tamamen uydurulmuştur. Örneğin aşırı sanayileşme, bir taraftan yüksek gelir oluşturmayı sağlarken öte yandan da ortaya çıkan kirlenme ve çevre tahribatı başka ülke ya da toplumların evresel kaynaklarını tahrib edebilmektedir. Sanayileşmiş ülkeler bu yaptığı tahribat sonucu vermiş olduğu zarardan hiçbir ahlâki rahatsızlık da duymamaktadırlar. Bu kültür tipinin emperyalist isteklere açık olan "değer"leri, toplumların sosyal yaşantılarında da yer bulması durumunda ise "iş, iştir" mantığı ile kendi yakınlarını dahi emperyalist sömürüye muhatap kılan bir "insan" tipolojisinin yaygınlaşması hâlinde, üçüncü tip maddeci kültür kendini ortaya çıkarmaktadır. Bunda ise maddi zevklerden kendini uzak tutma eğitiminin ne kadar önem-

Maddî ve manevî kültür ayrımını, yine bir benzetme üzerinden açıklamaya çalışan diğer bir isim de Trompenaars'tır. Trompenaars, kültürü bir soğanın katmanlarına benzetmektedir. Dıştaki katman, bireylerin hangi kültürel öğelerle öncelikli olarak etkileşim içerisinde bulunduğunu gösterir. Gözlenebilir öğeler olarak giyim, yemek, dil ve yerleşim biçimi bunlar arasında sayılmaktadır. Ortadaki katman, toplumların sahip olduğu norm ve değerleri ifade etmektedir. Soğanın en içteki kısmını anlamak ise, diğer kültürlerle uyum içerisinde ilişkileri devam ettirmede anahtar işlevi görmektedir. Bu kısmında, toplumun içerisinde evrim süreciyle oluşan birçok kural ve metot bulunmaktadır. Toplumlar, yüz yüze geldikleri problemleri, bu kurallar aracılığıyla çözmeye çalışmaktadır.[88]

Kültür, önce insanların zihinlerinde oluşan ve sonrasında onların eylemlerine yansıyan ve bu eylemlerin neticesine göre maddî ve manevî yaptırımları olabilen sosyal bir olgudur. Bu nedenle kültür ne tamamen soyut ne de tamamen somut bir kavramdır. Maddî şeyleri meydana getirebilmek için gerekli bilgi ve tekniğin kültürün maddî olmayan kısmını oluşturduğu hususunda şüphe yoktur. "İnsanların tutum ve davranışları ise yine insan tarafından meydana getirilen bir eşya etrafında gerçekleşmektedir. İnsan hayatı söz konusu eşyaya sıkı suretle bağlıdır ve yeni şeyler, yeni toplumsal yaşayış biçimleri yaratmaktadır. Toplumu inceleyen kişi bunları tetkik alanı dışında bırakamaz."[89] Ancak, şunu hemen ifade edelim ki, kültürün en önemli unsurları maddî olanlar değil, manevî olanlardır. Bu noktada kültürü oluşturan unsurları açıklamaya geçebiliriz.

1.1.2. Kültürün Unsurları

Kültür, başlı başına bütünlük arz eden bir yapı olmayıp, farklı pek çok unsurun meydana getirdiği bir olgudur. Kültür en genel anlamıyla top-

---

li ve zaruri olduğu gerçeği anlaşılmaya başlanır. Bu yeni durumu (hedonistik) algılayış, bazı bireyler üzerinde ahlâki bir idealizmin gerekli olduğu ve buna sahip çıkılmasının zaruretine yönelik inancı geliştirir. Bu kesim nasihatlerini hep başkalarına yapıp buna kendilerinin uymadığı davranışları ortaya koymaları sonucu, gerçek yönlerini halktan gizlediklerinden dolayı söylenenlerin söyleyenlerce yaşanmadığı "nasihatçi kültür"de maddeci kültür özelliklerini aynen devam ettirirler. (Amiran Kurtkan Bilgiseven, *İslâmiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar*, Filiz Kitabevi Yay. İstanbul, 1992, s.12-13'den aktaran Osman Şimşek, "Zihniyet Kavramı Ekseninde Batı Medeniyeti ve Antroposentrik Liberalist Girişimcilik", *Kamu-İş İş Hukuku ve İktisat Dergisi,* Cilt VIII, Sayı 3, 2005, s.133-134)

[88] Fons Trompenaars, "Başarılı Örgütlerin Sırları", *Human Resources*, Ağustos 1997, s.42'den aktaran Asunakutlu-Safran, 2004, s.34.

[89] Dönmezer, 1994, s.109.

lumların yaşayış tarzlarının bir ifadesidir. Farklı yaşayış tarzları, kültürleri de farklılaştırmaktadır. Ancak, bütün toplumlarda kültürü oluşturan başat unsurların varlığı tartışmasız kabul gören bir konudur. Kültürün sosyal hayatta aldığı biçimler aynı zamanda unsurlarını da oluşturmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken husus ise, kültürü meydana getiren unsurların toplumlardaki önem sırasıdır. Kültürün özelliklerinde olduğu gibi bu konuda da farklı görüşlere rastlamak mümkündür.

Geniş bir ilgi alanına sahip olan kültürün içerdiği unsurlar da bu ölçüde oldukça fazladır. Bizler çalışmamızda, kültürün unsurlarını, yine kültürün öğelerinden hareketle belirlemeyi uygun bulduk. Kültürün, *"normatif düzen"*, *"eylem düzeni"* ve *"simgesel maddî ürünler düzeni"* şeklide üç öğesinin bulunduğu kabul edilmektedir[90]: *Normatif düzen*, topluluk hâlinde yaşayan bireylerin uymaları gereken normlardan/kurallardan oluşur. Bu normların başında hukuk kuralları gelir. Ahlâk kuralları da bireylerin içinde yaşadıkları toplumun sosyal bir yaptırımı olarak uymaları gereken kurallar arasındadır. Bireylerin bu kurallara uymalarıyla toplum düzeni ve istikrarı sağlanmış olur. *Eylem düzeni*, kültürün bir nesilden diğerine aktarılmasında rol oynayan ahlâk kuralları, örf ve âdet gibi zorlayıcı kurallardan meydana gelir. *Simgesel maddî ürünler düzeni* ise, kültürün sosyal miras şeklinde nesiller arasında devredilmesini sağlayan araçlardır. Bunun yanında, inançlar, dil, nüfus, tarih, coğrafik alan, dünya görüşü, teknoloji, sanat gibi unsurlar da kültürün oluşmasında etkilidir. Şunu bir kez daha ifade edelim ki, kültürün en önemli unsurları soyut olanlardır. Çalışmamızın bu bölümünde kültürü oluşturan unsurları, yine kültürün üç öğesinden hareketle soyut ağırlıklı olarak açıklama yolunu tercih ettik.

1.1.2.1. Dil

Kültürün en önemli parçalarından biri olan dil, aynı zamanda onun taşıyıcısı ve toplumda bulunan semboller sistemlerinin en önemlisidir. "Dil, bir toplumun tüm faaliyeti, yapıp etmeleri sırasında yarattığı, ortaya koyduğu hasılanın, başka bir deyişle tüm başarılarının tespit edilip saklandığı ve bu vasıta ile gelecek nesillere aktarıldığı toplumsal bir ortamdır."[91] Kültürü oluşturan unsurların en başında dil gelir, çünkü dil olmadan diğer un-

---

[90] Bilâl Eryılmaz, Siyaset Sosyolojisi, (Basılmamış Ders Notları), s.72-74'ten aktaran, Tosun, 1991, s.8.

[91] Korkut Tuna, "Dil ve Kimlik", Ed. Köksal Alver, Necmettin Doğan, *Kültür Sosyolojisi*, Hece Yay., Ankara, 2007, s.170. Ayrıca bkz. Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1984, s.11-32.

surların oluşması mümkün değildir. Dil, kültürün bütün unsurlarının, nesilden nesile aktarılmasına, bireyler arası iletişime ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesine aracılık etmektedir.[92] Bu temel öğe, kültürün öğrenilmesine ve manâların simgelenmesine de yardımcı olmaktadır.[93] Dili bir iletişim aracı olarak gören Güvenç, onu toplumu bir arada tutan harca; kültürü taşıyan ortak bir hazineye, toplumu yansıtan bir aynaya benzetmektedir. Güvenç'e göre dil, bireyler, gruplar ve kümeler arasındaki ilişkileri düzenleyen hakem, hâkim veya hekim rolü oynamaktadır.[94] Dil, sosyal etkileşimi ve kültürle bütünleşmeyi sağlama noktasında temel sosyalleşme araçlarından biri olarak belirir. Dilin can alıcı bu özelliğini Lêvi-Strauss şöyle ifade eder:

> "...dil her şeyden önce kültürün bir parçasıdır ve dışsal gelenekten edindiğimiz beceri veya alışkanlıklardan biridir... Topluluk kültürünü özümsemenin özel bir aracı, en temel yoludur... Çocuk, kültürünü, insanlar onunla konuştuğu için öğrenir, sözcüklerle azarlanır, sözcüklerle teşvik edilir; son ve en önemli olarak da, şu veya bu biçimde sistemleri kuran bütün kültürel anlatım biçimlerinin en yetkinidir ve eğer sanatı, dini, hukuku, hatta belki de yemek pişirmeyi ve nezaket kurallarını anlamak istiyorsak, onları dilbilimsel iletişimin düzenliliğince eklemlenmiş göstergelerden oluşmuş kodlar olarak görmeliyiz."[95]

Dilin başta gelen şekli *konuşma*dır. İnsanı hayvandan ayıran en önemli özellik düşündüklerini dile getirebilmesidir. İnsan; sevgi, nefret, özlem gibi duygularını dil sayesinde ifade eder. Toplumdaki bireyler aynı dili paylaşabildikleri sürece birbirleriyle iletişim kurabilir. İletişim ne kadar güçlü olursa, birbirlerini anlama ihtimali de o yönde kuvvetlenir.*

---

[92] Sevinç Köse ve diğ, "Örgüt Kültürünü Oluşturan Faktörler", *Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt VII, Sayı 1, 2001, s.224.

[93] Eroğlu, 1998, s.115.

[94] Bozkurt Güvenç, *Kültürün abc'si*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002, s.47-48.

[95] Claude Lêvi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, 3. baskı, Çev. Haldun Bayrı ve diğ., Metis Yay., İstanbul, 1997, s.175.

* Dilin, *hürriyet*, aynı zamanda *esaret* olduğu konusunda şu satırlar oldukça anlamlıdır. "Bir dile sahip bulunmak insanı birçok ihtimallere karşı hür kılmaktadır. İnsan, dil sayesinde diğer hayvanlardan farklı olarak, cetlerinin karşılaştıkları her meseleyi yeniden çözmeye mecbur kalmamakta dil sayesinde tasavvur olunan fakat henüz tecrübe edilmemiş durumlara karşı hazırlıklı olabilmektedir...Bu nedenle dil, *hürriyettir*; fakat aynı zamanda *esarettir*. Zira ancak dil sayesinde insan, fiilen zamanının dışında da yaşamaktadır..." (Dönmezer, 1994, s.110)

Dilin, belirli bir takım şekillerle ifadesi ise, *yazı*yı oluşturur. Dil, sesle belirtilen simgelerden, yazı ise şekil hâlindeki sembollerden meydana gelir. Bir toplumun yazıya sahip olup olmaması sosyolojik yönden büyük önem taşır. Günümüzde antropologlar "ilkel" ve "ilkel olmayan toplumlar" ayrımını terk etmiş, onun yerine *"ümmî"* veya *"ümmî olmayan"* (yazıya sahip olan veya olmayan) toplumlar ayrımını kullanmaya başlamıştır.[96] Yazı, toplum hafızasının canlı tutulması açısından büyük bir öneme sahiptir. Yazı sayesinde, geçmişte yaşanan olaylar yeni nesillere aktarılabilir. *"Söz uçar, yazı kalır"* ifadesi de yazının önemini vurgular nitelikte olup, gündelik hayatta sıklıkla kullandığımız ifadelerdendir. Bununla birlikte, yazılı metinler olmadıkça karmaşık konular üzerinde mantıklı fikir yürütmek oldukça güçleşir.

Dil, bireylerin birbirleriyle ve sosyal grupların grup iç veya dış ilişkilerini düzenleyen, toplumla bağları güçlendiren ve mensubiyet duygusunu ortaya çıkaran sosyal bir kurumdur. Çünkü dil birliği kültür birliğini sağlamaktadır. Dil, toplumun tüm faaliyetlerinin ve ilişkilerinin ürünü olan kültürünün kodlanarak ortak bir toplum paydasında kullanıma açılmasına olanak verir.[97] Böylelikle dil, bireylerin ortak bakış açılarının, tutum, inanç ve değerlerinin oluşumuna imkân sağlar. Bunun sonucunda toplumların ortak kültürü meydana gelir. Toplumların ortak kültürü ve hafızası ise dil aracılığıyla nesilden nesile aktarılır.[98]

1.1.2.2. Din ve İnançlar

Antropolojik açıdan din*, bir kültürel evrenseldir. Yürütülen çalışmalar, dinsel olarak anlamlandırılabilecek inanç ve davranış kalıplarının tüm insan topluluklarında bulunduğunu ortaya koymuştur. İlk Çağ düşünürlerinden Plutharkos, "Dünyayı geziniz, dolaşınız. Sanatsız ve edebiyatsız

---

[96] Dönmezer, 1994, s.111.

[97] Tuna, 2007, s.173.

[98] Bahar, 2005, s.71.

* Batı dillerinde din (*İng. religion*), Latince *"religio"* sözcüğünden gelmektedir. İznikli Hristiyan filozof Lactantius, sözcüğün kökenini, *"religare"* olduğunu ifade etmektedir, bunun da *"bağlamak"* anlamına geldiğini belirtir. İnsanların din yoluyla Tanrı'ya ve birbirlerine bağlanmalarını deyimleyen *"religio"*, St. Ausgustin'e göre saygı ve korku ile bağlılığı anlatır. Arapça'da din sözcüğü özde usûl, âdet ve tutulan yol anlamına gelir. İslâm Kelâmı'nda din, Tanrı'nın koyduğu ve mensuplarını dünya ve ahrette kurtuluşa götüren inanış ve davranışlardan oluşan bir kurumdur. Bkz. Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 3. baskı, Der Yay., İstanbul, 2003, s.40; Amiran Kurktan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi Yay., İstanbul, 1985, s.1-14.

yerler görürsünüz ama mabetsiz ve mabutsuz yerler göremezsiniz" diyerek dinin tüm insan toplulukları için önemli olduğu kadar tüm zamanların da ortak bir toplumsal olgusu olduğuna işaret etmektedir.[99] Kültürün diğer bir temel unsurunu da din ve inançlar bütünü oluşturur. Din, toplumların hemen hemen hepsinde, toplum bireylerinin ortak duygu ve inançlarının gelişmesinde baskın rol üstlenmiştir. Dünyanın her yerinde, yeryüzündeki her toplumda doğal ve kaçınılmaz olarak varolan ve kültürün bir unsuru olarak ortaya çıkan ve zamanla kaybolan dinler, meydana getirdikleri toplulukların kültürlerini etkiledikleri gibi, bulundukları kültürden de etkilenirler.[100] Farklı bir ifadeyle dinler ile içinde doğdukları kültürler arasında bir etkileşim söz konusudur; doğdukları coğrafyanın, iklimin, toplumsal zihniyetin, zaman ve nihayetinde siyasal yaşamın izlerini taşıdıkları gibi, bunların oluşmasında, değişmesinde, devam etmesinde rol oynarlar.

Dinin yapısı ve içeriği göz önünde bulundurulduğunda din kavramında üç temel unsurun bulunduğu gözlenir. Jastrow'a göre bu üç temel unsur şöyledir: (i) İnsanın kendini aşan güç ve güçlerin varlığına inanması, (ii) insanın hüküm ve etkisi altında bulunduğunu hissettiği bu güç ve güçlerle kendi arasında bir ilişki anlayışının olması, (iii) bu güç ve güçlerle ilişki kurmaya girişme gereksiniminin bulunması.[101] Bu özelliklerden dolayı din, birey ve toplumlar için hem bütünleştirici hem de ayırt edici bir olgudur.* Bununla birlikte din, toplum içinde "öteki" tanımlamasını yapar ve dolayısıyla bu tanımlamanın içeriğine göre bütünleşmeye veya çatışmaya etkide bulunur. Ayrıca, dinin varolduğu her yerde sahip olduğu belli başlı nitelikleri de şu şekilde sıralanabilir: (i) Din, Ebedi olanın açıklanması, dı-

---

[99] İsmail Doğan, *Modern Toplumda Vatandaşlık, Demokrasi ve İnsan Hakları: İnsan Haklarının Kültürel Temelleri*, 5. baskı, Pagem A. Yay., Ankara, 2004, s.35.

[100] Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s.195.

[101] Günay Tümer, Abrurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 3. baskı, Ocak Yay., Ankara, 1997, s.225.

* Konuya ilişkin olarak Bilgin, dinlerin kendiliğinden veya belirlenmiş amaçları arasında "sosyal bütünleşme" niteliklerinin olmadığını, onların bütünleştirici taraflarının uygulamalarından kaynaklandığını, bu nedenle dinin birleştirici olduğu kadar ayrıştırıcı bir işlevi olduğunu da vurgular: "Tarih boyunca dinler genelde, toplum üstünde, bütünleştirici bir inşa etkisinde bulunmuştur; ama sosyal entegrasyon, dini niyetinde veya tanımlanmış araçlarında içerilen bir hedef değildir; bu bütünleşme daha ziyade, dini cemaatlerin sosyolojik yerleşmesinin bir sonucudur. Bir başka deyişle doktrinsel boyutu dışında dinlerin, sosyolojik bir boyutu vardır; inananlar cemaatinin organizasyonuyla ilgili bu boyut toplumda bütünleştirici bir rol oynar; inananları teori, ibadet ve ritler planında birleştirerek, grup dayanışmasını pekiştirir (bazen de tersi olur)." (Nuri Bilgin, *Siyaset ve İnsan*, Bağlam Yay., İstanbul, 1997, s.54-55)

şavurumu olarak tecrübe edilir, (ii) Din, Ebedi olanın ciddi ve nihai bir yargılayıcı olarak tecrübe edilmesidir, (iii) Din, insanın değersiz olarak algılanışını pozitif bir dönüşüme uğratır, (iv) Din, Ebedi ile tatmin edici bir ilişki kurar.[102]

Dinin ne anlama geldiğiyle ilgili pek çok tanımın olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Vereceğimiz birkaç örnek bu çeşitliliği gösterecektir. Wiebe'ye göre; "din, fert ve grupların yeryüzündeki hayatın derin hastalığı olarak hükmettikleri şeyi, eşit derecede derin olan bir iyilikle göğüsleyerek alt etmeye çalıştıkları merkezi insani gerçekliktir."[103] Smart'a göre din, "kurumsal organizasyonu, ritüelleri, tecrübe şekillerini, öğretisel inançları, mistik inançları ve ahlâki boyutu organik bir bütün içinde birbirine bağlı olarak içeren bir gelenektir."[104] Beardsleyler'in din tanımı ise şöyledir: "Din insanın doğasına, evrenin yapısına, insanların nasıl yaşaması gerektiğine, gerçeklik ve değerlerle ilgili doğruları araştırmanın en iyi yöntemlerine ilişkin birbiriyle içten bağlantılı bir inançlar kümesi ve bu inançlar tarafından belirlenen tutumlar ve pratiklerdir."[105] Akıntürk'e göre din, "Tanrı tarafından konulduğuna ve Peygamberler vasıtasıyla bizlere ulaşılmış bulunduğuna inanılan bir takım emir ve yasaklardır."[106] Ergun ise dini şöyle tanımlamıştır: "İnsanın, duygusal ya da bilinçli olarak bağlı bulunduğu birtakım doğaüstü kudretlere ya da varlıklara inanmasına ve bunlara ibadet etmesine din denir."[107] Bu tanım listesini uzatmak mümkündür. Şunu ifade edebiliriz ki, bu tanımlamaların hepsi farklı yönlere sahip olup farklı görüş açılarıyla dinin ayırt edici özelliklerini ortaya koyma uğraşısı içindedir. James'a göre,

---

[102] Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu", *Kelam Araştırmaları*, Cilt I, Sayı 1, 2004, s.30-31.

[103] Paul Wiebe, *The Architecture of Religion: A Theoretical Essay*, Trinity University Press, San Antonio, Texas, 1984, s.32'den aktaran David A. Pailin, "Din Felsefesi Nedir?" Çev. Ferit Uslu, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 7-8, 2005/1-2, s.131.

[104] Ninian Smart", *The Phenomenon of Religion*, Macmillan, 1973, s.42 vd.'dan aktaran Pailin, 2005, s.131.

[105] Monroe C. Beardsley, Elizabeth Lane Beardsley, *Invitation to Philosophical Thinking,* Harcourt Brace Jovanovich Inc, New York,1972'den aktaran Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt, Dennis L. Okholm, *Felsefeye Çağrı: Sorunlar ve Seçenekler*, Çev. Hasan Ünder, 2. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2003, s.258.

[106] Turgut Akıntürk, *Temel Hukuk*, 4. baskı, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yay., Eskişehir, 1992, s.4.

[107] Ergun, 1993, s.136. Ayrıca, din kavramının, sözlük ve terim anlamları hakkında detaylı bilgi için bkz. Veli Kayhan, "Hak Dinin Tek Oluşu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XI, Sayı 1, 2006, s.79-81.

"din kelimesi tek bir ilke veya özü içermez, daha ziyade o, kolektif bir isimdir. Bu nedenle, bizim din için hiçbir zaman, tek bir öz bulamamamız normaldir, fakat onun birbiriyle eşit derecede önemli olabilen birçok özelliğini bulabiliriz."[108]

İnanç, bireyin dünyasının bir yönüne ait algı ve bilgilerin devamlı bir organizasyonudur.[109] Toplumdaki bireyler farklı konularda belirli inançlara sahip olabilirler, ancak inançlar arasındaki benzerlik ne kadar çok ise o toplumun kültür inançları da o derece kuvvetli olur. Keza, din için, inançlarının özü, ibadetlerinin nitelikleri ve kutsal yerleriyle bir bütün olan "kutsalın yönetimi" de denilebilmektedir.[110]

Tarih boyunca, bireylerin ve toplumların dine, aşkın gerçeklerle kurulacak bağlara, kendi tecrübeleri üzerinden konumlanmış bir metafizik iktidara ihtiyaç duydukları kesindir.[111] Bu ihtiyacın giderilmesi bakımından ise dinin; (i) insanın inanca dayalı değerlendirmelerini içeren zihinsel fonksiyonlarını, (ii) her türlü tavır ve davranışlarını, (iii) insanın diğer insanlarla ilişkilerini ve kurumsal yönünü ifade eden sosyal yapısını belirleyen ve disiplin altına alan bir sistem olduğu söylenebilir.[112]

Bununla birlikte, tüm sosyal/kültürel sistemlerde, en ilkelinden en karmaşığına kadar karşılaşılan din olgusu, toplumsal yapının oluşmasında ve şekillenmesinde büyük öneme sahiptir. Özek'in ifadeleri, dinin, toplumsal yapı içerisindeki öneminin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

> "Din, tarihin en ilkel toplumlarında bile varlığını saptayabildiğimiz bir olgudur. 'Din' olgusunun tarihsel gelişim içinde değişik niteliklere ulaştığı, yığınların dinsel kavrayış biçimlerinin de aynı ölçüde başkalaştığı ve bu değişimlerin toplumsal yapı içindeki ilişkilerin başkalaşmasıyla kesin bir paralellik içinde bulunduğu gerçektir, tarihsel olgularla kanıtlanmıştır. Başka bir deyişle, 'din', insan ilişkilerinin ve onun oluşturduğu toplumsal yapıların dışında soyut bir olgu ya da kavram olarak kabullenilemez. Toplumsal yapı ve bu yapı içindeki insan ilişkileri başkalaştıkça, nasıl 'din'in kavranış ve oluşum biçimleri de başkalaşıyorsa, siyasal iktidar ile

---

[108] William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, Green Co, London, 1952, s.27'den aktaran Pailin, 2005, s.132.

[109] Köse ve diğ., 2001, s.224.

[110] Ergun, 1993, s.136.

[111] Kurt, 2004, s.48.

[112] Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar,* Etüt Yay., Samsun, 1998, s.15. Ayrıca bkz. Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, Çev. Akşit Göktürk, 2. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005, s.11-17.

dinsel öğeler ve iktidar arasındaki ilişkiler düzeni de değişik yapılara ulaşmaktadır."[113]

Toplumdaki dinlerin öncelikli hedefi, olabildiğince geniş bir kitleye ulaşmak ve o kitleyi kendi değerlerine bağlamaktır.[114] Bu noktada, dinin bu hedeflerinin aynı zamanda kültürlerin de amaçları arasında olması, kültür-din ilişkisinin karşılıklı çekimini açıkça göstermektedir. Kültürolog Eliot, din-kültür arasındaki ilişkiyi, şu ifadesiyle dile getirmiştir: "Dışarıdan gelen hiçbir tesire açık olmayan bir toplumda dinin ve kültürün gelişimi birbirinden soyutlanamaz. Kültürde gelişmenin dinde gelişmeyi mi, yoksa dinde gelişmenin kültürde gelişmeyi mi etkilediği, kişilerin eğilimlerine göre tayin olunabilecek bir meseledir."[115]

Burada üzerinde kısaca durulması gereken diğer bir husus da "ahlâk" konusudur.* Kültürel unsurları oluşturan din kuralları ile ahlâk kuralları arasında yakın bir ilişki vardır. Bu iki kavram arasındaki fark, kapsam bakımından değil, otorite ve müeyyide yönündendir. Genel bir tanımla ahlâk, bir toplumdaki iyilik ve kötülük hakkında oluşan değer yargılarına göre, yapılması ve yapılmaması gereken davranışlara ilişkin kurallar bütünüdür.[116] Ahlâk kuralları ise, insanların gerek kendilerine, gerekse diğer insanlara karşı olan ödevlerini gösteren ve düzenleyen bir takım davranış kurallarıdır.[117] Ahlâk kurallarının temel amacı da din kuralları gibi insan davranışlarını düzenlemektir. Ahlâk kuralları dini inançların devamı için bir yol hazırlar ve dinler de tabiatüstü müeyyideleri ile ahlâk kurallarını destekler.[118] Ancak, ahlâk kurallarının müeyyidesi, içe dönüktür ve kişide vicdani rahatsızlık doğurur.[119]

---

[113] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul, [ty], s.8.

[114] Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, Çev. Gülşat Aygen, 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s.25.

[115] Thomas Stearns Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1981, s.26'dan aktaran Doğan, 2004, s.36.

* Ahlâk kelimesi, Türkçe'ye Arapça'dan geçmiş olup, huy, mizaç, yaratılış anlamına gelen "*hulk*" kelimesinin çoğuludur. Aynı zamanda, Fransızca'daki "le moral" sözcüğünün de karşılığıdır.

[116] Doğan, 2004, s.28.

[117] Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, Ekin Yay., Bursa, 1998, s.46.

[118] Dönmezer, 1994, s.244.

[119] Gözler, 1998, s.49.

1.1.2.3. Norm, Yaptırım ve Değerler

Sosyal hayat içerisinde bireylerin birbirleri ile olan ilişkilerinde farkında olmadan uyguladıkları, ancak her iki taraftan da kabul gören bir takım kurallar vardır. Bu kurallar sayesinde sosyal ilişkiler düzenli bir şekilde yürür. Söz konusu bu ortak davranış kurallarına "norm" adı verilir. Norm terimi, genel bir anlamla, hem büyük bir çoğunluğun bilfiil uyduğu bir davranış kuralını hem de kültürel modele göre uyulması gereken fakat her zaman uyulmayan bir davranış biçimini ifade etmek üzere kullanılır.[120] İnsanın belli bir denetim alanı içinde eylemesini sağlayan, davranışlarını biçimlendiren kural ya da kurallar bütünü olarak norm, toplum bilimlerinde, "yerleşik ya da beklenen toplumsal davranış biçimi; ne yapılması gerektiğine ilişkin üstü örtük toplumsal kural ya da örnek biçim"[121] şeklinde açıklanabilir. Normlar toplumdaki davranış kalıplarını oluşturur. Normlar, bireylere sosyalleşme/ toplumsallaşma süreci boyunca aktarılır. Bireyler, bu süre zarfı içinde normları içselleştirir ve davranış hâline getirir.[122]

Bir normun, ait olduğu kültür içinde bir değer taşıyarak devam etmesi, söz konusu norma toplumdaki büyük bir kesimce uyulması ile mümkün olabilir. Şayet, bir normdan fiilen çok sayıda bir sapma oluyorsa, bu durum ya normun, norm olmaktan çıktığını ya da henüz norm hâline gelmediğini gösterir.[123] Bununla birlikte, kültürlerin çoğunda, gerçek anlamdaki normların yanında olması gereken, ideal normlar da bulunur. Bu normlar, toplum üyelerince uyulması gerektiği düşünülen kurallar bütününü ifade eder. Bir toplumun kültürü, büyük ölçüde sosyal normlardan oluşur. Dönmezer, sosyal normların özelliklerini şöyle sıralamıştır[124]:

(i) Her toplum, her sosyal grup belirli bir zaman kesimi sonunda normatif bir yapı, düzen geliştirir.

(ii) Normlar, toplum iştirakçileri tarafından içselleştirildikleri zaman sosyal yapının bir parçasını oluşturur.

(iii) İnsanlar normları grup içinde elde ettikleri tecrübeler ve temaslar sonucu öğrenirler.

(iv) Normlara uygun hareketler ceza ve ödüllerle sürdürülmeye çalışılır.

---

[120] Duverger, 2004, s.76.

[121] Abdülbâki Güçlü ve diğ., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, s.1045.

[122] Altay, 1976, s.44-45; Bahar, 2005, s.79.

[123] Duverger, 2004, s.77.

[124] Dönmezer, 1994, s.230-232.

(v) Normların hepsi eşit önemde değildir. Normlardan sapma hâlinde oluşacak tepkiler farklıdır.

(vi) Normlar, statü ve rollere göre değişik olduğu gibi uygulandıkları kişilere göre de değişik nitelik gösterir.

(vii) Norm, sosyal sistemin mensuplarından geniş bir kısmı tarafından kabul edildiği, normu kabul edenlerin bunu adeta içselleştirdikleri, normun müeyyidesi bulunduğu hallerde yapılaşmış yani toplumun yapı unsurlarından birisi hâline gelmiş olur.

(viii) Sosyal düzenin parçalarını oluşturan normlar ile fizik dünyanın kanunları birbirinden farklıdır.

(ix) Normlar, insan faaliyetlerinin her yönü itibariyle ortaya çıkabilirler.

(x) Toplumlar, aslî ihtiyaçları etrafında, bazı sosyal norm sistemleri geliştirirler, bunlara "kurumlar/müesseseler" adı verilir.

Norm kavramının dayandığı en önemli unsur ise yükümlülüktür. Bireyler, normları kendilerini yapmaya ya da yapmamaya yükümlü olduklarını hissettikleri için uygular. Yaptırım, norma uymanın veya uymamanın/karşı çıkmanın doğurduğu sonuçtur. Bu sonuç, norma uyup uymama ile paralellik göstererek olumlu ve olumsuz şekilde ortaya çıkar. Normu uygulamayı yadsımak, kınama, antipati toplama, acı çekme, mahkûm olma gibi üzücü sonuçlara yol açabilir. Normu uygulamak ise aksine fayda sağlar; onanma, sempati ve ödül kazanma gibi sonuçlar doğurur.[125] Yaptırımlar, ister olumlu, ister olumsuz yönleriyle değerlendirilsin çok farklı şekillerde kendini gösterir. Bunlardan başlıcaları, fiziki yaptırımlar, ekonomik yaptırımlar, doğrudan doğruya toplumsal yaptırımlar, dinsel veya büyüsel yaptırımlar şeklinde sayılabilir. Yaptırımın içeriğine göre yapılan bu sınıflandırmadan başka diğer bir ayrım da yaptırımın uygulanış biçimlerine göre yapılan sınıflandırmadır. Bunlar, toplumsal bakımdan düzenlenmiş olan yaptırımlar, yaygın toplumsal yaptırımlar ve psikolojik yaptırımlardır.[126]

Yaptırımlar, toplumda genel olarak uygulanış ve kabul görüş noktasında değerlerle birleşmektedir. Bu durum da yaptırımların kaynağının bir bakıma değerler olduğu yönünde algılanmalara neden olmaktadır. Ancak, değerler, yaptırımları aklama işlevi de görmektedir. Duverger'in ifadesiyle, "[Değer], kaynakları başka yerde olan bilinçsiz bir sürecin ussallaştırılmış şeklidir."[127] Değerler, "kişiler, gruplar ve toplumları ayıran önemli hislerin

[125] Duverger, 2004, s.77.

[126] Duverger, 2003, s.78.

[127] Duverger, 2004, s.79.

oluşturduğu kavramlar ve fikirlerle ilgili toyluluklardır."[128] Farklı bir anlatımla, değerler, "insanların etik ya da uygun davranışlar hakkında, neyin doğru neyin yanlış olduğu, neyin istenilir neyin alçakça olduğu konusunda taşıdıkları fikirleri gösterir."[129] Değerler, kültür kavramının en önemli unsurlarıdır. Hatta Duverger, kültürleri, bir değerler sistemi olarak görmektedir[130]: "Herhangi bir davranışa, bir değer atfetmek, o davranışı iyi kötü, haklı haksız, güzel çirkin, uygun uygunsuz kategorilerine göre bir sınıfa koymak demektir. İyi-kötü, haklı-haksız, güzel-çirkin ve uygun-uygunsuz kavramları çağdan çağa bir topluluktan diğerine göre değişir ama, her topluluk belli bir dönemde, mutlaka, belli bir iyi-kötü, haklı-haksız, güzel-çirkin, uygun-uygunsuz görüşüne sahiptir; yani değişik değerler tanımlar ve onları birbirine oranla derecelendirerek sınıflandırır. Bu bütün, bir değer sistemi meydana getirir."

Değerler, hangi toplumsal davranışın iyi, doğru ve arzulanan olduğunu belirten, paylaşılan ölçüt veya fikirlerdir.[131] Norm ve değerler arasındaki en temel farklılık, değerlerin soyut ve genel kavramlardan oluşması iken normların belirgin ve yol gösterici olmaları noktasında ortaya çıkar.[132] Değerlerin, kültür yoluyla aşılanmakta olduğunu ve onları görmenin ve tanımlamanın normlar kadar kolay olmadığını vurgulayan Özkalp, Williams'ın ABD'de yaptığı bir çalışma sonrasında bir toplumda tespit ettiği on beş değer varlığını şu şekilde sıralamıştır: Başarı, disiplinli bir iş ve çalışma, ahlâki değerlere bağlılık, insancıl olma, pratiklik ve yeterlilik, kendini geliştirme, iyi bir hayat biçimi, eşitlik, özgürlük, uyumlu olmak, bilime

---

[128] İlhan Erdoğan, *İşletmelerde Davranış*, Beta Yay., İstanbul, 1994, s.133.

[129] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., 2003, s.133. 'Değer' konusu, bir bakıma sosyolojinin uğraştığı en büyük alandır. Nitekim klasik yazarların pek çoğu (en dikkat çekenler Durkheim ve Wever), değerlerin toplumsal araştırmalardaki rolünü tartışmaya uzun bir yer ayırmışlardır. Daha felsefi olan bu düzeyde, sosyoloji açısından değerle ilgili sorunları ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi, toplumun kendisini kısmen değerler aracılığıyla kurduğu için, sosyolojinin incelenmesi bir açıdan değerlerin incelenmesidir. İkincisi, sosyologların kendileri de bir toplumun üyeleri oldukları ve muhtemelen onların da değerleri (dinsel, siyasal vs.) olduğu için, sosyolojik çalışmalar değer konularında, hatta ideoloji ile ilgili konularda bile işin içine katılabilir. Bkz. Marshall, 2003, s.134.

[130] Duverger, 2004, s.79.

[131] Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, 13. baskı, Ekin Yay., Bursa, 2005, s.100.

[132] Özkalp, 2005, s.100.

olan inanç ve akılcılık, milliyetçilik ve vatanseverlik, demokrasi, kendine ve başkalarına saygı, grupla birlikte çalışmaya ve grup başarısına inanç.[133]

Değerler zamanla değişime uğrayabilir, yerine yenileri gelebilir. Ancak, her toplumun kendine has temel değerleri vardır. Değerler, toplumun sürdürdüğü ortak amaçlardır. Bu nedenle değerler, tavır ve hareketin genel yöneticileridir. Değerler, sosyal ilişkilerin gelişmesinde ve çatışmaların çözülmesinde önemli rol oynayan tutum ve davranışların temel referans noktası olması açısından kültürün başat unsurları arasına yerleşmiştir.

1.1.2.4. Tutum ve Davranışlar

Bireylerin, çevrelerindeki diğer bireylere, nesnelere, fikirlere, kurum ve olaylara karşı farklı tutumları (*İng. attitude*) vardır. İnsan, nesne, fikir, kurum ve olaylara karşı nasıl bir tepki verileceği büyük ölçüde tutumlar tarafından tayin edilir. Bu nedenle tutumlar, bir hüküm ya da karar vermeden önce bilinmesi gereken genel şartların ve hükümlerin düşünsel yönüyle ilgilidir.[134] İnsanların, belirli toplumsal durumlara, nesnelere ve kurumlara karşı tepkilerinde belirli bir tutarlılık oluşturduğu ve bunu istikrarlı bir biçimde bir davranış kalıbına dönüştürdüğü gözlenebilir. Her ne kadar insanların hangi durum karşısında ne tür tepkiler vereceğini, ne gibi davranışlar sergileyeceğini kestirmek pek mümkün değilse de, tutumlar belirli çıkarımların yapılmasına yardımcı olmaktadır. Devamlılık, istikrar ve tutarlılık sergileyen tepkilere ve benzer durumlarda belirli bir biçimde davranma eğilimlerine tutum denmektedir.[135] Diğer bir anlatımla tutum, "kişinin belli bir insana, gruba, nesneye, olaya vb. yönelik olumlu veya olumsuz bir şekilde düşünmesine, hissetmesine veya davranmasına yol açan oldukça istikrarlı, yargısal bir eğilimdir."[136] Sosyal psikoloji konusunda araştırmaları detayları ile inceleyen Allport'un ifadesiyle, "[Tutum] bireyin bütün objelere karşı göstereceği tepkiler ve durumlar üzerinde direktifte bulunan veya dinamik bir nüfuz icra eden ve deney-bilgilerle organize olan ussal ve sinirsel bir [davranışta bulunmaya] hazır-durma hâli"dir.[137]

---

[133] Robin M. Williams, *American Society: A Sociological Interpretation*, 3rd edition, Knopf, New York, 1970'den aktaran Özkalp, 2005, s.101.

[134] Enver Özkalp, Faruk Kocacık, *Davranış Bilimlerine Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yay., No: 173, Eskişehir, 1991, s.294'ten aktaran Köse ve diğ., 2001, s.226.

[135] Mahmut Oktay, *İletişimciler İçin: Davranış Bilimlerine Giriş*, Der Yay., İstanbul, 2000, s.54.

[136] Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, s.772.

[137] Gordon W. Allport, "Attitudes", Ed. C. Murshison, *A Handbook of Social Psyhology*, Clark University Press, Worcester, Mass, 1935, s.798'den aktaran, Eugene L.

Tutum, bir bireye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilimi ifade eder.[138] Bu eğilim, *bilişsel*, *duygusal* ve *davranışsal* bileşenlerden oluşur. *Bilişsel öğe*, kişinin bir nesneye yönelik düşünce, bilgi ve inançlarını oluşturmaktadır. Eski yaşantılara dayalı bilinçli bir inanç, kanı içerilmesi bilinçsel eğilimin bir sonucudur. *Duygusal öğe*, kişinin bir nesneye olan inançlarına bağlanmış duygusal tepkileridir. Duyguları içermektedir ve kişinin değerleri ile ilişkilidir. Bu durum kendini, hoşlanma veya hoşlanmama şeklinde gösterir. *Davranışsal öğe*, tutumun konusuna yönelik belirli bir davranış eğilimidir. Kişinin, duygusal ve bilişsel bileşenlerle şu veya bu şekilde hareket etme eğilimini yansıtmaktadır. [139] Tutumlarda, önce bilişsel öğenin, sonra duygusal öğenin gerçekleştiği, bunu ise davranışsal öğenin takip ettiği varsayılmaktadır. Dönmezer'in ifadeleri tutum ve sosyoloji arasındaki yakın ilişkiyi ve buna bağlı olarak tutumların kültürlerle ne şekilde bir bağa sahip olduğunu açıklar niteliktedir.

> "...Tutum kavramı, çağdaş psikolojinin en önemli kavramlarından birisini oluşturmaktadır. Allport'un belirttiği üzere çağdaş tutum kavramı ile deneysel psikoloji, psikanaliz uğraştığı gibi, toplumbilim de bu kavram ile yakından ilgilidir. Çünkü toplumbilimde tutumlar, toplumsal etkenlerin psikolojik sonuçları olarak kendilerini gösterirler....Toplumbilimin tutumlarla ilgilenmesi, insanların bir şeye karşı ne suretle hareket edeceklerinin, çoklukla, tutumun ilgili olduğu şeyin harekete geçirdiği konuya ve içinde bulunulan durumun ve özellikle oynanan rolün harekete geçirdiği inanç ve istidatlara [yeteneklere] bağlı olmasındandır."[140]

Tutumlara ait özellikleri şu şekilde özetlemek mümkündür[141]:

(i) Tutumlar öğrenilmiş eğilimlerdir.

(ii) Bireyin tutumu ile davranışı arasında bir uyum olması beklenir.

(iii) Tutumlar belirli bir odak noktasına gereksinim duymaktadır.

Hartley ve diğ, "Tutumlar ve Kanaatler", Der. ve Çev. Ünsal Oskay, *Kitle Haberleşmesi Teorilerine Giriş –Seçilmiş Parçalar-*, 3. baskı, Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yay., No: 7, Ankara, 1958, s.11; J. L. Freedman ve diğ., *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2003, s.338.

[138] Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, 5. baskı, Beta Yay., İstanbul, 1983, s.84.

[139] Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, V Yay., Ankara, 1993, s.15-18; J.L. Freedman ve diğ., 2003, s.338.

[140] Dönmezer, 1994, s.83-85.

[141] Ali Can Kavas ve diğ., *Tüketici Davranışları*, 3. baskı, Anadolu Üniversitesi Yay., No: 880, Eskişehir, 1995, s.112.

(iv) Tutumların yönü, derecesi ve yoğunluğu vardır.

(v) Düşük dereceli ve yoğunluklu tutumların değiştirilmesi daha kolay olur.

(vi) Kişinin tutumları arasında bir uyum söz konusudur.

(vii) Tutumlar genelleştirilmektedir.

Tutumların sosyal hayattaki rolü büyüktür. Tutumlar, kültürün manevî yönünü oluştururlar. Dolayısıyla davranışların önceden kestirilebilmesi ve kontrol edilebilmesini sağladığından ötürü tutumlar göz ardı edilemez.

1.1.2.5. Örf ve Âdetler (Gelenek ve Görenekler)

Toplum içindeki bireylerin günlük tavırlarını, hareket usullerini ve yaşama yöntemlerini düzenleyen bazı kurallar vardır. Bu kurallar uzun süreçler sonrasında topluma yerleşmiştir. Resmi bir otorite olmamasına karşın bir takım sosyal baskılar, bireyleri bu kurallara uymaya zorlar. Söz konusu kurallar nasıl kendiliğinden oluşmuşlarsa yine kendiliğinden silinip ortadan kalkar. Bu kurallara "âdetler" (*İng. customs*), "örfler" (*İng. mores*) adı verilmektedir.[142] Örf ve âdet, topluluk içerisinde uzun zamandan beri kök salmış olup uyulması zorunlu sayılan ortak davranışlardır.[143]

Yaygın olan ve nüfusun büyük bir bölümü tarafından uzun zamanlardan beri tekrar edilip gelen ve herhangi bir belirgin yaptırımı olmayan ya da yaptırımı çok yumuşak olan normlara "âdetler" denmektedir. Bununla birlikte, çok yüksek derecede bir değerlendirmeye de konu olan sosyal normlar ise, "örfler" olarak tanımlanmaktadır.[144] Âdetler, bir topluluğun

---

[142] Dönmezer, 1994, s.244-245.

[143] Bilge, 1992, s.49.

[144] Dönmezer, 1994, s.245. "Örf, bilinçdışı alışkanlıklar hâlinde gelen toplumsal normlardır. Örf, toplumun ahlâk ve terbiye standartlarını belirleyen temel kuralları oluşturduğundan bir yandan bireylerce içselleştirilmiştir, bir yandan da sıkça ihlal edilmeleri toplumsal değişimi ifade eder ve özellikle ihlal edildiklerinde hak ve yükümlülükleri ifade eden yaptırım gücü örfün ve toplumsal yapının direngenliğini ortaya koyar. *Geçişli* (olumlu bir hareketi emreden) ve *geçişsiz* (bir hareketi yapmamayı emreden) gruplar olarak incelenebilecek olan örf kuralları, özellikle dayandığı karşılıklılık temeliyle grup içi ve grup dışı açısından farklı davranış kodları öngörür." (Emiroğlu-Aydın, 2003, s.659) Diğer yandan, âdet kavramının netleşmesi açısından *Siyasî Düşünce Sözlüğü*'nde yer alan şu cümleler manidardır: "Âdetin ne olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için onun bazı diğer kavramlardan ayırt edilmesi gereklidir. Bu çerçevede, âdet, devlet tarafından uygulanması ve legal müeyyidelere bağlanması gereken hukuktan; katî ve kural merkezli olması gerekmeyen konvansiyonlar-

uzunca bir zaman dilimi içinde dışarıdan herhangi bir müeyyide uygulanmaksızın kendiliğinden uymaya, yapmaya alışageldiği ve topluluk tarafından yapılmasının lüzumlu olduğuna inanılan davranış kalıplarıdır. Örfler ise, bir sosyal kültür yapısında kanun ve ahlâk kurallarının yerine geçebilecek kadar güçlü, ancak kanun olmayan davranış kalıplarıdır.[145]

Âdetin örf olabilmesi için, yaptırım gücü olması gerekir. Örf, toplumun ahlâk ve terbiye standartlarını belirleyen temel kuralları oluşturduğundan bireylerce içselleştirilmiştir. Diğer yandan, örfler, sıkça ihlâl edilmelerinden ötürü toplumsal değişimi de ifade eder.[146] Âdetler, yetkili bir otoritenin bilinçli bir işlemi ile vücut bulmazlar; ancak, özellikleri itibariyle birbirine benzeyen değişik durumlar karşısında aynı davranış şeklinin tekrarlanması ile meydana gelirler. Başlangıçta, belki bilinçsiz bir şekilde tekrarlanan bu davranış biçimleri zaman içerisinde bireylerin bilincinde yer edinen bir alışkanlık hâline gelir ve toplum da bunu benimseyerek yaptırım altına alır.[147]

---

dan, sadece rasyonel varlıkların âdet sahibi olabilmesi anlamında hayvanların da sahip olabileceği alışkanlıklardan ayırt edilmelidir. Âdet olanı yapmak, mutat olanı, diğer bir ifadeyle daha önce yapılmış olanı yapmak demektir. Âdet olanı yapmak için bir sebep vardır ve o da âdetin daha önce yapılmış olmasıdır. Bunun iyi mi kötü mü olduğu ayrı bir konudur; burada önemli olan âdetin onu tekrarlayan bireyi aşan ve böylece davranışa sosyal bir haklılaştırıcı bir temel sağlayan bir zemine sahip olmasıdır." (Atilla Yayla, *Siyasî Düşünce Sözlüğü*, 3. baskı, Adres Yay., Ankara, 2005, s.5)

[145] Nihat Nirun, Cahit Özönder, "Türk Sosyo-Kültür Yapısı İçindeki Normlar ve Fonksiyonları", *Erdem*, Cilt IV, Sayı 11, Mayıs 1988, s.351-352.

[146] Emiroğlu-Aydın, 2003, s.659.

[147] Atilla Yayla, *Siyasî Düşünce Sözlüğü*, 3. baskı, Adres Yay., Ankara, 2005, s.5. Bu noktada üzerinde kısaca durmamız gereken bir diğer kavram da "töre"dir. Her ne kadar öz Türkçe âdetin karşılığı olarak kullanılsa da aralarında ufak farklılıklar vardır. Töre, âdetlere, doğru ya da yanlış değer ölçüleri eklendiğinde ortaya çıkan bir kavramdır. Töre, denenmiş belli bir hayat biçiminin işleyişini sağlamak için, örf ve âdetin geçerli olduğu anlayış kurallarını haklılaştıran bir türdür. Bununla birlikte töre, toplum üyelerinin çoğunluğunun inandığı terbiye standartlarını sağlayan temel ahlâk kuralları ve davranış biçimleridir. Ayrıca, "töre, değişmenin kapalı olduğu ya da çok yavaş gerçekleştiği toplumların ya da toplulukların ve o toplulukların etrafını kuşatan dış dünya ile ilişkilerinin korunması için, içeride korunması ve kutsanması gereken bir manevî değerler topluluğu özelliği gösterir. Bunun gerçekleştiği yer de aile içidir. Son olarak töre (örf-i maruf), toplumsal örgütlenme ve inancın (adalet duygusunun) birliğini yaşayan kandaş toplulukların kurumsallaşmasını ifade etmede de kullanılır." (Demir, 2006, s.123; Emiroğlu-Aydın, 2003, s.660; Marshall, 2003, s.763)

Dönmezer'e göre; toplumdaki örf ve âdetlerin özellikleri kısaca şöyle sıralanabilir[148]:

(i) Örf ve âdetler toplumdan topluma, aynı bir toplum içindeki alt kültürlere, yerlere ve aynı yerde zamana göre değişirler.

(ii) Söz konusu kuralların bağlayıcılığı, kendilerine uymaya zorlayıcı güçleri de farklıdır.

(iii) İlkel toplumlarda örf ve âdetler aynı zamanda "demokratik" ve "totaliter"dir. Demokratiktir, zira toplum tarafından oluşturulmakta ve herkes örf ve âdetin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Totaliterdir, keza insanın faaliyette bulunduğu bütün alanlarda etkilidir ve insanın düşünce, inanç, tavır ve hareketleri üzerinde mutlak biçimde egemendir.

Örf ve âdetlerin, toplum içerisinde uzun zamandan beri tekrarlanan ve toplumun kendisine uyulmasını zorunlu saydığı ortak davranış kuralları olması, maddi ve manevî olmak üzere iki unsurunu ortaya çıkarmaktadır: (i) *Maddi unsur* (süreklilik): Toplum içindeki mevcut bir davranışın, örf ve âdet kuralı olabilmesi için, bu davranışın her şeyden önce sürekli tekrarlanan bir davranış olması gerekir. Gelip geçici davranışlar örf ve âdet kuralı hâline gelmez.[149] (ii) *Manevî unsur* (genel inanç): Sürekli tekrarlanan bir davranış şeklinin örf ve âdet kuralı hâline gelebilmesi için o davranış biçimine uyulmasının zorunlu olduğu yolunda toplumda genel bir inanç doğmuş olmalıdır.[150]

Örf ve âdetler, sosyal ilişkileri düzenleyen normlardır ve bu nedenle insan topluluklarında *yapısal-fonksiyonel* bir değere sahiptirler.[151] Kültür üzerinde de etkili olan örf ve âdetler, kültürle olan ilişkisinde hem etkendir hem de edilgen. Bununla birlikte, sosyal kültürel normların üzerinde etkili olan örf ve âdetler zamanla resmi kurallar hâline de gelebilmektedir.

---

[148] Dönmezer, 1994, s.245.

[149] Gözler, 1998, s.54. "Mecelle'nin 166'ncı maddesine göre, âdetin 'kadim' olması gerekmektedir. Yine aynı madde kadimi şu şekilde tarif etmektedir: 'Kadim odur ki evvelini bilür olmaya'. Keza Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait bir kanunnamede şu tarif verilmiştir: 'Kadim kırk elli yıla denmez; kadim odur ki anın evvelini onun bilmeye'. Diğer yandan kökeni çok eskilere giden uygulama kesintisiz olmalı, istikrârlı bir şekilde tekrarlanmalıdır. Bu husus Mecelle'nin 41'nci maddesinde 'âdet ancak mutradid [Ittırad (Iı): muntazam zamanda cereyan etme] ...oldukta muteber olur' ifadesiyle anlatılmıştır." (Gözler, 1998, s.54-55)

[150] Gözler, 1998, s.55. "Mecelle'nin 41'nci maddesinde 'âdet ancak galip [galabe eden, galabe çalan, üstün gelen, yenen]... oldukça muteber olur' ifadesi zorunluluk inancını dile getirmektedir." (Gözler, 1998, s.55)

[151] Erkal, 2004, s.14.

1.1.2.6. Hukuk Kuralları

Hukuk en genel anlamıyla, toplumun tüm üyelerini bağlayan kurallar bütünüdür. Esas ve biçimsel bir tanımla hukuk, "toplum hayatında kişilerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini düzenleyen ve uyulması kamu gücü ile desteklenmiş sosyal kurallar bütünü", amaçsal bir tanımla ise, "toplumun genel yararını veya bireylerin ve toplumun ortak iyiliğini sağlamak amacıyla yetkili makam tarafından konulmuş ve devlet yaptırımıyla donatılmış sosyal kurallar bütünüdür".[152] Hukuk kuralları, anlam olarak her zaman "olması gereken şeyi" ifade eder. Hukuk kuralları, daima, emir, yasak, izin veya yetki içeren kurallar bütünüdür. Söz konusu emre, yasağa, izne, yetkiye hukuk dilinde "olması gereken" denir ki, bu da hukuk kurallarının "normatiflik" özelliğini gösterir.[153] Dolayısıyla, bir "olması gereken" içermeyen, yani emir vermeyen, yasak koymayan, izin veya yetki vermeyen bir önerme, normatif nitelikte değildir ve bu nedenle hukuk kuralı olamaz.[154]

Her toplum yapısında ilkel veya karmaşık bir hukuk sisteminden bahsedilebilir. Ancak, bu hukuk kurallarının uygulanış biçimi toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılık arz eder. Bu farklılaşmayı ortaya koyan, toplumların çevresel, ekonomik, dinsel, ahlâkî vb. yönelim ve kabulleridir.[155] Tabiatıyla, toplumlar, kültür dokularına özgü belli kurallar dâhilinde yaşarlar. Bu kurallar, devlet tarafından tanınmış ve kabul edilmişse, hukuk kuralı adını alır. Örf ve âdetten hukuka, özellikle kanunî hukuka geçiş, genel rasyonalizasyon akımının bir yönünü oluşturmakta ve bu durum, çağdaş toplumun daha tam ve mükemmel tarzda işlev gören bir sistem olması idealinden kaynaklanmaktadır.[156] Böylece genel bir tanımla hukuk kuralı, "beşeri irade tarafından konulan ve beşeri davranışları yönlendiren ve cebir ile müeyyidelendirilmiş emir, yasak ve izinler"[157] bütünüdür.

Hukuk kuralları: (i) Az veya çok sistematik, genelleştirilmiş kurallardır. (ii) Belirli şekilde tanımlanmış durum ve ilişkileri yönetirler. (iii) Tanımlanmış biçimde kuvvet veya kudret sınırlamasını uygularlar.[158] Bununla

---

[152] Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel İlkeleri*, 8. baskı, Turhan Kitabevi Yay., 1992, s.32.

[153] Gözler, 1998, s.29.

[154] Gözler, 1998, s.29.

[155] Kurt, 2004, s.54.

[156] Dönmezer, 1994, s.254.

[157] Gözler, 1998, s.40.

[158] Dönmezer, 1994, s.252.

birlikte, hukuk kuralları ile toplumdaki din ve ahlâk kuralları arasındaki farkları şu şekilde sıralamak mümkündür[159]:

(i) Hukuk kuralları zamanla değişebilir ve çağın ihtiyaçlarına göre uyum sağlar. Buna karşın, din kuralları zaman içinde değişmez özelliktedir, durağandır; zamanın gereklerine uyum sağlayamaz.

(ii) Hukuk kurallarının kaynağını beşeri irade, devlet yani son tahlilde insanlar oluştururken, din kuralları Tanrı tarafından konur. Ahlâk kurallarının kaynağı ise, kişinin kendi vicdanıdır. Hukuk kuralları bireyin dışında ve üstünde, ona yabancı bir iradenin ürünüyken, ahlâk, bireyin kendi vicdanının ürünüdür.

(iii) Dinin, ahlâkın müeyyidesi manevî, hukukun müeyyidesi ise maddîdir. Farklı bir anlatımla, hukuk kurallarının müeyyidesi dünyevîdir; bu dünyada gerçekleşir. Din kurallarının, ahlâk kurallarının müeyyidesi ise, uhrevidir; öbür dünyada gerçekleşir.

(iv) Hukuk kuralının ihlal edilip edilmediğini hukuk düzeni tarafından yetkilendirilmiş kişi ve makamlar tespit eder. Ahlâk alanında ise, bir davranışın ahlâka uygun olup olmadığına karar verecek olan mahkeme makamı bizzat bu davranışı gerçekleştiren kişinin vicdanıdır.

(v) Hukuk kuralları yazılı, ahlâk kuralları ise yazılı değildir.

(vi) Hukuk örgütlüdür, ahlâk örgütlü değildir.

(vii) Ahlâk sadece insanlar arasındaki ilişkileri düzenlerken, hukuk, aynı zamanda insanlarla nesneler (eşya) arasındaki ilişkileri düzenler.

Hukuk kuralları ile din kuralları, ahlâk kuralları ve örf ve âdetler, toplumdaki bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyerek toplumun huzur ve düzenini sağlamayı amaç edinirler. Bu noktada aralarında bir benzerlik söz konusudur. Ancak, hukuk kurallarının din ve ahlâk kuralları ile örf ve âdetlerden en önemli farkı, kendini bir otoriteye yani devlet erkine dayandırması noktasında ortaya çıkar.[160] Hukuk kuralları, yine din ve ahlâk kurallarından, örf ve âdetlerden farklı olarak, bilerek ve istenerek yaratılır ve uygulanır. Örfün de âdetin de yaptırım gücü, hukuk düzeyinde değildir. Keza, hukukun arkasında uygulayıcı olarak devlet otoritesi varken, din ve ahlâk kuralları ile örf ve âdetler, yalnızca toplumsal uygunluğu esas almak-

---

[159] Nurettin Topçu, *Sosyoloji Dersleri*, Sümer Matbaası, İstanbul, 1971, s.97'den aktaran, Doğan, 2004, s.37; Gözler, 1998, s.41-49 ve 56-59.

[160] Tom B. Bottomore, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 6. baskı, Der Yay., İstanbul, 2000, s.288.

tadır. Bottomore'nın belirttiği gibi, genel olarak hukuk kuralları, ahlâk kurallara oranla daha tam ve tutarlı, müeyyideleri ise ahlâk gerekliliklerine göre daha belirli ve çoğunlukla daha etkindir.[161]

1.1.2.7. Semboller (Simgeler)

Sembol, kültürel geleneğin bir nesnenin yerini tutmak üzere anlam verdiği ses ya da jesti ifade eder.[162] Semboller, çağrışım yolu ile duyguları hatırlatıp tahrik ederek belirli fikirlere canlılık verir.[163] Sembolsüz toplum yoktur ve dil de aslında sesler ve işaretlerden oluşan bir semboller sistemidir. Sosyal grupların birliği, semboller aracılığı ile açıklama biçimi bulmaktadır. Yine dinlerin yüzyıllar içerisinde birliklerini koruyabilmeleri çok geniş semboller sistemine dayanmaları sayesinde mümkün olmuştur. Semboller ile karşılıklı etkileşim arasında bir ilişki mevcuttur. Etkileşim, sembollerin kullanımı ile gerçekleşir. Etkileşimde sembollerin anlamı ve verdiği mesajlar bireylerce bilinir.[164]

Devamlılığı olan her sosyal sistemde, bireyler sosyal ilişkilerinde ortak bir semboller sistemini kullanmaktadır. Dönmezer'in ifade ettiği gibi, istikrar bulmuş sosyal bir ilişki de herhangi bir konu, kültürel, sembolik bir anlam kazanabilir[165]: "Meselâ Birleşik Amerika'da bir zamanlar derinin rengi kültürel bir anlam almıştı; beyaz renk iyi olan her şeyle birleşmekte, siyah renk ise, kir, günah ve şeytanla birlik sayılmakta idi. Yeni özgürlük kazanan Afrika toplumlarında da beyaz deri rengi aynı anlamı taşımaktadır. Görülüyor ki, beyaz ve siyah deri renginin sembolik anlamı, bütünüyle olmasa bile, çok geniş ölçüde kültüreldir."

Bireylerin ilişkilerinde karşısındakilerin niyet ve amacını bilme ihtiyacı, toplumca kabul görmüş sembollere uyulması kuralını beraberinde getirir. Semboller; duygular, düşünceler, davranışlar hakkında karşı tarafı aydınlatan unsurlardır. Bir toplumdaki kültürü oluşturan öğelerin arasında sembollere de büyük görev düşer. Her toplumdaki sembollerin farklılığı kültürlerinde farklılaşmasının temel nedenidir. Diğer bir deyişle, kültür farklılığının temel sonucu da sembol çeşitliliğidir.

---

[161] Bottomore, 2000, s.289.

[162] Haviland, 2002, s.135.

[163] Dönmezer, 1994, s.248.

[164] Bahar, 2005, s.66.

[165] Dönmezer, 1994, s.112.

1.1.2.8. Aile, Eğitim ve Ekonomi

Aile, en genel tanımıyla, çoğunlukla ebeveyn ve çocuklardan oluşan en küçük toplumsal birimdir.[166] Toplumsal yapının çekirdek birimi olan aile; "biyolojik ilişkiler sonucu insan türünün devamını sağlayan, toplumsallaşma sürecinin ilk ortaya çıktığı karşılıklı ilişkilerin belli kurallara bağlandığı, o güne dek toplumda oluşturulmuş özdeksel ve tinsel zenginlikleri kuşaktan kuşağa aktaran biyolojik, psikolojik, ekonomik, toplumsal, hukuksal vb. yönleri bulunan toplumsal bir birimdir."[167] Aile, kan, cinsel ilişki ya da yasal bağlarla bağı olan insanlardan oluşmuş, mahrem ilişkilerle örülü bir gruptur.[168] Toplumun temeli ailedir.* Aile, bütün insan toplumlarında her zaman var olmuş bir ilk gruptur; insanın en derin ve köklü, kısmen organik nitelikteki özelliklerine dayanan aile evrensel sosyal bir kurumdur. Her sosyal/kültürel sistemde, kadın-erkek ilişkilerini düzenleyerek doğan çocuğun bakımından, beslenmesinden, yetiştirilmesinden, sağlık ve eğitiminden başat sorumlu bir kurum vardır ki o da ailedir.[169]

Günümüzde aile yapısı, sanayi öncesi toplumlardaki anlam ve işlevinden farklı olarak çocuğun/çocukların *kültürleme (İng. enculturation)*** yoluyla toplumsallaştırılması temelinde örgütlenmektedir. Aslında, aileden bahsederken anlatılmak istenen, çekirdek ailedir. Çekirdek aile, sanayileşmenin tamamlandığı toplumlarda görülen ve aynı çatı altında bir arada yaşayan eş ve çocuklardan oluşan bir bütündür. Toplum yapısında ve sosyal sistemin işleyişinde ailenin bir müessese olarak önemli bir yeri ve görevi vardır. Aile, nüfusu yenileme, millî kültürü taşıma, çocukları sosyalleştirme, ekonomik, biyolojik ve psikolojik tatmin fonksiyonlarının yerine getirildiği bir müessesedir.[170] Bununla birlikte, aile, insan hayatı için temel

---

[166] Emiroğlu-Aydın, 2003, s.20.

[167] Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi: Ailenin Toplumdaki Yeri*, Ege Üniversitesi Yay., İzmir, 1990, s.2.

[168] Marshall, 2003, s.7.

* Ailenin, toplumun temeli olduğu Anayasa ile de teminat altına alınmıştır. Bkz. 1982 Anayasası md. 41: *"Aile, Türk toplumunun temelidir."* (2709 SK., Kurucu Mecliste Kabul Tarihi: 18.10.1982; Halkoyuna Sunulmak Üzere Tasarının Resmi Gazetede İlanı: 20.10.1982; Kanunun Halkoyu ile Kabul Tarihi: 07.11.1982; Halkoyu Sonucunun Yayımlandığı *Resmi Gazete* Tarihi ve Sayısı: 09.11.1982/17863)

[169] Güvenç, 2003a, s.106.

** *Kültürleme*, kişinin doğumundan ölümüne değin kendi toplumunun kültür içeriğini öğrenmesi, toplumca istenen, beklenen insan olması sürecidir. Bkz. Güvenç, 2003a, s.286.

[170] Erkal, 2004, s.93.

önemi olan dört işlevi de yerine getirmektedir: cinsel, ekonomik, üremeci, eğitici.[171] Sezal'a göre, ailenin sayılan bu fonksiyonları temel olarak 4 başlık altında özetlenebilir[172]:

(i) Kadın ve erkeğin edindikleri –toplum tarafından kendilerine yüklenmiş- rolleri en iyi biçimde yerine getirebilecekleri ortamı sağlamak.

(ii) Kadın ve erkeğin cinsel ihtiyaç ve beraberliklerini toplumca kabul edilen bir meşru zemine oturtmak.

(iii) Çocukların doğum, bakım ve yetiştirilmeleri için en iyi ortamı tedarik etmek.

(iv) Toplumun kültür birikiminin bir nesilden diğerine aktarılmasında en etkili rolü üstlenmek.

Her toplum, değerler ve davranışlar bütünü olan kültür birikimini, yetişmekte olan toplumun yeni bireylerine kazandırmaya çabalar. Aile, bireyleri kültür adına biçimleme görevini üstlenmiş ilk kurumdur. Bu bağlamda, kültürel değerlerin, yeni nesillere öğretilmesinde ve aktarılmasında ailenin büyük bir sorumluluğu vardır. Aile, yetiştirdiği üyelerine yaşadıkları toplumun kültür birikimini daha ilk günden aktarmaya başlar. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, kültür birikimi derken ilk akla gelen dil, ikincisi ise değerler bütünüdür. Her ikisini de bireylerin günlük yaşamının ayrılmaz parçaları hâline getiren ailedir.[173]

Eğitim, tarihsel kökeni olarak toplumsal hayatın başlangıcına kadar dayanan ve insanın temel etkinliklerinden biri olarak ortaya çıkan bir olgudur. Ancak, eğitimin bilim hâline gelmesi 19. yüzyılda mümkün olmuştur. Durkheim, eğitimi, "yaşlıca kuşağın toplumsal hayat içinde henüz yetersiz bulunan kuşak üzerinde uyguladığı eylemdir. Amacı ise çocukta hem bütün olarak toplumca, hem de özellikle gireceği çevrece gerekli görülen fiziksel, entelektüel ve moral yetenek ve becerileri uyandırmak, geliştirmek" şeklinde tanımlamıştır.[174] Eğitim, daha önce kültürün özellikleri arasında ifade edilen öğrenme ve öğretme süreç ve etkinliğinin taşıyıcısı ve biçimleyicisidir.

Kültürün unsurlarından biri olarak eğitimin iki özelliği olduğu ifade edilebilir: Bunlardan ilki, kültürün korunması istenen unsurlarını yeni nesillere

---

[171] Bottomore, 2000, s.185.

[172] İhsan Sezal, "Toplum ve Aile", Der. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 2. baskı, Martı Yay., Ankara, 2003, s.144.

[173] Sezal, 2003, s.148.

[174] Bottomore, 2000, s.291.

kültürel miras biçiminde aktarmak, ikincisi, toplumun değişen çevre şartlarına göre ortaya çıkan yeni ihtiyaçlarını karşılamak üzere, kültürel unsurları sürekli değiştirerek, geliştirip toplumun devamını sağlamak.[175] Eğitimin, toplumsal açıdan birçok işlevi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu işlevleri açık ve gizli şeklinde gruplandırarak açıklamak mümkündür.[176] Eğitimin, açık işlevlerinin başında gelen kültür birikiminin yeni nesillere ve topluma yeni katılan üyelere aktarılması ise üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir konudur. Başat kültürel istekler doğrultusunda işlevini yerine getiren eğitim süreci, insan ihtiyaçlarını toplumsallaşma bağlamında giderme ve şekil verme eğilimindedir. Bu eğilim, insanların toplum yaşamından edindikleri kültürel içerik bağlamında belirli süreçler içerisinde meydana gelmektedir. Güvenç'in ifade ettiği bu süreçler, (i) *kültürleme*, (ii) *kültürleşme*, (iii) *kültürlenme* ve (iv) *kültür değişmesi*'dir.[177]

Ekonomi ise, her toplumda var olan temel kurumlardan biridir. Bu nedenle kültürü meydana getiren önemli unsurlar arasındadır. Ekonomi üzerinde yapılan bir çok tanım vardır. Bunlardan en çok bilineni ise, "kıt kaynaklarla sonsuz ihtiyaçların karşılanmasını" inceleyen bilim dalı şeklindeki tanımdır. Ancak, ekonomi, toplumsal yönüne atıfla tanımlanacak olursa, "[Ekonomi], dünyadaki üretim, tüketim süreçlerini ve bu süreçler karşısında insanların, kurumların, toplumların davranışlarını inceleyen sosyal bilim dalıdır."[178]

Her kültürel sistem var olmak için, başta besin maddeleri olmak üzere, çeşitli ihtiyaç maddelerini tüketir. İhtiyaç maddelerinin bu amaca yönelik üretilmesi, toplumsal tüketim merkezlerine ulaştırılması ve dağıtılması gerekir. Ekonomi, bahsedilen üretim-tüketim ilişkilerinin planlanması, geliştirilmesi ve düzenlenmesiyle ilgili bir disiplindir.[179]

İnsanlık tarihinin, üretim-tüketim ilişkisi yönünden ayrıldığı, *avcı-toplayıcı*, *tarım* ve *sanayi* dönemlerinin hepsinde ekonomi temel görev üstlenmiştir. *Sanayi sonrası* dönemde ise, ekonomi, kültürü oluşturan diğer unsurları da biçimlendirmeye başlamıştır. Ekonomik öncelikler, dinsel

---

[175] Osman Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s.14.

[176] Eğitimin açık ve gizli işlevleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Osman Konuk, "Toplum ve Eğitim", Der. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 2. baskı, Martı Yay., Ankara, 2003, s.267-268.

[177] Bu süreçler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Güvenç, 2003a, s.286-292.

[178] Kudret Emiroğlu ve diğ., *Ekonomi Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006, s.222.

[179] Güvenç, 2003a, s.107.

algıyı, tutumları, değerleri, aile biçimini, hukuki düzenlemelerini, eğitimin amaç ve yönelimini belirleyen etkili bir unsur hâline gelmiştir.[180]

1.1.3. Kültürün Çeşitleri

1.1.3.1. Millî Kültür-Evrensel Kültür

Evrensel kültür-millî kültür konusu, kültür hakkında fırtınalı tartışmaların yürütüldüğü bir alandır. Sorun akademik olduğu kadar ideolojik ilginin de bu kavram üzerinde odaklanmış olmasından ileri gelmektedir.[181] Millî kültür, en genel ifadeyle, bir toplumu oluşturan bireylerin çoğunun katılımıyla oluşan kültürdür. Farklı bir anlatımla, bir toplumun yarattığı toplumsal hasıla içinde yer alan ilişkilerin ortaya koyduğu yapının, mevcut farklılıkları dışlamayan, onları da içerecek bir bütünlüğün ifade ediliş biçimidir.[182] Ancak, millî kültür kavramının tam olarak anlaşılması, objektif ve sübjektif anlayış bağlamında ele alınmasıyla mümkün olabilir. Objektif anlayışa göre millî kültür, toplumun büyük bir çoğunluğunun benimsemiş olduğu kültür unsurları ve komplekslerinin bir bütünüdür. Bütünden kastedilen, toplumun büyük bir kesimince kabul edilip uygulanan usûl ve değerlerdir. Sübjektif anlayış ise, millî kültürün nasıl olması gerektiği hakkındaki görüşlerden hareketle, gerçek durum hakkında bir takım değerlendirmeler yaparak şekillenir.[183] Bu değerlendirme, bireylerin dünya görüşü, değerleri, tutumları, kültür ve millet algısı paralelinde kendini gösterir.

Millî kültürler, belli bir tarihi birikim, tabii şartlar, teknik gelişme ve normal değerlerin uyumlu bir bütünü olarak o toplumun bireylerine anlamlı hayat haritaları sunar. Bu özellikler itibariyle, her toplumun konumu birbirinden kaçınılmaz farklılıklar taşır. Her toplum, kendine ait bir tarihe ve yine değiştirilmesi mümkün olmayan coğrafi şartlara sahiptir.[184] Kafesoğlu'na göre; "millî kültür, millet adı verilen canlı organizmanın ruhu ve beynidir. Nasıl ki canlı bir organizma ruhsuz ve bedensiz yaşayamazsa ondan daha da karmaşık olan millet de kültür olmadan yaşayamaz. Bir

---

[180] Ayrıntılı bilgi için bkz. Veysel Bozkurt, "Toplum ve İktisat" Der. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 2. baskı, Martı Yay., Ankara, 2003, s.205-227.

[181] Bostancı, 2003a, s.126.

[182] Tuna, 2007, s.175.

[183] Erol Güngör, *Dünden Bugünden: Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Mayaş Yay., Ankara, 1982, s.158.

[184] Naci Bostancı, *Toplum, Kültür ve Siyaset*, Vadi Yay., Ankara, 1995, s.12-13.

milletin mal olmuş ruhi değerleri, ahlâki yapısı millî kültüre dayanmalıdır ki bir anlam ifade edebilsin."[185]

Millî kültür-evrensel kültür tanımlamasını, daha önce ifade ettiğimiz maddi-manevî kültür ayrımından yola çıkarak da yapmak mümkündür. Kültürün manevî unsurlarını, inançlar, değerler, örf ve âdetler, tutumlar, semboller, normlar şeklinde sıralayacak olursak manevî kültür, bir milleti diğer milletlerden ayırt edebilme imkânı veren örf ve âdetler, kolektif davranışlar, değer hükümleri, ahlâk anlayışı, sosyal normlar ve zihniyettir şeklinde ifade edilebilir.

Bununla birlikte, genellikle maddî kültür kazanımları, evrensel kültür anlamına gelmektedir. Bu konuda Erkal'ın tespitleri tanımların netleştirilmesine yardımcı olacak türdendir: "... Manevî kültüre sadece kültür, maddî kültüre ise medeniyet denmektedir. Maddî kültür, teknik, araç ve gereç, makine, üretim araçları ve maddî yapılardır.... Maddî kültür beynelmilel olduğu için bütün insanlığın emrindedir ve işlenebilir. Ancak, manevî kültür millî olduğu için, onu dışarıdan ithal edemeyiz."[186]

Farklı bir anlatımla evrensel kültür, ekonomik alanda gelişmiş, siyaseten dünya üzerinde etkin, sanat ve kültür alanında parlak öğeler ortaya koyan ülkelerin diğer ülkeler tarafından da kabul gören değerlerinden oluşur.[187] Evrensel kültür, tüm insanlığın, üretildiği mekâna, kültüre bakılmaksızın kabul ettiği değerler toplamıdır. Günümüzde, globalleşme dediğimiz olgu, millî kültürel değerleri evrensel kültüre doğru dönüştürmektedir. Merkez ülkelerce üretilen değerlerin büyük bir kısmı artık "millî"likten farklı bir anlama doğru evrilmektedir. Ülkelerin, bu ürettikleri değerleri, dünya ölçeğine yayma, kabul ettirme ve cazibeli gösterme imkân ve araçlarına sahip oluşu, "evrensel"e bürünmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu süreci Erdoğan, şu cümleleriyle açıklar:

> "Emperyalizm küreselleşme olarak satılmaya başlandığından beri küresel pazarın kültürü, yani kültürel emperyalizm de evrensel kültür olarak dönüşüme uğratıldı. Küresel [evrensel] kültür çıktığı yerin çok ötesinde işler. Menşeiyle hiçbir gerçek bağ tutmaz; bağlamsızdır, başka yerlerden (ve hiçbir yerden) gelen ayrı elemanlara sahiptir. Ortak bir geçmişle bir bağ kurmaz ve tutmaz; ulusal [millî] kültürlerden farklı olarak 'hafızasızdır' veya çok kısa bir hafızaya sahiptir. Aslında küresel [evrensel]

---

[185] İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, 3. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1995, s.203.

[186] Erkal, 2004, s.134-135.

[187] Bostancı, 2003a, s.127.

> kültür teknolojiyle üretilmiş, bilinç yönetimi yapıları içinde hesaplanmış bir kültürdür. Görünüşte bir yere, dini inanca, dünya görüşüne bağlı değildir, kopmuştur ve yansızdır. Varlığı önce teknolojik kitle üretimine ve uluslararası dağıtıma bağlıdır; sonra da tüketilen kitlelere. Sürekliliği uluslararası pazar yapısı ve iletişim sistemlerine bağlıdır."[188]

Günümüzde millî ve evrensel kültürel değerler iç içe yaşamaktadır. Millî kültürlerin kendi değerlerini meydana getirirken evrensel kültürlerden etkilendikleri çok açıktır. Ancak bu etkilenme daha çok, teknolojik yönde kendini gösterdiğinden ilerlemenin de bir sonucudur aslında. Şunu hararetle ifade edelim ki, millî kültürlerin evrensel kültürlerin bir takım ürünlerinden/değerlerinden faydalanıyor/etkileniyor olması, "kültürel teslimiyet" anlamını içermez. Bu noktada önem arz eden husus, kültürel değerlerin mutlak evrenselleşeceği yönünde kesin bir kuralın olmayışıdır. Zira, bir kültürün evrenselleşmesi için gerekli ön şart, millîleşmesidir. Her kültürün kendini geliştirebilmesi ve değişen ihtiyaçlara cevap verebilmesi, geleneğinden ürettiği yeni değerler kadar başka kültürlerden uyarlanan unsurlara da dayanır. Esasen başka kültürlerle ilişkilerin yoğunluğu, millî kültürler için bir gelişmişlik göstergesidir.[189] Millî kültürü kavrayamayan ve evrensel kültürün millî kültürün yerine geçeceğini düşünen bir anlayışın ise politik kaygıların etkisinde olduğu çok açıktır.

1.1.3.2. Alt Kültür-Karşı Kültür

Bir toplumda egemen olan kültürün yanında onunla birlikte yaşayan, ancak bazı noktalarda farklılık gösteren kültürel yapılanmalar vardır. Bunlar en genel anlatımla, alt kültür (*İng. subcultures*) olarak adlandırılır.* Alt kültür, toplumun kültürel değerlerini paylaşan, ancak bunun dışında kendini diğer gruplardan ayıran değer, norm ve yaşam biçimleri olan grupların kültürüdür.[190] Daha detaylı bir tanımla alt kültür, "bütünlük arz ettiği düşünülen bir kültür sistemi içinde, sistemin bütünlüğünü tehdit etmeyen, ancak sistemin bütünüyle tamamen örtüşmeyen ayırıcı özelliklere sahip kültürel varoluş biçimleri ya da bir kültür sistemi içinde etnik, dinsel ya da yaşam biçimleri bakımından farklılık arz eden gruplara ait kültürdür."[191] Alt

---

[188] Erdoğan, 2005, s.152.

[189] Bostancı, 1995, s.7.

* Alt kültür kavramı, sosyal bilimlerde özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında yapılan çalışmalarda görülmeye başlanmıştır.

[190] Özkalp, 2005, s.104.

[191] Emiroğlu-Aydın, 2003, s.38.

kültür, genel kültür içinde, sınıfsal tabakalaşma, etnik ve dini özellikler ve yerleşim yeri gibi önemli toplumsal özelliklerin toplamı ile oluşmuş bir alt bölümdür.[192] Alt kültür, mesleklerin, sosyal sınıfların, hatta toplumsal cinsiyetin ya da belli yaş gruplarının kültürel yapılanmalarını ifade etmek için de kullanılabilir.[193] Bu noktada, alt kültür fikri, egemen, üstün bir ana kültürden farklılığı içermekle birlikte, modern ya da post-modern kültürün çoğulluğu ve parçalanmışlığının bu farklılığı aşındırdığını da ifade eder.[194]

Alt kültür kavramı, egemen kültürün, onu içine alan kültürle aynı temel değerlere dayandığı, fakat onu belirleyen değerlerin daha çok, ikinci derecede önemi olan değerler bütününü ifade eder.[195] Alt kültürler, sosyal sisteme karşı değillerdir, içerdikleri değer yapıları genel sistemden sadece farklıdır.[196] Böylelikle, alt kültürler kendilerini önemli ölçüde egemen kültürün paydası olarak görür ve diğer alt kültür gruplarıyla aralarında oluşan farkları bir uyumsuzluk ve çatışma hâline dönüştürmez.[197] Ancak, ana kültürden farklılaşma veya uzaklaşma, bazı durumlarda "ana kültüre uyum sağlayamama"yı da beraberinde getirir.[198]

Karşı kültür ise farklı bir anlam taşır. Bir grubun, içinde yaşadıkları kültür sisteminin temel değerlerini yadsıması ve başka bir takım değerleri benimsemesi karşı kültür kavramıyla tanımlanabilir. Toplumun temel kültürel değerlerini reddetmek aslında farklı bir kültürde yaşamayı beraberinde getirecektir. Ama bu önceki kültürden tamamen soyutlanarak salt yeni kültür yaratılması şeklinde olmaz. Karşı kültürdeki bireyler, hiç kuşkusuz, o ana kadar içinde bulunduğu kültürün kendilerine kazandırdıkları ile hareket etmektedir. Duverger'in ifadeleriyle, eski kültüre/değerlere karşı çıkışları, şiddetli bir tepki şeklini alır ki, bu tepki aslında, hâlâ bilinçaltından yadsıdıkları geçmiş değerlere bağlı kaldıklarını gösterir.[199] "O halde karşı[t] kültür aslında, onu içine alan kültürün değerlerini ya alayla ya da sert bir şekilde eleştirerek yadsıyan, ama bunu yaparken hâlâ, kısmen o değerlere bağlı kalan bir alt kültürdür. Başka alt-kültürler, global kültürün ba-

---

[192] Marvin E. Wolfgang, Franco Ferracuti, T*he Subculture of Violence: Towards an Integrated Theory in Criminology*, Barnes and Noble Inc., New York, 1967, s.94-103'ten aktaran Demir, 2006, s.131.

[193] Bostancı, 2003a, s.121.

[194] Marshall, 2003, s.18.

[195] Duverger, 2004, s.87.

[196] Demir, 2006, s.132.

[197] Bostancı, 2003a, s.121.

[198] Bahar, 2005, s.68.

[199] Duverger, 2004, s.87.

zı değerlerini daha az kışkırtıcı bir biçimde yadsırken, başka bazı değerleri de benimserler. Alt-kültürlerin gösterdiği çeşitlilik ise, farklı ve hatta karşıt bir takım değerlere inanmayı yansıtır. Her kültürün, belli bir değer sistemi üzerinde bir uyum sağlaması gerekli olmakla birlikte, bu uyum sisteminin tüm değerleri açısından gerekli değildir."[200]

Karşı kültür, aslında bir alt kültürdür. Ancak, sahip olduğu değer, norm ve yaşam şekli açısından içinde yaşanılan kültüre ters düşen tutum ve davranışları içerir. Karşı kültür bir toplumda özellikle gençler arasında yoğun olarak görülür. Bunun en önemli nedeni ise yaşlıların içinde yaşadıkları kültüre etnosantrik (*İng. ethnocentrism*)* duygularla bağlılığıdır.[201]

1.1.3.3. Kitle Kültürü-Popüler Kültür

Kavram olarak kitle, olumsuz (cahil ve kuralsız insan toplulukları) ya da olumlu (güç ve ortak amaçlar için organize olmuş insan topluluklarının dayanışması) anlamlarda kullanılagelmektedir.[202] Ancak, Sanayi Devrimi

---

[200] Duverger, 2004, s.87-88.

* Etnosantrizm: Kültür taassubu veya ben merkeziyetçilik olarak bilinen kavram, kendi kültürünün değer ve yargılarını, normlarını vs. evrensel doğruluğa ve geçerliliğe sahip olarak görme, farklı diğer kültürleri bu açıdan değerlendirme eğiliminde olma biçimidir.(Budak, 2003, s.280)"İstisnasız bütün toplumlarda, toplum hâlinde varoluşun bir ön-koşulu olarak, kendini önemseme ve yüceltme, kendini merkeze koyarak dünyaya oradan bakma davranışlarına rastlanır. Bu bir anlamda toplumsal tutunum için gereklidir. Bu nedenle, bütün toplumsal varoluş biçimleri örneğin kendisinin en üstün ırk olduğuna, en ahlâklı toplumun kendisi olduğuna, en yüksek kültüre sahip olduğuna, en yüce tanrının veya inancın kendisinde olduğuna ya da en şanlı tarihin kendisinde olduğuna inanabilir. Buna bağlı olarak toplumlar veya topluluklar, kendi dışındaki toplumları veya toplulukları aşağılayıcı, küçültücü ve toptanlaştırıcı biçimde adlandırma ve betimleme eğilimindedir...Toplumsal grupların kendi varlıklarını açıklamak, anlamlandırmak ve kişiler arasında tutunumu sağlamak için başvurdukları bu 'doğal' yol, 'öteki'nin varlığına kastettiği noktalarda tehlikeli sonuçlar doğurur..." (Emiroğlu-Aydın, 2003, s.288) Etnosantrik tutum, kişilerin günlük yaşam etkinliklerinde ve davranışlarında görülebildiği gibi, diğer toplumları inceleyen bilim adamlarının ya da araştırmacıların (sosyal antropologlar, karşılaştırmalı kültür araştırmacıları, vb.) yaklaşımlarında da söz konusu olabilir. Etnosantrizm ilkesi, uç noktalara götürüldüğünde, evrensel nitelikli bilişsel veya değerlendirme kriterlerinin (rasyonalite ya da evrensel ahlâki standartlar gibi kriterlerin) uygulanmasını olanaksızlaştıracak kadar göreceli karşılaştırmalı analizler yapabilir. Bu nedenle etnosantrizmden kaçınma, günümüzde sosyal antropolojinin ve karşılaştırmalı sosyolojinin başlıca özelliklerinden birisi hâline gelmiştir. (Marshall, 2003, s.219)

[201] Özkalp, 2005, s.104.

[202] Ertan Özensel, "Kültürün Popülerleşen Bir Alanı: Popüler Kültür", Ed. Köksal Alver, Necmettin Doğan, *Kültür Sosyolojisi*, Hece Yay., Ankara, 2007, s.209.

ve kapitalist üretimin gelişmesi ile iş bölümünün artması, şehirlere büyük bir göç akımını başlatmış, karar alma süreçlerini merkezileştirmiş, iletişim teknolojilerindeki ilerlemeler ve kitlesel işçi hareketleriyle kitle toplumu ortaya çıkmıştır. Kitle toplumunu karakterize eden üç süreç vardır: (i) kentleşme, (ii) sanayileşme ve (iii) modernleşme. Bu üç süreç, geleneksel topluluk yapılarının çözülmesine; eskiden aile, kilise ve cemaat bağlarıyla toplumsal konumları ve rolleri sıkı sıkıya tanımlanan bireylerin yalıtıklaşmasına ve yönsüzleşmesine neden olmaktadır.[203] Bu kitle toplumundaki insanlar, bir idealden yoksun, belli bir kültür formasyonuna sahip olmayanların oluşturduğu bir insan kitlesidir. Toplumsal hayatta ve egemenlik ilişkilerinde yaşanan bu gelişmeler, özellikle kitle üretiminin ortaya çıkmasıyla kitle kültürünü de oluşturmuştur.[204] Kitle toplumu fikrinin oluşmaya başladığı dönem 20. yüzyılın başlarıdır. Gasset'e göre, 20. yüzyılın başlarında kitle ve insan ile birlikte, bunların oluşturduğu dünya görüşü, hayat felsefesi, inanç ve değerleri belirleyen kitle kültürü, yüksek kültürün kavramsal bir zıttı olarak belirmiştir; kitle kültürü düşük seviyedeki bir kültürdür, sayısal bakımdan çoğunluğun sahip olduğu kültürdür.[205]

Kitle toplumundaki insanlar, sosyal ve duygusal olarak birbirlerinden kopmuş bir kitlenin parçalarıdır. Bu birbirinden kopukluk ve dayanışmasızlık karakteri nedeniyle, kitle toplumunun insanları kitle iletişimi araçlarıyla gelen ikna ve etkiye açıktır.[206] Kitle üretimiyle üretilen ve çoğulculuk, farklılık, bireycilik sloganlarıyla gelen homojen ve standartlaşmış kültür de kitle kültürünü yaratmıştır.[207] Kitle hareketlerindeki artış ve bu topluluğun benimsediği kitle kültürü, insanlar arasındaki ilişkileri temelden sarsmıştır. Bunun nedeni, kitlelerin çoğaldığı toplum yaşamında, zevklere, dünya görüşlerine, sosyal tercih ve kararlarında bir güzellik ve ahlâk unsurunun görülmemesidir. Çünkü böyle insanların kendilerine mal olmuş ve geliştirilmiş fikirleri yoktur. Zevklerindeki millîlik, yerini evrenselliğe bırakmış, aklın yerini de duygular almıştır.[208] Kitle kültürü, egemen çevreler tarafından çağımızın kitle iletişim araçları yoluyla gelen ve ondan öncekilerin mirasını alan, sanayi ve tekniğe

---

[203] Erol Mutlu, *Televizyonu Anlamak*, Gündoğan Yay., Ankara, 1991, s.17.

[204] Erdoğan, 2005, s.145.

[205] Jose Ortega y Gasset, *Kütlelerin İsyanı*, Çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, s.7.

[206] Erdoğan-Alemdar, 2002, s.258.

[207] Erdoğan, 2005, s.146.

[208] Yusuf Bayram, "Toplumsallaşma Süreci İçinde Aile ve Kültür. İran Örneği", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü, 2006, s.16.

göre üretilip yayılan bir kültürdür.[209] "Kitle kültürü, tekelci kapitalizmin hem mal hem de imajlar satışını yapan, uluslararası pazarın değişmelerine ve ihtiyaçlarına göre biçimlenip değişen, önceden-yapılmış, önceden kesilip biçilmiş ve paketlenip sunulmuş bir kültürdür."[210]

Kitle kültürü, farklı pek çok yaklaşım ve kurum içinde ele alınıp değerlendirilmektedir. İlk teorik çalışmalarda, kitle kültürü kavramından ayrı olarak, "kitle kültürü kuramı"nın, 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca geliştirilmiş olduğu ve giderek sanayi proletaryasını ima etmek için kullanılan bir kavram hâline geldiği ifade edilebilir.[211] Bu konuda Swingewood'un görüşleri ise şöyledir: "...kuramın belirmesi hem burjuva sınıfının yükselmesine, hem de modern işçi sınıfı hareketinin ve sosyalist kuramın ortaya çıkmasına denk düşmüştür. Böylelikle, ilk kitle toplumu kuramları (aristokrat ya da burjuva olsun) baskın sınıfın tabi durumundaki tabakanın demokratik ruhuna karşı savunusuydu ve karar almanın seçkinlerin tekelinde olduğu katı bir şekilde belirlenmiş toplumsal hiyerarşinin yeniden öne sürülmesinden ibaretti."[212]

Kitle toplumu ile ilgili çalışmaların büyük bir kısmında kitlelerde korku ve ideolojilerin kitleler üzerindeki etkileri konu edilmektedir. Temelde siyasî ideolojilerin güdümüne dayanan kitle kültürü, sömürge zihniyetinin yaygınlaşmasında önemli bir kaynak durumundadır. Zira sosyoloji, din, felsefe, sanat ve estetik alanında millî değerleri arka plana iterek, büyük çapta ideolojilere, sosyal hareketlere fırsat hazırlayan en önemli etken kitle kültürüdür. Temel kültürden farklı bir yapı gösteren kitle kültürü, kitle iletişim araçlarının bir ürünüdür. Kitle kültürü öğretici bir tesire sahiptir, ancak eğitmez, hürriyetleri sınırlandırır, çünkü bünyesinde yeknesaklık eğilimini barındırır.[213] Kitle kültürüne ilişkin en köktenci eleştiriler Frankfurt Okulu'ndan gelmiştir. Okulun bazı temsilcilerine göre, tüm halka ulaşabilen teknolojinin güçlendirdiği kapitalizm, kültürel yaşamı daha önce görülmemiş ölçüde kısıtlama ve denetleme konumuna ulaşmıştır. "Kitle iletişim araçları kültürel yaşamı pazar yerinde elde edebilir asgari ortak noktaya indirgeyerek tek biçimli ve alelade bir "kitle kültürü" yaratmıştır. Dinamik,

---

[209] Korkmaz Alemdar, İrfan Erdoğan, *Popüler Kültür ve İletişim*, Ümit Yay., Ankara, 1994, s.151.

[210] İrfan Erdoğan, "Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele", Der. Nazife Güngör, *Popüler Kültür ve İktidar*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s.22; Erdoğan, 2005, s.147.

[211] Özensel, 2007, s.210.

[212] Swingewood, 1996, s.18.

[213] Bayram, 2006, s.17.

yenilikçi veya yaratıcı olan her şey kitlesel pazara uygun görülmeyerek yerini düpedüz üstünkörülülüğün bitip tükenmek bilmeyen tekrarlanışına bırakmıştır."[214] Kitle kültürünün bireyleri etkilemesi ya da yönlendirmesi "*Suskunluk Sarmalı*" olarak bilinen kuramla da açıkça örtüşmektedir.*

Popüler kültür ise, kitle kültürünün somut şekillerinden biridir. "Popüler kültür, belli bir grubun ürünü değildir, belli bir grubun sahipliğini içermez: Popülerdir, yani herkesin olmasa bile hemen herkesindir. Kitle kültürü, folklör, işçi sınıfı kültürü ve alt grupların kültürü ile şaşırtıcı derecede çakışır. Kavram, din, edebiyat, danslar, uydurma-bilim (=bilim kurgu), korku filmleri, folk türküleri/şarkıları, kırsal/köylü gazelleri ve güfteleri gibi geniş alanı kaplar."[215] Popüler kültür, halkın homojen tüketiciler kitlesi olarak aldığı, denetleme olanağı bulunmadığı ve onu yaratıcı ve geliştirici olarak tanımayan ticari araçlar tarafından üretilen, dağıtılan kültürdür.[216] Farklı bir tanımla, "popüler kültür, gündelik yaşamın kültürüdür. Dar anlamıyla, emeğin, gündelik olarak yeniden üretilmesinin bir girdisi olarak eğlenceyi içerir. Geniş anlamıyla, belirli bir yaşam tarzının ideolojik olarak yeniden üretilmesinin ön koşullarını sağlar."[217] Popüler kültürün içinde, egemen ideolojinin bir kokusu hissedilir.[218] Ancak, bu koku, kitle kültüründe olduğu kadar keskin değildir. Popüler kültür ile kitle kültürü arasındaki ayrım, egemenle tabi olanlar arasındaki ilişkide o kültürel pratiğin bulunduğu yere göre yapılır. Popüler kültürün egemenlik ilişkisinde aykırı bir du-

---

[214] Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, 4. baskı, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004, s.180.

* Alman Elisabeth Noelle-Neumann tarafından geliştirilen "Suskunluk Sarmalı" kuramı, azınlıkta olduklarını hisseden bireylerin fikirlerini ifade etmekten neden kaçındıklarını açıklamayı amaçlamaktadır. Bu kurama göre bireyler, çevrelerini gözetleyerek hangi görüşlerin kuvvetlendiğini, yaygınlık kazandığını izlerler ve genel olarak egemen kamuoyunu bilirler. Sonuç olarak genellikle çoğunluk tarafından benimsenmeyen tutum, inanç ve fikirlerden kaçınırlar; çünkü toplumu oluşturan bireylerin neredeyse tamamında izole olma endişesi vardır. Bireyler kendi düşünce ve tutumları, kamuoyunda egemen olan düşünce ve tutumla uyumlu ise, bu düşüncelerini açıklamakta kararsızlık göstermezler. Ancak, kendilerinin azınlıkta olduklarını düşünürlerse bu kez suskun kalmayı tercih ederler. Bu nedenle suskunların görüşleri yayılmaz ve bu bir sarmal olarak sürer gider. Konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Elisabeth N. Neumann, *Kamuoyu-Suskunluk Sarmalının Keşfi*, Çev. Murat Özkök, Dost Yay., Ankara, 1998.

[215] Alemdar-Erdoğan, 1994, s.110.

[216] Emiroğlu-Aydın, 2003, s.694.

[217] Ahmet Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür*, 5. baskı, Everest Yay., İstanbul, 2002, s.16.

[218] Ayrıntılı bilgi için bkz. Stuart Hall, "Popüler Kültür ve Devlet", Çev. Ş. Karasar, Der. Nazife Güngör, *Popüler Kültür ve İktidar*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s.97-132.

ruşu olduğu, direnişten muhalefete çeşitli dozlarda bir itirazı dillendirdiği genel olarak kabul edilmektedir.[219]

Popüler kültür, en çok alınıp satılan mal ve ilişkidir. Popüler kültür, kullanım ve tüketim kültürüdür. Bu nedenle orta sınıf dediğimiz toplum üyelerince oluşturulur. Burada toplumun büyük bir kısmınca oluşturulan popüler kültürün, millî kültürle karıştırılmaması gerekir. Millî kültür, köklü bir dayanağa sahiptir. Popüler kültür ise, gelip geçici, değişimlere göre şekillenmeye başlayan, ana üslubuna henüz kavuşmamış olgular içerir.[220] Popüler kültür unsurlarının, toplum içinde çevremizi her yönüyle kuşattığını, onlarla iç içe olduğumuzu, hatta empoze ettiği değerlere göre hayatımızı şekillendirdiğimizi belirten Alemdar ve Erdoğan'ın popüler kültür hakkındaki açıklamaları kavramın içeriğini daha iyi doldurmaktadır: "Yani popüler kültür, kitle kültürü, arabeski, müziği, gazetesi, radyosu, dergisi, televizyonu, sineması, oyunu, oyuncağı, salonu, göz karası, göz boyası, ağlaması, özlemleri, sevgileri, nefretleri, umutları, hırsları, heyecanları, modası, kitle hâlinde ticari amaçlarla statükoyu koruma ve arzu edilen şekilde yön verme çabaları çerçevesinde döner durur. Popüler kültür sadece belli markaları, kullanışları, etkinlikleri popüler yapmaz. Bunlarla gelen bunlarla iç içe olan dünya görüşleri ve düşünüş biçimlerini de popülerleştirmeye çalışır."[221]

Kellner'in ifade ettiği gibi, popüler kültür, tüketiciye tüketilmek üzere, onlarla özdeşleştirebilecekleri ve taklit edebilecekleri imajlar ve yeni rol modelleri sunar.[222] Birtakım davranış türleri özendirilerek oluşturulan rol modelleri, sınıfsal anlamda da yüksek konumda sunulur. Oluşturulan yeni rol modelleri tüketiciye, cinsiyet modelleri ve çeşitli özne konumları aracılığıyla iletilirken, bunlar aynı zamanda önemli sosyalizasyon araçları ve kültürlenme yaratıcıları olarak görev yapar.[223] Bunun yanında, popüler kültüre yönelik eleştiriler de azımsanmayacak boyuttadır. Özellikle seçkin kültürü tarafından dile getirilen olumsuz yaklaşıma göre: "Seçkin kültürü, sıradan hazzın aşılmasıyla inceltilmiş bir yaratım, üretim ve tüketim prati-

---

[219] Bostancı, 2003a, s.124.

[220] Bayram, 2006, s.18.

[221] Alemdar-Erdoğan, 1994, s.10-11.

[222] Douglas Kellner, "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası", *Doğu-Batı*, Yıl 4, Sayı 5, 2001, s.187-219'dan aktaran, Demir, 2006, s.133.

[223] Popüler kültürde her şeyin bir pazar ve ekonomik kazanç sağlama unsuruna dönüştüğünü belirten Demir, halk kültürünün bir parçası olan şive ile konuşmanın da reklâmlarda kullanılarak popüler kültürün amaçlarına hizmet ettiğini belirtir ve şu örneği verir: *"Bir elmalu datlu ve bir Big Mac Menü."* (Demir, 2006, s.133)

ğidir. Bu pratik dünyayı anlamanın gelişkin ve farklı biçimlerine olanak verdiği için siyasetin de bir unsurudur. Oysa tam karşılarında yer alan popüler kültür son derece sıradan bir hazza yöneliktir ve zihinsel olmadığı için siyasetin tamamen dışındadır, bu bağlamda da eleştirilir."[224] Yine popüler kültürü eleştirenler, örneğin Frankfurt Okulu, "bu kültürü önemsiz, tecimselleşmiş [ticarileşmiş] ve edilgin olarak tanımlar. Bu bakış açısıyla "popüler kültür", "kitle kültürü" ile eşleştirilir."[225] Bu tartışmada, popüler kültürün bir toplumsal muhalefet aracı olup olmadığı (ya da böyle bir potansiyeli içinde barındırıp barındırmadığı) ele alınmakta; ne ölçüde tutucu olduğu ya da ne kadar tecimselleşmiş olduğu üzerinde durulmaktadır. Popüler kültür eleştirmenlerinden Lowenthal, popüler kültürün karşısına kavram olarak sanatı koymaktadır. Lowenthal'a göre, günümüzdeki sanatsal ürünler kendiliğindenlik karakterini giderek daha fazla yitirmekte ve bunların yerini popüler kültür fenomenleri almaktadır. Popüler kültür, gerçekliğin olduğu gibi çarpıtılmış bir kopyasından başka bir şey değildir. Popüler kültür ile sanat arasındaki fark yapay tatmin ile gerçek yaşantı arasındaki farktır. İnsan sanattan popüler kültür alanına geçtiğinde "güzele ait olan"dan eğlence alanına girmiş demektir.[226]

1.1.3.4. Seçkin Kültür-Üst/Yüksek Kültür

Yukarıda saydıklarımızın yanında farklı kültür çeşitleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri, popüler kültüre karşı tavır alışların kökenini tespite yarayan *seçkin kültür-üst/yüksek kültür* ayrımıdır. *Seçkin kültür*, bir toplumda ekonomik, siyasî, sosyal, aydın ve sanatçı seçkinlerin (elit) kendilerini ait hissettikleri ve kendilerini yukarıda ifade olunan kültür çeşitlerine göre daha üstün gördükleri bir yaşama dair pratikleri kapsar. Bu kültür bireyleri, sosyal ve ekonomik anlamda zenginlik içinde olmalarından ve yüksek bir beğeni değerlerinin varlığını düşünmelerinden ötürü, elitist bir tavır doğrultusunda bazı estetik kaygılarla yarattıkları ölçütlere sahiptir.[227]

---

[224] Demir, 2006, s.134. Ayrıca, "popüler kültürün topluma zararları" hakkında detaylı bilgi için bkz. Herbert J. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, Çev. Emine Onaran İncirlioğlu, 2. baskı, Yapı Kredi Yay., 2006, s.67-74; Erol Mutlu, "Popüler Kültürü Eleştirmek", *Doğu Batı*, Sayı 15, Yıl 4, Mayıs, Haziran, Temmuz 2001, s.11-42.

[225] Mutlu, 2004, s.236.

[226] Leo Lowenthal, "Historical Perspectives on Popular Culture", *American Journal of Sociology 55*, 1950, s.323-332 ve Michael Schudson, "The New Validation of Popular Culture: Sense and Sentimentality in Academia", *Critical Studies in Mass Communication 4*, 1987, s.51-68'den aktaran Mutlu, 2004, s.236.

[227] Demir, 2006, s.133.

Üst/yüksek kültür, tüketicileri yüksek eğitimli kişilerden oluşan, tüketilecek yapıtın ilk elden sahibi olabilecek imkân ve yeteneğe sahip bireylerden oluşur.[228] Üst ya da yüksek kültür, bir toplumdaki entelektüellerin uğraş alanıdır. Pazarlanan ürünler sadece bu kitleye özgü olup, belirli bir sanatsal çaba ve düşünsel emekle ortaya çıkmıştır. Algılanış biçimleri, genellikle seçkin kültürle karıştırılsa da her ikisi de farklı anlamlar içerir; seçkin kültürün elitist tavrı, üst kültürde yerini demokratik bir tavra bırakır ve üretilen ürünler özgürlükçü bir içeriktedir.[229] Üst/yüksek kültür, yani bir kültürün fiziksel kalitesi, toplumsal, entelektüel, yüksek ahlâki değerleri ile tanımlanır.[230] Üst ya da yüksek kültürün kullanıcıları da iki türlüdür: Birincisi, kendileri yaratıcı olmadıkları halde kültüre yaratıcı bakış açısından bakan yaratıcı-eğilimli kullanıcılar ve ikincisi, yüksek kültüre katılan ama tıpkı öteki kültürlerin kullanıcıları gibi, yaratıcının yöntemleri ya da yaratıcı olmanın getirdiği sorunlardan çok yaratıcının ürünleriyle ilgilenen, kullanıcı-eğilimli olanlar.[231]

Üst/yüksek kültürün savunucuları, üst/yüksek kültür ürünlerinin biçim ve içerik açısından sağlam, daha grift ve daha incelikli olduğunu; popüler kültürün ise, genelde bu açılardan özensiz, salaş ve yüzeysel olarak değerlendirilebileceğini dile getirmektedir. Buna karşın popüler kültür ta-

---

[228] Oktay, 2002, s.17.

[229] Demir, 2006, s.133. Seçkin kültürün kendisi için toplumsal yaşamda özel, kendine has, farklılık duygusunu tetikleyen duygusal ve düşünsel imajlar ve ürünler yaratma uğraşına karşın üst kültürün yaşanan gerçekliğe dair olumsuzlamaları ifade etmeye ve yeni hedefler oluşturma uğraşısı içinde olduğunu belirten Demir, bu durumun Marcuse'nin çalışmalarında rahatlıkla görülebileceğini belirterek şu saptamayı yapar: "Ona göre, toplum sanayileşme açısından ilerledikçe, kültür de buna uyum göstermektedir. Eskiden, 'üst kültür' ya da Marcuse'nin vurguladığı deyimle, 'entelektüel kültür' mevcut toplumsal gerçekliklerden çok uzaktı ve bu nedenle toplumsal gerçekliklere karşı açık ya da üstü kapalı bir biçimde düşmanca ya da yumuşak bir ifadeyle karşı bir tavır alan idealleri yüceltirdi. Ona göre, bu durum tek başına bir toplumsal değişme kaynağı olamıyordu, çünkü üst kültür bir azınlığın malıydı ve gündelik hayat faaliyetlerinden belli bir uzaklıkta işliyordu. Toplumsal yaşamda değişmenin gerçekleşmesi ise üst kültürün yıkılması yoluyla değil, daha çok yerleşik düzen içinde eritilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Üst kültür içinde görünür hale gelen değerler, duygular kitle iletişim araçları yoluyla yayılmakta ve toplum tarafından eritilerek değersizleştirilmektedir. Marcuse bu durumu, 'yüceltmenin baskıcı çözülüşü' (*[İng.] de-sublimation*) süreci olarak betimlemektedir." (Herbert Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997, s.53-54'ten aktaran Demir, 2006, s.134)

[230] Özensel, 2007, s.213.

[231] Gans, 2006, s.110.

raftarları, iyi sanat ile kötü sanat arasındaki farkın biçim ve içerik özelliklerine göre değil, gerçek yaşamı ne denli aydınlattığı göz önüne alınarak yapılması gerektiğini ifade etmektedir.[232]

1.1.3.5. Postfigüratif Kültür - Cofigüratif Kültür - Prefigüratif Kültür

Diğer bir kültür ayrımı da hayatının çoğunu Yeni Gine'deki kabileler üzerinde çalışmalar yapmakla geçirmiş bir öğretmen, kâşif ve antropolog olan Mead tarafından yapılmıştır. Söz konusu kabileleri yaklaşık 50 yıl kadar izleme imkânı bulan Mead, başka milletlerin birkaç yüzyılda geçirdikleri gelişmeyi bu kabilelerin çok kısa sürede yaşamasına tanıklık etmiştir.[233] Mead, bu gelişmeyi ifade ederken *figüratif yeterlilik* (düşünme ve tahmin etme) olarak bilinen bir kavram perspektifinden, (i) *postfigüratif kültür,* (ii) *cofigüratif kültür* ve (iii) *prefigüratif kültür* şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Bu kültür ayrımının, düşünme ve tahmin etme değişkenlerinin yanında öğrenme zamanına göre şekillendiğini de ifade etmemiz mümkündür.

Postfigüratif (İng. Postfigurative) kültür, sonradan öğrenilen kültürdür. Daha açık bir ifadeyle, insanların atalarından öğrendiği kültürdür. Bireyler bu kültürü genellikle yavaş yavaş öğrenir. Daha çok ilkel toplumlarda geçerli olan bir kültürdür.[234] Mead'e göre: "Postfigüratif kültür oldukça yavaş ve fark edilemez bir süreçtir. Torunlarına kendi geçmişlerinden başka bir şey aktarmayan büyükanne ve babaların durumu bu şekildedir. Ebeveynlerin geçmişi yeni nesillerin geleceğidir."[235]

Cofigüratif (İng. Cofigurative) kültür, toplumsal yaşamda insanların birlikte olmaları sonucu öğrenilen kültür biçimidir. Bu kültür biçiminde temel nokta, yaşlıların yeni nesil için örnek bir davranış modeli oluşturmalarıdır. "Cofiguratif kültür, bir toplumun üyelerinin çoğu tarafından kabul gördüğü kadar çağdaşları tarafından da kabul gören bir modeldir. Bu anlayışı kabul eden toplumlarda yeni nesillerin eski nesillerden farklı davranıyor

---

[232] Özensel, 2007, s.214.

[233] Graeme Codrington, "Living in an Age of Transition", http://www.youth.co.za/theedge/the_future/the-future17.asp, (Erişim tarihi: 18.10.2007)

[234] Esin Can Mutlu, *Uluslararası İşletmecilik*, 2. baskı, Beta Yay., İstanbul, 2000, s.295. Ayrıca bkz. Margaret Mead, "Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap", *American Anthropologist*, New Series, Vol. LXXIII, No: 6, December 1971, s.1291-1293.

[235] Margaret Mead, *Culture And Commitment: A Study Of The Generation Gap*, Natural History Pres&DoubleDay, New York, 1970, s.1'den aktaran Codrington, 2007.

olması son derece doğal karşılanacaktır. Fakat bu anlayıştaki toplumlarda da yeni neslin hareket sınırlarını belirleyen çizgileri ebeveynleri tarafından çizilmektedir."[236]

Prefigüratif (İng. Prefigurative) kültür, yaşlıların gençlerden öğrendiği kültür biçimidir. Yaşlıların, gençlerin yarattığı kültürel değerleri benimsemesidir. Böylece yeni ve eski kültür birleşmektedir. Mead'e göre globalleşen dünyaya hâkim olan prefiguratif kültür halen dünyada en baskın paradigmadır. Prefigüratif kültürün ne olduğunun açıklaması noktasında net bir tavır göstermeyen Mead, "bugün dünyanın hiçbir yerinde yeni yetişen nesilden daha bilgili yetişkinlerin bulunduğu bir toplum yoktur" ifadesiyle prefiguratif kültürün hangi durumlarda ortaya çıkabileceği konusunda ipuçları vermektedir.[237]

1.1.3.6. Sözlü Kültür - Yazılı Kültür - Seyirlik Kültür

Farklı bir kültür ayrımı da Bostancı'nın yapmış olduğu; *sözlü kültür-yazılı kültür-seyirlik kültür* farklılığıdır. *Sözlü kültür* denildiğinde, yazıyla çok fazla ilişkisi olmayan, hatta yazının hiç olmadığı, insanların ilişkilerini sözlü olarak kurup, bilginin de yine sözlü olarak muhafaza edildiği, dolayısıyla nesilden nesile sözlü olarak aktarıldığı bir toplumsal yapı kastedil-

---

[236] Mead, 1970, s.25'ten aktaran Codrington, 2007. Mead, cofigurative kültürün, gençlerin davranışlarının farklılaşmasına yol açan ani ve sağlam değişim dönemlerinde -göç gibi- baskın olabileceğini ifade etmektedir. Herkesçe gözlenen bu tarz değişikliklerin son on yıllık dönemlerde söz konusu olduğunu dile getiren Mead, Dünya ölçeğinde çok önemli bir göç dalgasının yaşanmaması ve kültürel değişim konusunda herhangi bir zorlayıcı durumun olmamasının bu tabloyu ortaya çıkardığını vurgular. Kuşak çatışması böyle durumlarda ebeveynlerce değil, ebeveynlerin takip edileceğini düşünegeldikleri yetişkinlik metotlarını yetersiz bulan yeni kuşaklarca başlatılmaktadır. 1960 Amerikan toplumunu bu anlamda Mead, cofigurative gerilimin en kötü olduğu dönem olarak tanımlamaktadır. Ebeveynlerin bu konuya verdikleri karşılık üzerinde yoğunlaşan Mead, yeni neslin kendisiyle aynı şekilde davranmasını bekleyen ebeveynlerin bu anlamda değişime çok olumsuz bir tutum takındıkları görüşündedir. "[Bu tutum] nesiller arasındaki değişimin yeni bir düzen olarak kabul edilmesini engelleyecektir. Bizim ve diğer kültürlerin yeni nesilleri değişmemezliğin hüküm sürdüğü bir ortamda değişiklik beklentisi içerisindedirler. Bu durumun ana nedeni de, sorgusuz sualsiz kabullenme anlayışlı yetişmiş ebeveynler için gençlerin bu yaklaşımını ebeveynlerin ahlâki, milliyetçi ve dini değerlere yönelik bir tehdit olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, insan tabiatında varolan farklı algılama, düşünme, hissetme ve davranma kalıpları olabilmesine karşın ebeveynler halen iyi, kötü, güzel, çirkin gibi değişmez kalıp yargıların olduğuna inanmaktadırlar" (Mead, 1970, s. 29 ve 47'den aktaran Codrington, 2007)

[237] Mead, 1970, s.60'dan aktaran Codrington, 2007.

mektedir.[238] Sözlü kültürde, bilgi, söze dayalı olarak gelecek kuşaklara aktarılır, her türlü insani eylem söz ekseninde oluşur, söz tüm nitelikleriyle kültürel dinamiktir.[239] Sözlü kültürde bilginin yeri insan hafızasıdır. Sözlü kültürde insanların birbirleri ile ilişkileri, yazılı kültürde olduğu gibi bir giriş, gelişme, sonuç çerçevesinde oluşmaz.[240]

Yazılı kültür, yazının bulunmasıyla oluşmuş ve yavaş yavaş sözlü kültürün yerini almıştır. Yazılı kültür denildiğinde, yazının hem iletişimde hem de bilginin muhafazasında etkin unsur hâline geldiği bir dönem anlatılmaktadır. Yazılı kültür zaman içerisinde kitlelerce okunarak yaygınlaşmıştır.[241] Yazı, çok çeşitli kültürel dünyaların birikimlerini birbirine açmış, böylece her bir kültürel sistemin dinamik bir biçimde kendini sorgulaması, yaratıcı faaliyetlerde bulunması ortamı doğmuştur.[242]

---

[238] Naci Bostancı, "Türk Ailesi; Dayanışmacı, Muhafazakâr, Paylaşımcı", Röp. Hafsa Fidan, *Diyanet Aylık Dergi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Sayı 151, Temmuz, 2003, s.41.

[239] Gonca Gökalp Alpaslan, sözlü kültürün özelliklerini şu şekilde sıralamıştır: *Sözlü kültür*; ritüelin bir parçasıdır, ondan kaynaklanır, önce sözlü kültür doğmuştur, doğaldır, sözlüdür, yazarı yoktur, anonimdir, metinsizdir, ağızdan ağza aktarılır, sözlü ezbere dayalıdır, değişebilir, çeşitlenebilir, sürekli akış ve dolaşım hâlindedir, toplumsal belleğe dayalıdır, iki eyleyeni vardır: icracı ve dinleyici, icracı ve dinleyici arasında canlı iletişim vardır, dinleyicinin duygusal olarak olayla ve kahramanla özdeşleşmesi (mimesis) esastır: hazzı yaratan budur, üreten yalnız değildir, eleştirme, yeniden okuma vs. gibi amaçlarla anlatının başına geri dönmek mümkün değildir, sese dayalıdır, beden dili devreye girer, bireyleri bireyleştiricidir; toplumsaldır, kişileri daha az içine kapalı, dış dünyaya ve topluma açık kılar, kalıplıdır, tekrar ve ritm esastır, somut duruma bağlıdır, çözümleme, irdeleme yoktur. Bkz. D. Gonca Gökalp-Alpaslan, *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

[240] Bostancı, 2003b, s.41.

[241] Sözlü ve yazılı kültür hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, 3. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2003.

[242] Gonca Gökalp Alpaslan, yazılı kültürün özelliklerini ise şu şekilde sıralamıştır: *Yazlı kültür*; sözlü kültürden sonra doğmuştur, yapaydır; yazı bir teknolojidir, yazılıdır, belirli bir yazarı vardır, metne bağlıdır, yazı yoluyla aktarılır, okuru değişebilirse de metin değişmez, bireysel belleğe dayalıdır, iki eyleyeni vardır: yazar ve okur, Yazar ve okur arasında varsayılmış (kurgulanmış) bir iletişim vardır, özdeşleşme kırılır, üreten yalnızdır, anlatının istenen bölümüne istenilen sıktıkta ve yoğunlukta geri dönülebilir, göze dayalıdır, kişileri bireyleştiricidir; içseldir, kişiyi kendi iç dünyasına döndürür, kalıpları yoktur; daha çeşitli ve esnektir, soyuttur, çözümleme ve irdeleme vardır. Bkz Alpaslan, 2002.

Seyirlik kültür ise, bu modern zamanlarda kitle iletişim araçlarının ortaya çıkışını takiben, televizyon ile birlikte hayatımıza giren ve kendini yeni bir ilişkiler ağı, muhakeme tarzı olarak dayatan kültürel biçimdir. Seyirlik kültürde görüntü öne çıkar, görüntünün düzeni gerçek hayatın yansıması olarak tanımlanır.[243] Seyirlik kültür görselliğin ön plânda olduğu, muhakemenin görsellik üzerine kurulduğu hayatın yazılı kültürde olduğu gibi soyutlanarak anlaşılması yerine, seyirlik kültürün formatı çerçevesinde montajlanarak insana intikal ettiği bir toplumsal durumdur.[244]

---

[243] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bostancı, 2003a, s.128-130.

[244] Bostancı, 2003b, s.41. Bostancı'nın, seyirlik kültürün, kitle iletişim araçları yoluyla aile anlayışında ve bu bağlamda toplumun kültüründe ne gibi değişimler yarattığı konusundaki görüşleri ise şöyledir: "Televizyon yayınlarının meselâ çocuklar üzerindeki etkileri ayrı bir bahis teşkil edebilir. Bulundukları toplumsal konuma göre, kadınların üzerindeki etkilerin farklılaştığından bahsedebiliriz. Eğer çalışan bir kadınsa, televizyondan aktarılan enformasyonu okuma, anlama ve kendi hayatına iliştirme biçimi farklı olacaktır. Eğer ev hanımıysa ve gündelik ev ilişkileri içerisinde evin işleri ile uğraşan birisi ise, televizyondaki enformasyonu okuma biçimi hiç şüphesiz tahsili ile de bağımlı olarak farklı olacaktır. Burada erkeğin konumu, hangi sosyolojik kökenden geldiği, hangi sosyal hikâyeyi yaşadığı, hangi toplumsal katmanda bulunduğu, son derece önemli etkilenme bakımından. Ama şu söylenebilir: Meselâ özellikle yeni yetişen kuşakların 18 yaşından sonra bağımsızlaşma ve kendisini ailenin dışında görme eğilimi, hem modern enformasyonla desteklenen bir şeydir, hem de televizyonla desteklenen bir olgudur. Mevcut otoriteye meydan okumak ve her şeyi bilen aile otoritesini çeşitli yollarla kandırarak kendi kişiliğini oluşturmak, çocuğun gelişiminde son derece önemli bir evreyi oluşturuyor. Ama televizyon sayesinde hem çocuğun aile otoritesine meydan okuması daha erken yaşlara alınmış oluyor, hem de kafasında bir ideal olarak 18 yaşından sonra kendi özgür hayatını yaşayacağı bir tahayyül olabiliyor. Buradaki özgür hayat idealinin de kendi gündelik hayatından çıkarsanmış bir şey olmadığını, televizyonca aktarılan o renkli dünyanın içerisinde hayal edilen bir tür cennet imajı olduğunu da belirtmeliyim. Kadınların televizyonla olan ilişkileri çerçevesinde eşleri ve çocukları ile olan tutumları, onların arkasındaki değerlerin çeşitli biçimlerde etkilendiğini söylemek mümkün. Televizyonda eğitici-öğretici bir takım programlar var. Bunların kısmen hem olumlu hem olumsuz niteliklerinden bahsetmek mümkün. Olumlu niteliği, çocuklarını yetiştirirken belki dikkat edeceği hususlar konusunda kendisine bazı enformasyonlar aktarılıyor. Ama olumsuz niteliği de, eğer belli alanlarda uzman değilseniz, yarım yamalak aktarılmış olan bu bilgiler, neticede sizi çok da uygun olmayan yöntemlere başvurmaya sevk edebilir. Erkeklere gelince, onlar kamusal hayatın içinde daha fazla bulunan bir sosyal zemin üzerinde hayatlarını sürdürüyorlar. Akşamları eve yorgun argın gelen tipik erkeğin, kanepeye uzanıp kumanda ile kanal kanal dolaşıp, yarı baygın vaziyette diyeyim, tam net ne denildiğini kavramayan ama yine de yarım kulak dinlediği bir tarzda televizyonu izlediğini hayal edelim. Böyle bir aktarım çerçevesinde, televizyondaki enformasyonu seçici bir şekilde alacak, kendi kafasında hayata ilişkin arzuları, korkuları, kaygıları çerçevesinde, televizyonun aktardığından öte farklı bir kolaj

Daha önce de ifade edildiği üzere, kültür hakkındaki tanım çokluğu ve anlamının genişliği, her disiplini, kendi, amaç ve ihtiyaçları doğrultusunda kültürü açıklamaya yöneltmiştir. Siyaset bilimi de kültürü kendi amaç ve ihtiyaçları yönünde kendine özgü biçimde açıklamaktadır. Siyaset biliminin kültürel boyutu, siyasal kültür ile ilişkilidir. Siyaset biliminde tanımı en zor ve en çok devamlılık gösteren sorular, paylaşılan davranışlar ve değerlerin siyasal sistemi nasıl etkilediğiyle ilgili sorulardır.[245] Bu sorulara verilecek yanıtlar ise, siyasal kültürün çalışma alanını oluşturmaktadır. Şimdi siyasal kültür kavramını ayrı bir başlık altında detaylarıyla inceleyelim.

1.2. SİYASAL KÜLTÜR KAVRAMI

Siyaset bilimine ait bir kavram olan "siyasal kültür" mefhumu üzerindeki incelememize geçmeden önce, özellikle siyaset ya da politika kavramı üzerinde kısaca durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Siyaset, etimolojik kökeni itibariyle Arapça bir kelimedir.* Politika ise, siyasetle aynı anlama gelmekte olup dilimize Batı dillerinden geçmiştir. Siyasetin günümüzdeki İngilizce karşılığı ise, "*politics*"dir. "Politics", eski Yunanca'da şehir anlamına gelen "polis" kelimesinden türemiştir.** Konuyla ilgili literatüre bakıldığında her iki kelimeye de rastlamak mümkündür. Ancak, anlatılmak

---

oluşturacaktır. Burada da aile değerleri ile çelişen kimi eğilimlerin, potansiyel olarak tıpkı kadınlar gibi erkeklerin de karşısında durduğundan söz edebiliriz. Yine tüketime yönelik tutumlar söz konusu olabilir. Tüketime yönelik tutumlar hem kadın, hem çocuk, hem de erkekler için tabiatıyla son derece önemli. Reklâmların şüphesiz ürün satışını artırmak için çok parlak imajlar çerçevesinde ürünleri sunmaları, ürünlerin kendi fonksiyonlarının ötesinde ontolojik bir anlamla insanlara iletilmesi sonucunu doğuruyor. Ve bir yoksunluk duygusu da doğuruyor." (Bostancı, 2003b, s.42-43)

[245] Daniel E. Price, *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights*, Praeger Publishers, Westport, 1999, s.1.

* Dilimize Arapça'dan geçen *siyaset* kelimesi, önceleri at terbiyeciliği olarak kullanılmış, ancak Türk-İslâm yönetim geleneği içerisinde zamanla cezalandırma, toplumsal düzeni sağlama ve korumaya yönelik tedbirler alma şekline bürünmüştür. Bkz. Ülkü Varlık, "Siyaset ve Kültür", *Trakya Üniversitesi Dergisi*, Sosyal Bilimler C Serisi, Cilt I, Sayı 1, Haziran 2000, s.28.

** Politika kelimesi ile ilgili eski Yunanca kelimeler şunlardır: *Polis*: Devlet, *Politeia*: Devlet, anayasa veya cumhuriyet, *Politike*: Siyaset sanatı, *Politika*: Siyasal işler, siyasal şeyler, *Politis*: Vatandaş. Bkz. Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, 3. baskı, Sevinç Matbaası, Ankara, 1972, s.5.

istenenin karşılığı aynıdır. Biz de bu çalışmamızda, politikadan ziyade "*siyaset*" kelimesini kullanmayı uygun gördük.

Siyaset, Laswell'e ait ve konu ile ilgili yapılan çalışmalarda en çok atıf yapılan tanımıyla, "kimin, nerede, ne zaman, ne elde edeceğinin otorite yoluyla belirlenmesi" veya "kaynakların ve değerlerin otorite yoluyla dağıtımı"dır.[246] Siyaset, çatışma ve uzlaşma kavramlarını içinde barındıran bir olgudur. Bir görüşe göre siyaset, toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır. Çatışmanın hedefi ise, iktidarın ele geçirilmesidir. Diğer bir görüşe göre siyaset, bir uzlaşmadır. İnsanlar, barış içinde yaşamaya ve işbirliği yapmaya çalışırlar. Bu özelliklerinden dolayı siyaseti, "belli bir toplumda çatışma hâlinde olan çıkarların uzlaştırılması faaliyeti" şeklinde tanımlamak mümkündür.[247]

Şunu hemen ifade edelim ki, siyaseti tanımlamaya yönelik her uğraş, kaçınılmaz olarak iki sorunla karşı karşıya gelecektir. Bunlardan ilki, siyaset deyiminin gündelik yaşam içinde kullanıldığı zaman, farklı anlamların iç içe geçtiği "yüklü" bir kelime olarak belirmesidir. İkinci ve daha büyük zorluk ise, bu alanda çalışma yürüten uzmanlarca bile, söz konusu kavram üzerinde bir fikir birliğinin olmayışıdır. Bu fikir ayrılığı, siyasetin farklı alanlar içinde kavramsallaştırmaya gidilerek tanımının yapılmasından kaynaklanmaktadır. Bu kavramsallaştırmalar ise şu başlıklar altında toplanabilir: (i) Hükümet etme sanatı olarak siyaset, (ii) Kamusal hayat (kamu meseleleri) olarak siyaset, (iii) Uzlaşma ve mutabakat olarak siyaset, (iv) İktidar ve kaynakların dağıtımı olarak siyaset.[248]

Hangi kavramsallaştırma olursa olsun, siyaset, toplumun ortak yaşamını belirleyen ve ona yön veren bir olgudur. Bu nedenledir ki, toplum içindeki bireyler siyasete karşı kolektif bir biçimde çeşitli görüşler geliştirip tepki gösterirler. Bu tepkiler, siyasal davranışlardır. Siyasal davranışlar o toplumdaki siyasal sistemin işleyişi üzerinde büyük ölçüde etkilidir. Çünkü bir toplumun siyasal yapısıyla siyasal sistemin işleyişi arasında yakın ilişkiler vardır. Bununla birlikte, o ülkedeki siyasal yapı, bireylerin siyasal davranışlarını da etkilemektedir. Bu etki, bir yönüyle siyasal kurumları etkiler-

---

[246] Harold Laswell, *Politics: Who Gets What, When, How*, Meridian, Ohao, 1958'den aktaran Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 1998, s.2.

[247] Bernard Crick, *In Defence of Politics*, Pelican Edition, London, 1964'ten aktaran Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 5. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1989, s.20.

[248] Siyaset kavramı hakkında yapılan farklı tanımlar için bkz. Andrew Heywood, *Siyaset*, Ed. Buğra Kalkan, Liberte Yay., Ankara, 2006, s.3-15; Mümtaz'er Türköne (Ed.), *Siyaset*, Lotus Yay., Ankara, 2003, s.7-11.

ken diğer yönüyle siyasal davranışları yeniden şekillendirmektedir. Siyasal yapı ve siyasal davranışlar arasındaki etki-tepki ilişkisinin anlaşılabilmesi ise, ancak bir toplumun siyasal kültürünün incelenmesiyle mümkündür.[249] Buna karşın Duverger, her ne kadar siyasal kültür kavramından -büyük ölçüde- kültürün siyasal yönlerinin anlaşıldığı ve bunların kendi içerlerindeki sistemli bir bütün oluşturduğu görüşünü kısmen de olsa benimsemekle birlikte, böyle bir soyutlamanın zihinlerde mümkün olabileceğini, ancak bunun pek doğru olmayacağını; bu nedenle, siyasal kültür kavramını daha açık bir hale getirmek için onun bütünsel, yerel ve alt-kültürlerle ilişkilerinin kurulması gerekliliğini vurgulamaktadır.[250]

Siyasal kültür, ilkçağlardan günümüze toplumların siyasal ve sosyal gelişmelerinin incelenmesinde kullanılan çok eski bir kavramdır. Bu bağlamda, siyasal kültürün, gerçeğinde eski bir düşünceye ilişkin yeni bir kavramsallaştırma olduğu yönünde çeşitli görüşler vardır. Siyasal kültür kavramına ilk olarak dolaylı da olsa Eski Yunan'da değinilmiştir. Siyasal kültüre ilişkin konular, klasik Yunan edebiyatının önemli temaları arasında yer almıştır. Yunanlı düşünürler bu dönemde siyasal kurumların doğuşu, gelişimi ve yıkılışını günümüzün sosyal psikoloji terimleriyle açıklamaya çalışmışlardır. Siyasal kültür alanında yürüttükleri çalışmalarıyla bu konuya öncülük eden filozoflar arasında; *Perikles, Platon, Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, Tocquevelli* sayılabilir.[251]

Peleponnesos Savaşları'nın birinci yılında savaş şehitleri için düzenlenen törende (İ.Ö 431'de) Atinalı bir general ve aynı zamanda bir siyasetçi olan Perikles'in yaptığı "*Cenaze Töreni Söylevi*"nde bu kavrama yönelik vurgular kendini gösterir. Söylevde, Atina yönetim biçiminin başarısı üzerine yapılan övgü, esasen Atinalının hayata ve siyasete bakış tarzının tezahürleri olan toplumsal davranış örüntülerine göndermeler yapmaktadır.[252] "İnsan neyse, devlet de odur. İnsanın kişiliği nasıl değişirse, hükümetler de öyle değişir... Devletleri meydana getiren, o devletin içindeki insan yaradılışı-

---

[249] Tosun, 1991, s.8.

[250] Duverger, 2004, s.88.

[251] Tosun, 1991, s.9.

[252] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yay., Ankara, 1989, s.56; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.111. Ayıca bkz. Mete Tunçay (Der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar-Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s.33-41; Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, 6. baskı, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996, s.139.

dır"[253] diyen Platon'un (İ.Ö 427-347), bireylerin ve devletlerin karakterleri arasında neredeyse bire bir örtüşme gördüğünü söylemek mümkündür. Yönetilenleri kaval üreticilerine, yönetenleri ise, kavalı üfleyenlere benzeten Aristoteles de (İ.Ö 384-322), yönetenlerin, yönetilenler tarafından kendilerine sunulan hamur ile sınırlı olduklarını düşünmektedir.[254] Bireylerin ve siyasetçilerin sosyalizasyon deneyimlerinin, değer ve davranışlarının ilk biçimlerinden söz eden Aristoteles, monarşik, aristokratik, timokratik ve oligarşik devlet biçimlerinin nitelikleri ile kişisel karakter tiplerini de anlatmaya çalışarak, bir bakıma bireylerin siyasal iktidara olan yaklaşımlarını açıklamak ister.[255] Machiavelli (1469-1527), çalışmalarında, özellikle "*Prens/Hükümdar*" adlı eserinde, siyasal kültür konularına değinmiştir. Machiavelli, siyasal kültür değişkenlerinin, ahlâki değerlerin, kimlik hissinin, siyasal güç ve zayıflıklar için vaatlerin, ihtişam ve çürüme için ne kadar önemli olduğunun bilinciyle hareket ederek, Roma'nın üzerindeki dinin etkisini dile getirmiştir. Bireylerin, kanunları ihlal etmekten çok dini kuralları çiğnemekten çekindiklerini ifade eden Machiavelli, böylelikle siyasal iktidara karşı bireylerin, değer ve inançlarına vurgu yapmıştır.[256] "*Kanunların Ruhu*" adlı çalışmasında, her toplumun, yaşadığı coğrafyanın, ikliminin, bireylerin yaşam biçimlerinin, tarihi tecrübelerin toplumsal bellekte bıraktığı izlerin, zenginliklerin, ticaretin, davranış kalıplarının ve dini inançların bir arada şekillendirdiği yaygın ruh hâline sahip olduğunu ifade eden Montesquieu (1689-1755), söz konusu bu ruh hâlinin, çok derinlerden itibaren harekete geçerek siyasal düzeni besle-

---

[253] Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İz Yay., İstanbul, 2002, s.36. Ayrıca bkz. Platon (Eflatun), *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, 3. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2001; Larry Arnhart, *Siyasî Düşünceler Tarihi: Plato'dan Rawls'a*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, 2. baskı, Adres Yay., 2005, s.13-45; Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yay., Ankara, 2000, s.125-131.

[254] Yılmaz Esmer, *Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye'de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler*, TESEV Yay., İstanbul, 1999, s.28 ve Yılmaz Esmer, "Temiz Toplum: Ben hariç, evet...", *Görüş*, İş Ahlakı/Özel Sayı, Sayı 46, Ocak-Şubat 2001, s.44.

[255] Donald G. Tannenbaum, David Schultz, *Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, Çev. Fatih Demirci, Adres Yay., 2005, s.69-73; Metin İşçi, Siyasî Düşünceler Tarihi, Der Yay., İstanbul, 2004, s.76-80; Ağaoğulları, 2004a, s.353-363; Tuğcu, 2000, s.133-151.

[256] Gabriel A. Almond, "The Intellectual History of the Civic Culture Concept", Gabriel A. Almond, Sidney Verba (Eds.), *The Civic Culture Revisited*, 2nd edition, Sage Publications, Newbury Park, California, 1989, s.4. Ayrıca bkz. Niccolo Machiavelli, *Prens*, Çev. Nazım Güvenç, 3. baskı, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul, 2002; Mete Tunçay (Der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar-Yeni Çağ*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2002, s.43-78; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.170-207.

diğinden bahsetmektedir.[257] Montesquieu'dan etkilenen Rousseau da (1712-1778), kamu politikalarının şekillenmesinde ve toplumsal-siyasal meşrulukta, siyasal kültür ve sosyalizasyonun önemine vurgu yapar. "İnsanlar eşit doğar, ama her tarafta zincire vurulmuş olarak yaşar, bu durum nasıl meşru olur, onu inceleyeceğim"[258] diyerek başladığı "*İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*"[259] adlı eserinde, toplumun doğuşunu mülkiyete, otoriteyi de çıkarların korunması düşüncesine dayandıran Rousseau[260], "*Toplum Sözleşmesi*" adlı yapıtında ise, toplumsal sistemin işleyişi için toplum bireyleri arasında paylaşılmış ortak değerlerin gerekliliğine işaret eder.[261] Tocqueville de (1805-1859), "*Amerika'da Demokrasi*" başlıklı çalışmasında, Amerikan demokrasisine işlerlik kazandıran siyasal kültürün temel dinamiklerini ve toplumsal yapıya şekil veren unsurları açıklamaya yönelmiştir. Amerikan demokrasisi ve Fransız İhtilali'nin kökenleri üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen ve siyasal rejimlerin kurumsal ve kültürel olarak etkileneceği tarihi ve sosyal koşulları inceleyen Tocqueville'in, Fransız köylüleri, burjuvaları ve aristokratları üzerinde yaptığı analizler, siyasal kültür çalışmalarının önemli bir incelemesi olarak görülmektedir.[262]

---

[257] Steven Brint, "Sociological Analysis of Political Culture: An Introduction and Assessment", Frederick D. Weil, Mary Gautier (Eds.), *Political Culture and Political Structure: Theoretical and Empirical Studies*, Vol. II, Greenwich/Connecticut, JAI Press Inc., London, 1994, s.3-5. Ayrıca bkz. Charles-Louis de Secondat Baron de La Brède et de Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev. Fehmi Baldaş, MEB Yay., Ankara, 1963; Mehmet Ali Ağaoğulları ve diğ., *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2005, s.355-472; Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yay., 2006, s.24-73; Philippe Raynaud, Stèphane Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev. İsmail Yerguz ve diğ., İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.600-609.

[258] Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yöntemler*, 10. baskı, Beta Yay., İstanbul, 2005, s.200.

[259] Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, 6. baskı, Say Yay., İstanbul, 1998.

[260] Ayrıca bkz. Jean Jacgues Rousseau, *Ekonomi Politik*, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2005.

[261] Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Turhan Ilgaz, Kırmızı Yay., İstanbul, 2006; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s.68-87; Tunçay, 2002, s.349-386; Şenel, 1996, s.355-365; Arnhart, 2005, s.277-302; Tannenbaum-Schultz, 2004, s.254-259.

[262] Bkz. Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, Çev. İhsan Sezal, Fatoş Dilber, Yetkin Yay., Ankara, 1994, Raymond, 2006, s.211-256; Göze, 2005, s.249-257; Raynaud-Rials, 2003, s.886-894; İşçi, 2004, s.275-278.

18. yüzyıl sonlarında bir aydınlanma filozofu olan Herder'in kavramı ifade etmesine karşın, kültür kavramını belirleyici bir değişken olarak ele alıp, 1956'daki bir çalışmasında "*siyasal kültür*" kavramını kullanan ilk isim, Almond'dur.[263] Bundan sonra siyaset bilimi literatürüne hızla giren kavram, akademik yazında sıklıkla kullanılan bir model olmuştur.[264] Almond, Aydınlanmanın ve liberal beklentilerin başarısızlığa uğraması nedeniyle siyasal kültürün 1960'lardan sonra popülerlik kazandığını ifade etmiştir. Bu başarısızlığın birtakım siyasal sorunları su yüzüne çıkardığına vurgu yapan Almond, siyasal kültür çalışmalarının dört temel entelektüel etkiye bağlar: (i) Avrupa sosyolojisi, (ii) sosyal psikoloji, (iii) psiko-antropoloji, (iv) alan araştırmalarındaki metodolojinin gelişimi.[265] Kökenleri oldukça eskiye dayanan siyasal kültür çalışmaları, sosyoloji, psikoloji, antropoloji alanındaki gelişmeler ve alan araştırmaları metodolojilerindeki çeşitlenmeler ile günümüzdeki anlamına kavuşmuştur. Kavram, 1960'lı yıllarla birlikte, Samuel Beer, Lucien Pye, Sidney Verba, Gabriel A. Almond, Seymour Lipset ve Robert Dahl gibi Amerikalı siyaset bilimciler tarafından kullanılmaya başlanmış[266] ve siyaset biliminin önemli bir öğesi hâline gelmiştir.

Siyasal kültür çalışmalarının, siyasal yapıların incelenmesinde, "*kuramsalcı*" yaklaşımın yetersizlikleri nedeniyle beliren çelişkileri ve zorlukları gidermek ihtiyacından doğduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.[267] Bu nedenle, siyasal kültür çalışmalarının temel amacı, siyaset bilimine hâkim olan kurumsal yaklaşımların açıklayamadığı süreçleri ve ilişkileri anlamlandırarak önemli bir boşluğu doldurmaktır.[268] Doğalarındaki pozitivist yapıdan ötürü, *Yapısalcılık*, *İşlevselcilik* ve *Davranışçılık* gibi sosyolojik yaklaşımlar, açıklamalarında bireyi dışlar bir yapı arz eder ve toplumsal gerçekliğe indirgemeci bakar. Bu yaklaşımlar için sosyolojik çözümlemelerde asıl olan yapılardır. Ancak, siyasal kültür çözümlemeleri, siyasal tutum ve davranışları yüzeysel olarak inceleyen sosyolojik yaklaşımların

---

[263] Siyasal kültür kavramının kullanıldığı ilk çalışma için bkz. Gabriel A. Almond, "Comparative Political Systems", *Journal of Politics*, Vol. XVIII, August 1956, s.391-409.

[264] Stephen Chilton, "Defining Political Culture", *The Western Political Quarterly*, Vol. XLI, No: 3, September 1988, s.419.

[265] Almond, 1989c, s.10-13.

[266] John R. Gibbins, "Contemporary Political Culture: An Introduction" Ed. John R. Gibbins, *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*, Sage Publications, Londra, 1989, s.3.

[267] Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Öğün, *Politikbilim*, 2. baskı, Alfa Yay., İstanbul, 1999, s.71.

[268] Türköne, 2003a, s.222.

tersine, söz konusu tutum ve davranışların arka planında yatan düşünce sistemlerini ya da bunların nedenlerini inceler.[269] Bununla birlikte, "...siyasal kültür, mevcut siyasal sistemin benimsenmesini, yönetmekte haklı görülmesini ve dolayısıyla devamlılığını sağlayabilen bir araçtır."[270] Söz konusu bu temel araç, siyasal sistemle uyumlu bireyler yetiştirerek sistemin devamlılığı ve yöntemsel meşruiyeti sağlama noktasında önemli bir işlev görür. Siyasal kurumların ve sistemlerin incelenmesinde sosyo-kültürel ve ideolojik etkenlerin irdelenmesine olanak sağlayan siyasal kültür, siyasal sistemlerin birbirleriyle karşılaştırılmasında da kullanılır.[271] Bu doğrultuda, bir topluluğa ait siyasal kültürün genel özelliklerine bakarak, siyasal sistemin demokratik ya da otoriter oluşu hakkında çıkarsamalar yapmak mümkündür.[272] Bunun yanında, kavrama, kamu hukukunun etkisindeki kurumsal yaklaşımın, formel ilişkilere ve yapılara odaklanması, bu nedenle de siyasetin toplumsal dünyasını kavramakta yetersiz öneriler sunması sebebiyle, siyaset teorisindeki mikro teoriler ile makro teoriler arasındaki uçurumu kapatmak gibi bir görev de yüklenmiştir.[273] Bu misyonu daha da açacak olursak, siyasal kültür; makro düzeyde ülkenin siyasal yapısını şekillendirdiği gibi, mikro düzeyde de bireylerin siyasî nesnelere (demokrasi, insan hakları, devlet, anayasa, siyasî partiler vd.) ilişkin çeşitli eğilimler kazanmalarına yardım eder.[274] Bu nedenle, bir toplumun siyasal kültürünü incelemek amacıyla gerçekleştirilen çalışmalar, siyasal yapıdan ziyade, bireylerin siyasal yapıya ilişkin düşüncelerini ve inançlarını ele alıp, sonuca ulaşma hedefindedir. Böylelikle, siyasal kültür çalışmalarında esas olan nokta, bireylerin tutum ve davranışlarının, geçici psikolojik tavırlarına göre değil, bu tavırları belirleyen daha derindeki inanç kategorileriyle ilişkilendirilmesidir.[275]

Siyasal kültürün tanımlanması noktasında, farklı bileşenlerin önceliğine ya da tanım referansı olarak ele alınan öğenin vurgusuna göre bazı

---

[269] Sarıbay-Öğün, 1999, s.74.

[270] İlter Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, 2. baskı, Der Yay., İstanbul, 1986, s.33.

[271] Tosun, 1991, s.9.

[272] Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Nutku,* Cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s.10.

[273] Sarıbay-Öğün, 1999, s.76.

[274] Tosun, 1991, s.10.

[275] Sarıbay-Öğün, 1998, s.80-81. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kültürün yeniden üretimi kavramı, sosyal anlamlandırmaları son derece değişken kılmakta ve bu da siyasal kültür çözümlemelerini çok boyutlu hale getirmektedir.

farklılıkların olduğu görülür. Bu nedenle, kültür kavramında olduğu gibi siyasal kültür tanımlamalarında da çok boyutlu bir yaklaşım söz konusudur. Bu çok boyutluluk, renkli tanım yelpazesiyle birlikte kavramın geniş bir alanda kullanılıyor olmasından da kaynaklanabilmektedir. Ancak, konunun başlangıcında, siyasal kültür teorisinin siyasal kültür kavramından ne anladığını ve nasıl anlatmaya çalıştığını anlamlandırabilmek, sanıyoruz ki siyasal kültür kavramının anlaşılabilirliliğini daha da basitleşecektir. Bu noktada, Almond'un, siyasal kültür teorisinin, siyasal kültür kavramını açıklamaya yönelik geliştirdiği farklı yaklaşımlara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Almond, siyasal kültür teorisinin, siyasal kültür kavramını farklı yollarla açıklamaya çalıştığını belirterek, bunları şu şekilde gruplandırmıştır[276]:

(i) Siyasal kültür, millî popülâsyondaki veya millî popülâsyonun alt kümelerindeki politikaya öznel (*İng. subjective*) yönelimler kümesidir.

(ii) Siyasal kültür, bilişsel (*İng. cognitive*), etkili-duygusal (*İng. effective*) ve değerlendirici-yargıcı (*İng. evaluative*) özelliklere sahiptir. Siyasal kültürün bilişsel boyutu, bireyleri kuşatan siyasal sistem hakkındaki bilgilerini; etkili-duygusal boyutu, sisteme karşı ya da sistemin içindeki duygusal tepkilerini; değersel-yargısal boyutu ise, sistem hakkındaki bireyin yargılarını ve değerlendirmelerini kapsamaktadır.

(iii) Siyasal kültürün içeriği, çocukluktaki sosyalizasyon, eğitim, medyanın etkisi ve idari, sosyal, ekonomik görevlerin yerine getirilmesi ile ortaya çıkan yetişkinlik deneyimlerinin sonucudur.

(iv) Siyasal kültür, siyasal idari yapılar ile onların performanslarını etkiler.

Dolayısıyla, siyasal kültürün çalışma alanını, bireylerin özelliklerinin neler olduğu, birey-topluluk ilişkilerinin ne şekilde yapılandığı, bir topluluğa özgü hiyerarşilerin nasıl oluştuğu, kim ya da kimlerin neyi, ne zaman, nerede ve nasıl elde ettiği; kişilerin hangi siyasal rolleri oynamasına izin verildiği ya da zorunluluk getirildiği gibi sorular oluşturur.[277] Buradan yola çı-

---

[276] Gabriel A. Almond, "The Study of Political Culture", Dirk Berg-Schlosser, Ralf Rytlewski (Eds.), *Political Culture in Germany*, St. Martin's Press, New York, 1993, s.15'ten aktaran Hanifi Kurt, "Politik Kültür Yazılı Basın İlişkisi: Türk Yazılı Basınında Çizilen Politik Elit Portresinin Kemal Derviş Örneğinde İncelenmesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2003, s.11.

[277] Sarıbay-Öğün, 1999, s.76.

karak, siyasal kültürün çalışma alanını, (i) inanç, fikir ve değerlerin siyasal iktidar üzerindeki etkisi, (ii) toplumsal varoluşun anlamı, (iii) toplumsal öncelikler ve (iv) aktüel politikalar olarak belirlemek mümkündür.[278] Anlaşılacağı üzere, siyasal kültür mefhumu geniş bir inceleme alanına sahiptir. Siyasal kültür, bireylerin birbirleriyle ve idarecilerle ilgili değerler sistemini kamuoyunun yapısını veya seçkinlerin (elit) görüşlerini, topluma uygun kurallarla ilgili saklı varsayımları, kolektif sembolleri veya iktidar sembollerinin bir paketini, toplumdaki iktidarın dağılımı ile ilgili anlam ve sınıflandırmaları da kapsayan geniş bir alanda inceleme aracı olarak kullanılmaktadır.[279]

Bu bağlamda, gerek siyasal kültür teorisinin siyasal kültür kavramını açıklamaya çalıştığı yollardan gerekse siyasal kültürün çalışma alanına dair toplumsal gerçekliklerden hareketle farklı siyasal kültür tanımlamalarına ulaşılabilir. Bu tanımlamalardan en bilineni ise, Verba'nın yapmış olduğu tanımdır: "[Siyasal kültür] herhangi bir insan topluluğundaki siyasî aksiyonun bütün yönleriyle içerisinde cereyan ettiği ve çerçeveyi belirleyen tecrübî inançların, açıklayıcı sembollerin ve değerlerin oluşturduğu sistemdir."[280] Yine bilinen en genel tanımla Almond ve Verba'ya göre siyasal kültür, "siyasal sisteme ilişkin siyasal yönelimleri"[281] ifade etmektedir.*

---

[278] Sarıbay-Öğün, 1999, s.77.

[279] Brint, 1994, s.3.

[280] Sidney Verba, "Comparative Political Culture", Lucian W. Pye, Sidney Verba (Eds.), *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, 1956, s.513'ten aktaran Mustafa Çalık, *Siyasî Kültür ve Sosyolojinin Bazı Kavramları Açısından MHP Hareketi -Kaynakları ve Gelişimi- (1965-1980)*, Cedid Yay., Ankara, 1996, s.7.

[281] Almond-Verba, 1989b, s.33.

* Ancak, bu tanımın yeterince açık olmadığını belirten Alankuş, Almond ve Verba'nın, siyasal kültür tanım hakkında şu analizi yapmaktadır: "... yeterince açık olmayan bu tanımın, içerdiği öğelere göre açıklanması gerekecektir. Öncelikle siyasal kültürün ne olduğu sorusunu cevaplamak için, siyasal yönelimler ile, psikolojik temelli siyasal duyguların, değerlerin ve tutumların anlatılmak istendiği belirtilmelidir. Yanı sıra siyasal yönelimler ve siyasal kültürün araştırılabilmesinde ve siyasal sistemler arası farklılıkları açıklayabilmesinde kolaylık sağlayacak iki önemli özellik yüklenmiştir. İlk olarak siyasal yönelimlerin 'öznel' (subjective) oldukları belirtilmiş, böylece siyasal duygu, değer ve tutumların bireyden bireye ya da bir gruptan diğerine olduğu gibi, toplumdan topluma da değişebileceği vurgulanmak istemiştir. İkinci olarak ise, siyasal değer ve tutumların 'bilmeye', 'duymaya', 'değerlendirmeye' dayanan; her biri diğerleri ile ilişkili, üç boyutunun bulunduğu varsayılmıştır. Bu durumda iki özelliği birleştirerek yazarların siyasal kültürü; bir toplum ya da topluluğu oluşturan bireylerin siyasal sistemle ilgili, bilmeye, duygu ve değerlendirmelere dayalı yönelimlerinin

Siyasal kültür kavramı, aslında farklı insan gruplarının tutumları ya da varsayımları ve bu tutumların hangi yollardan ortaya çıktıkları üstünde odaklanarak kültür ve siyaset alanları arasındaki bağlantıyı kurma gereksiniminin bir anlatımıdır.[282] Bu doğrultuda, kültür ve siyasal kültürü ayrılmaz bir ikili olarak değerlendiren Brint, kültür kavramına yönetme ve yönetilme şeklinde göndermeler yaparak siyasal kültür kavramına ulaşmıştır: "Eğer 'kültür' dünyaya anlam vermemizi sağlayan hareketlerimizin bir doğrultuda olmasını yönlendiren kafamızdaki resimleri içeriyorsa, 'siyasal kültür' de toplum içinde iktidarı elde tutma ve ele geçirme yarışı ile ilgili bu zihinsel resimleri içermektedir."[283] Paralel bir tanım da Beer'de vardır: "Toplumun genel kültürünün belli görünümleri, özellikle hükümetin nasıl yönetilmesi gerektiği ve ne yapmayı deneyeceği konusuyla ilgilidir. Kültürün bu çeşidi siyasal [politik] kültürdür."[284] Siyasal kültürü, siyasal duygu, değer ve tutumlar bütününün siyasal sistemin işleyişi açısından üstlendiği işlevleri olarak ele alan Pye'ye göre siyasal kültür, "siyasî sürece düzen ve anlam veren, siyasal sistem içinde bireylerin davranışlarını düzenleyen temel düşünce ve kuralları sağlayan tutumlar, inançlar ve duygular bütünüdür."[285] Bu bütünü oluşturan olgular, idari, adli, bürokratik kurumlar, siyasî partiler, baskı ve menfaat grupları ile aynı zamanda bireylerin kendilerini siyasal aktör olarak görmeleri ve değerlendirmeleriyle ilişkileri bağlamında geliştirdikleri algılamalardır.[286] Siyasal kültürü, siyasal sistemi şekillendiren en güçlü etkenlerden biri olarak gören Jackson, siyasal kültürün insanların nasıl davranması gerektiğine ilişkin inançları, yani normları meydana getirmekte olduğunu ve bu normların sosyal davranışları etkilediğini belirtir.[287] Kavanagh'ın siyasal kültür tanımında ise, siyasal sistem

---

belirli bir biçimi saymış oldukları belirtilebilir." (Sevda Alankuş, "Kıbrıslı Türk Siyasal Elit ve Siyasal Kültür Yönelimleri", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988, s.43)

[282] Peter Burke, *Kültür Tarihi*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s.147.

[283] Brint, 1994, s.3.

[284] Samuel H. Beer, Adam B. Ulam (Eds.), *Patterns of Government: The Major Political Systems of Europe*, Random Home, New York, 1958, s.6'dan aktaran Varlık, 2000, s.29. Ayrıca, kültürün siyasal bir eylem olduğu yönündeki görüşler hakkında bkz. Alver, 2007, s.129-140.

[285] Lucian W. Pye, *Aspect of Political Development*, Little Brown and Comp., Boston, 1966, s.104'ten aktaran, Tosun, 1991, s.10.

[286] Robert J. Jackson, Doreen Jackson, *A Comparative Introduction to Political Science*, Prentice-Hall, New Jersey, 1997, s.98.

[287] Jackson-Jackson, 1997, s.98.

içindeki süreklilik vurgusu dikkati çeker: "[Siyasal kültür] bir toplum ya da topluluk içinde fertlerin çoğu tarafından siyasal sistemin çeşitli boyutlarıyla ilgili olarak taşınan, geniş bir millî ya da uluslararası çevrenin sağladığı, siyasal, ekonomik, tarihsel ve toplumsal koşullarla etkileşim içinde, ancak 'özgün' bir biçimde biçimlenen, belirli bir toplumsal-siyasal sürekliliği sağlayacak şekilde ve siyasal semboller, kurumlar sistemi içinde üretilip, yeniden üretilme yoluyla aktarılan 'siyasal yönelimler' bütünüdür."[288] Siyasal kültürün, bir millette verili bir zamanda siyaset akımı hakkındaki tavırların, inançların ve hislerin bir dizini olduğunu değerlendiren Almond ve Powell, "ulusun [milletin] tarihinin ve yürürlükteki toplumsal, iktisadi ve siyasal faaliyet süreçlerinin siyasal kültürü şekillendiren başlıca faktörler"[289] olduğu kanısındadır. Bir toplumun/devletin siyasal kültürü, siyasal sisteme bağlı bir değerler ve tutumlar manzumesinden oluşmaktadır. Bu da bireyleri bir araya getiren görünmez bir yapı oluşturur. Söz konusu yapının içerisinde ise, siyasal yaşamı ve bireylerin siyasal yaşama uyumunu etkileyen ve siyasal sistem içerisinde gömülü olan,[290] ideolojiler, değerler, gelenekler, âdetler, inançlar, mitler ve semboller bulunmaktadır.[291]

Altındal'a göre, siyasal kültür, aynı zamanda, siyasal sistem içinde siyasal roller ortaya koyan bireylerin davranışlarını, siyasal taleplerinin içeriğini ve onların kanunlar karşısındaki tepkilerini şekillendirir.[292] Özbudun, siyasal kültürü, kültürün siyasal yönlerini alan özel bir bölümü olarak değerlendirir: "Genel anlamda kültür, toplum üyelerinin, sosyal olaylar karşısındaki psikolojik yöntemlerini ifade eder. Siyasal kültür ise siyasal eylem ve objeler karşısındaki yönetimler sistemidir."[293] Siyasal kültürün, bir topluluğun siyasal nesnelere (anayasa, devlet, siyasî partiler, demokrasi, insan hakları vb.) karşı yöneliş ve tutum alışları olarak tanımlayan Parla'ya göre; "gelenekler, kolektif tarihsel anılar, duygular, normlar, simgeler tarafından

---

[288] Dennis Kavanagh, *Political Culture*, Mc Millan, London, 1972, s.13'ten aktaran, Tosun, 1991, s.10.

[289] Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, Jr., *Comparative Politics: System, Process, and Policy,* 2nd edition, Scott Foresman & Co, Boston, 1978'den aktaran Altındal, 1982, s.39.

[290] Dennis Kavanagh, *Political Science and Political Behaviour*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1983, s.50.

[291] Jackson-Jackson, 1997, s.99.

[292] Altındal, 1982, s.40.

[293] Ergun Özbudun, "Türkiye'de Siyasal Kültür ve Demokrasi", Ed. Hüsnü Erkan, *Türkiye'de Demokrasi ve Demokrasi Kültürünün Gelişmesi*, Türk Demokrasi Vakfı ve Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yay., İzmir, 1990, s.61.

belirlenen bu yöneliş biçimleri, genel siyasal davranış eğilimleri olarak somutlaşır. Siyasal nesneler hakkındaki inançlar, bilgiler ve belli bir bilinç şeklindeki 'bilinçsel yönelişler' ile bu nesnelere ilişkin 'duygusal ve normatif yönelişler', siyasal kültürün iki ana ve birbiriyle ilişkili kümesini oluşturur."[294] Buna paralel bir yaklaşımla, siyasal kültürü siyasal sistem ile olan ilişkisinden hareketle açıklayan Çam'a göre: "... siyasal kurumlar siyasal yönlü alt yapılar siyasal yapıyı oluştururken, bu yapı siyasal kültür ile bir anlam kazanmaktadır. Siyasal kültürü, bireylerin siyasal sistem karşısındaki eylem biçimleri, inanç ve tutumları oluşturmaktadır."[295] Siyasal kültürü, hem toplumsal-siyasal yapı ile olan ilişkisi içinde konumlandırarak hem de siyasal kültürü, salt bireyin siyasal yönelimleri ile davranışlarının oluşturduğu sığ tanımdan kurtararak açıklayan Ozankaya'ya göre: "[Siyasal kültür] ...insanların içinde yaşadıkları topluluk veya toplumun yönetimi ile ilgili algı, ilgi, bilgi, değer ve eylemlerini, bu arada özellikle otorite sembolleri ile meşruluk ölçülerini ve bunları etkileyen madde ve manevî şartları anlatır."[296] Sarıbay ve Öğün'ün tanımıyla, üyelerinin çoğunluğu tarafından paylaşılan ve mantıksal olarak birbiriyle bağlantılı olan karmaşık inanç değişkenlerini; bunların nasıl organize olduğunu ve topluluk üyelerinin düşünce ve davranışlarını nasıl ortaya çıkardığını anlatan bir kavram olarak siyasal kültür ise; "verili bir grubu, onun temel inançlarını veri almak suretiyle bu inançların doğası ve karşılıklı etkileşimlerini kapsayan bir model geliştirmek için geliştirilmiş olan bir yaklaşım ve yöntem"dir.[297]

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, siyasal kültür kavramı hakkında, kapsadığı alanın genişliğiyle paralel çok sayıda tanımlama mevcuttur. Tanımların sayıca fazlalığı siyasal kültürün anlaşılması konusunda bazı karmaşıklıklara ve tartışmalara neden olmaktadır. Kavramın "zor"luğu konusundaki görüşler ise, bu zorluğun "kültür" ya da "siyasî" kelimesinden kaynaklandığı yönünde bir ayrıma gitmektedir:

> "Siyasî kültür kavramını 'zor' bir kavram yapan etmenin kavramın içerdiği 'kültür' ifadesinden kaynaklandığı kabul edilir. Bu yargı büyük ölçüde doğrudur. Ancak önemli bir sorun daha vardır. Siyasî kültür denilen olgu içinde 'siyasî olan' tam olarak neye tekabül etmektedir? İktidara dönük belirli eylemler mi, yoksa bazılarının ısrarla vurguladığı gibi, tüm insan eylemleri mi 'siyasî'dir? Eğer siyaset dediğimiz şey, kabaca ikti-

---

[294] Parla, 1991, s.40.

[295] Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 7. baskı, Der Yay., İstanbul, 2000, s.200.

[296] Özer Ozankaya, *Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara, 1971, s.1'den aktaran Alankuş, 1988, s.47.

[297] Sarıbay-Öğün, 1999, s.76.

dar ilişkileri ile ilgili ise, o zaman 'siyasî' olmayan herhangi bir etkinlik bulmak oldukça zordur... Öte yandan, kültürün kendisinin zaten 'siyasî' bir niteliği olduğu, dolayısıyla siyasî kültür kavramındaki 'Siyasî' niteliğinin gereksiz olduğunu iddia edenler de vardır. Gerçekten de 'siyasî olan' ile 'siyasî olmayan'ın arasında bir çizgi çekmek oldukça zordur. Böylesi bir ayrıma dönük her türden çaba, hem 'siyasî olan'dan hem de 'kültürel olan'dan derin izler taşır."[298]

Bazı siyasal bilimciler, siyasal kültür tanımlamalarındaki karmaşıklığı gidermek amacıyla tanımların içeriğini kategorilere ayırarak, yaşanan sorunun üstesinden gelmeye çalışmıştır. Farklı siyasal kültür kavramsallaştırmaları siyasal kültürden anlatılmak isteneni daha da netleştirmektedir. Bilinen şekliye bu kavramsallaştırmalar ise, aşağıdaki başlıklar altında incelenebilir:

1.2.1. Siyasal Kültür Kavramsallaştırmaları

Patrick, siyasal kültüre dair dört farklı yaklaşımın bulunduğunu ve bunların dört farklı şekilde kavramsallaştırmanın mümkün olabileceğini belirtmektedir.[299] Bunlar: (i) Nesnel (*İng. objective*) kavramsallaştırma, (ii) psikolojik veya öznel (*İng. subjective*) kavramsallaştırma, (iii) bulgusal (*İng. heuristic*) kavramsallaştırma ve (iv) içlemsel *(İng. comprehensive*) kavramsallaştırmadır.

1.2.1.1. Nesnel Kavramsallaştırma

İlk olarak Easton'un[300] yapmış olduğu bu kavramsallaştırmada, "nesnellikten kasıt, bireylerden bağımsız, onları aşan, fakat aynı zamanda onları bir arada tutan bir bütünlüktür."[301] Bu görüşe göre; toplumdaki bireylerden bağımsız, üstün ve onları bir arada tutan davranış kalıpları, kurallar ve inançlardan oluşan; toplumsal kutsiyeti ifade eden siyasal kültür mefhumu, aynı zamanda siyasal sistemin de başarımının belirleyicisidir.[302]

---

[298] Türköne, 2003a, s.220.

[299] Glenda M. Patrick, "Political Culture", Ed. Giovanni Sartori, *Social Science Concept: A Systematic Analysis*, Beverly Hills, 1984, s.271-280'den aktaran Ali Yaşar Sarıbay, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.63-64.

[300] Bkz. David Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, John Wiley & Sons, New York, 1965.

[301] Sarıbay, 2000a, s.64.

[302] Ali Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, 2. baskı, Der Yay., İstanbul, 1998, s.47.

Siyasal süreç içindeki etkileşimin bireyler ve gruplar üzerindeki etkisiyle ilgilenen bazı araştırmacılar siyasal kültürü, değerlerin, geleneklerin, geleneksel hareketlerin -davranışların- yaygın sembollerin, hâkim beklentilerin karışımı olarak ele almaktadır.[303] Yine Patrick de siyasal kültürü, siyasal sistemin doğasını karakterize eden ve kendi bireyleri arasında siyasal etkileşimleri düzenleyen temel inançlar, değerler ve tavırlar bütünü olarak değerlendirmektedir.[304] Bu çerçevede, siyasal kültür, "belirli bir düşünce, hissetme ve davranma örüntüsünü amir, inançlar, fikirler, normlar ve değerler dizisidir."[305]

1.2.1.2. Psikolojik veya Öznel Kavramsallaştırma

Siyasal kültür alanında çalışan, Almond, Verba, Powell'un yaptığı "psikolojik" ya da "öznel" siyasal kültür kavramsallaştırması, nesnel kavramsallaştırmanın tam tersi olup, siyasal kültürü, bireyin tutumları, tepkileri, istekleri ve tercihleri doğrultusunda algılamaya yöneliktir. Bu yaklaşımda, bireyleri aşan ve onlardan bağımsız bir siyasal kültürün varlığından öte birey temelli bir anlayış söz konusudur. Bu anlayışta yer alan siyasal kültür tanımlamalarının temelinde, bireylerin kendilerini sarmalayan siyasal sisteme karşı takındıkları tavırlar, sistem ile ilgili inançlar ve değerler yer almaktadır. Bu açıdan siyasal kültür, "özneye içkin olan ve öznenin içselleştirdiği" bir yapıdır.[306]

Psikolojik/öznel kavramsallaştırma kapsamında siyasal kültür, bireylerin kendi toplumlarındaki siyasal sistem ve söz konusu siyasal sistemdeki rolleri ile ilgili hâkim inançlarının, tavırlarının, değerlerinin, idealerinin, hislerinin ve değerlendirmelerinin bir bütünü olarak kabul edilmektedir.[307] Burada özne/birey, bir unsur değil, siyasal kültürün içeriğini belirle-

---

[303] John C. Pierce ve diğ., *Political Culture and Public Policy in Canada and the United States: Only a Border Apart? (Canadian Studies),* Edwin Mellen Press, New York, 2000, s.3.

[304] Dirk Berg-Schlosser, Ralf Rytlewski, "Introduction", Dirk Berg-Schlosser, Ralf Rytlewski (Eds.), *Political Culture in Germany*, St. Martin's Press, New York, 1993, s.6'dan aktaran Kurt, 2003a, s.9.

[305] Sarıbay, 2000a, s.64.

[306] Burcu Ok, "Türk Toplumunun Siyasal Değerleri: Devlet Tasavvuru Üzerine Bir İnceleme", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s.17.

[307] Larry Diamond, "Introduction: Political Culture and Democracy", Ed. Larry Diamond, *Political Culture and Democracy in Developing Countries,* Lynne Rienner Publishers, Boulder and London, 1994, s.7.

yen bir güç olarak algılanmaktadır. Siyasal kültürün öğeleri ya da içeriği, ancak toplumsal özneler/bireyler tarafından kabul edilebilirlikleri oranında geçerli olur ve bu sayede geçerliliğini sürdürür.[308] Bu açıdan siyasal kültürden söz edildiğinde, bireylerin bilişlerine, duygularına ve yargılarındaki içselleştirmeye bir gönderme yapılmaktadır.[309] Farklı bir anlatımla, siyasal davranışlar, özne ya da bireyler ön planda tutularak incelendiğinde psikolojik bir içeriğe kavuşmaktadır.[310] Bu kavramsallaştırmayı benimseyenlerin uzlaştıkları görüş ise, siyasal kültür üzerine yürütülen araştırmaların, toplumun siyasal yapısından çok, bireylerin bu yapıya ilişkin inançlarını incelemeyi amaç edindiğidir. Yani, siyasal kültür incelenirken, devlet, iktidar, siyasî partiler, parlamento, baskı ve menfaat grupları gibi kurumlardan ziyade bireylerin bu yapılara ilişkin değerlendirmeleri, beklentileri ve algılamaları önem kazanmaktadır.[311] Nesnel siyasal kültür kavramsallaştırmasında, siyasal kültürün sürekliliği özne yerine sisteme bağlanırken, psikolojik/öznel siyasal kültür yaklaşımında bu bağlılığın başrol oyuncusu özne olmaktadır.

Siyasal kültür üzerine yapılan çalışmalarda, genel olarak her ne kadar psikolojik/öznel kavramsallaştırma benimsenmiş olsa da bu yaklaşım zaman zaman eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin en önemlisi ise, söz konusu kavramsallaştırmada, "davranışın" siyasal kültür değerlendirmesine dâhil edilmemesi noktasında kendini göstermektedir. Zira bireysel inanç, tutum ve değerlerin davranıştan soyutlanamaz bir yapıya sahip olduğundan bahisle, siyasal kültür kavramını, bireysel yönelimlerin ve davranışların bir arada bulunduğu bir çerçevede değerlendiren Yücekök'e göre; "siyasal kültür toplumda var olan inançlar sistemini içerir. Bu inançlar siyasal ortamın ne durumda olduğunu ya da olması lazım geldiğini saptayan inançlardır. Siyasal kültür, siyasal olaylar ve bu olaylar karşısında etkilenen kişilerin davranışları arasında bir köprüdür. Bu davranışlar da insanların olayları nasıl yorumladıklarına dayanmaktadır."[312] Benzer bir yaklaşım da Ebel, Toras ve Cochrane'de görülür. Kendi ifadeleriyle, "siyasal kültür yaklaşımının olumsuzluklarını minimum düzeye indirmek için yapı-

---

[308] Ok, 2005, s.17.

[309] Sarıbay, 2000a, s.64.

[310] Emir Turam, *Medyanın Siyasî Hayata Etkileri*, İrfan Yay., İstanbul, 1994, s.10-11.

[311] İnan Özer, "Siyasal Kültür, Demokrasi ve Demokratik Değerler", *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve idari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt VII, Sayı 14/1, Temmuz 1996, s.84.

[312] Ahmet N. Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., No: 565, Ankara, 1987, s.17.

lacak bir tanım, toplumun düşüncesini ve davranışını siyasal arenada beraberce içermelidir."[313] Aktardığımız bu görüşlerden hareketle, psikolojik/öznel kavramsallaştırmanın davranışı dışarıda bırakan algılayışına karşı, Fagen ve Tucker tarafından geliştirilen içlemsel siyasal kültür kavramsallaştırması gündeme gelmiştir.

1.2.1.3. İçlemsel Kavramsallaştırma

Fagen ve Tucker'in yapmış olduğu içlemsel kavramsallaştırma, bireyin siyasal alandaki davranışları ile zihinsel yapısı arasındaki ilişkiyi etkileyen bütün etmenleri siyasal kültürün kapsamı içinde ele almaktadır. Buna göre, "hem örtük hem de açık siyasal davranışlar ile bunları yönlendirme etkili psikolojik faktörlerin tamamı"[314] siyasal kültür kapsamında değerlendirilmektedir. İçlemsel kavramsallaştırma, bireyin davranışları ile zihin yapısı arasındaki ilişkiyi, hem somut davranışlar hem de bu davranışları yönlendiren ruhsal etkenler bağlamında incelemektedir.[315] Fagen ve Tucker, siyasal tutumları, davranıştan ayırmanın kabul edilemez olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre, "siyasal kültür kavramını psikolojik yönü ile sınırlamak onun köklü bir şekilde özneleştirilmesine yol açar. Böyle bir ayrım, siyasal kültür kavramına muhafazakâr bir eğilim verir ve tutumları yapısal bir değişim sonucunda değişebileceğini kabul etmez."[316]

Bu yaklaşım, siyasal süreçler ve kurumların kesiştiği noktada ortaya çıkan siyasal eylemlerin, bireylerin başta siyasal olmak üzere tüm davranışlarını nasıl bir zihinsel değerlendirme sürecinden geçirerek gerçekleştirdiklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.[317] Nesnel kavramsallaştırma öncelikli olarak nesneyi, psikolojik/öznel kavramsallaştırma ise özneyi kapsamasına karşın içlemsel kavramsallaştırma, bu iki öğeyi aşan ya da kapsayan bir yaklaşımı önermektedir. Bu noktada önemli olan unsur, herhangi bir eylemin hangi ideolojik, değersel ya da sembolik nedenlerin be-

---

[313] Roland H. Ebel, Raymond Taras, James D. Cochrane, *Political Culture and Foreign Policy in Latin America: Case Studies from the Circum-Caribbean,* State University of New York Press, New York, 1991, s.9'dan aktaran Sitembölükbaşı, 1997, s.258.

[314] Kemal Görmez, *Kent ve Siyaset*, Gazi Büro Kitabevi Yay., Ankara, 1997, s.28.

[315] Richard R. Fagen, *The Transformation of Political Culture in Cuba*,. Stanford University Press, Stanford, California, 1969'dan aktaran Sarıbay, 1998, s.49.

[316] Gabriel A. Almond, "The Study of Political Culture in Germanya", Dirk Berg-Schlosser, Ralf Rytlewski (Eds.), *Political Culture in Germany*, St. Martin's Press, New York, 1993, s.24'den aktaran Sitembölükbaşı, 1997, s.257.

[317] Ok, 2005, s.18.

lirleyiciliği altında gerçekleşmiş olduğudur.[318] Dolayısıyla, bu kavramsallaştırma, siyasal kültür kavramının ilgi alanını oldukça genişletmekte ve siyasal kültürü en kapsamlı biçimde incelemektedir.

1.2.1.4. Bulgusal Kavramsallaştırma

Pye'nin bulgusal kavramsallaştırmasında ise, siyasal kültür, "bir toplumun geleneklerini, kamu kurumlarının ruhunu, yurttaşlık ağını, kolektif akıl yürütmeyi, liderlerin üslubunu ve kodlarını içermektedir."[319] Bu yaklaşım siyasal kültürü, o toplumun gelenekleri, kamu kurumlarındaki ruh, yurttaşlık bağı, toplumdaki liderler gibi daha özel ve özgün verilerle değerlendirmektedir.

Bulgusal kavramsallaştırma, siyasal sistemin, o toplumdaki siyasal kültür hakkında fikir vermekte yetersiz olduğunu savunur. Ancak, bulgusal (amprik) olarak araştırılıp, bulgusal geçerliliği kanıtlanmış öğeler, siyasal kültür kapsamında değerlendirilir. Diğer bir deyişle, bulgusal olarak kanıtlanan bir siyasal kültürün ona atfedilen kolektifliği ve bireyler üstü konumu geçerli olabilir.[320] Kısacası, bulgusal kavramsallaştırma, siyasal kültürün "test edilebilirliği" üzerinde durmaktadır. Buna göre, ancak öznel nesnel yönler bulgusal olarak işlevselleştikçe siyasal kültür tanımlaması içerisinde yeterli konuma gelebilir.

Bununla birlikte, ifade ettiğimiz siyasal kültür kavramsallaştırmalarına, Gibbins'in, (i) *Linguistik* ve (ii) *Çoğulcu* yöndeki tanımlarını da eklemek olasıdır. Gibbins, "Linguistik" tanımlar kapsamında, "bir grup için bir söylemin anlamlarının" siyasal kültürün içeriğini oluşturduğunu belirtir. "Çoğulcu" tanımlamaların kapsamında ise, hâkim ideoloji, siyasal kimlik, millî kültür gibi çeşitli değerler siyasal kültürün içine katılmaktadır.[321]

Yukarıdaki siyasal kültür tanımlarında, genel olarak bireylerin siyasal nesnelere ilişkin eğilimleri ve tavırlarını ön plana çıkaran psikolojik/öznel yön ile bireylerin içinde bulunduğu topluma hâkim değerlerin ağır bastığı nesnel yön kendini göstermektedir. Bu eğilimlerin biçimlenmesinde

---

[318] Ok, 2005, s.18.

[319] Lucian W. Pye, "Introduction: Political Culture and Political Development", *Political Culture and Political Development*, Lucian W. Pye, Sidney Verba (Eds.), Princeton, 1965'ten aktaran Mimar Türkkahraman, *Türkiye'de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm*, Birey Yay., İstanbul, 2000, s.27; Sarıbay, 2000a, s.65.

[320] Ok, 2005, s.18.

[321] Gibbins, 1989, s.3 ve Kurt, 2003a, s.10.

toplumun gelenekleri ve tarihi hatıraları önemli rol oynar.[322] Almond ve Verba, bireylerin siyasal sisteme ilişkin üç tür eğiliminin olduğunu belirtmiştir. Bu eğilimler, bireylerin sosyo-psikolojik temelli etki ve tepkilerini ifade eder[323] ve aynı zamanda siyasal kültürün boyutlarını da oluşturur[324]:

(i) *Bilişsel öğeler:* Bireyin içinde bulunduğu toplumda siyasal sistem ve nesnelere ilişkin farklı yol ve yöntemlerle elde ettiği bilgi, algı ve inançlar bu grup içinde yer alır. Bu kazanımlar sayesinde bireyler siyasal sistemi tanır. Böylelikle bireyler toplumsal girdi ve siyasî çıktılardan* haberdar olur.

(ii) *Duygusal öğeler:* Bireylerin, çevrelerindeki siyasal yapıyı, olayları ve kişileri duygusal dürtülerle algılamasını kapsar. Bireyler, siyasal sistemin işleyişine ilişkin edindiği bilgilerin yardımıyla, siyasal nesneleri ve olayları genel hatlarıyla değil, detayları ile öğrenir.

(iii) *Değerlendirici öğeler*: Bireyler, siyasal alana ilişkin birtakım değer yargılarına sahiptir. Bu değer yargıları ise, bireylerin daha önce edindiği temel kabulleri referans almaktadır. Bu genel kabullerden hareketle yeni siyasal olguları değerlendirir.

Bireyin sisteme karşı tutumu, ister bilişsel, ister duygusal, isterse yargısal olsun, bu üç etkenin birbiriyle arasında organik bir bağ vardır. Sistemin bir analizini yapmak için, şüphesiz onun hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Bu bilgiler, duygular tarafından yönlendirilebilir. Sonuçta bilgileri-

---

[322] Tosun, 1991, s.10.

[323] Sarıbay-Öğün, 1999, s.75.

[324] Gabriel A. Almond, Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, 3rd edition, Sage Publications, Newbury Park, California, 1989, s.15. Ayrıca bkz. Jackson-Jackson, 1997, s.105.

* Siyasal girdi ve çıktı hakkındaki yerinde açıklamayı Tosun'dan ödünç alarak aktarıyorum: "Toplumsal girdi ve siyasî çıktı, siyasî sistemin işleyişini açıklayan iki kavramdır. Toplumsal girdiler; toplumda beliren değişik üretim ilişkilerinin ve sosyo-ekonomik gelişmelerin oluşturduğu talep ve desteklerdir. Bu talepler, siyasî sistemi zorlayan ve toplumda beliren değişik koşullar sonucu siyasî sistemi bu gelişime uydurmak amacıyla toplum tarafından yapılan baskılardır. Destekler ise, siyasî sistemin işleyişinden memnun olanların koşulların değişmemesi için çeşitli baskılar yapmalarıdır. Etkiler ve koşullar 'girdiler' aracılığıyla siyasî sistemin işleyişine şekil verir. Siyasî çıktılar; toplumsal girdilerin sonuçlarıdır. Bir başka deyişle, siyasî sistemin işleyiş sürecinde alınan kararlar ve uygulamalardır." (Tosun, 1991, s.11) Ayrıca bkz. Ahmet N. Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., No: 565, Ankara, 1987, s.39-40.

miz duygularımızı yönlendirebilir.[325] Bununla birlikte, bireylerin, yargılarının ve/veya duygularının temelleneceği minimum bilgi en büyük ihtiyacıdır. Bilginin sahip olduğu önem derecesi siyasal kültür şeklini de belirleyici özelliktedir.[326] Belirtilen bu üç boyut, genel özellikleri ülkeden ülkeye değişen, etnik gruplara göre farklılık gösteren "siyasal kültürü" oluşturmaktadır.[327] Bununla birlikte, her öğenin etki ve içeriğine göre farklı siyasal kültür çeşitleri oluşabilmektedir. Almond ve Verba'nın çözümlemesinden yola çıkarak siyasal kültür çeşitlerini aşağıdaki gibi gruplandırmak mümkündür.

1.2.2. Siyasal Kültürün Çeşitleri

Siyasal kültür üzerine karşılaştırmalı ilk çalışma, G. A. Almond ve S. Verba tarafından gerçekleştirilmiştir. Klasikleşmiş bu temel kamuoyu araştırması, *The Civic Culture* başlığıyla, 1958-1962 yılları arasında ABD, İngiltere, Almanya, İtalya ve Meksika'da yapılmıştır.* Bu çalışma, günümüzde hâlâ popüleritesini devam ettirmektedir. Bunun nedenleri arasında; Amerikan siyaset biliminin modernleşmekte olan toplumları açıklamada ve Amerikan siyasal sisteminin kurumsal yapı ve kurallarını modernleşen bu toplumlara aktarmada kullandığı sistemin etkisi bulunmaktadır. Ayrıca, yapısal-işlevselciliğin öngörülen sonuçları (demokratik-liberal siyasal sistemler) yaratmaması/yaratamaması, siyasal kültür çalışmalarına ve özellikle de bu konuda günümüzde bile hâlâ en fazla atıf yapılan kaynak du-

---

[325] Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, Jr., *Comparative Politics: System, Process, and Policy, 2nd* edition, Scott Foresman & Co, Boston, 1978, s.26'dan aktaran Sarıbay, 2000a, s.67.

[326] Sarıbay, 2000a, s.67.

[327] Çam, 2000, s.201.

* Söz konusu araştırma, bilimsel yöntemlerle belirtilen ülkelerin siyasal kültürlerinin demokrasinin gelişmesine uygunluk derecesini ortaya koymaktadır. Bu nedenle araştırma salt siyasal kültür araştırması değil, bir yurttaşlık ve demokrasi kültürü araştırması özelliğindedir. Araştırma, siyasal kültür konusundaki teorik yaklaşımı, araştırma modeli ve 5000 kişilik örneklemi ile alanındaki ilk sistematik, karşılaştırmalı ve büyük ölçekli siyasal kültür araştırmasıdır. Araştırmada, ABD ile İngiltere demokrasi ve yurttaşlık kültürü bakımından örnek ülkeleri temsil ederken, diğer üç ülke çeşitli düzeylerde yetersiz ve sorunlu ülkeleri temsil etmektedir. Bu araştırma, beş ülkeden elde edilen amprik verilerin yorumlanmasından önce, siyasal kültür kavramının değişik boyutlarını ve sınıflandırmasını da kapsamaktadır. Almond ve Verba'yı harekete geçiren soru ise şu olmuştur: 'I. ve II. Dünya Savaşları esnasında dönemde Avrupa kıtasında demokratik rejimler önemli yaralar almışken, neden ABD ve İngiltere'de demokrasi varlığını devam ettirebilmiştir?' Vardıkları sonuç şudur: "Dengeli bir demokratik yönetim, dengeli bir siyasal kültüre sahip olmakla mümkündür." (Türköne, 2003a, s.224)

rumundaki bu esere ilgiyi artırmıştır.[328] *The Civic Culture* çalışmasında siyasal kültür kavramı, siyasal sistemle olan bireysel ilişkiler ve siyasal oryantasyon (uyum) ve davranışlar üzerinden tanımlanmıştır. Bireylerin siyasal sistemle olan ilişkilerinde ise, "psikolojik uyum" ile "biliş düzeyi, duygu ve değerlendirmeler" vurgulanmıştır.[329] Almond ve Verba, bu incelemede, ele aldıkları toplumların siyasal kültürlerini, siyasal ve sosyal yapılar ile toplumsal özellikleri göz önünde bulundurarak üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur[330]: (i) Mahalli/Yöresel/Yerel Siyasal Kültür, (ii) Uyrukluk/Vatandaşlık/Tebaa Siyasal Kültürü ve (iii) Katılımcı Siyasal Kültür.

1.2.2.1. Mahalli/Yöresel/Yerel Siyasal Kültür

Mahalli (*İng. parochial*) siyasal kültür, henüz millî kültür niteliği kazanmamış, kabile, köy, klan, soy, bölge ve etnik kimlikler gibi yerel siyasal

---

[328] Ruth Lane, *The Art of Comparative Politics*, Allyn and Bacon, Boston, 1997, s.29. Bu noktada Akdoğan'ın, *The Civic Culture* çalışmasından hareketle siyasal kültür hakkında yaptığı analiz ve tespitler, konunun netlik kazanması açısından oldukça yerindedir. "Siyasal kültür çalışmaları yaygınlık kazanmadan önce Amerikan siyaset bilimi çevrelerinde hâkim olan çoğulcu siyaset yaklaşımı, bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu çıkar gruplarının siyasal sisteme yönelttiği taleplerinin içeriğini, taleplerini aktarma biçimlerini ve taleplerin kamu politikalarını şekillendirmekteki etkilerini incelemekteydi. Sivil toplum-devlet ayrımı çerçevesinde çıkar ya da baskı gruplarının siyasal sistemi nasıl etkilediğine dayalı bu tek yönlü analiz, bu grupların sözcülüğünü ve savunuculuğunu yaptığı taleplerin nasıl oluştuğuna, çıkar gruplarını oluşturan bireyler arasındaki ilişkilerin nedenlerine ve niteliğine yeterli ve gerekli dikkati göstermemekteydi. Bireylerin siyasal sistem hakkındaki tutum, düşünce ve algılayışlarının siyasal sistemin özellikleriyle doğrudan ilgili olduğunu savlayan SK [siyasal kültür] yaklaşımı, siyasal katılımın farklı siyasal sistemlerde hangi nedenlerle farklı sonuçlar verdiğini açıklayarak çoğulcu kuramın eksikliğini giderme potansiyeli sunuyordu. 1960'lı yıllarda Amerikan siyaset biliminde hâkim davranışsalcı çözümlemeyi benimseyen SK [siyasal kültür] yaklaşımının normatiflikten uzak olduğu varsayılan görgül araştırma yapma olanağını da tanıması, bu yaklaşımın meşruiyet kazanıp yaygın bir araştırma yöntemi haline gelmesinde etkili oldu." (A. Argun Akdoğan, "Siyasal Kültür ve Sosyal Sermayenin Karşılaştırılması: Türkiye İçin Bazı Çıkarsamalar, *Akdeniz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 12, 2006, s.164-165)

[329] Haroon A. Khan, "Political Culture and the Problems of Implementation of Population Policies in India and Bangladesh: A Study in Comparative Poblic Administration", *Asian Journal of Public Administration*, Vol. XII, No: 2, December 1990, s.235.

[330] Almond-Verba, 1989a, s.17-19. Ayrıca, konuyla ilgili Türkçe kaynaklar için bkz. Türköne, 2003a, s.225; Heywood, 2006, s.291.

kültürlerin birbirlerine eklemlenmesinden oluşan siyasal kültür tipidir.[331] Bu kültür tipinde birey, öncelikle, kendisini yalnızca doğduğu ve en yakınındaki çevreyle ve o çevrenin değerleriyle özdeşleştirmiştir.[332] Bu kültür, vatandaşlık duygusunun yokluğuyla bütünleşir; bireyler kendilerini bir millete mensup olmalarıyla değil, bölgesellikleriyle tanımlar ve ne siyasete katılma yönünde bir isteğe ne de bu doğrultuda bir beceriye sahiptir. Toplum üyelerinin alâkaları, kabile veya en fazla dar bir mahalli çevre ile sınırlıdır. Bununla birlikte, mahalli kültüre sahip bu tür toplumlarda dikkate değer bir siyasal inanç, görüş, değer ve sembol ağına rastlamak zordur.[333] Bunun sonucunda da, toplumdaki bireylerin siyasete ilişkin dağarcıkları geleneksel bazı dogmalardan ibarettir.[334] Genellikle kabile reisi, lider veya şef, siyasal-ekonomik-dini rolleri kendisi dağıtır.[335] Birey, siyasal sistemin girdilerinden ve çıktılarından habersizdir. Birey, verilen siyasal kararlara pek katılmamaktadır, genelde kararlardan etkilenir veya bu kararları uygular.[336] Siyasal kültür yönelimleri de büyük ölçüde dinsel nitelik taşır. Bu nedenle, siyasal sistemin değişim beklentileri yok denecek kadar azdır.

Geleneksel toplumlarda ve homojen bir millete dayanmayan ve yeni devletlerde karşılaşılan bu tür siyasal kültür, siyasal istikrar açısından ciddi bir problem kaynağıdır. Siyasal sisteme ilişkin tanıma, duygu ve değer yargıları mahalli sınırları aşarak millî bir ölçeğe ulaşamamıştır. Özellikle Almond ve Verba, *The Civic Culture* çalışmalarında, Osmanlı Devleti'nin yapısını, mahalli siyasal kültür türüne örnek olarak göstermektedir.[337] Yine bazı siyasal bilimciler de, Osmanlı Devleti'nin yapısını, hükümetin temel otoritesi ve devamlılığını vergi toplamaya dayandırmasından ve orduya veya hanedanın geleneksel kurallarına bağlı kalınmasından dolayı, bu tür siyasal kültürün özelliklerine benzerlik gösterdiğini düşünmektedir.[338]

1.2.2.2. Uyrukluk/Vatandaşlık/Tebaa Siyasal Kültürü

Uyrukluk (*İng. subject*) siyasal kültürü, mahalli kültürden farklı olarak millî bir karakter arz eder. Siyasal sisteme ilişkin tanıma, duygu ve de-

---

[331] Duverger, 2004, s.89.
[332] Ok, 2005, s.25.
[333] Çalık, 1996, s.10.
[334] Görmez, 1997, s.30.
[335] Kurt, 2003a, s.19.
[336] Almond-Verba, 1989a, s.17.
[337] Almond-Verba, 1989a, s.18.
[338] Kurt, 2003a, s.19.

ğer yargıları millî ölçeklerde olmakla birlikte farklılık da göstermektedir. Birey, siyasal sistem hakkında onu tanıyacak kadar bilgiye sahiptir. Farklı bir deyişle, bireyler siyasal sistemin girdi ve çıktıları konusunda bilgi sahibidir. Ancak, kendisi siyasal sistemin dışındadır. Toplumsal girdi ve siyasal çıktılardan haberdar olmak, taleplerin mutlaka siyasal sisteme aktarıldığı anlamına gelmez.[339] Bireyler, siyasal sistemin taleplerini gerçekleştiremeyeceklerinin yanında değiştiremeyeceklerini de düşünmektedir. Bu durum da, bireylerin daha pasif olmasıyla ve siyasal sistemi etkilemek konusunda çok sınırlı bir etkiye sahip olduklarını idrak etmesiyle sonuçlanır.

Bununla birlikte, siyasal sistemle olan ilişkiler çok genel düzeyde olduğundan, yoğun ve etkili bir siyasal katılım söz konusu değildir. Bu tür siyasal kültürün bulunduğu toplum ve ülkelerde, siyasetin, toplumsal değişiklikleri meydana getiren temel olgulardan biri olduğu değerlendirilmez. Her düzeydeki kararlar bireylerin katılımı olmaksızın yönetenler tarafından alınır. Halka/yönetilenlere düşen görev, bu kararlara uymaktır. Siyasal bilinç olgunlaşmadığından, bireyler siyasî nitelikli eylemlerin de anlamsız olduğuna inanır.[340] Bireylerin, siyasal kurum ve faaliyetlere ilişkin bu eylemleri ise, genellikle kaderci bir yapı üzerine kurulur.[341]

1.2.2.3. Katılımcı Siyasal Kültür

Uyrukluk kültüründe olduğu gibi katılımcı (*İng. participant*) siyasal kültür de millî bir karaktere sahiptir. Bireyler, siyasal sisteme dair bilgilere sahip olmanın yanında, sistemi değiştirebileceği ve sisteme etki edebileceği şeklinde bir duygu ve değer yargısı taşır. Diğer bir anlatımla, bireyler, siyasal sistemin çıktılarıyla olduğu kadar girdileriyle de yakından ilgilidir.[342] Bireyler, katılım için fırsatları değerlendirme yeteneğine ve dolayısıyla siyasal etkinlik duygusuna sahiptir.[343] Birey, siyasete yakın ilgi duyar, siyaseti arzu edilebilir bir şey olarak değerlendirir; siyasal eylemlerinin, kararların kendileri lehine alınmasında etkili olacağına inanır ve bu nedenle siyasal sisteme etki edebilecek bütün katılım yollarını dener. Dolayısıyla, bu tür siyasal kültüre sahip toplum ve ülkelerde siyasal bilinç yüksektir.

Bu siyasal kültür türünde, artık yerellik söz konusu değildir. Yaşamın kendisine getirdiklerine kaderci bir yaklaşımla katlanan, çevresi karşısında edilgen bir tutum takınan birey yerine, toplum hayatına ve siyasal

---

339 Tosun, 1991, s.13.

340 Almond-Verba, 1989a, s.17.

341 Almond-Verba, 1989a, s.18.

342 Almond-Verba, 1989a, s.19.

343 Görmez, 1997, s.31.

hayata yön verebileceğini düşünen faal bir birey ortaya çıkmıştır.[344] Siyasal alandaki eylemleriyle, o eylemler arasında ussal bağlar kurabilen birey, aynı zamanda karşılaştığı problemleri, dünya ölçüleriyle çözebileceğine güvenen "dünyevî" bir bakış tarzı geliştirmiştir. Toplumun diğer üyeleriyle bir araya gelerek, savunduğu fikirleri yaşama geçirmek için istekli ve kararlı bir tutum sergileyen birey için siyaset, üzerinde denetim kurabileceği bir alandır.[345] Birey, artık, hakları kadar, sorumluluklarının da bilincinde olan bir "yurttaş"tır.[346] Buna ek olarak, siyasal otoritenin direktifleri, uyulması zorunlu kurallar şeklinde algılanmaktan çıkmış, her düzeyde tartışmaya açılmıştır.

Almond ve Verba, çalışmalarında, yapmış oldukları bu üçlü siyasal kültür sınıflandırmasının, hiçbir toplumda homojen bir biçimde bulunmadığını, her toplumda değişik ölçülerde ve değişik toplum katmanlarında karışık olarak siyasal kültürün bu biçimlerine rastlandığını, ancak her toplum için bunlardan birinin diğerine göre baskın rol oynadığını belirtmiştir.[347] Buradan hareketle, Almond ve Verba, siyasal kültürler ile siyasal yapılar arasındaki eşleştirmeyi şu şekilde tarif etmektedir: "Mahalli siyasal kültür, geleneksel bir siyasal yapıyla; uyrukluk siyasal kültür, merkeziyetçi otoriter bir siyasal yapıyla; katılımcı siyasal kültür ise, demokratik bir siyasal yapıyla kendi içerisinde tutarlı ve uyumlu bir bütünlük meydana getirebilir."[348] Siyasal kültürün toplum içerisindeki kabulleniş biçimi siyasal sistemin rengini belli eden temel bir veridir. Bu nedenle, siyasal kültür ile siyasal yapı arasındaki uyum, siyasal sistemin sağlıklı işleyişi açısından büyük öneme sahiptir.

Buna karşın, Almond ve Verba, toplumların heterojenliğinin ve üç siyasal kültür tipinin de aynı toplumda varlığının demokrasinin gelişmesine yardımcı olacağına, mahalli, uyrukluk ve katılımcı kültürün beraberliğinin siyasî rejimi farklılıklara açık ve dengeci bir karaktere kavuşturacağına işaret etmiştir.[349] Bu noktada, *"Yurttaşlık kültürü"* veya *"sivil kültür"* olarak vurguladıkları siyasal kültür tipi, bu üç siyasal kültürün bir karması veya toplamı olup, çağdaş demokratik siyasal kültürün bir ifadesidir.[350] Almond ve Verba'ya göre: "bütün toplumlar karışık bir kültüre sahiptir. Sistemin

---

[344] Ok, 2005, s.26.

[345] Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yay., İstanbul, 2005, s.220.

[346] Oktay, 2003, s.220.

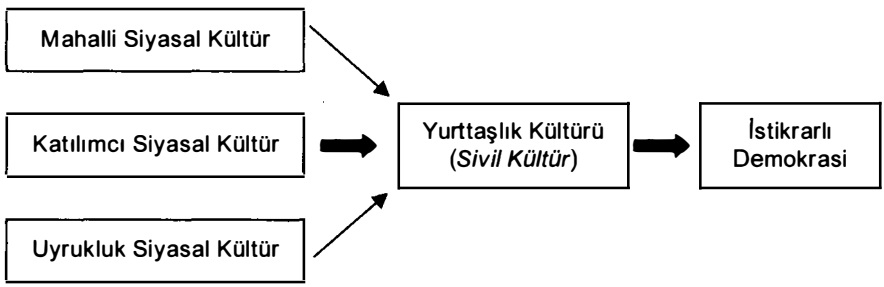
[347] Ünal, 1995, s.58.

[348] Almond-Verba, 1989a, s.21.

[349] Türköne, 2003a, s.226.

[350] Kurt, 2003a, s.21-22.

bazı üyeleri daha aktif bir rol oynarken diğerleri daha pasif durabilmektedir. Bir toplumda, bu üç tür eğilimin karışımından [toplamından] oluşan alt sınıflandırmalar da bulunabilir. 'Yurttaşlık kültürü', bütün bu eğilimlerin bulunduğu bir kültürün, yani bir yurttaşın sisteme katıldığı ve etkilediği, bunun yanında kendini bu sisteme bağlı olarak gördüğü ve geleneksel olarak bağlandığı bir kültürü ifade etmektedir."[351] Bu da istikrarlı demokrasilerde bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.



Şekil 1.1 Almond ve Verba'nın Yurttaşlık Kültürü (*Sivil Kültür*) Teorisi[352]

Bu teoriye göre, mahalli siyasal kültür, katılımcı siyasal kültür ve uyrukluk siyasal kültürünün bir arada bulunduğu siyasal sistemde "yurttaşlık kültürü" ortaya çıkmakta ve bu da demokrasinin istikrarlı bir şekilde yürümesine imkân sağlamaktadır. Yurttaşlık kültürü, seçkinlerin insiyatifli ve özgür kararlar almalarına izin veren vatandaş yönelimleri ile elitleri popüler tercihlere duyarlı hale getiren katılımcı yönelimlerden oluşan karmaşık bir kültürdür.[353] Yurttaşlık kültürü, modern bir kültür değildir. Hem modern hem de geleneksel kültürün izlerini taşır. İçeriğinde, bilimsel, hümanist, modern, geleneksel kültürleri barındırır, bu kültürlerin birbirinden etkilenmesine izin verir, ancak birbirlerini yıkmalarına veya kutuplaşmalarına müsaade etmez.[354]

Almond ve Verba'nın yapmış olduğu bu çalışmaya çeşitli eleştiriler de yöneltilmiştir. Kuşkusuz bu eleştirilerden en ağırı, doğrudan doğruya millî kültür kavramını hedef almaktadır. Buna göre, "ülkeler arasındaki siyasal kültüre dayandırılan farklılıkların tür değil, derece farklılıkları olduğu... [ve]

---

[351] Almond-Verba, 1989a, s.29-31.

[352] Rod Hague, Martin Harrop, Shaun Breslin, *Comparative Government and Politics: An Introduction,* 3rd edition, The Macmillan Press, England, 1992, s.137.

[353] Kavanagh, 1983, s.61.

[354] Kurt, 2003a, s.21.

...ulusların [milletlerin] kendi içindeki, siyasal kültürlerle ilişkilendirilebilecek farklılıkların başka uluslarla [milletlerle] karşılaştırılmalardan doğan farklılıklardan daha derin olduğu"[355] ileri sürülmüştür. Duverger, millî kültürü, toplumun toplumsal sınıflara bölünmüşlüğünü göz ardı ederek bağımsız bir bütün olarak ele alan bazı yazarlarca, bir millet içerisindeki farklı toplumsal kategorilerin, yönetici sınıf tarafından benimsettirilmeye çalışılan millî kültürle farklı ilişkiler içerisinde bulundukları gerçeğinin dikkate alınmadığını belirtmiştir.[356] Bunun dışında, kültüre ilişkin özelliklerin ölçümü konusundaki soruların isabetsiz olduğu yolundaki eleştiriler de dikkat çeker. Kimi soru türlerinin karşılaştırma noktasında konuyu yüzeysel bırakacak denli "kültür benmerkezci" olduğu dile getirilir.[357] Soruların, kültüre ilişkin özelliklerin ait olduğu toplumun genel dokusundan bağımsızlarmış gibi düşünülerek hazırlanmış olduğu kanısı, bu konudaki eleştirilerin ortak paydasını teşkil eder.[358] Ayrıca, yazarların siyasal yapıların özelliklerine kayıtsız kalmalarının, zaman zaman her türlü karşılaştırmayı yanıltıcı hatta anlamsız kılacağını ifade eden Duverger, Amerikan siyasal kültürünün adeta masalsı bir bütünleşme imgesi olarak gösterilip, araştırmanın yapıldığı yılların hemen ardından patlak veren köklü çatışma faktörlerinin görmezden gelinmiş olmasını, çalışmanın eleştirilmesi gereken diğer bir yönü olduğunu belirtir.[359] Almond ve Verba'ya yöneltilen eleştirilerin diğer bir ayağını ise, "yurttaşlık kültürü" üzerine yürütülen tartışmalar oluşturur. Yurttaşlık kültürünün maruz kaldığı eleştirilerin ilki, istikrarlı bir ekonomi temin etmek için geliştirilen psikolojik düzenlemeler modelinin büyük oranda tartışmalı olduğu üzerinedir. Özellikle pasifliğe yapılan vurgu ve otoriteye itaat etmenin sağlıklı ve yerinde olduğu fikri, "*uyuyan köpekler*"* teorisinden hareketle, siyasal katılımın demokratik yöne-

---

[355] Türköne, 2003a, s.227.

[356] Duverger, 2004, s.92.

[357] Ok, 2005, s.28.

[358] Oktay, 2005, s.217.

[359] Duverger, 2004, s.91.

* "Uyuyan Köpekler" teorisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Neil Nevitte, Roger Gibbins, "Foreign Policy Debates and Sleeping Dogs: All Quiet on the Public Front", *Canadian Public Policy/Analyse de Politiques*, Vol. XII, No: 3, September 1986, s.401-412; "On Prodding Sleeping Dogs: Introducing Ideology Ferguson", *Journal of European Studies,* No: 25, 1995, s.303-311; Margaret Canovan, "Sleeping Dogs, Prowling Cats and Soaring Doves: Three Paradoxes in the Political Theory of Nationhood", *Political Studies*, Vol. XLIX, No: 2, June 2001, s.203-215; Hauke Brunkhorst, "Sleeping Dogs: A Blemish on the Clean Slate of Western Liberalism", *German Law Journal*, Vol. VII, No: 02, 2006, s.83-85.

timin en önemli unsuru olduğunu ileri sürenlerce eleştirilir.[360] İkinci olarak, yurttaşlık kültürü tezinin, siyasal tutumlar ve değerlerin, davranışları şekillendirdiği, bunun tersinin olmadığı yönündeki ispatlanmamış bir varsayıma dayandığından bahisle, demokrasinin nedeni değil, daha çok bir sonucu olduğuna dayanır. Bu durumda, yurttaşlık kültürü, istikrarlı demokratik bir yönetimin sağlanmasında bir aracı görevi görmekten öte sadece, demokrasinin düzgün işleyip işlemediğini gösteren bir indeks temin edebilecektir.[361]

Yapılan bu tespitlerin, toplumların tamamı üzerinde geçerli olduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Keza, her toplumun kendine özgü kültür anlayışı ve toplumsal dinamikleri, siyasal kültür anlayışının şekillenmesinde büyük rol oynar. 1960'lı yılların başlarından ve 1970'li yılların ortalarına kadar devam eden dönemde toplumsal araştırmalarda bir yoğunluğun yaşandığı gözlenir. Dönem itibariyle gerçekleştirilen çalışmaların birçoğunun, bu alanda ilk örnek olan "*The Civic Culture*" araştırmasının kavram, tanım ve modellerinden etkilendiğini söylemek yanlış bir tespit olmaz. Ancak, 1980'li yıllarda hem bu araştırma anlayışı gözden geçirilmek zorunda kalmış hem de daha önce yapılan siyasal kültür araştırmaları yaklaşımından daha farklı anlayışın ürünü olarak bir takım yeni araştırmalar gerçekleştirilmiştir.* Araştırma tekniklerinin gelişimi de toplum içindeki farklı katmanların siyasal kültür algılarının ölçümünü daha mümkün kılmıştır. Yürütülen çalışmalar sonrasında ise, farklı bazı siyasal kültür türlerinin de olabileceği dile getirilmiştir. Bunları da kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür.

---

[360] Heywood, 2006, s.292.

[361] Heywood, 2006, s.292.

* Alankuş, bu sürecin nedenlerini şu cümleleriyle net bir biçimde özetlemektedir: "...Bütün bu sürecin aynı zamanda siyaset bilimindeki genel bir yönsemeye [temayül] de işaret eden iki önemli nedeni vardır. İlk olarak, çağdaş toplumların yaşadığı yeni siyasal sorunların açıklanabilmelerini sağlayacak yeni teorik yaklaşımlara gereksinim duyulmuştur. Diğer yandan bunlar, ancak siyasal sorunların değişen niteliklerini açıklayabilecek bir dinamizmin yanı sıra, teorik ve amprik yeterliliğe sahip oldukları sürece kalıcı olabilmişlerdir. İkinci olarak; sosyal bilimler alanındaki bütün disiplinleri etkileyen teorik ve yöntembilimsel gelişmeler, bu daha önceden varolan yaklaşımların dinamizm ile yeterliliklerini yitirdikleri noktalarda hem tekrar gözden geçirilebilmelerini, hem de yerlerini yenilerine bırakabilmelerini mümkün kılmıştır. Ancak bu sürecin anlaşılabilmesi için siyasal kültür kavramının gelişimi ile ilk siyasal kültür araştırmasının içinde belirdiği düşünsel-toplumsal-siyasal çevrenin özelliklerinin bilinmesi gereklidir." Bkz. Alankuş, 1988, s.25.

1.2.2.4. Bütünleştirilmiş Siyasal Kültür-Bölünmüş Siyasal Kültür

Siyasal kültürün ayrımlarından bir diğeri (i) bütünleştirilmiş ve (ii) bölünmüş siyasal kültürdür. Millî düzeyde, toplumun çoğunluğu tarafından temel siyasal kültürün paylaşıldığı durumlarda *bütünleşmiş* siyasal kültürden söz edilir.[362] Bu tür toplumlarda "...toplumların merkezi hükümetleri, siyasal konularda önceliklerle ilgili tercihleri sağlıklı ve rahat bir şekilde yapacak kadar güçlüdür. Millî birliğin sağlanması problem olmaktan çıkmış, bireyler arasında ulusal [millî] bilinç yerleşmiştir."[363] Bütünleştirilmiş siyasal kültürde, göreceli olarak, siyasal şiddete daha az rastlanır, tüm siyasal kurumlar işlevini yerine getirdiğinden siyasal karışıklık pek görülmez. Bütünleşmiş siyasal kültür, demokrasiler açısından çok da sıcak bakılmayan siyasal kültür çeşididir. Tek tip kültürün yaratılmaya çalışıldığı daha çok otoriter ve komünist ülkeler için geçerli bir kültür modelidir. Bu tür siyasal kültür içerisinde, göreceli olarak tutarlı ve hiyerarşik siyasal kimlik, düşük düzeyde siyasal şiddet, sivil ihtilaflar yönetimi prosedürünün varlığı, sosyal gruplar arasında siyasal güvenin dağılması ve yine göreceli olarak güçlü ve sağlam rejime bağlılık bulunur.[364]

Buna karşın, bir toplumun siyasal hayatının nasıl olması gerektiği konusunda bir görüş birliği yoksa sosyal gruplar arasında çatışmalar ve siyasal güvensizlik yaygınsa, sağlam ve istikrarlı olmayan bir hükümet varsa, *bölünmüş* siyasal kültürden söz edilir.[365] Bölünmüş siyasal kültür, çok sayıda alt-kültürün bulunduğu toplumlar için geçerlidir. Alt-kültürler kitlelere yıkıcı ve şiddet içeren hisler yaymadıkça, istikrarlı demokrasiler için istenilen bir siyasal kültür şeklidir.[366] Bunun nedeni, demokrasilerin, doğaları gereği "farklılık" fikrini içinde barındırmaları ve bu farklılıkları aynı potada eriten bir siyasal kültüre ihtiyaç duymalarıdır.

1.2.2.5. Ahlâki Siyasal Kültür-Bireyci Siyasal Kültür ve Gelenekçi Siyasal Kültür

Siyasal kültüre ilişkin bu sınıflandırma, devletlerin tarihsel gelişimi ve siyasal alt kültürler dikkate alınarak Daniel Elazar tarafından yapılmış-

---

[362] Kurt, 2003a, s.22.

[363] Turam, 1994, s.15.

[364] Stephen Welch, *The Concept of Political Culture*, St Martin's Press, New York, 1993, s.25.

[365] Kurt, 2003a, s.23.

[366] Kurt, 2003a, s.23.

tır. Elazar'a göre siyasal kültürler: (i) Ahlâki (*İng. moralistic*), (ii) Bireyci (*İng. individualistic*) ve (iii) Gelenekçi (*İng. tradionalistic*) olmak üzere üçe ayrılır.[367]

Ahlâki siyasal kültür, toplum yönetiminde, doğruluğun, dürüstlüğün, adâlet anlayışının ön sıralarda tutulduğu bir siyasal kültür biçimidir. Bu siyasal kültüre sahip toplumlarda siyasal katılma, ahlâki bir yükümlülük olarak kabul edilir. Yöneticilerin tarafsızlığı kamu politikalarının üstünde tutulur.[368] Ortak çıkarların geliştirilmesi amacıyla devletin ekonomik ve sosyal hayata müdahalesi benimsenmektedir.[369] Yönetim, bireylerin siyasî nitelikli inançlarına, tutum ve davranışlarına, değerlerine büyük önem verir. Bu siyasal kültürün egemen olduğu devletler, adil gelir dağılımını sağlayıcı politikalar üretilmesine öncelik verir.[370] Devletin temel amacı, vatandaşlarının her türlü ihtiyacını adalet ilkesine bağlı kalarak gerçekleştirmektir.

Bireyci siyasal kültür, siyasetin, bireylerin ve grupların ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarının karşılaması için varolduğu felsefesinden hareket eder.[371] Siyasal faaliyetler, öncelikli olarak bireysel çıkarları sağlamayı amaçlar; genel siyasî konular ise, ikinci planda yer alır.[372] Siyasal kültürdeki yaygın anlayış, toplumun ve sosyal grupların yerine sadece kendisini destekleyenlerin ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ekonomik pazarın düzenlenmesine dayanır.[373] Siyaset, yönetenlerin, politikacıların kendi çıkarlarını devam ettirmeleri için vardır. Bu siyasal kültür tipinde, sınırlı düzeyde siyasal katılım savunulduğu için, bireylerin seçim dönemleri dışında siyasal faaliyetlere ilgi duymalarına ve ilgilenmelerine önem verilmez.[374]

Gelenekçi siyasal kültürde, yönetici kadrolar, babadan oğla geçen bir sistemle belirlenir. Yönetici bir elit marifetiyle devlet yönetimi yerine getirilir. Toplumdaki sıradan bireylerin bu kadroların içerisinde yer alması neredeyse imkânsızdır. Çünkü bu görevlerin elde edilmesinde aile bağları, sosyal pozisyon, servet gibi unsurlar etkilidir. Siyasî partilerin de etkinliği-

---

[367] John J. Harrigan, David Nice, *Politics and Policy in States and Communities,* 9th edition, Longman, New York, 2005, s.23. Ayrıca bkz. Tosun, 1991, s.15-16.

[368] Tosun, 1991, s.15.

[369] Thomas R. Dye, Susan MacManus, *Politics in States and Communities*, 12th edition, Prentice-Hall, New Jersey, 2006, s.15.

[370] Harrigan, 1988, s.24.

[371] Tosun, 1991, s.16.

[372] Dye, 1985, s.16.

[373] Tosun, 1991, s.16.

[374] Harrigan, 1988, s.24.

nin olduğunu söylemek zordur. Ayrıca, kamusal nitelikli hizmetlerden de imtiyazlı kimseler faydalanır.[375]

Bu noktada, Türk siyasal kültürüne baktığımızda, özellikle bireyci ve gelenekçi siyasal kültüre ait birtakım karakteristik özellikler hemen kendini gösterecektir. Osmanlı Devleti'nde, padişahlığın babadan oğla geçmesi, padişah soyundan gelmenin ayrıcalığı, bununla birlikte yönetimin belli bir soydan gelen azınlığın elinde olması siyasal kültürün tipik bir örneğidir. Yine Cumhuriyetin ilk yıllarında ve devam eden süreçte yönetimin seçkin bir sınıfın elinde olduğu ise bilinen bir gerçektir. Ek olarak, Türk siyasal kültüründe, yönetimi elinde bulunduran elit kesimin, yönetimin sağladığı imkân ve fırsatları, çıkarlarını korumak ve devam ettirmek için kullanması, toplumumuzda bireyci siyasal kültürün de hâkimiyetini gösteren başka bir hususdur. Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, siyasal kültürümüzde eksik olan en önemli nokta ise, ahlâki siyasal yapıdır.

1.2.2.6. Anlatımsal Siyasal Kültür-Araçsal Siyasal Kültür

Huntington ve Dominguez'in yapmış oldukları bu ayrımda, siyasal kültür, (i) anlatımsal ve (ii) araçsal olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır.[376]

Anlatımsal siyasal kültür, sosyal ilişkilerin büyük bir bölümünde dinsel anlam ve değerlerin önemli bir rol oynadığı ve dinin, toplumsal yaşamın önemli bir kısmına hâkim olduğu siyasal kültür tipidir. Bu kültür türünde, dinsel, kültürel, siyasal, ekonomik, bilimsel alanlar birbirinden ayrılmamıştır ve dinin tahakkümü altındadır.[377] Anlatımsal siyasal kültür, siyasal değişim sırasında son ana kadar direniş sergiler. Çünkü benimsenen değer sisteminde, ya siyasal yapılar kabul edilir ya da dışlanır. Bu nedenle, uzlaşma ve evrimsel gelişmeye yer yoktur.[378]

Araçsal siyasal kültürde ise, saydığımız sosyal alanlar birbirinden ayrılmış ve dinin baskıcı yapısından kurtulmuştur. Bireylerin davranışları, bazı metafizik değerlere göre değil, pratik yakın faydasına göre değerlendirilir. Siyasal değişme açısından pratik ve faydacı olan araçsal siyasal kültür daha elverişlidir. Araçsal siyasal kültüre sahip toplumlar, siyasal evrim yoluyla yavaş yavaş ve sancısız bir değişim gösterirken, anlatımsal

---

[375] Dye, 1985, s.17 ve Tosun, 1991, s.16.

[376] Samuel P. Huntington, Jorge I. Dominguez, *Siyasal Gelişme*, Çev. Ergun Özbudun, S Yay., Ankara, 1985, s.24.

[377] Huntington-Dominguez, 1985, s.25.

[378] Ünal, 1995, s.59.

siyasal kültürün hâkim olduğu toplumlar, ancak devrim yoluyla birden bire değişebilirler.[379]

Türk siyasal kültürüne tekrar dönecek olursak, anlatımsal karakterlerin Türk siyasal kültürünü etkilediğine şahit oluruz. Özellikle tarihsel açıdan konuya yaklaşırsak, göçebelikten yerleşik hayata geçiş döneminde (bu durum kültür değişimini de yansıtır), yerleşik hayatın kabullenmesi sonrasında, göçebelik değerlerinin tamamen ve düşmanca reddedilmeye başlanması* (Türkçe yerine Arapça ve Farsça'nın tercih edilmesi, göçebelere çadırlarını bozdurmak için ağır vergiler konması, ağır vilayet kanunlarının çıkartılması, Şamanizm geçmişinin şiddetle reddedilerek İslâm dinini kabul edilmesi gibi), yine Cumhuriyetle birlikte Batı değerlerinin/kültürünün kabul görmesi, geçmişe yönelik bazı değerlerden vazgeçilmesi, pozitivist, rasyonalist, cumhuriyetçi değerlerin dinî değerler gibi benimsenmesi, İslâmî doğmaların yerini pozitivizme bırakmaya çalışırken, dının önemini ve belirleyiciliğini koruması gibi hususlar, Türk toplumunda anlatımsal siyasal kültürün baskın olduğunu açıkça göstermektedir.[380]

1.2.2.7. Seçkin Siyasal Kültürü-Kitle Siyasal Kültürü

Siyasal kültür çalışmalarında, siyasal seçkinler (elitler)* iki açıdan önem arz eder. Birincisi, daha iyi eğitim almış, farklı biçimlerde sosyalleş-

---

[379] Huntington-Dominguez, 1985, s.25-28.

* Buna karşılık, göçebe ve göçer kültürünü, bir toplumun dinamizmini, dinçliğini, dayanıklılığını, dayanışmasını gösteren ve büyük ölçüde bir kültürün uzantısı olarak değerlendiren görüş hakkında detaylı bilgi için bkz. Talat Halman, "Kaç/Göç: Göçebe Kültürü ve Türk Kültürü", Der. Gönül Putlar, Tahire Erman, *Türk(iye) Kültürleri*, Tetragon Yay., Ankara, 2005, s.67-76.

[380] Ünal, 1995, s.60.

* Türkçe'de bir siyasal bilim terimi olarak kullanılan seçkin ya da elit sözcüğü, Fransızca'dan alınmıştır. Kelime aslında Latince "*eligere-seçmek*" fiilinden türemektedir. Sözcük, 17. yüzyılda üstün kaliteli malları nitelemek için kullanılmıştır. Daha sonra bu sözcüğün kullanım alanı genişleyerek birinci sınıf asker birlikler ve soyluluğun üst mertebeleri gibi, üst toplumsal tabakaları ifade etmede tercih edilmiştir. Sözcük, günümüzde ise, siyasette, dinde, toplumda ve ekonomide yüksek statü veya etkili konum sahiplerine işaret etmek için kullanılmaktadır. (Yayla, 2004, s.71 ve Türköne, 2003a, s.380) Bununla birlikte, nötr ve amprik kullanımıyla bu kavram, haklı veya haksız olarak, zenginlik ve imtiyazın onlarda toplandığı, iktidarı elinde tutan azınlığı ifade etmektedir. (Heywood, 2006, s.114) Ancak şunu hatırlatalım ki elit ya da seçkin sözcüğünü siyasî literatürde yaygın olarak kullanan ilk isim Vilfedo Pareto'dur. Pareto, elit kavramını teorik çalışmalarda bir araştırma aleti olarak kullanmış ve bir elit modeli kurmaya uğraş verirken eliti şu şekilde tanımlamıştır: "Farz edelim ki bütün beşeri faaliyet dalarında her kişiye ehliyetine göre bir derece takdir edilmektedir.

miş ve büyük oranda farklı toplumsal kökenlerden gelen seçkinlerin kitleler üzerindeki rolleri, etkileri, yönlendirmeleri; ikincisi ise, siyasal kültür çalışmalarında, siyasal kültürü oluşturan diğer unsurlar (dil, din, tarih, zihniyet vb.) kadar önemli birer gösterge olmalarıdır.[381] Bu noktada, bilişsel dü-

---

Tıpkı okul imtihanlarında çeşitli konularda notların verilmesi gibi. Mesela en üstün bir hukukçuya 10 verilecektir. Müşteri bulamayan avukata da 1. '0' numara tam bir aptal için ayrılmıştır. Milyonlar kazanana –ister dürüst ister dolambaçlı yollardan olsun- 10 vereceğiz. Binlerce lira kazanana da 6. düşkünler yurduna düşmemekle beraber güç halle geçinene 1, tam manasıyla muhtaç ve düşkünlere sıfır vereceğiz. Perikles'in Aspasia'sı, 14. Louis'in Maintenon'u, 15. Louis'in Pompadour'u gibi, iktidar sahibi erkeği kendine bağlamış ve onun hayatında rol oynamış ve siyasete karışmış kadınlara 8 ya da 9 gibi yüksekçe bir numara vereceğiz. Alelâde bir fahişeye ise sıfır vereceğiz. İnsanların nasıl aldatıldığını bilen ve gene de hapishaneye düşmemeyi başaran zeki bir dolandırıcıya, budalalarının sayısına ve elde ettiği paranın miktarına göre 8 ya da 9 numara vereceğiz. Buna mukabil, bir lokanta masasından bir gümüş parçayı kapıp kaçarken yakalanan ve polis eline düşen alelade bir hırsıza 1 vereceğiz. Carducci gibi şaire zevkimize göre 8 ya da 9 vereceğiz. Yazdığı şiirlerle dinleyenleri kaçıran bir sokak şairini ise sıfır vereceğiz. Satranç oyuncuları için kaç maç yaptıklarını ve ne kadarını kazandıklarını tespit ederek çok kati ölçüler elde edebiliriz ve beşeri faaliyetlerin bütün dalları içinde bu böyle yapılır. Böylece kendi alanında en yüksek notu alanlardan bir sınıf oluşturacağız ve bu sınıfa seçkinler (elit) adını vereceğiz." (Deniz Baykal, "Siyasî Elit Kuramı", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara, 1963, s.24'ten aktaran Dâver, 1972, s.127-128) Bununla birlikte, klasik elit teorisi dendiğinde akla gelen bir diğer isim de İtalyan Gaetano Mosca'dır. Mosca, en önemli elit teorisyenleri arasında sayılmasına karşın elit kelimesini kullanmamıştır. Elit yerine "yönetici sınıf" kavramını tercih etmiş ve teorisini bu kavram üzerine oturtmuştur. "Ona göre, bütün toplumlar 'yönetici sınıf' ve 'yönetilen sınıf' olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Birincisi -ki daima azınlıktadır- bütün siyasal fonksiyonları görür, iktidarın tekelini elinde tutar ve onun sağladığı bütün nimetlerden yararlanır. İkincisi -çoğunluktaki sınıf ise- tamamen birincinin kontrolü ve yönetimi altındadır: onun belirlediği amaçlara ve kurallara göre hareket eder." (Kapani, 1989, s.112) Bir azınlık, hata bazen çok küçük bir azınlığın nasıl olur da çoğunluğu her zaman yönetebildiği konusunda Mosca, iki nitelikten bahsetmiştir: Örgütlü olma ve üyelerinin maddi, moral ve entelektüel üstünlüğü. Yönetici azınlığı oluşturan bireyler ortak bir anlayışa sahiptirler ve bu yüzden de birlikte hareket ederler. Aralarında bir uyum ve bağlılık vardır. Oysaki çoğunluk dağınıktır ve aralarında ne bir uyum ne de bağlılık görülür. Ayrıca, Mosca, Saint Simon'un, organize olmuş bütün toplumlarda iktidarı iki gruba ayırdığını vurgulamıştır. Bunlardan ilki moral ve entelektüel güçleri kontrol ederken, ikincisi maddi güçleri kontrol eder. Bu iki tür gücü elinde bulunduran organize durumundaki azınlıklar, birlikte yönetici sınıfı oluştururlar.(Türköne, 2003a, s.386) Ayrıca, farklı elit teorileri hakkında bkz. Ali Arslan, "Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 6, 2003/2, s.115-135.

[381] Kurt, 2003a, s.82. Ayrıca bkz. Ali Arslan, *Elit Sosyolojisi*, Phoenix Yay., Ankara, 2007, s.2-6.

zeyden hareketle, seçkin siyasal kültürü ve kitle siyasal kültürü şeklinde ikili bir ayrıma gitmek mümkündür.[382] Seçkinler, kitleye göre daha yüksek bir biliş düzeyine sahiptir. Özellikle bu husus, siyasal kültürün önemli bir boyutu olan inanç sisteminde kendini daha belirgin olarak gösterir. Kitle inanç sisteminde bu özellik yoktur.[383]

Seçkin ve kitle arasındaki fark, genel olarak eğitim düzeyi ile ortaya çıkar. Seçkin tabakayı, toplumdaki çoğunluğa göre daha uzun ve kaliteli eğitim almış bireyler oluşturur. Biliş düzeylerinin yüksek olması da seçkin bireylere, soyut düşünebilme ve mantıksal yargılara ulaşma yeteneğini de beraberinde getirir.* Bu itibarla bireyler, sembolleri yönlendirir ve kitleye kendi yorumlarını empoze eder.[384] Dittmer'in ifadesiyle bu faaliyet, "çerçeveleme" (*İng. framing*) olarak adlandırılır:

> "Çerçeveleme, esas itibariyle sembollerin dışsal ve içsel ortamının başkalaştırılarak çoğaltılmasıdır. Bu itibarla, bir sembolün dışsal ve içsel olarak çerçevelenerek seçkinler tarafından kitleye aktarılması mümkündür. Dışsal çerçeveleme, ayinsel nitelikli törenler ve kutsanmış biçimler –ki bunlar dili günlük hayatın içerdiği çıkarların ifadesi olmaktan yalıtmaya yöneliktir- kullanılarak yapılır. Böylece sembol tamamen farklı bir yapıya büründürülür; daha etkileyici, güçlü ve büyük hale gelir. İçsel çerçeveleme ise, özgül (spesific) veya saygın bir söz dağarı (vocabulary) fiziksel jestlerin bir arada kullanılmasıyla yapılır ve böylece sembollere ek bir güç ve kutsallık atfedilmiş olur"[385]

Seçkinler, çerçevelemeyi kurumsallaştırarak kitle üzerinde kontrol sağlarlar ve mevcut kontrollerini pekiştirirler. Bu noktada ise ayinleştirme, sembol sistemini, dolayısıyla siyasal kültürün güvenilirliğini sarsacak ön-

---

[382] Sarıbay, 2000a, s.74.

[383] Sarıbay, 2000a, s.74.

* Sarıbay, eğitim düzeyi çok düşük olan birinin, siyasete duyduğu ilgiden ötürü, siyasal olayları izlemesinin ve düzenli olarak siyasal faaliyetlerde bulunmasının, eğitime benzer bir avantaj sağlayabileceği ve eğitim düzeyinden bağımsız olarak güçlü bir inanç sistemine sahip olunabileceği örneğinden hareketle, seçkinlerin siyasal kültürü belirleme rollerini tayin eden tek unsurun eğitime bağlanmasının yanlış bir çıkarım olacağını ifade eder. Giovanni Sartori, "Politics, Ideology and Belief Systems", *American Political Science Review*, No: 63, 1969, s.408'den aktaran Sarıbay, 2000a, s.75)

[384] Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, 3. baskı, Alfa Yay., İstanbul, 2001, s.121; Sarıbay, 2000a, s.75.

[385] Lowell Dittmer, "Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis", *World Politics*, Vol. XXIX, No: 4, July 1977, s.566'dan aktaran Sarıbay, 2000a, s.75; Sarıbay, 2001, s.121.

görülmeyen dış olaylardan mümkün olduğunca ayırarak uzak tutmaya yönelir ve bu itibarla siyasal kültürü topluluğun içine adeta hapseder; bu sayede kontrol sağlanmış ve istenen bir toplumsal/siyasal düzen mümkün hale gelmiş olur.[386] Alkan ve Ergil ise, bu durumu şöyle açıklar: "Hemen hemen her ülkede, siyasal elitler [seçkinler] diyebileceğimiz çok küçük bir grup, gerçekten siyasal seçimleri yaparlar ve siyasal yapıyı şekillendirirler. Onların değerleri, simgeleri, çıkarları ve sınıf mitleri siyasal yapıya egemen olur."[387]

Bu bağlamda, Türk siyasal kültürü de seçkin-kitle siyasal kültür ayrımına somut örnekler verir. Osmanlı Devleti'nde bir yanda süslü dil ve değerleriyle yönetici sınıf ya da kullandığımız söylemle seçkinler, diğer yanda taşranın halka ait kültürü ve bu kültürdeki içkin canlı bir dil olduğunu vurgulayan Mardin, Türk siyasal kültürü üzerine yapılan bazı araştırmaların, kültürün "biz-onlar" ya da "dost-düşman" ayrımı üzerine temellendiğini ifade eder.[388] Bu özellik, grup içi dayanışmayı, ancak aynı ölçüde grup-dışı eleştiriyi en duyarlı konular hâline getirmiş; doğal olarak da hoşgörü yokluğunu ortaya çıkarmıştır.[389] "Türkiye'de seçkinlerin kitle üzerindeki kontrollerini pekiştirmede yardımcı öğe, Mardin'in vurguladığı gibi, onların demokratik teorinin özü olarak İslâmî politik düşüncelerine de uygun olma gibi bir avantaja sahip bir kavramlaştırmaydı: Topluluğun genel uyumu."[390]

Toplumun genel uyumunu sağlamaya yönelik olarak dışsal sembolik çerçeveleme, bölücülük şeklinde kendini göstermektedir. Bu söylem, her toplum kesiminin karşısında tehlike olarak gördüğü topluluğa karşı kullandığı bir suçlama aracı işlevini görür.[391] Buna karşın, seçkin kesimin topluluğun genel uyumu için kullandığı içsel sembolik çerçeveleme ise, devlet olmuştur. "Politika, iktidar, hatta ulusal [millî] hayatın hemen hemen her yönü devlet sembolü etrafında toplanmış; seçkinler kendi kaderlerini devlete sadakatle özdeşleştirmişler, kitleden de 'yüce' ve 'güçlü' devlete karşı

---

386 Sarıbay, 2000a, s.75.

387 Türker Alkan, Doğu Ergil, *Siyaset Psikolojisi: Siyasal Toplumsallaşma ve Yabancılaşma*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 1980, s.73.

388 Bkz. Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", Çev. Mehmet Özden, Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 10. baskı, İletişim Yay., 2002, s.187.

389 Frederic W. Frey, *The Turkish Political Elite*, MIT Press, Cambridge, 1965'den aktaran Sarıbay, 2000a, s.76.

390 Sarıbay, 2000a, s.76; Sarıbay, 2001, s.122.

391 Sarıbay, 2000a, s.76.

aynı sadakati istemişlerdir."[392] Ancak, siyasal seçkinlerin ya da seçkin kurumların, güçsüz gruplara ne yapmaları gerektiğini emretmeleri çok ender bir durumdur. Bunun yerine, seçkin kesim ya da kurumlar, ekonomik, siyasî ya da ahlâki nedenler sunarak veya kitle iletişim araçlarını kontrol altında tutarak bu amaçlarına ulaşırlar. Böylece iktidar seçkinlerinin lehine olan enformasyonun yoğun bir şekilde aktarılması ve aleyhine enformasyonun kısıtlanması yoluyla toplum yönlendirilmiş olur.[393]

Kışlalı, bulundukları toplumlardaki karar alma süreçlerinde önemli bir ağırlığa sahip olan siyasal seçkinlerin toplumsal-siyasal yapı ya da farklı bir söylemle siyasal kültür üzerindeki değişime olan etkilerinin üç yoldan gerçekleştiğini belirtmektedir[394]:

(i) Seçkinler siyasal-toplumsal düzeydeki kararlar üzerinde olan ağırlıklarıyla ya değişmeyi hızlandırır ya da yavaşlatıcı yönde etki yaparlar. Önemli kararlar sınırlı sayıdaki kişi tarafından alınır. O sınırlı sayıdaki kişinin aldığı karar ise kısa veya uzun vadede tarihsel gelişimi etkiler.

(ii) Yaşam koşullarını doğrudan etkileyen kararların yanı sıra, o kararları etkileyen kültürel ve toplumsal psikolojik ortamın yaratılmasında da seçkinlerin katkıları vardır. Durumların bilincine varılmasında, sorunlara yaklaşımda hep bu tür katkıların etkisi hissedilir.

(iii) Seçkinler düşünce ve davranışlarıyla toplumun belirli kesimlerine ve zaman zaman tümüne cazip gelirler. Belirli ölçülerde de olsa, onlara benzemek eğilimi doğar. İktidar seçkinleri, taklit edilecek modeller oluştururlar ve iktidara yaklaşmak hevesinde olanlar ile geleceğin seçkinlerini etkileyerek siyasal değişime bu yoldan da katkıda bulunurlar.

İster modern demokratik toplumlardaki temsili demokrasinin bir gereği olarak, isterse eğitim düzeylerinin yüksek olmasından dolayı kitleleri yönlendiren bir grup olarak görelim, seçkinlerin, toplumların siyasal kültürleri üzerinde önemli bir etkiye sahip oldukları açıktır. Seçkin siyasal kültürünün egemen olduğu toplumlarda, yönetici kesimi oluşturan ya da bu kesim üzerinde nüfuz sahibi olan azınlık sayıca kendisinden üstün olan kitle-

---

[392] Frederic W. Frey, "Patterns of Elite Politics in Turkey", Ed. Lenczowski G.Wash, *Political Elite in the Middle East,* Washington, 1975, s.45'ten aktaran Sarıbay, 2001, s.122; Sarıbay, 2000a, s.76.

[393] Teun A. Van Dijk, "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", Der. ve Çev. Mehmet Küçük, *Medya, İktidar, İdeoloji*, 2. baskı, Ark Yay., Ankara, 1999, s.345.

[394] Ahmet Taner Kışlalı, *Siyasal Sistemler: Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., 1998, s.148-149.

lere, genellikle toplumun genel yararı bazen de kendi çıkarları doğrultusunda yön verebilmektedir. Zira bu durum, Türk siyasal kültüründe sıklıkla rastlanan bir olgudur.

Bu saydığımız siyasal kültür çeşitlerine, Wildavsky'nin (i) bireyselci (*İng. individualism*), (ii) eşitlikçi (*İng. egalitarianism*), (iii) kolektivist (*İng. collectivism*) ve (iv) kaderci (*İng. fatalism*)[395] ayrımını da ekleyebiliriz.

Wildavsky'e göre, sosyal rolleri değişen ve çok sayıda kuralı olan sosyal gruplar, hiyerarşik kolektivizmi oluşturur. Üyeleri birkaç kuralı takip eden güçlü gruplar, eşitlikçi kültür biçimini meydana getirir. Burada zorlama ve eşitsizlik değil, rıza ile paylaşılmış bir yaşam biçimi söz konusudur. Siyasette ve sosyal kuralların elitist ve hiyerarşik bakış açılarını eleştiren eşitlikçi siyasal kültürü savunanların temel amacı, insanlar arasındaki bütün farklılıkları minimize etmektir. Rekabetçi bireyselcilikte, grupların sınırları zayıftır, dolayısıyla birey üzerindeki etkileri oldukça azdır. Bireyi etkileyen birkaç kuralın varlığı söz konusu olabilir, ancak bu durum bireyin kurallarını önemli bir şekilde etkilemez. Kaderci siyasal kültürde ise, grup ve bireyler zayıf, kurallar ise, güçlüdür, böylelikle alınan kararlar bireylerin dışında olmaktadır.[396]

Diğer yandan, Pierce, Lovrich ve Stell, ABD ve Kanada'da bulunan bazı yerleşim merkezleri üzerine yaptıkları çalışmalarında siyasal kültürü üçe ayırmıştır: (i) Merkezi (*İng. core*) siyasal kültür, (ii) geleneksel (*İng. traditional*) siyasal kültür ve (iii) yeni politikalar (*İng. new politics*) siyasal kültürü.[397] Kurt, bu siyasal kültür ayrımını şu şekilde özetlemiştir[398]:

Merkezi siyasal kültür, siyasal ve sosyal dünyada temel bireysel yönelimlerin farklı biçimlerini ifade eder ve sosyal unsurların (bireyler, gruplar, kurumlar gibi) temel ilişkilerini tanımlar. Merkezi siyasal kültürün, hâkim siyasal biçimler üzerindeki etkisi oldukça büyüktür. Söz konusu siyasal kültürün içeriğinde, davranış normlarının tanımında bireylerin ve grupların göreceli rolü, toplumdaki farklı grupların göreceli pozisyonları ve hakları, toplum içinde tahsis edilmiş imtiyaz ve itaatin kriterleri yer almaktadır.

---

[395] Aaron Wildavsky, "Cultural Pluralism Can Both Strengthen and Weaken Democracy", Frederick D. Weil, Mary Gautier (Eds.), *Political Culture and Political Structure: Theoretical and Empirical Studies, Research on Democracy and Society,* Vol. II, Greenwich/Connecticut, JAI Press Inc., London, 1994, s.164-165; Arthur Asa Berger, *AGITPOP: Political Culture and Communication Theory*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1990, s.5-6'dan aktaran Kurt, 2003a, s.24.

[396] Kurt, 2003a, s.24.

[397] Pierce ve diğ., 2000, s.40-43.

[398] Kurt, 2003a, s.25.

Geleneksel siyasal kültür, devamlılığın yani statükonun hâkim karakterine, toplumsal yapı gibi değer ve normlara, toplumda belirlenmiş iletişim-ilişki biçimine, söylem ve kamu siyasal yaşamına ilişkin tartışmalara karşılık gelir. Geleneksel siyasal kültür, aynı zamanda siyasal yapının işleyişi ile ilgili temel inançları da ifade etmektedir. Böylelikle, demokratik geçmişe sahip olan siyasal sistemlerde, geleneksel siyasal kültür, ilgiler doğrultusundaki, siyasal sonuçlara etki anlamına gelen politikalarla yakından ilgilenir hale gelen bireylerin gönüllülük derecesine, kolektif siyasal kurumlardaki güven seviyesine ve bireylerin, diğer bireylerle paylaştığı sosyal bağların derecesine veya hangi bağların bulunduğuna işaret eder.

Yeni politikalar siyasal kültürü ise, geniş anlamda ekonomik ve sosyal değişimin bir sonucu olarak kabul edilen ve son zamanlarda ortaya çıkan inanç ve değerlerle ilgilidir. Kavramın içeriğine, siyasal kültürdeki her "yeni" olan yerleştirilmektedir. Söz konusu bu yenilik, merkezi ya da geleneksel siyasal kültürün tekrar biçimlenmesinden kaynaklanabileceği gibi geleneksel veya merkezi siyasal kültürün unsurları ile hiç ilişkilendirilmeyecek bir farklılıktan da oluşabilir. Bu nedenle, yeni siyasal kültürün oluşması ile yaşanacak ihtilaflar-çatlaklar-çatışmalar genelde, dağınık ve köktenci (*İng. fundamental*) bir yapı oluşturur.

Son olarak, siyasal sistemin kültürel özellikleri dikkate alınarak yapılan tanımlarda karşımıza dört farklı siyasal kültürün çıktığını görürüz: (i) Anglo-Amerikan sistemlerindeki siyasal kültür, (ii) Parçalanmış Kıta Avrupa'sı siyasal kültürü, (iii) Endüstri öncesi toplumlara özgü siyasal kültür ve (iv) Totaliter sistemlere özgü siyasal kültür.[399]

Ancak, ifade edelim ki, toplumları siyasal kültür türlerine göre gruplandırmak oldukça zor ve iddialı bir iştir. Bırakın dünyadaki siyasal kültürleri birkaç gruba ayırmayı, tek bir topluluğun siyasal kültüründe bile farklı özellikleri gösteren çeşitli alt-kültürler bulunabilir. Hatta alt-kültür, üst-kültür ayrımına gidilmeden sadece üst-kültürün bile kendi içinde birden fazla alt-kültürü barındırabileceği ifade edilebilir. Toplum içerisinde genelleme yapmadan önce mutlaka alt-kültürler dikkate alındıktan sonra çıkarımlarda bulunmak toplumsal analizi daha verimli kılacaktır. Çünkü "ulusal [millî] kültürler türdeş olmaktan çok bir kültürel karışımın ürünüdür... Sonuç olarak, siyasal kültür çözümlemelerinin tek değişkenli, kategorik sonuçlar vermesini önlemek adına örneğin belli bir ulusu [milleti] ya da toplumu blok olarak ele almaktansa, onun içinde yer alan özgül gruplara odaklanan

[399] Kavanagh, 1983, s.55-56.

bir bakış..."[400] açısının daha sağlıklı sonuçlar vereceği açıktır. Bizde çalışmamızın ikinci bölümünde Türk siyasal kültürünün genel özelliklerini incelerken, konuyu dönemsel, olaysal hatta kişisel boyutlarda ele alarak tespitlerde bulunmayı uygun gördük. Keza Osmanlı Devleti'nin bıraktığı büyük bir mirasın üzerine inşa edilen Cumhuriyet Türkiyesi'nin, elbette homojen bir toplum olması beklenemeyeceği gibi tek bir siyasal kültürün tipik özelliklerini de göstermesi düşünülemez.

1.2.3. Siyasal Kültürün Ölçütleri

Siyasal kültür kavramını daha ayrıntılı bir biçimde inceleyen Verba, siyasal kültür tipinin belirlenebilmesi için bazı ölçütlere gerek olduğunu ifade ederek bu ölçütleri şu şekilde sıralamıştır: (i) Millî özdeşleşme, (ii) Vatandaş özdeşleşmesi, (iii) İktidar uygulaması ve (iv) Karar alma süreci.[401] Verba'nın ifade ettiği bu söz konusu ölçütleri ise aşağıdaki gibi özetlememiz mümkündür.

1.2.3.1. Millî Özdeşleşme

Millî özdeşleşme ölçüsünü, bireylerin kendilerini ait hissettiği kolektif varlığın tespiti gösterir. Keza, toplumun bireyleri, kendilerini millî devletin üyesi saymayıp kendini millî devlete ait hissetmiyorsa siyasal gelişim sancılı bir süreç olarak kendini gösterecektir.[402] Kendisini millî bütünlüğün bir unsuru olarak görmeyen birey, millî sorunlara duyarsız ve ilgisiz kalarak, daha kısıtlı ve dar bir bağlılıkla alt-kültürlere yönelim gösterebilecektir.[403] Bireylerin kendilerini, milletten önce kabile, etnik grup, bölge, din gibi kolektif bir varlığa bağlı hissediyorsa, millî özdeşleşme sekteye uğramaktadır.[404]

Millî özdeşleşmeyi sekteye uğratan bu hususlar, genellikle kapalı pazar ekonomilerinin, ilk teknolojinin ve millî düzeyde iş bölümü yokluğunun güçlendirdiği ayrı diller, farklı kast çıkarları ve ayrı dinler nedeniyle

---

[400] Karin Liebhart, "Aspects of Political Culture in Austria", Fritz Plasser, Andreas Pribersky (Eds.), *Political Culture in East Central Europe*, Aldershot-Brookfield, Avebury, 1996, s.215'den aktaran Kurt, 2003a, s.26.

[401] Lucian W. Pye, Sidney Verba (Eds.), *Political Culture and Political Development*, Princeton, 1965'den aktaran Yücekök, 1987, s.21; Türköne, 2003a, s.225.

[402] Yücekök, 1987, s.21.

[403] Esra Akay, "Siyasal Toplumsallaşma, Siyasal Kültür ve Siyasal Katılım Arasındaki İlişkinin Kavramsal Analizi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, 2006, s.77.

[404] Görmez, 1997, s.32.

meydana gelmektedir.[405] Egemen sınıfların bazı grupları kendi milletlerinden saymadıkları kimi durumlarda da, millî özdeşleşme yerini iç çekişmelere bırakır. Ancak ekonomik gelişmeyle ve kitle haberleşme araçlarının millî düzeyde etkin hale gelmesiyle birlikte, kendilerini millî düzeyin altındaki yapılara bağlı hisseden bireyler ve yabancılaşmış gruplar, zaman içerisinde bağlandıkları yapıların yeterliliğini sorgular hale gelirler.[406] Bununla birlikte, toplumun dikkatini, millî düzeyde toplayabilmek için yaratılan siyasal totemler ve semboller, millî özdeşleşme sürecini hızlandırıcı bir etki yaratabilir.[407] Millî özdeşleşme hissinin zayıflığı, millet olma sürecini tamamlayamamış ve millî bir pazar oluşturamamış ülkelerde önemli bir sorundur. Ancak, üretim ilişkilerindeki gelişme ve modernleşmenin bir sonucu olarak, alt gruplara olan bağlılığın azalması olanaklı iken, tamamen ortadan kalkması mümkün olmayacaktır.[408]

1.2.3.2. Vatandaş Özdeşleşmesi

Bireylerin, bir millî varlıkla özdeşleşme dışında, vatandaşlarıyla da özdeşleşmesi, birbirlerine güvenen ve aynı siyasal sistemi paylaşan bir topluluğun varlığı açısından önemli bir noktadır. Millî özdeşleşme yukarıdan aşağıya "dikey" bir gelişmeyi ifade ederken, vatandaş özdeşleşmesi "yatay" bir kaynaşmayı ifade eder. Yatay kaynaşmanın ölçüsü ise, toplumdaki bireylerin birbirlerine ve yönetimdekilere karşı ne derecede güven duyduklarının tespit edilmesiyle mümkündür.[409] Söz konusu güvenin varlığı, toplum içerisindeki grupların birbirleriyle barışık yapısı siyasal sistemin işleyişine hiç kuşkusuz olumlu bir etki yapacaktır. Zira bunun tersi bir durumda yani toplum içindeki grupların birbirlerine besledikleri güvensizlik nedeniyle, siyasal sistemin işleyişinde birtakım aksaklıklar yaşanabilecektir.[410] "Birbirlerine güvenmeyen gruplar arasında iktidar çekişmesi hırçın olur, çünkü iktidar sahipleri güven duymadıkları gruba iktidarı devretmeye hiçbir zaman cesaret edemeyeceklerdir. Ayrıca elite duyulmayan güven elitin zor kullanmasına da yol açacaktır."[411]

---

[405] Yücekök, 1987, s.21.
[406] Yücekök, 1987, s.22.
[407] Yücekök, 1987, s.22.
[408] Türköne, 2003a, s.225.
[409] Yücekök, 1987, s.22.
[410] Akay, 2006, s.78.
[411] Yücekök, 1987, s.22.

1.2.3.3. İktidar Uygulaması

Daha önce işaret ettiğimiz üzere, mahalli siyasal kültürün hâkim olduğu toplumlarda bireyler, millî sorunlardan veya hükümet kararlarından ziyade yöresel, bölgesel ya da içinde bulundukları grubun sorunlarıyla ilgilenmeyi tercih edeceklerdir. Buna karşın, katılımcı siyasal kültür anlayışının yaygın olduğu toplum bireyleri, millî düzeyde siyasal sistemi algılayan, sorunlara millî ölçekli bakan ve bu sorunların çözümü için alınan kararları sorgulayan, gerektiğinde bu kararları etkileyebilmek için siyasal eylemlerde bulunan bir aktör olarak karşımıza çıkar. Bireylerin siyasal talep ve şikâyetlerini ilgililere iletmek üzere seçtikleri ölçeğin tespiti, siyasal kültürün belirlenebilmesi için önemli bir kıstastır.[412] Bu nedenle, bireylerin ilgileri doğrultusunda belirecek iktidar uygulamaları, siyasal kültürün belirlenmesinde yol göstericidir.

Siyasal kültür açısından, bireylerin hükümet hakkındaki yargıları, hükümetin ne yapmasını istediği ve özellikle hükümetin ne yapması gerektiğini düşünmesi önemlidir.[413] Birey, salt iktidar uygulamalarını takip etmekten öte, söz konusu ilgisini daha da geliştirerek mevcut uygulamalar hakkında kendi tutum ve davranışları doğrultusunda yönlendirme ve etkileme eğilimine girdiği ölçüde siyasal kültür açısından önemli bir gelişme kaydedilmiş olur.[414] Merkezi kurumlardan herhangi bir uygulamayı beklemeyen, ilgilerini sadece ailelerine, kabilelerine ve etnik gruplarına yönelten mahalli grup üyeleri, kendi çıkarları doğrultusunda arzu ve isteklerini millî düzeyde görmeye başlayıp hayata geçirilmesi için talepte bulunmaya başladıkları noktada, devleti toplumsal ilişkilerde bir hakem rolünde görmeyi ister hale gelecekler ve bu da siyasal kültürün o toplumda yerleşmişliğinin bir göstergesi olarak belirecektir.[415]

1.2.3.4. Karar Alma Süreci

Bir toplumda siyasal kararların alınması noktasında, siyasal sistem karşısında güçsüz olduğunu hisseden bireyler, bu karar alma sürecine katılma eğilimi göstermez. Merkezi kurumlara ilgisiz ve uzaktır. Dolayısıyla, siyasal kararların ne şekilde alındığı, onları büyük ölçüde ilgilendirmez. Hükümet kararlarına katılma haklarının olabileceğinden dahi haberdar olmayan bu kişilerin gözünde devlet, uygulamalarına körü körüne itaat edi-

---

[412] Türköne, 2003a, s.225.

[413] Yücekök, 1987, s.22.

[414] Akay, 2006, s.79.

[415] Yücekök, 1987, s.23.

lecek bir kurumdur.[416] Bu durum, hükümet uygulamalarının etkisiz olması ve halka ulaşamaması sonucunu doğurur. Oysa siyasal süreçte kendi rollerinin çok daha etkili ve belirleyici olduğunu düşünen kimselerin oluşturduğu katılımcı toplumlarda, siyasete ilişkin kararların nasıl alındığına yönelik ilgi çok daha yoğun yaşanacaktır.[417] İlginin yoğun olduğu siyasal sistemlerde, hükümetler, halkın istekleri doğrultusunda kararlar almayı zorunlu hissedeceklerdir. Aksi takdirde, halk baskısı ve değişim isteği hükümet etme yetkisini ellerinden alabilecektir.

1.2.4. Siyasal Kültürün Temel Unsurları

Bir toplumda kültürü meydana getiren farklı pek çok öğe bulunmaktadır. Siyasal kültür olgusu da toplum içerisindeki birtakım unsurların konumuna göre bir anlama bürünen, şekillenen, zaman içerisinde başkalaşan sosyal olaylar örgüsüdür. Daha net bir ifadeyle, siyasal kültür, tarih içerisinde ortaya çıkan ve şekillenen, mevcut coğrafya ve kültür zihniyetinden izler taşıyan, siyasal aktörlere kimlik sağlayan ve siyasal sembol anlamının çerçevelendiği bir dil üzerinden yürüyen, semboller, mitler, efsaneler ve siyasal ayinler sonucu toplumdan topluma değişkenlik gösteren bir kavramdır. Çalışmamızın bu kısmında, siyasal kültürün oluşumuna katkı sağlayan bazı temel unsurları açıklayacağız. Burada hatırlatmak isteriz ki, siyasal alanda yaşanan olguları anlamaya büyük katkı sağlayan, aynı zamanda siyasal kültürü oluşturan ve ona bir anlam yükleyen işlevsel bazı kavramların ne olduğundan öte siyasal kültür açısından neyi ifade ettiğidir.

1.2.4.1. Tarih

Tarih, siyasal kültürü oluşturan öğelerden biri olması bakımından, aslında siyasal kültürün temelini oluşturmaktadır. Tarih, bir toplumun kendine özgü kültürünün, hayat tarzının, düşünce ve davranış modellerinin toplumsal süreç içerisinde tarihsel anlamda hayat bulması ve bunların nesilden nesile taşınması sonucunda aksiyon hâlindeki kültür unsurudur.[418] Tarihi süreç içerisinde tüm kültürel değerler, tutumlar, inançlar, semboller gibi farklı pek çok kavram bazen yavaş, bazen hızlı, bazen toplumsal kabulle, bazen de zorlamayla şekillenmektedir. Kültürü oluşturan bu kavramların aynı

---

[416] Ok, 2005, s.31.

[417] Yücekök, 1987, s.23.

[418] Muharrem Ergin, *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, 4. baskı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., No: 70, Seri: 1, Sayı A.9, 1988, s.9.

zamanda siyasal kültürün inceleme nesneleri olduğu düşünülürse, tarih ile siyasal kültür arasındaki ilişki böylelikle açığa çıkmış olur.

Castoriadis'e göre tarih, bir *poïesistir*[419] ve "öykünen bir yaratı değil insanların yapma'ları ve temsil etme/söyleme'leri dâhilinde olan yaratım ve doğuştur. Bu yapma ve temsil etme/söyleme de, bir andan sonra, düşünen yapma ya da kendini yapmakta olan düşünce olarak tarih dâhilinde kurumlaşır."[420] Tarihsel arka plana sahip fikirler bütünü ya da kültürel değerler toplum bireylerinin siyasal kültür olgusunu algılayış tarzlarının temel göstergesidir. Keza, herhangi bir siyasal kültür davranışının sadece sosyolojik ortamla ya da siyasal kurumların pozisyonu ile net bir şekilde açıklanması mümkün değildir. Siyasal davranışın gerçek nedenlerine ulaşmak için davranışın temeline/kaynağına inmek, söz konusu davranışın geçirdiği evrimleri, kırılmaları, değişim ve başkalaşımları göz önünde bulundurmak gerekir ki bu da tarihsel arka planın bir bakıma toplumsal analizidir.[421] Öğün'e göre; "...tarih sosyal gerçekliğin dinamik doğasıdır. Onun süreçleri arasında kopukluk yoktur. Kültür buna izin vermez. Her tarihsel-toplumsal durum bir kültürel durum, her kültürel durum ise tarihsel-toplumsal bir durumdur."[422]

Siyasal kültür açısından tarih, 'ekonomik ve sosyal süreçler ile bu süreçlerin kurucu öğelerini barındırması, onları değişime uğratması, dönüştürmesi ve buna bir süreklilik kazandırması bakımından önemlidir.[423] Hiçbir inanç, değer, tutum ve davranış tarihsel bir arka plan olmadan ortaya çıkamaz. Siyasal kültür de geçmişten izler taşır ve bu izlerin zaman içerisinde başkalaşmasından yeni anlamlara bürünür. Siyasal kültürün yeniden üretimi de tarih içerisinde meydana gelen bir başkalaşımdır aslında.

---

[419] *Poiesis*: İlkçağ yunan felsefesinde 'üretme', 'meydana getirme' ya da 'yaratma' anlamında kullanılan terim; içsel değil de dışsal bir ereğe odaklanmış davranış biçimini ifade eder. (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s.273; Güçlü ve diğ., 2003, s.146)

[420] Cornelius Castoriadis, *Marksizm ve Devrimci Kuram: Toplum İmgeleminde Kendisini Nasıl Kurar?*, Çev. Hülya Tufan, Cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1997, s.11-12'den aktaran Yavuz Çobanoğlu, "Politik Kültür-Popüler Kültür İlişkisi (Popüler-Politik Semboller Üzerine Bir İnceleme)", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2001, s.57.

[421] Kurt, 2003a, s.33.

[422] Süleyman Seyfi Öğün, *Politik Kültür Yazıları: Süreçler Kişiler*, Asa Kitabevi Yay., Bursa, 1997, s.8.

[423] Çobanoğlu, 2001, s.60.

Bununla birlikte, tarih çalışmaları, içinde bulundukları zihniyet algılaması ile birlikte değerlendirildiğinde toplumsal gerçekliğin anlaşılmasına yardımcı olur. Mahçupyan'ın ifade ettiği üzere; "...her eylem ve her amaç bir dünya algılamasına dayanır ve her dünya algılaması bir zihniyet içinde şekillenir. Bu nedenle de incelenen dönemin zihniyetini konu etmeyen hiçbir tarih çalışmasının tarihsel olguları anlama ve açıklama şansı yoktur."[424]

1.2.4.2. Zihniyet

Siyasal kültürün oluşumunda ve anlaşılmasında büyük öneme sahip zihniyet konusu, belki de üzerine fikir yürütülebilecek en zor alanlardan biridir. Zihniyet kavramı "zor"dur, çünkü bireyin davranışlarını anlamlandırmaya çalıştığı gibi, onlara toplumsal bir değer de yükleme kaygısını içinde barındırır. Bu anlamıyla zihniyet, bir toplumsal grubun örtük referans sistemidir.[425] Daha açık bir tanımla zihniyet, bir yandan toplumdaki bütün kesimlerin davranışlarını, diğer yandan da toplumun dünya görüşüne ve buna dayalı davranışlardaki ilkeleri yani gizli ahlâkı kavramaktır.[426] Farklı bir ifadeyle zihniyet, insan eylemlerinin ve türlü fenomenlerinin, şu ya da bu biçimde bir tutum ve tavır içinde bulunmasıdır.[427]

Herhangi bir fiil ve davranışın üzerinde durulmaya değer bir konu hâline gelmesinde, derinlerdeki *yorumlanabilir* ve *anlaşılabilir* bir içeriğin olduğunu dile getiren Ülgener, zihniyet konusunun, sosyal fiil ve davranışı tanımak ve bir bakıma onu dıştan eylem ve hareket tarafı ile görmek kadar içteki bu öz ve mana tarafını anlamakla gündeme geldiğini ifade eder.[428] Ülgener'in zihniyet üzerine yaptığı tanımlama ise şöyledir[429]: "İkti-

---

[424] Etyen Mahçupyan, *Türkiye'de Merkeziyetçi Zihniyet, Devlet ve Din*, Patika Yay., İstanbul, 1998, s.22.

[425] Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, Çev. Ahmet Kotil, Cep Üniversitesi, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s.7.

[426] Mucchielli, 1991, s.17.

[427] Hasan Küçük, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefesi'nde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1974, s.310'dan aktaran Şimşek, 2005, s.135.

[428] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yay., Ankara, 1983, s.18. Zihniyet ile ilgili literatür, zihniyet kavramının sınırları (*moral, teknik, din, kozmoloji sosyal yaşamın kategorileri, yani değerler, kutsal inançlar, hiyerarşiler, dostluk ve düşmanlıklar vb.*); zihniyetin içeriği ya da bileşenleri; zihniyet türleri (*dogmatik zihniyet-pozitif zihniyet; ilkel zihniyet-modern zihniyet vb.*) gibi hususlar üstünde yoğunlaşmaktadır.

[429] Ülgener, 1983, s.19. Ülgener'in üzerinde durduğu bir diğer konu da *iktisat zihniyeti* kavramıdır. Ülgener, iktisat zihniyeti kavramını kültür olgusuyla karşılaştırarak ele alır. İktisat zihniyeti, bir ölçüde toplu bir "bütün" biçiminde, bireyin bilinç ve bilinçaltı-

sat süje ve süjelerinin (ister üretici, ister tüketici veya yönetici olsun) benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz ve deyim hâlinde ve çoğunlukla telkin yollu açıklanışı! Bir bakıma genelde hepsi de belli bir bakış açısında bütünleşmiş hâliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı! Daha kısası: Dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış!"

Ülgener, zihniyeti, "bir bakıma toplu bir bütün hâlinde esasen bilince ve bilinç altına yerleşip sinmiş olan telkinler manzûmesinin -dünya görüşünün- muhtelif köşelerinden biri, olsa olsa iktisadi faaliyetlerimize ve kuruluşlara bakan yüzü"[430] şeklinde açıklar. Ona göre, zihniyet yalnız içe dönük bir his ve duygu dünyasından ibaret değildir. Zihniyeti, her türlü manevî-fikrî muhtevası veya sadece mana yönü ile ele almanın, onu yaşanan gerçeğin dışına, soyut metafizik bir düzlüğe sürmekten başka sonuç vermeyeceğini dile getiren Ülgener, bir fiil ve davranışın içten kaynaklanan motif ve değer hükümleri ile *anlaşılabilir* bir anlam taşımasından ötürü ilgi çekici olduğunu, iç örgüyü oluşturan bu muhtevaya da zihniyet dendiğini belirtir.[431] Zihniyet, sosyal hareketlerindeki sebep-sonuç ilişkisinin bir ürü-

---

na yerleşmiş olan dünya görüşünün çeşitli köşelerinden biri olarak, ekonomik faaliyetlerine ve kurumlara bakan yönüdür. Kültür ise; birbirleri ile bağlantılı ve biri ötekini bütünleyen fikir, inanç, tavır ve değerlerin toplamını oluşturan ruhi ve zihni davranış biçimi şeklinde ele alındığında, iktisat zihniyeti de mal, çevre, zaman olarak yaşanılan dünyaya bakış açısına bağlı olarak kültürün bir parçası şeklinde ifade edilmektedir. (Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Yay., İstanbul, 1991, s.20; Ülgener, 1983, s.20)

[430] Ülgener, 1983, s.20.

[431] Ülgener, 1983, s.20. Ülgener'in, iktisat zihniyeti ve iktisat ahlâkı üzerine olan görüşlerini de Şimşek şu şekilde özetler: "Bir 'dünya görüşü'nün taşıyıcısı olan zihniyetin, gerçeğin bilimsel olarak açıklanmasının da en esaslı yollarından birini ortaya koyduğunu ifade etmek mümkündür. Böylece zihniyet de, "kendine göre" anlama ve bilme ihtiyacına ayrıntılı olarak cevap verme özelliği bulunduğundan, bir toplumun zihniyetini anlayabilmek için de öncelikle onu, sıradan dogmatik iddialardan ayrıştırmak gerekmektedir. Bunun için de en geçerli yol, toplumun iktisat (ekonomik) ahlâkı ile iktisat zihniyetini (bunları ayrıştırmak zor olsa da) ayrı anlamlarda ele alarak sosyolojik çözümlemeye tabi tutulması gerekmektedir. Ülgener, iktisat ahlâkını, toplumda uyulması istenen normların hareket kurallarının toplam ifadesi, iktisat zihniyetini ise ferdin gerçek davranışında ortaya koyduğu değer ve inançların toplamı olarak belirtmektedir. İktisat zihniyeti açsından ferdin değer ve inançlarının, sadece içe dönük ve bir ideal özleyiş biçiminde kalmayıp, aynı zamanda bunun belli bir yaşama ve davranış biçimine dönüşmüş olan fiili ve somut bir gerçeklik kazanmış olması da gerekmektedir. Ülgener, iktisat ahlâkı ve iktisat zihniyetinin bu çerçevede ele alınması durumunda ahlâk ve zihniyet ikilisinin, özellikle toplumun kültür dünyasını alttan üste doğru belirleyen ikili bir tabakalaşmasının çıkış noktasını vereceğini belirte-

nü olmakla birlikte, zaman içerisinde değişime uğrayan, çağın yaşam koşullarına göre biçimlenen bir olgudur. Toplum içerisinde seçilmiş bir dönem veya çevrenin zihniyetini kavrayabilmenin çeşitli yolları olduğunu açıklayan Ülgener, zihniyetin kaynaklarını da şu şekilde sıralamıştır[432]:

(i) *Zihniyeti, herhangi bir araç olmaksızın dosdoğru ifade eden yollar:* Toplumdaki diğer kişi veya gruplarla yürütülen temaslar, röportajlar, söyleşiler, tutulmuş hatıralar, otobiyografiler, notlar vs.

(ii) *Zihniyetin bir çeşit gövde ve beden olarak dış görünümü:* İş yerleri, binalar, çeşitli yapılar, fabrikalar, yollar, limanlar vs.

(iii) *Gruplar arası ilişkiler, farklı kesimlerin birbirlerine karşı tutum ve davranışı:* Barışçı veya kavgacı ilişkiler, öteki algısı, tahammül sınırı, yardımlaşma duygusu vs.

(iv) *Siyaset/yönetim seçenekleri*: Demokrat, faşist, liberal, sosyalist, muhafazakâr vs. yönetimler, siyasal kurumlar, siyasal hayat ve siyasal davranışlar (siyasal katılma, baskı ve menfaat grupları, seçim sistemleri, siyasal partiler) vs.

(v) *Kamuoyu yansımaları:* Çeşitli mesleklerin, toplumda veya belli bir toplum kesiminde (özellikle seçkinler arasında) itibarı, millî ve uluslararası arenada yaşanan gelişmelere toplumun tepkisi, kamuoyu yoklamaların sonucunda beğenilen veya beğenilmeyen, takdir gören veya horlanan tipler ve davranışlar, vs.

(vi) *Hukuk kuralları:* Anayasal güvenceler, toplumsal düzeni sağlayıcı hükümler, suç tiplerine göre uygulanan cezai müeyyideler vs.

(vii) *Ahlâk kuralları (dini ve dünyevî)*: Çağın dünya görüşünü eleştiren, alay ve mizah yanıyla teşhir eden yazılar, toplumsal gelişmeye yönelik atılan adımlar vs.

Zihniyet, toplumlardaki değişim olgularının en geniş şekliyle anlamlandırabilmesinde büyük rol oynar. Çünkü zihniyet ve zihniyet değişimleri incelenmeden, değişimin olduğu toplumsal yapıdaki ekonomik, teknik, örgütsel, siyasal ve toplumsal konulardaki değişimleri analiz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Genel anlamda her türde yaşanan bir değişimin çok çeşitli etmenlere bağlılığı dile getirilse de asıl olan zihniyet değişimi, her türdeki değişimin "gerekli koşulu" olma özelliğini içinde barındır-

---

rek, iktisat ahlâkı ve iktisat zihniyeti yaklaşımının farklılığına dikkat çekmektedir. İktisat ahlâkı ferdin hareket kuralının takipçisi, yerine göre de emredici faktör olarak onun davranışının üstünde ve karşısında olabilmektedir." (Şimşek, 2005, s.135)

[432] Werner Sombart, Der moderne Kapitalismus, Vol. I/1, Erster Halbband, München, 1928, s.29'dan aktaran Ülgener, 1983, s.23.

maktadır.[433] Bir "dünya görüşü"nün taşıyıcısı olan zihniyet, gerçeğin bilimsel olarak açıklanmasının da en güvenilir yollarından birini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle de zihniyet, "kendine göre" anlama ve bilme ihtiyacına verilecek yanıtları, detaylarıyla birlikte içinde barındırmaktadır.[434] Bireylerin veya grupların, toplumsal olguları farklı algılayış durumlarında, toplumsal yapıdaki gerçeği yakalayabilmek için toplumsal gruplar arasındaki "kendine göre" görme ve buna dayalı zihniyetleri karşılaştırmalı olarak değerlendirmek, sağlıklı toplumsal çözümlemeyi mümkün kılmaktadır.[435]

Ülgener'in belirttiği gibi, zihniyeti, sadece içe dönük bir his ve duygu dünyasından hareketle ele almak yeterli değildir. Çünkü bir toplumsal yapıdaki bütün toplumsal motif ve değerlerin tamamı, toplumsal tabandaki gerçek bir yapının elle tutulur gözle görülür türden bir davranış temeline dayanır.[436] Bundan dolayı iç örgüyü meydana getiren öğelerin gerçek bir yapıda nesnel ya da maddi bir davranış temeline dayanıyor olması, söz konusu toplumsal yapıya uygun bir yaşam tarzının belirmesine yol açmaktadır. Bu yaşam tarzının bir takım toplumsal normlar ile kendini ifade ediyor olması ise, konunun zihniyet yönünü oluşturmaktadır. Böylece zihniyet, toplumdaki tavır ve davranışların özünde ve yapısında var olan bir olgu olarak belirtilir.[437]

Bu noktada zihni, değişebilen, gelişebilen, ancak en önemlisi tercih meselesi söz konusu olduğunda kendi başına karar verebilen, yani kısmen bireye ait olan, bununla birlikte dış etkenlere de açık bir kavram olarak ele aldığımızda, zihniyet de değişen, gelişen, fakat zihni kapsayıcı, kolektif olarak oluşturulmuş bir durumun ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[438] Zihniyet olgusuna, sadece içe dönüklük yönü ile yaklaşılmayıp, ona toplumsal gerçekliğin gerekleri çerçevesinde, içe dönüklük olgusuna ek olarak nesnel toplumsal gerçekliğe dayalı konjonktürel dinamik bir olgu olarak yaklaşılması en gerçekçi ve sağlıklı yoldur.[439] Bu bağlamda, bireyin kendine özgü kültürü olmadığı gibi, bireyin tek başına oluşturduğu bir zihniyetten de bahsedilemez. Zihniyet, bir toplumun tarihsel süreç içerisinde

---

[433] Mucchielli, 1991, s.59.

[434] Osman Şimşek, "Zihniyet, Girişimcilik ve KOBİ-Sosyoloji İlişkisi", *TÜHİS İş Hukuku ve İktisat Dergisi*, Cilt XX, Sayı 3, Ağustos 2006, s.65.

[435] Şimşek, 2006, s.65.

[436] Ülgener, 1983, s.20.

[437] Şimşek, 2006, s.65.

[438] Çobanoğlu, 2001, s.61.

[439] Şimşek, 2006, s.66.

oluşan ve kültür, din, efsane, mitoloji ya da kaygı, korku veya mutluluk durumları ile şekillenen bir kavramdır.[440]

Toplumsal yaşamı anlamlandırmada bu denli etkili olan bir kavramın siyasetle olan ilişkisi de hiç kuşkusuz yadsınamaz. Ancak bu ilişki, kültür ile birliktelikte bir anlam ifade eder. Zihniyet, bir toplum veya kültürün üyelerinde ortaktır; farklı bir ifadeyle toplum, benzer zihniyete sahip bireyler topluluğudur. Zihniyet ve kültürün ilişkisi, bireyin içinde bulunduğu toplumla olan münasebetlerinde de görülür. Bu bağlamda zihniyet, bireyi toplumuna bağlayan en sağlam ve dış etkilere en dirençli bağdır.

Bilindiği üzere, siyasal kültür, bireylerin siyasal sistemle olan ilişkilerinde karakterize edilir. Bu durum, kültür algısının bir sonucudur. Bireyler arasında gözlenen otoriter, liberal, muhafazakâr vb. tutum farklılıklarının, bireysel farklılıklardan ziyade kültürler arası farklılığın bir sonucu olduğunu vurgulayan Bilgin, her kültürün bir kişilik tipine tekabül ettiğini, her bireyin toplumun kültürünün bir temsilcisi olduğunu ve bu bireyin kişiliğinin, topluma ait kültürün bir ifadesi olduğunu belirtir.[441] Bilgin'e göre siyasal kültür, toplumun siyasal sisteminin, bilgilerde, duygularda, kanaatlerde, beklentilerde içselleştirilmesidir.[442] İçselleştirme, zihniyetin bir sonucu olduğu gibi bir nedenidir de. Iskalanmaması gereken husus ise, zihniyet-kültür etkileşimi ve birlikteliğidir.

Siyasal kültürün zihniyet ile olan ilişkisi süreklilik gösteren türdendir. Siyasetteki "ara dönemler" bu ilişkiyi kesintiye uğratmaz, sadece biçimlendirir. Çünkü zihniyet, devamlılık gösteren bir süreçtir, onu şekillendirecek oluşumlara yapılacak müdahalelerin ya da bu oluşumlardaki gelişmelerin zihniyet denilen yapıyı da aynı hızda değiştirmesi beklenemez.[443] Zihniyetin yüzyıllar boyu belirme ve şekillenmesinde değişik faktörlerin etkisi olmuştur. Ancak, zihniyetin oluş ve yayılışı sırasında hangi aşamalardan geçtiği, ne tür akımlarla beslendiği ve yerleşinceye kadar kendi içinde ne gibi itirazları alt etmek durumunda kaldığı uzun uzadıya incelenebilecek konular arasındadır. Türk siyasal yaşamı da bu tür konularla fazlasıyla örnek teşkil edebilecek türdendir. Türk toplumunun zihniyet yapısı hemen hemen siyasetin her alanında kendini gösterir.

---

[440] Çobanoğlu, 2001, s.62.

[441] Bilgin, 1997, s.198.

[442] Bilgin, 1997, s.198.

[443] Çobanoğlu, 2001, s.64.

1.2.4.3. Din

Antropolojinin konusu olarak din, "doğaüstü varlıklar ve güçlere ilişkin zihinsel tutumlar ve davranış örüntüleri"dir.[444] Burada ifade edilen zihinsel tutumdan inancı (iman/itikad), davranış örüntüsünden ritüeli (ibadet/ayin) anlamak gerekir. Spiro, antropolojik açıdan dini şöyle tanımlar: "Din, kültürel olarak önerilen ideal insan ile kültürel kalıpların etkileşiminden meydana gelen bir kurumdur."[445] Sosyolojik açıdan ise din, "kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler kümesi"ni[446] ifade etmektedir.* Cox'un din tanımı, sosyolojik ve birazda dinsel bakışlı bir eğilimi yansıtır: "Din, bir kişi ya da grubun hayatını anlamlı bir bütünlük içinde toplayan, hafızaların ve mitlerin, umut ve hayallerin, ritüel ve geleneklerin toplamıdır. Çünkü din,

---

[444] Emiroğlu-Aydın, 2003, s.223.

[445] Melford E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation", Ed. Michael Banton, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, 1966, s.96'dan aktaran, Pailin, 2005, s.131.

[446] Marshall, 2003, s.156.

* İfade edelim ki, sosyolojik alanda din konusu ile ilgili olarak iki karşıt gelenek vardır. Bunlar; *Durkheimci* ve *Weberci* geleneklerdir. Émile Durkheim (1858-1917), genel olarak dinin toplumsal işlevine ağırlık vermiş dini, 'bütün kısımları birbirine bağlı inanç ve törenlerden (iman ve ibadetten) oluşmuş, kutsal şeylere ilişkin ve mensuplarını aynı bir toplumda birleştiren bir bütün' olarak tanımlamıştır. Yine Durkheim'a göre din, toplumları bir arada tutan en önemli niteliktir ve kutsal olanla ilgili tüm ibadet ve inançlardan oluşan bir sistemdir. Max Weber (1863-1920), din konusunda, öncelikle teodise sorununa (ölüm, çile ve şer gibi temel ahlâki problemlerle ilgili açıklamalara) ve kurtuluş dürtüsünün karşılaştırmalı incelenmesine eğilmiştir. Weber, dünyaya yönelik iki ana dinsel yönelim –mistisizm ve çilecilik- bulunduğuna işaret etmiş; iktisat ve erotizme yönelik dinsel tutumlara özel bir ilgi duymuştur. İç dünya çileciliğinin (ya da dünya hâkimiyeti etiği), dünyaya akılcı bir düzen empoze etmeye çalışan en radikal girişimi temsil ettiğini ileri sürmüştür. Weber, herhangi bir şekilde dinin akılcılaştırılmış (rasyonalize edilmiş) tanımı ile ilgilenmek yerine, dinin asla ekonomik, siyasî veya ideolojik çıkarlara indirgenmeyeceğini ama kendi başına bir güç olduğuna ve bir gerçekliği temsil ettiğine işaret etmiştir. Din sosyolojisi ve bu iki karşıt görüş hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi*, 2. baskı, Vadi Yay., Ankara, 1998, s.130-176; Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yay., İstanbul, 2005, s.39-68, Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul, 2002, s.199-204; Elisabeth Özdalga, *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İletişim Yay., 2006, s.13-22; Marshall, 2003, s.156-157.

hayatı tutarlı hale getirir, anlamların birikimini donatır, insan olaylarına birlik verir ve karar verirken insanlara rehberlik eder."[447]

Sosyolojinin, genel olarak insanın sosyal eylemleriyle ya da rol davranışlarıyla ilgilenmesi, din ile olan ilişkisini ortaya koyar. Dini fenomenlerin toplumsal gerçekliğin asli öğeleri oldukları bilgisi sosyolojinin din ile bağlantısının anlaşılmasında önemlidir.[448] Sosyolojinin bir konusu olarak din, maneviyatla da ilgili bir olgudur. Dinin bu manevi olma hâli, onu siyasal kültürün diğer boyutları (bilişsel ve değersel) çerçevesinde ele alıp incelenmesine izin vermez.[449] Yine bu maneviyatlık, dinlerin mutlak bilimsel çerçevede bir açıklamaları veya değerlendirmeleri oluşunun önüne geçer.

Din, toplum bireylerinin tutum ve davranışları üzerinde önemli bir etkiye sahip inanç sistemidir. Dinin, tarihsel süreç içerisinde asli görevi olan; insanın Tanrı ile olan genel ilişkilerini; insanların kendi aralarındaki genel hak ve ödevlerini, toplumların biçimlerinden bağımsız olarak düzenlemesi yanında siyasal erk ile olan ilişkisinde de belirleyici, düzenleyici ve biçimlendirici bir görev üstlenmiştir.* Siyasal iktidar ile din arasındaki ilişki-

---

[447] Harvey Cox, *The Seduction of the Spirit*, Wildwood House, London, 1974, s.14'ten aktaran, Pailin, 2005, s.131.

[448] Aktay-Köktaş, 1998, s.70.

[449] Kurt, 2003a, s.34.

* Dinin siyasal alandaki etkisine, yani siyasal iktidarı dine dayandırma çabalarına bağlı olarak ortaya çıkan ihtilaflar, tarihi süreç içerisinde pek çok kanlı mücadelelere neden olmuştur. Dini ve dünyevî iktidar arasındaki bu gerilimin kökenlerini, Roma İmparatorluğu'na kadar dayandırmak mümkündür. St. Paul'ün İ.S 60 yılında, Hristiyan dinini yaymak amacıyla Roma'ya gelişi ve uzun yıllar süren, baskı ve şiddet uygulamalarına rağmen bu dini yayma konusunda başarı sağlanması, bunun sonucunda Hristiyanlığın "devlet dini" olarak kabul edilmesiyle birlikte, bu inancı benimseyenlerin örgütlü bir güç haline gelerek, kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya ve son derece belirgin kurallara sahip bir birliğin, kilise teşkilatının vücut bulmasına sebebiyet vermiştir. Zaman içerisinde, yeryüzündeki ilahi hükümranlığı temsil eder hale gelen kilise, bu anlayışın sonucu olarak, bir yönetici sınıfa, ruhban sınıfına sahip olmuş ve kendi gücünün artışına paralel bir biçimde, Hristiyanlar üzerinde birtakım hukuki yetkiler taşıyan, ayrıcalıklı bir yapı halini almıştır. Bu durumun bir sonucu olarak, "İki Kılıç Kuramı" gibi yaklaşımlar ile de siyasal iktidar üzerindeki söz hakkına meşruluk kazandırmıştır. Tanilli de kilisenin yani bir bakıma dinin ve de din adamlarının, özellikle Ortaçağ'da siyasal iktidar ile olan ilişkisini şu cümleleriyle açıklar: "Hristiyanlık ortaya çıktığında, yeryüzünde egemenlik kurmak savında değildi. 'İnsanların öbür dünyadaki kurtuluşunu hazırlamaktı' başlıca amacı. Roma İmparatoru'na vergi verip vermemekte duraksayanlara karşı, İsa'nın verdiği yanıt ünlüdür: 'Sezar'ınkini Sezar'a, Tanrı'nınkini de Tanrı'ya!' Bu söz bir bakıma, yeryüzü ve gökyüzü iktidarının ayrılığını kabul anlamına geliyordu. Ne var ki, başlangıçtaki bu ayrılışa karşın, Roma İmparatorluğu'nun son yıllarından başlayarak, siyasal ikti-

ler, tüm çağlar boyunca toplumsal, siyasal yaşam içerisinde etken olan ve tarihin değişik dönemlerinde o dönemin toplumsal yapısına göre değişik biçimlerde oluşan bir özellik taşımaktadır. Özek'in din-siyasal iktidar ve dolayısıyla siyasal kültür arasındaki ilişkiyi açıklayıcı cümleleri yerindedir:

> "Tarihsel kökeni açısından, siyasal iktidarın toplumda belirgin niteliğini henüz ortaya koymadığı, topluma yaygın nitelik taşıdığı dönemlerde, siyasal iktidar-din ilişkileri de, doğal olarak, açık ve berrak bir biçimde belirmiyor ve bir sorun olarak ortaya çıkmıyor. İlkel toplumlarda, bütün toplumsal yaşama egemen olan belli başlı güç 'din' olduğu için, gerçekte siyasal iktidar ile dinsel yapı iç içe, kaynaşmış, tek bir bütün olarak beliriyor. Ancak, ilkel toplumlar giderek tarihsel varlıklarını yitirip, daha büyük, daha örtülü toplumsal modeller oluştuğunda, siyasal iktidar, dinsel iktidarın dışında belirginleşmeye, oluşmaya başlıyor. Bu olgudan sonradır ki, toplumda, gittikçe birbirinden ayrılan iki iktidar arasındaki ilişkilerin ne olması gerektiği sorunu beliriyor ve bir sorun olarak, değişik ölçüler ve nitelikler içinde, günümüze değin geliyor. Ancak şunu hemen belirtmek gerekiyor ki, dinsel öğelerin siyasal iktidar ile ilişki biçimi ne olursa olsun, din, tüm toplumsal yapı üzerinde etken ve toplumun siyasal yaşamı açısından göz önünde tutulması gereken niteliğini de sürdürüyor."[450]

Din ve siyasal alan arasındaki bağı, egemenlik kavramı üzerinden açıklayan Aktay ve Köktaş, siyasal davranışın bir egemenlik davranışı olduğundan bahisle, egemenliğin siyasal alanla sınırlı olmayan evrensel bir fenomeni ifade ettiğini, bu bağlamda, birliklerde, derneklerde, kiliselerde de egemenliğin söz konusu olduğunu, bu nedenle, egemenliğin meşruiyeti konusunda, dini unsurların rolünün açıkça görüleceğini işaret ederler.[451] Çoğu kez devleti, egemenliği veya uygulanan siyasal sistemin meşruiyeti-

---

darla Kilise arasında bir yakınlaşma olur. Ama daha sonra, Kilise, kendisini 'en üstün güç' olarak görür ve siyasal iktidarlara bunu kabul ettirmeye çalışır. Bir süre de kabul ettirir. Öyle ki, Ortaçağ boyunca, aslında kendilerine bağlı senyörlere karşı güçsüz olan krallar ve hükümdarlar, bir de gökyüzündeki senyörü, yani Tanrı'yı yeryüzünde temsil eden Kilise önünde diz çökerler." (Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, 11. baskı, Adam Yay., İstanbul, 2005, s.61-62. Ayrıca, "Genel Ruhani Meclisler Çağında Hristiyan Kilisesi" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Norman Davies, *Avrupa Tarihi: Doğu'dan Batı'ya Buz Çağı'ndan Soğuk Savaş'a Urallar'dan Cebelitarık'a Avrupa'nın Panoraması*, Çev. Ed. Mehmet Ali Kılıçbay, Çev. Burcu Çığman ve diğ., İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s.288-304)

[450] Özek, [ty], s.9. Ayrıca siyasal iktidar ve din ilişkilerinin tarihsel gelişimi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Özek, [ty], s.13-65; Raynaud-Rials, 2003, s.230-235.

[451] Aktay- Köktaş, 1998, s.85.

ni sağlama noktasından bir başvuru aracı olarak kullanılan dinin, günümüzde, bireylerin siyasal sisteme ilişkin eğilimlerinde "duygusal" yön ile ön plana çıktığı görülür. Yani siyasal kültür için din, bireyin siyasal hayattaki önemi, siyasal sistemler ile olan ilişkilerinin düzenlenmesi ve inanç, tutum ve davranışlarının belirlenmesi noktasında öneme sahiptir. Bireyin inandığı/bağlı olduğu din kuralları, bireyin değerlerini belirlemede, inançlarının tespitinde ve davranışlarının bir anlama kavuşturulmasında önemli ipuçları verebilmektedir.[452]

Berger, dinin topluluklar ve bireyler üzerindeki sosyolojik işlevlerini şöyle sıralamıştır: (i) sembolik olarak bütünleştirme, (ii) toplumsal kontrol ve (iii) toplumsal yapılandırmayı sağlama.[453] Dinin sembolik bütünleştirme işlevi, onun yarattığı semboller ile toplum bireylerini bir arada tutması ile ilgilidir. Dinin bu işlevine vurgu yapanlara göre, insanın bütün sosyal ilişkileri şu veya bu şekilde sembollere bağlı olup, din de bütün sembollere anlamını veren kuşatıcı mutlak sembollerin kaynağı olarak kabul edilir.[454] Buna göre din, "insanları sadece duygusal etki yoluyla kutsal cemaat şeklinde bir arada tutmaz. Aynı zamanda onları kolektif amaçlara normatif ve alturistik olarak semboller ve değerler yoluyla bağlar."[455] Dinin toplumsal kontrol işlevi, onun toplumun bireylerin fikir ve eylemlerinin belirli kurallar

---

[452] Kurt, 2003a, s.34.

[453] M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s.13.

[454] Köktaş, 1997, s.14. Dini sembolizm konusunda Şerif Mardin'in, Harry M. Johnson'a atıfla şu satırlara yer verir: "Bir zamanlar bazı nazariyeciler belirli birtakım şeylerin, özlerinde bulunan nitelikler dolayısıyla kutsal olduğunu ileri sürerlerdi. Buna göre, güneşe, parlak ve sıcak olduğu ve ürünün yetişmesine yardım ettiği için çok defa tapınıldığını; Ganj nehrinin büyük bir nehir olduğu için kutsal sayıldığını; Fuji, Sina ve Olimpus'la diğer kutsal dağlara büyük oldukları ve huşu ilham ettikleri için tapınıldığını düşünüyorlardı. Bu nazariyenin yanlış olduğu, kutsal şeylerin kendi başarılarına her zaman pek de huşu verici olmamasından, bir de bütün yüksek dağların ve büyük nehirlerin kutsal olmamasından belli olabilmektedir...Elle tutulur kutsal şeyleri anlamanın yolu, elle tutulamayan, görünmez doğaüstü düzenin elle tutulur gözle görülür sembolleri olduklarını bilmektir. Kutsal şeylere dokunabilmek doğaüstü düzenin daha canlı olarak tahayyül edilmesine yol açar, böylece hesapça olan inancımızı pekiştirir. Tanrı ve azizler uzakta görünmez ve anlatılmaz oldukları halde insan bir ikonu görebilir, ona mum dikebilir. Sembollerin biçimi, sembolize edilen şeyin biçimiyle ilgilidir. Böylece domuz, bir verimlilik âleyhinde kullanılmak için uygun bir semboldür. Yılan toprak altında yaşar ve ölülerin ruhları gibi çok defa tehlikelidir." (Harry M. Johnson, *Sociology: A Systematic Introduction*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960, s.406-407'den aktaran Mardin, 2003a, s.54-55.

[455] Bryan S. Turner, Religion and Social Theory, 2nd edition, Sage Publications, Londra, 1991, s.xi'den aktaran Sarıbay, 2001, s.49.

çerçevesi dışına çıkmaması hedefinde odaklanır. Din, bünyesinde bulundurduğu "helâl", (meşru olan) ve haram"ı (meşru olmayan) belirler ve bireylerin ne yapmaları gerektiği veya ne yapmamaları konusunda referanslar vererek, meşru sınırları çizer ve kontrolü sağlar.[456] Dinin toplumsal yapılandırma işlevinde ise, din, sık sık kutsal kökeni olmayan yapılara meşruiyet kazandırmaktadır. Zira siyasal iktidarların dinin bu işlevinden hareketle kendilerine meşru zemin yarattığı tarih sahnesinde sıklıkla görülen olaylar arasındadır.[457] Bu konunun üzerinde bir parça daha durmak, din ve siyasal kültür ilişkisini netleştirmek açısından önem arz eder.

Din, davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırmak; bireyin iç dünyasında olup bitenleri, ferdin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihai olarak geçerli ontolojik statüler vermekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrulaştırmaktadır. Farklı bir ifadeyle din, beşeri açıdan ifade olunan gerçekliği, nihaî, evrensel ve kutsal bir gerçekliğe bağlayarak sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırmaktadır.[458] Din meşrulaştırıcı işleviyle, statükoyu, mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri, kurumları, kurumların işleyiş biçimlerini vb. meşrulaştırıp geçerli kılar. Dinler, yöneten-yönetilen, devlet-vatandaş farklılığı noktasında da meşrulaştırma görevi görür. Ancak, ifade edelim ki, dinsel meşrulaştırmaların, sadece sosyal durum ve düzenlemeleri haklılaştırmak, onları açıklamak ve geçerli kılmak görevi yoktur. Dinsel meşrulaştırmalar, mevcut sosyal düzeni eleştirme, reddetme, ona muhalefet etme biçimlerine de potansiyel olarak sahiptirler.[459] Bu noktada, dinsel meşrulaştırmalar, sadece baskın grupların bir aracı olarak değil, aynı zamanda azınlıkta kalan, alt ya da muhalif grupların eylemlerini haklı kılmak içinde aracılık yapabilmektedir.[460]

Din-siyasal sistem (kültür) etkileşimi konusunda vurgulanması gereken bir diğer konu da dinin istismarıdır. Genel olarak din istismarının tarih boyunca insanlığı, kitleleri etkilediği, yönlendirdiği ifade edilebilir. Toplum içindeki bazı grupları özellikle de seçkinlerin din istismarı yoluyla toplumun diğer dindar kesimlerinden yararlanma yoluna gittiği de bilinmektedir. Devletler ve yönetici seçkinler (elit) insanlar katında egemenliklerini

---

[456] Kurt, 2003a, s.35.

[457] Köktaş, 1997, s.15.

[458] Ejder Okumuş, "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*, Sayı 1, Eylül 2003, s.53.

[459] Okumuş, 2003, s.54.

[460] Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publishing Company, USA, 1987, s.20'den aktaran Okumuş, 2003, s.54.

sürdürme noktasında dini bir meşrulaştırma aracı olarak bir bakıma istismar etmiş ve statülerini devam ettirme yolunu seçmiştir.[461] Ancak burada karıştırılmaması gereken önemli bir nokta, dinin, istismardan doğmadığı ve her dini meşrulaştırmanın dini istismar anlamına gelmeyeceğidir.[462] Aslında tarih boyunca dinin en fazla istismar edildiği alanın siyaset olduğunu söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır. Yöneticiler veya siyasîler, dindar bir toplumda dini kullanarak ya da ona atıfta bulunarak siyaset yapmanın getirisinin yüksek olacağı düşüncesiyle dini söylem ve pratiklere yaslanabilmişlerdir.[463] Bu bağlamda, gerek Hristiyanlık veya Yahudilik, gerek İslâm, gerekse diğer dinlerin tarihinde, yönetici seçkinlerin, yönetilenlerin din ve inançlarını istismar ettiği örneklerine rastlamak mümkündür.

Görüldüğü gibi, din ile siyasal kültür ya da siyasal sistem arasında önemli bir ilişki vardır. Dinin, toplumlar üzerindeki etkisi gözardı edilerek dini siyasetten ve siyasal kültürden bağımsız bir biçimde düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Ne din tamamen siyasetten ne de siyaset tamamen dinden soyutlanabilir. Önemli olan nokta, birbirlerini hangi düzlemde ve ne ölçüde etkiledikleridir.

1.2.4.4. Kimlik

Kimlik, sosyal tabanda kişinin sahip olduğu kültüre bağlı olarak bir varoluş ve ifade biçiminin en yalın hâlidir.* Toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olması-

---

461 Özer Ozankaya, *Türkiye'de Laiklik: Atatürk Devrimlerinin Temeli*, 4. baskı, Cem Yay., İstanbul, 1990, s.82-87.

462 Okumuş, 2003, s.61.

463 M. Erdoğan, 'Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar", *İslâmiyât*, Cilt III, Sayı 3, Temmuz-Eylül 2000, s.32'den aktaran Okumuş, 2003, s.62.

* Kimlik nosyonunun sosyal analizlere girişi ve sosyal bilimler alanında yaygın hale gelişi 1960'lı yıllarda başlamıştır. Ancak kavrama yönelik ilginin yoğun artışı 1990'lı yıllarda başlamıştır. "Kim" kökünden "mâhiyet" karşılığı şeklinde türetilmiş olan "kimlik"in sözlük anlamı, "kim olmaklık"tır; Arapça'dan gelerek Türkçeleşmiş karşılığı olan "mâhiyet" ise, 'mâ' (ile, beraber) ve 'hüve' (o) kelimelerinden meydana gelmiş olup, sözlük olarak, "bir şeyle beraber olan" anlamını taşır. Kelimenin İngilizce (*identity*) ve Fransızca'daki (*identité*) kökü olan "idem" ise, Latince kökenlidir; aynılığı ve sürekliliği ifade etmektedir. Kısacası, hepsinin özlü olarak, felsefi anlamı, "bir şeyi o yapan şey", ya da farklı bir deyişle bir şey, ne ile "o şey" –kendisini diğer "şeyler"den ayıran "şey"- olunuyorsa, o demektir. Bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Kimlik Tartışmaları", *Yeniçağ*, "Analiz", 24.09.2007, s.8.

nı sağlayan koşulların tümü[464] kimlik kavramını oluşturur. Kimlik, insanın anlam ve tecrübe kaynağıdır.[465] Kimlik, bir kimsenin insanlığına özel içeriğini veren ve onu yalnızca bir insan değil, ancak belirli bir kişi yapan şeydir.[466] Bu bağlamda, Güvenç'in ifade ettiği gibi, kimlik, kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların *"kimsiniz, kimlerdensiniz?"* sorularına verdikleri yanıt ya da yanıtlardır.[467] Bir kişinin özel anlamı, tanımı veya farklılığı da kimliği oluşturur. Kimlik, "öznel olarak, bir kişinin, kendi varlığının en anlamlı ve en önemli yönü olarak gördüğü şeyler, kimliğin yapı taşlarıdır. Kişinin inançlarında, değerlerinde, seçimlerinde, bakış açısında, fikirlerinde, arzularında, hırslarında, tepkilerinde, hatta duygularında; kısacası yaşamını nasıl sürdürdüğünde ifadesini bulur ve yansıtılır."[468]

Kimlik sorusunun ortaya çıktığı ortam, insanın "kendisini ne olarak/neye dayanarak tanımladığı" ya da "kendisini diğerlerinden ayırt eden özelliklerin neler olduğu" sorularına dayanır. Yani, kişinin "mensubiyet (*İng. attachment*)" ve "ait olma (*İng. belonging*)" konusundaki başvuru çerçeveleri, kimlik "tutunumu"nu (*İng. cohesion*) sağlayan dayanaklardır.[469] Bu noktada kimlik, başka bir şeye ait olma ihtiyacının bir sonucu olarak belirmektedir.[470] Ancak, kimlik kavramı, insanların hayattaki yerlerinde, duruşlarında, bakış açılarında vs. kendini göstererek bir farklılığı dile getirdiği gibi, diğer insanlarla aynı olmanın bir getirisi olarak birleştirici bir anlama da sahiptir. Belki de bu özellik, kimliğin anlamını ve de ayrıcalığını daha net ortaya koymakta ve kişinin kimliğinin bir noktada kimlere karşı olduğunun tespiti ile açıklanabileceği fikrini akıllara getirmektedir. Bu konuda araştırma yürüten Lévi-Strauss ise, bu gerçeği "*ötekilere karşı ben*" ifadesiyle açıklamıştır.[471]

---

[464] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 7. baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları-505/1, Ankara, 1983, s.714.

[465] Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Kimliğin Gücü*, Cilt II, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s.12.

[466] Nafiz Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset: Kültüre İlişkin Meseleler İçin Kimlik Temelli Bir Yaklaşım*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s.122.

[467] Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, 7. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 2003, s.3.

[468] Tok, 2003, s.122.

[469] Süleyman Yıldız, "Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği", *Milli Folklor*, Y: 19, Sayı 74, 2007, s.9-10.

[470] Cengiz Güleç, *Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi*, V Yay., Ankara, 1992, s.14.

[471] Güvenç, 2003b, s.4. Ayrıca kimlik oluşumu aşamasında "Ötekinin İcadı ve İnşası" için bkz. Nuri Bilgin, *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar Yay., Ankara, 2007, s.165-210.

İnsana özgü olan kimliğin iki temel bileşeni vardır. Bunlardan ilki *tanımlama ve tanıma*, ikincisi ise *aidiyettir*.[472] Kimliği oluşturan bu bileşenler özelliklerine göre bazı kimlik türleri ortaya çıkarmaktadır. Bireyin kendini bir kimlik bağlamı ilişkisi içerisinde tanımlaması ve o bağlam içinde özelliğini oluşturması ahlâki yeteneğinin –özerkliğinin- bir kullanımıdır. Bu süreç içerisinde birey haysiyet kazanır, yani sadece insan olma erdemi ile sahip olduğu haysiyet bireyselleştirilir.[473] İnsanın kendini tanımlama ve belirlemeye muktedir olmaması ise, haysiyetini yaralar ve zarar verir; haysiyetin ve bir parçası olduğu, kişiliğin özgür gelişiminden onu yoksun bırakır.[474] *Tanımlama ve tanıma* ekseninde oluşan/oluşturulan kimlik türleri, sosyal hayatta pratik olarak yaşadığımız alanlara özgüdür. Bu kimlikler, kişinin ötekilerden farkını ortaya çıkarma noktasında işlevseldir. Tanımlama ve tanıma bileşeni çerçevesinde ortaya çıkan kimlik türlerini Güvenç'in yapmış olduğu ayrıma göre açıklayabiliriz[475]:

(i) *Bireysel Kimlikler*: Kişiyi ötekilerden ayırmak için kurumlarca verilmiş kimliklerdir. Kimlik belgesi, ehliyet, kurum kartı, banka kartı bireysel kimliklere örnek olarak gösterilebilir.

(ii) *Kişisel Kimlikler*: Bazı durumlarda, kişiler, üyesi olduğu kurum ve kuruluşlar, okullar, dernekler, kulüplerle vs. gönüllü, duygusal veya mesleki ilişkilerini gösteren kimlikleri vardır ki bunlar bireysel kimliklerden ayrı bir anlam taşır. Bunların resmi bir belgesi olabileceği gibi herhangi bir belgeye de gerek duyulmayabilir.

(iii) *Ulusal [Millî]-Kültürel Kimlikler*: Nüfus kaydındaki soy sop ilişkileriyle, kişiye özgü ad, cins, evlilik, askerlik, sabıka kaydı gibi ötekilerden ayırmak için verilen kimliklerdir.

Kimliğin diğer bileşeni olan aidiyetlik ise, *kolektif kimlik* türünde anlam kazanır.[476] Kolektif kimlik, belirli bir durumu değil, bir süreci yansıtmaktadır. "Bir komünotenin* kimliği, diğer komünotelerle ilişki içerisinde zamanla değişir. Hiçbir komünote tek başına ve zaman-mekân dışı bir

---

[472] Yıldız, 2007, s.10.

[473] Tok, 2003, s.143.

[474] Tok, 2003, s.144.

[475] Güvenç, 2003b, s.4.

[476] Bkz. Recai Coşkun, "Kimlik Ait Olma İhtiyacıdır", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, s.104-106.

* Bir topluluğun ortak özellikleri ve bu ortak özellikle bir birine bağlanan topluluk, ortaklık, birleşiklik, cemaat; kamu anlamına gelen sözcük, Latince "*communitas*"tan Fransızca "*communauté*"ye oradan da Türkçeye geçmiştir.

tözsel kimliğe sahip değildir."[477] Dolayısıyla, kolektif kimlik, bir takım etkenler neticesinde meydana gelen ve bütünsellik arz eden bir kavramdır. Bilgin, kolektif kimliğin geçmişe dönük yanına da vurgu yapar:

> "...kolektif kimlik, birtakım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından, kısacası kolektif bellekten hareketle inşa edilir. İnsan toplulukları kendilerini ortak geçmişte tanır, bu geçmişi belleğine işler, ritüel törenlerle anar ve yorumlar. Dolayısıyla kolektif kimliğin inşasında, 'sosyal imajinerin [düşünce, hayal, sanal] kolektif belleği şekillendirmesi' söz konusudur; sosyal imajiner, kuşaktan kuşağa süzülerek aktarılan bellek öğelerini, kolektif kimliği temellendirici değerler ve anlamlarla yükler; tarihsel olayları, anıları sembol, mit veya efsaneye, bu olayların aktörlerini ise kahramanlara, sembol 'şahsiyetler'e dönüştürür. Bu dönüştürme işleminde yazarlar, sanatçılar, entelektüeller ve iletişim araçları katalizör rolü oynarlar."[478]

Farklı kimlik türleri ile ilgili olarak, Castells'in üzerinde durduğu diğer önemli bir konu ise, kimliğin inşasıdır. Castells, kimliklerin, egemen kurumlardan kaynaklansalar dâhi, yalnızca toplumsal aktörlerce içselleştirildiklerinde ve kendi anlamlarını bu içselleştirme etrafında örgütlendirdiklerinde kimlik hâline gelebileceklerini belirtir.[479] Bilgin de tüm kimliklerin kültürel ve bunun bir sonucu olarak da bir inşa ürünü olduğunu dile getirir: "...kimlik bir yandan bir resim, öte yandan bir adrestir. Cinsel, etnik ve dinî olanlar dâhil olmak üzere, tüm kimlikler bir inşa ürünüdür; sadece ilişkisel kimlikler değil, kökensel kimlikler de dâhil olmak üzere tüm kimlikler doğal değil, kültüreldir; özsel değil kurgusaldır."[480] Castells'e göre, kimliğin toplumsal inşası, her daim iktidar ilişkilerinin damgasını vurduğu bir bağlamda geliştiğinden, üç farklı biçimde ve kökende ifade olunabilir[481]:

(i) *Meşrulaştırıcı Kimlik*: Toplumun egemen kurumları tarafından, toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir.

---

[477] Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yay., İzmir, 1994, s.52-53.

[478] Bilgin, 1994, s.53.

[479] Castells, 2006, s.13.

[480] Nuri Bilgin, "Kimlikler Kültürlerdir", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, s.97.

[481] Castells, 2006, s.14.

(ii) *Direniş Kimliği*: Hâkim olanın, başat olanın mantığı tarafından değersiz görülen ve/veya damgalanan konumlarda/koşullarda bulunan aktörler tarafından geliştirilir.

(iii) *Proje Kimliği*: Toplumsal aktörlerin, kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa etmeleridir ki bu gerçekleştirilirken bütün bir toplumsal yapının değiştirilmesi amaçlanır.

Kimlik ve siyasal kültür arasındaki ilişkinin başlaması, kimlik kavramının düşün hayatına girmesiyle eş zamanlıdır. Kimlik kavramının kullanılmaya başlanmasından günümüze kadar yoğun bir şekilde gelen tartışmaların esasında iki eksende devam ettiği bilinir. Bu tartışmalar (i) "psikodinamik" ve (ii) "sosyolojik" olmak üzere iki başlıkta yürütülür. Ancak, Hocaoğlu, kimlik üzerine yürütülen tartışmaların en hararetlisinin onun bir "siyasî" kavram olarak kullanılması noktasında belirginleştiğini dile getirir ve bu durumun sebeplerini şu şekilde açıklar:

> "...sebebini anlamak hiç de zor olmasa gerek; çünkü, bir kere, insan dünyasında hiçbir şey, siyâset kadar can yakıcı tartışmalara sebebiyet vermez ve ikincisi de, bilhassa, ulus-devletlerin en fazla yükseldiği dönem ile çakışan ve ulus-devletlere yönelik en büyük iki tehdit unsurundan birisi olan ve ulus-devletlerin bir bakıma kriz çağı ve bir bakıma da yenilenme çağı olan son elli yılda, ironik bir şekilde, ulus-devletlerle birlikte yükselen etnikçilik cereyanlarının mürâcaat ettiği başucu kavramlardan birisi hâline gelmiş olduğu için de kimlik kavramı apayrı bir ehemmiyet kazanmış bulunmaktadır. Ulus-devletlerin zaafa uğramasında/uğratılmasında bir mânâda 'manivelâ kavram' fonksiyonunu ifâ eden 'kimlik' kavramı, henüz kelimenin tam ve hakikî mânâsıyla dört başı ma'mûr, tatminkâr bir berraklığa sâhip olmaktan uzak olmakla berâber, *bir toplumun, kabaca, dil, din, tarih, kültür vb. bakımlardan, bir başkası ile olan farklılıklarını ve farklılıklar üzerinden kendisini tanımlamasını* ifâde etmektedir."[482]

Kimlik ve siyasal kültür arasındaki yakın ilişki, kolektif kimliğin inşasında rol oynayan semboller, anılar, törenler, değerler, inançlar, ritüeller vs. unsurların, siyasal kültürün bünyesinde bulunan ve bir kısmı da siyasal kültürün şekillenmesinde başat rol oynayan öğeler olmasından dolayı daha net anlamlandırılabilir. Siyasal kültür çalışmalarının kimlik ile ilgili sorunsallarının, sembollerdeki anlamlarda, ritüellerdeki benzerliklerde, ayinlerdeki duygu ifadelerinde, inançlardaki tutarlılıklarda ya da çelişkilerde

---

[482] Hocaoğlu, 2007, s.8.

aranması gerektiğini belirten Çobanoğlu, bu duruma, Burke'nin halk kültürünün geçmişten günümüze oluşumunu sağlayan etkenlerin peşine düştüğünü ve şiirleri, baladları, edebiyatı, müziği, dansları, panayır eğlencelerini ve hatta gezgin sanatçıları bir bütünsellik içerisinde ele alarak *"kaybettiğimiz dünyanın"* günümüze yansıyan anlam ve işlevleri üzerine düşünebilmemizi kolaylaştırdığını örnek olarak gösterir.[483] Yine, Morley ve Robins'in de kimliğin aynı yönüne işaret eder. Ancak, onların seçimi "millî kimlik" yönündedir ve millî kimlik, kolektif kimliğin özgül bir biçimidir.[484] Onlara göre, kolektif bellek, ortak gelenekler, ortak ve yaşanmış bir tarih duygusu vasıtasıyla sürdürülebilir.[485] Kolektif kimlik üzerine benzer yaklaşımlardan bir diğeri de Smith' aittir. Smith'e göre kolektif kültürel kimlik, "bu kimliği oluşturan unsurların tekbiçimliliğine değil, halkın belli bir kültürel birimine dâhil nesillerde varolan bir süreklilik duygusuna, bu birime ait tarihin eski devir ve olaylarının paylaşılmakta olan anılarına ve her bir neslin bu birim ve onun kültürünün kolektif kaderi hakkında taşıdığı tasarıma atıfta bulunmaktadır."[486] Smith, kültürel kimliklerde meydana gelen değişmelerden kastedilenin, "nüfusun belli kültürel birimlerinin kolektif kaderlerine dair düşüncelerini, müşterek anılarını ve süreklilik duygusunu oluşturan kültürel unsurların aralarındaki temel örüntüselliğin travmatik gelişmeler karşısında uğradığı bozulma derecesi" olduğunu belirtir.[487] Yine Smith'e göre, kültürel işaretlerin çizdiği kültür farklılıkları, topluluğu "dışarıdakilerden" ayırırken, topluluğun nesillerini birbirine bağlayan temel mit, sembol, hafıza ve değer kalıplarını ne ölçüde tahrif ettiği ya da değiştirdiği ile de ilgilidir.[488] Smith'in, kolektif kültürel kimliğin sonucunda oluşan ve "millî kimlik" olarak adlandırdığı çerçevenin temel özellikleri ise, (i) ortak bir tarihsel toprak yahut yurt anlayışı, (ii) ortak mitler ve tarihsel bellek, (iii) ortak bir kitlesel kamu kültürü, (iv) bütün fertler için bağlayıcı bir hak ve ödevler sistemi ve (v) ortak bir ekonomidir.[489]

---

[483] Peter Burke, *Yeni Çağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, Çev. Göktuğ Aksan, İmge Kitabevi Yay., 1996'dan aktaran Çobanoğlu, 2001, s.67.

[484] David Morley, Kevin Robins, *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997, s.73-74.

[485] Morley-Robins, 1997, s.107.

[486] Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s.48.

[487] Smith, 1999, s.48.

[488] Smith, 1999, s.49.

[489] Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishing, Oxford, 1988'den aktaran Yıldız, 1997, s.13.

Siyasal kültür için kimliğin birey düzeyindeki algılanışı da kolektif kimlik ilişkisindeki düzeyden pek farklı değildir. Temel farklılığı, psikolojide kimliği nitelemekte kullanılan kavramın "benlik" (self) ile özdeşleştirilmesi oluşturur.[490] Çünkü benlik, "kim olduğumuz fikrini kapsadığı ve her zaman aynı kaldığımız duygusuna gönderdiği, yani çevre ve yaşam değişse bile aynı kaldığımız duygusuna ve bir süreklilik izlenimine gönderdiği ölçüde bir kimlik niteliği taşır."[491] Ancak, "her benliğin/kişisel kimliğin, sosyal gruba veya sürece katılım içinde oluşması, tüm bireylerde özdeş benlikler yaratamaz. Her bireyin benliği, özgül bir nitelik taşır; çünkü herkes sosyal süreci farklı bir açıdan kavrar."[492] Yani benlik/kişisel kimlik sosyal süreci oluşturan bir dizi etken sonucu oluşmaktadır, böylelikle kolektif kimliklerde farklılıkları mekânsal şartlara bağlı olan bireyler de kişisel kimlik söz konusu olduğunda "sosyal süreçler" işin içine girecektir.[493] Kimlik, bireyin "kim?"liğine ilişkin bir incelemenin adlandırma şeklidir. Bireye ilişkin olduğu kadar topluma içkindir. Bireye dair herhangi bir sorgulama toplumu da eş-zamanlı olarak analize dâhil etmek zorundadır. Aynı şekilde, ötekine dair bir tasavvur-tahayyül olmaksızın bir bireye ait gerçeklikten bahsetmek mümkün değildir. Kimlik, sadece tek-bir aidiyete (dinsel, etnik, sınıfsal vs.) referansla tanımlanamaz. Birey/toplum farklı aidiyetlerin karmaşık bir bütünüdür. Ancak, aidiyetlerin bir aradalığı ve birbiriyle olan ilişkisi birey/toplum kategorilerini mümkün kılar. Tek başına ne etnisite, ne dil ve din, ne cinsiyet, ne de sınıfsal pozisyon ve/veya kurumsal üyelik bir "ben"i ve "biz"i var etmez. Aksine farklı aidiyetlerin bazen uzlaşan bazen de çatışan ilişkisi ile "ben" ve "biz" oluşur. Yani birey farklı kimliklerin bir yumağıdır, toplamıdır. Bunlardan sadece birine indirgenemez.

1.2.4.5. Dil

Dil, insanların kendilerini ifade etmekte ve toplumdaki diğer insanlarla olan iletişiminde kullandığı en önemli araçtır. Dil, insanın temel sembolüdür.[494] Çünkü "simgeselin ilk karşımıza çıktığı yer dildir."[495] Dil, gerçekliğin bir parçasını temsil eder veya ona gönderme yapmakta kullanılır. Aynı zamanda dil, sosyal etkileşimi sağladığı gibi, kültürle bütünleşme sü-

---

[490] Çobanoğlu, 2001, s.69.

[491] Bilgin, 1994, s.208.

[492] Bilgin, 1994, s.211.

[493] Çobanoğlu, 2001, s.69.

[494] Sarıbay, 2000a, s.77.

[495] Castoriadis, 1997, 207'den aktaran Çobanoğlu, 2001, s.73.

recinde başat rol oynar.[496] Dil, bir anlam yaratma aracı olarak hem bir toplumsal davranış, hem toplumsal düşünce hem de toplumsal duygu olarak var olmuş ve iletişim dizgesi olarak gelişim göstermiştir.[497]

Dil, toplumsal iletişimde somut ve soyut olmak üzere farklı iki şekilde vücut bulur. Verili bir sistem olarak kabul ettiğimiz dil, ilgilerimizi, inançlarımızı, algılarımızı, değerlerimizi toplumun diğer üyeleri tarafından anlaşılıp yorumlanabilecek sembollere dönüştürmemizi sağlar.[498] Bu ise, sesleri kullanarak ve bunları anlamlı yollarla bir araya getirilerek yapılır ki, bu durumda ortaya kelimeler çıkar. Semboller, kelimelerle tasvir edildiklerinde bir anlam ifade eder. Sembolik olan eylemleri ve tüm nesneleri kelime kullanarak tanımlarız. Anlatımın öğesi olarak kelimeler, aslında bütün sembolleri mümkün kılan bir öneme sahiptir. Yaşadıklarımız, kelimelerle anlatılıp aktarılır, yani kelimelerle somut olarak dile gelir. Dilin soyut şekilde anlam ifade etmesi ise, işaret aracılığıyla gerçekleşir. Dolaylı olarak değer atfedilen obje veya duyguya işaret denir.[499] "İşaretler, esas itibariyle öznel anlamları indekslemede işlev gören soyutlamalardır"[500] İşaretlerin uyandırdığı çağrışımların her zaman aynı işaretle beraber olması durumunda, sembolden söz edilebileceğini ifade eden Sarıbay, bir nesnenin özü itibariyle işaret işlevini görebileceğini, işaretin dolaylı çağrışımsal bir anlamı içermesinin, onu sembol hâline getireceğini belirtir.[501]

Siyasal kültürün dil ile olan ilişkisi de toplumdaki bireylerle etkileşim noktasında kendini gösterir. Dil, içinde barındırdığı "iletişim" kavramı ile siyasal yönelimlerin aktarılmasında bir "araç" görevindedir.[502] Siyasal yönelimlerin ne olduğu, nasıl algılandığı gibi konularda dilin önemi daha iyi ortaya çıkar. Dil sayesinde bireyler, siyaset hakkındaki tutum ve davranışlarını belli eder. Dilin içerisindeki gizli iletişim sembolleri aracılığıyla bir takım siyasî mesajlar, yoğun heyecanlandırmalar veya tahrikler hedefine

---

496 Sarıbay, 2000a, s.77.

497 Demir, 2006, s.122.

498 Haviland, 2002, s.135.

499 Haviland, 2002, s.134.

500 Sarıbay, 2000a, s.77. Sarıbay, konuyu örnek üzerinden daha net bir biçimde açıklar: "...bir silahın esasında hayvanları avlamak amacı ile üretildiği aşikârdır; ama bu silahın genel olarak saldırganlığın ve şiddetin bir işareti haline gelmesi de pekâlâ mümkündür. Burada silahın işaret olarak gördüğü işlev, biraz da dolaylı bir çağrışım şeklinde karşımıza çıkmaktadır." (Sarıbay, 2000a, s.77-78)

501 Sarıbay, 2000a, s.78.

502 Özer, 1996, s.86.

ulaşır.[503] Böylelikle dilin etkin kullanımına dayalı ajitasyon ve propagandanın siyasal kültür içindeki önemi ortaya çıkmaktadır. Bouthoul'un konuya ilişkin açıklaması ise şöyledir: "Sayısız tekrarlamayla halk, kelimelere kendi düşünce şekline, fikirlerine ve eğilimlerine uygun bir anlam verir. Kelimelerin tercihi ruhsal ağırlıkları, anı uyandırıcı güçleri ve taşıdıkları duygular böylece yavaş yavaş değişime uğrar. Bu anlam evrimi, bunalım dönemlerinde hız kazanır. Bazı terimler siyaset ve ideoloji konjonktürüne göre övücü ve aşağılatıcı bir anlamı karşılar."[504]

Dil, düşünce sayesinde kavram yaratma gücüne de sahiptir.[505] Bu bağlamda, siyasal sembollerin ardındaki anlam dünyaları, dilin yaşadığı alandır. Gerek iktidara, gerekse muhalefete ait siyasal sembollerin anlam ile birlikte, o anlamın dilinin ve verili gerçekliğinin de taşıyıcılığını yaptığını söylemek mümkünüdür. Böylece, siyasal kültürün içerisinden çıkan siyasal semboller, "bir aktörün siyaset hakkında neler hissettiklerinin" ve "verili gerçekliğin" dilsel taşıyıcısı olmaktadır.[506]

Bu aşamada ise üzerinde durmamız gereken diğer bir nokta; "siyasal dil" konusudur. Sarıbay ve Öğün'ün "politik [siyasal] kültür politik [siyasal] nitelikli bir dil üzerinden yürür"[507] cümlesinden hareketle, siyasal dil, siyasal ilişkilerin dolaşımını ve iletişimini sağlayan bir konumda algılanır. Dittmer'in, siyasal iletişimin avantajları olarak sıraladığı[508]; (i) bütünleştirici ve harekete geçirici olması, (ii) kesin tanımlanabilirliği ve bir niceliğinin bulunması ve (iii) kaynakları göz ardı eden tek yönlü analizlerin önüne geçmesi konularında siyasal dilin işlev kazandığı yer, siyasal nitelikli metinler ve siyasal söylemler olmaktadır. Metin ve söylem tıpkı dil gibi, sosyal bağlam ile ilişkilidir. Ancak, siyasal olguyu çözümlemek için sadece metin ve söylemlere değil, "onların somut hayattaki karşılıklarına bakmak" gerekli-dir.[509] Somut hayattaki karşılıklar, "politik [siyasal] nitelikli sözcükler demek değildir. Bazen bir jest, bir mimik bile politik [siyasal] dilin kapsamı içinde

---

[503] Özer, 1996, s.86.

[504] Gaston Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Ali Türkây Yazıcı, Remzi Ktabevi Yay., İstanbul, 1968, s.84.

[505] Nihat Nirun, *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yay., No: 73, Ankara, 1994, s.224.

[506] Çobanoğlu, 2001, s.75.

[507] Sarıbay-Öğün, 1999, s.102.

[508] Lowell Dittmer, "Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis", *Word Politics*, Vol. XXIX, No: 4, July 1977, s.564'ten aktaran Çobanoğlu, 2001, s.76.

[509] Sarıbay-Öğün, 1999, s.102.

yer alabilir", bu nedenle siyasal dil derken aslında kastedilen siyasal söylemdir.[510] Bir toplumun siyasal kültürü içerisinde, seçkin ya da kitleye ait olan bir siyasal aktörün siyaset hakkındaki bilgisi, hissettikleri, tepkisi onun konuştuğu dilde saklıdır. Bu nedenle dil, bir ayrım noktası olduğu kadar, ayrıca bakış açısını belirten bir duruş noktasıdır. Siyasal taleplerin sonucunda ortaya çıkan siyasal davranışlarda kullanılan dil, siyasal iletişimi kolaylaştırıcı, siyasal davranışı etkinleştirici bir faktör olduğu gibi, siyasal alandaki aktörün dünyaya bakışı ve algısı konusunda da bizlere ipuçları verir.[511]

1.2.4.6. Semboller, Mitler, Efsaneler ve Siyasal Törenler (Ayinler)

Siyasal dil, geniş bir semboller bütünü içerisinde oluşmaktadır. Siyasetin efsaneleri, ayin ve törenleri sembolik bir düzen içerisinde, siyasal dilin ifadeleri olarak belirir.[512] Semboller, bulundukları toplumların üzerinde uzlaştığı "ortak simge veya işaretlerdir", bir nesnenin ya da fikrin yerini tutan objelerdir.[513] Mardin'in belirttiği gibi, "belirli bir toplumun yapısal 'şekli'ni devam ettirmeyi sağlayan unsur, bu toplulukta yaşayan herkesin başında taşıdığı bu gibi simgelerden [sembollerden] oluşan dağarcıktır. Simgeler [semboller] nesilden nesile insanlara aynı toplumsal davranışlarda bulunmayı öğretir."[514] Sembollerin toplumsal hayatta üç açıdan önemi olduğunu ifade eden Mardin, öğrenme sürecinin bir yerde sembole bağlandığını, sembollerin birden çok kimsenin paylaştığı bir "toplum haritası" oluşturduğunu, sembollerin toplumsal eyleme iten bazı çağrışımların taşıyıcısı olmasından dolayı, sembollerin bu açıdan "yüklü" sembol (*İng. condensation symbols*) olarak işlev gördüğünü belirtir.[515] Semboller, bu halleriyle, bireylerin hangi işareti ya da simgeyi nasıl anlamlandıracağı konusunda yol gösterici, günlük yaşamın çok anlamlılığının ve karmaşıklığının bireye dayattığı zorluklardan kurtulup çözüm yolu bulmada yardımcı olan, bulundukları toplumların "havasının-suyunun" ürünleridir; onlardan

---

[510] Sarıbay-Öğün, 1999, s.103.

[511] Çobanoğlu, 2001, s.78.

[512] Sarıbay-Öğün, 1999, s.103.

[513] Neyyire Dereoğlu, "İletişimin Gelişmesi Açısından İşaret ve Semboller", *Medya ve Kültür*, 03-05 Mayıs 2000, I. Ulusal İletişim Sempozyumu Bildirileri, Gazi Üniversitesi İletişim Dergisi Yay., Ankara, 2000, s.391.

[514] Şerif Mardin, *İdeoloji*, 6. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2000, s.90.

[515] Edward Sapir, "Symbolism", *Encyclopedia of Social Sciences*, New York, 1934, s.492-495'ten aktaran Mardin, 2000a, s.91-92.

izler taşır, onlarla birlikte bir anlam ifade eder.[516] Dolayısıyla semboller, bulundukları kültür içerisinde anlamlandırılabilir. Öyle ise siyasal sembollerin gelip dayanacakları nokta da siyasal kültürdür. "Sembolleri varlığı, doğrudan doğruya tanımı gereği politik [siyasal] kültürün ilgi alanı içine girmektedir."[517]

Fiziksel görüntülerine oranla daha fazla anlam taşıyan semboller, anlamların kolaylaştırılması, bir bakıma basite indirgemesidir.[518] Sarıbay'ın ifadesiyle, "...semboller topluluk hayatının kolektif tasarımlarıdır (*[İng.] collective representations*): Semboller siyasal kültürün zihni kurguları olarak bireylere içinde bulundukları dünyayı anlamlandırma araçlarını sağlarlar; onları aynı zamanda ait oldukları topluluğun özel anlamlarına bağlarlar."[519] Bununla birlikte, "semboller bireyleri kolektivite ile yeniden birleştirir ve ait olunan inancı yeniden onar."[520] Semboller bunları yaparken, ""toplumsal/siyasal hayatın karmaşık gerçekliğini berrak hale getirir ve bilişsel yol haritaları (*[İng.] cognitive maps*) rolünü görürler."[521]

Diğer yandan, semboller "ortak noktalar"ın ifadeleri oldukları gibi ayrımların ve farklılıkların da dile getirimi olabilirler; semboller, ayırt etme, farklılaştırma ve dikkat çekme için kullanılır.[522] Sembollerin bu ayırt edici özelliği, aynı toplum içindeki sınıfsal ayrımlarda kendini gösterebileceği gibi, etnik, dini, ideolojik farklılıklarda da ortaya çıkabilmektedir.[523]

Semboller, siyasal kültürün bilişsel ve duygusal boyutlarına sahiptir. Sembollerle ilgili bireyin bilişsel yönü ağır basıyor ise, bu durumda bireylerin sembole olan ilişkisi ideolojiktir. Sembollerin duygusal boyutunda ise, bireyin sembole ilişkin tutumunda herhangi bir mantıksal veya rasyonel

---

[516] Kurt, 2003a, s.43.

[517] Sarıbay-Öğün, 1999, s.106. İslâm ve Türk kültüründeki sembollerin siyasal kültür ve ideolojiler için kullanımı hakkında bkz. Nejdet Gök, Mehmet Kutlu, "Hilâl ve Ay-Yıldız Motifi: Sembol ve İdeolojik Kullanım", *Doğu Batı* -Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 4-, Sayı 31, Yıl 8, Şubat, Mart, Nisan 2005, s.267-287.

[518] Kurt, 2003a, s.43.

[519] Sarıbay, 2001, s.121.

[520] Rebecca E. Klatch, "Of Meanings and Masters: Political Symbolism and Symbolic Action", *Polity*, Vol. XXI, No: 1, Autumn 1988, s.139'dan aktaran Sarıbay, 2001, s.121.

[521] Sarıbay, 2001, s.121.

[522] W. Lance Bennet, *Politik İllüzyon ve Medya*, Çev. Seyfi Say, Nehir Yay., İstanbul, 2000, s.172.

[523] Kurt, 2003a, s.43.

ilişki aranmaz.[524] Dini sembollere karşı bireyin tutumu sembollerin duygusal boyutunun en belirgin örneğidir.

Edward Sapir, siyasal kültür için iki farklı sembolleştirmenin var olduğunu belirtir: (i) *Referential*, (ii) *Condensational*.[525] *Referential* sembollere, ilahiler, bayraklar ve devlet amblemleri gibi millî olanlar dâhil olabileceği gibi, parti logoları, sloganlar hatta somut varlıkların tanımlamada yardımcı olan bireyler de örnek verilebilir. Bu sembollerin en belirli nitelikleri, onların genel geçerlilikleri (*İng. communicability*)'dir. Genel bir anlayış, genellenmiş bir anlam ve paylaşılmış bir yorum üzerinde resmedilirler. *Condensational* semboller ise, referential sembollerin aksine genel geçer bir anlamları yoktur. Bu sembollerin yükledikleri anlamları çözmek, sembolleri alanların yetenekleri ile bağlantılıdır. Genel geçerlilikleri sınırlıdır. Belirli bir grup veya kesim arasında geçerli olabilirler. Bu semboller, referential sembollere göre daha fazla duygusal unsurları bünyelerinde barındırırlar. Çünkü bu semboller meşruluk, kimlik ve partizanlık amaçları için mesajlar ve anlamları ayırt etmede odaklanmak için kullanılırlar.[526]

Mit, "geleneksel olarak yayılan ya da toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren, tanrı, tanrıça, evrenin doğuşu ile ilgili imgesel, alegorik bir anlatımı olan halk öyküsüdür."[527] "Söylenceler [mitler], bir toplumun manevi değerlerini yansıtan ciddi öykülerdir. Bu öyküler bir toplumun dünya görüşünü ve önemli inançlarını temsil ettikleri için, o toplumun kültürü tarafından değer verilen ve korunan insani deneyimlerin birer simgesidir."[528] Assmann, miti, insanın, kendini ve dünyayı tanımak için anlattığı bir öykü ve aynı zamanda bizi kendine tabi kılan, kuralcı talepleri olan ve biçim verici bir gücün temsil ettiği bir hakikat olarak kabul eder.[529] Mitler, (çoğul olarak) tanrıları veya süper insanları, olağanüstü olayları veya ko-

---

[524] Kurt, 2003a, s.44.

[525] Gregor Matjan, "Lifestyles Concepts and Their Application in Comparative Research on Central European Political Culture", Fritz Plasser, Andreas Pribersky (Eds.), *Political Culture in East Central Europe*, Aldershot-Brookfield, Avebury, 1996, s.42'den aktaran Kurt, 2003a, s.45.

[526] Kurt, 2003a, s.45.

[527] Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, 2. baskı, Arkadaş Yay., Ankara, 2004, s.935 ve Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 7. baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları-505/1, Ankara, 1983, s.840. Mitoloji kavramı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Muharrem Kaya, *Mitolojiden Efsaneye: Türk Mitolojisinin Türkiye'deki Efsanelerde İzleri*, Bağlam Yay., İstanbul, 2007, s.11-23.

[528] Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, Çev. Koray Akten ve diğ., 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s.17.

[529] Assmann, 2001, s.77-78.

şulları, olağan insanın yaşamından tümüyle farklı bir zamanda konu edinen özgün anlatılar[530] olmalarından dolayı, doğal olayları ve ölümü konu edinebilir; ilahların özelliklerini ve işlevlerini betimleyebilir ya da kahramanlık öykülerini anlatarak, kahramanca ve erdemli davranışlara bir model oluşturabilir.[531]

Mitler, özünde ciddi amaçlı ve eğlendirici hikâyeler olarak ortaya çıkmıştır. Konularının geniş kapsamlı oluşu, onların yüzyıllar, hatta binlerce yıl yaşamalarını sağlamıştır. "Mitlerin ciddi amaçları, ya evrenin doğasını açıklamak (yaratılış ve bereket söylenceleri [mitleri]) ya da toplum üyelerine ait oldukları kültüre göre başarılı olmak için gerekli davranış ve tavırları öğretmektir (kahramanlık söylenceleri [mitleri] ve destanlar)."[532] Mitler, geçmişteki olağanüstülüklerle ilgili olmalarına rağmen, zihinlerde bir düşünce biçimine işaret ettiklerinden, gelecekteki insan davranışlarına yön verme ve insanların gelecekle ilgili varsayımlarda bulunmalarını sağlama amacını da taşır.[533] Mitlerin geçmişle ilgili oluşu, onların "zaman" kavramıyla olan bağının önemli bir göstergesidir. Çünkü mitler, tarihsel süreç içerisinde oluşurlar, yaşandıkları geçmişin kutsallığı ve olağanüstülükleri söz konusudur; bulundukları toplumların geçmişleri hakkında fikir verirler.[534] "Mitler dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insan kökenini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda insanın, bugün içinde bulunduğu duruma gelişine kadar, olan biten tüm önemli olayları anlatır. İnsanın ölümlü, cinsiyetli, toplum hâlinde örgütlenmiş, yaşaması için çalışması gereken ve kurallara göre çalışan bir varlık konumuna gelmesine kadar ki önemli olayların anlatıldığı öykülerdir."[535] Bu nedenle, bireylerin zihninde önemli yerleri olan mitleri göz önünde bulundurmadan o toplumun tarihini ve kültürünü anlamak oldukça zordur.

---

[530] Ayşe Koncavar, "Modern Dönemde Kitle İletişim Araçlarında Mitoslar", *Medya ve Kültür*, 03-05 Mayıs 2000, I. Ulusal İletişim Sempozyumu Bildirileri, Gazi Üniversitesi İletişim Dergisi Yay., Ankara, 2000, s.233. Ayrıca, mitlerin yaşamdaki rolü hakkında detaylı bilgi için bkz. Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, 2. baskı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000, s.93-110 ve Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Yay., İstanbul, 2005, s.11-14.

[531] Rosenberg, 2006, s.17.

[532] Rosenberg, 2006, s.19.

[533] Kurt, 2003a, s.46.

[534] Kurt, 2003a, s.46.

[535] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rıfat, Simavi Yay., İstanbul, 1993, s.13'ten aktaran Koncavar, 2000, s.233.

Mitlerin, siyaset ile kesişme noktaları ise, daha çok siyasal iktidarın kendi ideolojisi doğrultusunda bu mitleri kullanma aşamasında ortaya çıkar. Zira mitler, büyük oranda zaten siyaseti içlerinde barındırmaktadır. Mitlerin, siyasal iktidarlar tarafından kullanılması daha çok, iktidarda bulunanların kendilerini mitsel kahramanlarla özdeşleştirmeleri ile olmaktadır.[536] Bir toplumdaki siyasal kültürde, mitlerle olan yakınlaşma ve yoğunluk ne derece fazlaysa o toplumun tarihsel geçmişine olan bağlılığı da o derece güçlüdür.

Bu noktada, siyasal kültür ve efsane arasındaki ilişki de siyasal kültür-sembol ve mit arasındaki ilişkiye benzer bir özellik taşımaktadır. Başlıca işlevi geleneği pekiştirmek olan efsaneler, insanoğlunun en derin arzularına, korkularına, ümitlerine ihtiraslarına, duygularına değindiği gibi sosyal düzeni de onaylayıp düzenler.[537] "Efsane kurucu bir tarihtir, bugünü geçmişin ışığıyla aydınlatmak için anlatılan bir öyküdür."[538]

Efsaneler, ait oldukları toplumların tarihsel süreç içinde deneyimler çerçevesinde ürettikleri ve bazı durumlarda geçmişleri ile ilgili yaşanmışlıkları yani gerçeklikleri bünyesinde barındıran sembolik kurgulardır. Dolayısıyla bulundukları toplumun tarihinin, sosyal ve kültürel yapılarının izlerini taşır. Efsaneler, mitlerde olduğu gibi doğaları gereği siyasal unsurları bünyelerinde barındırırlar, bu halleriyle de ideolojiktirler.[539] Efsaneler, milletlerin oluşumunda da önemli roller üstlenmiştir. Önceleri "kuruluş destanları" olarak bir milletin oluşumu için temel olan bu efsaneler, daha sonra milleti bir arada tutan "birleştirici" bir misyon üstlenir.[540]

Bununla birlikte, efsaneler, tarih boyunca siyaset sahnesinde hem siyasal iktidarı elinde bulunduranlar hem de onlara muhalefet edenlerce kullanılan bir araç olmuştur. "Efsane, gerçekten de, insanoğlunun politik [siyasal] iktidar ilişkilerini büyük bir ölçekte, yoğun ve derin bir şekilde hayal edebilmesini sağlayan deneyimin imkânlarını sunmaktadır. Hemen hemen bütün efsaneler politik [siyasal] iktidar kavgalarını yansıtır."[541]

---

[536] Kurt, 2003a, s.47.

[537] Burhan Oğuz, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri*, Cilt II, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1980, s.193.

[538] Assmann, 2001, s.56.

[539] Kurt, 2003a, s.48.

[540] Kurt, 2003a, s.48.

[541] Sarıbay-Öğün, 1999, s.136. Ayrıca, "Modern Dünyada Politik [Siyasal] Efsane" ve "Politik [Siyasal] Efsanenin Dinamizması" için bkz. Sarıbay-Öğün, 1999, s.133-138 ve s.142-146.

Siyasal kültürün görünen uygulamaları olan siyasal törenler de siyasal semboller, mitler ve efsaneler gibi, toplumun bireylerini birleştiren özelliklere sahiptir, ortak yaşamın ürünleridir; "ait oldukları gruba göre ister dini açıdan kutsansınlar, ister burjuva ya da köylü geleneklerin gereği olarak isterse de askeri bir takvime bağlı olarak kutlansınlar ortak yaşanan bir zamanı yansıtırlar."[542] Her toplumun kendine özgü siyasal törenleri vardır. Söz konusu siyasal törenler genelde bir ritüel (ayin) niteliğini alırlar ve "ritüellerde seyirci yoktur, herkes oyuncudur; o kutsallık pratiğine aynı zamanda, aynı şekilde, aynı gerçekler ve duygularla herkes katılır."[543] Siyasal semboller, törenler ya da ayinler, bir toplum içerisinde siyasal kimliğin de oluşumuna katkıda bulunur. Sarıbay ve Öğün'ün Theodor Hanf'a atıfla konuya ilişkin açıklamaları oldukça yararlıdır:

> "...semboller ve ayinler, bizlere hangi topluluğun parçası olduğumuzu kavratır; diğer topluluklara göre farklılığımızı belirginleştirir. Bu araçlar sayesinde, bir topluluk, diğerleri üzerinde egemenlik kurabilir; farklı gruplardan gelen kişileri asimile eder. Söz konusu iki keskin uygulamanın yanı sıra, yine benzer araçlarla bir topluluğun içinde yer alan alt topluluklar arasındaki farklılıklar tanınabilir ve farklılık içinde eşit muamelelere dayalı olarak birlikte yaşamak (consociation) mümkün hale gelebilir. Daha ileri bir yaklaşım olarak semboller ve ayinler farklılık içinde birlik ilkesi ya da senkretik ilkenin gerçekleşmesi için işlev görebilir."[544]

Tüm siyasal törenler ya da ayinler daha çok tekrarlama ve canlandırma işlevini görür. Ritüelin disiplini ne kadar sıkı ise tekrarlamanın o kadar ağır bastığını, buna karşın uygulamalara özgürlük tanınan yerlerde ise canlandırma işlevinin öne çıktığını dile getiren Assmann, bu iki kutbun yarattığı dinamik içindeki hareket olanağının kültürlerin bağlayıcı yapısında yazının öneminin artmasına neden olduğunu, yazıya geçişle birlikte tekrarlamanın üstünlüğünden canlandırmanın üstünlüğüne geçildiğini, böylece, ortaya çıkan yeni yapının gücünün taklit etme ve saklama eyleminde değil, yorumlama ve hatırlama eyleminde olduğunu, bu hâliyle yeni ritüelin yorumlayıcı okuma aldığına işaret eder.[545]

Diğer yandan, sembollerin, siyasal tören ya da ayinlerin siyasal ilişkilerdeki oynadığı role ilişkin iki farklı yaklaşımın olduğu ifade edilebilir[546]:

---

[542] Assmann, 2001, s.42.

[543] Naci Bostancı, *Siyaset, Medya Ve Ötesi*, Vadi Yay., Ankara, 1998, s.200.

[544] Sarıbay-Öğün, 1999, s.108.

[545] Assmann, 2001, s.22; Kurt, 2003a, s.49-50.

[546] Sarıbay-Öğün, 1999, s.109-110.

Bu yaklaşımlardan ilki, sembol ve törenleri *araçsal ve faydacı* bir temelde ele almaktadır. Bu düşüncede olanlara göre, bir sembol ya da tören mutlaka zihinleri bulandırmaya ve insanların görüş alanına giren bazı gerçekleri gizlemeye yaramaktadır. Sembol ve törenlerin bu perdeleyici işlevini kullanan egemen sosyal sınıflar, böylelikle, kendi çıkarlarını sürdürme fırsatını elde etmektedir. Diğer yaklaşım ise, sembol, tören ya da ayinlerin mutlak olarak siyasal bir eylemle ve amaçlarla ilişkilendirilemeyeceğini, işlevlerinin daha durumsal, olumsal ve temsili olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, ağırlıklı olarak antropolojinin etkisi altında kalan *ifadesel yaklaşım* ile açıklanabilir.

1.2.5. Siyasal Toplumsallaşma

Siyasal kültürün nesilden nesile aktarılmasında ne yönde bir sürecin işlediği ve ne tür öğelerin bu görevi üstlendiği konularına geçmeden önce "toplumsallaşma ya da sosyalleşme" kavramı üzerinde kısaca durmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Zira siyasal toplumsallaşma olarak ifade ettiğimiz süreç, toplumsallaşmanın bir boyutudur ve "siyasal insan"ın[547] oluşum sürecine karşılık gelir. Birey dünyaya geldiği zaman hiçbir değere sahip olmaksızın topluma karışmaktadır. Bu nedenle insan davranışlarının büyük bir kısmı sonradan öğrenilmiş davranışlardan oluşur.

Bir bebeğin doğumunda bazı içgüdüsel değerlere sahip olduğu saptanmıştır. Ancak, söz konusu içgüdüsel davranışlar bireyin yaşamını devam ettirebilecek özellikten yoksundur ve de çok azdır. Toplumsallaşma, çocuğun karşı karşıya geldiği etkileri edilgen bir biçimde özümsediği bir çeşit "kültürel programlama" değildir; yeni doğmuş bir bebeğin bile, kendisinin bakımında sorumlu olanların davranışını etkileyecek gereksinimleri ya da istekleri vardır: Çocuk en başından, etkin bir varlıktır.[548] İnsanların belirli bir toplumda belirli davranışları öğrenmeleri toplumsallaşma süreci olarak tanımlanan bir oluşum içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla insanın kendine uygun insanca davranışları öğrenmesi süreci toplumsallaşma olarak ifade edilebilir.[549] Bu süreç bireyin, karşılıklı etkileşim sonunda belli bir toplumun "yapma, duyma ve düşünme" biçimlerini öğrenmesini ve içsel-

---

[547] Siyasal insanın oluşum süreci ile ilgili olarak; "çocukluk dönemi", "ergenlik-gençlik dönemi" ve "olgunluk çağı-yetişkinlik" dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akay, 2006, s.8-45.

[546] Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yay. Haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yay., Ankara, 2000, s.25.

[549] Özkalp, 2005, s.109.

leştirmesini, bununla birlikte kendi içinde özdeşleştirmesini kapsar.[550] Birey, toplumsallaşma sayesinde toplumun ortaya koyduğu tavır ve hareket modellerini, örnekleri ve düşünme biçimlerini öğrenir. Bu nedenle toplumsallaşma, bir ferdin herhangi bir grup faaliyetine katılmasında kendinden beklenen uygun rol ve ilgili normlardan haberdar olmasıdır[551] şeklinde tanımlanabilir.

Toplumsallaşma birey ve toplumsal yapı arasında var olan bir ilişkidir. İlişkiyi sağlayan ise, kültürdür. Alkan'a göre. "...toplumsallaşma üzerine çalışırken hem bireysel davranışları, hem de toplumsal yapıyı göz önünde bulundurmak gerekecektir. Kültür, bireyi ve toplumsal yapıyı birbirine bağlayan bir iletişim kayışı gibidir. Bu kayışın bir ucunda birey, diğer ucunda ise toplum bulunmaktadır. Toplumsallaşmada önemli olan, birey-toplumsal yapı bağlantısını sağlayan bu sürecin işleyişini ve içeriğini anlayabilmektir."[552] Toplumsallaşma, bireyin toplumsal kültürle bütünleşmesi ve içinde yaşadığı toplumla ortak bir yaşam sürdürebilmesi açısından önem arz eder. Birey içinde bulunduğu grubun kültürünü toplumsallaşma sayesinde iki bölümde elde eder: İlk olarak toplumsal kabul görmüş geleneksel rol dağılımını anlayıp, kendini tanımlamayı ve sosyal yapı içinde diğer bireyler arasında edinebileceği yeri anlar. İkinci olarak ise, sahip olduğu rolün gereklerini ve davranışlarını, duygularıyla ilişkilendirmeyi öğrenir. Bu bağlamda toplumsallaşma, "insanın karşılaşacağı durumları, müesseseleşmiş kurallara, çözüm yollarına uygun şekilde târif ve idrak edebilmesini, onlara göre değerlendirmesini mümkün hale getirmek yeteneğinin elde edilmesini sağlayan süreçtir."[553] Toplumsallaşma süreciyle birey, yaşam biçimini hayvanî düzeyden kurtarmış olur. Bu süreç, bireyin belli bir toplumda yaşamasını olanaklı kılan davranışları edinmesini sağlar. Bireysel yönden toplumsallaşma şeklinde ifade edilebilecek bu süreçte birey, kişiliğini bulur.[554] Toplumsallaşma bu yönleriyle iki tamamlayıcı süreci simgeler: (i) sosyal ve kültürel mirasın gelecek nesillere aktarılması ve (ii) kişilik gelişimi.[555]

---

[550] E. Mine Tan, *Toplumbilimine Giriş: Temel Kavramlar*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yay., Ankara, 1981, s.35.

[551] Theodore Caplow, *Elementary Sociology*, New York, 1965, s.23'ten aktaran Erkal, 2004, s.86.

[552] Türker Alkan, *Siyasal Toplumsallaşma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979, s.9'dan aktaran Özer, 1996, s.88.

[553] Dönmezer, 1994, s.122.

[554] Özkalp, 2005, s.110; Dönmezer, 1994, s.123.

[555] Özkalp, 2005, s.110.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, birey dünyaya geldiğinde bir takım içgüdüsel değerlere sahiptir. Ancak, bu değerlerin içinde siyasal nitelik taşıyan bir özelliğe rastlamak imkânsızdır. Bireyin siyasal değer, inanç ve tutumları, içinde bulunduğu toplumda zaman içerisinde ve kendisinin de etken olduğu bir süreçte şekillenmektedir. Bireyin siyasal yönelimleri uzun bir zaman süreci içinde oluşmakta ve siyasal kültürün etkisini üzerinde hisseden çeşitli yapı ve kurumların etkisini içermektedir.

Siyasal kültür, daha öncede ifade ettiğimiz üzere, bir toplumun tarihinin ürettiği bir olgudur. Siyasal kültüre ilişkin elde edilen değerler, aile, eğitim sistemi, iş ortamı, kitle iletişim araçları, farklı diğer kurumlar ve siyasal sistemin kendisi aracılığıyla nesilden nesile iletilmektedir. Bu bağlamda, siyasal toplumsallaşma*, bireysel ve toplumsal düzeyde, siyasal kültürün iletimi ve saklanması, biçim değiştirmesi ve nihayetinde oluşturulması sürecini kapsamaktadır.[556] Yani, en genel ifadeyle siyasal toplumsallaşma, bireyin siyasal kültür edinme sürecidir.[557] Bu süreç içinde birey, siyasal sistem hakkında geçerli değerler veya görüş sahibi olur; kendi siyasal değerlerini, tutumlarını, inançlarını ve davranışlarını bu süreç içerisinde öğrenir. Siyasal toplumsallaşmanın amacı, bireyleri siyasal toplumun işlevsel birer üyesi hâline getirmek için eğitmek ve geliştirmektir.[558] Bu amaç için uygulamaya hazır belli bir müfredat yoktur; programlanmamış olup, yaşamın bir getirisi olarak kendini hissettirir. Siyasal kültürün temelinde ana unsur olarak siyasal toplumsallaşma vardır. Siyasal top-

---

* Türker Alkan, siyasal toplumsallaşma kavramının ilk kez S. M. Lipset tarafından 1954'te kullanıldığını belirtmektedir. Yazara göre daha sonra (1959) bu konuda yapılagelen çalışmaları derleyen ve sistemleştiren H. H. Hyman olmuştur. 1960'lardan sonra ise siyasal toplumsallaşmayı konu alan ve doğrudan bu kavramı kullanan çalışmalar hızlı bir artış göstermiştir. Bu çalışmalarla birlikte kavramın tanımında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Ancak, genelde siyasal toplumsallaşmayı bir süreç olarak gören tanımlar daha sık kullanılmaktadır. (Özer, 1996, s.88, Sarıbay-Öğün, 1999, s.62. Ayrıca, siyasal toplumsallaşma kavramının ilk kullanıldığı çalışmalar için bkz. Seymour Martin Lipset, *Siyasî İnsan*, Çev. Mete Tunçay, Türk Siyasî İlimler Derneği Yay., Ankara, 1964 ve Herbert Hiram Hyman, *Political Socialization: A Study in the Psychology of Political Behavior*, The Free Press, New York, 1969)

556 Jackson-Jackson, 1997, s.111.

557 Turan, 1986, s.47.

558 Roberta Sigel, "Assumptions About the Learning of Political Values", Ed. Edward S. Greenberg, *Political Socaialization*, Atherton Press, New York, 1970, s.20'den aktaran M. Sait Doğan, "Sosyalleşme, Sosyal Değişme ve Siyasal Sosyalleşme", *Sosyoloji Konferansları*, 32. Kitap, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul, 2005, s.5.

lumsallaşma aile, çocukluktan kalma değerler, eğitim, çevre, iletişim araçları gibi faktörlerle belirir ve nitelenir. Siyasal toplumsallaşma siyasal kültürü oluşturur. Siyasal kurumlar siyasal kültürden etkilenir ve böylelikle siyasal kültür kurumları, kurumlar da tekrar siyasal toplumsallaşmayı etkiler. Sonuçta siyasal kültür üzerine değişmeler oluşur. Bütün bu etki-tepki ilişkileri ise siyasal davranışı oluşturmaktadır.[559] Burada üzerine tartışma yürütülen husus, siyasal toplumsallaşma sonrasında oluşan siyasal davranışın, bazı toplumlarda doğal yollarla elde edilebilen bir kazanım şeklinde değerlendirilirken, bazı toplumlarda bu durumun dikteyle, beyin yıkamayla oluşturuluyor olmasında odaklanmaktadır.[560] Bu nedenle siyasal toplumsallaşma, içerik ve yöntem bakımından tartışmalara gebe bir kavramdır.

Kışlalı, siyasal toplumsallaşma sürecini, toplumsallaşmanın bir bölümü olarak görür ve kavramı, siyasal inanç, değer ve davranışların birey tarafından benimsenme ya da toplum tarafından bireye öğretilme süreci olarak tanımlar.[561] Alkan da benzer bir tanımla siyasal toplumsallaşmayı şu şekilde ifade etmiştir: "Siyasal toplumsallaşma, toplumsal-siyasal çevre ile bireyin arasında yaşam boyu süren dolaylı ve doğrudan etkileşim sonucunda, bireyin siyasal sistemle ilgili görüş, davranış, tutum ve değerlerinin gelişmesidir."[562] Sarıbay'ın ise kavrama getirdiği açıklama aynı doğrultudadır: "Doğumuyla başlayan bir süreç içinde olduğu çevrenin ve toplumun siyasal değerleri, inançları bireye aşılanmakta ve siyasal davranışlarının bunlar çerçevesinde yönlenmesi beklenmektedir. Hayat boyu devam eden bu sürece siyasal toplumsallaşma denmektedir."[563]

Siyasal sistemin öznesi olan bireylerin, siyasal toplumsallaşmayla ailesinden ve çevresindeki sosyal gruplardan öğreneceği değerler, tutumlar, inançlar siyasal sistemin varlığını sürdürmesi açısından bir sorumluluktur. İnsanların sosyal örgütler kurmalarında toplumsallaşma süreci ne denli önemliyse siyasî nitelikli duygu, düşüncelerin kazanılması ve siyasî öğelerin kurulup varlığını sürdürmesinde de siyasal toplumsallaşma o

---

559 Ahmet Yücekök, "Toplumsal Üst Yapı Olarak Siyasal Davranış", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XXIV, Sayı 4, 1969, s.178.

560 Jackson-Jackson, 1997, s.111.

561 Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 10. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2003, s.118.

562 Türker Alkan, *Siyasal Bilinç ve Toplumsal Değişim*, Gündoğan Yay., Ankara, 1989, s.8.

563 Ali Yaşar Sarıbay, *Siyaset Psikolojisi: Siyaset Psikolojisinin Alanı ve Kişilik Kuramları*, Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi 1997-1998 Öğretim Yılı Yayımlanmamış Ders Notları (Teksir), Bursa, s.8.

denli önemlidir.[564] Bu nedenle fiziki bir varlık olan insan, siyasal toplumsallaşma süreciyle siyasî insan hâline gelir ve benliğine kavuşur.* Bireyin siyasal benliğini oluşturması süreci olarak siyasal toplumsallaşmaya yaklaşım, söz konusu tutum ve beklentilerin oluşum ve değişimini birey düzeyinde yapacağı çözümlemelerle incelemeyi amaçlamaktadır.[565]

Siyasal insanı yaratan süreç hiç kuşkusuz siyasal toplumsallaşmadır. Bu nedenle siyasal toplumsallaşma, "siyasal insan"ın oluşumu için siyasal kültür edinme süreci olarak tanımlanabilir.[566] Birey, içinde bulunduğu siyasal sistemin temel dinamiklerini siyasal toplumsallaşma yoluyla kavrar ve siyasal davranışlarına bu kavrayışın özelliklerine göre yön verir. Bireylerin siyasal kararlarına etki edebilecek bu kavrayış süreçleri, bir bakıma toplumun ve toplum içerisindeki siyasal seçkinlerin (elit) tercihlerinde ve kararlarında büyük öneme sahip olacaktır. Çünkü toplum, en nihayetinde bireylerden meydana gelmektedir. Siyasal toplumsallaşmanın önemli olduğu diğer bir husus ise meşruiyet konusudur. Merelman'ın ifade ettiği gibi, insanları kontrol etmenin diğer yolları günden güne ya başarısızlığa uğramakta ya da meşruiyetlerini yitirmektedir. Bu nedenle yetişkinlerin yeniden-siyasal toplumsallaşmasının ve okul çağı çocuklarının arzu edilen yönde siyasal toplumsallaştırılması, olası meşruiyet krizlerinin ortaya çıkma ihtimalini azaltacaktır.[567]

---

[564] Tosun, 1991, s.17.

* Siyasal insanın oluşumu ile ilgili olarak, çocukların siyasetten anlamadığı noktasından hareketle, siyasetten anlamak deyiminden çocukların siyasal partilerin tutumlarını, bazı siyasal liderlerin isimlerini, görevlerini ya da günlük siyasal sorunların ayrıntılarını bilmelerini kastediyorsak, doğal olarak çocukların siyasetten anlamadığını ifade edebileceğimizi dile getiren Turan, buna karşılık çocukların siyasetle ilgilenmeye ve siyasal sisteme ilişkin tutum ve değer yargılarını edinmeye tahmin edilenden çok daha erken bir dönemde başladıklarını vurgular. Turan'a göre siyasal insanın oluşumu, (i) toplumsallaşma başlangıcı ve çocukluk dönemi, (ii) ergenlik ve gençlik dönemi, (iii) olgunluk çağı ve yaşlılık dönemini kapsayan bir süreç içerisinde, her döneme göre farklılık gösterebilen bir oluşuma denk gelmektedir. Bkz. Turan, 1986, s.47-55.

[565] Ersin Kalaycıoğlu, *Çağdaş Siyasal Bilim: Teori, Olgu ve Süreçler*, Beta Yay., İstanbul, 1984, s.145.

[566] Türköne, 2003a, s.237.

[567] Merelman M. Richard, "Revitalizing Political Socialization", Ed. Margaret G. Hermann, *Political Psychology*, Jossey-Bass Publications, San Francisco, 1986, s.280'den aktaran Gökhan Zengin, "Siyasal Toplumsallaşma Etmenleri ve Siyasal Katılım İlişkileri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2003, s.9.

Siyasal sistem, siyasal rejim, otoriteler ve siyasal topluluktan teşekkül eder. Otoriteler, siyasal rejimin belirlemiş olduğu kurallar çerçevesinde kararlar almaktadır. Bu kararlar da siyasal topluluğa yansıyarak onların siyasal sistemden taleplerine ve siyasal sisteme olan desteğine etki etmektedir. Bu etkileşimin devam edebilmesi için siyasal sisteme yeni katılan bireylerin, söz konusu etkileşimden haberdar olmaları, otoritenin faaliyetleri hakkında kısmen de olsa duygusal değerlendirmelere sahip olmaları gerekmektedir.[568] Otoritelerle, siyasal topluluk veya siyasal topluluğa yeni katılmakta olan bireyler arasındaki bağların, duygusal boyutlar da içerecek biçimde yaratılması, siyasal sistemin etkin bir biçimde çevrenin etkilerine göğüs gerebilmesi veya bunalımların üstesinden gelebilmesi için zorunludur.[569] Bununla birlikte, her siyasal topluluk kabul ettiği yeni üyesine, siyasal sistemin örgütleniş biçimini ve bunu meşrulaştıran nedenleri, değerleri, inançları ve tutumları benimsetmesi sistemin varlığını sürdürebilmesini, bunun için zorunlu olan bağlayıcı kararlar üretebilmesini sağlamaktadır. Kısaca, siyasal sistemin içerdiği öznelere ve onları temsil eden özellik ve simgelere yönelimi oluşturan (bu durum aynı zamanda siyasal sistemde oluşan olayların altında yatan psikolojik boyuttur) değer, inanç ve tutumlar olarak ifade edebileceğimiz siyasal kültür, siyasal topluluğun her yeni katılan üyesine siyasal sistemin varlığını sürdürebilmesi için aktarılmış ve benimsetilmiş olmalıdır.[570] Bu da siyasal toplumsallaşma yolu ile gerçekleştirilebilecek bir süreçtir.*

Diğer yandan, siyasal toplumsallaşmanın önemi, devletin toplum karşısındaki özerkliğinin sağlanması aşamasında da kendini gösterir. Dev-

---

[568] Ok, 2005, s.33.

[569] Kalaycıoğlu, 1984, s.143-144.

[570] Kalaycıoğlu, 1984, s.144.

* Siyasal toplumsallaşmayı, bireyin toplumsal ve siyasal kültürün temel özelliklerini üzerinde taşıması gereken pasif bir alıcı nesne olarak kabul ederek bunun üzerinden açıklayan tanımlar, bireyi, bilinçsiz, pasif, kararsız ve tamamen edilgen olarak ele alırken, toplum ve devleti güçlü ve etken bir yapı şeklinde tasvir etmektedir. Bu düşünce yapısı, siyasal toplumsallaşmayı, bireyi verili bir dünyanın zorunluluklarına teslim etme güdüsüyle hareket eder. Buna karşılık siyasal toplumsallaşmayı birey ve toplumun karşılıklı etkileşimi üzerine yerleştirme çabaları da bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre; siyasal toplumsallaşma, birey ve toplumun karşılıklı ilişkilerinde girdi-çıktıya bağlı olarak bireyin toplumu etkileyerek siyasal niteliklerinin gelişmesi ve toplumun da bireyi etkileyerek onun toplumsallaşmasına katkıda bulunması ve birey ve toplumun bir alış-veriş içerisinde birbirini karşılıklı olarak etkileme sürecidir. Siyasal toplumsallaşma, birey ve toplumun etkileşim ilişkisidir. Bkz. Türköne, 2003a, s.237.

let, aldığı kararları topluma rahatlıkla uygulatabildiği oranda özerktir. Daha farklı bir ifadeyle, bir devlet, kendi tercihlerini otoriteye dayanan uygulamalara ne kadar çok dönüştürebiliyorsa, o kadar özerktir.[572] Yani devlet, kararlar alıp bunları uygulamaya geçirirken, toplum bireylerinden bunu meşru görmelerini ve devamında alınan kararları uygulamalarını bekleyecektir. Gerek siyasal sistemin demokratik yapısı gereği aracı kurumlar üzerinden karar verme sürecine katılarak, gerekse siyasal kültürün yapısı olarak otoriter yönetimin birey üzerinde oluşturduğu baskı sonucu alınan kararları tereddütsüz uygulamaya geçiren birey, bir taraftan devlet mekanizmasının işleyişini en etkin biçimde yerine getirirken diğer taraftan da devletin kendisi üzerinde bir kontrol oluşturmasına izin verir. Bu serbestliği devlete sunmanın veya devletin bunu elde etmesinin yolu, siyasal toplumsallaşma sürecinden geçmektedir.[573] Yani birey devletin özerkliğini siyasal toplumsallaşma süreciyle benimsemekte ya da dışlamaktadır. İster demokratik isterse totaliter olsun tüm siyasal sistemlerde siyasal toplumsallaşma süreci, devlet-birey ilişkilerinin belirlenmesi açısından oldukça önemli bir işleve sahiptir.

1.2.5.1. Siyasal Toplumsallaşma Evreleri

Siyasal toplumsallaşma bir süreç içinde gerçekleşmektedir. Hayat boyu süren ve süreklilik gösteren siyasal toplumsallaşma süreci, siyasal kültürün oluşumuna yardımcı olan değer ve normların birey tarafından içselleştirilmesi sürecini kapsar. Ancak bu süreç içselleştirmeden daha geniş bir süreçtir. Burada birey hem aktiftir hem de pasif. Yani hem rol alır hem de bazı rolleri oynar. Daha farklı bir anlatımla, siyaset ve siyasete ilişkin birtakım değerler, inançlar önceleri somut düzeyde algılanır. Daha sonra sosyal grupların ve çeşitli grupların yardımıyla çeşitli aşamalardan geçilerek, siyasal sisteme ilişkin soyut düşünceler kazanılır.[574] Birey, bu aşamalarda kendine düşen görevleri/sorumlulukları yerine getirerek siyasal toplumsallaşma sürecine dâhil olur. David Easton ve Jack Dennis, 1960'larda ABD'de çocuklar üzerine yapmış oldukları bir araştırma sonucunda[575] siyasal toplumsallaşma sürecinin dört aşamada gerçekleştiğine

---

[572] Eric A. Nordlinger, "Taking the State Seriously", Myron Weiner and Samuel P. Huntington (Eds.), *Understanding Political Development*, Boston, 1987, s.361'den aktaran, Sarıbay, 2000a, s.122.

[573] Zengin, 2003, s.10.

[574] Tosun, 1991, s.17.

[575] Ayrıntılı bilgi için bkz. David Easton, Jack Dennis, *Children in the Political System: Origins of Political Legitimacy*, Universty of Chicago Press, Chicago, 1969.

işaret eder: (i) Siyasallaşma (*İng. politicization*), (ii) Otoritenin kişiselleşmesi (*İng. personalization*), (iii) İdealleştirme (*İng. idealization*), (iv) Kurumsallaşma (*İng. institutionalization*).

1.2.5.1.1. Siyasallaşma

Siyasallaşma süreci duygusal ve genel düzeyde başlamaktadır.[576] Birey, çocukluk döneminde ilk tanıştığı kurum olan aile ve okul çevresinin ötesinde, bunlardan daha üstün bir otoriteye ya da kamusal gücün varlığını fark eder.[577] Çocuk yaştaki bireyin siyasal otoritenin farkına varması rastlantısal niteliktedir.[578] Örneğin, bir gün otomobil kullanmakta olan babasının trafik polisinin uyarısıyla durması ve emniyet güçlerince yazılan trafik cezasını ödemesiyle çocuk siyasal otoriteyle tanışabilir. Babasına onun neden polisin sözünü dinlediğini (itaat ettiğini) sorması çocuğun siyasal otoritenin itaat edilmesi, saygı gösterilmesi gereken bir güç olduğuna dair bir algılamada bulunmasına yetecektir.[579] Easton ve Dennis'e göre; "otorite konusundaki bu tür genel, muğlâk algılamalardan oluşan ve saygı veya çekinme içerebilecek (duygusal bir boyuta sahip) olan siyasal toplumsallaşmanın bu ilk aşamasına politikleşme [siyasallaşma] adı verilmektedir."[580] Çocuğun bu dönemde rastgele kazandığı deneyimler, daha sonraki yaşamında siyasî olgulara ilişkin besleyeceği duyguların temelini oluşturur. Bu nedenle siyasallaşma aşaması, çocuğun yaşamında ilk defa gördüğü nesneler ve kurumlara ilişkin duygusal ve genel nitelikli yönelimleri kazanması ve bunları geliştirmesidir.[581]

1.2.5.1.2. Otoritenin Kişiselleşmesi

Siyasallaşma aşamasını, otoritenin kişiselleşmesi aşaması izlemektedir. Bu aşamada çocuk, siyasal otoritenin çeşitli kurumlar ve kurallar çerçevesinde anlam kazandığının henüz bilincinde değildir. Siyasal otoriteyi tek bir kişide ve somut düzeyde algılar.[582] Daha farklı bir anlatımla, çocuk, bir siyasal liderin özellikle siyasal otoriteyi sembolize ettiği konum-

---

[576] Alkan, 1989, s.36.

[577] Özer, 1996, s.89.

[578] Tosun, 1991, s.18.

[579] Easton-Dennis, 1969, s.116'dan aktaran Zengin, 2003, s.13; Kalaycıoğlu, 1984, s.146.

[580] Easton-Dennis, 1969, s.116'dan aktaran Zengin, 2003, s.13.

[581] Tosun, 1991, s.18.

[582] Tosun, 1991, s.18.

larda, bu kişiyi siyasal otoriteyle özdeşleştirmektedir.[583] Bir Başkan, Kral, Kraliçe, Cumhurbaşkanı, Başbakan veya bir parti başkanı çocuğun algılamakta zorluk çekmeyeceği bir siyasal özneyi oluşturmaktadır. İtaatin, saygının ve desteğin ona yönelmesini düşünebilmesi, siyasal otoriteyi kişiselleştirdikten sonra kolaylaşmaktadır.[584] Easton ve Dennis'e göre; "soyutlama yeteneği henüz fazla gelişmemiş olan çocuğun bir kişiye sevgi, saygı ve bağlılık hissetmesi, Cumhuriyet, Krallık gibi soyut, gözünde canlandırmakta zorluk çekeceği bütünlere yönelik hisler geliştirmesine oranla çok daha kolaydır. ABD'li çocuklar, önce Başkan'a yönelik hisler beslediklerini, daha sonra ise siyasal kurumları algıladıklarını veya onları desteklemeye başladıklarını söylemişlerdir."[585]

1.2.5.1.3. İdealleştirme

Daha önceki aşamalarda siyaset olgusunu somut düzeyde değerlendirip, siyaseti otorite şeklinde algılayan çocuk, bu aşamada otorite kabul ettiği nesneleri idealleştirir. Bu aşamada çocuk, yalnızca siyasal otoriteyi kişiselleştirmemekte, aynı zamanda onun iyiliksever, güvenilir, yardımcı, saygıya layık bir konumda olduğunu da düşünmektedir.[586] Çocuk için bu aşamada kişiselleşmiş siyasal otorite, hata yapmayan, her zaman vatandaşlarına yardım etmeye çalışan, daima doğrunun yanında olan, herkesten daha bilgili *"üstün güç"* olarak kabul edilmektedir.[587] Yani, bu dönemde çocuğun somut düzeyde algıladığı siyasî aktörler ideal tiplerdir.[588]

1.2.5.1.4. Kurumsallaşma

Bu aşamada bireyler siyasal sistemin tüm kurumlarını, karmaşık niteliklerini de göz önünde bulundurarak değerlendirmeye başlar. Birey, siyasal öznelerin kişisel niteliklere indirgenmesi evresini aşar. Böylece, siyasal özneler, bireyin gözünde kişisel olmayan veya kişiselliği yitirilen, soyut bütünler veya sürekli ve istikrarlı davranış kalıpları (kurumlar) hâline dönüşür.[589] Bu durum yavaş yavaş siyasal bilinçlenmenin gelişmesine

---

[563] Özer, 1996, s.89.

[584] Zengin, 2003, s.13; Kalaycıoğlu, 1984, s.147.

[565] Easton-Dennis, 1969, s.117'dan aktaran Zengin, 2003, s.13.

[586] Kalaycıoğlu, 1984, s.147.

[587] Easton-Dennis, 1969, s.118'den aktaran Zengin, 2003, s.14; Duverger, 2004, s.102-103.

[586] Tosun, 1991, s.18.

[569] Zengin, 2003, s.14.

yardımcı olur. Bireyler artık kendilerinin siyasal düzeni etkileyebilecekleri inancına sahiptir[590] ve siyasal sistemi tüm kurumları ve süreçleriyle veya tüm karmaşıklığıyla algılamaktadır. Bu aşama, ergenlik çağında oluşur; gençlik ve onu izleyen yıllarda da devam eder.[591] Daha önce somut ve kişisel olarak bağlanıp, itaat edilmesi gereken nesneler şeklinde algıladığı kişi ve kurumlara karşı eleştirel tavırlar gelişmeye başlar. Bu aşamada bireylerin siyasal sisteme ilişkin yargıları somuttan soyuta dönüşmeye başlar ve siyasal sistemi bilerek algılama düzeyine erişirler.[592] Siyasal sisteme ilişkin kazanılan bu değerler yaşam boyu taşınmakla birlikte bazı değişik etkenler altında yeniden gözden geçirilmekte ve bazı değişimlere de uğrayabilmektedir.[593]

Easton ve Dennis'in yapmış oldukları bu araştırma, çocukların siyasal toplumsallaşma sürecine, siyasal otoriteye karşı yüksek oranda destek ve saygı ile başladıklarına işaret etmektedir. Ancak, çocukların, her toplumda siyasal otoriteye kesin bir saygı ve inanç ile siyasal toplumsallaşma sürecine başladıkları genellemesi pek mümkün gözükmemektedir. Çocuk ile kişiselleştirmiş olduğu siyasal otorite arasındaki duygusal bir ilişkinin çocuğun ilköğrenimine başladığı yıllardan itibaren kurulduğu kabul edilse de söz konusu bu bağın olumlu ya da olumsuz olacağı konusunda kesin sonuçlara ulaşmak oldukça zordur. Birey, giderek toplumsallaştıkça, siyasal sistemin ne kadar kompleks bir yapıya ve ilişkiler yumağına sahip olduğunu kavrayacak ve ilk yıllardaki siyasal otoriteyi destekleyici tavrında

---

590 Alkan, 1989, s.42.

591 Easton-Dennis, 1969, s.120'den aktaran Zengin, 2003, s.14. siyasal toplumsallaşma süreci ile yaş arasındaki ilişki yoğun araştırmalara konu olmuştur. Elde edilen verilere göre, "siyasal angajman", özellikle 8-27 yaşları arası sürmekte ve neredeyse tamamlanmaktadır. Ancak, 8 yaşından öncesi çocukluk dönemlerinde, gelecek dönemler için çok önemli bir birikimi oluşturmaktadır. Bunun yanında, 8-16 yaşları arasında "siyasal angajman" çok hızlı artmakta, 16-22 yaş grubu arasında en yüksek seviyeye ulaşmaktadır. Ancak, 27 yaşına kadar kadın-erkek ayrımı konusunda "siyasal angajman"a dair önemli bir ayrım tespit edilememişse de 27 yaş sonrasında "siyasal angajman", kadınlarda hızla azalmakta, erkeklerde ise artmaktadır. (Bkz. Serol Teber, *Politik-Psikoloji Notları*, Ara Yay., İstanbul, 1990, s.86; Zengin, 2003, s.16) Söz konusu araştırma sonuçlarına dayanarak "siyasal angajman" hakkında her toplum için elbette bir genelleme yapmak mümkün değildir. Keza vermiş olduğumuz araştırma Alman toplumuna uygulanmış ve onun üzerinden bir takım sonuçlara ulaşılmıştır.

592 Tosun, 1991, s.19.

593 Özer, 1996, s.89.

bir değişme yaşayacak; toplumsal ve siyasal olguları daha eleştirel bir gözle incelemeye ve algılamaya başlayacaktır.[594]

Genel olarak ifade edecek olursak, siyasal toplumsallaşma süreci, genel, basit ve sadakat duygularıyla başlayarak özgül, karmaşık ve eleştirel, hatta alay dolu bir yapıya doğru evrim göstermektedir.[595] Bu evrim, bireyin içinde yer aldığı her çeşit siyasal kurum, örgüt, oluşum, eylem sürecinde gerçekleşmektedir. Bireyin özellikle ergenlik çağında kazanacağı değerler, onun daha sonraki yaşamında siyasal sistem içinde oynayacağı rolleri belirlemektedir. Her siyasal sistem, siyasal toplumsallaşma sürecinde siyasal düzenin devam etmesine yönelik olarak gençlere değer, inanç ve davranış aşılamaya çalışır. Greenberg, bu konuya yönelik şu tespitlerde bulunmuştur: (i) Bütün siyasal rejimler genç üyelerine gerekli gördükleri siyasal yönelimleri verirler. (ii) Yetişkinlerin düşünceleri geniş ölçüde gençlikteki siyasal toplumsallaşmalarının bir sonucudur. (iii) Bireysel siyasal düşünceler milletin yönetim biçimi ve siyasal yaşamının sürmesinde etkilidir.[596] Son olarak şunu ifade edelim ki siyasal toplumsallaşma süreci uzun veya yaşam boyu devam edebilen bir özelliğe sahip olduğu gibi zaman zaman kesintilere de uğrayabilmektedir. Bununla birlikte genç bireylere yönelik siyasal toplumsallaşma süreçlerinin yaşam içinde doğal akışa bırakılmasının mı yoksa eğitim programları aracılığı ile kazandırılmasının mı daha sağlıklı olacağı yönünde mevcut tartışmalar hâlâ devam etmektedir.

1.2.5.2. Siyasal Toplumsallaşma Kurumları

İnsanın doğuştan sahip olduğu toplumsal ya da siyasal kültürü yoktur. Siyasal kültürü öğrenme süreci olarak kabul ettiğimiz siyasal toplumsallaşma, bir takım kurumların etkisi sonrasında şekillenen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamuoyu, siyasal değerler üzerine kurulmuştur. Bireyler, bu değerlerini, siyasal toplumsallaşma kanalıyla elde ederler. Siyasal toplumsallaşma, bireylerin siyasal sistemden haberdar oldukları, siyasal gerçekleri öğrendikleri ve siyasal değerleri biçimlendirdikleri karmaşık bir süreçtir.[597] Hiçbir siyasal sistem, siyasal kültürün topluma katılan yeni bireylere benimsetilmesi işini doğal seyrine bırakmaz. Bunun için

---

[594] Zengin, 2003, s.15.

[595] Kalaycıoğlu, 1984, s.148.

[596] Edward S. Greenberg, "Concensus and Dissent: Trends in Political Socialization Research", Ed. Edward S. Greenberg, *Political Socialization*, Atherton Press, New York, 1970, s.5-6'dan aktaran Özer, 1996, s.90.

[597] Kenneth Janda, Jeffrey M. Berry, Jerry Goldman, *The Challenge of Democracy*, 5th edition, Houghton Mifflin Company, Boston, 1997, s.147.

resmi ve bilinçli benimsetme yöntemleri geliştirir ve bunu kurumları aracılığıyla uygular. Resmi ve bilinçli faaliyetlerin yanında çevresel ve bireysel etkenler ile aracı kurumlar da bu süreçte önemli rol oynar.[598] Hangi kurumların ne oranda siyasal kültürü benimsetme işlevini yerine getireceği toplumdan topluma ya da bireyin yaşantısı boyunca değişkenlik gösterse de bir takım kurumlar başroldedir. Bu kurumlar, aynı zamanda siyasal toplumsallaşma sürecine aracılık eder.

Toplum içindeki bireyler, siyasal bilinçlenmeye, bilgiye ve değerlere farklı yollardan ulaşmakla birlikte, birçoğu, siyasal toplumsallaşma araçlarının veya siyasal toplumsallaşma etkilerinin aynı kaynaklarına maruz kalmaktadır.[599] Siyasal toplumsallaşmaya aracılık veya kaynaklık eden kurumları, (i) *birincil* ve (ii) *ikincil* olmak üzere iki gruba ayırarak incelemek mümkündür.

Birincil gruplar, bireyin hayatında temas ettiği ilk grupları oluşturmaktadır. Daha geniş ve bilimsel bir tanımla, az sayıda bireyi içeren, resmi olmayan bir biçimde vücuda getirilmiş, derin, kişisel ve duygusal bağlarla üyelerinin birbirine bağlı oldukları, yüz yüze temasın çok yaygın bir haberleşme biçimini oluşturduğu ve grup üyelerinin başlı başına bir değer taşıdığı gruplara "birincil gruplar" denmektedir.[600] Birincil grupların, yüz yüze ilişkiler ve duygusal tepkiler geliştirmesi, bireyin birincil olarak içinde yaşadığı hayata hazırlanması, yani "toplumsallaştırılması" görevini yüklemektedir.[601] Genel kanıya göre siyasal toplumsallaşmada en büyük rolü birincil gruplar üstlenmektedir. Çocukluk yıllarında başlayan birincil grupların etkisi daha ileriki yaşlarda bulunacakları siyasal davranışlarını kesin bir biçimde belirlemese de "ön yapılandırmayı" oluşturduğu ifade edilebilir.[602] Çocuğun içine doğduğu ve gelişimini sağladığı "*aile*" ve çocuğun büyüme süreci içerisinde ilişkide olduğu "*arkadaş grupları*" birincil grupları oluşturmaktadır.

İkincil gruplar, siyasal toplumsallaşma sürecinde bireyin siyasal tutum ve davranışları edinmesinde resmi nitelik taşıyan üyeler arasındaki ilişkilerin olduğu gruplardır.[603] Bu noktada, temel siyasal kişilik (birincil sü-

---

[598] Kalaycıoğlu, 1984, s.144.

[599] Janda-Berry-Goldman, 1997, s.147.

[600] Richard E. Dawson, Kenneth Prewitt, *Political Socialization: An Analytic Study*, Little Brown and Company, Boston, 1969, s.105-106'dan aktaran Zengin, 2003, s.16.

[601] Hayati Beşirli, "Üniversite Öğrencilerinin Siyasal tutumları ve Bu Tutumlarını Etkileyen Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Süreçler", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003, s.119.

[602] Dawson-Prewitt, 1969, s.106'dan aktaran Zengin, 2003, s.17.

[603] Beşirli, 2003, s.127.

reç) üzerine gelişen ikincil süreçle, gencin kesin siyasal tavırlarını belirleyecek manifest (aşikâr, açık) siyasal davranışlar oluşmaya başlar.[604] Bu davranışlar, bireyin ve içinde yaşadığı toplumun kendine özgü siyasal durumu çerçevesinde, kitle iletişim araçlarının marifetiyle birincil siyasal toplumsallaştırmanın ön yapılanması üzerinde inşa olur. İkincil grupların oluşturduğu kurumların zaman içerisinde sırasıyla içerilmesi sonucunda, çocuğun ya da gencin, öz kimliği ile siyasal kimliği özdeşleşmeye başlar; birinci siyasal kişilik, manifest siyasal kişiliğe dönüşür.[605] İkincil gruplar, bireyin siyasal yaşama katılımı, siyasal sorumluluklar karşısındaki tutumu, siyasal eleştiri gibi tavırlarda kendini gösterir. Yine bu süreç içerisinde birey, kendi siyasal toplumsallaştırma değerlerini ileride kuracağı aile-birliği ve diğer toplumsal kurumlar üzerinden kendi çocuklarına ve sonraki nesillere aktarıp ardıllarının da siyasal kimliklerini, kişiliklerini belirlemeye başlar.[606] Dawson ve Prewitt, ikincil grupları sınıflandırmada şöyle bir ayrıma gitmiştir[607]: (i) Siyasal öğretileri ve siyasal programlı eğitimi vermeyi amaçlayan kurumsallaşmış gruplar: siyasî partiler, gençlik grupları vs. (ii) Siyasal amaçları olmayan gruplar: Dini gruplar, meslek grupları, işçi sendikaları vs. (iii) Siyasal toplumsallaşmayı daha az resmi ve daha az programlı aktivitelerle etkileyen gruplar: Spor kulüpleri taraftarlığı vs. Bu gruplandırma ölçütünden hareketle ikincil gruplar arasında, "*eğitim sistemi ve okul çevresi*", "*çalışma hayatı, dernekler ve örgütler*", "*kitle iletişim araçları*" sayılabilir.

1.2.5.2.1. Aile

Siyasal toplumsallaşmada rol oynayan kurumların başında aile gelir.* Bireyin ilk öğrenmelerini gerçekleştirdiği aile ortamı, bireye yaşam ile

---

[604] Teber, 1990, s.86.

[605] Teber, 1990, s.86.

[606] Teber, 1990, s.88. İkincil süreçte, kültürel durum, eğitim, meslek, yaş, toplumsal katılım, sosyal konum, işsizlik vb. önemli rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra tarihsel dönemin, bölgesel ve evrensel konum, kriz ya da barış durumu, ekonomik depresyon gibi durumlar tüm yapıyı olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Bütün bunların uzantısında, "ben" özdeşleşmesi ile "siyasal" özdeşleşmenin nedenleri ve sonuçları ortaya çıkacaktır. "Toplumsallaşma Evrelerinde, Genel Davranışlar ile Politik [Siyasal] Davranışların Özdeşleşme Sembolleri" başlıklı tablo için bkz. Teber, 1990, s.89.

[607] Dawson-Prewitt, 1969, s.186-187'den aktaran Zengin, 2003, s.33.

* Temel tutumların çocuğun ilk yaşlarında oluştuğu görüşü, Freud'dan başlayarak pek çok psikolog tarafından paylaşılmaktadır. Bu temel tutumların ise, siyasal davranışların belirlenmesindeki önemi inkar edilemeyen bir gerçektir. Ailenin, siyasal toplumsallaşmadaki etkisi üzerine verilen en çarpıcı örneklerden biri, Almanya'daki otoriter aile yapısının, Nazi rejiminin gelişmesini nasıl kolaylaştırdığı yönündeki araştırmadır. Bkz. Kışlalı, 2003, s.119.

ilgili ilk değerleri, tutumları, inançları aktarır. Bu değerlerin içinde siyasal nitelikli olanlar da vardır. Ailenin bireye aşıladığı kişilik özellikleri, tutumlar ve değerler sayesinde siyasal dünya oluşmaya başlar. Aile, çocuğun bilinçaltı kişiliğinin gelişmesinden, savunma mekanizmasının oluşmasına kadar etkili olur. Yine aile çocuğun kişiliğini geliştirecek uyarıların merkezi olduğu gibi, içinde büyüyeceği siyasal toplumsal ilişkiler yumağının oluşturulmasına öncülük eder.[608]

Aile, doğrudan doğruya ve bilinçli bir biçimde çocuğa bir takım siyasal değerler, tutum ve inançlar kazandırmaya çalışabilir. Bu kazanım yolu, ailenin ideolojisi doğrultusunda ya da tamamen pragmatik amaçlı olabileceği gibi, aile yapısı, babanın ve annenin çocuğa karşı tutumu veya davranışları itibariyle çocuğun edindiği izlenimlerin siyasal özneleri kapsayacak biçimde genelleştirilmesi veya bunların siyasal sistemde teşmîl edilmesi şeklinde de görülebilir.[609] Otoriter kişiliğin oluşumunda ikinci şeklin etkileri daha fazla gözlenmekle birlikte, bu etkileme şeklinin ilkine *doğrudan öğretim*, diğerine ise *dolaylı etkileme* yoluyla siyasal toplumsallaşma denebilir.[610]

Çocuklar, aile ortamı içerisinde kendiliğinden siyaset ve değer konular hakkında bilgi sahibi olmaktadır.[611] Bireyin, hayatının herhangi bir döneminde maruz kalacağı siyasal olaylar karşısında takınacağı tavır ise ailenin ona aşıladığı değerlerin etkisiyle şekillenir. Yapılan bazı araştırmalar, siyasal toplumsallaşmada aileden aktarılan bir takım değerlerin en başarılı olduğu alanın siyasî partiler olduğu yönünde hemfikirdir. Aile içerisinde, ana-baba-çocuk arasında siyasal görüş alış verişinde bulunulması, çocukların küçük yaşta siyasî parti seçmeleri sonucunu doğuracağı gibi,

---

608 Tosun, 1991, s.19.

609 Kalaycıoğlu, 1984, s.151.

610 Kalaycıoğlu, 1984, s.151. "Doğrudan Öğretim: Doktrinasyon ve Siyasal Öznelere Yöneltme" ve "Dolaylı Etkileme: Taklit ve Modelleme" konuları hakkında detaylı bilgi için bkz. Kalaycıoğlu, 1984, s.151-157 ve Zengin, 2003, s.17-24. Psikanalitik yaklaşımın, otoriter kişiliğin sebeplerini aile ortamında aradığını ifade eden Kağıtçıbaşı'na göre, otoriter kişilik, çocuğun sıkı disiplinde tutulduğu ve sevilmediği ailelerde görülür. Çocuğun anne, babası tarafından yıpratılmış olan benliğini korumak için kendinde varsaydığı olumsuz etkileri, toplumca hor görülen dış gruplara aktardığını ve bu yolla kendi gözünde kendi benliğini yükselttiğini ifade eden Kağıtçıbaşı, çocuklukta aile içinde sevilmeme ve kabul edilmemenin, çocuğun kendini değersiz ve hor görmesine yol açtığını, bu durumun da egoyu tehdit edici bir görüş olmasından ötürü, sonraki dış gruplara çevrildiğini belirtmektedir. Bkz. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Gençlerin Tutumları Kültürler Arası Bir Karşılaştırma*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yay., Ankara, 1973, s.4'ten aktaran Beşirli, 2003, s.124; Kağıçıbaşı, 1983, s.247.

611 Turan, 1986, s.56.

seçtikleri siyasî partilerin ana-babasınınki ile hemen hemen aynı olduğu ileri sürülmektedir.[612] Bunun yanında, çocuk, aileden siyasete ilişkin herhangi bir kültürel değer almayabilir. Aile üyeleri çocukların önünde siyasal konular hakkında konuşmayabilir, ancak bu durumun sonucunda da çocuk siyasete dair bir takım değerleri aileden almış olur. Otoritecilik bu konuya iyi bir örnek teşkil eder.[613]

> "Otoriter kişiliği olanlar kendilerinden üst durumda olanlara itaat edilmesi, onların eleştirilmemesi, alt durumda olanların ise söz dinlemesi, emirlere karşı koymaması gerektiği gibi düşüncelere yatkınlık gösterirler. Otoriter kişiliğin oluşumunda çocuğun disiplinci yöntemlerle yetiştirilmesinin katkısı olduğuna psikologlar işaret ediyorlar. Çocuk yetiştirme yöntemi, bu şekilde otoriter kişiliğin belirmesine yol açar ki, bu da siyasal rekabetten rahatsız olmak, hiyerarşik düzene bağlı olmak, toplumda herkesin belli bir yeri olduğunu düşünmek gibi siyasal değer yargısı ve tutumları içerebilir."[614]

Aile, çocuğun genel ve siyasal benliğinin oluşmaya başladığı ilk yıllarda ona ulaşabilecek ve onunla ilk teması kurabilecek tek kaynak olup başka hiçbir yapı ve kaynak o dönemde bireye aile kadar düzenli ve sık olarak etki yapabilecek konumda değildir.[615] Böylece çocuk okul öncesi yıllarda, aile içinde, millet, kabile, klan, soy gibi topluluklara ilişkin kimliğini geliştirmekte, farklı toplumsal gruplar hakkında yargı ve değerlendirmeler yapabilmekte, inanç sistemi ve ibadet şekilleri hakkında temel bilgi düzeyine erişmekte, çeşitli siyasal yapı ve süreçlerin desteklenip desteklenmemesi hakkında bir kanaat sahibi olabilmektedir.[616] İleriki dönemde kişiliğini, siyasal olaylara karşı belirleyeceği tutum ve davranışları etkileyecek temel, aile kurumu içerisinde atılmaktadır. Bunun yanında, aile, çocuğun siyasal toplumsallaşması üzerinde ergenlik dönemine kadar etkili olurken, bu dönemden itibaren ailenin etkisi azalır, hatta ortadan kalkar.[617] Bunun yerine bireyin ilişkide olduğu diğer siyasal toplumsallaşma kurumları devreye girer ve atılan temel üzerine inşa devam ettirilir.

---

[612] Alkan-Ergil, 1980, s.46.

[613] Turan, 1986, s.56.

[614] Turan, 1986, s.56.

[615] Zengin, 2003, s.25.

[616] Janda-Berry-Goldman, 1997, s.147.

[617] Alkan, 1989, s.59 ve Kışlalı, 2003, s.119.

1.2.5.2.2. Arkadaş Grupları

Aile kadar erken yaşlarda olmasa bile bireyin hayatına erken sayılabilecek yaşlarda girerek, siyasal tutum ve davranışlarına etkide bulunabilecek bir diğer birincil grup öğesi de arkadaş gruplarıdır. Şunu belirtelim ki, tıpkı aile gibi arkadaşlık grupları da istisna olan haller dışında, bireyi siyasal sisteme yönlendirmek üzere oluşturulmuş değillerdir. Birincil gruplar olarak adlandırılan aile ve arkadaş çevrelerindeki ilişkiler yakınlık ve duygusallık üzerine kurulur. Arkadaş grupları içinde oluşan siyasal toplumsallaşmanın dolaylı olarak, zaman zaman ve o amaçlı yapılmayan faaliyetlerin bir yan ürünü olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.[618]

Ancak, bireyin siyasal tutumlarının özgül, ayrıntılı bir yapı kazanmaya başladığı yaşlarda arkadaş grubunun etkisi belki de ailenin etkisini aşan bir önem kazanmaya başlamaktadır.[619] Arkadaş grubu aile içinde bireye verilmeye çalışılan temel siyasal değerleri güçlendirici etki yapabilir ve hatta bireyi siyasal yaşam içinde karşılaşabileceği özgül deneyimlere hazırlar. Arkadaş grubu siyasal yaşamdaki değişimlere bireyin ayak uydurabilmesini sağlayan bilgi ve tutumlarla onu donatır.[620]

Arkadaş grubu içerisinde siyasal değerler ve normlar önem taşıyorsa, bunların grup üyesi bireylere aktarılması ve benimsetilmesi olasılığı oldukça yüksektir. Zira arkadaş grubu bireyin yaşamında kaplayabildiği merkezi rol dolayısıyla önemi azımsanmayacak biçimde onun siyasal tutum ve beklentilerini etkilemektedir. Bireyler arasındaki duygusal bağ ne derece derin olursa, birbirlerini etkilemeleri de o derece kolay ve şiddetli olmaktadır.[621]

Birey, aile içinde olduğu gibi bir arkadaş grubu içinde de bir role veya statüye sahip olan ve davranışları açık ya da örtülü değerler veya normlar tarafından düzenlenen bir konumdadır.[622] Arkadaş grubunun bir üyesi konumunda olan birey sık sık grubun diğer üyeleriyle samimi bir şekilde temas kurar; birey böylelikle üye olduğu grubun normlarını grup içindeki yüksek statüdeki üyelerin davranışlarını takip ederek, sözlü ihtarla ve emirlere uyarak ve söz konusu normları ihlâl edenlere uygulanan yaptırımlardan ders

---

[618] Ok, 2005, s.38.

[619] Dawson-Prewitt, 1969, s.127-129'dan aktaran Kalaycıoğlu, 1984, s.160.

[620] Dawson-Prewitt, 1969, s.129-130'dan aktaran Kalaycıoğlu, 1984, s.160.

[621] Beşirli, 2003, s.125.

[622] Muzaffer Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, Alan Yay., İstanbul, 1985, s.45.

alarak içselleştirir.[623] Bu duruma ilişkin olarak arkadaş gruplarının tutumlar üzerindeki etkilerini şu şekilde özetlemek mümkündür[624]: (i) Gruba üye olan bireyin neler öğreneceği, ne gibi şeylere dikkat edeceği, geçireceği deneyimler ve neler hakkında düşüneceğini belirlemesi, (ii) bireyin gruptaki diğer üyelere benzemek istemesi, onlara karşı sevgi ve sempatiyle dolu olması, onlar gibi davranmaya çalışmasına neden olması ve (iii) cezalandırılmaktan, alay edilmekten ve grubun diğer üyeleri tarafından dışlanıp reddedilmekten korktukları için onlar gibi davranmaya çabalaması.

Arkadaş grupları, bireyin siyasal tutumlar ve yönelimler geliştirmesi noktasında düzenli ve sistematik etkilerde bulunan bir yapı değillerdir.[625] Bu nedenle, grup üyelerinin yapacağı etkilerin, her zaman belirli veya kesin sonuçlar doğuracağını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak, arkadaş gruplarının, üyesi olan bireyi etkileme gücü aile ile karşılaştırılabilecek düzeyde, hatta ondan daha bile fazladır.[626] Arkadaş grubunun ağırlıklı etkisi, ailenin birey üzerindeki etkisi azalmaya başladığında kendini göstermektedir. Bireyin içinden çıktığı ailenin toplumsal statüsüyle uyum içinde olan bir arkadaş grubuna dâhil olması, ailede edindiği temel değer, tutum ve davranışların güçlenerek daha derinlere kök salmasına imkân tanır. Ailenin siyasal toplumsallaşma üzerindeki etkileri ile arkadaş grubunun etkileri zıt yönde bir gelişim gösterecek olursa, bireyin siyasal tutum oluşturamama veya belirgin bir değer sistemine sahip olamama durumunda kalması söz konusu olabilir.[627] Hatta kimi durumlarda okul ortamının etkileriyle de pekiştiğinde arkadaş grubunun, bireyin siyasal tutumlarını ailenin etkilerini tersi yönde değişikliğe uğratabildiği de görülmektedir.[628] Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, aile kültürü ve arkadaş grubu kültürü arasında bir uyum söz konusu ise bireyin siyasal toplumsallaşması daha kolay ve dengeli bir geçişe imkân sağlar. İki kültür arasında ciddi çatışmalar olması durumunda, çocuğun kimlik ve kişilik kazanımı süreci olumsuz bir boyut kazanır. İki kültür arasında tercihe zorlanan bireyin siyasal toplumsallaşma süreci yavaşlar ve çatışmacı bir yapıya bürünür.[629]

---

[623] Zengin, 2003, s.27. Ayrıca, grup kimliğinin, bireyin düşüncelerini, tutum ve davranışlarını nasıl etkisizleştirdiği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sigmund Freud, *Kitle Psikolojisi*, Çev. Kâmuran Şipal, 2. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000.

[624] Dawson-Prewitt, 1969, s.133'ten aktaran Kalaycıoğlu, 1984, s.162.

[625] Dawson-Prewitt, 1969, s.140-143'ten aktaran Zengin, 2003, s.30.

[626] Kalaycıoğlu, 1984, s.165.

[627] Janda-Berry-Goldman, 1997, s.150-151.

[628] Kalaycıoğlu, 1984, s.161-162.

[629] Türköne, 2003a, s.246.

1.2.5.2.3. Eğitim Sistemi ve Okul

Siyasal toplumsallaşmayı etkileyen ve ikincil grupta yer almakta olan okullar*, aileden sonra bireyi en fazla etkileyen başlıca kurumdur. Okul, sistemin siyasal ve özellikle ideolojik devamlılığını sağlayan bir yapıdır; bir eşitlik ve entegrasyon yeridir.[630] Okul, eğitim sistemi aracılığıyla toplumsal değerleri bireylere etkin bir şekilde aktarmaktadır. Bu nedenle eğitim, siyasal tutumlar üzerinde etkili olan en önemli demografik özellik gibi algılanabilir. Keza eğitim, yurttaş kültürünün içeriğini değiştirip geliştirebilir; bireylere katılımcı yönde telkinde bulunarak, bilgi toplama ve bunlardan bir sonuca ulaşma yönünde bilgi verebilir; kitle iletişim araçları ile bağlantılarını sağlayabilir; iktidarların ve siyasal kurumların önemini kavratabilir; demokratik katılımın ve sorumluluğunun normlarını açık olarak öğretebilir.[631] Genel olarak, bir eğitim sistemi, aile ile birlikte birbirini tamamlayarak toplumsal sistemin, bilgileriyle, hünerleriyle, alışkanlıklarıyla, değerleriyle, ideolojisiyle, kurumsal işleyişiyle değişim içinde yeniden üretilmesi temel işlevini yüklenmektedir.[632]

Eğitimin, bireyin tutum ve davranışları üzerindeki etkisi iki şekilde oluşmaktadır[633]: İlk etki, eğitim sırasında bireyin içselleştirilmesi arzu edilen siyasal tutum ve davranışların eğitim programlarıyla, dolaysız aktarılmaya çalışılmasıyla ortaya çıkar. İkincisi ise, eğitim gören bireyin siyasal yaşam hakkındaki görüş ve algılamalarının değişime uğraması noktasında kendini gösterir. Alınan eğitim düzeyi, siyasal davranışlarda açıkça kendini belli eden bir durumdur. Eğitim düzeyi yükseldikçe bireyin siyasal yaşamı anlama ve kavrama biçiminde değişiklikler oluşur.[634] Çünkü eğitimli birey,

---

* Okullar, günümüzde olduğu şekliyle Sanayi Devrimi sırasında ortaya çıkmış kurumlardır. Gerekli insan gücünü hazır eden bir kurum olarak okul, Sanayi Devrimi sonrasında beliren sosyal ve ekonomik değişimlerin gerçekleşmesinde büyük rol üstlenmiştir. Sanayi toplumundaki sosyal ilişkiler kümesi, okul sayesinde oluşturulabilmiştir. Modern eğitim ve modern devlet, ancak birbirini destekledikleri ölçüde ayakta durabilen temel yapılardır. Bu nedenle, dünyanın hemen hemen her yerinde okullar, toplum üyelerinin tercihlerinden öte, devleti ve devletin eğitim taleplerini dikkate alacak bir biçimde organize edilmiştir. Bkz. Türköne, 2003a, s.244.

630 Bilgin, 1997, s.72.

631 Almond-Verba, 1989a, s.502'den aktaran Kurt, 2003a, s.40.

632 İlhan Tekeli, *Eğitim Üzerine Düşünmek*, Türkiye Bilimler Akademisi Yay., Ankara, 2003, s.13.

633 Dawson-Prewitt, 1969, s.186-187'den aktaran Zengin, 2003, s.33.

634 M. Kent Jennings, Richard G. Niemi, *The Political Character of Adolescence: The Influence of Families and Schools*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1974, s.205'ten aktaran Zengin, 2003, s.34.

siyasal katılımın normlarını daha iyi öğrenir. Bu durum ise, siyasal aktör alarak oynayacağı rolü net bir biçimde belirlemeye yarar.[635] Zira eğitim ile otoriterlik arasında varolan ilişki, siyasal davranışlara da yansır. Eğitim düzeyi yükseldikçe otoriterlik eğiliminin azalıyor olması yönünde elde edilen bulgular[636], eğitim derecesi ya da sistemi ile siyasal yapı arasındaki bağı daha net bir biçimde ortaya koymaktadır. Entwistle de, eğitimin, belirgin bir siyasal öğreti olmasa bile, siyasal ilgi ile eğitim süresinin uzunluğu arasında bir ilişki olduğunu belirtmektedir.[637] Ancak, daha fazla siyasal ilgi ya da etkinlik kazanmak, uzun bir eğitim sürecinin ikincil öneme haiz unsurudur. Eğitim, bireyleri, genel fikirler konusunda yeterli bilgilerin yanında değer tercihleri ile de donatmaktadır. Söz konusu bu tercihler, genel anlamda ortaya konulmuş sorunlara tepki göstermek için gereklidir. Daha az düzeyde bir eğitim almış olmak konuya daha yüzeysel ilgi duyma anlamına gelmektedir. Bu nedenle siyasal olgunluk, siyasal kuramın öğretilmesinin değil genel eğitimin bir sonucudur.[638]

Devlet, okul aracılığıyla siyasal sistemin değerlerini bireylere benimsetmeye, değer yargıları ve kuralları içselleştirmeye çalışır. Eğitim müfredatı ve öğretmenler ise bunun en başat aracıdır.[639] Okul, müfredat programının yardımıyla, devletin "resmi ideoloji"sinin bireylere benimsetilmesinde oldukça önemli bir göreve sahiptir. Müfredat programında, bireyin siyasal rejim için destekleyici hisler beslemesini sağlayacak anlatım ve değerlere ağırlık verilmesi, hemen hemen her siyasal sistemin üzerinde özenle durduğu bir konudur.[640] Eğitim sisteminin belirlediği müfredat prog-

---

[635] Bu noktada Almond ve Verba'nın eğitim düzeyinin siyasal toplumsallaşma üzerindeki etkilerini daha net göstermek amacıyla eğitimli ve eğitimsiz veya sınırlı eğitim almış bireylerin, siyasal tutumlarının ne şekilde olacağı yönündeki fikirleri önemlidir. Almond ve Verba'ya göre eğitimli bireyler, eğitimsiz bireylere oranla, bireyler üzerindeki iktidarın etkilerinin daha fazla farkındadır; siyaseti daha fazla takip ettikleri, seçim kampanyalarına daha fazla ilgi gösterdikleri söylenebilir; siyasal enformasyona ve siyasete olan ilgi odakları daha geniştir; siyasî tartışmalara ilgi duyacakları ya da ilgili olacakları kuvvetle muhtemeldir; siyasî konularda, geniş insan kitlesi ile tartışmak için kendilerini daha özgür hissederler (eğitimsiz insanlar büyük bir olasılıkla bu tartışmalardan uzak durur); iktidarın kararlarını etkileme kapasitesine ve imkânına sahip olduklarını düşünürler. Bkz. Almon-Verba, 1989a, s.380-381'den aktaran Kurt, 2003a, s.41.

[636] Alkan-Ergil, 1980, s.111.

[637] Harold Entwistle, *Political Education in a Democracy*, Routledge anf Kegan Paul, London, 1971, s.33'ten aktaran Özer, 1996, s.92.

[638] Entwistle, 1971, s.33'ten aktaran Özer, 1996, s.92.

[639] Ok, 2005, s.37.

[640] Kalaycıoğlu, 1984, s.171.

ramındaki siyasal sisteme dair amaçların bireylere etkin bir biçimde aktarılabilmesi, aile, arkadaş grupları ve okul dışı toplumsallaşma etkenleriyle paralellik gösterdiği ölçüde mümkündür. Bunun tersi durumlarda, yani müfredat programında vurgulanan siyasal değerlerle aile, arkadaş grupları ve diğer siyasal toplumsallaşma kaynaklarından gelen etkiler birbirini tamamlar nitelikte değilse, eğitim müfredatının çarpıcı bir etkide bulunması pek mümkün olmayacaktır.[641] Okul aracılığıyla siyasal toplumsallaşmanın sağlanmasında dikkat edilmesi gereken bir diğer konu da öğretmenlerin tutum ve davranışlarıdır. Öğretmenin, öğrencinin siyasal toplumsallaşması üzerindeki etkileri hakkındaki farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu farklı görüşleri ise üç başlık altında toplamak mümkündür[642]: (i) Öğretmen, bir otorite görüntüsü olarak öğrenciye siyasal tutum aktaran bir kaynak oluşturur. Öğretmen, hem otoritenin nasıl davrandığı konusunda öğrenciye fikir verirken, hem de otoritesi aracılığıyla öğrencinin ne tür siyasal değerlere sahip olması gerektiğini öğretmektedir. (ii) Öğretmen, öğrenciye toplumda nasıl davranması gerektiğiyle ilgili bir dizi kuralı öğretmektedir. Bu kurallar içinde belki de en önemlisi öğrenciye otoriteye itaat etmesi gerektiğinin aşılanmasıdır. (iii) Öğretmen, öğrenciye eğitim sırasında, belki hiç farkında olmaksızın rekabet, başarının önemi, başkaları ile işbirliği içinde bulunma, hakkaniyet gibi bir takım değerlere ne derece önem verilebileceği konusundaki tutumların oluşmasında ilk adımların atılmasına imkân tanır.

Okulun, siyasal toplumsallaşmadaki yeri, yalnızca eğitim müfredatı ya da öğretmenin etkisiyle sınırlandırılamaz. Aile yapısı, öğrencinin geldiği çevre ve koşullar, arkadaş grupları, okul dışında karşılaşılan etkenler, okulun, siyasal toplumsallaşmadaki yerini belirlemede rol alan temel unsurlardır. Bu etkilerin bileşkesi, okulun siyasal toplumsallaşmadaki konumunu ortaya koyar.[643]Alkan'ın belirttiği gibi, toplum içindeki siyasal güç dengelerinde önemli değişiklikler yoksa ve okul dışındaki siyasal toplumsallaşma kurumları ile okul arasında bütünleştirici bir ilişki bulunuyorsa, okulun ideolojik işlevi genel olarak alışılmış ve benimsenmiş bir ortamda geçeceği için pek yadırganmayabilir. Ancak, rejim değişikliği geçiren toplumlarda ve egemen ideolojiye yönelik karşı ideolojilerin güç kazandığı dönemlerde okullar daha fazla dikkat ve eleştiri toplarlar.[644] Son olarak şunu ifade edebiliriz ki, okulun, vazgeçilmez bir şekilde siyasî bir kurum olduğu yönündeki görüşler günümüz için geçerliliğini korumaktadır. Bu

[641] Kalaycıoğlu, 1984, s.171.

[642] Jennings-Niemi, 1974, s.211'den aktaran Kalaycıoğlu, 1984, s.167.

[643] Kışlalı, 2003, s.120.

[644] Alkan-Ergil, 1980, s.81.

yüzden planlı ve programlı bir siyasal toplumsallaşma aracı olarak kurgulanmaktadır.[645] Bu duruma en güzel örnek, temel eğitimin bütün demokratik toplumlarda zorunlu oluşu ve eğitim sisteminin aynı zamanda bir vatandaşlık bilinci yaratacak şekilde planlanması gösterilebilir.

1.2.5.2.4. Çalışma Hayatı, Dernekler ve Örgütler

Çalışma hayatı, bireyin siyasal tutum ve davranışlarının şekillenmesinde diğer etkenlere göre daha farklı bir konumdadır. Çünkü çalışma hayatına giren birey, genellikle çocukluk evresinden çıkmıştır ve aile, arkadaş grupları, gittiği okullar, askerlik hizmeti gibi etkenler siyasal toplumsallaşmasını tamamlamasına büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Çalışma hayatına atılan birey, artık profesyonel bir hayata da başlamıştır bir anlamda. Aile yaşamında, kuracağı sosyal ilişkilerinde, geleceğe yönelik planlarında, hayallerinde edindiği meslek ve içinde bulunduğu iş ortamı büyük bir yer kaplayacaktır. Çalışma hayatının siyasal toplumsallaşma üzerindeki etkisini farklı kılan husus da tam bu noktada kendini gösterir. Çalışma hayatının, bireyin dünya görüşünü, değer ve normları etkilemesini "örgütsel toplumsallaşma"[646] şeklinde ifade edecek olursak, her birey, içinde bulunduğu örgütten bir şeyler öğrendiği gibi örgütün temel değerlerine de uygun hareket etme gereğini içinde hisseder. Bireyin, siyasal yaşamın kendisine sağlayacağı kazanımlar ile kendinden vereceği ödünler arasında bir karşılaştırma yapabilecek olgunluğa kavuşması, bugüne kadar edindiği tüm siyasal değerleri, bir bakıma rakip olarak gördüğü iş çevresine belli edip etmemede, uygulamaya geçirip geçirmemede artık çok daha temkinli davranışlarda bulunma eğilimi göstermesine neden olacaktır. Bir kamu kurumunda, orduda, hiyerarşik ilişkilerin ağır bastığı bir ortamda, bir siyasî partide, bir sendikada ya da sivil toplum örgütünde çalışan bireyler hiç kuşkusuz, farklı siyasal-toplumsal değerleri benimseyebilecekleri gibi, daha öncesinde içselleştirdikleri siyasal değerlerini farklı biçimlerde yansıtma yolunu da seçebilecektir. Günümüz koşullarında, çalışma hayatının zorluğu, kapitalist düzenin acımasızlığı ve siyasetin iş yaşamı üzerindeki etkileri göz önüne alındığında, çalışma hayatı ile siyasal toplumsallaşma arasındaki ilişki daha net anlaşılacaktır.

Çalışma hayatının siyasal davranışları ne ölçüde belirlediği konusunda yürütülen çalışmalar, genellikle, çalışma ortamının siyasal davranışı etkileyebilecek güçte olduğu yönünde hemfikirdir. Ancak, çalışma haya-

---

[645] Türköne, 2003a, s.244.

[646] Özkalp, 2005, s.122.

tının siyasal toplumsallaşma üzerindeki etkileri eğitim düzeyi ile birlikte ele alındığında daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün olacaktır. Keza çalışma hayatının siyasal toplumsallaşma üzerindeki etkilerini konu alan çalışmalar bu durumu açıkça ortaya koymuştur.

Diğer yandan, ikincil gruplar olarak ifade ettiğimiz kategori de yer alan çeşitli toplumsal/siyasal dernek ve örgütler yetişkin bireylerin siyasal toplumsallaşmasında önemli bir rol oynar. Dernekler ve örgütler, bireyin ne tür siyasal olgu ve/veya olayları izleyeceğini, onları ne şekilde algılayacağını, değerlendireceğini saptayan, siyasal yaşam ve siyasal sistemin işleyişi hakkındaki bilgilerinin kapsam ve çeşidini arttırıcı etkilerde bulunan bir özelliğe sahiptir.[647]

Toplumsal ve siyasal derneklere ya da örgütlere üye olan birey, gerçekleştirilen faaliyetler aracılığıyla siyasal yaşama kısa periyotlarla katılma imkânı bulabilir. Birçok siyasal parti ve baskı grubu, üyelerine, amaçları doğrultusunda doğrudan doğruya resmi veya gayri resmi öğretim (bu durum, bir bakıma endoktrinasyon olarak da adlandırılabilir) yaptırabilirler.[648] Bunun yanı sıra, siyasal dernekler ve örgütlerde olduğu gibi siyasal amaç içermeyen dernek ve örgütler de üyelerine siyasal alanda kullanabilecekleri kimi bilgi ve becerileri kazandıran bir kaynak teşkil ederler. Üzerinde durulması gereken diğer bir nokta, toplumsal/siyasal örgütlerin sadece üyelerinin siyasal tutumlarına etki etmekle yetinmeyerek aynı zamanda toplumsal/siyasal eylemin önemli bir dayanağını oluşturan toplumsal-siyasal normların da üyelerince içselleştirilmesini sağlayabilen bir siyasal toplumsallaşma kaynağı olabildikleridir.[649]

Toplumsal/siyasal dernek veya örgütlerin siyasal toplumsallaşmaya etkileri çerçevesinde dikkatle incelenmesi gereken konu, bireylerin üyesi olduğu toplumsal/siyasal dernek ya da örgütlerin farklı siyasal alt kültürlerin temsilcisi olmaları durumunda, bireylerin çelişen duygu, tutum, inanç ve kurallar söz konusu olduğunda bunları genel kurallar kapsamında nasıl bağdaştıracağı sorunudur. Karşılaşılan bu güçlük, bir takım toplumsal sorunlara neden olabileceği gibi, gerekli demokratik şartların sağlanamadığı durumlarda da şiddete veya kanun dışı eylemlere rahatlıkla dönüşebilir. Bu konuda Turan'ın tespitleri şu yöndedir[650]: (i) Her topluluk, kişi açısından aynı öneme ve ağırlığa sahip değildir. Bireyin kültürünün şekillenme-

[647] Kalaycıoğlu, 1984, s.174.
[648] Kalaycıoğlu, 1984, s.175.
[649] Kalaycıoğlu, 1984, s.176.
[650] Turan, 1986, s.60.

sinde daha etkin bir yeri olan gruplar, onun hangi alt kültür grubuna yöneleceğini de belirler. (ii) Birey, kendi eğilimleriyle çelişen kültür boyutları öneren topluluklardan çekilebilir ya da bunları önemsemeyebilir. (iii) Birey, çelişen mesajları bağdaştıramazsa siyasetten ilgisini büsbütün çekebilir. (iv) Bireyin kendisini en yakın bulduğu topluluk, genel siyasal kültürden büyük ölçüde ayrılık gösteriyorsa, birey, siyasal topluma, rejime ya da hükümete yabancılaşarak, onu kendisinin dışında, etkileyemediği, sevmediği bir olgu olarak algılamaya başlayabilir. Ancak, genellikle, kişinin üyesi olduğu toplumsal/siyasal dernek ya da örgütler, birey ile siyasal tutumlar arasında çelişen eğilimler önermez; bireyin siyasal bilgisini arttırmasına, davranışlarını yönlendirmesine yardımcı olan bir yapıdadır.

1.2.5.2.5. Kitle İletişim Araçları

İletişim, toplumsal ve kültürel etkileşim ağı olarak bir sürece işaret eder. İletişim sürecindeki amaç, enformasyon vermek veya almak, bir etkinlik için tasvip (veya aksi) etmek veya almak; bir imaj veya kimliği tasdiklemek veya reddetmek; bir emre uymayı (veya uymamayı) açıklamak veya kazanmak; birlikte bir şey yapmak; herhangi bir psikolojik veya materyal kazanç sağlamak; paylaşmak; baskı kurmak; tanımak; tanıtmak; bir şeyler almak veya vermek; herhangi bir nedenle birliktelik kurmak[651]; ileti aracılığıyla hedef kitlede manipülatif bir etki yaratmaktır.[652] Kitle iletişimi ise, iletişimin geniş, heterojen ve bilinmeyen izleyicilere doğru yönetilen bir biçimidir. Genişliğin ölçüsü, göndericinin izleyenlerle yüz yüze bir şekilde ilişki kurma olanaksızlığıdır. Heterojen olması, kesinlikle saptanmş belirli bir grup, elit bir kamuoyu olmayışıdır. Bilinmeyenin anlamı ise, göndericiyi izleyenlerin genellikle yabancı, bilinmeyen kişiler olmasıdır.[653] Kitle iletişimi, hızlı, kamusal ve geçici olarak tanımlanabilir. Kamusaldır çünkü ileti izleyenlere kısa sürede ya da aynı zamanda ulaşması için hazırlanmıştır. Geçicidir, çünkü genellikle o an, alındığı an tüketilmesi amaçlanmıştır, sürekli olarak kaydedilmesi için değil. Bunun istisnası ise, film, rad-

---

[651] Erdoğan, 2005, s.65. Türk dil Kurumu, yapmış olduğu bir çalışmada iletişim kavramının 4560 kullanımını derlemiş ve bu tanımlardan hareketle 15 anlamını belirlemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aylin Görgün Baran, "Medya ve İletişim", Ed. Tevfik Erdem, *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler*, Lotus Yay., Ankara, 2006, s.271-272.

[652] Cengiz Anık, *Siyasal İkna*, Vadi Yay., Ankara, 2000, s.246.

[653] Beşirli, 2003, s.138-139.

yo ve video kütüphaneleridir.[654] Her çeşit bilgi, enformasyon ve eğlencenin üretimi ve dağıtımıyla ilgilenen toplumsal kurumlar olan ve kitlesel bir boyutta ileti dağıtabilen araçlar[655] olarak tanımlayabileceğimiz; gazete, dergi, radyo, televizyon, internet, fotoğraf, sinema vs. olarak ifade edebileceğimiz kitle iletişim araçlarının, haber vermek, düşündürmek, eğlendirmek, bilgi vermek ve eğitmek, tartışma ortamı yaratmak, mal ve hizmetleri tanıtmak, boş zamanı geçirtmek gibi temel işlevleri arasında toplumsallaşma[656] sürecine katkıda bulunmak da vardır. Bu katkı, "toplumsal mirasın (değerlerin ve kültürün) bir nesilden ötekine, grubun üyelerinden yeni üyelere aktarılması",[657] yani genel olarak "devamlılığın sağlanması"[658] şeklinde kendini gösterir ve kitle iletişiminin 'kitle' özelliği, medyanın geniş ve farklılaşmamış izleyicilere oldukça ileri teknolojiler kullanarak iletişim imkânı sağlaması gerçeğinden ortaya çıkar.

Kitle iletişim araçları, günümüzde hem millî hem de uluslararası gelişmelerden anlık bilgi sahibi olmayı sağlayarak bir anlamda dünyayı küçültmektedir. Kitle iletişim araçlarının tek işlevi sadece bilgi aktarmak değildir. Kitle iletişim araçlarındaki ortak nokta, toplumdaki bireylerin düşüncelerini etkileyerek, belli bir senteze kavuşturmak ve ortak bir davranış biçimi kazandırmaktır.[659] Özellikle otoriter sistemler her türlü yayın aracı üzerinde, bunların değer ve tutum aktarıcı olabildikleri gerçeğinden hareketle mutlak bir kontrol tesis etmek istemektedir; sansür ve yasaklanma ise bu amaca hizmet eden en tipik tedbirlerdir.[660] Ancak, bu durum de-

---

[654] İrfan Erdoğan, Korkmaz Alemdar, *İletişim ve Toplum: Kitle İletişim Kuramları Tutucu ve Değişimci Yaklaşımlar*, Bilgi Yay., Ankara, 1990, s.54. Kitle iletişimi, genel olarak 5 aşamalı bir süreç olarak değerlendirilir: (i) Profesyonel iletişimciler sunu için değişik içerikli iletiler oluşturur. (ii) Bu iletiler mekanik araçlar yardımıyla hızlı ve sürekli dağıtılır ya da yayımlanır. (iii) İleti çok sayıda ve çeşitli (kitle durumundaki) izleyiciye ulaşır. (iv) Kitle içindeki bireyler iletiyi kendi deneyimlerindeki anlamlara göre yorumlar. (v) Sonuçta bireyler şu ya da bu biçimde etkilenirler. Bkz. Melvin De Fleur, Evertte Dennis, *Understanding Mass Communication*, Hunghton Mifflin Company, Boston, 1981, s.11'den aktaran Sadi Özdemir, *Medya Emperyalizmi ve Küreselleşme*, Timaş Yay., İstanbul, 1998, s.34.

[655] Ertuğrul Özkök, *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*, Tan Yay., Ankara, 1985, s.93.

[656] Ayseli Usluata, *İletişim*, İletişim Yay., İstanbul, 1995, s.77.

[657] Erdoğan-Alemdar, 2002, s.135.

[658] Erdoğan-Alemdar, 2002, s.138. Ayrıca, "Kitle İletişim Araçlarının 'Etkisi' Tartışmaları" hakkında bkz. Nuran Yıldız, *Türkiye'de Siyasetin Yeni Biçimi: Liderler, İmajlar ve Medya*, Phoenix Yay., Ankara, 2002, s.53-63.

[659] Özkalp, 2005, s.121.

[660] Sarıbay-Öğün, 1999, s.66.

mokratik toplumlarda büyük ölçüde farklılık arz eder. Demokratik toplumlarda özgür basın, farklı siyasal tercihlerle şekillenen farklı yayın siyasaları takip etmek suretiyle birbirlerini dengeleyerek kontrol altında tutmaktadır.[661] Bunun dışında bireylerin, yayın programı, gazete ve dergi seçiminde daha önceki eğilimlerine uyacak yönde seçim yaptıkları bilinmektedir. Dolayısıyla birey, haber ve yorumlara karşı seçici davranmakta, her mesaja duyarlılık göstermemektedir. Bu anlamda birey, eğilimlerini değiştiren ya da onların yanlış olduğu yönünde mesajlar içeren değil, kendi eğilimleri doğrultusunda paralellik gösteren ve onları onaylayan programlara/yayımlara duyarlılık göstermektedir. Zira kitle iletişim araçlarından etkilenme izleyici için bir ayıklama, kabul etme ve birikimlenme sürecidir. Bu süreç her birey için özdeş değildir. Farklı alt kültürler, sosyo-ekonomik dereceler, sürecin farklı işleyişine yol açar.[662] Bu bakımdan, kitle iletişim araçlarının haber ve yorum mantalitesi, bireyin hakkında bilgi sahibi olmadığı ve görüşü bulunmadığı konu ve durumlara etkinlik sağlayabilmektedir. Ancak, bireyin kamu haberleşmesi sonucu edindiği bilgilerin, kendi bilgi ve eğilimleriyle sürekli olarak çelişmesi söz konusu olduğunda kitle iletişim araçları daha etkin rol almaktadır.[663]

Bir noktanın altını çizmekte yarar var: Kitle iletişim araçları, haber üretmekten ziyade kendi dışında olup biten haberleri aktaran konumdadır. Kitle iletişim araçlarıyla verilen siyasal içerikli mesajların çoğunun kaynağı aslında kendileri dışındadır. Hükümet görevlileri, siyasal liderlerin demeçleri ve ikincil gruplar tarafından üyelerine sunulan siyasal içerikli mesajlar kitle iletişim araçları yardımıyla kitlelere iletilir. Dolayısıyla kitle iletişim araçları toplumsallaşmayı sağlayan kişi ve kurumlara aracılık eden konumdadır. Bu bakımdan, kitle iletişim araçlarının yöneticisi konumunda bulunan kişi veya kurumların aktarılan siyasal bilgilerin mahiyeti hakkında geniş söz hakkı olmadığını vurgulamak gerekir.[664] Buna karşılık, bütün olarak bakıldığında, kitle iletişim araçları süregelen yönelimleri değiştirmek veya yenilerini yaratmaktan ziyade varolanları güçlendirici bir rol oynar.[665] Kitle iletişim araçlarına sahip güçler, siyasal bilgilerin içeriğinden çok, kendi çıkarlarına yönelik siyasal eğilimleri o anın gerektirdiği koşullar çerçevesinde destekleyerek ya da karşı koyarak toplumu yönlendirme amacı gütmektedir.

---

[661] Ok, 2005, s.41.

[662] Ejder Çelik, "Gençlerin Sosyalleşme Süreçlerinde Kitle İletişim Araçlarının Etkileri", *Türk Yurdu*, Cilt XVI, Sayı 110, Ekim 1996, s.28.

[663] Turan, 1986, s.60.

[664] Sarıbay-Öğün, 1999, s.67.

[665] Sarıbay-Öğün, 1999, s.67.

Kitle iletişim araçlarının birey üzerindeki etkileri genelde doğrudan değildir. Bu etki genellikle iki aşamada gerçekleşir[666]: İlk olarak, kitle iletişim araçlarınca gönderilen mesajlar öncelikle bunları yakından izleyen, siyasal ve toplumsal olaylara yakından ilgi duyan az sayıdaki kanaat önderine ulaşır. Hem kitleyle sıkı ilişkiler içerisinde olan hem de kitlenin anlayamadığı karmaşık toplumsal-siyasal özellikleri ona aktararak bireylerin belirli konulardaki izlenim ve fikirlerinin oluşumuna katkıda bulunan kanaat önderleri, kitle iletişim araçlarının yayınlarını izleyen ve kavrayıp yorumlayan ilk katmanı oluşturmaktadır. İkinci aşamada ise, kanaat önderleri tarafından yorumlanan haber ve/veya bilgi ya da mesajlar kitlelere aktarılır. Dolayısıyla kanaat önderlerinin süzgecinden geçerek kitlelere aktarılan mesajlar ilk hâlinden farklı bir içerik kazanabilir. Bu nedenle kitle iletişim araçlarının yayınlarının kitleye nasıl ulaşacağı tahmin etmek ve ne tür siyasal uyarılar oluşturacağı hakkında fikir yürütmek önceden kestirilebilen bir durum değildir.

Ancak şunu ifade edebiliriz ki, kitle iletişim araçlarının yayınları siyasal beklentileri belirlemekte önemli bir kaynak oluşturmaktadır.[667] Kitle iletişim araçlarının siyasal toplumsallaşmada etkili rol oynaması, diğer unsurların, özellikle küçük, şahsi gruplarla uyumlu yönde etkileşimine bağlıdır. Günlük siyasal olaylar hakkında önemli bir bilgilendirme kaynağı olan kitle iletişim araçları, dolaylı ve dolaysız toplumun üzerinde uzlaşmış olduğu değerlerin aktarıcısıdır. Bu nedenle, geçmişte aileden, arkadaş grubundan, okuldan edinilen siyasal değerler kitle iletişim araçları yoluyla bir bakıma pekişir.[668] Diğer yandan, kitle iletişim araçlarını takip etmek, bireye, siyasal sistem ve olaylar hakkında bilgi vereceği gibi söz konusu olaylara karşı ilgisini de yoğunlaştırır. Böylelikle, bireyin siyasal sisteme olan taleplerinde ve siyasal yaşama katılma yönündeki isteğinde bir canlılık meydana gelir. Özetle, kitle iletişim araçlarının düzenli periyotlarla ve sıklıkla takibi, bireyin genel manada yaşamdan ve kendinden olan beklentilerini etkileyecek ve değiştirecektir; bu değişimler, siyasal/toplumsal şiddeti körükleyebileceği gibi bireyin siyasal sisteme yönelik taleplerinin artışına da katkıda bulunabilecek bir yapı oluşturur.

---

666 Kalaycıoğlu, 1984, s.178; Türköne, 2003a, s.247.

667 Kalaycıoğlu, 1984, s.180.

668 Sarıbay-Öğün, 1999, s.68.

1.2.5.3. Yeniden Siyasal Toplumsallaşma (Siyasal Toplumsallaşmada Aksayan Yönler)

Bireyin, siyasal benliğini oluşturma aşamasında takip ettiği süreç zaman zaman kesintilere uğrar. Bireyin siyasete ilişkin düşünce ve tutumları, benimsediği kuralları geçirdiği bir takım somut tecrübeler neticesinde değişime uğrayabilir. Birey, toplumsal ve siyasal olana dair kimi değerleri içselleştirerek siyasal toplumsallaşma sürecini devam ettirir. Daha önce de vurguladığımız gibi, siyasal toplumsallaşmanın amacı, bireyleri siyasal toplumun işlevsel birer üyesi hâline getirmek için eğitmek ve geliştirmektir. Bu eğitim ve gelişim sürekli olmak zorundadır. Keza, bireyin, içinde bulunduğu toplumda meydana gelen gelişmelere kayıtsız kalması beklenemez bir durumdur. Bu nedenle meydana gelen somut değişimler, bireyin önceden edinmiş siyasal değer ve tutumlarını değiştirir ki, bu da *"yeniden siyasal toplumsallaşma"* olarak ifade edebileceğimiz bir olgu ile bizleri karşı karşıya getirir. Bireyin, gençlikle birlikte siyasal benliği bir başkalaşıma (metamorfoz) uğrar; bu anlamda siyasal toplumsallaşma süreci sürekli artarak, gelişerek devam eden bir süreç olmayıp, genellikle belirli yaş ve eşiklerde düzeltmeler, yeniden öğrenme dönemleri içeren bir özelliktedir.[669]

Bireyin yeniden siyasal toplumsallaşması, içinde bulunduğu siyasal bağlamın özelliğine göre değişim gösterir.[670] Bir siyasal sistemin yaşadığı büyük çalkantı ve geçirdiği değişiklikler (savaş, iç savaş, istila, askeri müdahale, büyük çaplı rejim değişiklikleri, ihtilal vb.) ne denli yoğun olursa, bireyin siyasal tutum ve beklentilerini tekrar ayarlama zorunluluğu duyma ihtiyacı o derece artar. Bireyin yetişme döneminde edindiği değerler, inançlar, öğrendiği kurallar sonraki yaşamında karşılaşacağı kimi durumları açıklamakta yetersiz kalabilir. Bireyin siyasal yaşam hakkındaki düşünce ve izlenimlerinin, siyasal etkinlik duygusunun, siyasal yaşama olan ilgisinin, duygu ve tutumlarının siyasal sistemin geçirdiği her büyük çaplı sarsıntı ve değişiklik döneminden derin bir biçimde etkilenme olasılığı hayli yüksektir. Bunun yanında, modernleşme ve toplumsal hareketlilik gibi büyük çaplı toplumsal ve ekonomik olaylar da bireyin geleneksel ortam içinde geliştirmiş olduğu tutum, inanç, değer ve bağlılıkları aşındırarak yerlerine veya onların yanı sıra yeni tutumları benimsemelerine sebebiyet verir.[671]

---

[669] Greenberg, 1970, s.6'dan aktaran Zengin, 2003, s.49.

[670] Kalaycıoğlu, 1984, s.181.

[671] Kalaycıoğlu, 1984, s.181.

Siyasal toplumsallaşmada yaşanan diğer bir aksama da birkaç siyasal toplumsallaştırıcı etmenin bireye farklı içerikte mesajlar göndermesi durumunda karşımıza çıkar ki, bu süreç de "*bölüntülü siyasal toplumsallaşma*"[672] olarak adlandırılabilir. Aslında, bu durum da yeniden siyasal toplumsallaşmanın bir kolunu oluşturur. Bu süreçte, birincil grupların birinden/veya birkaçından gelen etki, ikincil grupların herhangi biriyle/veya birkaçıyla ya da kendi içlerinde çelişebilir. Bireyin kararsızlık yaşamasına neden olabilecek bu durum, hızlı toplumsal yapı değişiklikleri geçiren ve geleneksel değer sistemleri yıkılan, ancak yerine henüz yenilerinin benimsenemediği toplumlarda daha çok görülür.[673]

Siyasal toplumsallaşma olarak açıklamaya çalıştığımız olgu, genellikle belirli bir noktadan kaynaklanarak sürekli bir biçimde özgül tutum ve değerleri kapsayacak biçimde gelişen bir süreci göstermez. Siyasal toplumsallaşma süreci, "çocuklukta başladığı çerçeveden ergenlik ve gençlikte çıkan, zaman zaman yeniden öğrenme içeren, olumlu yönelimler yerine daha az olumlu nitelikler içeren bir biçime bürünen, daha az özgül ve çeşitli tutum ve beklentileri kapsayan bir bütün oluşturmaktadır."[674]

1.2.6. Siyasal Kültür ve İdeoloji

1.2.6.1. İdeoloji Kavramı

İdeoloji, kültür ve siyasal kültür gibi sosyal bilimlerdeki en "zor" kavramlardan biridir. Zordur, çünkü üzerinde mutabakata varılan ortak bir tanımı yoktur. Bunun yanında kavram, çoğu zaman salt bilimsel olarak değil, siyasî yaklaşımlarla da ele alınır. Bu durum da yaşanabilecek pek çok sorunu beraberinde getirir. İdeoloji hakkında tek ve yeterli bir tanım yap-

---

[672] Alkan-Ergil, 1980, s.107. Alkan, ülkemizde siyasal toplumsallaşmaya ilişkin yaptığı araştırmada, üç düzeyli bir çelişkili etkilemenin varlığını saptamıştır: (i) Aile, (ii) okul, (iii) toplumsal ve siyasal çevre. Her etmen, bir öncekinin verdiği siyasal bilincin (kısmen de olsa) geçersizliğini veya gerçekdışılığını vurgulamaktadır. Bu bölüntülü ve çelişkili etmenlerin, toplumsallaşma sürecinden geçen çocuk için bireysel düzeyde olsun, toplumsal-siyasal düzeyde olsun yabancılaşma doğurması, ayrıca kendisini, çevresini ve birey-toplum arasındaki ilişkileri yeniden tanımlayacak arayışlara girmesine neden olması son derece doğaldır. Bu arayış süreci, genç aydın için, çeşitli köktenci ideolojilerin gireceği açık bir kapı bırakmaktadır. (Türker Alkan, *Siyasal Toplumsallaşma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979'dan aktaran Kışlalı, 2003, s.121)

[673] Kışlalı, 2003, s.121.

[674] David Sears, "Political Socialization", Fred I. Greenstein, Nelson W. Polsby (Eds.), *Handbook of Political Science*, Vol. II, Reading Mass, Addison-Wesley, 1975, s.128-137'den aktaran Kalaycıoğlu, 1984, s.182.

mak oldukça güçtür. Buna karşın, kavram genellikle olumsuz ve pejoratif (kötüleyici) bir anlamda kullanılır. İdeolojiyi sosyal bilimlerin en belirsiz kavramı olarak gören McLellan, bu durumun nedenini de ideolojinin, insanın en temel fikirlerinin dayanaklarını ve geçerliliklerini sorguluyor oluşuna bağlar.[675] Eagleton da ideolojiyi, farklı kavramsal liflerle bütün bir doku hâlinde örülmüş bir metin[676] olarak değerlendirdiğinden, tek ve yeterli bir tanım yapmanın mümkün olamayışı üzerinde durur. Geertz ise, "modern entelektüel tarihin küçük ironilerinden biri 'ideoloji' teriminin kendisinin baştan aşağıya ideolojikleştirilmesidir"[677] ifadesiyle, ideoloji kavramının sorunlu konumunu açık bir şekilde ortaya koyar. İdeoloji kavramının sahip olduğu anlamları daha iyi kavrayabilmek için kısaca tarihsel arkaplana bakmak faydalı olacaktır. Ancak, şunu hemen ifade edelim ki, tarihsel süreç içerisinde ideoloji kavramının anlam değişmesi üzerinde pek çok tartışma yapılmıştır ve halen de yapılmaya devam etmektedir. Mevcut tartışmaları incelemek bu çalışmanın amacını fazlasıyla aşacağından, kavramın sadece siyasal kültür ile olan ilişkisini daha net belirleyebilmede bizlere yol gösterecek yaklaşımları incelemenin daha faydalı olacağını düşünüyoruz.

İdeoloji kavramı ilk defa 18. yüzyılın sonlarında "ideologlar" olarak anılan aydınlardan Fransız filozof Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) tarafından kullanılmıştır; daha doğrusu icat edilmiştir.[678] Kavram bu ilk hâliyle rasyonel düşünmeyi sağlayacak olan yeni bir bilim dalı yaratma pro-

---

[675] David McLellan, *İdeoloji*, Çev. Ercüment Özkaya, Doruk Yay., Ankara, 1999, s.11.

[676] Terry Eagleton, *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996, s.17.

[677] Clifford Geertz, *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, s.193'ten aktaran Dennis K. Mumby, "İdeoloji ve Anlamın Toplumsal İnşası: Bir İletişim Bakış Açısı", Çev. Çiler Dursun, *Doğu Batı* -Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 3-, Sayı 30, Yıl 8, Kasım, Aralık, Ocak 2004/05, s.127. Geertz, ideoloji incelemesinde başlıca iki geçerli yaklaşımın bulunduğunu öne sürmektedir: (i) çıkar kuramı ve (ii) zorlama kuramı. *Çıkar kuramı*, ideolojilerin toplumda güç için rekabet eden çeşitli gruplar arasında sürekli bir mücadelenin varlığına karşılık ortaya çıktığına işaret eder; en güçlü grup, kendi kısmî dünya görüşünü veya ideolojisini kuramsallaştırabilendir. *Zorlama kuramı*, ideolojilerin modern toplumdaki kaçınılmaz karşıtlıklara ve çelişkilere bir cevap olarak geliştiğini öne sürer. İnsanlar belirli bir ideolojinin dünya görüşüne cevap verirler; çünkü o, simge düzeyinde de olsa, toplumun farklı bölgelerini kesen normların süreksizliğine ve zorlayıcılığına cevap verir görünmektedir. Zorlama kuramcıları, bu toplumsal yanlış bütünleşmenin bireysel kişilik düzeyinde yansıtıldığını ve böylece belirli bir ideolojik bakış açısı edinmenin, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde hissedilen gerilim ve zorlamalara bir cevap olduğunu ileri sürmektedir. Böylece, "ideoloji", toplumsal bir rolün kalıplaşmış zorlamalarına kalıplaşmış bir tepkidir. Bkz. Mumby, 2004/05, s.127.

[678] Türköne, 2003a, s.107.

jesi çerçevesinde, "herkese doğru düşünme imkânı sağlamak için kullanılacak fikir bilimi"[679] anlamında kullanılmış ve olumlu bir anlam yüklenmiştir. Aydınlanma döneminde ise, ideoloji, "aklın aydınlatıcı ışığının önünü tıkayan, tutku, önyargı ve kirli çıkarların yol açtığı hataları defetmeye yardımcı olacak"[680] bir işleve sahiptir ve bu anlamıyla olumlu bir değer yüklüdür.

Buna karşın, kavrama olumsuz anlamını veren ilk isim Napolyon'dur. Napolyon, ideologların amaçlarını gerçekleştirmek için kullandıkları en önemli araç olan eğitime önceleri önem vermiş ve "Institut de France"a Aydınlanma felsefesinin ilkelerine dayanan, ideologların fikirlerini yaymalarına imkân sağlayan bir eğitim sistemi gerçekleştirme görevini yüklemiştir. Ancak, bir süre sonra, dinsel kurumların eğitim yapma yasağını ortadan kaldırması, ideologları karşısında bulmasına neden olmuştur. Napolyon'un sosyal ve siyasal sistemi pekiştirmek için verdiği bu tavizin ideologlar tarafından beğenilmemesi, Napolyon tarafından "metafizik" yapmakla suçlanmalarını beraberinde getirmiş ve "ideoloji" kelimesi Napolyon'un dilinde alay ve kınama konusuna dönüşerek olumsuz bir anlama bürünmüştür.[681] Zira Napolyon, 1812'de Rusya bozgununun hemen ardından ideologları suçlayıcı şu konuşmasını yapmıştır: "Sevgili Fransa'mızın başına gelmiş bulunan bütün talihsizliklerin kaynağını ideologların öğretisinde –yasaları insan yüreğinin ve tarihteki ibret verici olayların bilgisine uyarlamak yerine yapmacık bir tarzda, ilk ilkeleri bulup ulusların [milletlerin] yasama biçimini bu ilkeler temelinde düzenleme çabasında olan, boş laflarla dolu bu metafizikte- aramak gerekir."[682]

İdeoloji kavramını, Aydınlanma ideologlarından sonra devralan ve bu anlamda olumsuz bir değer yükleyen isimler Karl Heinrich Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895)'tir. Marx ve Engels'in ideoloji kavramı üzerine yaptığı açıklamalar birbiriyle son derece çelişkili gözüken çok sayıda farklı yoruma konu olmuştur. Marx ve Engels'in ideoloji kavramını, kendilerinden önce mevcut iki eleştirel felsefi düşünce çizgisi doğrudan etkilemiştir. Bunlardan ilki, Fransız materyalizmi ve Feuerbach'ın geliştirdiği din eleştirisidir. İkincisi ise, Alman bilinç felsefesinin (idealizm) ve özellikle Hegel'in yürüttüğü geleneksel epistemolojinin eleştirisi ve öznenin

---

[679] Mardin, 2000a, s.22.

[680] Eagleton, 1996, s.110.

[681] Mardin, 2000a, s.23; Türköne, 2003a, s.108.

[682] Eagleton, 1996, s.105; Mclellan, 1999, s.23.

etkinliğinin yeniden değerlendirilmesidir.[683] Marx, geleneksel ideolojileri, retinanın eşyayı ters göstermesi gibi, gerçeği "*ters yüz etmekle*" suçlarken, "*yanlış bilinç*" ifadesini kullanarak da kavramı olumsuz değerlendirmiştir. Marx'a göre ideolojinin sırrı şudur:

> "İnsanlar, kendi anlayışlarının, fikirlerinin vs. üreticisidir -kendi üretim güçlerinin ve bu güçlere karşılık gelen ilişkinin, en yüksek biçimlerine kadar, belirli bir gelişme düzeyi ile koşullanmış olan gerçek, etkin insanlar. Bilinç, hiçbir zaman, bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanın varoluşu onun fiili yaşam-sürecidir. Eğer her ideolojide insan ve onun içinde bulunduğu koşullar, bir camere obscura'da olduğu gibi tepetaklak görünüyor ise, tıpkı nesnelerin retinada ters çevrilmesinin insanın fiziki-yaşam sürecinden kaynaklanıyor olması gibi, bu fenomen de insanın tarihsel yaşam sürecinden kaynaklanmaktadır.
>
> Gökten yere inen Alman felsefesinin tam tersine, biz burada yerden göğe yükseliyoruz. Yani, biz, elle tutulur canlı insana ulaşmak için, ne insanın söylediği, düşündüğü, tasarladığı şeylerden, ne de anlatılan, düşünülen, tasavvur edilen, tasarlanan insandan yola çıkıyoruz. Biz, gerçek, etkin insandan hareket ediyoruz ve onun gerçek yaşam sürecini temel alıp, bu yaşam sürecinin ideolojik yansıma ve yankılarının gelişimini bu temele dayanarak gözler önüne seriyoruz...Yaşam bilinç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirlenir."[684]

Marx'ın, insanların varlığını belirleyenin bilinçleri değil, tam tersine, bilinçlerini belirleyenin onların toplumsal varlığı olduğu[685] tezinden hareketle, "bilinç yaşam tarafından belirlenir" tezine karşılık, "bilincin yaşamı belirlediği" görüşü, "buğulu gözlükler arkasından dünyayı algılamak"[686] şeklinde ifade olunan "*yanlış bilinç*" olarak nitelenir. Kişinin toplum dinamiğini, hayatın maddi unsurları yerine fikri değerle bağlı görmesi, yani bilinçten sosyal yaşamı çıkarmaya çalışmak,[687] "*ideolojik düşünce*" olarak ele

---

683 Laurence Haris, V. G. Kiernan, Ralph Miliband, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Yay. Yön. Tom Bottomore, Çev. Mete Tunçay, 3. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2002, s.292.

684 Karl Marx, Friedrich Engels, *The German Ideology*, Ed. J. C. Arthur, Lawrence & Wishart Ltd., 1987, s.47'den aktaran Eagleton, 1996, s.109-110.

685 Eagleton, 1996, s.122.

686 Mardin, 2000a, s.32.

687 Mardin, 2000a, s.36. Marx'ın ideolojiye bağladığı anlamlar şu şekilde özetlenebilir: (i) "İdeolojik" şekilde düşünmek toplumun dinamiğini insanın içinde gömülü bulunduğu günlük hayatın "maddi" unsurlarıyla izah etmemek, bunun yerine fikir hayatını ön plana geçirmektir, (ii) Tarihsel bakımdan sınırlı bir görevi olan bir

alınmış; bu anlamda, Marx da kendi görüşlerini değil, geleneksel inanç ve dünya görüşlerini ideoloji olarak görmüş ve onları dünyaya yanlış bakmakla suçlamıştır.[688]

Marx, ideolojiyi genel olarak iki anlamda kullanmıştır. Birincisi, "yanlış bilinç" anlamında, ikincisi "sınıf mücadelesinde kullanılan araç" anlamında. Marx'ın ideoloji anlayışı, idealizmle bağlantılıdır, ancak Marx'a göre her dünya görüşü bir anlamda materyalist olmalıdır. Yine ideoloji, sınıf mücadelesi bağlamında, kaynakların ve gücün eşitsiz dağılımına işaret eder. Bu eşitsizlikten toplumsal ve ekonomik düzenlemeler sorumlu olduğu kadar bu düzenlemelerin bir parçası olan ideoloji de sorumludur. Ancak, bir noktanın altını çizelim ki, Marx, ideolojiye ne kadar olumsuz bakarsa baksın, kavrama karşı bu tavıralışı, kavrama daha kalıcı bir anlam yüklemiştir. Marx'a göre ideoloji, "yönetici sınıfın" fikirlerine, yani sınıflı sistemi desteklemeye ve sömürüyü devam ettirmeye katkıda bulunan fikir demetine denk geliyordu. Hatta, Marx ve Engels, erken dönem ve çalışmalarında şu ifadeleri kullanmaktaydı: "Yönetici sınıfın fikirleri her çağda egemen fikirlerdir; yani toplumda maddi güce hâkim olan sınıf, aynı zamanda entelektüel güce de hâkimdir. Zihinsel üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının kontrolünü de elinde tutar."[689] Buna karşın, zaman içerisinde Marksizmden ideoloji olarak, olumlu bir anlamda bahseden ilk isim Vladimir İlyiç (Ulyanov) Lenin (1870-1924) olmuştur.[690] Lenin de Marx'ın ideolojiyi ikili bir anlamda kullanımından ve burjuvazinin bir ideoloji geliştirmiş olmasından yola çıkarak şu sonuca ulaşmaktaydı: "Bir taraf ideolojik silahlar kullanıyorsa diğer taraf da kullanabilir. Marksizm'in de kendine göre, işçi sınıfının bilincini geliştirmesine yarayacak fikirler kullanmaya hakkı vardır, bunlar propaganda niteliği taşısa bile."[691]

Marksizm'in giderek güç kazanır bir duruma gelmesi, ideoloji kavramının, daha çok Marksizm çerçevesinde tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Marksist yaklaşım, önceleri kendini "bilim" diğer sistemli izahla-

---

Weltanschaung'u (dünya görüşü) her zaman için geçerli saymaktır, (iii) Çıkarlarını paylaştığı grubun etkisi altında iş görmektir. Bkz. Mardin, 2000a, s.36.

688 Marx'ın ideoloji hakkındaki görüşleri için bkz. Nur Betül Çelik, *İdeolojinin Soykütüğü: Marx ve İdeoloji*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2005, s.57-190; David J. Sholle, "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Töorisinden İktidar/Bilgiye", Der. ve Çev. Mehmet Küçük, *Medya, İktidar, İdeoloji*, 2. baskı, Ark Yay., Ankara, 1999, s.267-307.

689 Heywood, 2006, s.58.

690 Mardin, 2000a, s.40.

691 Mardin, 2000a, s.41.

rı "ideoloji" olarak kabul etmekteydi. Ancak, sonraları bu kabul ediş değişime uğrayarak, Marksizm'in kesin bir biçimde ideoloji olduğu genel kabul görür bir hale gelmiştir.[692]

Bu gelişmeler sonrasında, ideolojinin giderek insanda oluşan bir düşünce ve bilinç olarak eşyaya yönelmesi, Marx'ın vurguladığı "bilincin yaşam tarafından belirlenir" olduğu görüşünün değişimini de zorunlu kılmıştır. Lukács'a göre; "gerçekliğin, düşüncenin doğruluğu için ölçüt olduğu doğrudur. Fakat gerçeklik, olan bir şey değil, oluşan bir şeydir –ve oluşması için düşüncenin katılımı gerekir."[693] Marksizm'i, "proletaryanın ideolojik ifadesi" olarak gören Lukács, ideolojinin aşağılayıcı olmayan, olumlu anlamını devralarak Marx'ın ideoloji için öne sürdüğü "yanlış bilinç" kavramını da böylelikle reddeder.[694] Lukács'a göre, "Belli bir grup mevcut sosyal düzeni muhafaza etmeye yönelmişse, mevcut düzenin değişmesi ihtiyacını hissetmiyor ve istemiyorsa, o zaman daima 'yanlış bilinç' halkası içinde hapsolmuş kalacaktır. Fakat birisi mevcut düzeni beğenmemeye başlarsa o zaman o kısır döngünün içinden çıkmak imkânı belirmiş olur. Mevcut düzeni değiştirebilecek olan sınıf ise işçi sınıfıdır."[695]

Üzerinde durmamız gereken diğer iki isim ise, ideolojinin belli kurumlar ve pratikler aracılığıyla toplumun katmanlarına yayılması temasını etkin bir biçimde işleyen Antonio Gramsci (1891-1937) ve Louis Althusser (1918-1990)'dir.

Gramsci, çalışmalarında ideoloji yerine "hegemonya" kavramını kullanmıştır. Bu kavram, ideoloji kavramından daha geniş bir anlam dünyasına sahiptir. Bu nedenle iki kavram arasındaki farka kısaca değinmek yerindedir. Gramsci, "lider" anlamındaki Yunanca "hegemonia" kelimesinden gelen hegemonya kavramını, iktidarın tabi olanlar üzerindeki zora (*İng. coercion*) dayalı egemenliği yanında, rızaya (*İng. consent*) dayalı olarak bu egemenliği elde etmesi yollarına atıfta bulunmak için kullanmaktadır.[696] Burada kavramın, baskı aracı olarak kullanılmasına alternatif olarak, egemen sınıfın hâkimiyet altındakilerin rızasını kazanmak suretiyle gücü-

---

[692] Ali Rıza Saklı, "İdeoloji", 2004, http://www.sakli.info, (Erişim: 16.11.2007), s.2.

[693] Eagleton, 1996, s.138.

[694] Eagleton, 1996, s.139.

[695] Türköne, 2003a, s.112.

[696] Norberto Bobbio, Jacques Texier, *Gramsci ve Sivil Toplum*, Çev. Arda İpek, Kenan Somer, Ed. Erhan Göksel, , Savaş Yay., Ankara, 1982, s.31-37; Türköne, 2003a, s.112. Ayrıca Gramsci ve düşünceleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Stuart Hall, Bob Lumley, Gregor Mc Lennan, *Siyaset ve İdeoloji "Gramsci"*, Çev. Sadun Emrealp, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985.

nü kullanabilme becerisi öne çıkmaktadır.[697] İdeolojiler ise, temelde bir dayatmaya bağlı olduğu için, hegemonya ideolojiyi içerir, ancak ona indirgenemez.[698]

Gramsci, "*hegemonik sınıf*" olarak adlandırdığı ve bir dizi ideolojik mücadele vasıtasıyla başka sosyal grupların çıkarlarını kendisininkine eklemleyebilen sınıfın, söz konusu mücadelesinde kullandığı ve ideolojinin topluma yayılmasında aracılık eden maddi ve manevi kurumsal yapılar olan "*hegemonik aygıtlar*" sayesinde, halkın rızasını kazanmak için "ideoloji" ürettiklerini dile getirir.[699]

Gramsci'nin hegemonya kavramını geliştiren Althusser ise, "devletin ideolojik aygıtları" teorisini ortaya atmıştır. Althusser, Marksist teoride varolan devlet iktidarı-devlet aygıtı[700] ayrımının yanında devletin baskı aygıtları-devletin ideolojik aygıtları şeklinde bir ayrım daha yapılması gerektiğinin altını çizmiştir.[701] Althusser, siyasal iktidarın kendi varlığını devam ettirebilmesi için baskı aygıtlarına ve ideolojik aygıtlara sahip olduğunu ve bunları yoğun bir şekilde kullandığını ifade etmiştir.[702]

Althusser'in ideoloji yaklaşımında egemenliğin yeniden üretimi "devletin ideolojik ve baskı aygıtları" ile sürdürülür.[703] Devlet aygıtının görevi, sömürü ilişkileri olan yeniden üretimin siyasal koşullarını baskı ile sınırlamaktır. Klasik Marksist anlayışın aksine Althusser, üst yapıya –devletin

---

[697] Ayrıca bkz. Ünsal Oskay, "Popüler Kültür Açısından 'İdeoloji' Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XXXV, Sayı 1-4, Ocak-Aralık, 1980, s.222; Heywood, 2006, s.292; Yayla, 2005, s.99.

[698] Türköne, 2003a, s.112. Gramsci'nin ideoloji hakkındaki görüşleri için bkz. Fatih Duman, "İdeoloji Kuramları: İdeoloji'den Söylem' Farklı Kuramsal Yaklaşımlar", Ed. Tevfik Erdem, *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler*, Lotus Yay., Ankara, 2006, s.171-173.

[699] Türköne, 2003a, s.112-113; Eagleton, 1996, s.164.

[700] Marksist devlet teorisinin temel kabulleri şöyledir: (i) Devlet, egemen sınıfın baskı aracıdır. (ii) Devlet iktidarını devlet aygıtından ayırmak gerekir. (iii) Sınıf mücadelelerinin hedefi devlet iktidarıdır. (iv) Proleterya, burjuva devlet aygıtını yıkmak ve ilk aşamada onun yerine bambaşka bir devlet aygıtı koymak ve ileriki aşamalarda radikal bir süreci, devletin yıkılma sürecini başlatmak için devlet iktidarını ele geçirmelidir. (v) Hükümet, yönetim, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. devletin baskı aygıtlarıdır. Bkz. Türköne, 2003a, s.113.

[701] Türköne, 2003a, s.113. Althusser'in ideoloji hakkındaki görüşleri için bkz. Duman, 2006, s.174-176.

[702] Çetin, 2001, s.207.

[703] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2003, s.159.

baskı aygıtının yanına- devletin ideolojik aygıtlarını da ekler. Devlet, baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlara dayanarak varlığını sürdürür. Althusser, devletin ideolojik aygıtlarıyla, baskı aygıtlarının aynı şeyleri ifade etmediklerini belirtir.[704] Marksist kuramda, devlet aygıtını oluşturan hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vs.nin aynı zamanda devletin baskı aygıtlarını meydana getirdiğini vurgulayan Althusser, söz konusu devlet aygıtının en uç noktada "zor kullandığını" belirterek, devletin ideolojik aygıtlarından ise, birbirinden ayrı ve özelleşmiş kurumlar şeklinde dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçekliğin anlaşıldığını dile getirir.[705] Althusser, yeniden incelenerek gözden geçirilebilir olarak gördüğü devletin ideolojik aygıtlarının bir listesini ise şu şekilde yapmıştır[706]:

(i) *Dinsel*: Farklı kiliselerin oluşturduğu sistem.

(ii) *Öğrenimsel*: Burada devlet ya da özel ayrımı yoktur. Her ikisi de mevcut ekonomik ilişkilerin yeniden üretilmesini ve öğrencilerin egemen ideolojiye tabi olmalarını sağlar.

(iii) *Aile*: Ailenin bir diğer işlevi de ücret ile beraber emek gücünün yeniden üretimidir.

(iv) *Hukuki*: Devletin hukuki ideolojik aygıtı, üstyapıyı altyapının* üstünde ve içine eklemleyen özgül aygıttır.

---

[704] Althusser, 2003, s.168.

[705] Althusser, 2003, s.168.

[706] Althusser, 2003, s.169.

* "Altyapı ve üstyapı terimlerinin her ikisi de ekonomi (altyapı) ile diğer toplumsal formlar (üstyapı) arasındaki ilişkileri analiz ederken Marksist sosyologlar tarafından kullanılmıştır. Üstyapı genellikle devlet, aile yapısı ya da toplumda var olan ideoloji türleri gibi kurumları içine alan bir tortu kategoridir. Altyapı ise, ekonomidir. İktisat üç öğeye dayanarak tanımlanmıştır: *Emek*, *üretim araçları (*ki hem üzerinde çalışılan malzemeyi hem de bu işin aracılığıyla yapıldığı araçları içine alır) ve *üretimi kendine mal eden işçi olmayanlar* (patronlar). Tüm ekonomiler bu üç öğeyle nitelenmiştir. Fakat bir ekonomiyi bir başkasından farklı kılan şey, bu öğelerin birleşme tarzıdır. Öğeler arasında olduğu söylenebilecek iki türlü ilişki vardır: sahiplik ilişkisi ve mülkiyet ilişkisi. Sahiplik işçi ile üretim araçları arasındaki ilişkilere atıfta bulunur: ya işçi onlara sahiptir, onları denetleyip yönetir ya da değildir. Mülkiyet ilişkisinde işçi olmayanlar ya üretim araçlarının ya da emeğin veya her ikisinin de sahibidir ve bu nedenle ürüne el koyabilirler. Altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkiye gelince, Marksist tutumun gücü, üst yapının karakterinin altyapının karakteriyle belirlendiğini söylemesinden ileri gelir. Altyapının (temel) niteliği değiştikçe, üst yapının da niteliği değişir. Örneğin, feodal bir siyasal yapının kapitalist bir siyasal yapıdan farklı olması normaldir, çünkü bu iki ekonomi türü açıkça birbirinden farklı temellere oturmaktadır. Altyapı ve üstyapı modeli, 18. yüzyıl romanının yorumundan tutun da, çağdaş toplumda aile yapısının çözümlenmesine kadar uzanan çeşitli incelemelere ilham

(v) *Siyasal*: Devletin siyasal aygıtı ile siyasal devletin ideolojik aygıtı arasında bir fark vardır. Devletin siyasal aygıtı, yani devletin başı, hükümet ve idare devletin baskı aygıtı kapsamında değerlendirilir. Devletin ideolojik aygıtı ise, daha çok anayasal düzeni ya da farklı siyasal partileri içeren bir parlamenter sistemi ifade eder.

(vi) *Sendikal*: Bundan kasıt, sadece sınıfsal işbirliğini benimsemiş işçi sendikaları değildir. Memurların ya da işverenlerin "mesleğin çıkarlarını savunmak" amacını taşıyan örgütlenmeleri de bu sınıf kapsamındadır. Bunlar, söz konusu mesleğin, "kamu yararına" yaptıkları hizmetleri ön plana çıkararak, "teşebbüs hürriyeti" ve "yüce ahlâki değerler"in savunuculuğunu yaparak devletin ideolojik aygıtı işlevini görür.

(vii) *Haberleşme*: Medya.

(viii) *Kültürel*: Edebiyat, güzel sanatlar, spor vs.

Görüleceği üzere ideoloji, dünyayı belli bir biçimde sunan, yorumlayan, değerlendiren, simgesel yüklü inanış ve anlatım örgüleridir; belli eylem tarzlarını biçimlendirecek, diğerlerini ise uygunsuz kılacak şekilde tasarlanmıştır. İdeoloji üzerine yürütülen her çalışma, bir bakıma kavramı daha iyi anlayabilme çabasından başka bir şey değildir.

---

kaynağı olmuştur. Bu tür incelemeler genellikle sınıf kavramını temel alır. Yani, temeldeki (altyapıdaki) üretim ilişkileri, örneğin toplumsal sınıflar arasındaki; işçilerle kapitalistler arasındaki ilişkiler şeklinde ele alınır. Bu da altyapı üstyapıyı belirler anlamına gelir ki, üstyapının karakteri büyük ölçüde hâkim toplumsal sınıfın ekonomik çıkarları tarafından belirlenmiştir. Altyapı ve üstyapı metaforu verimli bir analitik aygıt olmasına karşın, gerek Marksizmin içinden, gerekse dışından oldukça büyük bir tartışmaya neden olmuştur. Asıl önemli olan husus, üretim ilişkilerinin tanımıdır. Üretim ilişkileri kısmen sahiplik ilişkileridir ve bunlar modeli üstyapısal olarak belirleyen hukuki tanımları içerirler. Bu nedenle altyapıyı ve üstyapıyı birbirinden analitik olarak ayırmak oldukça güçtür. Son yıllarda dikkatler, hukuki terimlerle tanımlanmayan bir üretim ilişkileri kavramını formülleştirmek noktasında yoğunlaşmış bulunmaktadır. Bununla birlikte, en çok tartışılan husus, altyapının üstyapıyı belirleyip belirlemediği fikri olmuştur. Bazı eleştiriciler şunu iddia ederler: Bu model ekonomik bir determinizmi bünyesinde taşımaktadır. Gerçekte altyapı ve üstyapı fikrinin sadece birkaç savunucusu böyle bir deterministik perspektifi benimsemiştir. Marx ve Engels hiç bir zaman bu doktrini bu haliyle savunmadılar. Onlar önce üstyapıyla ilgili unsurların nispeten alt yapıdan özerk olabildiğini, kendi gelişme yasalarına sahip olabildiğini, ikinci olarak da üstyapının, altyapıyı etkilediğini ya da onunla karşılıklı etkileştiğini öne sürdüler. Çağdaş Marksistler, üstyapıdaki unsurların altyapının varoluş şartları olarak anlaşılması gerektiğini iddia ederek ekonomik determinizmden daha da uzaklaşmıştır. Bu ekonomiden herhangi bir önceliği çalacak ve toplumdaki tüm kurumlara eşit nedensel etkinlik tanıyacak bir fikir olarak gözükmektedir." (*Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Cilt I, Risale Yay., İstanbul, 1991, s.29-30)

1.2.6.2 İdeoloji Türleri

İdeoloji kavramının tanımlarındaki çeşitlilik kadar, ideoloji türleri üzerinde yapılan gruplandırmalarda da bu çeşit yoğunluğu yaşanır. İdeolojiler kişilerin, grupların, zümrelerin, sınıfların ve milletlerin tarih içinde iktidar eksenindeki ilişkilerini, konumlarını saptar ve açıklar. Bu nedenle, her ideoloji, kendine özgü insan ve toplum anlayışı çerçevesi içinde sosyal ilişkileri belirli bir adalet görüşüne göre düzenler.[707] Tarih içerisindeki insan ve toplum farklılıkları göz önüne alındığında ise ideoloji türlerindeki çeşitlilik kendiliğinden belirmiş olur. Çalışmamızın bu kısmında ideoloji üzerine yapılan tüm tasniflere yer vermenin mümkün olamayacağının bilincindeyiz. Ancak, amacımız, siyasal kültür bağlamında siyasal ideolojilerin yaratabileceği algı farklılıklarının toplumu ve bireyleri ne yönde etkilediğini sunabilmek olduğundan, temel farklılıkları kısaca incelemenin yararlı olacağı kanısındayız.*

Başlıca ideoloji türlerini; (i) muhafazakâr ideolojiler, (ii) reformcu ideolojiler, (iii) ihtilâlci/devrimci ideolojiler ve (iv) karşıt ideolojiler şeklinde olarak dört başlık altında incelemek mümkündür.[708]

(i) *Muhafazakâr ideolojiler*: Bu ideolojiler, büyük ölçüde insan zihninin dünyayı bütün boyutlarıyla kavrayabilme kapasitesine sahip olmadığı inancından kaynaklanan, rasyonalizm değeri hakkındaki muhafazakâr şüpheciliği yansıtmaktadır.[709] Bunun yanında, muhafazakâr ideolojilerin devlete hakim olan mevcut siyasal sistemi korumayı hedeflediği de ifade edilebilir.

(ii) *Reformcu ideolojiler*: Ortaya çıkan yeni koşullar karşısında mevcut sistemi revize etmeyi hedefler. Bu ideolojiler, mevcut düzene karşı bir tavır sergilemez, ancak yaşanan aksaklıkların giderilmesi için gerekli tedbirlerin alınması gerektiğini savunur.

(iii) *İhtilâlci/Devrimci ideolojiler*: Mevcut değerler sistemini kökten değiştirmeyi esas alır. Eski düzeni ortadan kaldırmak ve yerine öngördüğü sistemi yerleştirmek amacını güder.

(iv) *Karşıt ideolojiler*: Yerleşik değerler sistemine karşıt olan tutum ve davranışları destekleme ve haklı gösterme çabası içindedir.

---

[707] Çam, 2000, s.245.

* Çalışmamın bu aşamasında, Saklı'nın "İdeoloji" başlıklı makalesinden büyük ölçüde faydalandığımı belirtmek isterim.

[708] Doğu Ergil, *İdeoloji ve Milliyetçilik*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 1983, s.36.

[709] Heywood, 2003, s.59.

Bunun yanında ideolojileri (i) modern ideolojiler ve (ii) geleneksel ideolojiler olarak da gruplandırabiliriz.[710]

(i) *Modern ideolojiler*: Modern anlamda ideoloji, zamanı ve mekânı kuşatma iddiasıyla, genellemeci ve sistematik düşünce biçimleridir. Özellikle Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan başlıca modern ideolojiler ise şöyledir: Milliyetçilik, Marksizm, Liberalizm, Sosyalizm, Muhafazakârlık, Faşizm, Feminizm, Dini Fundamentalizm.

(ii) *Geleneksel ideolojiler*: Geleneksel toplumlarda ideoloji, idare edilenlerin arasında yaygınlık kazanmış, belli yönelimlere sahip olan, ancak sınırlı ve belirsiz fikir kümelerinden meydana gelmekteydi.[711] Dinler ve din adamları büyük savaşlarda birbirleri ile mücadele etseler de, tarihin "dinler mücadelesi" olduğunu savundukları düşünülemez.

İdeolojiler üzerine yapacağımız diğer bir ayrım da (i) gevşek (yumuşak) ve (ii) sert (katı) ideoloji yönündeki gruplandırmadır.

(i) *Gevşek (yumuşak) ideolojiler*: Birbiriyle ilintisiz ve dağınık birey odaklı görüş ve düşünceler ile toplumsal yaşama ilişkin topyekün bir bakış ya da alternatif getirmeyen sistemlerdir. Bu yüzden kolayca eğilip bükülebilir ve şekillendirilebilirler.[712] Farklı bir ifadeyle, kitlelerin şekilsiz inanç ve bilişsel sistemleri[713] gevşek ya da yumuşak ideoloji olarak adlandırılabilir. Dini ideolojiler her ne kadar gevşek ideoloji olarak ifade edilse de zaman zaman sert ideoloji biçimine dönüşebildikleri de bilinen bir gerçektir.

(ii) *Sert (katı) ideolojiler*: Bu ideolojiler, sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, içeriği kuvvetli bir yapı oluştururlar.[714] Sert ideolojiler, gevşek ya da yumuşak olanlara göre çok daha kapsamlıdır ve iç tutarlılığa sahiptir. Bunun yanında, geliştirilmiş bir tarih anlayışları da mevcuttur. Bu ideolojiler, belirli bir grup veya kesimlerden oluşan kolektif yapıların belirli bir amaç doğrultusundaki görüş ve düşün-

---

[710] Saklı, 2004a, s.5.

[711] Mardin, 2003a, s.16.

[712] Metin Çulhaoğlu, İdeolojiler Alanı ve Türkiye Örneği, Öteki Yay., Ankara, 1988, s.18'den aktaran Saklı, 2004a, s.6.

[713] Mardin, 2003a, s.14.

[714] Mardin, 2003a, s.14.

celerini içerir.[715] Anarşizm, Faşizm, Nazizm ve Komünizm başlıca sert ideolojilerdir.*

1.2.6.3. Siyasal Kültür ve İdeoloji İlişkisi

İnsan davranışlarını yönlendiren, inanç unsuruna dayanan, sosyal, siyasî ve ekonomik talepleri içeren bir fikir sistemi olarak ideoloji, siyasal kültür ile doğrudan ilişkili bir kavramdır. Özellikle Marx'ın, toplumdaki tüm zihinsel ürünleri ve faaliyetleri içine alan ideoloji tanımı, neredeyse kültür ile ideolojiyi aynılaştırmıştır. Bu bakımdan ideoloji, siyasal kültürün önemli bir öğesidir.[716] İdeoloji ile siyasal kültür arasındaki ilişkiyi incelerken gözardı edilmemesi gereken bir konu siyasal inanç sistemidir. Unsurları arasındaki işlevsel karşılıklı bağlar yardımıyla bir arada bulunan fikirler ve tutumlar manzumesi veya bütünü[717] şeklinde tarif edebileceğimiz siyasal inanç sistemi, siyasete ilişkin inançların bütününe vurgu yapan bir kavramsallaştırmayı ifade eder. Bu noktada siyasal inanç sistemi, siyasal topluluğa dair moral yükümlülüklerin yerine getirilişinde bir meşruluk ölçütü olarak kabul edilebilir ve bu açıdan da ideolojinin kapsamında yer aldığı dile getirilebilir.[718]

Siyasal inanç sistemine ilişkin yapmış olduğumuz bu tanım, onun sistemli bir fikir yapısına sahip olan bir bütün oluşturduğu yönüne de atıfta bulunur.[719] Bununla birlikte, dikkat edilecek olursa, ideoloji, inanç sistemine göre daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Keza ideoloji, bireyi ve evren içerisinde onun oynadığı rolü konu edinmesinin yanı sıra, bilişsel nitelikli öğeleri kapsaması ve bireye nasıl davranması gerektiğini belirten görüş açısını da içermesi nedeniyle, siyasal inanç sistemi kavramına nazaran çok yönlü boyuta sahiptir.[720]

---

[715] Çulhaoğlu, 1988, s.18'den aktaran Saklı, 2004a, s.6.

* Max Gallo, Faşizm ve Sosyalizm'de zaman zaman barbarlığın vahşice ve beklenmedik şekilde ortaya çıkışını; bu ideolojilerdeki tasavvur, imajlar, mitoslar sistemi ile dünyanın ve tarihin gerçekliği arasındaki farklılığın büyümesine bağlar ki bu da sert ideolojilerin buluştuğu noktayı tespit etmesi bakımından önemlidir. Max Gallo, "Faşist İdeoloji", *İlimler ve İdeolojiler*, Çev. Fahrettin Arslan, Umran Yay., Ankara, [t.y], s.184'ten aktaran Saklı, 2004a, s.6.

[716] H. Birsen Örs, "Karmaşık Bir Dünyayı Anlaşılır Kılmak", Der. H. Birsen Örs, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s.12.

[717] Kalaycıoğlu, 1984, s.186.

[718] Sarıbay, 2000a, s.71.

[719] Ok, 2005, s.51.

[720] Kalaycıoğlu, 1984, s.186.

Siyasal inanç sistemleri, (i) *bilişsel* ve (ii) *duygusal* olmak üzere iki boyut içermektedir. *Bilişsel boyut*, tartışmaya *açıklık* ve *kapalılık* olmak üzere iki ayrı görünüme bürünebilirken, *duygusal boyut*, bağlılık derecesine göre *güçlü* veya *zayıf* bir karakter taşıyabilir. Bu iki boyut arasındaki ilişkinin özelliği ise, siyasal inanç sistemi türünün tespitinde belirleyici nitelik göstermektedir.[721] Sartori, söz konusu iki boyutu ve bu boyutların içerdiği özellikler arasındaki ilişkilerin niteliğini temel alarak dört tip siyasal inanç öğesi belirlemiştir.

		Duygusal Boyut	
		Güçlü	Zayıf
Bilişsel Boyut	Kapalı	*Sabit (İDEOLOJİ)*	*Esnek Olmayan*
	Açık	*Sağlam*	*Değişken (PRAGMATİZM)*

Şekil 1.2 Siyasal İnanç Öğeleri ve İdeolojik/Pragmatik Tutumlar Arasındaki İlişki[722]

Şekil 1.2'ye göre, bilişsel boyutta tartışmaya kapalı, ancak güçlü bir duygusal bağa sahip bir siyasal inanç sistemi öğesi sabit, buna karşın, bilişsel boyutu tartışmaya açık, duygusal boyutu güçlü olan siyasal sistem öğesi ise, sağlam tipe karşılık gelmektedir. Diğer yandan, *sabit* tipte bir siyasal inanç sistemi unsuru dogmatik, kanıta ve tartışmaya itibar etmeyen özellikler taşırken, *esnek olmayan* öğe, tartışmaya ve kanıta olan eğilimi ağır basmasına karşılık düşük bir dinamizm sergiler. *Sağlam* tipte bir siyasal inanç sistemi öğesi, pekiştirici olduğu kadar kanıt ve tartışmaya açıktır, dolayısıyla ilke olarak değişebilir özellik arz eder. *Değişken* tip öğe ise, duygusal olarak zayıf bir bağa sahip olmakla birlikte, kanıta ve tartışmaya açık olması nedeniyle değişebilirliğini koruyan bir yapı oluşturur.[723]

Bununla birlikte, bireyin öznel durumu ile mantıksal nesnel durumu arasında zaman zaman uyumsuzlukların olabileceği görüşü[724], bireylerin siyasal inanç sistemi dâhilinde bir sembole yönelik bilişsel ve duygusal konumlanışının niteliğini, yani siyasal aktörün *ideolojik* veya *pragmatik* tutumu arasındaki çözümlemeyi ortaya çıkarır. Şekil 1.2'de görüleceği üze-

---

[721] Sarıbay, 2000a, s.71.

[722] Giovanni Sartori, "Politics, Ideology and Belief Systems", *American Political Science Review*, No: 63, 1969, s.404 ve 405'ten aktaran Sarıbay, 2000a, s.71 ve 72.

[723] Sarıbay, 2000a, s.71-72.

[724] Kalaycıoğlu, 1984, s.187.

re, bireyin, siyasal inanç sistemi dâhilinde bir sembole yönelik olarak bilişsel düzeyde tartışmaya kapalı, ancak güçlü bir duygusal bağa sahip oluşu, konumu itibariyle ideolojik olarak nitelendirmemizi mümkün kılmaktayken, daha doğrusu bu durumda aktörün inanç sistemi bir ideolojiye dönüşmekteyken; buna karşılık, tartışmaya açık bir bilişiye ve zayıf bir duygusal bağa sahip oluşu ise, konumunu pragmatik olarak adlandırabilmemize imkân tanır.[725] Bireyin, ideolojik tutum ile pragmatik tutum arasındaki muhtemel geçişlerinin nedenini ise, sahip olduğu tutum ya da inancın iki farklı inanç sistemi tarafından içerilmiş olması sonucu ortaya çıkan mantıksal çelişkinin yarattığı gerilimi azaltma çabasında aramak yanlış olmayacaktır.

İdeoloji ile siyasal kültür arasındaki olan ilişkiyi daha derinden irdelemeyecek olursak, öncelikle ideoloji kavramının literatürde hâkim olan üç farklı kullanışına kısaca değinmemiz gerekecektir. Bu farklı yaklaşımları, şu başlıklar altında incelemek mümkündür: (i) *Davranışsal-Tutumsal*, (ii) *Yapısal-İşlevsel* ve (iii) *Psiko Kültürel-Tarihsel*.[726]

İdeoloji kavramını, (i) *davranışsal-tutumsal* açıdan ele alarak açıklayan yazarlar, davranış ve tutumlar arasındaki iç bağımlılık üzerinde durmaktadır. (ii) *Yapısal-işlevsel* açıdan konuya eğilen yazarlar ise, temel değerler ve özellikler üzerinde yoğunlaşmıştır, ancak bu değerlerin neler ya da kaç adet olduğu yönünde aralarında bir uzlaşı olmasa da sosyal değişimin açıklanmasının zor olduğu yönünde fikir birliğine sahiptir. Yapısal-işlevselciler, ideolojiyi statik ve gerçekliğin bozulmuş şekli olarak görme eğilimindedir. Nihayet (iii) *psiko kültürel-tarihsel* yaklaşımı benimseyenlere göre ideoloji, bir dünya görüşü, aynı zamanda ideal ve kitle psikolojisinin bir yansımasıdır. Bu grupta vurgu, psiko kültürel, tarihsel ve psikoanalitik felsefi bakış açısı üzerinde yoğunlaşır. İdeoloji, toplumsal gerçekliğin bir biçimidir; fikirlere ve eylemlere duygusal ve ruhsal bağlanmadır; nesnel bir düşünce sistemidir. İdeoloji için temel olan, neyin asıl gerçeklik olduğu değil, insanların neyin doğru olduğuna inandıklarıdır.[727]

İdeolojiye dair bu yaklaşımlar içerisinde, davranışsal-tutumsal ve psiko kültürel-tarihsel yaklaşımların siyasal kültür ile yakından ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Zira siyasal kültürün, siyasal sisteme dair, tutum, değer, inanç ve davranış kurallarının tümünü ifade eden bir kavram olarak ortaya

---

[725] Sarıbay, 2000a, s.72.

[726] Meral Sağır, Serkan Akıllı, *Siyaset Sosyolojisi Yazıları*, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.106.

[727] Sağır-Akıllı, 2004, s.107.

çıkışı, aynı zamanda siyasal kültürün temel karakteristik özelliklerinin, ideoloji kavramını davranışsal-tutumsal ve psiko kültürel-tarihsel olarak açıklamaya çalışan görüşler ile paralellik göstermesi, bu tezimizi destekler niteliktedir.

İdeoloji kavramı, davranışsal-tutumsal görüşe göre, kitlelerin yönetimi ve siyasal hareketliliğin oluşmasını sağlayan inanç sistemleri şeklinde tanımlanabilir. Bu durumda ideoloji, bireylerin tutum ve davranışlarındaki iç bağlılık olarak ifade edilebileceğimiz yapıyı sağlayan bir araç olarak karşımıza çıkar.[728] Yukarıda ayrıntılarıyla açıkladığımız ve siyasal inanç sistemi olarak anlamlandırdığımız bu yapı, ideolojik veya pragmatik tutum arasında bir salınım gösterir. İdeoloji, insanları ve ülkeleri manipüle eden, harekete geçirilen siyasal bir yönetme aracı olarak büyük bir öneme sahip, büyük oranda kısıtlayıcı ve seçkinlere özgü bir yapı oluşturur. Bu anlamıyla ideolojinin en önemli özelliği, davranışı gerçeklerle koordine etmesidir. Bu açıdan, ideolojinin temel inanç sistemi olarak en belirgin etkisi ise, bireylerin belirli davranışlara yönlendirilmesinde ve söz konusu davranışın hangi nedenle/hangi meşruiyet zemininde gerçekleştiğinin birey tarafından benimsenmesi sürecinde ortaya çıkmaktadır.[729]

Davranışsal-tutumsal yaklaşımla ele alınan ideoloji, siyasal kültürden bağımsız bir konumda düşünülemez. Zira söz konusu görüş açısından, bireysel eylemleri, onlara haklılık ve gerekçe kazandırarak yönlendiren ideolojilerin, mevcut tutum, değer ve davranış kalıplarıyla etkileşimi doğal olarak kendini gösterir. Siyasal kültürün bütünlüğü ve uyumu ideoloji aracılığıyla koruma altına alınır. Devletin varlığını ve üzerinde kurduğu meşruiyet ilkesini, toplumsal alanda sürekli hale dönüştürmek için kullandığı araçların başında ideoloji gelir. İdeolojiler, siyasal iktidarca belirlenen ilerleme, çağdaşlaşma, iyi ve refah içinde adil bir toplum yaratma amaçlarına meşruiyet kazandırarak daha iyi bir gelecek ve mevcut siyasal ve toplumsal yapıya süreklilik kazandırmak için statükoyu koruyucu bir rol oynamaktadır. Bu rol, zamanla toplumun ve bireylerin daha iyi koşullara doğru evrileceği ve medeniyet seviyesinin yükseleceği gibi iddialarla siyasal iktidarı elinde bulunduranların siyasal ve toplum içindeki ayrıcalıklı konumlarını pekiştirici bir roldür.[730] Yine ideoloji aracılığıyla siyasal iktidar kendi ilkelerini topluma dayatır. Siyasal iktidarın özü olan toplumsal birlik, bütün-

---

[728] Akay, 2006, s.86.

[729] Akay, 2006, s.87.

[730] Halis Çetin, "Devlet, İdeoloji ve Eğitim", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt XXV, Sayı 2, Aralık 2001, s.203.

lük ve uyum sağlama işlevi ideoloji aracılığıyla gerçekleşir; çünkü birlik, bütünlük ve uyum siyasal iktidara bütüncül bir himaye alanı yaratarak total bir evrenin düzenlenmesi imkânını verir.[731] Bu noktada, siyasal kültür ile ideoloji arasındaki yakın ilişki tekrar belirir. İdeoloji ve siyasal kültür büyük ölçüde zihniyet, sembol ve dil aracılığıyla siyasal ve toplumsal hayatta kendini hissettirir. Bunun yanında, ideoloji ve siyasal kültürler de düşüncenin öneminden çıkan, ona dayanan temel görüntülerdir.[732] İdeolojiler ve siyasal kültürler kendi meşruiyet yasalarını topluma kabul ettirebilmek için benzer öğelerden faydalanır. Kullanılan dil ve semboller, "dünya görüşü" içinde yer alan ve çok önemli toplumsal fonksiyon yerine getiren unsurlardır.[733]

Siyasal kültür ile ideoloji arasındaki yakın ilişkiyi açıklayan diğer bir yaklaşım ise, psiko kültürel-tarihsel ideoloji anlayışıdır. Bu yaklaşıma göre ideoloji neyin gerçek olduğundan öte neyin gerçeklik olduğu üzerine olan inanışla ilintilidir. Bu görüşün önemli temsilcilerinden biri Karl Mannheim'dir. Mannheim, düşüncenin, tarihsel ve toplumsal kökenlerinin iyi anlaşılması gerektiğinden hareket ederek siyasal çatışmalar ve ideoloji arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Mannheim'e göre, "Politik [siyasal] çatışmalarda sadece haklı olma çabasına girmekle kalınmaz, aynı zamanda karşıtlarının toplumsal ve dinsel bağlılığı da yok edilmeye çalışılır... Politik [siyasal] çatışma en başından itibaren toplumsal egemenlik için verilen savaşın rasyonalize edilmiş bir biçim olarak, karşıtının toplumsal konumuna, kamu prestijine ve öz güvenine saldırır."[734] İdeoloji kavramı, siyasal çatışmalardan kaynaklanan hâkim grupların, düşüncelerindeki bir duruma çıkarlarıyla yoğun bir biçimde bağlanarak iktidar bilinçlerini zayıflatacak belli gerçekleri doğal olarak daha fazla görmemelerini yansıtır. İdeoloji kelimesinde, belli koşullarda, belli grupların, kolektif bilinç dışı olanın, toplumun gerçek durumunu, hem kendilerinden hem de diğerlerinden gizlediği ve böylece toplumu istikrarlı hale getirdiği kavrayışı örtük olarak bulunur.[735]

Mannheim, oluşturduğu ideoloji kavramını, tarihsel ve toplumsal analiz yönteminin bir sonucu olarak; (i) *kısmi* ve (ii) *bütünlükçü* olmak üzere iki farklı yaklaşımla ele alarak açıklar.

---

[731] Çetin, 2001, s.201.

[732] Çetin, 2001, s.205.

[733] Çetin, 2001, s.205.

[734] Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yay., İstanbul, 2002, s.66.

[735] Mannheim, 2002, s.66-67; Akay, 2006, s.88-89.

> "[Eğer] karşı tarafın belli başlı fikir ve düşüncelerine inanmamak gerektiği kastediliyorsa, o zaman söz konusu olan kısmi bir ideoloji kavramıdır. Zira bu fikir ve düşünceler karşı tarafın çıkarlarına uygun olmayan bir gerçekliğin bilinçli bir şekilde örtbas edilmesi olarak ele alınır. Bu bağlamda, bilinçli yalandan, yani bilinçli içgüdüsel örtbas etmeye ve bir başkası tarafından yansıtılmadan öz yanılmaya uzanan geniş bir alan içindeki her şey söz konusu olabilir. Bir çağın tarihsel ya da toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun örneğin bir sınıfın ideolojisinden bahsetmek, bu çağın ya da grupların bütünlükçü bilinç yapılarının özellikleri niteliği anlamında mümkün olabilir."[736]

İdeolojileri kısmi ve bütünlükçü olarak kapsamları bakımından temel bir ayrım yaparak birbirinden ayıran Mannheim, oluşturulan ortak tarihsel sürecin bir ürünü olması bakımından bu iki yapıyı birbiriyle tekrar birleştirir.[737] Mannheim'in bu durumu ilişkin görüşleri ise şöyledir:

> "Kısmi ideoloji kavramı bütünlükçü ideoloji kavramı ile birleşmektedir. Bu gerçek, sıradan bir gözlemciye şu şekilde yansıtılmaktadır. Eskiden karşı tarafı belli bir toplumsal konumun temsilcisiyken, tam da bu konumda biri olarak zaman zaman bilinçli ya da bilinç dışı hile yapmakla suçlanıyordu. Günümüzde ise bu saldırının boyutları karşı tarafın bilinçsel yapısının büsbütün itibardan düşürülmesi ve doğru düşünme olanağının elinden alınmasıyla iyice büyümüştür. Bu basit gözlem, yapısal anlam doğrultusunda analiz edildiğinde, eskiden salt psikoloji düzeyinde ve toplumsal olarak psikolojiye bağlı yanılma kaynaklarının açığa çıkarılması amacıyla, günümüzde ise tinsel bilimlerle ilgili mantıksal düzeyi de saldırı çemberine dâhil edip, karşı tarafın iddialarının tinsel bilimle ilgili düzeyinin toplumsal açıdan işlevselleştirmesiyle birlikte, bu düzeyde yok edilmesi anlamına gelmektedir."[738]

Burada Mannheim, psikolojik bir boyutta ve bu nedenle ortaya çıkan bir yanılgının ortadan kaldırılması amacının zamanla genişleyerek mantıksal boyutta hedef alan ve son aşamada karşıtını tümüyle ortadan kaldırmaya yönelik bir amaca dönüşmesi, dolayısıyla kısmi ideolojinin bütünlükçü bir ideoloji yapısına doğru genişlemesini ortaya koymaktadır.[739]

Mannheim'in ortaya koyduğu psiko kültürel-tarihsel yaklaşımlı ideoloji kavramı ile siyasal kültür ilişkisine tekrar dönecek olursak, neyin ger-

---

[736] Mannheim, 2002, s.86-87.

[737] Akay, 2006, s.89.

[738] Mannheim, 2002, s.98-99.

[739] Akay, 2006, s.90.

çek olduğu düşüncesi bir tarafa bırakılarak toplumun neyi gerçek olarak kabul ettiği ve onu meşrulaştırdığı fikri, siyasal kültür mantalitesi içinde de önemli bir yer teşkil eder. Mannheim'in ideoloji kavramında temel olarak belirlediği, bir düşüncenin toplumsal ve tarihsel temellerinin net bir şekilde anlaşılmasının o düşünce yapısını gereği gibi anlamak için en önemli faktör olduğu fikri, düşüncenin kaynağını oluşturan yapılara dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Zira bu yapının düşünce merkezli en önemli parçalarından biri siyasal kültür yapısıdır. Bir toplumun düşünce yapısını oluşturan en geniş çerçeve, o toplumun ortak ürünü olarak ortaya çıkan siyasal kültür ise, ideolojilerin de bu kaynaktan ortaya çıkan ve onunla birlikte uyumlu bir bütünü yansıtan yapılar olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.[740]

[740] Akay, 2006, s.91.

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ

İkinci Bölüm

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ

2. TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ

2.1. Türk Siyasal Kültürünün Temel Dinamikleri

Türk siyasal kültürü, inceleme alanı açısından çok kapsamlı bir tarihî arka plana sahip konudur. Keza Orta Asya'dan Anadolu'ya gelişle birlikte şekillenen siyasal gelenek içinde, İslâmiyet'in kabulü sonrasındaki Osmanlı dönemi, temel dinamiklerin kavranışı noktasında oldukça önemli bir konuma sahiptir. Zira Osmanlı Devleti'nin ardından kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal kültür anlayışında 600 yıl hüküm süren büyük bir imparatorluğun etkilerinin açıkça görülüyor olması ise konunun tarihî arka planının önemini daha net ortaya koymaktadır. Kaldı ki toplumsal yapılar herhangi bir etkenle şekillendikten sonra o toplum bireylerinin hayatlarında devam etmektedir. Bu nedenle, Türk siyasal kültürünün herhangi bir dönemi ele alınırken, tarihi bütünlük mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Kaldı ki, Türk siyasal kültürünün içerisinde yer alan pek çok özellik, epistemolojik temel açısından geçmiş dönemlerin siyasal mirasında yer almaktadır.

Çalışmamızın bu bölümünde, Türk siyasal kültürünün temel dinamiklerini, Osmanlı öncesi, Osmanlı hükümdarlığı ve sonrasındaki Cumhuriyet dönemi içerisinde ele alarak inceleyeceğiz. Özellikle Osmanlı mirasını detaylarıyla konu edineceğiz; çünkü siyasal kültürümüzün ve beraberinde gelen siyasal davranışlarımızın altında yatan temel olguları belirlemenin bu şekilde mümkün olabileceği inancındayız. Ancak, her ne kadar Osmanlı Devleti siyasî olarak yeni bir devlet olsa da siyaset felsefesi ve toplum düzeni açısından Selçuklu, İslâm, Hint-İran geleneği ile Yunan felsefesi ve Bizans pratiklerini benimseyen sentezdir. Bu nedenle, Osmanlı'dan önce etkilerini gösteren özellikle Türk toplumlarındaki siyasal yapılara ve kültüre kısa da olsa değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

2.1.1. Osmanlı Öncesi Türk Toplumlarında Siyasal Yapı ve Siyasal Kültürün Temelleri

Türk toplumu, tarihin en eski dönemlerinden itibaren çok sayıda devlet kurmuş ve dolayısıyla çok sayıda kültürle karşılıklı etkileşimde bulunmuştur. Bu karşılıklı etkileşim, Türk toplumunun kendine has kültür özelliklerinde birtakım değişikliklere neden olmuşsa da kültürel öz korunarak nesilden nesile aktarılmıştır. Buna karşın, bazı oryantalistler, Türklerin uygarlıktan/medeniyetten tamamen uzak göçebe topluluklar olduğunu, Bizans kültürünü alarak medenileştiklerini ifade etmiş olsalar da bu varsayımların bilimsellikten uzak olduğu ortadadır.

Türkler, 10. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan Batı'ya doğru göç etmişlerdir. Türkler, bu göçlerin öncesinde Orta Asya'da ve sonrasında göç ettikleri yeni topraklarda kurmuş oldukları devletlerde, objektif hukuk kurallarını benimsemişler, siyasî birliklerini sağlayacak olan yöneticilerini ise seçerek ona kutsal bir bağ ile bağlı kalmışlardır.[1] Eski Türklerde, siyasal kültürün temelini oluşturan egemenlik anlayışı, Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. İslâmiyet'in kabulünden önceki Türk devletleri arasında sayabileceğimiz Hunlar'da, Göktürkler'de ve Uygurlar'da,[2] siyasî iradenin başı olan han (kağan), iktidarını doğrudan doğruya Tanrı'dan almaktadır.[3] Tanrı tarafından verilen bu yetki, tek bir kişiye değil, bir zümreye, aileye verilmiş; o aile içindeki tüm erkek çocuklara tanınmıştır. Bu durum ise, "*ülüş*" adı verilen ve ülkenin oğul ve erkek kardeşler arasında paylaşılmasını öngören geleneği beraberinde getirmiştir. Bu gelenek, hem İslâmiyet'in kabulünden önceki Türk devletlerinde hem de daha sonraki Selçuklularda ve Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında uygulanmıştır.[4] Zamanla saltanat konusunda-

---

[1] Sencer Divitçioğlu, "Kök Türk Efsaneleri ve Kutsal Kağanlık", *Toplum ve Bilim*, Sayı 42, Yaz 1988, s.43-44.

[2] İslâmiyet'ten önceki Türk devletleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Kemal Meram, *Göktürk İmparatorluğu Tarihi*, Nokta Kitap Yay., İstanbul, 2006; Cemil Öztürk (Ed.), *Türk Tarihi ve Kültürü*, 3. baskı, Pagem Yay., Ankara, 2005, s.9-36; Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye: Gaziler İmparatorluğu Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü 1280-1800*, Cilt I, Çev. Mehmet Harmancı, 2. baskı, e Yay., İstanbul, 1994, s.17-30; Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan-Özcan, 3. baskı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007, s.153-180; Kafesoğlu, 1991, s.56-197.

[3] Ahmet Mumcu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Egemenlik Kavramı ve Gelişmesi", *1. Millî Egemenlik Sempozyumu*, 24-25 Nisan 1985/Ankara, TBMM Yay., Ankara, 1985, s.33.

[4] Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasî Kurumları: Klasik Dönem*, 2. baskı, İşaret Yay., İstanbul, 1990, s.55.

ki bu siyasal geleneğin, yerini, "*İslâmi Bey'at*" kurumuna bıraktığı görülür.[5] Ülüş sistemi sıklıkla taht kavgalarını beraberinde getirmiştir. Denebilir ki Hunlar'dan Selçuklulara gelinceye kadar Türk devletlerinin en büyük problemi ülüş sistemi ve kağanın nasıl belirleneceğinin belli bir esasa bağlanmamış olması gelmektedir. Çünkü Türk devletleri genellikle kuruluşlarının üzerinden uzun zaman geçmeden hakanın çocukları arasında paylaşılmakta veya taht kavgalarına konu olmaktadır. Ülüş sisteminin, Orta Asya'da kurulan Türk devletlerinin kısa ömürlü oluşlarına neden olduğu zaman zaman dile getirilmektedir.[6] Ancak, Türkler her zaman imparatorluk halkı olmuş, imparatorluk kurmak onlarda bir bakıma alışkanlık hâline gelmiştir.[7] Türklerin en az 2000 yıllık tarihine bakıldığında, olağanüstü bir devlet kurma kabiliyet ve güçlerinin olduğu görülür. Dahası bu kabiliyet ve güç anane (gelenek) hâline gelmiştir.[8]

Devlet kurma fikrinin, hiçbir halk için yaratılıştan gelen bir özellik olmadığını; devletlerin doğuşunun belli maddi koşullar içerisinde ve bunların olgunlaşmasına giden süreçlerde, farklı coğrafi mekân ve tarihi çevrelerde, farklı hazlarla ilerleyerek kendini gösterdiğini[9] ifade eden Berktay, Türk siyasal kültürünün oluşmasındaki yapıyı şöyle özetler[10]:

(i) Türkler devlet kurmakta diğer birçok kavme kıyasla oldukça geç kalmıştır.

(ii) Türklerin Orta Asya'da meydana getirdikleri "heyet"lerin büyük bir kısmı devlet değildir.

(iii) Buna karşın Türkler içinde sınıflaşma o dönemlerde baş göstermiştir.

(iv) Türkler, 10. ve 11. yüzyılın Karahanlılar-Büyük Selçuklular eşiğinde, devlet olmaya, bu sınıflaşma ve sömürü "hazırlığı" sayesinde ulaşmıştır.

---

[5] Halil İnalcık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XIV, Sayı 1, Ankara, 1959, s.82.

[6] Mumcu, 1985, s.35-36.

[7] Donald Edgar Pitcher, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyaları*, Çev. Bahar Tırnakçı, 3. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s.45.

[8] Mehmet Turgut, *Dün, Bugün ve Geleceğin Güçlü Türkiyesi: Türkiye Problemlerinin Çözüm Yolları*, Cilt I, Boğaziçi Yay., İstanbul, 2005, s.294.

[9] Halil Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadî ve Toplumsal Tarihi", *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devletine Kadar Türkler*, Cilt I, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000, s.87.

[10] Berktay, 2000, s.87.

Bu görüşlerden yola çıkarak, Türk siyasal kültürünün oluşumunda Orta Asya'nın büyük bir rolünün olduğunu rahatlıkla ifade edilebiliriz. Türklerin zaman içerisinde devlet kurmaya doğru hızlı bir biçimde ilerledikleri yine çıkarabileceğimiz sonuçlar arasındadır. Türklerin iktisadî yaşam biçiminde göçebe-çobanlığın ağır bastığı ve fetih ekonomisinin savaş durumlarında görüldüğü yaşam biçiminde toplumsal kurallar ağırlıklı olarak kendini hissettirmiştir. Bu nedenle, Türklerde *"töre"*, çok önemli bir konuma sahiptir. Töre, savaşta ve barışta, tören ve şölenlerle kendine uygulama alanı bulur.[11] Töre çerçevesinde zaman zaman kutsallığa yer verilmekle birlikte, asıl, toprağın tam anlamıyla ülke olması, örgütlenme ve yönetimden farklı olan bir devlet düzenine, siyasete geçildiğini göstermektedir.[12]

Orta Asya Türk toplumları ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken diğer önemli bir konu da *Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT)*'dır.* ATÜT,

---

[11] Ümit Hassan, "Osmanlılık Öncesinde Türklerin Kültür Kökenlerine Bir Bakış", Halil Berktay, Ümit Hassan, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devletine Kadar Türkler*, Cilt I, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000, s.297.

[12] Hassan, 2000, s.298.

* Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT), Marx'ın, ilkel komünal toplum biçiminden sonra Doğu'da ortaya çıkan toplum biçimini adlandırmada kullandığı bir kavramdır. Marx'ta, kapitalist toplumun analizi ve kapitalist üretim biçimini hazırlayan koşulların nerede ve nasıl ortaya çıktığı sorunsalı önemli bir yer tutmaktadır. Kapitalizm, özgün olarak Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Marx'ın yaşadığı 19. yüzyılda bile Avrupa dışında farklı bir coğrafyada izine pek rastlanmamıştır. Marx, kapitalizmi doğuran şartların neden Doğu'da değil de Batı'da meydana geldiğini irdelemiş; "Doğu toplumlarının yapısında ne gibi engeller vardı ki, onların kapitalist gelişmesini önlemişti" sorusuna cevap aramıştır. (Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın*, Cilt I, 4. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1969, s.10) Kapitalizmi ortaya çıkaran dinamikler açısından bakıldığında Doğu toplumlarında durağan bir yapının egemen olduğu tespitinden yola çıkan Marx, bu durağanlığı ATÜT ile temellendirmiştir. Doğu toplumlarının, Batı toplumlarından farklı bir gelişim evresine sahip oldukları tezinden hareketle derlenen bu görüşün iki temel biçimi vardır: (i) Yerleşik küçük köy topluluklarına dayalı bir yapıda, komünal toprak mülkiyetinin varlığının, doğal koşullar gereği tarımın yapılabilmesi için toplulukların gücünü aşan bir otoriteye duyulan ihtiyaçtan kaynaklanan *yerleşik ATÜT* ve (ii) göçebe kabile toplumlarında, komünal toprak mülkiyetinin varlığının, coğrafi koşullar bağlamında steplerin beslenme gereksinimini karşılayamamasından dolayı, söz konusu bu gereksinimin savaş ve yağma yoluyla giderilmesini örgütlemek için otoriteye duyulan ihtiyacın bir sonucu olan *göçebe ATÜT*. (Muzaffer Sencer, *Osmanlı Toplum Yapısı: Eleştirel Bir Yaklaşım*, 2. baskı, Sarmal Yay., İstanbul, 1999, s.143-146) ATÜT, kapitalizm öncesi, antik, kölelik ve klasik feodalite gibi diğer üretim biçimlerinden farklı bir yapıdadır. ATÜT'te toprağı tasarruf eden birey, kölelik döneminin "köle"sinden farklı olduğu gibi, feodal üretim tarzındaki "serf"den de ayrı bir yerde durmaktadır. "Köle" ve "serf", dereceli olarak üretimin nesnel koşullarına etkide bulunup tasarruf edemezken, ATÜT bireyinin toprak ve ürettikleri üzerinde

bireyin topluluklardan ayrı olarak toprak sahibi olması yerine, işgalci durumda olduğu doğrudan doğruya komünal bir mülkiyetin bulunduğu biçimdir.[13] Göçebe Türk devletleri, genel anlamda beyler tarafından yönetilen ve aralarındaki bağ zayıf olan kabilelerin, bir ordu komutanı (kağan) etrafında birleşmesiyle kurulmuş olup, birliğin gereksinimi olan tarım ürünlerini karşılamak üzere, bir şefin önderliğinde komşularını yağma etme ve haraca bağlama amacına yöneliktir ve bu örgütlerin ömrü, şefin ölümü ya da bir yenilgi ile sınırlı olmuştur.[14] Bununla birlikte, nüfus yoğunluğuna sahip olmayan bölgelerde, yağma ve haraç her zaman mümkün değildir. Bu durum ise, zaman zaman merkezî yapının çözülmesine ve bağımsızlaşan kabilelerin yeni yurtlar bulmak üzere göç etmelerine neden olmaktadır.[15] Dolayısıyla, Batı toplumlarından farklı olarak Türk toplumlarında hâkim ATÜT, siyasal kültürü belirleyici önemli bir kıstastır.

Diğer yandan, Türk devletlerindeki kağan, siyasal iktidarını Tanrısal bir kaynağa dayandırmaktadır. Bu kaynak, siyasal kültürün meşruiyet kaynaklarının başında dinî, ilk sıraya yerleştirir. Türklerin, İslâmiyet öncesi inançlarıyla ilgili araştırmalar, ayrı din teorilerine konu olan *totemizm*, *animizm* ve *natürizm*[*] öğelerinin bir arada bulunduğu ve Şamanizm adı veri-

---

kısmen de olsa tasarruf hakkı vardır. "Köle" ve "serf" emeğin hem aracı, hem de amacı durumundayken, ATÜT'de birey üretimin aracı değildir, emek hürdür. (Selahattin Hilav, "Asya Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar", *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993, s.128, Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Sermet Matbaası, Kırklareli, 1981, s.41) Ancak, Marx'ın belirttiği gibi buradaki birey sadece tasarruf hakkına sahiptir, yoksa gerçek anlamda mülkün sahibi değildir. Çünkü mülkün sahibi herkesin üstündeki birlik, yani devlettir; birey ise gerçekte (in fact) mülksüzdür. (Karl Marx, Friedrich Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, Çev. Mihri Belli, 3. baskı, Sol Yay., Ankara, 1992, s.63-64; Bryan S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, Çev. H. Çağatay Keskinok, 2. baskı, Kaynak Yay., 2001, s.47; Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2001, s.70-72) Ayrıca, konu ile ilgili daha detaylı bilgi ve "AÜT ve Feodalite Üstüne Yapılan Tartışmalar" hakkında bkz. Muhittin Bilge, "Türk Modernleşmesindeki Batılılaşma Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım: İdris Küçükömer", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004, s.58-71.

[13] Sencer, 1999, s.41.

[14] Levent Yılmaz, "Siyasal Kültür-Kriz Etkileşimi Çerçevesinde Türk Siyasal Kültürünün Kriz Alanları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2003, s.76-77.

[15] Sencer, 1999, s.160-161.

[*] Dinler, toplumların evrimine bağlı olarak gelişerek temel olarak toplumların üretim sürecindeki niteliklere göre belirlenir. Başka bir ifadeyle, çeşitli din sistemleri toplumların evrimdeki çeşitli aşamalarına karşılıktır. Bununla birlikte toplumların evrimleş-

len sistemin, inanç ve pratiklerin bir toplamı sayılabileceğini göstermektedir.[16] Şamanizm** olarak adlandırılan inanç sistemi, kandaş toplumun örgütselliğini açıklayan sosyal bir temeldir. Örgütsellik ve onun kutsallık çerçevesindeki bir yansıması olan Şamanlıkta, devam ettirilen birliktelik, yani kolektif eylem, toplumsal örgütlülüğün bir dayanağıdır; bu örgütlülüğün sağladığı gelenek-görenek platformu da Şamanlığın işlevselliğinin devamını mümkün kılmaktadır.[17] Bununla birlikte, toplumsal gelişmelere paralel olarak, büyük göçebe hakanlıklar kuran Türklerin bu dönemlerde inançlarının ve buna bağlı olarak ürettikleri düşünce sistemlerinin, Şamanlığın sınıfsız sayılabilecek klan ve kabile düzeyindeki totemik etkilerinden farklılaştığı görülür.[18]

Karahanlılar, hükümdarları Saltuk Buğra Han'ın 920 yıllarında İslâmiyet'i kabulüyle birlikte ilk Müslüman Türk devletini kurmuş ve Türkler 10.

---

mesinde olduğu gibi din sistemlerinin evrimleşmesini genel anlamda ele almak gerekir. Dolayısıyla bu aşamalar zincirleme ve kronolojik evreler olarak değil ontolojik gelişme aşamaları olarak nitelendirilmelidir. Zira dinin kaynağını açıklamak amacını güden çeşitli din teorileri dinin evrimde ayrı aşamaların karakteristiklerini genel olarak dinin kaynağı saymışlardır. Oysa *Totemizm, Animizm* ve *Natürizm* dinin doğuş nedenlerini açıklayan teoriler olarak değil dinlerin gelişiminde ayrı aşamalar olarak anlamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında en ilkel din olan Totemizm toplayıcılık, avcılık, balıkçılık gibi en ilkel bir üretim sürecini biçimlendirdiği en ilkel toplumların (Clan, gens) ürünüdür. Ancak kolektif bir çalışmayla üretimin yapılabildiği ve bu bakımdan ortak mülkiyetin geçerli olduğu bu toplumlarda ortak bir sembole bağlılık anlamında Totemizm gelişmiştir. Ata ruhlarına tapınma anlamına gelen Animizm ise, göçebe çobanlık dönemin ürünüdür. Hayvan sürülerinin bir servet kaynağı hâline gelmesi ve babadan oğula aktarılmasıyla soyun ataya göre hesaplandığı bu toplumlarda ata ruhlarının kutsallaştırılması biçiminde Animizm belirmiştir. İlkel tarımsal bir din sistemi olarak Natürizmi doğurmuştur. Geniş ölçüde doğanın etkisine bağlı olan tarımsal üretim başlangıçta doğa güçlerinin kutsallaştırılması ve doğal güçlerine tapınma anlamına gelen Natürizme yol açmıştır. (Muzaffer Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, Garanti Matbaası, İstanbul, 1968, s.19-27)

[16] Sencer, 1968, s.19.

** *Şamanizm*: İlk olarak Sibirya'da ortaya çıkan, basit tekniklerle yaşamını sürdüren çok sayıdaki toplum içindeki çeşitli dinsel etkinlikleri tanımlamak amacıyla kullanılan ve bir terim olan Şamanizm (Tunguzca), Asya, Afrika ve Amerika'da çeşitli etnografik bağlamlarda bulunan karmaşık dinsel, büyüsel ve tıbbi uygulamalar bütününü ifade etmek için de kullanılmaktadır. Başlangıçta Sibirya ve İç-Asya'ya özgü bir inanç sistemi, yerel bir din olarak tanımlanan Şamanizm, bu tür inanç ve pratikler bütününün evrensel adı hâline gelmiştir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Sencer, 1968, s.32-41; Emiroğlu-Aydın, 2003, s.758-761; Marshall, 2003, s.708.

[17] Hassan, 2000, s.289.

[18] Hassan, 2000, s.292.

yüzyıldan itibaren İslâmiyet'i kabul ederek kitleler hâlinde Müslüman olmuştur.[19] Türklerin, aynı dönemde varolan birkaç evrensel kültürden, neden İslâmiyet'i benimsedikleri sorusunu ise, "İslâm kanalından geçmelerine yol açan, Batıya açılma zorunluluğu yanında, bir hukuk sistemi özelliği taşıyan İslâm dininin, yerleşik hayat ihtiyaçlarına cevap verecek bir karakter taşımasıyla"[20] açıklamak mümkündür. Bunun yanında, mevcut coğrafi, dinî ve kültürel şartların da Türklerin kitleler hâlinde İslâm'a girmelerini de kolaylaştırmıştır.* Türklerin, 10. yüzyılda İslâmiyet'i kabul etmeleri ile birlikte, bir takım büyük çaplı değişimlere uğradıkları görülmüştür.[21] Togan'a göre; Türklerin, homojen bir millet olarak devlet kurmaları İslâmiyet'i kabul edişleri sonrasında mümkün olabilmiştir:

---

[19] Nihad Sâmi Banarlı, *Türk Edebiyâtı Târihi I*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2001, s.93. Ayrıca ilk Müslüman Türk devletleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Cemal Anadol, Fâzile Abbasova, Nâzile Abbaslı, *Türk Kültürü ve Medeniyeti*, Bilge Karınca Yay., İstanbul, 2007, s.255-262; Umay Türkeş-Günay, *Türklerin Tarihi: Geçmişten Geleceğe*, 2. baskı, Akçağ Yay., Ankara, 2007, s.160-218; Anıl Çeçen, *Türk Devletleri*, 3. baskı, Fark Yay., Ankara, 2006, s.177 vd.

[20] Sencer, 1968, s.45.

* *Musevilik*, *Hristiyanlık* ve *İslâmiyet* gibi tek tanrıcı dinler, gelişmiş tarım ekonomisinin ürünüdür. Örneğin İslâmiyet, Arap kabilelerinin toprağa yerleşmeye başladığı ve kabileler arası yakınlaşmanın ifade olarak Kâbe'de kabile putlarının toplanmasına yol açan ekonomik koşulların hazırladığı tek tanrıcılığa elverişli bir ortamda doğmuştur. İslâmiyetn ilk olarak bir tarım şehri olan Medine (yesrib) de tutunmasının nedeni tarım ekonomisinin sağladığı koşullarla açıklanabilir. Hristiyanlıktan farklı olarak merkezi otoriteden ve yerleşik hayatı düzenleyen bir hukuk sisteminden yoksun olan bir kesiminde (hicaz) gelişmesi İslâmiyetin Arap kabilelerini birleştirici bir güç olarak aynı zamanda bir siyasal sistem özelliği kazanmasına yol açmıştır. Bu bakımdan İslâmiyet tarım ekonomisi temeli üzerinde Arap toplumunu örgütlendiren bir politik rejim ve hukuk sistemi rolünü yüklenmiştir. Başka bir ifadeyle İslâmiyet'in bir din olarak karakterini kazandığı süre aynı zamanda toplumun düzenleyen hukuk kurallarının tanrısal bir kaynaktan gelen ayetler biçiminde belirlendiği süreçtir. Bu bakımdan ilk örneği peygamberde görülen dinsel otoriteyle devlet otoritesinin birleşmesi İslâm devletlerinin teokratik bir karakter kazanmasına varmıştır. Türkler 10. yüzyıldan başlayarak göçebelikten yerleşikliğe geçerken İslâmiyet'i yalnız bir din sistemi olarak değil, aynı zamanda bir hukuk sistemi olarak benimsemişlerdir. Bu bakımdan Türklerde İslâmiyet göçebe hukukunun yetersiz kaldığı yerleşik tarım hayatının doğurduğu ilişkileri düzenleyen bir hukuk sistemi rolü oynamıştır. (Sencer, 1968, s.55-60)

[21] Türklerin İslâmiyet'i kabul edişleri hakkında bkz. Claude Cahen, *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, Çev. T. Andaç, N. Uğurlu, Örgün Yay., İstanbul, 2008; Aydın Usta, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslâmlaşma Serüveni: Sâmâniler Devleti 874-1005*, Yeditepe Yay., İstanbul, 2007.

> "İslâmiyet'ten önce Türkler, muhtelif medeniyetlerin tesiri altında bulunduklarından mânen daimî dengesizlik içinde çırpınıyorlardı. Budizm, Maniheizm, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlere mensup feodaller, Türk milletinin kuvvetli bir kültür etrafında metin bir devlet olarak teşekkülüne mâni oluyorlardır. Türkler'in tek dine mensup mütecânis [homojen] bir millet sıfatıyla, asırlarca yaşayan sağlam devletler kurabilmeleri İslâmiyet devrinde başlamıştır."[22]

Türklerin İslâmiyet'i kabul edişleriyle birlikte, sosyal, siyasal ve hukuksal kurumlarında da bazı değişmeler olmuş, İslâm ve medeniyetin geliştirdiği kurumlar yerleşmeye başlamıştır.[23] İslâm devleti genişledikçe, Doğu'nun binlerce yıllık kültürlerini aynı çatı altında toplama ve aynı potada eritme eğilimi göstermiştir. Sosyal durum, iktisadî hayat, idarî ve askerî yönlerden olduğu gibi, edebiyat ve sanat yönleriyle de karşılaşılan yeni kültür özümsenmeye çalışılmıştır. Türk devletleri, İslâm dininin egemen olduğu ülkelerdeki mevcut kültür değerleriyle bozkır Türk kültürünün siyasî, sosyal, örf ve geleneklerinin birbiriyle iç içe geçtiği, kendine özgü kültür karakterine sahip olmuştur.[24] Bunun yanında, Eski Yunan felsefesi, İslâm felsefesinin temellerini; antik tıp, İslâm tıbbının önemli bir bölümünü; Hint mistisizmi ve aritmetiği, İslâm tasavvuf ve biliminin köklerini; Babil astronomisi, İslâm astronomisinin atası; İskenderiye yeni-Plâtonculuğu ve Mısır çilekeşçiliği, İslâm düşüncesinin bazı unsurlarını; Bizans tasvir kırıcılığı, İslâm resim yasağının başlıca dayanağı ve en önemlisi fethedilen tüm topraklardaki tarımsal ve vergisel sistemler, İslâm tarım ve sisteminin kökleri durumuna gelmiştir.[25]

İnanç sistemi olarak Şamanizm'in hâkim olduğu Türklerin, İslâmiyet'le tanışmaları, İslâm uygarlığının ilk dönemlerine rast gelse de Türklerin İslâmiyet'i kabulleri çok sonralara dayanmaktadır. Türkleri o dönem için çoban-göçebe aşamasında görenler için Türklerin Müslümanlığı kabulü,

---

[22] A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Yay., İstanbul, 1981, s.80'den aktaran Nazmi Avcı, "Türkiye'de Modernleşme Açısından Din-Kültür-Siyaset (1839-1960)", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 1996, s.96.

[23] Türklerin İslâmyet'i kabul etmelerinin siyasal biçimlenişi ve kültürel etkileri hakkında bkz. Erdoğan Aydın, *Nasıl Müslüman Olduk?*, 23. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2008, s.253-266 ve 295-320.

[24] İbrahim Kafesoğlu, "Türkler", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt XII/II, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1988, s.264-265; Kafesoğlu, 1991, s.341-342.

[25] Mehmet Ali Kılıçbay, *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, 2. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2001, s.85-86.

aynı zamanda sınıflı toplum aşamasına geçişi sağlamıştır.[26] Daha önceleri Türklere etki eden Çin uygarlığı yerini Arap-Acem uygarlığına bırakmıştır.[27] Bu etkiler, sınıfsız-kabile tipi toplum örgütlenmesinin ürünü olan kan bağlarının çözülmesi ve toprak düzeninin yerleşmesi sonucunu da beraberinde getirmiştir.[28] Bu dönem, İslâm dünyasında feodalleşme eğilimlerinin güçlendiği bir zaman dilimini de oluşturmaktadır.[29] Türkler, İslâm dinini kabul etmekten öteye, bu dinin gerektirdiklerini başlangıçtan itibaren yaşantılarının her düzeyinde uygulamaya geçirmiş, kısa zamanda da bunun karşılığını almıştır.[30] Özellikle Selçuklular, dine bağlılığı siyasetle harmanlayarak devlet teşkilatının devamlılığını ve canlılığını sağlamıştır. Selçuklular döneminde Tuğrul Bey'in Dandanakan Savaşı'nın (1040) hemen sonrasında Halife'ye bağlılığını bildirmesi ve ondan destek istemesi; daha sonraki dönemlerde Selçuklu hükümdarlarının Abbasî halifelerini korumaları altına alıp, Şiîliliğe karşı manevi alanda bağımsızlıklarını vurgulamak için Sünniliği savunmaları, yönetici kadrolardan alınan Şiîlerin yerine Sünni memurların atanması, dine bağlılığın en belirgin örneklerini teşkil eder.[31]

Oğuz boylarından gelen Selçukluların kurduğu Büyük Selçuklu Devleti (1040-1157), Türklerin İslâmiyet'i kabullerinden sonra kurdukları ilk devlet olması açısından ve devlet yönetiminde İslâm dininin etkilerini irdeleyebilmek noktasında önemli bir dönemi oluşturmaktadır. Selçuklu yönetimi, İslâm gelenekleri ile Orta Asya Türk geleneklerini sentezleyerek oluşturduğu iktidar anlayışı ile kendisinden sonraki yönetimleri etkileyecek bir yönetim şekli ortaya koymuştur. Bu dönemde her ne kadar Oğuz gelenekleri devam etmiş olsa da Selçukluların İslâm dünyasında yaptıkları bir takım yeniliklerin varlığı kendini hissettirmiştir. Söz konusu bu yeniliklerin iç

---

[26] Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, Cilt I, Çev. Yasin Aktay, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.418-419; Yılmaz, 2003, s.81.

[27] Hikmet Kıvılcımlı, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri: İslâmda Toprak Sorunu: Cennet Sözcüğü Nereden Gelir?: Eyüp Sultan Konuşması*, Diyalektik Yay., İstanbul, 1994, s.68-99.

[28] Kıvılcımlı, 1996, s.73-79.

[29] Murat Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumu*, 3. baskı, Der Yay., İstanbul, 1997, s.76.

[30] Avcı, 1996, s.97.

[31] Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*, Nakışlar Yay., İstanbul, 1984, s.17 ve Stanford, 2004, s.22. Ayrıca bkz. Toktamış Ateş, *Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı*, 3. baskı, Ümit Yay., Ankara, 1994, s.47.

cephesi, yeni bir toplumsal düzen yaratan devletçilik siyaseti olmuştur.[32] Kökenini eski Türk devlet telâkkisinden ve zamanın gerekli kıldığı şartlardan alan bu siyaset anlayışı, ilmî, içtimaî, iktisadî ve ticari bütün işlerde ve kurumlarda devletin ya idaresini, ya müdahalesini ya da himayesini konu teşkil etmiştir.[33] Selçuklu sultanlarının bir kısmı Oğuz geleneklerini iyi bildikleri ve uyguladıkları için başarılı olurken, diğer bir kısmı bu geleneklerden uzak durmayı tercih ettiği için başta halktan kopuş olmak üzere bir takım sorunlar yaşamışlardır. Bunun yanında kültürel bir yozlaşma da hissedilmiş, devlet yönetiminde yabancılaşma baş göstermiştir.[34]

Selçuklularda iktidarın merkezileşmesi, toprak mülkiyetinin devlete ait olduğu fikrinin ileri sürülmesine neden olduysa da, bu hak ve yetki hükümdarın şahsında yoğunlaşmıştır.[35] Büyük Selçuklu Devleti'nde hükümdar, devlet idaresinde en yetkili kişidir. Devletin, Tanrı'dan aldığı yetkiyle hükümdarın ailesinin ortak malı olduğu inancı, hükümdarın ölümünden sonra kimin tahtta geçeceği tartışmaları bu dönemde de çözümlenememiş; hatta aile üyeleri arasında oluşan görüş ayrılıkları çok kan dökülmesine neden olmuş; bu durum da devleti zayıflatan nedenlerin başında gelmiştir.[36]

Büyük Selçuklu Devleti'nin ardından kurulan Anadolu Selçukluları döneminde (1075-1308) ise İslâm'ın devlet yapılanmasında bir önceki döneme göre göreceli de olsa daha az etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. İslâm uygarlığı, devletin sınır bölgelerinde melez bir kültürle bütünleşerek kendine özgü bir yapı halini almış; sınır bölgelerindeki kasabalar hem Bizans, hem de İslâm uygarlığı etkisiyle kültür merkezleri hâline gelmiştir.[37] Stanford ise, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yapısına ilişkin şu sentezi yapmaktadır:

---

[32] Avcı, 1996, s.98.

[33] Avcı, 1996, s.98. Avcı, devletçilik siyasetin ne kadar sağlam esaslara dayandığını, Selçuklu devletçiliğinin en karakteristik bir örneğini teşkil eden toprak sisteminin, Tanzimat'a kadar Osmanlı İmparatorluğu tarafından devam ettirilmesi örneğinden hareketle daha kolay anlaşılacağını belirtir. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Medhal*, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1988, s.21-25'ten aktaran Avcı, 1996, s.98.

[34] Avcı, 1996, s.99.

[35] Stefanos Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye Kitap I: Bizanstan Tanzimata*, Çev. Babür Kuzucu, Belge Yay., İstanbul, 1986, s.112.

[36] İnalcık, 1959, s.86; Stanford, 1982, s.26.

[37] Gonca Bayraktar, "Bürokratik Düşünce ve Türk Siyasal Hayatında Bürokrasinin Rolü", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1993, s.111.

> "Türk Anadolu'su İslâm ve Türk yaldızıyla cilalanmış biz Bizans değildi. Anadolu Selçuklularının temel hükümet ve toplum kurumları eski İslâm halifeleri tarafından geliştirilmiş, Büyük Selçuklularca canlandırılmış ve sonraki çağlara taşınmıştır. Türkmenler, Orta Asya'daki Göktürk İmparatorluğu zamanında geliştirilen devlet yönetimi ve savaş geleneklerini de sürdürmekteydiler. Sonuç olarak bu İslâm ve Türk unsurları Türk Anadolusu'nda ortaya çıkan bu yeni uygarlık bileşimine egemen oldular."[38]

Ancak, her ne kadar devlet idare sistemlerinde teokratik bir yapının bulunmadığı, İslâm hukuk prensiplerinin bunu istilzam (gerektirme) etmesine karşın, devletin nazari değil; fiili olarak kendi menfaatini ve idaresini her şeyin önünde tuttuğu konusunda tespitler bulunsa da yine de Bizans'ın etkisinden çok İslâm'ın etkilerinin görüldüğü rahatlıkla ifade olunabilir.[39] Zira dönemin en önemli devlet adamlarından biri olarak kabul edilen ve yine dönemin en önemli eserlerinden biri olan *Siyasetnâme*'yi kaleme alan Nizam'ül-mülk, Hasan b. Ali b. İshak Tusi (1018-1092), İslâm'da birliği sağlamak için eğitime önem vermiş, Bağdat'ta adıyla anılan Nizamiye medreselerini kurarak ehl-i sünnet akidesinin tedrisini sağlamış ve devrin ileri gelenlerini İslâm'ın birliğini tesis etmek için bu medreseye memur atamıştır.[40]

Anadolu Selçuklu Devleti'nde, Oğuz geleneklerine bağlılığın daha zayıf olduğu görülür.[41] Bazı görüşler, Selçuklu döneminin toplumsal yapı bakımından Türk, kültür ve idareci sınıf, yani siyasî idare yönetimi bakımından Türk-Fars özelliğine bürünmüş bir yapı arz ettiği yönündedir.[42]

---

[38] Stanford, 1982, s.29.

[39] Ateş, 1994, s.70. Bu konuyla ilgili olarak Avcı'nın verdiği örnekler oldukça betimleyicidir: "... bu devrin hükümdarlarında Bağdat'ta bulunan Abbâsi halifeleri tarafından saltanat veya hükümdarlık fermanı, yani cismâni hükümetlerini destekleyen onaylayan ferman ile beraber; hil'at (süslü elbise, kaftan), sarık, âsa ve benzeri eşyaların gönderilmesi kuraldır. Aynı şekilde, I. Alâaddin Keykubât'ın divan kararlarını imzalamadan önce abdest alması, dua etmesi türünde davranışları birer örnek olarak zikrolunabilir." (Avcı, 1996, s.100) Ancak, Osmanlı'nın Bizans kültür ve kurumlarından etkilendiği de bilinen bir gerçektir. Osmanlı, farklı kültürlerin etkisiyle kendine has bir yapı oluşturmuş ve bunu uzun yıllar muhafaza etmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Tokalak, *Bizans-Osmanlı Sentezi: Bizans Kültür ve Kurumlarının Osmanlı Üzerindeki Etkisi*, Güler Boy Yay., İstanbul, 2006.

[40] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, Çev. Nurettin Bayburtlugil, 4. baskı, Dergah Yay., İstanbul, 1998, s.13-14.

[41] Karatepe, 1990, s.64.

[42] Avcı, 1996, s.100.

Ancak, bu dönemin devlet yönetimi ve ordu teşkilatlanmasının öncekilerden farklı bir anlayışın eseri olduğunu belirtmek gerekir. Selçuklu sistemi Ortadoğu toplumlarında görülen bir sentez niteliğindedir. Ordu tekniği ve ordu teşkilatlanmasında Orta Asya Türk geleneğinin etkisi olmuştur.[43] Bu dönemde İslâm hukuku, özel hukukun her alanında uygulanmaya çalışılmış, kamu hukukunda ise, fermanlar daha etkili olmuştur.[44]

Anadolu Selçukluları, gerek Haçlı seferleri gerekse Moğol istilaları ile yoğun bir şekilde mücadele etmek zorunda kaldığı için, merkezi idarenin üstünlüğüne dayanan siyasî bir rejimi uygulamıştır.[45] İslâmiyet'i kabul ile birlikte yavaş yavaş kendini gösteren feodal sistem, Büyük Selçuklular'da olduğu gibi Anadolu Selçukluları'nda da görülmemiştir. Keza, Türkmen beylerinin kendilerine verilen topraklar üzerinde oturmalarına ve senyörler gibi ürün rantının yanında emek rantını da başlatma eğilimi göstermelerine karşın, Büyük Selçuklu ve sonrasında kurulan Anadolu Selçuklu toplumlarında ve diğer merkezi yapılarda ikta sahipleri hiçbir zaman kendilerine temlik edilen topraklarda oturmamışlar; toprakların sadece vergi gelirini toplamışlardır.[46] Anadolu Selçuklu Devleti'nde bürokrasi "has gülamlar" (hükümdarın köleleri) sistemiyle sürekli beslenmiştir.[47] Ortaçağ İslâm yönetimi ve Bizans'ta da uygulanan, ancak Osmanlılar döneminde etkin bir biçimde hayata geçirilen bu sistem, "Asya Tipi" toplumlara has memurlar yetiştirmiştir. Aile bağı bulunmayan devletin bu memurları, kendilerini hükümdara ve kişisel çıkarlarına adamıştır. Sarayda oluşturulan bu köle kökenli saray bürokrasisi ise yönetimin esas unsurunu oluşturmuştur.[48]

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar geçen dönem içerisinde özellikle Türk toplumlarında görülen siyasal yapıyı kısaca özetleyecek olursak; Türk toplumunun başlangıçta kendine ait birtakım değerleri çerçevesinde şekillendirmeye çalıştığı siyasal sistem ya da kültür, kurumsallaşma mantalitesi içerisinde bir yol haritası çizmiştir. Bu bağlamda, kurumların korunması yönünde harcanan çaba, devletin yaşatılması politikası üzerinde odaklanmıştır.[49] İslâmi değerlerin toplum üyelerince benimsenmesi ise, siyasal yapı içerisinde kendini göstermiş ve yönetici kadronun istekleri doğrultusunda yön değiştirerek kendine özgü bir yapı meydana getirmiştir.

---

[43] İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, TODAİE Yay., Ankara, 1979, s.69.

[44] Avcı, 1996, s.100.

[45] Karatepe, 1990, s.66.

[46] Özyüksel, 1997, s.82.

[47] Bayraktar, 1993, s.113.

[48] Bayraktar, 1993, s.113.

[49] Avcı, 1996, s.101.

Genel olarak, Türk siyasal kültürü Osmanlı Devleti ile birlikte şekillenmeye başlamış ve İmparatorluk dönemlerinde kendi özgün yapısına kavuşmuştur. Ancak, şekillenen siyasal yapı ve kültür, 18. yüzyıl sonları itibariyle Osmanlı'da yaşanan gelişmelerle birlikte bir kırılma yaşamış ve Cumhuriyet Türkiye'sine farklı iç dinamiklerle yüklü olarak geçmiştir. Batılılaşma süreci ve Atatürk devrimlerinin etkisi ise, siyasal kültürün uğradığı değişimler içerisindeki en radikal istemleri oluşturmaktadır. Zira bu köklü değişim, toplumun bazı kesimlerinde günümüzde dahi hâlâ içselleştirilememiş ve hararetli tartışmaların ilk nedenleri arasında yer almıştır. Çalışmamızın bu kısmında Türk siyasal kültürünün temellerini oluşturan Osmanlı dönemindeki siyasal geleneği inceleyeceğiz. Şunu hemen belirtelim ki, medeniyetlerin beşiğinde altı asır boyunca çok geniş bir coğrafyaya hükmetmiş bir devletin siyasal geleneğini ve bu geleneğin kökenlerini ayrıntılarıyla incelemenin, bu çalışmanın amacını fazlasıyla aşacağı düşüncesinden hareketle, özellikle devlet geleneği içerisinde önemli gördüğümüz yapı ve olayları incelemeyi uygun bulduk. Bu nedenle, yapılacak analizler siyasal kültür bağlamında devlet ve millet algısı ekseninde şekillenecektir.

2.1.2. Osmanlı Döneminde Siyasal Gelenek

Osmanlı, gerek tarih sahnesine çıkışı, gerek imparatorluk hâline gelişi ve devamındaki kendine özgü yapısı, gerekse sona erişiyle pek çok araştırmaya konu olmuş bir devlettir. Osmanlıların Anadolu ve Rumeli'de kurdukları düzen, Anadolu Selçukluları, İlhanlılar, Bizans, Beylikler dönemlerinden/devletlerinden çeşitli unsurların kalıtım yoluyla birbirine geçerek oluşturduğu bir sentezdir.[50] Bu nedenle, Osmanlı devleti, siyasal kültür noktasında da farklı pek çok özelliği içinde barındırmaktadır. Osmanlı siyasal kültürü, Osmanlı toplumunun sosyal yapısı ve kültür anlayışı, devlet yapısı ve millet algısı, ekonomik özellikler, dinin toplum ve devlet üzerindeki etkileri ve son dönemlere doğru başlayan modernleşme hareketleri gibi konularla bir bütün hâlinde ele alınarak değerlendirilmesi gereken bir konudur. Bu noktada, Osmanlı dönemindeki siyasal kültür geleneği ele alırken dikkat edilmesi gereken husus, günümüz Türk siyasal kültüründe de hâlâ kendini hissettiren temel yapılara kaynaklık eden sosyo-kültürel ve siyasal olguları sebep ve sonuçları ile birlikte irdeleyebilmektir. Biz de ça-

[50] Mehmet Öz, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Büyüme Sürecine Dair", *Türk Yurdu,* 700. Yılında Osmanlı, Cilt XIX-XX, Sayı 148-149, Aralık 1999-Ocak 2000, s.49. Ayrıca, Osmanoğullarının menşei hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti'nin Tarihi,* Siyasî Tarih: Cilt I, Ötüken Yay., İstanbul, 2004, s.13-16.

lışmamızın bu kısmında Osmanlı siyasal geleneğini, devlette bürokratik yapının belirginleşmeye başlaması ile birlikte devlet ve özellikle millet algısının şekillenmesi noktasında toplumunun genel özellikleri çerçevesinde ele alacağız. Bununla birlikte, Osmanlı'nın son dönemlerinde imparatorluğun kurtuluşu olarak görülen modernleşme hareketlerinin, devlet ve millet kavramları üzerindeki etkilerini ayrıntılarıyla değerlendireceğiz.

13. yüzyılda Anadolu topraklarında Selçukluların bir uç beyliği olarak kurulan Osmanlı, devletin kuruluş aşamasından itibaren bürokratik örgütlenmenin görüldüğü bir yapı arz eder. Ancak, İstanbul'un fethi ve sonrasında Bizans'ın siyasal ve yönetsel yapısının benimsenmesi ile birlikte devletin tam olarak kurumsallaştığı ifade edilebilir. Siyasal yapıda görülen bu değişim, merkeziyetçiliği ve bürokratikleşmeyi daha da önemli kılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin bürokratik yapısı hakkında ileri sürülen görüşler, özellikle M. Weber'in *"üçlü ideal tiplemesi"* ile Eisenstadt'ın *"tarihi bürokratik imparatorluk tiplemesi"* ekseninde yoğunlaşmaktadır.[51] Heper, Osmanlı bürokrasisini, (i) Patrimonyalizm Dönemi (Kuruluş, klasik ve çözülme dönemlerini kapsar), (ii) Hukukî-Rasyonel Dönem (Tanzimat Fermanı ile başlar) ve (iii) Rasyonel-Üretken Dönem (Cumhuriyet dönemini kapsar) şeklinde dönemsel bir yapı içerisinde ele alırken,[52] bu yapıyı "bürokratik yönetim geleneği" çatısı altında, (i) Kuruluş Dönemi (1299-1789), (ii) Çözülme Dönemi (1789-1876), (iii) II. Abdülhamit-İttihat ve Terakki Cemiyeti Dönemi, (iv) Cumhuriyetin Kuruluşundan Demokrat Parti İktidarına Kadar Geçen Dönem ve (v) 1950-1960 DP Dönemi şeklinde dönemsel gruplara ayırmaktadır.[53] Heper'e göre Osmanlı bürokratik yapısı, hem

---

[51] Weber, Osmanlı Devleti'ni, özellikle "patrimonyal devlet tipi" türüne dâhil ederken, Eisenstandt, Osmanlı'yı "patrimonyalizm" olarak sınıflandırdığı grubun dışında "tarihi bürokratik imparatorluk" tipi içerisinde görür. Bkz. Max Wever, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Eds. Guenther Roth, Claus Wittich, Vol. I, *Bedminster* Press, New York, 1968, s.231-235, 279-280; Shmuel Noah Eisenstadt, *The Political Systems of Empires: The Rise and Fall of Historical Bureaucratic Societies*, The Free Press, New York, 1968, s.388-441'den aktaran, Cenk Reyhan, "Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidar ve Bürokrasi: XVIII. Yüzyılda Kalemiye", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996, s.1.

[52] Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Heper, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Bakımından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 1977.

[53] Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Heper, *Bürokratik Yönetim Geleneği: Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetinde Gelişimi ve Niteliği*, ODTÜ İdari Bilimler Fakültesi Yay., No: 23, Ankara, 1974.

Weberyen bir açıklamayla "patrimonyalizm" olarak adlandırılan tiplemenin hem de Eisenstadt'ın "tarihi bürokratik imparatorluk" olarak adlandırdığı türün içinde yer almaktadır. Bununla birlikte Findley de Weber ve Eisenstadt'ın tiplemeleri çerçevesinde Osmanlı bürokratik yapısını üç aşamalı olarak dönemsel bir ayrımla açıklamaktadır: (i) Patrimonyal Bürokrasi Dönemi (1300-1350/Doğuş Evresi, 1350-1600/Yükseliş Evresi, 1600-1789/Gerileme Evresi), (ii) Gelenekçilikten Rasyonalizme Geçiş Dönemi (1789-1914) ve (iii) Rasyonel-Yasal Tip Dönemi.[54] Mardin ise, Osmanlı Devleti'nin bürokratik yapısı hakkındaki değerlendirmelerini, "patrimonyal bürokrasi", "doğu-despotizmi" ve "tarihi bürokratik imparatorluk" kavramları üzerinde yoğunlaşarak açıklamaktadır.[55] Konuyla ilgili olarak H. İnalcık, Weber ile bir yakınlık kurarak Osmanlı Devleti'nin "patrimonyal-bürokratik"[56] bir yapıya sahip olduğunu belirtir ve Osmanlı Devleti'nin bürokratik evrimini şu şekilde tasnif eder: (i) Klasik Dönem (1300-1600), (ii) Geçiş ve Çözülme Dönemi (17. ve 18. yüzyıl), (iii) Modernleşme Dönemi (19. yy) ve (iv) Cumhuriyet Dönemi.[57]

Osmanlı Devleti'nin siyasal kültürü içerisinde belirgin bir rol oynayan bürokratik yapının şekillenmesinde, hiç kuşkusuz sosyal ve siyasal yapı, toprak düzeni, tımar sistemi, yönetim ile halk arasındaki ilişki gibi konular belirleyici faktör olmuştur. Bu hususlara kısaca değinmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

2.1.2.1. Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yapı

Osmanlı Devleti, Selçuklu sosyal örgütlenmesinin bir devamı olarak, devlet kuruluşunu dört zümre üzerine tahsis etmiştir. Bunlar: (i) Ahiler, (ii) gaziler, (iii) abdallar ve (iv) bacılar ve fakihlerdir.[58] Bu zümreden ahiler,

---

[54] Ayrıntılı bilgi için bkz. Carter V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbıâli (1789-1922)*, Çev. Latif Boyacı, İzzet Akyol, İz Yay., İstanbul, 1994.

[55] Şerif Mardin, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, 7. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s.86-96 ve Mardin, 2003a, s.107.

[56] Halil İnalcık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Tiplemesi", Çev. Kemal Aydın Akagündüz, *Toplum ve Ekonomi*, Sayı 7, İstanbul, 1994, s.05-27.

[57] Halil İnalcık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", Çev. Mehmet Özden, Fahri Unan, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 11, Yaz 1990, s.30-41. Ayrıca, Osmanlı Devleti'ndeki "patrimonyal" yapı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ensar Nişancı, "Neo-Patrimonyalizm ve Türkiye Örneği", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2000.

[58] Mustafa Aksoy, "Türklerde Sosyal Yapı", Ed. Cemil Öztürk, *Türk Kültürü ve Tarihi*, 3. baskı, Pegem Yay., Ankara, 2005, s.261.

Anadolu'da iktisadî hayatı, gaziler askerî faaliyetleri, abdallar kültür ve eğitim faaliyetlerini, bacılar ise bütün bunların kadınlarla ilgili yönlerini organize etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde hayatî bir rol oynayan fakılar (fakihler) da köy imamlarından kadılara hatta vezirlere kadar uzanan bir hukuk idare zümresi oluşturmuşlardır.[59] Osmanlı Devleti'nin geleneksel toplum yapısına bakıldığında ise, Batılı anlamda sosyal tabakalaşma ve sosyal sınıflar oluşmamıştır. Batı'da görülen serf-senyör, proleterya-burjuvazi şeklinde bir tabakalaşma Osmanlı toplumu içerisinde vücut bulmamıştır.[60] Mevcut durum, ancak kendine özgü bir yapıyla izah edilebilir. Osmanlı'da sosyal tabakalaşmada ikili bir ayrım dikkat çeker. Osmanlı Devleti, kaba bir tasnifle, *yönetenler* ya da *resmi bir sıfatı olanlar* (askerîler veya ehl-i örf) ile *yönetilenler* ya da *resmi bir sıfatı olmayanlar* (reâyâ) şeklinde bir toplumsal ayrıma gitmiştir.[61] Birinci grup üyeleri, yani yöneticiler, Padişah karşısında "kul" iken, ikinci gruba karşı "hâkim-i mutlak" konumundadır.[62] Daha genelleyecek olursak, Osmanlı Devleti'ndeki toplumsal mücadelenin kaynağı, devlet menfaatlerini savunanlarla kendi menfaatlerini devlete karşı savunanlar arasındaki çekişmedir.[63]

Bu anlayışın bir sonucu olarak, Osmanlı Devleti'nde, devlet-toplum ilişkisinde tarih boyunca kural olan ilişki biçimi "*otoriter devlet*" ile "*itaatkâr*

---

[59] Aksoy, 2005, s.262.

[60] Ahmed Akgündüz, Said Öztürk, *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1999, s.343.

[61] İnalcık, 1990, s.31.

[62] Şerif Mardin, "Siyasal Sözlüğümüzün Özellikleri: 2- Solcu", Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, *Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler II*, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1997, s.168. Mardin, İnalcık'a atıfla, Osmanlı toplum yapısının sınıfsal özelliğini farklı bir çalışmasında şu şekilde ifade etmektedir: "Osmanlı toplumu iki ana sınıfa ayrılıyordu. *Askerî* denen ilki, saltanat beratı ile Padişahın dinsel yetki ya da yürütme yetkisi tanıdığı kimseleri, yani saray memurları, mülki memurlar ve ulemayı içine alıyordu. İkincisi *reaya* olup, vergi veren, fakat hükümete katılmayan bütün Müslüman ve Müslüman olmayan uyrukları içine alıyordu. Uyruklarını askerlerden uzak tutmak devletin temel bir kuralıydı. Yalnızca sınırlarda fiilen savaşçılık eden ve medrese düzenli bir eğitimden geçerek ulema zümresine girenler Padişahın beratını alıp askerî sınıfın üyeleri olabilirlerdi." (Halil İnalcık, "The Nature of Traditional Society, Turkey", Robert E. Ward, Dankwart A. Rustow (Eds.), *Political Modemization in Japan and Turkey*, Princeton University Press, New Jersey, 1964, s.44'ten aktaran Mardin, 2003a, s.107)

[63] Mardin, 1997, s.168. Karpat, 15. yüzyıl sonunda ve 1780-1870 döneminde Osmanlı toplumsal yapısını tablolaştırarak açıklamıştır. Bkz. Kemal H. Karpat, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, Çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2001, s.95-97.

teba" arasında olmuştur. Bu durum ise, siyasal sistem içerisinde otoriter şahsiyetlerin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Keza, yönetenler ve yönetilenler olarak ikili bir sınıf ayrımının görüldüğü Osmanlı toplumda yönetilenlerin hiçbir siyasî rolü yoktur. Dolayısıyla, siyasal sistem içerisinde bir rolü olmayan reayanın özel ve bağımsız bir birey olarak ortaya çıkması mümkün olmamış, birey, toplumun diğer üyelerinden ayrılmadığı için de ancak toplumla birlikte oluşmuştur.[64]

Diğer yandan, Osmanlı Devleti'nin fetihçi ve ganimetçi bir ekonomiye sahip oluşu, merkezî bir siyasî-askerî yapılanmayı ve tüm ekonominin bu siyasî-askerî yapıya göre şekillenmesini zorunlu kılmıştır.[65] Ekonomi ile siyasî-askerî yapı arasındaki bu ilişki, siyasal yapının ekonomi üzerindeki ağırlığını daima hissettirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, sosyal ilişkiler ekonomik kıstaslara göre değil, siyasal zorunlulukların güdümündeki kültürel kıstaslara dayalı olarak belirlenmiştir.[66] Bu durumu, Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısındaki sınıfsal ayrımın yanında "statü düzenine" göre örgütlenmiş bir yapıya sahip oluşu ile de açıklamak mümkündür.

Weber, statü durumunu, "salt iktisadî olarak belirlenen 'sınıf durumu'na karşıt olarak belirli olumlu ya da olumsuz şeref değerlendirmesiyle belirlenen insanın hayat kaderinin her tipik unsuru" olarak tanımlamıştır.[67] Weber, "sınıf'ların, malları üretim ve edinilmesiyle olan ilişkilerine göre tabakalaştığının, statü gruplarının ise özel 'yaşama üslupları' ile temsil edilen malların *tüketilmesi* ilkelerine göre tabakalaştığının söylenebileceğini" ileri sürer.[68] Bu statü düzeni sonucunda serbest pazar mekanizması gelişmemiş, dolayısıyla patrimonyal bürokratik özelliklerin varlığı, Batı örneği bir sınıflaşmaya ve burjuvazinin doğmasına da engel teşkil etmiştir.[69] Dev-

---

[64] Divitçioğlu, 1981, s.31.

[65] Süleyman Seyfi Öğün, *Türk Politik Kültürü*, 2. baskı, Alfa Yay., İstanbul, 2004, s.10.

[66] Öğün, 2004, s.11. Karpat, 15. yüzyıl sonunda ve 1780-1870 döneminde Osmanlı toplumsal yapısını tablolaştırarak açıklamıştır. Bkz. Kemal H. Karpat, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, Çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2001, s.95-97.

[67] Hans H. Gerth, C. Wright Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, 1958, s.186-187'den aktaran Mardin, 2003a, s.114.

[68] Gerth-Mills 1958, s.193'ten aktaran Mardin, 2003a, s.114.

[69] Dinler, patrimonyalizmin merkezi yönetimi güçlendirmesine karşın, aslında Batı'daki gibi sınıflaşmaya ve burjuva sınıfının doğuşuna engel olduğu yönündeki görüşe karşı bazı argümanlar ileriye sürmektedir: "Patrimonyalizm ve Batı feodalizmi arasındaki farklılıklar tamamen ampirik alandan çıkarılan bilgilere dayandırılır. Örneğin Batı'da serf, vassal, feodal lorda bağlılık gibi kavramların birebir karşılığı Osmanlı'da

letin, burjuva toplumuna set çeken ve bu nedenle topluma sanayileşme yeteneği vermeyen bir baraj oluşturma özelliği,[70] siyasal iktidarı ve onun merkezi yönetim aygıtını güçlendiren bir etken olmuştur. Bunun yanında, toplumsal iktidarın toplandığı güçlü bir merkezi yönetimi inşa eden ve sivil toplumun gelişmesini engelleyen bu tarihsel-kültürel meşruluklar, günümüz Türkiyesi'nde demokratik bir siyasal kültürün gelişmesi önünde daima bir engel olarak görülmüştür.[71] Mardin, Osmanlı'da *merkantilist** siyasetin benimsenmeyişinin ve orta sınıfın gelişememesinin nedenlerini şöyle açıklamaktadır:

---

bulunmadığı için Osmanlı'nın feodal olmadığı sonucuna varılmıştır. Oysa feodalizmi kendi topraklarını işleten, geçim kaynaklarıyla doğrudan ilişkisi olan ve topraktaki üretimlerinden ortaya çıkan değere belli toplumsal grupların el koyduğu bir köylüler toplumu olarak tanımlarsak, endüstri öncesi tüm toplumlar bu tanıma uymaktadırlar. Burada feodalizmi tanımlayan, artığa el konuş biçiminin kendisidir. Tımarla fief arasında bir fark yoktur; çünkü üretim tarzı ve toplumsal yapı artığa el koyan kişilerin kim olduğu üzerinden değil (devlet, tımarlı sipahi, kral, vassal), sömürü ilişkisinin niteliği üzerinden (artı-değeri üretenler ve el koyanlar) tanımlanır." (Demet Dinler, "Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi", *Praksis*, Sayı 9, Kış-Bahar 2003, s.22)

[70] Erdoğan Aydın, *Osmanlı Gerçeği: "Nizam-ı Âlem"in Gâyrı Resmi Tarihi*, 10. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2008, s.284.

[71] Ergun Özbudun ve diğ., *Perspectives on Democracy in Turkey*, Turkish Political Science Association, Sevinç Matbaası, Ankara, 1998, s.31-32.

* *Merkantilizm*, devlet gücünü ve güvenliğini artırmak için bir milletin ekonomik yaşamını düzenleyen, özellikle gümrük korumacılığını savunan hükümet uygulamaları ve ekonomi felsefesi anlamına gelmektedir. Merkantilizm, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Avrupa devletleri tarafından izlenen bir modeli oluşturmuştur. Bu dönemde Avrupa'da feodalizm çökmüş, yerine ulus-devletler kurulmuş ve ticaret kapitalizmi gelişmiştir. Bunun temelinde devletçilik, millî ekonomiyi korumacılık ve sanayileşme yatmaktadır. Merkantilizmin gelişmesinde coğrafi keşiflerin artması da önemli bir rol oynamıştır. Sistemde içe karşı müdahalecilik, dışa karşı korumacılık söz konusudur. Merkantilizm, daha çok devleti güçlendirmeye yönelik bir dış ticaret doktrini ve politikasını ifade etmektedir. Merkantilizm sistemi, 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyılın başlarında bireyci laissez faire'ci kapitalist teoriler yerini alana kadar uluslararası ekonomiyi yönlendirmiştir. Merkantilizmin Fransa'daki uygulamasına *Kolbertizm*, Almanya ve Avusturya'daki uygulamasına *Kameralizm* ve İspanya'dakine ise *Bulyonizm* denmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Vural Savaş, *İktisatın Tarihi*, 4. baskı, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 2000, s.137-164; Orhan Hançerlioğlu, *Ticaret Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1982, s.291; N. S. Aşukin ve diğ., *Politika Sözlüğü*, Çev. Mazlum Beyhan, Sosyal Yay., İstanbul, 1979, s.156-157; *Ansiklopedik Ekonomi Sözlüğü*, 8. baskı, Dünya Yay., İstanbul, 2002, s.263-264; Emiroğlu ve diğ., 2006, s.576-579; Marshall, 2003, s.487-488.

"Devlet, arazi üzerindeki kontrolü ile ekonomiye tamamen hâkim idi. Kuramsal olarak ekilebilir bütün arazinin mülkiyeti Padişaha ait idi; özel kişiler yalnızca yararlanma (intifa) hakkına sahip olabilirdi. İlk dönemlerde Padişah arazinin büyük bir kısmını askerî mensuplarına verdi; bunlar kendilerine verilen arazi üzerindeki köylülerden vergi topluyorlar ve bir savaş sırasında Padişaha eğitilmiş sipahilerle yardım ediyorlardı. Daha sonraları, arazi iltizam hakkı ile birlikte en çok pey süren mültezimlere verilmeye başlandı. Osmanlı İmparatorluğu ekonomik bakımdan gerileyince bu ayrıcalıklara sahip olma, Pazar için üretimde bulunmaktan daha kârlı oldu. Kendilerine geri alınmak üzere arazi tahsis edilenler dahi arazileri üzerinde üretim yöntemlerini modernleştirecekleri yerde iltizam hakkı sağlayabilmek için açık artırmalara giriyorlardı. Pazar için rekabet yerine kamusal ayrıcalıklar getirecek bir 'arka' için rekabet sürüp gidiyordu."[72]

Osmanlı toplumundaki ekonomik aktörlerin merkezi yönetime bağlılığı, her türlü ekonomik faaliyetin siyasal iktidar tarafından biçimlenmesine neden olmuştur. Bu durum ise, ekonomik faaliyetlerin başında gelen ticarete olumsuz bakışı beraberinde getirmiş ve zaman içersinde sermaye birikimini, dolayısıyla sanayileşmeyi önleyen önemli bir etken şeklinde kendini göstermiştir.[73] Yine cemaat yaşayışından ve bunun yarattığı alışkanlıklardan kurtulamayan Osmanlı'da ve diğer Doğu toplumlarında, bireyciliğin, kişisel girişim özgürlüğünün doğmayışı, ekonomik ilerlemenin en büyük engelleyicisi olmuştur.[74] Ekonomik yapıda gelişmeyi kısıtlayıcı bu özellikler ise, toplumun siyasal iktidar karşısında güçlü olmasını engelleyerek siyasal iktidarın, dolayısıyla merkezi yönetimin güç ve rolünü artırmıştır.[75]

Osmanlı Devleti'ndeki ekonomik yapı, tarımsal üretime dayalı bir işleyiş gösterdiğinden toprak düzeni ekonomik yapının şekillenişinde temel faktör olmuştur.[76] 1958 tarihli Arazi Kanûnnâmesi'ne* kadar, Osmanlı top-

---

[72] Şerif Mardin, *Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire*, *Comparative Studies in Society and History,* Vol. XI, No. 3, June 1969, s.262'den aktaran Heper, 1974, s.17.

[73] Ülgener, 1991, s.57.

[74] Ülgener, 1991, s.58-59.

[75] Ali Faruk Mutlusu, "Türkiye'de Bürokratik-Merkeziyetçiliğin Siyasal Gelişmeye Etkisi", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1996, s.87.

[76] Osmanlı ekonomisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, 4. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 2005, s.99-202; Ah-

raklarında özel mülkiyet yoktur. Osmanlı Devleti, üretim güçlerini merkezi denetim altına alan bir yönetim biçimi ve toplumsal yapı meydana getirmiştir. Merkezi otoritenin üretim güçlerini denetim altına almasıyla toprak üzerinde bireysel mülkiyet giderilerek kamusal mülkiyet yaygınlaşmıştır.[77] Osmanlı toprakları vergi yükümlülüklerine göre, (i) *öşrî*, (ii) *haracî* ve (iii) *mirî* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. *Öşrî topraklar,* Osmanlı fetihlerinden önce Müslümanların elinde bulunan veya sonradan Müslümanların yerleşebildiği topraklardır.[78] Bu toprak sahipleri, toprakları üzerinden istedikleri tasarrufa sahip olup, karşılığında devlete öşür vergisi verirdi. *Haracî topraklar*, fetihler sırasında Müslüman olmayan toplumların yaşadığı yerlerden alınan topraklar olup, eski sahiplerine bırakılarak haraca bağlanmıştı. *Mirî topraklar* ise, Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Rumeli'deki topraklarının tümünü kapsamaktaydı.[79]

Mirî topraklar, değerlerine göre (i) *has* (Padişah, vezirler, umera ve sultanlara ait olanlar), (ii) *zeamet* (yüksek rütbeli kişilere, devlet memurlarına ya da savaşta başarı gösterenlere ait olanlar) ve (iii) *tımar* (askerî görevlere bağlı olarak sipahilere verilenler) olarak adlandırılan "dirlik"lere ayrılmış ve bunların gelirleri askerî görevler karşılığında kişilere bırakılmıştır.[80] Mülkiyeti devlete ait olan bu topraklar üzerinde dirlik sahiplerinin ta-

---

met Tabakoğlu, "Türklerde Ekonomi", Ed. Cemil Öztürk, *Türk Kültürü ve Tarihi*, 3. baskı, Pegem Yay., Ankara, 2005, s.307-316.

* *1858 Arazi Kanûnnâmesi*, A. Cevdet Paşa başkanlığında bir komisyon tarafından hazırlanmış bir kanundur. Arazi Kanûnnâmesi ve bunu izleyen yıllarda çıkan toprak yasaları, miri (devlet mülkü) toprakları doğrudan işleyen köylünün tasarruf hakkını özel mülkiyete dönüştürmenin tüzel olanaklarını hazırlamış ve medeni yasa ile tasarruf hakkı özel mülkiyete dönüşmüştür.

77 Mutlusu, 1996, s.88.

78 Zihni Merey, *Türk Tarihi ve Kültürü*, Yarı Yay., Ankara, 2008, s.135-136.

79 Sencer, 1999, s.199-201.

80 Yusuf Halaçoğlu, *XIV.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, 6. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2007, s.92-100. *Has*, yıllık geliri 100.000 akçeden fazla olan dirliklerdi. Has sahipleri, dirliklerinin 5000 akçesini kendilerine ayırırlar, geri kalan her 5000 akçe için savaşa hazır durumda olan asker (cebelu-atlı asker) beslerdi. *Zeamet*, yıllık geliri 20.000 akçe ile 100.000 akçe arasında olan dirliklerdi. Zeamet sahibi ilk 5000 akçe hariç sonraki 5000 akçe için cebelu beslemek zorundaydı. *Tımar* ise, yıllık geliri 3000 akçe ile 20.000 akçe arasında olan dirlikler olup, tımar sahipleri gelirlerinin 3000 akçesini kendilerine ayırdıktan sonra geri kalan her 3000 akçe için cebeli beslerlerdi. Tımar, başlıca üç kısma ayrılmıştır: (i) Savaşta yararlık gösteren askerlere verilen *eşkinci tımar*, (ii) Cami imam ve hatiplerine verilen *mustahfaz tımarı* ve (iii) Saray görevlilerine verilen *hizmet tımarı*. (Özyüksel, 1997, s.109-110, Cin, 1978,

sarruf hakkı oldukça kısıtlı kalmıştır. Dirliğe sahip kişiye, yükümlülükleri oranı ve tipinde askerî her an hazır bulundurmak zorunluluğu getirilmiştir.[81] Reaya ise, "çift" adını taşıyan ve parçalanması yasaklanmış toprakları, dirlik sahiplerinden kiralamıştır. Reaya bir tımara değil, belirli bir toprağa bağlı olarak yaşamını sürdürmüştür.[82]

Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve yönetsel yapısını belirleyen toprak düzenine genel olarak "*tımar sistemi*" denmektedir.[83] Devlette önemli bir işlevi olan tımar sistemi, Osmanlı toprak rejiminin temelini oluşturmaktadır. Osmanlı toplumunda ekonomik, sosyal, askerî ve idarî teşkilâtların hemen

---

s.103. Ayrıca bkz. Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, 2. baskı, Dergah Yay., İstanbul, 1994, s.190) Bunun yanında, toprağın *evkaf* ve *ocaklık* denen bölümleri de vardır. *Evkaf*, devlet arazisinden bir kısmının Padişahlar veya Padişahların izniyle, vezirler tarafından cami, medrese, hastane, kervansaray gibi hayır kuruluşlarına ayrılması ile oluşturulmuştu. Evkafa, vakıf arazi de denilirdi. *Ocaklık* veya *yurtluk* denilen gelirler ise, belli mahallerdeki arazinin bazı kimselere hayat boyunca gelirlerinin tahsisi anlamına gelmektedir. Bu şekildeki tahsisler miras yoluyla intikal ederse, buna ocaklık, miras yoluyla intikal etmez de, geliri sadece tahsis edilen kişiye ait olursa buna da *yurtluk* denilirdi. Fatih Sultan Mehmed zamanında ocaklık olarak tahsis edilen arazilere "*mâlikâne vakıf*" adı da verilmiştir. (Nihad S. Sayar, *Türkiye İmparatorluk Dönemi Mali Olayları*, 2. baskı, İİTİA Nihad Sayar Yayın ve Yardım Vakfı Yay., İstanbul, 1978, s.17-19; Mustafa Akdağ, "Osmanlı Müesseseleri Hakkında Notlar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt XIII, Sayı 1-2'den ayrı basım, Mart-Haziran 1955, s.47'den aktaran Aktan, 1988, s.71; Merey, 2008, s.137-138)

[81] Sencer, 1999, s.201-202.

[82] Sencer, 1999, s.206.

[83] Tımar sistemi, "muayyen bir arazinin tevcihi veya araziye ait bazı hakların verilmesinden ziyade bazı vergilerin havalesinden ibarettir. Başka deyimle, havale sisteminin bir hususi tatbik şeklidir. Vergi kanunları muayyen kanunlara göre merkezi idare tarafından mahallinde yapılan, nüfus ve gelir tespiti ile hususi tabiri ile tahrir ile belli olmuş, sonra hizmet ve hak sahiplerine bu vergiden muayyen bir kısmı tahsis edilmiş vergi gelirini hangi vergiler olarak hangi şahıslardan toplayacağı defterlerde (icmâl defteri) ayrı ayrı tayin edilmiştir. Görülüyor ki tımar bir tahsis ve havaledir. Padişahın verdiği tımar tevcih vesikası, devlete ait muayyen bir geliri toplama selahiyetini veren bir nevi havale vesikasıdır." (Halil İnalcık; "İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt I, Sayı 1, 1950, s. 43'ten aktaran Coşkun Can Aktan, "Tımar Sistemi ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Uygulaması/Osmanlı Tımar Sisteminin Mali Yönü", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 52, Şubat 1988, s.70-71). Ayrıca, "tımar sistemi" hakkında arşiv belgelerine dayalı bir çalışma için bkz. Nicoara Beldiceanu, *XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devleti'nde Tımar*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Teori Yay., Ankara, 1985.

hemen hepsi büyük ölçüde toprak ekonomisi üzerine temellenmiştir.[84] Zira bu sistem, bazı tarihçilerce Osmanlının güçlenmesindeki en büyük etken olarak da ele alınmakta, Osmanlı devletinin kudretini teşkil eden üç unsurdan birinin ise, tımar (dirlik) sistemi olduğu ifade edilmektedir.[85]

Tımar sisteminde, toprak üzerindeki mülkiyet devlete aittir ve bireyler ancak bu topraklardaki tasarruf hakkını ellerinde bulundurmuştur.* Tımar sistemi ile sipahilerin kullanımına verilen topraklar yasal olarak Padişahın malı sayılmıştır.** Bu sistem sayesinde, toplumdaki üretim süreci

---

[84] Osmanlı toprak düzeni hakkında farklı yaklaşımlar için bkz. Ateş, 1994, s.117-128.

[85] Halil Cin, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978, s.85. Ayrıca Osmanlı ekonomisi ve eyalet yönetimi hakkında bkz. Lapidus, s.448-455.

* Askerî görev karşılığı toprak temliki olgusuna tam kapitalizm öncesi tarım toplumlarında rastlanmadığını ifade eden Özyüksel, bu tür bir uygulamanın, vergileri merkezi hükümet adına toplayarak devlet görevlilerine maaş şeklinde dağıtacak yetkinlikte bir kamu örgütünün olmamasının sonucunda doğan bir zorunluluk olduğunu belirtir ve Cermen krallıklarında *beneficium*, Bizans'ta *pronoia*, Selçuklularda *ikta*, Abbasilerde *katia*, İ.Ö. yaşamış Selevkoslarda *kaştu*, Osmanlılarda ise *tımar* sisteminin benzeri koşulların sonucu olarak ortaya çıktığına vurgu yapar. (Özyüksel, 1997, s.110) Yine Osmanlı toprak sistemine benzer yapılara, Akdeniz kültür çevresinde de rastlandığına dair görüşler bildiren İnalcık, mirî tapulu arazi sisteminin, imparatorluklar siyasetinin bulduğu ve korumaya çalıştığı, ancak imparatorluk rejimi olarak, eski çağlardan beri Akdeniz ve Orta Doğu tarihine yön vermiş bir temel sistem olduğuna dikkat çeker. (Halil İnalcık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", Yay. Haz. Muhittin Salih Eren, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren Yay., İstanbul, 1996, s.5-6) Bazı tarihçiler, Osmanlı'nın tımar sistemini, Selçukluların "iktâ sistemi"nin bir devamı olduğunu savunurken, bazı tarihçiler, tımar sisteminin Bizanslılardan Osmanlılara geçtiği üzerinde hemfikirdir. Bazıları ise, tımar sisteminin Sasanîler'den Araplar'a, Araplar'dan da Türkler'e geçtiğini savunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cin, 1978, s.87-96.

** Osmanlı toprak düzeninde tımarlar bir kaç kısma ayrılıyordu: "(i) Tımar arazisinin mülk olarak verilip verilmemesi açısından; 1) *Mülk tımarlar*: Anadolu'nun bazı vilâyetlerinde mevcut olan bu neviden tımar sahipleri sefer esnasında yerlerine 'cebelî'lerini gönderebiliyorlardı. Bu mükellefiyetini yerine getirmeyen tımar sahibinin bir yıllık geliri hazine tarafından alınıyordu. Ölümü hâlinde tımar oğluna, oğlu yoksa diğer mirasçılarına kalıyordu. 2) *Mülk olmayan tımarlar*: Bunlar hizmet karşılığı varidatın bir kısmının tahsisi suretiyle verilen tımarlardı. Osmanlı tımarlarının çoğu bu nevidendir. (ii) Tımar sahiplerinin gördüğü işlere göre; 1) *Eşkinci tımarları*: Bunların sahipleri alaybeyinin sancağı altında sefere eşerler (giderler). Cebelîleri ile birlikte sefere gitmek zorunda olan bu tip tımarların mutasarrıfları, sefere gitmedikleri zaman tımarları ellerinden alınırdı. 2) *Mustahfız tımarları*: Bu tımarların sahipleri, bağlı bulundukları kalelerin muhafızları idiler. Hizmetleri devam ettiği müddetçe tımarları da devam ederdi. 3) *Hizmet tımarları*: Hudut boylarında bulunan camilerin imamet ve hitâbetinde bulunanlar ile saraya hizmet edenlere verilen tımarlardır. (iii) Veriliş şekillerine gö-

askerî görevlere bağlanarak toplumsal yapı merkezi denetim altına alınmış ve bir ordu gibi örgütlenmiştir.[86] İnalcık'a göre, tımar sistemi, büyük bir imparatorluk ordusunu Ortaçağ ekonomisine dayanarak ayakta tutabilme kaygısından doğmuş ve devletin askerî ihtiyaçlarını karşılayabilme amacından hareketle imparatorluğun malî, toplumsal ve tarımsal politikalarına şekil vermiştir.[87] Genç'in tımar sistemi hakkındaki değerlendirmeleri ise, Osmanlı Devleti'nin bu toprak sistemini neden benimsediğini özetler niteliktedir:

> "Ulaştırma imkânlarının sınırlı, mali-bürokratik organizasyon, metot ve vasıtaların yetersiz bulunduğu ve millî hâsılanın çok küçük bir bölümünün nakdî mübadeleye katıldığı ziraî bir ekonomide, büyük ve kudretli bir devleti ayakta tutabilmenin orijinal ve başarılı bir dayanağı olarak beliren tımar sistemi, Osmanlı malî metotlarına ait merhalelerin ilki ve en önemlisi olmuştur. Gerçekten, büyük bir kısmı aynen mahsul olarak toplanmakta olan vergi gelirlerinin nakli, paraya çevrilmesi, merkezî bir devlet hazinesi hâlinde toplanarak oradan vazifelilere dağıtılmasının güçlüğü karşısında, bir kısım asker ve memurlara, muayyen bölgelerden kendi nam ve hesaplarına tahsili salâhiyeti ile birlikte vergi kaynaklarının tahsis edilmesi demek olan tımar sistemi önemli bir malî çözüm tarzını ifade ediyordu. Bu sistem sayesinde çeşitli amme hizmetlerinin aksamadan yürütülmesi ve mevcut malî-iktisadî imkanlara intibak ettirilmesi mümkün olmakla kalmıyor, ayrıca, vergi kaynağını meydana ge-

---

re; Tımarların, Beylerbeyi tarafından veya devlet merkezinden verilmesine göre sınıflandırılması ile ilgilidir. Buna göre de tımarlar ikiye ayrılıyordu: 1) *Tezkireli tımar*: Beylerbeyilerin, bir tezkire ile devlet merkezine teklif ettikleri tımarlardı. 2) *Tezkiresiz tımar*: Beylerbeyilerin kendi beratları ile verdikleri tımarlardı. Küçük tımarların dağıtılmasında beylerin selahiyetleri büyüktü. Muhtelif eyâletlerde değişik baremlerde olmak üzere defter yazıları belirli bir rakamın altında olan tımarların sahiplerini beylerbeyleri kendi tuğralarını taşıyan beratlarla tayin edebiliyorlardı. Daha büyük gelir sağlayan tımarlarda ise beylerbeyi o tımara hak kazanmış olan sipahinin eline bir "tezkire" vererek tayin işini devlet merkezine teklif ederdi. Beylerbeyinden böyle bir tezkire alan sipahi, İstanbul'a gelip altı ay içinde beratını almak zorunda idi. (iv) Malî durumlarına göre: 1) *Serbest tımarlar*: Tımar sahibinin, 'resm-i erûs', 'resm-i tapu', 'kışlak', 'yaylak', 'cürüm, cinayet' vs. gibi vergileri alma hakkına sahip bulunduğu tımarlardı. 2) *Serbest olmayan tımarlar*: Böyle bir tımarı tasarruf eden sipahinin serbest tımar sahipleri gibi yetkileri yoktu." (Ziya Kazıcı, "Tımar", Ed. Duran Kömürcü, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, Şamil Yay., İstanbul, [yy])

[86] Muzaffer Sencer, "Tanzimat'a Kadar Osmanlı Yönetim Sistemi", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt XVII, Sayı 2, Haziran 1984, s.21.

[87] Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev., Ruşen Sezer, 5. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005, s.111.

> tiren beşerî ve iktisadî temelin, veya mükellefin, paternal denebilecek himaye şartları içinde tutularak korunması da temin edilmiş oluyordu. Yaşadığı ve vazifesi devam ettiği müddetçe, bu vazife karşılığında kendisine tahsis edilen vergi kaynağını da elinde bulunduracak olan tımar sahibinin, ıslahı ve inkişafı ile doğrudan doğruya menfaattar bulunduğu için reayayı koruması, bir aracı kullanılmayacağı için verginin kolay ve masrafsız olarak toplanması, hizmetlerle vergilerin birbirine uygunluğu sağlanarak parazit bir zümrenin teşekkülünün önlenmesi, sistemin taşıdığı ana özelliktir. Amme hizmetleri ile vergi mükellefiyetinin bu şekilde birbirini destekleyen mekanizmalar hâlinde ahenkleşmesini ifade ettiği içindir ki, tımar sistemi Osmanlı medenî nizamı ile âdeta birbirini tedaî ettirircesine kaynaşmış görünür."[88]

Toplumsal sınıf hiyerarşisinde, ekonomik faktörler ile siyasî faktörler birleşerek bir bütün oluşturur. Bu nedenle, toprak mülkiyeti, özellikle siyasî ve askerî alanda sorumluluk alınması noktasında, dolayısıyla sosyal farklılaşmada temel teşkil eder.[89] Osmanlı toplumsal yapısını biçimlendiren bu toprak düzeni ve sosyal yapı aynı zamanda siyasal iktidarın konumunu da belirleyen önemli bir unsurdur. Toprakların devlete ait olması, Batıdaki feodalizmden[90] farklı olarak, ne servajın (toprak köleliği) oluşmasına imkân tanımış ne de asil bir sınıfın yaratılmasına fırsat vermiştir. Bu durum, siyasal iktidarın her geçen gün daha da güçlenmesini sağlamıştır.[91] Bunun yanında toprakların sipahilere dağıtılması, bunların kontrol altında tutulmaları ve vergi toplanmanın gerekliliği merkezi bürokrasinin önemini, gücünü ve yaygınlığını artıran temel faktör olmuştur.[92] Diğer yandan, feodal sistemde, fief sahibi senyörler, arazilerinde yaşayan halk üzerinde siyasî hâkimiyete, yani yasama, yürütme ve yargı yetkilerine sahip olduğundan mutlak bir gücü elinde bulundurur. Ancak tımar sisteminde sipahilerin sa-

---

[88] Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi", *Türk İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar, 8-10 Haziran 1973,* Osman Okyar, H. Ünal Nalbantoğlu (Ed.), Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1975, s.231-232'den aktaran Abdulkadir İlgen, "Osmanlı Toprak Mülkiyeti Anlayışının Teşekkülü ve Bunun Sosyal Tabakalaşma Üzerindeki Etkileri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 11, Kasım 2001-Ocak 2002, s.5-6.

[89] Pierre Laroque, *Sosyal Sınıflar*, Çev. Yaşar Gürbüz, 2. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1969, s.21.

[90] Batı feodalitesinin temel özellikleri ve uzantıları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Marc Bloch, *Feodal Toplum*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 4. baskı, Doğu Batı Yay., 2005, s.575-591.

[91] İnalcık, 2005c, s.113.

[92] Mutlusu, 1996, s.88.

dece askerî alanlarda bir takım yetkileri mevcuttur. Zira halka uygulanan hukuk, İslâm hukukudur; bunları icra eden sancak ve kaza teşkilâtlarıdır; yargı ise şer'iye mahkemelerinin elindedir.[93] Toprak mülkiyetinin mutlak anlamda devletin tasarrufunda bulunması, toprak üzerinden emek harcanmadan rant sağlayan parazit bir zümrenin oluşumuna engel olmuş; toplumda faizin yasaklı bir eylem olarak görülmesi ise, gerek ticaret gerekse üretim sürecinde bir yanda tasarruf eden öbür yanda da yatırım yapan bir yapılanmanın oluşmasına mani olmuştur.[94] Bu durum en doğal sonucu ise, sermaye birikiminin Osmanlı toplumunda görülmeyişidir. "Esasta, '*arz-talep-arz*' yönlü bir ekonomik anlayıştan ziyade, '*talep-arz-talep*' yönlü bir ekonomik anlayıştan hareket eden Osmanlı Devlet yönetimi, sosyal adâlet ekseninde oluşturulan bu dengelerin korunmasına azamî bir hassasiyet göstermiştir. Anlaşıldığına göre böylesi bir toplum yapısında bireysel anlamda kârın maksimize edilmesinden ziyade, toplumsal anlamda faydanın maksimize edilmesi hedeflenmiştir. Muhtemelen Osmanlı toplumunda büyük ölçekli sermaye birikiminin oluşmayışının temel sebeplerinden birisi bu olmalıdır."[95]

Kuruluşundan itibaren tımar sistemi üzerinde bu denli önemle durulmasının altında yatan en önemli sebep, hiç kuşkusuz, İlgen'in ifade ettiği gibi, "soy aristokrasisine" dayalı eski Türk sosyal tabakalaşmasının, merkez kaç eğilimleri daima bünyesinde barındırıyor olmasıdır.[96] Devletin ileri gelenleri hem merkezi devlet otoritesinin devamlılığını sürdürmek, hem de sosyal adâleti mümkün olan en iyi şekilde güvence altına almak için, temelinde İslâm gelenekleriyle de hiçbir şekilde çatışmayan bu yapının, korunmasına azamî ölçüde özen göstermiştir. Ancak bu durum, bireyin özerk ve bağımsız olarak gelişimi noktasında büyük olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir. "Bir iktisadî fonksiyon üzerine kurulan reayanın ve devletin anonim varlığı, toplum içinde birey insanın yerleşmesini engellemiştir. Osmanlı toplumunun devlet ve reaya arasında birlik yaratan iktisadî rasyonel'i, bireyin toplum içinde özerk ve bağımsız olarak ortaya çıkmasını önlemiştir. Topluluk içinde birey, ancak devlete bağlıdır."[97]

Osmanlı-Türk siyasal kültürünü açıklamak üzere farklı pek çok model geliştirilmiştir ki bunların başında dualist (ikili) yaklaşımlar yer alır. Ge-

---

[93] Akgündüz-Öztürk, 1999, s.503.

[94] İlgen, 2001-2002, s.12.

[95] İlgen, 2001-2002, s.12-13.

[96] İlgen, 2001-2002, s.4.

[97] Sibel Özbudun, Temel Demirer, "Türk(iye) Devletinin Hayatı ve Eserleri", *Özgür Üniversite Forumu,* Sayı 5 (Devlet), 1998, s.141.

liştirilen ikili modellerin hareket noktasını ise, Osmanlı Devleti'nin temel felsefesi ve kapitalist sınıfsal gelişmeyi engelleyen örgütlenme tarzının ortaya koyduğu halk-devlet kopukluğu teşkil etmektedir. Bu ikiliği en güzel vurgulayan modellerden biri, Mardin tarafından Osmanlı'yı anlamak için analitik bir araç olarak geliştirilen "*merkez-çevre*" yaklaşımıdır. Türk siyasal ve toplumsal yapısının çözümlenmesinde, devlet-halk ya da yönetenyönetilen ikiliğine bağlı kalınarak yapılan çözümlemeler içinde merkez-çevre modeli, Osmanlı'nın olduğu kadar günümüz siyasal kültürünü açıklamada da kullanılabilecek, bu anlamda daha bütüncül bir özellik taşıyan bir analiz çerçevesi sunmaktadır.

Türklerin kavimsel kökenini oluşturan Oğuzlarda, tepede bir han ya da aşiret başkanının, onun altında bir aristokrat tabakanın (beyler) ve son olarak da alt sınıflar ya da halkın yer aldığı bir tabakalaşma düzeni dikkat çekmektedir.[98] Bu düzen ve düzene kaynaklık eden yeniden üleşimci sistem, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesiyle birlikte değişime uğramaya başlamıştır. Değişim, Türk devlet kurucularının Sasanilerden, devlet içinde bölünme eğilimi yaratabilecek her türden oluşuma engel olabilecek bir merkezi bürokrasi devralmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Devlet hizmetlerinde ve askerî örgütlenme işlevinin yürütülmesinde merkezi bir bürokrasinin devreye sokulması, önceleri bu tür işleri yürütmekle görevli olan aristokrasinin tepkisini çekmiş ve giderek bürokrasi-aristokrasi mücadelesi olarak adlandırabileceğimizi bir cepheleşme doğurmuştur. Bu iki

---

[98] Mardin, 1999, s.82. Heper, Osmanlı'da (i) neotik ve (ii) nesnel olmak üzere iki tür tabakalaştırma kararının varlığından söz etmektedir. Neotik tabakalaştırma kararı, sivil, askerî ve dinî bürokrasi üyelerini padişaha sadık kalmaya; nesnel tabakalaştırma kararı ise yürütme-yönetme kurumu için uyruklardan yeterli kaynak teminine yönelmiştir. Birinci kategori kararlar, bürokrasinin siyasal yaklaşımlarının yarı-feodal toplumsal-siyasal düzene ilişkin amaçlardan bağımsızlaşmasını sağlamaya çalışırken, ikinciler ise padişahtan başka grupların bağımsız ekonomik güç elde etmesini önlemeye uğraş vermiştir. Uyruklardan çok bürokratlara ilişkin alınan kararlar olarak neotik tabakalaştırma çerçevesinde uygulanan ilk tedbir, eğitim yolu ile padişaha sadık ve dinsel normları benimsemiş bir dinî bürokrasi yaratılmaya yönelinmesidir. İkinci olarak alınan tedbir ise, yine aynı amaca yönelmiş eğitim sisteminin yanında, sosyo-ekonomik kökene sahip olmama temelinde siyasal güç sağlayacak asker ve sivil bürokrasi oluşturulmaya çalışılmasıdır. Nesnel tabakalaştırma kararı ise, uyrukların padişah kontrolünde "adalet" anlayışı çerçevesinde esenliği sağlamaya yöneliktir. Öyle ki herkesi ait olduğu yerde tutan, olanı olduğu gibi korumaya yönelik bu zihniyet, sistemde oluşabilecek her türlü değişimin önünü tıkamış, statik bir toplum yapısı meydana getirmiştir. Bkz. Heper, 1974, s.36-43.

seçkinler zümresi arasındaki mücadele, Selçuklu İmparatorluğu'ndan Osmanlı Devleti'ne kadar yinelenen bir biçimde süregelmiştir.[99]

Osmanlı'da Devleti başlangıçta, göçebe ruha sahip, Türkmen aşiretlerinden meydana gelen savaşçı-fetihçi bir grup gazi tarafından kurulmuştur. İki rakip semavi dinin ve uygarlığın kesiştiği noktada bir gazi devleti olan Osmanlı'da, devlet, fetih düşüncesi üzerine inşa edilmiştir.[100] Bu oluşum ise "yeniden üleşim sistemi" olarak adlandırılan askerî fetihler sonrasında elde edilen ganimetlerin, kahramanlık göstermiş olan savaşçı gruplara dağıtılması esasına dayanmaktaydı. Ancak Osmanlı Devleti'nin giderek şehir merkezli bir devlet halini almaya başlamasıyla, merkezileştirilmiş kurumların inşası, yeniden dağıtım konusunda daha az cömert olan bir sisteme yerini bırakmak zorunda kalmıştır.[101] Yeniden üleşim düzeni üzerine kurulan bu sistemin değişimi ise, başka bir toplumsal formasyonun ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.

Devletin merkezden kontrol edilen bir bürokrasi ve orduya dayanmaya başlamasıyla birlikte, ganimet gelirlerinden yoksun kalan Türkmen gruplar, hem ganimet gelirlerinden yoksun kalmaları hem de merkezi devlet tarafından vergilendirmeleri nedeniyle yeni kurumlara karşı isyan etmiştir. Bu durum gazi takımının, etrafında göçebe yapılarını, dinî liderlerin adlarını, heterodoks İslâmi ve Orta Asya kültürünün kalıntılarını toplamasına neden olmuş;[102] bu gelişmelere seyirci kalmayan Osmanlı Devleti ise, İslâm'ın Sünni yorumunu egemen kılan bir anlayışla devleti güçlendirmeyi hedeflemiştir. Osmanlı Devleti'nin kabilesel kimliğinden sıyrılarak kullardan oluşmuş yöneticiler kullanmaya başlamasıyla aşiret topluluklarıyla arasındaki yabancılaşma ivme kazanmış, yağma edilen malların patrimonyal bölüşümünün yerine bürokrasinin kişisel olmayan yönetiminin ikame edilmesi, bütüncül bir karakter taşıyan bürokrasiyle parçalı bir yapı arz eden çevre aşiretler arasındaki karşıtlığı pekiştirmiştir. Bu ikili yapı ise merkez-çevre rekabetini ortaya çıkarmıştır. Öyle ki bu karşıtlık, bir tarafta eski Türk ananelerine sadık kalan ve aristokrasinin devamını sağlamaya çalışan taşra, diğer tarafta da her etnik gruptan devşirme usulü ile meydana getirilen merkez teşkilatı arasında şekillenmiştir.[103]

---

[99] Mardin, 1999, s.86.

[100] Metin Heper, "Osmanlı'da Devlet Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 73, 2003, s.113.

[101] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s.155.

[102] Mardin, 1993, s.200-201.

[103] Mardin, 2002, s.353.

2.1.2.2. Dinî Etki

Türkler, Osmanlı Devleti'nin kurulmasından çok uzun yıllar öncesinde İslâmiyet'i seçerek Müslüman Türk toplulukları olarak çok sayıda devlet kurmuşlardır. Bu toplulukların siyasî ve içtimai yaşamlarında, her ne kadar bir takım farklılıklar ve İslâmiyet öncesinin âdet ve uygulamaları bulunsa da hâkim düzen, bağlayıcı kurallar bütünü İslâmi'dir.[104] Osmanlı toplum ve devlet geleneği de bu kültürün bir uzantısıdır. Osmanlıların kurucusu olan Oğuzlar, Müslümanlığı kabul ettikten sonra da eski Türk devlet anlayışının birçok unsurunu muhafaza etmişlerdir. İlk Türk-İslâm devletleri, yönetimleri altındaki topluluklar arasında sosyal, kültürel, dinî bakımdan herhangi bir fark gözetmemiş; herkese eşit hak ve adâlet tanımış; geleneklerine saygılı davranmışlardır. İlk Türk-İslâm devletlerindeki bu anlayış ve uygulama, Osmanlı devlet yönetiminde de devam etmiştir.[105] Akarlı'ya göre; "[15. ve 16. yüzyılların] başarılarını anlayabilmek için, bunların İslâm kültür geleneklerinin dingin çerçevesi içinde gerçekleştiğini, yani çoktandır belli bir olgunluğa erişmiş bir kültürün yeni bir parıltısı olduğunu görmemiz gerekir. Çağın hedefi yeni bir sosyo-kültürel gelişme başlatmak değil, yaşayan ve üstünlüğü sorgulanmayan bir geleneği daha da olgunlaştırmaktı. Dönemin tanık olduğu sosyo-politik yeniden-örgütlenmelerin de, kültürel gelişmelerin de rehberi, İslâm uygarlığının uzun mirasıydı."[106]

Osmanlı Devleti'nde iktidar ve tebaanın İslâm'ı yorumlayış tarzında zaman içerisinde bazı değişiklikler yaşanmıştır. Beylik döneminde Türkler arasında İslâm'ın heterodoks yorumu vardır. Bu dönemde, yöneten ve yönetilen arasında İslâm'ı yorumlayış açısından belirgin bir fark gözlenmez. Çünkü yöneten ve yönetilen arasında her iki kesimin de aynı sosyo-ekonomik ve kültürel tabanda yer almaları nedeniyle, henüz bir zihniyet farklılaşması oluşmamıştır. Özellikle Yıldızım Beyazıd döneminde toprakların genişlemesi ve idarî yapının karmaşıklaşmasıyla, Sultan ve bürokrasi kitabî İslâm'a dayalı Sünni Müslümanlığı devlet söyleminde hâkim konuma getirmiştir. Özellikle 15. yüzyılın ikinci yarısında, Fatih Sultan Mehmed döneminde, bu durum iyice belirginleşmiş, tam bir devlet ideolojisine dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte, özellikle yine Fatih döneminde bir dinî bürokrat konumuna gelen ulema, devletin Müslüman tebaasını dinî eğitim ve organizasyonunu gerçekleştirme, hukukî ihtiyaçlarını karşılamanın yanı sıra, iktidarın bütün hareket ve faaliyetlerini meşrulaştırmaya odaklanmış-

---

[104] Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Cilt I, İz Yay., İstanbul, 1999, s.160.

[105] Halis Ayhan, "Türklerde Din", Ed. Cemil Öztürk, *Türk Kültürü ve Tarihi*, 3. baskı, Pegem Yay., Ankara, 2005, s.327-329.

[106] Engin D. Akarlı ve diğ. *16. YY'dan 18.YY'a Çağdaş Kültürün Oluşumu*, Metis Yay., İstanbul 1986, s.19.

tır. Osmanlı ulemasının bu konumu, onu Emevi ve Abbasi devirlerindeki, devletten bağımsız klasik İslâm ulemasından ayıran en belirgin özelliklerden birisi olarak kendini gösterir. Daha açık bir ifadeyle, başlangıçta her iki kesimi kendisinde birleştiren kabilevi halk İslâm'ı, farklılaşan yönetici kesiminde yerini, yüzyıllardır siyasallaşma sürecini tamamlamış kitabî Sünniliğe bırakmıştır. Artık Osmanlı'da Müslümanlık hem yönetimi meşrulaştırma hem de siyaset aracı haline gelmiştir.[107]

Bunun yanında, Osmanlı'daki düşünüş ve davranış tarzıyla birbirinden yalıtılmış olan merkez-çevre ayrımının oluşumuna vücut veren bir diğer unsur da dinsel yorum farklılığıdır. Daha önce pek çok defa içinden devletlerin doğduğu kabile federasyonları kurmuş olan Türk toplulukları kutsal kitaba dayalı ilahi dinleri, babadan oğula intikal eden yönetim anlayışı ve devlet yönetimi için Şamanizm'e göre daha uygun bulmuşlardır. İslâm, bir kitabi din olarak Türk elitleri tarafından Batı Asya'da yeni siyasî merkezler yaratma fikrine, sürekli silah altında tutulan ordularla beraber, bir grup kâtibin istihdam edildiği yeni Türk hükümdar sülaleleri meydana getirme düşüncesi bakımından oldukça elverişli gelmiştir. Bu devletlerin nazarında İslâm, ilahi mesajının yorumunu yapacak olan dinî personel ve bunların aracılığıyla da gücünü merkezi bir değer kaynağından alan sosyal kontrolü beraberinde getirmiştir.[108] Merkezi bürokratik bir devletin kurulmasına baştan beri karşı çıkan Türkmen aşiretleri ise, Osmanlı Devleti'nin hâkim bir din anlayışı tesis ederek kitleleri egemenlik altına alma mücadelesinin daima karşısında olmuşlardır. Özellikle Osmanlılar, devleti bürokrasi aracılığıyla güçlendirmeye uğraş verirken, tarikatlardan, mezheplerden ve karmaşık dinî öbeklerden oluşan bir kitle ile karşı karşıya kalmışlardır. Şamanist tortulardan henüz kurtulamamış olan Türkmen aşiretleri için Şiiliğin karizmatik liderliğe ve toplumun aşağı katmanlarındaki azınlık grupların gözetilmesine yönelik eğilimi, bürokratik yapılanmaya zaten karşı olmaları nedeniyle Safavi Tarikatını bir cazibe merkezi haline getirmiştir.[109]

Osmanlı Devleti, kendisine yönelen bu yıkıcı faaliyetlerin önüne geçebilmek amacıyla ilk olarak, devletin her köşesine İslâm'ın Sünni yorumunu empoze etmeye çalışmış, ihanet içindeki Şiiliği sürekli göz hapsinde tutmuş, tehlikeli görülen heterodoks zümreleri devletin ücra köşelerine sürmüş ve en önemlisi dinî bir elit (ulema) ortaya çıkartmaya ve bu elit ta-

---

[107] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 6. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.80-86.

[108] Mardin, 1993, s.85; Ok, 2005, s.142.

[109] Mardin, 1993, s.86-88.

rafından kontrol edilen bir eğitim sistemi tesis etmeye çalışmıştır. Geçimleri devlet tarafından karşılanan ve meslek hayatları sırasında yükselmeleri devlet tarafından belirlenen ulema, gerçekte birer memur haline getirilerek, devlet teşkilatı ile daha çok bütünleşmesi sağlanmıştır.[110] Tüm bunların yanı sıra İslâmi inancın biçimini de denetleyen devlet, devlet dışında beliren dinsel odak noktalarını kovuşturmuş ve bastırmıştır. Ayrımcı kabul edilen şıhlar, ya sürülmüş ya da idam edilmiştir. Şii-alevi kümesinde beşinci kol gözüyle bakılmış, Rafiziler gibi bağımsızlık belirtileri gösteren dinsel hareketler etkisiz duruma getirilmeye çalışılmıştır.[111]

Osmanlı Devleti, Selçuklulardan devraldığı ve temelini İslâm'ın oluşturduğu düzeni geliştirip, günün koşulları içerisinde başarısının temeli yapabilmiştir. Padişahın Tanrıdan aldığı kabul edilen güç ve yetki, Tanrıya karşı sorumluluğu beraberinde getirmiştir. İslâmî yapı, Tanrı'nın buyruğu Kur'an'ın emirleri, Tanrı'nın elçisi Peygamberin uyarıları ve onun halifeleriyle din düşünürlerinin açıklamaları çerçevesinde şekillenmiştir.[112] Bu bağlamda İslâm'ın, hükümeti emreden bir din oluşu, din ve devlet ayrılığını kesin olarak reddetmemesini beraberinde getirmiştir.[113] Zira din ve devlet iki kardeş olarak kabul edilmiştir. Bu durumda, İslâm dinî, bütün toplumun hayatını düzenleyici kuralları getirmektedir. Tunaya, Gazâli ve İbni Haldun'un fikirlerinden yola çıkarak İslâm devletinin yapısından doğan sonuçları şu şekilde özetlemiştir[114]:

(i) Hukuk, devletten öncedir. Tanrı emridir. Devlet de (iktidar, hükümet) bir Tanrı emridir.

(ii) Hukuk, din fikriyle intibak hâlindedir ve dinle aynı kaynaktan doğar. Hukukçular ilâhiyatçı, ilâhiyatçılar da hukukçu olmak zorundadır.

(iii) Hukuk, zamanın icaplarına zor uyar (dondurulabilir). Bu bakımdan kendi yanında rakip bir örfî alana yer verir, organize olmadığı için kendi kendine gelişmesi gereken bir daimlik ve hareketsizlik gösterir.

---

[110] Mardin, 1993, s.39-42.

[111] Mardin, 1999, s.210.

[112] Orhan Koloğlu, *Mazlum Milletler Devrimleri ve Türk Devrimi*, Kitap I (Atatürk'ün Açıklamalarıyla), Çaba Matbaası, Ankara, [yy], s.7-8.

[113] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri: Eski Türkler, İslâm Devleti, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul, 1970, s.113.

[114] Tunaya, 1970, s.112.

(iv) Devlet, Tanrı'nın iradesine göre yönetilecektir. Halkın bu yönetime katılışı hiç olmayabilecektir. Zamanlar İslâm sosyal prensiplerine karşıt ve yabancı bir Ulema sınıfı (Müçtehitlikten uzak olarak) devlet idaresine iştirâk edecektir.

(v) Devletin amacı, ahirete hazırlık safhasının şartlarını en iyi şekilde gerçekleştiren bir alan olmasıdır.

(vi) Devlet başkanının ödevi, şeriatı korumak, yaymak, giderek adâleti, bir hakem ve düzenleyici olarak gerçekleştirmektir.

(vii) Devlet, şeriata uygun olarak idare edildiği taktirde devlet şeklinin ve siyasî rejimin önemi yoktur. Bir kere daha, burada da, şeriat ile siyasî rejim arasında bağlantı kurulamadığı belirtilmektedir.

(viii) Ümmet fikri, milliyet fikrini ikinci plana atmıştır. Bu tip bir teokrasi, devlet sınırlarını aşan bir imparatorluğa, devletler ve milliyetler üstü bir organizasyona götürür. Bu organizasyona hâkim fikir dünya hâkimiyeti değilse bile, bütün müminler kitlesi üzerinde bir hâkimiyet şeklidir.

Osmanlılarda yönetimin temelini üç ana kaynak oluşturmuştur. Bunlar (i) İslâm hukuku, (ii) eski Türk devlet anlayışı ve (iii) fethedilen yerlerdeki mahalli gelenekler ve uygulamalar. Devlette yönetimin İslâm hukuku çerçevesinde düzenlenişi, kanun ve nizamların İslâm hukukuna uygun olmasını beraberinde getirmiştir.* Yani devlet yönetiminde hâkim olan düşünce biçimi akılcılık ve şüphecilik değil, inançtır. Bu nedenle din, siyasal iktidarın meşruluğunu sağlayan en önemli kurum olarak belirmiştir. Özellikle, yönetimin tek güç olan Padişahın elinde toplanması ve Padişahın aynı zamanda halife unvanını** taşıması söz konusu meşruiyeti daha da

---

* Ancak, İslâm geleneğinin hâkim olduğu siyasal düşünce/kültür, İslâm dininin evrensel ilkeleri temel olmak üzere, değişen ölçüde bir yandan eski Hint-İran geleneklerini, diğer yandan köklü Yunan siyasal felsefesi ve Bizans pratiklerini içinde barındırmaktaydı. (Mehmet Öz, "Klasik Dönem Siyasî Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslâmi Araştırmalar*, Cilt XII, Sayı 1, 1999, s.27) Ayrıca, İslâm siyasal düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996.

** 1299 yılında kurulan Osmanlı Devleti, kısa sürede küçük bir beylikten devletliğe doğru ilerlemiş ve 1453 İstanbul'un fethi ile bütün İslam âleminin en güçlü devleti haline gelmiştir. Bununla birlikte bu sıralarda İslâm âleminde bir diğer büyük güç olarak göze çarpan Mısır Memluk Devleti aynı zamanda halifelik müessesesini de elinde bulunduran bir devlet olarak önemli bir güç olarak kabul edilmektedir. 16. yüzyılın başlarında Osmanlı tahtına çıkan Yavuz Sultan Selim Han, Osmanlıyı İslâm âleminin ve dünyanın en büyük gücü yapmak için, aynı zamanda da Müslümanların varisi olmak ve bütün Müslümanları yönetmek için 1514'te İran üzerine ve ardından

güçlendirmiştir. Bu durumda devlet, kutsal bir kurum olarak algılanmıştır. Devletin kutsal bir kurum olarak algılanması ise, devlet karşısında bir özgürlük alanı olarak ne toplumsal örgütlere ne de bağımsız yerel yönetimlere fırsat vermiştir.[115] Padişahın halife unvanını üzerinde bulundurması mutlak itaati zorunlu kılmıştır. Padişaha muhalefetin, çoğu zaman hainlikle eş anlamlı algılanıyor oluşu da, Osmanlı siyasal kültüründe "muhalefet" kavramının meşrulaşmasının önündeki en büyük engel olarak belirmiştir.[116] Çünkü devlet başkanı, Tanrı'nın emirlerini, yeryüzünde yerine getiren ve bu durumu kontrol eden elçi/görevlidir; idare edilenler için, idarecilerin koydukları kanunlara uymak, aynı zamanda Tanrı'nın emrini yerine getirmektir; siyasî ödev, aynı zamanda dinî bir ödevdir.[117] Okandan, dinin Osmanlı Devleti üzerindeki etkisini şu cümleleriyle açıklamıştır:

1516 ve 1517'de iki ayrı sefer halinde Mısır'a yönelmiştir. Sultan Selim bu seferleri neticesinde üst üste kazandığı zaferlerle birlikte Osmanlı Devleti'ni Doğuda ve Batıda büyük bir güç haline getirmiş, kendisine "Hadimü'l-Haremeyn" ünvanı ile birlikte daha da önemli olarak "halife" sıfatını almıştı. Osmanlı padişahı artık Hakanu'l-berreyn ve Sultanu'l-bahreyn olmanın yanında *halife-i müslimin* sıfatının da resmen sahibi olmuştur. (Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti Tarihi*, Cilt I, Feza Gazetecilik Yay., İstanbul 1999, s. 203)

115 Mutlusu, 1996, s.89.

116 Bilal Eryılmaz, "Osmanlı Devletinde İktidar ve Muhalefet", *İlim ve Sanat*, Sayı 35-36, Temmuz 1993, s.57. Dursun, düşünce alanındaki muhalefet pratiğinin siyaset alanına aktarılamamasında "fitne" ve "ihtilaf" gibi kavramların muhalefeti sınırlandırma ve bastırmada önemli rol oynadıklarını belirtir. Dinî ve siyasî nedenlerle patlak veren kargaşa, iç savaş, anarşi şeklinde anlam kazanan "fitne"nin, İslâm ümmetinin birlik ve bütünlüğünü bozan hareketler şeklinde anlaşıldığını ifade eden Dursun, Ehl-i sünnet bilginlerinin "fitne"ye neden olmamak için fâsık imama itaati caiz görmüş olmalarının iktidara karşı eleştiri ve muhalefeti neredeyse imkansız hale getirdiğine işaret etmiş; Kur'an ve Sünnet'in mevcut durumu eleştiri için kesin ölçütler vermesine karşın "fitne"ye sebebiyet vermeme kaygısının bu ölçütlerin kullanımını etkisizleştirdiğini vurgulamıştır. Dursun, İslâm toplumlarında muhalefet geleneğinin bir türlü kurumsallaşamamasının arka planına ışık tutması amacıyla da Rahman'ın şu cümlelerine yer vermiştir: "Sünnilik yöneticiye mutlak itaati telkin eden tek yanlı doktrine sarılmaya devam etti. Yöneticinin mutlak otoritesini kontrol edecek herhangi bir düzenleme getirilmedi. Oysa Kur'an'da emredilen ve Arab'ın hayatında kök salmış olan Şura ve istişare kurulu, etkili bir müessese haline getirilebilirdi; fakat bu istikamette ne ulema ne de halk idaresi herhangi bir şey yaptı. Şura bile kısa bir süre sonra tarihe karıştı." Davut Dursun, "Türk Siyasetinde Muhalefete Karşı Tahammülsüzlük ve Demokratikleşme Sürecine Olan Etkileri", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 92, Kış 2008, s.47-48.

117 Tunaya, 1970, s.13. Ancak, kulları üzerinde kayıtsız şartsız hükmetmek yetkisinin sadece Tanrıya ait oluşu nedeniyle, devlet başkanları hâkimiyetin mâliki (sahibi) değil, tutganı (zilyedi)'dır.

> "... bir İslâm-Türk Devleti olan ve teokratik bünyesi her hususta her şeye takaddüm ve tefevvuk eden bu yeni siyasî teşekkül, kendisini, teorik bakımdan, dinî prensiplere, İslâmiyet'in hüküm ve icaplarına tâbi kılmış bulunmaktadır. Bundan dolayı, uhrevî olduğu kadar aynı zamanda dünyevî işlerle de ilgili bulunduğu, Müslümanların uhrevî olduğu kadar dünyevî hayatını da idare edecek, onların içtimaî, ahlâkî, siyasî ve hukukî cephelerden ihatasını mümkün kılacak prensipleri vazeylediği inkâr edilemeyecek olan İslâm prensiplerinin Devletin bünyesinde önemli bir yer işgal ettikleri, onun siyasî varlığında âdeta bir Ana kanun, bir üstün düsturlar manzumesi rolünü oynadıkları kabul edilmiş olmaktadır."[118]

Dinin, siyasal iktidarın meşruluğunu sağlayan en önemli araç olarak görülmesi, devlet yönetiminde ulemânın, yani din seçkinlerinin aktif rol oynamasını beraberinde getirmiştir.[119] Osmanlı yönetiminde ya da bürokrasisinde devletin merkez görevlileri genelde medreseli din seçkinleri arasından seçilmiştir. Bununla birlikte, hem Osmanlı yönetiminin merkezi teşkilâtlarında hem de taşra teşkilâtlarında, ilmiye sınıfına mensup olan din adamlarının (kadıların) ve bunların dışında yine medrese eğitimi almış, Sünnî din seçkinleri olarak nitelendirilen müftîlerin son derece etkili konumlarının olduğunu ifade etmek mümkündür.[120]

Diğer yandan, Osmanlı devlet anlayışında, ülkenin adâletle yönetimi ve dış saldırılara karşı ülke bütünlüğünün korunması devletin en önemli iki temel görevi sayılmıştır. Adâletin gerçekleştirilmesi, Tanrı'nın kulları için koyduğu din ve dünya işleri ile ilgili kanunlara addedilen şeriat hükümlerine uymakla mümkündür.[121] Şeriat kavramı ise, İslâm toplum felsefesinin

---

[118] Recai G. Okandan, *Âmme Hukukumuzun Anahatları*, Birinci Kitap: Osmanlı Devletinin Kuruluşundan İnkırazına Kadar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., No: 281, İstanbul, 1968, s.26-27.

[119] Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Çev. Fatmagül Berktay, Kaynak Yay., İstanbul, 1985, s.54.

[120] Avcı, 1996, s.110. Ayrıca bkz. Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din,* İşaret Yay., İstanbul, 1992, s.136-137.

[121] Ünver Günay, "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 14, 2003/I, s.34. Zira Osmanlı Devleti'nin kuruluş amacının şeriata uymak, şeriatı uygulamak ve İslâm dinini yaymak için savaşlar yapmak olduğu yönünde devletin ilk kurucusu Osman Gazi'nin oğlu Orhan'a olan üç maddelik vasiyeti ise dikkat çekicidir: "(i) Her hususta ve her konuda ve Devlet'in toplumun yönetimiyle ilgili her işte şeriata harfi harfine uymak, (ii) Devlet'in ileri gelenlerine ve halk'a 'mertebelerine' göre ikram ve itibar etmek ve İslâm'ın direği sayılan din bilginlerini dinlemek ve onlara saygı göstermek, (iii) Tanrı adına ve İslâm dinini yaymak uğruna (din adına) savaşlar (Cihad)

temel taşını oluşturmuştur.* Osmanlı hukuk sisteminin hükümleri, kaynakları itibarıyla iki ana kola ayrılmıştır: (i) şer'i hukuk (şer'-i şerif), (ii) örfi hukuk (kanun-ı münif). Şer'i hukuk, sadece Müslümanlara uygulanırken, kamu hukuku dışında kalan davalarda Müslüman olmayanlar, genelde kendi dinî kurallarına göre yine kendi dinî kurumlarında yargılanmıştır. Bunun yanında, şer'i hukukun esaslarına aykırı olmamak kaydıyla Padişahların emirlerini içeren kanûnnâmelerden oluşan örfi hukuk da hukuk sisteminin önemli bir parçası olarak kabul edilmiştir.[122] Lybyer'in Osmanlı hukuk sistemi hakkındaki görüşleri ise, şeriatın toplum düzeninin sağlanması noktasında zaman zaman Padişahı dâhi çaresiz bırakması açısından oldukça betimleyicidir: "Osmanlı İmparatorluğu'nda boyun eğilmesi gereken hukuk dört yönlüydü: [i] Şeriat, [ii] Kanunlar ya da sultanın yazılı fermanları, [iii] Adet yani yerleşik töre, [iv] Örf yani hükmeden sultanın iradesi. Şeriat, sultanın üzerinde olan bir güçtü ve sultan tarafından değiştirilemezdi. Şeriat,

---

açmak." (Ahmed Cevdet Paşa, *Cevdet Paşa Tarihinden Seçmeler*, Sadi Irmak, Behcet Kemal Çağlar (Haz.), Cilt I, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1973, s.253'ten aktaran İlhan Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına: Şeriat Devletinden Laik Cumhuriyet'e*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., No: 378, Ankara, 1975, s.3)

* Şeriat, (i) *"Kur'an"*, (ii) *"Hadis"* (Sünnet), (iii)*"İcma-i Ümmet"* ve (iv) *"Kıyas-ı Fuhaka"* adı verilen dört ayrı kaynaktan çıkan emir ve kuralların tümüdür. (i) Kur'an, vahiy yoluyla inmiş Tanrı sözleri ve emirleri olarak kabul edilen hükümler kitabıdır. Şeriat'ın hâkim olduğu ortamda Kur'an ilk ve en önemli kaynak sayılır. Kaldırılması, değiştirilmesi ve hatta yorumlanması mümkün olmayan ve kişi'nin/kişilerin meydana getirdiği toplumun iradesini bağlayan, bu iradeye kendisini yükleyen ve hiçbir zaman ve hiçbir şekilde bu irade tarafından değiştirilemeyecek olan hükümler kaynağıdır. Şeriat'ın ilk ve asıl kaynağı olan Kur'an İslâm toplumunun ve bu toplumun siyasî organizasyonu olan İslâm devletinin yapısını tespit etmiştir. (ii) Hadis/Sünnet, İslâm Peygamberleri'nin Kur'an'ı izah ve yorum amacıyla ortaya koyduğu hükümlerdir. Hadis, bir kimsenin durumunu, davranışlarını, hayat şeklini ifade eder. Bu terimin çeşitli anlamları arasında kulları en fazla ilgilendiren bizzat Peygamberlerin sözleri (takrir), hareketleri (fiil), bazı olaylar karşısındaki hoşgörürlüğü ya da sessizliği (sükût)dir. Peygamber, hadisleri yoluyla İslâm hukukunun ikinci derecede güçlü bir kaynağını meydana getirmiştir. Hadis de Kur'an gibi yanılmaz ve tartışılmaz kurallar tümüdür. Hadis'ten sonra gelen kaynak (iii) İcma-i Ümmet'tir. Hz. Muhammed'ten sonra gelen ilk dört halife devrinde ve özellikle Ebu Bekir ve Ömer zamanında Kur'an'ın ve Hadis'lerin hükümleri üzerinde vaki tereddütler nedeniyle Medine halkının ileri gelenlerinin oy ve kararlarına başvurularak alınan ve daha sonraları devrin alimlerinin din meseleleri üzerinde oy birliğine vardıkları kararlardan çıkan kurallara "İcma-i ümmet" adı verilmiştir. (iv) Kıyas-ı Fukaha ise, rasyonel bir kaynak olup, hükümlerin kıyas yolu ile benzeri olaylara uygulanması sonucu beliren kuralların tümünden oluşmaktadır. (Arsel, 1975, s.10)

[122] Günay, 2003, s.35.

Osmanlı toplumunun benimsediği İslâm hukukunun tümünü içeren oluşumdu."[123] Osmanlı devlet anlayışı, temelde toplum düzeninin devamı için Padişahın gerekliliği ve bu Padişahın ülkeyi, İslâm dininin temel esaslarına ve bu çerçevede uygun olarak tedvin edilen örfi kanunlara uygun olarak, adâletle yönetilmesi fikrine dayanmaktadır.[124] Osmanlı Devleti'nde dinin, toplumsal yapılar üzerindeki etkisi, daha sonra detaylarıyla inceleyeceğimiz modernleşme süreci boyunca patlak veren siyasî hareketlerin temel karakteristik yapısını belirlemiş ve yaşanan çatışmaların başat nedeni olmuştur.

2.1.2.3. Siyasal Yapı

Osmanlı Devleti'ndeki siyasal düzen, tarihi bir mirasın birikimi ile şekillenmiş ve sonrasında kendine has bir yapıya bürünmüştür. Tarihi miras, (i) *klasik Türk siyasal kültürü*, (ii) *klasik İslâm siyasal kültürü* ve (iii) *klasik Bizans siyasal kültürü* şeklinde Osmanlı Devleti'ne geçmiş ve siyasal yapının belirlenmesinde büyük rol oynamıştır.

Klasik Türk siyasal kültürü, eski Türklerden gelen devlet fikri ve hâkimiyet anlayışının bir yansımasıdır. Bu fikir ve anlayış semavî (ilahî) kökenlidir.[125] Bu konuda İnalcık'ın tespitleri şu yöndedir: "Türk devlet anlayışının özü Orhun Kitabelerinde ortaya konmuştur. Orada gücünü Tanrıdan alan Han'ın hâkimiyet ve bağımsızlığı, başlıca töre koymak şeklinde görünmektedir...Devletin varlığı, töre koyan Han'la ayaktadır."[126] Osmanlı Devleti'ndeki siyasal kültürün eski Türk siyasal kültürünün üzerine inşa edildiği yönünde Ocak ise, şunları ifade etmektedir:

> "Eski Türk siyasal geleneğinde, Türklerin İslâm'ı kabul etmeden önceki zamanlardan gelen ve kendilerine has devlet ve hâkimiyet anlayışları vardır. Bu anlayış içinde Türklerin öz tecrübeleriyle birlikte şüphesiz komşularının kültürlerinden gelen bir takım değerler de vardır. Eski Türklerin siyasal geleneğinin karakteristikleri şu üç noktada toplanabilir: Hâkimiyet ve iktidar semavî (ilahî) kökenlidir. Bu hâkimiyet evrensel bir hedefe yöneliktir. Ayrıca, bu hâkimiyet, Töre denen, tarihin içinden süzülerek gelmekte olan eski geleneklerden oluşan bir örfe dayalıdır. Hâ-

---

[123] Albert Howe Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, Çev. Seçkin Cılızoğlu, Sarmal Yay., İstanbul, 2000, s.142-143.

[124] Öz, 1999, s.33.

[125] Turgut, 2005, s.310.

[126] Halil İnalcık, "Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık 1999, s.7.

kimiyetin semavî oluşu İslâm öncesi bütün Türk devletlerinde vardır. Göktürk hükümdarı Bilge Kağan'ın durumu, Orhun Kitabeleri'nde, 'Tanrı gibi gökte doğmuş, Tanrı isteği için tahtta çıkmış ve Tanrı güç verdiği için güçlü olmuştur', diye açıklanmaktadır. Ancak, bunlar Roma'da olduğu gibi hâkimiyetin kaynağı kendileri değildir, temsil ettikleri hâkimiyet kendilerinin dışında ilâhi bir güçten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onlar tarafından temsil edilen devlet de kutsal oluyor. İşte eski Türklerdeki bu hâkimiyet anlayışı, Osmanlı hâkimiyet ve hükümdarlık anlayışında da açık olarak görülmektedir."[127]

Eski İslâm siyasal kültürü, Anadolu Selçukluları aracılığıyla İslâmi geleneğin, yani Abbasi ve Emevi dönemlerindeki İslâmi devlet anlayışının Osmanlı siyasal yapısı içerisinde yer bulmasıyla kendini göstermiştir. Klasik Bizans siyasal kültürü ise, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu itibariyle kendini hissettirmekle birlikte, özellikle Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethiyle daha da belirgin hale gelmiştir.[128]

Osmanlı Devleti'ndeki geçerli siyasal geleneğin en belirgin özelliği, hiç kuşkusuz Padişahın devlet içerisindeki konumunun yüceliğidir.* Bu du-

---

[127] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 1998, s.74-75.

[128] Turgut, 2005, s.311.

* Padişahın, özellikle toplum içerisindeki adâletin sağlanmasındaki başat görevi ve daire-i adaletin merkezinde olması ile ilgili olarak Kunt, şu tespitlerde bulunmuştur: "Bazı Osmanlı düşünürlerinin, daha önceki Müslüman bilgelerinden aktardıkları siyaset anlayışına göre her toplum dört unsurdan oluşuyordu. Evreni oluşturan dört temel unsura, yani ateşe, suya, toprağa, havaya karşılık olan toplumsal unsurlar ise, *savaşçılar*, *bilim ve kalem erbabı*, *tüccarlar* ve *tarımsal üreticiler* olarak sıralanıyordu. Evrenin dört ana unsurunun ahenkli bileşimiyle sağladığı, kişinin sağlığı vücudundaki dört unsurun dengeli olmasına dayandığı gibi toplum düzeni de bu dört cins insanın birbirine baskın çıkmadan, birbirinin yerini kapmadan geçinmesi olarak anlaşılıyordu. Toplumsal unsurları yerli yerinde tutmak, herkesin, her grubun haddini bilmesi sağlamak ise ancak Padişahın gerçekleştirebileceği zorlu bir görevdi. Adalet, Padişahın bütün toplumsal unsurların çok üstünde kalarak bunlar arasındaki dengeyi kurması ve sürdürmesi olarak görülüyordu. Batı Asya siyasal hayatında yüzlerce, hatta binlerce yıllık geçmişi olan hükümdarlık görüşüne göre, ancak çok yüce bir imparator toplumsal dengenin fakir ve güçsüz halkın aleyhine bozulmasını, rütbe sahibi ve zengin kişilerin, önde gelenlerin sade halkı ezmesini önleyebilirdi. Adalet, halkı korumak demekti; adaleti sağlasın diye hükümdar yüceltiliyordu. Bu adalet kavramına göre toplumun düzeni ise İslâm siyasal düşüncesindeki *'daire-i adalet'* tanımlaması ile şöyle açıklanıyor: hükümdarın otoritesini kurması için askere gerek var; asker beslemek için gelir olması lazım; geliri sağlayan ise üretici reaya, yani halk; hükümdar adaleti ile halkının refahını sağlıyor; adalet ahenkli bir düzen ile oluşuyor; devlet toplumun koruyucusu; devletin direği kanun; adalet sıralamasının

rum da doğal olarak merkezi devlet tipinin Osmanlı topraklarında güçlü bir biçimde yerleşmesini beraberinde getirmiştir. Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, merkezi ve otoriter devlet anlayışı, tam anlamıyla Fatih Sultan Mehmet döneminde yerleşmiştir. Fatih, İstanbul'u fethinden sonra daha da güçlenip iki kıtanın mutlak hâkimi durumuna gelmiş ve böylece hükümdarlığını kayıtsız şartsız kabul ettirerek, güçlü ve merkezi devlet geleneğinin yerleşmesini sağlamıştır.[129] İstanbul'un fethi, aynı zamanda devletten imparatorluğa geçişin de bir başlangıcı olmuştur. Bu dönemdeki fetih siyaseti, devletin sınırlarının genişletilmesi ve bu geniş sınırlar içinde merkeze bağlı bir yönetim anlayışı çerçevesinde siyasî, iktisadî, askerî, hukukî ve sosyal açıdan önemli değişiklikleri içermektedir. Fatih döneminde kazanılan devlet anlayışında, eski Türk devlet gelenekleri hâkim olmakla birlikte, farklı ölçülerde de olsa Safevî bürokrasisi, Bizans ve İslâm prensipleri, hatta Cengiz yasaları ve Çin kaynaklarının izleri görünür.[130]

Hiç kuşkusuz bu dönemdeki gelişmelerin en önemlisi, Fatih'in hazırlatmış olduğu ve yazılı ilk "sivil kanun" örneğini oluşturan Kanûnnâme'dir.* Fatih'in çıkarmış olduğu iki kanûnnâme vardır: İlki, cezai maddeler ve uyrukların vergilendirilmesiyle ilgili düzenlemeleri içerir; ikincisi devlet teşkilatı ve birimler arasındaki ilişkileri konu alır.[131] Fatih, bu iki genel kanûnnâ-

başına, hükümdarın gücünü sağlaması için askere gerek olduğu noktasına dönüyoruz. Daire-i adalet, hükümdarın güçlü olması gereğinin, hükümdarın toplumda odak noktası olduğunun özlü bir ifadesi" (Metin Kunt, "Siyasal Tarih (1300-1600)", Metin Kunt, Suraiya Faroqhi, Hüseyin G. Yurdaydın, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti 1300-1600*, Cilt II, Yay. Yön. Sina Akşin, 5. baskı, Cem Yay., İstanbul, 1997, s.131-132)

[129] Özyüksel, 1997, s.97. Fatih Sultan Mehmed'in siyasî kişiliği hakkında bkz. İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 2. baskı, Timaş Yay., İstanbul, 2006, s.61-67.

[130] Turgut, 2005, s.312.

* Kanûnnâme: İdarî, mali, cezai ve çeşitli sahalarda görülen lüzum üzerine Padişahların emir ve fermanlarıyla konulan kanun ve nizamları içeren belgedir.

[131] Caroline Finkel, *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı: Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü 1300-1923*, Çev. Zülal Kılıç, Timaş Yay., İstanbul, 2007, s.70; Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, Cilt II, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2005, s.363. Teşkilât kanunu, Fatih tarafından toplatılmış ve kendisi tarafından düzenlemeler yapılarak ilan edilmiştir. Bu kanûnnâmede, devlet memurlarının mertebelerinden, teşrifat kurallarından ve devlet memurlarına maaş olarak verilecek dirlik dağıtımından bahsedilmektedir. Devlet teşkilatına ait hususları kapsayan bu kanûnnâme, örfî kanunları içermektedir. Osmanlı Devleti merkez teşkilatında ilk sırada yer alan Divan-ı Hümayunun teşrifat kurallarının düzenlenmesi ilk kez bu kanûnnâmeye göre yapılmıştır. Kaynağı ve dayanağı Padişah iradesi olan örfî kanunlar, Padişah fermanı şeklinde çıkarılmakta ve geçerliliği sadece çıkaran Padişah dönemini kapsayıp, sonraki Padişah döneminde o dönemin Padişahının iradesine kalmaktadır. İkinci kanûnnâme olan reâyâ kanunu da teşkilat

meden başka, para dolaşımı, darphane, gümrükler, tekeller ve belli vergilerin toplanması ile belli grupların toplumsal konumlarını yöneten kurallarla ilgili bir çok yasama fermanı da çıkarmıştır.[132]

Fatih kanûnnâmesini, Türk tarihinde göçebe toplumdan sosyal sınıflı medeniyete geçişin bir belgesi olarak değerlendirmek mümkündür. Kıvılcımlı'ya göre, söz konusu bu geçiş iki alanda gerçekleşir: (i) Padişahın tabulaştırılması (*ideolojik devletleşme*) ve (ii) devletin Padişah çevresinde örgütlenmesi (*organik devletleşme*).[133] Padişahın tabulaştırılması ile siyasal iktidar toplumdan ayrılarak soyutlaşmıştır. Beylerin ve güçlü ailelerin devlet yönetimindeki söz hakkı ortadan kalkmış, devlet yönetimi Padişahın mutlak hâkimiyetine geçmiştir. Bunun devamında ise, devlet, Padişah etrafında örgütlenerek siyasal iktidarın kurumsallaşması tamamlanmıştır.[134] Bu yapı içerisindeki devletin tüm yönetici kadrosu, sadece Padişaha karşı sorumlu olmuş; kişiye bağlı bu yönetim anlayışı da "patrimonyal bürokrasi" geleneğini oluşturmuştur.

Genel ölçüleriyle Fatih döneminde devlette merkezi bir idarenin kurulması, kudretin her vasıtayla pekiştirilmesi, ordunun, adlî sistemin, dinî görevlerin, eğitimin, merkezi bir hiyerarşiye ve bürokratik usullere bağlanması sağlanmıştır.[135] İnsel, bu durumu şu şekilde belirtmektedir: "İktidarın meşruiyetini herhangi bir somut toplumsallığa dayandırmayan Osmanlı Devleti, iktidarının bekasını tehlikeye atmamak için, otoritesinin tümüne veya bir kısmına rakip veya talip olabilecek yerel ve özerk iktidar merkez-

---

kanunu gibi daha eski kanunları içermektedir. Dört kısımdan oluşan bu kanûnnâmenin ilk üç kısmını ceza, dördüncü kısmını da vergi kanunları oluşturur. Vergi kanunları imparatorluğun değişik yerlerinde ve farklı zümreler üzerinde değişiklik göstermesine karşın, ceza kanûnnâmesi imparatorluğun her yerinde ve her sınıf üzerinde geçerli olan bir kanundur. Bkz. Erdal Şahin, "Fatih Sultan Mehmed'in Reformlarının Osmanlı Devleti'nde Varolan Gelişmeleri Belirlemesi Bakımından İncelenmesi", http://bucatarih.sitemynet.com/seminer/osmanli/fatih.html, 27.11.2007, s.1. Ayrıca, Fatih kanûnnâmelerin içeriği hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, Osmanlı *Kanunnameleri ve Hukuki Tahliller*, Cilt I, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1990; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1963)

[132] İnalcık, 2004, s.79.

[133] Hikmet Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Cilt I, Tarihsel Maddecilik Yay., İstanbul, 1947, s.234-235'ten aktaran Mutlusu, 1996, s.92.

[134] Mutlusu, 1996, s.92.

[135] Fatih dönemindeki Osmanlı düzeni hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan Aydın, *Fatih ve Fetih: Mitler-Gerçekler*, 9. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2008, s.313-337; İlber Ortaylı, *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, 15. baskı, Timaş Yay., İstanbul, 2006, s.61-76.

lerinin varlığına kesinlikle karşıdır. Tüm merkezkaç siyasî güçlerin yok edilmesi statükonun korunması için gereklidir."[136]

Fatih, hazırlamış olduğu kanûnnâmeler ile Osmanlı merkezi yönetim geleneğinin yerleşmesine yönelik pek çok yeni düzenlemeye gitmiştir. Bu düzenlemeleri özetleyecek olursak: (i) Padişah, dinsel ve siyasal yetkiyi şahsında toplamıştır, (ii) devşirme-kul kökenlilerden meydana gelmiş olan yeniçeri ordusu devletin asıl ordusu durumuna getirilmiştir, (iii) I. Bayezıt döneminde başlatılan fetih topraklarının kapıkullarına verilmesi daha da yaygınlaştırılmıştır, (iv) yönetimde ulemânın etkinliği azaltılmış, ancak kapıkullarının etkinliği artırılmıştır, (v) yönetimin merkez ve taşra teşkilâtlarının her alanında ehli-örf tamamen kullardan oluşturulmuştur.[137] Bunun yanında, sosyal düzenin, yönetici-yönetilen ilişkilerinin ve sosyal statülerin bir haklar ve mesuliyetler sistemine göre kurumsallaşması temin edilmiştir.[138]

Osmanlı siyasal geleneğinde, Padişahın mutlak egemenliği, son derece merkezi ve güçlü bir devletçilik geleneğini ortaya çıkarmıştır. Bu gelenekte halk, Padişahın kuludur; Padişaha itaat ve sadakat ile hizmet etmekle yükümlüdür. Halkın devlet içindeki ya da siyasal yaşamdaki işlevi, vergi vermek, askerlik yapmak, Padişah ve saray'a itaat ve sadakat göstermekle sınırlıdır.[139] Böyle bir yapı içerisinde, bireylerin devlet yönetimine katılımından söz etmek mümkün görünmemektedir. Eroğul'a göre; Osmanlı'da sözü edilecek tek şey; bireyin hak ve özgürlüklerini bayrak edinen bir özgürlük devriminden ziyade, düzenin bozulmasıyla umarsız kalan bir halkın, özekteki büyük beye karşı, taşradaki küçük beyleri desteklemesi şeklinde görülen Celalî İsyanları ya da yönetilenlerin gelenekleri koruma amacına yönelik başlattıkları -ki bu katılımın önündeki en büyük engeldir- Patrona Halil, Kabakçı Mustafa ayaklanmaları gibi "olumsuz" katılmadır.[140]

---

[136] Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 1995, s.37.

[137] Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", *Belleten*, Cilt XXXVIII, Sayı 152, Ekim 1974, s.660-661'den aktaran Avcı, 1996, s.112.

[138] Ziya Şakir, *Çağ Açan Padişah: Fatih Sultan Mehmed Han*, İlgi Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2008, s.235-237; Alphanse de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*, Çev. Serhat Bayram, Kapı Yay., İstanbul, 2008, s.221-306; Turgut, 2005, s.312.

[139] Ersin Kalaycıoğlu, "Bir Siyasal Yaşam Biçimi Olarak Demokrasi", Haz. Jale Baysal, *Çağdaş Toplum Değerleri*, 4. baskı, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Yay., No: 11, İstanbul, 1997, s.135.

[140] Cem Eroğul, *Devlet Yönetimine Katılma Hakkı*, 2. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1999, s.68-69. Ayrıca Celalî İsyanları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celalî İsyanları*, Bilgi Yay., Ankara, 1975.

Zira devletin biricikliğine karşı gerçekleştirilmesi olası her eylemin tedbirini önceden alan Osmanlı siyasal geleneğinde, iktisadî sistemin istikrarlı temellerini bozma eğilimini önlemek amacıyla kullar yetiştirilmiştir. Kul zümresi, köklerinden kopmuş, devlet ile özdeşleşmiş bir insan kütlesidir. Bağlı oldukları tek unsur, padişahın kişiliğine yansıyan Osmanlı Devleti'dir.[141] Kullardan istenen, bütün güçlerin Padişahta toplandığı mutlak bir hükümet sistemini destekler nitelikte bir siyasal yaklaşım sürdürmeleridir.[142] Böyle bir durumda da kullardan siyasal yaşama katılmaları beklenemezdi.

Osmanlı devlet yapısı, özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli dönüşümlere gebe kalmıştır. Fatih'in oluşturduğu devlet anlayışı gerek gelen yöneticilerin tutum ve davranışları gerekse dönem karakteristik özelliklerinin bir yansımasıyla değişimlere uğramıştır. Bu köklü değişimler, Osmanlıyı, bir modernleşme/Batılılaşma süreci içerisine sokmuş ve siyasal yapı ve kültür çok uzun yıllar bu sürecin etkisi altında gelişim göstermiştir. Türk siyasal kültüründe dönüm noktası olarak adlandırabileceğimiz bu modernleşme hareketleri günümüz siyasal kültür yapısının şekillenmesinde de önemli bir aktör olarak devam etmektedir.

2.1.3. Türk Siyasal Kültüründe Bir Kırılma Noktası: Modernlik ve Türk Modernleşmesi

2.1.3.1. Modernlik ve Modernleşme

Tarihe, insanlığı bilgisizlik ve akıl dışılıktan kurtarmayı vaat eden ilerici bir güç olarak giren modernlik,[143] esas olarak 17. yüzyıl "*Bilimsel*

---

[141] Divitçioğlu, 1981, s.65.

[142] Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, 7. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s.40-41.

[143] Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ark Yay., Ankara, 1998, s.24. Aydınlanma hareketine dayalı olan "modern" kelimesi Latince "modernus" kelimesinden türetilmiştir. Modernus ise Latince "modo"dan türetilmiştir ki bu kelimenin anlamı "hemen şimdi" demektir. "Modern" kelimesi Latince "modernus" şekliyle ilk defa 5. yüzyılda Hristiyan dünyasını Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır. Temelde bir zaman kavramı olan "modernus", köken olarak eskiye ve antikiteye karşı ortaya atılmıştır. 1585 yılında "modern", 1588'de "modernist", 1627'de "modernite" (*İng. modernity*), 1770 yılında da "modernleşme" (*İng. modernization*) kavramı modern yapmak anlamında kullanılmıştır. 18. yüzyılın ilk yarısında ise, "modernism", "modernness", "modernizer" ve "modernize" gibi kavramlarla karşılaşılmaktadır. Bkz. H. Tahsin Fendoğlu, "Osmanlı Mo-

Devrimi" ile 18. yüzyıl "*Aydınlanma*" düşüncesinin etkileri altında Avrupa'da ortaya çıkan, dünyaya ve hayata -eskisinden kökten farklı- yeni bir bakışı ifade eder.[144] Akılcı, bilimsel, teknolojik ve idarî etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılması anlamına gelen modernlik,[145] radikal bir değişimden sonra ortaya çıkan ve insana olduğu kadar, çevresine de etkili olan bir durumdur.[146] Jeanniere'ye göre; modernliğe geçişi sağlayan başlıca dört "devrim" vardır ki bunlar: (i) bilimsel, (ii) siyasal, (iii) kültürel ve (iv) teknik ve endüstriyel dönüşümlerdir.[147]

Bilimsel devrim, Newton'la başlamıştır. Evrensel yer çekimi kanununun keşfiyle iki dünya görüşü arasındaki kopuş belirlenmiştir. İnsanın, Tanrı'nın düzenlediği ve ölçülü bir şekilde yarattığı sonlu ve hiyerarşik bir dünyadan, kendini düzenleyen bir doğa inancına geçişi düzenleyen; yani fiziksel evrenin mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren anlayışı ifade ettiği bilimsel devrim, pozitivist anlayışın temel paradigması olan, yalnızca olgusal olanın biliminin yapılabileceği ilkesinden hareket eden insanın, doğanın bilgisine ulaşmak ve onu dönüştürmek için büyük atılımlar gerçekleştirmesine imkân tanımıştır.[148]

Siyasal devrimin ifade ettiği kopuş ise, İngiltere ve Amerika'nın ardından Fransa'da ortaya çıkan demokrasinin, sadece bir yönetim biçimi olmayıp, devletin tek akılcı biçimi hâline gelmesinin bir ifadesidir. Siyasal devrimde asıl olan iktidarın temeline ilişkin olan anlayışın kabuk değiştirmesidir. Bilimsel alanda doğanın anlaşılmasında ve düzenlenmesinde dışarıda bırakılan Tanrı ve iradesi, toplum yönetiminde de dışarıda bırakılacak ve iktidarın kaynağı Tanrı değil halk olacaktır. Bunun yanında, iktida-

---

dernleşmesine Giriş", *Yeni Türkiye*, Yıl 8, Sayı 46, Temmuz-Ağustos 2002, s.145; Onur Kınlı, *Osmanlı'da Modernleşme ve Diplomasi*, İmge Kitabevi Yay., 2006, s.20-21.

[144] Mustafa Erdoğan, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yay., Ankara, 2006, s.25; Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, 3. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s.11; David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, 3. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2003, s.27.

[145] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, 6. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s.23.

[146] Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", Çev. Nilgün Tutal-Küçük, Der. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, Vadi Yay., Ankara, 1993, s.16.

[147] Jeanniere, 1993, s.17.

[148] Jeanniere, 1993, s.17-18.

rın sadece halktan kaynaklanması yeterli olmayacak onun da akla uygun olması gerekecektir.[149]

Kültürel devrim, düşüncenin laikleşmesini ifade etmektedir. Laiklik, kurumsallaşmış dinin eleştirisi olarak belirecek ve toplumsal yaşamın temelleri seküler alanda aranacaktır.[150] *Endüstriyel devrim* ise, insanla doğa

---

[149] Jeanniere, 1993, s.19.

[150] Jeanniere, 1993, s.20. Laiklik ve sekülerizm, farklı anlamlara sahip iki ayrı kavramdır. *Sekülerizm*, Latincedeki *"seacularis"*, dünyaya ait (dünyevi), maddeye ait (cismani) anlamlarına gelmekte olup; "dine ve kiliseye bağlı (bağımlı) olmayan, ruhbanlara ait olmayan; toplumsal ahlâk standartlarının dine ve dinlere göre değil, güncel yaşama göre düzenlenmesinden ve ayarlanmasından yana olmak" şeklinde tanımlanabilir. Sekülerizm bu biçimiyle, laikliğin bir dizi unsurunu içermekte ve laikliğe benzemektedir, fakat laiklik değildir. Sekülerizm, Katolik Hristiyanlığın yayıldığı dönemlerde, halkların dilinde, özellikle bugün Fransızcada kullanılan *"laicisme"*in karşılığı olarak, İngilizce ve Almancada Grekçe kökten gelen değil, Latince *"seecularis"* kelimesinden kaynaklanan ve çağdaş, yani din gibi değişmez olmayan, aksine zamanla değişir olan anlamındaki bir tabir olarak kullanılmaktadır. Genel olarak, sekülerizm, bir düşünce akımı, bir hayat tarzı olarak, Protestan dünyasında "dinden arındırılmış bir dünyevi hayat tarzı tesis edilmesi, dinin, dünyevi olan her türlü aksiyon ile bağlantısının koparılarak ve bütün sosyal fonksiyonlarının ve müeyyide güçlerinin ifna edilerek pasifize edilmesi ve tamamen ferdi ve zati bir hale icra edilerek hayat ile fonksiyonel bir rabıtası kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi hâline getirilmesi"nin bir ifadesi olarak algılanmıştır. *Laiklik* ise, dilimize Franzıcada *"laique"* şeklinde yazılan bir sözcükten gelmiştir. Laiklik kavramının aslı laik'tir. Yunanca olan laik kelimesi, yine Yunanca olan *"laikos"* sıfatından türetilmiştir. *"Laikos"* sıfatı ise, halk anlamına gelen *"laos"* kelimesinden bir ek yardımıyla türetilmiştir. Laikliğin türetildiği laikos kelimesi, Tanrı ile yakın ilişkisi bulunmayanlar veya din adamları sınıfının dışında kalan sıradan halk kesimine mensup olanlar anlamına gelmektedir (Eski Yunan şehir devletlerinde, sırayla, *Aristos*, *Klerikos*, *Demos*, *Yorgos* ve *Laikos* olarak bilinen beş sınıf halk (*ethnos*) vardır. Esir, yaşlı, kadın ve çocuklardan oluşan laikos çoğunluğun (%85) yurttaşlık hakları yoktu. Fransız Devrimi bu sınıftan baldırıçıplak halkların savunulmasına *laisizm* adını vermiştir). Laiklik, özellikle Katolik Hristiyanlığın etkili ya da egemen olduğu dillerde kullanılmış bir kavramdır. Protestan dinî için geçerliliği yok denecek kadar azdır, kullanımı son derece sınırlıdır. Fransız Aydınlanma çağında, laiklik kavramının (i) felsefi, (ii) siyasî ve (iii) hukuki anlam ve boyutları oluşmuştur. *Felsefi anlamda laiklik*, iman ve inançlar'ın yerine akıl ve akılcılığı önermiş; *siyasî anlamda laiklik*, din kurumlarına karşı devlet gücünün önceliğini ve üstünlüğünü savunmuş; *hukuki anlamda laiklik* ise, devlet ile din kurumlarının ayrılması ve birbirlerinin işine ve yetki alanına girmemesi şeklinde yorumlanmıştır. Günümüze dek yapılmış olan laiklik tanımlarında, kavramın -hukuki anlam çerçevesi içinde-, "din ve devlet işlerinin ayrılması" olduğunda birleşildiği halde ayrıntılarda tam bir anlaşma sağlanamadığı görülür. Bunun en önemli sebebi, laikliğin, felsefi bir kavram olarak ortaya çıkmasına karşın, yaşamda uygulama alanı bulmuş olmasıdır. Durum böyle olunca, laikliğin uygulandığı ülkenin, dinsel, siyasal

arasında aracı konumda olan teknik yapının gittikçe daha büyük bir özellik kazanmasını ifade etmektedir. Bu devrim, aletten makineye geçişin de başka bir izah tarzıdır aslında. Artık, emek süreci doğrudan üretici insana değil, makineye bağlı hale gelmiştir.[151]

Jeanniere'nin açıklamasından yola çıkarak modernliğin analitik bir tanımına ulaşmaya çalışırsak karşımıza şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Modernlik, zihniyet açısından bilimin hakikatine ulaşmada en güvenilir kılavuz olduğuna olan inancı, siyasal açıdan akılcı ve demokratik yönetimi, kültürel açıdan sekülerleşmeyi ve iktisadî açıdan da teknolojinin özerkliğini ifade etmektedir.[152]

Erdoğan'ın modernlik ile ilgili çözümlemesine paralel olarak, Jeanniere'nin ardından modernlik konusu ile ilgili ele alınması gereken diğer bir isim ise, Charles Taylor'dır. Taylor, modernliğe belirgin bir şüphecilikle yaklaşarak konuyu değerlendirmektedir. Taylor'a göre modernlik, (i) bireycilik, (ii) araçsal aklın önceliği ve (iii) siyasal özgürlüğü yitirilmesi şeklinde özetlenebilecek başlıca üç özellikle tanımlanabilir.[153] Pek çok insana

---

ve sosyal koşulları da laiklik anlayışını etkileyici öğeler hâline gelmektedir. En genel biçimiyle laiklik, bireyin dilediği dinî özgürce seçme ya da seçmeme, sahip olduğunu inancın gereklerini yapma veya yapmama özgürlüğü şeklinde ifade edilebilir. Günümüzün modern dünyasından bakıldığında, laiklik, sekülerleşme veya sekülerizmden farklı olarak, sosyolojik değil, fakat yalnızca siyasal-hukuksal bir ilkedir. Gerçekten laiklik toplumun veya toplumsal bir durumun niteliği olmayıp, bir siyasal örgütlenme biçiminin –genellikle modern ulus-devletlerin- bir ilkesi veya niteli şeklinde benimsenmiştir. Laiklik, din karşıtı bir gücün, siyaseti dinden ayırması hareketinden çok, çoğul inanç ya da ideolojilerin (dinsel ya da din karşıtı) başkaları adına yaşama iddiasından vazgeçmeleri ve olası bir toplumda bir arada varolmalarına imkân sağlayacak kuralları birlikte aramaları hareketi olarak tanımlanabilmektedir. Çoğu kez sekülerizm yerine kullanılan laiklik, aslında sekülerleşmenin doğal bir sonucudur. Toplumsal kurum ve kuralları çağın gereklerine uygun bir şekilde yenileştirme amacında, geleneksel ve baskıcı olan din olgusunun gücünü dünyevi işlere karışmayacak şekilde sınırlamak, yani dinin yönetme gücünü elinden almak kaçınılmazdır. Bu noktada laiklik, sekülerleşme aşamasında bir kilometre taşı durumundadır. Ancak, sekülerleşme kavramın karşılayacak veya onu açıklayacak bir sözcük değildir. Konu ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Y. Furkan Şen, "Laiklik, Sekülerizm ve Türkiye", *Yeni Dönemde Eski Tartışmalar: Göç, Etnisite, Milliyetçilik, Kürtçülük, Laiklik*, Yargı Yay., Ankara, 2006, s.243-269. Ayrıca bkz. Aytunç Altındal, *Laiklik: Enigma'ya Dönüşen Paradigma*, 2. baskı, Anahtar Yay., 1994, s.25-35.

[151] Jeanniere, 1993, s.20.

[152] Erdoğan, 2006, s.27-28.

[153] Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s.10-17.

göre modern uygarlığın en büyük kazanımı olan *bireycilik*, insanların kendi yaşam tarzlarını belirlemesi, benimseyecekleri inançları bilinçli olarak seçmesi anlamına gelmektedir.[154] İnsanların, melekler, öte-dünyasal yaratıklar ve diğer dünyasal varlıklar arasında yerini aldığı "Büyük Varoluş Zinciri"ndeki hiyerarşik ve kıstırılmış konumlarının, modern özgürlük ile önemli ölçüde değiştiğini dile getiren Taylor, bunu modern uygarlığın en büyük kazanımı olarak görmekle birlikte bu duruma şüpheyle bakmaktadır. Ona göre, insanların artık daha yüksek amaçları, uğrunda ölmeye değecek ideallerinin olmaması kaygı verici bir durumdur. Modern insan, bireysel yaşamı üzerine odaklaşmak suretiyle geniş görüş açısını yitirmiştir. Bireyciliğin karanlık yanı benlik üzerine odaklanmadır; bu da hayatımızı tatsız ve anlamsız hale getirir; bizi başkalarına veya topluma karşı daha kayıtsız yapar.[155]

Taylor'a göre, modernliğin başka bir ayırt edici özelliği de araçsal aklın öncelik kazanmasıdır. *Araçsal akıl*, belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplama anlamına gelmektedir.[156] Burada başarının ölçüsü, maksimum verimlilik ya da en iyi birim maliyetidir. Araçsal aklın öncelik kazanmasının bir sonucu dünyanın büyüsünün bozulmasıdır. "Toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, bunlar çıkar için kullanılmaya açıktır; bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik olarak istenildiği gibi dönüştürülebilirler. Bu noktadan sonra kullanılan ölçüt sözünü ettiğim araçsal akıldır. Benzer biçimde, çevremizdeki varlıklar varoluş zincirlerindeki konumlarının getirdiği önemi kaybettiklerinde, bizim tasarılarımız için hammadde ya da araç olarak görülmeye açıktırlar."[157] Korkulan durum, başka ölçütlere göre belirlenmesi gereken şeylerin, hayatımızı başlı başına yönlendirmesi beklenen bağımsız amaçların faydayı maksimize etme isteğinin gölgesinde kalmasıdır. Modern zamanlarda teknolojiyi hâkim konuma götüren de bu anlayıştır.[158]

Taylor, bireyciliğin ve araçsal aklın siyasal yaşam üzerinde de olumsuz sonuçları olduğundan hareketle, endüstriyel-teknolojik toplum kurumlarının ve yapılarının seçeneklerimizi ciddi biçimde sarstığını ifade

---

[154] Taylor, 1995, s.10.

[155] Taylor, 1995, s.11-12.

[156] Taylor, 1995, s.12.

[157] Taylor, 1995, s.12-13.

[158] Erdoğan, 2006, s.29.

eder.[159] Bu yapılar, bireyler kadar toplumları da -ahlâka aykırı olarak- araçsal akla öncelik vermeye zorlamaktadır. Araçsal akıl etrafında yapılanmış bir toplum hem bireylerin hem de bütün grubun özgürlüklerinde büyük daralmalara yol açmaktadır. Taylor'a göre, bireyciliğin etkisiyle insanların "kendi içine kapalı" hale gelmeleri kişilerin toplumun özyönetim faaliyetlerine katılmaktan alıkoymaktadır. Siyasî yönetim özel yaşamın doyurucu olması için gerekli araçları ürettiği ve yaygın olarak paylaştırdığı sürece, herkes evinde oturup özel hayatın keyfini çıkarmayı tercih eder. Böylelikle Tocqueville'in "*yumuşak despotluk*" dediği şey belirir. Kendine dönük bireyin atomculuğu kamusal ve sivil alanda katılımı azaltınca, yurttaş, bürokratik devlet karşısında yalnız kalır ve kendisini güçsüz hisseder. Bu ise, yurttaş motivasyonunu daha da azaltır ve böylece yumuşak despotluğun kısır döngüsü ortaya çıkar.[160]

Modernliğin üç aşamada şekillendiğini ifade eden Marshall Berman'a göre; önce 16. ve 17. yüzyıllar arasında, bireyi geleneksel bağlarından koparılmış yeni bir hayat tarzını deneyimlemeye zorlayan modernliğin toplumsal formları gelişmiş; Fransız Devrimi siyasal ve iktisadî olarak bu tarza katkıda bulunmuş, bireyin yeni ve bağlayıcı kimlikler edinmesini sağlamış ve son olarak da kapitalizm ve pazar ekonomisi yaygın hale gelmiştir.[161]

Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, modernlik, aslında oldukça sorunlu bir alana işaret etmektedir. Çünkü modernlik; ne salt bir eylem, ne bir akım, ne de sadece tarihin belirli bir dönemi ya da kesitiyle açıklanabilecek bir olgudur. Modernlik, içinde yaşanılan zamanı ya da farklı bir ifadeyle günümüze ait bir dönemi kendisinden kalkarak tanımlama çabasında olan bir bilinç durumudur. İçinde yaşanılan zamanı teşhis etmeye yönelik bu bilinç durumunu bir anlamda tarihsel olanın karşıtı gibi de değerlendirmek olasıdır.[162] Ancak böyle bir durumda yaşanılan an'ın geçmesi bu bilincin yok olmasına yol açacaktır. Bundan ötürü modern bilinç, tarihe bağımlı olmaktan öte bir şeyler ileri sürme kaygısını taşımış ve post-

---

[159] Taylor, 1995, s.15.

[160] Taylor, 1995, s.16. Muhafazakâr düşünür Eric Voegelin'in, Taylor'un araçsal akıla yönelik kötümserliği ile ilgili yaklaşımı için bkz. Erdoğan, 2006, s.29. Ayrıca, modernlik ve bireysel özerklik ölçütü ile ilgili yerinde bir çözümleme için bkz. Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 2005, s.27-40.

[161] Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.68.

[162] Paul de Man, *Blindness and Insight, Essays in the Rhetoric of Contemporary Critisizm*, Oxford University Press, New York, 1973, s.143'ten aktaran Bilge, 2004, s.6.

modernlerin vurguladığı gibi yaşantı ile bilginin arasında yaptığı keskin ayrım önemli bir özelliği olmuştur.[163] Ancak bunun yanında modern bilinç, bilginin, yaşantı alanına eninde sonunda hâkim olacağına ve insanın akıl aracılığıyla doğa üzerinde egemenlik kurduğuna/kuracağına dair bir inancı da beslemekte, bunun ötesinde iddia etmektedir.[164]

Modernlik, modern öncesi dönemde toplumsal yaşantının düzenlenmesinde en önemli rolü oynayan dinin yerine bilimi getirir ve dinsel inançlara, özel yaşantının ancak dar bir alanı içinde yer verir.[165] Modern bilimin dinin yerini alışı da modern özenenin Tanrı'nın yerine geçişini beraberinde getirmiştir.[166] Toplumsal yaşamın, siyaset, ekonomi, aile yaşamı, din, sanat gibi çeşitli bölümlerinin giderek artan bir şekilde farklılaşmasını içeren modernlik, gündelik hayata modern sanatın, tüketim toplumunun ürünlerinin, yeni teknoloji ve yeni iletişim ve ulaşım biçimlerinin yayılması yoluyla girmiştir.[167] Baudrillard'ın, modernliğin yayılma biçimi hakkındaki tespitleri ise yerindedir: "Modernlik kendisini gelenekle, yani tüm öbür eski ya da geleneksel kültürlerle karşılaştıran medeniyet tarzının karakteristiğidir. Eski ya da geleneksel kültürlerin coğrafi ve simgesel çeşitliliğiyle yüz yüze gelen modernlik, Grup'tan saçılarak, kendisini tüm dünyaya homojen bir birlik olarak dayatır."[168]

Modernleşme ise, "varolan değişmenin değişmesidir, yani toplum zaten belli bir ölçüde değişime uğrarken ani ve hızlı bir değişme dönemine girilmesi"dir.[169] Bu bağlamda modernleşme, süreç ifade eden bir kavramdır. Batı-dışı toplumların, modern kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak geleneksel düzenin zıddı; ilerlemenin, ekonomik ve idarî rasyonalizasyonun ve sosyal dünyanın farklılaşmasının meydana geldiği durama ulaşma süreci, modernleşme olarak tanımlanabilir.[170] Aslında bu durum, "*modern*" ve "*geleneksel*" olarak nitelenen iki toplum biçiminin karşılaştırılmasının bir sonucudur.[171] Geleneksel tarıma ve küçük çaplı el sanat-

---

[163] Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Alternatif Üniversite, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s.12.

[164] Bilge, 2004, s.7.

[165] Touraine, 2007, s.24.

[166] Rosenau, 1998, s.88.

[167] Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s.15.

[168] Best-Kellner, 1998, s.141.

[169] İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, 8. baskı, Ufuk Yay., İstanbul, 2004, s.13.

[170] Sarıbay, 2001, s.4-5.

[171] Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 8. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.39. Köker'e göre, bu ikili ayrımda esas olarak modern toplum tipinin ne

larına dayalı durağan bir toplumsal yapıdan, saniyeleşmiş, okur-yazar oranının ve şehirleşmenin arttığı, kitle iletişimin ve ulaşım araçlarının geliştiği dinamik bir toplumsal yapıya geçiş, modernleşmenin temel özellikleri olarak belirmektedir.[172] Berman ise modernleşmeyi şu şekilde tanımlamıştır:

> "Modern hayatın girdabı birçok kaynaktan beslenegelmiştir: fiziksel bilimlerde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değiştiren büyük keşifler; bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yokeden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni tekelci iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme; milyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı kentleşme; dinamik bir gelişme içinde birbirinden çok farklı insanları ve toplumları birbirine bağlayan, kapsayan kitle iletişim sistemleri; yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini daha da artırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen ulus-devletler; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların kitlesel toplumsal hareketleri, son olarak, tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren keskin dalgalanmalar içindeki kapitalist dünya pazarı. Yirminci yüzyılda, bu girdabı doğuran ve onu sürekli bir oluş halinde yaşatan süreçler "modernleşme" diye adlandırılmıştır."[173]

Genel anlamıyla modernleşme, ekonomik anlamda kapitalizme ve endüstriyel gelişime, siyasal bakımdan ulus-devlete ve liberal demokrasiye, sosyo-kültürel açıdan bireyciliğe ve seküler bir dünya görüşüne, toplumsal yığının giderek farklılaşmasına ve karmaşıklaşmasına, kentleşmenin artmasına ve bilimsel düşünce tarzının gelişmesine doğru giden bir süreci ifade etmek üzere kullanılmaktadır.[174] Bu durumda modernleşme

---

olduğu ifade olunmuş, geleneksel toplum ise bir tür "modern olmayan toplum" şeklinde algılanmıştır. Moden toplum, belirli bir insan tipini, insanla doğa ve insanla insan arasındaki ilişkilerin belirli bir kavranış biçimini (ya da belirli bir 'kültür'ü), belirli bir iktisadî ilişkiler sistemini ve sonuç olarak, genellikle bu öğelerin oluşturduğu toplumsal ve iktisadî temel üzerine inşa edildiği düşünülen bir siyasal yapıyı içermektedir. Bkz. Köker, 2004, s.40.

[172] Aytekin Yılmaz, *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, Vadi Yay., Ankara, 1996, s.19.

[173] Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, 9. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s.28.

[174] Mehmet Yüksel, *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*, 2. baskı, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.5.

olarak açıklamaya çalıştığımız kavram içsel bir süreç olarak belirmektedir. Ancak, tarihsel ve sosyolojik açıdan bu durum pek de böyle değildir. Modernleşme, aslında bir modernleştirme vakıası olarak karşımıza çıkmaktadır.[175] Yani Batı dışı toplumlar, sadece "modernleşmekte", ancak "modern" olamamakta; modernitenin kurumsal altyapısıyla eklemlenmektedir.[176] Böylece modernleşme, modern dünyayı oluşturan sekülerleşme, bireyselleşme, endüstrileşme, metalaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini içeren bir olgu olarak kendini gösterir.[177] Kongar'ın, modernleşme kavramına yönelik yaptığı açıklama da bu tezimizle paralellik arz eder: "Modernleşme, batılı toplumsal bilimciler tarafından bütün gelişmekte olan toplumların, batı toplumlarına benzer aşamalardan geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavramdır. Böylece toplumsal değişmenin özel bir görüşe (batılı görüşe) göre ele alınan özel bir durumu (azgelişmişlerin değişmesi) olmaktadır."[178]

Modernleşme, 17. yüzyıldan itibaren Batı'da oluşmuş toplumsal yaşam ya da organizasyon biçimidir ve kendi içinde dünyaya yayılma mekanizmaları taşımaktadır.[179] Tekeli bu mekanizmaları, (i) ekonomik boyut, (ii) bilgiye yaklaşım boyutu, (iii) geleneksellikten kurtulmuş, akılcı, kendini yönetebilecek birey boyutu ve (iv) kurumsal boyut olmak üzere dört başlık altında toplamıştır[180]:

Modernleşmenin ekonomik boyutunda; kapitalist ilişki içinde, inorganik enerjiye dayalı üretim yapan sanayileşmiş, ürünleri metalaşmış, emeği ücretlenmiş, özel mülkiyet anlayışı kurumsallaşmış bir toplum düşünülmektedir.

Modernleşmenin ikinci boyutu bilgiye yaklaşımdır. Toplumsal olguların doğru bir temsilinin yapılabileceğine, dolayısıyla nesnel bir toplumbilimin kurulabileceği inancı hâkimdir. Bu durumda dil, bu bilgiyi etkilemeden

---

[175] Bilge, 2004, s.10.

[176] Ahmet Çiğdem, "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", Ed. Uygur Kocabaşoğlu, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt III, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2002, s.68.

[177] Best-Kellner, 1998, s.15.

[178] Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 2. baskı, Bilgi Yay., İstanbul, 1979, s.247.

[179] Gönül İçli, "Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt XXVI, Sayı 2, Aralık 2002, s.245.

[180] İlhan Tekeli, "Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye'de Kent Planlaması", Ed. Sibel Bozdoğan- Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s.138-139.

aktarabilen saydam bir aracı olarak aktarma aracı olarak görülmektedir. Değerler alanında evrensel olarak geçerli bir hukuk ve ahlâk alanının kurulabileceği düşünülmektedir.

Modernleşmenin üçüncü boyutu geleneksel toplum bağlarından kurtulmuş, aklıyla kendini yönetebilecek bireyin doğmuş olmasıdır. Belirli bir yöreye bağlılığı azalmış, yer değiştirebilen, eğitilmiş kişilerden oluşan bir toplum düşünülmektedir. Geleneksel bağlılıklarından kopmuş, bireyselleşmiş kişiler modern toplumun yurttaşı durumuna gelmişlerdir. Kişiler toplumun anonim ilişkileri içerisinde eşit üyeler durumundadır ve kamu yaşamına bir yurttaşlık sorumluluğuyla katılmaktadır. Modernleşme düşüncesinde dinin toplum ve insanlar üzerinde nüfuzunun azalması da bir diğer dinamiktir.

Modernleşmenin dördüncü boyutu ise, kurumsal yapıdır. Bu tür ekonomik faaliyetlere sahip olan, bu tür bireylerden oluşmuş kendi üstünde düşünen toplum yeni bir örgütlenme biçimi geliştirmiştir. Bunun özellikleri kısaca ulus-devlet olma ve demokratikleşme olarak özetlenebilir. Yerel bağlamdaki toplumsal ilişki biçimini aşarak daha yaygın ve belirsiz bir mekânda, anonim toplumsal ilişki kalıpları oluşturulabilmesi için de millî kimliklerinin ortaya çıkması gerekmektedir. Kendisi için iyi olanı değerlendirebilen, eşit bireylerden meydana gelen toplumun yönetimi, demokratiklik ilkelerine göre kurulmak zorundadır.

Modernleşme olgusunun çok yönlü karakterine dikkati çeken Berger ise, modernleşme ile birlikte ortaya çıkan toplumsal değişimin -büyük ölçüde Osmanlı ve Türkiye Devletleri için de kabul gören- Ortadoğu'daki izlerini şu şekilde sıralar[181]:

(i) Çok sayıda köylünün kente göçü ve fabrikalarda çalışmaya başlaması.

(ii) Tarımda yeni yöntem ve aletlere geçiş.

(iii) Eğitimdeki kalite ve okur-yazarlığın artışına paralel olarak yeni bir eğitimli elitin yetişmesi ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla haberleşme ve izleyicinin artışı.

(iv) Dinî otoritedeki zayıflama.

(v) Ulus-devlet ve milli hislerin tekrar oluşması ve bunun entelektüeller aracılığıyla toplumun diğer bireylerine de yayılması.

---

[181] Morroe Berger, *The Arab World Today*, Doubleday, New York, 1964, s.389'dan aktaran Bilge, 2004, s.11.

(vi) Sadece erkek egemenliğinin değil, ana babanın otoritesinin de zayıflamasıyla birlikte, kadınların daha eşit hale geldiği yeni bir aile tipinin ortaya çıkması.

(vii) Batılı seküler yasal kodların uygulanmaya konulması ve anayasacılıktan askerî yönetimlere kadar yeni siyasal yapıların ortaya çıkması.

(viii) Sanayi, ziraat ve sağlık hizmetlerinde bilim ve teknolojinin artarak kullanılması.

Modernleşme sürecini açıklayan yazarlarda da tıpkı modernleşme konusunda olduğu gibi ortak bir yaklaşım bulunmamakla birlikte, genel olarak bu sürecin tıpkı modernleşme teorisinde olduğu gibi değişme ve kalkınma olgularıyla karakterize edilerek ilerlemeci özelliğine dikkat çekildiği görülür. Huntington'a göre modernleşme süreci[182]: (i) Geleneksel toplumdan, modern topluma doğru giden safhalı bir süreçtir. Bu süreç içinde modernleşme, çeşitli düzenlemeler açısından bir toplumdan başka bir topluma farklılıklar gösterse de özünde geçilecek aşamalar aynı olacaktır. (ii) Modernleşme süreci homojenleştirici bir süreçtir. (iii) Modernleşme evrensel, geriye çevrilemeyen bir süreçtir. (iv) Modernleşme ilerlemeci bir süreçtir.

Modernleşme sürecini, sanayileşme süreci ile birlikte ve ona bağımlı olarak ele alan Kautsky'ye göre[183] ise, bu durum Batı'da yaklaşık dört yüz yıllık bir süreçte gerçekleşmiştir. Buna karşılık, Batılı olmayan toplumların daha kısa bir sürede, kendiliğinden değil de iç ve dış etkenlerin itici gücüyle modernleşmeye çalıştığı görülmektedir. Batılı toplumların dört yüz yılda eriştiği bu merhaleye (modernlik) diğer toplumların daha kısa bir sürede geçmek istemesinin doğurduğu/doğuracağı sıkıntılara da dikkat çeken Kautsky, Batı toplumlarının değişken ve hareketli olmasına karşın Batılı olmayan toplumların, durağan toplumlar olduğunu belirterek, Batılı olmayan toplumlardaki modernleşmenin, Batılı toplumların dışarıdan müdahalesi sonucunda gerçekleşecek bir süreç olduğunu vurgular.

Thernborn; dünya ölçeğinde evrensel bir sonuç olarak kabul gören modernliğe açılan dört ana yoldan yani modernleşme şeklinden söz et-

---

[182] Samuel P. Huntington "The Change of Change: Modernization, Development of Politics" *Cornparative Politics*, Cilt III, 1973, s.289-290'dan aktaran Köker, 2004, s.49.

[183] John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization*, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1972, s.44-49'dan aktaran Bilge, 2004, s.12.

mektedir[184]: Bunlardan biri, Avrupalı devrim veya reform yolu, yani dışarıdan baskı olmadan kendi içinde gerçekleşen bir değişim; ikincisi, Amerika'da kıtalararası göç ve genositlerle gerçekleştirilen yol; üçüncüsü dayatma ya da dışsal nedenlerle ulaşılan modernleşme şekli ki bunda içeridеki yönetici elitin dışarıyla ittifak hâlinde modernleşme hareketini başlatıp, topluma dayatarak gerçekleştirmeye çalışmaları söz konusudur (Osmanlı'nın Tanzimat'la girdiği süreç bu üçüncü yola tekabül etmektedir). Dördüncü yol ise, sömürgeleştirme yoluyla modern dünyaya dâhil edilen ülkelerde görülen modernleştirme biçimine işaret etmektedir.

Kuşkusuz Thernborn'un bu tasnifinin, her toplumun modernleşme tecrübesinin kendi şartları açısından taşıdığı biriciklik özelliğinden dolayı, modernleşme sürecinin sınırlarına dar geldiği/geleceğini de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Ancak şu da vurgulanmalıdır ki, toplumlar, her ne kadar farklı modernleşme serüvenlerine sahip olsalar bile, modernliğin başat değerlerinin hayata geçirilmesi noktasında birbirlerine oldukça benzer refleksler göstermişlerdir.[185]

2.1.3.2. Türk Modernleşmesi

Türk modernleşmesi olarak ifade ettiğimiz olgu, tarihsel, sosyolojik, kültürel, siyasal, iktisadî gibi boyutları ile birlikte ele alınması gereken çok yönlü bir toplumsal dönüşümdür. Bunun yanında, bu dönüşüme etkili olan iç ve dış etkenler de modernleşme olgusunun belirlenmesinde/ anlaşılmasında büyük önem taşır. Türk toplumunun modernleşme serüveni ise, hiç kuşkusuz Osmanlı'dan kaynaklanmaktadır. Çalışmamızın bu kısmında, Osmanlı'da kendini gösteren modernleşme hareketlerinden başlayarak hâlâ günümüzde de hararetli tartışmaların başat kaynağı olan bu uzun sürecin temel dinamiklerini inceleyeceğiz.

2.1.3.2.1. Osmanlı Modernleşmesi

Osmanlı, ziraat ve hayvancılığa dayalı bir ekonominin ve cemaat ruhunun hâkim olduğu bir Devletti. Geniş coğrafyası içinde çeşitli kitleleri ve milletleri barındırmıştı. Bulunduğu çağa göre kendi ilmi ve teknolojisiyle coğrafyasına, kültürüne, moral dünyasına hâkim olmuş ve kendine has bir sistem yaratmıştı. Osmanlı Devleti, hâkimiyetin kaynağı bakımından yapı-

---

[184] Göran Therborn, "Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar", Çev. M. Gümüş, B. Toksöz, Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*, 2. baskı, Vadi Yay., Ankara, 1999, s.70-72.

[185] Bilge, 2004, s.13.

lan klasik ayrıma göre, despotik olmayan mutlak bir imparatorluktu. Bunun yanında benzerlerine kıyasla daha demokratik özelliklere, hatta bazı üstünlüklere de sahipti. Ancak, duraklama ve gerileme dönemlerinde bu özelliklerini yitirdi ve despotik bir mutlakiyet idaresi kuruldu.[186] 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren Osmanlı, fetihlerden aldığı enerjisini kaybetti. Enerjinin kayboluşu ise işleyen sistemi aksattı.[187]

Savaşların eskisi gibi zaferle sonuçlanamaması devlet ekonomisine büyük zararlar verdiği gibi sarsılan ekonomik yapı da gittikçe hantallaşan ve giderleri artan saray ve bürokrasiyi beslemek zorunda kalmıştı.[188] Bununla birlikte, Avrupa, bilim ve teknik alanında hızla ilerlerken Osmanlı, tarım, sanayi ve ulaştırmada Ortaçağ düzeninden kendini kurtaramamıştı. Gelişen toplumsal yapı ve değişen konjonktür gereği eski sistem ile yönetilemez duruma gelen Osmanlı Devleti'nde, devletin aksayan sistemini tekrar eski hâline getirme düşünceleri günden güne daha da güçlendi. Bu durum, reformları toplumsal bir zorunluluk hâline getirdi ve mali, yönetsel, hukukî ve sosyal yapıda reform girişimleri genişleyerek devam etti.[189] Devletin eski kudretine kavuşması amacıyla başlatılan bu projenin ismi ise modernleşmeydi.

Osmanlı modernleşmesi, tarihsel dönemlere göre incelenebileceği gibi bazı olaylar bağlamında da ele alınabilecek bir konudur. Buradan hareketle biz de çalışmamızda, Osmanlı modernleşmesini Tanzimat Fermanı'nı öncesinde yaşanan toplumsal gelişmelerden yola çıkarak Ferman'ın getirdiği yenilikler ve sonrasında meydana gelen değişimler paralelinde incelemeyi uygun buluyoruz.

---

[186] Necati Cemaloğlu, "Osmanlı Devleti'nde Yapılan Tanzimat Reformlarının Eğitim sistemine Etkileri, Uygulamaları ve Sonuçları (1839-1876), *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kırgızistan-Türkiye, Manas Üniversitesi Yay., No: 69, 2005, s.153.

[187] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Öz, "Onyedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve Islahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Aralık 1999, s.48-53; Yücel Özkaya, *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumu*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2008.

[188] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 9. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2004, s.31.

[189] Mümtaz'er Türköne, "Batılılaştıramadıklarımız", *Doğu Batı* -Doğu Ne? Batı Ne?-, Sayı 2, Yıl 1, Şubat, Mart, Nisan 1998, s.121.

2.1.3.2.1.1. Tanzimat Öncesi Meydana Gelen Toplumsal Değişiklikler ve Yenileşme Çabaları

Osmanlı modernleşme projesini farklı tarih ve olaylarla başlatan yorumlara[190] rastlamak mümkünse de *Karlofça (1699)* ve *Pasarofça (1718)* Anlaşmaları*, hem dışarıya karşı sergilenmesi gereken tutum değişikliğinin, hem de içeride yapılması gereken bir dizi reformların anlaşılması açısından, Osmanlı Devleti için bir dönüm noktasıdır.[191] Uzunçarşılı, Karlofça Anlaşması'nın önemini şu cümleleriyle açıklamıştır: "Karlofça Muahedesi, Osmanlı yayılmasının artık durduğunu ve Osmanlı satvet ve mehabetinin yabancı devletler üzerinden silindiğini göstermesi itibariyle de mühimdir. Bu muahede [antlaşma]'den sonra Osmanlı hükümeti, evvelce ehemmiyet vermediği İngiltere, Fransa, Felemenk gibi bazı Avrupa devletlerinin kendi siyasetlerine göre tesirleri altında kalmaya başlamış, kâh ikisi ve kâh birisiyle anlaşarak siyasetini idare etmiştir."[192]

---

[190] Örneğin, Tekeli, Osmanlı modernleşmesini Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kaldırılması ile başlatırken (Bkz. İlhan Tekeli, "Türkiye Bağlamında Modernite Projesi ve İslâm", *Türk-İş Yıllığı 97*, Küreselleşme ve Siyasal İslâmın Yükselişi: Gelişmenin Tıkanmasının Ürettiği Karamsarlık Dosyası, Cilt II, Türk-İş Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1997, s.416), Shaw, III. Selim'i işaret ederek, Batılı tarihçilerin onu ilk modern Osmanlı reformcusu ve Tanzimat'ın habercisi olarak gördüklerini ifade eder. (Bkz. Stanford J. Shaw, "19. YY Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri", Ed. William R. Polk, Richard L. Chambers, *Ortadoğu'da Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.48) Karpat ise, tımar sisteminin bozulmasının anlaşılması ile modernleşme ve değişim çabalarının başladığı üzerinde durmaktadır. (Bkz. Kemal H. Karpat, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Rejimi, Sosyal Yapı ve Çağdaşlaşma", Ed. William R. Polk, Richard L. Chambers, *Ortadoğu'da Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.110)

* Karlofça Anlaşması'yla Osmanlı Devleti Macaristan ve Transilvanya'yı, savaş hâlinde olduğu Avusturya'ya bırakmış, Podolya ve Ukrayna Polonya'ya, Mora Venedik'e verilmiştir. Pasarofça Anlaşması'yla da Osmanlı Devleti, Karlofça Anlaşması'yla elinde kalan Banat ve Temeşvar'ı, Belgrad'ı ve Sırbistan'da kalan bazı kaleleri Avusturya'ya bırakmıştır. Osmanlı Devleti'nin Macaristan'ın büyük bir bölümünü yitirmesi, genel olarak İslâm dünyası ile Avrupa arasındaki askerî dengede bir dönüm noktası olmuştur. Bu noktadan sonra Osmanlı Devleti Avrupa'ya karşı savunmaya geçmekle birlikte içte de merkezi otoritenin emirlerine karşı çıkan yerel yöneticiler ve valiler uğraşmaya başlamıştır. (Bkz. Oral Sander, *Siyasî Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995, s.102)

[191] Lewis, 2004, s.46; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 5. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003, s.41.

[192] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt V, 6. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2000, s.1.

Pasarofça Anlaşması sonrası modernleşmenin miladı olarak kabul edilen ve 12 yıllık kısa bir dönemi temsil eden "Lale Devri" (1718-1730)*, görece barış ortamının getirdiği kısmi rahatlama imkânıyla III. Ahmet tarafından gerçekleştirilemeye çalışılan Batılılaşma ve reform yönündeki girişimlerin dönemidir. Lale Devri, yeni bir dünya anlayışı ve aydınlanma, rasyonel bir araştırma duygusu ve liberal bir döneminin ifadesidir. Bu dönemde İslâmcı Doğu'nun geleneksel dinî değerlerine, yeni bir karşıt ağırlık sağlamak üzere, bilimsel gelişmeleri, ekonomik refah ve askerî gücü için de esin kaynağı olarak Batı'ya bakmaya başlanılmıştır.[193]

Genel olarak bu dönemde, devlet hayatında ve toplum yaşamında yeni bir anlayışla düşünce ve sanat gelişmeye başlamıştır. Lale Devri'nin Sadrazamı Damat İbrahim Paşa döneminde diplomaside izlenen dostane tavır, diğer devletlerle olan ilişkilere olumlu bir şekilde yansımıştır. Osmanlı Devleti, özellikle Karlofça Anlaşması'ndan sonra Orta ve Doğu Avrupa komşularının tehdidinden korunmak için batı Avrupa'ya yönelmiş ve ilk kez batı Avrupa'yla yakın ilişkiye girmiştir.[194] Bu bağlamda, 1719'da Viyana'ya, 1721'de Paris'e elçilik heyetleri gönderilmiştir.[195] Önceleri belirli vesilelerle ve kısa süreli Avrupa başkentlerinde bulunan Osmanlı diplomatları, bu dönemde daha uzun süreler Avrupa'da bulunuyor, Batı uygarlığını daha yakından öğreniyor ve Batı'nın yalnız kültür yaşamına değil, aynı zamanda hükümet sisteminin işleyişine de ilgi duyuyorlardı.[196] Uzunçarşılı,

---

* Genellikle Sadabad eğlenceleri ve edebiyatıyla tanınan bu dönem, bu eğlenceler ve sefahat âlemleri için yapılan israfların yanında, Batı'ya açılma ve Batı uygarlığının etkisi altında bir Osmanlı Rönesans'ı gerçekleştirme çabalarının ilk tohumlarının atıldığı önemli bir başlangıçtır.

[193] Oral Sander, *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Siyasal bilgiler Fakültesi Yay., Ankara, 1987, s.91.

[194] Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, Çev. İhsan Durdu, Ayışığı Yay., İstanbul, 2000, s.290.

[195] İsmail Hakkı Uzunçarşılı; *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt IV, 6. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2000, s.171; Lewis, 2004, s.47.

[196] Sander, 1993, s.95. Paris ve Viyana'ya giden bu elçiler sadece diplomatik ve ticari anlaşmalar için değil, Avrupa diplomasisi, sanayi ve askerî gücü hakkında da bilgiler edinip sadrazama raporlar gönderiyorlardı. Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin, Paris'ten yazdığı ve Fransa'nın teknolojik, kültürel ve sanatsal yapısı hakkında bilgi edinmek üzere gönderildiği; "Sefâhatnâme" olarak bilinen rapor oldukça önemlidir. Mehmet Çelebi, Sadrazama yalnızca kaleleri, fabrikaları v.s. değil, sokaklarda, hastanelerde, mağazalarda gördüklerini de anlatmakta, Fransız askerî okulları ve eğitimi hakkında bilgiler vermektedir. Bu raporun en önemli bilgilerinden birisi de, matbaa ve onun kullanım alanına olan vurgudur. (Bkz. Shaw, 1994a, s. 320)

diplomaside yaşanan bu gelişmeleri şöyle ifade etmiştir: "Batı ile sıkı ilişkiye geçilmesi sonucunda Batı'daki gelişmelerden istifade için bir kapı açılmış olup, zaman zaman isyan ve ihtilallerle bu kapı geçici zamanlar için kapanır gibi olmuşsa da Damat İbrahim'in attığı tohumlar semeresini vermiş, bu ilişkinin artmasında Osmanlı Devleti'nin durumu da etkili olmuştur."[197]

Lale Devri'nde, ilim ve sanata önem verilmiş, Batı'nın sanat eserleri, mimarlık ve resim yoluyla memlekete girmeye başlamıştır.[198] Ancak, bu devrin en önemli yeniliği ise hiç kuşkusuz, matbaanın açılmasıdır. Yurt dışında görev yapan elçilerin Sadrazama gönderdiği raporlar arasında üzerinde durulan önemli konuların başında matbaa ve onun kullanım alanının oluşu matbaanın açılmasını hızlandırmıştır.[199] İlk Türkçe matbaanın kurucusu olan İbrahim Müteferrika (1670-1745) Türk çağdaşlaşma tarihinde önemli bir başlangıca işaret eder. Sadrazam İbrahim Paşa ile Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'ye matbaa açma fikrini getiren Müteferrika'nın bu teklifinin olumlu karşılanmasında Mehmet Çelebi'nin ve diğer yurtdışına gönderilen elçilerin Padişaha sundukları raporların da etkisinin olduğu çok açıktır.[200] Matbaanın ilk açılışında, bazı ulemanın, kitap basımının şeriata aykırı olduğuna dair düşünceler ortaya koyduğu ileri sürülmüşse de, Berkes, bu konuda farklı düşünmektedir: "Gerçekte ulemadan böyle bir direnme geldiğini gösteren bir delil yoktur. Şeyhülislâm Abdullah Efendi fetvayı hemen vermiş, ulemadan on bir kişi ilk kitabın başına 'takriz'ler yazmışlardır. Bunlarda kitap basmanın şeriata aykırılığından hiç söz edilmemektedir."[201] Şeyhülislam fetvasında, matbaanın, sadece din bilimleri değil, fen ve müspet bilimler üzerine yazılmış kitapları da basabileceğinin ifade edildiğini belirten Berkes'e göre matbaanın açılmasına gösterilen ilk tepkiler ve sınırlamalar dinsel kaynaklı değil, Osmanlı devlet sistemine özgü "lonca" sisteminden, özellikle de hattatlardan kaynaklanmıştır. Ancak Kur'an, hadis, tefsir, kelam gibi eserlerin matbaada basılmasına gerek görülmediği için, hattatlara, geçimlerini sağlayacak geniş bir alan bırakılma-

---

[197] Uzunçarşılı, 2000b, s.171.

[198] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1987, s.138.

[199] Ekrem Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt II, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.352.

[200] Bilge, 2004, s.18.

[201] Berkes, 2003, s.57.

sından dolayı, onlardan gelen tepkiler de büyük bir problem teşkil etmemiştir.[202]

Batı ile başlayan temaslar neticesinde, Avrupalının yaşam tarzına bir ilgi duyulmuş, yeni saray ve köşkler inşâ edilmiş ve bu saray ve köşkler şaşaalı eğlence gecelerine ev sahipliği yapmıştır. Konaklarda ziynet eşyası kullanılmaya, mücevher ve kıymetli taşlarla süslü elbiseler giyme alışkanlığı yayılmaya başlaması sarrafların zenginleşmesine ve ticaretin Hristiyanların eline geçmesine sebebiyet vermiştir.[203] Bu dönemde, eğlenceye, lükse verilen önem savurganlığı beraberinde getirmiş ve buna bağlı olarak vergiler arttırılmıştır. Yönetici kesimin, köşkler ve lale bahçelerinde Sadabad eğlenceleriyle yeni bir dünyanın zevkini sorumsuzca yaşaması, askerî birliklerde ve halkta genel bir hoşnutsuzluğa neden olmuştur. Bununla birlikte, Karlofça'dan beri beliren iki ana siyasal akımın, yani Avrupa cephesinde barış tezi ve bunun karşısında yeniden savaşçı atılımlar özleminin çatışması, açıkça olmasa bile için için sürüyordu.[204] Avrupa siyaseti ve kültürüne ilgi duyanlar, barışçı akımın taraftarlarıydı. Barış yanlısı grup, Karlofça'dan beri Osmanlı siyasetine egemen olmuştu, ancak karşı gruptakiler her ne kadar seslerini kısmak zorunda kalmışsa da büsbütün yok olmamıştı. Sonunda, geleneksel Osmanlı mahalli kültürünün kösteklendiğini değerlendiren alt ve orta sınıflar, 23 Eylül 1730'da Arnavut bir yeniçeri olan Patrona Halil ve beş arkadaşı önderliğinde ayaklandılar. Padişahın sadrazamı boğdurtması ve tahttan inmek zorunda kalmasıyla sonuçlanan bu ayaklanma, Batı'yla kurulan ilişkileri halkın yararlarının unutulması olarak gören ve Cumhuriyet devrine kadar sürecek olan Batılılaşma ile birlikte gelen bir etki-tepki mekanizmasının ilk örneğini teşkil eder.[205]

Batı'nın askerî teşkilatını örnek alma çabaları, I. Mahmut, II. Mustafa ve I. Abdulhamit dönemlerinde de devam etmiş, askerî yeniliklerin yanı sıra bilimsel yenilikler de gerçekleştirilerek Fransızca'dan astronomi ve tıp kitapları Türkçe'ye çevrilmiş ve Osmanlı ordusuna yabancı uzmanlar alınmıştır.[206] Bu gelişmeler daha sonra III. Selim zamanında kurulan aske-

---

[202] Berkes, 2003, s.57-58; Bilge, 2004, s.19.

[203] Turhan, 1987, s.137-138.

[204] Metin Kunt, "Siyasal Tarih (1600-1789)", Metin Kunt, Sina Akşin, Suraiya Faroqhi, Zafer Toprak, Hüseyin G. Yurdaydın, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti 1600-1908*, Cilt III, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000, s.59.

[205] Mardin, 2002, s.11.

[206] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2004, s.20; Mardin, 2002, s.11.

rî mühendislik ve tıp alanlarındaki okullara temel teşkil etmiştir. Ancak, bu dönemin en önemli evresi; III. Selim ve Nizam-ı Cedit (1789-1807) devridir.

Lale Devri'nden sonra Batı ile temasların en yoğun olduğu dönem III. Selim (1789-1807) zamanıdır. III. Selim dönemi, yenileşme-modernleşme ve Batı müesseselerin planlı ve programlı bir şekilde tartışıldığı bir dönem olarak görülmektedir. III. Selim, 18. yüzyılın reformcu geleneği içinde yetişmiş ve daha veliaht iken, Fransız Devrimi öncesi, Fransa'nın son kralı olan XVI. Louis ile yapılabilecek reform konusunda gizlice mektuplaşmış, ondan tavsiyeler almıştı.[207] Bu davranış, III. Selim'in, yenilikler konusunda seleflerinden daha farklı bir tutum sergileme arzusu içerisinde olduğunun bir göstergesidir.

III. Selim, uygulamayı düşündüğü yenilikler konusunda fikirlerini kişisellikten çıkarmak amacıyla, İslâm'daki meşveret (danışma)[208] kuralını uygulamış ve bu konuda devlet adamlarının da düşüncelerini almak istemiştir.[209] Eski yerel gelenekleri Batılı yeniliklerle birleştirmek amacıyla, 20

---

[207] Sina Akşin, "Siyasal Tarih (1789-1908)", Metin Kunt, Sina Akşin, Suraiya Faroqhi, Zafer Toprak, Hüseyin G. Yurdaydın, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti 1600-1908*, Cilt III, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000, s.77. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Selim III'ün Veliaht İken Fransa Kralı Lui ile Muhabereleri", *Belleten*, Cilt II, Sayı 5/6 Nisan 1938, s.191-246.

[208] Osmanlı'daki meşveret uygulaması hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Akyıldız, "Osmanlı'da İdarî Sorumluluğun Paylaşımı ve Meşruiyet Zemini Olarak Meclis-i Meşveret", *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.31-44.

[209] III. Selim'in, devlet işlerinde meşveret usulüne verdiği önem ile ilgili olarak, Okandan'ın tespitleri oldukça önemlidir: "Hükümdar, Devlet işlerinin tek kimsede toplanmasına, bu işlerin tek ferdin iradesine tâbi kılınmasına da karşı gelerek, bu hususta 'Meşveret' usulünün kabulü, Devlet işlerinin görülmesinde Devletin ileri gelen şahıslarının hep bir arada müzâkerelerde bulunarak müştereken verecekleri kararların lüzum ve önemi üzerinde bilhassa durmuştur. Henüz daha Hükümdar karşısında fertleri temsil eyleyen müntehap ve temsilî bir teşekkülün vücuda getirilmesi bahis konusu değilse de, Selim III'ün, Hatt-ı Hümâyûnlarında, Devlet işlerinin görülmesinde Devletin ileri gelen elemanlarının düşüncelerine, bu işlerin müşavere, müzâkere ve istişare ile görülmesine büyük önem vermesi, 'Allah emri ve Sünnet-i Şerife' diye vasıflandırdığı 'Meşveret' usulünü Devlet idaresine ithal eylemesi, memleketimizde Meşrûti idare lehinde yapılmış bir teşebbüs niteliğini taşımaktan geri kalmamaktadır. Hattâ o kadar ki, bu teşebbüsün değerini müdrik bulunan Selim III, Hatt-ı Hümâyûnlarında Meşveret'in yalnız önemini belirtmekle kalmamış, Meşveret-te verilen kararlara yakı"n ilgi göstermiş, kendi yetkilerini ve hareket serbestisini bu nevi kararlarla tahdit cihetine gitmiş ve Meşveret usulü lehindeki teşebbüslerini 'siz-

Müslüman ve 2 Hristiyan'dan oluşan devlet adamı ve yabancı danışman, yapılacak yeniliklerle ilgili düşüncelerini birer rapor hâlinde Padişaha sunmuştur.[210] Raporları hazırlayanların hepsi de, çeşitli alanlarda yeniliklerin gerekli ve yararlı olacağını belirtmişlerse de fikir ayrılıklarına düştükleri bazı noktalar ortaya çıkmıştır. Hepsinin üzerinde hemfikir olduğu nokta ise, öncelikle askerî alanda yeniliklerin yapılmasının uygun olacağıydı. Ancak, bu yeniliklerin hayata geçirilmesi için izlenmesi gereken yöntem konusunda birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu konuda ortaya çıkan üç görüş şöyleydir[211]:

(i) Kanunî dönemindeki askerî yöntemleri ve kanunları geliştirmek, askerleri ona göre yetiştirmek yeterlidir.

(ii) Ocaklar, eski hâliyle bırakılmalı, fakat halkı kuşkulandırmamak ve taassubu tahrik etmemek için, Kanunî dönemi uygulamalarından olduğu söylenerek, Avrupa yöntemleri alınmalıdır.

(iii) Yeniçeri Ocağı kaldırılarak veya bir kenara bırakılarak, tamamen zamanın ihtiyaçlarına göre ve batı usulünde yeni bir ordu inşâ edilmelidir.

Nihayet, bu üç fikirden sonuncusunda, yani eski ordunun ıslah edilemeyeceği ve baştan başa Avrupa tarzında eğitilmiş, donatılmış ve silahlandırılmış yeni bir ordu kurulmasının yerinde olacağı fikrinde karar kılındı. Böylece III. Selim'in, Fransız Devrimi sonrasında Avrupa'nın içinde bulunduğu dönemden istifade ederek planladığı Nizam-ı Cedit (Yeni Nizam) hareketi kısmen de olsa uygulama fırsatı buluyordu. Nizam-ı Cedit, Tunaya'ya göre, dar anlamda askerî bir düzene tekabül etmekle birlikte, geniş ve gerçek anlamda mevcut rejimin yerine yenisini koymayı hedefleyen bir reform hareketiydi ve şu hususları içermekteydi[212]: "(i) Yeniçeriliği kaldırmak, (ii) Ulema sınıfının nüfuzunu kırmak, (iii) Avrupalılaşmak." Söz konusu bu yenilikçi programa göre, Osmanlı toplumu ilk defa gerçek bir

---

den rey benden infaz lâzım' tarzında güzel bir cümle ile ifadeye çalışmıştır" (Okandan, 1968, s.54)

[210] Giacomo E. Carretto, *Akdeniz'de Türkler*, Çev. Durdu Kundakçı, Gülbende Kuray, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1992, s.49-50.

[211] Abdullah Özkan (Haz.), *Adım Adım Osmanlı Tarihi IV: İmparatorluğun Son Yılları 1789-1922*, Boyut Yay., İstanbul, 2003, s.7 ve Lewis, 2004, s.59; Mehmet Setiydanlıoğlu, "Türkiye'de Liberal Düşüncenin Doğuşu ve Gelişimi", *Liberal Düşünce*, Cilt I, Sayı 2, Bahar 1996, s.104.

[212] Tunaya, 2004, s.20.

reformcu ya da Batıcı bir Padişah ile karşılaşıyordu.[213] Genel olarak bakıldığında, Nizam-ı Cedit hareketini, yani III. Selim reformlarını değerlendiren iki farklı görüş vardır. "Enver Ziya Karal' göre bu reform, iddialı ismine uygun olarak hayatın pek çok alanlarını içine alan kapsamlı bir hareketti. Bernard Lewis de bu görüşe yatkın bir dil kullanmakla birlikte, esas ağırlığın askerî alanlardaki reformlarda olduğunu belirtmektedir. Stanford J. Shaw ise, bu niteliğinden ötürü III. Selim'i yenilikçiliğin, yani gelenekçi reform çizgisinin bir devamcısı saymaktadır. Bu son yazara göre idarî, iktisadî, toplumsal çağdaşlaşma yönünden genel çabalar söz konusu değildir. Eski sorunlara eski usul kısmi çözümler bulunmaya çalışılmıştır."[214]

III. Selim'in, Yeniçeri Ocağı'nın yanında ayrı bir piyade askerî ocağını, yani Nizam-ı Cedit'i kurmuş olması, yenilikçi karakterinin belirgin bir örneğini oluşturur. Nizam-ı Cedit devri yenileşme hareketlerinin ağırlık noktasının neden askerî konular olduğu yönünde ise, Lewis'in şu tespitleri açıklayıcıdır: "Rönesans zamanlarından bu yana İslâmlık savaş sanatlarında, özellikle mühendislik, denizcilik ve topçuluk gibi daha teknik dallarda, Hristiyanlığın öğrencisi olmuştur. Bir süre Osmanlı İmparatorluğu'nun kudretli askerî çehresi, hüner ve yaratıcılıkta gittikçe artan iç gerilemeyi maskeledi...Küçük görülen Hristiyan hasımların karşısında bir dizi yenilgilerle uyarılan imparatorluğun yöneticileri, onsekizinci yüzyılda zaman zaman dikkatlerini ordularının donatım ve eğitiminin modernleşmesi ihtiyacına çevirmeğe başladılar."[215]

III. Selim, önce çağdaş bilim ve tekniğe uygun olarak yetiştirilen Avrupa ordularına karşı koyabilecek bir ordu kurmak için Tophane'yi iyileştirmeyi düşünmüş, yurt dışından mühendisler getirerek fabrikalar kurmuştu. Bu çerçevede, tersane, baruthane, topçu ve lağımcı ocakları ıslah edildi. Deniz erlerini muayene ile alma, öğretim ve yetiştirme usulleri kabul edildi. Fakat sürekli olarak yabancı mühendislerin bilgi ve tekniğine muhtaç olmanın doğru olmadığını düşünerek, bilgi ve teknik olarak yeterli subaylar ve askerî mühendisler yetiştirmek amacıyla o zamana göre modern

---

[213] Tunaya, 2004, s.21.

[214] Akşin, 2000a, s.82. Ayrıca, bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri (1789 - 1856), Cilt V, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1995, s.13-76; Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. asırlarda)*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1988, s.135-163.

[215] Lewis, 2004, s.57.

bir topçu okulu kurmaya karar vermişti.[216] Mühendishane-i Sultanî adındaki bu okula Enderun ağalarından ve Mühendishane-i Bahriye'nin yetiştirdiği bazı öğrencilerden aldırmıştı. Diğer adı "Mühendishane-i Berri Hümayun" (Topçu) olan bu okul, kara, topçu ve istihkâm subayları da yetiştiriyordu.[217] Padişah kurdurmuş olduğu okulların idaresi için bir kanunname hazırlattı ve Topçu okullarında Fransızca mecburi ders olarak konuldu. Aynı zamanda 400 ciltlik bir kütüphane oluşturularak ordu ve donanmanın istifadesine sunuldu. Daha önce kurulmuş olan matbaa yeniden düzene konuldu. Nizam-ı Cedit adı altında kurulan yeni teşkilâtın masraflarını karşılamak üzere "İrad-ı Cedit" adıyla bağımsız özel bir hazine tesis edildi. Tütün, kahve ve şaraptan alınan vergiler bu hazineye bağlandı. Bu gelirlerin hesaplarını tutmak için de "İrad-ı Cedit Defterdarlığı" kuruldu.[218]

III. Selim zamanında Avrupa başkentlerine daimi elçilikler açılmıştır.[219] Osmanlı diplomasisi açısından ileride pek çok değişiklik yaratacak olan gelişmeler de bu elçiliklerle başlamıştır. Bu daimi elçilikler Batı'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmelere imkân hazırlamış, Batı'ya açılan önemli bir kapı olmuştur. Elçilerin yanlarında götürdükleri yardımcılarının görevleri Avrupa dillerini ve toplumlarının yaşantıları hakkında bilgi edinmekti. Bu genç diplomatlar ileride hem iç hem de dış politikada önemli görevlere gelecek yenilik hareketlerinin öncüleri olacaklardı. Sonrasında ise, Osmanlı Devleti'nde askerî ve sivil reformların gerçekleşmesini sağlayan Batı eğilimli aydınlar oluşmaya başlayacaktı. Tunaya'ya göre, yaşanan bu gelişmeler sonucunda Osmanlı Devleti Avrupa'nın denge siyasetine girmiştir ve "Osmanlılar, bundan böyle Batılılaşırken, Batı'ya karşı ananevi davranışlarını bırakmışlardır. Kendilerini Avrupa devletlerinden üstün görmek gibi otarşik bir prensibi terk etmişlerdir. Artık herhangi bir Avrupa devletiyle eşit şartlar içinde anlaşma yapabileceklerdir."[220]

III. Selim'in tahtta çıktığı andan itibaren gerçekleştirdiği tüm bu yeniliklere, başta yeniçeriler olmak üzere din adamları ve esnaf karşı çıkıyordu. Özellikle bulundukları statüyü kaybetmek istemeyen asker ve ulema, bu uygulamalardan son derece rahatsızdı. Yeniliklere karşı gerçekleştirilen propaganda sonrası toplum içerisinde de zamanla reform düşmanlığı

---

[216] Özkan, 2004, s.8-14.

[217] Lewis, 2004, s.59-62; Akşin, 2000a, s.78-80.

[218] Berkes, 2003, s.98.

[219] Avrupa'da ilk elçilik, 1793'te Londra'da açıldı. Bunu Viyana, Berlin ve Paris elçilikleri izledi. İlk Osmanlı Konsolosluğu ise, 1806'da yine Londra'da faaliyete geçti. Bkz. Lewis, 2004, s.62.

[220] Tunaya, 2004, s.22.

yaygınlaşmıştı. Fransa'nın Mısır'ı işgali, İngiltere ve Rusya savaşlarının olumsuz sonuçları sonrası yaşanan ekonomik bunalımın nedeni olarak da Nizam-ı Cedit uygulamaları gösterilmeye başlanınca başta yeniçeriler olmak üzere, yenilikleri istemeyen halk kitlesi 1807'de Kabakçı Mustafa adında bir yeniçerinin başını çektiği isyanı çıkarttı. Bu isyanla birlikte III. Selim tahttan indi ve Nizam-ı Cedit devri son buldu.[221]

III. Selim'in tahttan indirilmesinin ardından isyancılar, IV. Mustafa'yı, kendilerinin asi eylemleri için cezaya tabi tutulmayacakları sözünü alarak, tahtta oturttular. Bu iktidar değişikliği yeniçeri ve ulemanın hükümette tam kontrolü ele geçirmesini sağladı. Ancak, III. Selim'i tekrar tahtta geçirmek isteyen ve Nizam-ı Cedit'i savunan ayanlar Alemdar Mustafa Paşa önderliğinde 15 bin asker ile İstanbul'a yürüdü. Geliş amaçları, sarayda hapsedilen III. Selim'i kurtarmak ve Nizam-ı Cedit'in tekrar yürürlüğe konmasını sağlamaktı. İstanbul'da güç toplayan Alemdar Mustafa Paşa yeniçerileri bastırsa da III. Selim'in katledilmesini engelleyemedi ama yeniçerilerin elinden kurtardığı II. Mahmut'u 1808'de tahtta geçirdi ve kendisini de onun sadrazamı yaptı. Sonuçta, III. Selim'in tahttan indirilmesini sağlayan isyancılar farkında olmadan Osmanlı tahtına III. Selim'den daha güçlü birini geçirdiler.[222] Böylelikle, Batılılaşmayı tek kurtuluş yolu olarak gören II. Mahmut Dönemi (1808-1839) başlıyordu; ancak öncelikle ülkede bozulan otoritenin yeniden kurulması şarttı.

Alemdar Mustafa Paşa, 17. yüzyılın sonlarından beri iyice keskinleşen ve otorite zaafına neden olan merkezi yönetim-âyan çekişmesine bir anlaşma yoluyla son verilmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu amaçla valiler ile Anadolu ve Rumeli âyanlarını İstanbul'a çağırdı. Gerçekleştirilen müzakereler sonrasında âyanlar ile *Sened-i İttifak* (1808) adında bir sözleşme hazırlandı.[223] Bu belgeyi imzalayan âyan ve eyalet valileri Padişaha

---

[221] Kabakçı Mustafa isyanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akçura, 1998, 141-153.

[222] Shaw, 1994a, s.373.

[223] Sened-i İttifak, İnalcık'a göre, Şer'î Hüccet'ten daha ayrıntılı olup, basit bir anayasa taslağı şeklinde bir belgeydi. Bu belge hakkında detaylı bilgi için bkz. Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyunu", *Belleten*, Cilt XXVIII, Sayı 112, 1964, s.603-622; Rıfat Önsoy, "Sened-i İttifak ve Türk Demokrasi Tarihindeki Yeri", Türkiye'de Demokrasi Hareketleri Konferansı 6-8 Kasım 1985, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 1, 1985, s.24-30. Ayrıca, belgenin metni için bkz. Suna Kili, A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri: Senedi İttifaktan Günümüze*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1985, s.3-7; Ali Akyıldız, "Padişahın Otoritesinin Tartışmaya Açılması", *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.91-102. Orijinal metnin özeti için bkz. Berkes, 2003, s.139-140.

bağlılıklarını belirtiyorlar ve sadrazamı onun mutlak temsilcisi olarak görüyorlardı. Bunun yanında devlet de âyanların varlığını tanımış olmanın yanı sıra bu kişilere dokunmamayı ve alacağı vergileri dahi âyanlarla pazarlık ederek saptayacağını kabul ediyordu.[224] Sened-i İttifak, Osmanlı tarihi açısından benzeri bulunmayan bir belgedir. Hatta bazı yazarlara göre bu belge, Osmanlı "Manga Carta"sı olarak değerlendirilmektedir.[225]

---

[224] Sened-i İttifak'ın akdi bünyesi hakkında Onar, şunları ifade etmektedir: "Bu ittifaknâmede Âyan bir taraftan yenilik hareketlerinin tahakkuku ve memleketin iyi bir tarzda idaresi için sadakatle çalışmayı ve bu esasları ihlâl edecek ve içlerinden birinin hakkını ihlâl eyleyecek bir hareket vukuunda müttefikan hareket etmeyi taahhüt etmekte ve merkez ricalinin de aynı suretle hareket etmeyi taahhüt etmelerini istemektedirler..." (Sıdık S. Onar, İdare Hukuku, [yy], İstanbul, 1945'den aktaran Okandan, 1968, s.57) Sened-i ittifak'ın getirdiklerini üç başlık altında toplamak mümkündür: (i) *Merkezin Kazanımları*- Padişahın ve devletin otoritesini herkesin kabul etmesi; sadrazama itaat; vergi toplanmasına ilişkin emirlere uyma; asker ocaklarının Padişaha itaati; âyanların kendi toprakları dışına müdahale etmemesi, (ii) *Âyanların Kazanımları*- Sadrazamın keyfi eylemlerinin önlenmesi; suçsuz âyanlara haksızlık edilmemesi; hanedan haklarının babadan oğla geçmesinin kabul edilmesi; büyük âyanlarının idare alanlarının tanınması; büyük âyanların kendilerine bağlı küçük âyanlar üzerindeki egemenliklerinin tanınması, (iii) *Genel Kazanımlar*- Sened-i İttifakta "fukara ve reaya" ile ilgili şartlar da vardır. Sened, "fukara ve reayanın himayet ve siyanetinin esas" aldığını açıkça ilân ediyordu. Sened-i İttifak, "fukara ve reaya"nın korunmasını, "fukara ve reya"nın vergilendirilmesinde ölçülü davranılmasını; ve keza "fukara ve reaya"ya zulüm edilmemesini öngörüyordu. Sened-i İttifakta genel koruyucu şartlar da vardı. Sadrazamın kanuna aykırı işlere girişmemesi; suç işlemesi durumunda soruşturma yapılmadan ceza verilmemesi gibi. Özetle kazanımlar sadece merkez ve âyanları değil, geneli, kamuoyu, kısacası halkı da ilgilendirmektedir. Bkz. Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, 4. baskı, Ekin Kitabevi Yay., Bursa, 2007, s.14; Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 8. baskı, Yetkin Yay., Ankara, 2004, s.25-26; Zehra Odyakmaz, Ümit Kayman, İsmail Ercan, *Anayasa Hukuku-İdare Hukuku*, 7. baskı, İkinci Sayfa Yay., İstanbul, 2006, s.7-8.

[225] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 18. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.36; Orhan Aldıkaçtı, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, 4. baskı, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul, 1982, s.38-39. Manga Carta, İngiltere'nin liberal-demokratik gelişmesinde önemli bir gelişme olarak değerlendirilirken, Sened-i İttifak, yerel güç odaklarının kurmuş oldukları feodal sistemi meşrulaştırmaları noktasında büyük rol oynamaktaydı. Bu bakımdan Sened-i İttifak'ı aralarındaki benzerliklerden dolayı Osmanlı'nın bir Manga Carta'sı olarak görmek pek mümkün değildir. Bu konuda Sarıbay'ın tespitleri düşüncemizle paralellik göstermektedir: "Batı Avrupa'da tüccar gruplarını Pazar ekonomisine dayalı, güçlü bir sosyal sınıfa dönüştüren süreç, Osmanlı toplumunda oluşmamıştır. Batı burjuvazisinin lehine gelişen, devrimsel nitelikteki, iktisadî kaynakları kontrol eden grupların bunları siyasal erke çevirebilmeleri süreci Osmanlı toplumunda görülmemiştir... Bir defa şunu hemen belirtmek gerekir ki, Sened-i İttifak, Manga Carta gibi, çoğunluk

Alemdar Mustafa Paşa, Sened-i İttifak'tan hemen sonra gizli bir şekilde Nizam-ı Cedit ordusunu tekrar oluşturma girişiminde bulundu. Oluşturulan yeni orduya da tepki çekmemesi için "Sekban-ı Cedit" adını verdi. Kurulan bu yeni askerî ocağın gelişimine paralel olarak yeniçeri ocaklarında da bir takım yeniliklere gidilme teşebbüsleri büyük tepki çekti. Zira Sekban-ı Cedit ile birlikte İstanbul'un en güçlü şahsiyetlerinden bir konumuna gelen Alemdar Mustafa Paşa'nın bu durumundan Padişah da oldukça hoşnutsuzdu. Neticede, Sadrazam Mustafa Alemdar Paşa, yeniçerilerin çıkardığı isyan sonucu öldürüldü. Bu durum sonrasında II. Mahmut Sekban-ı Cedit ordusunu kaldırarak eski gücüne tekrar kavuşmuştur.

II. Mahmut'un bundan sonraki hedefi ise, disiplinsizlikleri nedeniyle eski güçlerini kaybettiklerini düşündüğü Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmaktı. Bu amaçla, Rusya'ya karşı koymak için eski orduyu güçlendirici tedbirler aldı. Kurulan Eşkinci Ocağı'ndaki askerlere yeni üniforma ve silahlar verildi. Yeniçerilerin olası bir isyanına karşı topçu, humbaracı, lâğımcı ve tersane ocaklarının desteği sağlandı. Padişahın özel muhafızları kendine güven verdikçe, yeniçerilerle ilgili düşündüğü reformu gerçekleştirmek için, kendi adamlarını komutanlıklara getiriyor, emrine karşı çıkan er ve subayları ise sürgüne göndermek ya da öldürmek suretiyle cezalandırıyordu.[226] Bununla birlikte Padişah, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması amacıyla ulema ve halkın da desteğini sağlayabilmek için 1826'da bir fetva bile veriyordu. Tüm bu gelişmeler sonrası "Vaka-i Hayriye" (Hayırlı Olay) olarak adlandırılan olay gerçekleşmiş ve Yeniçeri Ocağı kaldırılmıştır.[227] Zamanla kuruluş amacının dışına çıkarak sadece kendine hizmet eden bir kurum olan Ye-

---

kuralını ve yerel seçkinlerin merkezi otoriteyi etkilemelerini kabul eden bir eğilime sahip değildir. Tam tersi, Sened-i İttifaka göre vergilerin toplanmasında, askere adam alma konularında yerel seçkinler yardımla yükümlü kılındıklarından merkezi güçlendirilmesine yönelik bir amaçtan söz edilebilir. Üstelik Sened'in yürütülmesinden sorumlu tutulan kişi, doğrudan Sultanın buyruğunda olan Sadrazamdır. Bu bakımdan Sened'in kalıcılığı söz konusu olmamış, Mahmut II birkaç yıl sonra Sened ile âyana tanınmış olan ayrıcalıkları geri almış, merkezi kenar üzerindeki etkisini pekiştirmiştir. (Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, Alan Yay., İstanbul, 1985, s.54-55) Ayrıca, Manga Carta ve Senedi-i İttifak arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bkz. Sina Akşin, "Sened-i İttifak ile Manga Carta'nın Karşılaştırılması", *Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt XVI, Sayı 27, Ankara, 1994, s.115-123.

[226] Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye: Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu 1808-1975*, Cilt II, Çev. Mehmet Harmancı, 2. baskı, e Yay., İstanbul, 1994, s.32.

[227] Koloğlu, [yy], s.10.

niçerilik, sistemde yapılmak istenen her türlü reform hareketine direnerek Devletin modernleşme açısından gelişiminin önünde büyük bir engel olmuştur. Bu gerici güç odağının II. Mahmut tarafından tavsiyesi, bundan sonra gerçekleştirilecek modernleşme girişimlerinde büyük bir dönüm noktası olmuştur.

III. Selim ile başlayan reform hareketlerinin, selefinden daha yenilikçi bir yapıya sahip olan II. Mahmut döneminde, 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar bir bekleme/kesinti dönemi geçirdiğini ifade edebiliriz. II. Mahmut ve Tanzimat Fermanı öncesi siyasî şartları kısaca özetleyecek olursak; Napolyon savaşları, Sırp isyanı, Rusya ile 1812'ye kadar süren savaş, bağımsızlıkla sona erecek olan 1821 Yunan isyanı ve bu isyanın doğurduğu 1828-1829 Rus savaşı ve devlete baş kaldıran Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın ordusunun 1832'de İstanbul'a kadar yaklaşması ve en son 1839'da Mısır ordularıyla yapılan savaş sonrası Osmanlı ordusunun yok edilmesi[228] sayabileceğimiz başlıca önemli olaylardır. Bu şartlar karşısında, II. Mahmut, yenilikçi çizgisinden vazgeçmemiş ve reform çalışmalarını devam ettirmiştir.

Kendisinden önce gerçekleştirilen reform çalışmalarının, özellikle hükümet kurumlarının yapısına müdahale etmeyişi göz önüne alınırsa, II. Mahmut'un hayata geçirdiği reformların, yüzyıllardan beri geleneksel yapının korunmuş olduğu Devlet içerisindeki meydana getirdiği değişiklikleri, modernleşme yönünde atılan önemli adımlar arasında ifade etmek yanlış olmayacaktır. II. Mahmut, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye" adı ile Avrupa'dakilere benzer modern ve mili bir ordu kurdu.[229] Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye'nin kurulması ile "Yeniçeri Ağası" yerine "Seraskerlik" makamı getirildi. Bu makam, Başkomutanlık ve Harbiye Nazırlığı görevlerini birleştiren bir subayı ifade ediyordu.[230] 1834'te Fransız ve Prusyalı subayların eğitimi ile kurulan Mekteb-i Harbiye ise, yeni orduya modern eğitimli askerler kazandırıyordu.

II. Mahmut'un yönetim anlayışındaki en temel nokta, halkın güven içerisinde hayatına devam etmesi ve devlete karşı olan görev ve sorumluluklarını yerine getirmede herhangi bir zorlukla karşılaşmaması prensibiy-

---

[228] Mümtaz'er Türköne, *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, Yeni Şafak Yay., İstanbul, 1995, s.7. Kavalalı Mehmet Paşa sorunu hakkında geniş bilgi için bkz. Akşura, 1988, s.88-100.

[229] Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Çev. Dilek Özdemir, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s.24.

[230] Lewis, 2004, s.80.

di. Bu amaçla, Vaka-i Hayriye sonrasında "bundan böyle saltanatın millet için bir dehşet, bir korku kaynağı değil, fakat bir destek olmasını istiyorum. Bunun için kişinin malına devletçe el konulması geleneğini kaldırıyorum"[231] sözleri, devletin halk nazarında algısının değişmesi açısından da oldukça önemli olduğu ifade edilebilir. Yine, II. Mahmut'un devlet ile halk arasındaki ilişkinin tebaa eşitliği esası üzerine kurulması yönünde sarf ettiği; "... ben tebaamın Müslüman'ını camide, Hristiyan'ını kilisede, Musevi'sini Havrada fark ederim. Aralarında başka fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evlâdımdır"[232] cümlesi ile "siz Rumlar, siz Ermeniler, siz Yahudiler, hepiniz Müslümanlar gibi Tanrı'nın kulu ve benim tebaamsınız, dinleriniz başka başkadır, fakat hepiniz kanunun ve irede-i şahanemin himâyesindesiniz"[233] cümlesi oldukça yerindedir.

II. Mahmut, ana hedef olarak, merkezi otoriteyi tüm devlet çapında etkin kılmak ve merkezi yönetimin de kendi içinde bir bütünlük arz eden bir yapıya kavuşmasını istiyordu. Âyanlar bu hedef için büyük bir tehdit oluşturuyordu ve Padişah bu grubu tavsiye etme amacındaydı. Özellikle bunlardan en güçlü konumda bulunan Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isyanı, devletin adeta varlığını tehdit eder mahiyete bürünmesi, sorunun kökten çözümünü şart kılmıştı.[234] Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Fransızlardan yardım alarak Mısır'da askerî ve ekonomik alanda geniş ölçüde reformlar gerçekleştirmesi, sorunu iç meseleden çıkartarak uluslararası bir boyuta taşıyordu. Ancak, İngiltere, Fransa ve Rusya gibi büyük devletlerin söz konusu isyanlar karşısında verilen imtiyazlar sonucunda, merkezi yönetimin yanında oluşları, merkezi otorite-âyan arasındaki çekişmeyi devlet lehine sonuçlandırmıştır.[235]

---

[231] Karal, 1995, s.152.

[232] Enver Ziya Karal, "Gülhane Hatt-ı Hümâyununda Batının Etkisi", *Belleten*, Cilt XXVIII, Sayı 112, Ekim 1964, s.595; Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1991, s.100.

[233] Helmuth von Moltke, Moltke'nin *Türkiye Mektupları*, Çev. Hayrullah Örs, 2. baskı, Remzi Ktabevi Yay., 1995, s.99.

[234] Mehmet Ali Paşa İsyanı ve Mısır sorunu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789-1914)*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2003, s.197-200; 210-216; Rifat Uçarol, *Siyasi Tarih (1789-1999)*, 5. baskı, Filiz Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s.161-173.

[235] Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, 9. baskı, İletişim Yay., 2003, s.27-28. İngiltere, Fransa ve Rusya, Osmanlı'nın Kavalalı Mehmet Ali Paşa karşısında düş-

Bunun yanında, Padişahın bizzat denetleme faaliyetlerini gerçekleştirme ve merkezi otoriteyi güçlendireme çabaları kapsamında, valiler ücretli memur durumuna gelmiştir. İstanbul başta olmak üzere bütün illerde, köy ve mahallelerde halkın hükümet ile olan ilişkilerini sağlamak üzere muhtarlıklar kurulmuştur.[236] İlk nüfus sayımının yapılması, mülk yazımının sağlanması, ülke içerisinde seyahat yapacak olanlara mürûr tezkeresi taşıma zorunluluğunun getirilmesi, ülke dışına gideceklere ise Hariciye Nezareti'nden pasaport alma şartının konması ve posta teşkilatının kurulması yine merkezileşme yönünde atılan adımlar olarak sayılabilir.[237]

Bu dönemde Divan teşkilatı kaldırıldı.[238] Memurlar, dâhiliye ve hariciye olmak üzere iki kısma ayrıldı. Batılı devletlerde olduğu gibi, maliye, evkaf, dâhiliye, hariciye, ticaret ve nafia nazırlıkları (bakanlıklar) kurularak sadrazam ve şeyhülislâmda toplanan yetkiler kurulan bu nazırlıklar arasında paylaştırıldı.[239] Yine bu dönemde, III. Selim döneminde uygulanan

---

tüğü zor durumdan çok iyi faydalanmış ve isyanların bastırılması karşılığında kendi menfaatlerine yönelik anlaşmaları imzalamıştır. Osmanlı Devleti'nin Kavalalı Mehmet Ali Paşa isyanının bastırılması için Rusya'dan istediği yardımdan çekinen Fransa ve İngiltere 1833'te Osmanlı Devleti ile *Kütahya Anlaşması*'nı imzalamıştır. Bu anlaşmaya göre; Mehmet Ali Paşa'ya Mısır valiliğinin yanı sıra Suriye valiliği, oğlu İbrahim Paşa'ya da Adana valiliği verildi. Avrupa devletlerinin bu isyan ile ilgilenmeleri ise, Mısır sorununu ortaya çıkardı. II. Mahmut'un, Mehmet Ali Paşa'nın yeni bir saldırısı karşısında, Fransa ve İngiltere'ye güvenilmeyeceğini düşünerek Rusya ile 1833'te imzaladığı *Hünkâr İskelesi Anlaşması* da verilen tavizlerin başka bir yüzünü oluşturuyordu. Hünkâr İskelesi Anlaşması'na göre; Osmanlılar ve Ruslar, olası bir savaş hâlinde karşılıklı olarak birbirlerine yardım edecek; Rusya bir saldırıya uğrarsa Osmanlı İmparatorluğu İstanbul ve Çanakkale Boğazları'nı kapatacak; söz konusu anlaşma sekiz yıl sürecekti. Boğazların durumu ile yine Avrupa devletlerinin ilgilenmeleri, yıllarca devam edecek boğazlar sorununu doğuracaktı. Nihayet II. Mahmut'un Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya karşı İngiltere'nin desteğini almak için 1838'de İngiltere ile imzaladığı *Baltalimanı Anlaşması*, dış ticarette kapatılamayacak yaraların açılmasına neden oldu. İngiltere, bu anlaşma sonrası büyük ekonomik çıkarlar elde etti ve en imtiyazlı ülke konumuna geldi.Bu Anlaşmaya göre; İngiliz tüccarları ve ortakları, (i) Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinden istedikleri malı, iç ve dış ticaret amacıyla alabilecek ve satabilecekti. (ii) İç ticarette em imtiyazlı Müslüman tüccarların ödediği kadar vergi ödeyecekti. (iii) Yurt dışına çıkarmak istedikleri mallar için %9 iskele, %3 gümrük; dışarından getirecekleri mallar için %3 gümrük ve %2 ek vergi verecekti. (Bkz. Armaoğlu, 2003, s.200-210; Özkan, 2003, s.43-45)

[236] Karal, 1995, s.153-154.

[237] Lewis, 2004, s.90-93.

[238] Uçarol, 2000, s.181.

[239] Bilal Eryılmaz, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yay., İstanbul, 1992, s.75.

Meşveret usulü lehinde önemli adımlar atıldı. Devlet meselelerinin meclis ve heyetlerde ayrıntılı olarak görüşüldükten sonra bir karara bağlanması amacıyla üç sürekli kurul oluşturulmuştur: (i) "Meclis-i Ahkâm-ı Adliye", devletin yasama faaliyetlerine ilişkin konularda ihtiyaç duyulan kanunları, ülkenin ihtiyaç hissettiği çeşitli hususlar hakkında gereken objektif prensipleri hazırlamakla görevliydi. (ii) "Dâr-ı Şûrâyı Bâb-ı Âli" adlı kurul, tamamen idarî organ özelliğinde olup, devletin idarî fonksiyonunu gerçekleştirmekle görevliydi. (iii) "Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî" ise, ordunun ihtiyaçları doğrultusunda gerekli uygulamaları yerine getiriyordu.[240] Bu meclisler, yönetim, adalet, eğitim ve ordu alanlarındaki yenilikleri tespit edip, kurallara bağlama ile görevli olmaları nedeniyle bir hukuk devleti mekanizmasının kurulmasına doğru atılmış önemli adımlardı.

II. Mahmut, tımar sistemini de kaldırmıştır. Tımar sistemi, Osmanlı'nın daha ilk kuruluşundan beri, özel Osmanlı tipi feodalizmin temelini oluşturmuştu.[241] Padişahın, Yeniçeri Ocağı ile birlikte tımar sistemini de kaldırması yapılan reformların devamlılığını göstermekteydi. II. Mahmut, eğitim alanında da pek çok reform gerçekleştirdi. İlköğretim zorunlu hale getirildi. İstanbul'da ortaokul seviyesinde "Rüştüye Mektepleri" açıldı. İlkokulu bitiren öğrencilerin 18 yaşına gelene kadar devam edebilecekleri "Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye" ile devlet memurlarının yetiştirilmesi için "Mekteb-i Maarif-i Adliye" kuruldu.[242] İlk tıp fakültesi olan "Mekteb-i Tıbbıyeyi Şahane" de yine bu dönemde açıldı. II. Mahmut, yapmış olduğu reformların kendinden sonra da devam etmesinin, bu reformların önemini kavrayan genç nesillerin yetiştirilmesi ile mümkün olabileceği inancını taşımaktaydı. Bu amaçla eğitime önem verilerek çeşitli eğitim kurumları meydana getiren Padişah, bu okullara çeşitli alanda uzman yetiştirmek düşüncesiyle Avrupa'ya çok sayıda öğrenci gönderdi.[243] Bunun yanında, Devleti ilgilendiren olaylardan halkı haberdar etmek ve Osmanlı Devleti hakkında Avrupa'daki menfi propagandaları etkisiz hale getirmek düşüncesi ile "Moniteur Otaman" ve daha sonra Türkçe'si olan "Takvim-i Vekayî" adında ilk resmî gazete tesis edilerek yayımlandı.[244] Tercüme faaliyetlerine de önem verilerek, askerlik ile ilgili mevzuatın yabancı dillerden tercü-

---

[240] Okandan, 1968, s.60 ve Karpat, 2006, s.28.

[241] Lewis, 2004, s.91.

[242] Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Cilt I-II, Eser Kültür Yay., İstanbul, 1977, s.383-406; Karal, 1995, s.159.

[243] Hamit Er, *Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, Rağbet Yay., İstanbul, 1999, s.207.

[244] Lewis, 2004, s.95.

mesi için "Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî"de bir tercüme odası kuruldu.[245] Rüşvet ve irtikâbın önlenmesi için eyâlet valilerinde olduğu gibi memurlara hazineden maaş bağlandı. Kadıların suiistimallerini önlemek ve rüşveti cezalandırmak amacıyla "Tarîk-i İlmîye dair Ceza Kanunname-i Hümayunu" ve yine aynı ihtiyacı karşılamak üzere memurlar hakkında bir ceza kanunu meydana getirildi.[246]

II. Mahmut tarafından gerçekleştirilen bu faaliyetlere ve alınan bu tedbirlere rağmen, devletin içinde bulunduğu kötü durumu düzeltecek yeni bir siyasî ve hukukî düzenin, yeni bir siyasî sistemin, bununla ilgili prensip ve müesseselerin gerçekleştirilmesi mümkün olamamıştır. Reformların yalnızca göstermelik oldukları, ölü doğdukları ya da Babıâli'nin eşiğinde kaldıkları elbette söylenemez. Ancak, devletin bozulan otoritesinin ve merkezî hâkimiyetinin tam olarak sağlandığı ve en önemlisi imparatorluğun eski gücüne kavuştuğu da bu dönem için ifade olunamaz. E. J. Zürcher'e göre, gerçekleştirilen reform hareketleri beş etken tarafından baltalanmıştır: (i) Devlet içerisinde eğitimli ve güvenilir eleman eksikliği vardı. (ii) Reformların, tepeden inmeci, bilinçli bir siyasal tercihin sonucu olarak gerçekleştirilmesi bunları Osmanlı toplumunda sağlam bir tabandan yoksun bırakmıştı. Bu durum, önde gelen toplumsal tabakalar içinde Batılılaşmaya yönelik reformları kabul etmeyen hiziplerin oluşmasına neden oluyordu. (iii) Bürokraside hukukîliğe verilen önemin yavaş yavaş gelenekçiliğin yerini almasına rağmen, "klasik" Osmanlı sisteminin belirgin bir özelliği olan babadan kalma sistem hâlâ yerinde duruyordu. (iv) 19 yüzyıl reformları, eski kurumların kaldırılmasından çok yeni yasaların, yeni düzenlemelerin ve yeni kurumların ortaya konmasından oluşuyordu. Bu durum zamanla bir ikililiğe yol açıyordu. (v) Reformların ekonomik ve mali temelden yoksun olmaları, onların en zayıf noktasını oluşturuyordu.[247] Reformların amaçlarına tam olarak ulaşmayışının nedenlerini farklı sosyal ve siyasal olaylara bağlamak elbette mümkündür. Ancak, bize göre bu durumun en önemli nedeni hiç kuşkusuz, kendisine kabul ettirilmek istenen yeniliklerin öneminden habersiz, tutuculuğu kendine benlik edinmiş, milli birlik ve beraberlikten yoksun fertlerdir. Bireylerin, her yenileşme hareketine baştan karşı tavır alış özelliği, modernleşme adına atılan her adımı ya boşa çıkarmış ya da etkisini yok edecek kadar azaltmıştır. Özellikle dinî duyguları kullanarak, Batı'dan gelen her yeniliğe "gevur icadı" diye bakma

---

[245] Karal, 1995, s.162.

[246] Okandan, 1968, s.61.

[247] Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, 17. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.72-73.

alışkanlığı, reformların önündeki en büyük engel olmuştur.[248] Okandan, Osmanlı toplumunun yapısı ve modernleşme hareketlerinin başarısızlığı hakkında çok yerinde olan şu tespiti yapmaktadır:

> "Osmanlı camiasının sosyal bünyesi, toplumun gayr-i mütecanis karakteri, onun bünyesinde hâkim olan prensipler, tabiatin tekâmül kanununa kendisini uydurarak onunla birlikte inkişafa ve değişikliklere müsait bir kollektivitenin, zamanın ihtiyaçlarını yakından duyarak onları takdir edebilen bir toplumun teşekkülünü imkânsız kılmaktadır. Beşerî tekâmülle tezat hâlinde bulunan cemiyetin bünyesinde bu menfi durum hâkim bulundukça, girişilen bazı ıslahat ve yenilik teşebbüslerinden, mahdut da olsa, derhal faydalı ve müspet sonuçların doğumunu da beklemeye imkân yoktur."[249]

16. yüzyılın sonlarına kadar dünyanın en güçlü ve ihtişamlı imparatorluğu olan Osmanlı Devleti, 16. yüzyıl sonlarından itibaren, siyasal, sosyal ve ekonomik yönden gelişen Batı karşısında duraklama belirtisi göstermiş ve 17. yüzyıl başlarında ise eski güç ve ihtişamını kaybetmeye başlamıştır. Bu döneme kadar Batı ile kurulan ilişkilerin sadece askerî alanla sınırlı olması da gelişmişlik sorunun yalnız bu alana indirgenerek ele alınmasına neden olmuştur. Oysa Batı sadece askerî konularda değil Osmanlı'nın farkında olmadığı pek çok alan da ilerleme kaydetmekteydi. 1625'te bir Osmanlı gözlemcisi olan Ömer Tabib, Avrupa'nın bütün dünyayı tanımayı öğrendiğini ve önemli limanları ele geçirdiklerini, Süveyş'e gelen Hindistan, İndüs ve Çin mallarının eskiden Müslümanlarca tüm dünyaya dağıtılmasına karşın, bu durumun değiştiğini ve artık bu malların Portekiz, Felemenk ve İngiliz gemileriyle dünyaya dağıtıldığını, İstanbul'a gelen malların ise ihtiyaç fazlası olmasına karşın çok yüksek fiyata satıldığını ve Osmanlı'nın elindeki altın ve gümüşün azaldığını; bu nedenle Osmanlı Devleti'nin Yemen kıyılarını ve oradan ticareti ele geçirmesi gerektiğini, aksi takdirde çok geçmeden Avrupalıların İslâm ülkelerine hükmedeceklerine işaret ediyordu.[250] Zira Koçi Bey de, 17. yüzyılda IV. Murat'a sunduğu risalesinde imparatorluğun zaaf nedenlerine değiniyor; Batı'ya elçi olarak gönderilen görevlilerin Batı'nın idaresi, fabrikaları, kaleleri ve öteki gelişmelerini gözleyip dönüşte rapor hâlinde sunmalarını bildiriyordu.

Tanzimat'tan önceki modernleşme hareketlerinin genel olarak tetkikinde varılan ilk sonuç; Osmanlı toplumunda Batı etkilerinin yaklaşık bir

---

[248] Arsel, 1975, s.481.

[249] Okandan, 1968, s.62.

[250] Lewis, 2004, s.28.

asır önce etkisini göstermeye başladığıdır. Bu etkiler II. Mahmut devrine kadar, hükümdarlık hukuk ve yetkileriyle, devlet örgütlenmesinde görülmemiş; askerî, sosyal ve kültürel sahalarda izler bırakmıştır.[251] Yenileşme hareketleri, devleti güçlü kılarak ekonomik ve kültürel faaliyetlere pek yansımamış; problemin tüm yapısal alanı kapsayabileceği yönünde herhangi bir çözüme gidilmemiştir. Bu durumu eleştiren İngiliz tarihçi Toynbee'nin yerinde tespitleri, modernleşmenin ağır aksak giden yönlerinin anlaşılması açısından önemlidir: "Reformlar ekonomik olmaktan çok askerî konularda olmuştur. Türkler de bu hareket, Batı'nın üstünlüğünün tehlikeli bir noktaya ulaşması üzerine Batı'ya karşı koyma endişesiyle başlamıştır. Ancak fark edilmeyen Batı'nın askerî yeterliliği, üstünlüğünün nedeni değil belirtisiydi. Batı seviyesine ulaşabilmek için Batı'nın yalnız askerî tekniği değil aynı zamanda modern bir Batı ordusunun dayandığı idarî, malî, sağlık, tekniğiyle ekonomik verimliliğinin de öğrenilmiş olması gerekmekteydi. Batı yaşamını bir bütün olarak benimsemeden askerî tekniğini etkili bir biçimde elde etmek mümkün değildi."[252] Yaşanan bu gelişmeler karşısında, devlet içerisindeki asıl problemin fark edilmeyişinin en büyük nedeni ise "gurur" duygusuna bağlı olarak görülmüştür. Batı'da yaşanan gelişmeler, Osmanlı'yı etkilemeye, düzenini bozmaya başlattığı halde, iki kıtanın, iki denizin, iki dinin, iki âlemin efendisi sayılan Osmanlı, abartılmış, "Osmanlı Şanı" anlayışı içinde, Batı yalnızca "kefere"den ibaret sayılıp, varlığı bile önemsenmemiştir.[253] Zira imparatorluğun neden gerilediği konusunda ortaya atılan fikirler de bu yönde paralellik göstermiştir[254]:

(i) Yüzyıllarca süre gelen cihan egemenliğinin verdiği "gurur" duygusu ile Avrupalılardan geri olunduğunun kabul edilmemesi,

(ii) Hem devşirme sisteminden kaynaklanan problemler hem de savaşlar da ekonomik durumun iyice kötüye gitmesi ve sürekli "gurur" duygusunun geri kalınmışlığın yarattığı psikolojik çöküntüyü önlemek için Batı medeniyetini fark ettirmeyişi,

(iii) Aydınların, yalnızca fethedilen ülkelerin geri alınması ve eski kudrete kavuşulmasının çaresi olarak sadece askerî alanda ilerlemeyi yeterli görmeleri.

---

[251] Avcı, 1996, s.116.

[252] Arnold Toynbee, *Türkiye: Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, Çev. Kasım Yargıcı, Milliyet Yay., İstanbul, s.55-56'dan aktaran Ahmet Kızılırmak, "Tarihi Gelişim Açısından Türkiye'de Cumhuriyete Giden Yol", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1990, s.22-23.

[253] Özek, [ty], s.384.

[254] Avcı, 1996, s.115.

Osmanlı Devleti, tüm bu reform hareketlerini gerçekleştirirken kendine özgü tutum ve davranışlarda bulunmayı adeta bir kural hâline getirdi. Kodaman'a göre Osmanlı'nın reform uygulamalarındaki farkını şu şekilde özetlemek mümkündür: "Osmanlı ilk olarak, ıslahatları yapmadan önce kendi mazisini-kökenini-tarihini araştırıp, kendi zeminini-özünü-biçimini tespit edememiştir. İkincisi ve daha vahimi, kendi tarihini Avrupalıların görüşleriyle açıklamaya kalkmıştır. Üçüncüsü, yaratıcı olmadan çağdaşlaşmaya kalkmış ve taklitçiliğe mahkûm olmuştur. Dördüncüsü, Batı'yı çözememiş ve anlayamamıştır. Beşincisi, bunları yapacak ve kendine has bir model yaratacak bilgi-araştırma-kapasite Osmanlı'da bulunmamaktaydı."[255]

III. Selim ile başlayan ve II. Mahmut ile devam eden modernleşme hareketlerinin asıl amacı; Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak ve eski gücüne kavuşturmak olmuştur. II. Mahmut, devletin içinde bulunduğu durumun kurtuluşu olarak gördüğü reformları sadece askerî alanda değil, toplumun her alanında uygulamayı başarmış ve 31 yıl süren Padişahlığı süresince bu tutumundan taviz vermemiştir. Ancak, Osmanlı'nın Batı'ya yönelmesi ve bu amaçla yapılan reform girişimlerinin toplumun kendisinde, yani aşağıdan yukarıya gelmeyip, yönetimin başındaki hükümdarın bir ürünü olarak; yukarıdan aşağıya doğru geldiği, modernleşme hareketlerinin içselleştirilmesi ya da reddinin anlaşılabilirliği açısından yapılması gereken önemli bir tespittir. Yapılan reformların yukarıdan aşağıya doğru gelmesi, modernleşme hareketlerinin Batı'daki gibi bir zümre hareketinin sonucu ve yığınlarının gereksinimleri şeklinde Osmanlı toplumunda yaşanmadığını göstermektedir. Değişimler, geleneksel yapıyı –mevcut yapı- eski gücüne kavuşturmak amacıyla yapılmış; toplumsal yapının ve ekonomik ilişkilerin bir düzen içinde yeni çözümlemelere ulaştırılması amaç edinilmiş; bu duruma da "tepeden inme" değişimlerle ulaşılabileceği sanılmıştır. Özek'e göre, Osmanlı reform hareketlerinin daha başlangıç aşamasında ortaya çıkan bu belirgin özelliği, günümüze kadar devam eden ve savunulan "yukarıdan aşağı", "kadrocu" devrimcilik geleneğinin oluşmasının da başlangıç noktasıdır.[256]

Osmanlı'da ciddi anlamda modernleşme hareketlerinin Tanzimat Fermanı ile toplumsal hayata girdiği söylenebilir. "Yukarıdan aşağı" ve "tepeden inme" karakteristiği Tanzimat Fermanı ve sonrasında yaşanan

---

[255] Bayram Kodaman, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çağdaşlaşma Sorunları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 18, Güz 2005, s.153.

[256] Özek, [ty], s.386.

modernleşme hareketlerinde de kendini göstermiştir. Nitekim Tanzimat Fermanı'nın yayımlanmasındaki ana nedenler ve Osmanlı'nın içinde bulunduğu konjonktürel durum bu karakteristik yapının anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

2.1.3.2.1.2. Tanzimat Fermanı ve Modernleşme Hareketleri

Yeniçağ Avrupa'sında yaşanan Rönesans ve Reform hareketleri, sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik faaliyetlere büyük bir ivme kazandırdı. Bu hareketlenmenin sonucu olarak Avrupa 18. yüzyılın son çeyreğini siyasî çalkantılarla geçirdi. Bu çalkantıların en büyük sonucu ise 1789'da Fransa'da meydana gelen ihtilaldi. Avrupa'da başlayan ve 19. yüzyılda özellikle özgürlük ve yeni bir düzen şeklinde başkaldırmalarla devam eden siyasî çalkantılar Osmanlı toplumunda da etkilerini hissettirmiştir. Bu etkiler; (i) İmparatorlukta yaşayan gayrimüslim toplulukların milliyet duygusuyla bağımsızlık faaliyetleri içine girmeleri ve (ii) Aydın Türk kesimi arasında da hürriyet duygusuyla Padişahın yetkilerinin bir kısmını halka devretmeyi amaçlayan meşrutiyet şeklinde bir yönetime kavuşma ideali olarak ifade edilebilir.[257] Bu etkilerden ikinci unsuru yaratacak olan hareket ise, bizzat Padişahın direktifleri doğrultusunda hazırlatılan Tanzimat Fermanıyla* başlayacaktır.

Osmanlı Devleti'nin, farklı toplumsal dinamikler sonrasında ezici bir üstünlüğe kavuşan Batı karşısında tekrar eski gücüne kavuşabilmesi teşebbüslerinin en önemli aşaması olarak kabul edebileceğimiz Tanzimat Fermanı, 18. yüzyıldan itibaren gerek iç gerekse dış olayların baskısı ile gerçekleştirilen reform hareketlerinin meydana getirdiği müsait ortam içinde gerçekleşmiştir. Reform ve sonuçları her ne kadar sosyal yapı içerisinde amaçlanan değişiklik ve uyanışı sağlayamamış ise de ortaya çıkardığı yeni aydın tipi, karşı akımlarla mücadelesinde başarıya ulaşarak, köklü bir değişim programı içeren Tanzimat'ı gerçekleştirmiştir.[258]

Tanzimat öncesinde yapılmış olan reform girişimleri, Tanzimat'ın ilan edildiği dönemde devlet yönetiminde ve siyasal yapıda başlıca iki eği-

---

[257] Sadi Irmak, *Atatürk ve Türkiye'de Çağdaşlaşma Atılımları*, Hisarbank Kültür Yay., İstanbul, 1981, s.29'dan aktaran Kızılırmak, 1990, s.26.

* Tanzimat kelimesi, "nizam verme", anlamına gelen "tanzim" sözcüğünün çoğuludur. Dizme, sıralama, düzeltme, tertip etme, kaleme alma gibi anlamları da vardır. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Yay. Haz. Aydın Sami Geüneyçal, 21. baskı, Aydın Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.1032; İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yay., Ankara, 2006, s.1630.

[258] Okandan, 1968, s.65.

limin doğmasına neden olmuştur. Bunlardan biri, Hüsrev Paşa ve zümresi tarafından savunulan ve klasik yapıyı devam ettirme düşüncesi taşımakta iken diğeri, yönetimde radikal değişikliklerin yapılmasını savunmakta, reformları daha da geliştirerek devamını savunmaktadır.[259] Reform çalışmalarının geliştirilerek devamını savunanların başında gelen Mustafa Reşit Paşa'ya göre, yapılması gereken yenilikler sayesinde bir yandan iç kalkınma sağlanacak, diğer taraftan da devlet üzerinde baskı unsuru olan yabancı devletlerin istekleri yapılıyor havası verilerek bunların güven ve sevgisi kazanılacaktır. Sonuçta bağımsızlığı ve siyasî bütünlüğü tartışılır hale gelen Osmanlı Devleti'nin devamlılığı sağlanacaktır. Bütün bunların gerçekleştirilmesi ise mevcut siyasal yapının köklü bir biçimde revize edilmesi, din ayrımı yapılmaksızın bireylerin tümüne hak ve adalete dayalı liberal bir statünün kazandırılması, devlet yapısının yeni bir siyasal ve hukuksal düzene kavuşturulması ile mümkün olabilecektir.[260]

Tanzimat Fermanı'nın ilanını hazırlayan ve ülkenin karşı karşıya kaldığı siyasî sorunlara da kısaca değinecek olursak karşımıza iki önemli sorunun çıktığını görürüz. Tanzimat öncesi devletin en önemli siyasî sorunu kuşkusuz Mısır meselesidir. Diğer önemli siyasî sorun da aslında Mısır meselesinden kaynaklanan ve Hünkâr İskelesi Anlaşması'ndan doğan siyasî durum ve boğazlar sorunudur. Anlaşmanın Osmanlı Devleti'ni Rusya tarafına itmesi, Avrupa devletlerinin bu durumdan rahatsızlığını beraberinde getirmiş ve Avrupa'nın muvazene (denge) politikası bu sorunu gündemde bırakmıştır. Devletin iç sorunu gibi gözüken, ancak önemi nedeniyle Avrupa devletlerini gerçekte çok yakından ilgilendiren her iki sorun, devletin güç ve itibarını kaybetmesinden, gün geçtikçe zayıflamasından kaynaklanmaktaydı. Sorunun çözümü ise devletin yeniden eski gücüne kavuşması ile mümkün olabilirdi. Diğer yandan, özellikle toplum içerisindeki azınlıkların durumu, onlara da güven verecek reformların yapılmasını şart kılıyordu. Nitekim Mustafa Reşit Paşa'da ülkenin içinde bulunduğu siyasî konjonktürden yararlanmasını bilmiş, Mısır sorunun çözümü ile Tanzimat Fermanı'nın ilanını birlikte yürütmüştür. Bu nedenle muhaliflerinin etkili propaganda yapamadıkları bilinmektedir.[261]

Mustafa Reşit Paşa'nın girişimleri ve Sultan Abdulmecit'in de uygun bulmasıyla hazırlanan ve Tanzimat Fermanı adı verilen Gülhane Hatt-ı

---

[259] Okandan, 1968, s.66.

[260] Kaynar, 1991, s.160-162.

[261] Ahmet Altundere, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Özgürlüklerin Doğuşu", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992, s.66.

Hümayûn, 3 Kasım 1839 (26 Şaban 1255) Pazar günü Hariciye Nâzırı Mustafa Reşit Paşa tarafından, sarayın müştemilatından olan Gülhane Bahçesi'nde okunmuştur.[262] Ferman'ın okunuşunda Padişah, Sadrazam, Şeyhülislâm, bütün saray erkânı ve devlet ricâli, ulemâ, esnaf cemiyetleri, Rum ve Ermeni patrikleri, haham-başı, İstanbul'da bulunan yabancı devlet elçi ve konsolosları hazır bulunmuştur.[263] Ferman, âdet olduğu üzere her padişahın tahtta cülûsundan sonra yayımladığı "Adaletnâme" türünden bir belge idi.[264]

---

[262] Ferman'ın tam metni için bkz. Muharrem Kaya (Yay. Haz.), "Seçme Metinler: Tanzimat Fermanı", Ed. Mehmet Ö. Aklan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi*, Cilt I, 5. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.449-451; Kaynar, 1991, s.176-180. Tanzimat Fermanı'nın giriş bölümünde yayınlanma nedeni padişahın ağzından özetle şu şekilde açıklanmaktadır: "Devletin ilk dönemlerinde şeriat hükümlerine tam manasıyla riayet edildiği için devletin gücü ve teb'anın refahı yükseldi. Son yüzelli yıldan beri şeriat hâkimiyeti kalmadığından devletin gücü zayıfladı ve teb'asının refah seviyesi düştü. Bu gidişin durdurulabilmesi için devletin iyi idare edilmesi, vatandaşın can güvenliğinin sağlanması, malının, ırz ve namusunun korunması, vergi ve askerlik konularında yeni kanunların çıkarılması zorunludur. Müslim ve gayrimüslim tüm teb'aya eşit şekilde uygulanacak bu kanunlarla devletin gücü ve halkın refahı yeniden yükselecektir. Osmanlı ülkesinin coğrafi durumu, toprağın bereketliliği, halkın yeteneği ve zekası göz önünde tutulursa, gerekli çarelere başvurulduğu takdirde, Allah'ın yardımıyla beş-on sene içinde istenilen sonuçlara ulaşılacağından kimsenin şüphesi olmasın." (Şükrü Karatepe, *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, İz Yay., İstanbul, 1993, s. 56-57)

[263] Tanzimat Fermanı, resmi gazetede yayımlandıktan sonra her eyâlette vali ve sancak mütesellimine ayrı ayrı bir ferman hâlinde tebliğ olunarak Ferman'daki bütün esasların derhal icrâsına girişilmesi bildirilmiştir. Ayrıca, Tanzimat Fermanı'nın, öncelikle sancak merkezlerinde şehir meydanında bütün ileri gelenlerle halk önünde büyük bir merasimle okunması ve sonra kazalara ve kasabalara gönderilip herkese anlayabileceği şekilde açıklanması istenmiştir. Hükümet, Ferman'ın ilanıyla, yanlış yorumlamalar ve kargaşalıklar ortaya çıkabileceğinden endişe duyarak, bu gibi hadiselere neden olanların şiddetle cezalandırılacağını ayrıca bildirmiştir. Tanzimat'ın, "ancak din-ü devlet ve mülk-ü milletin ihyâ ve memuriyetine bâis ve bâdi olacak asâyiş-i hâl-i ahâli ve fukarâ maddesinin istihsali zımmında lâzım gelen hayırlû ve menfaatlû usûllere başlamak" demek olduğu izâh edilmiştir. Bkz. Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.1536.

[264] Mümtaz'er Türköne, "Tanzimât Fermanı", *Yeni Türkiye*, Sayı 46, 2002, s.189. Ferman'ın hukukî niteliği hakkında Gözler, şu tespitlerde bulunmaktadır: "Tanzimat Fermanı da bir 'anayasa' değil 'anayasal belge'dir. Tanzimat Fermanı, hukukî biçimi itibarıyla, Sened-i İttifak gibi iki yanlı bir işlem, yani bir 'misak' değil, tek-yanlı bir işlem, bir 'ferman (*octroi*)'dır. Ferman usûlünde hükümdar, tek taraflı olarak, kendi isteğiyle, kendi kendini sınırlamakta (*auto-limiation*), tebaasına birtakım haklar bah-

Tanzimat Fermanı, vatandaşlık haklarının temini ve bunların güvence altına alınması, idarenin kötü olan gidişine bir son verilmesi ve yeni bir düzen kurulması amaçlarından hareketle devletin alacağı yeni şekli ve çizilecek yeni yolu belirleyen prensiplerin ilânından oluşmaktaydı. Bu çerçevede Ferman'ı içerdiği fikirler itibariyle beş bölüme ayırmak mümkündür[265]:

Birinci bölümde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren Kur'an'ın hükümlerine ve şeriat kurallarına saygı göstermesinin bir sonucu olarak devletin güçlü bir duruma geldiği ve halkın huzurlu olduğu vurgulanmaktadır.

İkinci bölümde, çeşitli gaileler ve sebeplerle şeriat ve yasalara saygı gösterilmediğinden, son yüz elli yıl içinde devletin zayıf düştüğü ve refahını yitirdiği belirtilmektedir.

Üçüncü bölümde, devletin tekrar iyi bir şekilde yönetimini sağlamak için yeni kanunlara ihtiyaç duyulduğuna işaret edilmektedir.

Dördüncü bölümde, konulacak yeni kanunların dayanacağı ilkeler anlatılmakta olup, bunlar;

(i) Aralarında hiçbir fark gözetmeksizin Müslüman ve Hristiyan tüm tebaanın ırz, namus, can ve mal güvenliğinin sağlanması,

(ii) Vergilerin düzenli bir biçimde yeniden ayarlanması ve toplanması,

(iii) Askerliğin düzenli bir yönteme bağlanmasıydı.

Beşinci bölümde ise, yapılan yeni düzenlemelere ve kanunlara karşı aykırı hareket etmenin yaptırımları ele alınmaktadır.

Ferman'ın en önemli kısmı, dördüncü bölümdü. Buna göre Ferman ile tüm Osmanlı tebaasının can, mal, ırz, konut dokunulmazlıkları güvence altına alınmış, vergilerin artık adil bir şekilde toplanacağı, askerlik görevine sınırlama getirileceği yönünde yasal anlamda güvenceler verilmişti. Bununla birlikte bazı konularda gayrimüslimler ile Müslümanları eşit tutan düzenlemelere yer verilmişti. Tanzimat'ın gayrimüslimler için getirdiği diğer bir önemli yenilik ise, dinî reisleri ve kocabaşıları aracılığıyla idarede söz sahibi olmalarıydı. Kocabaşıların, Tanzimat meclislerine resmen üye

---

şetmektedir. Gerçekten de Padişah Abdülmecit, Tanzimat Fermanında, tebaasına tanıdığı haklardan 'müsaadatı şahane' olarak bahsetmekte, 'ahaliye taraf-ı şahanesinden emniyet-i kâmile verilmiş' olduğunu belirtmektedir. Bu ifadeler Gülhane Hatt-ı Hümayununun tek yanlı bir işlem, bir 'ferman (octroi)' niteliğinde olduğunun kanıtıdır." (Gözler, 2007, s.16)

[265] Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2004, s.330 ve Armaoğlu, 2003, s.220.

olarak kabul edilmeleri, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki eşitlik politikası izlenmesinin bir göstergesiydi.[266] Tunaya, Tanzimat Fermanı'nın bu "eşitlik" prensibi hakkında şunları ifade etmektedir:

"Tanzimat'ın en fazla üzerinde durduğu mesele *eşitlik* olmuştur. Eşitlik, tabiî hukuk doktrininin açısından değil de, Osmanlılık açısından görülmüştür. Tanzimat'ın ikici ve telifçi metodu bizatihi *devletin gayesini de ikileştirmiştir*. Çeşitli dinlere mensup Osmanlılar arasında eşitlik prensibinin tesisi yoluna gidilmiştir. Zamanın sevilen deyimi ile toprak *kardeşliği* prensibi ana siyaset kaidesi yapılmak istenmiştir. Herkes 'bir pederin evladı' idi, bu peder de padişahtı. Böylece İslâmcı bir imparatorluk formülü yanında, kozmopolit bir camia telâkkisi yer almıştır. Bu çeşitli (plural) camianın birleştirici unsuru Osmanlılık'tı. Böylece İslâmlık yanında Osmanlılık yer almıştır. Tanzimat'ın en önemli özelliği devletin gayesini de, müesseseleri gibi, açıkça *ikileştirmiş* olmasıdır."[267]

Tanzimat Fermanı'nın hükümlerine baktığımızda, eşitlik ilkesi ile birlikte, iktidarın saraydan alınıp bürokrasiye devredilme arzusu içinde olunduğu görülür. Tanzimatçıların öncelikle kolladıkları hedef, sarayın yetkilerinin bürokrasi karşısında sınırlandırılmasıdır. İkinci hedef, Babıâli'nin düzgünleri ele aldığı devleti güçlendirmek, yani merkezileştirmektir.[268] Türköne'ye göre; "Ferman'ın bütününe sinen temel insan haklarının emniyet altına almış Kanun Devleti ideali, serdedilen mantığa göre bir hedef değil vasıtadır. Güçlü ve düzenli bir devlet yaratmak, ancak Kanun Devleti'ni tesis etmekle mümkündür. Kanun Devleti tesis edilirse ferdî kabiliyetler, yaratıcılık ve hukukun emniyet altına aldığı üretim ve ticaret artacak, böylelikle devlet toparlanacaktır. Kanun Devleti aynı zamanda bürokrasinin yönetimine bir meşruiyet de sağlayacaktır."[269]

Tanzimat Fermanı, Osmanlı modernleşmesinde bir dönüm noktasıdır. Fermanda yer alan esaslar yeni ve önemlidir. Ferman, bir dönemi kapatmış ve "Tanzimat" dediğimiz yeni dönemi başlatmıştır.[270] Batı ile yıllardır karşı karşıya gelen Osmanlı toplumunun, sesini duyurmaya çalıştığı bu hareket oldukça karışık bir yapıyı içermektedir. Ferman, getirdiği yenilikler kadar kâğıt üzerinde kalmaması, vazettiği hükümlerin hemen hepsinin uy-

---

[266] İnalcık, 1985, s.1540.

[267] Tunaya, 2004, s.30-31.

[268] Tanzimat aydınları hakkında bkz. İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, 2. baskı, Timaş Yay., İstanbul, 2006, s.125-133.

[269] Türköne, 2002, s.192.

[270] Türköne, 2002, s.189.

gulanması noktasında benzeri resmî belgelerden ayrılmaktadır.[271] Bunun yanında, III. Ahmet'ten itibaren başlayan yenileşme hareketleri içerisinde içerik olarak diğerlerine yine farklılık gösterir. Tanzimat'ın hareket noktası, devletin başına gelen gailelerin nedenlerini, gerek devlet gerekse Osmanlı toplum düzeninde fark etmiş ve hem bu düzenin temellerini ve hem de devletin işleyişini yeniden düzenlemeyi amaç edinmiştir.[272]

Tanzimat döneminde yapılan yenilikleri kısaca özetleyecek olursak; bu dönemde adlî, hukukî, askerî, idarî, kültürel, ekonomik ve eğitim alanında birçok yenilikler yapılmıştır. Adlî sistemde önemli değişikliklerin yapıldığı bu dönemde şeriat hiç bir zaman yürürlükten kaldırılmamış, ancak etkinlik alanı neredeyse aile hukukuyla sınırlı bir hale getirilmiştir.[273] Bu durum, Tanzimat Fermanının Kur'an ve şeriata ısrarla atıflarda bulunmasını, kimi muhafazakâr tepkilerin daha baştan önlenmesine yönelik manevra olduğu şeklindeki düşünceleri haklı gösteren bir vakıa gibi görünmektedir.[274] 1843'de Müslümanlarla gayrimüslimlerin eşitliğini tanıyan yeni bir ceza yasası, 1869'da gayrimüslimleri kapsayan davaların bakılması için "Nizamiye Mahkemeleri" diye adlandırılan laik mahkemeler hep bu konuda yapılan reformlardandır. Ayrıca eğitimin laikleştirilmesi yönünde 1859'da kurulan Mekteb-i Mülkiye, rüşdiye okullarının kurulması ardından "idadi"lerin açılması da eğitim alanında yapılan reformlara örnek gösterilebilir.[275]

Belediye, İl Özel İdaresi, Sayıştay ve Danıştay gibi günümüzün temel kurumları orijin itibarıyla Tanzimat'a dayanmaktadır. Bugünkü kamu yönetimi; örgüt, sistem ve işleyiş bakımından imparatorluk dönemiyle çok yakın benzerlikler göstermektedir. Modern Türkiye kurulurken, Ankara'daki bakanlıkların oluşturulmasında, İstanbul'daki nezaretlerin oldukça etkisi vardı. İmparatorluğun son dönemindeki kamu yönetimi sisteminin temeli ise, II. Mahmut ve Tanzimat döneminde atılmıştır. Merkeziyetçilik ve bürokratikleşme, Tanzimat'ın yönetim anlayışının en temel özelliklerindendi.[276] Ancak halkın bu yeni kamu kurumlarının verdiği hizmetten şikâyetlerinin de bir hayli fazla olduğu da bir vakıadır. Şüphesiz bunda memur sistemindeki

---

[271] Türköne, 2002, s.190.

[272] Armaoğlu, 2003, s.222.

[273] Zürcher, 2004, s. 94.

[274] Bilge, 2004, s.31.

[275] Zürcher, 2004, s.94-97.

[276] Tanzimat'ın merkeziyetçi bürokratik yapısı hakkında bkz. Ömer Aytaç, "Memurluk Zihniyeti ve Memuriyen Toplum: Prens Sabahattin'in Görüşleri Işığında Bir Çözümleme", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt VIII, Sayı 1, 2006, s.13-14.

değişiklikler önemli rol oynamıştır. Tanzimat, devleti yeni bir siyasal ve hukuksal düzene oturtma hareketi olarak öne çıktığından, bu dönemle birlikte, Osmanlı yönetim sisteminde büyük çaplı değişim hareketlerine girişilmiştir. Şunu da özellikle belirtmek gerekir ki, Tanzimat'taki bu yenileşme hareketleri, Osmanlının geleneksel kurum ve değerleriyle paralel bir şekilde uzlaştırılarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.[277] Yapılmaya çalışılan reformlarda "eski"yi tamamıyla ortadan kaldırmak ve yerine yenilerini ikâme etmek gibi bir yol takip edilmemiştir. Tanzimat, siyasette, kültürde, hukukî ve adlî düzenlemelerde ve eğitimde[278] ikili bir kurumsal yapı ve değerler sistemini ortaya çıkarmıştır. Nizami Mahkemelerin yanında Şer-i Mahkemeler, mekteplerin yanında medreseler, Adlîye ve Maarif Vekâleti'nin yanında, Bab-ı Meşihat bu ikili yapının örneklerinden bir kaçıdır.[279]

Osmanlı Devleti'nin ilk haklar belgesi[280] olan Tanzimat Fermanı, içte ve dışta, gerek halk arasında gerekse siyasî çevreler ve basın alanında pek çok tepkiyi de beraberinde getirmiştir. Gerçeğinde Osmanlı Devleti içerisinde yapılmaya çalışılan her yenilikçi hareket mutlaka güçlü bir muhalefetle karşılaşmıştır. Ancak, şimdiye kadar olan muhalefetlerin kontrolü salt iç bir mesele iken, Tanzimat Fermanı'nın bir sonucu olarak Osmanlı'nın iç gerilimleri uluslararası alana taşınmış oldu.[281] Finkel'e göre: "Hükümet'in Ferman'ın zamanlaması ve dilinde dış baskılara boyun eğmesi, reform sürecini yabancı denetimine açmış, bu da Hristiyan Avrupa ile İslâmî Osmanlı kültürleri arasındaki derin görüş farklılıklarını vurgulamıştı. Değişimin niteliği ve hızı konusunda karmaşık tartışmalar oluyor, Avrupa devletlerinin çoğu kez birbiriyle çelişkili taleplerinin karşılanması için uğraşırlarken, iç çelişkilerin çözümlenmesi daha da güçleşiyordu."[282]

---

[277] Bilge, 2004, s.32.

[278] Osmanlı eğitim sisteminde Tanzimat Fermanı ile birlikte başlayan ve Tevhid-i Tedrisat'a kadar devam ikililik hakkında bkz. Y. Furkan Şen, "Osmanlı Eğitimindeki Düalist Yapı ve Tevhid-i Tedrisat", *Yeni Dönemde Eski Tartışmalar: Göç, Etnisite, Milliyetçilik, Kürtçülük, Laiklik*, Yargı Yay., Ankara, 2006, s.221-244.

[279] Eryılmaz, 1992, s.12-13. Ayrıca bkz. Cemaloğlu, 2005, s.154-156.

[280] Kaboğlu'na göre Ferman, modern devletin temellerini atması ve hukuk devletine giden yolu açmış olması bakımından önem taşımaktadır. Bkz. İbrahim Özden Kaboğlu, "Türkiye'de Hukuk Devleti'nin Gelişimi", *İnsan Hakları Yıllığı*, Cilt XII, TODAİE Yay., Ankara, 1990, s.151.

[281] Tanzimat Fermanı'nın uygulanmasında karşılaşılan güçlükler hakkında bkz. Musa Çadırcı, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler (1840-1856)", Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 2. baskı, Phoenix Yay., Ankara, 2006, s.127-149.

[282] Finkel, 2007, s.399.

Osmanlı Devleti'ndeki Tanzimat hareketi, kendi ülkelerindeki siyasî ve etnik yapılar dolayısıyla Rusya ve Avusturya tarafından hoş karşılanmamıştır. Çarlık Rusyası ise Tanzimat'ın ilanını genelde hoş karşılamakla birlikte Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmak için fermanın hükümlerinden yararlanmak istemiş; Fermanda öngörülen esasların Ortodoks uyruklara tam olarak uygulanmadığını bahane ederek Osmanlı Devleti'ne baskı kurmaya çalışmıştır.[283] İngiltere ve Fransa ise Rusya'nın Akdeniz'e inen hattının üstünde bulunan Osmanlı Devleti'nde gerçekleştirilen bu reform çalışmalarının, devleti ayakta tutabileceği ve böylelikle ekonomik çıkarlarının korunacağı düşüncesinden hareketle Ferman'ı olumlu karşılamıştır.[284] Ancak, her iki devlet, Tanzimat'ı Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmak için her dönem bir vasıta olarak kullanmıştır. Fransızlar özellikle Katolik, İngilizler de Protestan tebaaya Tanzimat'ın iyi uygulanması için sürekli baskı yapmışlardır.

Tanzimat'ın içteki tesirlerinin farklı olduğu görülmüştür. Genellikle Müslümanlar Ferman'ın ilanından üzüntü duyarken, gayrimüslim tebaa Tanzimat'ı memnuniyetle karşılamıştır. Ancak, Ferman öncesinde, diğer gayrimüslimlerden farklı olarak, Divan-ı Hümâyun ve elçiliklerde tercümanlık yapabilen, Eflâk ve Boğdan beyliklerine seçilen Rumlar ile Osmanlı Devleti'nin tüm Hristiyan tebaasının dinî yönetimini sağlamakla görevli Rum Patriği, bundan böyle diğer gayrimüslimlerle eşit kabul edilecekleri haberlerinden pek hoşnut olmamıştır. Müslüman tebaanın can ve mal güvenliğinin sağlanmasına karşın, gayrimüslimlerle eşit muameleye tâbi tutulacakları gerçeği Tanzimat Fermanı'na olan olumsuz tutumlarının başında gelmektedir. Bunun yanında, Tanzimat'a karşı yapılan propaganda hareketlerinin, Ferman'ın getirdiği yeniliklerin İslâm dinine zarar vereceği yönünde sürdürülmesi, olumsuz tavırları devam ettirici unsur olmuştur.

Tanzimat dönemi, getirdiği pek çok yeniliğe rağmen, benimsediği anlayış doğrultusunda toplumu bir anda değişime uğratacak bir kurumsal yapılaşmaya sahip değildi. Ayrıca, toplumu bu fikirlere birden bire alıştıracak kültürel gelişimi de içinde barındırmıyordu.[285] Ancak şunu ifade edelim ki, Ferman "hak" ve "özgürlük" kavramlarının miladı olarak görülen Fransız Devrimi'nin izlerini taşımış, gerçekleri kavramaya başlayan, özgürlük mücadelesi verecek olan bir aydın kesiminin doğmasını sağlamış ve anayasal yaşama gidişte bir geçiş noktası olmuştur. Ancak, bu dönem içerisinde

---

[283] Altundere, 1992, s.83.

[284] Armaoğlu, 2003, s.226.

[285] Sander, 1987, s.131.

eski ile birlikte uygulanan yeni politikalar, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, toplum içerisinde bir ikililiğe sebebiyet vermiştir. Bu dönem sonunda zaten çok az sayıda olan aydınlar gün geçtikçe Batı eğitimi alanlar ya da Batının kültürünü benimseyenler ve medrese eğitimi görenler ya da klasik yapının devamını savunanlar şeklinde ikiye bölünmüştür.[286]Alafranga yaşayış ve düşünüş tarzını tercih edenlerle, alaturkalıktan kurtulamayanlar arasındaki zıtlaşma gün geçtikçe artarken, ilk grupta olanlar gitgide halkın yaşayış ve düşünüşünden uzaklaşmış; diğerleri fikir ve yaşayışlarıyla halka daha yakın bir duruma gelmiştir.[287] Ortaya çıkan yönetici aydın kesim ise, cesaretli ve bağımsız hareket edebilmesinin bir sonucu olarak halk ile görüş, düşünüş ve yaşayışını tamamıyla ayırmıştır.[288] Alafranga aydın kesim halkın düşünüşünü geri bulurken, halk kesimi ve medreseli de aydını kendinden saymamıştır. Bu iki anlayışa Yeni Osmanlılar zamanında filizlenmeye başlayan Türkçülük hareketi de eklenince halk, İslâmcı, Batıcı ve Türkçü olmak üçlü bir siyasî görüşe bölünmüştür. Bu görüşler ise daha sonra fikir akımı haline dönüşecektir.[289]

Tanzimat Fermanı'nın getirdiği yenilikleri uygulamak, esaslarını yerine getirebilmek için yoğun çaba harcanmış olmasına karşın arzulanan değişiklikler, gerçekleştirilmek istene reformlar tam olarak uygulanamamıştır. Siyasî, hukukî ve sosyal yapıda köklü değişikliklerin yapılması ve özellikle gayrimüslim tebaanın hukukî durumlarının arzulandığı şekilde düzeltilememesi, yabancı devletlerin Osmanlı'nın iç işlerine müdahalesini beraberinde getirmiştir. Bu müdahaleler zaman geçtikçe dozunu artırarak devam etmiştir. Bu gelişmeler sonrası Sultan Abdulmecit'in 1845 yılında Babıâli'de kendisinin kaleme aldığı ve reform çalışmalarının sarf edilen tüm gayretlere rağmen bir sonuç elde edilemediği, uygulamada bir takım aksaklıkların meydana geldiği; bu nedenle Tanzimat ilke ve kurallarının tüm ülke genelinde daha dikkatle uygulanmasına yönelik Hatt-ı Hümayunu da istenilen sonucu vermemiştir.

---

[286] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Selçuk Yay., İstanbul, 1966, s.306'dan aktaran Kızılırmak, 1990, s.32.

[287] Kızılırmak, 1990, s.32.

[288] Seyfettin Aslan, Abdullah Yılmaz, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt II, Sayı 1, 2001, s.291.

[289] Kızılırmak, 1990, s.32.

2.1.3.2.1.3. Islahat Fermanı ve Yeni (Genç) Osmanlılar

1853 Kırım Savaşı sonrasında Viyana'da Osmanlı Devleti ve müttefikleri olan İngiltere, Fransa, Avusturya ile Rusya arasında yapılan görüşmelerde[290] Osmanlı toplumundaki Hristiyanların durumu önemli bir yer tutmuştur. Özellikle İngiltere ve Fransa bu konuda, Kırım Savaşı'na neden olan Rusya'nın isteklerinden daha fazla imtiyaz sahibi olma düşüncesindeydi. Osmanlı Devleti ise, Fatih'ten itibaren azınlıklara verilmiş ayrıcalıkları kabul ediyor; Tanzimat Fermanı ile de gayrimüslim tebaanın eşitliğinin kabul edildiğini ileri sürüyor; Osmanlı Hristiyanlarının Avrupa devletlerinin ortak teminatı altına alınmalarını kabul etmiyordu.[291] Ancak, sonuçta Fransa'nın tezini kabul eden Osmanlı, Paris Antlaşması öncesinde, Tanzimat ilkelerini tekrarlayan, onları açıklayan ve genişleten yeni bir fermanın yayımlanmasını kabul etti.[292]

Islahat Fermanı, 28 Şubat 1856'da dönemin Sadrazamı Ali Paşa tarafından Babıâli'de tüm nazırlar, yüksek dereceli memurlar, şeyhülislâm, patrikler, hahambaşı ve azınlık temsilcilerinin önünde okunup ilân edildi.* Hristiyanlarla Müslümanlar arasında eşitliği sağlama konusunda ayrıntıla-

---

[290] Viyana Barış Görüşmeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Armaoğlu, 2003, s.247-250.

[291] Altundere, 1992, s.91.

[292] Yapılan görüşmelerde, Osmanlı Devleti'ndeki Hristiyan tebaanın hak ve imtiyazlarının açıklanması ile ilgili olarak taraflar tezlerini ifade etti. Bu tezlerden Fransa'nın ki Osmanlı için en uygun olanıydı: "İslâm tebaa ile Hristiyan tebaa arasında, cemiyet, haklar, vergiler, askerlik, millî eğitim ve devlet memurluklarına geçme bakımından sürüp giden farklar, bir Ferman kaldırılarak, Gülhane Hattında işaret edilmiş olan tebaa eşitliği tam manasıyla geliştirilmiştir." Bkz. Karal, 1995, s.250.

* Ferman'ın maddeleri özetle şöyledir: (i) Halkın can, mal, ırz ve namus dokunulmazlığı, din ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin devletçe korunacak. (ii) Din ve mezhep değiştirmede zorlama olmayacak. (iii) Devlet, kişilerin ve toplulukların tasarruf haklarına saygı gösterecek. (iv) Hristiyanları küçük düşürücü deyim ve ifadeler kullanılmayacak. (v) cizye kaldırılacak; vergiler, din ve mezhep farkı gözetilmeksizin herkesten alınacak. (vi) Hristiyanlar asker olabilecek; askere gitmeyenler, belli bir ücret ödeyecek. (vii) Hristiyanlar, devlet memuru olabilecek. (viii) Suçlu mülklerine devletçe el konulması yöntemi kaldırılacak. (ix) Ticaret, ceza ve cinayet davaları için karma mahkemeler kurulacak. (x) Rüşvetle iş görmek kesinlikle yasaklanacak. (xi) Batı kültürüne önem verilecek; bilim, öğretmen ve sermaye olarak Avrupa'dan yararlanılmaya bakılacak. (Özkan, 2003, s.639) Ayrıca, Ferman'ın tam metni için bkz. Muharrem Kaya (Yay. Haz.), "Seçme Metinler: Tanzimat Fermanı", Ed. Mehmet Ö. Aklan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi*, Cilt I, 5. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.451-454.

ra yer veren bir belge olarak Islahat Fermanı, ilan edilmesinin ardından Paris Barış Konferansı'na katılım sağlayacak devletlere de resmen bildirildi. Böylelikle Osmanlı Devleti Paris Barış Konferansı'na tebaası arasında din ve ırk ayrımı yapmadan, tüm uyrukları arasında eşitliği sağlama konusunda iyi niyetini göstermiş olarak katılmış oluyordu.[293]

Kırım Savaşı sonrasında Rusya'ya karşı müttefiklerin desteğinin bir kefâreti olarak hazırlanan Islahat Fermanı, her ne kadar kendinden on yedi yıl önce kabul edilen Tanzimat Fermanı'nın bir devamı şeklinde algılansa da hazırlandığı şartlar ve içeriği açısından çok farklıdır.[294] Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinde, devlet içindeki gidişatı düzeltmek isteyen yönetim kadrosunun çabaları ağırlıklı olarak görülürken, Islahat Fermanı neredeyse tümüyle dıştan empoze edilmiş ve zorlanmıştır.[295] Batılı devletlerin Osmanlı'nın iç işlerine müdahalede bu sefer ortaya sürdüğü maske, medeniyetti. Islahatı medeniyet adına talep ediyordu.[296] Armaoğlu'na göre ise bu Ferman, "... çıkış sebebini yabancı devletlerden almaktadır; onların isteği için yayımlanmıştır; yabancı kaynaklıdır; hatta denilebilir ki, esaslarını bile yabancı devletler tespit etmiştir."[297]

Islahat Fermanı'nın en büyük amacı, Osmanlı toplumu içerisindeki Hristiyan tebaaya bir takım yeni haklar vermekti.* Bu Ferman, Müslüman-

---

[293] Altundere, 1992, s.93. Karpat'a göre, Osmanlı Devleti, Paris Anlaşmasıyla milletler topluluğuna kabul edildi ve "uygar milletlere" uygulanan uluslararası yasaların hükümlerine tâbi hale geldi. Bkz. Karpat, 2006, s.32.

[294] Mümtaz'er Türköne, "Islahat Fermanı", *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Cilt VI, Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul, 1996, s.164.

[295] Ateş, 2004, s.332.

[296] Tunaya, 2004, s.18.

[297] Armaoğlu, 2003, s.259.

* Verilecek yeni hakların en büyük hedefi "eşitliğin sağlanması"ydı. Davison, Islahat Fermanı ile sağlanacak "eşitlik" hakkında şu tespitlerde bulunmuştur: "...ulusçuluk [milliyetçilik] çağı olan 19. yüzyılda iç ve dış dinamikler yeni koşullara uygun bir sistemin uygulanmasını zorunlu kılmıştır. Özellikle Tanzimat'la gelişen süreç eşitlik konusunda önemli adımların atılmasını sağlamıştır. Bu gelişme 19. yüzyılın başından itibaren izlenebilmektedir. Önce gayrimüslimler Batılı özgürlük ve milliyetçilik fikirlerini benimsedikleri için yükse sesle eşitsizlikten şikayetçi oldular. İkincisi, büyük güçler arasında geleneksel olarak Yakındoğu'daki Hristiyanların hamisi olarak hareket eden yaklaşımlarıyla bu şikayetleri daha yüksek sesle aksettirdiler. Üçüncü olarak, imparatorluğun yeniden organizasyonunun devamı için şart gören Osmanlı devlet adamlarının belli bir programın sonucunda eşitlik ilkesine önem atfetmeye başladılar... Bu konudaki en önemli girişim 1856'da daha geniş biçimde hazırlanan Islahat Fermanı ile gerçekleşmişti. Bu hatt, tüm inanç sahiplerinin eğitim fırsatı, devlet görevlerine atanma, adaletin uygulanması, vergilendirme ve askerlik görevi gibi konu-

lar için yeni herhangi düzenleme getirmemişti. Buna karşın Tanzimat Fermanı, Müslüman-Hristiyan ayrımı yapmaksızın tüm tebaa için uygulanan hükümler içermekteydi. Islahat Ferman'ının *ilk bölümü*, giriş niteliğinde olup, yayımlama nedenleri üzerinde durmaktadır. *İkinci bölümde*, Tanzimat Fermanı'nın temel ilkeleri bir kez daha vurgulanmakta ve özellikle gayrimüslimlerin dinî yaşamlarını ilgilendiren konularda açıklamalarda bulunulmaktadır. *Üçüncü bölüm*, memuriyet ile mülki okullara alınmada eşitlik ilkesine uyulmasına ilişkin esasları içermektedir. *Dördüncü bölümde*, adlî düzenlemelere ilişkin kurallara yer verilmektedir. *Beşinci bölüm*, askerlikle ve yerel meclislerin oluşmasıyla ilgili yeni düzenlemelerin yapılmasına ilişkin talimatları konu edinmektedir. *Altıncı bölüm*, gayrimüslimlerin gayrimenkul edinebilmeleri ve vergi sorunları üzerinde düzenlemelere gitmektedir. *Yedinci bölüm*, azınlıkların Meclis-i Vala'da temsilleri ile bazı ekonomik konuları açıklamaktadır. Ferman'ın *son bölümünde* ise, Padişah tarafından Sadrazamına, Ferman'da belirtilen hususların ilanı ve uygulamaya geçirilmesi hakkında emir verilmektedir.[298]

Islahat Fermanı'nın getirdiği bazı esaslar Müslümanlar arasında anlaşmazlıklara ve üzüntülere sebep olmuş, bazı maddeler uygulanamamıştır. Ferman'ın bir sonucu olarak Hristiyan misyonerler, imparatorlukta daha aktif hale gelmiştir. Kendi okullarını açma hakkı kiliselerin gerek Katolik, gerekse Protestan temsilcilerinin elinde tehlikeli bir silah haline gelmiş ve bu durum sadece Müslümanlar değil, imparatorluğun Ortodoksları arasında da kaygı yaratmıştır.[299] Bununla birlikte, Ferman'a en büyük eleştiri, Tanzimat'ın yaratıcısı Mustafa Reşit Paşa'dan gelmiştir. Paşa, Ferman'da en çok Hristiyan tebaaya verilen haklara itiraz etmiş ve bu durumun Paris Anlaşması'nda yer almasının Osmanlı Devleti'nin kendi tebaası üzerindeki egemenlik ve nüfuzunun sarsılmasına neden olacağını ifade etmiştir.[300]

---

larda eşit muameleye tabi tutulacaklarını vaat ediyordu." (Roderic H. Davison, *Osmanlı'da Batı Tesiri: 1774-1923*, Çev. Durdu Mehmet Burak, İletişim Yay., Adana, 1997, s.118-119)

[298] Altundere, 1992, s.101-108.

[299] Finkel, 2007, s.408.

[300] Taner Timur, *Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*, V Yay., Ankara, 1989, s.86. Mustafa Reşit Paşa, Padişaha sunduğu bir yazıda ise, Ferman'ın yüksek şürada ve özel bir danışma kurulunda tartışılmadan Avrupa devletleri elçileriyle Ali ve Fuat Paşalar tarafından kapalı kapılar ardında hazırlandığını, Tanzimat Fermanı'nın her şeyi kapsadığı halde bu Ferman'la devletin egemenlik haklarına ters düşen bir takım imtiyazlar verildiğini, bu durumun ise Müslümanlarla gayrimüslimleri birbirine daha çok düşman edeceğini ve yakın bir zaman içerisinde bazı bölgelerde çatışmaların başlayabileceğini belirtmiştir. Mustafa Reşit Paşa'nın,

Islahat Fermanı, neticede önceki fermanlar gibi, çeşitli nedenlerden dolayı, ne devletin içinde bulunduğu kötü şartları ortadan kaldırabilmiş, ne memleketin toplumsal siyasal çehresinde bir değişim yaratmış, ne de yapılan yeni düzenlemeler kesin ve olumlu sonuçların alınmasını sağlayabilmiştir.[301] Aksine, mevcut siyasî sistem içerisinde varlığını muhafaza eden keyfi idareye karşı, ıslahat ve yenilik teşebbüslerinden ümidini kesen arasından muhalif bir akım doğmaya başlamıştır.[302] Gerek yönetim biçiminde gerekse iktidarın gereksiz harcamalarından dolayı ortaya çıkan bu muhalif akım, 1859'da "Kuleli Vak'ası" olarak bilinen ve Sultan Abdulmecit'i tahttan indirmeyi amaçlayan ilk darbe girişiminde bulunmuştur.* Bu cemiyetin amacı, Osmanlılık birliği çatısı altında İslâmiyet'in ve Osmanlı geleneğinin meşveret usulü ile iyi bir padişah ve namuslu bir hükümet kurulması isteğidir.[303] Osmanlı siyasal kültüründe ortaya çıkan bu ilk siyasal örgütün gerçekleştirmeye çalıştığı darbe girişiminin en büyük sonucu, hiç kuşkusuz, ordunun artık siyasal hayatta rol oynayacak bir güç haline gelmek üzere olduğudur.[304] Bununla birlikte, "Kuleli Vak'ası", bir süre sonra kurulacak olan "Yeni Osmanlılar" cemiyetinin de kaynağı olacaktır.[305]

İslahat Fermanı ile "Osmanlılık", yani Osmanlı Devleti'nin bütün tebaasını eşit olarak görme anlayışı da ilk kez ortaya çıkıyordu. Osmanlılık, geçmişte kalan başarılı bir uygulamadan ilhamını alan Tanzimat'tan itibaren bütün imparatorluk tebaasını Osmanlı tâbiri altında toplayarak; siyasî

---

eleştirilerini Ferman'ı ilan eden kendi yetiştirmeleri Ali ve Fuat Paşalara da yönelttiği ve onları hainlikle itham ettiği görülmektedir. Bkz. Altundere, 1992, s.115.

301 Sander, 1987, s.154.

302 Okandan, 1968, s.75.

* Bu olayın taşıdığı isimle bir alakası yoktur. Olayın mahiyeti, bir hükümet darbesi yapmak için kurulmuş olan ve "Fedailer Cemiyeti" olarak anılan gizli bir cemiyetin meydana çıkarılmasıdır. Ele geçirilen cemiyet üyeleri Kuleli Kışlası'nda muhakeme edildikleri için, bu hadiseye "Kuleli Vak'ası" denmektedir. Bkz. Mümtaz'er Türköne, "Kuleli Vak'ası Üzerine bir İnceleme", *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Cilt VI, Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul, 1996, s.148. Ayrıca, detaylı bilgi için bkz. Uluğ İğdemir, *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1937.

303 Berkes, 2003, s.275.

304 Berkes, 2003, s.274.

305 Mardin, 1999, s.282-284. Ayrıca Yeni Osmanlıların düşüncesi hakkında bkz. Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", Ed. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Cilt I, 5. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.42-53.

manada bir millet oluşturma gayretinin adıdır.[306] Bu yeni oluşum 3 temel unsur etrafında şekillenmektedir[307]:

(i) Osmanlı vatanı, vatan anlayışı ve vatan sevgisi,

(ii) Osmanlı menfâati, fertlerin ortak menfaâti,

(iii) Osmanlı hanedanı, hanedanlık yönetiminde muhafaza edilen rejim.

Bu anlayışa göre; Müslüman ve gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın, devlet her bireyine eşit mesafede durmaya başlıyordu ve bu düşünce akımı da "Yeni Osmanlılar" dediğimiz bir avuç genç aydının fikir telakkisinin sonunda filizleniyordu.** Yeni Osmanlılar Cemiyeti, meşruti idare sistemini amaç bilen, Osmanlılar arasında kurulmuş ilk büyük siyasî oluşumdu.[308] Bu hareket, Osmanlı Devleti'nin dağılması hakkında ortak kaygıya ve Avrupa medeniyeti hakkında genel bir bilgiye sahip olan; "İttifak-ı Hamiyyet"* cemiyetinin öncülüğünde kurulmuş bir teşekküldür.[309] Yeni Osmanlılar'ın programları, "ümmet" adı verilen Osmanlı tebaasına eşit haklar sağlanması, bu hakların kanun teminatı altına alınması; meşrutiyet idaresinin kurulması ve vatanseverlik hissi ile *–Osmanlılık-* fertlerin birbirlerine bağlanmasından oluşur. Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin kuruluş nedenlerine baktığımızda, devletin içinde bulunduğu durum ve cemiyetin ku-

---

[306] Nevin Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s.31. Sosyolojik olarak Osmanlılık fikri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ertan Eğribel (Yay. Haz.), *Osmanlılık*, Eyüp Kemerlioğlu'nun Anısına Armağan, Türkiye Sosyolojisi 1, Sosyoloji Yıllığı Yay., Kitap 7, Ankara, 2000.

[307] Yazıcı, 2002, s.31.

** Yeni Osmanlılar, kendilerine "Genç Osmanlılar" adını verdi. "Genç" sözcüğü, Fransız İhtilali'nin ülkelerine (özgürlük, eitlik, kardeşlik) bağlılığı, feodalliğe, mutlak monarşiye karşıtlığı ifade ediyordu. O dönemlerde Genç İtalya ve Genç Almanya hareketleri de vardı. Bkz. Sina Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, 5. baskı, İmaj Yay., Ankara, 2004, s.29.

[308] Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, Afa Yay., 1996, s.35.

* 1865 yılında İttifak-ı Hamiyet adı altında başlayan 1867 yılında Mustafa Fazıl, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi gibi isimlerin katıldığı bir toplantıyla Yeni/Genç Osmanlı Cemiyeti ismini alan Jön Türkler, Islahat Fermanı'nın yabancı kültürlerin etkisinde ve bir taklitçilikle ortaya çıktığını, temel bir felsefe ahlâki değerler zemini oluşturmadığını dile getirmiştir.

[309] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, 2. baskı, İletişim Yay., 1998, s.18. Ayrıca Yeni Osmanlılar hakkında geniş bilgi için bkz. Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar: İmparatorluğun Son Dönemindeki Genç Türkler*, Pegasus Yay., İstanbul, 2006.

ruluş amacı daha net anlaşılacaktır: (i) Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ni kuracak aydınlar, II. Mahmut'un Batılılaşma hareketine başladığı sırada ve Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra doğmuştur ve Batı'ya yönelik değerleri iyi bir şekilde bilmektedir. (ii) Basın faaliyetleri, Yeni Osmanlılar'ın ortaya çıkışında önemli bir rol oynamıştır. (iii) Yeni Osmanlılar, Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı'nda geçen hükümlere göre yapılan reform çalışmalarını yetersiz görmüşlerdir.(iv) Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu kötü durum Yeni Osmanlılar'ı oluşunu hazırlayan en önemli faktördür. (v) Modernleşme sonucu aşırı Batılılaşma Yeni Osmanlılar'ın büyük tepkisine neden olmuştur. (vi) Devletin kurtuluşu, devlet adamlarının tutum ve davranışlarındaki kontrolsüzlüğün kaldırılmasıyla mümkün olabilir.[310]

Yeni Osmanlılar ülkede bir toparlanma gereksiniminin farkında olan ve hiç zaman kaybedilmeden bu amaca yönelik tedbirlerin hayata geçirilmesinin savunuculuğunu yapan bir avuç Osmanlı aydınıydı. Tanzimat'ın baş mimarı Mustafa Reşit Paşa tarafından yetiştirilen, Batı kültürünü tanıması için Avrupa'ya gönderilen; "özgürlük" kavramını özümseyebilmiş Şinasi[311] ile onun teşvikiyle yabancı dil öğrenip, Batı'yı Batılı kaynaklardan okuyarak anlayan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi, yazılarıyla o dönem için önemli sayılabilecek mesajlar vermek; daha doğrusu mevcut yönetime karşı muhalefet yapmak[312] suretiyle Osmanlı Devleti'nde mutlak rejime karşı bir kamuoyu yaratmayı başardılar.[313] Bu aydın grup, Tanzimat hareketinin özellikle Mustafa Reşit Paşa sonrasında, dışa karşı göz boyama şeklini alması, oligarşik görünüm arzeden Babıâli yönetiminin keyfi ve baskıcı tutumu karşısında desteklerini çekmişler ve kendi özgürlük müca-

---

[310] Yazıcı, 2002, s.55-58.

[311] Şerif Mardin, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", Tanzimat'tan *Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt II, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.343.

[312] Köker, Yeni Osmanlılar hareketini, Tanzimatçı devlet adamlarının ilk kuşağının pragmatik reformculuğu yerine"siyasal ideoloji"ye yönelmeleri sonunda "grup ve kişi çekişmesi"nin programlı bir siyasal muhalefet dönüşmesi açısından kayda değer bulmaktadır. Bkz. Levent Köker, "Tanzimat Sonrasında İdeolojik Dönüşüm: Bir Değerlendirme Denemesi", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt VI, Sayı 2, 1990, s.448.

[313] Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1955, s.25-26'dan aktaran Nevin Ünal Özkorkut, "Hukuk Devleti Düşüncesinin Osmanlı Devlet Yapısına Etkileri", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000, s.139.

delelerine başlamışlardı.[314] liberal ve milliyetçi denebilecek görüşleri savunan bu muhalif kadro, Locke, Montesquieu, Rousseau, Voltaire gibi Aydınlanma düşünürlerinin fikirlerini İslâmi kalıplara oturtuyor, Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunu Meşrutiyet'in ilanında görüyordu.[315] Özellikle Namık Kemal, bireyin temel hak ve özgürlüklerinin Padişah tarafından verilmiş bir lütuf değil, kendisine Tanrı tarafından verilen hakları olduğunu; insanın bağımsızlığının güvencesinin ise bağımsız mahkemelerin tesisi ile mümkün olabileceğini hemen her fırsatta dile getiriyordu. Ziya Paşa da, devletin yeniden canlanabilmesi için öncelikle parlamenter sistemin kabulünün gerekli olduğunu savunuyor, bir millet meclisi kurulması ve bir anayasa yapılması konularına değiniyordu.[316] Namık Kemal'in düşünsel bağlamda yapmaya çalıştığı, Fransız Aydınlanma geleneğinin demokratik-liberal görüşlerini İslâm'la harmanlayarak bir sentez ortaya koymaktı. Bu çabasında özellikle Kur'an'da geçen "meşveret", yani danışma kavramına gönderme yaparak parlamenter yönetimin İslâm'la çelişmediğini ortaya koymaya, diğer bir anlatımla parlamentoyu meşrulaştırmaya çalışıyordu. J. Locke'a benzer bir yaklaşımla doğa haklarını ilahi bir temele dayandıran Namık Kemal, toplum sözleşmesini kabul ediyor, ancak baskıcı bir iktidara karşı olası isyanı meşru saymıyordu.[317] Bu çerçevede, kanun yapma yetkisinin hükümetin elinden alınması ve konunun meşveret yöntemi ile çözümlenmesi gereğini vurgulayan Namık Kemal, aynı zamanda kanun yapma ve onu icra etme görevlerinin de farklı güçlerde olması gerekliliğine inanıyordu.

Yeni Osmanlılar, aydın ve Osmanlı aydını olarak; hiçbir zaman vazgeçemeyecekleri "hürriyet" prensibi doğrultusunda, "devleti kurtarma" misyonunu, iki yolla gerçekleştirebileceklerini umuyorlardı: İlki, Osmanlı

---

[314] Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Girişimleri: 1789-1980*, Der Yay., İstanbul, 1995, s.96-97.

[315] Meşrutiyet kavramında ifade edilen yönetim sistemi, halkın meşru olarak kabul ettiği bir yolla devlet başkanlığı makamına gelmiş, ancak seçilmiş olmayan (kral, padişah gibi) bir devlet başkanının idaresinde karma bir yönetim biçimidir. Sistemin karma niteliği egemenliğin sahibi ile ilgilidir. Egemenliğe ait bazı işlemlerin yapılması milletin seçtiği temsilcilerden oluşan meclis ile devlet başkanının iradesinin birleşimine bağlıdır. Bkz. Yıldızhan Yayla, "Osmanlı Devletinde Meşruiyet Kavramı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt IV, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.948.

[316] Özkorkut, 2000, s.141.

[317] Sina Akşin, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1839-1908)", Metin Kunt, Sina Akşin, Suraiya Faroqhi, Zafer Toprak, Hüseyin G. Yurdaydın, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti 1600-1908*, Cilt III, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000, s.348.

Devleti'ni, eğitimden siyasî kurumlara kadar köklü reformlarla güçlendirmek; ikincisi, devletin yönettiği muhalif tebaayı, yatay bağlılık esasına göre bir arada tutacak bir siyasî kardeşlik (uhuvvet-i siyasîye) yaratmak.[318] Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların, Batı'nın sömürücü yanını anlamadıklarını, devlet içerisinde bir "üst tabaka" oluşturduklarını, geleneksel Osmanlı ve İslâm değerlerini hiçe sayarak, Avrupa'yı körü körüne taklit ettiklerini, Avrupa çıkarlarına hizmet eden yöneticilerin ancak yüzeysel ve simgesel bir düzeyde Batılı olabildiklerini ileri sürmekteydiler.[319]

Yeni Osmanlılar'ın meşruti monarşiye yönelik görüşleri, İslâm-Osmanlı temelinden kaynaklanıyordu. Hareket, gerçekte büyük ve yeni sınıflarla işbirliği içindeki bürokrasiye karşı aydın bürokrasisinin muhalefeti olarak belirmişti. Siyasal iktidarın tek elde toplanmasına karşı çıkılırken, "*Şurayı Ümmet*", "*Şurayı Devlet*", "*Meclis-i Ayan*"ın oluşturulmasıyla, kuvvetler ayrımının gerçekleştirilebileceği sanılmış; bu üç müessese, "İslâm milliyetçiliğini", "Osmanlılık birliği"ni, "hâkim milletin egemenliği"ni simgeleyecekti.[320] Mutlak güç olan Padişahın siyasal iktidarını sınırlamayı hedef alan Yeni Osmanlılar, bunu "Osmanlılık" temeline oturtmaya yönelmişti.

Yeni Osmanlılar'ın, Osmanlı siyasal kültürüne en büyük katkıları ise, hiç kuşkusuz "vatan" kavramına yüklenen yeni anlamla olmuştur. Bu yeni anlam, vatan kavramı ile tüm dinî, etnik ve yerel aidiyetlerin önüne geçen, tüm tebaayı bir noktada birleştiren üst kimlik yaratma çabasından farklı bir şey değildi. Daha önce etnik ya da dinsel çerçevede kendine sadakat ve aidiyet şekilleri geliştirmiş olan Osmanlı toplumunda tüm alt kimlikleri kendinde toplayan "vatana bağlılık" ve "vatan sevgisi" kavramları ile formüle edilen bu üst kimlik, Osmanlılık düşüncesinin de pratiğe geçirilmesini amaçlayan dev bir adımdı. Namık Kemal'in, "vatan" temasını öne çıkararak bunu milliyetçi bir ideolojiyle harmanlaması, Batı'daki ideolojik, kavramsal çerçeveye paralel bir yaklaşımdı; o sadece İslâmi değerlerle Hristiyan değerleri yer değiştiriyordu.[321]

---

[318] Yeni Osmanlıların arayışları hakkında bkz. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, 3. baskı, Lotus Yay., 2003, s.67-81.

[319] Mardin, 2002, s. 11-12; Zürcher, 2004, s.104-105.

[320] Özek, [ty], s.418.

[321] Esra Atalı, "1905 Rus Devrimi ile 1908 Jön Türk Devrimi'nin Karşılaştırmalı İncelemesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, s.150. Namık Kemal'in "*Vatan Yahut Silistre*" oyunundaki kahramanı "İslam Bey"in, vatanı "birçok insanı besleyen ya da herkesin haklarını ve canını koruyan bir anne" olarak görmesi, Kemal'in "vatan" kavramına yapmış olduğu vurgunun anlaşılması açısından yerindedir.

Yeni Osmanlılar, merkezi iktidarı ellerinde tutan Tanzimat bürokratlarından daha Batıcı bir düşünceye sahip değillerdi; ancak "hürriyet" ve "meşrutiyet" konusunda onlarla farklı görüşlere sahipti.[322] Tanzimat bürokratları, reformlarını kendi merkezi yönetimlerini zaafa uğratmadan, merkezi otoritenin gücünün zayıflamayacağı bir yöntemle gerçekleştirmek istiyor ve parlamentolu bir meşruti hükümete karşı çıkıyorlardı; Tanzimat'taki modernleşmeye bir muhalefet olarak ortaya çıkan ancak kendileri de bir takım rezervlerle birlikte, yenileşme yanlısı olan Yeni Osmanlılar ise, meşrutiyete geçilmesini talep etmekteydi.[323] Bu talebin gerçekleşmesi için verilen siyasî mücadele, I. Meşrutiyet'in ilanını hazırladı.

2.1.3.2.1.4. I. Meşrutiyet ve Kanun-u Esasi

Abdulaziz döneminde yaşanan dozu artmış keyfilik ve Yeni Osmanlıların çabaları sonucu oluşan meşrutiyet yanlısı fikirler, Türk siyasal kültüründe anayasalı bir siyasal düzene geçişin yolunu açan ilk askerî darbeyi hazırladı. Darbeciler, Abdülaziz'i tahttan indirilerek yerine önce V. Murat'ı, daha sonra henüz veliaht iken Mithat Paşa ile yaptığı görüşmede; "usul-i meşrutiyet ve meşverete mübteni olmayacak bir hükümeti kabul..." edemeyeceğini söyleyen II. Abdülhamit'i tahtta geçirdi.[324] II. Abdülhamit tahtta geçer geçmez Türk tarihinin ilk anayasası olan ve 1850 Prusya, 1831 Belçika anayasalarından etkilenilerek hazırlanan Kanun-u Esasîyi 23 Aralık 1876'da kabul etti.[325]

Şunu ifade edelim ki, bu anayasa, devrim ya da reform olarak nitelendirilebilecek, geniş tabana yayılmış bir halk hareketinin ürünü değildir. Zira hazırlanırken halkın istek ve ihtiyaçlarına bakılmamış, fikri sorulmamış ve bu nedenle milli bir inkılâp hareketinin mahsulü olmaktan uzak kalmış bir reform hareketidir.[326] Bunun yanında anayasanın ilanında, Yeni Osmanlılar'ın meşruti rejime geçilmesi konusunda ısrarcı yaklaşımlarının yanı sıra Batılı devletlerin dış müdahalelerinin ve o dönemde Batı'da artan anayasal faaliyetlerin etkisi de bulunmaktadır.[327] Böyle olmakla birlikte

---

[322] Karpat, 1996, s.36.

[323] Bilge, 2004, s.34.

[324] II. Abdülhamit hakkında faydalı bir çalışma için bkz. A. Tekin Kutlu, *II. Abdülhamid: Kızıl Sultan mı, Ulu Hakan mı?*, Nokta Kitap Yay., İstanbul, 2007.

[325] Lewis, 2004, s.163. Ayrıca I. Meşrutiyet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876*, Çev. Osman Akınhay, 2. baskı, Agora Kitaplığı Yay., İstanbul, 2005, s.373-425.

[326] Okandan, 1968, s.145.

[327] Özkorkut, 2000, s.144.

Kanun-u Esasi'yi bir padişah lütfu gibi görmek de doğru bir yaklaşım olmaz.* Çünkü böyle bir yargıyı, anayasanın yapım süreci imkânsız kıldığı gibi, böyle bir anayasa Osmanlı Devleti'nin diğer reform hareketlerinde olduğu gibi bir zaruretin ürünüdür.

Kanun-u Esasi, her şeyden önce halkın seçtiği bir meclis tarafından değil, Padişahın seçtiği bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. Hazırlandıktan sonra da halkın oyuna sunulmamıştır. Anayasa'da egemenliğin kime ait olduğu açıkça belirtilmemişse de, "kutsal ve sorumsuz" padişaha sınırsız yetkiler sunmasından, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini sağlama kaygısının pek de önemli olmadığı sonucuna varılır.[328] Değişen, padişahın mutlak otoritesinin anayasal zeminde de meşruiyet kazanmış olmasıdır. Ancak, Osmanlı tarihinde önemli bir dönüm noktası olan Kanun-u Esasi'nin, II. Mahmut'un reformlarından bu yana devam eden hükümdarın yetkilerinin teyidi ve birey özgürlüklerinin güvence altına alınması geleneğinin bir devamı olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.[329]

Kanun-u Esasi'de saltanat, halifelik, Osmanlı hanedanı ve Padişahın şahsı kutsal sayılmış, hakları kamu kefaletine bağlanmıştır. Kişisel özgürlüklerin de kamu güvencesine dayandırıldığı 1876 Anayasası, inanç özgürlüğüne yer vermekle birlikte "devletin dinî İslâm'dır" hükmü ile verdiği özgürlüğü gölgelemektedir. Bu anlayış içerisinde, şeriat, anayasadan üstün bir kanun olma niteliğini sürdürmektedir. Böylelikle Osmanlı geleneği ilkelerini aşan bir teokratik düzen kurulmuştur.[330] Kanun önünde eşitlik, basın ve eğitim, öğretim serbestliği, vergilendirmenin kazanca göre olması kanun hükmünde yer alan başlıca konulardır; ancak bunlar çok sınırlı ele alınmıştır. Yani, Anayasa "meşruti" siyasal biçimlerin temel öğelerinin hiçbirini içermemektedir. Yasama, yürütme ve yargı organları arasındaki ilişkiler belirgin bir biçimde düzenlenmemiş ve aralarında bir denge kurulmamıştır. Kanunları yapma yetkisi her ne kadar meclise[331] verilmişse de

---

* Ancak Gözler, Kanun-u Esasi'nin, halkı temsil eden bir kurucu meclis tarafından hazırlanmadığını, keza Kanun-u Esasi'nin kabulü için bir kurucu referandumun da yapılmadığını; Kanun-u Esasi'nin hukukî olarak Padişahın tek yanlı bir işleminden doğan ve monokratik anayasa yapma usullerinden biri olan "ferman (*octroi*)" usûlüyle yapıldığını ifade etmektedir. Bkz. Gözler, 2007, s.19.

328 Özkorkut, 1994, s.47.

329 Bilge, 2004, s.35.

330 Özek, [ty], s.425.

331 Anayasa'ya göre iki kısımdan oluşan Meclis-i Umûmi'nin, Heyet-i Âyan kısmının üyeleri padişah tarafından seçilmektedir. Tebaa, yalnızca yetkileri son derece kısıtlı olan Heyet-i Mebusan üyelerini seçebilmektedir. Anayasa'ya göre Heyet-i Mebusan'ı feshetme yetkisi yine Padişahtadır. Kanunların yapımı ve değiştirilmesini

Padişahın çok sayıda yetkisi vardır. Bu şekliyle meclis, bir tür "danışma meclisi"nden ileriye gidememiştir. Buna karşın yürütme yetkisi ise, Padişaha aittir. Padişah bunca yetkisine karşı, yalnız Tanrı'ya karşı sorumlu olup, meclise karşı sorumlu değildir.

Kanun-u Esasi, pek çok konuda Padişaha sınırsız yetkiler vermiştir. Ancak verdiği yetkiler arasında kuşkusuz en tehlikelisi, bu belgeyi belkide anayasa olmaktan çıkaracak içerikte olan ve Osmanlı vatandaşlarının temel hak ve özgürlüklerini ortadan kaldıran 113. maddesidir. Bu maddede, "Hükûmetin emniyetini ihlâl ettikleri idare-i zabıtanın tahkikat-ı mevsukası üzerine sabit olanları memalik-i mahsura-i şahaneden ihraç ve teb'id etmek münhasıran Zat-ı Hazret-i Padişahının yed-i iktidarındadır" deniliyordu.[332] Buna göre Padişah, devlet güvenliğini bozduğunu düşündüğü, yani tehlikeli gördüğü kimseleri yurt dışına sürebilecekti. Böylelikle Padişah Meşrutiyet için verilen tüm çabaları bir kanun maddesiyle ortadan kaldırabilecek bir güce kavuşuyordu. Bu durum karşısında ise Ziya Paşa, "Kanun-u Esasi'nin Kanun-u Esasi denecek yanı kalmamıştır" diyerek tepkisini açıkça gösteriyordu. Bu haliyle, yalnızca adı "anayasa" olan Kanun-u Esasi ile bir bakıma "anayasalı mutlakiyet" düzeni kurulmuştur.[333]

Başından beri anayasal düzenden rahatsız olduğu, tutum ve davranışlarıyla belli olan II. Abdülhamit, zaman içerisinde kendisine karşı yürütülen muhalefet hareketlerini ortadan kaldırma cihetine de gidiyordu. Yeni Osmanlılar'ın tabiî önderleri olarak gördükleri ve Osmanlı Devleti'nin ilk anayasasını hazırlayan Midhat Paşa, meşruti idarenin yerleşmesi için her geçen gün daha fazla uğraş vermeye başlamıştı. Ancak, anayasal düzen için atılan her olumlu adım Padişah II. Abdülhamit hiç hoşnut etmiyordu.

---

teklif etme yetkisi; üyelerinin atanmasında tek yetkilinin Padişah olduğu Heyet-i Vükelâ'dadır ve Heyet-i Mebusan, sadece bu kanun tasarılarını incelemekle yetkilidir. Ancak, kendi görevleriyle ilgili konularda ve Padişahın izniyle kanun teklifinde bulunabilir. Tebaanın seçimiyle göreve gelen ve onların temsilcisi sayılan Heyet-i Mebusan, Anayasa'ya göre Padişaha sadakat yemini eder ki, bu da Padişahın egemenliğini daha da güçlendirici bir unsurdur. Heyet-i Vükelâ'nın başkanı olan sadrazam ile üyelerinden olan şeyhülislâmın seçilmesi ve azli Padişah yetkisindedir. Heyet-i Vükelâ'nın çalışmalarında da son söz Padişahındı. Heyet-i Vükelâ'nın aldığı kararların uygulanabilmesi için de padişahın onayı şarttı. Böylelikle Padişah, yürütme organının da başı oluyordu. Bkz. Özkorkut, 1994, s.47; Özkorkut, 2000, s.149.

[332] Bilâl N. Şimşir, *Fransız Belgelerine Göre Midhat Paşa'nın Sonu*, Ayyıldız Matbbası, Ankara, 1970, s.11.

[333] Özek, [ty], s.425. II. Abdülhamit parlamentosunun anayasal rejim sorunu hakkında bkz. İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, 2. baskı, Merkez kitaplar Yay., İstanbul, 2007, s.61-69.

Sonunda bu durumdan rahatsız olan II. Abdülhamit, Kanun-u Esasi'nin 113. maddesini ilk defa Midhat Paşa için uyguladı ve onu yurt dışına sürdü.* Sonrasında II. Abdülhamit'in başlattığı baskı hareketi neticesinde de Osmanlı-Rus Savaşı bahane edilerek 14 Şubat 1878'de Meclis-i Mebusan dağıtıldı.[334]

Yaklaşık bir yıl yirmi gün gibi kısa bir süre yaşayan I. Meşrutiyet sonrası devam eden otuz yıllık II. Abdülhamit döneminde devlet büyük toprak kayıplarına uğradı. Milliyetçiliğin beraberinde getirdiği ayrılıkçı hareketler birbirini izledi. Sırbistan yeni topraklar kazandı, Rusya Kuzeydoğu Anadolu topraklarını işgal etti, Bulgaristan ve Romanya Osmanlı Devleti'nde ayrıldı ve Kıbrıs İngiltere tarafından işgal edildi. Diğer yandan, aydınlar üzerinde katı bir denetimin oluşturulduğu bu dönemde, tebaasını henüz meşruti idareyi uygulayabilecek eğitim düzeyinde olmadığını ileri süren II. Abdülhamit, özgürlüklerden uzak baskı rejimini yaşatıyordu. Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük ise, kaderciliği felsefe edinmiş toplum üyeleri için fazla bir anlam taşımıyordu. II. Abdülhamit'in, parlamentosuz anayasal düzeni, Osmanlı siyasal kültüründe farklı bir yer teşkil eder ki, o da bu dönemde İslâmcı muhalefetin giderek iktidar olmasıdır. II. Abdülhamit, aslında anayasayı yürürlükten kaldırmamış; anayasayla çelişkiye düşmeden sultan-halife olarak güçlü ve tek İslâmcı iktidarı eline geçirmiştir.[335] Bu düzenin temel dayanağını ise ulema ve halk olmuştur. Sivil-asker bürokrasisinin, aydınların, Tanzimat taraftarlarının baskısından, taklitçiliğinden kurtulan halk, halifelik niteliği ağır basan, güçlü sultan iktidarının devletini kendi devleti saymış, benimsemiş, desteklemiştir.[336] Kısaca, II. Abdülha-

---

* Otuz ikinci Osmanlı Padişahı Abdülazîz Hanın tahttan indirilerek şehit edilmesinden sorumlu tutularak Yıldız Sarayı'nın yakınlarındaki Malta Karakolunun yanına kurulan olağan üstü mahkemede yargılanan Midhat Paşa, mahkeme heyetinin kararı neticesinde idam cezasına hükmedilmiştir. Savunma hakkının layıkıyla kendisine uygulanmadığını her fırsatta dile getiren Midhat Paşa, II. Abdülhamit'in kararıyla idam edilmeyerek Osmanlı topraklarından sürüldü. Daha sonra yine Padişahın emriyle Suriye Valiliği'ne atanan Midhat Paşa, 1884 şüpheli bir ölümle hayata veda etti. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilâl N. Şimşir, "İngiliz Belgelerine Göre Midhat Paşa'nın Düşürülmesi ve Sürülmesi", *Belgelerle Türk Tarihi*, Sayı 10, İstanbul, Temmuz 1968, s.35-38; Bilâl N. Şimşir, "Midhat Paşa'nın İkinci Sadrazamlığı ve İngiltere", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri, Bildiriler ve Tartışmalar, Edirne, 8-10 Mayıs 1984,* Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1986, s.237-349; Şimşir, 1970.

[334] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), 1. Kitap: Kanun-ı Esasî ve Meşrutiyet Dönemi (1876-1918)*, 2. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, s.15.

[335] Özek, [ty], s.426.

[336] Özek, [ty], s.428.

mit, "Tanzimat döneminin laik yaklaşımına tepki olarak, uzak iktidar dönemi boyunca, dinî bürokrasi, Tanzimat döneminde güçlenmiş bulunan sivil bürokrasinin aleyhine sayıca büyümüş ve giderek siyasal sistemde daha önemli bir yere sahip olmuştur."[337] Yine bu dönemde, dış borçlanmanın yarattığı alacaklar kurulu olarak 1881'de Muharrem Kararnamesi ile ilan edilen Düyun-u Umimiye, Osmanlı Devleti'nin en verimli kaynaklarına el koyuyordu.

2.1.3.2.1.5. II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki

Meclis-i Mebusan'ın kapatılması II. Abdülhamit'in 33 yıl sürecek istibdat yönetiminin başlaması, Tanzimat dönemi sonlarında filizlenen özgürlük, eşitlik, anayasal rejim isteklerinin giderek artmasını beraberinde getirmiştir. Muhalefet taraftarları Padişahın tahttan indirilmesini ve anayasanın tekrar yürürlüğe konmasını savunurken, ortaya çıkan muhalefet hareket yurt içinde "Ahrar-ı Osmaniye", yurt dışında "Jön Türkler"[338] olarak anılan aydın kesimce yürütülmüştür.[339] Yeni Osmanlılar hareketinin ardılı olarak ifade edebileceğimiz ikinci Jön Türk hareketi, Osmanlı Devleti'nin

---

[337] Sander, 1987, s.163.

[338] Avrupa'da 19. yüzyılda feodalizme karşı mücadele eden liberal, devrimci, milliyetçi kişi ve hareketler "Jön" olarak adlandırılmıştır. Jön Türk (*Jeunes* Turca) ünvanı Batı kökenli bir terimdir. 1830'lu yıllara doğru Fransa'da Jeune-France, İtalya'da Jeune-Italie, Almanya'da Jeune-Allemagne, İngiltere'de Jeune-Angleterre adı altında gençler tarafından oluşturulmuş, gizli muhalefet örgütleri bulunmaktaydı. Bu olgu Türk muhalefetlerinin adlandırılmasında da etkili olmuştur. Ancak buradaki "Jön Türk" teriminden, I. ve II. Meşrutiyetleri hazırlayan ve Osmanlı Devleti'nde muâsır ihtiyaçlara göre reform yapılmasını isteyen inkılâpçılar ya da ihtilâlciler kastedilmektedir. Ancak, bu Jön Türkler, 1865'de Paris'te kurulan ve başını Namık Kemal ile Ziya Paşa'nın çektigi Yeni Osmanlılar için de kullanılan "Jön Türkler"den farklı bir gruptur. Aslında özgürlükçü düşüncenin ilk temsilcileri de Jön Türkler adıyla anılabilmekteyken bu hareketin öncüleri kendilerine Yeni ya da Genç Osmanlılar demiştir. Tunaya ise bu yapıyı, *İkinci Jön Türk* hareketi olarak ifade eder. Akşi'ne göre ise, gerek I. Meşrutiyet için çalışan Namık Kemallerin kuşağına, gerekse II. Meşrutiyet için çalışanlara Jön Türk denildiği halde, Türkiye'de Jön Türk deyince daha çok 1889'dan sonraki dönemde, II. Meşrutiyet için çaba gösterenler anlaşılmaktadır. İlk devrimci kuşak ise Türkiye'de daha çok Yeni/Genç Osmanlılar diye tanınmaktadır. Sonradan İttihat ve Terakki adını alacak olan örgütün kuruluşu 1889 yılına rastlar. 1889'da Askerî Tıbbiye'de kurulan gizli örgütün adı İttihad-ı Osmani'dir. Bkz. Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1987, s.18-19; Bilge, 2004, s.36; Tunaya, 2004, s.40. Ayrıca Jön Türkler hakkında detaylı bilgi için bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895-1908*, 11. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

[339] Okandan, 1968, s.233; Dursun, 2008, s.49-50.

son dönemlerinde kurulmuş olan ve tarih sahnesinde çok uzun bir süre kalmış olan bir siyasal muhalefet hareketidir. Sınırlı bir takım hoşnutsuzluklarla doğan bu muhalefet hareket, zaman içerisinde giderek yaygınlaşan, yönetimi hedefleyen ve hatta bu idealine de ulaşan bir harekettir. İkinci Jön Türk hareketi, anayasalı meşruti bir sisteme geçilmesiyle tüm sıkıntıların sona ereceğini düşünüyorlardı. Amaçlarını gerçekleştirmek için kurdukları, daha sonra partiye de dönüşecek olan İttihat ve Terakki Cemiyeti; askerler, sivil bürokratlar, aydınlar ve Balkanlardaki azınlıkların da ilgisiyle kısa zamanda güçlendi.[340]

Cemiyet, kuruluşu bakımından iki devreye ayrılmaktadır. Birinci kuruluş 1889'da İstanbul'da askerî tıbbiyeli beş öğrencinin "özgürlük" isteğiyle "İttihad-ı Osman" adıyla kurduğu gizli örgüttür. Asıl İttihat ve Terakki ise ülkenin bir iç dinamik simgesi olarak 1906 yılında Selanik'te 3. Ordu subaylarının girişimiyle kurulmuştur. O zaman adı "Osmanlı Hürriyet Cemiyeti"dir.[341] İlk kurucular on kişidir. Subaylarla bürokratların oluşturduğu bir çekirdek kadro kısa sürede büyür ve 1907 yılında Paris örgütü ile tanışır. Cemiyetin adı önce "Terakki ve İttihat" iken sonradan "İttihat ve Terakki" şekline dönüşmüştür.[342]

Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti, dönemin karakteristik yapısı içerisinde pek çok muhalefet hareketinin boy göstermeye başladığı bir dönemde kurulmuştur.[343] Bu muhalif hareketler ile İttihat ve Terakki Cemiyeti

---

[340] A. Şerif Aksoy, *İttihat ve Terakki*, Nokta Kitap Yay., İstanbul, 2008, s.16-19.

[341] İttihat ve Terakki hareketinin oluşumunda Selanik'in toplumsal yapısının belirleyiciliği hakkında detaylı bilgi için bkz. İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Cumhuriyetin Harcı: 1. Kitap Köktenci Modernitenin Doğuşu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, s.01-65.

[342] Cemiyetin bu ismi seçmesinde pozitivist düşüncenin iki temel ilkesi olan düzen (*intizam*) ve ilerleme (*terakki*)'den etkilenme söz konusudur. Pozitivist Ahmet Rıza'nın telkinleri, "terakki" sözcüğünü benimsetirken "intizam" sözcüğünün muhtemelen devrimci ya da devrimci olması gerektiği düşünülen bir derneğe uygun olmayacağı kanaatine vardırdı. "İttihat (birlik)" sözcüğü ise Osmanlıcılık fikrine vurguyla örgütlü gayrimüslimlere de çekici kılmak için yapılmış bir manevra olarak seçilmiş olması ihtimali yüksektir. Bkz. Barış Demirtaş, "Jön Türkler Bağlamında Osmanlı'da Batılılaşma Hareketleri", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 8, Sayı 13, 2007/2, s.397; Akşin, 2004, s.39. Ayrıca bkz. Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki: 1908-1914*, Çev. Nuran Yavuz, 2. baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 1984, s.33; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki: Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, Cilt III, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1989, s.7, 14-16.

[343] 16 Ağustos 1909 tarihli Cemiyetler Kanunu'nun yayımlanmasını izleyen dönemde hemen hemen her sosyal ve etnik grup bir dernek ile kendini ifade etme amacına yö-

arasında zamanla bazı iletişimler, yakınlaşmalar ortaya çıkmış; ilişkiler ve bağlantılar sağlanmıştır. Söz konusu hareketler ya Cemiyet ile beraber davranmayı yeğlemiş; hatta nesnel koşulların zorlamasıyla, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin içinde erimiş, ya kendi özel amaçlarını gerçekleştirmek için bağımsız davranmayı tercih etmiş ya da İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kendi amaçları doğrultusunda kullanma eğilimi göstermiştir.[344]

İttihat ve Terakki Cemiyeti örgüt nizamnamesinde kuruluş amacının hali hazırdaki hükümetin adalet, eşitlik, özgürlük gibi insan haklarını hiçe sayan, tüm Osmanlıları ilerlemeden alıkoyan ve vatanı yabancı egemenliği altına dönüştüren yönetime karşı Müslüman ve Hristiyan yurttaşları uyarmak olduğu belirtilmiştir.[345] Söz konusu cemiyet nizamnamesinin önemli maddeleri ise şöyledir[346]:

(i) Hükümetin adalet, eşitlik, hürriyet gibi insan haklarına uymaması ve Osmanlıları ilerlemekten men etmesi, yabancı devletlerin iç işlere müdahalesine imkân tanıması, dolayısıyla Müslüman ve gayrimüslim halkımızı uyarma maksadıyla kadın, erkek bütün Osmanlılardan oluşan "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti" kurulmuştur.

(ii) Cemiyetin amacı, umumun menfaatlerini kurtarmaya çalışmaktır. Milliyet, kavmiyet, cinsiyet, mezhep farkı güdülmez. Üyeler oylarında hür ve bağımsızdır. Kamu yararından başka bir kayıtla bağımlı değildir.

(iii) Cemiyet görevleri şimdilik, hükümeti vatandaş haklarının korunmasına ve ilerlemeye esas olarak meşrutiyeti usule sevk etmek, ahlâkı yükseltmek, eğitimi ilerletmek, medeniyete hizmet etmektir.

---

nelmiştir. Bu dernekler: (i) sosyal, (ii) azınlık, (iii) öğrenci, (iv) meslek ve (v) kadın dernekleri şeklinde sınıflandırılabilir. Bu derneklerin yanı sıra II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte siyasal dernek ve partiler de kurulmuştur. Bunların başlıcaları: Ahrar Fırkası (1908), İttihad-ı Muhammed-î Cemiyeti (1909), Mutedil Hürriyetpervan Fırkası (109), Osmanlı Sosyalis Fırkası (1910), Hürriyet ve İtilaf Fırkası (1911)'dır. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası: II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakkiye Karşı Çıkanlar*, Dergâh Yay., İstanbul, 1990, s.24-27, 36-41, 45-49.

344 Dönemin muhalif hareketleri ve bunların İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan ilişkileri hakkında bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, Cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.75-vd.

345 Akşin, 1987, s.27.

346 Akşin, 1987, s.28; Kızılırmak, 1990, s.45-46. Ayrıca nizamnamenin tam metni için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, Cilt I, İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1918), 2. baskı, Hürriyet Vakfı Yay., 1986, s.39-44.

Bu hayırlı amaca mani olanlara, cemiyeti tehlikeye uğratanlara "vatan düşmanı" gözü ile bakılacaktır.

(iv) Cemiyet, necip Osmanlı sülalesinin saltanat ve hilafet makamının devamını ister. Ancak, şeriata ve kanuna karşı harekette bulundukları ve meşrutiyeti kabul etmedikleri ve vatandaş haklarını himaye etmedikleri takdirde haklarında şeriat ve kanuni bakımdan gereken muamele yapılacaktır.

(v) Osmanlı Devleti, hürriyet ve terakki taraftarı adil bir hükümet halini aldıktan sonra cemiyetimiz, devletin toprak bütünlüğünü ve bağımsızlığını korumak, eğitimi yaymak, ahlâkı düzeltmek, serveti artırmak gibi faydalı işlerinde hükümeti desteklemeyi kendisine kutsal bir vazife sayar.

Cemiyet nizamnamesinde görüleceği üzere, Batılı anlamda haklar ve bu hakların kullanımı ile ırk, din ve cinsiyet ayrımı yapmamak, toplumu geliştirmek amaçlamakla birlikte, saltanata ve şeriata bağlılık konusunda Batılı fikirlerden ayrılmaktadır. İttihat ve Terakki Cemiyeti, meşrutiyet idaresinin sağlanması amacıyla gerek yurt içinde gerekse yurt dışında faaliyetlerini yoğun bir şekilde sürdürmüştür. Özellikle askerî kanattan büyük destek gören Cemiyet[347], her geçen gün meşruti idarenin inşasına daha da yaklaşmıştır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti için 1905 ve 1906 yılları önemli gelişmelere sahne olmuştur. 1905 yılındaki Rus Devrimi sonrasında Çar'ın halkına bir parlamento bahşederek sınırlı da olsa anayasal monarşiye geçil-

---

[347] İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin özellikle subay kesiminden aldığı desteği daha iyi anlayabilmek için o dönemdeki askerî sınıfın yapısına kısaca değinmek yerinde olacaktır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üye tabanına bakıldığında Batı tarzındaki eğitim kurumlarında yetişmiş gençlerin öne çıktığı görülür. Tanzimat döneminden itibaren orta ve yüksek dereceli okulların sayılarının giderek artması beraberinde aydın kesiminde genişlemesini getirmiştir. Devlete personel yetiştirmek maksadıyla kurulan teknik okullardan mezun olan kişiler, bürokrasi basamaklarında ilerlemeyi amaçlayan orta sınıf mensubu geniş bir toplumsal tabakayı vücuda getirdiler. Profesyonel eğitim veren bu okullar sonuçta yeni bir siyasal elitin yetiştirildiği kurumlar oldu. İlk modern eğitim veren okulların ise askerî personeli yetiştirmek için açılmış olması askerî sınıfı doğal olarak daha avantajlı bir hale getirdi. Bunun yanında askerî okullardaki eğitim sisteminin daha disiplinli ve organizasyon yetenekleri yüksek bireyler yaratması, bu kişileri de içeren gizi bir örgüt için önemli bir fırsat olarak algılandı. Bkz. Atalı, 2002, s.162. Osmanlı'da askerî gelenek ve subay sınıfının siyasallaşması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Naim Turfan, *Jön Türklerin Yükselişi: Siyaset, Askerler ve Osmanlının Çöküşü*, Çev. Mehmet Moralı, Alkım Yay., İstanbul, 2005, s.171-176.

mesi, Osmanlı'daki muhalif kesimi derinden etkilemiştir.[348] Rusya gibi Avrupa'da mutlakiyetçiliğin kalesi olarak görülen bir imparatorlukta bile halkın Çar'ı dize getirmesi, Osmanlı içerisindeki muhalif kesimleri oldukça umutlandırmıştır. 1906'da meydana gelen İran Devrimi'nin de parlamento ve anayasanın kabulüyle sonuçlanması, Osmanlı Devleti'nde Rusya'dakine benzer bir etki yaratmıştır. İran Devrimi, geri bir ülkede dahi anayasal rejime geçilmiş olmasına örnek teşkil etmesi açısından oldukça önemliydi. Osmanlı aydınları arasında artık Rusya ve İran'da meydana gelen bu özgürlükçü olaylar konuşulmaya başlamıştı. Bu ülkelerdeki devrimci olaylara giderek daha fazla atıfta bulunulması, bazı kesimlerin gidişatı durdurmak için bir devrime ihtiyaç olduğunu göstermeleri noktasında oldukça anlam yüklüydü.[349]

İttihat ve Terakki taraftarları ile II. Abdülhamit arasında devam eden iktidar mücadelesi, II. Abdülhamit'in 23 Temmuz 1908'de meşrutiyeti ikinci defa ilan etmesiyle son bulmuştur.[350] Hürriyet mücadelesinde hedefine ulaşan İttihat ve Terakki, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra kültürel bir dernek statüsü alarak hükümet sorumluluğunu yerine getirici faaliyetlerde bulunmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisinde yer alan ve aşırı politize olan çoğu subay taraftar, özelikle II. Meşrutiyet'in ilanından sonra siyasetle uğraşmaktan geri durmamıştır. Bu hareketin bir sonucu olarak askerler, kışlalarında disiplinsiz davranışları sergilemeye başlamış ve giderek siyasette önemli bir güç unsuru haline gelmiştir. Ordu içerisinde yaşanan ikililik sonrasında meşrutiyet aleyhtarları ise, meşrutiyetin yarattığı fikir serbestliğini laçkalık olarak algılamış ve toplumsal yapının giderek bozulacağını dile getirmiştir. Neticede 31 Mart 1909 olayı gerçekleşti ve meşrutiyet aleyhtarlarının bu direnişini bastırmak Selanik'ten gönderilen "Hareket Ordusu" İstanbul'da duruma hâkim oldu.[351] İttihatçıların 31 Mart Vak'asını tezgâhlamakla suçladıkları II: Abdülhamit ise, 24 Nisan günü "Hareket Ordusu"nun İstanbul'a girmesinin sonrasında 27 Nisanda tahttan indirildi ve yerine Sultan V. Mehmet Reşat geçti; İttihat ve Terakki taraftarı olan Sait

---

[348] Atalı, 2002, s.161-163.

[349] Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, Çev. Ayda Erbal, İletişim Yay., İstanbul, 1995, s.66.

[350] 1908 devriminin hazırlanması ve II. Meşrutiyet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eric Jan Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, Çev. Nüzhet Salihoğlu, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2007; Ernest E. Ramsour, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Çev. Nuran Yavuz, Pozitif Yay., İstanbul, 2007.

[351] 31 Mart İsyanı hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Kâni İrtem, *31 Mart İsyanı ve Hareket Ordusu: Abdülhamid'in Selanik Sürgünü*, Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yay., İstanbul, 2003.

Paşa da Sadrazam oldu. Böylece Abdülhamit'in 33 yıllık saltanatının ardından, Sultan Reşad'ın uysal kişiliğinden de faydalanarak iktidarı 1909'dan 1913'e kadar dolaylı, 1913'deki hükümet darbesinden sonra da fiilen eline geçiren İttihat ve Terakki dönemi başlamış oldu.[352] 1908'den 1918'e kadar devam eden İttihat ve Terakki yönetimini üç başlık altında değerlendirmek mümkündür[353]:

(i) 1908-1909 arasındaki yaklaşık dokuz aylık dönem; Meşrutiyet'in ilanından, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesine kadar geçen dönemi kapsar. Bu devirde İttihatçılar, devlet idaresinde, iktidar olarak hâkim olamamışlarsa da perde arkasından sadrazam düşürmek, kabine değiştirmek, vali ve kumandan tayin etmek suretiyle yönetimde etkili bir şekilde yer almışlardır. Bu dönem İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin devlet yönetiminde doğrudan sorumluluk üstlenmediği bir dönemdir.

(ii) 1909'dan 1912'ye kadar üç yıldan fazla devam eden dönem; II. Abdülhamit'in düşürülmesinden Sait Paşa'nın Sadrazamlıktan istifasına kadar geçen süreyi kapsar. Bu devirde İttihatçılar resmi ve mesuliyetli olarak devlet yönetiminde bizzat görev almışlardır.

---

[352] Dönemin *Ahrar*, *İttihad-ı Muhammedi*, *Fedakâran-ı Millet* ve *Heyet-i Müttefika-i Osmaniye* Partileri isyanlara yardımcı oldukları gerekçesiyle kapatıldı. Ancak sonrasında, iktidarı ele geçiren ve muhaliflerine sert tutum gösteren İttihat ve Terakki'den ayrılanlarla diğer muhalefet partilerin bir araya gelmesiyle Hürriyet ve İtilâf Partisi kuruldu. Hürriyet ve İtilâf Partisinin temel ilkelerinin en önemlileri arasında Osmanlıcı bir düşüncenin savunulması gelmektedir. Partinin dine karşı büyük bir hoşgörüsü vardır. Yöneticileri arasında dinci kümenin oldukça etkin olması, din ve inanç özgürlükleriyle, dinsel geleneklere saygıyı ön plana çıkarmıştır. Parti demokrasi ve parlamentarizmi açıkça savunmasına karşın düzende ise meşruti monarşiyi benimsemiştir. Dönemin önemli siyasî olayları olan Trablusgarp ve Balkan Savaşları'ndaki başarısızlık ise bu partinin güçlenmesinde büyük rol oynamıştır. İttihat ve Terakki'nin kontrolündeki hükümetin dış politikada etkili olamayışı da 1911 ara seçimlerinde İttihat ve Terakki'ye göre iktisatça liberal, Batıcı, Osmanlıcı ve Adem-i Merkeziyetçi bir özellik gösteren Hürriyet ve İtilâf Partisini başarılı kılmıştır. Tüm bu olaylar neticesinde, muhalefet karşısında gücünü koruyabilmek amacıyla İttihat ve Terakki üyeleri de 18 Ocak 1912'de parlamentonun kapatılmasını sağlamıştır. Hürriyet ve İtilaf Partisinin, İttihat ve Terakki'yi kapatma girişiminin ardından İttihat ve Terakki üyeleri de 23 Ocak 1913'te bir darbe girişimi sonrası tekrar iktidarı ele geçirmiştir. Bkz. Bülent Daver, "Hürriyet ve İtilâf Fırkası", Dördüncü Askerî Tarih Semineri, Bildiriler, Genelkurmay Başkanlığı Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yay., Ankara, 1989, s.99-101; Kurtuluş Kayalı, "Hürriyet ve İtilaf", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.1437-1438.

[353] Tahsin Ünal, *Türk Siyasi Tarihi (1700-1958)*, Kamer Yay., İstanbul, 1998, s.482.

(iii) 1913'ten 1918'e kadar altı seneye yakın devam eden dönem ise, İttihatçıların devlet yönetiminde tam bir hâkimiyet gösterdikleri evredir.

II. Abdülhamit'e karşı, saltanatçı, cumhuriyetçi, sosyalist, liberal, Türkçü, Hilafetçi ve her türlü siyasal düşünceden gelen aydınlar İttihat ve Terakki çatısı altında birleşmişti. İttihat ve Terakki yapıcı ve devrimci geçmişi sayesinde "özgürlük sevenlerin" toplandığı bir ocak ve kutsal bir simge sayılmış, ona üye olmak bir vatan görevi ve şeref borcu bilinmiştir. Ancak II. Meşrutiyet'in ilanından sonra parlamentonun açılışıyla birlikte cemiyet üyeleri arasında derin düşünce farklılıkları belirmeye başlamıştır. Sorunların giderek çözümlenemez bir hal alışı ve artması İttihat ve Terakki'ye duyulan güvenin sorgulanmasını beraberinde getirmiş; cemiyet yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. Cemiyet üyeleri, bir yandan kendisinden kopmaları engelleyecek önlemleri alırken diğer yandan seçimlerde baskı yöntemiyle özgürlüğü kısıtlayıcı önlemlere gitmiştir. İttihat ve Terakki'nin toplumsal herhangi bir sınıfa dayanmayışı, politikasında devamlı değişikliklere gidilmesini yaratmıştır. 1908'lerde koyu bir Osmanlıcılık fikri ve liberal bir politika savunulurken 1911'lerden başlayarak Türkçü-milliyetçi bir akım takip edilerek belli alanlarda liberalleşme tercih edilmiştir. Siyasal açıdan merkeziyetçi olan cemiyet ekonomik alanda ise devletçiliği benimsemiştir.[354] İttihat ve Terakki, siyasal kültürümüzde meclis çoğunluğunu parti kümesi baskısıyla birlikte uygulamış ve siyasal iktidarı ele geçirerek tek partili düzenin ilk uygulayıcısı olmuştur. Anayasa ilkelerini çoğunluğun sağladığı güçle ve Jakoben bir tavırla istediği gibi değiştirme yetkisini ele alarak Anayasa üstü bir konuma yerleşen İttihat ve Terakki üyeleri, çoğunluk üstünlüğünü kullanarak yaklaşık 10 yıl süre ile sıkıyönetim uygulamış ve temel hak ve özgürlükleri yararlanılamaz ve kullanılamaz bir hale getirmiştir. Buna karşın, 1911'lere gelindiğinde parti, mutlakiyetçi, devletçi ve milliyetçi ilkelere bağlı bir politikayı uygulamaya başlamış; Türkçülük akımının etkisindeki milliyetçilik ise, Batılılaşma ve laiklik ile aynı anlamda kullanılmıştır.

II. Meşrutiyet, özellikle anayasal düzene yeniden dönülmesi ve buna ek olarak anayasadaki otorite-özgürlük geriliminin özgürlük lehine giderilmesi noktasına önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. Anayasa değişikliği ile hukuk devleti mantalitesi ile örtüşen önemli düzenlemeler yapılmış, Padişahın yetkileri sınırlandırılarak, yasama ve yürütme üzerindeki etkisi azaltılmıştır. Yasama ve yürütme erkleri arasında yumuşak bir kuv-

[354] Tunaya, 2003a, s.134-135.

vetler ayrılığı ilkesi benimsenmiş; özellikle temel hak ve özgürlükler alanında önemli aşamalar kaydedilmiştir.[355] II. Meşrutiyet döneminde özellikle eğitim ve hukuk alanında oldukça önemli laik reformlar yapılmış; askerî alanda da bazı modernizasyonlar gerçekleştirilmiştir. Döneme dair gerçekleştirilen önemli reformları şu şekilde özetlemek mümkündür: 1913'de Alman yasasını esas alan yeni bir miras yasası yürürlüğe konmuştur. 1916'da Şeyhülislâm kabineden çıkarılmış ve ertesi yıl yetkilerinde büyük oranda sınırlamaya gidilmiştir. 1917'de şer'iye mahkemeleri, laik Adliye Nezaretinin denetimine verilmiş; medreseler Maarif Nezaretine tabi kılınmış ve ṿakıfların yönetimi için yeni bir Evkaf Nezareti oluşturulmuştur. 1917'de şer'iye mahkemelerindeki yargılama şeklini düzenleyen yeni bir yasa yürürlüğe girmiştir. Ayrıca, medreselerin tedrisatı yenileştirilerek Avrupa dillerinin öğretilmesi zorunlu kılınmıştır. Yine bu dönemde eğitim alanındaki önemli bir reform da 1913'de ilköğretimin kızlar için zorunlu hale getirilmesidir. Yüksek öğretim kurumları ise, 1913'den itibaren hızlı bir artış göstermiştir. Eğitim alanındaki laik düzenlemeler, dinî teşkilatların okullara müdahalesinin önlenmesi, üniversite özerkliği gibi uygulamalar kendini gösteren modernleşme hareketlerindendir. Bu dönem, askerî alanda da bir çok yenileşmeye sahne olmuştur: 1912'de ilk uçak ülkeye alınmıştır. Kısa bir süre sonra deniz kuvvetlerinde de yenileştirmeye gidilmiştir. Tersanelerde yeni düzenlemeler ve iyileştirmeler yapılmış; Donanma Bakanlığı özerk teknik dairelere bölünerek, daire başkanlarının reform planları geliştirip uygulamaları zorunlu kılınmıştır. Bu dönemde gerçekleştirilen en önemli ekonomik gelişimi ise, kuşkusuz 1914 yılında kapitülasyonların kaldırılmasıdır.[356]

II. Meşrutiyet'i Osmanlı modernleşmesinin diğer aşamalarında olduğu gibi yönetimin başındaki hükümdarın bir ürünü olarak, yani yukarıdan aşağıya doğru gelen bir uygulamadan öte, genişçe bir halk tabanına oturan bir hareket olarak algılamak mümkündür. Hatta bu açıdan söz konusu hareket, bir "milli ayaklanma"dır ve uzun yıllardır süre gelen sivil yapılaşmanın ve cemiyetleşmenin birikimlerini taşır.[357] Zira Akşin, 1908 hareketini, ihtilâlci bir ideolojiye sahip bir toplumsal tabakanın iktidara el

---

[355] Özkorkut, 2000, s.162.

[356] Bilge, 2004, s.39; Tunaya, 2003a, s.127-130; Tunaya, 2004, s.43-44; Zürcher, 2004, s.177-178; Shaw-Shaw, 1994b, s.369-370.

[357] II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma hareketleri hakkında farklı bir yaklaşım için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garbcılığı'nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel sorun Üzerine Bir Not", *Doğu Batı* -Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 4-, Sayı 31, Yıl 8, Şubat, Mart, Nisan 2005, s.55-64.

koyması ya da başlangıçta mevcut iktidarı yıkması olarak tanımlar ve bu tarihi çağdaş Türk tarihinin başlangıç noktası olarak kabul eder.[358]

Ancak, yaşanan toplumsal gerçeklik, II. Meşrutiyet'in ne algılandığı gibi olduğunu, ne de hedeflenenlerin layıkıyla gerçekleştirildiğini gözler önüne serer. II. Meşrutiyet, genişçe bir halk temeline dayanmakla birlikte, kadro ve kitle desteğini orta sınıflardan buluyordu. Bunlar arasında aydınlar, serbest meslek sahipleri ve tüccarlar vardı. İttihat ve Terakki'yi destekleyen bu kesim aynı zamanda ittihatçıların sivil yönünü de oluşturuyordu. Her ne kadar işin hareket tarafını askerî kanat temsil ediyorsa da destek tarafı işte bu orta sınıf olarak adlandırılan burjuva kesimden gelmekteydi.[359] II. Meşrutiyet, esas olarak Türk liberal-reformist aydınların ağır bastıkları bir hareketti; bu sebeple de özünde Türk milliyetçiliğinin izlerini taşıyor ve milli-burjuvaya ait özellikler sergiliyordu. Ancak, II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki döneminde dışarıdan modernleşme adına yapılan bazı uygulamalar, aslında bir zihniyet yanılmasının ürünüydü ve bazı yanlış sonuçlar doğuruyordu. Tunaya, dönemin bu karakteristik yapısını şu şekilde ifade etmektedir:

> "İttihat ve Terakki rejimi -Abdülhamit rejimini yıktıktan sonra-Merkez-i Umumi İstibdadını kurma, çoğulcu siyasî hayata son vererek tek parti rejimini açma biçiminde gelişmiştir. Böylece, Meşrutiyet sonrasına, ilk otoriter dönüşüm örneğini, miras ve örnek olarak bırakmıştır. Geri kalmış bir toplum ve dışa bağımlı bir devlet yapısı içinde, tüm siyasal müesseselerin bir taklit kafasıyla, yerli bir gelişme sürecine dayanmadan "ithali", onu bu sonuca götürmüştür. Meşrutiyet-İttihat ve Terakki ikilisi, belirli sosyal ve siyasal aşamalardan geçmeden, ölçü üzerine ve tepeden inme yöntemlerle bir rejim yaratılamayacağını kanıtlamıştır. Tarih; içinde, istenildiği gibi gezilen, istenilen her şeyin yapılabileceği bir

---

[358] Sina Akşin, "Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 2, Yaz 1977, s.42.

[359] II. Meşrutiyet'in ilanını sağlayanların sivil mi, yoksa asker mi olduklarıyla ilgili olarak, o dönem üzerine araştırma yürüten yazarlar arasında bir görüş birliğinin olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira kimine göre II. Meşrutiyet sivil bir hareket iken kimine göre askerî bir ihtilâlin ürünüdür. Askerî bir hareket olduğunu savunanlara göre; II. Meşrutiyet, meydana gelişi itibariyle halk hareketi değil askerî bir ihtilâldir. Bu ihtilâle ordunun tamamının katılmamış olduğu doğruysa da devletin en kritik hudutlarını bekleyen III. Ordu'da, orta ve daha alt dereceli subayların ve bir kısım birliklerin hareketi desteklemesi, ihtilâlin "askerî" niteliği hakkında şüpheye yer bırakmamaktadır. Rumeli'deki hadisenin İstanbul'a aksediş biçimi de bunun bir askerî harekât olduğu tarzındadır. Bkz. Ahmet Turan Alkan, *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Ufuk Kitapları Yay., İstanbul, 2001, s.91.

subjektif boy gösterme sahnesi değildir. İttihatçılar ve muhalifleri, Osmanlının kaderini yanlış yolda aramışlardır. Batı'dan tarih gümrüğüne uğramadan getirmek istedikleri rejimin faturası ağır olmuştur. Ellerinde asıllarından çok farklı, yozlaşmış ve "fiili" bir rejim kalmıştır."[360]

II. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı tarihinde çok yönlü bir nitelik taşıyan, hem siyasal ve sosyal, hem de düşünsel açıdan önemli olaylara tanıklık etmiş ve Tunaya'nın deyimiyle Modern Türkiye için bir *"siyaset laboratuvarı"*[361] olmuş bir dönemdir. Meşrutiyet'in ilanı başlangıçta Türk tarihinde görülen en geniş, ancak bir o kadar da kaos içeren hürriyet havasını getirmiştir.[362] Jön Türkler de bu özgürlük kapısından Batı'dan esinlendikleri fikirlerle girmişler, doğal olarak da bu fikirlerden kaynaklanan problemleri de yanlarında getirmişlerdir.[363] Ayrıca bu dönemde Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını önlemek için çareler arayan çeşitli kesimlere mensup aydınlar tarafından da farklı düşünsel akımlar oluşturulmuştur. Bu dönemde Jön Türklerin Batı etkisi altında sahip oldukları düşüncelere ülke içindeki çeşitli görüşler de eklenince ortaya oldukça geniş bir fikir yelpazesi çıkmıştır.

2.1.3.2.1.6. Dönemin Siyasal Düşünce Akımları

1908'de Meşrutiyetin ilanı ile birlikte daha da belirginleşen ve sistemli bir şekilde ifade edilen fikir akımları zamanla belirli şahıslar ve yayımlar tarafından benimsenmiştir. Düşünce akımlarının ortak hedefi, devletin içinde bulunduğu duruma bir son vererek çöküşüne engel olmak ve ona, dünya devletleri arasında saygıdeğer bir yer kazandırabilmek olmuştur.[364] Dönemin tüm düşünce akımları, çöküşün nedeni ve çaresi üzerinde durmuş ve kendi çözüm önerisini siyasal ve toplumsal yaşamda geçerli kılmak için çaba göstermiştir.

İktidar karşısında bir kuvvet olarak beliren düşünce akımları, siyasî hayat içinde siyasî olaylara uzak kalmamış, olayları yorumlamak, açıklamak, yönelmek için çaba göstermiştir. Ancak, dönemin düşünce akımlarının, devleti kurtarma sorumluluğunu hisseden aydınların siyasal hayata katılmalarının sağladığı bir canlılığa ulaşması, hiç kuşkusuz amaca ulaştıkları anlamına gelmez. Aydın kadroların, hangi düşünce akımı içinde yer

---

[360] Tunaya, 2003a, s.168.

[361] Tunaya, 2003a, s.121; Tunaya, 2004, s.83-85.

[362] Bilge, 2004, s.40.

[363] Bilge, 2004, s.40.

[364] Karpat, 1996, s.41.

alırsa alsın, halkın çoğunluğuyla ilişki kurmaya yönelmedikleri, kadrocu, tepeden inmeci eylemlerle sonuca varmayı amaçladığı, toplumsal yapı ile siyasal yapı arasındakí ilişkiyi kavrayabilmekten uzak olduğu, dönemin evrensel düşünce akımlarından ve kuramlarından bihaber oldukları kolaylıkla anlaşılmaktadır.[365] Ekonomik ilişkilerden habersiz, salt siyasal düzlemde kalan dönemin düşünce akımlarının bu nedenle taklitçilikten kurtulamadıkları da rahatlıkla ifade edilebilir.

Özellikle II. Meşrutiyet döneminde devleti kurtarmak amacıyla ortaya atılan düşünce akımları esas itibariyle iki grupta örgütlenen aydınların destekleri sonrasında oluşmuştur. Bu gruplardan birini, şeriatı ve şeriatın kurumlarını yıkmakla ülkenin harap olacağını, çöküş halinde bulunan kurumların ıslah edilmesini savunan İslâmcı aydınlar oluştururken, diğer grup, İslâmi kurumları yıkıp Batı medeniyetinin aynen alınmasını isteyenlerden oluşmaktaydı ki bunlar Batıcı aydınlar olarak bilinmektedir.[366] Küçükömer de buna benzer bir yaklaşımla, düşünce akımlarını "*Doğucu-İslâmcı*" ve "*Batıcı-Laik*" olmak üzere iki ana gruba ayırmıştır.[367] Bu iki ana düşünce akımının alt grupları da vardır. Batıcı-laik düşünce akımına göre, devletin kurtuluşu tam anlamıyla Batılı bir devlet ve toplum modeli tarzında bir yapılanmaya gidilmesiyle mümkündür. Doğucu-İslâmcı akım ise kurtuluşu, toplumsal ve kültürel yapıyı bozmamak kaydıyla Batı'nın üstün taraflarını almakta görmüştür.[368]

II. Meşrutiyet döneminde her türlü Batı kökenli fikre, devleti kurtaracak bir çare olarak sempati beslenmiştir. Bu dönemde sadece dinsel olanla olmayan yaklaşımlar arasında değil, seküler yaklaşımlar arasında da yoğun bir düşünsel çatışma yaşanmıştır.[369] II. Meşrutiyet'in ilanıyla Batı tesiri altında geliştirilen düşünce akımlarına ülke içerisinde yavaş yavaş gelişen reform görüşleri de eklenince farklı yönde ses bulan fikri akımlar oluşmuştur. Ancak, Osmanlıcılık sonrası siyasal yaşamda etkin rol oyna-

---

[365] Özek, [ty], s.439.

[366] Adem Efe, "Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e)", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2002, s.81.

[367] İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma*, 3. baskı, Bağlam Yay., İstanbul, 2002, s.15.

[368] Recep Ercan, "Türkiye'de Ulusal Kültür Tartışmaları Bağlamında Çağdaş Uygarlık Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt XXV, Sayı 1, Mayıs 2001, s.117-124.

[369] Metin Heper, "19. Yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1983, s.245.

yan başlıca düşünce akımları Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülüktür.[370] Bu noktada, ortaya çıkan düşün akımlarının karakteristik yapısına ilişkin Gökalp'in şu tespitleri oldukça önemlidir:

> "Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu cereyanların tarihi tetkik olunursa görülür ki müttefiklerimiz evvelâ 'Muasırlaşmak' lüzûmunu hissetmişlerdir. Üçüncü Sultan Selim Devrinde başlayan bu temâyüle meşrutiyet inkılâbından sonra 'İslâmlaşma' emeli iltihak etti; son zamanlarda ortaya bir de 'Türkleşmek' cereyanı çıktı. Muasırlaşma 'modernisation' fikri müttefiklerce aslî bir akîde hükmünde olduğu için muayyen bir nâşire malik değildir. Her mecmua, her gazete bu fikrin az çok müdafiidir. 'İslâmlaşmak' fikrinin mürevvici Sırat-ı Mustakîm, Sebîlürreşad; Türkleşmek fikrinin mürevvici Türk Yurdu mecmualarıdır. Dikkat olunursa bu üç fikrin de hakikî ihtiyaçlardan doğmuş olduğu görülür."[371]

2.1.3.2.1.6.1. Batıcılık

Osmanlı Devleti'nde, çağın gerisinde kalmamak amacıyla Tanzimat öncesi dönemden başlayarak uygulanan pek çok yenilik genelde Batıya öykünme/Batıdan etkilenme biçiminde gerçekleştirilmiştir.[372] Devletin duraklamaya başladıktan sonra, bu süreçten kurtulmak amacıyla başvurduğu tüm "yenilikler" geniş anlamıyla Batılılaşma olarak ifade edilebilir. II. Meşrutiyet hareketi Osmanlı Devleti'nde siyasal, sosyal ve ekonomik alanlardaki büyük gelişmeleri özünde taşımış, 32 yıllık istibdat yönetiminin getirdiği büyük baskı ve sansür yönetimi son bulurken, pek çok alanda temel hak ve özgürlüklerin gelişimine yönelik reformlar gerçekleştirilmiştir. Bu ortamı değerlendiren bazı aydın ve yazarlar Batılılaşma düşüncesini sistematize ederek, devletin kurtulması ve "klasik dönem"deki yapısına kavuşabilmesinin ilk ve en önemli yolu olarak bu düşünce akımını bir alternatif olarak Türk siyasal kültürüne getirmişlerdir.

---

[370] Ayşe Almıla Gök, "Osmanlı Tarihinde 'Batılılaşma' Süreci ve Tartışmaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 2, Mayıs-Haziran 2001, s.71.

[371] Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, 1918'den aktaran Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 4. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1997, s.27-28.

[372] "Fatih Sultan Mehmed dönemi ile başladığı söylenebilecek 'Batıyı anlama' atılımı, 18. yüzyıl başlarına kadar bilimsel, siyasal ve kültürel durgunluğun ardından Lale Devri ile 'Batıya öykünme' şekline dönüşmüş, II. Selim'in Fransız etkisiyle getirmeye çalıştığı yenilikler ile de 'Batıdan etkilenme' aşamasına geçmiştir." (Şerafettin Yamaner, *Atatürk Öncesi ve Sonrası Kültürel Değişim: Değişimin Felsefesi ve Toplumsal Özü*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998, s.115)

II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının, Batıcılık konusunda iki temel görüş arasında gruplaştığı görülür. Batının bütünüyle siyasal, toplumsal ve ekonomik bir düzen olarak alınmasını savunanlar "*bütüncül*" olarak Batıcılığı benimsemiştir. "*Ilımlı*" Batıcılar diye adlandırılan karşıt grup ise, millî değerlere saygı göstererek, devleti sömüren Batının sadece teknik ve bilgi birikiminin alınması gerektiğini vurgulamıştır.[373] Genelde Batıcılar, inanç kaynağı olarak Müslümanlığa ve onun evrensel değerlerine inanmıştır. Osmanlılığı ise çeşitli milletlerden oluşan bir devletin birliğini sağlayacak ana bir ülke olarak hem de devletin temeli ve güç kaynağı olan İslâmiyet'i mantıksal olarak tamamlayan bir öğe olarak kabul etmiştir.[374]

Batıcılık akımına göre, Batı, bir medeniyettir. Bu medeniyet, fert veya toplum halinde yaşanmalı ve bunun için de en refahlı, en sağlam, en heyecanlı vasıtaları bulup, bugün ve yarın için yaşamın maddî ve manevî en büyük faydasını çıkarabilmek şarttır.[375] Her türlü fikri ilerlemenin, sanat harikalarının, icatların vs. Batı medeniyetinin bir eseri olduğu yönünde hem fikir olan Batıcılar, Batı'nın dünyaya hâkim konumda olduğunu ve Osmanlı'nın da Batı'ya yönelmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak, bu yönelişin metodunun ne olacağına ilişkin Batıcılık akımı içerisinde de görüş ayrılıkları olmuştur. Bu noktada Batıcılık akımı savunucularının önerilerini şu şekilde toplamak mümkündür[376]:

(i) Batılılaşmak, yani Batı devletlerine benzer bir devlet haline gelmek kaçınılmazdır. Bunun için Batı teknolojisinin hiç tereddüt edilmeden alınması ve benimsenmesi gerekmektedir.

---

[373] Karpat, 1996, s.42. Bununla birlikte Akşin, Hikmi Ziya Ülken'e atıfla Batıcılık akımının 4 farklı kümede ele alınabileceğine işaret etmektedir: (i) Tanzimat medeniyetçileri ki, bunlar, Tanzimat'ın temel öğretisi olan Osmanlıcılığa inana ve bunun gereği olan ittihad-ı anasırı sağlamak için Batıcılığı isteyenlerdir. Yani, Osmanlı halkını oluşturan çeşitli din, mezhep ve milliyetler Batıcı, 'kalkınmacı' ortak bir zeminde buluşarak, birlik olacaklardı. Osmanlı Devleti'nin dağılması istenmiyorsa, okullarda Osmanlıcılığın telkin edilmesi kaçınılmazdır. (ii) Kabahati toplum yapımızda bulup, burada Anglo-Sakson toplum yapısını geliştirmek arzusunda olanlar. (iii) Servet-i Fünun ve Ulum-u İktisadîye ve İçtimaîye dergileri çevresinde toplanan pozitivistler. (iv) Batı'ya hayran köktenci (radikal) Batıcılar. Bkz. Sina Akşin, "Siyasal Tarih (1908-1923)", Mete Tunçay, Cemil Koçak, Hikmet Özdemir, Korkut Boratav, Selahattin Hilav, Murat Katoğlu, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Cilt IV, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000, s.46; Akşin, 2004, s.74. Ayrıca Batılılaşma sürecinde aydın sorunsalı hakkında bkz. Esen Kunt, Şehsade Sapaz, "Batı ve Öteki", *Journal of İstanbul Kültür University*, 2005/1, s.58-59.

[374] Karpat, 1996, s.43.

[375] Tunaya, 2004, s.69.

[376] Ateş, 1998, s.71-72.

(ii) Devletin gelişmesine ve ilerlemesine din, tek başına bir engel değildir. Ancak İslâmiyet'in farklı yorumlanışı ve bir dizi batıl itikatlar gelişime engel olmaktadır.

(iii) Özel girişimin desteklenmesi gerekmektedir.

(iv) Batıcılar "İttihad-ı anasır" yani Osmanlı Devleti'ni oluşturan milletlerin birliğini savunmaktadır. Bu anlamda ve yöntem olarak Tanzimat ve Tanzimatçılığı savunmaktadır.

(v) Bazı Batıcılar ise radikal olarak ifade edilebilecek bir dizi reformu savunmaktadır ki, bunlar "İslâmcılar" tarafından körüklenen yoğun tepkiyle karşı karşıya kalmaktadır.*

Batıcılık fikri, "Teokratik Osmanlı Monarşisi"nin varlığına karşı olmamakla birlikte, İslâmcı ve milliyetçi akımlarda aşırıya gidilmesinin yanlışlığı üzerinde durur. Bu nedenle milliyetçi-İslâmcı bir tutum sergileyen İttihat ve Terakki'ye karşı çıkmıştır.[377] Osmanlı'nın çöküşten kurtulabilmesi

---

* Bu yoğun tepkiler, radikal Batıcılık akımının savunucusu Abdullah Cevdet'in çıkardığı "İçtihad" dergisinin de sık sık kapanmasına neden oluyordu. Abdullah Cevdet'in, 1912'de çıkardığı "İçtihad" dergisinde yayımlanan "Pek Uyanık Bir Uyku" adlı iki makale, Batılılaşmanın geleceği hakkında farklı bir yaklaşım sunuyordu: "Sultanın bir karısı olacak ve hiçbir cariyesi olmayacaktı; şehzadeler harem ağalarının ve hizmetçilerinin bakımından uzaklaştırılacak ve askerlik hizmeti de dâhil olmak üzere, tam bir eğitimden geçeceklerdi; fes kaldırılacak ve yeni bir başlık kabul edilecekti; mevcut kumaş fabrikaları genişletilecek ve yenileri açılacak, Padişah, şehzadeler, âyanlar, milletvekilleri, subaylar, memurlar ve askerler bunların imalâtını giymek zorunda kalacaklardı; kadınlar israfa kaçmamak üzere diledikleri gibi giyinecekler ve bu hususta softa, polis ve külhanbeylerin müdahalesinden masun olacaklardı; tekkeler ve zaviyeler kaldırılarak gelirleri eğitim bütçesine eklenecekti; bütün medreseler kapatılacak ve yeni modern edebî ve teknik kurumlar kurulacaktı; sarık, cübbe vs. giymek hakkı yalnız şahadetnameli din adamlarına verilecek ve diğerlerine yasaklanacaktı; evliyaya adak ve hediyeler yasaklanacak ve bundan tasarruf edilen para millî savunmaya tahsis edilecekti; muskacılar, üfürükçüler ve bunlar gibi kimseler ortadan kaldırılacak ve sıtma tedavisi zorunlu olacaktı; ahalinin şer'i şerife aykırı inançları düzeltilecekti; yaşlılar için amelî okullar açılacaktı; dilcilerden ve ediplerden kurulu bir heyet tarafından sağlam ve araştırılmış bir Osmanlıca Türkçesi sözlüğü ve grameri yapılacaktı; Osmanlılar, hükümetlerinden ve yabancılardan hiç bir şey beklemeksizin yollarını, köprülerini, limanlarını, demiryollarını, kanallarını, vapurlarını ve fabrikalarını kendi teşebbüs ve çabalarıyla vücuda getireceklerdi; Arazî ve Evkaf kanunlarından başlanarak bütün kanunlar ıslah edilecekti." Abdullah Cevdet, "Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile dikeni ile isticlâs etmek mecburidir" derken isteminde Avrupa uygarlığının tamamıyla benimsenerek Türkiye'nin uygar Avrupa'nın bir parçası durumuna gelmesini ifade ediyordu. (Lewis, 2004, s.235; Safa, 1997, s.59-63)

[377] Özek, [ty], s.443.

amacıyla, çelişkiler içinde taklitçiliği doruk noktasına ulaştıran Batıcılar, Batı uygarlığının kökenini ve bu uygarlığın toplumsal gelişimin doğal bir ürünü olduğunu kavramakta zorlanmış ve bunu görüşlerinin ilkelliği, yüzeyselliği ve yapaylığıyla hemen kanıtlamıştır. Özek'e göre: "Tanzimat kafası'nın en oluşmuş örneklerini veren 'garpçılar'ın, Batı uygarlığının, bu uygarlığı yaratan koşullar oluşturulmadan gerçekleşemeyeceğini, bu durumda Batıya yönelişin bir taklitten öteye gidemeyeceğini, taklitçiliğin ise yarı sömürgeleşme çarkının önemli öğesi olduğunu görmekten çok uzakta bulundukları tartışılmaz bir gerçektir."[378]

Batıcıların savundukları programı bir bütün olarak değerlendirdiğimizde istikrarlı bir duruş olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Balkan Savaşlarının yarattığı savaş psikolojisi, milliyetçi akımlar doğrultusunda Osmanlı Devleti'nin parçalanma ve Batılı devletlerin Osmanlı Devleti'ne uyguladığı sömürge ve baskı politikası, Batıcı akımların kendi içinde parçalanmasına ve farklı görüş açılarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

2.1.3.2.1.6.2. Osmanlıcılık

Özellikle Fransız Devrimi sonrasında Osmanlı Devleti'ndeki sorunların nedenleri arasında önemli bir yer tutan bağımsızlık hareketlerine karşı, devletten kopma çabalarını, her türlü milliyetçilik düşüncesinin üzerinde bir Osmanlılık kavramı yaratarak önlemeye çalışan siyasî düşünce hareketine "Osmanlıcılık" denmektedir.[379] Osmanlı Devleti'nin çok etnili ve çok dinli oluşundan yola çıkan Osmanlı aydınları, öncelikle bu yapıyı koruma ve devam ettirme çevresinde çıkış yolları aramıştır. Osmanlı Devleti'nin yüceltilmesinin kendilerinin de yüceltilmesi olacağı inancının yerleştirilmesi çabası Osmanlıcılık akımının en temel görüntüsünü oluşturmaktadır. Tüm etnik grupların Osmanlı Devleti'nin yüceltilmesi çerçevesinde birleşmeleri fikrinin, devletin iç sarsıntılarının önüne geçebileceği gibi dışarıdan gelen

---

[378] Özek, [ty], s.443.

[379] M. Şükrü Hanioğlu, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt V, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.1389. Osmanlıcılık kavramı zaman zaman "Osmanlılık" ile karıştırılmaktadır. Osmanlıcılık ve Osmanlılık farklı kavramlardır. Osmanlıcılık, Tanzimat'tan sonra ortaya çıkmış yarı fikrî, yârî siyasî bir akımdır ve Osmanlı aydınları Hristiyan Osmanlı tebaasını milliyetçilik akımının etkisinden uzak tutmak için bu siyaseti benimsemiştir. Güngör'e göre: "Osmanlılık Türk medeniyetinin ve Türk devletinin mensubu olmak, Osmanlıcılık ise bu medeniyete Avrupa'nın empoze ettiği bazı unsurları sokmak mânâsına geliyordu." (Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul, 1996, s.18)

baskıları da hafifletebileceği inancı[380], Osmanlıcılık akımının fikri alt yapısını oluşturmuştur.

Osmanlı Devleti içinde yer alan tüm unsurların Müslüman ve gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın kucaklanmasını ve özellikle devletin parçalanmasını önlemeyi amaçlayan Osmanlıcılık fikri, Osmanlı vatanı ve hanedanına bağlılık temelinde bir "Osmanlı Milleti"[381] yaratmayı amaçlamıştır. Mardin'e göre Osmanlıcılık ideolojisi, "teorinin özü" ve "metodolojisi" olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu. Teorinin özü Osmanlıların kuvvetlerini birleştirmeleri gerektiği fikriydi, metodolojisi istenen sonucu elde etmek için kullanılacak yöntem ile ilgiliydi. İdeolojinin bir üçüncü kısmı da "müdahaleciliğin reddi"ydi.[382] Şura-yı Ümmet'e göre; Osmanlı Devleti'nin problemlerini çözmenin en mantıklı yolu "ittihat ve ittifak ile vatan-ı müşterekimizde bir hükümet-i meşruta tesis"[383] etmekti; Osmanlı Devleti'ni oluşturan çeşitli unsurların mutluluğu, bütün devlette uygulanacak genel bir ıslahat politikasının gerçekleştirilmesine bağlıydı; bu milletlerin sayısı ne olursa olsun "vatanları birdi"; "Bir semada doğmuş, bir iklimde büyümüş, bir havada yaşamış ruhları, kalpleri ne Rusya teskin eder, ne İngiltere tesliye eder. Gene onların çaresaz-ı alamı, melaz-ı ıztırabı sine-i vatandır."[384]

Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan Osmanlıcılık fikrinin temel sloganı olan "*İttihada-ı Anasır* (milletlerin birliği)", özellikle devlet adamlarınca ortaya atılmış ve özellikle Müslüman olan asker-sivil aydın tarafından benimsenmiş; gayrimüslim ve azınlık aydınlarca şiddetle reddedilmiştir. Bu

---

[380] Toktamış Ateş, *Türk Devrim Tarihi*, 7. baskı, Der Yay., İstanbul, 1998, s.67.

[381] Oluşturulmaya çalışılan "Osmanlı Milleti" kavramı ile, Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıla kadar uygulanan "millet sistemi" ile karıştırmamak gerekir. "Millet sistemi" olarak kavramsallaştırılan yapı, temelini Klasik İslâm Hukuku'ndan almakta olup bir veya mezhebe bağlı topluluk anlamına gelen ve söz konusu bu topluluğun idarî-dinî yapısını da ifade etmek için kullanılmıştır. Bu yapı, Eski Yakın Doğu ve İslâmî idarenin bir uzantısı ve tarihsel miras, aynı zamanda da çağdaş gereklerin ve topluluk geleneklerinin bir yansıması olarak Osmanlı'da da devam etmiştir. Fatih dönemi ile birlikte başlayan "millet sistemi", Osmanlı toplumu içinde yaşayan Ermeni, Yahudi, Ortodoks Hristiyan ve Müslüman tebaayı kapsamaktadır. "Osmanlı Milleti" ise bu milletlerin karışımıyla kurulacak bir kavramı ifade etmektedir. Bkz. Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Der. Mümtaz'er Türköne, 2. baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997, s.74.

[382] Mardin, 2004, s.261.

[383] (Sezai), Akvam-ı Osmaniye", *Şura-yı Ümmet*, 17 Nisan 1904, s.1-2'den aktaran Mardin, 2004, s.262.

[384] "Amavutluk'a Dair", *Şura-yı Ümmet*, 23 Mayıs 1902, s.2'den aktaran Mardin, 2004, s.262.

karşı çıkışın en önemli nedeni ise, hiç kuşkusuz Fransız Devrimi sonrasında yayılmaya başlayan milletleşme fikriydi. I. Meşrutiyet yıllarında birleştirici bir siyasî kavram olarak kendine çok ümitler bağlanan hatta yüceltilen, herkesi Osmanlı hanedanı ve hilafeti etrafında bütünleşmeye davet eden bu akım, II. Meşrutiyet döneminde bulanık bir hal almaya başlamıştır. Sosyal, ekonomik ve kültürel seviyeleri Müslüman tebaadan hayli ileri bir konumda olan gayrimüslim unsurlar, Osmanlılık fikrinin gerçekte ne anlama geldiğini gayet iyi anlıyordu; zira özellikle II. Meşrutiyet idaresi, Osmanlı toplumunda birliği değil, dağılmayı hızlandırmıştı.[385]

Osmanlıcılık akımı devletin Balkan Savaşı'ndan yenik çıkması sonrasında daha da belirginleşen gayrimüslim milletlerin büyük çoğunluğunun Osmanlı Devleti'nden kopuşuyla önemini yitirmiştir. Osmanlıçılık akımı, gerek İslâmcı gerekse İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisindeki aydınlar tarafından kabul görse de hiçbir zaman temel ya da hâkim görüş olamamıştır.[386] Bunun yanında dönemin muhalefet akımları ve Hürriyet ve İtilaf Partisi, bu düşünsel hareketi tam olarak benimsemiş olmalarına karşın iktidara geldikleri 1918'de ve sonrasında, Osmanlıcılık maddi temellerini yitirmiştir.[387]

Osmanlıcılık akımının, özellikle II. Meşrutiyet döneminde pek etkili olamayışı, iktidarda uygulama şansı bulamayışı ve milliyetçilik akımının etkisiyle maddi temellerini yitirmesi, onun günümüz Türkiyesindeki kimlik tartışmalarına bir temel oluşturduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Osmanlıcılık fikri, özellikle Osmanlı Devleti'nin yıkılışından sonra "üst kimlik" modeli olarak algılanmış ve Türk kimliğinin Osmanlıcılık gibi üst kimlik olabileceği savunulmuştur. Bu konuda Ateş'in tespitleri konuyu daha da betimlemektedir: "... Atatürk ulusçuluğunun [milliyetçiliğinin] ilginç bir biçimde, Osmanlıcılık düşüncesinin izlerini de taşıdığını söyleyebiliriz. Zira Atatürk ulusçuluğu [milliyetçiliği] temel olarak 'Türkiye Cumhuriyeti'ne vatandaşlık bağı ile bağlı olan ve kendini Türk sayan herkesi' Türk olarak kabul eder ve toprak temeline dayanan bir ulusçuluk [milliyetçilik] güderek, Anadolu'da yaşamış olan tüm uygarlıkların mirasçısı olduğunu savunur. İşte bu anlayışla, tüm tebaayı Osmanlıcılık potasında eritmek isteyen anlayış arasında büyük bir benzerlik vardır."[388]

---

[385] Kurt, 2003b, s.145.

[386] Tunaya, ne Balkanlıların ne de Arapların, İttihat ve Terakki'nin milliyetler üstü koruyucu bir çatı kuracaklarına hiçbir suretle inanmadıklarını; İttihat ve Terakki'nin de, çoğulcu rejimden otoriterliğe yöneldiği oranda, Osmanlıcılıktan Türkçülüğe kaydığını ifade eder. Bkz. Tunaya, 2003a, s.135-136.

[387] Ateş, 1998, s.69; Yazıcı, 2002, s.173.

[388] Ateş, 1998, s.69.

2.1.3.2.1.6.3. İslâmcılık

II. Meşrutiyet ile birlikte düşünsel anlamda gelişimini bulan ya da II. Meşrutiyet'in en kuvvetli siyasî fikir akımı[389] olarak değerlendirilen İslâmcılık[390], 19. ve 20. yüzyıllarda İslâm'ı bir bütün olarak –inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim gibi- "yeniden" hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla, İslâm dünyasını Batı sömürgesinden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir harekettir.[391] Daha öz bir ifadeyle İslâmcılık, Batı emperyalizminin dünya çapındaki yayılışı karşısında, ülkelerinin sömürgeleştirilmesine karşı tepki gösteren Müslümanların duygu ve düşüncelerini dile getiren, buna İslâmiyet'te çare arayan bir akımdır.[392]

Devletin içinde bulunduğu durumun ve yozlaşmanın tek nedeninin dinsel kuralların bütünüyle yerine getirilmemesi sonucu ortaya çıktığı görüşünü savunan İslâmcılık akımı, İslâm'ın kurallarının varolan devlet ve toplum düzenlerinin en iyisini, en gelişmişini ve en yararlısını sağlayaca-

---

[389] Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, s.19.

[390] İslâmcılık olarak adlandırılan akımın yerine zaman zaman Panislâmcılık kavramı da kullanılmaktadır. Panislâmizmin en temel hedefi ise, İslâm idealinin gerçekleştirilmesi, dünya İslâm birliği ve dünya cemaatinin bir yöneticinin (imam) merkezî otoritesi altında birleşmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Carl Heinrich Becker, "Pan-İslâmizm", Der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, s.29. Bununla birlikte "Pan-İslâmizm"i Peygambere kadar uzanan ve "Bütün Müslümanlar "kardeştir ilkesine dayandıran çok eski bir anlayış olarak ifade eden yaklaşımlar da mevcuttur. Bkz. Arminus Vambery, "Pan-İslâmizm", Çev. Mümtaz'er Türköne, Der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, s.43. Ayrıca Pan-İslamizm için ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Hülagü, *Pan-İslamizm: Osmanlının Son Umudu*, Hazine Yay., İstanbul, 2006.

[391] İsmail Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyete İslâmcılık Tartışmaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt V, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.1405. İslâmcılık akımının kaynağı ile ilgili olarak, "...Batı yayılmasına karşı Müslüman reaksiyonu mu olduğu, yoksa sadece Batılı beyinler tarafından düşünülmüş ve Batı elindeki geliştirilmiş emperyalist bir silah mı olduğu..." (Dwinght E. Lee, "Pan-İslamizm'in Kaynakları" Der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, s.123) konusunda tartışmalar da vardır.

[392] Akşin, 2000b, s.46. İslâmcılık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler,* 3 Cilt Takım, Kitavevi Yay., İstanbul, 1998; Türköne, 2003.

ğını belirterek İslâm kurallarından ödün verilmeden devlet ve toplum yaşamında uygulanmasını dile getirmiştir. İslâmcılık akımı, bir yönden İslâmi temellere dönmeyi amaçlarken diğer yandan da Batı modernleşmesine dikkat çekiyordu. Buradaki İslâmi temellere dönülme düşüncesi, ileriye doğru hamle yapmak için gerileyerek hem geçmişe ait bir istinat noktası yakalamak, hem de bir hız kazanma çabasını ifade etmekteydi. Yoksa biçimci ve selefî bir geriye dönüş değil, bir öze ulaşma anlamındaki kaynağa dönüştü.[393] Devletin zayıflamasının en büyük nedeni İslâmi esaslardan uzaklaşılmış olmasıydı. Bu ayrılma, Devletin ruhuna aykırı Batılı fikir ve müesseseleri kabul etmek şeklinde olmuştu.

İslâmcılık akımına göre, İslâm dinî, fen ve terakkinin icaplarına uyabilirdi; doğurmuş olduğu çeşitli medeniyetler bu yaratıcılığına bir delildi. İslâmiyet'in toplumsal yaşamın her yönünü düzenleyebileceğine olan inanç nedeniyle, Batı'nın sadece tekniğin alınması şeklinde kendini göstermiş; Batı'nın kültürel, dinî ve toplumsal fikirlerinin İslâm'ınkinden aşağı olduğu düşüncesiyle bunların toplumca kabulüne şiddetle karşı çıkılmıştır.[394] İslâmcılık akımının gelenekçiliğine göre Batılılaşma iki temel kurala dayanmalıdır. Birincisi, taklitten kaçınılmalıdır. Taklit, birbiriyle kaynaşamayacak, gerçek bir senteze vardırmayacak bir durumun ortaya çıkması-

---

[393] Kurt, 2003b, s.162. Kara'ya göre, İslâm-i temellere dönüş, İslâmcılık fikrinin doğmasına neden olmuştur. Bu geriye dönüşün başlıca sebepleri ise şu şekilde sıralanabilir: (i) Rönesans ve reform hareketleriyle kilisenin, bir bakıma da dinin hâkimiyetinden kurtulan, ardından da sanayi devrimini gerçekleştiren Batı dünyası, maddî ve teknik üstünlük itibariyle İslâm dünyası ile arasında büyük mesafeler koydu. (ii) Hemen hemen bütün İslâm dünyası, Batı karşısındaki askerî başarısızlıklar nedeniyle sarsıldı; buna bağlı olarak siyasî, içtimaî çalkantılar gittikçe yaygınlık kazandı. (iii) Müslüman ülkelerin bir kısmı hürriyet ve istiklâlden mahrum bir halde, çoğu da müstebit yöneticilerin idaresi altındaydı. (iv) Önce sefirler, daha sonra da Batı'da tahsil gören Müslüman aydınların etkisiyle gittikçe artan bir oranda Batı'ya karşı büyük bir hayranlık bunun beslediği bir aşağılık duygusu, Müslümanlar arasında hâkim olmaya başladı. Bu ruh hali, onların sahip oldukları inançların, yaşama ve düşünce tarzlarının yetersizliği, geçersizliği fikrine götürdü; neticede güvensiz bir ortam oluştu. (v) Bunların yanında, Batı dünyası bu büyük başarısını ve psikolojik baskısını oryantalizm ve misyonerlik faaliyetleriyle gerçekleştirdi. Birbirine paralel olarak gelişen bu iki hareket İslâm dünyasına; yönelmiş dinî, ilmî, fikrî saldırılardan başka bir şey değildi ve meydana getirdiği menfî tesir, Müslümanlar üzerinde yarattığı şaşkınlık, tereddüt, kendini başkaları aracılığıyla tanıma halleri, askerî ve siyasî başarısızlıklardan daha az etkili değildir. Bkz. Kara, 1985, s.1406-1407. Ayrıca İslâmcı söylemin kaynakları hakkında bkz. İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", Ed. Yasin Aktay, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, Cilt VI, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.34-47.

[394] Karpat, 1996, s.42.

na neden olur ki, bu da taklidin faydasız ve zararlı oluşunun en büyük kanıtıdır. Batılılaşmada uyulması gereken ikinci kural, Batı'dan alınacak hususların ülkenin kendi (İslâm) gelişme kanunlarına ve gerçek ihtiyaçlarına göre yapılmasıdır. Bu ise sadece teknik alanda olmalıdır. Elbette İslâm dünyasının fikri bir kalkınmaya ihtiyacı vardır, ancak bu İslâm kurallarına göre gerçekleştirilmelidir.[395]

II. Abdülhamit döneminde "İttihad-ı İslâm"* adı altında hâkim bir düşünce olan İslâmcılık akımını, Sultan Abdülhamit "Vahdet-i İslâm"ın sağlanması için titizlikle uygulamış[396] ve İslâm dünyasının manevî birliğini sağlamak amacıyla bu siyasetî kullanmıştır. Abdülhamit'in İslâmcılık akımına verdiği destek ile ilgili olarak Tonybee'nin tespitleri ise dikkat çekicidir: "Abdülhamid'in yaptığı: Türkiye'nin kalan gücünü Pan-İslâmizmin desteklenmesine harcamaktan ziyade, Türkiye'nin azalan gücünü çoğaltmak için Pan-İslamizmden politik destek sağlamaktır."[397]

İslâmcılık akımının savunucuları, devletin içinde bulunduğu gidişata bir son verebilmek için şu görüşleri ortaya atmıştır[398]:

(i) İslâmi konularda beliren düşünce ayrılıklarını gidermek gereklidir. Bunun için de "Medrese-i Aliye İslâmiye" gibi aydınlatıcı kararların tartışılmayacağı kurumlar tesis edilmelidir.

(ii) Çağın geleneklerine uyma ve modernleşme şarttır. Ancak reformlar yapılırken kendi özünde uzaklaşarak "Garbın bir uzvu gibisine" davranılırsa, bu tip girişimler yarardan çok zarar getirir.

(iii) Bu modernleşmenin temeli İslâmiyet ve Kur'an'a dayanmalıdır. Çünkü her konuda gerekli bilgiler bu araçlarda vardır, zira "İslâm aslında bilimdir."

(iv) Uluslararası politika alanında ise Batı'nın Osmanlı Devleti ve diğer Müslüman ülkelere uyguladığı zorba politikaları engellemenin tek yolu olarak "İttihad-ı İslâm" görülmektedir. Böyle bir birleşmenin kısa zamanda başarılması olanaksız gözükse de bu zorluk aşılmalıdır.

---

[395] Tunaya, 2004, s.73; Tunaya, 2003b, 64-65.

* "Türklerin ...İslâm dayanışmasını ifade etmek için buldukları kelime 'İttihad-ı İslâm'dır. Arapçada kelimenin karşılığı olarak "İttihadü'l Müslimin' kelimesi kullanılmıştır. (Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ (Der.), *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, s.10-11)

[396] Kuran, 1997, s.26.

[397] Arnold Tonybee, "Pan-İslâmizm'in Başarısızlığı", Der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, s.132.

[398] Ateş, 1998, s.75.

(v) Diğer düşünce akımlarının Devletin kurtuluşu için ileriye sürdüğü reçeteler geçersizdir ve bunların uygulama olanakları yoktur. Zira Batıcılar, körü körüne bir taklitçilik peşindedir; Türkçüler ise İslâmiyet'e aykırı olan "kavmiyet" (ırkçılık) davası peşindedir.

II. Meşrutiyet'in birçok politik olayını etkileyen İslâmcılık akımı, "meşruti bir teokrasi" sistemini benimsemiş, parlamenter bir monarşiyi ve anayasal düzeni, şeriatın gerek anayasa gerekse parlamento iradesinden üstün kılınması şartıyla, İslâmiyet'e aykırı görmemiştir. İslâmcılık akımına göre, anayasa şeriata uygunluğu oranında değer taşımaktadır. Yasama organı da "meşveret"i gerçekleştiren bir organdır.[399] İslâmiyet'in kamu hukukunu düzenleyen bir din oluşu ve bir devlet teorisine dayanması, İslâmcılığın dinî devletin kaçınılmaz dayanağı olarak algılayışını beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan İslâmlığın ayrılmaz bir öğesi olan politik doktrin, her İslâmcı görüşün temelinde yatan bir ilkedir. İslâmi kuralların belirlendiği bu teokratik devlet tipi, İslâmlığın ayrılmaz bir parçası olduğundan din akımlarına açık veya kapalı bir şekilde rengini veren özellik ve şeriata dayanan bir devlet anlayışı olmuştur.[400]

2.1.3.2.1.6.4. Türkçülük

Osmanlı Devleti'nde özellikle II. Meşrutiyet sonrasında gelişen ve Osmanlı "anasır-ı mutelife"sinden Türk unsurunun "milletleşmesi" söylemi ile ifade edilen Türkçülük akımı, çalışmamızın içeriği açısından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bu nedenle detayları bir biçimde incelenecektir. Ancak, bu bölümde daha çok Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının bir çözüm yolu olarak beliren bir fikir akımı çerçevesinde değerlendirilecektir. Söylemin doğuşu, gelişimi, örgütlenmesi ve Türkiye Cumhuriyeti ile olan bağının irdelenmesi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Türkçülük akımı diğer düşünce akımlarına göre en geç başlayanı olmasına karşın Cumhuriyet Türkiyesi ile birlikte ulus-devlet inşasında büyük ölçüde etkili olmuştur.[401] Ancak, Türkçülük ifadesi ile asıl kastedilen II. Meşrutiyet dönemindeki düşünce hareketidir.[402] Türkçülük, özelikle Trablusgarp ve Balkan Savaşları sonrasında toplum içinde hissedilmeye baş-

---

[399] Özek, [ty], s.449.

[400] Sencer, 1968, s.121-122.

[401] Ateş, 1998, s.76; Özek, [ty], s.444.

[402] M. Şükrü Hanioğlu, "Türkçülük", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt V, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.1394.

lanmış olan bir düşünce akımıdır. Savaşlardaki başarısızlık ve milliyetçilik akımının etkisiyle devlet içerisindeki azınlıkların bağımsızlık amaçlı direnişleri, Osmanlıcılık fikrinin iflas ettiğini bir kez daha göstermiş; Rusya'da yaşayan edebiyatçı ve aydınların başlattığı modernleşme çabaları bazı Osmanlı idareci ve aydınlarını, devletin geriye kalan kısmını bir arada tutacak öğenin, bir millet bilinci oluşturmakla sağlanabileceği fikrine itmiştir ki bu da Türkleşmekle mümkün olabilecektir. Böylelikle tohumları I. Meşrutiyet zamanında atılan Türkçülük hareketi, daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır.[403] Özden'e göre:

> "...Türkçülük bir aydın hareketidir ve amacı da aydınların siyasî taleplerinin kitlenin doğal talebi olmasını sağlamaktır. Türkçülük, milliyetçi hareketlerin bilhassa imparatorluk sınırlarında yarattığı depremlere karşı geliştirilen bir cevaptır. Başka bir ifade ile Türkçülüğü şartlandıran problematik Rusya Müslümanları içinde belirginleşmiş ve başka bir cevabın hazırlandığı Osmanlı entelektüel evrenine ithal edilmiştir. Bu açıdan Türkçülük bir akımı niteleyen ortak bir fikrî paydaya sahip olduğu gibi entelektüel aktörler düzeyinde hem nüansları ve hem de köken açısından bir zenginliği temsil etmektedir."[404]

Türkçülük, klasik ve gerçek anlamda milliyetçilik demektir. Türkçülüğün en büyük amacı ise, Osmanlı Devleti'nde şuursuz bir hayat geçiren Türkleri milletleştirmektir.[405] Türkçülük akımına göre, Osmanlı Devleti'ni çöküşten kurtarmak amacıyla, devletin esas kurucuları olup zaman ve olayların etkisi sonucu millî benliklerini yitiren, cehalet ve bilgisizliğin olumsuz etkileri altında ezilen, ekonomik durumdan düşük olan, kendinden olmayan unsurların ekonomik baskısı altına giren, homojen olmayan unsurlar arasında millî bağdan yoksun, onlar arasında millî varlığını kaybetmiş halde yaşayan Türk unsurların kültürel ve ekonomik durumlarını düzeltmek, onların dinî yönden yanlış ve bâtıl inançlardan kurtulmalarını sağlayacak teşebbüslere girişmek, ülke genelinde sosyal, ahlâkî, dinî, hukukî, ekonomik ve kültürel yönlerden çok yönlü bir devrim yapılması gereklidir.[406]

Türkçülük akımının ana teması, millî bir dil, din, soy ve ülkü birliğinin sağlanmasıdır. Devletin yaşaması her şeyden önce bu öğelere da-

---

[403] Tunaya, 2004, s.77.

[404] Mehmet Özden, "Türkçülük: Sınırlar ve Hayaller", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, s.86.

[405] Tunaya, 2003a, s.137.

[406] Okandan, 1968, s.454.

yanmasıyla mümkündür. Yani Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan Türkler ülkü birliği ve millî bilinçle bu geriye gidişi, parçalanmayı önleyebilir. Devlet içindeki diğer milletlerin kendi devletlerini kurmak için verdikleri savaş, gerilemenin ve çöküşün en büyük nedenidir; bu çöküş ise ancak Türkçülükle engellenebilir. Türkçülük, topluma yeni bir ruh, yeni bir canlılık verecektir. Türkçülük akımının başlıca amaçları ise şu şekilde özetlenebilir[407]:

(i) Tüm Türklere bir millet bilinci ve millî ülküler aşılanmalıdır. Bunlar olmadan başarı ihtimali yoktur. Bunun için Türk masalları, Cengiz Han'ın yaşamı gibi araçlar kullanılacaktır.

(ii) Türkleşmek için modernleşmek gereklidir. Ancak bu Batı taklitçiliği değildir. Tanzimat döneminde görülen bu taklitçilik, Türk toplumunu özünden uzaklaştırmıştır. Bunun yanı sıra Türkçülük modernleşmeye engel değildir; zira milliyetçilik modern bir düşüncedir.

(iii) İslâm dünyası ile iyi ilişkiler kurulmalıdır. Türkçülük İslâm'a aykırı bir düşünce değildir. Kaldı ki Türk Milleti'nin güçlenmesi ve İslâm dünyasını koruması, İslâmların birliğini sağlayabilecek olan bir gelişmedir.

(iv) Siyasal amaçlara ulaşabilmek için, millî bir ekonomi politikası izlenmeli ve özellikle kapitülasyonlardan kurtulunmalıdır.

(v) Siyasal bağımsızlığın sağlanabilmesi için gerekli bir diğer aşama da kültürel bağımsızlığın sağlanmasıdır. Kültürel bağımsızlık, dilden başlayarak, tarih, din, terbiye alanlarında sürecek ve son olarak da ekonomik bağımsızlıkla amacına ulaşmış olacaktır.

(vi) Türkçülüğün son amacı da tüm Türkleri bir araya toplayacak bir devletin oluşturulmasıdır.

Türkçülük akımı, Rusya'daki Pantürkist akımlardan etkilenmekle birlikte, Meşrutiyet dönemindeki önderi Ziya Gökalp'tir.[408] Jön Türk hareketi içindeki belli belirsiz, dağınık Türkçülük görüşü, Gökalp tarafından belirli bir kuramsallığa ulaştırılmak istenmiştir. Gökalp, "Yeni hayat" doktriniyle, milliyetçiliğin sosyal, siyasal ve ekonomik yönlerini saptamaya çalışmıştır.[409] "Yeni hayat"ın millî hayat olması gerekmektedir. Gökalp, ilk kez Durkheim sosyolojisinin prensiplerini hayata geçirerek, "millet", "hars",

---

[407] Ateş, 1998, s.78-79.

[408] Ziya Gökalp hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Yay. Haz. Aykut Kazancıgil, Cem Alpar, 3. baskı, Nobel Yay., Ankara, 2007.

[409] Berkes, 2003, s.422.

"medeniyet", "millî mefkure"[410] gibi kavramlar üzerine eğilmiş, milletleşmenin tekamül merhalesi olduğunu, milletleşmekle toplum yapısının yenileşeceğini, öteki milletlerin düzeyine erişme savaşında başarı kazanılabileceğini savunmuştur.[411] Bu açıdan, Türkleşmek Batılılaşmak için zorunlu bir aşama sayılmıştır. Türkçülük akımını bir düşünce sistemi haline getiren Gökalp, Türkçülük fikrini, idealinin büyüklüğü açısında ele alarak üçe ayırmıştır[412]: (i) Türkiyecilik, (ii) Oğuzlar ve Türkmencilik, (iii) Turancılık. Bununla birlikte Gökalp, bir program belirlemeye çalışmış ve bu programı şu şekilde sistematize etmiştir[413]: (i) Dilde Türkçülük, (ii) Estetikte Türkçülük, (iii), Ahlâkta Türkçülük, (iv) Hukukta Türkçülük, (v) Dinde Türkçülük, (vi) Ekonomide Türkçülük, (vii) Siyasette Türkçülük, (viii) Felsefede Türkçülük.

II. Meşrutiyet döneminin hürriyet ortamı pek çok düşüncenin tartışıldığı bir ortam oluşturmuştur. Bu gelişmeler içerisinde Türkçü düşünceyi de savunan çok sayıda dernek kurulurken bu derneklerin öncülük ettiği dergiler de yayın hayatına farklı bir boyut getirmiştir.[414] Bunun yanında, özellikle Balkanlardaki milliyetçilik akımları ve yaşanan savaşlar, Türklere de bilinç kazandırmıştır. Ancak Gökalp'e göre, Türkleşmek tehlike karşısında birleşmekten öte bir anlam taşımaktadır ve toplumsal bir devrim niteliğindedir. Din karşısında bilim ve hukukun bağımsızlık kazanmasından yana tavır sergileyen Türkçülük akımı, dinde bir dizi reformların gerçekleştirilmesini de savunmuştur.[415] Din ile devlet ayrımını savunan ve Tanzimat'ın yarattığı düalist yapıyı ortadan kaldırmayı öngören Gökalp, devletin "demokratik milliyetperverlik ideolojisi"ne dayanması gerekliliği üzerinde dur-

---

[410] Ziya Gökalp'in sosyal ve siyasal felsefesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Yay. Haz. Füsun Üstel, Sabir Yücesoy, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2001, s.54-79.

[411] Özek, [ty], s.446; Karpat, 1996, s.46.

[412] Gökalp, 2004, s.23.

[413] Gökalp, 2004, s.98-166.

[414] Bu dönemdeki Türk Derneği, Genç Kalemler, Türk Yurdu, İslâm Mecmuası ve Türk Ocağı gibi dernek ve dergiler Türkçülük fikrinin oluşturulmasında ve topluma aktarılmasında büyük rol oynamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Masami Arai, "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği", Ed. Mehmet Ö. Aklan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi*, Cilt I, 5. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.180-195; Füsun Üstel, "Türk Ocakları", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.263-268; Firdevs Gümüşoğlu, "Türk Yurdu", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.269-274.

[415] Karpat, 1996, s.45.

muştur. Türkçülük, modernleşmeyi Batı'nın aynen taklidi olarak değerlendirmemektedir. Türk harsı, milletleşmek için zorunlu bir gereksinimdir ve hars Batı'dan ithal edilemez; harsı Türklerin din ve milliyet özelliklerinde arayıp bulmak gerekmektedir.[416]

Türkçülük düşüncesi, İttihat ve Terakki ile milliyetçiliğe dönüşen bir akım olmuştur. Ancak, İttihat ve Terakki, Osmanlı Devleti'nin dağılmasına neden olabileceği düşüncesiyle Türkçülüğü savunma konusunda ihtiyatlı davranmıştır.[417] Zamanla Türkçülüğün bir siyasal bilinç olarak gelişmesi neticesinde ise, Yusuf Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset* sentezi ortaya atılmıştır. Türkçüler, Osmanlı Devleti'ni Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük prensipleri üzerine inşa etmek istemiş; Türkçülük gerçekleştirilmek istenirken ne İslâmcılık ne de Osmanlıcılık bırakılmıştır.[418] Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset adlı çalışmasında problem olarak "Tevhid-i Etrak", Türkleri birleştirmek veya "azim bir millet-i siyasiye" kurmak şeklinde tespit edilmiştir.[419] Akçura'ya göre bu problematiğin üç nedeni vardır: Birincisi, büyük milliyetler arasında Türklerin varlıklarını korumuş olmalarıdır. İkincisi, büyük milliyetler 19. yüzyılın ürünüdür ve millî birliklere vücut vermiştir. Üçüncüsü ise, Osmanlıcılık veya İslâmcılığın güçlü bir siyasal birlik getirilemeyeceğinin anlaşılmış olmasıdır. Akçura'ya göre: "Zamanımız tarihinde görülen genel akım ırklardadır. Dinler, dün olmak nedeniyle gittikçe siyasal önemlerini yitiriyorlar, toplumsal olmaktan çok şahsileşiyorlar; cemiyetlerde vicdan özgürlüğü din birliğinin yerini alıyor. Dinler cemiyetlerin işlerini düzenleyici olmaktan vazgeçerek kalplerin kılavuzluğunu üzerlerine alıyorlar, Tanrı ile kul arasında bir vicdan bağı durumuna geliyorlar."[420]

Türkçüler, milletleşmenin önemi üzerinde haklı olarak dururken, daha önceki düşünce akımlarında da olduğu gibi, Türkleşmenin her sorunu çözecek bir etken olacağı yanılgısına düşmüşlerdir. Batı'nın milletleşmeye ekonomik ve sınıfsal gelişim ve değişimlerin sonucunda vardığı, yani Ba-

---

[416] Özek, [ty], s.447. Safa, Türkçülük akımının, çeşitli yayımlarda, konferanslarda, Darülfünun takrirlerinde ve kitaplarda yer alan programını şu başlıklar altında incelemektedir: (i) Büyük Türk birliği (Pantürkizm), (ii) Türk tarihi ve harsı, (iii) Türk dili, (iv) İslâm beynelmileliyeti, (v) Muasırlaşma, (vi) Millî iktisat, (vii) Millî edebiyat. Bkz. Safa, 1997, s.54-58.

[417] Akşin, 2004, s.75.

* Üç Tarz-ı Siyaset hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998; Fuat Uçar, Üç *Tarz-ı Siyaset Türkçülüğün Manifestosu: Osmanlıcılık-İslâmcılık-Türkçülük*, Fark Yay., Ankara, 2008.

[418] Tunaya, 2004, s.79.

[419] Akçura, 1998, s.15.

[420] Akçura, 1998, s.15.

tı'nın milletleşerek gelişmediği, gelişip milletleştiği gerçeği, Türkçülerin kavramakta zorlandığı en büyük olgu olarak kalmıştır.[421] Bu durum ise, devletin çöküşüne engel olmak için alınması gereken tedbirlerin tam anlamıyla uygulanmasının önünde en büyük engel olarak belirmiştir. Ancak, Türkçülük akımı, yeni Cumhuriyet Türkiyesi'nde ümmetten millete geçişte önemli bir görev üstlenmiştir. Millî egemenlik, bağımsızlık savaşı, millî-devlet ilkeleri, büyük ölçüde Türkçülük akımının görüşlerine dayanmıştır.

2.1.3.2.2. Modern Türkiye'nin Doğuşu

Kırım Savaşı'yla (1853-1856) daha da belirginleşen Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel çıkmazların yol açtığı yozlaşma ve gerilemeler, Batı'nın güçlü devletlerince Osmanlı'nın paylaşılmasını gündeme getirmiştir. Batı "hasta adam" olarak nitelendirdiği Osmanlı Devleti'nin paylaşılmasını "Doğu Sorunu" olarak ele almıştır. İttihat ve Terakki'nin iktidara bütünüyle hâkim olduğu dönemde girilen I. Dünya Savaşı (1914-1918) sona erdiğinde, Osmanlı Devletini tekrar eski ihtişamlı günlerine kavuşturma hayalinin gerçekleşmesi bir yana 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi ile paramparça edilen devletin işgal edilme süreci 24 Nisan 1920 Sevr Anlaşması ile devam ediyordu. Özetle, Osmanlı Devleti'ni diriltmek, yaşatmak hatta büyütmek amacıyla girilen savaş sona erdiğinde, devletten geriye bir Türk milleti bile kaldığına pek az insan inanıyordu.[422] İşte böylesi kritik bir ortamda Mustafa Kemal ve arkadaşlarının temsil ettiği "A*ydınlanma*" ideolojisine sahip güçler ile Anadolu'da dinî kanaat ve cemaat önderlerinin belirli koşullarda uzlaşması sonucu başlayan[423] ve milletin bağımsızlık ve egemenliğini sağlamak üzerine kurulan milli mücadele hareketi, her kesimden insanın büyük özveri ve mücadelesi sonucu başarıya ulaşmıştır.[424]

Bu dönemde kurgulanmaya çalışılan projenin en önemli amacı ise hiç kuşkusuz milletleşmeye yöneliktir. Bu süreçteki temel referans ise Fransız Devrimi ve bu hareketin merkezindeki aydınlanma düşüncesidir. Fransız Devrimi ile ulus-devlet ve cumhuriyet kategorileri ortaya çıkmıştır.

---

[421] Özek, [ty], s.448.

[422] Berkes, 2003, s.475.

[423] Ömür Sezgin, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1984, s.135. Ayrıca Atatürkçü düşünce ve Türk Aydınlanma çağı hakkında bkz. Halil İnalcık, "Atatürk ve Atatürkçülük", Yay. Haz. Şermin Korkusuz, Zeynep Uygurer, *Halil İnalcık: Doğu Batı -Makaleler I-*, 2. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2005, s.346-386.

[424] Bilge, 2004, s.42.

Ancak bunların hayata geçirilmesi için vatandaşlık kavramının oluşturulmasına ihtiyaç vardır. Zira vatandaşlık olmadan diğerler kavramların içi boş kalacaktır. Aydınlanma felsefesi, insanı dinsel bilgiye bağlı kalan değil, aklı sayesinde sürekli neden-sonuç ilişkisi etrafında dönen, edindiği bilgiler aracılığıyla kendini yeniden üreten ve sürekli ileriye yönelen bir varlık olarak tanımlamıştır. Bunun sonucu olarak insan, giderek özgürleşmeye başlamış, vatandaşlık kavramı ile tabiiyet ve kulluk ilişkisi sona ermiştir. Bu çerçevede, bireylerin kendilerini millet birimi içinde tanımlamalarının gerektiği kabul edilerek, milletten daha dar veya geniş birimlere duyulan bağlılıklara kuşkuyla bakılmıştır.[425]

Modern Cumhuriyet Türkiyesi'nin oluşumunu iki aşamada ele almak mümkündür: Birinci aşama bağımsızlığın elde edilmesi sürecini kapsarken, ikinci aşama ise, yeni bir devletin oluşturulması evresini ifade eder.[426] Bu bağlamda, 1919-1922 yılları arasındaki tarihi süreç, hem Türk yurdunun savunulması hem de modern Türk devletinin yeniden kurulması aşamalarını içinde barındırması açısından modern devletin kuramsal yapısının anlaşılması noktasında önem arz eder. Tunaya'ya göre, "Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti devresinde aramak gerekir."[427] 1920'li yıllarda başlayan bu devrede hedeflenen temel tez modern bir toplum haline gelmektir. Devrimlerin önderi olarak TBMM Reisi ve İcra Vekilleri Heyeti'nin doğal başkanı Mustafa Kemal Atatürk, ülkeyi, en temel özelliği "dönüşüm" ve "değişim" olan, "muasır medeniyet" seviyesine[428] ulaştırmayı hedefliyor; "Millet ve memleketin medeni ve içtimai inkişafını" sağlamak için; "asri ve medeni bir idare olma"nın önemine işaret ediyordu.[429] Atatürk'ün ideolojisi ve devrimini: "Türkiye nasıl kurtulur?" sorusuna verilmiş radikal bir cevap olarak gören Dâver'e göre temel hedef: "Yeni bir devlet, yeni bir toplum ve yeni bir insan yaratmaktır."[430] Bu amacı sembolize eden "muasır medeniyet seviyesi" terimi, Atatürk'ün iktisadî, toplumsal ve siyasal alanlarda oluşturmak istediği "Yeni bir toplum"a işaret etmektedir.[431] Yani Timur'un ifadesiyle: "Atatürk'te

---

[425] Keyder, 2003, s.125.

[426] Faruk Alpkaya, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yay., İstanbul, 1998, s.15.

[427] Tunaya, 2004, s.90.

[428] Murat Belge, " Mustafa Kemal ve Kemalizm", Ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, Cilt II, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.40.

[429] Bilge, 2004, s.44.

[430] Bülent Dâver, "Atatürk ve Sosyo-Politik Sistem Görüşü", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, Dr. Nejat F. Eczacıbaşi Vakfı Yay., İstanbul, 1983, s.247'den aktaran Köker, 2000, s.219.

[431] Köker, 2000, s.219.

asıl amaç 'çağdaş medeniyet'dir";[432] bu çağdaş uygarlık da; bir cumhuriyet olarak Türkiye'nin izlediği dış politikanın hiç değişmeyen temel özelliğinin Batı'ya yönelik olduğunu vurgulayan Sander'e göre, Batı tarafından temsil edilmektedir.[433] Bu nedenle Atatürk, Osmanlı'nın, çöküşünde önemli bir etken olarak gördüğü Batı ile bağlarını koparmasına dikkati çekerek,[434] Batılı işgalcilere karşı yürüttüğü askerî ve siyasî hareketinin özünde Avrupa modeline uygun bağımsız bir Türk ulus-devleti oluşturmak olduğunu ve bu bağlamda da sık sık hareketinin Batı ideal ve değerlerine değil Batı emperyalizmine karşı olduğunu dile getirmektedir.[435]

Cumhuriyet devrimlerinin temel amacı toplumun gelenekçi usul ve adetleri yerine çağdaş ve rasyonel fikirleri yerleştirerek Türk toplumunu günün ihtiyaçlarına göre yenileştirmekti. Cumhuriyet rejimi, akılcı, gelenekselciliğe ve medreseye cephe almış, her sorunu düşünsel bağlamda ele almayı öngören bir insan tipi yaratmak amacındaydı.[436] Dolayısıyla laiklik ilkesi, fiilen, bütün devrimlerde önemli rol oynuyor, sadece din ve devletin ayrılması anlamında değil, dinin toplumsal yaşam ve siyasal kurumlar üzerindeki belirleyici etkisinin sona erdirilmesi anlamında da büyük önem taşıyordu.[437] Daha Cumhuriyetin ilanıyla başlayan ve özellikle de dinî kurumların etkisini azaltarak, milleti, medeni bir dünyada hak ettiği seviyeye yükseltmek amacını taşıyan devrimler, geleneğin yerine modern olanı benimsetmek için yasal düzenlemeler ve yaptırımları da içeriyordu.[438] Köklü düzenlemelere geçişteki en önemli anahtar, devrimlerin, devletin kuruluş aşamasında hukuksal sorunlara verdiği önemdi.[439] Osmanlı sonrası kurulan yeni Cumhuriyet rejiminin hedefi ise Aktar'a göre şöyledir:

> "Yeni hedef, Osmanlı patrimonyal egemenliğinin yapısını baştan ayağa değiştirip yerine yasal ve akılcı bir egemenlik getirmekten ibarettir. Bu dönüşüm, biri, din ve patrimonyal sistem ikilisinin ortadan kaldırılmasını, diğeri Batı'dan kopya edilen modern ve akılcı göndergeyi yerleştir-

---

[432] Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1997, s.108.

[433] Oral Sander, *Türkiye'nin Dış Politikası*, Der. Melek Fırat, 3. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s.71 ve 79.

[434] Sander, 2006, s.160.

[435] Sander, 2006, s.74.

[436] Karpat, 1996, s.65.

[437] Laikliğin reformlar üzerindeki etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 2. baskı, Adam Yay., İstanbul, 1997, s.24-43.

[438] Bilge, 2004, s.43.

[439] Ali Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.150.

meyi amaçlayan iki koşut süreci kapsar. Bu iki süreç ikinci evrede birleşerek ulusal [millî] süreci doğururlar. Başlangıçta, bu iki süreci başlatmanın basit bir aracı olarak düşünülen ulus [millet], daha sonra cumhuriyetçi söylemin özü ya da yasal egemenliğin tek meşru alanı haline gelir. Seçkinlerin söylemlerinde ortaya çıkan bu kavram olarak Türk ulusu [milleti] ancak politik kopuş ile ortaya çıkan bir bütünlüktür. Seçkinler egemenliklerini onun üstüne oturtmaya çalışırlar."[440]

Bu anlayış doğrultusunda, 1924'de Halifelik kaldırıldı[441] ve İslâm'ın devlet dinî olarak ifade edildiği 1924 Anayasası'nın 2. maddesi de dört yıl sonra 1928'de değiştirilerek, "*de facto*"* olarak zaten çok etkili bir ilke olan laiklik de 1937'de anayasaya kondu.[442] Bu noktada hemen ifade edelim ki, Atatürk devrimlerinin Batıcılık anlayışından kaynaklanan temel karakteris-

---

[440] Cengiz Aktar, *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, Çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993, s.46.

[441] Halifeliğin ortadan kaldırılmasının iki anlamı vardır: Öncelikle Türkiye, İslâm dünyasının merkezi olmaktan çıkmıştır. Türkiye, İslâm'ın manevi önderliğini bırakıp dünyevi bir hükümet kurup halifeyi sınır dışı edince, Batılılaşmanın nimetlerine karşılık, İslâm birliği ve İslâm'ın desteğinden vazgeçer olmuştur. Bu değişiklik sadece Türkiye'de değil, bütün İslâm dünyasında da yaşanmıştır. Zira o güne kadar teorik olarak İslâm dünyasında tek bir halife vardı. (1801 yılına kadar Batı Hristiyan dünyasında tek bir imparatorun olması gibi) her şeye karşın, halifelik, İslâm toplumunun en birleştirici ve İslâm'ın geçmişi ile en güçlü bağı sayılmıştı. Bu durumun ortadan kaldırılması, belki de yüzyıl önce Napolyon Savaşları sonunda Kutsal Roma İmparatorluğu'nun sona ermesiyle Batı Avrupa'da meydana gelen bir şok etkisi yapmaktaydı. Karpat, halifeliği kaldırma kararının görünüşteki siyasal amacından çok daha önemli kültürel ve tarihi mirası olduğu kanısındadır: "On dokuzuncu yüzyılın başlarından beri sürüp gelen mücadelede laik-yenilikçi grubun, dinci-muhafazakârlara karşı zaferini ifade ediyordu. Bu zafer ancak 1920-1924 yılları arasında laik-yenilikçi grubun bir daha asla tekrarlanamayacak müsait siyasî durumda bulunmasıyla mümkün olmuştu. Devrimcilere göre halifeliğin kaldırılması ile laikliği ve dolayısıyla, yenileşmeyi önleyen baş engel de ortadan kalkmış oluyordu" (Karpat, 1996, s.58)

* Latince kökenli bir uluslararası hukuk terimi olan "*de facto*", dilimize "fiilen" ya da "eylemden dolayı" şeklinde çevrilebilir. De facto çoğunlukla, belirli bir hükümetin fiilen egemenlik yürüttüğüne dair geçici tanımayı içerir. Yine Latince kökenli olan "*de jure*" ise "hukukça" ya da "hukukî" anlamına gelmekte olup, bir devlet veya hükümetin tanınması açısından kullanılmaktadır. Buna göre de facto farklılık, bir rejimin veya onun meşruiyetinin uzun vadeli yaşayabilirliğine yönelik şüphe içerirken de jure, devlet veya hükümetin tam bir diplomatik onayını ifade eder. Bkz. Graham Evans, Jeffrey Newnham, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, Çev. H. Ahsen Utku, Gökkubbe Yay., İstanbul, 2007, s.145; Faruk Sönmezoğlu (Der.), *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, Haz. Ülke Arıboğan, Gülden Ayman, Beril Dedeoğlu, Der Yay, İstanbul, 2000, s.235.

[442] Aktar, 1993, s.48-49.

tik özelliği laiklik ilkesi ile özdeşleşmesidir. Atatürk devrimleri ile laiklik neredeyse eş anlamlıdır. Laiklik bağımsız bir devrim değil, Türk devriminin genel bir özelliğidir, yani zihniyete hâkim bir unsurdur.[443]

Atatürk'ün Türkiye'yi "muasır medeniyet" seviyesine yükseltme arzusunun sonucu 1938'e kadar gerçekleştirdiği devrimleri şu şekilde sıralamamız mümkündür: Hilafetin saltanattan ayrılması ve saltanatın kaldırılması (*1 Kasım 1922*); Cumhuriyetin İlanı (*29 Ekim 1923*); Halifeliğin, Şer'iye ve Evkaf Vekâletlerinin kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat, yani eğitimin devletin birliğini sağladığı bir alan olarak ifade edilmesi (*3 Mart 1924*); Şer'iye Mahkemelerinin kapatılması (*8 Nisan 1924*); Tekke ve zaviyelerle, ziyaret maksadına yönelik olarak türbelerin kapatılması (*2 Eylül 1925*); Uluslararası takvimin kabulü (*26 Aralık 1925*); İsviçre Medeni Kanunu üzerine kurulu Türk Medeni Kanunu'nun kabulü (*17 Şubat 1926*); Borçlar Kanunu'nun yürürlüğe girmesi (*23 Nisan 1926*); Anayasadan "Türkiye Devleti'nin din-i İslâm'dır" maddesinin kaldırılması (*10 Nisan 1928*); Uluslararası rakamların kabulü (*24 Mayıs 1928*); Yeni Türk harflerinin kabulü (*1 Kasım 1928*); Âli İktisat Meclisi'nin açılışı (*4 Aralık 1928*); Milli Eğitim Bakanlığı okullarından Arapça ve Farsça öğreniminin kaldırılması (*1 Eylül 1929*); Yeni Belediye Kanunu'nda kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (*3 Nisan 1930*); Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Tarih Kurumu) kurulması (*15 Nisan 1931*); Devletçiliğin, Cumhuriyet Halk Partisi Programı'na girişi (*10 Mayıs 1931*); Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Dil Kurumu) kurulması (*12 Temmuz 1932*); Ekonomi Bakanlığı'nca hazırlanan Birinci Beş Yıllık Plan'ın kabulü (*1 Aralık 1933*); Soyadı Kanunu'nun kabulü (*21 Haziran 1934*); Efendi, Paşa, Bey gibi lakapların kaldırılması (*26 Kasım 1934*); Türk kadınlarına milletvekili seçmek ve seçilmek hakkının yasa ile tanınması (*5 Aralık 1934*); Büyük Millet Meclisi'nin İş Kanunu'nu kabul etmesi (*8 Haziran 1936*); Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı oku diye bilinen altı ilkenin (Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik ve Devrimcilik)[444] Anayasa'ya konulması (*5 Şubat 1937*).[445]

---

[443] Yümni Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığı Yay., İstanbul, 1997, s.273-274.

[444] Bkz. Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam: Mustafa Kemal 1922-1938*, 18. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 2004, s.421-434.

[445] Mardin, 1999, s.184-185. Ayrıca, siyasal, inktisadî, sağlık, sosyal, eğitim ve kültür alanlardaki devrmiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Kürkçüoğlu ve diğ., *Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi I/2: Atatürk İnkılâpları*, 2. baskı, Yükseköğretim Kurulu Yay., Ankara, 1997, s.15-84.

Gerçekleştirilen reform hareketlerinden de anlaşılacağı üzere; temel tez olarak, Tunaya'nın ifadesi ile "medeniyet alanının değiştirilmesi"ni[446] ön plana alan Atatürk ve devrimleri eşliğinde modern, laik yüzü Batı medeniyetine dönük Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Türk vatandaşlarına, din ve dine dayalı kültürün yerine yeni bir dünya görüşünü kazandırmak amacıyla hareket eden Atatürk, medeniyetle Batılılaşmayı eş anlamlı görmüş ve köklü bir kültürel Batılılaşma hareketini başlatmıştır.[447] Atatürk devrimlerindeki zihniyet değişikliği ya da bütünüyle değişim gibi ifadeler, radikal devrimci modernleşme düşüncesini dile getiren terimlerdir. Atatürk, Türk toplumsal yapısını; sosyal, siyasal, maddi ve manevi boyutlarıyla Batı medeniyetine çevirmeye çalışmıştır. Türkiye'yi Batılı bir millet yapmak isteyen Atatürk tarafından modernleşme; asrileşme, muasır medeniyet seviyesine erişme veya garplılaşma gibi terimlerle ifade edilmiş ve bilimin, insanlığa yön veren temel bir prensip ve hayat görüşü olarak bütün toplumа egemen olması hedeflenmiştir.[448]

Atatürk'le birlikte Türkiye için modernleşme, Batı'yı taklit değil; onunla bütünleşmekti. Batı uygarlığı sistemine dâhil olmak ise Batı'nın verimliliğinin ve üstünlüğünün en önemli nedeni olan bilimin kabul edilmesiyle mümkün olabilecekti. Aslında, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda da bilinen bir düşünce olan bilimin, teknoloji yoluyla bir ülkenin güçlenmesine büyük katkı sağlayacağı anlayışına, Atatürk, pozitivizmin temel argümanı olan cansızları düzenleyen tabiat kanunları olduğu gibi, insan topluluklarını da düzenleyen yasaların olduğu fikrini eklemiştir.[449] Kendinden öncekilerden farklı olarak, bilimi toplumun şekillenmesinde işlevsel bir araç olarak kullanmayı seçerek[450] pozitivist bir paradigma içerisinden hareket eden Atatürk'e "Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşid ilimdir, fendir. İlim ve fennin dışında mürşit aramak gaflettir, cehalettir, delalettir." dedirten de hiç kuşkusuz bilime duyduğu bu sonsuz güvendir.[451]

Yukarıda gelişimini açıklamaya çalıştığımız Türk modernleşmesinin; modern Türkiye'nin kurulmasından önceki Osmanlı dönemiyle modern Türkiye dönemini karşılaştırdığımızda, karşımıza benzerliklerle birlikte,

---

[446] Tunaya, 2004, s.97.

[447] Mardin, 1993, s.77; İçli, 2002, s.247-250.

[448] Halil İnalcık, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Belleten*, Cilt XXVII, Sayı 108, Ekim 1963, s.628-629.

[449] Bilge, 2004, s.45.

[450] Mardin, 1999, s.190.

[451] Bilge, 2004, s.46.

hem nitelik hem de nicelik açısından temel farklılıklar da çıkmaktadır. Türk modernleşmesini Osmanlı Devleti'nden başlayarak Cumhuriyet dönemine kadar devam eden ve "süreklilik" gösteren bir sürecin ürünü olduğunu savunan Akat'a göre: "...Osmanlı Devlet-i Ali'sinden Türkiye Cumhuriyetine geçiş, yönetici kadro ve ideolojisinde köklü bir değişime tekabül etmemektedir. Olsa olsa, bu kadro içinde iflas etmiş bir fraksiyon etkisiz hale getirilmiş, fakat, Cumhuriyet'in kuruluş aşamasındaki dengelerde 19. yüzyılda başlayan yenilikçi hareket ve kadrolaşmanın genel consensusü özenle korunmuştur."[452] Benzer bir yaklaşım Kazancıgil tarafından da yapılmaktadır. Kazancıgil, Kemalist devlet yapısının Osmanlı Devleti'nden farklı durumda olduğunu, felsefi kökenlerinin Fransız Devrimi ve pozitivizme dayandığını savunmakla birlikte, bazı yapısal davranışsal açıdan devamlılığın çok daha dikkat çekici boyutta olduğuna işaret eder.[453] Kemalizm'in, Jön Türk ideolojisiyle bazı açılardan farklılık göstermesine rağmen, temelde aynı yapıyı koruyan bir ideoloji olduğunu savunan Köker'e göre: "...Kemalizm, topyekûn ve ödünsüz bir Batılılaşma programına sahiptir. Bu yönüyle Jön Türk ideolojisinden görece daha radikal olan Kemalizm, Jön Türk ve Osmanlı geleneğinden miras aldığı pozitivizm ile dayanışmacılığın etkisinden kurtulmuş değildir. Pozitivist anlayışın etkisi, Kemalizm'de, reformların 'eğitilmiş seçkinler'ce ve güçlü merkezi devlet eliyle yürütülmesi biçiminde varlığını sürdürmüş; dayanışmacılık da, bir yandan halk ile milletin eşitlenerek halkçılığın milliyetçilikle yer değiştirmesine ve böylece Kemalizm'i benimseyen 'kentli bürokrasi'nin 'genel (millî) irade'yi temsil ettiğini düşünmesine; diğer yandan da 'sınıfsızlık' anlayışına uygun olarak tek-parti rejiminin meşrulaştırılmasına zemin oluşturmuştur"[454] Özbudun da Cumhuriyet Türkiyesi kurulduğunda, Osmanlı modernleşmesinin yaklaşık 150 yıllık bir geçmişe sahip olduğu göz önüne alınırsa, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni, birçok bakımdan radikal reformlar gerçekleştirmesine rağmen, kimi yönleriyle Osmanlı modernleşmesinin düşünsel ve kuramsal açıdan devamı sayılabileceğini ifade eder.[455]

---

[452] Asaf Savaş Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi: İktisat Politikası Yazıları*, İletişim Yay., İstanbul, 1983, s.14.

[453] Kazancıgil, 2000, s.148.

[454] Köker, 2004, s.234-235. Ayrıca tek parti yönetiminde Kemalist ideoloji hakkında bkz. Esat Öz, *Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılım (1923-1945)*, Gündoğan Yay., Ankara, 1992, s.141-149.

[455] Ergun Özbudun, "Türkiye'de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasal Kültür", Der. Ergun Özbudun, Ersin Kalaycıoğlu, Levent Köker, *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür*, Türk Demokrasi Vakfı Yay., Ankara, 1995, s.7.

Osmanlı modernleşmesinin temel amacının, toplumu dönüştürmek değil, mevcut sistemin ıslahı, devletin eski ihtişamlı günlerine tekrar gelebilmesi için tespit edilen eksikliklerin giderilmesi olduğu görülür. Nitekim gerçekleşen yenilikler de toplumun köklü kültürel, siyasal, düşünsel vs. değişimini amaçlamaktan çok, devlet aygıtının işleyişini etkin kılmaya yönelik olarak önce askerî ve idarî, daha sonra da diğer alanları kapsayan bir özellik taşımaktadır. Batıdan alınan kurumların bazılarının Cumhuriyet kurumlarının öncüsü olduğu görülse de bu kurumların alınış amacının devletin kötü gidişine dur demek ve devleti yine aynı paradigmalar çerçevesinde idame ettirmek olduğu söylenebilir. Islahat fermanındaki hukukî düzenlemelerle, II. Abdülhamit döneminde gerçekleştirilen Batı tipi eğitim kurumları vs. gibi gelişmelere rağmen yine de bir yanda Batılı kurum ve kuruluşlar, öbür yanda ise İslâm dinine ve geleneklere dayalı kurumlarıyla, Osmanlı'nın, ikili bir karaktere sahip olduğu ve bunun Cumhuriyet'e kadar devam ettiği rahatlıkla ifade edilebilir.[456] Oysa Modern Türkiye'nin kuruluşu ve Cumhuriyet devrimleri, önceki dönemden çok daha farklı bir niteliğe sahiptir. Aslında Cumhuriyet döneminde devrime konu olan hiç bir sorun salt cumhuriyet döneminin ürünü değildir ve özellikle meşrutiyet döneminde oldukça yoğun tartışmalar ve çözüm önerileriyle dile getirilmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet devrimlerinin Berkes'in ileri sürdüğü gibi tarihsel bir zorunluluk, Cumhuriyet'in ise Osmanlı'nın devamı olduğu öne sürülebilir.[457] Ancak şunu hemen ifade edelim ki, değişimlere zihnen hazırlayan, sosyal şuur ve benliği kuvvetlendirmek suretiyle millî direnişi arttıran, milliyetçiliğin temellerini atan, millî edebiyat ve fikir hareketlerini meydana getiren, sosyal-kültürel değişimi gerçekleştirmeye çalışan ve bu doğrultuda programlar sunan böyle bir dönem olmadan, Cumhuriyet dönemi devrimlerinin gerçekleşmesini düşünmek; sosyal oluş ve tarihsel gerçeklik açısından doğru bir yaklaşım olmaz. Ancak Cumhuriyet Türkiyesi'nin Osmanlı'nın bir devamı olduğu yönünde bir yargı, Atatürk devrimlerinin temel dinamikleri ve ayırıcı mahiyetini gözardı etmektedir. Bu tespite tam anlamıyla katılmamakla birlikte, Osmanlı Devleti ile Cumhuriyet Türkiyesi arasındaki görece sürekliliğe işaret etmesi bakımından yer vermenin gerekli olduğu inancını taşıyoruz.

Cumhuriyet devrimleri, tamamıyla bir medeniyet değişikliğine olan inanç ve bundan dolayı da eski sistemin tümden tasfiye edilmesi düşüncesinden hareketle gerçekleştirilmiştir. Burada söz konusu olan restorasyon

[456] Bilge, 2004, s.46.
[457] Berkes, 2003, s.522.

değil, yeni bir medeniyete, Batı medeniyetine geçiş dolayısıyla da bu medeniyetin değerlerinin yaşatılacağı yeni bir toplum tipi yaratmaktır. Bu dönemdeki devrimler de, Osmanlı modernleşmesindeki yenilikler gibi, asker-sivil bürokratların eliyle uygarlaştırıcı misyon anlayışı içinde yapılmışlardır, ancak bu sadece modernleşmenin doğasından kaynaklanan biçimsel bir benzerliktir. Cumhuriyet devrimlerine önceki modernleşme hareketlerinden çok farklı bir özellik kazandıran olgu, yukarıda da değindiğimiz gibi Atatürk'ün özellikle hukuk ve eğitim alanlarında gerçekleştirdiği reformlarla, Türk toplumunu Batı'da ifadesini bulan "Çağdaş Uygarlık" düzeyine getirme çabasıdır. Bunu yaparken de, devletin geleceğinin önünde tehlike olarak görülen geleneksel kurumlar tasfiye edilmiş ve onların yerine Batı'dan alınan kurumlar ve ilkeler yerleştirilmiştir.[458] Sonuç olarak bazı açılardan Modern Türkiye ile Osmanlı Devleti arasında aynı kategori içinde ele alınamayacak kadar büyük bir mahiyet farkı ve radikal kopuş vardır. Özellikle Atatürk devrimlerinin bir sonucu olarak; ulus-devlet, millî egemenlik, millî ve laik olma noktalarında, Türkiye Cumhuriyet ile Osmanlı devlet yapısı arasında hiçbir bağ kurulamaz; bu noktada Osmanlı, tamamıyla ve kesinlikle son bulmuştur.[459] Bunun yanında, Osmanlı dönemindeki Türkiye, derin değişikliklere rağmen yaşam biçimleri, örfüâdât gibi birçok alanda etkisini kuvvetle göstermektedir. İnalcık'a göre, örfüâdât kuşkusuz değişir, ancak bu değişimle yeniden vücuda gelen şey, eskisiyle yenisinin kaynaşmış yeni bir terkibidir.[460] Zürcher'e göre ise, özellikle Osmanlı tarihinin Jön Türk dönemi (1908-1918) ile "yeni" Cumhuriyet Türkiyesinin erken tarihi (1918-1945) arasında, büyük ölçüde bir süreklilik bulunmaktadır. Bu iki dönem yönetici grubu arasında, yani İttihat ve Terakki ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu ve devamını sağlayan milliyetçilik anlayışı ve Kemalist hareket arasında çok sıkı benzerlik olduğuna işaret eden Zürcher, iki grup arasındaki benzerlik ve sürekliliği toplumsal zemin, örgütsel özellik ve ideoloji olmak üzere üçlü düzeyde kategorize ederek açıklamaktadır.[461] Bu bağlamda, Cumhuriyet dönemi Türk siyasal kültürü eskiyle yeninin kaynaşmış bir şeklidir ve eskinin izlerini taşımaktadır.

---

[458] Bilge, 2004, s.47.

[459] Halil İnalcık, "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı", Yay. Haz. Şermin Korkusuz, Zeynep Uygurer, *Halil İnalcık: Doğu Batı -Makaleler I-*, 2. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2005, s.388-389.

[460] İnalcık, 2005b, s.389.

[461] Erik J. Zürcher, "Türkiye Cumhuriyetinde Osmanlı Mirası: Yeni Bir Dönemleştirme Girişimi", Çev. Celal Metin, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 74, 2003, s.188-194.

2.2. Türk Siyasal Kültüründe Farklılaşma Dönemi

2.2.1. Cumhuriyet Dönemi Türk Siyasal Kültürü

Cumhuriyet dönemi Türk siyasal kültürü içerisinde yer alan pek çok özellik epistemolojik temel açısından geçmiş kuşakların mirası içerisinde yer alır. Bu nedenle Cumhuriyet dönemi Türk siyasal kültüründe Osmanlı'dan gelen siyasal bir mirasın derin izleri görülür. Cumhuriyet'in ilanından 1945 yılında çok partili hayata geçinceye kadar tek parti tarafından yönetilen Türkiye Cumhuriyeti, kısa cumhuriyet tarihinde derin sosyal, ekonomik ve siyasal değişimler geçirmiştir. Bu değişimler, doğal olarak büyük bunalımları da beraberinde getirmiştir.

Cumhuriyet Türkiyesi'ni meydana getiren Türk devrimi, ekonomik değişimlere koşut bir şekilde değişen dengelere siyasî olarak direnen sınıflara (Batı örneğinde aristokrasi) karşı yapılmış bir devrim değildir. Farklı bir anlatımla, Türk devrimi, toplumsal-ekonomik koşulların sonucunda gerçekleşmemiş, siyasal (düşman istilası) ve ideolojik (Batılılaşma) gelişmelerin sonucunda, asker ve sivil bürokrasi öncülüğünde gelişmiştir.[462] Osmanlı siyasal kültüründe önemli bir karakteristik özellik olan merkez-çevre ikiliği, Kurtuluş Savaşı (1920-1922) sırasında, direnişin yönetici organı olan Büyük Millet Meclisince tekrar ortaya çıkmıştır.[463] "*I. Grup*" olarak ifade edilen Kemalistler, görevinden alınmış memur sınıfı üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle eşraf tarafından temsil edilen, İslâmcı olmasının yanı sıra merkeziyetçi olmayan eğilimleri benimsemiş ve "*II. Grup*" olarak da bilinen bir grupla mücadele etmek durumunda kalmıştır.[464] Merkez-çevre ayrılığında "çevre" içinde mütalaa edilen II. Grup ise, Kongar'ın kavramsallaştırmasında, "gelenekçi-liberal" cephenin temsilcisi olarak zikredilmektedir.[465]

Osmanlı'nın yaşadığı tarihsel süreci gözönünde bulundurarak, Türk siyasal ve toplumsal hayatını çözümlerken, kökeni modernleşmeyle başlayan saflaşmayı eksen alan, Türk siyasal yaşamının Osmanlılardan beri "*devletçi-seçkinci*" cepheyle "*gelenekçi-liberal*" cephe arasındaki etkileşimlerle şekillendiğini kaydeden Kongar, bu cepheleşmenin oluşumunu Os-

---

[462] Emre Kongar, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Cilt I, 5. baskı, Remzi Kitabevi Yay., 1985, s.119.

[463] Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", Çev. Şeniz Gönen, Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.91.

[464] Mardin, 2000b, s.91.

[465] Kongar, 1985, s.145.

manlı Devleti'ni yıkılmaktan kurtarmak için girişilen modernleşme çabalarının etkileri bağlamında temellendirir.[466] Buna göre; "devletçi-seçkinci" cephe, Osmanlı'dan bu yana merkezi otoriteyi temsil eden, ülkeyi Batı modeli doğrultusunda devletçi ve seçkinci bir yaklaşımla biçimlendirmeye çalışan sivil ve asker aydın ile bürokratlar ve onların takipçilerinden oluşur. Diğer yandan, ilk cephenin Batıcılığına karşı, mevcut düzeni, İslâm dininin ve Osmanlı geleneklerinin gereklilikleri çerçevesinde savunmaya çalışanlar "gelenekçi" niteliğe sahip ikinci cepheyi oluşturur. Birinci cephenin "devletçilik" ve "seçkincilik" yaklaşımına tepki olarak ikinci cephe, siyasal ve ekonomik açıdan "liberal" bir duruş sergiler.[467] Bu yaklaşım uyarınca, "devletçi-seçkinci" cephe, toplumdaki diğer sınıfların desteğinden yoksun olması sebebiyle bütün reformları, devlet gücünü arkalarına alarak gerçekleştirmek istemiştir. Bu onların devletçi niteliğini oluşturmuş; devleti ancak kendilerinin kurtarabilecekleri/kurabilecekleri yolundaki inançları, halkla aralarındaki kopukluğun da desteğiyle/nedeniyle seçkinci bir tutum geliştirmelerine neden olmuştur. "Devletçi-seçkinci" cephe tarafından anayasalcılık hareketi adı altında bürokratik bir diktatörlük kurulduğunun, Batılılaşma amacıyla girişilen çabaların ise halk ile devlet arasındaki yabancılaşmayı pekiştirdiğinin altını çizen Kongar, "devletçi-seçkinci" cephenin her atılımına karşı çıkarak, geçerli çözümler üretmeyen "gelenekçi-liberal" kanadın, geriye dönüş özlemi içinde bulunmaktan öteye gidemediğini vurgular.[468]

Mardin, hem "I. Grup" hem de "II. Grup" taraftarlarının, halk için çalıştıklarını ileri sürmelerine karşın, "II. Grup" için bunun anlamının merkeziyetçilikten kurtulma ve ekonomik liberalizm; Kemalistler için ise devletin güçlendirilmesi gereğiyle sınırları çizilen plebisitçi* bir demokrasi olduğunu

---

[466] Kongar, 1985, s.143.

[467] Kongar, 1985, s.144.

[468] Kongar, 1985, s.146-148.

* Pleb, Eski Roma'da, ayrıcalıklı partiler dışında kalan kalabalık halk sınıfına verilen isimdir. Pleb meclislerinin aldığı karar anlamında olan Latince *plebiscitum* sözünden gelen plebisit, bir kişi ya da bir sorun hakkında kabul veya ret iradesini belirlemek amacıyla yapılan oylamadır. Bir başka deyişle, İktidara gelen bir kişinin, yurttaşlarından güven isteme yöntemidir. Plebisit, günümüz siyaset bilimi literatüründe iki farklı anlamda kullanılmaktadır: (i) Birden çok partinin iktidara gelme amacına yönelik olarak siyasî mücadele içerisinde yer almadığı tek parti veya hâkim tek parti sistemlerinde ülke yönetimini elinde bulunduran kesimin düzenlediği seçimler plebisit olarak adlandırılmaktadır. Bu türden siyasî sistemlerde yönetimler, kitlelerin hükümeti benimsemesi ve destelemesi için siyasî sürece katılma niteliği taşıyan seçime başvurmaktadır. Fakat bu tür seçimlerde esas itibariyle oy verenin oyunu verebile-

ve devletin "aradaki" grupları ortadan kaldırması gerektiğini ifade eder.[469] Buna göre merkez ile çevre arasındaki ilişki, ülkedeki etnik ve dinsel grupların merkez ile gerilim ve karşıtlığı üzerine merkezin göz yumduğu bir yerelcilik temelinde ortaya çıkan bir durumdur.[470] Kongar ise, Kurtuluş Savaşı sırasında "devletçi-seçkinci (I. grup)" kanat ile "gelenekçi-liberal (II. grup)" kanat arasındaki ayrımın yeni bir boyut kazandığını; "devletçi-seçkinci" grubun millî bağımsızlıktan yana bir tavır almalarına karşın, "gelenekçi-liberal" cephenin halifeliğin ve sultanlığın korunması için millî bağımsızlığı feda etmeyi yeğ tuttuklarını ifade eder.[471]

Merkez-çevre ikiliği konusunda, Türk siyasal ve toplumsal sistemine ilişkin yapmış olduğu çözümlemelerle, yerleşik kabulleri tamamen ters yüz eden analizleri ile dikkat çeken Küçükömer'in kavramsallaştırması, "*Batıcı-medeniyetçi*" bürokratik gelenek cephesi ile "*Doğucu-İslâmcı*" halk cephesi ikiliği üzerine kurulur.[472] Bu kavramsallaştırmada belirgin en temel özellik, ayrımın adlandırılışında değil, bu adlandırmalara atfedilen anlamın mahiyetinde gizlidir. Küçükömer, Osmanlı Devleti'nin "hegemonya paradoksu"na* düşerek çözülüş sürecine girmesinin ardından, devleti kurtarabilmek için Batı modeli doğrultusunda reform çalışmalarına girişen "Batıcı-laik" bürokrat cephe ile mevcut üretim ilişkileri içinde faaliyet yürüten yeniçeriler, loncalar, tekkeler ve ulemaya dayanan "Doğucu-İslâmcı"

---

ceği çeşitli alternatifler yoktur. Seçen kendisine sunulan kişileri seçme ya da seçmeme durumundadır. (ii) Kavram uluslararası alanda, genellikle bir sömürge ya da iki devlet arasında tartışmalı bir toprak parçasının kendi kaderini tayinine imkân verecek bir uygulamaya işaret etmektedir. Bu açıdan plebisitin anlamı, kendisiyle ilgili bir milletler arası anlaşmazlık söz konusu olan bir bölge sorunun, bölge halkının bir oylama ile göstereceği tercih doğrultusunda çözülmesidir. Plebisit, Fransa'da, 1789 sonrasında, halk egemenliğinin bir ifadesi olarak görülmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Napolyon, 1804'te düzenlenen bir plebisit sonrasında imparator olmuştur. 1935'te, Saar Bölgesi'nde yapılan plebişitte, bu bölgenin, Fransa yerine Almanya'nın bir parçası olmasına karar verilmiştir. 20. yüzyılda, plebisitin karşıtı olarak "referandum" kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Buna bir örnek olarak ise Fransa'da V. Cumhuriyet Döneminde General De Gaulle'ün uygulattığı plebisitlerden, plebisit-referandum diye söz edildiği gösterilebilir. Bkz. Sönmezoğlu, 2000, s.574.

469 Mardin, 2000b, s.92.

470 Mardin, 1999, s.40; Akdoğan, s.176.

471 Kongar, 1985, s.148.

472 Küçükömer, 2002, s.15-16.

* Hegemonya paradoksu, Osmanlı Devleti'nin yayıldıkça yayılmasının zorunlu olduğu ve nicel genişlemenin nitel güçsüzlüğe dönüşmesi durumunu ifade eder. Bkz. Küçükömer, 2002, s.53.

halk cephesinin oluştuğundan söz eder.[473] Osmanlı'daki yenilik hareketlerini hayata geçiren üretim temelli bir sınıf olmayan bürokratik zümrenin, sınıfsal hareketlerinin Batılı demokrasiler içinde oynadığı hayati rolü kavramadığını belirten Küçükömer, Batının kurumlarını üst yapısal tarzda taklit ettiğini belirttiği bu zümreyi, üretici güçlerin gelişmesi yolunda engel teşkil ettiği gerekçesi ile "*sağ-yan*" olarak nitelendirirken; bu gelişmelere olumsuz tepki veren yeniçeri-esnaf-ulema'dan teşekkül eden "Doğucu-İslâmcı" halk cephesini ise, gerçek ve büyük bir kitleye dayandığı gerekçesiyle "*sol-yan*" olarak nitelendirir.[474] Merkez-çevre ikiliği bağlamında Cumhuriyet Türkiyesi'nde de görülen bu ayrım, siyasal kültürün en belirgin özelliğini gösterir.

Mardin, merkezin bir ölçüde askerî bir yapıya sahip olmasını büyük ölçüde askerî güçleri denetleyip harekete geçirmekten doğan bir başarı olduğunu dile getirir.[475] Zira "devletçi-seçkinci" kanat, Kurtuluş Savaşı'nın lideri ve aynı zamanda bir asker bürokrat olan Mustafa Kemal Atatürk etrafında şekillenmiştir. Ancak bu askerî yapı, devletin diğer sosyal alanlarda yalnızca askerî gücü ile yer alması anlamına gelmemektedir. Her resmi görevli ile hem kırsal hem de kentsel kitleler arasındaki fark, devletin bürokrat çekirdeğinin etkinlik tarzlarıdır.[476] Söz konusu bu bürokratik çekirdeğin, pek de haklı olmayarak ekonomiyi ve toplumu büyük ölçüde denetim altına alma iddiasında olduğunu ifade eden Mardin, toplumdaki her türlü ticaret ve toprak mülkiyetine koyduğu sınırlamalar ve savurganlığı önlemeye yönelik yasalar aracılığıyla, devlet otoritesini toplumun can alıcı noktalarının üzerinde tutma ve böylelikle de ona denk düşen bir yücelik

---

[473] Küçükömer, 2002, s.54-55.

[474] Küçükömer, 2002, s.72.

[475] Mardin, 1999, s.42.

[476] Mardin, 1999, s.43; Dinler, 2003, s.38-40. Ancak şunu ifade edelim ki, merkezi yapıyı oluşturan askerî elitlerin, Cumhuriyet Türkiyesi'nin siyasî ve toplumsal hayatına etkileri çok basit bir şekilde, Türk devrimlerinin salt askerî kökenli oluşuna indirgenemez. Türk devrimi ve kurtuluş mücadelesi, liderleri asker kökenli olmasına rağmen sivil bir harekettir. Ayrıca bu yenilikçi hareketlerin önderlerinin askerlik kökenli olmaları da bir rastlantı değildir. Çünkü o dönemin Türk toplumunda, nitelik ve nicelik açısından en iyi eğitimli kesim askerlerdir. Bu konuda bir başka önemli etken de o yılların Türkiyesi'nde, toplumların böylesi hızlı değişim ve dönüşüm evrelerinde, dinamo rolü üstlenip öncülük yapan yerli bir kapitalist sınıfın ya da diğer adıyla millî burjuvazinin yokluğudur. Modern anlamda bir burjuva sınıfının o dönemde devlet tarafından yaratılmaya çalışılması, askerî ve yerel elitlere düşen görevi ister istemez artırmıştır. Bkz. A. Ali Arslan, "Türkiye'de İktidarın Sosyolojik Anatomisi ve İktidar Seçkinleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt VI, Sayı 1, 2004, s.7.

yaratılmak istediğini belirtir.[477] Buna karşılık çevre ise, belli bir yasallığa sahip olmasına karşın Avrupa feodal soylularıyla karşılaştırıldığında özerk denebilecek bir yapıya sahip değildir. Çevre, Osmanlı eğitim kurumlarından sadece dinsel eğitim veren okullarda okuyabilmiş olduğundan, kültür bakımından bu ikinci statüsünü bir "karşı-kültür"e dönüştürerek merkezin karşısında varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Mardin, bunun "kültürel açıdan yabancılaşma" olduğunun altını çizer.[478]

Bununla birlikte, dikkate değer bir tespiti de burada belirtmek gerekir ki, merkez-çevre analizlerini skolâstik bir çerçevede yorumlamak bizleri hataya düşürecektir. Öğün, Türk siyasal sisteminin merkezindeki oluşumların, şaşırtıcı bir şekilde "çevre"den yükselen radikalizmleri "dışlamadığını" tam tersine "içerdiğini" belirtir.[479] Çünkü Türk siyasal kültürü, talepleri rasyonalize eden bir sürece sahiptir ve bu süreç "ılımlı-aşırı" ayrışmasına değil, "aşırılıkların sistemin hâkim etiği üzerinden kapsanması" özelliğini taşır. Yani iki yaşama küresinin karşılıklı ilişkisi, hangi kültürel süreçlere oturduğu, hangi siyasal ilişkiler neticesinde ortaya çıktığı ve sonuçta bütün bunların zamansal boyuttaki hangi "karşılaşma" düzeylerinde ilişkiye geçtikleri üzerinden açıklanabilir.[480]

Diğer yandan, merkez-çevre ilişkisi çerçevesinde merkezi otoriteyi meşrulaştıran ve onun toplumsal temellere tutumunu sağlayan ataerkil yapı, bir zihniyet olarak, sosyal dokuya uygun bir ideoloji olması bakımında, toplum nezdinde İslâmiyet ile temsil edilmiştir. İslâmiyet, aynı zamanda bir yaşam biçimi, ahlâk anlayışı ve hukuk sistemi oluşturarak Osmanlı ataerkil zihniyetinin epistemolojik temellerini sağlamlaştırmıştır.[481] Ayrıca İslâmiyet'in kendi epistemolojik kabulleri de ataerkillikle uyum içinde olması, bu durumun İslâmiyet'in Osmanlı toplumsal yapısında ve siyasal kültüründe önemli görev üstlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu açıdan İslâmiyet ve ataerkillik, yaşam biçimi ve pratikleriyle birbirlerini besleyen ve böylelikle Osmanlı toplumunda ve genç Cumhuriyet Türkiyesi'nde devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi hiyerarşik bir zemine oturtan iki temel etken olarak belirmiştir. Ancak bu etkenler öz itibariyle aynı olmakla birlikte biçimsel bazı değişikliklere de uğramıştır.

---

[477] Mardin, 1999, s.43.

[478] Mardin, 1999, s.48.

[479] Süleyman Seyfi Öğün, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yay., İstanbul, 1995, s.103-104.

[480] Çobanoğlu, 2001, s.117.

[481] Etyen Mahçupyan, *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Patika Yay., İstanbul, 1996, s.23.

Tüm açılımlarıyla beraber bozulmadan, hatta üzerine yeni oluşumları da ekleyerek Cumhuriyet kadrolarına sirayet eden ataerkil yapı, Cumhuriyet ile birlikte "devletçilik" temelinde yeniden toplumsal düzeni korumaya yönelik bir uygulama haline gelmiş ve olası muhalefet hareketlerinin de önüne geçmede kullanılan bir mekanizmaya dönüşmüştür.[482] Yani ataerkillik, Cumhuriyet Türkiyesi'nde "devletçilik" adı altında "yüce devlet" mitosunun devamını sağlayan en önemli etken haline gelmiştir. Mahçupyan, Cumhuriyet ile başlayan Tek Parti Dönemi'nde ataerkil yapı üzerinde iki önemli değişikliğin görüldüğünü belirtir. İlk olarak, söz konusu bu siyasal kültür otoriter bir bürokratik sınıf yaratmıştır. Klasik demokrasinin ithali ile de tüm adayların merkezden belirlendiği bir seçim sisteminde, bu sınıf kendini yeniden üretme fırsatını eline geçirmiştir. İkinci olarak da bu siyaset sınıfı meşruiyetini artık İslâmiyet'ten değil, laik ve milliyetçilik ilkelerinden alır bir duruma gelmiştir.[483] Bu ilkelerin getirdiği "yurttaşlık" tanımı da birey ile devlet arasındaki bağ olarak ortaya çıkmıştır. Bu da artık ataerkil değil, otoriter bir kültürün egemen olması anlamına gelmektedir.[484] Devletin otoriter bir zihniyet anlayışıyla yüceltilmesi, devlet / iktidardakiler açısından pratik hâl çarelerinin yolunu açsa da, artık "yurttaş" olduğunu ifade eden ülke insanlarının önünü tıkamıştır. Hareket serbestliği, ancak devletin belirlediği sınırlar ile kısıtlı olan yurttaşlar, tıpkı Osmanlı'daki merkez-çevre ilişkisinde olduğu gibi çevrenin merkez ile iyi ilişkiler kurabilmesinin şartının, birincisinin ikincisine yasal olarak bağlılık şartına uymasından geçtiği bilincinde hareket etmelerini doğurmuştur.[485] İşte bu zihniyet örgüsü, Türk siyasal kültüründe "devlet"i, siyasetin merkezine yerleştiren, bütün siyasetin devlet üzerinden ve merkeziyetçi zihniyetin otoriter dili ile gerçekleştirilmesini sağlayan en temel etken olmuştur.

Cumhuriyet'in ilanının ardından hedefleri daha da belirginleşen Türk devrim hareketi, takip ettiği çağdaşlaşma siyasetinin bir gereği olarak, Batı modernliğinin temel siyasal ve ekonomik yapıları olan parlamenter rejimin yerleştirilmesi, Millî ekonominin kurulması ve kültürel platformda da laik düşüncenin yaygınlaştırılmasını hedefleyen köklü bir reform siyaseti içinde gelişmiştir. Kemalist modernleşme siyaseti, Osmanlı'dan miras alınan

---

[482] Çobanoğlu, 2001, s.119.

[483] Cumhuriyet'in modernitenin gerekli kurumsal yapılarının kurulmasıyla birlikte dini hayatın sekülerleşeceği yönündeki görüşler hakkında bkz. Bünyamin Bezci, "Modern Türkiye'de Meşruiyetin Politik İçeriği: Schmittyen Bir Değerlendirme", *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, Yıl 44, Sayı 508, Haziran 2007, s.9-12.

[484] Mahçupyan, 1996, s.102-103.

[485] Çobanoğlu, 2001, s.119.

emperyal devlet yapılarını hukuki ve idari reformlar kanalıyla içinde ulus-devlet yapılarına dönüştürerek millîleştirmeyi ve bu yolla Türk toplumu dokusunda bir değişimi amaç edinmiştir.[486] Toplumsal ve kültürel değişmeyi sağlayacak olan iktisadî kalkınma da Kemalist ideolojinin diğer amaçları arasındadır.[487] Bu noktada Cumhuriyet devrimlerinin karşılaştığı en önemli sorun, inşa edilen yeni siyasal sistemin meşruluğunun sağlanması ve vatandaşların kimlik arayışının bir netliğe kavuşturulması olmuştur. Cumhuriyet döneminde yaşanan kimlik sorunu iki boyutlu olarak karşımıza çıkar İlki, Cumhuriyeti kuran seçkin zümrenin siyasal oluşumun çehresini çizmek, dolayısıyla kendilerine bir kimlik oluşturmak istemeleri, ikincisi ise Osmanlı'dan farklı olduklarını kanıtlama çabalarıydı.[488] Bu ikili çaba, Cumhuriyet döneminin en ünlü ve ilk resmi tarih tezine hayat vermiştir.[489] Gerçekleştirilen devrimlerle birlikte İslâm'ın "kamu"nun dışına itilmesi ve oluşan boşluğun dinin yerine "laiklik" ve Osmanlı'nın reddine dayalı "milliyetçilik" ilkeleri ile ikame edilmeye çalışılması, "tebaa"dan "yurttaşlığa" kimlik değiştiren bireylerin devlet ile olan bağlarının koparılmadan devamını sağlar nitelikte uygulamalardır. Yukarıdan aşağıya gerçekleşen devrimlerle sağlanmaya çalışılan millî birlik ise, merkez-çevre gerginliğinin farklı bir boyutunu oluşturmuştur. Osmanlı reformları sonucunda meydana gelen ikililiği ortadan kaldırmayı hedef alan Atatürk devrimleri, bu ideali büyük ölçüde başarmakla birlikte Osmanlı'dan alınan köklü mirasın etkileri de zaman zaman hissedilmiştir.[490] Kemalist modernleşme siyaseti, Osmanlı-İslâm tarzı eğitim sistemini reddetmiş; yeni benimsenen eğitim sistemi, laik ve pozitivist tutumları bireylere aşılamayı ödev bilmiştir.

1923-1946 yılları arasında kısa süreli çok partili hayat denemesi dışında uygulanan tek parti dönemi, toplumsal ve siyasal hayat üzerinde derin izler bırakmıştır. Tek parti yönetiminin kuruluşundan, çok partili siyasal hayata geçişe kadar uzanan bu süreç, çok farklı analizleri ve yorumları içinde barındırır. Pek çok araştırma, "tek parti" sisteminin ne şekilde işle-

---

[486] Nazım İrem, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler", Ed. Ahmet Çiğdem, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt V, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.105.

[487] Suna Kili, *Atatürk Devrimi: Bir Çağdaşlaşma Modeli*, 5. baskı, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1985, s.114.

[488] Kurt, 2003a, s.137.

[489] Kılıçbay, 2001, s.43.

[490] Atatürk devrimlerinin gerçekleştirdiği tepeden inme "özgürleştirme" hareketi hakkında bkz. Eroğul, 1999, s.70-71.

diğini geniş olarak ele almış, aslında bu sistemin, demokrasi çerçevesi içinde doğmuş olan genel bir yönetimin diktatörlüğe uydurulmasından başka bir şey olmadığı ortaya sürülmüştür.[491] Bu çalışmalarda tek parti bakımdan pratiğin, teoriden önce geldiği belirtilerek tek parti sisteminin amacının yeni elitler, yani yeni bir yönetici sınıf oluşturmak; ülkeyi örgütlendirebilecek yetenekte siyasal liderleri bir araya getirmek ve yetiştirmek olduğu belirtilmiştir.[492]

Tek parti sistemlerinin temel karakteristiği, mevcut bütün güçleri tel elde toplamasıdır. Buradaki hedef, hükümet iradesini ele geçirmek değil, tam bir devlet-parti bütünleşmesini sağlamak ve üyelerini devlet kademelerine yerleştirerek parti ideolojisini pratiğe geçirmektir.[493] Tek parti sistemleri, ayrılma ve bölünmeyle çözülemeyen dinsel ya da etnik veya ekonomik çalkantıların bir sonucu olarak belirmiştir. Çoğu tek parti sistemlerinin kuruluşunun çağdaşlaşma sürecinin başlangıçlarına denk geldiği ve kökeninde ise mutlaka bir "karşı oluş" mantalitesinin bulunması gereklidir.[494] Bu sınıfa ait partiler, toplumsal bölünme karşısındaki tutumları bakımından (i) *dışlayıcı* ve (ii) *devrimci* olmak üzere ikiye ayrılmış; dışlayıcı tek parti sistemlerinin toplumdaki bölünmeleri kabul ederek, partiyi kendi tabanlarını seferber etme aracı haline getirip siyaset tekelini ellerinde tuttukları, karşı gruba siyasal etkenliği yasaklama ya da sınırlama yollarıyla katılmayı minimize ettikleri tespit olunmuştur. Devrimci tek parti sistemlerinde ise, toplumdaki ikinci grubu eritme ya da çözümleme yolu seçilerek, bölünmeyi ortadan kaldırmaya çalıştıkları izah edilmiştir.[495]

Bu görüşlerden hareketle, Tunçay, Türkiye'de 1923-1945 dönemindeki tek parti tecrübesinin devrimci değil, dışlayıcı olduğunu, Cumhuriyet Halk Partisi'nin de diktatörlükle ülkeyi yönettiğini ifade etmiştir.[496] Buna karşın Duverger ise, Cumhuriyet Halk Partisi'nin gerek felsefesi, gerekse yapısı bakımından gerçek anlamda totaliter olmadığını ve başta gelen özelliğinin de demokratik bir ideolojiye sahip olmasından kaynaklandığını

---

[491] Maurice Duverger, *Siyasi Partiler*, Çev. Ergun Özbudun, 4. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1993, s.335.

[492] Avcı, 1996, s.132.

[493] M. Naci Bostancı, *Cumhuriyetin Başlangıç Yıllarında Ekonomi ve Siyaset*, Ötüken Yay., İstanbul, 1996, s.60.

[494] Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931*, 3. baskı, Cem Yay, s.15.

[495] Tunçay, 1992, s.16.

[496] Tunçay, 1992, s.24.

belirtmiştir.[497] Duverger'e göre: "Kemalist devrim, özü bakımından pragmatiktir. Ödevi, Orta-Doğu uluslarının [milletlerinin] modernleşmelerini önleyen başlıca engele, yani İslâmiyet'e karşı mücadele ederek, Türkiye'yi 'Batılılaştırmak' olmuştur. Partinin yönetici kadrolarının anti-klerikal ve akılcı tutumu, onları açıkça ondokuzuncu yüzyıl Liberalizmine yaklaştırmıştır; milliyetçilikleri bile, 1848'de Avrupa'yı çalkalandırmış olan akımdan pek farklı değildir."[498]

Tek parti dönemini siyasal muhalefet açısından ele alan görüşlere göre ise, Cumhuriyet Halk Partisi, üstlendiği rol gereği, siyaset tekelini elinde tutmuş ve hem icraatları (devletin kurtarılışı ve cumhuriyetin kuruluşu) hem de ileride yapacakları (demokrasi için gerekli koşulların sağlanması) için tehlikeli gördüğü faaliyetleri yasaklama yoluna gitmiştir.[499] Cumhuriyet Halk Partisi'nin ilk planda, ekonomik temellere dokunmaksızın sosyal hayatın çeşitli alanlarında köklü değişiklikler içeren Kemalist devrimleri kademeli olarak gerçekleştirmeyi amaç edinmesinden hareketle, siyasal sürece hâkim olan bu yapı ve politikasının, karşısındaki açık, serbest ve yasal bir muhalefet oluşumuna izin vermemesi ise, doğal bir süreç olarak algılanmıştır.[500] Çünkü bu devrimlerde izlenen yöntemin özünü, uzun yıllar önce başlatılan ve halen toplumda devam eden yapısal ikiliğin ortadan kaldırılması olduğu ileri sürülmüştür.[501]

1921 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nin kurultayında kabul edilen ve altı okla somutlaştırılan altı ilke (*Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik* ve *Devrimcilik*), 1935 yılındaki kurultay sonunda millî ideolojinin temelleri olma niteliği kazanmış; 1937'de ise Anayasa'ya konmuştur. Böylece Cumhuriyet Halk Partisi, gerek program, gerekse örgüt

---

[497] Duverger, 1993, s.359. Duverger, rejimleri tasnif ederken, "tek parti yönetimlerini" ikiye ayırmaktadır. Bir bölümünü "otoriter yönetim" olarak değerlendirirken, bir bölümünü de "halkını demokrasiye hazırlayan yönetimler" olarak ifade etmekte olup, örnek olarak Türkiye'yi göstermektedir. Bkz. Toktamış Ateş, "Tek Parti Dönemi Demokrasi Uygulamaları", V. Türk Kültürü Kongresi: Cumhuriyetten Günümüze Türk Kültürünün Dünü, Bugünü ve Geleceği, 17-21 Aralık 2002/Ankara, Yay. Haz. Alim Yanık, *Demokrasi Kültürü*, Cilt VII, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara, 2005, s.22.

[498] Duverger, 1993, s.359.

[499] Avcı, 1996, s.135.

[500] Tek parti dönemindeki muhalefet anlayışı için bkz. Dursun, 2008, s.51-52.

[501] Nükhet Turgut, *Siyasal Muhalefet*, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1984, s.361.

yönünden devlet ile iç içe algılanmaya başlanmıştır.[502] Devlet ve partinin altı okla özdeşleşen Kemalizm ideolojisi ise siyasal kültür üzerinde büyük etkide bulunmuştur.[503] Cumhuriyet Halk Partisi'nin, Türk siyasal yaşamına yeni açılımlar getirmesi gerekirken, Kemalizm ideallerini korumak adına onlara sımsıkı bağlanıp kalması, bürokratik seçkinlerin de Cumhuriyet Halk Partisi'ni iyi ilişki kurabilmek parti olarak görmeleri, partiyi bürokratik merkezi temsil eden bir yapı haline getirmiştir.[504] Yerel seçkinlerle asker ve sivil bürokrat ittifakına dayanan elit örgütlü bir kadro partisi olarak tanımlanan Cumhuriyet Halk Partisi'nin,[505] parti tabanını genişletmeye ve özellikle nüfusun yoğun olarak yaşadığı kırsal kesimlerden destek almanın aksine sayıları oldukça sınırlı olan ve Batılılaşmış olarak kabul edilen elit üzerine yoğunlaşan bir lider kadrosuna sahip olduğu izahında bulunulmuştur.[506] Cumhuriyet Halk Partisi, tek parti dönemi boyunca elinde tuttuğu iktidarı çeşitli toplumsal kesimlere dayandırdığı yönünde Güneş, şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "... tek partiye rağmen, siyasi sistemin çoğulcu demokratik felsefe üzerine kurulmuş olması karşısında, Cumhuriyetin toplumu çağdaşlaştırma, batılılaştırma politikasının gerektirdiği kadrolar, İstiklal Savaşı'ndan beri iktidarı genellikle iki kategori üzerine oturtmuştur. Bunlar, bürokratlar (aydınlar) ve Anadolu eşrafı olmuştur. CHP'ye dönüşen Müdafaai Hukuk Cemiyeti'nin ana unsurunu bu eşraf teşkil ediyordu. Cumhuriyetin çağdaşlaşma politikasına en yakın sınıf da bu idi. Aynı yatkınlık, ay-

---

[502] Nur Betül Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", Ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, Cilt II, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.76; Bostancı, 1996, s.51.

[503] Parla, Kemalizm'in Türk siyasal kültürü üzerindeki etkisinin incelenmeye değer olduğunu şu cümleleriyle açıklamıştır: "Siyasal kültür, siyasal sosyalizasyon, siyasal, bireysel ve kolektif psikoloji (ve bilinç) eğer aileden, okuldan, basından, kitle iletişim araçlarından, derneklerden, siyasî partilere kadar birincil ve ikincil toplumsal grupların etkisi altında biçimleniyorsa; eğer Türkiye'de tüm bu toplumsal kurumların kendi yansıması olarak yaratmış onlar tarafından yeniden üretilmeye devam edegelmiş bir resmi/yarı resmi egemen ideoloji yetmiş yıldır hüküm sürmekteyse; ve eğer bu ideolojinin düşünüşte, davranışta, kanunlarda vb. de açıkça ifade edilmiş (manifest) tezahürleri kadar belki de daha fazla, bireysel ve kolektif bilinç altına sinmiş (latent) içselleştirmeleri varsa; bu ideolojik yapı irdelenmeye değerdir." (Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, Cilt III, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1995, s.320)

[504] Mardin, 1999, s.63.

[505] Bostancı, 1996, s.46.

[506] Mustafa Turhan, *Siyasal Elitler*, Gündoğan Yay., Ankara, 1991, s.125; Avcı, 1996, s.136.

dın-bürokratlar için de söz konusudur. Hatta daha doğrusu, topluma getirilmek istenen yeni sosyal hayat ve yeni kıymet hükümleri, aydın-bürokratların görüşleri olmuştur. Cumhuriyet yönetimi, eşrafın yardımıyla aydın-bürokratların yönetimi olmuştur. Bu yönetimde toplumun diğer sınıfları, halk yoktu."[507]

Buna benzer bir yorum da Soysal tarafından dile getirilmiştir: Cumhuriyet Halk Partisi'nin başlangıçta oldukça basit bir şema üzerine kurulduğunu; genel merkez (Ankara) ve parti vitrininde okumuş orta sınıfın (aydın-bürokrat), taşrada ise Kurtuluş Savaşı sırasında daha da güçlenen eşraf'ın egemen olduğunu belirten Soysal, kasaba eşrafının partinin öncü kadrolarıyla işbirliği yapmasının, öncü kadronun köylüyle bir bağlantı kurması bir yana, öncü kadronun tamamen köylüden uzaklaşmasına neden olduğunu; eşrafın, ticaret yoluyla sömürdüğü köylü üzerindeki sömürüsünü devam ettirmek istediğini; partinin devrimci kadrolarıyla köylünün arasını açmak için elinden geleni yaptığını ve köylüyü kalkındırmak için yapılan girişimleri de engellediğini belirmiştir.[508]

Türk siyasal yaşamında önemli bir yer teşkil eden tek parti dönemi ile ilgili yukarıda açıkladıklarımızdan yola çıkarak iki tespitte bulunmak mümkündür: (i) Tek parti dönemi demokratik değil, despotik, totaliter ve otoriter bir sistem örneği vermektedir; (ii) Tek parti dönemi otoriter bir rejime duyulan ihtiyaçtan değil, devrimleri gerçekleştirme ve yerleştirme ihtiyacının ortaya çıkardığı geçici bir zorunluluktur.[509] Ancak, bu zorunluluk zaman içerisinde yerini bir dayatmaya bırakmış ve bir baskı rejimi doğmuştur. II. Dünya Savaşı (1939-1945) sonlarına kadar ülkede tek egemen siyasî güç olan Cumhuriyet Halk Partisi, savaş ve ekonomik şartların olumsuz etkisiyle yönetimini oldukça katılaştırmıştır. Kişisel hak ve özgürlükler oldukça sınırlandırılarak sistemin yaşatılabilmesi ve haklı gösterilebilmesi için halkın içinde bulunduğu durum görmezden gelinerek girişilen bir takım yeni uygulamalar, sıkı denetime rağmen muhalif seslerin daha belirgin hale getirmiştir. Yaşanan gelişmeler sonrasında ise, Cumhuriyet

---

[507] Turan Güneş, *Araba Devrilmeden Önce*, Kaynak Yay., İstanbul, 1983, s.112-113.

[508] Mümtaz Soysal, "Büyük Yalan", *Yön*, Sayı 40, Eylül 1962, s.3'ten aktaran Hakkı Uyar, "Tek Parti İktidarının Toplumsal Kökenleri", *Toplumsal Tarih*, Sayı 106, Ekim 2002, s.54; Hakkı Uyar, "Türkiye'de Tek Parti Döneminde CHP'nin Toplumsal kökenleri: İkinci Seçmenler Örneği (1935), *Bilgi ve Bellek*, Yıl 1, Sayı 2, Yaz, 2004. Ayrıca bkz. M. Asım Karaömerlioğlu, "Tek Parti Döneminde Halkçılık", Ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, Cilt II, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.272-283.

[509] Avcı, 1996, s.139.

Halk Partisi karşısına çıkan; ya varolan durumu devam ettirmek ya da değişen iç ve dış koşulların bir gereği olarak gereken değişiklikleri yapmak yollarından ikincisi, yani demokrasiye geçiş tercih edilmiştir.

2.2.2. Demokratik Yaşama Geçiş ve Siyasal Kültür

Türkiye'nin çok partili demokrasiye geçişi, hem iç hem dış gelişmelerin bir sonucu olmuştur. Turan'a göre, II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, ülke içinde önemli değişmeler yaşanmasının başlangıç noktasını teşkil etmiştir. Savaş, siyasal önemi de olan üç iktisadî sonuç ortaya çıkarmıştır: (i) Türk dış satım ürünlerine olan istem artmış ve bu alanda faaliyet gösterenlerin elinde önemli tutarda servet birikmeye başlamıştır. (ii) Yığınlar giderek yoğunlaşan iktisadî güçlüklerle karşılaşmışlardır; kıtlık çekilen gaz yağı, şeker, bez gibi önemli yiyecek ve tüketim maddelerinin dağıtımında memurlara öncelik tanınması, halk katındaki hoşnutsuzluğu arttırmıştır. (iii) Savaşın seferberlik ilanını gerektirmesi, hükümetin toplumdan daha fazla kaynağı kamu kullanımına aktarmaya zorlamış, hazinenin artan gereksinimlerini karşılamak üzere vergi toplama çabaları yoğunlaşmıştır.[510] Köylünün ve sabit gelirlilerin içinde bulunduğu sıkıntılı durum karşısında tüccarlarla tarımda aracılık yapan yerel seçkinlerin refahı arasındaki tezat durum sistemin tıkanma noktasında olduğunu açıkça gözler önüne sermiştir. Siyaset arenasında yapılması gereken ise ezilen kesimin çıkarlarını savunacak bir muhalefet partisinin kurulması olarak görülmüştür. Kongar, demokratik yaşama geçişin zorunluluğunu Kemalist ideolojiden hareketle üç öğe etrafında şekillendirmiştir: (i) *Birinci öğe*, Batı dünyasının etkisidir. Türkiye'nin siyasal düzeninin demokratikleşmesi durumunda onu kendi içine kabul edeceğini belirten Batı, bu yönde Türkiye'de olumlu da olsa bir etkide bulunmuştur. Ayrıca II. Dünya Savaşı sonunda, baskı rejimlerinin (nazizm ve faşizm) yenilmiş ve yıkılmış olması da aynı yönde bir etki yapmıştı. (ii) *İkinci öğe*, halkı tek parti düzenine karşı vermiş olduğu olumsuz tepkidir. (iii) *Üçüncü öğe* ise, gerek o zamana kadar izlenmiş olan devletçi uygulamaların gerekse savaş ekonomisinin bir sonucu olarak, bir kapitalist sınıfın belirginleşmesiydi.[511] Kemalizm ile birlikte bu üç öğe neticesinde Ocak 1946'da Demokrat Parti kuruldu. De-

---

[510] İlter Turan, "Türkiye'de Siyasal Kültürün Oluşumu", Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.369.

[511] Kongar, 1985, s.158. Ayrıca, beliren kapitalist sınıf hakkında bkz. Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın*, Cilt II, 4. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1969, s.354-355.

mokrat Parti, temel amaçlarının demokrasi olduğunu, ekonomik alanda kamu ve özel kesimin bir arada yaşayacakları karma ekonomik sistemi, yani liberal devletçiliği uygulayacaklarını dile getirmiştir.

Demokrat Parti'nin resmî yapılanması içerisinde yeni liderler kadrosunu, kırsal kesim mensupları ile müteşebbis, esnaf ve orta sınıf işçi grupları oluşturmuştur. Kurulduğu ilk günden beri tüccarın ve eşrafın partisi olan Demokrat Parti, bu zümrelerin kayıtsız şartsız iktidar arzularını kamçılamıştır. Cem'e göre: "Şehir tüccarlarının yanı sıra, eşrafın bir kolu olan Anadolu tüccarı da yeni partiyi desteklemektedir. Eşraf, yıllardan beri 'kollamak' zorunda olduğu bürokratlardan; vali, kaymakam, malmüdürü ve benzerlerinden sıyrılmak amacındadır. Bundan böyle onların denetiminden, hatta onlara pay vermek külfetinden kurtulacaktır."[512] Türk siyasal kültüründe iki ana akıma kaynaklık eden Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokrat Parti, iki farklı geleneğin de birer temsilcisiydi aslında. Öğün'e göre: "Cumhuriyet Halk Partisi geleneği, üzerinden biçimlenen Kemalist siyasal-kültürel miras, dinsellikten uzak yerlici-milliyetçi miras ve minimalist bir modernleşmeyi savunan bir çizgiyi, Türk merkez solunun hâkim teması haline getirmişti. Buna mukabil Demokrat Parti geleneği üzerine yükselen Kemalist siyasal-kültürel miras ise kontrollü dinsellikle birleştirdiği yerlici-milliyetçi ve (yine) minimalist bir modernleşmeyi savunan bir başka çizgiyi Türk merkez sağının hâkim teması kılmıştır. Kemalist kültürel mirasın merkez-sol yapılanması, daha doğrudan ve açık (overt) devletçi; aynı mirasın merkez-sağ yapılanması ise daha dolaylı (liberal makyajlı) ve kapalı (covert) devletçidir."[513] Demokrat Parti ile birlikte, Cumhuriyet Halk Partisi'nin yıllardır uyguladığı orduyu ve aydınları (bürokratları) devlete ortak yapma isteği ve faaliyetleri değişime uğramış ve devletin bundan böyle halk egemenliğine bırakılması amacı güdülmüştür. Bu amaçta Demokrat Parti'nin, cumhuriyetin tek partili dönemi boyunca halkın dışlanan kesimine karşı yürüttüğü "kucaklama" politikası beraberinde önemli bir halk desteğini getirmiştir. Demokrat Parti'nin halktan gördüğü büyük destek karşısında Karpat, şu tespitlerde bulunmuştur:

> "Demokrat Parti'nin zihniyet, görüşleri ve programı tafsilatı ile bilinmediği halde bu parti memleketteki başlıca muhalif grupları –aralarındaki bütün fikir ve menfaat ayrılıklarına rağmen- kendine çekmiştir. Köylüleri işçiler, aydınlar ve toprak ağaları bu partinin etrafında toplanarak ona sosyal hareket vâsfını kazandırdılar. Parti daha ilk adımında, doğrudan doğruya iktidarı almak için politik mücadeleye girişti; bu, liderlerin aldığı bir kararla değil, parti destekleyen halkın zorlamasıyla oldu. Demokrat

[512] İsmail Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 16. baskı, Can Yay., İstanbul, 2004, s.348.

[513] Öğün, 1995, s.102.

> Parti liderleri bir gün içinde birer kahraman oluverdiler; hemen hiç kimse onların ne fikirleri ne de içinden çıktıkları Cumhuriyet Halk Partisi ile geçmişteki münasebetleri ve onu desteklemiş olmaları ile ilgilenmiyordu."[514]

Tunaya ise, Demokrat Parti'nin İslâmcılık ile olan bağını ve bu akım temsilcilerinden aldığı desteği şu cümleleriyle açıklamıştır:

> "1945'ten önce, muhalefet kitlesi hazırdır. 1945'te dünya şartlarının da yardımı ile Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı muhalefet başlamıştı. Demokrat Parti geniş hoşnutsuzluğu bir iptidai madde olarak kullanmasını bilmiş ve geniş bir kitle kendisini benimsemiştir. Tek parti iklimi değişince de, çeşitli fikir akımları, bu arada Meşruiyet İslâmcılarını, değişik şartlar altında, devam ettirmek isteyen bir cereyan da ortaya çıkmıştır. Bu cereyan Türk Devrim hareketlerinin karşısında yer almış, muhafazakâr çevreleri dile getirmiş ve muhalefetin destekleyicisi olmuştur.bu fikirler, iktidarların tereddütlü ve maksatlı tutumları ile siyasal hayattaki tesirlerini gitgide arttırmışlardır. Bu artma bilhassa Demokrat Parti iktidarının ekonomik buhranı içinde, oy toplama politikasının gelişmesi ile oranlı olmuştur. Çok partili rejim, sosyal hayat içinde bastırılmış, fakat için için yaşamaya devam etmiş olan dinci akımları canlandırmıştır. Bunlar kendilerini Meşruiyet'in İslâmcı akımına bağlamışlardır."[515]

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde izlenen sistemin yerleştirme stratejisinin sonucunda, çoğunluğunu asker ve sivil bürokratların oluşturduğu öğrenim görmüş siyaset kadroları arasında ortak bir anlayış ve bakış açısı gelişmiştir. Mayıs 1950'de yapılan genel seçimler sonrası üstün bir çoğunluk elde ederek iktidara gelen Demokrat Parti, liberal bir siyasetle ülkeyi yönetmeye başlamıştır. Bu dönemde modernleşmeci politikalardan vazgeçilmiş olsa da ülkenin idari yapılanmasında merkeziyetçilik ve bürokratik yapılanma devam etmiştir. İdari yapılanmadaki merkeziyetçilik ve bürokratikleşmenin devam etmesin de ise hiç kuşkusuz, demokratikleşmenin tam olarak sağlanamaması ve siyasal partiler arasındaki kutuplaşmanın şiddetlenerek devam etmesi etkili olmuştur.[516] Ancak, şunu hemen ifade edelim ki, Demokrat Parti dönemi (1950-1960) Türk toplumunda bürokrasinin ağırlığının biraz da olsa azaltıldığı/azaltılmaya çalışıldığı bir dönem olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde devlet seçkinleri, parlamentodaki hâkim konumlarını ve siyasal seçkinlerle olan güçlü bağlarını kaybetmiştir. Bu kesimin genel olarak nüfuzları, statüleri, itibarları, güvenlikleri ve gelirleri

---

[514] Karpat, 1996, s.145.

[515] Tunaya, 2003b, s.168. Ayrıca bkz. Cem, 2004, s.354-359.

[516] Mutlusu, 1996, s.129.

büyük ölçüde azalmıştır.[517] Demokrat Parti iktidara geldiğinde, Cumhuriyet Halk Partisi'nin sempatizanı olarak değerlendirdiği bürokrasiye karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir. Buna karşılık, pragmatik bir siyaset anlayışına daha yatkın olan; sosyal ve dinsel muhafazakârlığa daha sempati ile baktığı düşünülen Demokrat Parti, bürokrasi nezdinde Cumhuriyetin modernleşmeci ideolojisini tehlikeye düşürebilecek bir tehdit olarak algılanmıştır. Kendi görevini Cumhuriyet'in temel değerlerini korumak şeklinde gören bürokrasi ile yeni siyasal seçkinler arasındaki bu uyumsuzluk ise sistem düzeyinde bir soruna dönüşmüştür.[518]

Muhalefet partisi iken demokrasinin yılmaz savunuculuğunu yapan, devlet yönetimini halk egemenliğine bırakılacağını her fırsatta dile getiren Demokrat Parti, iktidarda kaldığı sürece, söyleminden oldukça farklı uygulamalara imza atarak, muhalefet partisinin, bürokratların, üniversitelerin, medyanın uyarılarını halka dayandıkları gerekçesiyle önemsememiştir. Hatta sonraları artan uyarılar karşısında izlediği yol, tıpkı Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek parti döneminde tecrübe ettiği gibi karşıt grupların baskı ile susturulmasına dönüşmüştür.[519] Bu yaklaşım, çoğunluğun iktidara olan güvenini temelden sarsmış; uygulanan ekonomik programın da başarısızlıkla sonuçlanması Demokrat Parti'ye olan bakışı tümden değiştirmiştir. "Gelenekçi-liberal" cephenin temsilcisi olan Demokrat Parti'nin, bu cephenin siyasal liberal yaklaşımını bırakarak, "devletçi-seçkinci" cephenin baskıcı tutumunu sürdürmekle ciddi bir hata yapmış olduğunu kaydeden

---

[517] Mutlusu, 1996, s.129.

[518] Turan, 2000, s.372.

[519] Turan, Demokrat Parti'nin giderek artan baskıcı tutumunun, tek parti döneminden devralınan siyasal kültür mirasının bir sonucu olduğunu belirtir. Demokrat Parti yönetiminin davranışlarını etkilemeye devam eden tek parti döneminin siyasal kültür mirasının başlıca öğelerinden biri, iktidar sahiplerinin, bu gücü kısıtlamalara bağlı olmaksızın kullanabileceklerine olan inançlarıydı. Demokrat Parti'nin, muhalefetin yıkıcı faaliyetlerini incelemek üzere yalnız kendi milletvekillerinden oluşan Tahkikat Komisyonu'nu kurmuş olması ve bu komisyona olağan parlamento komisyonlarının sahip olmadığı yetkilerle donatması, buna güzel bir örnektir. İktidarın sınırsız kullanılabileceği anlayışının bir diğer tezahürü de siyasal muhalefetin faaliyetlerini ancak iktidarın izin verdiği sınırlar dâhilinde yürütebilecek olmasıdır. Bunun en güzel örneği ise 1957 seçimleri öncesinde görülür: Dönemin muhalefet partilerinin aralarında bir uzlaşmaya vararak, bir seçim bölgesinde durumu en güçlü görünen muhalefet partisinin seçime girmesi ve diğer muhalefet partilerinin onu desteklemesini ön görmelerine karşın, Demokrat Parti'nin dönemin yasaklarına aykırı olmayan bu güç birliğini yasaklaması dikkat çekici bir noktadır. Keza, muhalefetin lideri İsmet İnönü'nün hangi bölgelere gidebileceği ve nerelerde konuşma yapabileceğine ilişkin kısıtlamalara gidildiği de bilinen bir gerçektir. Bkz. Turan, 2000, s.371.

Kongar'a göre, kendisini iktidara getiren demokratik işleyişi görmezden gelerek sanki tek parti dönemindeymişcesine bir iktidar uygulaması geliştiren Demokrat Parti'nin göremediği gerçek, koşullarının değişerek kendisini iktidara getiren olayın, Atatürk-İnönü çizgisinin nitelik değiştirerek demokrasiye dönmüş olduğudur.[520]

Toplumda bürokrasinin rolünü azaltmaya çalışan Demokrat Parti, iktidar olduğu süre zarfı içinde Cumhuriyet'in kuruluş felsefesinde yer alan laik uygulamalardan da uzaklaşmıştır. Ayrıca bağımsız dış politika terk edilerek, ekonomide millî kalkınmacılığı hedefleyen planlı dönem uygulamaları aksatılmış, daha çok liberal piyasa ekonomisine yönelinmiş, büyük oranda Cumhuriyet Halk Partisi'nin destekleyicisi konumundaki askerî ve sivil bürokrasinin yerine gelişen taşra ve ticaret burjuvazisi ikame edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle Demokrat Parti'nin bu uygulamaları karşısında, "gelenekçi-liberal" cephe, "devletçi-seçkinci" cephenin tam anlamıyla kar-

---

[520] Kongar, 1985, s.164-165. 1957 seçimlerinden galibiyetle çıkan Demokrat Parti, 1958 güzüyle birlikte yeni ve daha şiddetli bir baskı dönemi başlatmıştır. Demokrat partinin buna neden gereksinim duyduğu yönünde Akşin yaptığı tespitler ise oldukça yerindedir: "...iktisadî bir bunalımın sonucu istikrar önlemleri ve ağır bir devalüasyon fiyatları fırlatmış, halkı perişan etmişti. Öte yandan 1957 seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisi yükselişe geçmiş, çoğunluk dizgesine rağmen Meclise kalabalık bir milletvekili grubu sokmayı başarmıştır. İktisadî durumun kötülüğü hesaba katılırsa, bundan sonraki seçimin Cumhuriyet Halk Partisi tarafından kazanılması muhtemeldi. Oysa Menderes ve çevresi iktidardan ayrılma olasılığını nedense kabul edemiyorlardı. Bu sırada daha şiddetli bir baskı dönemi başlatmak için gerekçe ya da vesile olacak iki dış örnek de ortaya çıkmış bulunuyordu. Örneklerden biri 14 Temmuz 1958 Irak Devrimiydi...Irak ordusu darbe yaptı, iktidarı ele geçirdi. Faysal ve Nuri Sait öldürüldüler. Demokrat Partili yöneticiler bundan çok etkilendiler...Bir çok kaynaklara göre, Irak Devrimi Demokrat Parti iktidarında darbe ya da devrim korkularını başlatmış ya da artırmıştır. Bu ne kadar doğruysa, Amerika Birleşik Devletleri ile yapılan ikili anlaşma da Demokrat Partili önderlerin güven ve isteklerini yapma duygularını o derece artırmış olmalıdır. Muhalefet Irak Devrimini doğru bulduğuna göre, benzerini Türkiye'de yapabilir, onun için daha da baskı altına alınmalıdır diye düşünülmüştür...Demokrat Parti'nin muhalefete karşı bir baskı dönemi açmasında payı olabilecek ikinci dış örnek, Fransa'da olup bitenlerdi. Orada, II. Dünya Savaşı sırasında Almanlara karşı direnmenin önderliğini yapmış olan De Gaulle, karışık bir siyasal ortamda 31 Mayıs 1958'de başbakanlığa getirilmişti. O, Meclisin ve seçmenin desteğini alarak gelenekselleşmiş parlamenter düzene son veren, yarı başkanlık sistemini getiren V. Cumhuriyet Anayasasını yürürlüğe soktu. De Gaulle, Savaşta elde etmiş olduğu karizmatik önder durumundan yararlanarak, bir çeşit 'demokratik diktatör' oldu. Fransa'daki gelişmeleri örnek almak isteyen Menderes, De Gaulle'ün hangi koşullarda iktidar olduğunu herhalde görmek istemiyordu." (Akşin, 2004, s.235-237)

şısına geçmiş; dönemin asker ve bürokratlarından oluşan "devletçi-seçkinci" cephe tarafından da laiklik ilkesini ve rejimi tehdit edici bir unsur olarak algılanmıştır. Neticede, "devletçi-seçkici" cephe, "gelenekçi-liberal" cephenin temsilci konumunda olan Demokrat Parti'ye karşı, devleti korumak amacıyla ayaklanmış, ordu 27 Mayıs 1960'ta siyasete müdahale etmiş ve Demokrat Parti kapatılmıştır.

1961'de hazırlanan anayasa, Cumhuriyet tarihinin en özgürlükçü anayasası olmuştur. Geniş demokratik ilkelerin yer aldığı bu anayasanın özelliği, oldukça özgürlükçü bir ortam yaratarak, 1960'lı yılları siyasete olan ilginin en yoğun yaşandığı dönem haline getirmiştir. Gevgilili'ye göre, 1960'lı yıllarda sosyo-politik açıdan belirgin iki olay, iki ayrı platformda, birbirlerini karşılıklı olarak etkileyerek gelişmiştir. Bu olgulardan birincisi, sosyal ilişkilerin bütün alanlarını saran Türkiye'nin yapısı ya da Türkiye'nin düzenine yönelik kuşku ve tartışmalardır. İkincisi ise, giderek dönüşen sosyo-politik yapının oluşturma sancılarını çektiği modern dünya görüşleri, teorik ve pratik düzeydeki yenilikler, örgütlenişler ve eylem biçimleridir.[521] Bunun sonucunda ise, aydın, işçi, genç ya da çalışan her türlü insan, ortak yeni bir dil arayışı içine girmiş ve köklü dönüşümlere duyulan gereksinimler savunulur hale gelmiş; işçi sınıfı ve sosyalizm gibi kavramlar, Takrir-i Sükun döneminden bu yana ilk kez açıkça kullanılabilmiştir.[522] Bu özgürlük ortamı içinde ses bulan siyasî fraksiyonlar, 1970'lere gelindiğinde kutuplaşmaya başlamış, bu kutuplaşma zaman zaman siyasal şiddete maruz kalmıştır. Karşıt görüşlü kümelerin çatışmaları sonucu ülkedeki kargaşa ortamının artması ise, ordunun 12 Mart 1971'de bir kez daha siyasete müdahalesini beraberinde getirmiştir. Ancak siyasî idamlarla sonuçlanan askerî müdahale, toplumsal kaotik ortamı düzeltmek yerine daha şiddetlendirmiş ve akabinde ordunun 12 Eylül 1980 müdahalesi gelmiştir.

1980 askerî müdahalesi, Türk toplumunun yeniden biçimlendirilmesini, kimliklerin yeniden oluşturulmasını, siyasal tercihlerin yeniden belirlenmesini ve en önemlisi de devlet otoritesinin tekrar sağlanmasını temel amaç edinmiştir. 1980 askerî müdahalesi, Türk ordusunun siyasal kültür içinde önemli bir aktör olduğunu ve siyasal kültürün şekillenmesinde büyük rol oynadığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

---

[521] Ali Gevgilili, *Yükseliş ve Düşüş*, Bağlam Yay., İstanbul, 1987, s.257-258.

[522] Gevgilili, 1987, s.258.

2.2.3. Askerî Müdahalelerin Siyasal Kültüre Etkisi

Gelişmiş ülkelerin siyasal kültürleri ele alınırken "askerî unsur" belki özel olarak incelenmeyecek bir konu iken, az gelişmiş ülkelerin siyasal kültürünün en önemli özelliğini hiç kuşkusuz "ordu" oluşturmaktadır. Az gelişmiş ülkelerde ordu, bağımsızlık mücadelesi döneminde üstlendiği görev ve sonrasında sosyal yapı içinde görece modern, güçlü bir kurum olması nedeniyle ya da sayesinde bazen ilerici, bazen tutucu özellikte ama her zaman önemli ölçüde etkili olmaktadır.

Türk siyasal kültürü içinde de önemli bir yeri olan "askerlik" ve "ordu", 18. yüzyıldan itibaren siyasal sistemin önemli güçlerinden biri haline gelmiştir. Eski Türklerde savunma ihtiyacını karşılamak amacıyla ön plana çıkan ordu, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve genişleme döneminde savunma işlevinin yanı sıra, ekonomik ve sosyal işlevleri de üstlenmiş; devletin son döneminde siyasî gelişmelerde önemli rol oynamıştır.[523] Bununla birlikte Cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluş aşamasında, siyasî rejimin sınırları çizen toplumsal güçlerden biri ordu olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, Cumhuriyet Türkiyesi'ni kuran siyasi elitler içerisinde de en önemli ve güçlü isimleri, askerlerin oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.* Türk siyasal kültüründe merkezi oluşturan grubun içindeki askerlerin yine Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilk siyasi partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin kurucuları ve liderleri olmaları, hatta Kemalizm'in en temel altı ilkesinin, Cumhuriyet Halk Partisi'nin ifadesiyle altı ok şeklinde parti tüzüğünde yer alması ve yine bu altı ilkenin 1937'de Anayasa'ya girmesi, ordu-devlet ve Cumhuriyet Halk Partisi arasında çok güçlü bir ilişki ağı kurmuş; bu yakın ilişki, tek parti dönemi boyunca sürmüştür. Azgelişmişlik, tek partili sistem ve ordu arasındaki ilişki hakkında Soysal'ın tespitleri ise yerindedir:

---

[523] Tosun, 1991, s.1.

* Ordunun Türk siyasal kültürü içerisindeki önemi hakkında Arslan'ın tespitleri, konunun Osmanlı ve Türkiye gerçeklerinin tarihsel analizi açısından oldukça yerindedir: "Modern Türkiye'nin güç sistemi içinde askerî elitlerin çok özel bir yeri vardır. Bu özel durum, birçok öteki etkinin yanı sıra askerî elitlerin toplumsal özgeçmişleri, Cumhuriyet'in kurulmasında ve Türk devriminin gerçekleştirilmesinde etkin rol oynayan siyasî elitlerin asker kökenli olmaları gibi faktörlerle de az ya da çok ilişkilidir. Yani askerî elitlerin, Türk toplumunda etkin konumlar işgal ediyor olmaları bir tesadüf değildir. Türkiye'de ilk modernleşme ve batılılaşma çabaları, Osmanlı'nın son dönemlerinde ve orduda başlamıştır. Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda Türkiye'nin toplumsal yapısı içinde en iyi yetişmiş ve modern değerlerle sosyalize olmuş bireyler yine, ordu kurumu çatısı altında yer almaktaydı..." (Arslan, 2004, s.13)

> "...gelenekçi yönleri bir hayli ağır basan Batılı ordulardan farklı olarak, halk yığınları ile bağlantısı bulunan ve sosyal değişiklik isteyen kurumlar olabiliyor. Çoğu zaman eski toplum yapısının ön plana çıkardığı 'sivil' önderleri devirip, 'değişme' formüllerini uygulamak isteyenler de bunlardır. Ama bağımsızlığa geçişin şart olduğu yerlerde bile, sonradan yapılan her darbenin, mutlaka ilerici nitelikte olduğunu sanmak da yanlış olur...Darbeciler, ister alt, ister üst ordu kademelerinden gelsinler, iyi niyetle yaptıkları işler (bazen iyi niyetli olmayabilirler de) bazen bilgisizliklerinden, sistemsizliklerinden ve dünya görüşlerinin kıtlığından dolayı ters sonuçlar doğurabilir. Buna karşılık Batılı kalıplar içinde uygulanan klasik demokrasi usullerinin de toplum yapısı ve güçlü dış ilişkiler dolayısıyla tutucu çevrelerin savunuculuğunu yapan ve yabancı çıkarlara hizmet eden önderler topluluğunu işbaşına getirmek gibi bir tehlikesi var. Bütün bu nedenlerle azgelişmiş ülkelerde ancak rastlanan, tekpartili sistemdir."[524]

Çok partili yaşama geçişle birlikte, ordu ile yönetici siyasi elit arasındaki ilişkinin şekli ve niteliği değişmeye başlamıştır. Aktif siyasetle bütün organik bağlarını koparma arzusu içinde olan ordu, hükümet ve siyasi elitler yerine, doğrudan devletle ilişki kurma yolunu seçmiştir.[525] Ancak, Türk siyasal kültürü içerisinde ordu, zaman zaman kendisini, ülkenin geleceğini korumak amacıyla siyasete müdahale etme zorunluluğunda hissetmiştir. Bu türden algılama ve duyarlılıkların arttığı durumlarda, askerler siyasete doğrudan ya da dolaylı bir biçimde müdahale etmiştir. Türk Ordusunun siyasal sisteme müdahalesi hakkında Ernest Gellner'in tespitleri ise oldukça dikkat çekicidir.

> "Türkiye'yi ilk kez, Şerif Mardin'in sayesinde yaşadığım büyüleyici bir olayla yakından tanıdım. 1960'larda, eski ve ilk kuşak Kemalist elitin mensuplarının henüz hayatta olduğu sıradaydı. Toplum ve din üzerine bir konferansa davet edildiğimde, onların ruh halini gözleme olanağını buldum. Davet yazısında oldukça zararsız görünen şöyle bir gerekçe belirtiliyordu: Din müthiş önemli bir olgudur ve incelenmesi gerekir. Buna kimse itiraz edemezdi. Ama Türkiye'ye vardığımda, konferansın içeriğinin çok daha özgül olduğunu gördüm: Köylülerin ve kasabalıların o sırada dinle flört eden partilere oy vermesinin önüne nasıl geçeriz? Gö-

---

[524] Mümtaz Soysal, *Anayasaya Giriş*, 2. baskı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara, 1969, s.118.

[525] Arslan, 2004, s.16. Bu gelenek her ne kadar günümüzde devam ediyor olsa da, Türk ordusunun Kemalist politikalar izleyen siyasî partilere olan sempatisi hiçbir zaman azalmamıştır.

rebildiğim kadarıyla, temel ikilem Kemalist mirasın Batı'nın sosyopolitik sistemine bağlı olmasıydı; bu sistemin uygulanması halinde, dinle flört eden ve Kemalist gelenekten kopan insanlar eninde sonunda seçimleri kazanacaklardı. O halde ya demokrasiden vazgeçip uygulamanız beklenen ilkelere ters düşeceksiniz ya da demokrasinin gereklerini yerine getirip iktidara geldiğinde demokrasiden uzaklaşacak olan insanların seçimleri kazanmasına izin vereceksiniz. Bu ikilemin etkisiyle çevrimli yeni bir siyasal sistem ortaya çıktı ve bir süre için kurumsallaşır gibi oldu. İbn Haldun'un çevriminden epeyce farklıydı. Yeni demokratik geleneğin bekçisi olan ordu özgür seçimlerin yapılmasına izin verir; seçimleri kazanan parti Kemalist gelenekten kopmaya yönelir; bunun üzerine ordu yönetime el koyar ve partinin liderini asar; ama bir süre sonra yönetimi geri verir ve işler aynı çevrimde sürüp gider. Sanırım Mark Twain'in söylediği bir söz var: 'Sigarayı bırakmak kolaydır, ben birçok kez bıraktım.' Aynı şekilde Türk ordusu da demokrasiyi yeniden kurmanın kolay olduğunu, bunu birçok kez yaptığını söyleyebilir. Dolayısıyla bu çevrim sanki kurumsallaşmış gibiydi."[526]

1945 yılında çok partili siyasal yaşama geçiş kararının alınması ve iktidarın 1950'de genel seçimleri kazanan Demokrat Parti'ye devredilmesi, önemli çatışma ve bunalımlar yaşanmadan gerçekleştirilmiştir. Ancak bundan sonrası için aynı şeyleri söylemek pek mümkün değildir. Çok partili yaşama geçişle birlikte, Türkiye önemli siyasal bunalımlara sahne olmuştur. Osmanlı döneminde gerek toplumda gerekse yönetimde önemli bir konuma sahip olan, yeni Cumhuriyetin kurulmasında birincil rol oynayan, ancak yavaş yavaş siyasetten uzaklaşan ordu, tekrar sahneye çıkarak, 1960 ve 1980 yıllarında iki kez doğrudan, 1971 yılında ise bir kez dolaylı olarak siyasete müdahalede bulunmuş ve 1960-1961, 1971-1973 ve 1980-1983 yılları arasında siyasal iktidarın tek sahibi olmuştur.[527] Üç askerî müdahalenin hepsinde de, ordu, ülkede siyasal gerginliğin artması, siyasal şiddet ve terörün tırmanması ve hükümetlerin başarısızlıkları sonucu siyasal sürecin tıkanması karşısında düzeni tekrar sağlamak üzere

---

[526] Ernest Gellner, "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s.198.

[527] Türkiye'de askerî müdahalelerin nedenler hakkında bkz. Mustafa Erdoğan, "Türkiye'de Asker ve Siyaset", Ed. Adnan Küçük, Selahaddin Bakan, Ahmet Karadağ, *21. Yüzyılın Eşiğinde Türkiye'de Siyasal Hayat*, Cilt II, Aktüel Yay., Bursa, 2005, s.744-748; O. Metin Öztürk, *Türkiye'de Asker ve İktidar*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı Yay., İstanbul, [yy].

iktidara el koymuştur.[528] Aslında tek parti döneminde gerek yönetici kadroları işgal eden emekli mensupları, gerekse önemli siyasal kararların alınmasındaki etkinliği ile kendi varlığını sürekli hissettiren ordu, 1960 yılında ilk defa sivil bir hükümeti devirerek, kısa süreli de olsa, siyasal iktidarı fiilen ele geçirmiştir.[529] Ancak, şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, Türk siyasal yaşamında bu üç müdahalenin yanı sıra, çok sayıda başarısız askerî darbe girişimi ve planı da yapılmıştır.*

Türk ordusunun siyasete müdahalesi, kendi yapısından kaynaklanan birtakım etkenlere bağlanabileceği gibi bu sürece ülkenin siyasal kültürünün de etkisi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Orduların siyasete müdahalesi ve siyasal kültür arasındaki ilişki üzerine çalışma yürüten en önemli isim ise S. E. Finer'dir. Finer, farklı kültürel yapıları gözleyerek, farklı kültürlerdeki orduların siyasal rollerinin de farklı olduğu sonucuna varmıştır. Finer, öncelikle dört askerî müdahale düzeyi belirlemiştir[530]:

(i) Bunlardan ilki, ordunun sivil otoriteler üzerindeki *nüfuz* düzeyidir. Bu düzeyde, askerler sivillerin gerek mantıklarına gerekse duygulara başvurarak, belirli konularda istedikleri yönde karar alımını sağlamak için onları ikna etmeye çalışmaktadır.

(ii) İkinci düzey *baskı ve tehdittir*. Bu düzeyde, ordu yaptırım tehdidi ile sivil iktidarı ikna etmeye çalışır. Bu tür baskılar çeşitlilik arzedebilmektedir; anayasaya uygun veya aykırı söylemlerden tehdit içeren eylemlere kadar uzanabilmektedir.

---

[528] Birsen Örs, *Türkiye'de Askerî Müdahaleler: Bir Açıklama Modeli*, Der Yay., İstanbul, 1996, s.112.

[529] Birsen Hekimoğlu, "Türkiye'de Askerî Müdahaleler: Bir Açıklama Modeli", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990, s.126.

* 1926'da Atatürk'e karşı suikast girişimi; 1957'de rejimi devirmek üzere ordu içinde gizli bir örgüt kurma girişimi; Ekim 1960'da bazı askerî birimlerin Ankara Radyosu'nu ve TBMM binasını ele geçirme girişimi; Şubat 1962'de komutanlarının transferini protesto etmek isteyen bazı askerî öğrencilerin TBMM binasını kuşatması; Mayıs 1963'te bir grup orta rütbeli subayın darbe girişimi (Talat Aydemir olayı); Mayıs 1970'te iki subayın Silahlı Kuvvetleri askerî devrim yapmaya teşvik etme suçuyla tutuklanması. Bkz. James Brown, "The Politics of Disengagement in Turkey: The Kemalist Tradition", Ed. Constantine P. Danopoulos, Westview Press, Boulder, *The Decline of Military Regimes: The Civilian Influence,* 1988, s.143'ten aktaran Hekimoğlu, 1990, s.196.

[530] Samuel E. Finer, *The Man on Horseback: The Role of the Military in Politics*, 2nd edition, Middlex, Penguin Books, England, 1975, s.78-79'dan aktaran Hekimoğlu, 1990, s.49-50.

(iii) Üçüncü düzey, bir kabinenin veya siyasal yöneticinin ordu tarafından *değiştirilmesidir*. Buradaki amaç, bir dizi sivil yöneticinin başka bir dizi yönetici ile yerlerinin değiştirilerek, isteklerin gerçekleştirilmesidir ki bu hareket, şiddet veya şiddet tehdidi ile yapılır. Burada, mevcut sivil rejim devrilmemiş, sadece belirli bir siviller grubu devrilerek yerine yenilerinin getirilmesi söz konusu olmuştur.

(iv) Dördüncü düzeyde ise sivil rejim ortadan kaldırılarak yerine ordu geçmektedir. Bu düzeyi en kapsamlı müdahale düzeyi olan *sivil yönetimin yerini almadır*.

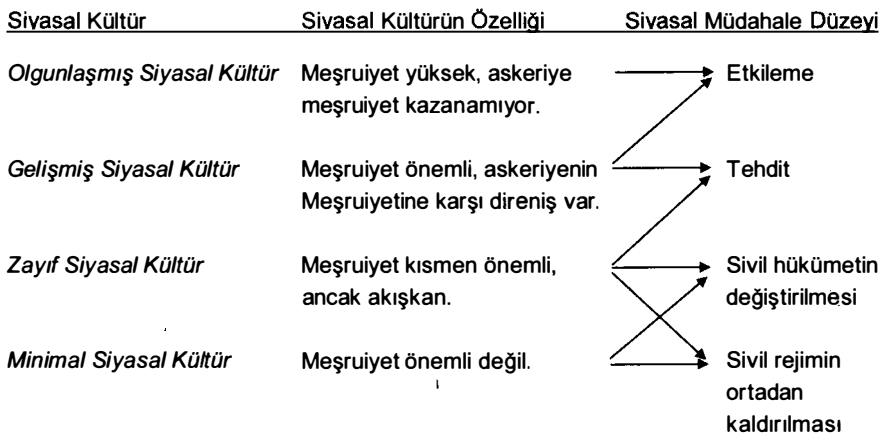
İlk iki tür müdahale düzeyinde, ordu daima perde arkasında kalırken, diğer düzeylerde müdahale açık bir şekilde hissedilmektedir. Finer'a göre, ordunun söz konusu müdahale düzeyleri, toplumun siyasal kültür düzeyi ile çok yakından ilgilidir. Yazar, siyasal kültür düzeylerini de (i) "olgunlaşmış", (ii) "gelişmiş", (iii) "zayıf " ve (iv) "minimal" olmak üzere dört grupta incelemektedir. Bu düzeyleri, demokratik bir siyasal yapının gelişmesi ve devamı için gerekli kültürel özellikleri dikkate alarak belirleyen Finer, bir siyasal kültürün düzeyini anlayabilmek için şu üç sorunun yöneltilmesi gerektiğini belirtmiştir[531]: (i) İktidarın el değiştirme prosedürleri konusunda, halk arasında yaygın bir onay ve bu prosedürlerin yokluğunda iktidar kullanımının olmayacağı yolunda bir inanç var mıdır? (ii) Hâkim otoriteyi kimin ve neyin oluşturduğu konusunda yaygın bir kabul ve başka hiçbir kişinin veya iktidar merkezinin meşru ve göreve layık olmadığı yolunda bir inanç var mıdır? (iii) Vatandaşlar oransal olarak geniş midir ve iyi örgütlenmiş midir, yani uyumlu Sivil Toplum Kuruluşları (STK), dernekler, işçi sendikaları, siyasal partiler var mıdır?

Yukarıdaki bütün sorulara olumlu cevabın verilebildiği bir toplumun siyasal kültür düzeyi yüksektir. Üç koşulun da yerine getirildiği ülkeler, (i) *olgunlaşmış siyasal kültüre* sahiptir. İkinci grupta yer alan (ii) *gelişmiş siyasal kültüre* sahip ülkelerde sivil kurumlar oldukça gelişmiştir. Sivil toplum oransal olarak yaygındır ve güçlü dernekler biçiminde örgütlenmiştir. Sivil prosedürler kökleşmiştir. Birinci düzeyden farklı olarak, siyasal iktidarın el değiştirmesi konusundaki prosedürlerin meşruiyeti ve hâkim otoriteyi kimin ve neyin oluşturduğu sorusu, çatışma konusudur. Bununla birlikte, bu ülkelerde askerî müdahalelere karşı güçlü bir direniş vardır. (iii) *Zayıf siyasal kültür* düzeyine sahip ülkeler, sivil toplumun görece olarak dar olduğu ve zayıf örgütlendiği, rejim kurumlarının ve prosedürlerinin çatışma konusu olduğu ülkelerdir. Askerî müdahalelere karşı, gelişmiş ülkelerdeki kadar

[531] Finer, 1975, s.78-79'dan aktaran Hekimoğlu, 1990, s.50.

güçlü bir direniş yoktur. Kamuoyu zayıf, kendi içinde bölünmüş ve akışkan bir durumdadır. Türkiye zayıf siyasal kültür düzeyine sahip ülkeler arasında yer almaktadır. Siyasal iktidarın kamuoyunu pek dikkate almadığı, kamuoyunun ihmal edildiği ülkeler ise (iv) *minimal siyasal kültür* düzeyindedir. Bu düzeyde kamuoyu dardır ve oldukça zayıf bir biçimde örgütlenmiştir. Finer'in yönelttiği tüm sorulara, bu ülkeler için olumlu cevap vermek mümkün değildir.

İlk iki tip siyasal kültürde, askerî müdahalelerin gerçekleşmesi ihtimali düşüktür ve askerî yönetimin iktidar kalma şansı da yok denecek kadar azdır. Birinci tip ülkelerde, ordu hiçbir şekilde meşruiyet kazanamamakta, ikinci tip ülkelerde de vatandaşlar, ordunun meşruiyet kazanmasına karşı direnmektedir. Türkiye'nin de içinde yer aldığı üçüncü tip ülkelerde ordu zaman zaman meşru kabul edilirken, bazen de meşruiyetimi yitirmektedir ki, bu durum, koşullara göre değişebilmektedir. Yine bu ülkelerde, ülke halkının kendi siyasal kurumlarına bağlılık düzeyi oldukça düşüktür, hatta bu kurumlar çok az algılanmaktadır. Yönetici elite karşı gizli bir muhalefet vardır, ancak bu muhalefet iyi bir şekilde örgütlenmemiştir. Açık ve yerleşik siyasal biçimler de ya çok azdır ya da hiç yoktur. Sivil örgütlenme oldukça zayıftır; yani sivil toplum gelişmemiştir. Vatandaşların örgütlenmesi ya yasaklanmıştır ya da böyle bir gelenek henüz gelişmemiştir. Siyaset, açıkça tanımlanmış kanallar aracılığıyla işlememektedir; işlediği kanallar üzerinde de yaygın bir oydaşma yoktur. Kurumların meşruiyeti, olgulaşmış siyasal kültürdeki kadar önemli değildir. Dördüncü tip ülkelerde ise, ordunun meşru olup olmadığının herhangi bir önemi yoktur. Finer, siyasal kültür düzeyi ile askerî müdahale tipleri arasındaki ilişkiyi, askerî yönetimin meşruiyetini de göz önüne alarak şu şekilde şemalaştırmıştır:



Şekil 2: Siyasal Kültür Düzeyi ile Askerî Müdahale Tipleri Arasındaki İlişki[532]

---

[532] Finer, 1975, s.126'dan aktaran Hekimoğlu, 1990, s.53.
Finer, siyasal kültür ile askerî müdahale arasındaki ilişkide bazı paradoksların da yaşandığının altını çizer. Siyasal kültürü gelişmiş ülkelerde siyasal yapı, ordunun şiddet ya da şiddet tehdidi ile sivil hükümeti bir başka sivil hükümet ile değiştirilmesine izin verecek kadar zayıftır. Ancak bu, sivil hükümetin yerini tamamen ordunun almasına ve yönetmesine izin verecek kadar zayıf olduğu anlamına gelmemektedir. Böyle bir durum, çok daha zayıf bir siyasal kültürün varlığını gösterebilir. Birçok ülkede, ordunun sivil hükümeti bir başkası ile değiştirmesine halkın ses çıkarmamasının, hatta böyle dönemlerde orduyu desteklemesinin nedeni, halkın ne olursa olsun, her türlü değişimin mevcut durumdan daha iyi olacağına inanmasıdır. Tam bu noktada bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Eğer zayıf siyasal kültürlü ülkelerde, sivil örgütlenme güçlü hale gelirse, bu durum iki karşıt etki yaratabilir. Bu durum, hem ordunun sivil otoriteyi değiştirme yerine, onu tamamen ele geçirmesine yöneltebilir, hem de buna karşı bir direniş doğurabilir. Bunun sonucu ise kısa süreli bir askerî yönetimdir. Çünkü görevden alınan hükümetin eski destekçileri tekrar iktidara geçebilecek kadar güçlü konuma gelebilir ki, bu nedenle askerler onların kendilerinden intikam alma ihtimalini hesaba katmak durumundadır. Böyle bir iktidara dönüşü engellemek için bir adım atarsa, iktidarı tamamen ele geçirmek zorundadır. Ancak, bu durumda da sadece eski hükümet destekçilerinden değil, her taraftan direniş ile karşı karşıya kalacaktır. Bu durum, askerli ya bir tür seçim yapılmasına izin vermeye ya da kendisini plebisit veya seçim yolu ile meşrulaştırmak için siyasete girmeye zorlayacaktır. Her iki durumda da iktidardan düşme riski bulunmaktadır. Bu nedenle, kendisini korumak için aktif siyasal rol oynamaya devam edecektir. Diğer yandan, siyasal kültürün zayıf olduğu ülkelerde sivil örgütlenme zayıftır, ancak bu paradoks ters anlamda işlemektedir. Gerçekten, sivil karşı baskıların bulunmaması, askerlere bir askerî oligarşi kurma cesareti verebilir, ancak bunu gerçekleştirmek bir gereklilik değil, bir tercih meselesidir. 1960'lar sonrasının Türkiye'si, ilk paradoksa örnek olarak verilebilir. Bkz. Finer, 1975, s.106-107'den aktaran Hekimoğlu, 1990, s.55.

Askerî yönetimler, genellikle başlangıçta popülerdir. Finer'a göre, bu durumun üç nedeni vardır: (i) Mevcut kurumlar ya gözden düşmüştür ya da pek anlaşılır değildir. (ii) Bu kurumlar genellikle değişmenin anayasal olarak yapılamayacağı bir çıkmaz durum içindedir. (iii) Böyle bir çıkmaz durum içinde, askerî darbe her şey demektir. Bu nedenle hükümetin devrilerek yerini ordunun almasına, durumu düzeltici bir çare olarak bakılmaktadır. Bu durumda ordunun popülaritesi, dayandığı temelden değil, uğruna savaş verdiği nedenden kaynaklanmaktadır.[533] Bu noktada askerî müdahalelerde siyasal kültürün önemi, sivil üstünlük kavramının gelişimi ile yakından ilgilidir. Siyasal üstünlük bilincinin, yani ordunun her zaman sivil otoriteler ve sivil yönetim karşısında ikincil bir konumda olduğu bilinci, büyük ölçüde bir siyasal kültür meselesidir ve siyasal kültürün gelişme düzeyi ile yakından ilgilidir. Toplumda ahengin sağlandığı, siyasal prosedürler ve kimin yöneteceği konusunda oydaşmanın bulunduğu, sivil toplumun güçlü bir şekilde örgütlenip siyasal otoritelere taleplerini ileterek kendi çıkarları doğrultusunda karar aldırabildiği ülkelerde, sivil üstünlük prensibi de gelişebilmektedir. Buna karşın, siyasal yönetimin etkisiz olduğu, siyasal kanalların yetersiz veya işlemez olduğu durumlarda, toplumda sivil siyasal yönetim meşruiyetini yitirmekte ve orduya daha fazla değer atfedilmeye başlanmaktadır.[534] Ancak burada, ordunun tarihsel olarak oynamış olduğu rolden kaynaklanan değeri de göz önünde bulundurmak gerekir. Türkiye'de olduğu gibi, bağımsızlık savaşında ve cumhuriyet rejiminin kurulmasında önemli rol oynamış olan orduya, toplumda genellikle büyük önem atfedilmektedir. Böyle durumlarda, ordu da kendisini toplumdaki diğer kurumların üstünde, hatta yerine getirdiği işlevler bakımından, siyasetin de üstünde görebilmektedir.

Diğer yandan, Türk siyasal kültürünü oluşturan öğelerin ortak inanç, simge ve değer yargıları olması ve bu öğelerin temel dürtüsünün de korkudan kaynaklanması, siyasal kültür ve askerî müdahale arasındaki ilişkinin diğer bir boyutunu oluşturur. Korkunun egemen olduğu bir toplumlardaki siyasal kültürün en belirgin özelliği: kişiler arasında bağımsızlık yerine bağımlılığın, farklılaşma yerine benzerliğin, oydaşma yerine teslimiyetin, katılım yerine yazgının, çok seslilik ve seçeneklilik yerine tek seslilik ve seçe-

---

[533] Finer, 1975, s.104'ten aktaran Hekimoğlu, 1990, s.54. Ayrıca bkz. Etyen Mahçupyan, "Bir Mikro İdeoloji Olarak Militarizm: Zihniyet, Özne ve Etik Meseleleri Üzerine Bir Not", Der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 2004, s.119-133.

[534] Hekimoğlu, 1990, s.56.

neksizliğin geçerli olmasıdır.[535] Kapalı ve bütünsel olarak ifade edilebilecek bu kültürel yapı, Türk toplumunda bireyler ile kurumlar arasındaki ilişkilerin kurulup gelişmesinde, bir dikey ilişki ağı şeklinde anlam bulmuş, bu da bireyi kendisine bir koruma kalkanı, iltimas ve koruyucular aramaya itmiştir. Bu dikey ilişkinin alt katmanında yer alanlar, bu güvenceyi sağlamak için dikeyin üst katmanlarında bulunanlara kirvelik, sağdıçlık, hemşehrilik gibi geleneksel kurumlar aracılığıyla sadakatini göstermek zorunda kalarak, bağımlılık sağlamış; bu dikeyine dayanışma bağları, doğal olarak çıkar ya da sınıf zemini üzerine yatay gruplaşmalar oluşturma denemelerini filizlendirdiği gibi, yapısal olarak dikey örgütlenme, inanç ve değer yargıları bakımından benzerlik taşıma, ordunun yönetime müdahale etmesini kolaylaştırmıştır.[536] Yani, ordunun hiyerarşik örgütlenmesi dikeyine örgütlenen toplumda halkın orduya sempatiyle bakmasını sağlamıştır.[537]

Bir toplumun siyasal kültürü, ordunun siyaset üzerindeki etkisini ya da askerî müdahaleyi etkileyebildiği gibi, toplumun siyasal yaşamında tecrübe ettiği ordu siyaset ilişkisi ve ordunun zaman zaman siyasete olan direkt ya da dolaylı müdahalesi, o toplumun siyasal kültürün şekillenmesinde de büyük rol oynamaktadır. Türkiye'de yaşanan üç askerî müdahale, gerek sivil denetim, gerek anayasalar, gerekse siyasal örgütlenme ve siyasal katılma üzerinde oldukça etkili olmuştur.[538] Konumuz gereği, yaşanan askerî müdahalelerin siyasal kültür üzerindeki etkisine bakacak olursak, öncelikle askerî müdahaleler sonrasında başta anayasa olmak üzere, seçim, partiler, sendikalar ve dernekler kanunu üzerinde yapılan kısıtlamaların ve sınırlamaların karşımıza çıktığını görürüz. Siyasal örgütlenme

---

[535] Nurşen Mazıcı, "Türkiye'de Askerî Darbelerin Sivil Rejimler Üzerindeki Etkileri", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1988, s.229.

[536] Mazıcı, 1988, s.229-230. Ayrıca faydalı bir çalışma için bkz. Seydi Çelik, "De Facto Rejimler Döneminden Günümüze Genelkurmay Başkanlığı'nın Anayasal Sistem İçerisindeki Yeri", *Osmanlı'dan Günümüze Devlet ve Askerler: Askerî Bürokrasinin Sistem İçerisindeki Yeri*, Salyangoz Yay., İstanbul, 2008, s.147-229.

[537] Konu hakkında faydalı bir çalışma için bkz. Tanel Demirel, "Türk Silâhlı Kuvvetlerinin Toplumsal Meşruiyeti Üzerine", Der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 2004, s.345-381.

[538] Örnek olarak 1980 askerî müdahalesinin siyasal katılıma olan etkileri için bkz. Nevzat Güldiken, Gazanfer Kaya, "Türk Siyasal Katılımında Bir Parametre: 12 Eylül 1980", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı 2, 2004, s.105-111; Mehmet Arslan, Gazanfer Kaya, "1980 Sonrası Türkiyede Siyasal Katılımda Sivil Toplum Kuruluşları", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı 1, 2004, s.213-223.

açısından getirilen yasal kısıtlamalar sonucu, sendika ve diğer meslek kuruluşu yöneticilerinin milletvekili, üniversite öğretim elemanlarının, öğrencilerinin, hâkim, savcı ve yüksek yargı organı mensuplarının siyasal partilere üye, kapatılan siyasi partilerin yönetici kadroları ve meclis eski üyelerinin, yeni bir partinin kurucusu ve yöneticisi olmaları yasaklanmıştır. Sendikaların ve diğer meslek kuruluşlarının, tüm derneklerin siyasetle ilgilenmesi, siyasal görüş açıklamaları ve siyasi partiler ile ilişki kurmaları diğer bir yasak konusu olmuş; memurların önce sendikal hakları, sonra da dernek kurmaları ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca, siyasi partilerin yurtdışında örgütlenmesi, etkinlikte bulunması, kadın kolu, gençlik kolu gibi yan kuruluşlar oluşturmaları, vakıf kurmaları da yasaklar arasındadır.[539]

Türkiye'nin yaşadığı askerî müdahalelerin olumsuz etkilerinden bir diğeri de siyasal katılmaya ilişkin seçim kanununda getirilen düzenlemelerdir. Askerî müdahalelerin getirdiği Anayasal yasaklar sonrasında siyasal katılımın kısıtlandığı apolitizasyon süreci, siyasal katılımın salt belli dönemlerde oy verme eylemine indirgemiştir. Oysaki demokrasilerde oy kullanmak bir siyasal katılma biçimi olmakla birlikte, oy kullanmamak da bir başka siyasal katılma türü olan siyasal protestodur.[540] Bunun gözden kaçırılması ve siyasetin toplumun sadece belli kesimlerince yerine getirilebilecek bir faaliyet olarak görülmesi, siyaset arenasında bir boşluk yaratmış; bu boşluk da etnik ve dinsel temelli cemaatsel örgütlenmelerle doldurulmaya çalışılmıştır. Böylelikle toplumun önemli bir kesimi, sınıfsal veya ideolojik kimlik kodlarını bir kenara bırakarak, etnik ve dinsel kimlikleriyle siyaset içerisinde yer almaya başlamıştır.[541] Bunun yanında, siyaset üretme ve aktif olarak siyasete katılma olasılığının ortadan kaldırılmasıyla siyaset, büsbütün devlet merkezinde yoğunlaşmış, bunun bir sonucu olarak, bireyler de siyasete merkezde biriken ranttan pay almak için girmiş, dar çıkar ilişkilerine dayalı bu siyaset anlayışı ise toplumsal yozlaşmanın önünü açmıştır.[542] Ayrıca, askerî müdahaleler sonrasında yapılan anayasa ve yasalar, devlet-birey ilişkisinin belirlenmesinde önemli rol üstlenmiştir. Müdahale sonrasının anayasası ve yasaları, Cangızbay'ın ifadesiyle:

---

[539] Bülent Tanör, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. baskı, BDS Yay., İstanbul, 1994, s.106-113.

[540] Mazıcı, 1988, s.104.

[541] Ayşe Öncü, "Sivil Toplum ve Katılım", Ed. Yurdakul Fincancı, *Sivil Toplum*, Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı Yay., İstanbul, 1991, s.42-43.

[542] Hasan Bülent Kahraman, "STK'lar ve Merkezi-Yerel Yönetimler", Ed. Zeynel Abidin Kızılyaprak, *Sivil Toplum Kuruluşları ve Yasalar-Etik-Deprem*, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2000, s.331.

"insanın dün yasalara aykırı olmayan bir davranışından dolayı bugün cezalandırılıyor olması"[543] gibi hukukun temel ilkelerine aykırı bir uygulamayı gündeme getirmiş; bu ise insanları, bugünlerini de yarına hiçbir iz bırakmayacak şekilde yaşamaya yönelmiştir.[544]

Buna karşın, Türkiye'de askerî müdahalelerin sona erdiği dönemlerde yapılan seçimler, Türk halkının demokratik bir rejimden yana olan tutumunu açıkça göstermiştir. Türk halkı, seçimlerdeki tercihini daima sivil çözümler vadeden partiler yönünde kullanmıştır. Bu anlamda müdahalecilerin sempatiyle baktığı siyasî kadrolar, halk nazında pek itibar görmemiş; hatta askerî müdahale döneminde çeşitli yaptırımlarla karşılaşa siyasî kadrolar, müdahalenin üzerinden belli bir süre geçince yeniden güçlenmiştir.[545] Bunun yanında, medya ve siyasî partilerin müdahale dönemlerinde sessiz kalmaları, ancak demokratik rejime geçişle birlikte, bu kitlelerin müdahalelere ilişkin şiddetli eleştiri getirerek yapmış olduklar çifte standart, Türkiye'de sivil toplumun gelişmesinin önünde en büyük engel olmuştur. Özetleyecek olursak, askerî müdahaleler, siyasal katılma ve siyasal örgütlenme üzerinde, çoğulcu bir rejime ters düşecek şekilde olumsuz etki yapmakta, bunun sonucunda da siyasal kurumsallaşma, siyasal alanın dışında çarpık bir biçimde gerçekleşmektedir. Yaşanan bu çarpık gelişme ise siyasal kültürün oluşumunda olumsuz referans olmaktadır. Bayramoğlu'na göre: "Askerî vesayet sistemi ya da ordunun devlet alanı içindeki yeri ve ya siyasî hayattaki rolü, toplumsal talep-hukuk-siyasal karar arasındaki iletişim ağını bozarak bir yandan demokratik mekanizmanın içeriğini yaralamakta, öte yandan sorumsuz yetkili birimler ile yetkisi olmayan sorumlu birimler yapılanmasını üst noktalara çıkararak demokrasinin işleyiş şemasını zedelemektedir."[546]

2.2.4. Türk Siyasal Kültürünün Günümüzdeki Yansımaları

Osmanlı siyasal kültürünün mirası üzerine inşa edilen ve devlet-toplum-birey yapılanmasını tamamıyla değiştirmeyi hedef alan Cumhuriyet Türkiyesi siyasal kültürü, geçirmiş olduğu pek çok tecrübenin birikimi ile

---

[543] Kadir Cangızbay, "Vatandaş'sız Türkiye'de ya da Molekülü Çatlamış Devlet", *Birikim*, Sayı 79, Kasım 1995, s.80.

[544] Cangızbay, 1995, s.80.

[545] Tosun, 1991, s.135.

[546] Ali Bayramoğlu, "Asker ve Siyaset", Der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 2004, s.116-117.

günümüz devlet ve siyaset anlayışında etkisini göstermektedir. Türk siyasal kültürünün en belirgin özelliği hiç kuşkusuz devlet-birey ilişkisinde belirginleşmektedir. Bu bağlamda, Türk siyasal kültürünün önemli bir özelliği, gruba ve grup çıkarlarına, bireyin ve bireysel çıkarların üzerinde bir değer vermesidir. Yani toplumsallık her daim bireyselliğin önünde yer almıştır. Bireyin ve toplumun ayrı ve kendilerine özgü alanlara sahip olduğu, birinin diğerine üstün olmadığı, bireyin kendisine ait alanda her türlü girişimde bulunabileceği anlayışı Türk siyasal kültürünün yerleşik değerleri arasında bulunmamaktadır. Birey-toplum ilişkisinde eşitlik öngörülmemekte; toplumun her zaman bireyin önünde olduğu varsayılmakta; bireyin toplumun önceliğini benimsemesi ve ona tabi olması gerektiği kabul edilmekte; bireyin özerklik alanına devletin müdahalesini engellemeyi öngören düşünsel akımlar desteklenmemektedir. Bunun sonucu olarak, birey ve devlet arasındaki bu eşitsiz ilişki, bireyin devleti (yönetimi ve yöneticileri) denetleyebileceği yönündeki demokrasinin temel varsayımlarından birini tartışmalı duruma getirmektedir.[547] Eşitsizlik üzerine kurulan devlet-birey ilişkisiyle ilgili olarak Türk toplumunun, birçok Yakın Doğu ve diğer ülkelere kıyasla, örgütlenme, disiplin ve kişi üstü amaçlar için kendi çıkarlarından feragat etme gibi özelliklere sahip olduğunu belirten Frey, Türkiye'de bu eğilimin aşırı boyutlarda olduğundan, sonuçta siyasette aşırı hiyerarşi ve katılığın görüldüğünü ifade eder.[548] Devlet-birey arasındaki eşitsiz ilişkiden doğan bu yapı, dış tehlikelerle karşı devletin ve milletin korunmasında önemli rol oynarken, demokrasinin işleyişini zorlaştırmaktadır.

Bireyin, toplumun yanında ikincil konumu, partiye, cemaate, gruba veya herhangi bir yasal ya da yasa dışı oluşuma aşırı bağlanma eğilimini yaratmaktadır. Gruba aşırı bağlılık, beraberinde ötekini düşman olarak görme eğilimini getirmektedir. Böylelikle, Türk siyasal kültürünün bir diğer özelliği olan grup-içi, grup-dışı eğilimi ortaya çıkmaktadır. Grup-içi ilişkilerde sadakat, paylaşma gibi özellikler ön plana çıkarken, grup dışındaki kişiler, kolaylıkla "düşman" olarak nitelendirilebilmektedir. Bu nedenle, siyasal rekabet kolaylıkla gruplaşmaya dönüşebilmektedir.[549] Bölünme korkusu ve dünyayı grup-içi ve grup-dışı kavramlarla algılama eğilimi, Türk siyasal kültürünün belirgin özellikleri arasındadır. Zira bu eğilim muhalefete karşı hoşgörüsüzlük biçiminde de kendini göstermektedir. Demokratik siyasal

---

[547] Çuhadar, 2006, s.42.

[548] Frederick W. Frey, "Patterns of elite Politics in Turkey", Ed. George Lenczowski, Political *Elites in the Middle East*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington D.C., 1975, s.67-68'den aktaran Hekimoğlu, 1990, s.158.

[549] Frey, 1975, s.65-66'dan aktaran Hekimoğlu, 1990, s.158.

kültürlerin önemli özelliklerinden biri olan "farklı olanlara" (muhalif/azınlıkta kalan) tahammül, Türk siyasal kültüründe tam olarak yerleşmemiş/yerleşemeyen bir anlayış tarzıdır. Azınlıkta kalan düşüncelerin daima "yanlış", çoğunluğun ortalamaları olarak nitelendirilebilecek düşüncelerin ise daima "doğru" anlaşıldığı[550] bir siyasal kültür de "biz" ve "onlar" ayrımının en üst seviyede yapıldığı ve düşman olarak algılanan "öteki"nin ortadan kaldırılması için sonuna kadar mücadele edilmesi gerektiği fikrini içinde barındırmaktadır.

Aslında yurttaş olan birey, aşkın gücü olan devlet karşısında yasalarla güvence altına alınan bir dizi haklara sahiptir. Ancak devlet erki önünde kendini güçsüz hisseden yurttaş bu haklarını kullanamayan bir bireydir. Özgürlük kavramıyla bütünleşmiş birey olgusu, modernist devletin gücü ve iradesi önünde gerilemiş ve yurttaş-kul doğmuştur. Yurtaş-kul'un birey olarak kendisine ait hakları gözetmesine gerek yoktur. Keza devlet onun adına (halkçılık), onun için gerekli kararları vermektedir. Birey'e düşen, devlete saygılı, onun aldığı kararları uygulayan yurttaş-kulluğu sürdürmesidir.[551] Öğün'ün bu yöndeki tespitleri ise şöyledir: "Türkiye'de halkçılığın toplumsal tabanı, atâletin ve yoksulluğun ortaya çıkardığı, devlet-teba arasındaki yanaşma ilişkisidir. II. Abdülhamit topluluk üzerindeki kontrolünü, beslemeye dayalı 'baba' devlet üzerine inşa etmişti. Cumhuriyet, kalabalık ve 'muteber' memur ordusu ile aynı kültürü sürdürdü. Bu anlamda 'devlet-teba' ilişkisi 'devlet-yurttaş' ilişkisinde devam etti."[552] Yani Osmanlı'nın resmi ideolojisinde 'teba'a ne anlama sahipse, Cumhuriyetin 'yurttaş'ı da aşağı yukarı aynı anlama sahiptir.

Cumhuriyet dönemi boyunca, günümüze dek gelen yurttaşlık anlayışının en temel özelliğinin, yurttaşlığın sivil ve katılımcı boyutlarının eksikliği, pasif bir itaati ve konformizmi olarak gören Üstel, okullarda verilen vatandaşlık eğitimi eğitiminin, "millî güvenliğe odaklanmış Türkiye tasarımı" ile demokratik, katılımcı ve sivil bir yurttaşlığın tüm unsurları ile ortaya çıkmasına imkân tanımadığını ifade eder.[553] Tekeli ise, Türkiye'deki eğitimin, merkezi bir yönetim altında, tek düze yurttaşlar yetiştirmeyi ulus-devlet olmanın bir gereği gibi gördüğünü; farklı olana hoşgörü ile yaklaşmadığını; çeşitliliğin yarattığı zenginliğin yaratıcılık potansiyelini takdir et-

---

[550] Öğün, 2004, s.85.

[551] Hasan Bülent Kahraman, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Everest Yay., İstanbul, 2002, s.6.

[552] Öğün, 2004, s.53.

[553] Füsun Üstel, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.328.

mediğini ve aktif, katılımcı, çoğulcu değerlerle yüklü demokrat yurttaş yetiştirmeyi sağlayamadığını ifade eder.[554] Buna karşın Barber, demokrasinin, temel erdemleri olan katılım, yurttaşlık ve siyasal faaliyetlerle daha yakından ilgilenen yurttaşlık kültürü ile özdeşleştirilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.[555] Bu çerçevede, Türkiye'de katılımın artırılması, katılmayı destekleyen bir kültürel, ideolojik, ekonomik, siyasal ve hukuksal ortamın yaratılmasına bağlıdır. Bu hususların gerçekleştirilmesinde, yani demokrasinin topluma yerleşerek bireylerince içselleştirilmesinde ise siyasal kültürün oynadığı rol çok önemlidir.[556]

Tek partili yaşamın sonrasında demokrasiye geçişle birlikte Türk siyasal kültürü de önemli değişimlere uğramıştır. Turan, Türk siyasal kültürüne etkide bulunan önemli değişmeleri şu şekilde sıralamaktadır[557]: (i) Siyaset alanında demokratikleşme, (ii) demografik alanda kentleşme, (iii) ekonomi alanında ticarileşme ve sanayileşme, (iv) dış dünya ile ilişkilerde uluslararası sistemle bütünleşme.

(i) Türkiye'de demokratikleşme süreci, gelişmiş Batı toplumlarının tersine bir yol izlemiştir. Gelişmiş Batı toplumlarındaki demokratikleşme süreci, ekonomik ve sosyal değişimlere paralel bir görünüm arz ederken, Türkiye'de demokratikleşme süreci, sosyo-ekonomik değişimlerin öncesinde yaşanmıştır. Henüz piyasa ekonomisinin şartları tam olarak sağlanmamışken, yurttaşlık bilinci topluma tam anlamıyla yerleşmemişken, çok partili yaşama geçiş çabalarında bulunulmuş ve ve nihayetinde 1945'te çok partili yaşama geçilmiştir. Ancak, bu geçişle birlikte demokratikleşme sürecinin tam anlamıyla gerçekleştirdiğini ifade etmek yanlış bir tespit olur. Zira çok partili yaşamın ilk yıllarındaki siyasal anlayışın tek partili dönemdekinden çok da farklı olduğu söylenemez. Yaşanan siyasi gerginliklerin ardından 1960'ta Türk toplumunun tecrübe ettiği askerî müdahale sonrasında hazırlanan anayasa, Türk siyasal kültüründe demokratik değerlerin yerleşme eğilimi gösterdiğini, bireylerin artık çok partili hayatın tabii bir durum olduğunu düşünmeye başladığını, ayrıca toplumda giderek uzlaşma kültürünün yaygınlık kazandığını göstermiştir.[558] Ancak, 1961

---

[554] Tekeli, 2003b, s.24.

[555] Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*, Çev. Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s.56.

[556] Çuhadar, 2006, s.43.

[557] İlter Turan, "Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Siyasal Kültür", *Yeni Türkiye*, Cumhuriyet Özel Sayısı II, Sayı 23-24, Eylül-Aralık 1998, s.826-829; Kurt, 2003a, s.157-159.

[558] Turan, 1998, s.828.

anayasası'nın sağladığı etkin ve katılımcı siyasal yaşamın 1980 askerî müdahalesi ile bozulması ve topluma "depolitizasyon" olgusunun empoze edilmeye başlanması, devletin toplumu oluşturan bireylere ve katmanlarına olan güvensizliğinin adeta bir dışa vurumu olmuştur.

(ii) Türk siyasal kültürüne etkide bulunan diğer bir değişim unsuru, cemaatlerin bireylerin tercihlerini denetleyecek ortamları engellemeleri ve çoklu sosyal yapısı nedeniyle demokratik bir siyasal kültür için gerekli unsurlardan biri olan, kentleşmedir. Türkiye'de 1950'li yıllarla başlayan ve 1960'lı yıllarda hız kazanan kentleşme süreci, kentlerin kırdan gelen göçlere, kapasite olarak cevap vermemesi nedeniyle sorunlu olmuştur. Bunun sonucunda kentlerin çevresinde oluşan geniş gecekondulaşma, bireyin kent kültürünü edinmesini yavaşlatmış, bu bölgelerde yaşayanların kırdan getirdikleri değerleri, kent kültürüyle birleştirmeleri neticesinde kendine has ve daha çok "arabesk" müzikte yansımasını bulan "gecekondu kültürü" oluşmuştur.[559] Ancak, kentleşme, Türk siyasal kültüründeki demokratik değerlerin yerleşmesinde büyük katkı sağlamıştır.

(iii) Ticarileşme ve sanayileşme, genel olarak toplumlarda çıkar gruplarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Demokrasinin genişlemesi ve yerleşmesi açısından toplumsal farklılaşma, ekonomik çıkarların ön plana çıkmasında önemli paya sahiptir. İnsanların genelde din, kimlik, değer yargıları gibi konular üzerinde tartışmadan çekindiği ve genel olarak uzlaşma sağlayamadıkları göz önüne alındığında, ekonomik çıkarların pazarlık konusu edilebildiği, dolayısıyla ekonomik farklılıkların toplumda ağırlık kazanmasının, diğer farklılıkların önemini bir nebze de olsa azaltacağı varsayılmaktadır.[560] Özellikle piyasa ekonomisini dışlamayan bir ticarileşme ve sanayileşmenin bireyleri özgürleştireceği varsayımından hareketle Turan, şu tespitte bulunur: "...iktisadî başarısını ve refahını devlete veya siyasi kadroların desteğine borçlu olmayan bireyler, siyaseti özerk birer aktör olarak etkileme olanağını elde ederler."[561] Bu itibarla, Türkiye'de 1960'lı yıllarla hız kazanan sanayileşmenin (Karma Ekonomi Modeli veya İthal İkameci Sanayileşme Modeli) ve 1980'den sonra oluşan serbest piyasa ekonomisinin (İhracata Yönelik Sanayileşme Modeli) demokratik siyasal kültüre de ivme kazandırdığı ifade edilebilir.

(iv) Türk siyasal kültürünün değişimine etkili olan bir diğer unsur, Türkiye'nin uluslararası sistemle bütünleşme girişimidir. Türkiye'de siyasal

---

[559] Turan, 1998, s.828.

[560] Turan, 1998, s.829.

[561] Turan, 1998, s.829.

ve ekonomik alandaki rekabetin oluşmasında dış etkenlerin rolü önemli olmuştur. Osmanlı toplumundaki modernleşme hareketlerinden, Cumhuriyet'in kuruluş zamanlarına; hatta sonrasında bile Türkiye'nin yönü Batı'ya çevrilmiştir. II. Dünya Savaşı sonrasında Batı ile olan bütünleşme hız kazanmış; Batı Bloku içinde yer alan ülkeler, yönetim şekli olarak demokrasinin tercih edilmesi konusunda kendilerini uluslararası baskı ortamında bulmuştur.[562] Türkiye'nin günümüze kadar yakın ilişkilerde bulunduğu uluslararası kuruluşlar, demokrasiye büyük önem vermiş ve bu durum Türk demokrasisinin gelişmesinde adeta bir baskı aracı olmuştur. Özellikle Avrupa Birliği'ne üyelik sürecinde sağlanması gereken şartların en başında yer alan işler bir demokrasi kültürü, Türk siyasal yaşamında hatırı sayılır gelişmeleri beraberinde getirmiştir.

Türk toplumunun günümüzdeki siyasal kültürü, köklü bir mirasın izlerini taşımakla birlikte, yaşanan sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî pek çok olayın etkisi ile şekillenmiştir. Osmanlı Devleti'nin ve büyük mücadeleler sonrası kurulan Cumhuriyet Türkiyesi'nin aktarımları, demokratik yaşamla birlikte ordunun siyasete müdahalesi, devlet güdümündeki ekonomiden serbest piyasa ekonomisine geçiş sonrasında toplumda yaşanan gelişmeler, kentleşmenin beraberinde getirdiği iç göçler, siyasal kültürle doğrudan ilintili gelişmelerdir. Bu gelişmeler ışığında, Türk toplumunun kendine özgü norm ve değerleri ile davranış ve inanç kalıpları sonrasında kuşaktan kuşağa aktarılan siyasal kültürün başlıca özelliklerini, Ünal'ın tespitleri ile şu şekilde sıralamak mümkündür[563]: (i) Gerontokratik Yönetim Geleneği, (ii) Metodolojik Dogmatizm, (iii) Kutsal Organik Devlet Anlayışı, (iv) Sürekli düşman Psikozu.

Gerontokrasi, Grekçe kökenli olup, "yönetimde yaşlıların bulunduğu ve bunun toplumun istikrarı adına vazedildiği yönetim biçimi" anlamına gelmektedir.[564] Toplumu yönetme yetkisi gerontokratik toplumlarda yaşlılara tanınmaktadır. Göçebe ve yerleşik tarımcı ilkel toplumlarda yönetim yetkisinin daha tecrübeli olan ihtiyarlara verilmesi olağan bir uygulamadır. Ancak burada işaret edilmek istenen, ilke toplumlar değil, gerontokratik tarzda yönetilen çağdaş toplumlardır. Türk toplumu da "yaşlılar yönetimi"ni benimsemiş bir toplumdur. Orta Asya Türk toplumlarında Yagbu veya Kağan'ın başkanlığında toplanan boy beylerinin oluşturduğu ihtiyar heyeti en

---

[562] Turan, 1998, s.829.

[563] Ünal, 1995, s.63-70.

[564] Murat Belge, "Biz Bilirizci İhtiyarların Yönetme Tutkusu Üzerine", *Yeni Gündem*, 16-31 Ağustos 1984, s.16'dan aktaran Ünal, 1995, s.63.

üst siyasal karar mercii olmuştur. Osmanlı Devleti'nde Padişah öldüğünde sadece hayattaki en büyük oğluna yönetim hakkı tanınmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nde de siyasi parti liderleri, genellikle ölünceye kadar liderliklerini devam ettirirler. Ailede, okulda, askerlikte yaş ve kıdeme dayalı hiyerarşik yapı hâkimdir. Buna karşın Batı toplumlarında ise, yaş unsuru yerine uzmanlığa önem verildiği görülür. İş kolları, bu sisteme göre analize tabi tutulmuş ve kendi içerisinde anlamlı bir bütün oluşturan faaliyet alanları oluşturulmuştur. Böyle bir iş tanımında, uzmanlık ve gençlik daha önemli bir unsur olarak belirir. Bilginin niteliği ve kapsamı değişime uğramıştır ve sürekli gelişmektedir. Yaşlılığın erdemi olarak bilinen tecrübe son derece kısa dönemlerde değişen bilgileri özümleyemez duruma gelmiş, geride kalmış ve anakronikleşmiştir.

Gerontokrotik yönetim anlayışı, ancak belirli somut koşullarda ortaya çıkar. Toplumu ilgilendiren kararların ne sebeple olursa olsun, toplumu oluşturan bireyler yerine toplum adına belirli bir kişi veya grup üyelerince alınması bu yönetim tarzı için uygun ortamı yaratır. Türk siyasal kültüründe kendini fazlasıyla hissettiren bu durum, Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme hareketlerinden başlayarak günümüze kadar gelmiş ve siyasal kültürün karakteristik bir unsuru olmuştur. Siyasal katılımın tam anlamıyla olmadığı böyle bir konjonktürde toplumu yaşamsal olarak etkileyecek önemli kararların yönetici bir elit grup tarafından alınması, önemli toplumsal sancıları da beraberinde getirmiştir. Türk toplumunun tarihi boyunca, hiyerarşik bir yapılanmayı seçmesi onun bilimsel içeriği ile olmasa da biçimsel kalıpları ile kalıcı bir gerontokratik siyasal yapıyı kurmasına ve devam ettirmesine neden olmuştur. Ancak çağdaş bilgi toplumu ile bu siyasal yapının birlikte yürümeyeceği çok açıktır. Türk siyasal kültüründeki bu özellik yavaş yavaş bir değişime uğramış ve gençler uzmanlıklarıyla siyasal yapı içinde daha çok yer almaya başlamıştır.

Dogmatizm, kuşkuculuğun karşıtıdır. Doğruluğu önceden kabul edilmiş ve tartışılmaz yanılmaz aksiyonlara göre olguların kavranmasını gerektirir. Her türlü düşüncenin amacı gerçeğe erişmektir. Bu gerçeğe bilgi yerine inançla ulaşmayı tercih eden yöntem dogmatik olarak adlandırılır. Bilimin kabul ettiği gerçekler, ancak yanlışlıkları ispat edilinceye kadar geçerli hipotetik gerçeklerdir. Dogmatik sistemlerdeki gerçekler ise, geçmişte, şimdi ve gelecekte doğru mutlak gerçeklerdir.

Tarih boyunca, Türk entelektüeli veya siyasetçisi hangi felsefi siyasal görüşü kabul etmişse, onu dogmatik yöntemle benimsemiştir. İslâmcısı

da, pozitivist Batıcısı da, sosyalisti de dogmatiktir.[565] Bir inanç sistemi olan İslâm'ın dogmatik biçimde kavranışını normal karşılansa da, diğer düşünce biçimlerini aynı şekilde kabullenişi pek normal değildir ve siyasal kültürün bir özelliğini ortaya koyar. Bu kültürel özellik, merak azlığı ve paradigmaları olduğu gibi kabul etme geleneğidir.[566] Türkler pratik, fonksiyonalist insanlardır, ellerindeki paradigma ile sorunları kolayca çözebilirler, ancak o paradigmanın temelindeki, belki kendilerini rahatsız edebilecek düşünsel sorunlarla ilgilenmezler. Kuşkucu determinist düşünme geleneğinin olmaması onların özgün kuramsal yapıları da yaratamamalarına neden olmuştur. Ne Yeni Osmanlılar, Ne Jön Türkler, ne de İttihat ve Terakki sağlam, tutarlı, bütüncül düşüncel temellere dayanmamıştır. Hatta çoğu zaman bu tür siyasî hareketlerde hiçbir fikir ayrılığını içermeyen kişisel çekişmeler belirleyici olmuştur. Günümüz siyasal yapılanması içinde de siyasi partilerin ne derece tutarlı düşünsel temellere sahip olduğu tartışma konusudur.

Kongar, Türk insanın kendi düşüncelerinin en doğru tek biricik çıkış yolu olduğunu ileri sürdüğünü ve farklı/karşıt düşünce sahiplerine kuşku ile bakmasından ötürü, fikir çekişmesinin doğru-yanlış çizgisi üzerine değil, "vatanseverlik-vatan hainliği" çizgisinde kesiştiğini, bu durumun da toplum düzeni açısından tehlikeli sonuçlar doğurduğunu ifade eder.[567] Bu özellikler, Huntington ve Dominguez'in terminolojisindeki "anlatımsal siyasal kültür" özellikleri ile paralellik göstermektedir. Aşkın değerlerin siyasal-düşünsel dünyada taşıdığı önem, onun kültür değişimleri sırasında sonuna kadar direndiğini, ancak gerçekleşecek değişimin, eski kültür ve kurumların tamamen ortadan kalkarak yeninin tamamen kendini kabul ettirmesiyle mümkün olabileceğini göstermektedir.[568] Metodolojik dogmatizmin Türk siyasal kültürü içinde büyük yer teşkil etmesinin başlıca en önemli nedeni, tarih boyunca merkez-çevre ayrımının getirdiği, katı, hiyeraşik yönetimlerin hüküm sürmesidir. Bunun bir sonucu olarak muhalefetin "düş-

---

[565] Mete Tunçay, *Bilineceği Bilmek*, Alan Yay., İstanbul, 1983, s.15'ten aktaran Ünal, 1995, s.65.

[566] Mardin, 1999, s.155.

[567] Kongar, 1985, s.219.

[568] Zira İslâmcı yapılanmadan pozitivist, kurucu rasyonalist kültür boyutuna geçildiğinde eski terminoloji bile değişmemiş; sadece bazı kavramlara yeni yorul getirilmiştir. Ünal bu duruma, "Hayattaki en hakiki mürşit ilimdir" sözünü örnek vermektedir. Buradaki "ilim" kelimesinin yeni bir kavram olmayıp, daha önceki değer sisteminde İslâmi bilimleri (fıkıh, kelam, hadis vs.) ifade ettiğini belirten Ünal, "İrşad" kelimesinin de İslâmi jargondan alındığına işaret etmektedir. Bkz. Ünal, 1995, s.66.

man" olarak nitelendirilip ortadan kaldırılması, özgür düşünce ortamına imkân tanımamış ve bu yöntemi daha da belirgin hale getirmiştir.

Türk toplumunda devlet kavramı, her zaman kutsal ve aşkın bir anlama sahip olmuştur. Orta Asya Türk-Moğol toplumlarından Osmanlı'ya kadar devletin kutsal olduğu anlayışı hep devam etmiştir. Türk siyasal kültürü içinde, "devlet" ve "siyasal sistem", (i) organik-statik, (ii) dinamik olmak üzere iki ayrı olgu içerisinde değerlendirilir. Erdoğan'a göre: "Devlet siyasal toplumun soyut ve süreklilik gösteren temel unsurudur. Toplumdan gelen talepleri kendi değerlerinin süzgecinden geçirir veya bizatihi bu talepleri denetimi altında tutar. Bu değerler toplumu uzun vadeli çıkarları ile ilgili duyarlılıklara dayandığı için devlet bir bakıma kutsaldır. Yine devlet hem toplumdan bağımsız (özerk), hem de ona egemen olduğu için üstün ve yücedir."[569]

Bunun yanında, Türk siyasal kültürü içerisindeki "devlet" kavramı en güzel tanımını Hegel'de bulmaktadır. Hegel'in organik devleti, düşüncenin en üst derecesi, aklın en mükemmel ahlakiliğin en yüksek belirtisidir. Birey, gerçek varlığına ve değerine bir "organik devlet" içinde ve bu devletin bir parçası olarak kavuşabilir. Kişi devlete karşı bir hak ileri süremez, ancak devlet ona görevler yükler ve birey devlet denilen organik bütünün içinde erir.[570]

Toplum ve siyaset üstü organik devlet anlayışı ile, toplum içerisindeki aydınların devlet ile olan çatışmaları, yine merkez-çevre, yönetenyönetilen ilişkilerinden hareketle açıklanabilir. Siyasal mücadele (veya iktidar çatışması) hep yöneten yani merkezdeki menfaat grupları arasında geçmiş ve yönetilen çevre bu mücadeleye etkin olarak katılamamıştır. Bu nedenle merkezdeki tüm grupları kapsayan "devlet" tartışma konusu yapılmamıştır. İlmiye, Seyfiye veya Kalemiye gibi yöneten merkezin birer parçası olan sınıflar, hem iktidarı ele geçirmeye veya elindeki iktidarı sürdürmeye çalışmış hem de bu amaçla birbirleri ile mücadele vermiştir. Yönetilen çevredeki halkın ise bu mücadelelerden çoğu zaman haberi dahi olmamış, olsa bile sadece seyirci kalabilmiştir.

Türk siyasal kültüründeki bu devlet anlayışı, demokrasinin toplum içindeki algılanışıyla da yakın ilgilidir. Çağdaş Batı demokrasilerinde kutsal devlet anlayışı yerini işlevsel, halka hizmet amacı taşıyan, halkla eşit devlet anlayışına bırakmıştır. Bu bağlamda, Türkiye de hukukun ve demokra-

---

[569] Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 1993, s.234'ten aktaran Ünal, 1995, s.67.

[570] Göze, 2005, s.239; İşçi, 2004, s.301-302; Arnhart, 2005; 316-321.

sinin devlet yönetiminde vazgeçilmez bir unsur olduğunu bilinciyle hareket etmek zorunda ve kutsal devlet anlayışını bir kenara bırakarak devletin halka hizmet amaçlı hareketini sağlamalıdır.

Tarih boyunca devamlı kendini hissettiren, çoğu zaman toplumsal bütünlüğü sağlamada bir araç olarak kullanılan "düşman" söylemi Türk siyasal kültüründe bugün için de geçerlidir. Buna göre düşman "iç" ve "dış" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İç düşman, dıştakinin bir ajanı, içteki uzantısıdır. Düşman tanımı zamana ve zemine göre değişen bir paterndir. Düşman kavramının neyi ifade ettiği Türkiye'de siyasal iktidar kendine göre belirler. Kavramın içeriğinin net olmayışı iktidarın lehine bir durumdur. Buna göre iktidara "gelenekçi-liberal" bir kesim geçtiğinde muhalefetteki "devletçi-seçkinci", *yani* pozitivist, kurucu rasyonalist kesim düşmandır. "Devletçi-seçkinci" kesim iktidarı ele aldığında ise, "gelenekçi-liberal" gurup baş düşman olmaktadır. Muhalefet düşman gibi aşırı ve sert bir söylemle topluma sunulduğunda, normal bir düzen içinde "görüş ayrılığı" olarak nitelendirilebilecek her ifade ya da her fiil düşmanca tavır olarak algılanmaktadır. Bu tip, "düşman" benzeri soyutlamalar, yukarıda ifade edildiği gibi metodolojik dogmatizmden kaynaklanmaktadır. Toplum ve siyasal kadrolar olayları sebep-sonuç ilişkisine göre tüm boyutları ile düşünme yöntemine alışık olmadıklarından, tek boyutlu, kalıpçı yaklaşımlar siyasal kültüre hâkim olmaktadır.[571]

[571] Ünal, 1995, s.69.

MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

Üçüncü Bölüm

MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

3. MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

3.1. Millet Kavramı

Millet olgusu, tanımlamalarda ağırlık verilen unsura göre çeşitlilik sunan, dinamik ve çok boyutlu bir olgudur. Bu olguyu, Alman Romantizminin kaynaklık ettiği etniklik kavramı ekseninde dönen millet tanımlamalarından, Fransız milliyetçiliğinin benimsediği teritoryal millet tanımlamalarına kadar geniş bir yelpaze içinde incelenmek mümkündür. Milleti oluşturan özellikler, zaman içerisinde değişime uğrayabildikleri gibi, aynı zamanda içinde biçimlendikleri tarihsel ve toplumsal koşulların etkisi altında farklı şekillerde kendini göstermektedir. Bu nedenle millet kavramının, içerdiği tüm öğeleri kapsayan, kendisine dışarıdan herhangi bir ekleme yapılamayan ya da kendisinden herhangi bir şey çıkarılamayan, tam, dolu, değişmez ve mutlak bir tanımını yapmak pek mümkün değildir.

Siyasî boyutlarıyla halk dilinde ilk defa 17. yüzyıl İngilteresi'nde kullanılan ve Batı dillerindeki karşılığı "*nation*"[1] olan kavramın etimolojik kö-

---

[1] İngilizce, Almanca, Fransızca *nation*, İtalyanca *nazione*, İspanyolca *nacion*. *Nacion* sözcüğünün İspanya Kraliyet Akademisi Sözlüğü'nde 1884'ten önce basitçe "bir eyalet, bir ülke ya da krallıkta oturanların toplamı" ve aynı zamanda "bir yabancı" anlamına geldiğini belirten Hobsbawm, kelimenin 1884 sonrasında, artık "her şeyden üstün bir ortak yönetim merkezini tanıyan bir devlet ya da politik bir birim", bunun yanında "bir bütün sayılan bu devletin oluşturduğu topraklar ve bu topraklarda yaşayan insanlar" anlamına büründüğünü ifade eder. Bkz. Eric J. Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: "Program, Mit, Gerçeklik"*, Çev. Osman Akınhay, 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s.30. Greenfeld ise, *nation* ya da "millet" kavramının İngiltere'de anlam değiştirme süreçlerini incelemiş ve 16. yüzyıldan önce "millet" teriminin bir "seçkinler bütünü" ya da "elit" anlamını taşıdığını vurgulamıştır. Bu tarihten önce halk kelimesi ise bir bölgedeki nüfusu veya toplumun alt kesimlerini tanımlar şekilde "avam" veya "işçi sınıfı" olarak kullanılagelmiştir. Ancak, 16. yüzyıl İngiltere'sinde ortaya çıkan birtakım sosyal ve politik süreçler sonucunda "halk" terimi

keni Latince olup, Türkçe "doğmak" anlamına gelen "nasci" kelimesinden türetilen, "aynı yerde doğmuş bir insan topluluğu" anlamındaki "natio"dur.[2] Latince "nationem" kelimesi ise kan ve soy bağı fikrini ifade eder. Bu durumda millet, ortak kan ve soy bağı fikrine karşılık gelir. Kedourei'ye göre, Batı'da, bu dönemde "nation" olarak tanımlanan topluluk, aileden büyük, aşiretten küçük ve doğuştan birtakım özelliklere sahip bir insan kümesini ifade etmektedir.[3] Bu anlamıyla "nation", ırk kavramıyla aynı olmasa da bir paralellik gösterir. Bir ailenin ya da bir halkın soyu, kökünü aldığı kendisinden önceki nesillerle kendisinden sonraki nesillerin tamamı anlamına gelen ırk, "büyük ölçüde, yerleşim yerleri, lisanları ve âdetleri tarafından birbirine bağlanmış tarzda ortak bir soydan gelen bir insan grubu"dur.[4] Arsal'a göre ise, etnolojik anlamıyla ırk, "birbirlerine yakın dilleri konuşan ve müşterek ruhi temayüllere sahip olan milletlerin bütünüdür."[5] Bu tanımdan hareketle, milletlerin ırklara dayandığı ve bir milleti oluşturan fertlerin tamamının, büyük ana bir ırka ya da onun tali kollarına üye olabilecekleri gibi millet içindeki bir topluluğun farklı bir ırkın fertleri de olabileceği sonucuna varmamız olasıdır. Bu anlamıyla etnik milliyetçilik her zaman "ırkçılık" ile iç içe olma eğilimindedir. Ancak, ırkçılık olarak ifade ettiğimiz kavram ise, belirli bir soyun, belirli bir etninin kanla, fiziksel yapı ile ilişkilendirilmiş özelliklerinin, o soyun ayırt edici yanı olduğundan hareketle, o soyun diğer soylardan daha üstün olduğunu savunan bir özellik gösterir ki bunun millet kavramıyla ilişkilendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Öyleyse, varacağımız sonuç şudur ki, ırk kavramı, milletten farklı olarak geniş bir antropolojik ve etnolojik kökene dayanmaktayken, millet kavramı ırktan daha dar ve siyasî bir mana içermektedir.

---

günümüzdeki anlamını kazanmış ve bu noktada millet olarak tanımlanarak siyasal açıdan kalitatif bir değişiklik ortaya çıkmıştır. Halk burada ilk defa toplumsal sadakatin ve egemenliğin kaynağı, diğer bir deyişle esas mercii, siyasal anlamda ise dayanışmanın temeli olarak tanımlanmaya başlamıştır. O noktaya kadar İngiliz toplumunda Katolik olmak, Protestan olmak, Galli olmak, İrlandalı olmak, İskoç olmak, İngiliz olmak, mason olmak gibi ayrı ayrı kategoriler varken, bu kategoriler kendi içinde erozyona uğramış, bu insan grupları millet bütünü içinde yeni bir düzlemde şekillenmeye başlamıştır. Bkz. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, s.6-7.

[2] Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995, s.17.

[3] Elie Kedourie, *Avrupa'da Milliyetçilik*, Çev. M. Haluk Timurtaş, Devlet Kitapları Yay., Ankara, 1971, s.18.

[4] Yayla, 2004, s.103.

[5] Sadri Maksudi Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, 4. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1979, s.36.

İlkçağlarda, doğum yeri ile ilgili bir bağlantıyı dile getiren milliyet hissi, Ortaçağda çeşitli cemaatleri ifade eden bir anlama bürünmüştür. Tüm Ortaçağ boyunca, gerek siyasî bağlılık gerekse medeniyet, milliyet esasına göre değil, dini esaslara göre tayin edilmiştir. Bu nedenle millet kavramının dayandığı ortaklık da genellikle dinsel esaslı olmuştur. Millet, Ortaçağdaki haliyle etnik ve dinsel bir içeriğinin yanı sıra, belli bir alanda nesillerin birikimi anlamına da sahiptir.[6] Ancak, insanoğlunun, toplumsal varlık olarak tarihin bilinen en eski çağlarından başlayarak toplu halde yaşıyor olmasına karşılık, topluluğun millet kimliğini alması Yakınçağın bir ürünüdür. Toplumlar, sosyal gelişim evreleri içinde, aşiret örgütünden millî örgütlenme düzeyine ulaşarak millet haline gelmişlerdir. Yüzyıllar süren bir tarihsel süreç içinde, toplumsal ve kültürel oluşum sonucunda meydana gelen bu ürün "millet" adını almıştır.[7] Yaşanan bu süreç, beraberinde bir anlam değişmesini de getirmiştir. 18. yüzyıl öncesinde belli nitelikteki bir topluluğu tanımlamak için kullanılan millet kavramı, siyasî düzen açısından da herhangi bir anlam ifade etmezken, Fransız İhtilâli ile birlikte siyaset bilimi literatürüne girmiş ve siyasî bir anlam kazanmıştır.

Aslında "millet" kavramı üzerinde halen bir fikirbirliğine varılmış değildir. Günümüzde pek çok "millet"in varlığı kabul edilmiş olsa da milletlerin oluşumunda ve teorik olarak ifade edilişinde ortak bir tanım yapılamamıştır. Teşkilatlanma halinde bulunan her topluluk, mevcut şartlara ve hedef alınan amaca göre "millet" kavramını tanımlama yoluna gitmiştir. Bu alanda önemli çalışmalara imza atan Anthony D. Smith, kavramın tanım zorluğu hakkında şu yorumda bulunurken oldukça haklıdır: "Tarihî bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihî belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı olarak ulus [millet] çok boyutlu bir kavram, somut örneklerin çeşitli

---

[6] Yves Santamaria, "Ulus-Devlet Bir Modelin Tarihi", Der. Jean Leca, *Uluslar ve Milliyetçilik*, Çev. Siren İdemen, Metis Yay., İstanbul, 1998, s.21.

[7] Yusuf Sarınay, *Atatürk'ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1999, s.9. Millet kavramının ilk olarak çağrışım yaptırdığı gizli anlam, doğum yeri olgusunun, insan topluluklarının belli kategorik birimler halinde tasnif edilmeleri sürecinde, "doğal" bir biçim oluşturduğu yönünde ortaya çıkan algılayış tarzı ile ilgilidir. Etimoloji bağlamında doğa ve doğal olanla ilişkilendirilen milletleri, ilk bakışta insan eliyle oluşturulmuş yapay birimler olarak kategorize etmek oldukça güçtür. Ancak milletlerin insan eliyle oluşturulmuş yapay birimler olduğunu iddia edenler sadece semantik açısından değil daha pek çok yönden konuyu değerlendirmektedir. Bkz. Haldun Çancı, "İslâm Siyasal Düşüncesi Çerçevesinde Bir Siyasal İdeoloji Olarak Milliyetçilik ve Said Nursi", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998, s.6.

düzeylerde benzerlik arz ettiği bir standart ya da mihenk taşı oluşturan ideal bir tiptir. Farklı süreçlerin yaklaşık bir ideal millet tipi ortaya koyacak şekilde çeşitli boyutlarda gelişme ve bağdaşma dereceleri bakımından tekil örneklerin dikkate değer bir değişkenlik göstermelerine hazırlıklı olmalıyız. Milletlerin doğuş nedenleri ve mekanizmaları açıklanırken bunu sürekli olarak akılda tutmak gerekir."[8]

Milletin tanımlanmasında ele alınan unsurların ağırlığına göre farklı görüşler dile getirilmiştir. Bazılarına göre din, dil, ırk gibi "nesnel" öğeler ön plandayken, kimilerine göre millet olma bilinci, bağlılık duygusu, beraber yaşama iradesi gibi "öznel" öğeler ön planda yer almıştır. Yine farklı bir yaklaşıma göre: "sosyal-kültürel" öğeler, yani dil, gelenek-görenekler, tarihî semboller ve kahramanlar, zaferler ve yenilgiler, ortak duygu ve değerler millet olmanın temel şartı iken diğer bir yaklaşıma göre: "sosyo-politik" öğeler, yani vatandaşlık, ortak yönetim sistemi -devlet, ekonomik ilişkiler, coğrafya- gibi unsurlar milletin temel öğeleri arasında sayılmıştır.

Milleti tanımlamada, yukarıda ifade ettiğimiz kategorilerde kapsamında çeşitli yaklaşımlar olmakla birlikte, genel olarak biri Aydınlanma, diğeri de Romantizmden kaynaklanan iki temel anlayışın olduğu kabul edilmektedir. Genel olarak "millet"in tanımı da bu iki tür millet anlayışından hareketle yapılmaya çalışılmaktadır. Bu anlayışlar: (i) Geçmişe dayalı ya da bir tarih ürünü olan millet (*nation-genie*); anıların ve geleneklerin sedimantasyonu, (ii) Kontrata dayalı millet (*nation-contrat*); yasa önünde eşit vatandaşların iradî katılımıyla serbestçe oluşan millet anlayışı.[9] Birincisinde katılım olarak millet kavramı, ikincisinde ise irade esastır. Bu iki anlayıştan ilkinde millet, tarihin ürünü, "topluluğun kolektif ruhunun ifadesi" olarak kavramsallaştırılırken, ikinci anlayış, "devrimci millet anlayışı" olarak nitelendirilmektedir.[10] Yine bu çerçevede "millet" kavramı için; (i) Tarihsel millet, (ii) Siyasal millet sınıflandırması yapmak mümkündür. Bu iki gruplandırmada üzerinde durulması gereken en önemli nokta ise, tarihsel milletlerin geçmişten bu yana var olduğu ve tartışmasız kabul edildiği; siyasal milletlerin ise, ortaya çıkışlarının yakın geçmişe ve günümüze denk düştüğüdür. Benzer bir sınıflandırma da (i) Objektif millet anlayışı (ii) Subjektif millet anlayışı üzerinden şekillenmektedir. Birincisine göre, insan topluluğunun millet aşamasına geçebilmesi için, topluluğun aynı etnik özelliklere

---

[8] Smith, 1999b, s.75-76.

[9] Bilgin, 1994, s.22.

[10] Adnan Karaadıç, "Türk Milliyetçiliği ve Atatürk", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1997, s.8-9.

sahip olması, aynı dili konuşması ve aynı dine inanması gereklidir. Bu görüşü benimseyenlerden bazıları dil birliğini, bazıları din birliğini, bazıları yurt birliğini veya soy birliğini temel kriter olarak almışken,[11] ikincisinde millet olabilmenin temel unsurları arasında ortak bir duygusal birliğe, birlikte yaşama istek ve iradesine sahip olma ve topluluk içinde varolan dayanışma olgusu önemli etkenler olarak ortaya çıkmıştır.[12]

Bu ayrımdan yola çıkarak, millet kavramı üzerine yapılan çeşitli yaklaşımları, tanımlarda ağırlık verilen unsurlar bağlamında inceleyebiliriz. İlk olarak milleti, geçmişe dayalı/tarihsel, etnik temelli, objektif kriterler kapsamında ele alan görüşler çerçevesinde ele alacak olursak, Akçura'nın millet tanımını bu kapsamda değerlendirmemiz mümkündür. Akçura'ya göre millet: "Irk ve lisanın esasen birliğinden dolayı içtimai vicdanında birlik hâsıl olmuş bir cemiyet-i beşeriye"dir.[13] Gökalp de milleti, "dilce, dince, ahlâkça ve bediiyatça [güzel sanatlarca] müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir"[14] şeklinde tanımlarken, aynı kategorinin referans noktalarından hareket etmektedir. Arsal, millet oluşumu için: (i) Aynı hâkimiyete, aynı hukuka tâbilik, (ii) nüfus kalabalığı, (iii), saha birliği, (iv) Kavim=milletin teşekkülü için birleşmiş zümrelerin aynı sahada uzun zaman müstakil kalabilmeleri, (v) lisan birliği, (vi) örf ve âdetlerin birleşmesi, (vii) dinî inançlar, (viii) millî seciyenin yaratılması, (ix) ırkî maya[15] koşullarının bulunması gerektiğine işaret etmiş ve milleti,

---

[11] Sarınay, 1999, s.9.

[12] Fransız düşünür Ernest Renan, 1882 yılında verdiği "Bir Ulus Nedir?" adlı konferansta ilk kez ve güçlü bir şekilde, objektif unsurların yanında subjektif (öznel) unsurların da, bir topluluğun millet özelliği kazanmasında önemli olduğu vurgulanmıştır. Renan'a göre millet, bir ruhtur, manevî bir ilkedir. Bu ruhu, bu manevî ilkeyi yalnızca iki şey gerçekten inşa edebilir. Birisi geçmiştedir, diğeri gelecektedir. Birisi, hatıraların zengin mirasının ortaklaşa sahiplenilmesi; diğeri, gerçek kabul, birlikte yaşama arzusu, geneli içinde barındıran mirasa değer vermeye devam etme isteğidir. Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?", Eds. John Hutchinson, Anthony D. Smith, *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994, s.17-18. Ayrıca bkz. Ernest Renan, "What is a Nation", *Modern Political Doctrines*, Ed. Alfred Zimmem, Oxford University Press, London, 1939, s.186'dan aktaran Turgay Uzun, "Bir Siyasal İdeoloji Olarak Milliyetçilik ve Türk Siyasal Hayatında Kurumsallaşması: Milliyetçi Hareket Partisi Örneği", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2000, s.10; Sarınay, 1999, s.10; Gözler, 2007, s.67.

[13] Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri*: *1928 Yılı Yazıları*, Haz. Nejat Sefercioğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1981, s.4.

[14] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Haz. Mahir Ünlü, Yusuf Çotuksöken, 7. baskı, İnkılâp Yay., İstanbul, 2004, s.18.

[15] Arsal, 1979, s.68-76.

"...aynı dili konuşan, aynı millî seciyeye, müşterek tarihe, müşterek millî emellere malik olan bir kütle" olarak tanımlamıştır.[16] Topçu'nun millet tanımında ise benzer noktalara rastlanmakla birlikte, "iradi" olarak şekillenen bir durum da söz konusudur. Ancak, Topçu için tarihsel geçmiş önemlidir. Topçu'nun millet tanımında, "hayati kuvvetler" yaklaşımı öne çıkmaktadır: "Millet, kökleri mazide, gövdesi halde ve yapraklı istikbale uzanan, geçmişte, halde ve gelecekte hatıraları, temayyüleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş olan varlıktır. Maziden gelip halden geçerek istikbale akan bir nehir gibidir. Milleti yaşatan hayati kuvvetler onun mazisinde gömülüdür. Bu kuvvetler halin hayat tarlasını suladıktan sonra yine kaybolmaz, toprağa gömülmezler, istikbâli de onlar yaratırlar. Bu sebepten millet bir realite olduğu halde milliyetçilik bir idealdir."[17]

Smith, milleti, tarihten gelen bir toprak parçasını/ülkeyi, topluluğun ortak mitlerini ve tarihsel belleğini, kitlesel bir kamusal kültürü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı olarak tanımlarken,[18] millet olmanın olmazsa olmaz şartlarını, ortak soy ve köken, ortak tarihî bellek ve etnik göstergeler olarak belirtmiştir.[19] Yıldız da Connor, Dunn ve Kellas'ın millet tanımlamalarında ortak referans noktalarının bulunduğuna işaret etmiş ve Connor'un, milleti, "aynı soydan geldiklerine inanan insanların oluşturduğu topluluk", Dunn'un, "doğuştan, genetik olarak ve aileden miras aldıkları dil ve kültürle bir araya gelen insan grubu," Kellas'ın ise, "tarih, kültür ve ortak ata bağlarıyla birbirine bağlı olduklarını düşünen insanların teşkil ettikleri bir insan kümesi" şeklinde ele aldığını ifade etmiştir.[20] Bu tanımlardaki temel nokta, ortak bir kültürel

---

[16] Arsal, 1979, s.68. Arsal, "kavim=millet" ve "tarihî millet" ayrımını yapmaktadır. "Kavim=millet"i, "...aynı ülkede yaşayan, etnolojik bakımdan aynı ırka mensup olan oymak ve kabilelerin bir kuvvetli zümrenin hâkimiyeti altında, devlet şeklinde birleşmesinden doğan, aynı kanunlara tabî olarak yaşamış, bunun neticesinde müşterek lisana, müşterek örf ve âdetlere, müşterek dinî inançlara, müşterek millî seciyeye sahip olmuş, mütecanis ve mütenasid bir insan kütlesidir." (Arsal, 1979, s.67-68) şeklinde açıklarken, "tarihî millet"i, "...bir de kabilelerin birleşmesi mahsulü olmayıp, çoktan kavim ve millet safhasına gelmiş, devlet kurmuş veya kurabilecek kadar inkişaf etmiş kavim ve milletlerden teşekkül etmiş milletler..." (Arsal, 1979, s.66) olarak tanımlamıştır.

[17] Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yay., İstanbul, 1978, s.17; Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif*, Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, 2. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 1998, s.38.

[18] Smith, 1999a, s.32.

[19] Smith, 1999b, s.115.

[20] Walker Connor, "Man is a National Animal", Walker Connor, *Ethonationalism: The Quest For Understanding*, Princeton University Press, Princeton, 1994, s.202; John

mirasın ve ortak geçmişin milleti oluşturan temel unsurlar olarak belirdiğidir. Bu noktada ise millet kavramı, geçmişe dayalı, tarihsel ve objektif sınıflar çerçevesinde anlam bulmaktadır.

Buna karşın milleti, farklı kültürlere sahip toplulukların aynı devlet içerisinde anayasal vatandaşlık kavramının getirdiği birleştirici etki sayesinde özgür bir biçimde yaşayarak oluşturduğu bir topluluk olarak ele almak da mümkündür.[21] Bu durumda millet kavramı, tanımlarda ağırlık verilen unsurlara göre kontrata dayalı, siyasî[22] ve subjektif kriterler kapsamında değerlendirilmektedir. Millet kavramı, aynı kökenden gelme, aynı toprak üzerinde yaşama, aynı dili konuşma gibi değişik ölçütler kullanılarak ele alınacağı gibi, belli bir ülkede aynı yasalara ve kurumlara boyun eğen bir halk topluluğu olarak da tanımlanabilir. Yine bu doğrultuda millet, ortak bir kanun altında yaşayan, bir ve aynı yasama heyeti tarafından temsil edilen bir topluluk olarak tanımlanabilir ve bu tanıma göre millet iradesi, her şeyin üstünde olan ve üzerine yalnızca tabii kanunların yer aldığı ve anayasa aracılığıyla iradesini ortaya koyan varlıktır.[23] Millet, bu anlamı ile kurumsallaşan siyasî iktidarın giderek soyutlaşan kullanım aracı karşısında, monarktan daha kusursuz ve çok soyut bir temsilcisi olarak ortaya çıkmış ve böylelikle siyasal toplumu oluşturan bireylerin toplamından daha üst düzeyde süreklilik ve bölünmezlik unsuru içeren bir bütünsellik olarak algılanmıştır.[24] 1789 Fransız Devrimi öncesinde Sieyès'in, milleti, "ortak bir yasa altında yaşayan ve aynı yasa tarafından temsil edilen kimselerin oluşturduğu bütün"[25] olarak tanımlaması söz konusu bütünselliğin bir ifa-

---

Dunn, "Introduction: The Crisis of the Nation-State?", Der. John Dunn, *Contemporary Crisis of the Nation-State, Blacwell*, Oxford, 1995, s.1; James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macnillan, Houndsmill, 1991, s.2'den aktaran Ahmet Yıldız, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene": Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.29.

[21] Klaus Schubert, Martina Klein, *Politik Lexikon*, Dietz, Bonn, 1997, s.186-187'den aktaran Uzun, 2000, s.7.

[22] Kavramın "politik millet" kullanımı için bkz. Hobsbawm, 1995, s.95-96.

[23] Peter Alter (Ed.), *Nationalismus*, Suhrkamp, GmBH&Co.KG, 1994, s.11'den aktaran Uzun, 2000, s.8.

[24] Ağaoğulları, 2006, s.193-194.

[25] Göze, 2005, s.218; Tunçay, 2002, s.527. 1789 öncesinde Fransız toplumu üç katmana ayrılmıştı: (i) *rahipler*, (ii) *soylular* ve (iii) *üçüncü tabaka*. Üçüncü tabaka köylüler, esnaf, burjuva, işçi ve entelektüellerle rahip ya da soylu olmayan tüm gruplardan oluşmaktaydı. Emmanuel Joseph Sieyès, 1789'da kaleme aldığı "Üçüncü Tabaka Nedir?" başlıklı çalışmasında, üçüncü tabakanın tek başına milleti oluşturduğunu ifade etmiştir. Bkz. "Üçüncü Tabaka Nedir'den Seçme Parçalar", Çev. Nesrin Koray, Tunçay, 2002, s.523-543; Ağaoğulları, 2006, s.189-206.

desidir. Sieyès, millet, halk, siyasal toplum ya da devlet kavramları arasında bir ayrım gözetmemiş, tüm bu kavramları, bireylerin içinde bütünleştirdikleri soyut "bir"i ifade etmek için kullanmıştır.[26] Böylelikle millet, siyasal terminolojideki "Millet, Yasa, Kral" sloganında yer alarak yasayı yapan ve egemenliği kullanan anlamına gelmektedir.

Devletin vazgeçilmez bir unsuru haline gelen millet kavramını Emerson; (i) toplumsal mirasın tüm unsurlarına ortaklaşa sahip olan ve (ii) gelecekteki yazgılarının ortak olduğu inancını hisseden insanların meydana getirdikleri topluluk olarak tanımlamıştır.[27] Renan ise, milleti oluşturan unsurların ırk, din, dil birliğine, ortak çıkarlara ya da toprak birliğine indirgenemeyeceğini belirtir; burada önemli olan husus, milletin iradi bir birlik oluşudur.[28] Renan, milleti etnik, ırksal, dilsel, dinsel, iktisadî ve teritoryal unsurlardan bağımsızlaştırarak tümüyle tarihsel (ortak geçmişi ön plana çıkaran bir nitelikte) ve liberal bir içerikle tanımlamıştır. Renan'a göre modern milletin temel özelliği, bireyin millete özgür ve iradi katılımıdır. Bu anlayışa göre birey bir millete ait olarak dünyaya gelmez. Bütünüyle özgür olarak millete katılır ya da dilerse o milletin üyeliğinden ayrılır. Millet, spesifik olarak bir halkın tarihinde bir ya da birkaç faktörün kaynaşmasıyla öne çıkmış ya da oluşturulmuş olabilir, ancak bu bize onu kesin çizgilerle sınırlama imkânı vermez. Bugün itibariyle milletin sürekliliğini sağlayan unsur "ortak bir ruhun varlığı" ve onu oluşturan bireylerin sürekli yenilenen onayıdır.[29] Guibernau ise, millet olgusunu, bir topluluk bilincine sahip, ortak bir kültürü paylaşan, açıkça belirlenmiş bir toprak üzerinde yerleşik, ortak bir geçmişe ve gelecek projesine ve kendi kendini yönetme hakkına sahip olan bir toplum olarak tanımlarken milletin siyasal toplum olarak ifadesini ortaya koymaktadır.[30]

Aynı mantalite içinde, millet olma bilincine yönelik yaklaşımları, ilki "hedef temelli" kimlik yaklaşımı, diğeri ise "köken temelli" kimlik yaklaşımı[31] olmak üzere iki kategori içinde incelemek mümkündür. Aslında bu iki kate-

---

[26] Ağaoğulları, 2006, s.196.

[27] Rupert Emerson, *Sömürgelerin Uluslaşması: Asya ve Afrika Halklarının Ortaya Çıkışları,* Çev. Türkkaya Atamöv, Türk Siyasal İlimler Derneği Yay., Ankara, 1965, s.97.

[28] Cengiz Çağla, "Renan, Irk ve Millet", *Cogito*, Sayı 50, Bahar, 2007, s.52.

[29] Çağla, 2007, s.53.

[30] Montserrat Guibernau, *Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, Çev. Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yay., İstanbul, 1997, s.92.

[31] Dilşad Türkmenoğlu, "Tek Parti Döneminde Ulus İnşa Politikalarının Eğitim Boyutu", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt V, Sayı 1, Kış 2007, s.162.

gori Fransız/Alman ekolleri ya da subjektif/objektif millet anlayışları olarak da ifade edilebilir. Alman romantizminin etkisiyle oluşan ya da objektif unsurlar üzerinden tanımlanan milliyetçilikte etnik köken veya bir ırka aidiyet gibi hususlar çok daha önemli bir hale gelmektedir. Bu modelde entegrasyon amacı ile soya dayalı yaklaşım takip edilmekte, topluluğu birbirine bağlayan bağlar olarak, devamlı canlı tutulmaya çalışılan soy ve kahramanlık mitleri, çekirdek kültüre ait dil, din, gelenek ve kurumların yüceltilmesi, eşsiz kolektif geçmişe vurgu ön plana çıkarılmaktadır. Buna karşılık, subjektif millet anlayışı ise, Fransız milliyetçiliğinin karakteristik bir özelliği olarak milleti bir fikir, çıkar, sevgi, anı ve umut cemaati olarak tasarlamaktadır. Bu çerçevede, ülke toprakları, ortak hatıra ve kaderin bir kaynağı olarak kutsal bir obje haline getirilmek suretiyle önemli bir hedef yapılmaktadır. Ayrıca, yasaların ve vatandaşlığın sağladığı eşitliğe ve haklara vurgu yapılarak, siyasî hak ve ödevlere önem atfedilmektedir. Bu yaklaşıma göre, ortak mazi, hatıralar, amaç birliği gibi subjektif bağlar sayesinde vatandaşlık bilinci gelişecek, fertlerin ülkesel bağlılıkları artmış olacaktır.

Tanımlarda ele alınan unsurların yanında millet kavramını açıklamada kullanılabilecek diğer ayrım ise, (i) Batılı ve (ii) Doğulu şeklinde yapılabilmektedir.[32] Buradaki ayrımın en temel esprisi, söz konusu toplumlarda/devletlerde "millet" kavramına olan yaklaşımın rengidir. Bu bağlamda Batı kaynaklı millet kavramı, yasa ve kurumlarla bağlantılıdır. Bunun nedeni ise, yeni bir siyasal yapı olan devlet ve bu yapının içinde yaşayan "teritoryal halk"ın ilk kez Batı'da ortaya çıkışıdır. Batılı millet kavramı ilk önce teritoryal bir nitelik göstermektedir. Bu anlayışa göre toprak ve halk birbiriyle bütünleşmiş ve ayrılmaz bir özellik kazanmıştır. Halkın yaşadığı bu alan (toprak parçası), sıradan, herhangi bir toprak parçası değildir. Bu topraklar, tarihsel kökleri olan, kuşaklar boyu halkın yaşadığı ve uğruna kahramanların savaştıkları, vazgeçilmez ve eşsiz "yurt" olarak nitelendirilebilecek kutsal topraklardır.[33] Batılı olmayan veya Doğu Avrupa ve Asya kaynaklı millet kavramı ise, içerik itibariyle etnik özelliklerin daha önplana çıktığı bir yaklaşımın ürünüdür.[34] Bu kavramın önemli ve ayırt edici özelliği "doğuştan" bir topluluk düşüncesini öne çıkartmasıdır. Batılı millet kavramı bireyin kendi seçebileceği belli bir millete ait olması gereğini koşul sayar-

---

[32] Anthony D. Smith, "National Identity", Ed. Edward Weisband, Bradley Bodart, *Nations and Nationalities: Cultural Constructions of Collective Identity*, 3rd edition, McGraw-Hill Primis, Custom Publishing, New York, 2001, s.197.

[33] Smith, 1999a, s.25; Smith, 2001a, s.198; Uzun, 2000, s.8.

[34] Smith, 2001a, s.199.

ken, Batılı olmayan etnik kavramlaştırma böyle bir tavır içinde bulunmamaktadır.[35]

Aslında, günümüzdeki millet tanımlarında objektif/subjektif, tarihsel/siyasal, geçmişe/kontrata dayalı, Batılı/Doğulu şeklinde kesin bir ayrımı bulmak pek mümkün değildir.[36] Günümüz millet tanımı, genel ve kapsayıcı bir yapı içinde bütün farklılıkları bünyesinde eriten yüksek bir kültür olarak belirmektedir. Daha çok devletlerin kendilerini meşrulaştırma ve idame aracı olarak görülen millet, bunun yanında dünya üzerindeki siyasal güç savaşlarında "millet oluşturma"nın bir dayanağı veya meşrulaştırmak istenen kimlik tanımlamalarının bir aracı olarak da kullanılabilmektedir.[37]

Milleti, günümüzde son toplum şekli, yani insanoğlunun toplumsal bir varlık olma yolunda vardığı son merhale olarak ifade etmek mümkündür.[38] Bu durum, modern devletin meşruluk kaynağı olarak artık din ya da soy birliğini değil milleti temel almasının da bir sonucudur. Bu anlamıyla millet, tek bir somut siyasî birimle, yani belirli ya da birkaç ülkeyle sınırlandırılması mümkün olmayan yapısıyla evrensel, bunun yanında kapsayıcı ve genel bir kimliğe bürünmüştür. Millet, kendini oluşturan bireyler için doğuştan kazanılan bazı "değişmez" özellikler saptayıp, bunları taşımayanları bünyesine almamak üzerine kurulu dışlayıcı bir tanım değildir; belli bir prensibi benimsemeye dayalı bir düşünsel "evrimi" gerçekleştirmiş olma unsuruna bağlı, kolayca edinilebilir bir özellik üzerine oturması nedeniyle kapsayıcıdır. Ayrıca, aydınlanma felsefesinden çıkarsanan "özgürlük" ül-

---

[35] Smith, 1999a, s.28; Uzun, 2000, s.8.

[36] Objektif unsurların millet oluşumu üzerindeki etkileri ile birlikte subjektif unsurların da millet oluşumuna katkıları hakkında Uzun'un tespitleri oldukça yerindedir: "Tarihsel olayların da ortaya koyduğu gibi, tek bir olguyu ulusun oluşumunda temel unsur olarak ele almak ve çağdaş ulusal toplulukların oluşumunu objektif etkenlere, ortak benzerliklere dayandırmak güçtür. Eskiden olduğu gibi günümüzde de, içinde çeşitli ve birbirinden farklı dil, din, ırk özellikleri gösteren grupları barındıran topluluklar bir ulus özelliği gösterebilmektedir. Diğer yandan objektif benzerliklere dil, din, ırk ve kültür benzerliği veya aynılığına sahip olduğu halde, ulus özelliği gösteremeyen, buna bağlı olarak toplumsal veya siyasal organizasyon oluşturamayan çok sayıda topluluk da bulunmaktadır. Bu nedenle ulusun oluşumunu objektif benzerliklere dayandıran görüşlerin her zaman geçerli olmadığı, yani birkaç benzer olgunun bir toplumsal grup tarafından paylaşılmasının yeterli olmadığı sonucuna varılabilir." (Uzun, 2000, s.10)

[37] Smith, 2001a, s.202-203.

[38] Sarınay, 1999, s.11.

küsüne inanmış olan, sosyal sözleşmeye katılmayı kabul eden herkesi içine almakta oluşundan dolayı da geneldir.[39]

Milletin ne olduğunu ileri süren çeşitli tanımlarda, genel olarak, ortak bir kadere sahip olma duygusunun, toprak bütünlüğünün, ortak bir dil, ortak bir kültür ve ortak bir tarihin, ortak bir soy, ortak bir din veya ekonomi gibi öğelerin milletin oluşmasında gerekli unsurlar olduğu dile getirilmektedir. Bu bağlamda millet kavramını onu oluşturan unsurlar çerçevesinde incelemenin, kavramın anlaşılabilirliği açısından çok faydalı bir yol olduğu inancından hareketle millet kavramını oluşturan başlıca unsurları incelemenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

3.1.1. Milletin Unsurları

Millet kavramının kabul edilen başlıca ana unsurlarının yanında çeşitlendirilebilen çok sayıda tali unsuru da bulunmaktadır. Erözden, millet kavramının temel olarak dördü içsel, biri dışsal olmak üzere beş temel unsura sahip olduğunu ifade eder[40]: İçsel unsurlar millet kavramı kurgulanırken doğrudan bu kavramın bünyesinde yer aldığı düşünülen unsurlardır. Dışsal unsur ise, milleti negatif bir biçimde neyin bünyesinde olmayacağını ortaya koyarak belirleyen unsurdur. Bu çerçevede, milletin içsel unsurları dil, din, soy, kültür ve tarih birliği, dışsal unsuru ise öteki imajıdır. Bununla birlikte, birlikte yaşama isteği ve iradesi, milletin hem içsel hem de dışsal bir unsuru olarak sayılabilir. Zira birlikte yaşama isteği ve iradesi, milletin ilk kurgu aşamasında olabileceği gibi sonradan da kimlerle birlikte yaşamak istenmeyişinin bir göstergesi olarak dışsal bir unsur şeklinde belirebilir.

3.1.1.1. Dil Birliği

Millî duyarlılık oluşturmak için en temel kültürel unsurların başında dil gelir.[41] Bu nedenle millet kavramıyla dil arasında vazgeçilmez bir ilişkinin olduğu kabul edilmektedir. Zira milletle ilgili yapılan tanımlara bakıldı-

---

[39] Ozan Erözden, *Ulus-Devlet*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1997, s.59.

[40] Erözden, 1997, s.106. Ayrıca milleti oluşturan unsurlar hakkında bilgi için bkz. Mehmed Niyazi, *Millet ve Türk Milliyetçiliği*, Ötüken Yay., İstanbul, 2000, s.40-54.

[41] Max Weber, "Millet", Çev. Ebru Çerezcioğlu, *Doğu Batı* -Milliyetçilik II-, Sayı 39, Yıl 10, Kasım, Aralık, Ocak 2006/07, s.186; Reha Oğuz Türkkan, *Biz Kimiz? Türkçülüğün Kimlik Şifresi*, 2. baskı, Pozitif Yay., İstanbul, 2007, s.108. Farklı görüş için bkz. Anthony Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, Çev. Cumhur Atay, 2. baskı, Kalkedon Yay., İstanbul, 2008, s.160-162.

ğında da bu durum çok daha iyi anlaşılır. Bir milletin varlığının kabul edilebilmesi için, milleti oluşturan bireyler arasında dil birliği bulunması gerektiği düşüncesinin özellikle 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Almanya ve İtalya gibi iki köklü halkın tek bir devlet çatısı altında birliklerinin sağlanması çabalarıyla birlikte vurgulanmaya başladığı görülür. Ancak bu düşünce, Fransız Devrimi'nin hemen sonrasında ortaya çıkan bir millet anlayışı içinde de mevcuttur. Fransız Devrimi önderlerinin düşüncesinde Fransızca bilmenin vazgeçilmez koşul olduğu görüşü hâkimdir. Bunun sonucu olarak da dil birliği, gerçekleştirilmesi gerekli hedef olarak Devrim'in projesinde mevcuttur.[42]

Dil, tarih içinde oluşur, değişir, yeni sembol ve kavramlarla zenginleşir. Dilin evrimi kendiliğinden olabileceği gibi sivil bürokratik müdahalelerden ve teknolojik gelişmelerden de etkilenir. Dildeki bu değişmenin varlığı bile millet ile dil arasında kurulmaya çalışılan birliğin çok kolay oluşturulamayacağını ortaya koyar. Günümüzde ulus-devlet modelinde yaşayan siyasî toplumların dil coğrafyasında bile bölgesel, kültürel, sınıfsal farklılıklar vardır ve mevcut dil, milleti oluşturan bireylerce kullanılırken hoşgörü sınırları zorlanır ve homojenlik bir ölçüde zedelenir. Erözden'e göre; "dilin bir milleti tanımlayan öğe sayılması daha baştan otantik halinde tamamlanmış izlenimi verir: Bu değişim değildir. Dil daha çok, millî hareketler ulus-devletlerini kurduktan sonra bir siyasî mekanizma aracılığıyla bir millete ait ve onu tanımlayan bir unsur haline getirilir."[43]

Dilin ulus-devletlerde milleti tanımlayıcı bir unsur durumuna getirilmesinde ve ulus-devletin üyelerini bir arada tutan önemli bir güç olmasında büyük rolü vardır. Özellikle dil birliğinin sağlamış olduğu temel eğitim ve yayıncılık, bunun en güzel örneğini oluşturur. Loomba, yayıncılık ve eğitimin bu özelliğini matbuat kapitalizmine bağlamaktadır: "...ortak bir kültür, ilgiler ve sözcük dağları yaratmanın vasıtaları da gazeteler, romanlar ve öbür yeni iletişim biçimleriydi. Bizzat bu iletişim biçimlerini olanaklı kılan, belli bir takım bölgesel dilleri budayıp, bazılarını da değişikliğe uğratan ve böylelikle çeşitli insan gruplarına erişmek için kullanılabilecek bölgesel standartlaşmış diller yaratan 'matbaa-kapitalizmi'ydi (ya da kitapların ve basılı malzemenin ticareti). Nitekim insan dilinin kaçınılmaz çeşitliliği üzerinde kapitalizmle matbaa-kapitalizminin yöndeşerek buluşması, temel

---

[42] Erözden, 1997, s.107.

[43] M. Naci Bostancı, *Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik*, Doğan Kitap Yay., İstanbul, 1999, s.64.

morfolojisi bakımından modern milletin çıkacağı sahneyi kuran yeni bir hayali cemaat biçiminin olanaklılığını sağladı."[44]

Dilin, milleti tanımlamada en etkili silah olarak kullanılması, hiç kuşkusuz eğitim yoluyla mümkün olmuştur. Temel eğitimin beraberinde getirdiği okur yazarlılık, millî bilincin oluşmasında ilk adım olarak ifade edilebilir. Zira 19. yüzyılda okuma-yazma oranının yüksek olduğu yerlerde oldukça homojen ulus-devletlerin yükselişine yol açan, devlet tarafından yönlendirilen bir millîliğin gelişmeye başladığı görülmektedir.[45] Burada dil birliğinin kurulmasında ve okur-yazarlığın arttırılmasında "okul"a büyük bir görev düşmektedir. Bir millet icat etme veya ulus-devlet inşa etme duygusunu paylaşanların hepsi okula kutsal bir anlam yüklemiştir.[46]

Gökalp, millet tanımında dile özellikle vurgu yapmış, millî bir dil oluşturulması gerektiğinden söz etmiştir. Hobsbawm da, ilksel nitelikte bir millet düşüncesinin filizlenebilmesi için, hiç olmazsa seçkin kitle tarafından konuşulan ortak bir dilin var olması gerektiğini ileri sürmüştür.[47] Anderson ise, Amerika kıtasında ortaya çıkan milliyetçilik hareketlerini Avrupalı benzerlerinden ayıran en önemli özelliğin, Avrupa'daki milliyetçilik akımlarında dil birliği unsurunun ağırlıklı bir yer kazanması olduğunu belirtmiştir.[48] Anderson, özellikle kitle iletişiminin gücü hesaba katıldığında, devletin bayraklar, millî giysiler vs. gibi karakteristiklerle benzer anlamda değerlendirilemeyeceğini, birçok dilden yayın yapan radyo ve televizyon yayınlarının, bu dilleri konuşan halkların gözünde "aynı milletten" olma halinin hayal edilmesini sağlayabileceğini de ifade etmiştir.[49]

3.1.1.2. Kültür/Tarih Birliği

Milletin oluşumunda ikinci unsur olarak sayabileceğimiz kültür ve tarih birliği, millet düşüncesinin temel unsurlarından birisidir. Bu özellik daha sonraları geliştirilen birçok millet tanımı içinde de yer almıştır. Söz konusu unsur, çok genel ifadeyle "millî" olarak nitelendirilen bir toplumsal grubun

---

[44] Ania Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s.213. Ayrıca, kapitalist yayıncılık, dil ve millet ilişkisi için bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, 2. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s.52-62.

[45] Guibernau, 1997, s.122.

[46] Dominique Schnapper, *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, Çev. Özlem Okur, Kesit Yay., İstanbul, 1995, s.142.

[47] Hobsbawm, 1995, s.76 ve 79.

[48] Anderson, 1995, s.62.

[49] Anderson, 1995, s.83 vd.

hafızasında yer etmek suretiyle türdeşlik bilinci yaratması şeklinde tanımlanabilir.[50] Bu unsur da dil birliği gibi objektif olarak tanımlanabilecek kategori içinde yer alır. Bunun nedeni ise bu unsura temel olarak alınan ve millî nitelikte olduğu savlanan kültür ve tarih kavramlarının geriye dönük bir edimle belli bir siyasî proje çerçevesinde belirlenmesidir ki, Anderson'un belirttiği gibi kültür ve tarih birliği kurgusunun oluşturulması bir unutturma/hatırlama süreci içinde gerçekleşir.[51] Millî siyasî yapılanmaların oluşturulması ve somut bir projeye dönüşmesiyle birlikte, tarih ve kültür yeniden yorumlanır ve bazı değiş(tir)melerle "millî" niteliğe büründürülür.

Günümüzde dünyanın kültürel haritasına bakıldığında farklı kültür alanlarının varlığı görülecektir. Söz konusu kültür alanları, milletleri birbirinden farklı kılan özellikleri barındırır. Bu anlamda bir millete ait anlam, değer ve sembollerin oluşturduğu, salt o millete ait olduğu söylenebilecek bir kültürün varlığı çok açıktır. İngiliz, Fransız, Alman ya da Türk kültürü dendiğinde, kökenin ulus-devlet endoktrinasyonları, özgür bir topluluk olarak hayal edilen milliyetçiliğin geçmişten yeniden türettiği değer, miras ve efsaneler bulunsa bile temel bir kültürel zeminin varlığı yadsınamaz.[52] Ayrıca hayal edilme ve inşa kavramları doğrudan kültürün kendisine denk düşen, onu tanımlayan en temel dinamiktir. Çünkü kültürün kendisi, doğal değil yapaydır.[53]

Smith'e göre, kimliğin belirlenmesinde kültüre önemli bir görev düşmektedir: "Çağdaş dünyada kim olduğumuzu, müştereken paylaşılan eşsiz bir kültür aracılığıyla bilebiliriz. Bu kültürü keşfederek kendimizi, 'otantik kendiyi' keşfederiz ya da modern dünyanın devasa değişiklik ve belirsizlikleriyle cebelleşmek zorunda kalmış, bölünmüş ve yolunu yitirmiş pek çok kişiye öyle gelir."[54] Gellner ise kültür kavramının verili bir cemaatin ayırt edici yapıp etmeye yönelik iletişim tarzını anlatmak üzere normatif bir anlamda değil, antropolojik bir anlamda kullanılması gerektiğini ifade eder.[55] Yazarın temel varsayımı, günümüz toplumunun biçimsel modelinin kendi yüksek kültürünün bir siyasal çatısı olarak edimde bulunan bir ulus-devlet modeli olduğu yönündedir. Ulus-devlet biçiminin sakinleri açısından

---

[50] Erözden, 1997, s.110.

[51] Erözden, 1997, s.110.

[52] Bostancı, 1999, s.69.

[53] Bostancı, 1999, s.69.

[54] Smith, 1999a, s.36.

[55] Philip Schlesinger, *Medya Devlet ve Ulus: Siyasal Şiddet ve Kolektif Kimlikler*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1994, s.270.

kendi kavramsal dünyalarının sınırları büyük ölçüde millî kültür tarafından sınırlandırılmıştır.

Millet kavramı içinde bir millî kültürden söz edebilmekle birlikte, doğal olarak yatay ortaklık alanının dış sınırlarla, derinliklerinin homojenlik iddialarıyla çelişir şekilde iç sınırlara bölündüğü gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerektiğini belirten Bostancı'ya göre, dış sınırları belirleyen, "ötekilere" ait kültürel hatlardır. İç sınırlarsa temelde iki ayrı aks tarafından oluşturulur[56]: İlki, etnik kültürlerdir. Bunlar millî kültür alanı içinde, verili halde onunla tümleşik ya da bağımsız yanlara sahip olarak bulunan, etnik bilincin ve milliyetçiliğin gelişimine paralel kendine ayrı bir millet olma şeklinde tahayyül etme siyasetleriyle özerk bölümler oluşturma anlayışındaki yapılardır. İkincisi ise, rızaya seslenen muhakemeye dayalı olarak belli bir tema etrafında toplanan cemaatlerdir. Bunlar topluma egemen dünya görüşüne eleştirel bakar ve alternatif yaşam biçimleri oluşturmak isterler ki, marjinal çevreler ve kadın hareketleri bu grup içinde ifade edilebilir. Ancak dış sınırlara, iç sınırlara rağmen bir millî kültürün varlığından bahsedilmesini sağlayan, gerçekte paradoksal biçimde onlarla birlikte bir ortaklık alanının oluşmasıdır. Önemli olan daha geniş bağlamda bakıldığında teşhis edilen ötekilere karşı bu sınırları belirsizleştiren bir dilin ve kolektif dayanışma duygusunun kurulabilmesidir.[57]

Diğer yandan, kültür birliği oluşturulması sürecinde güzel sanatlar alanında faaliyet gösteren sanatçıların eserlerinde işledikleri temalar yanında ulus-devletin kuruluşundan önce yaratılmış olan sanat eserlerinin topluma sunuluş tarzı da önemli bir işleve sahiptir. Özellikleri kitlelere açık bir biçimde sergilenen eserlerde ve anıtlarda millî tarihe yapılan açık referansla millî türdeşlik teması işlenir. Aynı zamanda millî kültür mirası müzelerde bir araya getirilerek bu mirası, varlığı sürekli hatırlatır. Böylelikle hem millî tarih bilinci henüz millet kavramının olmadığı bir tarihe kadar geri götürülmekte, hem de değişen rejimlere rağmen "millî" tarihte bir süreklilik bulunmadığı düşüncesi işlenmektedir.[58]

---

[56] Bostancı, 1999, s.71.

[57] Bostancı, 1999, s.71.

[58] Erözden, 1997, s.111.

3.1.1.3. Soy Birliği

Soy birliği, milletin belirleyici unsurları arasında en bulanık içerikte olanı, somut içerik bakımından belirlenmesi en güç olanıdır.[59] Bu zorluğun başlıca nedeni soy birliği unsurunun; kabile, etnik, grup vb. toplulukların tanımları içinde de yer almasıdır. Soy birliği unsurunun bulanık içeriği yanında, milletin diğer belirleyici unsurlarından farklı bir yönü de bulunmaktadır. Soy birliği unsuru, henüz devlet oluşturamamış milletlerde güçlü bir şekilde vurgulanmakta, ancak bir kez devlet halinde örgütlendikten sonra genellikle yerini hukukî açıdan tanımlanan vatandaşlık unsuruna bırakmaktadır. Ancak tanımlanması güç bir unsur olan ve ancak sosyolojik verilerle tanımlanmaya çalışılan soy birliği ile hukukî yönü ağır basan vatandaşlık arasında belli bir etkileşim olmakta, hukuk metinlerine yansıyan bazı paralellikler kurulmaktadır.[60]

Millet'in varlığıyla, onun örtüştüğü varsayılan soy arasında bir bağlantı kurma girişimi, gerçekte her türlü milliyetçilikte vardır. Çünkü daha baştan millî hareketin adlandırılmasıyla bir soya atıf yapılmakta, milletin varlığı, gerekçeleri, meşruiyeti o soyun varlığıyla açıklanmaktadır.[61] Ancak tüm millî hareketlerin soy üyeliğini aynı kriterlerle açıkladıklarını, soya yüklenen anlamın her yerde aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Her şeyden önce soyun ya da ırkın ne olup olmadığı konusunda bir görüş birliğine rastlanmamaktadır. Balibar, ırk ve millet söylemlerinin bir yadsıma biçimi altında da olsa hiçbir zaman birbirinden çok uzak olmadığını belirterek milliyetçilikle ırkçılığın benzer bir ilişki tarzına sahip olmasından hareketle, şu sonuca varır: "Irkçılık, milliyetçiliğin bir 'dışa vurumu' değil, milliyetçiliğe bir ektir; daha doğrusu, milliyetçiliğe bir iç ektir; ona oranla her zaman aşırıdır, ama onun inşası için her zaman gereklidir..."[62] Bu noktada çalışmamızın başında ifade ettiğimiz gibi ırk millet ayrımını bir kez daha tekrarlayacak olursak, ırk kavramı, milletten farklı olarak geniş bir antropolojik ve etnolojik kökene dayanır. Ancak, millet kavramı ırktan daha dar ve siyasî bir anlam içermektedir. Irksal özelliklerin bir milleti inşa sürecinde

---

[59] Erözden, 1997, s.112.

[60] Erözden, 1997, s.112.

[61] Claude Lévi Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, Çev. Işık Ergüden, Arzu Oyacıoğlu, Reha Erdem, Haldun Bayrı, 3. baskı, Metis Yay., İstanbul, 1997, s.65.

[62] Etienne Balibar, "Irkçılık ve Milliyetçilik", Ed. Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Çev. Nazlı Ökten, 3. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2000, s.73.

oynadığı rol görmezden gelinemez, fakat zamanla bu özellikler millete ait diğer unsurlarla birleşerek farklı bir yorum alır.

3.1.1.4. Din Birliği

Milletin içsel unsurlarından sonuncusu din unsurudur. İlke olarak din kurumu, millet düşüncesiyle doğrudan ilişkili olmayan bir kurumdur. Düşünsel açıdan millet, tikelci bir kavramdır. Buna karşılık, din kurumu ve özellikle büyük dinler, evrenselci kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.[63] Dolayısıyla bu iki kavram arasında temel bir çelişki vardır. Bu temel çelişkinin ötesinde din kurumlarıyla millet kavramını bağdaştırmayı güç kılan bir diğer olgu da modernleşme süreci içinde ortaya çıkan ve modernleşme sürecinin dinamiklerinden bir diğeri olan laiklik ya da sekülerliktir.[64] Dolayısıyla millet kavramının modern ve laik karakteri ile din temelinde inşa edilen cemaatçi topluluklara alternatif bir kavram olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.*

---

[63] A. Ercüment Gedikli, *İslâm Asabiye Milliyetçilik*, Taş Medrese Yay., Ankara, 1990, s.28.

[64] Erözden, 1997, s.112. Gedikli'ye göre: "Hristiyan batı kültüründe din sosyal bir kurum olarak görülür. Çünkü Hristiyanlıkta "Sezar'ın hakkı Sezar'a, İsa'nın hakkı İsa'ya" kaidesi vardır. Dinin ve siyasetin sahaları ayrılmıştır. Bu, kilise kralın işine karışmaz anlamına gelir. Dini sosyal bir kurum olarak değerlendiren anlayış ona toplum yapısının bir cüzü olarak bakar, bu cüze verilen değer ne olursa olsun nihayetinde bir cüz, bir unsurdur, bir manevi tatmin vasıtasıdır ve bu vasıtanın işlevini yerine getirebilecek herhangi başka bir araçla ikame edilebilir." (Gedikli, 1990, s.28)

* Bu noktada Erözden'in, Türköne'nin "*Millî Devlet imparatorlukların anti-tezidir; çok yaygın bir yanılgının aksine dinî cemaatlerin anti-tezi değildir.*" (Mümtaz'er Türköne, "Millî Devlet-Laiklik-Demokrasi", Der. Mümtaz'er Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yay., Ankara, 1994, s.42) görüşüne karşı ileri sürdüğü fikirler, millet/din ilişkisinin netleşmesi açısından yerindedir: "Ortaya atılan bu görüşün pek de yaygın olmayan bir yanılgıyı dile getirdiğini belirtelim. Öncelikle, yukarıdaki alıntı bağlamında dile getirilen tez-antitez karşıtlığında, bir tarafa dini cemaatleri, diğer tarafa da ulus-devleti değil bizzat 'ulusu' yerleştirmek gerekir. Ulus-devlet, bir siyasî birimi ifade etmesi itibarıyla, toplumsal nitelikte olan, dinî cemaatle karşılaştırılabilir içerikte bir kavram değildir. Dinî cemaatle karşılaştırılabilecek olan, yine toplumsal içerikli bir kavram olan, ulustur. Nitekim konuya eğilen tüm ciddi bilimsel araştırmalarda karşılaştırma bu düzlemde gerçekleştirilir. Ulus ise, yine yukarıda belirtildiği gibi, bir ulusal devlet sınırları içinde kalan türdeş insan topluluğunu ifade etmekte ve bu niteliğiyle de ulus-devlet'in toplumsal temelini oluşturmaktadır. Bu niteliğiyle ulus, sınırlı ölçekte tanımlanan ve 'yurttaş' ile birlikte 'yabancı'yı da belirleyen tikelci bir kavramdır. Tarihsel gelişim içinde de, evrensel nitelikte olan dinî cemaat kavramına antitez olarak ortaya çıkmıştır." (Erözden, 1997, s.113)

Ancak her ne kadar düşünsel düzlemde millet ve din kavramlarının bir araya getirilmesi mümkün değilmiş gibi görünmekteyse de, millet olarak tanımlanmaya çalışılan bir insan topluluğunun türdeşliğinin diğer unsurları yanında din unsuruna da atıf yapılarak kurgulandığı gözlenmektedir. Siyasî sınırlar içindeki türdeşliğin aynı sınırlar içinde tek bir dinsel inancın egemen olmasıyla gerçekleşeceği düşüncesinin, daha sonraki aşamalarda ortaya çıkan siyasî yapılanmalarda ve bu siyasî yapılanmanın toplumsal temelini oluşturan insan grubunun çerçevesinin belirlenmesinde belli bir ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Bazen de millet kavramı bakımından mezhep farklılıkları da önemli bir rol oynamaktadır. Bu yargı somut örneklerle desteklenecek olursa, Slav kökenli halklar arasındaki millî bölünmelerin neredeyse tamamen bir din unsuru temelinde tanımlandığı rahatlıkla ifade edilebilir. Aynı dili konuşan ve aynı etnik kökenden gelen Sırp, Hırvat ve Boşnak milletleri birbirinden ayıran tek ölçüt ise bu noktada "din" olmaktadır.[65] Yine Pakistan ve Endonezya, bugüne kadar varlıklarını sürdürebilmişlerse bunu Müslümanlıklarına borçludurlar.[66]

Aydınlanmayla birlikte toplumsal yapıyı ve ilişkileri din ve metafizik güçlere dayanarak kavrama ve anlamlandırmadan vazgeçildiği görülmektedir. Bunun yerine toplumsal yapı ve ilişkiler, devlet, iktidar, yönetim gibi kavramlar aklî gerekçelerle açıklanmaya çalışılmış ve dünyevî bir illiyet bağı esas alınmıştır. Ancak dinin ve kutsallığın yerine rasyonaliteyi ve entelektüalizmi ikame etme çabalarının vardığı nokta, ikame edilmek istenen dünyevinin kitleler nezdinde saygınlık ve yaygınlık kazanması için kendine yeni bir kutsallık üretmesi zorunluluğunun olduğudur. Bu yeni kutsallık kendisine milletle ifade alanı bulmuştur.

3.1.1.5. Birlikte Yaşama İsteği ve İradesi

Millet fikri, bireyleri siyasal bağlamda etken vatandaş konumuna yükselten kültürel içeriği sağlamakla birlikte bu anlamda o "devlet toprakları üzerinde yaşayanlara, hukuksal ve siyasî yollarla yeni bir bilinç, yani birbirine ait olma bilincini kazandıran bir düşüncedir."[67] Millet, "ortak köken, dil ve tarih anlayışı etrafında 'kristalleşerek' yönetilenleri tek bir siyasî kamunun vatandaşlarına –birbirine karşı sorumluluk duyabilen üyelere-

---

[65] Erözden, 1997, s.113. Ayrıca, Türk milletinin oluşumunda da İslâmiyet'in büyük bir rol oynadığını zaman zaman dile getirilmektedir. Bkz. Arsal, 1979, s.73.

[66] Kemal Gözler, "Devletin Bir Unsuru Olarak 'Millet' Kavramı", *Türkiye Günlüğü,* Sayı 64, Kış 2001, s.111.

[67] Jürgen Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, Çev. İlknur Aka, 3. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004, s.21.

dönüştürür."[68] Bu dönüşüm, millî varlığın içsel devinimlerle kendini yeniden üretebilmesine gereksinim duyar. Yeniden üretebilirlik ise ortak bir istek ve iradenin sonrasında işlerlik kazanabilir. Millîlik, bir toprağa, ortak dile, ideallere, değerlere ve geleneklere bağlanma duygusunu ve bir grubun onu diğerlerinden "farklı" kılan semboller (bayrak, belirli şarkı, bir müzik parçası veya tasarım) ile özdeşleşmesini kapsar.[69] Guibernau'ya göre, milletleşmede, bireylerin dışsal özdeşleşme nesneleriyle duygusal bağlılık ilişkilerinin dinamik yapısı etkili olmaktadır.[70] Dışsal özdeşleşme ile olan duygusal bağlılık ilişkisinde ise, birlikteliğin ortak bir irade sonucunda devamlılığı en önemli konu olmaktadır.

Her millet, eşit vatandaşlık temelinde şekillenen ideolojik bir bütünselliğe, teritoryal olarak merkezileşmiş, siyasallaşmış, yasal ve ekonomik olarak birleşmiş olma niteliklerine ihtiyaç duyduğu kadar ortak köken, soy ve vatan mitlerine de ihtiyaç duyar.[71] Bu anlamda millet, etniklik ile eşit vatandaşlık yaklaşımlarının kesişme noktasında bulunur. Geleneksel dönemde kan bağı, toplumsal yapıların ve rollerin belirlenmesinde önemli bir işleve sahipken, sanayileşmeyle birlikte, işin doğasının ve siyasal meşruiyetin ekonomik gelişmişliğin edinilmesi temelinde belirlenmesine bağlı olarak işlevsel değerini yitirmiş; icat edilen ya da hayal edilen millet anlayışı ile birlikte devletin milleti oluşturduğu görüşü sonucu "ait olma bilinci ve iradesi" başat rol üstlenmeye başlamıştır. Watson, millet kavramının, toplumun önemli bir bölümünün kendilerini ortak bir iradeyle millet olarak kabul etmeleri durumunda anlam kazanacağını belirtmiş ve şu tespitte bulunmuştur[72]: "Bir millete ait olanlar, ortak bir yakınlık duygusuyla, ortak bir kültür ve millî bilinçle kendilerini birbirlerine bağladıklarına inananlardır."

3.1.1.6. Öteki İmajı

"Öteki" imajı yukarıda ele alınan unsurlara göre olumsuz bir şekilde adlandırılabilecek bir unsurdur. Daha önce bahsedilen unsurlar milletin doğrudan kendisini tanımlamaya yönelikken, öteki imajı unsuru; milletin

---

[68] Habermas, 2004, s.21.

[69] Guibernau, 1997, s.88.

[70] Guibernau, 1997, s.94-98.

[71] Himmet Hülür, Gürsoy Akça, "İmparatorluktan Cumhuriyete Siyasal Bütünlük ve Ulusalcılık Söylemi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 22, Güz 2007, s.318.

[72] Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* Methuen Publication, London, 1977, s.5'ten aktaran Uzun, 2000, s.16.

türdeşliğini, üyeler arasında bir öteki imajı yaratarak sağlamaya çalışır.[73] Her aidiyet bir "biz" ve "onlar" ya da "ötekiler" ayrımını zorunlu kılar. "Biz" duygusu, belli bir gruba üye olanların ortak özellikler vurgulanarak elde edilmeye çalışılırken, "ötekiler" algısı belli özelliklerdeki farklılıkların su yüzüne çıkartılması yolu ile oluşmaktadır. Bunun her ikisi de grup içi dayanışmanın sağlamlaştırılması yönünde aynı anda kullanılabilir. Ya da bazı durumlarda ortaya çıktığı gibi "biz"i belirleyecek ortak değerlerin yok olduğu ya da yozlaşmaya ve aşınmaya başladığı durumlarda "ötekiler"in özelliklerinin farklılığı, iç dayanışmayı sağlamak veya yeniden güçlendirmek amacıyla sıkı bir biçimde vurgulanır.[74]

Öteki imajı oluşturmanın ve bunu toplumsal ölçekte benimsetmenin çeşitli yolları bulunmaktadır. Öteki imajının oluşumu kendiliğinden gerçekleşmektedir. Bu oluşumdaki başlıca etken ise, ulus-devletlerin büyük çoğunluğunun bir bağımsızlık mücadelesi vermek ya da kurulmalarının ertesinde bir işgale karşı durmak zorunda kalmasıdır. Bu mücadelede karşı durulan yabancı güç, doğrudan öteki imajını oluşturur.[75] Türkiye'nin geçmişten gelen ve halen zaman zaman devam eden uluslararası ilişkilerinde Yunanistan, öteki imajının en güzel örneğidir. Aynı durum Yunanistan için de geçerlidir. Bu durum, her iki ülke milletinin millî bilinçlerini canlı tutmayı sağlar. Birliktelik duygusunun güçlenmesine yardım eder. Özellikle ulus-devletin içsel sorunlarla boğuştuğu dönemlerde öteki imajı imgesine başvurulur.[76]

---

[73] Erözden, 1997, s.114.

[74] Baskın Oran, "Milliyetçilik Nedir, Ne Değildir, Nasıl İncelenir?", *Birikim*, Sayı 45-46 Ocak-Şubat 1993, s.43.

[75] Erözden, 1997, s.115.

[76] Y. Furkan Şen, *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus-Devlet*, Yargı Yay., Ankara, 2004, s.68. Özellikle Yunanistan'la yaşanan "Kardak" krizi ise, öteki imajının yaratılması ve devam ettirilmesi açısından oldukça önemli bir örnektir. Figen Akad isimli bir geminin Kardak Kayalıkları'nda 25 Aralık 1995 tarihinde karaya oturması sonucu, bu kayalıkların hangi devlete ait olduğu konusu gündeme gelmiş ve anılan kayalıklar üzerindeki egemenlik iddiaları, bundan böyle, Türkiye ile Yunanistan arasında resmi bir nitelik kazanmıştır.Bu gelişmelere paralel olarak, Yunanistan'ın uluslararası antlaşmalar ile kendisine devredilen adalar ve verilen hakların da ötesinde, Anadolu'nun 3 mil dışındaki alanlarda kalan bütün ada, adacık ve kayalıklara sahip olmak istemesi, Ege'de yeni ve belki de çok önemli bir başka sorunu gündeme getirmiştir.Bu sorun çözümlenmeden, denizdeki yetki alanları ve bunlar üzerindeki hava sahasına ilişkin geçmişten beri süregelen sorunların çözümünün daha da zorlaştığı ve zorlaşacağı düşünülmektedir. Bu nedenle, Kardak Kayalıkları'nda somutlaşan sorunun çözümü büyük bir önem taşımaktadır. Türkiye ile Yunanistan'ın, Ocak 1996'da Kardak Kayalıkları yüzünden bir savaşın eşiğine kadar gelmesini di-

Öteki imajı, sadece geleneksel husumete dayanan bir süreci izlemez. Bunun yanında ideolojik farklılıklar da bir düşman imajı yaratmak için verimli bir zemin oluşturur. Yine Türkiye'nin Müslüman ve aynı zamanda laik, Atatürk İlke ve İnkılâplarına bağlı bir ülke olarak, bu özelliğini kabul etmeyen veya ortadan kaldırmaya çalışan bir "öteki" her zaman kurgulanır.[77] Bu bağlamda Türkiye'nin mevcut rejimi ile tamamen zıt olan İran,

---

ğer devletler anlamakta güçlük çekmiş, hatta uluslararası kamuoyunda bu gerginliği ilginç ve gülünç olarak yorumlayanlar da olmuştur. İki devlet arasında bir krize neden olan Kardak Kayalıkları, ekonomik ve jeopolitik yönden çok önemli görülmeyebilir. Ancak, kayalıkların egemenliğinin kime ait olduğunun tescil edilmesi ile iki devletin elde edeceği siyasî ve hukukî avantajlar, çok önemlidir. Kardak Kayalıkları bu nedenle bir semboldür. Ayrıca her iki milletin kültür, siyaset ve edebiyat alanında birbirine karşı yükledikleri "öteki" imajı için bkz. Herkül Millas, *Türk ve Yunan Romanlarında "Öteki" ve Kimlik*, İletişim Yay., İstanbul, 2005; Herkül Millas, "Millî Türk Kimliği ve 'Öteki' (Yunan)", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.193-201. Ayrıca bkz. Touraj Atabaki, "Kendini Yeniden Kurmak, Ötekini Reddetmek: Pantürkizm ve İran Milliyetçiliği", Der. Erik Jan Zürcher, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s.27-50; Murat Belge, "Türkiye'de Zenofobi ve Milliyetçilik", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.179-192.

[77] Bütün modern millet algılamalarında ortaya çıkan "biz" hissiyatı hemen her zaman "öteki" ya da "ötekiler"e kıyasla oluşmaktadır. Her milletin bir "öteki" algılaması mutlaka vardır. Türk millî kimliğinin oluşmasında da ortaya çıkan "öteki" imgesini ise, Kadıoğlu, üç başlık altında toplamıştır: (i) *İmparatorluk içinde yaşayan gayrimüslimler yani Hristiyan ve Musevi gruplar*. Bu grupta bulunan Ermeniler, Rumlar ve Museviler Lozan'da azınlık olarak kabul edildiler. 1924'te hilafetin kaldırılmasına kadar olan dönemde, Müslüman öğelerden sıyrılmamış olan Osmanlı kimliği, İmparatorluk içinde bulunan gayrimüslimleri, "ötekiler" olarak görmüştür. Batılılaşma hareketlerinin başlamasıyla birlikte İmparatorluk içindeki bu "ötekiler"i hedef alan hareketler de başlamıştır. Ancak İmparatorluk içindeki gayrimüslimleri "ötekileştiren" siyaset Balkan Savaşları ve sonrasında ortaya çıkmıştır. Müslüman ve Hristiyan ahali arasındaki nüfus mübadelesi düşüncesi de ilk kez bu dönemde gündeme gelmiştir. I. Dünya Savaşı'nın başlaması ile birlikte, İmparatorluk içinde yaşayan gayrimüslim ahaliye dış güçlerin İmparatorluk içindeki maşası olarak bakılmaya başlanmış, Millî mücadele dönemindeki nüfus hareketliliğin artmış ve bu durum 1923'te Lozan'da resmiyet kazanmıştır. Bundan sonra ise Anadolu gayrimüslimlerden arındırılarak Türkleştirilmiştir. (ii) *Türk millî kimliğinin ikinci gruptaki "ötekiler"i ise Türk olmayan Müslümanlardan oluşur*. Bunlar arasında Kürtler, Araplar, Aleviler, Balkan ve Kafkas kökenliler yani Boşnaklar, Arnavutlar, Çerkezler ve Gürcüler sayılabilir. Gayri-Türk Müslüman gruplara yönelik politikalar ise, son derece baskın bir özümseme yani Türkleştirme eğilimi tespit edilebilir. Özelikle 1924'te Hilafetin kaldırılması sonrasında, İslâm'ın bu guruplar üzerindeki birleştirici etkisini yitirmesi, Türkleştirme politikalarını ağırlıklı olarak ortaya çıkartmıştır. (iii) *Türk millî kimliğinin üçüncü "öteki"si ise, mazisi, yani ken-*

Türkiye'nin "öteki" imajını canlı tutan bir ülkedir. Aynı durum İran için de geçerlidir. Ülkelerin tarihlerine bakıldığında, gerek tarihsel husumete dayanan gerekse ideolojik karşıtlık gereği öteki imajı canlı tutularak toplumsal bütünlük korunmaya çalışılmıştır. Yakın tarihî geçmiş noktasında 11 Eylül 2002'de meydana gelen saldırılar, ABD'nin kendine "öteki" imajı yaratması açısından önemlidir.

"Öteki" imajını sürekli devam ettirerek toplumsa benimsetme işlemi ise çeşitli kanallar aracılığıyla gerçekleşir. Bu kanallardan en önemlisi zorunlu askerlik kurumudur. Bu kurum sayesinde bir yandan "vatan"ın düşmana karşı savunulmasında katkıda bulunan bireyde ve bu bireyin yakın çevresinde "birlik" kavramı somut bir içeriğe kavuşur. Diğer yandan ordu, bir "vatandaşlık okulu" işlevi de görür.[78] Türkiye'de de askerlik olgusu toplumsal aidiyet açısından önemli olmakta ve milletin üyelerini hem türdeşleştirme hem de üyelerde millî aidiyet bilincini arttırma işlevini görmektedir. Buna karşın, "öteki" olarak kendini gören toplum üyelerince millî birliği sağlayan ve bu bilinci yerleştiren kurum, toplumsal çatışmanın başrol oyuncusu olarak algılanabilmektedir.

3.1.2. Millet Kavramına İlişkin Çeşitli Kuramlar

Millet kavramına ilişkin kuramlar, milletin tanımlanması noktasında üzerinde durulan öğenin ağırlığına göre yapılan farklı tanımlar paralelinde bir seyir izler. Milletin ortaya çıkışı ve tanımlayıcı özelliğinin ne olduğuna

---

di geçmişidir. Özellikle laikliğe ilişkin politikalar, harf ve şapka devrimlerinde izlenebilecek bu eğilim, ülkenin geri kalmış olmasının nedeni olarak İslâm'ın görülmesinden güç almaktadır. Batılılaşma hareketinin, sadece düzenin devamını kılmak için değil, bütüncül bir şekilde benimsenmiş olması, bu hareketin düzenin devamını mümkün kılan bir araç olmaktan çıkıp bizatihi bir amaç olmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, ülkede geçmişi hatırlatan her şey "gericilik" sembolü ve olumsuzlanarak algılanmıştır. Çok güçlü olan muasır medeniyetler seviyesine çıkma isteği, önüne çıkabilecek geçmişe dair imgeleri bellekten silmeye çalışır. İşte tam bu noktada ise vatandaşların siyasal kültürünün en önemli öğesi olan "unutmak" ile olan ilişkileri başlamaktadır. "Mazi"yi unutmak, diğer "ötekiler"i yani gayrimüslimler ile gayri-Türk Müslümanları, geçmişteki ilişkileri de unutmaya yardımcı olur. Bkz. Ayşe Kadıoğlu, "Tük Ulusal Kimliğinin Üç Ötekisi", *Radikal İki*, 23.10.2005, s.3.

[78] Erözden, 1997, s.115. Bu konuda somut bir örnek ise, İngiltere'de 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gözlenen gelişimdir. Her erkeğin askerlik hizmetine çağrılabilmesine olanak sağlayan yasal düzenleme, daha sonraki dönemlerde "vatan için ölüm tehlikesini göğüsleyenlerin vatanın geleceği üzerinde söz sahibi olmaları gerekir" mantığı çerçevesinde İngiltere'de erkeklere genel oy tanınması yolundaki taleplerin en önemli gerekçelerinden birisini oluşturmuştur.

dair ortaya atılan görüşler genel olarak (i) ilkçi (*İng. primordialist*) ve (ii) modernist olmak üzere iki kategoriye ayırmak mümkündür.* *İlkçi* kategori, genel olarak, milletleri doğal ya da eski çağlardan beri var olan doğal yapılar olarak görmektedir.[79] Bu anlamıyla millet, daha önce belirttiğimiz gibi, geçmişe dayalı/tarihsel, etnik temelli, objektif kriterler kapsamında ele

---

* Yaklaşımlara verilen isimler bazen farklılık göstermektedir. İlkçi yerine "özcü" (*İng. essentialist*), modernist yerine "araçsalcı" (*İng. instrumentalist*) ya da "yapılanmacı" (*İng. constructivist*) kavramları da kullanılabilmektedir.

[79] Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Sarmal Yay., İstanbul, 1999, s.75. İlkçi yaklaşımı benimseyenlere göre bu kategori, (i) doğalcı, (ii) biyolojik ve (iii) kültürel olmak üzere üç farklı bakış açısına göre şekillenmektedir. *Doğalcı yaklaşım*, ilkçiliğin en aşırı şeklidir. Bu görüşe göre, etnik kimlik, konuşma yeteneği, duyular ya da cinsiyet kadar doğal bir özelliktir. Bireyler, bir ailede doğdukları gibi aynı zamanda bir etnik toplulukta da doğarlar. İnsanlığın farklı etnik gruplara ayrılması doğal düzenin bir gereğidir bu gruplar ötekini dışlama eğilimi taşırlar. Bu görüşe göre, milletin belirli bir kökeni, kişiliği, misyonu ve kaderi vardır. *Biyolojik yaklaşım*, etnik bağlılıkların köklerini genetik özelliklerde ve içgüdülerde arar. Bu yaklaşımın temelinde, sosyo-biyolojik kuramların "üreme, çoğalma" kavramı yatar. Buna göre insanları, öncelikli olarak, üreme eylemlerinde başarıya ulaşma güdüsü yönlendirir. Bu amaca yönelik en uygun davranışsa "yakınlarla", "hısımlarla" eşleşmektir, çünkü onlar tanınır, bilinir. Üreme eyleminde "hısım/akraba" olanı sevmek, insanların genlerine işlemiş bir mekanizmadır ve arkasındaki itici güç üzerinde başarılı olma arzusudur. Kan bağı ve akrabalık başarılı üreme hedefine yönelik bu genetik mekanizma sayesinde önem kazanır; insanlar bu nedenle etnik gruplarına ya da milletlerine karşı böylesine güçlü duygular besler. Bu anlamda, sosyo-biyolojik yaklaşımın en önemli temsilcisi olan Berghe, insan ilişkilerinde (i) hısım/akraba olanın seçilmesi, (ii) karşılıklı ve (iii) zorlama olarak tanımladığı üç güdünün egemen olduğunu belirtir. *Kültürel yaklaşım* ise, bağlılık duyulan öğeler arasında kan bağı, dil ve din'i saymaktadır. Bireyler, söz konusu öğelere ilkçi bağlılık özelliğini atfeder. Bağlılık duyulan öğeler ilk olma niteliği taşımaz; bağlılık duyanlar onların böyle olduğunu farz eder. Bunun yanında milletin, "öznel" tanımını tercih eden görüşe göre de, milleti oluşturan tüm bireylerin ortak bir geçmişi paylaştığını kanıtlayamayan araştırmalar, milleti tanımlamada esas olanın ortak geçmiş değil, ortak geçmişe duyulan inanç olduğunu ileri sürer. Bkz. Anthony D. Smith, "The Ethnic Sourcess of Nationalism", Ed. Michael E. Brown, *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, Princeton, 1993, s.27-42; Pierre Van Den Berghe, "Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. I, No: 4, 1978, s.402-411; Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", Ed. Clifford Geertz, *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, New York, 1957, s.130-145; Wolker Conner, "A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a..." *Ethnic and Racial Studies*, Vol. I, No: 4, 1978, s.379-388'den aktaran Mustafa Özarslan, "Ulus, Ulus Devlet ve Ulusçuluk", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2001, s.7-9; Özkırımlı, 1999, s.75 vd.

alınmaktadır. *Modernist* yaklaşım ise, millet kavramının modern çağa, son birkaç yüzyıla ait olduğu görüşünü savunmaktadır.[80] Bu durumda millet kavramı, kontrata dayalı, siyasî ve subjektif kriterler kapsamında değerlendirilmektedir. Bu noktada, ilkçi ve modernist yaklaşım bağlamında millet kavramını açıklamaya yönelik görüşlerden bazılarını kısaca inceleme-

---

[80] Özkırımlı, 1999, s.97. Modernist yaklaşımı benimseyenleri, kuramlarında ön plana çıkardıkları etkenlere göre üç ayrı kategori altında ele almak mümkündür: (i) Ekonomik dönüşümcüler, (ii) siyasî dönüşümcüler ve (iii) toplumsal-kültürel dönüşümcüler. *Ekonomik dönüşüm* yaklaşımını benimseyenler, genellikle sosyal-kültürel oluşumların alt yapısını oluşturduğunu düşündükleri ekonomik ilişkilerin değişimi ve döngüsü sonucu olarak, milletleşme ve milliyetçilik olgusunu açıklamaya çalışırlar. Onlara göre 1960'lı ve 1970'li yıllarda üçüncü dünya ülkelerinde meydana gelen millî mücadeleler, Marksizm açısından önemli gelişmelere sahne olmuş ve Ortodoks Marksist inanışların sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemde, "neo-emperyalizm", "ekonomik emperyalizm" ya da "uluslararası sermaye"ye karşı verilen mücadelelerin millî bir özellik göstermesi ise kaçınılmaz olmaya başlamıştır. Özellikle Marksizm taraftarlarının, milliyetçiliğe karşı tutumlarını yeniden değerlendirmeye iten bir başka gelişme de Batı Avrupa'nın "gelişmiş" ülkelerinde gözlenen etnik akımlar olmuştur. Unutulduğu zannedilen kimliklerin hatırlanarak yerleşik düzeni tehdit eder hale gelmesi, sadece liberaller için değil Marksistler için de şaşırtıcı bir etki yapmıştır. Bu bağlamda, Marksizm'i yeni çağın gereklerine uydurmayı amaçlayan girişimler gündeme gelmiş, klasik Marksizm'in iskeletini korumaya çalışan bu girişimler, kuramsal çözümlemelerinde kültür, ideoloji ve dile daha fazla önem vermeye başlamıştır. Nairn'in "Dengeci Kalkınma Kuramı" ve Hecter'in "İç Sömürgecilik Kuramı" bu türden kuramsal çözümlemelere örnek oluşturur. *Siyasî dönüşümcüler*, millet kavramının ve milliyetçiliğin çözümlenmesinde siyasî alanda yaşanan değişimleri ön plana çıkaran modernist kuramları ele almışlardır. Siyasal dönüşümün en fazla vurgulandığı husus, milletlerin –modern anlamda- meydana gelmesinde siyasal örgütlenmenin yeni biçimlenişidir. Bu bağlamda bağımsızlık, millî çıkarlar, hukuksal tabiiyet, vatandaşlık, uluslararası sistemdeki hukuksal gelişmeler, toplumsal mühendislik gibi kavramlar bu çerçevede açıklanmaya çalışılır. Bu görüşe göre milletleşme ve milliyetçilik modernite ile birlikte ortaya çıkan modern çağın siyasal ve hukuksal örgütlenmesinin ve son zamanlarda sosyal mühendisliğin ürünü ve yapılanma biçimidir. Brass'ın "Milliyetçiliğin Seçkinlerce Kullanımı Kuramı" ile Hobsbawm'ın "İcat Edilen Gelenekler Kuramı" bu kuramın örnekleri olarak ifade edilebilir. *Toplumsal-kültürel dönüşümcüler* ise, açıklamalarında toplumsal-kültürel alanda yaşanan değişimleri ön plana çıkarmışlardır. Toplumsal-kültürel dönüşümün en önemli özelliği, insanlığın gelişimini evrelere ayırması ve geleneksel toplumla modern, endüstriyel toplum arasında ayrım yaparak millet ve milliyetçiliği modern toplumlar birlikte ortaya çıkabileceğini savunmasıdır. Gellner'in "Yüksek Kültür Kuramı", Anderson'un "Hayal Edilen Cemaatler Kuramı", Hroch'un "Millî Hareketlerin Üç Evreli Gelişimi Kuramı" ve Hayes'in "Bir Din Olarak Milliyetçilik Kuramı" sayılabilecek örnekler arasındadır. Bkz. Özarslan, 2001, s.10-28.

nin, konunun özümsenmesi ve milliyetçilik kavramına temel teşkil etmesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

İlkçi kategori konusunda ve özellikle etnik kimlik üzerine en önemli çalışmalar hiç kuşkusuz Anthony D. Smith'e aittir. Smith'e göre, etniklik, milliyetçilik doğmadan önce antropologların veya sosyologların "ilkel" olarak tanımladıkları bir geçmişte de ruşeym/embriyo halinde mevcuttur.[81] Yazara göre, modern öncesi çağları karakterize eden unsur, etnikliktir; modern çağ bir "tabula rasa (boş levha)" değildir; millet denen "karmaşık, kolektif birim"in üretilmesi yolunda, tarihsel deneyim ve kimlikler ile etnikliklerin büyük rolü bulunmaktadır.[82] Smith, etnik grubu; "...soya ait mitlerin rolünü ve tarihî anılarını vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan veya ayırt edilen bir kültürel kolektif tipidir"[83] şeklinde tanımlamakta ve bu tür kolektiflerin yalnızca tarihî anıların süreklilikleri bakımından özsel bir önem taşımaları açısından değil, her bir etnik grubun özel tarihsel güçlerin ürünü olması ve bu nedenle tarihsel değişim ve çözülmelere uğraması noktasında tarihî olacaklarını vurgulamaktadır. Bu bağlamda etnik grupların oluşumunda tarihsel geçmişe yapılan göndermeler ve tarihsel geçmişe duyulan ortak bağlılık önem kazanmaktadır. Smith, etnik bir topluluğun temel niteliklerini şöyle sıralamıştır[84]:

(i) Kolektif bir ad
(ii) Ortak bir soy miti
(iii) Paylaşılan tarihî anılar
(iv) Ortak kültürü farklı kılan bir ya da birden fazla unsur
(v) Özel bir "yurt"la bağ
(vi) Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu.

Bir topluluk, sayılan bu özelliklerden ne kadar fazlasını içinde barındırıyorsa ideal etnik topluluk tipine o kadar yaklaşacaktır. Sayılanlar içinde etnik topluluğa aidiyet duygusunu oluşturan unsur, topluluğun kültürünü diğerlerinden farklılaştıran, nesilden nesile anlatılarak gelen bir soy unsuru ve geçmişte birlikte paylaşıldığı düşünülen kültürel mirastır. Bu du-

---

[81] Süleyman Seyfi Öğün, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.83.

[82] Anthony D. Smith, *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Çev. Derya Kömürcü, Everest Yay., 2002, s.62-63.

[83] Smith, 1999a, s.41.

[84] Smith, 1999a, s.42.

rum özellikle milliyetçi ideolojilerde çok yoğun olarak görülmektedir; kendi soylarını efsanevi bir varlığa ya da kahramana dayandırma, o etnik topluluğun birbirine bağlanmasını ve diğer topluluklar karşısında kültürel kimliklerini korumasını sağlamaktadır.[85] Bu noktada Smith'in, kabile, etnik grup ve millet aşamalarının özelliklerini sıraladığı gruplandırma, etnik yapının millet üzerindeki etkisini daha iyi açıklamaktadır[86]:

(i) Kabile hayatında yer alan bazı unsurlar;
   a) Kültürel farklılık duygusu,
   b) Serbest dolaşımlı teritoryal yakınlık,

(ii) Etnik grup, yukarıdakilere ek olarak;
   c) Göreli olarak büyük bir ölçek,
   d) Benzer gruplarla çatışma veya işbirliği halinde politik ilişkiler,
   e) Hatırı sayılır bir grup sadakati ile birlikte ortaya çıkar.

(iii) Millet ise, tüm bu özelliklerin yanında;
   f) Eşit vatandaşlık hakları ile topluluğa üye olmak,
   g) Dikey ekonomik bütünleşmenin sağlanması ile ortaya çıkmaktadır.

John Armstrong da milletlerin gelişim sürecini antik çağlara kadar uzanan geniş bir zaman dilimi içinde ele almaktadır.[87] Yazara göre; etnik bilinç uzun bir geçmişe sahiptir ve etnik kimliklerin izlerine antik çağlarda, örneğin Mısır ve Mezopotamya'da rastlamak mümkündür. Bu nedenle günümüz milliyetçiliği ve millet anlayışı, insanlığın tarih boyunca geliştirdiği etnik bilincin son aşamasından başka bir şey değildir. Çünkü bu bilincin en önemli özelliği, devamlılığı ve kalıcılığıdır.[88] Etnik kimliklerin değişmez bir özü olmadığını, algılamalara göre değişim gösterebileceğini kabul eden Armstrong, bu nedenle etnik grupların nesnel özellikleri yerine, onları diğer gruplardan ayıran özellikler üzerinde yoğunlaşmanın daha faydalı olacağı görüşündedir. Kendilerini farklılıklara göre tanımlayan etnik grup,

---

[85] Uzun, 2000, s.39.

[86] Öğün, 2000, s.83-84.

[87] Armstrong, etnik/millî kimliklerin oluşmasında etkili olan ve etkisini uzun bir tarihsel süreçte gösteren 4 kuramsal çerçeve saptamıştır: (i) Göçebe toplum/yerleşik toplum farklılaşması, (ii) İki büyük kurumsal dini oluşturan Müslümanlık/Hristiyanlık farklılaşması, (iii) Önceleri antik çağlardaki site devletleri içinde, sonraları ise Orta Çağın özerk ya da bir merkeze bağımlı şehirleri içinde biçimlenen şehirli kimliği, (iv) İmparatorlukların siyasî yapıları. Bkz. Özkırımlı, 1999, s.199-200.

[88] Özkırımlı, 1999, s.198.

farklılıkların bilincine vararak gruba bağlılığı sağlayacaktır.[89] Armstrong'a göre, etnik kimliklerin oluşum sürecinin geniş bir zaman dilimi içerisinde incelenmesi, bu kimliklere yön veren mit ve sembollerin nasıl orijinal anlamlarından kopartılıp başka kalıplara sokulabileceğini, yani nasıl farklı topluluklarca farklı amaçlar doğrultusunda kullanılabileceğini anlamlandırmada kolaylık sağlayacaktır.[90]

Milleti tarihî ve sosyal gelişmenin doğal bir ürünü olarak gören ilkçi kategorinin diğer önemli bir ismi ise, Clifford Geertz'dir. Geertz, bireyin kimliğini oluşturan dil, kan, dünya görüşü ve hayat tarzı gibi değerlerin irrasyonel biçimde onun kişiliğine yansıdığına dikkat çekmektedir.[91] Ayrıca, Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de dil ve kültür çerçevesinde ortaya çıkan özdeşlik ve karşıtlıkların, millî kimliği ortaya çıkardığı görüşü dile getiren yazar, ilkçi yaklaşımlarda genel olarak, milletlerin eski çağlardan beri var oldukları ve geçmişten bugüne herhangi bir değişim göstermeden geldiklerinin savunulduğunu ve bazı biçimsel farklılıklar gözlense bile, millî özün hep aynı kaldığının ileri sürüldüğünü belirtir.[92]

Bunun yanında etnik bağlılıkların kökeni, genetik özelliklerde, içgüdülerde aranır. Bu bağlamda milletler geniş ölçekli ailelerdir. Yine etnik bağlılıklarda inanç ön plana çıkartılır. Bireyleri, etnik topluluğu ya da milleti, "ötekilerden" ayırdığı düşünülen din, dil, ortak geçmiş gibi öğelere sımsıkı bağlayan, bu öğelerin ilk olma niteliği taşıdığına, her şeyden önce var olduğuna duyulan inançtır. Bu inanç ise, söz konusu öğelere mistik bir hava, dinsel bir önem kazandırmaktadır.[93]

Milliyeti ve milliyetçiliği, akrabalık ve din gibi olgularla birlikte ele alınması gerektiğini ve antropolojik bir ruhla anlaşılabileceğini öne süren Benedict Anderson'a göre millet: "Hayal edilmiş bir siyasal topluluktur-kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içinde olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir."[94] Anderson, bu tanımının gerekçesini ise şu şekilde açıklamaktadır[95]: Hayal edilmiştir, çünkü milletler küçük dahi olsalar, üyeleri birbirlerini görüp tanımadan ve çoğunluğu hakkında bir şey

---

[89] Özkırımlı, 1999, s.199.

[90] Özkırımlı, 1999, s.201.

[91] Christophe Jaffrelot, "Bazı Ulus Teorileri", Der. Jean Leca, *Uluslar ve Milliyetçilik*, Çev. Siren İdemen, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.59.

[92] Ali Rıza Saklı, "Millet ve Milliyetçilik", 2004, http://www.sakli.info (Erişim: 14.01.2007), s.7.

[93] Özarslan, 2001, s.9.

[94] Anderson, 1995, s.20.

[95] Anderson, 1995, s.21-22.

bilmeden, her birinin zihninde toplamlarının bir hayali şeklinde yaşamaktadır. Sınırlıdır, çünkü en büyük milletin bile belirli, ötesinde başka milletlerin yaşadığı sınırları vardır. Egemendir, çünkü kavram aydınlanma felsefesinin ve devrimlerinin, güçlerini Tanrı'dan alan hanedanların meşruiyetini yerle bir ettiği çağda doğmuştur. Cemaat olarak hayal edilmiştir, çünkü her millete fiilen geçerli eşitsizlik ve sömürü ilişkilerine olursa olsun, millet daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır. Yüz yüze ilişkilerin geçerli olduğu ilkel topluluklar dışındaki bütün topluluklar hayalidir. Sonuçta milletin, ırkın, ümmetin, hatta sınıfsız toplum kavramının, hayali topluluklar olarak sayılması gerekir. Bu toplulukların varlığı; ideolojiler aracılığıyla bireylere, gruplara, sınıflara hayal ettirilir. Ancak bu düşler gerçeklikle bağlantılıdır.

Buna karşın, milleti icat edilen gelenekler kuramı içinde modernist bir yaklaşımla ele alan Karl Deutsch, bir topluluğun millet oluşunun, üyeleri arasındaki karşılıklı ilişkinin yoğunluğuna dayandığını öne sürer ve söz konusu etkileşimin sanayi toplumunun ürünü; şehirleşme, gazete-kitap okuma, nüfusun sektörel dağılımı gibi olgulara dayalı olduğunu ifade etmiştir.[98] Ernest Gellner ise, milletlerin eşyanın tabiatında var olan doğal oluşumlar olduğu görüşünü reddetmektedir. İnsanlık tarihini, (i) avcı-toplayıcı, (ii) tarımsal ve (iii) modern-endüstriyel toplumlar şeklinde üç evreye ayıran Gellner, avcı-toplayıcı ve tarımsal toplumlarda güçlü yönetim merkezi ve bütüncül bağlılık olmayışından ötürü millet ve milliyetçilikten söz edilmesinin mümkün olamayacağına işaret eder. Gellner, milletlerin ve milliyetçiliğin kendi öz bilinçlerine uyanma süreci olmadığını öne sürerek, millet olgusunu ve milliyetçiliği sanayi uygarlığına özgü gelişmelerin dışında düşünmenin mümkün olmadığını ifade etmekte; "milletlerin olmadığı yerde milliyetçilik onu icat eder" demektedir.[97] Gellner, milleti tanımlarken iki önemli kriteri vurgulamaktadır[98]: (i) İki insan ancak ve ancak aynı kültürü paylaşıyorlarsa aynı milletten sayılırlar. Kültür burada bir düşünceler, işaretler, çağrışımlar ve iletişim biçimleri sistemi anlamına gelmektedir. (ii) İki insan ancak ve ancak birbirlerini aynı milletin üyesi olarak tanıyorlarsa aynı millete bağlıdırlar. Başka bir ifadeyle, milletleri insanlar yaratır; milletler insanların kendi inanç, bağlılık ve dayanışmalarının ürünüdür. Yani, iradi olarak belirlenir.

---

[96] Jaffrelot, 1998, s.56.

[97] Öğün, 2000, s.69.

[98] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar, Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s.28.

Gellner'a göre, genel sosyal koşulların sadece seçkin zümrelere değil bütün halka mal olan; standartlaşmış ve türdeş (homojen) üst kültürlerin oluşmasına izin verdiği tarihî dönem olan sanayi çağı, milletin ortaya çıkması için uygun zemini sunmuştur. İyi tanımlanmış bir eğitim sisteminin denetlediği bütünleşmiş kültürler, insanların sevkle özdeşleştikleri bir birimdir ve siyasal meşruiyetin doğal barınağı haline gelmiştir. İşte bu koşullar altında millet, kültür ve iradenin siyasal birimlerle birleşmesi şeklinde tanımlanabilir.[99] Milletin ortaya çıkışında, hiç kuşkusuz devlet halinde yaşamayı kaçınılmaz hale getiren ve özel iş bölümü sayesinde türdeşliğin oluşmasına kapı açan sanayileşmenin başat rolü vardır. Gellner, bu yaklaşımıyla, milletin modernleşme ile ortaya çıktığını ve onun sosyal ihtiyaçlarına cevap verdiğini öne sürerek, modernleşme öncesinin millî niteliklerine ilişkin milliyetçi söylemi dışlayıcı özellik göstermektedir.[100] Gellner'in modernist bir yaklaşımla milletlerin icat edildiği bu tezini eleştiren Anderson'a göre ise, bu formülün en büyük sakıncası; milliyetçiliğin sahte maskeler takındığını kanıtlamaya çalışarak, onu uydurmacılıkla ve sahtekârlıkla birlikte düşünmesidir.[101]

Modern döneme damgasını vuran Karl Marx ve Friedrich Engels'a göre millet, kapitalist üretim biçiminin feodalizmin yerine geçmesiyle sonuçlanan uzun bir tarihsel sürecin ürünüdür. Marx ve Engels, bu yaklaşımla milletlerin oluşumunu burjuvazinin gelişim sürecinin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Burjuvazinin, halkın üretim araçlarının ve mülkiyetin dağınık haldeki durumunu ortadan kaldırma gücünü elinde tuttuğunu, böylelikle dağınık haldeki halkı bir araya getirdiğini ve üretim araçlarını merkezileştirerek mülkiyeti birkaç elde topladığını ifade eden Marx ve Engels, bunun doğal sonucunun ise, siyasî merkezileşme olduğuna dikkat çekmiştir.[102] Çeşitli çıkarları, kanunları, hükümetleri ve vergi sistemleri olan bağımsız veya kısmen bağımlı bölgeler tek millet, tek hükümet, tek kanun, tek millî çıkar ve tek gümrük tarifesi altında birleşmiş olacağına dikkat çeken Marx ve Engels, "millet"in oluşumunu burjuvazinin artan bir şekilde özgürleşmesinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir.[103] Bu karşın, Marx ve Engels'e göre, millî ayrılıklar ve halklar arasındaki düşmanlıklar, burju-

---

[99] Gellner, 1992, s.104-105.

[100] Saklı, 2004b, s.5.

[101] Anderson, 1995, s.21; Öğün, 2000, s.76.

[102] Hüsnü Aksoy, *Uygarlığın Paradoksları ve Marksizm: Feminizm, Anarşizm, Varoluşçuluk, Ekoloji*, Doz Yay., İstanbul, 1997, s.467-469.

[103] Mithat Baydur, *Milliyetçilik*, Alternatif Üniversite Yay., İstanbul, 1994, s.76; Haris-Miliband, 2002, s.432-435.

vazinin gelişmesinde, ticaret özgürlüğünden, dünya pazarından, üretim tarzındaki ve ona tekabül eden hayat şartlarındaki tekbiçimlilikten ötürü gitgide daha çok kaybolmaktadır.[104]

Milletleri ve milliyetçiliği, "toplumsal mühendislik" olarak gören Eric J. Hobsbawm, bu süreçte araştırılması ve aydınlatılması gereken en önemli olgunun "icat edilmiş gelenekler" olduğunu belirterek,[105] modernist yaklaşıma olan yakınlığını göstermiştir. Burda icat edilmiş geleneklerden kastedilen, törensel ya da sembolik bir nitelik taşıyan ve açıkça ya da örtülü bir şekilde kabul edilmiş kuralları olan bir dizi alışkanlık ve uygulamalardır. Modern çağda üretilmesine karşın, bugünü "uygun" bir geçmişe bağlayan bu gelenekler, toplumsal grupları oluşturan bireyler arasındaki birlik ve dayanışmayı arttırma amacını gütmektedir.[106] Hobsbawm, devrimler

---

[104] Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, Çev. Mete Tunçay, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 1968, s.6. Hocaoğlu, millet ve milliyetçiliği modernist yaklaşım paralelinde Marksist kuram tarafından negatif ve pozitif anlamlara ifade edilebileceğini farklı bir analizle açıklamıştır: milleti, cemiyetlerin tarihî gelişim sürecinde vuk'u bulan tabiî bir veri ve milliyetçiliği de geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına geçişin bir sonucu olarak yorumlayan; sanayileşme, sosyo-ekonomik ilişkiler, siyasî ve kültürel şartlar gibi parametrelere bağlayan ve genel bir ayrımla modernist yaklaşım olarak adlandırılan teoriler grubu içerisindeki ekonomik dönüşümcüler grubuna dâhil edilebilecek olan Marksizm, insanlık tarihini, İlkel Komünal, Köleci, Feodal, Burjuva-Kapitalist, Sosyalist ve nihâyet Evrensel Komünist olmak üzere muhtelif toplum tiplerine göre sınıflara ayırmaktadır. Bu ayrımda determinist tarih şemasına göre her toplumun, bir öncekine göre ilerici, bir sonrakine göre de gerici olduğunu belirtir. Buna göre: (i) milletler, bu tarihî tekâmül safhasında Burjuva-Kapitalist toplumun bir mahsûlü olarak ortaya çıkarlar; şu hâlde millet -ve tabiatıyla milliyetçilik de - ârızî değil, tarihî ve olması gereken bir olgudur; (ii) her ikisi de tarihî ilerletmesi bakımından ilerici – yâni "*pozitif*" – bir vasıf da taşırlar; (iii) ancak, zaman ilerledikçe, Burjuva-Kapitalist toplumun tarih sahnesinden çekilmesi lâzım gelir ve bu defa millet de milliyetçilik de "tarihin o durdurulamaz akışı"na karşı direnmeye başlayacakları için, anakronik ve gerici – yâni "*negatif*" - bir vasfa bürünürler. Demek ki, Marksist teori, tarihî safha içindeki rollerine göre, millet ve milliyetçilik için hem "pozitif" ve hem de "negatif" sıfatları izâfe edebilmektedir. (Durmuş Hocaoğlu, "Pozitif Milliyetçilik: 5", *Yeniçağ*, -Analiz-, 16 Mart 2007, s.13)

[105] Hobsbawm, 1995, s.24.

[106] Özarslan, 2001, s.16; Özkırımlı, 1999, s.136. Hobsbawm, milettin icat edilmesi ile ilgili Massimo d'Azeglio'nun "İtalya'yı yarattık, şimdi de İtalyanları yaratmalıyız." cümlesine dikkat çekmektedir. Zira İtalyan birliğinin biricik temeli olan İtalyanca, birliğin sağlandığı 1860 sıralarında nüfusun sadece %2,5'i tarafından konuşulmaktayken, seçkinleri birleştiren unsur durumunda olması, İtalyan birliğinin kurulmasında başarılı olmuştur. Aynı şekilde 1789'da Fransızların %50'si Fransızca'yı hiç konuşamadığı gibi, doğru konuşanların oranı ise sadece %12-13'lerle ifade edilmiştir. Bkz. Hobsbawm, 1995, s.63 ve 80-81.

çağında "millet"in tek ve bölünmez olması gerektiği düşüncesi en temel belirleyici özellik olarak ortaya çıktığını ve bu anlamda "millet"in, kolektif egemenliklerin siyasî ifadesi olan bir devletle somutlaşan "vatandaşlar topluluğu" olduğunu ifade etmiştir.[107] Yazara göre, vatandaşlık, kitlesel katılım ve tercih unsuru, millet olgusunda hiçbir zaman eksik olmayan kavramlardır.[108] Millet inşasının, milletlerin birer devlet oluşumunu takiben ortaya çıkmaları süreci olarak genel geçer bir kural olamayacağına işaret eden Hobsbawm, 19. yüzyıl tarihinde millet inşasının ne kadar merkezi bir yere sahip olursa olsun, sadece bazı milletler açısından geçerli olduğu vurgulamıştır.[109]

Modernist yaklaşım dâhilinde olarak kabul edebileceğimiz milletlerin inşa edilerek oluşturuldukları görüşü, bugün yaygınlık kazanmış durumdadır. Stein Rokkan'ın, Talcot Parsons ve Albert O. Hisrschman'ın teorilerini sentezleyerek oluşturduğu; (i) Devlet inşası, (ii) Standartlaşma, (iii) Politik katılım ve (iv) Yeniden dağıtım biçiminde beliren dört evreli millet kurma süreci,[110] ekonomi ve kültür değişkenlerinin millet kurma sürecinde siyasal olarak nasıl eklemlendiğini göstermede önemli bir analiz olarak kabul edilebilir. Rokkan'ın gruplandırmasında millet, bu dört farklı evreyi yaşayarak bugünkü yapısına ulaşmıştır.

Rokkan'ın "*Devlet-İnşa*" olarak adlandırdığı ilk evre, Batı Avrupa'da Ortaçağ'ın sonlarından Fransız Devrimi'ne kadar geçen süreyi kapsar. Bu, elit düzeyde siyasal, kültürel ve ekonomik birliğin ya da homojenliğin kurulduğu dönemdir. Bu dönemde ortaya çıkan devlet biçimi mutlakçı devlettir. Bu anlamda mutlakîyetçi monarşi, modern devletin ilk formu olarak kabul edilir. Mutlakçı monarşi pazarın gelişmesi ile eş zamanlı bir gelişme göstermiştir; çünkü pazarın işlerliği iç barışı ve kurallar birliğini gerektirmiştir.[111] 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde artık pek çok Avrupa devleti sı-

---

[107] Hobsbawm, 1995, s.35.

[108] Hobsbawm, 1995, s.35.

[109] Hobsbawm, 1995, s.60.

[110] Stein Rokkan, "Dimensions of State-Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe", Ed. Charles Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1975, s.570-572.

[111] Gencay Şaylan, *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, 2. baskı, İmge Kitabevi Yay., 2003, s.39. Modern devlet, mutlakîyetçi monarşi formu içinde üç temel işlevi yerine getirmiştir: (i) Yasa ve düzen tesis etmek, (ii) kamu finansmanı sağlamak ve (iii) ekonomi politikası olarak merkantalizmi uygulamak. Şaylan, 2003, s.39-40.

nırları belirli bir bölgede merkezleşmiş yasal ve idarî örgütler geliştirebilme olanağına sahipti. Devlet alternatif güç odaklarını etkinleştirmek ve bu arada pazarda daha büyük paya sahip olabilmek için, ordunun finansmanı sağlayacak kaynaklara ihtiyacı olması nedeniyle vergi toplama tekelini ele geçirdikten sonra, kendisi için vergi kaynağı olacak kapitalist girişimciyi koruyacak önlemler almak ve kendisine yeni pazarlar açacak sömürgeler elde edecek savaşlara girmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle devlet tarafından ekonomi ve politikanın temel alt yapısal gereksinimleri, hak ve ayrıcalıkların korunması, ortak savunma ve iç düzenin sağlanması için birçok yeni kurum inşa edilmeye başlanmıştır. Sonuçta yasal ve politik baskı aygıtları yukarıya "merkezileşmiş, askerileşmiş mutlakçı devlete" doğru kaymıştır.[112] Merkezi iktidardan doğrudan doğruya en ufak birime kadar uzanan yönetim ağının oluşturduğu denetim mekanizması ortaya çıkmıştır. Bu dönem "ulus-devlet"in "devlet" kısmının inşa edildiği dönemdir.

Politik ve ekonomik denetim kaçınılmaz olarak kültürel denetimi de gerektirmiştir. "*Standartlaşma*" olarak adlandırdığı ikinci evrede ise Rokkan, daha geniş kitlelerin sisteme dâhil edilmelerinin sağlandığına işaret etmektedir. Okul ve asker ocakları gibi kanallarla "merkez"deki seçkin sınıfla temasa geçen "kenar"daki cemaatler, yavaş yavaş sisteme katılmaya başlar. Bu evrede devlet, politik birliğini ve ekonomik modernleşmesini tamamlayabilmek için milliyetçiliği araç olarak kullanır. Devlet, daha önceden görülmemiş bir ölçekte millî eğitim sistemleri kurmaya, standart millî diller dayatmaya, millî kültür üretimini sağlamak amacı ile millî bayraklar, marşlar, semboller, törenler ve gelenekler icat etmeye girişir.[113] Tüm yerel kimliklerin üzerinde homojen bir millet kimliği oluşturulmaya çalışılır. Bu noktada millet inşasında hâkim sınıfın kültür ve kurumlarının belirleyici önemini vurgulamak gerekir. Millî bilinç seçkinler tarafından oluşturularak kitlelere farklı kanallar aracılığıyla aktarılmaya başlamıştır. Hobsbawm'a göre, millet olmanın "tarihsel" ölçütü, sıradan insanların kültürleri ve kurumlarıyla özdeşleşmek ya da çok açık uyuşmazlığa düşmemek kaydıyla, hâkim sınıfların ya da eğitimli seçkinlerin kültür ve kurumlarının belirleyiciliği noktasında kendini gösterir.[114] Bu noktada, millet inşası süreci dikkate alındığında milletin "kendiliğinden bir gelişim değil, yapay

---

[112] Joseph A. Camileri, Jim Falk, *The End Of Sovereignty? The Politics Of A Shrinking And Fragmenting World*, Edward Elgard Publishing, Aldershot, 1992, s.14.

[113] Charles Tilly, *Avrupa'da Devrimler: 1492-1992*, Çev. Özden Arıkan, Afa Yay., İstanbul, 1995, s.59-60.

[114] Eric J. Hobsbawm, *Sermaye Çağı: 1848-1875*, Çev. Bahadır Sina Şener, 2. baskı, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2003, s.100.

bir ürün"[115] ve "keşfedilmemiş ama sosyo-kültürel olarak icat edilmiş" olduğu iddia edilebilir.[116] Milliyetçiliğin tarihsel işlevi, bir üst kimlik, millî kimlik inşa ederek, aile, cemaat, aşiret gibi tüm alt kimliklerin devletin bütünselliğini engelleyeceği unsurlarını törpülemektir. Bu nedenle milliyetçiliğin "siyaset ile kültürün evliliği"ni simgelediği ifade edilmektedir.[117]

Toprak bütünlüğü oluşan devletin toprak sınırları, devletin düzenli ve profesyonel orduları ile güvence altına alınır. Devletin tek bir para birimi ve tek bir hazinesi vardır. Bütün yerel dil ve lehçelerin üzerinde oluşturulmuş ve millî eğitim ile desteklenerek yaygınlaştırılmış millî bir dili vardır. Son olarak devletin egemenlik kurduğu tüm coğrafi alan üzerinde her bireye uygulanacak tek ve standart bir hukuk sistemi kurulmuştur. Kanunlaştırma, artık devletin toplumu bilinçli olarak tasarlayabileceği, düzene sokabileceği kavram olarak algılanmaya başlanır. Bu dönemde devletin yasama organları aracılığı ile bireyin devlet ile olan bağını tanımlayacak kanunlaştırma hareketlerine rastlanır. Kanunlar da bu bağlamda "devletin vatandaşlarına seslendiği dildir."[118] Tüm ülke sınırları içerisinde tek bir hukuk sisteminin uygulanmaya başlanması "kenar"ın da sistemle bütünleşmesini sağlayacak yasal kanalların açılmasına sebep olur. Devlet ile birey arasındaki ilişki soyut bir kavram olan "vatandaşlık" ile tanımlanmaya başlanır ve bu bağ her bireyin devlet karşısında eşit olduğu ilkesini doğurur. Devlet ile arasındaki bağ "vatandaşlık" kanalıyla belirlenen birey, ulus-devletin oluşturduğu siyasal bütünlüğün bir parçası haline gelir. Artık modern devletin "millet" kısmı da oluşmuştur.

Devletin belirli bir coğrafi bölge üzerinde tek egemen güç olması, pek çok işlevi üstlenmeyi ve örgütsel açıdan genişlemeyi gerektirmiştir. Devlet örgütü genişledikçe, tek bir merkezden kodlanan bilgi ile aralarındaki eşgüdüm sağlanmış, birbirine bağımlı ve devletten tam anlamı ile özerk olmayan pek çok kurum ortaya çıkmıştır. Devlet artık ilgi alanları ve yetkileri farklı birçok kuruma ayrılmış karmaşık bir mekanizmaya dönüşmeye başlamıştır. Buna uygun olarak siyasal süreçte de çeşitlilik ortaya çıkmıştır. Sistemde farklı kurumlar biçiminde ortaya çıkan pek çok eklem

---

[115] Erözden, 1997, s.110.

[116] Hülya Köseleci, "Küreselleşme Sürecinde Dönüşüme Uğrayan Ulus-Devletin İç Hukuk Yaratımı ve Türkiye Açısından Değerlendirilmesi: Milletlerarası Tahkim Kanunu", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2002, s.19-20.

[117] Camileri-Falk, 1992, s.27.

[118] Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, 2. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2002, s.119.

yeri, sisteme giriş noktalarını oluşturmuş[119] ve politikaların belirlenmesinde söz sahibi olmak isteyen geniş halk kitleleri, siyasal sürece aktif olarak katılabilmek için bu noktaları kullanma eğilimine girmiştir. Bu evre ise, Rokkan'ın "*Politik Katılım*" olarak adlandırdığı üçüncü evredir. Bu, politik partilerin oluşumu ve örgütlenip çıkarların birleşmesi, muhalefete tanınan güvenceler, seçmen kitlesinin genişlemesi biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Bir anlamda siyasal katılım "vatandaşlık" kavramının pekişmesine ve bireyin devlet ile bağını sağlamlaştırmaya yarayan farklı bir araçtır. Vatandaşa doğrudan ya da temsilcileri aracılığı ile dolaylı politika yaratmada söz hakkı vermek, bireyin siyasal sistemi içselleştirmesine, onun bir parçası olduğu düşüncesinin pekişmesine yol açmaktadır. Tabii ki bunda etken hukuk sisteminin pekişmesi, yani devletin hukuk devletine dönüşmesidir. Devletin kendi yaptığı yasalarla kendini sınırlaması ve bu şekilde bireysel hakların güvence altına alınması, vatandaşlığı yasallaştırmıştır. Hukuk sisteminin, farklılıklardan doğan çıkar çatışmalarının hiçbirini diğerine üstün tutmayarak merkezi iktidar karşısında tüm farklılıkları eşit kabul etme işlevini üstlenmesi, "siyasal vatandaşlık" kavramını yerleştirirken, devletin meşruluğunu da pekiştirmiştir. Meşruluğu pekişen devlet, toplum ile yatay ilişki içine girebilmiştir.[120] Bu anlamda vatandaşlık kavramının kapitalizmin gelişimi ile paralel bir tarihî olduğu ifade etmek mümkündür. Çünkü kapitalizmin, değişim ilişkileri yolu ile evrensel kültürün büyümesini sağlaması, tüketici özerkliğine önem vererek bireyselliğin doğmasına katkıda bulunması, vatandaşın, devlet karşısında birey olarak hak ve yükümlülüklerinin yasallaşmasına yol açmıştır.[121]

"*Yeniden Dağıtım*" olarak adlandırılan son evre ise, 21. yüzyılda devletin idarî aygıtlarının genişletilmesine ilişkin süreci kapsamaktadır. Devlet tarafından yeniden dağıtım araçları artar, kamu refahına yönelik hizmetler genişletilir, gelir seviyesinin eşitlenmesine yönelik politikalar uygulanır. Rakipsiz tek merkezi güç konumuna giren devlet, birden fazla amaca hizmet edebilen, geniş bir donanıma sahip güçlü bir aygıt haline gelmiştir. Siyasal vatandaşlık ve anayasal güvencelerle devlet ile yatay ilişkiye girebilme olanağına sahip olan toplum, artık kendi amaçları doğrultusunda talepler ortaya atmaya başlamıştır. Bu da devleti Keynesçi tarzda eğitim, sağlık, güvenlik ve ekonomik alt yapıyı sağlama yükümlülüğü altına sokmuştur.

---

[119] Poggi, 2002, s.131.

[120] Sarıbay, 2000a, s.129.

[121] Sarıbay, 2000a, s.91.

Rokkan, milletin kuruluşuna ilişkin bu dört evreli gruplandırmasının erken dönemde kurulan Batı Avrupa devletleri için geçerli olduğunu, geç dönemde kurulan devletlerde ise son üç dönemin iç içe geçtiğini iddia etmektedir.[122] Rokkan'ın milletin kuruluşu konusunda getirdiği ayrım, Batı Avrupa merkezli olsa da tüm dünyada geçerli olduğu iddiasını taşıması açısından millet inşası noktasından önem arz etmektedir.

Modernist anlayışın ifade ettiği millet tanımında esas olan devletin milleti oluşturduğu ya da oluşumunda büyük rol üstlendiği görüşü, ait olma bilincine verilen önemi açıkça göstermektedir. Zira milletin oluşumunda devletin oynadığı en büyük rol, ait olma bilincinin ortaya çıkarılmasıdır. Milletin oluşumunda en önemli şart; tarihiyle ve geleceğiyle bir millete ait olma bilincinin varlığıdır. Toplum bireylerinde aidiyet duygusunun olmaması durumunda, ortak kültür ve değerlerin milletin oluşumunda önemli bir rol oynamayacağını ifade etmek mümkündür.[123]

Aslında millet olma bilinci, onu destekleyen ve üreten unsurlar olmak üzere iki grup etken sayesinde ortaya çıkmaktadır: (i) Millet bilincini destekleyen unsurlar; ilkçi kategori içinde değerlendirilen dil, din, tarih, kültür gibi nesnel sosyolojik özdeşliklerdir ki, bunlar, bir etnik kimlik etrafında ve tarihî süreçte oluşan değerlerdir.[124] (ii) Millet olma bilincini üreten un-

---

[122] Rokkan, 1975, s.572.

[123] Niyazi, 2000, s.16. Bir milleti oluşturmak için nesnel (objektif) sosyolojik özellikler var olduğu halde, bu özelliklere sahip olanların aynı millete ait olduklarına dair öznel (subjektif) bilince sahip olmamaları, milletin oluşumunu engellediğini ifade eden Saklı, millet olma bilincinin kolayca ve güçlü biçimde ifadesini sağlayan kültürel özdeşliğin, millet bilincinin oluşmasında çok önemli bir temel oluşturduğunu da kabul etmek gerektiğine işaret etmektedir. Gerçekten de, dil, din, ahlâk, gelenek, estetik gibi nesnel (objektif) kültür unsurları aynı olduğu halde, bilincine sahip olmadıkları için millet olamayan toplumlar vardır. Bu tür toplumların başında; aynı dili konuştuğu, aynı dine inandığı halde, farklı devlet yapıları altında idare edildiği için aynı millete mensup olduğu bilinci oluşmayan çeşitli Türk kavimleri gelir. Kuzey ve Güney Azerbaycan'ın durumu da ayrı bir örnek olarak zikredilebilir. Buna karşılık, soy, dil ve din (mezhep) bakımından farklı oldukları halde, oluşturulan üst kültüre ve kimliğe aidiyet bilinci aşılanan Amerikan toplumu, bugün bir millet haline gelmiş bulunmaktadır. Bkz. Saklı, 2004b, s.8.

[124] Etnik kimlik ve millet arasındaki karşılaştırma için bkz. Hüseyin Kalaycı, "Etnisite ve Ulus Karşılaştırması", *Doğu Batı* -Etnisite-, Sayı 44, Yıl 11, Şubat, Mart, Nisan 2008, s.75-90; Davut Ateş, "Etnisiteden Ulusa, Ulustan Etnisiteye (?): Kültürel, Siyasî ve İktisadî Çerçeveler", *Doğu Batı* -Etnisite-, Sayı 44, Yıl 11, Şubat, Mart, Nisan 2008, s.115-130; Özcan Yeniçeri, "Fransızların Fransızlığı Ne İse Türklerin Türklüğü de Aynıdır", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, s.93-96; Naci Bostancı, "Mil-

surlar ise; eğitim, yayın ve kültürel atmosfer gibi insanı ve toplumu yönlendiren etkenlerdir. Aynı dili konuşan, aynı inanç ve değerlere sahip insanların oluşturdukları millî kültür, doğrudan bir milleti oluşturmaz, ancak bir millet olma potansiyelini ortaya koyar. Nesnel özdeşliklerinin farkına varma; millî değerlerinin bilincine sahip olma ise, millet potansiyelinin millet haline gelmesini sağlar.[125]

Anlaşılacağı üzere, milletin ortaya çıkışında, millî kültürün tarih öncesinden beri var olduğu ilksel kuram ile millet bilincinin sonradan ortaya çıktığını savunan modernist kuramın bir sentezini kabul görmektedir. Günümüzde, genel olarak, millî bilincin modern dönemde oluştuğu, bunun bir inşa sürecinde ortaya çıktığı, milletin değil ama bir kısım geleneklerin bu süreçte icat edilebileceği ve milletin tarihî ve kültürü ile hayal edilen bir sosyal varlık olduğu modernist görüşler, kabul edilmektedir. Ancak bütün bunlar, milletin tarihte var olan bir etnik kimliğe ve bu kimlik etrafında oluşan bir millî kültüre sahip olduğu ve bu kültüre sahip millete mensubiyet bilinci ile millet aşamasına varıldığı görüşüne engel değildir.[126]

Buna rağmen, millet denen olgunun, tarihsel süreç içinde meydana gelen ve içinde barındırdığı millî bir kültür ile diğer benzerlerinden ya da milletlerinden ayrılan bir yapı mı, yoksa modern devlet tarafından ortaya atılan bir proje çerçevesinde oluşturulan bir toplum biçimi mi olduğu yönündeki tartışmalar halen devam etmektedir. Buna karşılık, milliyetçilik ise, milletin varlığını savunan modern bir ideoloji olarak belirmiştir. Milliyetçilik, millî bilincin altyapısını oluşturan ortak değerler arasından kimini öne çıkartıp, kimini ise geri plana iterek amacına uygun olarak yorumlayan bir yapıya sahiptir. Böylece, millî bilincin altyapısını oluşturan millî kültür ve değerlerde olduğu gibi, millî bilinçte de milliyetçilik anlayışının rengi belirgin olarak hissedilir. Bu noktada, çalışmamızın öenmli bir diğer kavramı olan milliyetçiliği incelemeye geçebiliriz.

3.2. Milliyetçilik Kavramı

Milliyetçilik üzerine yapılan araştırmalar geniş bir literatür oluşturmaktadır. Bu literatür oldukça dağınık olmakla birlikte büyük ölçüde milliyetçiliğin ortaya çıkışı, kökeni, farklı yaklaşımları, çeşitleri ve modern bir kavram olup olmadığı noktalarında yoğunlaşmaktadır. Milliyetçilik, ortaya

---

lete Aidiyet Etnik Kimlikle İlişkiyi Ortadan Kaldırır", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, s.99-101.

[125] Saklı, 2004b, s.8.

[126] Saklı, 2004b, s.9.

çıkışından günümüze kadar adından sıkça söz ettirmiş ve birçok siyasal hareketin itici gücü olmuştur. Milliyetçilik kavramının, birçok açıdan her türlü sosyal/ekonomik duruma, her ideolojik eğilime, her siyasal modele uyarlanabilir bir kavram oluşu, ona hem evrensel, hem de partikülarist/tikelci bir kavram olma özelliği kazandırmıştır.[127] Bu özelliğiyle milliyetçilik, başlı başına pek çok çalışmanın konusu olan bir kavramdır. Milliyetçiliğin gücü ve önemine rağmen kavramın tanımlanması konusunda ortak bir noktaya ulaşılamamıştır. Tanım noktasındaki güçlüğün nedeni olarak ise, insan topluluklarının çok çeşitli oluşu ve milliyetçilik olgusunun her toplumda ayrı birer süreç sonunda ortaya çıkmış olması gösterilebilir.

Breuilly, milliyetçiliğe yönelik bakış açılarının bir düşünce, bir duygu ya da bir siyasî hareket olarak üç şekilde ele alındığını ifade eder: İlk grup milliyetçilik kavramını açıklamak için milliyetçi aydınların söylemlerine ağırlık verirken, ikinci grup belirli bir kültürün (ya da dilin, dinin) gelişimi üzerinde durmakta ve bunların "millî bilinci" nasıl oluşturduğunu araştırmaktadır. Sonuncu grubun yoğunlaştığı alan ise siyaset sahnesidir. Milliyetçiliği bir hareket olarak tanımlayanlar siyasî çekişmeleri, iktidar kavgalarını incelemektedir.[128] Her ülkenin sosyo-ekonomik gereksinmelere göre ayrı işlevlerle ve farklı biçimlerde ortaya çıkan milliyetçilik olgusu, belli bir işleve (millî birlik kurmak gibi), belli bir öğeye (millî dil gibi) veya kullandığı belli bir simgeye göre (millî devlet gibi) tanımlanabilmektedir.[129] Ancak bu durumda, birinin milliyetçiliğe dair kabul ettiği özellik diğerinin tanımında dışarıda bırakılmaktadır. Belli özelliklerin içselleştirilmesi ya da dışlanması ise, homojenleşme ile birlikte çatışmaların nedeni de olabilmektedir. Bu nedenle milliyetçilik kavramı, toplumların yaşamında oldukça önemli bir konuma sahiptir.

Literatürdeki milliyetçilik tanımlarına bakarsak, çok farklı milliyetçilik tanımları/anlayışları ile karşılaşabileceğimiz gibi, konu üzerine çalışma yürütenlerin milliyetçilikleri çeşitli sınıflandırmalara tabi tuttuklarını da görürüz. Söz konusu bu farklı milliyetçilik anlayışlarının ve sınıflandırmalarının ortaya çıkışında hiç kuşkusuz toplumların dünya tarih sahnesine çıkış zamanlaması ve bu çıkış anındaki toplumun gelişmişlik düzeyi etkili olmaktadır. Zira milliyetçiliğin tarihle girift bir ilişkisi vardır; genel olarak milletin

---

[127] Büşra Ersanlı, "Milliyetçilik Teorileri: Avrasya'da Siyaset ve İlişkiler", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 75, 2003, s.123.

[128] John Breuilly, "Approaches to Nationalism", Ed. Gopal Balakrishman, *Mapping the Nation*, Verso Publications, London, 1996, s.146-174.

[129] Baskın Oran, *Azgelişmiş Ülke Milliyetçiliği: Kara Afrika Modeli*, 3. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1997, s.22.

tarihine dair yorum/hikâye üretimini teşvik etmektedir.[130] Milliyetçilik kavramı üzerindeki bu farklılığı daha iyi anlayabilmek ise tarihsel perspektiften konuyu ele almakla mümkün olabilecektir.

3.2.1. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Doğuşu

Milliyetçilik, demokrasi, devrim, liberalizm veya sosyalizm gibi sosyal bilimlerin diğer terimlerinde olduğu üzere geniş içerikli bir kavram olup, iki farklı boyutta ele alınabilir: (i) ideoloji ve (ii) siyasal doktrin.[131] Milliyetçilik, millî hisse dayalı duygu, davranış tarzı ve tutumlar anlamında oldukça eski bir geçmişe sahip olsa da, bir ideoloji veya siyasî doktrin olarak modern dönemlere ait bir olgudur. Bir ideoloji olarak ise, milliyetçilik hakkında çok farklı tanımlar yapılmış olsa da bu tanımların ortak noktası, milliyetçiliğin ahlâkî veya normatif bir prensip olarak dünyanın ne şekilde algılanması gerektiğine ilişkin bir inanç sistematiği olduğu yönündedir.[132] Bu haliyle milliyetçilik, bir siyasal örgütlenme biçimi olarak ulus-devlet modelinin ortaya çıkıp evrenselleşmesinde ve yaşanan milletleşme süreçlerinde başat rol oynamıştır.

Milliyetçilik bir siyasal ideoloji olarak "Sanayi Devrimi"nden sonra Batı Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Aslında bu zaman dilimi, ulus-devlet kavramının da ilk olarak Batı Avrupa'da feodal düzenden merkezi devlet düzenine geçişle birlikte ortaya çıkmasına denk gelmektedir. Sanayi Devrimini gerçekleştiren ülkelerde, 15. yüzyıldan itibaren yaşanmakta olan toplumsal değişme süreci hızlanmış, oluşan yeni kolektif ihtiyaçlar sonucunda sosyal ve siyasî alanda ön plana çıkan başlıca ideoloji milliyetçilik olmuş-

---

[130] Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, Çev. Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s.71.

[131] Fred Halliday, "Nationalism", Ed. Joh Baylis, Steve Smith, *The Globalization of World Politics*, 3rd edition, Oxford University Press, New York, 2006, s.524.

[132] Çınar, milliyetçiliğin bir ideoloji olduğunu, millet kavramından hareketle açıklamaktadır. Millet kavramının, milliyetçiliğin bir parçası olmasının ancak milliyetçiliğin bir ideoloji haline gelmesiyle mümkün olabileceğine işaret eden Çınar, ideolojiyi bir siyasî program olarak ele alarak, iktidara aday olmasından ötürü devletle ilgili bir kavram olduğunu belirtir. Böylelikle millet fikri üzerine kurulmuş olan bir devlet anlayışı ortaya çıktığında, milliyetçilik de bir ideoloji olarak ortaya çıkacaktır. Bu noktada milliyetçiliği ideoloji yapan, tüm ideolojilerin savunduğu gibi tek bir doğruyu savunmasıdır. Milliyetçilik ideolojilerinde tek doğru milletin tanımıdır. Millet tanımı dışında hiçbir tanım kabul edilmez. Milleti tanımlayan bağ ise doğal olarak ortaya çıkmıştır ve tektir. Bu anlamda milliyetçilik bir ideolojidir. Bkz. Alev Çınar, "Milliyetçilik, Ulus-Devlet ve Küreselleşme", Röp. Özen Karaca, *Arka Plan Uluslararası Politika*, Sayı 8, Aralık 2003, s.17.

tur.[133] Milliyetçiliğin, gerek Batı'nın dağınık, feodal, siyasal ve ekonomik örgütlenişi içinde, gerekse Doğu'nun çok-uluslu ve birçoğu teokratik yapıda olan imparatorlukların bünyesinde gelişim gösteremeyişi, pazar ekonomisinin bu iki yapıyı dağıtıp, bireyleri ve yöresel toplulukları ortak bir millî pazar (ekonomik işbölümü) içinde örgütlenmesine imkân tanımış[134] ve bu durum da milliyetçiliğin toplumlar için başlıca ideoloji haline gelmesine fırsat sağlamıştır.

Modern anlamıyla millet adı verilen toplumsal olgu, feodal düzenin bozulmasıyla ortaya çıkmıştır. Feodal düzen kırsal ve kentsel olmak üzere ikili bir yapı üzerine oturmuştur. Kırsal alanda feodal bey ve serf ilişkisi yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Bu düzende feodal beyin ve kilisenin toprakları üzerinde değer üreten unsur serf'tir. Önceleri, serfi toprağında belirli günler çalıştıran ve "emek-rant" alan feodal bey, sonradan bu rantı serfe bırakmıştır. Bu gelişme sonucunda feodal bey, serfe bıraktığı topraktan "ürün-rant" almaya başlamıştır. Feodal düzenin son dönemlerinde para ekonomisinin ortaya çıkmasından sonra da, feodal beyin aldığı bu rant, "para"ya dönüşmüştür. Bu süreç sonunda serf elinde daha fazla "değer" ve para tutabilmiştir. Bununla birlikte, bu dönemde nüfusun artması ve serfin üretimden daha çok pay alması üzerine toplumda talep artmıştır. Bu sosyo-ekonomik gelişme lonca sisteminin etkinliğini azaltmıştır. Toplumsal gereksinimleri karşılamak için daha fazla mal üretilmeye başlanmıştır. Bu fazla üretim kentler arasında ilişkinin sınırlı olduğu, seyahatin güçlükle yapılabildiği ve ticaretin sadece lüks maddelerle sınırlı bulunduğu "kendi kendine yeterli" kapalı Ortaçağ ekonomisinde bir canlılık yaratmıştır. Feodal düzenin daha yoğun yaşandığı kırlarda da ticaret yaygınlaşmıştır. Bunun doğal sonucu olarak serfler de kentlere kaçıp özgürleşmişlerdir. Yaşanan bu sosyal ve ekonomik değişmeler toplumda yeni bir sınıf oluşturmuştur. Burjuvazi adı verilen bu sınıf, pazara yönelik üretime yönelmiştir.[135]

Avrupa'da burjuvazinin ortaya çıkmasıyla feodal beylerin ve kilisenin nüfuzu azalmıştır. Ekonomik ve toplumsal yapıdaki bu değişme, Avrupa'da güçlü merkezi iktidarların kurulmasını sağlamıştır. Ticaret olanakları gelişmiş, ülkenin tüm bölgelerinde aynı yasaların uygulanmasına geçilmiş,

---

[133] Anthony D. Smith, "Milliyetçilik ve Tarihçiler", Çev. İsmail Türkmen, Der. Mustafa Armağan, *Tartışılan Sınırlar: Değişen Milliyetçilik*, Şehir Yay., 2001, s.46-47.

[134] Baydur, 1994, s.45.

[135] Kemal Yakut, "Kapitalizm, Sosyalizm ve Milliyetçiliğin Ortaya Çıkması", Ed. İhsan Güneş, Cahit Bilim, *Çağdaş Dünya Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 1999, s.102; Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Dost Yay., Ankara, 2002, s.172-176.

"burg"ların surları içinde olan pazar bütün ülkeyi içine alacak biçimde genişlemiş, kapalı ekonomiden millî pazar ekonomisine geçilmiştir. Para kullanımı yaygınlaşmıştır. Ekonomik yaşama ağırlığını koyan burjuvazi, gücünü, maldan ve sermayeden almaya başlamıştır. 11. ve 12. yüzyıllarda krallıkların güçlenme sürecinin yarattığı pazar birliği, 16. yüzyılın sonunda "millet"i oluşturan öğeleri ortaya çıkarmaya başlamıştır. Çünkü yeni dönemde halkın ticaret yapabilmek için her şeyden önce ortak bir anlaşma aracı bulması gerekmiştir. Böylece, Ortaçağın Latince'si önemini kaybetmiş ve bölgesel diller ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, 16. yüzyıldaki dinsel alandaki reform hareketi Papalık ve kilisenin etkinliğini iyice azaltmıştır. Her krallıkta "millî" mezhepler ve kiliseler türemiştir.[136] Böylelikle sosyal hayatta bilgi ve ticaretin önem kazanmasıyla toplumsal yapıda; tarıma dayalılıktan kentliliğe, kapalı ekonomiden geniş alan (ülkesel) ekonomisine, homojenlikten uzak sınıf esaslı "topluluk" görünümünden, güçlü millî bütünlüğe doğru bir değişim gerçekleşmiştir.[137]

Toplumsal yapı ve ilişkilerdeki bu denli dönüşümlerin tabii bir neticesi olarak yeni sosyo-politik ihtiyaç ve reçeteler gündeme gelmiştir. Modernleşen Avrupa'da kendini hissettiren başlıca kolektif ihtiyaç olarak ise, toplumda geleneksel anlamda süregelen bütünlüğün bozulup parçalanmasıyla su yüzüne çıkan "bütünleşme ihtiyacı" gösterilebilir.[138] Yerel ve geleneksel ortamlarından kopan insanların farklı mekânlarda bambaşka bir yaşam tarzıyla hayat mücadelesine girişmesi, kentleşmenin etkisiyle geleneksel grup aidiyetlerinin ve mevcut bütünleştirici değerlerin yavaş yavaş silinmesi, toplumsal anlamda bir bütünleşme krizine yol açmış; yeni bütünleştirici kimlik ve duygular önemli bir ihtiyaç olarak kendini göstermiştir.[139] Bu arada yaşanan hızlı değişim karşısında, mevcut siyasî ve idarî yapılanma da yetersiz kalmaya başlamış, yeni oluşan toplumsal yapı, iyi organize olmuş, otoritesi tartışılmayan merkezi bir hükümeti de gerektirmiştir.[140]

---

[138] Yakut, 1999, s.103.

[137] Franz Oppehheimer, *Devlet*, Çev. Alaeddin Şenel, Yavuz Sabuncu, Ekin Yay., İstanbul, 1997, s.137-141.

[138] Köksal Şahin, "Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik", *Akademik Bakış. Uluslararası Hakemli Sosyal. Bilimler E-Dergisi*, Sayı 12, Yıl 2007, Makale 9, http://www.akademikbakis.org (Erişim: 21.03.2007), s.3.

[139] H. Birsen Hekimoğlu, "Modernleşme ve Siyasal İstikrarsızlık", *Toplum ve Bilim*, Sayı 46-47, Yaz-Güz 1989, s.136.

[140] Köksal, 2007, s.3.

Toplumsal yapı ve zihniyetteki değişme ise doğal olarak siyasî alanda da etkisini göstermiş, modern toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yeni siyasî kurumlar ve ideolojik yaklaşımlar gelişmiştir. Modernleşme ile ortaya çıkan kurumsal ihtiyaçlara ise genel itibariyle milliyetçi prensipler doğrultusunda çözüm üretilmeye başlanmıştır. Bu çözüm, sanayileşmeyle birlikte kaybolan cemaat yapısının yerine ikame edilecek daha hayali cemaatleri ifade eden, çok daha geniş ölçekli nüfusu içinde barındıran bir kardeşlik, bir dayanışma, adeta cemaat yapılarının içinde olan, ikame edildiği birincil yapıların özentisi olarak kurulmuş ilişkilerin, mensubiyet duygusunun ön plana çıktığı şartlarda, yani modern toplum şartlarında beliren milliyetçilik ideoloji üzerine odaklanmıştır.[141] Türköne'ye göre milliyetçilik, "icat edilir; ancak bu icat modernleşme ile ortaya çıkan köklü bir talebe, bir cemaate bağlanma talebine karşılık düşer. Bu talebi biçimlendirir, kanalize eder."[142] Milliyetçiliğin icadı, kırdan kent ekonomisine geçiş, kapitalizmin sosyal dinamikleri, endüstriyel hayat tarzı ve merkezileşen siyasî iktidarla örtüşür. Geleneksel cemaat yapısının dağılması ile atomlaşan bireyler korkularını telafi edecek, birlikte yaşamaya yeni bir anlam kazandıracak ütopyalara açık hale gelmişlerdir.[143] Devleti daha verimli kılmaya çalışan elitler ve devletle kitleleri özdeşleştirmeye çalışan aydınlar "yeni bir cemaat" olarak millete başvurmuştur. Milliyetçilik, elitler ve kitleler için bir kendini ifade vasıtası, organizasyon temeli haline gelmiştir. Bu haliyle, millet, bireyin hayatını sürdürürken yaslanabileceği bir toplumsal dünya sunmaktadır. Bu bir cemaattir (*Gemeinschaft*), bu cemaatle aidiyet, bireyin kendisini bu cemaatle tanımlamasıdır; bu ise millî kimliktir.[144]

---

[141] Muharrem Sevil (Haz.), *Türk Düşünce Hayatı*, Hece Yay., Ankara, 2006, s.325.

[142] Mümtaz'er Türköne, *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yay. Ankara 2003, s.202.

[143] Türköne, 2003c, s.203.

[144] Türköne, 2003c, s.203. Wievriorka da Avrupa'daki milliyetçiliğin karakteristik özelliklerini şu cümleleriyle açıklamıştır: "...çoğu Avrupa ülkesi, millî kimliklerine büyük önem vermişlerdir. Bu kimlik, çoğunlukla iki değişik yön içermiştir...Bir yandan millet fikrî, bir kültürün, dilin, tarihsel bir geçmiş ve geleneklerin dayatılmasına denk düşmüştür, ki...biyolojik bir tanım çağrısı ve temel bağları vurgulama eğilimini içerdiği söylenebilir. Diğer yandan evrensel değerler ve insanlığın genel ilerlemesine bağlı olarak millet aynı zamanda daha olumlu bir şekilde de tanımlanmıştır. Bu değerler, iktisadî, siyasal ya da ahlâksal terimlerle tanımlanabilir." (Michel Wieviorka, "Avrupa'da Irkçılık: Birlik ve Farklılık", Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood, *Irkçılık, Modernite ve Kimlik*, Çev. Sevda Akyüz, Sarmal Yay., İstanbul, 1997, s.218) Ayrıca bkz. Yıldız, 2007, s.9-16.

Oran da, milliyetçilik kavramının modern toplum ile birlikte ortaya çıkan bir ideoloji olduğunu belirterek şu tespitlerde bulunmuştur[145]: Her toplumun egemen ideolojisi acımasızdır; kendisine karşı geleni yok eder. Egemen ideolojiye karşı gelmenin cezası ise ölümdür. Ortaçağ toplumunda Kilise en güçlü mal sahibi olduğundan, dönemin toplumsal dayanışma ideolojisi din'dir, yani ilahi ve kolektif bir kavram olan Tanrı'ya yöneliktir. Mutlakîyetçi krallıkların ortaya çıkmasıyla başlayan yeni üretim biçimiyle, yeni devletin sadakat odağı, laik veya kişisel prens tarafından oluşturulur, sonra burjuvazi krala ihtiyaç kalmayacak kadar güçlenir. Daha önceki toplum biçimlerinde ilişkilerin tamamen yüz yüze olması, toplumun denetimini kolaylaştırırken, artık tek aile veya küçük bir fief'in söz konu olmadığı ulus-devlet belirmiştir. Ulus-devlette toplumsal ve ekonomik ilişkiler kişisel olmaktan çıkmış kurumsallaşmıştır. Kişi eskisinden daha çok manevî dayanak gereksinmesi içindedir. Organik dayanışma gecikmiştir. Dayanak noktası ilahi niteliğinden ayrılıp, seküler bir nitelik kazanmıştır. Toplumu, çevresinde birleştirecek güçlü bir otoriteye ihtiyaç vardır. Toplumun sınırları çok genişlemiştir. İşte bu laik ve kolektif ideoloji "milliyetçilik" olmuştur. Bu yaklaşıma paralel olarak Oran, milliyetçiliği şu şekilde tanımlamıştır: "Avrupa'da milliyetçilik, millî ekonomiyi nispeten geniş bir toprak içinde kuran veya kurmak isteyen burjuvazinin, toplumu kendi yönetiminde örgütlerken ortaya çıkan diğer sınıfların da bu toplumda beliren farklılaşmış, uzmanlaşmış, kurumsallaşmış yapı içinde benimsediği, toplumsal sadakatin odağı olarak ulus [millet] birimini alan ve bunu 'ulusal [millî] devlet' içinde örgütlemek isteyen bir tutumun ideolojisi ve toplumsal harekettir."[146]

---

[145] Oran, 1997, s.39-40; Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, 5. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1999, s.33-34.

[146] Oran, 1997, s.55. Bu görüşe karşın, modern bir olgu olan milliyetçiliğin bir sınıfın ideolojisi şeklinde algılanamayacağı yönünde Kılıçbay'ın tespitleri oldukça yerindedir: "Çoğu basmakalıp olan birçok sosyal teori, milliyetçiliğin kökenine burjuvaziyi koymaktan ve bu siyasal teoriyi bir burjuva refleksi olarak görmekten müthiş bir tad almaktadır... Ama tarihin sıcağının içine girildiğinde, bunun böyle olmadığı, olamayacağı anlaşılmaktadır. Ulaşacağım sonucu baştan koyarsam: milliyetçilik ulus-devleti denetleyen sınıf veya sınıfların doktrinidir, onlardan hiç birine özgü değildir...Ulus-devletin yönetiminde ağırlığa sahip olan sınıf veya tabaka(lar), aynı zamanda o ulusun [milletin] milliyetçiliğinin de taşıyıcısıdır(lar)..." (Mehmet Ali Kılıçbay, "Milliyetçiliğin Kimyası", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998, s.58-59) Yine milliyetçiliğin burjuva ideolojisi olarak kabul edilemeyeceği gibi belirli bir dönemin ürünü olarak da görmenin mümkün olamayacağı yönünde Yeniçeri, şu yorumda bulunmaktadır: "Milliyetçiliği belirli bir sınıfın (burjuva), belirli bir aşamanın (modernleşme aşamasının) bir sıra hastalığı olarak görenlerin 'kültürel bagajı'nda,

Toplumsal ve siyasî yapılanma millet esaslı olarak oluşurken, bütünleşmenin sağlanması noktasında milliyetçiliğin, siyasal örgüt ve usullerin kurumsallaşmasında da milliyetçilik ve demokrasinin devreye girmesiyle nihai sistem olarak ulus-devlet modeli ortaya çıkmıştır.[147] Kılıçbay'a göre[148]: Ulus-devletin ortaya çıkabilmesi için iki unsurun birlikte inşa edilmesi gerekmektedir: (i) Ülke ve (ii) millet. Bu iki unsur, Batı Avrupa'da ve feodalitenin tasfiye süreci içinde belirmeye başlamış ve katalizör olarak da ikti-

millî devlet karşıtlığı vardır." (Özcan Yeniçeri, "Milletlerin Ortak Direği: Milliyetçilik", *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 5, Kasım-Aralık 2001, s.121)

[147] Köksal, 2007, s.4; Şaylan, 2003, s.42. Aktan'ın, demokrasi ile birlikte ulus-devletin ortaya çıktığı; demokrasi ve özgürlüklerin ulus-devlet içinde geliştiği; temel ideolojisi milliyetçilik olmayan bir devlette demokrasinin de olamayacağı görüşüne (Gündüz Aktan, "Demokrasi ve Ulus-devlet", *Radikal*, 31.12.2003, s.8; Gündüz Aktan, "Karışıklı", *Radikal*, 12.01.2004, s.8) karşı Belge'nin yaklaşımı, konunun farklı yönleri ile değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir: Belge, böylesi söylemlerin ve çıkarımların tarihsel bir saplantı ile mümkün olabileceğini ifade ederek şu yorumları yapmaktadır: "Demokrasinin ulus-devletten önce varolduğunu hatırlatmak için 'kent demokrasisi'nin antik örneklerine gitmeliyim. Bunların Batı tarihiyle organik ilişkisi olmadığı söylenebilir; ama Avrupa'da ortaçağın kent demokrasileri için böyle bir şey söylenemez. Demokrasinin en temel kurumu olan 'parlement'ların çeşitli ilkel örnekleri de ortaçağdan itibaren görülür. İngiltere'de parlamento güçleri kralcıları kesin yenilgiye uğratırken, İngiltere bir 'ulus-devlet' miydi -1640'larda? 17. yüzyıl sonunda parlamentosunu ve demokrasisini iyice güçlendirmiş olan Britanya'nın yanında, belediyelere dayalı demokrasisiyle Felemenk ve Kral'a karşı Baronlar parlamentosuyla İsveç, henüz kimsenin aklında 'ulus-devlet' diye bir kavram yokken, gelecekte oluşacak ulus-devletlerin koşulları elverdiğinde uyacakları demokratik modeli geliştiriyorlardı. Aynı yıllarda 'Güneş Kral' XIV. Louis'in temsil ettiği Fransa ise mutlakiyetçi yönü işaret ediyordu. Bu model kendi için fazla 'mutlak' olduğu için devrimle parçalandı ve Fransa ulus-devletleşme sürecine tam sonuçlanmamış bir devrimin bütün sancıları ve sallantılarıyla girdi. Bilmem kaç rejim anayasa değişikliğinden sonra hâlâ tam rahatlayabilmiş değil. Ama bazı ülkeler, o kadar güçlü bir demokratik akımın doğmasına gerek kalmadan ulus-devlet oldular. Yunanistan 1830'da ulus-devletini kurmuştur, demokrasiyi ancak 1974'te buldu. Aynı tarihler çeşitli Güney Afrika toplumları için de, 10, 15 yıllık farklarla, geçerlidir. Ama demokrasiyle ilgilisi olmayan ulus-devletin Avrupa Kıtası çerçevesinde prototipi Almanya, Asya'da ise Japonya'dır. Bunlar 'ulus-devlet' oluşum sürecinin ordu eliyle gerçekleştirildiği toplumlardır ve tarihlerinin hiçbir anında, kendi iç dinamikleri, 'demokrasi' üretmemiştir. Yani bir ulus-devletin aynı zamanda 'demokratik' olup olmayacağının koşullarını başka yerde aramak gerekiyor. Ulus-devletin kendisi bunun garantisi değil, çok zaman engeli. Çok zaman, 'güçlü olma' tutkusu, demokrasinin de en büyük engeli" (Murat Belge, "Gelişme ve Demokrasi" Radikal, 03.01.2004, s.9; Murat Belge, "Ulus-Devlet ve Demokrasi", *Radikal*, 04.01.2004, s.9; Murat Belge, "Ektiğin Kadar Demokrasi Biçersin", *Radikal*, 06.01.2004, s.9)

[148] Kılıçbay, 1998, s.56.

sat önemli görevler üstlenmiştir. Bütün bunların ortaklaşa hareketi ulus-devleti ortaya çıkartırken, bu oyunun oynandığı sahneyi de merkantilizm oluşturmuştur. Halk, ulus-devletin öncesinde siyasal biçimlerin hiç birinde millet haline gelememiş ve millet bilinci ortaya çıkmamıştır. Ülkeyi ise iktisat meydana getirmiştir. Yerel pazarların birbirine eklenmelerinin ulaşacağı son nokta ülkesel pazar olmuş ve bu ülkesel pazar tabanı eşzamanlı olarak Sanayi Devrimi'nin itici gücüyle milleti ve devleti oluşturmuştur. Özetle, ulus-devlet bileşkesi birbirinden koparılamaz bir örüntüyle millet ve devletin hem kendilerinin hem de birbirlerinin inşası ile oluşmuştur.[149]

Modernitenin devlet biçimi olarak kurumsallaşan ulus-devlet, modernitenin ihtiyaçları olan aidiyet, entegrasyon, müştereklik ve "biz" olmayan dayalı milliyetçiliğe güçlü bir motivasyonla cevap verebilirken, demokratlaşma ve yeni meşruiyet kaynağı bulma ihtiyacını da karar alma ve icra süreçlerinde halka yer vererek gidermeyi başarmıştır.[150] Avrupa'da beliren milliyetçi hareketlerinin en önemli özelliği, krallık ya da imparatorluklara karşı bağımsızlık amaçlı baş kaldırışların bir sonucu olarak millî his ve gurur kadar demokratik talep ve ideallerin de dile getirilmesi olarak ifade edilebilir.[151] Bu bağlamda, milliyetçiliğin, başta millet olmak üzere, de-

---

[149] Kılıçbay, 1991, s.57-60.

[150] İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, Der. Yay., İstanbul, 2003, s.175.

[151] Türköne, milliyetçilik ve demokrasiyi ikiz kardeş olarak ele almakta ve birinin ötekini âdeta zorunlu olarak ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Milliyetçilikle demokrasi arasındaki bu ayrılmaz ilişkinin İkinci Dünya Savaşı öncesinde yaşanan faşist ideolojilerin getirdiği etkiyle büyük ölçüde kırıldığını dile getiren Türköne, milliyetçiliğin özünde demokratik bir ideoloji olduğunu ısrarla vurgular ve bu durumu şu cümleleriyle açıklar: "Çok basit bir izâhı var bunun. Şayet, milletinizi yüceltiyorsanız, milletinize, ait olduğunuz millete bazı özellikler, üstün nitelikler atfediyorsanız, bunun son derece basit sonucu olarak o milletin yönetme hakkına da saygı göstermeniz gerekir. Yoksa milliyetçiliğinizin hiçbir anlamı kalmaz, tutarsızlık içine düşersiniz. Eğer demokrasiye inanmıyorsanız, halkın kendini yönetme prensibine, halkın rızasına dayalı yönetim prensibine inanmıyorsanız, o zaman milletinizi dirâyetli ve liyâkatli bulmuyorsunuz demektir. Liyâkatli ve dirâyetli bulmadığınız millete dayanarak nasıl milliyetçilik yaparsınız? Bu, basit mantıkî bir sonuçtur, demokrasiyle milliyetçilik arasında kurulacak basit mantıkî bir ilişkidir; fakat tarihte hep öyle olmuştur. İşte Fransız İhtilâlinin yaydığı iki prensip birbirinin eşitidir: Milliyetçilik ve Demokrasi. Hâkimiyet hakkının millete ait olmasıyla milliyetçilik birbiriyle eş zamanlı ve eş anlamlı savunulan fikirler olmuştur...Milliyetçilik özü itibâriyle demokrasiye mecburdur, demokrasiye mahkûmdur; bunun başka alternatifi yoktur. Faşizm gibi milliyetçiliğin spastik türleri, aslında kendi mantıkî sonucuna götürdüğümüz zaman özünde milliyetçiliğe de aykırıdır. Bütün totaliter tezler, bütün totaliter ideolojiler, yâni milliyetçilikten bir totaliter ideoloji çıkartmaya kalktığınız zaman da aynı açmazla karşılaşırsınız; özü itibâriyle yine milliyetçiliğe ters düşer, kendi içinde tutarlılığını kaybeder." Bkz. Müm-

mokrasinin siyasî birimlerini temin etmiş olan tarihsel bir güç oluşu, egemenliğin milletle buluşması sürecinde ona etkinlik kazandıran en büyük unsur olmuştur.[152]

Ulus-devlet, karakteri itibariyle modern bir olgudur. Ulus-devlet'in milliyetçilikle olan ilişkisi, duygusal olanın kurumsala dönüşümü biçiminde şekillenmiştir. Modern bir olgu olarak ortaya çıkan ulus-devlet, yeni bir egemenlik anlayışını da beraberinde getirmiştir. Ulus-devlet yeni bir egemenlik anlayışı olmakla birlikte, tarihen kendini önceleyen egemenliklerin bilişsel dünyalarıyla belirgin bir akrabalık bağına sahiptir.[153] Bu bağlamda ulus-devletin iki önemli karakteri önplana çıkar: Bunlar ulus-devletin modernliği ve yeni siyasî örgütlenme yapısıdır. Bu çerçevede ulus-devlet, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde, yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirecek ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak gelenekler ile köken mitini canlandıracak birleştirmeyi amaçlayan bir tür devletin oluşumuyla tanımlanan modern bir olgudur.[154] Modern ulus-devletlerin oluşumu, yukarıda da ifade edildiği gibi milliyetçi duyguların oluşumuyla yakından ilişkilidir. Giddens'a göre, Avrupa'da milliyetçiliğin gelişmesi, ulus-devletin gelişmesi ile aynı şey demektir. Ulus-devlet Avrupa devlet sisteminin ilk gelişme aşamalarında rastlanan dağınık cemaat duygularından daha belirgin bir biçimde tanımlanabilen oldukça yeni bir olgudur. Avrupa'da milliyetçilik duygularının keskinleşmesi ile ulus-devletin doğuşunun gerektirdiği merkezileşme süreci sonunda yerel cemaat bağlarının, bireyler arasındaki yakın ilişkilerin, diyalektiklerin vs. yok olması arasındaki ilişki açıktır.[155]

19. yüzyılda ulus-devletlerin gelişimi, "devlet karşısında etkin halk"a ilişkin zengin bir fikir ve deneyimler birikimi düşüncesiyle birlikte hareket etmiştir. Bu gelişim sürecinde milliyetçilik, aktif halkın tek bir millet, devle-

---

taz'er Türköne, "Globalleşme, Milliyetçilik ve Demokrasi", Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları VI. İlmî Kongresi: Millî Kültürler ve Küreselleşme, 16-18 Ekim 1997/Konya, Yay. Haz. Bahaeddin Yediyıldız, M. Çağatay Özdemir, Fahri Unan, *Millî Kültürler ve Küreselleşme*, Tebliğler ve Tartışmalar, Türk Yurdu Yay., Konya, 1998, s.166. Ayrıca benzer bir yaklaşım için bkz. Pierre Manent, "Milletsiz Bir Demokrasi Düşünülebilir Mi?" Çev. Sadir Karabekir, *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 5, Kasım-Aralık 2001, s.59-67.

[152] Ghia Nodia, "Milliyetçilik ve Demokrasi", Çev. Eralp Yalçın, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998, s.105-106.

[153] Bostancı, 1999, s.48.

[154] Guibernau, 1997, s.93.

[155] Anthony Giddens, *Sosyoloji: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. İsmail Öğretir, M. Ruhi Esengül, 2. baskı, Birey Yay., İstanbul, 1994, s.154.

tin de bu millete ait olması ve uluslararası arenada onu ötekilere karşı yürütülen çıkar mücadelesinde temsil etmesinde etkili olmuştur.[156] Gellner, millet ile devlet ilişkisini, "milliyetçilik temelde siyasî birim ile millî birimin çakışmalarını öngören siyasî ilkedir"[157] tezi ile açıklar. Milliyetçilik, etnik ya da kültürel eksende toparlanan özdeş bir halk düşünürken; tarihî akış içinde kendiliğinden ulaşılacak bir beklenti ile yetinmeyerek, devletlerin oluşumunu, endüstrileşmenin ve onunla birlikte cereyan eden karmaşık iş bölümünün talepleri tarafından harekete geçirilen merkezileşme süreçlerinin kaçınılmaz sonucu olarak görür.[158] Sanayileşme sürecinde, kırsal toplumsal örgütlenme biçimini, kökten değiştirecek ve yeni ilişki biçimlerini temin edecek merkezi bir güce ihtiyaç vardır. Adı devlet olan bu merkezi güç bir dil ve genel eğitimle türdeş bir toplumsal ilişkiler sistemini oluşturmak durumundadır. Bu istek, kaçınılmaz olarak siyasî birim ile kültür arasındaki ilişkide derin bir uyarlama yapmayı gerektirir.[159] Buradan hareketle milliyetçilik, kendi devletine ulaşmaya çalışır. Netice, ulus-devlettir.

Üretim ve bölüşümün millî düzeyde yaygınlaşması ve millîleşmesi, ekonomik birim olarak tüm milletin alınması, emeğin, sermayenin ve pazarın etkinliğinin o döneme kadar görülmemiş bir büyüklüğe ulaşması, üretici güçlere büyük bir dinamizm kazandırmıştır. Bu hareketliliğin gerçekleşmesini ideolojik planda savunan milliyetçilik, coğrafi ve siyasal engellerle bölünmüş bir nüfusu, hem yatay olarak hem de dikey olarak tek bir otorite altında bütünleştirmeyi hedeflemiştir.[160] Böylelikle, bireyler ve gruplar millî birliğe çağırılmıştır. Savunulan millî birlik, birbirine benzemeyen birimlerin organik dayanışmasından güç alan, dinamik bir ekonomik yapı üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır.[161] Bu ekonomik yapı da, bilime, yeni buluşlara, yaratıcılığa açık, kazanmaya ve başarmaya dayalı bir toplum felsefesini beraberin getirmiştir. Bu süreçten sonra, bireylerin bağlılıkları; yerel güçlere ve kilisenin kutsallık atfedilen gücüne değil, milletin tümüne bağlılık biçimine dönüşmüştür.[162]

Bir siyasî yapılanma biçimi olarak ulus-devlet modelinin; millî egemenlik ve millî kimlik gibi "temel unsurları" ile ülkesel bütünlük, siyasî bütünlük ve idarî bütünlük gibi "yapısal özelliklerine" bakıldığında, tamamının

---

[156] Bostancı, 1999, s.48-49.

[157] Gellner, 1992, s.19.

[158] Gellner, 1992, s.20.

[159] Schlesinger, 1994, s.268-269.

[160] Yakut, 1999, s.104.

[161] Yakut, 1999, s.104,

[162] Oran, 1997, s.53.

milliyetçi ideolojinin siyasî yapılanma üstündeki yansımaları olduğu fark edilecektir.[163] Çünkü ulus-devlet, hem egemen ve merkezî olarak örgütlenmiş bir devlet aygıtına hem de yüceltilen milletin veya baskın bir etnik grubun/cemaatin sınırları çizilmiş bir toprak parçası üzerinde kurumsal olarak onaylanması anlamına gelmektedir.[164] Bu anlamda, bir düşünsel ve siyasî akım olarak milliyetçilik, ulus-devletin oluşmasında en belirleyici etmendir. Egemenliğin millete ait olması, siyasal otoritenin milleti temsil edenlerce kullanılması anlamına gelmektedir ki, bu durumda milliyetçilik, toplumsal otoritenin mistik, dinsel ve kısmî güçlerin elinden alınarak, milletten kaynaklanan meşruiyete dayandırılmasını sağlamıştır.[165] Ulus-devlet şeklinde örgütlenen siyasî iktidarın dayandığı meşruiyet ilkesi olan millet kavramının içeriği ise, yüklendiği bu işlevi yerine getirebilecek şekilde milliyetçilik akımı tarafından belirlenmiştir.

16. yüzyılda başlayan ve özellikle 18. yüzyılda ortaya çıkan ulus-devlet, egemenliğin cisimleşmesi ile her türlü topluluğu egemenliği altına alarak kendisine sadakat isteyen en büyük kurum olmuştur. Bottomore'nin ifade ettiği gibi; Batı Avrupa'daki şekliyle ulus-devlet, sınırları belli, sürekli bir toprak parçasını denetlemiş; görece merkezileşmiş ve toprak parçası içinde zor kullanma araçlarının tekelini yavaş yavaş eline geçirerek haklarını sağlamlaştırmıştır.[166] Ulus-devlet'in yapmak istediği; devleti ya da siyasal iktidarı merkezileştirmek, kültürü standartlaştırmak, hukukta eşitliği ve ekonomide bütünleşmeyi sağlamaktır. Bu süreç bazı sosyologların da üzerinde durduğu gibi kapitalizm ile gelişen bir süreçtir.[167] Bu anlamıyla ulus-devlet, o zamana kadar olan yapılardan farklı olarak, merkeziyete ve toplumun homojenleştirilmesine dayanmaktadır.

Kohn, tarihin doğrusal bir çizgi halinde modernliğe doğru ilerlediğini, ulus-devlet ve milliyetçilik hareketinin bu sürecin önde gelen dinamiklerini

---

[163] Köksal Şahin, *Küreselleşme Tartışmaları Işığında Ulus-Devlet*, İlgi Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2007, s.123-131.

[164] Nergis Canefe, *Anavatandan Yavruvatana: Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*, Çev. Deniz Boyray, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s.8-9.

[165] Baydur, 1994, s.46.

[166] Tom Bottomore, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara, 1987, s.61.

[167] Ali Yaşar Sarıbay, "Post-Modern Ulus Olmanın Teorik Olasılıkları" Mersin Üniversitesi *I. Ulusal Tarih Kongresi: Tarih ve Milliyetçilik, 30 Nisan-02 Mayıs 1997/Mersin, Bildiriler*, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Mersin, 1999, s.4-6.

oluşturduğunu iddia etmektedir.[168] Eriksen ise, milliyetçilik ve ulus-devlet ilişkisinin tarihsel olarak devam eden bir süreç olduğunu ve günümüz ulus-devletlerindeki milliyetçi ideolojilerin, büyük sayıdaki insan topluluklarını kültürel, siyasî ve ekonomik olarak birleştirmeyi ve bütünleştirmeyi amaçladığını ifade etmektedir.[169] Millî bir devlette tüm bireyler birer vatandaştır ve bağlı oldukları, katkıda bulundukları ve kişisel olarak tanımadıkları birçok bireyin varolduğu bir ilişkiler sistemine katılırlar. Sistemin bütünü, gereksinimlerinin karşılanacağına güvenmek zorunda olan vatandaşa soyut ve anlaşılmaz görünür. Bireyin ihtiyaçları ve ulus-devletin büyük çaplı düzenlemeleri arasındaki bu çelişki, bireysel olarak her vatandaşa özel bir değer biçen milliyetçi ideolojiyle aşılır. İdeoloji, milleti, kan bağına dayanan büyük bir sistem ya da dini bir topluluk ve karşılanan gereksinimleri (eğitim, iş, sağlık, güvenlik vb.) sonucu yarar sağlayan grup olarak tanımlar.[170]

Milliyetçiliğin temelinde, kişisel sadakat değil soyut normlar vardır. Popüler bir ideoloji olarak milliyetçilik, ulus-devletten ayrı düşünülemez. Ulus-devletin ideolojik olarak başarılı olduğu yerde, milleti oluşturan bireyler de millî duygular hissederler. Kimlikleri ve yaşam tarzları ulus-devletin taleplerine uygun olarak değişir ve gelişir. Ulus-devletin gelişimini destekler. Ancak milliyetçiliğin başarısız olduğu yerlerde, devlet şiddete başvurur veya bölünmeyi engellemek için şiddeti bir tehdit olarak kullanır. Modern devletin en önemli özelliği, meşru şiddet kullanımını ve vergilendirmeyi kendi elinde tekelleştirmesidir. Ancak, genel olarak şiddete son çare olarak başvurulur. Daha alışılmış olan ise, farklı kategorilerdeki insanları kültürel olarak birleştirmeyi amaçlayan ideolojik stratejilerdir.[171] Bu, millî sınırların tarihsel olarak değişmesinden ve kültür ve tarihlerini paylaşım olarak niteleyen ve bu yönde değişen insan topluluklarının "millet" olarak tanımlanmasından beri devam eden bir süreçtir. Etnik gruplar imha yoluyla ya da daha çok asimilasyon yoluyla yok olabilirler. Diğer yandan, varlıklarını sürdürmeye de devam edebilirler ve egemen milliyetçilik anlayışına tehdit oluşturabilirler.[172] Millî stratejiler, sadece devletin etki alanını genişletmesi ve halkın taleplerine cevap vermesi koşulunda tamamen başarılı olabilir.

---

[168] Hans Kohn, Prelude to Nation-States: The French and German Experience 1798-1815, Von Nostrand, New York, 1967, s.2'den aktaran Çağla, 2007, s.48.

[169] Thomas Hylland Eriksen, "Ethnicity versus Nationalism", *Journal of Peace Research*, No 28 (3), August 1991, s.266-267.

[170] Eriksen, 1991, s.268.

[171] Eriksen, 1991, s.269.

[172] Eriksen, 1991, s.270-271.

Ulus-devletin, vatandaşların ihtiyaçlarını yine vatandaşlar tarafından onaylanan bir yolla karşılaması, vatandaşların milliyetçi bir anlayışa sahip olması sonucunu getirecektir. Bu nedenle, millî bütünleşmeye en büyük tehdit toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilecek başka bir kurum olan, alternatif sosyal ilişkilerin varlığıdır.

Milliyetçilik ile ulus-devlet arasında mevcut olan bu ilişki iki yönlü bir görünüm oluşturur ki burada önemli olan husus karşılıklı belirleyicilik ilkesinin varlığıdır. Bu anlamda ulus-devletin bir millet yaratmaya ve bir topluluğa aidiyet duygusu kazandırmaya çalışması bağlamında, ortak kültür, simge ve değerler yaratma arzusu, milliyetçiliğe neden olurken, milliyetçiliğin inşasındaki süreç de ulus-devleti doğuracak yönde bir arzuya sahiptir.[173] Bu noktada milliyetçiliğin, ulus-devlete köken miti sağlaması karşılıklı ilişkideki belirleyiciliği göstermektedir. Milliyetçilik ve ulus-devlet arasındaki karşılıklı ilişkiyi ulus-devletin şekillenişi üzerinden ele alan Aydın, milliyetçiliğin, ulus-devlet üzerinde iki temel role sahip olduğuna işaret etmektedir: "İlki, Batı'da kapitalist biçimlerin egemen hale gelmesine bağlı feodal yapıların ulusal [millî] devlete doğru evrilmesi ve bu formasyon içinde hareket ettirici 'izm-olarak ideoloji' şeklinde görülen milliyetçiliğin esas rolü; ikincisi, dünya iktisadî sisteminin 'çevre' birimleri halinde Batı metropolüyle 'eklemleşme' sürecine giren Doğu ülkelerinin ve bu ülkelerdeki aydın zihniyetinin Batı'ya yetişme kaygısı içinde modernleşmeci ideolojilerin merkezine milliyetçiliği yerleştirmeleri, 'yukarıdan aşağıya' izlenen bir programla ulus-devletin ideolojik yapısını oluşturmaya çalışmalarıdır."[174] Bu noktada milliyetçilik ile ulus-devlet arasındaki karşılıklı ilişkinin dünya ölçeğindeki ülkelerde benzer şekilde gelişmediği gerçeği belirmektedir. Örneğin, Avrupa'nın genelinde milliyetçilik, milletleşme ve ulus-devlet aşamalarının sonrasına denk düşerken, Almanya ve İtalya gibi ülkelerde, ulus-devlet olgusundan önce ortaya çıkmıştır. Sömürge ülkelerinde yaygın olan milliyetçilik ise, ulus-devlet kurmaya çok önemli bir etkinlik kazandırmıştır. Sömürge tecrübesi geçirmiş ya da yabancı işgali görmüş ülkeler de milliyetçilik aracılığıyla ulus-devletlerine kavuşmuşlar ve daha sonra da bu ulus-devlete uygun millet oluşturmuşlardır. Bu süreçte rol oynayanlar ise daha önce ifade edildiği gibi küçük burjuvazi ve aydınlardır. Burada ulus-devletin ideolojisi doğal olarak milletleşme olmakta ve milletleşme de laiklikle millî bütünlük arasında bir çizgiyi izleyerek bu yöndeki reformlarla yü-

[173] Mehmet Karakaş, *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Vadi Yay., Ankara, 2000, s.45.

[174] Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yay., Ankara, 1993, s.76.

rümektedir.[175] Cumhuriyet Türkiyesi ile birlikte inşa edilmeye çalışılan millet kavramı ve milliyetçilik anlayışı, bu yaklaşımın en somut örneğini oluşturmaktadır.

3.2.2. Millet ve Milliyetçilik İlişkisi

Milliyetçilik, genel bir söylemle, 18. yüzyılın sonunda Batı Avrupa'da belirmiştir. Kavram ilk kez, 1774 yılında Alman filozof Johann Gottfried Herder tarafından kullanılmıştır.[176] J. J. Rousseau da kavram üzerine fikir yürüten düşünürlerin başında gelmektedir. Milliyetçilik kavramının asıl kaynağını ise Fransız Devrimi oluşturmaktadır. Fransız Devrimi'nden önce millet kavramına yüklenen anlam, ayrıcalıkları dışlayan ve egemenliğin kaynağı olan evrensel bir hukukî anlayış şeklindedir. 1789'da amaçlanan ise, monarşik egemenlik anlayışını yıkmak ve yerine millî egemenlik anlayışını koymak olduğundan, kavramın salt hukukî ve soyut anlamı yeterli olmuştur.[177] Egemenliği yüklenen millet, kavramsal içeriğindeki evrenselci yandan da kısa süre içinde kurtulmuştur. 1792'de başlayan devrimci Fransa ve karşıdevrimci Avrupa arasındaki savaş, millet kavramının değişiminde bir milat olmuştur. Bundan sonra millet, sınırlı bir coğrafya üzerinde var olan ve önceden belirlenmiş ortak ve değiştirilemez özellikler taşıyan bireylerden oluşan bir grup olarak anlaşılmaya başlamıştır. Ulus-devletin ihtiyaç duyduğu meşruiyetin sağlanmasında, evrensel millet kavramı yerine sınırları ve kapsamı belli millet kavramı gerekli görülmüştür. Ulus-devlet, egemenliğini millet adına kullanan ve başvurduğu güç kullanımını bu gerekçeyle meşrulaştıran bir iktidar kavramı ve aygıtı olarak ka-

---

[175] Aydın, 1993, s.77; Oran, 1997, s.51. Bu noktada özellikle Ortadoğu devlet yapılarındaki farklılığın kaynaklarına işaret eden Zubaida, Ortadoğu devlet yapıları için iki temel görüşü ele alır. Ona göre Batılı modern devlet, belli bir tarihî, toplumsal ve ekonomik süreç sonucunda ortaya çıkmıştır ve siyasî otorite ile halk arasında birbirini tamamlayan bir karşılıklık söz konusudur. Oysa Ortadoğu devletlerinin oluşumu, iç değil, dış kaynak ve güçlerce belirlenir. İktidar monolitik bir bütün oluşturur. Dayanağını toplumsal birimler oluşturmadığı için doğası gereği baskıcıdır. İkinci görüşse Batı ile Ortadoğu arasındaki tarihî ve kültürel farklılığın, Batı tipi ulus-devletin oluşumuna engeller çıkarttığı yönündedir. Bu engeller millet anlayışının İslam'ın etkili ve çoğu zaman millet kavramıyla iç içe veya onu da kapsayacak şekilde bulunuşundan, sivil inisiyatif geleneğinin zayıfladığından ve yıkılan cemaat yapılarıyla serbest hale gelen vatandaşların devletle ilişkilerinde yaşadığı zorluklardan kaynaklanmaktadır. Bkz. Sami Zubaida, *İslam Halk ve Devlet*, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s.190-195.

[176] Tanilli, 2005, s.115.

[177] Erözden, 1997, s.56.

bul edilmiş;[178] yeni devlet anlayışının ideolojisi ise milliyetçilik olarak belirmiştir.

Millet kavramı, çoğunlukla, bir etnik kimliğin, cemaat, aile, sınıf, siyasî tercih ve alternatif etnik bağlılıklar dâhil, diğer bütün kimlik biçimlerinden üstün olması iddiasını gerektirir.[179] Bu anlamıyla her millet kavramı bir milliyetçi ideolojinin ürünüdür. Milliyetçilik ideolojileri, milleti oluşturan ortak bağın doğal olarak varolduğunu öne sürerek iddia ettikleri bu bağı kurumlaştırmayı amaç edinirler.[180] Yani, eğer bir millet anlayışı kurumlaşmışsa, bunun arkasında bunun mücadelesini verip başarıya ulaştıran bir milliyetçi ideoloji vardır. Milliyetçilik, bireylerin ancak bir millet içinde yaşayarak gerçek özgürlüğe ve mutluluğa ulaşabilecekleri esasına dayanmaktadır.[181] Millet kavramını, her şeyden üstün tutan milliyetçilik, bu noktada bir bakıma kişi hürriyeti kavramının milletlere tatbikidir.[182]

Milliyetçilik kavramının diğer kimliklerden ayrıldığı nokta; bireysel kimliğin kaynağını egemenliğin sahibi, sadakatin odağındaki obje ve kolektif dayanışmanın temeli olan "halk" kavramına dayandırmasıdır. Halk terimi, sınırları ve doğası çok farklı şekillerde tanımlanabilen, ancak somut bir topluluktan daha geniş bir olguyu ifade eden ve temelde homojen olan sadece statü, sınıf, bölge ve bazı durumlarda da etnik köken bağlamında ayrılabilen kitleyi ifade etmektedir ki, bu da modern anlamda millet kavramına karşılık gelir.[183] Dolayısıyla milliyetçilik kavramının özünü "millet" fikri oluşturmaktadır. Günümüzdeki millet kavramını ise, kökenleri 18. yüzyıla kadar uzanan milliyetçilik doktrini ile birlikte ele alınarak tanımlamak mümkündür. Bu tanımlamanın birbirinden ayrı, ancak birbirini etkileyen üç safhası bulunmaktadır[184]: İlk safha, Aydınlanma olarak ifade edilen toplumların kendi kaderlerini tayin etme prensibi ile şekillenmiş bir düşünce

---

[178] Erözden, 1997, s.58-59.

[179] Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, Çev. Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s.51.

[180] Çınar, 2003, s.17.

[181] Smith, 2001b, s.57.

[182] Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi: 1914-1995*, 14. baskı, Alkım Yay., Ankara, 1996, s.9.

[183] Liah Greenfeld, "Nationalism", Ed. Edward Weisband, Bradley Bodart, *Nations and Nationalities: Cultural Constructions of Collective Identity*, 3rd edition, McGraw-Hill Primis, Custom Publishing, New York, 2001, s.559.

[184] Halliday, 2006, s.525. Aydınlanma ile birlikte kolonyalizm ve liberalizmin milliyetçiliğin oluşumuna etkisi hakkında bkz. Nazım İrem, "Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus-Devlet Modernliği" *Doğu Batı* -Milliyetçilik II-, Sayı 39, Yıl 10, Kasım, Aralık, Ocak 2006/07, s.157-179.

yapısını betimler.[185] İkinci safha 1789 yılında Fransız devrimi ile birlikte ortaya çıkan ve herkesin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealinde birleştirildiği vatandaşlığa vurgu yapar. Üçüncü safha ise, Almanya'da siyasal bir kimlik olarak değil, ancak tarih, gelenek ve kültürün şekillendirdiği Romantizm akımına işaret eder.

Aydınlanma, siyasî birlikteliğin, bir arada yaşamanın, toplum veya topluluk olmanın temelini aklın verileri üzerine kurmuştur. Bu temelin hayat bulmuş ilk açılımı, en belirgin şekliyle Fransız Devrimi ve sonrasında kurulan Fransız ulus-devleti pratiğinde kendini gösterir. Devrim'in özgürlük, eşitlik ve kardeşlik temaları, bir devlet sınırları içerisinde bulunan her bireyin veya bir siyasî topluluğun sahip olması gereken temel ilkeler üçlüsü olarak dile getirilmiştir. Modern ve rasyonel bir siyasî topluluğu bir arada tutacak en kesif bağ ve çimento olarak herkesin bu üç ilkeye sahip olması zorunluluk olarak görülmüştür. Buna karşın, 1790-1830 yılları arasında Avrupa ve özellikle Almanya'da Aydınlanma'nın rasyonalizmine ve Klasizmin şekil dünyasına karşı bir hareket olarak beliren Romantizm, irrasyonel unsurlarla donanmış ve hislerin, hayâlin ve şuur dışı olanın gücünü canlandırmaya çalışan bir akım olmuştur.[186] Romantizm, akıldan ziyade vicdan ve özellikle de duyguları önemseyen bir entelektüel yaklaşım olarak, önceliği Aydınlanma'da olduğu gibi "akla" değil "duyguya" vermiştir. Romantizm, bireyin üyesi olduğu milletin mistik ve gizemli bir "ruh"a sahip olduğunu, bu ruhun ise o milleti diğerlerinden farklı kıldığını dile getirmiştir.

Milliyetçilik ideolojisi, Aydınlanma mirasının tam olarak reddedilmesiyle birlikte, farklı bir anlamıyla tarih sahnesine çıkmıştır. Bunu kültürel

---

[185] Halliday, milletlerin kendi kaderlerini tayin etme veya milletler ailesi gibi kavramların ilk olarak Mazzini tarafından ortaya atılmış olmasına rağmen üç nedenden dolayı realize edilemediğine de işaret eder: Bunlardan ilki, Avrupalı sömürge güçlerinin Asya ve Afrikalı uluslara İl. Dünya Savaşı'na kadar bağımsızlıklarını kazanmalarına izin vermemeleridir. İkinci olarak, milliyetçilik başarılı olduğu bölgelerde ülkeler arasında barışı sağlamamış, savaş ve diktatör yönetimlere neden olmuştur. Üçüncü neden ise, milliyetçi kimlikleri ile birlikte kendi kaderlerini tayin etme haklarını ellerine geçiren devletler içinde de millet kavramının net bir tanımı ortaya konamadığı için, yeni bir takım etnik hareketlerin ortaya çıkmasıdır. İspanya'daki Basklar, Kuzey İrlanda, İskoçya ve Belçika ve Korsika'daki Katolik nüfus, Kanada'da Fransızca konuşan Quebec halkı buna örnek olarak verilebilir. Bkz. Halliday, 2006, s.257. Ayrıca bkz. Hüseyin Kalaycı, "Batılı Demokrasilerde Ayrılıkçı Milliyetçilik: Quebec Milliyetçiliği", *Doğu Batı* -Milliyetçilik II-, Sayı 39, Yıl 10, Kasım, Aralık, Ocak 2006/07, s.9-30.

[186] Feridun Timur, "Romantik Milliyetçilik: Modernist Evrenselciliğe ve Tekbiçimciliğe Karşı Meydan Okuma", *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 6, Ocak-Şubat 2002, s.77.

anlamda sağlayan entelektüel kültürel hareket ise Romantizm olmuştur. İlk başta pratik hayattan kopuk özellikler gösteren ve sadece Aydınlanma karşıtı tutum izleyen Romantizm, Napolyoncu saldırganlığa bir tepki olarak gelişmiştir ve Alman milliyetçiliğine zemin hazırlamıştır. Aydınlanma'nın merkezi Fransa iken, Romantizm'in merkezi Napolyon Savaşları'nda yenilmiş olan Almanya ve buradaki ünlü "Sturn und Drang"* hareketi olmuştur.[187] Romantik milliyetçiler, Fransız Devrimi ve Fransa'daki modern millet oluşumu, evrenselcilik ve kozmopolitçilik sembolcü anlama geldiği için, Almanların modern gelişmeleri geriden takip eden ve geç kalan bir millet olarak, ulus-devlet kuruluşunu bu evrensel kodlara dayandıramayacağını savunmuştur.[188] Romantik milliyetçiler, millet oluşturmanın gereğini kavradıktan veya millet şuuruna vardıktan sonra, bu kolektif birlikteliğin unsurlarını Aydınlanma'nın ve nispeten Fransız Devrimi'nin temalarında aramak yerine; hem felsefî ve kültürel hem de tarihî olarak Alman milletine has

---

* "Sturm und Drang (fırtına ve gerilim/baskı)", Alman karşı-Aydınlanma hareketinin adıdır. Bu hareketin taraftarları, Avrupa'yı birçok yönden etkisi altına alan Aydınlanma'yı bir problematik olarak kabul etmiştir. Romantizm'in beslediği kaynaklardan biri olan Sturm und Drang, Fransız Aydınlanması'nın akıl ve fetişizmine ve bu görüşün ortaya çıkardığı Fransız milletinin kültürüne karşı çıkarak, bir milletin ulaştığı düşünsel konumunun evrensel ve genelgeçer bir aşama olmadığını, aslında böyle bir aşamanın millî ve subjektif bir yanı bulunduğunu iddia etmektedir. Bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.79-81 ve 92-94. Timur, Sturm und Drang'ın konumunu ve iddiasını belirginleştirmek için, bu akımın özelliklerini meydana getiren (i) deha, (ii) tabiat ve (iii) kalp kavramlarına yüklediği anlamları şu şekilde açıklamıştır: "Sturm und Drang karşıtları tarafından bu akımı eleştirmek için de kullanılan bu kavramlardan ilki olan deha, büyük bir önemi haizdir. Bu akım, yaratıcı çabanın asıl kaynağının sanatkârın tabiî kabiliyetinde görünmesi görüşünü daha ileriye götürerek dehayı radikalleştirir. Deha, bütün kuralları ve kıstasları imha eden yaratıcı kabiliyete sahiptir, dolayısıyla eser sahibi bu doğrultuda 'orijinallik ve güç dehası'na dönüşmektedir. Orijinallik burada dehanın ilk kaynağına ve benzersizliğine, güç ise yaratıcı melekelerine işaret etmektedir. İkinci kavram olan tabiat, dehanın aracılığı ile sınırsız yaratıcı ameliyelerinin çıktığı alandır. Tabiat, evrensel olarak etki eden hayatın bir parçası olan kuvvetlerle idare edilmektedir. Aydınlanma'nın her şeyi mekanik olarak anlayan tabiat/fen bilimleri anlayışının tersine Sturm und Drang, organik kuvvetler düşüncesinden hareket etmektedir. Üçüncü kavram olan kalp ise dehanın merkezini oluşturmaktadır. Kalp, tabiattaki bütün kuvvet yayılışının organik temeli, ayrıca duyguların ve insanın önemli karakter özelliklerinin (fazilet, hürriyet sevgisi, zihinsel ve estetik özellikler...) mekânı olarak benimsemiştir. Kalp, aklın karşı kutbudur. Aydınlanma karşıtlığının bir tezahürü olarak hissetme ve eylemeye, düşünme ve akletmekten çok daha fazla değer verilmektedir." (Timur, 2002, s.74)

[187] Öğün, 2000, s.6.

[188] Timur, 2002, s.78.

özelliklerde bulmak gerektiğini belirtmiştir. Bu nedenden dolayı Romantik milliyetçilik, millet bireyleri arasında rasyonellik ötesi birliktelik kurmak isteğinden Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin kolektif birim, kimlik ve aidiyet anlayışını eksik bularak karşı çıkmıştır. "Fransız odaklı bu zihinsel ve epistemolojik hegemonyaya karşı edebiyatı en önemli iletişimsel araç yapan ve edebî bir cereyanın ötesinde, sosyal ve siyasî özellikleri taşıyan radikal bir reddiye özelliğine sahip olmuştur. Bu reddiyenin temelinde, en başından itibaren millî duruşun siyasî ve ontolojik nüveleri yer almıştır."[189] Romantik milliyetçilik, milletin birlikteliğini sağlayan veya kendisi olan ruhun özünü yansıtan kaynakların öne çıkmasına imkân tanımıştır. Millet ruhunun kristalize olup kolektif bir varlığa vücut vermesine sebep olan tarih, kültür, dil ve din Romantik milliyetçiliğin beslendiği en önemli esas olmuştur. Dolayısıyla romantik milliyetçilik, rasyonel ilkelere ve iktisadî kalkınmaya değil, milletin kendisini kolektif olarak hissetmesine fırsat tanıyan manevî unsurları tamamlayan boyutlara öncelik vermiş, milletin kimlik şuuruna varmasını temin eden madde ötesi unsurları ön plana çıkararak milletin ruhunu vurgulamıştır.[190]

Milliyetçilik ideolojisinde millet, sosyal ve siyasî örgütlenmenin kalbine yerleştirilmiştir. Modern toplumların varlığı ve gelişmesi için büyük önem taşıyan gerek toplumsal homojenlik ve dolayısıyla bütünleşmenin, gerekse siyasal ve yasal bütünlüğün ancak ve ancak millet temelli bir yapılanma ile sağlanacağı genel olarak kabul görmektedir. Yine, milliyetçi ideolojiye göre mutluluğun anahtarları olarak görülen sağduyu ve hukuk bir birikim olarak sadece millette mevcuttur ve bu husus refah ve mutluluk hedefleri için dikkate alınması gereken başlıca konulardandır.[191] Ancak, bu durum her zaman istenildiği şekliyle yürümeyebilir. Snyder'in de belirttiği gibi, her ülkedeki farklı milliyetçi grupların, milliyetçiliği kabul etme ve ulus-devletleri haklı gösterme konusunda kendi yerel özelliklerine göre farklı yollar izlediği açıktır.[192] Bazı milliyetçiler ortak dil ve edebiyatı ön plana çıkarırken, diğerleri toprak bütünlüğünün önemini savunmuş, diğer bazıları ise ortak dini vurgulamıştır. Ancak, genel olarak, milliyetçiler şu ya da bu şekilde kitlelere bazı ortak noktalar bulma ve yeni bir birlik altında ortak çıkarlar yakalama konusunda yardımcı olmuştur. Bu anlamıyla millet, özel çıkarlara karşı ortak çıkar etrafında birleşmiş olarak sınırları belirli

---

[189] Timur, 2002, s.80.

[190] Timur, 2002, s.81.

[191] Şahin, 2001, s.6.

[192] Louis L. Snyder, "French Nationalism", Ed. Louis L. Snyder, *Encyclopedia of Nationalism*, Paragon House, New York, 1990, s. 102.

topraklarda yaşayan ve hukuk tarafından korunan ve aynı devlet tarafından yönetilmek için onay vermiş özgür bireylerin oluşturduğu bir insan topluluğu demektir.[193]

Alman birliğinin kurulmasıyla birlikte, ortaya çıkan millet anlayışının sonucu olarak milliyetçilik konusunda farlı bir yaklaşımın gündeme geldiği ifade edilebilir. Almanya, birliğini, milletin ortak bir dil, kültür ve kanıtlanmış fetih yeteneğine sahip bir halktan oluştuğu esasına dayanan farklı bir millet kavramsallaştırması olan "etnik milliyetçilik" anlayışıyla oluşturmuştur.[194] Bu noktada milliyetçi ideolojinin kültürel boyutunun daha çok "millet"in kriterleri ile ilgili olduğu, bu kriterlerin de toplumsal homojenliğin ancak milletin ortak değerleri ile sağlanabileceği düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu ortak değer noktaları daha çok çekirdek etninin dili tarihî ve kültüründen kaynaklanan objektif unsurlar olmakla birlikte, kader ve amaç birliği gibi subjektif unsurlar da söz konusudur.[195] Tüm bunlardan ötürü, millî kültür çalışmaları ve bir millî kimliğe ulaşma, milliyetçi ideoloji ve politikaların önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Milliyetçiliğe göre, millî kimlik, diğer kimliklerin temelini oluşturan onlardan daha üst bir kimliktir. Milliyetçiliğin bütüncül yaklaşımı ülkedeki etnik, coğrafi ayrılıkları, oluşmuş veya oluşmaya müsait ekonomik veya tarihî kaynaklı bölgeselleşmeleri ortadan kaldırma, homojenleştirme amacını güder. Hedeflenen husus, coğrafi, kültürel ve siyasî anlamda türdeş bir yapı oluşturmaktır. Bu doğrultuda, çekirdek etninin kültürel değerlerinin milletleşme sürecinde ön plana çıkarılarak tüm topluma ve ülkeye ortak bir kimlik edindirme amacı büyük önem kazanmaktadır.[196]

Bu noktada, milliyetçiliğin üst kimlik ve alt kimlik ile olan ilişkisine değinecek olursak, Oran'ın yaklaşımları konu üzerinde çeşitli açılımlar getirmektedir. Oran, milleti, tarihte çok sık rastlanabileceği gibi, bir ülkede "birlik ve beraberliği sağlama" projesinin adı[197] şeklinde tarif etmiş, Ortaçağ'da bu iş din'le yapılırken, günümüzde milliyetçilik'le yapıldığına vurgu

---

[193] Snyder, 1990, s. 103-105.

[194] Çağla, 2007, s.48.

[195] Smith, 2002b, s.275.

[196] Şahin, 2001, s.6. Etnisite ve milliyetçilik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erol Kurubaş, "Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal ilişki", *Doğu Batı* -Etnisite-, Sayı 44, Yıl 11, Şubat, Mart, Nisan 2008, s.11-41; M. Naci Bostancı, "Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 75, 2003, s.6-19; Kalaycı, 2008, s.75-90.

[197] Baskın Oran, "Egemenlik ve Müdahale: Nasıl Bilirsiniz?", *Radikal İki*, 20.04.2008, s.1.

yaparak, söz konusu bu projede, asıl amacın, milleti oluşturmak için ülkedeki başat etnik, dinseli sınıfsal gruplardan birinin Devlet'i temsil eden üst-kimlik'i belirleyerek bunu başat olmayanlara (yani alt-kimliklere) empoze etmesiyle sağlanabileceği fikrinin aslında bir yanılgıyı beraberinde getirdiğini vurgulamıştır. Oran, alt-kimliklere zorla dayatılacak böylesi bir uygulamanın "birlik" yerine" teklik" meydana getireceğini ve bu durumun da bir isyana neden olabileceğini belirtmiş; millet içindeki alt kimliklerin saygı gördüğü oranda toplumsal barışın oluşacağını, görmediği oranda da toplumsal çatışmanın yaşanacağını ifade ederek bu tespitlerini şu şekilde şematize etmiştir[198]:

Bireyin tutumu	Devleti tutumu	Sonuç
Üst-kimliği kabul, kendi alt-kimliğinde ısrar	Alt-kimliğe saygı	Toplumsal barış
Üst-kimliği kabul, kendi alt-kimliğinde ısrar	Asimilasyonda ısrar	Toplumsal çatışma

Oran'ın yapmış olduğu bu çözümlemenin, bazı haklı noktalara işaret ettiğini kabul etmekle birlikte tamamen benimsemenin mümkün olamayacağı görüşündeyiz. Zira toplumsal barışın, toplumsal bütünlükten geçeçeceği, toplumsal bütünlüğü sağlayabilmenin en temel ölçütünün ise, millîlik duygusunun toplumca içselleştirilmesi olduğu kanaatindeyiz. Millî bütünlüğün sağlanmasın ise, etkili en önemli silah ortak kimlik anlayışıdır. Üst kimliğin kabulünden sonra alt kimlikte ısrarın çerçevesi, bizce toplumsal barışın ya da çatışmanın nedenini belirleyecek en önemli konudur. Burada devletin tutumundan çok, bireylerin üst-kimlikle olan ilişkilerini algılama ve bunu belirleme biçimi, devletin tutumunu da algılamada büyük rol oynayacaktır.

Milliyetçi ideolojide, siyasî anlamda millet kavramı üzerinde durulması gereken iki önemli nokta vardır: Birincisi, siyasî egemenliğin sahibi ve kaynağı olarak milletin kabul edilmesiyle, siyasal sistemin meşruiyet zeminini milletin teşkil etmekte oluşudur. Milletin sahibi ve kaynağı olduğu en yüksek otoriteyi içeren egemenlik ise bu noktada bölünmez bir bütün olarak formüle edilmiştir.[199] İkincisi de; sınırlarını milletin yaşadığı coğraf-

[198] Oran, 2008, s.8.

[199] Mehmet Ali Ağaoğulları, "Ulusun Egemenliğinden Temsilcilerin Egemenliğine", *Radikal İki*, 25.04.2004, s.8.

yanın belirlediği, millî kimliğin biçimlendirdiği ve egemenliğin millette olduğu devlet anlayışının (ulus-devlet) varlığıdır.[200] Bu özelliğiyle milliyetçilik, milletle devleti eşitlemeye çalışan bir harekettir.[201] Kısacası, toplumsal sistemi millet üzerine inşa eden milliyetçilik ideolojisi siyasî ve idarî yapılanmada bu anlayışa göre tasarlanmıştır. Buna göre; millet, egemenliğin tek sahibi ve kaynağıdır. Bir ülkede tek bir millet ve millî kimlik olmalıdır ve milletin egemenlik gücünü kullanan siyasî yapı da, ülke sınırları dâhilinde tartışılmaz etkinlikte nihai tek bir otoriteden meydana gelmelidir.[202]

3.2.3. Milliyetçiliğe İlişkin Çeşitli Kuramlar

Milliyetçiliğe ilişkin kuramlar, aslında çalışmamızın başında açıkladığımız millet kavramının tanımlanması noktasında üzerinde durulan öğenin ağırlığına göre ele alınan yaklaşımlarla bir paralellik gösterir. Millete dair ilkçi ve modernist yaklaşımlar, milliyetçilik kavramında da ana hatlarıyla kendini göstermektedir. Buna karşın, milliyetçiliğin kuramsal yaklaşımları, hem gruplandırma çalışmalarında, hem de milliyetçiliğin meşruiyet kaynağını teşkil eden "millet" olgusunun ele alınışında zaman zaman ciddi karışıklıklara neden olmaktadır. Bu karışıklığın en büyük nedeni ise, milliyetçilik kuramları üzerine yapılan çalışmaların hemen hemen tamamında, yeni kavram üretme isteğinin en üst seviyede olmasıdır ki, bu da adeta bir "terminolojik kaos"un ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu noktada Breuilly'nin belirttiği gibi, sınıflandırmaların doğru veya yanlış olduğu tezinde bulunmak yerine, yararlı olup olmadıklarını değerlendirmek daha yerinde olacaktır.[203]

Milliyetçilikte sosyolojik ve siyasî boyut tamamen iç içedir; ayrılması pek mümkün değildir. Çünkü milliyetçilik hem siyasî bir ideolojidir, hem de sosyolojik yapıdan beslenerek oluşur. Sosyolojik yapıyı tanımlayarak siyasî ideolojini inşa eder. Dolayısıyla sosyolojik olana tamamen el atar. Sosyolojik boyutu kullanarak millet anlayışını kurar ve bu anlayış temelinde oluşturduğu ideolojiyi de iktidara taşımayı amaç edinir.[204] Milliyetçilik kuramlarını da sosyolojik ve siyasî boyutla ele almak mümkündür. Bu yaklaşımlar, milliyetçiliği bir inşa süreci olarak çözümleyen işlevselci yakla-

---

[200] Şahin, 2001, s.6.

[201] Smith, 2002a, s.125.

[202] Anthony D. Smith, "Nationalism and Classical Social Theory", *The British Journal of Sociology*, Vol. XXXIV, No: 1, March 1983, s.27-33.

[203] John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2nd edition, Chicago University Press, Chicago, 1993, s.9.

[204] Çınar, 2003, s.18.

şımlar yanında, milliyetçiliğin bir yayılma aracı olduğu görüşünden hareket eden yaklaşımlar ekseninde şekillenir. Bu yaklaşımdan hareketle çalışmamızın bu kısmında milliyetçiliğe yönelik kuramları Giray'ın gruplandırması üzerinden (i) sosyoloji temelli ve (ii) toplumsal ve siyasî merkezli[205] olmak üzere iki ana başlık altında ele almayı uygun buluyoruz.

3.2.3.1. Sosyoloji Temelli Milliyetçilik Kuramları

Sosyolojik temelli milliyetçilik kuramları, "aidiyet bağı"nın millîleşmesinin büyük ölçüde yaşandığı 19. yüzyıl ile birlikte insan topluluklarının "millet" olarak tanımlandıkları noktasından hareket eder. Aydınlanma ile birlikte Batı'da toplumsal hayatı köklü biçimde dönüştüren sanayileşme ve ekonomik gelişme kavramları ile Batı dışı toplumların yoğun biçimde yaşamış oldukları modernleşme paradigmasına, iletişim kuramlarının ağırlıkla hissedildiği bir yaklaşımla, "millet" ve "milliyetçilik" kavramlarının irdelenmesi noktasında sıklıkla başvurulur. Bunun yanında çatışma kuramları yaklaşımı ile etno-sembolcü yaklaşım da sosyoloji temelli milliyetçilik çalışmalarının diğer kollarını oluşturur.[206]

Sosyoloji merkezli milliyetçilik yaklaşımlarının incelenmesi sırasında üzerinde durulması gereken ilk isim Gellner'dir. Gellner, kuramını, geleneksel toplum yapılarından sanayi toplumlarına geçiş eksenine oturtmuştur. Kırsal kesimlerde varolan "kültürel farklılaşma"nın milletin oluşumundaki en önemli engel olduğuna inanan Gellner'e göre, sanayi toplumu, kültürel homojenleşmeyi de gerekli kıldığı için söz konusu çevresel direnç noktalarının kırılması gerekmiştir. Devamlılık ve ilerleme unsurları üzerinde yükselen sanayi toplumunun "sürekli verim" kuralının bir uzantısı olarak sağlaması gereken "uzmanlaşma" ve "işbölümü", ancak standart bir eğitimin (millî eğitimin) yaygınlaşması suretiyle mümkün olmuştur.[207]

Gellner, millet ile devlet ilişkisini ise, "milliyetçilik temelde siyasî birim ile ulusal [millî] birimin çakışmalarını öngören siyasî ilkedir"[208] tezi ile açıklamıştır. Bu noktada milliyetçilik, etnik ya da kültürel eksende toparlanan özdeş bir halk düşünürken; tarihi akış içinde kendiliğinden ulaşılacak bir beklenti ile yetinmeyerek, devletlerin oluşumunu, endüstrileşmenin ve onunla birlikte cereyan eden karmaşık iş bölümünün talepleri tarafından

---

[205] Bahadır Giray, "Batı Literatüründe Milliyetçilik Tipolojileri ve Eleştirisi", *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 5, Kasım-Aralık 2001, s.69-77.

[206] Giray, 2001, s.69.

[207] Gellner, 1992, s.19-20.

[208] Gellner, 1992, s.19.

harekete geçirilen merkezileşme süreçlerinin kaçınılmaz sonucu olarak görmeye başlamıştır. Bunun için sanayileşme sürecinde, kırsal toplumsal örgütlenme biçiminin, kökten değiştirilip yeni ilişki biçimlerini temin edecek merkezi bir güce ihtiyaç vardır. Adı devlet olan bu merkezi güç, bir dil ve genel eğitimle türdeş bir toplumsal ilişkiler sistemini oluşturmak durumundadır. Bu sayede, toplumsal rollerin değişmezliği ilkesinin egemen olduğu toplumsal yapılardan, toplumsal rol ve ilişkilerin karmaşıklaştığı, millî bilincin oluşması için gerekli olan kültürel türdeşliğin yerleşmeye başladığı toplumsal yaralara geçilmiştir.

Toplumsal hareketliliğin ve sınıflararası geçişkenliğin arttığı, kültür ve siyasî yapı arasındaki dengelerin değiştiği modern toplumlarda millet ve milliyetçiliğin bir ihtiyaç haline geldiğini belirten Gellner, 19. yüzyıl milliyetçilik kuramlarının aksine milletleri, doğal varlıklar olarak değil de devletler gibi özgün koşulların rastlantısal bir sonucu olarak görmektedir. Bu noktada ise ne "voluntarist" anlamda ortak duygu ne de tarihsel "organik" bütünlük yeterli neden olarak sayılabilir. Her iki yorumun da milliyetçiliğin ön şartı olarak altını çizdiği millî varlık, Gellner'in çözümlemesinde ancak millî bilinç/kimlik (nationality) anlamını taşımaktadır.[209] İnsan topluluklarının tarihsel gelişimini tarım öncesi, tarım ve sanayi toplumları olarak üç aşamalı bir süreklilikte ele alan Gellner'e göre milletleşmenin anahtarı sanayi toplumuna geçişin nesnel nedenleri ve bu toplumun nesnel özellikleri içinde gizlidir.[210] Milliyetçiliğin kültürel ihtiyaçlardan doğduğu tezini savunan Gellner, milliyetçilik ile modern, sanayileşmiş toplumların ihtiyaçları arasındaki ilişkiye dikkat çekerek milliyetçiliğin, modern toplumlarda sürekli değişen iş bölümü ve karmaşaya karşı gerekli olan sosyal homojenliği ve uyumlu bir kültürü yaratma arayışı ile kendini gösterdiğini;[211] milliyetçilik öncesi dünyanın kültürel ve tarihi mirası arasından bir seçim yaparak, onları yeni şartlara uygun olarak dönüştürdüğünü; bu esnada, ölü dillerin yeniden canlandığını, geleneklerin icat edildiğini, geçmişe ait kimi hayali özellikler yeniden gündeme getirildiğini, böylelikle de milletlerin milliyetçiliği değil, milliyetçiliğin milletleri yarattığını ifade eder.[212]

Gellner'in, milliyetçiliğin oluşumunda hangi etkenin daha fazla etkili olduğu sorusuna farklı cevapları vardır: Ulus-devletin dilsel, bölgesel ve

---

[209] Uzun, 2000, s.31.

[210] Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, "Ulus ve Ulusçuluk: Sanayileşme Sürecinde İktidara Geçen Kültür", *Toplum ve Bilim*, Sayı 28, Kış 1985, s.177.

[211] Türköne, 2003a, s.648.

[212] Öğün, 2000, s.69.

etnik farklılıkları uzlaştırma istek ve yeteneğine karşılık, toplumsal hareketliliğin ve iletişimdeki gelişmenin bir sonucu olarak veya kapitalist dünya ekonomisinin iç ve dış talepleriyle açıklama yaklaşımları ortaya çıkar. Buna ek olarak tipik örneği Gellner'de bulunan ve "kültür"ün antropolojik anlamını merkeze alan yaklaşım da kabul görmektedir. Gellner, milliyetçiliğin temeline "sanayileşme" olgusunu koymaktadır.[213] Gellner, milliyetçiliği tanımlarken, onun ne milliyetçilerin göstermek istedikleri gibi evrensel ve insanlığın doğasında olan bir şey, ne Kedourie'nin savunduğu gibi bir hastalık ne de atavist güçlerin bir tür yeniden uyanışı ve insanoğlunun köklerine kadar uzanan bir şey olduğunu, milliyetçiliğin asıl olarak modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığını vurgular.[214] Gellner, geçmişte toplumu birarada tutan şeyin kültür değil, toplumsal yapı olduğunu fakat günümüzde bunun geçerli olmadığını, milliyetçiliğin gizeminin sanayi toplumunda kültürün yeni rolünde gizli olduğunu belirtmektedir.[215] Gellner, toplumun kendini yeniden üretmesini sürekli ve mümkün kılan toplumsal geçişkenlik kanallarının tıkanması sonucu gündeme gelen bir tür ekonomik ayrımcılığın beraberinde yabancılaşmayı ve refleks olarak karşı bütünleşmeyi getirdiğini ifade eder. Ona göre milliyetçiliğin kökeninde toplumsal ve ekonomik bölünme yatmaktadır.[216]

Sosyoloji temelli milliyetçilik yaklaşımları ve iletişim kuramları bağlamında ele alınabilecek diğer bir isim Anderson'dır. Anderson'a göre milliyetçilik "liberalizm" ve "faşizm" gibi olgularla birlikte değil de; "akrabalık", "din" gibi olgularla bir arada düşünülmelidir. Anderson, yüz yüze ilişkilerin geçerli olduğu ilkel topluluklar dışındaki bütün topluluklar hayali olarak niteler ve antropolojik bir bakış açısıyla milleti, hayal edilmiş bir siyasî topluluk olarak ele alır.[217] Anderson, hayali bir cemaat olarak tanımladığı milletin hayali bir kan bağından çok dil ile kurulduğunu, iletişim ağının gelişmesi olgusunun toplumsal inanç ve bilinç düzeyinde ciddi etkiler yarattığını belirtir. Anderson'a göre; "hayali topluluklar"ın yaratılmasındaki etkenler, dinin gerilemesi ve yazılı iletişimin metalaştırılması anlamında kullanılan matbaa kapitalizminin yayılması sonucuyla millî dillerin gelişmesidir.[218]

---

[213] Aydın, 1993, s.71.

[214] Gellner, 1998b, s.194.

[215] Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. Simten Coşar, Salturk Öztürk, İletişim Yay., İstanbul, 1998, s.93.

[216] Gellner, 1998a, s.68-69.

[217] Anderson, 1995, s.20-21.

[218] Giray, 2001, s.70.

Anderson, Avrupa'da milletin ve milliyetçiliğin doğuşunu üç aşamada incelemiştir[219]: Birinci aşama iki gelişmeyi içinde barındırmaktadır. İlk olarak, modern çağlarla birlikte, dikey zaman kavramının yanında yatay zaman kavramı (eş anlılık) ortaya çıkmıştır ki, bu durum toplumsal hayatı köklü biçimde etkilemiştir. Bunun yanında kapitalist yayıncılığın ortaya çıkışı ve yaygınlaşması ile de dilde bir standartlaşma sağlanmıştır. İkinci aşama, "anavatan" düşüncesinin belirmesidir. Bu düşünce ile birlikte uzun bir süre boyunca bir idarî birim olarak varolma etkeni devreye girmiş, hayali bütünün oluşturulması için gerekli olan aşamaya geçilebilmiştir. Son aşama ise, eş zamanlılık düşüncesi ile kapitalist yayıncılığının bir araya gelmesi ile ortaya çıkan fikri atılımın kitleselleşmesi şeklinde belirmiştir.

Matbaa kapitalizminin ya da kapitalist yayıncılığın gelişmesi noktasında, milliyetçiliğin Gutenberg Devrimi'nin kaçınılmaz bir sonucu olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu yaklaşımın savunucuları arasında Anderson ile birlikte Marshall McLuhan da vardır. McLuhan, milliyetçiliği, matbaanın icat edilmesi ve toplumlara girmesi ile açıklamıştır. Öncelikle matbaa kaynaklı bilgi teknolojisinin girdiği toplumlarda -ki bu homojen harflerle, gramere ve sözlüğe ihtiyaç duyacak ekonomilere sahip olanlardır- kaçınılmaz şekilde bir milliyet duygusu yarattığını ileri süren McLuhan, "hayali cemaatler"in zorunlu olduğunu, çünkü onların hacmi ve karmaşıklığı, vatandaşların diğerlerini yüz yüze ilişki yoluyla tanımalarını imkânsız hale getirdiğini; matbaa teknolojisindeki gelişmenin ise, inanılmaz sayıda insanın yekdiğerini dolaylı olarak tanımasına imkân sağladığını ifade etmiştir.[220] Zira basılı yayınlar ortalama insana bir "cemaat" duygusu vermektedir. Böylelikle vatandaşlar, kendilerinin belirli bir zaman ve yerde, anonim eşitlerden oluşan bir topluluk içinde, matbaa dilinin birleştirilip bütünleştirdiği insanlar olarak görmeye başlarlar.

Sosyoloji merkezli yaklaşımlar içinde yer alan ve etno-sembolcü ekolün en tanınmış isimlerinden biri de Smith'tir. Smith'e göre, kendileriyle aynı inancı paylaşan insanların varlığı düşüncesinden başka derin heyecan ve hisler/bağlar da toplumun bireylerini birleştirir ve onları bir "amaç" etrafında toplar.[221] Smith, milliyetçilik kavramının beş farklı kullanış biçimi ile ele alınabileceğini belirtmiştir[222]:

---

[219] Erözden, 1997, s.15-17.

[220] Türköne, 2003a, s.648.

[221] Baydur, 1994, s.72.

[222] Smith, 1999b, s.119.

(i) Bütün olarak ulus-devletlerin kurulması ve milletlerin kendilerini idame ettirmeleri süreci,

(ii) Bir millete ait olma bilinci ve ulusun güvenliği ve refahıyla ilgili özlem ve hissiyata sahip olma,

(iii) "Millet" ve rolüne ilişkin bir dil ve sembolizm,

(iv) Millet ve millî irade hakkında bir kültürel doktrin ile millî emellerin ve millî iradenin gerçekleşmesine dair reçeteleri de içeren bir ideoloji,

(v) Milletin amaçlarına ulaşacak ve millî iradeyi gerçekleştirecek bir toplumsal ve siyasî hareket.

Etnik-merkezci bakış açısının temsilcilerinden olan Smith, "etniklik" kavramı üzerinde sıklıkla durmaktadır. Etnikliğin milliyetçiliğin henüz doğmadığı ilkel-primordial dönemlerde de varolduğunun altını çizen Smith, ulusların modern siyasî topluluk olmalarına karşın tarihten kopuk olmadıklarını, modern öncesi dönemlerde tüm ulusların birleştirici ve kapsayıcı mekanizmalarla zaman içinde kurulmuş tarihi bir etnik merkeze sahip olduklarını belirtmiştir.[223] Smith, etnik grubun çözümlemesine ise, "etnik kategori" ve "etnik topluluk" ayrımından yola çıkarak başlar. Ona göre "etnik kategori", dışarıdan, yani grup dışındakiler tarafından, kültürel bir birlik olarak bilinen, ancak kendi etnik ortaklığının bilincine varmamış grup anlamına gelirken, "etnik topluluk", bireylerinde etnik aidiyet bilinci gelişmiş grup anlamındadır. Bu ayrımdan sonra Smith, etnik grubu, ortak atadan geldiklerine ilişkin bir inancı, ortak anıları ve kültürel özellikleri paylaşan, anayurt olarak tanımladıkları ya da tarihsel açıdan kendilerine ait olduklarına inan-

[223] Smith, 1999a, s.73. Giray, Smith'in milliyetçilik teorisini şöyle açıklamıştır: "Smith, teorisini aydınlanma ile gündeme gelen 'bilim devleti'nin millî sınırlar içinde etkinliğini sağlamak için türdeşlik öngörmesi olgusu üzerine kurar. Smith, modern/geleneksel çatışması ve bürokratik dâhil etme süreçleri bağlamında modern devletlerce ortaya konulan yeni değerlere karşı geliştirilen tepkiler üzerinde durur. Buna göre, gelenekçiler, içselleştiriciler ve reformistler olarak adlandırılabilecek toplumsal yapılar, söz konusu değer ve süreçlere karşı üç farklı tepki geliştirirler: İlk olarak, gelenekçiler meşru otoritenin ancak kutsal bir kaynaktan beslenebileceği inancı ile yeni değerleri toptan reddederler. İkinci olarak, bilimsel verilere dayalı sürekli ilerlemenin bilim devletinin dünyevî otoritesinin meşruiyet kaynağı olduğuna inana içselleştiriciler yeni değerleri tümüyle ve olduğu gibi kabul ederler. Son olarak, bu iki tavır arasındaki dengeyi kuracak olan reformistler meşru otoritenin kaynağı konusunda salt akıl ve gelenek arasındaki karşıtlığı giderecek yeni bir teoriyi geliştirirler. Reformistlere göre, meşruiyet kaynağı bugünün bozulmuş toplumu değil, 'altın çağ'ın mükemmel toplumudur. Sonuçta, içselleştiricilerin 'bilim devleti'nin toplumu homojen kılma siyasetini algılayıp evrensellik ideallerinden vazgeçerek reformistlerin düşüncelerini benimsemeye başlamalarıyla birlikte milliyetçilik ortaya çıkar." (Giray, 2001, s.72)

dıkları bir toprak parçasına bağlılık duyan ve aralarında bir dayanışma bulunan ve ayırt edici bir isme sahip insan topluluğu olarak tanımlar.[224]

Smith, milliyetçi hareketi, heterojen bir nüfusun yerine birlik ruhu ile dayanışma içinde hareket eden türdeş bir topluluğu, başka bir ifadeyle siyasî kültürün yaratıcısı hâline gelen milleti temel dayanak noktası olarak kabul etmektedir. Smith, milliyetçiliğin çekirdek doktrini ya da diğer bir deyişle merkezî önermelerini dörtlü bir kavramsallaştırmayla şöyle açıklamıştır[225]:

(i) Dünya, her biri kendi karakteri ve yazgısına sahip milletlere bölünmüştür.

(ii) Millet, bütün siyasî gücün kaynağıdır ve ulusa bağlılık diğer tüm bağlılıkların üstündedir.

(iii) Gerçek anlamda özgür olabilmeleri için insanların bir milletle özdeşleşmeleri, ona ait olmaları zorunludur.

(iv) Kendilerinin farkına varabilmeleri için milletlerin bağımsız olmaları gereklidir.

(v) Dünyada barış ve adalet hâkim olacaksa, milletlerin özgürce güven içinde olmaları gerekir.

Milliyetçiliğin odağında kültürel doktrin bulunan, bir milletin özerklik, birlik, kimlik kazanmasına ve bunları idame ettirmesine yönelen siyasî ve ideolojik bir hareket olduğunu[226] dile getiren Smith'e göre; milliyetçilik, millet ve üyelerinin, yalnızca tertemiz topluluklarının "iç sesi"ne riayet edecekleri gerçek kolektif benliklerini kazanmaları sürecidir.[227] Smith, milliyetçilikleri ikili bir gruplandırmaya tabi tutar: (i) *Etnik* ve (ii) *polycentric* milliyetçilik. Etnik milliyetçilik, millet içinde değişik yönelimlere karşı hoşgörülü olmayıp saldırgan bir karakter sergilemekte olup; buna karşın polycentric (vatandaşlığa dayalı/teritoryal) milliyetçilik, millî bağlılık ve kültürü çoğulcu bir yorumla grup üyeliğine bağlılığın kaynakları olarak görür.[228]

---

[224] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Anthony D. Smith, "Choosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. XV, No: 3, 1992, s.436-456; "The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern?", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. XVII, No: 3, 1994, s.375-399.

[225] Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford, 1999, s.102.

[226] Smith, 1999b, s.122.

[227] Smith, 1999b, s.126.

[228] Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, Duckworth, London, 1971, s.23'den aktaran Giray, 2001, s.72.

3.2.3.2. Toplumsal ve Siyasî Tarih Merkezli Milliyetçilik Kuramları

Tarihçiler tarafından öne sürülen milliyetçilik yorumları, milliyetçiliği bir inşa süreci olarak çözümleyen işlevselci yaklaşımlar yanında, milliyetçiliğin bir yayılma aracı olduğu görüşünden hareket eden yaklaşımlar ekseninde de yoğunlaşmaktadır. Çalışmamızın bu noktadasında, tarihsel kuramın bütün yönlerinden ziyade milliyetçilik kavramı üzerine yapılan toplumsal, siyasî tarih yaklaşımlarının genel hatları incelenecektir.

Toplumsal tarih yaklaşımının önemli temsilcilerinden biri olan Hobsbawm'dır. Hobsbawm, milliyetçiliği toplumsal hareketlilik, toplumsal dönüşüm ve toplumsal güçlerce yaratılan "seferberlik unsuru" bağlamında modern bir olgu olarak ele alır. Hobsbawm, milliyetçiliğin temelde üç tarihi sürece sahip olduğunu belirterek kronolojik bir sıralamayla bu süreçleri incelemiştir. Hobsbawm, ilk olarak halk dillerinin yerellik ve lehçe farklılıklarından sıyrılarak ön-millî birliğin merkezi önem taşıyan unsurları haline geldiği popüler ön-milliyetçilik döneminden söz eder. O'na göre, kavram başlangıçta kültürel, edebî folklorik bir içeriğe sahip olmuştur. Bu aşamada dernekler gibi yarı siyasal kuruluşlar oluşurlar ve bu derneklerin daha çok tarihe yönelik bir ilgi ve milliyetçi eksende bir tarih yorumu ortaya koyarlar. Daha sonra, 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başları arasında (1870-1918) milliyetçiliğin devrimci, ilerici kavrayıcı ve bütünleştirici bir nitelik arz ettiği, millet-halk-devlet kavramlarının bu dönemde eşanlamlı bir niteliğe büründüğünü belirten Hobsbawm'a göre bu aşamada, millet düşüncesini savunanlar, çeşitli düzeylerde siyasî kampanyalar düzenlerler. Amaç, milliyetçiliğe kültürel destek sağlamâk, sosyolojik aidiyetten siyasal bir program çıkartmak, ilgili topluluğu ortak hedefler etrafında toplayarak siyasal aidiyete geçmektir. Hobsbawm'ın, 19. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak (1928-1950) dil ve etnik köken unsurları üzerine inşa edilmeye başlanan milliyetçiliğin eski bütünleştirici ve kavrayıcı karakterini yitirerek dışlayıcı bir siyasî aksiyon haline geldiğini öne sürdüğü üçüncü aşamada da bu kitlesel destek elde edilir ve siyasal toplum içinde beliren iktidara etkin bir şekilde katılım sağlanır.[229]

Hobsbawm'a göre, devrimler çağında "millet"in tek ve bölünmez olması gerektiği düşüncesi en temel belirleyici özellik olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda "millet", kolektif egemenliklerin siyasî ifadesi olan bir devletle somutlaşan "vatandaşlar topluluğu"dur. Vatandaşlık, kitlesel katı-

[229] Hobsbawm, 1995, s.26-27.

lım ve tercih unsuru, millet olgusunda hiçbir zaman eksik olmayan kavramlardır.[230] Milliyetçiliğin, yerel fikir ve çıkarların yeniden yaratılması yaklaşımının savunucusu olan Hobsbawm, milliyetçiliği geleneksel elitlerin ayrıcalıklarını korumak ve gelenekleri sürdürmek için geliştirdikleri bir ideoloji olarak gören bazı görüşlerin aksine, milliyetçiliğin tehdit edilen hayat biçimlerini korumaya çalışan ortalama köylülerden çıktığını veya devletin kendi meşruiyetini sürdürmek üzere kitleler için böyle bir gelenek ürettiğini ileri sürer.[231]

Hobsbawm, nesnel kriterlerle şekillenen milliyetçilik fikri ile irade ile şekillenen milliyetçilik fikrinin iki ayrı akım olarak ele alınmasını tarihsel gerçekliklerle bağdaştırmamış, kültür ve iktidarın birleştiği noktalarda farklı milliyetçilikleri vurgulayarak Batı Avrupa tecrübesinin tayin ediciliğini öne çıkarmıştır. Bu açıdan Hobsbawm'ın milliyetçilik kavramına ilişkin yaklaşımlarını beş ayrı maddede toplamak mümkünüdür[232]:

(i) Milliyetçilik, gerçeğinde siyasal birim ile millî birimin uyumluluğunu öngören bir ilke bağlamında ele alınması gereken bir kavramdır.

(ii) "Millet", ne aslî ne de değişmez bir toplumsal birimdir. Millet, yalnızca özgül ve tarihsel bakımdan yakın döneme aittir. Millet, ancak belli bir modern teritoryal devletle, "ulus-devlet"le ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir. Milletler, insanların sınıflandırılmasında, Tanrı vergisi bir yol olarak, doğuştan gelen bir siyasal kader, yani "mit"tir.

(iii) Bazen önceden var olan kültürleri alıp milletlere çeviren milliyetçilik kavramı, bazen de milletleri icat etmektedir. Bu durum ise, genellikle önceden var olan kültürleri tamamen yok olmasına neden olur. Bunun anlamı, analatik düzlemde milliyetçiliğin milletlerden önce geldiğidir.

(iv) Milletler, sadece özgül türde bir teritoryal devletin işlevleri ya da bir devlet kurma özlemi olarak değil, bunun yanı sıra, teknolojik ve ekonomik gelişmenin belli bir aşaması noktasında vücut bulur.

(v) Milletler, özünde tepeden oluşturulmuş, ancak aşağıdan bir bakışla; yani sıradan insanların mutlaka millî olmasını gerektirmeyen, onların ihtiyaç, özlem ve çıkarları temelinde analiz edilmedikçe anlaşılması zor bir kavramdır.

---

[230] Hobsbawm, 1995, s.35.

[231] Türköne, 2003a, s.648.

[232] Hobsbawm, 1995, s.25-26.

Hobsbawm, millî çağların potansiyel alıcısını fiili alıcıya dönüştüren başlıca siyasî değişikliklerin, sayıları çoğalan devletlerde siyasetin demokratikleşmesi ve vatandaşları harekete geçiren, etkileyen modern idarî yapıların kurulması olduğunu belirtir.[233] Bunun yanında, demiryolu ve telgrafta görülen ulaşım ve iletişim devrimleri merkezi otorite ile onun en uzak kontrol noktaları arasındaki bağları sıkılaştırılmış, çevre karşısında millî merkezler lehine bir durum yaratmıştır.[234] Ekonomik gelişmenin toplumsal sınıflar üzerindeki etkilerinden yola çıkarak kapitalizmin 19. yüzyıl itibariyle ulus-devleti zorunlu kıldığını ifade eden Hobsbawm, böylece Marksist kurama yakınlığını belirtmiştir.[235] Hobsbawm'a göre ulus-devlet kapitalizmin belli bir aşamadaki unsurlarından biridir. Ona göre, milliyetçilik, toplumsal bütünlüğü sağlamak adına geçmişte varolan değerler arasından tercihte bulunan ya da gelenek icat eden bir siyasî akım, millet ise, modern çağların icadı olarak milliyetçiliğe kurgulanan hayali bir yapıdır.[236]

Tarihsel kuram içerisinde ele alınması gereken diğer bir isim, siyasî tarih merkezli yaklaşımın izlerini milliyetçilik-evrenselcilik karşıtlığı üzerine oturtan Edward Hallet Carr'dır. Uluslararası ilişkiler boyutunu da sıklıkla

---

[233] Hobsbawm, 1995, s.134.

[234] Hobsbawm, 1995, s.104.

[235] Marksist kurama göre milliyetçilik, genellikle ulusların birbirlerine karşıt, birbirlerine düşman, birbirlerine tamamen yabancı ve birbirlerinden kopuk oldukları düşüncesinden hareket eden burjuva ideolojisine ve politikasına verilen addır. Kapitalist milletlerin ortaya çıkışıyla birlikte, burjuvazinin çıkarlarını, millî bir pazar, millî bir devlet kurma çabalarını ve diğer milletleri baskı altına alma isteklerini dile getiren, tipik bir burjuva ideolojisi ve politikası olarak ortaya çıkan milliyetçilik, "burjuva milliyetçiliği" olarak da adlandırılabilir. Burjuva milliyetçiliği, kapitalist toplumun ortaya çıkış ve yükseliş döneminde, demokratik fikirlere ve amaçlara bağlı olduğu sırada, feodalizme karşı yürüttüğü savaşımda, başlangıçtan itibaren, milletin birleşmesini sağlamak bakımından belirli bir ilerici rol oynamıştır, ancak, ne var ki, öte yandan (aynı) milliyetçiliğin, milletlerin eşit haklara sahip olmasına karşı çıkıp, kendi milletini diğer bütün milletlerden üstün tutarak, tutucu ve gerici özellikler göstermiştir. Feodalizm'e karşı çıktığında ilerici bir rol oynarken, burjuva demokratik devrim aşamasından sonra, gitgide, tümüyle gerici bir ideolojiye dönüşmeye başlayan burjuva milliyetçiliği, nihâyet emperyalizmin, başka milletlerin ezilip sömürülmesini, işçi sınıfının ve dünya komünist hareketinin bölünüp parçalanmasını haklı çıkarmak için başvurduğu ideolojik bir araç hâlini almaya başlamıştır. Sonuçta gelinen noktada ise, "Marksçı-Leninci partiler, burjuva milliyetçiliğinin her türlü dışavurma biçimine karşı tutarlı bir savaşım yürütür ve bu milliyetçiliğin karşısına proletarya enternasyonalizmi'ni çıkarır." Bkz. Manfred Buhr, Alfred Kosing., "Milliyet" ve "Milliyetçilik"., *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü,* Çev: Veysel Atayman, İsmail Duman 2. baskı, Konuk Yay., İstanbul, 1978, s.176-177.

[236] Giray, 2001, s.73.

yaklaşımına dâhil eden Carr'a göre; modern uluslararası ilişkiler tarihi, millete ilişkin oldukça farklı görüşlerle ayırt edilen üç döneme ayrılabilir: İlk dönem Fransız Devrimi (1789) ve Napolyon Savaşları (1805-1815) ile sona ermiştir. İkinci dönem, Fransız Devrimi sonrasında temelleri atılan ve 1914'e kadar geçen süreci kapsar. Üçüncü dönem ise, özellikle 1870'lerden sonra şekillenmeye başlamış ve 1914-1939 yılları arasında üst noktaya ulaşmıştır.[237]

Carr, birinci dönemi ele alırken Ortaçağın imparatorluk ve kilise birliği düzeninin yavaş yavaş dağılışından ve ulus-devletin ortaya çıkışından söz eder. Bu dönem, tek ülke-tek din prensibini millî birim içinde şekillendirdiği bir dönem olarak değerlendirilse de esas olan ulusun hükümdarın kişiliğinde somutlaşmasıdır. Ortaçağ düzenindeki tek biçimliliğinin kaynağını oluşturan "merkantilizm"in hem iç hem de dış politikadaki amacı devletin hükümdarın şahsında şekillenen gücünü arttırmaktır.[238] Napolyon Savaşları'nın yaratmış olduğu kargaşa ortamından doğan ve I. Dünya Savaşı'na kadar devam eden ikinci dönemde "Aydınlanma" düşüncesinin kozmopolitliği yerini "Romantizm" hareketlerinin milliyetçiliğine bırakmış, "millî egemenlik" ilkesi ışığında millî yapılar yeniden düzenlenmiş, millî karakter ve kişilik fikrinin gelişmesi ile birlikte uluslararası hukuk kişiler üstü - millet eksenli- bir yapıya bürünmüştür.[239] Carr'a göre son aşama, milliyetçiliğin felâketli gelişimi ve enternasyonalizmin iflasının kökenlerini sorguladığı 1870'lerde ilk ışıklarının görüldüğü, ancak 1914 sonrasında doruğa ulaştığını ifade ettiği üçüncü dönemdir. Bu dönemde milliyetçilik yeni bir siyasî ve ekonomik ortamda işlemeye başlamıştır. Carr, bu durumun üç ana neden etrafında incelenmesi gerektiğini belirtir. Bunlar, yeni toplumsal katmanların ulus üyeliğine katılmaları ile ulus alanının genişlemesi, ekonomik güç ile siyasî gücün birleşmelerinin yeniden gözle görülür hâle gelmesi ve uluslararası ticaretin enternasyonalist karakterinin ortadan kalkarak her bir sanayi üretiminin kazanç ve ayrıcalıklarından kendi paylarını isteyen egemen ve bağımsız ulusların sayısının çoğalması olarak sıralanır. Carr'ın yaklaşımında ele alınan bu üç etken -ulusların toplumsallaşması, ekonomik politikaların millîleştirilmesi ve milliyetçiliğin coğrafi genişlemesi- üçüncü dönemin totaliter karakterini ve dünya savaşlarının çıkışlarını açıklayıcı etkenler olarak belirir.[240]

---

[237] Edward Hallett Carr, *Milliyetçilik ve Sonrası*, Çev. Osman Akınhay, 3. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s.11-12.

[238] Carr, 1999, s.13-17.

[239] Carr, 1999, s.19-30.

[240] Carr, 1999, s.31-40.

Carr'a göre; 1870'lere dayanan ekonomik kaynaklı milliyetçiliği, Batı'nın yayılmacı politikası; yani emperyalizm duygusu ile açıklamak mümkündür[241]: Avrupalı devletlerin dünyaya yayılması, Avrupalı olmayan halklar arasında- Osmanlı da bunlara dâhil- milliyetçiliği tırmandırmıştır. Bu dönemde tüm ülkelerdeki milliyetçiliğin amacı, Batı'nın maddi ilerleme gücüne erişmek, millî sanayi ve ekonomilerini güçlendirmek ve böylece millî bir güç olarak ortaya çıkmak olmuştur. Carr, bu dönemin toplumsal milliyetçiliğin, zeminini, siyasal özlemlerden ekonomik özlemlere kaydırdığını ve bunun da "laissez faire" devletinin "toplumsal hizmet" devleti lehine sahneden çekilmesini beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır. Bu durum, orta sınıfın üstünlüğünden kitlelerin üstünlüğüne ya da liberal demokrasiden kitle demokrasisine geçişi, devletin niteliğini ilgilendirdiği kadarıyla da politikadan ekonomiye geçişi ifade etmektedir. Bundan böyle ulus-devletin işlevleri siyasal olduğu kadar ekonomik bir görünüm de kazanmıştır. Carr, bu ifadesiyle milliyetçiliğin ekonomi ile ilişkisini vurguladığı kadar kendi ulus-devletini güçlendirmek isteyen bireylerin kullandıkları bir ideoloji olduğunu da göstermektedir.

Toplumsal ve siyasî tarih merkezli milliyetçilik yaklaşımları içerisinde üzerinde durulması gereken diğer bir isim de Elie Kedourie'dir. Milliyetçiliğin ortaya çıkış şartlarının saptanmasında yetersiz kalan yayılmacı yaklaşım ile işlevselci bakış açısını bir arada kullanan Elie Kedourie'dir.[242] Kedourie'nin milliyetçiliğe bakışı, bazı çağdaşlarının aksine, milliyetçiliği evrensel bir oluşum değil, Fransız İhtilâlinden sonra Avrupa'da üretilmiş ve Avrupa'nın kolonileşme politikaları yoluyla dünyaya yayılmış bir ideoloji olarak kabul etmesiyle farklılaşır.[243] Kedourie, milliyetçiliğin bir ideoloji olduğunu ve her durumda ideolojik yaklaşımların ya da ideoloji merkezli politikaların Fransız Devrimi dönemine denk düşen modern Avrupa fenomeni ile birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir.[244] Kedourie'ye göre, Avrupa'da icat edilmiş bir doktrin olan milliyetçilik, insanlığın milletlere bölündüğünde, milletlerin kendilerine has karakterleri ile birbirinden ayrıldığında ve tek geçerli yönetim biçiminin milletlerin kendi kendilerini yönetmeleri olduğuna inanan bir ideolojidir.

Milliyetçiliğin, başka milletlerden ödünç alındığı fikrini savunan Kedourie'ye milliyetçilik olgusu, sömürgecilik yoluyla dünyanın her tarafına taşınmıştır. Bu nedenle Avrupalı olan milliyetçilik bir taklittir.[245] Kedourie,

---

[241] Carr, 1999, s.35.

[242] Giray, a.g.m., s.76.

[243] Kedourie, 1971, s.5-6.

[244] Elie Kedourie, *Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993, s.XIV ve 1.

[245] Türköne, 2003a, s.648.

milliyetçiliğin ilk izlerini, Kant'ın felsefi sisteminin yapı taşlarından olan "kendi kendini belirleme" düşüncesinde bulur. Ona göre, Kant'ın kuramında belirtilen söz konusu ilke, en yüksek moral ve siyasî değer olarak kabul edilmeye başlanması ile birlikte kaçınılmaz olarak siyasî düşüncenin seyrini değiştirmiştir.[246]

Kedourie, din, dil veya ırk birliğini öne sürerek temellendirilen her türlü milliyetçiliğe karşı çıkmıştır. Alman milliyetçiliğinin temeline Alman dil birliğini oturtan Fichte ve Herder gibi akademisyenlerin görüşleri, Kedourie tarafından eleştirilmiş ve milliyetçiliğin Amerika gibi tam bir dil birliği olmayan topluluklarda da yayılmasına dikkat çekilmişir. Bunun yanısıra Roma ve Osmanlı gibi büyük imparatorlukların yüzyıllar süren egemenlikleri ve halklarının "millet bilinci" olmaksızın bu devletlere bağlılıkları da Kedourie'nin milliyetçiliğin evrensel varoluşu fikrini sorgulamasının nedenleri arasındadır. Milliyetçiliğin evrensel bir fenomen olarak değil, ideolojik bir doktrin olarak ele alınması fikrinden yola çıkan Kedourie, milliyetçiliği temellendirmek için din, dil ya da ırk gibi öznel kavramlara başvurmaktan kaçınır; bunları daha çok Alman romantiklerinin metaforik bakış açısı olarak görür ve reel politikayla bağdaşmadıklarını düşünür. Buradan yola çıkarak eski koloni imparatorluklarını, özgürlüklerini kazanan ulus-devletlere üstün görür.[247] Bu noktada Kedourie'nin görüşleri liberal çağdaşlarının tersine muhafazakâr bir tutum sergiler. Emperyalizmin güçlünün zayıfı ya da zenginin fakiri sömürdüğü bir sistem olarak tanımlayan bazı liberallerin aksine Kedourie, emperyalist ve kolonici faaliyetlerin önemine dikkat çeker

---

[246] Kedourie, 1993, s.24-25.

[247] Kedourie'ye göre, milliyetçilik doktrinin geliştiği dönemde Avrupa bir karışıklı içindeydi. Fransız Devrimi, başta Fransa olmak üzere, çoğu yerde krallığı ve gelenekselleşmiş düzeni yıkmakta başarılı olmuştu. Devrim, sadece bir örnek teşkil etmesi ve etkileri ile değil aynı zamanda eylem ve siyasal amaçları doğrultusunda Fransa'nın dışına da yayılmıştı. Hatırlanamayacak kadar eski baskılara karşı bu şiddetli isyan ve eski adetleri gürültülü şekilde itham, ister istemez, kuvvetli bir sosyal baskıyı da beraberinde getirmişti ki bu da milliyetçi hareketlerin canlı ve şiddetli karakterini oluşturuyordu. Bu hareketler görünürde ötekine yönelik olmakla birlikte, aynı zamanda nesiller arasında geçen mücadelenin de bir göstergesini oluşturuyordu. Bu anlamda milliyetçi hareketler "çocukların bir haçlı seferi"ydi. Zira aldıkları isimler bile yaşlılığa karşı bir gösteri mahiyetindeydi: Genç İtalya, Genç Mısır, Genç Türkler gibi. Bu hareketlerin, felsefesinden ve sloganından sıyrıldığı zaman bir ihtiyaca, bir isteğe karşılık geldiğini belirten Kedourie, bu ihtiyacın en basit ifadesi ile hep birlikte, sağlam ve birbirine bağlılık gösteren bir cemiyete mensup olduğunu; dünyanın yaşadığı değişimin, söz konusu bu mensubiyeti vatandaşlık bağı olarak açığa çıkardığını; ulus-devletin ise bütün vatandaşlarına milletin bir ferdi olarak eşit muameleyi vaat ettiğini belirtmiştir. Kedourie, 1971, s.87 ve 84-93.

ve dekolonizasyonun sebep olduğu ulus-devlet oluşumlarının emperyalizmden daha tehlikeli olduğunu savunur.[248]

Toplumsal ve siyasî tarih merkezli milliyetçilik kuramı içerisinde üzerinde durulacak diğer bir isim ise, milletin psikolojik unsurlar çerçevesinde açıklanabileceği noktasına ağırlık veren Hans Kohn'dur. Kohn'un bakış açısıyla milliyetçilik, dünya ölçeğinde paylaşılan bir "halet-i ruhiye" olmakta, millet de herkesin bir milletin üyesi olması anlamında, bir kimlik anlamına gelmektedir.[249] Psikolojik durumdan hareketle milliyetçiliği ulus-devlete karşı olan bağlılık duygusu şeklinde ifade eden Kohn, bir siyasî söylem olarak milliyetçiliğin ve bu siyasî akımın talep ettiği siyasî birim olan ulus-devletin modernleşme dinamiğinin temel değişkenleri olarak da düşünülmesi gerektiğine işaret etmiştir.[250]

Kohn'a göre milliyet ve milliyetçilik birbirleriyle kuvvetli biçimde ilişkili kavramlardır. Milliyetçilik, milletin tüm üyelerini bir arada tutup gözetmekle birlikte, ulus-devleti en ideal siyasî organizasyon biçimi olarak algılayan bir düşünce sistemidir.[251] Kohn, milliyetçiliğin devlet kurmaya yönelmiş bir ideoloji olduğunu ve milliyetçilik çağında milliyetçiliği karakterize eden olguların geçmişte belli bir dönem varolmuş belli bir devlete yapılan atıf ve devlet biçiminde bir yapılanmaya karşı duyulan özlem olduğunu ifade eder. Bu anlamıyla milliyetçilik bir devlet yapılanmasından ya da devlet kurma projesinden ayrı olarak ele alınamayacağı ve salt kültürel merkezli bir milliyetçilik de bu amaca yönelemeyeceği için siyasî boyutun mutlaka kültürel boyuta eklemlenmesi gerekir.

Kohn, erken ve geç milletleşme ayrımını gözeterek milliyetçiliği Doğu ve Batı milliyetçiliği olarak ikili bir kavramsallaştırmaya tabi tutmuştur. Kohn'a göre, Batı Avrupa'da ulus-devletin meydana gelmesinden daha sonra beliren milliyetçilik, Orta ve Doğu Avrupa ile Asya'da siyasî faaliyet alanı olarak ulus-devletin varolmasının bir sonucu olarak daha geç ortaya çıkmış; millî bağımsızlığın tesisine ve ulus-devletin inşasına yönelmiştir.[252] Kohn, rasyonel ve kurumsal olarak nitelendirdiği "Batı" tipi milliyetçiliğin

---

[248] Gözde Yavuz (Haz.), "Milliyetçiliğe Farklı Bir Yaklaşım: Elie Kedourie", *Arka Plan Uluslararası Politika*, Sayı 8, Aralık 2003, s.26.

[249] Hans Kohn, *The Idea of Nationalism, A Study in Its Origins and Background*, 9th edition, Macmillan, New York, 1961, s.ii.

[250] Hans Kohn, *Prelude to Nation-States: The French and German Experience, 1789-1815*, Van Nostrand, New York, 1944, s.2'den aktaran Giray, 2001, s.74.

[251] Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*, Collier, Toronto, 1958, s.15'ten aktaran Giray, 2001, s.74.

[252] Giray, 2001, s.74.

karşısına organik ve mistik öğeler taşıdığını iddia ettiği "Doğu" tipi milliyetçiliği koymaktadır. Kohn, "rasyonel millet" kavramının, İngiltere, Fransa ve Almanya'da orta sınıflarca gündemin merkezine taşındığını ve aynı yasalara tâbi olan bireylerin kurumsal birliği temeline kurulduğunu iddia eder. Buna karşılık, "Doğu" tipi milliyetçiliklerde ise orta sınıfın varolmaması nedeniyle belli bir entelektüel seçkinler grubu, rasyonel ve kurumsal değerleri değil, mistik bir ruhu canlandırma misyonunu üstlenmiştir. Bu bağlamda, Batı'daki milliyetçiliklerin akılcı, kişisel özgürlüklere saygılı ve evrensel standartlara bağlı bir yapı olduğunu belirten Kohn, bu durumu Rönesans ve Reform'un yaratmış olduğu yeni toplum yapısına ve laik eğitim sisteminin yaygınlaşmasına bağlar. Kohn'a göre, Batı dışı toplumlarda milliyetçiliğin ortaya çıkışı siyasî ve toplumsal gerçeklik temelinden uzak olarak ve daha geç gerçekleşmiştir.[253]

3.2.4. Milliyetçilik Kavramına Yönelik Çeşitli Yaklaşımlar, Gruplandırmalar, Tiplemeler

Milliyetçilik üzerine oluşan literatürde genel kabul güren iki milliyetçilik tipi vardır: (i) Sivil-medenî milliyetçilik ile (ii) etnik-soy temelli milliyetçilik. Sivil-medenî milliyetçiliğin en belirgin ifadesi, yurtseverlik ya da vatanseverlik olgusudur.[254] Burada bir etniden çok vatandaşlık temelli bir millet tanımı söz konusudur ve bu milletin refahı, bu milletin huzuru ve güvenliği için uğraşmak, milletin sevmenin bir göstergesi olarak kabul edilmekte-

---

[253] Giray, 2001, s.74.

[254] Kadıoğlu, milliyetçilik ve vatanseverlik arasındaki ayırıma değinen literatürün, genelde milliyetçiği "kötü", vatanseverliği ise "iyi" olarak değerlendirdiğini, milliyetçiliğin başkalarına dair betimlemelere yer veren, akıl dışı, ilkel, fanatik, içgüdüsel ve duygusal motifler ile bezenmiş bir zihniyete işaret etmesine karşın, vatanseverliğin "biz"e özgü özellikleri ve bağlılıkları öne çıkardığını ifade eder. Milliyetçiliğin, düşman ile, "öteki" ile ilgili, saldırgan bir duruş sergilerken, vatanseverlik "biz" ile ilgili savunmacı bir refleks ortaya koyduğuna işaret eden Kadıoğlu, milliyetçilik ve vatanseverlik arasındaki farkın oldukça bulanık olduğunu da cümlelerinde belirtmiştir: "Aslında vatanseverlik zaman zaman milliyetçiliğin bir öncülü olabiliyor. Vatanseverlik, adeta, içinde milliyetçiliğin demirden elini barındıran kadife bir eldiven gibi. Milliyetçilik de vatanseverlik de ulus-devlet kategorisini demokrasinin bir ön koşulu olarak gören zihinlere sesleniyor. Biri aşırı, öteki ise normal, sağlıklı bir duruş olarak kabul ediliyor...Milliyetçilik daha ulus [millet] temelli, organik, dışlayıcı bir olgu, vatanseverlik ise devlet temelli, akılcı, kapsayıcı bir olgu olarak algılanıyor. Milliyetçilik, vatandaşlığı ulusa [millete] üyelik; vatanseverlik ise vatandaşlığı devlete üyelik ile ilişkilendiriyor. Oysa, bugün yeni vatandaşlık literatüründe, vatandaşlık ne ulusa [millete] ne de devlete, ancak siyasete olan bir bağlılığın ifadesi olarak ele alınıyor..." Bkz. Ayşe Kadıoğlu, "Milliyetçilik ve Vatanseverlik", *Radikal İki*, 09.11.2003, s.4.

dir.[255] Fransız devrimi ile oluşan milliyetçilik, vatandaşlarının eşitliği kavramını, vatandaşların hakları ve hukukî bir meşruiyet içermesi ile vatandaşların yönetime katılıma hakkını ise, iktidarın meşruiyet kaynağının millette olması olarak medenî bir fonksiyon bağlamında değerlendirmiştir.[256] Ancak, tüm bu hakların Fransız milletine ait olanlar için geçerli oluşu, en uyumlu görülen milliyetçilikte bile bir etni olgusundan söz etmenin mümkün olabileceğini göstermektedir. Buna karşın, etnik temelli milliyetçilik ise, sivil-medenî milliyetçiliğin içlemeci ve asimile edici niteliğine ve bu temeldeki hayli geniş bir millet tarifine karşılık, dışlayıcı ve dar kapsamlı bir millet tarifini benimsemiştir. Etnik milliyetçilik açısından, milleti oluşturan şey aynı zamanda milletin kurucu öğesi de olan etnidir.[257] Bu noktada Connor, söz konusu bu milliyetçilik ayrımlarını iki tür sadakat anlayışıyla açıklamaktadır: Sivil-medenî milliyetçiliğin devlete sadakati; etnik-soy milliyetçiliğin ise millete sadakati ifade ettiğini belirten yazar, sivil milliyetçilikle yurtseverliği bağdaştırmıştır.[258]

Sivil-medenî milliyetçilik, milliyetçiliğin Avrupa'da ilk ortaya çıktığı şekli olan klasik-liberal milliyetçiliği ifade etmektedir. Klasik-liberal milliyetçilik, belli büyüklükteki milletlere uygulanmış ve kaçınılmaz olarak bir genişleme sürecini ifade etmiştir. Bu durum ortak köken, dil ya da ortak tarihe dayalı etnik-soy milliyetçilikle bağdaşmaz. Zira bu saydıklarımız da klasik-liberal milliyetçiliğin ölçüt aldığı unsurlar değildir. Klasik-liberal milliyetçiliğe göre; milliyetçilik, vatandaş ile devlet arasında hak ve ödevlere dayanan bir anlaşmanın yanı sıra sadakati bağlılık gibi duygusal boyutu da kapsamaktadır. "Fransız vatandaşı Fransız milletidir" söylemi de bu yaklaşımı özetler içeriktedir. Ancak, 20. yüzyılda en çok üzerinde durulan milliyetçilik türü ise etnik-soy temelli milliyetçiliktir.[259] Etnik-soy temelli milliyetçilik, temelde milliyetçiliğin olumsuz boyutunu belirtmiş bir önyargıyı ifade eder. Buna göre etnik milliyetçilik, tarihsel olmayan (büyük ölçüde Doğulu) milletlerin çoğalmasıyla ve ortak köken, dil, din gibi unsurların millet olmanın giderek belirleyici ölçütleri olmasıyla ortaya çıkmıştır ve ayrı bir nitelik taşır. Sivil milliyetçilik ise, belirli bir toprak ve bu topraklarda yaşayanların

---

[255] Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, Çev. Murat Çiftkaya, İz Yay., İstanbul, 1995, s.23-24.

[256] Hayes, 1995, s.25.

[257] Hayes, 1995, s.26.

[258] Walker Connor, "Timelessness of Nations", *Nations and Nationalism*, Vol. X, No: 1-2, January 2004, s.38.

[259] Nezahat Altuntaş, "Yıldızı Sönmeyen Bir İdeoloji: Milliyetçilik", *Doğu Batı* -Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 3-, Sayı 30, Yıl 8, Kasım, Aralık, Ocak 2004/03, s.179.

güvenlik ve hakları temelinde tanımlanmıştır. Kültürel olarak nötr, siyasal olarak kapsayıcı olan sivil milliyetçilik, bu çerçevede demokrasi, vatandaşlık ve özgürlük prensiplerinin kurulmasına uygundur.[260]

Ancak bu açıklamaların aksine Maiz, sivil ya da siyasal milliyetçilik yaklaşımının hâkim olduğu Fransa ve Amerika dâhil olmak üzere tüm devletlerin kültürel olarak nötr kalmadığını, vatandaşlara belirli bir tarih, dil, mit ve sembollerin empoze edildiğini belirtir.[261] Zira vatandaşla siyasal bir birim olan devlet arasındaki ilişkiyi sadece karşılıklı çıkara dayandırmak yeterli olmamış; sadakat ve bağlılık, duygusal boyut olarak etnik köken, dil, din, kültür gibi unsurlar sayesinde oluşturulabilmiştir. Smith de, günümüz milliyetçilik yaklaşımlarında sivil ve etnik her iki öğenin de birlikte bulunduğunu, bu anlamıyla milliyetçiliğin bir yüzü etnik diğeri siyasî olmak üzere iki yüzü olan bir bozuk para gibi algılanabileceğini ifade eder: "Milliyetçilik iki tarafı olan bir bozuk para gibidir; biri siyasî, diğeri etnik. Milliyetçiliğin bu iki yönünü, biri 'iyi' diğeri 'kötü' olan iki ayrı milliyetçilik türüymüş gibi sunma teşebbüsleri olmuştur. Ancak bunlar yalnızca ideal modellerdir; gerçekte milliyetçilik, ağırlıkları değişebilse de, hem siyasî hem de etniktir. Millet olma fikri siyasî bir fikirdir ve siyasî bir unsur taşımayan hiçbir milliyetçilik yoktur. Fakat özü ise azaltılamaz bir biçimde etniktir. Aralarındaki bu ilişki, siyasî bir ruhun hayat verdiği etnik bir gövde şeklinde ifade edilebilir... Milliyetçiliğin bu etnik gövdesini başaramamak şovenizme, ırkçılığa ve hatta faşizme yol açabilir..."[262]

Bu yaklaşımlar paralelinde milliyetçilik üzerine yapılan ayrımlar çok çeşitlilik göstermektedir. Ancak, bu gruplandırmaların özü, temel olarak varsayılan iki milliyetçilik anlayışını içerir. Daha önce açıkladığımız ve Kohn'un ifade ettiği "Batı" ve "Doğu" tipi milliyetçilik tiplemelerinden başka, milliyetçilikler, ele alınan unsurun özelliğine göre çeşitli ayrımlara tabi tutulmaktadır. Buna göre, belli bir ülke veya topluluğun içindeki milliyetçilik "iyi", "insancıl", "liberal", diğerininki "kötü", "totaliter", "entegral", "jakoben"

---

[260] Altuntaş, 2003/04, s.179.

[261] Ramon Maiz, "Framing The Nation: Three Rival Versions of Contemporary Nationalist Ideology'" *Journal of Political Ideologies*, Vol VIII, No: 3, October 2003, s.260.

[262] Anthony D. Smith, "Milliyetçilik ve Kültürel Kimlik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998, s.88. Ayrıca bkz. Ayhan Akman, "Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı: Etnik-Sivil Kuramsal İkileminin Ötesinde: Modernist Milliyetçilik" Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.81-88.

veya "irrendentist" olarak nitelendirilmektedir.[263] Plamenatz da Kohn gibi milliyetçiliğin "Doğulu" ve "Batılı" iki tipinden bahsetmektedir.[264] Snyder ise, milliyetçilikleri dönemlere ayırarak; 1815-1871 arasını "kaynaştırıcı/birleştirici", 1871-1900 arasını "bölücü/dağıtıcı", 1900-1945 arasını "saldırgan" ve 1945'ten günümüze kadar olan milliyetçilikleri ise "modern" şeklinde bir gruplandırmaya gitmiştir.[265] Hayes, milliyetçilikleri, "hümanist", "geleneksel", "jakoben", "liberal", "birleştirici" ve "iktisadî" olarak ayırmaktadır.[266] Yine milliyetçiliğin ortaya çıktığı toplumsal yapı göz önünde bulundurularak, "az gelişmiş ülke milliyetçiliği", "modern milliyetçilik" ayrımları da yapılmaktadır.[267] Bunun yanında, milliyetçiliği üç grupta toplamayarak açıklayan görüşler de bulunmaktadır: İlk grup, milliyetçiliğin dayandığı felsefî temelden yola çıkarak, milliyetçilik akımlarını Romantizm akımının bir ürünü olan "etnik" ile Aydınlanma düşüncesinin temsilcisi olan "akılcı" milliyetçilikler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İkinci grup, gelişmişlik-az gelişmişlik karşıtlığı çerçevesinde "Batı", "Doğu" milliyetçiliği şeklinde kendi arasında bir ayrıma gitmektedir. Üçüncü grup ise, milliyetçilik akımının etkinlik alanına göre "kültürel" ve "siyasî" milliyetçilik olarak kendi içinde ikiye ayrılmaktadır.[268]

Son zamanlarda milliyetçilik ideolojisinin klasik açıklamalarının dışında, farklı yaklaşımların ve özellikle de etnisitenin milliyetçilik kavramı içindeki yerini temel alan ayrımların yapıldığı görülmektedir. Bu noktada milliyetçilik tiplemeleri hakkında üzerinde duracağımız ilk isim Ramon Maiz'dir. Maiz, milliyetçilik kavramını ideoloji açısından üçlü bir tiplemeye tabi tutmaktadır[269]: (i) Organik milliyetçilik, (ii) kültürel milliyetçilik ve (iii) çoğulcu milliyetçilik.

Organik milliyetçilik, etnik gruplar ve onların geçmişte ve günümüzde yaşadığı çatışmalardan beslenmektedir. Otoriter bir özellik taşımaktadır. Söz konusu etnik yapı biyolojik (ırk) ya da kültürel (dil, din, gelenek gi-

---

[263] Oran, 1997, s.24.

[264] Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yay., İstanbul, 1996, s.13.

[265] Louis L. Snyder (Ed.), *The Dynamics of Nationalism. Readings on its Meaning and Development*, Rutgeers University Press, New Jersey, 1964, s.4'ten aktaran Uzun, 2000, s.22.

[266] Carlton J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, 6th edition, Macmillan, New York, 1959, s.8-11.

[267] Uzun, 2000, s.22; Oran, 1997, s.23.

[268] Erözden, 1997, s.80-89.

[269] Maiz, 2003, s.261-264.

bi) boyuta sahip olabilir. Bu tiplemede millet, doğal bir varlık olarak kabul edilir. *Kültürel milliyetçilikte* etnisite, yine millet kavramının en önemli öğesidir, ancak kültürel nitelikte olup daha zayıf bir yapıdadır. Temelde liberalizmin normatif gelenekleriyle, millî kültür ve dil bağdaşlaştırılmaya çalışılır. Kültürel milliyetçilik, milliyetçiliği etnisitenin biyolojik ve determinist unsurlarından kurtarmaya çalışmaktadır. *Çoğulcu milliyetçilik* ise milliyetçilik kavramını demokratikleştirir ve kardeş toplulukları bir araya toplayarak millî topluluk içinde katılımı sağlamayı amaç edinir. Çoğulcu milliyetçilikte millet, siyasal bir topluluk olarak yeniden formüle edilir. Bu tipte, bir millete ait olmak geleneksel şekliyle pasif bir tecrübe olarak değil, millî topluluğun çoğulcu yapısında tüm hak ve garantilerle katılım çerçevesinde değerlendirilmektedir. Böylece, millet kavramının demokratik politizasyonu milliyetçiliği yumuşatmış, artık kavramın düşmanlık imâ eder formu büyük bir değişime uğramıştır. Bunun sonucunda ise, ideolojik ve kültürel çoğunluğa izin verilerek, milletin varlığını gerektiren etno kültürel homojenlik anlayışından uzaklaşılmıştır.

Watson da milliyetçilik tiplerini "merkez" ve "çevre" ilişkisi bağlamında değerlendirmiş ve üçlü bir kategori sunmuştur. Milliyetçi ideoloji, toplumda yeni gelişen sınıfın arzuladığı ilişkiler doğrultusunda, geleneksel ümmetçi toplum yapısının kırılıp, ulus-devletlerin kurulma sürecinde önemli bir işleve sahiptir. Avrupa'da, yani "merkez"de coğrafi keşiflerle başlayan bu süreç, bir kez keşfedilmiş ve yaşama geçirilmeye başlamıştır. Dolayısıyla kapitalist sistemin yeni pazarlar ve hammadde arayışı, "çevre"deki periferileşme sürecindeki ülkelerde, farklı süzgeçlerden geçen milliyetçi akımların doğmasına neden olmuştur. Milliyetçilikleri devlet ve milletin oluşma süreçleri kapsamında ele alan Watson'a göre[270]: İngiltere, Fransa, Hollanda, İsveç, Portekiz gibi devletler birinci kategoride yer almaktadır. Bu kategoride devlet ile millet, bir arada ve eşzamanlı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Amerika devletlerinin örnek verildiği ve içine Türkiye'yi de alabileceğimiz ikinci kategoride egemen devlet, milletin oluşumundan önce tarih sahnesine çıkmıştır. Balkan ve Tuna boyları, Avusturya, Macaristan, Baksa, Breton, İrlanda, Quebec, Nijerya, Etiyopya gibi örneklerin verildiği üçüncü kategoride ise, milletin oluşumu, egemen devletin kurulmasından önce olmuştur. Buradan hareketle, Avrupa'da, yani birinci kategoride yer alan devletlerde gelişen milliyetçilik hareketleri ve ikinci kategorideki bazı devletler ile özellikle üçüncü kategoride bulunan az gelişmiş devletlerde yaşanan milliyetçilik hareketleri arasındaki farklar üzerinde

---

[270] Herkül Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s.26-27.

duran Oran, az gelişmiş ülkelerdeki milliyetçiliğinin görevleri ve hedeflerini şu şekilde açıklamıştır[271]: İlki, sömürgelikten kurtulmak, ikincisi, bir paradoks oluştursa da (hem Batı'nın emperyalizminden kurtulmaya çalışılıyor, hem de bu sorunu yaratan siyasal ve ekonomik sisteme, onun yaşam tarzına, kurumlara öykünülüyor) modernleşme çalışmaları gerçekleştirmek ve üçüncüsü özgün benliklerini kanıtlamaktır.

Milliyetçilik tiplerine yönelik yapılan çalışmalarda üzerinde duracağımız diğer bir isim ise Liah Greenfeld'dir.[272] Greenfeld, milliyetçilik tiplemelerindeki en önemli farkın demokrasi ve milliyetçilik ilişkisinde kendini gösterdiğini ifade etmektedir. Yazara göre; egemenliğin kaynağının halk olarak kabul edilmesi ve halk arasında temelde bir eşitlik fikrinin benimsenmesi modern milliyetçilik fikrini esasını oluşturduğu gibi demokrasi öğretisinin de en temel unsurudur. Demokrasi bu anlamdaki milliyetçilik fikri ile birlikte doğmuştur. Bu iki olgu birbirine temelde bu şekilde bağlı olduğundan biri olmadan diğerini anlamak mümkün değildir.[273] Milliyetçilik fikrinin demokrasi fikri ile birlikte ortaya çıkması yapısal koşullarda temel bir değişikliği, yani milletin elit şekilde tanımlanmasında köklü bir değişimi de beraberinde getirmiştir. Milliyetçiliğin elit toplum kesimleri şeklinde tanımlanması, uygulamada bu değişimle birlikte mevcut şartları karşılamadığından yaşanan gelişmeler neticesinde popüler egemenlik kavramı öne çıkmış ve sosyal ve siyasal yapıda bir değişimi yaşanmıştır. Daha öncesinde görünen egemenlik, halk şeklinde tanımlanan seçkinci sınıfın kullandığı bir kavram iken sonraları tüm toplum kesimlerinin bir milletin parçası olmaları sebebiyle paylaştıkları bir olgu haline gelmiştir. Bu olgu aynı zamanda millî olmasının yanı sıra bireysel bir anlam da kazanmıştır.

Greenfeld'in milliyetçilik tiplemeleri, genel anlamıyla iki temel kategoriye ayrılmaktadır: (i) Bireyselci-özgürleştirici, (ii) kolektivist-otoriter. Buna ek olarak milliyetçilik millî kolektivizme üyelik kriterine göre ise; (i) vatandaşlık ve (ii) etnik bağ olarak ele alınmaktadır. Vatandaşlık bağı bağlamında milliyetçilik, herkese açık ve gönüllü bir kavram anlamını taşırken, etnik bağ anlamında milliyetçilik bireylere kalıtımsal olarak geçmekte, sonradan kazanılması mümkün olmamakta ve değiştirilememektedir. Böylelikle milliyetçilik genetik bir karakteristiğe bürünmektedir.

---

[271] Oran, 1999, s.38-39. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oran, 1997, s.161-239.

[272] Milliyetçilik tiplemeleri hakkında ayrıca bkz. Louis Wirth, "Types of Nationalism", *The American Journal Sociology*, Vol. XLI, No: 41, May 1936, s.723-737; Stefan Auer, "Two Types of Nationalism in Europe?", *Russian and Euro-Asian Bulletin*, Vol. VII, No: 12, December 1997, s.1-13.

[273] Greenfeld, 1992, s.10.

	Bireyin millî topluluğa *vatandaşlık bağı* ile bağlı olması	Bireyin millî topluluğa *etnik bağ* ile bağlı olması
Bireyselci-özgürleştirici	I. tip *-ABD, İngiltere-*	—
Kolektivist-otoriter	II. tip *-Fransa-*	III. tip *-Almanya, Rusya, Türkiye-*

Şekil 3: Greenfeld'in Milliyetçilik Tiplemeleri[274]

Greenfeldin tiplemesi daha somut bir biçimde ele almak gerekirse, eğer bir millet, vatandaşlık temelinde ele alınacak olursa birinci tip milliyetçilik söz konusu olacaktır. Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de olan milliyetçilik türü, bu kategoride yer alır. Bu iki devlette vatandaş olarak kabul edilmek için Anayasa'ya bağlılık yemini gerekmektedir. Birey, vatandaşlık bağı ile bağlı olduğu millet içinde bireysel olduğu kadar özgür davranabilmektedir. Bir millet adına milliyetçilik yapıldığında ve bireyin teorik olarak varolan o milletin temsilcisi olduğu savunulduğunda, şayet bu durumun sosyolojik ve siyasî arka planı yoksa ikinci tip milliyetçilik ortaya çıkar. Bu ikinci versiyon, kolektivist/otoriter bir milliyetçiliktir. Bu milliyetçiliklerin yaratmış olduğu tabloda, tepede bir millet vardır ve bir de faniler, normal yaşayan insanlar vardır. Fransa'da milliyetçilik kollektivist ve totaliterdir, ama bir Fransız'ın millî topluluğa bağlılık kriteri yine vatandaşlıktan geçmektedir. Buna karşın, bir bireyin millî topluluğa bağlılığı etniklik üzerine inşa edilmişse üçüncü tüp milliyetçilik kendini gösterir ki, bu grup en sıkıntılı milliyetçilik türünü oluşturur. Çünkü bu tür milliyetçiliklerde millî topluluğa bağlılık etniklikten farklı olarak ırk bazında ele alınabilir. Böyle bir durumda ise, etnik tanımdan biyolojik/antropolojik tanıma geçilmiş olur. Kolektivist/otoriter özellik gösteren üçüncü tip milliyetçilik kategorisi içinde Almanya, Rusya ve Türkiye yer almaktadır.[275] Şunu hemen ifade edelim ki, söz konusu milliyetçilik tipleri Max Weber'in kullandığı anlamda birer "ideal tip"tir ve gerçek hayatta ortaya çıkan uygulamalar ise bu teorik modelde olduğu gibi her zaman "saf" olarak belirmez. Günümüz toplumlarında bu kriterlerin birbiri içine girdiği milliyetçilik türleri görülebilir. Ancak Greenfeldin bu tiplemesi günümüz toplumlarındaki milliyetçilik yaklaşımlarını açıklamak için halen uygun bir model özelliğini göstermektedir.

---

[274] Greenfeld, 1992, s.11.

[275] Greenfeld, 1992, s.11.

3.3. Türk Kimliği ve Türk Milliyetçiliği

Günümüzdeki anlayışıyla, Batı'da yaşanan gelişmeler sonrasında Osmanlı toplum düzeni içinde kendini göstermeye başlayan Türk milleti ve Türk milliyetçiliği kavramları hakkında çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlar, millet kavramının tanımlama noktasında olduğu gibi, geçmişe dayalı ya da bir tarih ürünü olan millet anlayışının getirisi olarak milleti; topluluğun kolektif ruhunun ifadesi olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bu kavramsallaştırmada objektif unsurlar, yani insan topluluğunun millet aşamasına geçebilmesi için, topluluğun aynı etnik özelliklere sahip olması, aynı dili konuşması ve aynı dine inanması gereklidir ki, burada dil birliği, din birliği, yurt birliği veya soy birliği temel kriter olarak alınmaktadır.[276] Millet kavramına yönelik diğer bir yaklaşım ise, kontrata dayalı millet ya da siyasal millet anlayışıdır. Bu anlayışa göre millet, yasa önünde eşit vatandaşların iradi katılımıyla serbestçe oluşan bir olgudur ve esas olan bireylerin iradesidir. Bu anlayış, milletlerin ortaya çıkışlarının yakın geçmişe denk

---

[276] Türk milletinin tanımında subjektif millet anlayışının geçerli olduğunu belirten Gözler, buna karşın Türk hukukundaki objektif milliyetçilik unsurlarını ise şu şekilde tespit etmiştir: "Anayasanın üçüncü maddesine göre, Devletin dili Türkçe'dir. Ancak bir devlette şu ya da bu şekilde bir resmî dilin veya dillerin kabul edilmesi zorunluluktur. Bu bakımdan bu hükmü subjektif milliyetçilik ilkesine aykırı görmemek gerekir. Siyasî Partiler Kanununda ve Dernekler Kanununda Türkçe'nin zorunlu kullanılmasına ilişkin hükümler vardır. Keza Anayasanın 26'ncı maddesinin üçüncü fıkrasına göre, "düşüncelerin açıklanmasında ve yayılmasında kanunla yasaklanmış herhangi bir dil kullanılamaz". 28'inci maddenin ikinci fıkrasına göre ise, "kanunla yasaklanmış herhangi bir dilde yayım yapılamaz". Dolayısıyla düşüncenin belirli bir dille açıklanması veya belirli bir dille gazete çıkarılması, televizyon yayını yapılması kanunla yasaklanabilir. Anayasamızın 42'nci maddesine göre, "Türkçe'den başka hiçbir dil, eğitim ve öğretim kurumlarında Türk vatandaşlarına ana dilleri olarak okutulamaz ve öğretilemez". Dolayısıyla, Anayasamıza göre, Türkçe sadece devlet ile olan işlerde kullanılması gereken "resmî dil" değil, aynı zamanda, eğitim ve öğretim bakımından bir nevi "resmî ana dil"dir. Bu hükmü subjektif milliyetçilik anlayışıyla bağdaştırmak güçtür. Nihayet Anayasamız, 134'üncü maddesinde, "Atatürkçü düşünceyi, Atatürk ilke ve inkılâplarını, *Türk kültürünü, Türk tarihini ve Türk dilini* bilimsel yoldan araştırmak, tanıtmak ve yaymak ve yayımlar yapmak amacıyla" Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulunu kurmuştur. İtalikle verdiğimiz bu unsurların subjektif millet anlayışının unsurları olduğu pek şüphelidir. Nihayet 11 Şubat 1964 tarih ve 403 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanununu n 7'nci maddesinin c bendi de "*Türk soyundan* olanlarla eşleri ve reşit çocukları"nın genel olarak vatandaşlığa alınma şartları aranmaksızın istekleri üzerine İçişleri Bakanlığının teklifi ve Bakanlar Kurulu kararıyla Türk vatandaşlığına alınabilecekleri öngörmektedir. Madde de geçen "Türk soyu" ibaresi, şüphesiz subjektif değil, objektif millet anlayışına dâhil bir unsurdur." (Gözler, 2001, s.116 vd.)

düştüğünü iddia eder ve milletin oluşumunda subjektif unsurları, yani millet olabilmenin temel şartları arasında sayılabilecek ortak bir duygusal birliği, birlikte yaşama istek ve iradesine sahip olmayı ve topluluk içinde var olan dayanışma olgusunu önemli bir etken olarak ortaya çıkarır.[277]

Bu yaklaşımlardan hareketle Türk milleti anlayışını ve milliyetçiliği fikrini, tarihi gelişim içinde iki ana kısma ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, tarihsel millet ve milliyetçilik anlayışıdır ve bu dönem 18. yüzyıla kadar olan zaman dilimini kapsar. Diğeri ise siyasal millet ve milliyetçilik yaklaşımıdır ki, bu durum özelikle modernleşme hareketlerinin başlamasıyla canlılık bulmuş ve Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte resmi bir ideoloji haline gelmiştir. Biz de çalışmamızın bu kısmında ağırlıklı olarak Osmanlı'da millet anlayışının ve milliyetçilik düşüncesinin ortaya çıktığı tarihsel dönemi ve sonrasındaki siyasal milliyetçi söylemlerin dönüşümünü ele alacağız.

Hiç kuşkusuz, gazetelerin kuruluşu, telgrafın ve demiryollarının gelişmesi, limanların ve tarımsal üretim merkezlerinin birbirine bağlanması ile oluşan iletişim devrimi, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan milliyetçilikleri şekillendiren yapısal, kültürel ve örgütsel unsurların arasındaki etkileşimi artırmıştır. Göçek'e göre: Osmanlı Devleti'nde Türk milliyetçiliği, tarihsel olarak temellendirilmiş üç yapı dâhilinde, yani (i) savaşlar, ticari ilişkilerin değişimi ve reformların nitelikleri, (ii) toplumda yeni ortaya çıkan tarih, edebiyat ve eğitim ile ilgili görüşler ve (iii) hayır kurumları, gizli dernekler ve siyasî partilerin hazırladığı örgütsel çerçevenin etkileşimiyle oluşmuştur.[278] Biz de bu görüş doğrultusunda Türk milleti ve milliyetçiliğini tarihsel üç döneme ayırarak incelemeyi uygun buluyoruz: (i) Tanzimat dönemi, (ii) II. Meşrutiyet dönemi, (ii) Millî mücadele dönemi ve sonrası.

Birinci dönem, genel olaarak modernleşme hareketlerinin başlamasıyla eş zamanlıdır. Ancak 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı, bu dönemin sınırlarını daha belirginleştirmektedir. Bu dönemde millet ve milliyetçilik şuuru, Osmanlı toplumu içindeki gayrimüslim tebaayı da ayağa kaldıran Batı romantizminden etkilenmiştir. Aslında bu dönemdeki milliyetçilik fikri, tam bir siyasî hareket olmadığı gibi Türk adını taşıyan bir şuur bile değildir. Bu nedenle Türklük gerçeği bir kenara bırakılarak "azınlıkla-

---

[277] Türk milleti ve Atatürk milliyetçiliğinin tanımı noktasında ağırlıklı olarak kabul gören subjektif unsurlar hakkında Gözler'in görüş ve tespitleri için bkz. Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku*, Ekin Kitabevi Yay., Bursa, 2000, s.105-201; Gözler, 2001, s.114 vd; Gözler, 2007, s.68-69.

[278] Fatma Müge Göçek, "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.65-76.

rın birliği", "unsurların birliği" kavramlarına ağırlık verilmiştir. Dolayısıyla Tanzimat, Türklerden başka toplumun diğer kesiminin de yararına olmuştur.[279] Bu dönemki Türk milliyetçiliğinin ilk belirtileri edebiyat alanında görülmüştür. Şinasi 1849'ta yalnız Türkçe kelimeler kullanarak yazı yazmayı denemiş; Ziya Paşa, Türklerin asıl şiirini taşrada canlı şekilde yazan halk edebiyatında aramak gerektiğini yazmıştır. Vatan ve hürriyet şairi Namık Kemal ise, her ne kadar eserlerinde Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumak için Türk kelimesini kullanmamakla birlikte, Osmanlı terimini çoğu yerde Türk anlamında kullanmış ve Türkler arasında vatan sevgisinin uyanması için eserleriyle şuurlu bir çalışma yapmıştır. Böylelikle dil ve dile bağlı edebiyat alanında gerçekleştirilen çalışmalar, Türk kimliğinin yapılanma sürecindeki kültürel temelleri oluşturmuştur.[280] Dil ve edebiyat alanındaki çalışmalar kadar Avrupa'da yapılan oryantalist araştırmalar da Türk kimliğinin kültürel temellerinde etkili olmuş ve bunun sonucunda Türk dili kadar Türk tarihi de araştırma konusu edilmiştir. Bu çalışmalar ise iki alanda gerçekleşmiştir: (i) 18. yüzyıl Avrupası'ndaki "Turquerie (*Türkseverlik*)"* adı verilen Türk sanatı modası, (ii) 19. yüzyılda Avrupa'daki "Türkoloji (*Türklükbilim*)" çalışmalarıdır.[281] Türkler'in Osmanlılar'dan önce büyük bir medeniyet kurdukları üzerine yapılmış bu çalışmalar, Türk dilinin ve Türk tarihinin zenginliğini gözler önüne sermiştir. Ancak şunu hemen belirtelim ki, bu Türkoloji çalışmaları aynı zamanda Batı'nın Doğu'yu sömürmesinin temellerini oluşturan şarkiyatçılık (oryantalizm) anlayışının bir ürünüdür.[282] Bu anlayış, yani Batı'nın Doğu'nun hâkimi olmak için bulduğu yol, 18. yüzyıldan itibaren Türk kaynakları üzerinde araştırmalar yapılmasında etkili olmuştur.

Türk Milliyetçiliğinin ikinci dönemi, 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyetle başlar ve Kurtuluş Savaşı'na kadar devam eder. Bu dönemdeki Türk

---

[279] Remzi Oğuz Arık, *Türk İnkılâbı ve Milliyetçiliğimiz*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1981, s.12.

[280] Hamza Eroğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1992, s.53.

* O dönemde Türkiye'de üretilen sanat eserleri, Avrupalı sanatseverlerin dikkatini çekmiştir. Bu sanatseverler Türk eserlerini toplamışlar evlerinde bir Türk salonu, Türk odası teşhir etmişlerdir. Ayrıca, Avrupalı ressamların Türklerle ilgili tabloları, şairlerin, filozofların Türk ahlâkını ortaya koymak için yazdıkları kitaplar, Lamartine, Pierre Loti, Cloude Farrere'in Türkler hakkındaki dostane yazıları adeta Türk gururunu okşamıştır.

[281] Gökalp, 2004, s.3-4.

[282] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ünler, 4. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2004.

Milliyetçiliği, Turancılık anlayışı, içeriye ve dışarıya karşı kendini savunma, fikirlerin kitabî olması, Türkçülüğün henüz tereddütlerden kurtulamamış sentezinin tamamıyla yapılmayan formüllere dayanması, milliyetçilik merkezinin ağırlığının anavatan dışında düşünülmesi gibi özellikler taşımıştır.[283] Bu dönemde Türk Derneğinin kuruluşu, Türk Yurdu dergisinin yayınları ve 1912'de açılan Türk Ocağının doğuşu gibi olaylar Türkçülük faaliyetlerine hizmet etmiştir.[284] Bu dernek ve dergilerin amacı, Türklerin geçmişteki ve bugünkü başarılarını ve faaliyetlerini araştırmak, millî kültürü geliştirmek, Türklerin fikrî, sosyal ve ekonomik düzeyini yükseltmek, Türk dilinin gelişmesine hizmet etmek gibi faaliyetleri yerine getirmek olarak belirlenmiştir.[285]

Türk Milliyetçiliğinin üçüncü dönemi ise, Kurtuluş Savaşı ile başlar. Bu dönem milliyetçiliğinde; Artık vatan "Türk vatanı"; Millet, "Türk milleti"; Devlet "Türk devleti"dir prensibi benimsenmiştir. Bu dönemin en belirgin karakteristik özelliği, Türk soyunun gerçekliğine ve bunun tarih boyunca yarattığı kültürün benimsenmesine dayanan bir ideoloji gibi insanlığa sunulabilmesi yönünde adımların atılmasıdır. Bu dönem milliyetçiliği, bütün açıklığı ile anavatan'a; Türkiye'ye yönelmiştir. Vatanını, milletini ve bütün halkını sevmek temel hareket noktası olmuştur. Baştanbaşa bir savunma cihazı gibidir. En önemli özelliği de daha önceki dönemlere nazaran ve hatta ortaçağdan beri ilk defa Batı medeniyeti ile muvaza'sız bir anlaşma yapmasıdır.[286] I. Dünya Savaşı'ndan sonra, Osmanlı Devleti yıkılınca Türk milliyetçiliği daha etkili hale gelmiştir. Bu ağır felaketten ancak millî bütünleşmeyle kurtulunabileceği düşüncesi etrafında hemfikir olunmuştur. Kurtuluş Savaşı'nda ve sonrasında kurulan Cumhuriyet Türkiyesinde ise milliyetçilik başat ideoloji konumuna gelmiştir.

Çalışmamızda, bu süreçleri detayları ile inceleyerek, özellikle Türk siyasal kültürü içinde Türk toplumunun ve devletin millet ve milliyetçilik olgularına yaklaşımını değerlendireceğiz. Ancak yapılacak çözümlemelerin, daha iyi anlamlandırılabilmesinin, tarihsel sürecin kısa da olsa analiz edilmesinden geçtiği kanaatindeyiz. Bu nedenle, çalışmada, Osmanlı Devleti'ndeki millet ve milliyetçilik kavramlarının konumunu tarihsel perspektiten incelemenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

---

[283] Arık, 1981, s.16-19.

[284] Reha Oğuz Türkkan, *Türkçülüğün Yeni Esasları: Yükselen Milliyetçilik*, 2. baskı, Pozitif Yay., İstanbul, 2006, s.210.

[285] *Atatürkçü Düşünce El Kitabı,* Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1998, s.37-39.

[286] Arık, 1981, s.23-26.

3.3.1. Osmanlı Devleti'nde Millet Anlayışı ve Milliyetçilik Fikri

3.3.1.1. 18. Yüzyıl Öncesi Türk Kimliği

Türk kültürü köklü bir tarihi geçmişe sahiptir.[287] Türklerde millet/milliyet fikri de çok eskilere, Orta Asya'da kurulan Türk devletlerine kadar götürülebilir.[288] Türkler hakkında en eski kaynaklar Çin kökenli olup, M.Ö 3. yüzyılda Türk olarak beliren boylar hakkında bilgiler içermektedir.[289] Orhun Yazıtları'nın bulunmasıyla da içeriğinde "Türk" adının ve milletinin geçtiği ilk yazılı Türkçe metinler elde edilmiştir.[290] Kışlalı'ya göre: "Eski Türklerde gelişmiş bir 'ulusal [millî] bilinç' bulunduğu ile ilgili kanıt, Orhun Yazıtları'dır."[291] Kafesoğlu'na göre de Orhun Yazıtları, Türk milliyetçiliğinin tam olarak ifade edildiği ilk resmi kaynaklardır.[292] Bunun yanın-

---

[287] Türk kültürü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ergun Candan, *Türkler'in Kültür Kökenleri*, 6. baskı, Sınır Ötesi Yay., İstanbul, 2006.

[288] Recep Şükrü Apuhan, *Türklerin Tarihi: Göktürkler'den Türkiye Cumhuriyeti'ne 2500 Yıllık Savaş*, Timaş Yay., İstanbul, 2008, s.13-14.

[289] Emel Esin, "Türk Kültür Tarihi: İç Asya'daki Erken Safhalar", *Erdem*, Cilt I, Sayı 2, Mayıs 1985, s.409; Roux, 2007, s.30-31.

[290] Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, 33. baskı, Boğaziçi Yay., İstanbul, 2004, s.XIV. Ayrıca bkz. Talât Tekin, *Orhon Yazıtları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1988.

[291] Kışlalı, 1998, s.113. Orhun Yazıtlarının Türk milliyetçiliğini gösteren en önemli belge oluşu hakkında Ayın'ın tespitleri dikkat çekicidir: "Türk milliyetçiliğinin yazıya dökülmüş belgeleri olarak kabul edebileceğimiz Orhun Yazıtları'nda millet, milliyetçilik hatta Türk birliği fikrini açıkça görmek mümkündür. Bu belgelerde "Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İlteriş Kağanı, anam il Bilge Hatun'u Tanrı tepesinden tutup yukarı kaldırmıştır" denilmektedir. "Türk milleti yok olmasın" sözleri yaklaşık 1300 yıl öncesinde de Türklerde millî duygusunun var olduğunun delilidir. Yine aynı kitabelerde yer alan "Ey Türk Oğuz Beyleri, milleti işidir yukarıda mavi gök çökmedikçe aşağıda yağız yer delinmedikçe senin ilini senin törenî kim bozabilir. Türk milleti, titre ve kendine dön" denilmektedir. Bu hitapta Türk milletinin dünya var oldukça yaşayacağına olan inanç açık bir şekilde ifade edilmektedir. Türk tarihî açısından çok önemli olan bu belgelerde şu ilkeleri de açıkça görmek mümkündür: (i) Türk milletinin üstünlüğüne, yüceliğine inanma ve iftihar ilkesi, (ii) Türk'ü Türk yapan özelliklerin korunması, millî geleneklerin muhafazası ve taklitçilikten kaçınılması ilkesi, (iii) Türklerin bölünmemesi ve Türk birliği ilkesi, (iv) iktidarın ve yöneticilerin millete hizmet için var olduğu ilkesi." (Faruk Ayın, "Atatürk ve Milliyetçilik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Yılı Özel Sayısı, Cilt XIV, Sayı 42, Kasım 1998, s.758)

[292] Kafesoğlu, 1995, s.19. Buna karşın Türkdoğan ise, temelde milletleşme sürecinin bir ürünü olan milliyetçiliğin, Fransız Devrimi'nden önce bir ideoloji olarak doğduğunun kabul edilemeyeceği görüşünü savunur. Bkz. Orhan Türkdoğan, *Niçin Millet-*

da Büyük Hun İmparatorlarından Çi-Çi'nin (öl. M.Ö 36) halkında verdiği nutuk, tarihte "milliyet" fikrinin ilk dile getirilişi olarak ifade edilmektedir.[293]

"Türk"[294] adıyla kurulan ilk devlet Göktürk İmparatorluğu (552-774)'dur.[295] Türk adı, Göktürkler zamanında geniş bir anlama bürünmüş ve büyük bir milletin ismi olarak belirmiştir.[296] Türklerdeki millî duygular ve millet şuuru sadece Türklerin İslâmiyet'ten önceki dönemlerine mahsus değildir.[297] Türklerde, İslâmiyet'i kabullerinden sonra da bu millî duygular devam etmiştir.[298] Zira Kâşgarlı Mahmut'un "Divan-ü Lügat-it Türk"ünde bu millî duygular açıkça görülmektedir.[299] Ahmet Yesevi, Yunus Emre gibi önemli şahsiyetler de millî duygularını dil ve ruh bütünlüğü içinde devam ettirmiştir.[300] Aynı millî duygu ve uygulamalar Osmanlı Devleti'nde de gö-

---

leşme? Millî Kimliğin Yükselişi, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1995, s.104.

293 Sarınay, 1999, s.21; Arık, 1981, s.3-15; László Rásónyi, *Tarihte Türklük*, Çev. Hamit Zübeyr Koşay ve diğ., Örgün Yay., İstanbul, 2007, s.100-113; Rıza Zelyut, *Yabancı Kaynaklara Göre Türk Kimliği*, 3. baskı, Fark Yay., Ankara, 2008, s.20-22.

294 "Türk" kelimesinin anlamı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Semih Tufan Gülaltay, *Tanrı'nın Türk'leri*, Cilt I, 2. baskı, Kafkas Yay., İstanbul, 2003, s.14-31; Ekrem Memiş, *Türk Kültür Tarihi: Türk Kültüründen Bazı Esintiler*, 3. baskı, Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2003, s.5-16; Burhan Yılmaz, *Türklerin Kültürel ve Kozmik Kökenleri: Türklerin Kökenleri Kayıp Kıta Mu'ya mı Uzanıyor?*, Kozmik Yay., İstanbul, 2007, s.75-80.

295 Göktürk Devleti hakkında bkz. Sema Gül, *Türklerin Etnik Kökenleri*, 2. baskı, Nokta Yay., İstanbul, 2007, s.106-115; Oğuz Mete Öztürk, *Geçmişten Günümüze Türk Devletleri*, Nokta Yay., İstanbul, 2002, s.51-71.

296 Hüseyin Salman, "İslâmiyetten Önceki Türk Devletleri", Ed. Cemil Öztürk, *Türk Tarihi ve Kültürü*, 3. baskı, Pegem Yay., Ankara, 2005, s.18; Kafesoğlu, 1991, s.89.

297 İslâmiyet'in kabulünden önceki Türk kültürü hakkında detaylı bilgi için bkz. Zerrin Günal, *İslâm Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, Nobel Yay., Ankara, 2004, s.111-137.

298 İslâmiyet'in kabulünden sonraki Türk kültürü hakkında detaylı bilgi için bkz. Nevzat Köseoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, 3. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1997, s.41-84.

299 Sarınay, 1999, s.21.

300 Bununla birlikte, 12 yüzyılda yaşayan Şecere-i Ensâb yazarı Fahreddin Mübarekşâh ise, Tarih-i Fahreddin Mübarekşâh isimli eserinde Türklerle Türk yurdunun diğer milletlerden ve ülkelerden üstün bir millet ve vatan olduğunu çeşitli delillerle açıklamaya çalışarak Kâşgarlı Mahmud'un düşüncesini pekiştirmektedir. Türk kimliği fikrinin 15. yüzyıldaki en büyük temsilcisi ise Çağatay bölgesinde yetişen Ali Şir Nevaî'dir. Bütün eserlerinde bu fikrin şuurlu bir takipçisi olarak gözüken Nevaî, özellikle Muhakemetü'l-Lûgateyn isimli eserinde bir taraftan Türkçenin, üstün edebiyat dili sayılan Farsçadan daha zengin olduğunu açıklarken, diğer taraftan Türk'ün Fars'tan üstün bir millet olduğunu ifade ederek, millî ruhun bir örneğini vermektedir. Bkz. Sakin Öner, *Ülkücü Hareketin Meseleleri*, Toker Yay., İstanbul, 1977, 29-31.

rülmektedir. II. Murat döneminde Türklerin Tarihine ait Türkçe eserlerin yazılması, devlet idaresinde Türk töresinin uygulanmasına önem verilmesi gündeme girmiş, hatta insanlığın yetiştirdiği büyük simaların toptan Türk sayılmasına kadar ileri gidilmiştir.[301]

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında halkın büyük çoğunluğunu eski Türk geleneklerine bağlı Türkmenler oluşturmuştur. Osmanlı egemenliğinin dayandığı insan öğesinin "anasır" haline ulaştığı süreç içinde Türkler, bu süreci besleyen ve koruyan "unsur" rolünü üstlenmiştir. Türk etnik grubunun hâkim olduğu devlette, Türk dili kısa zamanda yazı dili halini almıştır. Ancak "cihanşümul" bir devlet yapısı inşa eden Osmanlı Devleti uyguladığı "millet sistemi" ile dinî, ırkî, hukukî her türlü eşitsizliği yok etmiş; İslâmî devlet anlayışı, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeden önce büyük bir tarihi mirasa sahip olduğu ve devlet dışında gerek dil gerekse ırk bakımından kendilerine benzeyen bir Türk dünyasının bulunduğu gerçeğini görmezden gelerek "Türk" etnik kimliğini "Müslümanlık" içinde eritmiştir.[302]

Osmanlı'da daha çok dinsel nitelikteki aidiyeti simgeleyen millet kavramı, günümüzdeki anlamıyla bir millet oluşturma bilincinden ziyade bir yandan devletin uyruklarını tanımlama aracı olarak kullanılırken diğer yandan da devlet içinde yaşayan bireylerin kendilerini ifade ediş biçimi olmuştur.[303] Nitekim Osmanlı Devleti'nde Ortodoks Hristiyanlar, Ermeniler ve Yahudiler gibi gayrimüslim cemaatlerin her biri, bir millet olarak görülürken Müslümanlar da etnik farklılıklarından bağımsız olarak tek bir millet olarak telakki edilmiştir.[304] Dolayısıyla Osmanlı toplumda yaşayan bireylerin kendilerini tanımlama şekli ve diğer toplum üyeleri ile arasındaki sınırı belirleyen unsur ise etniklik değil "dinsellik" olarak kendini göstermiştir.

Temelini Klasik İslâm Hukuku'ndan alan ve bir dine veya mezhebe bağlı topluluk anlamına gelen millet olgusu, söz konusu bu topluluğun idarî-dinî yapısını da ifade etmek için kullanılmıştır. "Millet sistemi" olarak kavramsallaştırılan bu yapı, Eski Yakın Doğu ve İslâmî idarenin bir uzantısı, aynı zamanda da çağdaş gereklerin ve topluluk geleneklerinin bir yansıması olarak Osmanlı'da da devam etmiştir. "Millet sistemi"nin başlangıcı

---

[301] Nurullah Aydın, *Milli Siyaset Belgesi: Türklerin Küresel Güç Doktrini*, Kum Saati Yay., İstanbul, 2008, s.638-640; Ayın, 1998, s.759-760.

[302] İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Yay., Ankara, 2007, s.450 vd. Ayrıca bkz. Mikdat Topçu, *Reconquista ve Türk Milleti'nin Mukadderatı*, Erguvan Yay., İstanbul, 2006.

[303] Köker, 2004, s.150.

[304] Yıldız, 2004, s.50.

ise, Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra Devletin daha da güçlenerek iki kıtanın mutlak hâkimi durumuna gelmesi ve güçlü/merkezi devlet geleneğinin yerleşmesi ile eş zamanlıdır.[305]

Fatih döneminde, Hristiyan tebaanın kendi cemaatlerindeki özgürlüklerini korumalarına izin verilmiş, bu uygulama Yahudi ve Ermeni-Gregoryen cemaatler için de tanınmıştır.* Bu gruplar ise, Osmanlı Devleti içinde sosyo-kültürel kimlikleri tanınan "cemaat" ya da "milletler" olarak adlandırılmıştır. Böylelikle Osmanlı'da yasal olarak statüleri belirlenmiş milletler dört grupta toplanmıştır: (i) Ermeniler, (ii) Yahudiler, (iii) Ortodoks Hristiyanlar ve (iv) Müslümanlar. 19. yüzyıl öncesinde Osmanlı toplumundaki milletlere kendi örf ve adetlerine göre bir düzen kurma imkânı verilmiştir. Cemaatler, her türlü dinî ve dâhili işleri düzenlemede serbest bırakılmıştır. Gayrimüslim bir kişinin her türlü sorumluluğu kendi cemaati ve milleti olmuştur.[306] Osmanlı Devleti, gayrimüslimlerin iç işlerine karışmamış, ancak bu serbestlik müslim-gayrimüslim halk arasında bir çatışmayı

---

[305] Nuri Adıyeke, "Islahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair", Ed. Hasan Celâl Güzel, *Osmanlıdan Günümüze Ermeni Sorunu*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2000, s.183.

* Fatih Sultan Mehmed'in Bosna-Hersek'in fethinden sonra 28 Mayıs 1463 tarihinde Milodraz'da yazdırdığı ve aslı halen Bosna-Hersek Fojnica'daki Fransisken Katolik Kilisesi'nde bulunan ferman, Hristiyan tebaanın inanç ve ibadet özgürlüğünün korunduğu ve güvence altına alındığının en somut örneğidir: "Ben Fatih Sultan Han, bütün dünyaya ilan ediyorum ki; kendilerine bu Padişah Fermanı verilen Bosnalı Fransiskenler himâyem altındadır ve emrediyorum: Hiç kimse ne bu adı geçen insanları ne de onların kiliselerini rahatsız etmesin ve zarar vermesin. İmparatorluğumda huzur içinde yaşasınlar ve bu göçmen durumuna düşen insanlar, özgür ve güvenlik içerisinde yaşasınlar. İmparatorluğumdaki tüm memleketlere dönüp korkusuzca kendi manastırlarına yerleşsinler. Ne Padişahlık eşrafından, ne vezirlerden veya memurlardan, ne hizmetkârlarımdan, ne de İmparatorluk vatandaşlarından hiç kimse bu insanların onurunu kırmayacak ve onlara zarar vermeyecektir. Hiç kimse bu insanların hayatlarına, mallarına ve kiliselerine saldırmasın, hor görmesin veya tehlikeye atmasın. Hatta bu insanlar başka ülkelerden devletime birisini getirirse onlar da aynı haklara sahiptir. Bu Padişah Fermanını ilan ederek burada, yerlerin, göklerin yaratıcısı ve efendisi Allah, Allah'ın elçisi aziz Peygamberimiz Muhammed ve 124 bin Peygamber ile kuşandığım kılıç adına yemin ediyorum ki; emrime uyarak bana sadık kaldıkları sürece tebaamdan hiç kimse bu Fermanda yazılanların aksini yapmayacaktır."

[306] Adıyeke, 2000, s.184; Katibe Ülkü İnce, "Türk Kimliğinin İnşası ve (1919-1938) Dönemi Ulus Anlayışı", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, s.6-10.

beraberinde getirmiştir.[307] Her milletin başı, kendi cemaati ile devlet arasında aracı bir rol oynamış, 18. yüzyıl sonuna gelindiğinde her cemaat, kendi dinî önderlerine karşı sorumlu hale gelmiş ve devlet geriledikçe Batılı devletler, milletleri, Osmanlı Devleti içinde kendi çıkarlarını savunacak vekiller olarak kabul etmeye başlamıştır.[308]

Osmanlı Devleti, kuruluşundan yıkılışına kadar, İslâm gücünün ve inancının gerektirdiği ölçütlerde bir devlet anlayışını benimsemiştir. Türkler, İslâm tarihindeki rollerini bilen bununla da gurur duyan bir topluluk olmuştur. Bu gurur, "Türk kavmi (milleti) veya ırkı olarak değil, Osmanlı olarak hissedilmiştir. Osmanlı Devleti'nin varoluş sebebi, dinin emirlerini yerine getirmekti. Bu yüzden savaşta kazanılan zaferler de İslâmiyet'in zaferi idi. Osmanlılar, Darü'l-İslam (İslam ülkesi)'ın sınırlarını genişletmek yoluyla kendilerinden önceki Müslüman hanedanları nasıl geride bırakmışlarsa, İslam'ı kabul ettikten sonra dinî kuruşlarına verdikleri önemde de örneklerinden kat kat ileri gitmişlerdir."[309]

Türklerin içinden çıktıkları milleti bir kenara bırakarak "Osmanlı" üst kimliğine bağlı "Müslüman" bir millet olarak varlıklarını devam ettirmiş olmaları, gerek millî örgütlenme gerekse milletleşme duygularının da belirmesinde geciktirici bir rol oynamıştır. Zira dünyanın Osmanlı Devleti'nden "Türkiye", "Büyük Türk'ün İmparatorluğu" şeklinde bahsetmesi, bu devleti kuran ve yöneten milleti "Türkler" diye adlandırması ve Türkler dışındaki bütün Osmanlı kavimlerinin kendi millî benliklerine sahip çıkmasına karşın Türkler, kurucusu oldukları devletin parçalanmasını hızlandıracağı kaygısıyla, "Türkiye", "Türk Milleti" gibi kavramları kullanmaktan, kendi millî benliklerini açıkça savunmaktan çekinir halde olmuştur.[310]

Diğer yandan, Osmanlı toplumunda iki ayrı yaşam tarzının yarattığı iki kültürel özellik kendini göstermektedir. Bunlar (i) saray ve (ii) taşra kültürleridir. Yüksek, yani saray kültürünün, aşağı yani taşra kültürünü sürekli hor görmesi ve aşağılaması, bu kültürle ilgilenmemesi Türkler arasında millî bilinci canlı tutacak ve kuvvetlendirecek eserlerin ortaya çıkışından en büyük engelleyici faktör olmuştur. "Türk" kavramının zamanla belleklerden silinmesi ile de Türklerle saray arasındaki kültür farkı daha da açıl-

---

[307] Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, Çev. Fatmagül Berktay, 2. baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 1986, s.39.

[308] Ahmad, 1986, s.118.

[309] David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Çev. Mehmet Zeki, Ay Körüsü Yay., İstanbul, 2004, s.13.

[310] Turhan Feyzioğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1987, s.15.

mıştır. Çeşitli karışımlarla etnik saflığını kaybeden ve kendini dinî kavramlarla tanımlayan saray kültürü içindeki yönetici zümre, Türkleri zamanla aşağı kültürden yerleşik bir uygarlığın geri kalmış ve göçebelik halini korumuş unsurları olarak görmeye başlamış ve Türklük de önemini kaybederek küçültücü bir anlam kazanmıştır. "Kaba Türk", "Cahil Türk", "Eşek Türk", "İdraksiz Türk" gibi nitelemeler o dönem için aşağı kültür içindeki tebaayı ifadede sıkça kullanılan tabirler olmuştur. Bir Osmanlı seçkini için ise Türk, halk Türkçesi konuşan ve cahil, eğitimsiz, son derece kaba köylüler anlamına gelmektedir.[311] Bununla birlikte, Türklere karşı gösterilen bu

[311] 19. yüzyıla kadar Osmanlı metinlerinde Türk kelimesine pek rastlanmadığını; Türk teriminin, daha çok "Anadolu köylüsü" veya "Türkçe konuşan Osmanlı" ile "diğer dilleri konuşan Osmanlı"yı ayırt etmek için kullanıldığını belirten Kushner, 19. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti içinde yazılı eserler veren bazı Avrupalı aydınların da, devletin esas unsuru olan Türklere ve Türk kelimesine küçültücü anlam yükleyen eserler verdiğini ifade etmiştir. Kushner, 1887 yılında bir İngiliz gezginin şu ifadelerini örnek olarak verir: "Günümüzde Türk ismi çok nadir olarak kullanılmaktadır. Bu ismi yalnız iki şekilde kullanılırken duydum; ya bir ırkı (milleti) ayırt edebilmek için (örneğin bir köyün Türk köyü olup olamadığını sorarsanız) ya da hor görme biçiminde (örneğin İngilizce'de birisine blochead -beyinsiz- diye bağırılırsa), Osmanlılarda 'Türk Kafalı' tabiri kullanılır". (W. M. Ramsay, *Impressions of Turkey*, London, 1897, s.99) Yine başka bir İngiliz ise Osmanlı Devleti'nde Türk'ün "Türkçe konuşan Müslüman" anlamına geldiğini belirmiştir: "Türkiye'de bir Müslüman'a 'Türk müsün?' diye sorduğunuz zaman size muhtemelen 'Ben Osmanlıyım' yahut da buna benzer bir cevap verecektir. Bir Osmanlı, eğer bir adama o Türktür' derse, bu adamın bir köylü yahut kaba bir insan olduğu anlamına gelir." (Henry Charles Woods, *Washed by Four Seas*, London, 1908, s.163) Aynı şekilde başka bir İngiliz yazar da Türkler ve Türk kelimesi için şu ifadeleri kullanmıştır: "Türk kelimesinin kullanışı Avrupalılar tarafından hiçbir zaman açık, kesin bir şekilde belirtilmemiştir. Günümüzde Avrupalılar bu kelimeyi Osmanlı için söylerken, Osmanlılar ise bunu alay konusu olarak görüyorlar, bağlı bulundukları milletin kan ve kültür yönünden Türklükten uzaklaşmış olduğunu söylüyorlardı." (L. M. J. Gamet, *The Turkish People*, London, 1909, s.XII) Bkz. Kushner, 2004, s.15 ve 43-44. Bununla birlikte Macar Doğubilimcisi Vanbery, 19. yy sonlarında Osmanlı toplumundaki Türklere ve Türk kavramına yaklaşım için şu tespitlerde bulunmuştur: "Bundan kırk yıl önce Türklük ya da edebi alanda Türk sözcüğü kaba, yabani anlamına gelen bir sövgü olarak değerlendiriliyordu. Bir gün, iyi eğitim görmüş bazı kişilerle sohbet ederken, Türk ulusunun [milletinin] etnografik öneminden, bu ulusun [milletin] kollarının Lena kıyılarından Asya'ya öte taraftan da Adriyatik kıyılarına kadar uzandığından, yeryüzünde yaşayan halklar arasında en geniş yayılma olanaklarına sahip olmuş bir ulus [millet] olduğundan söz ettim. Bunun üzerine bana 'siz bizi Kırgızlarla yada kaba saba göçebe Tatarlarla karıştırmış olmalısınız?' yanıtını verdiler. Ben daha o günlerde kendimi Doğu Türkiye'deki lehçelerin incelenmesine kaptırmıştım. Ama bu yolda harcadığım bütün çabalar, bizim kültürümüzden haberdar olan birkaç efendinin dışında gülünç bulunuyordu. İstanbul'daki Türkler arasında Türk milliyetçiliği sorunuyla ya da Türk dilleriyle ciddi bi-

tutumun sadece Osmanlılara özgü olmadığını ifade eden Yetkin ise, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devletleri'nin de Arapların ve İranlıların etkisiyle Türkleri horladıklarını, Selçuklu yazarı Kerimeddin Mahmud'a ait şu cümleyle örneklendirmiştir: "Hunlar, Türkler, köpek ve kurt gibidirler, ellerine fırsat geçerse yağmayı ganimet bilirler, fakat düşman kuvvetli gelirse kaçarlar."[312] Timur da Türklere karşı gösterilen bu tutumun tarihsel süreç içinde kimlik arayışı ile olan bağlantısını şu tespitleriyle ortaya koymuştur:

> "...bu fırsatlar göçebe ve yarı göçebe hayatlarından yerleşik uygarlıklara geçiş sürecinde ortaya çıkmış ve geçişe uyum sağlayamamış unsurlar için kullanılmışlardır. Uygarlık gelişiminin ortaya çıkardığı bu horlayıcı davranış daha önceki devletlerde de kendini hissettirmiştir. Selçuklu uygarlığında da Türkler köylü ve cahil olarak horlanmaktadır. Ancak böyle bir yaklaşım sadece Türklere karşı değildir. Aşiret bağlarını koparmamış ve yerleşik düzene geçmemiş tüm halklar böyle bir küçümsemenin konusudurlar. Bu yüzden Osmanlı Devleti gibi bir İslâm uygarlığında 'bedevi' Araplarla, Arnavut ve Kürt aşiretlerinin de aynı tip küçümsemelere hedef olmaları sık sık görülmüştür. Osmanlı toplumunda kimlik sorunu, tüm ortaçağ uygarlıklarında olduğu gibi, dinî bir renk kazanması ve etnik boyutunun ancak küçültücü bir şekilde varlığını sürdürmesi 19. yüzyıla kadar devam etmiştir."[313]

çimde ilgilenen bir tek kişiye rastlamadım." (François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, 3. baskı, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1999, s.10) Gökalp ise, Türk'ün Osmanlı Devleti'ndeki konumu üzerine şu şekilde eğilmiştir: "Eski Osmanlı seçkinleri, köylüleri Eşek Türk diye aşağılarlardı. Anadolu kentleri de taşralı deyimiyle küçümsenirdi, bütün halka verilen ad avam sözcüğünden başkası değildi. İleri gelenler (havas), yalnız sarayın kullarından oluşan Osmanlı seçkinleriydi. Halka değer vermedikleri içindir ki bu eski seçkinler sanatının ne dili, ne ölçüsü, ne edebiyatı, ne müziği, ne felsefesi, ne ahlâkı, ne siyaset ve iktisat yönetimi, sözün kısacası hiçbir şeyi kalmadı. Türk ulusu [milleti], bütün bu şeylere yeniden her birinin 'abece' (alfabe)sinden başlamak zorunda kaldı. Bu ulusun [milletin] yakın bir zamana değin kendisine özgü bir adı bile yoktu. Tanzimatçılar ona: 'Sen yalnız Osmanlısın, sakın başka uluslara [milletlere] bakarak sen de ulusal [millî] bir ad isteme! Ulusal [millî] bir ad istediğin anda Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasına neden olursun' demişlerdi. Güçsüz Türk, yurdunu yitiririm korkusuyla 'Vallahi Türk değilim, Osmanlılıktan başka hiçbir toplumsal çevreye bağlı değilim' demeye zorunlu kılınmıştı." (Gökalp, 2004, s.42)

[312] Çetin Yetkin, Türk Halk Hareketleri ve Devrimleri, 3. baskı, Say Yay., İstanbul, 1984, s.4

[313] Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, 2. baskı, Hil Yay., İstanbul, 1994, s.98-99.

Türklüğün bu şekilde aşağılayıcı bir tavırla ele alınması, hiç kuşkusuz kimlik kavramının oluşturulmasında bir karmaşaya neden olduğu gibi milliyetçi duyguların gelişmesine de büyük ket vurmuştur. Osmanlı siyasal kültüründe bir kırılma noktası olarak değerlendirdiğimiz modernleşme olgusu ise, kimlik kavramı üzerindeki mevcut tartışmaları daha da şiddetlendirmesi açısından önem arz etmektedir.

3.3.1.2. Modernleşmenin Yarattığı Kimlik Sorunu

18. yüzyılın sonlarında ve daha belirgin bir şekilde 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin içine girdiği modernleşme/Batılılaşma dönemi, devletin temeli sayılan kurumları sarsacak şekilde değişik düşünce ve eylemleri de beraberinde getirmiştir. Millet kavramı ve milliyetçilik fikri de bu farklı düşünce akımlarının başında gelmektedir.

19. yüzyılın başında ivme kazanan modernleşme süreci ile birlikte millet tipi örgütlenme, hem yapısal-konjonktürel hem de iç ve dış tesirler altında yeniden şekillenmeye başlamıştır. Bu şekillenme sürecinde Osmanlı Devleti'nin yapısında yaşanan değişim ise iki yönlü bir "kimlik sorunu" biçimine dönüşmüştür: Bunlar "modern" kimlik ve "Türk" kimliğidir. Zira çağın sosyo-ekonomik gereksinimleri Batılı modernizmi, millî sorunun gelişimi de Türklüğü gündeme getirmiştir.[314] Yani toplumsal bir gerçeklik olarak kabul edilen yeni bir toplum düzenine geçiş süreci, bireylerin toplumsal kimliklerini "modern" ve "Türk" kavramları üzerine inşa etme noktasında kendini göstermiştir.[315]

Osmanlı ve Müslüman bir kültür tabanı üzerinde gerçekleştirilecek olan bu yeni kimlik anlayışı, "dünyevileşme" ile birlikte "milletleşme"yi de zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk Osmanlı siyasal kültürü içinde yok sayılan "birey" ve "bireyselleşme" kavramlarını da anlamlı hale getirmiştir. Bu kapsamda, Osmanlı Devleti'nde modernliğin getirdiği kimlik ölçütleriyle uyuşan bir kimlik olgusundan söz etmek mümkün değildir. Grup kimliği ya da kolektif kimlik açısından modern kimlik anlayışına uymayan, yerel, hetorojen ve daha önemlisi din temelli ayrımsama ile oluşmuş cemaat kimliği söz konusu iken; bireysel kimlik açısından, yerel, kan bağına dayalı ya da dinsel temelli cemaatlerle özdeşime dayanan bir kendini ifade ediş söz konusudur. Oysa modern kimlik, yerel, hetorojen ve dinsel ayrımlarla değil, bütüncü ve millî

---

[314] Remzi Yardımcı, "Atatürkçü Düşüncede Ulusal Kimlik Bilinci Kavramı", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, İstanbul, 1999, s.97.

[315] Timur, 1994, s.195-196.

farklılıklarla var olmaktadır.[316] Zira modernleşme ile ortaya çıkan kurumsal ihtiyaçlara genel itibariyle milliyetçi prensipler doğrultusunda çözüm üretilmeye başlanmıştır. Bu çözüm, sanayileşmeyle birlikte kaybolan cemaat yapısının yerine ikame edilecek daha hayali cemaatleri ifade eden, içine alan çok daha geniş ölçekli nüfusu içinde barındıran bir kardeşlik, bir dayanışma, adeta tüm cemaat yapılarının içinde olan, yani modern toplum şartlarında ortaya çıkan milliyetçilik ideoloji üzerine odaklanmıştır.

Ancak, modernleşme olgusunun, devletin içinde bulunduğu durumdan kurtuluşun en önemli anahtarı olarak pragmatik bir yaklaşımla değerlendirilmesi, çarpık bir modernleşme projesinin uygulanmasını beraberinde getirmiş ve Batı toplumlarında görülen millî kimlik anlayışı ve millî bütünleşme duygusu, gerek toplumsal yapının özellikleri, gerekse devletin yöneticilerinin/aydınlarının farklı tutumları nedeniyle oldukça geç görülmüştür.[317] Milletin oluşturulmasında da Türkçülük akımı, Osmanlıcılık ve İslâmcılıktan sonra doğmuştur. Tanzimat, Batılı görüş ve değerleri, fark gözetmeksizin ve Türk halkının içinde bulunduğu ortamı göz önünde bulundurmaksızın benimsemekle, Türk kültürünün halk kitleleri ile aydınlar arasındaki çelişki şeklinde ortaya çıkan asıl soruna da çözüm getirmede başarısız olmuştur.

Osmanlı aydınlarının, Batılı "millet" fikri ve milliyetçi akımları ile karşılaştıkları ve kendi topraklarında "millet" ideali oluşturmaya kalkıştıklarında, hem milleti keşfetme hem de millet oluşturma durumunda olduklarını belirten Türköne'ye göre: "Hazır duran, keşfedilmeyi bekleyen millet 'İslâm milleti'; dönemin zarurî şartları icabı yaratılmaya çalışılan millet ise 'Osmanlı milleti'dir. 'Türk milleti' fikri çok geç tarihlerde, Osmanlı toplumunda gelişen yerli formlarla, Batılı modern 'nation'un eklenmesiyle ortaya çıkmış

---

[316] Yardımcı, 1999, s.97.

[317] Akçura, modernleşme düşüncesinin Osmanlı pratiği hakkında şunları ifade etmiştir: "...Türklerin teori ve fikriyat ile uğraşıp yorulmaktansa, başkalarının teorik düşüncelerinden çıkan pratik sonuçları uygulama ile işi kolaylaştırmayı tercih ettiklerini gösteren olaylar pek çoktur...Avrupa fikirleri, esaslarından iyice incelenip, o esaslara göre Osmanlı sosyal hayatının incelenmesiyle elde olunacak asıl sonuç düşünülmeksizin, yani teori ve düşünce vadisinde zihin yorulmaksızın, yüzeysel olarak öğrenilen bazı Avrupa düşüncelerinin Avrupaca kesinleşmiş bazı pratik sonuçları, Osmanlı sosyal hayatına, yukarıdan ve aşağıdan, yani hükümetin iradesini elinde tutan devletin yöneticileri ile hükümetin idaresini beğenmeyen aydınlar tarafından uygulanmaya kalkışıldı ki, bunun yukarıdan başlayanı 'Tanzimat', aşağıdan geleni 'Yeni Osmanlıcılık' hareketi adını almıştır; her iki hareket de iş ve düşünceden çok uzaktır; her iki hareketin düşüncelerine dair ciddi eserler arayıp bulmak çok zordur." (Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, 3. baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 2008, s.23)

ve öncekilerden bazı unsurları devralmıştır. Türk milliyetçiliğinin bugün bile nazarî bir meselesi olarak varlığını sürdüren 'İslâmlık' ve 'Türklüğün' telifi meselesi 'İslâm milleti' fikrinden; Türk milliyetçiliği fikrinin ana unsurlarından 'Vatan ideali' ise 'Osmanlı milleti' yaratma gayretlerinden günümüze intikal etmiştir."[318]

Avrupa'da özellikle Napolyon'un askerî istilâ girişimleri sonucu milliyetçilik ideolojisi ile birlikte Fransız Devrimi'nin getirdiği hürriyet, eşitlik, cumhuriyet ve lâiklik gibi kavramlar Osmanlı toplumunda da etkisini bulmaya başlamıştır. Avrupa'daki savaşlar ve sonrasında kurulan Avrupa ulus-devletleri ise, Osmanlı Devleti içerisindeki milletleri de uyandırmış ve devlete karşı, içinde milliyetçi duygular taşıyan isyanlar başlamıştır. Önceleri Hristiyan Balkan milletleri arasındaki milliyetçilik hareketleri ile başlayan isyanlar sonraki yıllarda genele yayılmış ve devlet bünyesinde yaşayan Müslümanlar arasında da kendini göstermiştir. Bu gelişmeler Osmanlı Türkleri arasında Türk aydınlarının uyanmasına; Türk kimliğinin ve milliyetçilik fikrinin ortaya çıkmasına ve yayılmasına etki etmiştir.

Tanzimat'la başlayan "yasal yönetim" düşüncesinin, toplumsal bir meşruluk zeminine oturması gerektiği düşüncesiyle birlikte Osmanlı bürokrat-aydını ilk kez bir kimlik arayışına girmiştir.[319] Kimlik belirmedeki tepeden inmeci ve devlet merkezli (paternalist) anlayışla oluşturulan kimlik, bir "devlet kimliği" şeklinde kendini göstermiştir.[320] Ancak, toplum tarafından benimsenmeyen bu tepeden inmeci kimlik anlayışı, bazı grupların yaşamına "kimlik arayışı" kavramını getirirken,[321] bazı gruplar içinse var olan kimliğin Avrupa örneğine göre farklı biçimlerde temsili ilkesini uyandırmıştır.

Kimlik arayışları içinde Tanzimatçılar, soruna yönetsel bir perspektiften yaklaşmış ve Osmanlı'daki toplumları geleneksel bir yöntemle yeniden düzenleyerek yüksek bir kimlik olarak ele aldıkları "Osmanlı Kimliği"nde birleştirmek istemiştir. Öğün'ün ifadesiyle: "o güne dek kıskançlıkla devlet dairesinde saklanan bir kimlik topluluklara giydirilmiş olacaktı. Sonuçta devlet ile tebaası arasındaki geleneksel mesafeler korunuyordu. Eskiden 'bölebildiğin derecede yönetebildin' şimdi de 'böldüklerini birleşti-

---

[318] Mümtaz'er Türköne, "Tanzimat'la Millet Fikrinin Doğuşu", Der. Mümtaz'er Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yay., Ankara, 1994, s.129.

[319] Tanzimat'la birlikte şekillenen yeni siyasal kimliğin şibih-laik yönü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ejder Okumuş, "Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt V, Sayı 4, 2005, s.9-36.

[320] Süleyman Seyfi Öğün, "Uçucu Kimliklerimiz", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, s.53.

[321] Yardımcı, 1999, s.99.

rebildiğin derecede yönetebilecektin."[322] Tanzimatçıların paternalist yaklaşımına karşı popülist bir reddiye gerçekleştiren Yeni Osmanlılar ise köktenci bir anlayışla "hayata saf yönetsel prensipler açısından değil, bu prensipleri de kuşatacak moral ilkeler açısından"[323] bakmışlardır. Tanzimatçıların sadakatle sürdürdükleri "yasalcılık" geleneğini, göreli bir "toplumsal" bir düşünceyle dolayımlamak isteyen Yeni Osmanlılar, bek'a sorununun yasa koymakla atlatılamayacağını, "meşruluk" zeminine oturmayan hiçbir düzenlemenin uzun ömürlü olamayacağını dile getirmiştir.[324] Saraya ve Bâb-ı âliye karşı sürdürdükleri mücadeleyi halk için yaptıklarını açıklayan Yeni Osmanlılar, halk kelimesinin karşılığı olarak "ahali" veya "tebaa"nın dışında ümmet kelimesini de yeniden hayata geçirmiştir.[325] Ancak, kelimeyi dinî anlamından sıyırarak, Osmanlı halkının cins ve mezhep farkı dikkate alınmaksızın, bütününü ifade etmek için kullanma gayreti için de olan Yeni Osmanlılar bu amaçlarında pek de başarılı olamamıştır. Zira Yeni Osmanlılar'ın, kimlik üzerine yaptığı tartışmayı Öğün şu cümleleriyle özetlemektedir: "Kanunların bir 'ruhu' olması gerekirdi. Kolektif değerlerle uyumlu olmayan, başka bir ifade ile 'kimlik' ile tutarlı olmayan bir kanuniliğin çıkmazları üretmekten başka bir işe yarayacağı yoktu. Osmanlı için kimlik ya da kanunları meşrulaştıracak olan yüksek ilke 'İslâmiyet' olabilirdi. İslâmiyet, zaten, öteden beri göreli (dolayısıyla çok eski ve yetersiz) bir şekil de olsa biricik yapıştırıcı ilkeydi."[326]

Modernleşme olgusu, Osmanlı toplumunda "Doğu-Batı" sorunundan ziyade toplumsal bir kimlik sorununu beraberinde getirmiştir. Batı'nın ortaya koyduğu, dünyevileşme, birey, vatandaş, millet, milliyetçilik, millî egemenlik, ulus-devlet, kimlik ve millî kimlik gibi kavramların hem evrensel bir niteliğe sahip oluşu hem de bireyin kendini tanımlaması ve "öteki"lerden farklılığını ortaya koyması noktasında tikelci bir özelliğinin olması, kimlik kavramının tüm toplumlarda olduğu gibi Osmanlı'da da kaçınılmaz olarak tekrar kurgulanarak yeniden yapılanmasına itmiştir.[327]

Bu dönemde, modernleşmenin getirdiği yaklaşım ve Osmanlı Devleti'ne tâbi olan azınlıkların millî benliklerini idrak ederek bağımsızlıklarını kazanıp teker teker devletten ayrılmaları, devlet yöneticileri ve aydınlarının

---

[322] Öğün, 1995, s.54.

[323] Öğün, 1995, s.54.

[324] Yardımcı, 1999, s.99.

[325] Aydın Taneri, *Türk Devlet Geleneği: Dün-Bugün*, 3. baskı, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2004, s.100.

[326] Öğün, 1995, s.54.

[327] Yardımcı, 1999, s.100.

bu dağılma ve parçalanmayı önleme konusunda, "kimlik" temelli harekete geçmelerini sağlayan en önemli husus olmuştur. Ortaya konan çözüm önerilerinin amacı ise, kimliğin belirlenmesi ve oluşan yeni kimlik etrafında bütünlüğün tekrar sağlanmasına odaklanmıştır. Ancak, dönemin yöneticilerinin devletin parçalanmasını önlemek için önce Osmanlıcılık ve daha sonra da İslâmcılık siyasetini uygulamaya başlamaları, Türkçülük siyasetinin istenen ölçüde hayat geçirilmesinde engelleyici faktör olmuştur. Türkçülüğün esaslarını kurmak üzere, millet, tarih ve dil anlayışlarından hangisinin temel ölçüt alınacağı yönünde atılan ilk adımlar, bu dönem Türk kimliği çalışmalarının ilmi yönde gerçekleştiğinin gösterir ki, bu nedenle ileri sürülen fikirler, geniş halk tabakalarına kadar inememiş, daha çok aydın düşüncesi olarak kalmıştır.

Millî kimliğin ve milliyetçilik düşüncesinin Osmanlı toplumunda hayata geçirilememesinin nedenleri elbette bunlarla sınırlı değildir. Bu saydıklarımızın yanında pek çok farklı olay, millet ve milliyetçiliğin gelişmesini engellemiştir. Bu engelleyici nedenleri ayrı bir başlık altında incelemek ise özellikle Türk siyasal kültürü bağlamında millet ve milliyetçilik algısının belirlenmesinde büyük yarar sağlayacaktır.

3.3.1.3. Milliyetçiliğin Gelişmesini Engelleyen Nedenler

Avrupa'da 18. yüzyılın sonunda ortaya çıkan millî kimlik kavramı ve milliyetçilik akımı, Osmanlı toplumunda 19. yüzyılın sonlarında yeni yeni filizlenmeye başlamış, 20. yüzyılda etkisini göstermiştir. Bu gecikme, sadece Osmanlı'nın dağılmaması isteğiyle açıklanamayacak biçimde, içinde ekonomik, siyasal ve kültürel açıdan birçok sorunu barındıran bir olgudur. Bunun yanında Osmanlı Devleti içinde Türk millî kimliği ve milliyetçilik fikrinin geç olarak belirmesinin nedenlerini, özellikle Osmanlı'daki milliyetçi hareketlerin Watson'un kategorileri içinde neden ilk grupta yer almadığı, yani egemen devlet ve millet kavramlarının neden Osmanlı Devleti'nde bir arada ve eşzamanlı olarak, güçlü bir milliyetçi ideoloji altında gerçekleşmediği ya da Greenfeld'in milliyetçilik tiplemelerine göre, neden vatandaşlık bağının esas alındığı bireyselci-özgürleştirici tiplemede değil de etnik bağın esas alındığı kolektivist-otoriter grupta bulunduğu ekseninde tartışmak mümkündür. Oba, Türk kimliği ve milliyetçiliğinin doğuşunu geciktiren nedenleri, Osmanlı Devleti'ndeki (i) monarşik, (ii) dinsel ve (iii) sınıfsal-kültürel yapılar üzerinden incelemiştir.[328] Bizde konuyu siyasal kültür bağlamında ele alacak olursak, Oba'nın gruplandırmasına paralel olarak birbi-

[328] Oba, 1995, s.31-49.

rini ile bağlantılı farklı sebepler karşımıza çıkar ki bunların başında siyasal kültürün oluşumunda önemli role sahip olan din olgusu gelir. Osmanlı'nın sınıfsal-kültürel yapısı, devlet sistemi, Türklük kavramına bakış da millî kimlik ve milliyetçilik olgularının Osmanlı toplumunda gecikmesinin başlıca nedenleri arasındadır.

Halifelik makamının Mısır seferi sonrası Osmanlı Devleti'ne geçmesi, teokratik bazı eğilimlere yol açmış ve dinsel yapı güçlenmiştir. Halifelik makamı ile birlikte bir bakıma Arap kültür ve geleneklerinin İslâm kimliği de Osmanlı'ya taşınmış; bundan sonra Osmanlılar kendilerini İslâmlık ile özdeşleştirerek millî kimliklerini İslâmiyet içinde eritmiştir.[329] Dinsel motifli bir toplum anlayışı ise her dinde olduğu gibi cemaat yapısını belirgin bir hale getirmiştir. Bunun yanında, Emperyalist Avrupa sermayesinin, 17. yüzyıldaki yayılmacı politikasını Osmanlı'daki Müslüman olmayan tüccarlar aracılığıyla devam ettirmesi gayrimüslim bir ticaret burjuvazisi yaratmış;[330] Batı'ya açık, Batı yaşantı ve değerlerini hızla içselleştiren bu ticaret burjuvazisi, klasik dönemin din esaslı "millet" anlayışının yerine, modern "millet" ve milliyetçilik" anlayışının gelişmesine öncülük etmiştir.[331] Yeni oluşan bu gayrimüslim burjuvazisinin işini kolaylaştıran en önemli unsurlardan biri de, devlet içinde kendi kültürel değerlerini o güne değin koruyan kiliseler olmuştur. Oysa Avrupa'da kilise, milliyetçi hareketlerin uzun bir süre karşısında yer almıştır. Oba'ya göre: "Avrupa'da milliyetçiliğin doğuşunu, millî devletlerin ortaya çıkışını kilise engellerken Osmanlı Devleti'nde aynı örgüt millî bilincin canlı tutulmasında bir mekanizma rolü oynayabilmiştir."[332] Bu durum karşısında Türkler ise, "İslâmiyet içinde eriyerek kendi benliklerini kaybettikleri gibi, kendi kültürel değerlerini canlı tutabilecek ne kilise gibi örgütlere ne de lidere sahip olmuşlardır."[333] Akçam, İslâmiyet'in, Osmanlı'da olduğu gibi, başka hiçbir devlette milletleşme sürecini bu kadar başarılı tıkamadığını[334] ifade ederken, Lewis, "İslâmlığı kabul eden uluslar [milletler] arasında hiçbiri, kendi ayrı özdeşliğini İslâm ümmeti

---

[329] Taner Akçam, "Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.54.

[330] Osmanlı Devleti'nin bu dönemde dünya ekonomisine katılması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Reşat Kasaba, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi: On Dokuzuncu Yüzyıl*, Çev. Kudret Emiroğlu, Belge Yay., İstanbul, 1993, s.17-35.

[331] Yardımcı, 1999, s.101.

[332] Oba, 1995, s.41.

[333] Oba, 1995, s.41.

[334] Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1995, s.38.

içinde eritmekte, Türklerden daha ileri gitmedi."[335] tespitinde bulunmuştur.[336]

Bunun yanında, Osmanlı Devleti içinde yaşayan Türkler medreselerde kendi dilleri yerine Arapça'yı öğrenmiş, ümmet terbiyesi ile yetişmiş ve ümmet kültürünü kendi kültürlerine tercih etmiştir. Ergin, bu deveyi, Araplaşma ve İskolastik* Tedris Devri olarak adlandırır ki bu dönem 1473'ten başlar ve 1938 sonuna kadar 465 yıl sürer. Bu devir millî değil daha ziyade dinidir.[337] Türk millî kimliği ve milliyetçilik fikrinin Osmanlı Devleti'nde geç oluşmasında dinî bir etken olarak belirtilebilecek diğer bir husus da, milliyetçiliğin İslâm'a aykırı olduğu inancıdır.[338] İslâmcılık akımı bünyesinde milliyet eleştirisi iki yönlü yapılmıştır: (i) İslâm esas olarak milliyetçiliği dışlar, (ii) milliyetçilik, İslâm'daki kardeşlik duygusunu yok eder.[339]

Diğer yandan, Bizans, Sasani ve Arap kurumlarının etkisi ile oluşturulan monarşik ve merkeziyetçi yapının yanında düzenli bir veraset sisteminin de olmayışı devlet içinde sürekli bir taht mücadelesini karakteristik bir yapı haline getirmiştir. Bu nedenle Osmanlı hanedanı iktidarını korumak için Türkmen ailelerini yönetimden uzaklaştırmıştır. Monarşik yapının

---

[335] Lewis, 2004, s.327.

[336] İslâmiyet'in Osmanlı'daki millî kimliklerin ve milliyetçilik duygularının ortaya çıkmasını engelleyici bir rol oynadığı görüşüne karşın Gürkan, dönemin Türk aydınları ve yöneticilerinin İslâm bütünleşmesi yerine, Batı tipi milliyetçiliğin en aşırı, en mutaassıp şeklini ikame ettirmelerinin, Türklerle toplumun diğer unsurları arasında kesif bir nefreti doğurduğunu, bu durumun da Osmanlı'yı parçalayıcı en büyük etken olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ahmet Gürkan, *İslâm Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Nur Yay., Ankara, [ty], s.339.

* M. Cevdet'in mütalaasına göre, bir şeye, bir esere, bir tarz ve bir usule iskolastik dedirten dört şeydir: Birincisi, Şark veya Garp kitaplarından, müelliflerinden, mezheplerinden birine saplanıp kalmak; İkincisi, söylenen, okunan, tercime ve nakledilen kitapların, programların, usullerin, tedbirlerin millî ve mahalli muhit ve ihtiyaç ile alakalarının derecesini takibden ve ihtiyaçlara zaruretler değiştikçe onlarda tebdil ve ıslahtan gaflet etmek; Üçüncüsü, tecrübe ve müşahededen istinbat edilmesi lazım gelen malumatı kitaptan almaya savaşmak; Dördüncüsü, tecrübe ve öüşahade icrasına imkân olmayan hakikatlerden bahseden eserlerin mütalaası zamanında başka eserler, başka mezhep ve mesleklerle mukayeseli yani o eserin, o nazariyenin çürük ve sağlam noktalarını temyiz ettirecek intikadı akli ameliyesini terkeylemek ve kör bir teslimiyet göstermektir. Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Cilt 1-2, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, s.3-4'ten aktaran Karaadıç, 1997, s.36-37.

[337] Karaadıç, 1997, s.37.

[338] Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, Çev. Tansel Demirel, 3. baskı, İletişim Yay., 2003, s.107.

[339] Arai, 2003, s.108.

bir dayanağı olan "kul sistemi" nedeniyle de Türkler devlete hâkim bir konuma gelememiştir. Hatta Osmanlı soyuna rakip olabilecek aileler ortadan kaldırılmış, Türk ailelerden kız alma usulüne son verilerek harem yoluyla tahta veliaht yetiştirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti gelişme süreci içinde, padişahın Türk unsurunu ikinci plana atarak devşirmelerden oluşan "kapıkulu sistemi"ni* kurma çabası Fatih döneminde son şeklini almıştır. "Kuruluş dönemi Osmanlı toplumunda etkin iktidar olarak gözlediğimiz 'Türkmen aristokrasisi' başlangıçta kapıkulunun gelişmesine göz yummakla kendi sonunu hazırlamış ve bundan yararlanmasını bilen kapıkulu Fatih Sultan Mehmed döneminden başlayarak imparatorluk yönetimindeki Türk unsurunu tümüyle saf dışı etmiştir."[340] Kapıkulu sistemi ile hanedan, devletin yüksek mevkilerine zararsız olduğuna inandığı kişileri getirmiştir. Enderun'da yetişen bu kişiler; "...toplumdan soyutlanmış, saray dışına izinle çıkışları bile sınırlandırılmış gençler olarak ve daha önemlisi Türk asıllı olmadıklarından ne toplumu tanıyorlar ne de ulusal [millî] nitelik taşıyorlardı."[341] Devşirmelerin, Türk-İslâm olmaması, geriye her türlü bağın kopartılmak istenmesinin, bir tür "kültür şoku" yaratmak çabasının bir ürünü olmuştur.[342]

Osmanlı padişahları, Hristiyan unsurlara ve uygulamalara karşı olan aristokrasiyi merkezden uzaklaştırarak, esnafın gücünü de azınlıklar karşısında yavaş yavaş azaltmıştır. Bu kesimi Türk burjuvazisine dönüştürmek yerine ortadan kaldırmayı amaçlayan devlet, Türk milliyetçiliğinin önderliğini yapabilecek öncü kesimi de böylelikle kendi eliyle yok etmiştir. Devletin saltanata rakip olabilecek ailelerin ortaya çıkmasına yönelik politikası sonucu da, devlet içinde Türk milliyetçiliğinin çıkmasına öncülük edebilecek nüfuz sahibi Türk aileleri de ortadan kaldırılmıştır. Böylelikle Türkler, devlet içinde ancak güç kaynağı şeklinde kalabilmişler ve devlet yönetimindeki etkinlikleri de azalarak devletin kendisi olmaktan çıkmışlardır. Bunun sonucu olarak ise, toplumda "Osmanlı" kavramı yeşermiş,

---

* Kapıkulu, geniş anlamıyla, saraya ya da padişaha bağlı yönetici ve savaşçı gruptur. Kapıkulu üyeleri Hristiyan tutsak veya devşirmelerden oluşturulmuş, belirli ocak ve okullarda belirli bir eğitimden sonra; devletin askerî ya da yönetim alanlarında görev alarak bu hizmetleri karşılığında hazineden "ulufe" denilen bir ücret alan kimselerdir. Bkz. Ateş, 1994, s.155-156.

340 Ateş, 1994, s.161.

341 Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s.45'ten aktaran Ergün Akgün, "Milliyetçilik ve Tarih Öğretimindeki Yeri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1996, s.22.

342 Ateş, 1994, s.160.

"Türk" kelimesi bir kabahat hatta bir küfür olarak kabul edilmeye başlanmıştır.[343]

Osmanlı Devleti'nin, monarşik, dinsel, ekonomik, sınıfsal ve kültürel yapısı, Türkler arasında milliyetçiliğin oluşmasına yol açacak unsurları ortadan kaldırmıştır. Osmanlıların Türkçe'yi devletin resmi dili yapmalarına rağmen, Türk kelimesinin onur kırıcı bir anlam ifade ettiği söylenebilir.[344] Batı, Osmanlılara Türk ve Osmanlı ülkesine Türkiye demesine rağmen, Devlet yöneticileri için Türk kelimesini kullanmak istememiştir.[345] Bunun en büyük nedeni ise toplum içindeki ayrımın Müslüman-gayrimüslim şeklinde yapılmış olmasıdır. Tüm kimliklerin İslâmlık içinde eritilmiş olması da tarihsel geçmişin silinmesini beraberinde getirmiştir. Georgeon'a göre: "Türklerin İslâm öncesi geçmişleri, Asyatik kökenleri ve oradan göç edişleri kolektif hafızadan silinmiş, unutulmuştur. Bu geçmişin ve eski uygarlığın kalıntıları resmî çevrelerin dışında, Türk köylüsünün geleneklerinde, özellikle de Anadolu göçebeleri arasında yaşıyordu."[346] Saray kültürünün taşra kültürünü hor görmesi ve kozmopolit Osmanlı kültürü yaratma çabası da, Türk kültürünün ve millî kimliğinin oluşumunda büyük bir engel olmuştur. Türk unsuru olarak bilinen tek özellik ise dil olmuştur ki, Türk dilinin de saflığını ne kadar koruduğu tartışma konusudur. Zira devlet, Arapça ve Farsça sözcüklerin egemen olduğu Osmanlıca Türkçesi'ni da daha doğru bir ifadeyle Osmanlıca'yı kullanmıştır. Yine Georgeon'a göre: "kültürel açıdan bakıldığında, Osmanlı dili Türk olmaktan çok, Müslüman'dı."[347]

Geleneksel Osmanlı kaynaklarında Türkler iki şekilde ele alınmıştır. İlki "Kutsal Tarih"i oluşturan "silsilename"nin bir halkası olmuşlardır ki, bu anlamda İslâm uygarlı tarihinde onurlu bir yer işgal etmişler ve İslâm'ın kılıcı olarak daima övgü konusu olmuşlardır. Osmanlılar da bu bağlamda Türk kökenli olduklarını hiçbir zaman unutmamışlardır. Bununla birlikte

---

[343] Türkler ve onların kaynağı olarak görülen Anadolu, devlet düzeni içinde özel bir konuma sahip olamamıştır. Padişahlıktan sonra gelen sadrazamlık makamına gelenlerin büyük bir kısmı da aslen Türk olmamıştır. Ancak, bütün bunlara rağmen, Anadolu'nun devletin önemli bir unsuru olduğu unutulmamıştır. Rumeli'de çıkan isyanları bastırmak için Anadolu askeri kullanılmış, devşirilenler de Türk-İslâm terbiyesini almak için yine Anadolu'ya gönderilmiştir. Fethedilen yeni topraklara Anadolu Türk köy halkı, göçebeleri, bütün esnafıyla birlikte Padişahın emriyle zorla yollanmış ve bunlar yeni fethedilen toprakların İslâmlaştırılmasında ilk nüveyi oluşturmuştur. Bkz. Lewis, 2004, s.9-10; Yardımcı, 1999, s.103.

[344] Jacob M. Landau, *Pantürkizm*, Çev. Mesut Akın, Sarmal Yay., İstanbul, 1999, s.48.

[345] Oba, 1995, s.240.

[346] Georgeon, 1999, s.14.

[347] Georgeon, 1999, s.14.

Osmanlı toplumu klasik çağın kurumsal istikrarına kavuşurken; Türklük sorunu ikincil bir şekilde yerleşik uygarlığın geri kalmış, göçebelik halini korumuş unsurları olan Türkmen, Yörük aşiretleri ve bunların korudukları Orta Asya'dan beri süreklilikler içeren Türklüğe özgü kültürel değerleri olarak ortaya çıkmıştır.[348]

Öte yandan, Osmanlı Devleti, sınıfsal ve kültürel yapısının bir sonucu olarak merkatilist sürecin dışında kalmıştır. Bu durum, Osmanlı Devleti'nde pre-kapitalizm için yeterli sermaye birikiminin oluşmasını engellemiştir. Osmanlı toprak yapısı nedeniyle Anadolu halkı kendisini biçimlendirecek zengin Türk çiftçisinden ve milliyetçi gelişmelere yol açabilecek bir düzenin doğmasından mahrum bırakılmıştır. Kapitülasyonlar ve merkantilist siyaset yokluğu ise Türkler arasında milliyetçi gelişmede esas rolü oynayabilecek bir Türk müteşebbis sınıfın oluşumuna imkân vermemiştir. Keyder, Türk milliyetçiliğinin önüne geçecek Türk burjuvazisinin oluşmamasını iki özgül koşulla açıklamıştır: "Bu özgül koşullardan biri tarımsal yapıda büyük toprak mülkiyetinin olmaması, diğeri ise I. Dünya Savaşı sonrasında Hristiyan burjuvazisinin büyük bölümünün ülkeden çıkarılmasıdır."[349]

Daha önce belirttiğimiz gibi, Osmanlı toplumu içindeki yönetici zümre ya da saray kültürünün temsilcileri gerek etnik saflıktan uzak oluşları gerekse kendilerini dinsel kimlikler üzerinden tanımlamadıklarından dolayı "Türk" kelimesi küçültücü bir anlama bürünmüştür. Osmanlı'daki bu yaygın Türk düşmanlığının nedenlerini ise, Akçam'ın, Osmanlı toplumu içinde Türk ailelerinin etkinliklerini yitirmelerinin sebebi olarak ele aldığı[350]: (i) Devşirme sistemi, (ii) Timur ile yapılan Ankara Savaşı'nda Anadolu Türkmen beylerinin Timur'un yanında yer almaları, (iii) Arap-İslâm bilincinin etkisi, (iv) Alevi-Türkmen ayaklanmaları kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Devşirme ve kapıkulu sistemi sayesinde, Türklere iyi gözle bakmayan ve daima aşağılayan Osmanlı bürokrasisini elinde bulunduran devşirmeler, devletin gerilemesinde yönetim kademelerine Türklerin sızmasının en büyük etken olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Anadolu Türk Beyleri'nin 1402 yılında Ankara Savaşı'nda Osmanlı'ya ihanet ederek Timur'un safında yer almaları, Osmanlı'nın yenilgisine neden olmuş, sonrasında "Osmanlı devşirme erkanı, Timur önündeki yenilginin hanedana verdiği

[348] Timur, 1994, s.98.

[349] Keyder, 2003, s.10.

[350] Akçam, 1995, s.45-46.

kompleksi ve bu yenilgiden doğan acılarla sömürerek...Anadolu'nun Türklere karşı güvensizlik duygusu...[ve] hınç aşılamaya çalışmışlardır."[351] Arap-İslâm Savaşı da Türklere karşı düşmanlığı besleyici diğer bir faktördür. Osmanlı medreselerinde, Türkleri aşağılayan ve onları hayvanlarla eş değer gören Arap-İslâm eserleri eğitim sisteminin temelini oluşturmuştur. Arap-İslâm aleminde Türkler, özellikle Kur'an yorumlarında insanlık düşmanı canavarlar sürüsü, insanlığa felaket getirici bir ırk biçiminde tasvir edilmiştir. Türkleri aşağılayan ve hayvan yerine koyan benzeri ifadelere, hemen hemen bütün İslâmî temel eserlerde rastlamak mümkünüdür. Bu eserler Osmanlı medreselerinde eğitimin temelini oluşturmuştur.[352] Türk düşmanlığını besleyen diğer bir unsur da Türk-Alevi ayaklanmalarıdır. Osmanlı tarihi boyunca gözlenen Anadolu köylüsünün merkezi yönetime karşı sosyal içerikli başkaldırılarını; gerek ayaklananların Türkmen aşiretli olmaları, gerekse dinsel karaktere sahip oluşları Osmanlı yöneticilerini Türk-Alevi düşmanı bir tavır içine sokmuştur.[353]

Avrupa'da 18. yüzyılın sonunda ortaya çıkan millî kimlik kavramı ve milliyetçilik akımının, Osmanlı toplumunda ancak 19. yüzyıl sonlarında oluşmaya başlamasının nedenlerini yukarıda saydığımız unsurların yanında ekonomik, siyasal ve kültürel açıdan pek çok nedene bağlamak elbette mümkündür. Devletin azalan gücünün tekrar sağlanması amacıyla öne sürülen fikirler, tarihsel mirasın izlerini taşıyarak ya "Osmanlı" ya da "Müslüman" anlayışının etkisiyle hareket etmek zorunda kalmıştır. Bunlar içinde sadece Türklük varolan düzeni tamamen ortadan kaldırmayı göze almanın bir sonucuydu ki, bunu o dönem içinde Osmanlı aydınlarından beklemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira Osmanlı aydını, "kimlik sorunu" üzerinde düşünmeye başladığında da bu konuda yani Türklük bilincine zemin oluşturması açısından, kültürel birikim anlamında kendilerine yardımcı olabilecek düşünce araçlarından yoksundu. Oysa Batı, kütüphane ve kataloglarıyla, bilimsel dernek ve kurumlarıyla, uzmanlaşmış yayınlarıyla bütün dünyaya egemen olacak bir düşünce arsenali yaratmıştı. Sosyo-ekonomik azgelişmişlikle bir arada giden kültürel bir azgelişmişlik içinde bulunan Osmanlı Aydınları, bu kültür kıtasında düşünmeye başladılar. Eğer sabırlı bir çalışma ile Batı kültürünü özümseyebilseler ve buna kritik bir biçimde bakabilselerdi, sorun çok daha ileri bir çözüme kavuşabi-

---

[351] Muzaffer Özdağ, "Osmanlı Tarih ve Edebiyatında Türk Düşmanlığı", *Tarih ve Toplum*, cilt XI, Sayı 65, Mayıs 1989, s.10.

[352] İlhan Arsel, *Arap Milliyetçiliği ve Türkler: Arap Milliyetçiliğinde Türk Aleyhtarlığı, Dil ve Din Unsurları ve Türkle İlgili Sorunlar*, 4. baskı, İnkılâp Yay, 1987, s.32 vd.

[353] Yardımcı, 1999, s.107.

lirdi. Oysa bunun önkoşulları yoktu. Osmanlı aydınları devletten bağımsız değildiler ve hepsinin de ortak amacı 'devleti kurtarmak' idi. Bu yüzden Batı düşüncesine selektif bir biçimde ve savunma içgüdüsüyle baktılar"[354]

3.3.1.4. Türk Millî Kimliğinin Doğuşu ve Siyasallaşması

3.3.1.4.1. I. Meşrutiyet Dönemi: Kültürel Milliyetçilik

Fransız Devrimi, gayrimüslim milletler arasında milliyetçilik hareketlerinin yayılmasıyla Osmanlı Devleti'nde de kendisini göstermiştir. Bu durum tim etnik kimliklerin üzerinde siyasî bir sadakat odağı sağlamaya çalışan Osmanlıcılık akımını meydana getirmiştir. Etnik ve mezhep ayrımını reddeden Osmanlıcılık, sultana sadakat ve bağlılık fikrinde temellenmiştir. Müslüman ya da Hristiyan, aynı vatanın çocukları olmak, bir bakıma teritoryal milliyetçilik anlayışını da öne çıkarmıştır.

Tanzimat'la başlayan bu merkezileşme hareketi, Osmanlı Devleti içinde yaşayan çeşitli unsurlar arasındaki farkları ortadan kaldırma çabası içine girmiştir. Başta hukukî alanda olmak üzere gerçekleştirilen tüm yenileşme hareketlerinin arkasında bir Osmanlı bireyi yaratma çabası olmuştur. Tanzimatçılar Batı'da ortaya çıkan "millî kimlik" ve milliyetçilik" kavramlarının karşısına bir üst kimlik oluşturabilecek anlayışla çıktıkları takdirde devleti kurtarabileceklerine inanmıştır.[355]

Tanzimat dönemi ile birlikte Batı düşüncesinin ülkeye gelmesinin bir sonucu olarak aydın zümrenin oluşturduğu Yeni Osmanlılar hareketi, ilk Tanzimat bürokrat-aydını gibi, Batı'da oluşan milliyetçilik akımını tam olarak kavrayamamış, tıpkı Tanzimatçılar gibi tüm Osmanlı tebaasını millet olarak kabul etmiştir. Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi gibi isimlerin öncülük ettiği Yeni Osmanlılar, halka inmeyi, dilde sadeleşmeyi savunmuş, ancak Batı'da ortaya çıkan "milliyetçilik" akımına uzak kalarak, Osmanlı'yı sürdürebilmenin Osmanlılık üst kimliği ile olabileceğine inanmıştır. İlk Tanzimat bürokrat-aydınlarından temelde ayrılmayan Yeni Osmanlılar'ı Tanzimatçılardan ayıran en önemli husus, hem "anaysal" bir düzeni hem de İslâm'a dayalı bir reformizmi savunmaları olmuştur. İslâmî reformizmi savunan Yeni Osmanlılar birçok konuda Tanzimatçıları eleştirmiş, onları Frenkleşmekle ve kendi benliklerini unutmakla suçlamıştır. Batı toplumunun hemen hemen bütün temel kurumlarını yeni bir İslâm iç-

---

[354] Yardımcı, 1999, s.109.

[355] Nevzat Köseoğlu, "Türk Milliyetçi İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikleri", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.215-219; İnce, 2002, s.28.

tihadı esasına göre Osmanlı toplumuna getirmek amacında olan Yeni Osmanlılar'a göre, meşruti rejim, İslâmidir; çünkü meşveret usulü bunu gerektirmektedir.[356] Tanzimatçılarla birlikte aynı sorun etrafında hareket eden Yeni Osmanlılar, siyasî kardeşlik ve eşitlik temelinde, sultana ve devlete duyulacak bir sadakat bağının oluşturulması ve ıslahat hareketlerini çözüm önerileri olarak ortaya koymuş; ancak Tanzimat bürokratları ile aralarında siyasî kardeşliği neyin oluşturacağı konusunda ciddi ayrılıklar oluşmuştur. Bab-ı Âli'nin önerdiği monarşiye karşın, Yeni Osmanlılar sadakat odağı olarak Osmanlı ve İslâm milletini vazetmiştir.[357]

Yeni Osmanlılar'ın Tanzimatçılardan diğer önemli bir farkı da devlet kavramının yerine ikamet ettikleri "vatan" anlayışını öne çıkarmalarında görülür ki bu durum Cumhuriyet Türkiyesi'nde milliyetçiliğin kurucu bir ideoloji olmasında temel unsur olmuştur. Klasik Arap-Osmanlı kullanımında vatan, doğum ya da ikamet yeri anlamında kullanılmıştır. Yeni Osmanlılar, siyasî bir değer taşımaksızın bir ülke, bir eyalet, kasaba ya da köyün vatan olabileceği düşüncesinde hareketle, eski kullanımında esas itibariyle "yuva "anlamına gelen vatan'ı siyasî coğrafyanın tamamını belirtmek için kullanmıştır. 19. yüzyılın ortalarında bu yeni anlamıyla vatan kavramı Osmanlı basının yaygın olarak kullanıma ulaşmıştır.[358]

Osmanlı toplumu içinde Yeni Osmanlılar ile birlikte daha da belirginleşen kimlik sorunu, Tanzimat aydın-bürokratlarının istek ve talepleri karşısında Yeni Osmanlılar'ın ortaya koyduğu ve halkın daha çok desteğini alan çözüm önerileri yeni kimliğin motiflerini de yavaş yavaş ortaya çıkarmıştır. Osmanlı toplumunda süregelen İslâmî gelenekten ayrılmayan Ali Suavi, 19. yüzyılın bazı modern kavram ve düşüncelerini ilk defa kullanmış ve Osmanlı düşünce dünyasına taşımıştır. 1869'da Paris'te yayımlanan "*Türkî*" ve "*Lisan ve Hatt-ı Turkî*" adlı makalelerini Türklerin kültürel başarılarını göstermek için yazan, Batı'lı anlamdaki "nation"u "ümmet"in karşılığı gören ve vatanı "memleket-i İslâmiye" biçiminde algılayan[359] Suavi, yazılarında sık sık Türkçülükten ve Türkçe yazmaktan bahsetmiş, "*Ulûm*" gazetesinin ilk sayısında yayımladığı "Türk" adlı makalesinde, Türklerin eski bir uygarlığa sahip olduklarını, İslâm'ın gelişmesinde önemli katkılar olduklarını belirtmiştir. Suavi'ye göre: "Osmanlı" Sözcüğü politik

---

[356] Aydın, 1993, s.131.

[357] İnce, 2002, s.29.

[358] Yıldız, 2004, s.62.

[359] Türköne, 1994b, s.133.

bir sözcüktür, bu nedenle Türkçe'ye Osmanlıca demek yanlıştır.[360] Orta Asya Türkleri üzerine çalışan Suavi, siyasal alanda Osmanlıcılık ve İslâmcılık ilkelerini savunmuş, milliyetçilikten kaynaklanan bir siyaseti kabul etmiştir. Bununla birlikte yazılarında vatan, millet ve Türkistan gibi kavramları sıkça kullanmasına karşın, Osmanlıcılık düşüncesinin savunucusu olan Namık Kemal, yeni nesillere "vatan" ve "hürriyet" düşüncelerini aşılamıştır. Türk sözcüğünü bazen Müslümanlıkla eş anlamlı kullanan Namık Kemal'e göre, "nation"un karşılığı ümmettir.[361] Yazılarında "vatan", "Osmanlı", "ümmet" ve "millet" kavramlarını eşdeğer bir biçimde kullanan[362] Kemal, Türkçe'nin sadeleştirilerek yaygınlaştırılmasını, hatta Türkçe'nin tek dil olmasını,[363] bunun yanı sıra da İslâmî ve Osmanlıcı temellerden ayrılmadan "terakki"yi (ilerleme) savunmuştur.[364]

Yeni Osmanlılar, geleneksel Osmanlı yönetim aygıtına eleştirel bir yaklaşım getiren ve millî duyguların toplum içinde filizlenmeye başlamasını sağlayan bir hareket olarak önemli bir konuma sahiptir. Yeni Osmanlılar'ın millî kimlik ve milliyetçilik kavramlarının doğmasına yönelik yaptığı çalışmaları şu başlıklar altında toplamamız olasıdır[365]:

(i) Batı'da oluşan millet ve milliyetçilik akımlarına karşı bir üst kimlik ile mücadele edilebileceği düşünce hâkim olmuştur: Bu yönde nelerin yapılabileceğine yönelik olarak Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük fikirlerinin temelleri atılmıştır.

(ii) Vatan kavramı siyasallaşmıştır: Özellikle Namık Kemal'in "*Vatan Yahut Silistre*" adlı eseri ile birlikte vatan kavramı farklı bir anlama bürümüş, artık vatan toprakları padişahın malı olmaktan çıkmıştır.[366]

---

[360] İsmail Hakkı Danişmend, *Ali Suavi'nin Türkçülüğü, CHP Genel Sekreterliği*, Vakit Matbaası, İstanbul, 1942, s.27-36'dan aktaran Yardımcı, 1999, s.113.

[361] Türköne, 1994b, s.132.

[362] Şerif Mardin, "Yeni Osmanlılar ve Siyasî Fikirleri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.1701; Aydın, 1993, s.133-134.

[363] Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları*, Cilt II, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1969, s.231-244'ten aktaran Yardımcı, 1999, s.114. Tanzimat döneminde yazı ve dil konusunda yaşanan gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bilâl N. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1992, s.18-29.

[364] Namık Kemal'in vatanseverlik görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Lütfü Şehsuvaroğlu, *Büyük Birlik Projesi Olarak Milliyetçilik ve Namık Kemal: Türk Düşüncesinin Evrimi Çağdaş Türk Düşüncesinde Milliyetçiliğin ve İslamcılığın Kaynakları*, Elips Yay., Ankara, 2008; Avcıoğlu, 1969, s.156-160.

[365] Oran, 1999, s.53.

[366] Mustafa Yalçın, *Jöntürklerin Serüveni*, İlke Yay., İstanbul, 1994, 51-58.

(iii) Yurtseverlik kavramı kullanılmıştır: Devletin dağılmasını önlemek ve özellikle Anadolu'yu kaybetmemek için kavrama duygusal bir anlam yüklenmiştir.

(iv) Millet kavramının oluşumunda önemli bir aşama olan millî egemenliğinin sağlanması amacıyla padişahın kurumsal anlamda mutlak egemenliği sorgulanmaya başlanmıştır.

(v) Toplumsal muhalefete yönelik önemli adımlar atılmıştır.[367]

Yeni Osmanlılar bu saydıklarımızın yanında, Türk milliyetçiliği açısından önemli bir hareket olan ve farklı bir seçkinler grubunu oluşturan Jön Türkler üzerinde derin etki yaratmıştır. Zira Georgeon'a göre, Türk millî kimliği ve milliyetçiliğine katkı sağlayan unsurlar arasında Jön Türk hareketi önemli bir yere sahiptir.[368] Devleti kurtarmak ve eski gücüne kavuşturmak amacı üzerine temellenen Jön Türk hareketi, bu amaca ulaşma konusunda Yeni Osmanlılar'dan miras aldıkları Osmanlıcılık ve İslâmcılık fikirlerini geliştirerek çözüm önerileri sunmuştur. Bu iki kurtuluş önerisinin yanı sıra Jön Türk akımına ve onun siyasal izdüşümü olarak kabul edebileceğimiz İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne asıl rengini veren Türkçülük akımı olmuştur. Şunu hemen ifade edelim ki, tüm bu akımlar birbiri arkasından kesin çizgilerle ayrılmış değildir. Hem birbirini izleyen, hem de zaman zaman bir arada bulunan akımlar olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Türkçülün ortaya çıkışında gerek Osmanlıcılığın gerekse İslâmcılığın büyük izleri görülür. Zira Türklerin dışındaki milliyetler arasındaki milliyetçilik akımının, Batı diplomasisinden başka liberal ve sosyalist çevrelerce de desteklenmesi, Türk aydınının liberal veya sosyalist olmasını engellemiş; bu durum da Türk aydınının ya Osmanlıcı, ya İslâmcı ya da Türkçü olmasına neden olmuştur.[369]

Jön Türklerin düşünce bileşimini tamamlayan ilk önemli başlangıç 1895 Nizamnamesidir. Nizamnamenin ilk maddeleri, örgütlenmenin Os-

---

[367] Aydın'ın, Yeni Osmanlı hareketinin toplumsal muhalefete öncülük ettiği yönündeki tespitleri şöyledir: "Şinasi'nin Namık Kemal'in, ziya Paşa'nın eserleri II. Abdülhamit devri askerî ve sivil okullarında gizlice okunan ve anayasalcılık ve vatanseverlik (milliyetçilik değil) fikirlerini yeni kuşaklara aktaran birer muhalif okulu meydana getirdiler. Bu potansiyelin örgütlenmesi karşımıza önce İttihat-ı Osman ve sonra İttihat ve Terakki Cemiyetini çıkarmaktadır." (Aydın, 1993, s.136)

[368] Georgeon'a göre Türk milliyetçi hareketine katkı sağlayan üç ana unsur şunlardan oluşmaktadır: (i) Abdülhamid döneminin Türkologları, (ii) 1908 sonrası Selanik'te oluşan Jöntürk milliyetçi çevreler ve (iii) Rusya'dan göç eden milliyetçiler. Georgeon, 1999, s.61.

[369] Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yay. Ankara, 1975, s.63.

manlıcılık bilincine sahip çıkışını, anayasalcılığını, terakki duygusunu ve devleti kurtarma fikrini temsil etmesi açısından önem arz etmektedir.[370] Osmanlıcılık fikrine sıkı sıkıya bağlı olan Jön Türklerin, Yeni Osmanlılar'dan en büyük farkı Anadolu halkını daha yakından tanımaya yönelik verdikleri uğraşlarda kendini göstermiştir. Bunun bir sonucu olarak da devleti kurtaracak unsurun "halk" olacağı anlaşılmıştır. Ancak buradaki ifade edilen halk kavramı, sınıfsal içeriği olmayan; gayrimüslim tebaanın Müslümanlardan daha zengin ve ileri olmalarına karşı gösterilen bir tepkinin ürünü olarak, kaynağını Çarlık Rusyası'ndaki "*narodnichestvo* (halkçılık)" denilen akımdan almıştır.[371] 1870'lerde Rusya'da başlayan bu akım Anadolu'ya (taşra) karşı somut bir ilgiyi de beraberinde getirmiştir. Akım, aydının halkı bilinçlendirmesi düşüncesi ile başlamış sonraları ise aydının halkı tanıması, halktan toplumun sorunlarını öğrenmesi düşüncesine dönüşmüştür.[372] Ancak, dikkatleri halk üzerine yoğunlaşan Osmanlı aydınları ve Jön Türkler halka ulaşmak istediklerin ise "dil" sorunuyla karşı karşıya kalmış, bu engele ortadan kaldırmak için de dilin sadeleştirilmesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Dili sadeleştirme çabalarının, gayrimüslim tebaa karşısında Müslüman ve Türk tebaanın ekonomik durumunu iyileştirmek, hatta yeni Türk zenginleri yaratma çabaları ile birleşmesi ise Türkçülüğün ortaya çıkmasında önemli bir aşama olmuştur.

Bu durum, edebiyat eserlerinde de yer yer kendini göstermiştir. Nitekim Jön Türklerden Ahmed Mithat Efendi, halkın kafasına aydın fikirleri yerleştirmek amacıyla halkın anlayabileceği dilde yazmaya özen göstermiş, konuşma dilinin yazı dili haline getirilmesinin gerekliliği üzerinde durarak bu yönde eserler kaleme almıştır. Romanlarında soyut bir "millet"e değil, yaşayışını betimlediği somut bir "halk"a yer verirken edebi çevrelerde oluşmuş olan halkçılık akımının da ilk kurucularından sayılmıştır.[373] "Osmanlı Lisanı" terimine karşı çıkarak "Osmanlı" adının devlet unvanı olduğunu, milletin "Türk", dilinin de "Lisan-ı Türkî" olduğunu vurgulayan Şemsettin Sami, önsözünde Türkçe'yi savunduğu "*Kamus-u Türkî*" adlı eseriyle Osmanlı Türkçesine dil bilim açısından önemli bir katkıda bulunmuştur. Osmanlı eyaletleri ile sınırlı bir edebî dil yerine, bütün Türklerce konuşulabilecek bir edebî dil gereksinimini dile getiren Sami, dil reformu ile Batı,

---

[370] Aydın, 1993, s.137. Ayrıca söz konusu Nizamname hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Birinci, "İttihat ve Terakki Cemiyeti Kuruluşu ve İlk Nizamnâmesi", *Tarih ve Toplum*, Cilt IX, Sayı 52, Nisan 1988, s.17-23.

[371] Berkes, 1975, s.230.

[372] Berkes, 1975, s.231.

[373] Mardin, 2004, s.55.

Orta Asya ve Rusya'daki Türklerin birleşebileceğini, "tek bir dil konuşan" "tek bir millet" olabileceğini vurgulamış, yazılarında Türkçe konuşulan yerlerin genişliği ve Türk lehçeleri arasındaki yakınlığına işaret ederek dil alanında "bütüncül Türkçülük" anlayışını dile getirmiştir.[374]

1894'te "Türk Gazetesidir" başlığıyla çıkmaya başlayan "*İkdam*" gazetesi, Türk tarihi ve dili konuları üzerinde okuyucularının dikkatini çekmeye çalışarak, kültürel Türkçülüğün gelişmesinde önemli bir yer tutmuştur. Necip Asım Bey, Veled Çelebi, Fuad Raif ve Emrullah Efendi gibi önde gelen Osmanlı Türkçüleri, İkdam'da çıkan yazılarında, "Türk milliyeti" düşüncesini tartışmış, millî kimliğin tarihsel ve ruhsal yönlerini vurgulayan Alman romantik edebiyatını inceleyerek, "Türk milliyeti" sorununu siyasal olmaktan çok "ilmî" bir yaklaşımla ele almıştır. Yine bu dönemde Micanzı Murat Bey'in çıkardığı "*Mizan*" adlı gazete, Türk köylüsüne o zamana kadar gösterilmeyen ilgiliyi göstermiştir. *Mizan*, Rusya'daki Rusluğun teşvikine karşı Türkiye'de Türklüğün gelişmesi yönde çalışmış; bu bakımdan Türklük konusunu ortaya çıkardığı gibi millî kültürün de korunması taraftarlığını yapmıştır. *Mizan* gibi 1897'de çıkarılmaya başlanan "*Osmanlı*" gazetesi de Türklerin Türklerinin ne gibi unsurlardan ileri geldiği yönünde yazılar yayımlanmıştır. Tıpkı Mizan'da olduğu gibi *Osmanlı*'nın da makalelerinde Anadolu halkının sorunları dile getirilmiş, Türkleri Osmanlı Devleti'nin en mutsuz unsurları arasında bulundukları ifade edilmiştir. *Osmanlı* Gazetesi, modern bir millî kültür politikasının olması gerektiği üzerinde durarak, Osmanlı içinde ırk, cins, mezhep gruplarına eşit haklar verilmesinin gerekliliğine işaret etmiştir. Osmanlı Gazetesi, Türkçe'ye önem vermiş, bütün Osmanlıların eşitliğini sağlayan bir meşruti devlet yönetimi sayesinde Türkçe'nin gittikçe kullanılmaya başlayacağı ve Türkçe'nin bu suretle yayılacağını umut ettiklerini ifade etmiştir.[375] Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.[376] Ancak genel olarak şunu ifade edebiliriz ki, bu dönemde çıkarı-

---

[374] Yardımcı, 1999, s.131.

[375] Mardin, 2004, s.149 vd.

[376] Özellikle Tanzimat reformlarının amacına ulaşabilmesi için anlaşılır şekilde yazı dilinin sadeleştirilmesi konusundaki girişimler, yine Tanzimat'la birlikte sadeliğe doğru bir meyil göstererek kültürel milliyetçilik çerçevesinde gündeme gelen Türkçülüğe büyük hizmet vermiştir. (Hüseyin Namık Orkun, *Türkçülüğün Tarihi*, 2. baskı, Kömen Yay., Ankara, 1977, s.52) Bu yöndeki ilk girişim, Mustafa Reşit Paşa'nın 1851'de "Encümen-i Daniş"e hazırlattığı "*Kavaid-i Osmanî*"dir. Dil ve edebiyat alanında başlayan Türkçülük, Batı'daki Türkoloji eserlerinden de etkilenerek diğer alanlara yönelmiştir. Ahmet Vefik Paşa, Ebul Gâzi Bahadır Han'ın "*Şecere-i Türkî*" adlı eserini Çağatay lehçesinden çevirerek Türklerin ortak tarih ve kültürüne dikkat çekerek, Türk tarihinin Osmanlılar öncesi dönemine ışık tutmaya çalışmış, 1877'de ise

lan benzer gazete vergilerde de beliren en büyük özellik, Jön Türklerin halka yakınlaşma çabaları içinde Anadolu'ya gösterdikleri ilginin fazlalığıdır. Ancak bu dönemde Türkçülük yapmanın tehlikeleri, Türkçülüğü lenguistik bir çerçeveyle sınırlı tutmuş ve dilbilim içinden siyaset yapılmasını zorunlu kılmıştır.[377] II. Abdühamid'in istibdadının egemen olduğu ve II.

"*Lehçe-i Osmanî*" adında bir Türkçe sözlük yayımlayarak Osmanlıca'nın Türk dillerinin bir kolu olduğuna işaret etmiştir. Askerî okullardan sorumlu Süleyman Paşa'nın 1876'da yayımlanan "*Tarih-i Âlem*" adlı kitabı ise modern Türk tarihçiliğinde İslâmiyet öncesi Türklere dair ilk eser olarak kabul edilmektedir. Ayrıca "*Sarf-ı Turkî*" adlı eseriyle de Türkçe adını kullanarak, Osmanlı isminin devlet ismi olduğunu, Türk dili ve edebiyatı için kullanılmaması gerektiğini belirtmiştir. Mehmed Atıf "*Kaşgar Tarihi*" adlı eserinin önsözünde Orta Asyalıları "din ve millet bakımından kardeşler" olarak nitelerken 1887'de yayımladığı "*Mufassal Tarih-i Kanun-u Cadide*" adlı çalışmasında Ahmed Mithat Efendi, Osmanlılar'ın Türk soyundan geldiğini ortaya koymaya çalışmakta ve Türklerin tarihte önemli bir yerinin olduğunu vurgulamıştır. Mehmed Emin Yurdakul'un 1897'de Selanik'te çıkan "*Asır*" gazetesinde yayımlanan, "*Cenge Giderken*" başlıklı şiiri, dine ve soya dayalı bir Türklüğü ve Türkçe şiir zevkini öne çıkarmıştır: "Ben bir Türküm; dinim, cinsim, uludur/Sinem özüm ateş ile doludur/İnsan olan vatanının kuludur/Türk evladı evde durmaz; giderim." 1898'de yayımladığı "*Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*" adlı eseriyle Bursalı Mehmed Tahir, İslâm uygarlığı ve bilinin gelişmesinde Türklerin önemli rolleri olduğunu belirtmiş, Farsça ve Arapça yazdıkları için Fars ve Arap sanılan Farabi ve İbn-i Sina gibi alimlerin Türk olduklarını göstermiştir. Çeşitli makaleleri ile Türkçe'nin sadeleştirilmesi yolunda çaba gösteren Veled Çelebi (İzbudak), "*Türk Dilinde Medhal*" adlı eseriyle millî bilincin gelişmesine katkıda bulunmuştur. 1899'da İzmir'de haftalık olarak yayımlanan "*Hizmet*" gazetesinde yazdığı "*Türkçe Dilimiz*" başlıklı seri makaleleriyle Mehmed Necip, Türkçe'nin sadeleştirilmesi konusunda önemli katkılarda bulunmuştur. 1902 çıkarılan "*Şura-yı Ümmet*" kültür sorununu ciddiyetle ele alan ilk Jön Türk dergisidir. Dergide çıkan yazılarda, ortak bir kültürün karıştırıcı bir etken olarak ırk ya da dilden çok daha önemli olduğu belirtilmiş, böylece kültür, millî birliği sağlama yolunda bir silah olarak kullanılmıştır. Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1972, s.81-83; Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 4. baskı, Çağlayan Yay., İstanbul, 1976, s.146, 249-250; Ercüment Kuran, "On Dokuzuncu Asırda Milliyetçiliğin Türk Aydınları Üzerindeki Tesirleri", *Töre*, Yıl 8, Sayı 86, Temmuz 1978, s.22-23'ten aktaran Mehmet Şahingöz, "20. Yüzyıl Başlarında Türkçülük Hareketi (1908-1923)", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996, s.26-29; İsmail Habib Sevük, *Tanzimat'tan Beri Edebiyat Tarihi*, Cilt I, 6. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1944, s.313; Agâh Sırrı Levend, *Şemseddin Sami*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1969, s.172-185; Veled Çelebi (İzbudak), *Hatıralarım*, Türkiye Yay., İstanbul, 1946, s.70'ten aktaran Yardımcı, 1999, s.130-132. Ayrıca Bkz. Akçura, 2008, s.47-120;; İnce, 2002, s.36; Karaadıç, 1997, 52-59.

[377] Mardin, 2004, s.114.

Meşrutiyet'e kadar devam eden bu dönemde Türkçülük, çoğunlukla edebiyat ve tarih incelemeleri alanıyla sınırlı kalmıştır.

Bunun yanında Türk millî kimliği ve milliyetçiliğine yönelik Osmanlı dışındaki Türk dünyasında da önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Osmanlı'daki Türkçü hareketleri en çok etkileyenler ise göçler sonucu geldikleri; Osmanlı'da bizzat bu hareketlerin içinde yer alıp, öncülük eden Çarlık Rusya'sında yaşamış Türklerdir.[378] Kırım'ın Ruslarca ilhak edilmesinden sora başlayan Kırım ve 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrası ivme kazanan göçler sonucunda 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında, Volga, Orta Asya, Azerbaycan ve Kırımlı Müslüman Tatarlar ve Türkler Osmanlı Devleti'ne yerleşmiştir.[379] 19. yüzyıl ortalarından Rusya'nın ulaşım ve iletişimde meydana gelen gelişim Rusya Türklerini hem birbirine hem de Osmanlı'ya yakınlaştırmıştır.[380] Kırım, Kazan ve Azerbaycan'da yaşayan ve Batı liberalizmi, Rus romantizmi ve Osmanlı modernleşmesinden etkilenen yaygın Türk aydın hareketi, önce kültürel Türkçülüğü ve milliyetçiliği daha sonra da Pan-Slavizm'e karşı olarak gerçekleştirdikleri Pan-Türkizm'i savunmuştur.[381] Bu konuda üzerinde durulması gereken isim ise sadece Rusya Türkleri arasında değil, Mısır ve Osmanlı'da büyük etkiler yaparak Türkçülük akımına hız veren; kendinden önceki münferit çabaları sistemli hale getirerek kültürel milliyetçiliğin temellerini atan İsmail (Gasprinski) Gaspıralı'dır.[382] Gaspıralı'nın 1881'de Kırım'ın idare merkezi Akmescid (Simferepol) şehrinde Rusça olarak çıkan "*Tavrida*" gazetesinde yayımlanan "*Rusya Müslümanlığı*" adlı tefrika makalelerinde[383]; Türk dünyasının geri kalmasının nedenini Avrupa biliminin Türkler arasına girmemesine ve eğitim sisteminin geri kalmışlığına bağlamış; buna karşı eğitimde reform yapılmasını, bütün Türklerin anlayabileceği ortak bir dilin kullanılmasını, Müslüman yaşam tarzının modernleşmesi ile kadınlara önem verilmesini savunmuştur.[384] Ancak, Gaspıralı'nın 1883'te kırım'da yayım-

---

[378] Alaattin Oğuz, "Rusya Türklerinin Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri", *Doğu Batı* - Milliyetçilik I-, Sayı 38, Yıl 9, Ağustos, Eylül, Ekim 2006, s.109.

[379] Lewis, 2004, s.345; Oba, 1995, s.141 vd.; Aydın, 1993, s.147 vd.

[380] Gerogeon, 1998, s.15.

[381] Lewis, 2004, s.345-346.

[382] Gaspıralı'nın çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Saray, *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1987; Nadir Devlet, *İsmail Bey Gaspıralı (1851-1914)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988.

[383] Akçura, 2008, s.66.

[384] Cafer Seydahmet Kırımer, *Gaspıralı İsmail Bey*, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1934, s.29-33'ten aktaran Yardımcı, 1999, s.125.

lamaya başladığı "*Tercüman*" gazetesi, sadece Kırım değil, Kazan, Kafkasya, Türkistan, Balkanlar ve Osmanlı Devleti sınırları içinde bütün Türk dünyasına aynı Türkçe hitap etmesi bakımından bir öncüdür. "Dilde, fikirde, işte birlik" prensibi ile bütün Türk dinyasını tek Türkçe'de buluşturmayı amaç edinen Gaspıralı, Türkistan'daki okullarda "Usul-i Cedit (yeni yöntem)" hareketini oluşturmuştur. Gaspıralı'nın söz konusu Usul-i Cedit hareketi, sivil nitelikli bir millet inşa etmeyi amaçlaması bakımından oldukça önemlidir.[385] Gaspıralı'nın İstanbul ile olan yakın ilişkisi ve Tercüman'ın sürekli olarak Osmanlı'da okunması Türk aydınları üstünde büyük etki yapmıştır.[386]

---

[385] Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 75, 2003, s.73.

[386] Osmanlı dışında oluşan kültürel Türkçülük ya da milliyetçilik hareketlerini şu şekilde özetleyebiliriz. Kazan ve Kırım Türklerinde başlayan uyanışa paralel olarak Azerbaycan'da başlayan aydınlanma sürecinin en önemli ismi Mirza Fethali Ahundzâde'dir. Azerbaycan'da ilk Türkçe tiyatro oyunlarının yazarı olan Fethali, daha 1857 yılında, Türkçe kelimelerin doğru okunabilmesi için Arap alfabesinin ıslah edilerek Lâtin alfabesi gibi yazılmasını savunmuş, düşüncelerini yayabilmek amacıyla o yıl bir de broşür çıkarmıştır. 1863 yılında İstanbul'a gelerek dönemin Sadrazamı Fuat Paşa'ya "Harflerin Islahı" adlı bir proje sunduysa da sonuç alamamıştır. (Bilâl N. Şimşir, *Azerbaycan'da Türk Alfabesi Tarihçe*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1991, s.2; Şimşir, 1992, s.21-22) 1875-1877 yılları arasında Bakü'de Melekzade Hasan Bey Zerdabi tarafından yayımlanan haftalık "*Ekinci*" gazetesi ise, Tercüman öncesi Rusya'daki ilk Türkçe gazete olması açısından önemlidir. Yine 1877'de Tiflis'te Ünsizade Sait ve Celal kardeşler tarafından haftalık çıkartılan "*Ziya-yı Kafkasya*" gazetesi ve bu gazetenin eki olarak verilen "*Keşkül*" adlı haftalık dergi, Azeri şivesini İstanbul Türkçesi'ne yakınlaştırmayı amaçlamış, Azeri, Çağatay, Nugayi ve Osmanlı şivelerinde Türkçe makalelerle Arapça ve Farsça yazılar yayımlamıştır. Bununla birlikte Türkçülüğün kültürel niteliğinin yanında siyasal özelliklerini de öne çıkarmak amacıyla ilk adımı atan Azerbaycanlı Heseyinzâde Ali Bey olmuştur. Hüseyizâde Ali Bey, yurtdışında aldığı eğitimlerden sonra İstanbul'a gelerek Mekteb-i Tıbbiyede hocalık yapmış, Jön Türk hareketinin çekirdeği olan "İttihad-ı Osmanî" cemiyetinin kurucuları arasında yer almıştır. 1905 yılında tekrar Bakü'ye dönerek Ali Merdan Topçubaşı ve Ahmed Ağaoğlu ile birlikte "*Hayat*" ve sonrasında "*Füyuzât*" gazetelerini çıkartarak, Azerbaycan kültürünün, İran ve Rus etkisinden kurtarılması, Osmanlı Devleti öncülüğünde bütün Türklerin manevî bir birlik kurmaları ve Türklersin esas olarak "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Avrupalılaşmak" ilkeleriyle çalışmaları gerektiğini savunan yazılar kaleme almıştır. Türk aydınları üzerinde büyük etki bırakan Heseyinzâde Ali, yeniden Türkiye'ye dönüşünde İttihat ve Terakki ve diğer millî derneklerde önemli roller oynamış; Türkçülüğü o dönemde anlaşılan en geniş anlamıyla yani Turancılık olarak düşünmüş ve Ziya Gökalp'teki Türkçülük düşüncesinin uyanmasında etkili olmuştur. Türk millî bilincinin oluşumuna hizmet eden Azerbaycan kökenli bir diğer önemli aydın ise

Jön Türkler, (i) Kanun-i Esasi'nin geri getirilmesi ve (ii) Osmanlıcılık çerçevesinde birleşilmesi olmak üzere iki konuda uzlaşmaktayken; Osmanlı olmayı belirleyen birleşmenin hangi hususlara göre ele alınacağı noktasında fikir ayrılığına düşmüştür. Bu tartışmalardan ilki, Osmanlı birliğinin devletin Türk unsurunun etrafında olması gerektiği üzerinde durmuştur. Ahmet Rıza'nın başı çektiği Batı müdahalesine karşı şiddetle karşı çıkan kesimin savunduğu bu görüş, Osmanlıcılıktan Türk egemenliğini kastetmiş; Türk unsurunun öteki topluluklar üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlamayı politikasının merkezine oturtmuştur.[387] Buna karşılık, diğer görüş Osmanlı içinde etnik kültürlerin korunması ve bunun yanında "Osmanlı" olmanın bilincine varılması şeklinde kendini göstermiştir. Bu görüş, devlet içinde yaşayan milletlerden hiçbirine herhangi bir üstünlük tanınmamasına özen göstermiştir.[388] Ayrıca İslâm'ı Türklükle beraber gelen bir unsur sayan ve düşüncelerinde İslâm'ı siyasal bir motif olarak kullanan Mizancı Murad ise, millî kültür ve Türklüğe de önem verilmesini ve Halifeliğin ön

---

Ahmed Ağaoğlu'dur. Fransa'da eğitimini sürdürdüğü dönemde başta Ahmed Rıza olmak üzere diğer Jön Türk ileri gelenleri ile ilişki içinde olan Ağaoğlu, 1894'te Azerbaycan'a döndükten sonra, bir yandan "*Hayat*" ve "*İrşat*" gazetelerinde Türk birliği düşüncesini savunan yazılar yazmış, bir yandan da Rus hükümetine ve Ermeni terör eylemlerine karşı "*Dıfai*" örgütünü kurarak siyasal ve eylemsel bir savaşa girişmiştir. Osmanlı Devleti'nde Doğu kökenli din adamı ve dervişler de millî bilincin oluşmasında etkili olmuştur. Buharalı Şeyh Süleyman Efendi ve Şeyh Cemaleddin-i Afgâni bu isimlerin başında gelmektedir. Orta Asya'dan gelerek İstanbul'da tekkelerini devam ettiren; Özbek Tekkesi'nin 1860-1870 yılları arasında şeyhliğini yapan Süleyman Efendi'nin 1882'de yazdığı "*Lügat-ı Çağatay ve Türki-yi Osmani*", Osmanlı toplumuna Çağatayca ve Doğu Türklerini tanıtmayı amaçlamıştır. Düşünceleri ile de bir çok aydını etkileyen Cemaleddin-i Afgâni, bütün İslâm dünyasının yaşayabilmesi için, Müslüman milletlerin, millî bilince sahip olması gerektiği fikrini savunmuştur. Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1985, s.157; Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920*, Çev. Nuray Mert, Bağlam Yay., İstanbul, 1988, s.54-72; Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılâp Tarihimiz ve İttihat Terakki*, Tan Matbaası, İstanbul, 1948, s.61; Mehmetzâde Mirza Bala, *Millî Azerbaycan Hareketi*, Yay. Haz. Ahmet Karaca, Azerbaycan Kültür Derneği Yay., Ankara, 1991, s.40-41; Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, 2. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 1976, s.180; Ali Canip Yöntem, "Ziya Gökalp'e Türkçülüğü Aşılayan Adam", *Yakın Tarihimiz*, Cilt I, Sayı 9, Nisan 1962, s.259dan aktaran Yardımcı 1999, s.126-128. Ayrıca bkz. Akçura, 2008, s.63-79; Karaadıç, 1997, s.59-60; Öner, 1977, s.37-40.

[387] M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Yay., İstanbul, 1981, s.212.

[388] Hanioğlu, 1981, s.213.

plana çıkartılmasını savunmuştur. Tunalı Hilmi Bey ve Abdullah Cevdet, "Osmanlılık"ın Türk olmaktan önde geldiğini belirterek bu kavramın her türlü millî değerin üzerinde olduğuna vurgu yapmış, ancak Abdullah Cevdet yaşanmakta olan milletleşme sürecinin üzerinde diğer Jön Türklere göre biraz daha ağırlıklı durarak bu gelişimi önlemenin anlamsızlığına işaret etmiştir: "...ne edilirse edilsin, ne yapılırsa yapılsın devir hakimiyet-i ümmet devridir."[389]

Bunun yanında Jön Türkler arasındaki görüş ayrılığı bununla sınırlı kalmamış, iktisadî alanda da kendini göstermiştir. Abdullah Rıza grubunun, iktisadî alanda savunduğu "millîci" çizgiye karşılık Prens Sabâhaddîn grubu, yabancı müdahalesinden yana olan kozmopolit ve federalist bir tutum sergilemiştir.[390] İktisadî bu yaklaşım, devletin parçalanmasına getirdiği çözüm önerilerinde de ayrışmış, Ahmet Rıza, Osmanlı varlık koşullarının ve Doğu Uygarlığı'nın özgünlüğünün korunması ve Batı'dan ancak bilimsel evrimin genel sonuçlarının özümsenerek alınmasını ve devletin dağılmasını önleyebilecek tek çözümün otoriter bir merkeziyetçilik olduğunu savunmuş, Prens Sabâhaddîn ise, devletin federal bir yapıya kavuşturulması gerektiğini ileri sürmüştür.[391]

Jön Türkler'in, "devletin kurtarılması" misyonu çerçevesinde yürüttüğü çalışmalar, Türk millî kültürünün ve milliyetçilik duygularının oluşmasına dolaylı da olsa önemli açılımlar sağlamıştır. Hatta Findley, Jön Türkler'i yürüttüğü faaliyetler kapsamında Osmanlı milliyetçisi olarak görmektedir.[392] Bu dönem içinde devletin tanımlanmasının klasik yolu olarak "toprak"ın (territory) ele alınması, toprak bütünlüğü kavramının sınırların nereden başladığı ile somut şekilde ifade edilmesini sağlamıştır. Bunun sonucunda ise sınıra bağlı bir "vatan" kavramı, önce Yeni Osmanlılar, sonra Jön Türkler tarafından devam ettirilmiş; dolayısıyla devlet-vatandaş özdeşliği temelinde kurtarılması gereken "şey"in kurtarılma yolu hakkında farklı çözüm önerileri ortaya konmuştur.[393] Bu bağlamda millî kültüre ve milliyetçiliğe yönelik gerçekleştirilen çalışmalar her ne kadar kültürel alanla sınırlı kalsa ve Osmanlı birliği bilinci altında yürütülse de Osmanlı toplumundaki Tanzi-

---

[389] Hanioğlu, 1981, s.215.

[390] Avcıoğlu, 1969, s.162-163. Prens Sabâhaddîn'in görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Prens Sabâhaddîn, *Türkiye Nasıl Kurtulabilir? ve İzâh'lar*, Çev. Fahri Unan, Ayraç Yay., Ankara, 1999.

[391] Aydın, 1993, s.143.

[392] Carter V. Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, Çev. Aysen Anadol, Kitap Yay., İstanbul, 2006, s.206.

[393] Aydın, 1993, s.141-142.

mat sonrası yoğunlaşan kimlik arayışında "Osmanlıcılığa en fazla bağlanmış olan Türk unsuruna önem verilmesi"[394] düşüncesini öne çıkarmaya başlaması açısından önemlidir. Diğer bir anlatımla, bu dönem, Osmanlıcılık anlayışına rağmen, Osmanlı toplumunu oluşturan diğer unsurlardan ayrı olarak Osmanlı'nın temelini teşkil eden Türk unsurunun, bir kimlik edinimi açısından, varlığının ve öneminin Osmanlı aydınlarınca yavaş yavaş da olsa algılanmaya ve anlaşılmaya başlanması, buna bağlı olara da - Türklüğe, henüz siyasî bir nitelik verilmese de- Türk unsurunun yüceltilmesi gerekliliğinin hissedilmesi açısından önemlidir.[395] Bunun yanında Osmanlıcılığın amacına ulaşması yönünde daha birleştirici ve sadık bir Osmanlı toplumu oluşturmak için Türkçe'yi etkili araç haline getirmeye çalışan Türk devlet adamı ve aydınlarının çabaları ise devletin gerçek destekçilerinin sadece Türkler olduğunu göstermeleri açısından oldukça önemlidir.

3.3.1.4.2. II. Meşrutiyet Dönemi: Türk Milliyetçiliğinin Siyasallaşması

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilânı ile başlayan ve 1923 yılında Cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluşuna kadar devam eden bu süre, Türkçülük tarihinin en parlak dönemidir. Çünkü o güne kadar sadece ilmî ve edebî bir içeriğe sahip olan Türkçülük fikri, Osmanlıcılık ve İslâmcılık siyasetinin birbiri ardına geçerliliğini kaybetmesi üzerine takip edilecek tek fikrî ve siyasî yol olarak kalmıştır. Artık Türkçülük sadece aydınlar arasında tartışılan ve benimsenen bir zümrevî bir fikir olmaktan çıkmış ve toplumun tamamına yayılan bir fikir ve hareket haline gelmiştir. Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik temelleri Türkçü bir görüşle bu dönemde hazırlanmıştır.[396]

Türk millî kimliğinin ve milliyetçiliğinin nasıl doğduğu ile ilgili en temel açıklamayı Akçura yapmıştır. Akçura'ya göre[397]: Türk milliyetçiliği, ne Osmanlı burjuvazisi içinde gelişen Türk burjuvazisinin bir önerisi olarak ortaya çıkmış, ne de Osmanlı eğitim kurumlarında öğretilmiştir. Türk milliyetçiliği, Türkler hakkında bilgi içeren yabancı eserlerden, Osmanlı Devleti içinde ve etrafında yaşayan milletlerin faaliyetlerinden öğrenilmiştir. Akçura'nın bu tespite özellikle II. Meşrutiyet öncesi ilmî alanda yapılan ça-

---

[394] Yusuf Sarınay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları: 1912-1931*, Ötüken Yay., İstanbul, 1994, s.75.

[395] Yardımcı, 1999, s.132.

[396] Öner, 1977, s.41.

[397] Oba, 1995, s.239.

lışmaları da eklemek yerinde olacaktır. Zira II. Abdülhamid devri ile birlikte Türk tarihinin belirli dönemleri aydınlatılarak ırkî ve lisanî anlamda "Türk" kavramı klasik Osmanlı'daki anlamından farklılaşıp değişime uğramış; Ülke dışında da kültürel anlamda bir Türk birliğinden bahsedilmeye başlanmıştır. Anadolu, Türklerin asıl vatanı olarak önem kazanırken Türk dili ve kültürünün gerekli olduğu düşüncesi Türkçülüğün esası olarak güç kazanmıştır.

19. yüzyılda Rusların başlattığı Pan-Slavizm hareketi Balkan milletleri arasında milletleşme bilincini doğurmuş, bunun sonucunda 1829'da Yunanistan, 1862'de Romanya, 1867'de Sırbistan ve Eflak Boğdan sırasıyla bağımsızlıklarını ile etmiş; 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'yla bir çok Balkan toprağı elden çıkmıştır. Bu durum karşısında II. Abdülhamid 1870'lerden sonra ülkedeki tebaasını birleştirmek için İslâmcılığı savunmuştur.[398] Ancak II. Abdülhamid'in güttüğü bu politika, Tanzimat ile birlikte resmi devlet politikası olarak benimsenen Osmanlıcılık yanında varlığını sürdürmüş; zaman içinde değişen koşullarla birlikte Türkçülük söylemleri de gündeme gelmeye başlamıştır.

Dönemin siyasal akımlarından Osmanlıcılık, Batı'da gelişen milliyetçi hareketlere bir tepki şeklinde Osmanlı Devleti'nin statükosunu korumaya yönelik bir refleks göstermiştir. Osmanlı milliyeti fikri etrafında şekillenen bu çözüm yolu zaten mevcut olan durumun teorileştirilmesinden başka bir şey ortaya koyamamıştır. Osmanlıcılık, devlet sınırları içinde yaşayan her dilden, milletten ve dinden olan topluluğu Osmanlı kimliği etrafında toplamaya çalışmak şeklinde açıklanmıştır ki, bu fikir, Fransız Devrimi'nin getirdiği soy ve ırktan çok vicdani isteğe dayanan Fransız kaidesini Osmanlı yönetici ve aydınlarının gözardı etmesi nedeniyle başarısızlığa uğramıştır.[399]

İslâmcılık anlayışı ise mevcut devlet yapısına uyan ve yüzü Doğu'ya dönük olan bir yaklaşım olarak aynı dine sahip tüm Müslümanların zamanla Osmanlı milleti etrafında şekilleneceğini düşünen Osmanlı aydınınca Fransız Devrimi'nin milliyetçi yanının dinsel alana yansıtılması şeklinde anlam bulmuştur.[400] Millet olgusunun değil de dinin birleştirici etkisi üzerinden hareket eden aydın kesim, özellikle Arap toplumlarının uyanış hareketlerine İslâmcılık etrafında çözüm aramıştır. Ancak artan milliyetçi

---

[398] Nevzat Köseoğlu, *Türk Milliyetçiliği ve Osmanlı*, Ötüken Yay., İstanbul, 2000, s.34.

[399] Akçura, 1998, s.20.

[400] Akçura, 1998, s.6-7.

duygular aynı din etrafında bütünleşmenin önüne geçerek İslâmcılık ideolojisini etkisiz hale getirmiştir.

Türk milliyetçiliği, daha önce belirttiğimiz üzere Osmanlı Devleti'ni oluşturan milletler arasında en geç başlayanıdır. Bunun önemli bir nedeni, Türklerin Osmanlı Devleti'ne, Osmanlı Vatanı'na olan bağlılıklarıdır. Burjuvaziden yoksun aydın, asker ve bürokrat Türkler, milliyetçi fikirlerle temasa geçtikten sonra da Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumayı görev bilmişlerdir. Bu kesim, Türklerin kurduğunu bildikleri ve iftihar kaynağı olan bu devleti, toplum içinde yaşayan diğer milletlerin, yabancı ülkelerin desteği ile parçalamak için yaptıkları mücadeleyi ibretle izlemiş ve karşı koymak istemiştir. Büyük umutlarla ortaya atılan ancak beklentileri gerçekleşmeyen Osmanlıcılık ve İslâmcılık akımlarının devletin bütünlüğünü korumada bir sonuç vermediğini gören Türkler için Türk milliyetçiliği/Türkçülük, Osmanlı Devleti'nin çöküşünü engelleyebilecek bir çare olarak değerlendirilmiştir.[401]

Millet kavramı ve milliyetçilik fikri tarihî açıdan değerlendirildiğinde, Batı'da bir burjuva devrimi olarak ortaya çıkarken, Burjuvazi milliyetçiliği dış gümrükleri tasfiye etmek suretiyle iç pazarın meydana getirilmesinde bir araç olarak kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nde Türk etnik grubu içinde bir burjuvazi ortaya çıkmadığı için, İttihat ve Terakki ile birlikte kapitalizmin gelişmesinde devlet önemli bir rol üstlenmek durumunda kalmış ve milliyetçilik asker-sivil-aydın kadrolarda geniş bir zemin bulabilmiştir.

1902'de Paris'te yapılan kongrede[402], amaçlanan iç İhtilâle Avrupa devletlerinin müdahalesini sağlamak isteyen Ermeni delegelerini destekleyen Prens Sabâhaddîn ile yabancı müdahaleye karşı çıkan Ahmed Rıza grubu arasındaki görüş ayrılıkları nedeniyle yurt dışındaki Jön Türkler ikiye bölünmüştür.[403] Bu kongreden sonra Ahmed Rıza'nın öncülüğünü yaptığı "Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyeti" 1906'da Selanik'te subayların kurduğu "Osmanlı Hürriyet Cemiyet"i ile birleşmiş, bu birleşmeden sonra daha da güçlenen Jön türk hareketi, çalışmalarını İttihat ve Terakki Cemiyeti adı altında devam ettirerek 24 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanını sağlamıştır. 1908 parlamento seçimlerinde liberal eğilimli olan Prens Sabâhaddîn'in görüşlerini temsil eden Ahrar Fırkası'nın başarı sağlayamamış, merkeziyetçi kanadı temsil eden Ahmed Rıza grubu ve ideolojisi

---

[401] Şen, 2006, s.276.

[402] Ünsal Yavuz, *Atatürk: İmparatorluktan Millî Devlete*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1990, s.20.

[403] Akşin, 1987, s.43-46.

iktidara gelmiştir. Siyasî görüş olarak Ahmed Rıza grubunun bir devamı olarak kabul edilen İttihat ve Terakki, Şura-yı Ümmet'i savunduğu gibi Türk unsurunun devletteki öteki topluluklar üzerinde hâkim olması gerektiği düşüncesine bağlı kalmıştır. Bu düşünceyle hareket eden İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesiyle de Türk kimliği bir bakıma siyasal zemine oturtulmaya başlanmıştır.

1908-1916 yılları aslında İttihat ve Terakki'nin kendi içinde "üç tarz-ı siyaset"i barındırdığı dönem olarak kabul edilebilir. Bu dönem içinde resmî olarak Osmanlıcılık ideolojisine bağlılık devam etmiş ve "ittihad-ı anasır" (Osmanlıcılık) politikası izlenmiştir.[404] Ancak, 1908'den sonra çeşitlenen siyasal hayat içinde belirginleşen Türkçülük akımı, milliyetçilik tartışmalarını başlatmıştır. Türkçülerin, birliği, "ittihad-ı anasır" dışında aramaları, Süleyman Nazif ve Ali Kemal gibi, Osmanlılıktan ödün vermeyen Jön-Türkleri tedirgin etmiş, Türk siyasî tarihinde Jön-Türkçü tartışması olarak geçen bir dizi polemik ortaya çıkmıştır. Türkçüleri yayın organı olan "Türk Yurdu" dergisinde, Türkçü Ahmet Ağaoğlu ile Süleyman Nazif arasındaki tartışma, bir anlamda 18. ve 19. yüzyıldan izler taşımaktadır.[405] Osmanlı aydını Süleyman Nazif, bu ideolojik tartışmada, kişisel kimlik seçimini söyle sıralamıştır: "Önce Müslüman, sonra Osmanlı, en son Türküm. Kız kardeşimi Müslüman olmayan Türk'e vermem de; Türk olmayan Müslüman'a veririm."[406] Dönemin Türkçülük anlayışı, ilk etapta kültürel bir yapı arz etmiştir, ancak 19. yüzyıl sonlarında Rusya Türklerinin başlattığı Pantürkizm hareketi öncülerinin, Rusya Çar'ının Rusya'daki Müslümanların bütün yayın organlarını etkisiz kılan 1907-1908 baskıcı tutumu sonrası, Türkiye'ye gelmesi, kültürel alanda devam eden Türkçülük hareketini siyasal alana da taşımıştır. Akşin'e göre[407]: "Türkçülüğün siyasal bir renk almasında Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali, Ahmet Ağaoğlu gibi Rusya Türklerinin önemli rolü olmuştur."[408] Türkçülüğün Türk milliyetçiliğine, yani siyasal bir akıma dönüşmesi ise İttihat ve Terakki ile olmuştur. İttihat ve Terakki zamanında

---

[404] Yıldız, 2004, s.73. Ayrıca bkz. Nesim Şeker, "Türklük ve Osmanlılık Arasında: Birinci Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Milliyet Arayışları ya da Anasır Meselesi", Der. Erik Jan Zürcher, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s.157-175.

[405] Öğün, 1995, s.194.

[406] Güvenç, 2003b, s.33.

[407] Akşin, 1987, s.248.

[408] Ayrıca bkz. Gün Soysal, "Rusya kökenli Aydınların Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin İnşâsına Katkısı", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.483-504.

Türkçülüğün siyasal bir örgütü olduğu bilincine varılmıştır.[409] Bu bilinçlenmedeki en önemli gelişmelerden biri ise hiç kuşkusuz, "Üç Tarz-ı Siyaset" yazısı olmuştur. O dönemde Rusya'dan Osmanlı Devleti'ne göç edenlerden özellikle Yusuf Akçura'nın 1904'te, Kazan'dan Mısır'daki Türk gazetesine göndererek yayımlattığı "*Üç Tarz-ı Siyaset*" adlı makalesi ilk defa siyasî boyutta Türkçülük meselesini tüm açıklığıyla ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.[410] Hatta bir kısım Batılı yazarlar, "Komünist Manifesto Marksizm için ne ise, Üç Tarz-ı Siyaset de Türkçüler için aynı şeydir" görüşünü dile getirirken, bir Tatar gazeteci de o dönemde "Üç Tarz-ı Siyaset'in 80 cilde eşdeğer bir eser" olduğunu belirtmiştir.[411]

Bu makalede, o zamana kadar Osmanlı'da savunulan; Osmanlıcılık ve İslâmcılık fikirlerinin yanına, Türkçülük fikri de eklenerek, her üç fikir akımından hangisinin takip edilmesi gerektiği tartışılmıştır. (i) Osmanlı'ya tabi milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir "Osmanlı milleti" oluşturulması, (ii) hilafet hakkının Osmanlı'da olmasından istifade ile "bütün İslâmların söz konusu hükümet idaresinde siyaseten birleştirilmesi" ve (iii) ırka dayanan bir "Türk milleti" teşkil edilmesi, seklinde tanımlanan üç yaklaşım, eserde ayrı ayrı ele alınmıştır. Son sırada yer alan Türkçülüğün, özellikle "Türk birliği" (Pantürkizm) seklinde öne sürüldüğü[412] ve ırka dayalı bir siyasi birlik olarak anlatıldığı görülmektedir. Ancak, Türklerin ne'liği belirsiz bir Turan ırkından geldiği tezini kabul etmeyen Akçura, bu önerisindeki "ırk" sözcüğünü, biyolojik anlamdaki ırk karşılığında değil de, tarih, töre ve kültür ortaklığı veya "kavim" anlamında kullanmıştır.[413]

Osmanlıcılığı faydalı bir politika bulmakla birlikte, etnik milliyetçilikle baş etmekte başarısız bulan Akçura, Osmanlı milleti oluşturulmasının etnik

---

[409] Hanioğlu, 1985b, s.1394.

[410] "Üç Tarz-ı Siyaset"in epistemolojisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Özcan, "Bir Pozitivizasyon Örneği: Türk Milliyetçiliği ve Din", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997, s.61-76; İsmail Kara, "Hüseyin Kazım Kadri: Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Esasları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987, s.1-85.

[411] Ahmet Temir, *Yusuf Akçura*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s.33-34.

[412] Yusuf Akçura, daha sonra kaleme aldığı "*Türkçülük*" adlı eserince "Üç Tarz-ı Siyaset" için şunları yazmıştır: "Bugünkü düşünceme göre, bu makalede önemli bir tahlil noksanı vardır: 'Türklük siyaseti' ile 'Türk birliği', 'İslâm siyaseti' ile 'İslâm birliği' birbirine karıştırılmıştır. (Yusuf Akçura, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, 2. baskı, Türk Kültür Yay., İstanbul, 1978, s.173'ten aktaran Ali Rıza Saklı, "Türk Milliyetçiliği'nin Kısa Tarihçesi", 2004, http://www.sakli.info (Erişim: 10.04.2008), s.4)

[413] Güvenç, 2003b, s.31.

Türklerin asimile olmalarına neden olacağını, ayrıca etnik ve dinî cemaatlerin birbiriyle tam bütünleşmeye gönüllü olmayacağını belirterek, Osmanlıcılık politikasını uygulanabilir görmemiş; bu nedenle "Osmanlı milleti meydana getirmekle uğraşmak beyhude bir yorgunluk" tespitinde bulunmuştur.[414] Akçura, Osmanlıcılık gibi Avrupa kökenli olan İslâmcılığın, Halifeliği tüm Müslümanlar için bir birlik odağı haline getirmesi, Kur'an temel yasa olarak kabul etmesi ve din ve bilim dili olarak Arapça'yı kullanması bakımından "avantajlı" gibi görünmesine karşın, bu politikanın Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki eşitliğin kaldırılmasını gerektirmesi ve hatta Türkler arasında bile dinî konularda çatışma ihtimalini doğurması, diğer büyük Müslüman devletlerin bununla rekabet etme ihtimalinin, İslâmcılığı öncelikli bir politika olmaktan çıkardığını belirtmiştir.[415] Akçura'nın son olarak ortaya koyduğu siyaset tarzı ise "Tevhid-i Etrak" ya da "Türk milliyet-i siyasiyesi"'dir. bu siyasetiyle Akçura, ırka dayalı bir siyasî Türk milliyetçiliğini önermiş olup, tüm Türklere ve Türkleşmiş topluluklara Türklük bilincinin aşılanmasıyla dünyadaki tüm Türklerin siyasî birliğini öngörmüştür. Türk birliği ilkin Osmanlı İmparatorluğu'nda Türklerin Türk olmadıkları halde az çok Türkleşmiş olanların bilinçlendirilmesi ve Türkleştirilmesi ile başlayacaktır. Sonra Asya Kıtası ile Doğu Avrupa'da yayılmış olan Türklerin bilinçlendirilmesine geçilerek büyük bir siyasal milliyet meydana getirilecektir. Böylece tüm Türklere ve Türkleşmiş topluluklara Türklük bilincinin aşılanmasıyla dünyadaki Türkler siyasal bir birlik oluşturacaktır.[416]

Akçura, bu makalesinde "Türkçülük" ya da "İslâmcılık" konusunda bir ayrıma gitmemekte, ancak zamanın milliyetler çağı olduğundan bahisle bütün dinlerin milliyetçiliğe hizmet etmesi gerektiğini belirterek Türkçülüğün uygulamada daha geçerli olacağına işaret etmiştir:

> "Lakin şu da unutulmamalıdır ki zamanımızda birleşmesi muhtemel Türklerin büyük bir kısmı Müslüman'dır. Bu cihetle İslâm dini, büyük Türk milliyetçiliğinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilir. Milliyeti tarif etmek isteyenlerden bazıları dine bir amil (factuer) gibi bakmaktadırlar. İslâm, Türklüğün birleşmesinde şu hizmeti yerine getirebilmek için son zamanlarda Hristiyanlıkta da olduğu gibi içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmelidir. Bu değişme ise hemen hemen mecburidir de: Zamanımız tarihinde görülen cereyan ırklardadır. Dinler din birliğinin yerini alıyor. Dinler din olmak bakımında gittikçe siyasî

[414] Akçura, 1998, s.31.

[415] Akçura, 1998, s.31-33; Yıldız, 2004, s.71.

[416] Akçura, 1998, s.23.

ehemmiyetlerini, kuvvetlerini kaybediyorlar. İçtimaî olmaktan ziyade şahsileşiyorlar. Cemiyetlerde vicdan serbestliği din birliğinin yerini alıyor. Dinler cemiyetlerin ek işleri olmaktan vazgeçerek kalplerin hâdi ve mürşitliğini deruhte ediyor, ancak halik ile mahluk arasındaki vicdanî rabıta haline geliyor. Dolayısıyla dinler ancak ırklarla birleşerek ırklara yardımcı hatta hizmet edici olarak siyasî ve içtimaî ehemmiyetlerini muhafaza edebiliyorlar."[417]

Akçura'nın Pantürkist tasarısının en önemli özelliği, bu tasarının merkezine Osmanlı Devleti'ni oturtmasından ve siyasal kimlik için bir temel önermesinden gelmiştir. Böylelikle ortaya atılan tez, Rusya Türklerinin birlik sağlama isteği ile Osmanlılar'ın devleti koruma çabalarını bir senteze ulaştırmıştır. Akçura'nın önerdiği çözüm, ırki temele dayalı siyasal bir Türk milleti'nin oluşturulmasıdır. Ancak buradaki ırk kavramı, daha önce ifade ettiğimiz üzere tarih, töre ve kültür ortaklığı ya da kavim anlamında kullanılmıştır. Akçura'nın ırk birliği kavramı ise, Türki halklar arasında, çeşitli dönemlerde çeşitli dinler benimsendiği halde hâlâ varlığını devam ettiren ortak kültürel etnik mirası vurgulamak için tercih edilmiştir. Söz konusu ortak kültürel etnik mirasın öğeleri arasında, ataerkil sistemi, yönetme yeteneğini ve güçlü hanlar tarafından yönetilen devlet kurma eğilimini belirten Akçura, "ırk"ı tek başına düşünmemiş, Pantürkçü birliği kurulmasını kolaylaştıracak diğer ortak etkenler arasında dile, geleneğe ve dine de gereken önemi vermiştir. [418]

Bu açıdan değerlendirildiğinde, Akçura'nın milliyet tanımı, Osmanlı Devleti'nde Tanzimat döneminde benimsenen ve "Osmanlı milleti" biçiminde tezahür eden Fransız millet anlayışından Alman romantizminin kaynaklık ettiği millet tanımına/anlayışına oldukça yaklaşmaktadır. Bu bağlamda, Akçura, Jön Türklerden farklı olarak, Osmanlı Devleti'nin o günkü sınırlarının korunmasını önemsememiş ve geride kalan gayrimüslim etnik grupların ayrılmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında, Fransızların iradeci plebisiter anlayışının Osmanlı örneğinde uygulanamayacağını, ayrıca Tanzimat'la birlikte ortaya atılan birleşik bir siyasal sisteme dayalı "Osmanlı milleti" anlayışının geçersiz olduğunu düşünmüştür. Öte yandan Müslüman toplumlar arasındaki mezhepsel, kültürel ve tarihsel kimi iç çatışmalara işaret ederek, Panislâmcılık politikasının

[417] Akçura, 1998, s.34-35.
[418] İnce, 2002, s.53.

beklenen yararlarının aksine aslında Osmanlı Devleti'ni zayıflatacağına da işaret etmiştir.[419]

Pantürkizm'i yaratıcısı ve Türkçülüğün siyasal bir zemine oturtulmasında etkili olan diğer bir isim de Ziya Gökalp'tir. Gökalp, Durkheim sosyolojisinden ödünç alınmış kavramlarla, milleti, ırk, kavim, coğrafya, siyaset ve irade birliği ile değil, din, ahlâk ve güvenlik duygusu bakımından ortak olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşan bir topluluk olarak tanımlamıştır.[420] Gökalp için bir kişi Türkçe konuşuyorsa ve Türk terbiyesinde yetişmişse, Türk sayılmaması için hiçbir engel yoktur. Bu tanım çok geniş bir şemsiyedir, içine herkes girer. Türkçülük akımını bir düşünce sistemi haline getiren Gökalp, Türkçülük fikrini, idealinin büyüklüğü açısında ele alarak üçe ayırmıştır[421]: (i) Türkiyecilik, (ii) Oğuzlar ve Türkmencilik, (iii) Turancılık.[422] Milliyetçi amaçlar doğrultusunda pragmatik bir yol izleyen Gökalp, uzun süre savunduğu Osmanlıcılık fikrini bir ideal olarak savunduğu Turancılık'la değiştirmiştir. Bu kapsamda Gökalp'in uzak hedef olarak gösterdiği "Turancılık" idealinin Pantüzkizm'i meydana getirdiği yönünde de bazı görüşler ortaya atılmıştır. Türkçülüğü Turan ülküsünün varlığına bağlayan Gökalp, Moğolları, Tunguzları, Finavuları, Macarları Turan'ın dışında tutmuş, Turan'ı Türkçe konuşan Yakut, Kırgız, Özbek, Kıpçak, Tatar, Oğuz gibi Türk boylarını kapsayan Büyük Türkistan'a karşılık kullanmıştır.

Gökalp, Mart 1913'ten itibaren Türk Yurdu'nda yayımlamaya başladığı, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" başlıklı makaleler dizisi ile Türkçülüğü, Türk milliyetçiliğini sistemleştirmeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren İttihat ve Terakki'nin Türkçülüğe sahip çıkması ile bu akım resmiyet kazanmıştır. Gökalp'a göre Türkçülük: "Türk milletini yükseltmek demektir."[423] Gökalp'in Türkçülüğü daha sonra, dağılan Osmanlı Devleti ye-

---

[419] Günay Göksu Özdoğan, *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, Çev. İsmail Kaplan, 2. baskı, İletişim Yay., 2002, s.70. Akçura'ya göre: "Osmanlı tebaası Hristiyanların bağımsızlık savaşımlarını kazanarak ayrılması, 'Sadık Ermeni Milleti'nin kıpırdanmaya başlaması, Avrupa'nın müdahaleci politikası, Müslüman Osmanlılarla Hristiyan Osmanlılara, artık bir arada yaşayamayacaklarını göstermişti... Daha derinlere inen düşünürler, din birliğinin bile artık yeterli olmadığını, varlığı sürdürmek için, Türk Milleti'ne duyulan ihtiyacı görmüşlerdi. Güçlü Hristiyanlık bile etnik azınlıkları bir arada tutamadığına göre İslâm'ın Müslüman Birliği'ni koruyabilmesi düpedüz bir ham hayaldi..." (Güvenç, 2003b, s.30-31)

[420] Gökalp, 2004, s.18.

[421] Gökalp, 2004, s.23.

[422] Güvenç, 2003b, s.32.

[423] Gökalp, 2004, s.13.

rine sadece Türk ve Türk kökenli ile kendini Türk hisseden Müslümanlardan oluşacak yeni bir devletin kurulması idealini benimseyerek Turancılık şeklini almış olsa da Gökalp'in, "hakikat aleminde değil, hayal aleminde bir ideal yaratmak olarak gördüğü"[424] Turancılık fikri, somut bir zemine dayanmaktan çok, ütopik bir amaç olarak ortaya atılmıştır. Gökalp, genelde 1910-1915 yılları arasında Türklerin tarihsel geçmişiyle ilgili kaleme aldığı şiir ve efsanevi sembollerle Turan kavramını popülerleştirmiştir. "*Altun Destan*", "*Ergenekon*", "*Kızılelma*" ve "*Kızıl Destan*" gibi eserleri Türklerin tarihini yüceltirken günün koşullarına uygun olarak Türklük bilincini de gurur duyulması gereken bir olgu haline getirmiştir. Bununla birlikte Gökalp'in en önemli yanı millet, ırk, kan bağı, kültürel tarih üzerine ortaya koyduğu fikirleridir. Durkheim'ın dayanışmacı toplum anlayışından etkilenen ve toplumun yerine "milleti" koyan Gökalp, millet en gelişmiş toplumsal grup olarak tanımlamıştır. Kurguladığı Türk milliyetçiliğinin temel eksenini İslâm dinine bağlayan Gökalp'in dayanışmacı millet tanımı, Türk milliyetçiliğinin gelişme döneminde ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde milletin yeniden yapılanması açısından oldukça önemli bir işlev görmüştür.

Türk milliyetçiliğinin bir fikir sistemi haline gelmeye başladığı dönemde fikirleri ile dikkat çeken Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp, Türk millî kimliğinin ve Türk milliyetçiliği fikrinin ya da o tarihteki ifadesiyle Türkçülüğün ortaya çıkmasında çok büyük katkıları olan isimler olup, Cumhuriyet ideolojisinin milliyetçi temelini oluşturması bakımından da büyük öneme sahiptir. Bu nedenle Akçura ve Gökalp'in ortaya koydukları görüşleri, karşılaştırmalı olarak değerlendirmek Türk milleti kavramının ve milliyetçiliğinin daha iyi özümsenebilmesi açısından faydalı olacaktır. Bu karşılaştırmayı, Aydın ve Saklı'nın çalışmalarından özetleyerek şu şekilde yapmak mümkündür[425]:

(i) *Milliyetçilik düşüncesinin dayandığı "millet" kavramının tanımlanması*: Akçura'ya göre millet; "ırk ve dilin esasen birliğinden dolayı sosyal vicdanında birlik ve beraberlik meydana gelmiş insan topluluğudur."[426] Gökalp'e göre ise millet; "dil, din, ahlâk ve estetik bakımından ortak olan, yani aynı eğitimi almış bireylerden oluşan bir topluluktur. Türk köylüsü onu, 'dili dilime uyan, dini dinime uyan'

[424] Parla, 2001, s.73.

[425] Suavi Aydın, "Osmanlı Devleti'nin Çözülmesi ve Cumhuriyet İdeolojisinin Oluşumu Sürecinde Bir Etken Olarak Milliyetçiliğin Değerlendirilmesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988, s.257-281; Saklı, 2004c, s.6-8.

[426] Akçura, 1978, s.35.

diyerek tanımlar"[427] Akçura'nın tanımında esas alınan ırk kavramını Gökalp, "zoolojiye ait bir terim" olarak görmüş ve ırk kavramı gibi; kavim, coğrafya, siyasi sınırlar, ümmet ve kişisel iradenin de yeterli olamayacağını, milleti bir arada tutan bağın sosyoloji ilmine dayalı olarak "terbiyede, kültürde, yani duygularda iştirak" olduğunu öne sürmüştür.[428] Milleti tarifinde de görüleceği üzere, Gökalp'in millet ve milliyetçilik anlayışında, kendisinin "hars" dediği "kültür" esastır.[429] Zira eserinin bir yerinde milleti söyle tanımlamaktadır: "Millet, aynı millî kültürde ortak olan fertlerin bütünüdür."[430]

(ii) *Milliyetçiliğin ait diğer kavramlar hakkındaki görüşler*: "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı makalesinde Akçura, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük fikirlerini açıklayarak, bunların "hangisinin Osmanlı Devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbik" olduğunu sormuştur.[431] Akçura'ya göre bu görüşler birbirlerinin seçenekleridir ve birinin tercih edilmesi gerekmektedir. Gökalp ise, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" kavramlarını savunmuş ve bunları birbirle-

---

[427] Gökalp, 2004, s.18.

[428] Gökalp'in yapmış olduğu millet tanımı, son dönem Osmanlı toplumunun bütün unsurlarını içine alabilen büyük bir şemsiyedir. Gökalp'in toplumun bir kesimi için yaptığı analiz ise milliyetçilik anlayışında, bir anlamda hem etnik milliyetçiliği hem de ırkçılığı dışlayan bir yaklaşım gösterdiğinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır: "Ülkemizde bir zamanlar dedeleri Arnavutluk'tan ya da Arabistan'dan gelmiş ulusdaşlarımız vardır. Bunları Türk eğitimiyle büyümüş, Türk ülküsüne çalışmaya alışmış görürsek, diğer ulusdaşlarımızdan hiç ayırmamalıyız. Yalnız mutluluk dönemlerinde değil, yıkım dönemlerinde de bizden ayrılmayanları nasıl ulusumuzun dışında sayabiliriz. Özellikle bunlar arasında ulusumuza karşı büyük esirgemezlik göstermiş Türklüğe büyük hizmetler yapmış olanlar varsa, nasıl olur da bu esirgemez kişilere: 'Siz Türk değilsiniz' diyebiliriz. Gerçekte, atlarda soy-sop aramak gerekir, çünkü meziyetleri içgüdüye dayanan ve kalıtsal (ırsî) olan hayvanlarda da soyun büyük bir önemi vardır. Kişilerde ise, soyun toplumsal niteliklere hiçbir etkisi olmadığı için, soy-sop aramak doğru değildir. Bunun tersi bir yol tutulacak olursak ülkemizdeki aydınların ve düşün savaşımcılarının birçoğunu fedâ etmek gerekecektir. Bu durum doğru olmadığından 'Türküm' diyen her bireyi Türk tanımaktan, yalnız Türklüğe hainliği görülenler varsa, cezalandırmaktan başka yol yoktur." (Gökalp, 2004, s.19) Ayrıca bkz. Fahri Atasoy, "Türk Milliyetçiliği Etnisite Üzerine İnşa Edilmemiştir", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, s.102-103; Kâmran İnan, "Birleştirici Çimento Türklüktür", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, s.106.

[429] Bkz. Kerem Ünüvar, "Ziya Gökalp", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.31-32; Başak, 2004, s.63.

[430] Gökalp, 2004, s.93.

[431] Akçura, 1998, s.36.

rinin zıddı olarak görmemiştir. Gökalp, "Türk Milletindenim, İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim"[432] demek suretiyle, bu üç kavramda birleşen bir Türkçülük anlayışını seslendirmiştir. Türkçülüğün İslâm'a aykırı olduğu iddialarına karsı, "Türkçülerin amacı çağdaş bir İslâm Türklüğü'dür" diye cevap veren Gökalp, "Türkçülerin millet ülküsü Türklük ise, ümmet ülküsü de İslâmlık'tır" ifadesini kullanmış; Türkçüler'in bir ümmet programlarının da olması gerektiğini ve İslâm milletleri arasında; tek alfabe kullanılması, kavram kurultayı toplanması, ortak bir eğitim verilmesi, dini örgütler arasında sürekli temas sağlanması ve ümmetin simgesi olan "ay"ın kutsallığının korunması ilkelerini önermiştir. Bu ilkeleri sıralayan Gökalp, "bu ilkelerden anlaşılıyor ki, Türkçülük aynı zamanda İslâmcılık'tır" demektedir.[433] Gökalp'e göre, Türk milletindenim denildiğinde; "dilde, estetikte ahlâkta, hukukta, hatta din hayatında ve felsefede Türk kültürüne bir orijinallik, bir şahsilik göstermeye" çalışılacaktır. İslâm ümmetindenim denildiğinde ise; en mukaddes kitap Kur'an-ı Kerim, en mukaddes insan Hz. Muhammed, en mukaddes mabet Kâbe, en mukaddes din İslâmiyet olacaktır." Gökalp'e göre; "Türkçüler, tamamıyla Türk ve Müslüman kalmak şartıyla, Batı medeniyetine tam ve kati bir suretle girmek isteyenlerdir. Fakat Batı medeniyetine girmeden önce, milli kültürümüzü arayıp bularak ortaya çıkarmamız gerekmektedir."[434] Kültürün millî, medeniyetin milletlerarası olduğunu ifade eden Gökalp, kültürü yalnız bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, aklî, estetik, lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenkli bir bütünü olarak görürken, medeniyeti, aynı medeniyet dairesine giren bir çok milletlerin sosyal hayatlarının müşterek yekûnu[435] olarak tanımlamaktadır. Gökalp'e göre, millî kültürün sosyolojik açıdan en önemli işlevi, sosyal yapıyı güçlendirmektir. Bir milletin öncelikle kültürel şuurunu, yani millî kültürünü kazanmadıkça, medenileşmesinin mümkün olamayacağını, zira medeniyetin, millî kültür ağacına aşılandığı zaman meyvelerini verebileceğini belirten Gökalp, Tanzimat'ın başarısızlığını millî kültürü inşa etmeden Avrupa medeniyetine yönelmiş olmasına bağlamaktadır.[436] Güngör ise, Gökalp'in kültür ve medeniyet

[432] Gökalp, 2004, s.65.

[433] Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Doğru Yol*, Haz. Yusuf Çotuksöken, İnkılâp Yay., İstanbul, 1976, s.58-59.

[434] Gökalp, 2004, s.68.

[435] Gökalp, 2004, s.26.

[436] Orhan Türkdoğan, *Değişme Kültür ve Sosyal Çözülme*, 2. baskı, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, s.28.

hakkında yaptığı tarif ve sınıflama bakımından, hem orijinal hem de zamanını aşmış bir mütefekkir sayılması gerektiğini ifade etmiştir.[437]

(iii) *Türk dili hakkındaki yaklaşım*: Her iki fikir adamı da Türkçe'nin sadeleştirilmesi temel yaklaşımında hemfikir olmakla birlikte, uygulamada ayrılmaktadırlar. Akçura'ya göre; "müşterek bir şive kabul edilecekse, bütün Arapça, Farsça kelimeler atılmalı ve Osmanlı Türklerince alışılmış olsun veya olmasın bütün Türk lehçelerinden kökler alınmalıdır."[438] Gökalp ise, Fuad Raif Bey'in İkdam'da girişti̇ği bütün Arapça ve Farsça kelimeleri Türkçe'den çıkarma girişimini eleştirmiş ve Genç Kalemler'de Ömer Seyfettin ile birlikte yürüttükleri çalışmalarda olduğu gibi, sadece Türkçe'de karşılığı olan Arapça ve Farsça kelimeleri atmak gerektiğini savunmuştur. Ayrıca, dinî sahada da Türkçe kullanımını savunmuş; "tilâvetler müstesna olmak üzere, Kur'an-ı Kerim'in ve gerek ibadet ve ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin Türkçe okunması çok faydalı olur" demiştir.[439] Ancak şurası ilginçtir ki, Gökalp, bütün İslâm ülkelerinde ortak olan Arap alfabesinin değiştirilmeden kullanılması gerektiği görüsündedir.[440] 1928 tarihinde Akçura, milliyetçilik görüşlerini amacına ulaşmış kabul etmekte ve Türkiye Cumhuriyeti'ni "Türkçülük idealinin gerçekleşmesi" olarak alkışlamaktadır. Ayrıca, "Türk milliyetçileri dilin Türkçeleşmesini, ...bedayiin Türkçeleşmesini, yani şiirin, musikinin, resmin ... millî ve asli olmasını, kısacası Türk kültürünün yabancı etkilerden kurtulup kendi asliyetini bularak gelişmesini temenni ediyor ve buna ellerinden geldiği kadar çalışıyorlardı" diyerek memnuniyetini ifade etmiştir.[441]

(iv) *Millet anlayışında dinin yeri konusundaki tutum*: Din, Gökalp'in millet tanımında kültürün bir unsuru olarak yer aldığı gibi, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" formülünde de, Türk kimliği kadar önemli bir yer tutmaktadır. Millet ve ümmetin karşıt tezler olmadığı, bu iki kavramı sentez haline getiren en önemli düşünürlerden birinin de Gökalp olduğu ifade edilmektedir.[442] Gökalp, "yurt" kavramındaki kutsallığın, üzerinde yasayan "millet"e dayan-

---

[437] Güngör, 1982, s.36.

[438] Akçura, 1978, s.25.

[439] Gökalp, 2004, s.10, 156.

[440] Gökalp, 1976, s.57.

[441] Akçura, 1978, s.230.

[442] Türkdogan, 1995, s.51.

dığını ifade etmektedir. Devletin de kendi kendine var olan bir güç olmaması hasebiyle kutsal olamayacağını belirten Gökalp'e göre, "kutsal varlık olarak yalnızca iki şey var: millet ve ümmet."[443] Gökalp milliyetçiliğinde, millet ve ümmet; Türklük ve İslâmiyet iki kutsal değer konumundadır. Gökalp'in, İslâm'ın kültürel başatlığına yaptığı vurgu, şu cümleleriyle daha net anlaşılmaktadır: "Türklerin vicdanları tahlil olursa görülür ki bir Türk kızını Rabai bir Arnavuda bir Çerkese nikah edebilir fakat katiyen bir Finlandalıya, bir Hristiyan Macara nikah etmez, bir Budist Boudhiste Moğolun, bir Şamani Tonguç'un kızını da İslâm yapmadan almaz.[444] Gökalp, Türkçülükle İslâmcılık arasındaki mevcut çelişkileri ortadan kaldırmak için Türkçülerin gayesinin, muasır bir İslâm Türkçülüğü olduğunu belirterek, Türkçülerin milliyeti Türklük, beynelmilliyeti İslâmlıktır demiştir. Bu bakımdan Gökalp, modern milliyetçiğin temsilcisi olmaktan çok, İslâmî modernizmin milliyetçi kadrosuna mensup bir fikir adamı olarak değerlendirilebilir.[445] Nitekim Gökalp'in millet tanımında milleti oluşturan öğeler olarak "kültür" ve "dil"in yanında "din" de vardır. Ancak Gökalp'i ilgilendiren İslâmiyet'in teolojisi değil, toplumsal işlevi olmuştur. Bütün dinler gibi İslâm da toplumda birlik ve dayanışmayı sağlayacaktır.[446] Akçura ise, milletin tanımında dine yer vermemekle birlikte, İslam'ın Türk milliyeti bakımından önemli bir rol üstlenebileceğini ifade etmektedir: "... zamanımızda birleşmesi muhtemel Türklerin büyük bir kısmı Müslüman'dır. Bu cihetle, İslâm dini, Türklüğün birleşmesinde su hizmeti yerine getirebilmek için, son zamanlarda Hristiyanlıkta olduğu gibi, içinde milliyetlerin dogmasını kabul edecek şekilde değişmelidir. Bu değişme ise hemen hemen mecburidir de: zamanımız tarihinde görülen umumi cereyan ırklardadır. Dinler, din olmak bakımından gittikçe siyasi ehemmiyetlerini, kuvvetlerini kaybediyorlar."[447] Akçura'nın ideolojisinin tabanında daha çok etnik akrabalık ve dil yer almıştır. Akçura özellikle Osmanlı tarih yazıcılığına egemen olan "dinî" tarih anlayışını reddetmiş ve Türk, Moğol ve Tatarlar birliği ilkesini savunmuş, ortak tarihlerini ön plana çıkarmış, İslâmiyet'i ve Osmanlılığı tarih içinde

---

[443] Gökalp, 1976, s.80.

[444] Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1977, s.13.

[445] Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 3. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 2003, s.115.

[446] Parla, 2001, s.80.

[447] Akçura, 1998, s.34.

eritmiştir. "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı makalesinde, "Türk Birliği" ve "İslâm Birliği" siyasetleri arasında kolaylıkla bir tercih yapamaması ve tereddütler geçirmesi, "Türk Birliği" siyasetini önerirken; "Osmanlı ülkesindeki Türklerin hem dini, hem ırki bağlar ile pek sıkı, sadece dinî olmaktan sıkı birleşmesi" sonucunun elde edileceğini ifade etmesi Akçura'nın, millet hayatında dini bağlara değer verdiğini göstermektedir. Bunun yanında, "...Ben Osmanlı ve Müslüman bir Türküm, binaenaleyh devlet-i Osmaniye, İslâmiyet ve bütün Türkler menfaatine hizmet etmek istiyorum. Lakin siyasi, dini ve nesebi olan bu üç cemiyetin menafii (menfaati) müşterek midir?"[448] sorusu ile samimi şüphelerini açıklamaktadır. Anlaşıldığı üzere, milliyet anlayışında dinin yeri bakımından Gökalp ile Akçura arasında farklılık vardır, ama bu büyük bir fark veya uçurum anlamında değildir.

(v) *Turancılık*: Akçura, Azerbaycan Türkleri'nden Hüseyinzade Ali Bey'in bir şiirine yer vererek, onun Turancılığın ilk taraftarı olduğunu iddia eder. O'na göre sairini Turancı yapan şiir şöyledir: "Sizlersiniz, ey kavm-i Macar bizlere ihvan/Ecdadımızın müştereken menşei Turan.../Bir dindeyiz biz, hepimiz hak-perestan; /Mümkün mü ayırsın bizi İncil ile Kur'an?" Akçura, bu şiire göre Hüseyinzade'nin Pan-Turkizm'e değil daha geniş olan Pan-Turanizm'e taraftar olması gerektiğini ifade etmektedir.[449] Görüldüğü üzere Akçura'daki Turancılık anlayışı, Macarları da içine alan ve din farkı gözetmeyen bir özellik taşımaktadır. Gökalp'in Turan konusundaki meşhur şiiri, onu bu konuda en ön safa yerleştirmiştir[450]: "Vatan ne Türkiye'dir Türk için ne Türkistan;/Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan!" Bu şiirden ayrı olarak, Turan kavramını teorik düzeyde de ele alan Gökalp, Türkçülük ülküsünü, büyüklüğü noktasında Türkiyecilik (Anadoluculuk), Oğuzculuk (Türkmencilik) ve Turancılık olmak üzere üç dereceye ayırır. Türkiye'deki birlikten sonra, Türkçülükteki yakın mefkure (ülkü) olarak, Harzem, İran, Azerbaycan ve Türkiye'yi kapsayan Oğuz (Türkmen) Birliği olmalıdır. Türkçülüğün uzak mefkuresi olarak ortaya koyduğu Turan ise, "bazılarının zannettiği gibi, Türklerden başka, Moğolları, Tunguzları, Finuvaları, Macarları da içine alan bir kavimler karışımı değildir." Gökalp'e göre ilim bakımından sabit olan hakikat; Türkçe konuşan Yakut, Kırgız, Özbek, Kıpçak, Tatar,

[448] Temir, 1987, s.32.

[449] Akçura, 1978, s.183.

[450] Gökalp, 1976, s.75.

> Oğuz gibi Türk boylarının dilce ve gelenekçe kavmi bir birliğe sahip olduğudur ve Türkler anlamına gelen Turan kelimesi bunlar için kullanılmalıdır.[451] Gökalp'in Turan konusundaki bir başka tanımı; "Türkler'in oturduğu, Türkçe'nin konuşulduğu bütün ülkelerin toplamı" olduğu seklindedir. O'na göre, Türkler'in kendi yurtları olan Turan'ı sevmeleri, onların bütün İslâm yurdunu unutmalarını gerektirmemektedir.[452] Gökalp'in milliyetçilik yaklaşımının temeli olarak aldığı kültür, onun Turancılık görüsünün oluşmasında da kendini göstermiş ve aynı kültüre sahip olan Türk boylarının birliği olarak ortaya çıkmıştır.

Bu görüşler, Türk aydınları arasında Akçura ve Gökalp çizgileri üzerinde tartışmalara yol açmıştır. Ancak şunu ifade edelim ki, Akçura'ya nazaran Gökalp'te güçlü bir kuramsal yaklaşım ve düşünce gücü göze çarpmakta ve bu durum onu Türk milliyetçiliği tarihinde emsalsiz bir yere oturtmaktadır. Dolayısıyla Türk aydınları içinde büyük çoğunluğun, görüşlerini bir sosyoloji disiplini içinde ve sistemli olarak ifade eden Gökalp'i takip ettiği anlaşılmaktadır.[453]

Türkçülük akımı, 1911'den itibaren İttihat ve Terakki'nin Osmanlıcı programının yerini almıştır. İttihat ve Terakki, millî bir siyasal örgütleşme modeli olarak görülmüştür. İttihat ve Terakki her ne Osmanlıcılık ideolojisine bağlı bir politika devam ettirmiş olsa da, doğmakta olan millî bir Türk bilincinin ilk siyasal görünüşüdür. Akşin'e göre: "İttihat Terakki'nin Türkçülüğü açık bir Türkçülük değildi. İttihat Terakki bu amacını gizleyip Osmanlıcı görünmek zorundaydı, zira açıkça Türkçülük yapmak Osmanlı Devle-

---

451 Gökalp, 2004, s.23-24.

452 Gökalp, 1976, s.75, 80-81.

453 Bunlardan biri de, Türk milliyetçiliğinin rehberi olarak Gökalp'i öneren ve nazariyatını isleyerek geliştirmek gerektiğini ifade eden Zeki Velidi Togan'dır. Togan, ayrıca, Türk milliyetçiliğinin emperyalizme ve ırk üstünlüğü davalarına kapılmaması ve siyasî hudutlara da indirgenmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Bir Türkistanlı olan Togan, dinin Türk milletinde muhakkak bir esas olduğu görüsündedir: "İslâmiyet'ten önce Türkler, muhtelif medeniyetlerin tesiri altında bulunduklarından mânen daimî dengesizlik içinde çırpınıyorlardı. Budizm, Maniheizm, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlere mensup feodaller, Türk milletinin kuvvetli bir kültür etrafında metin bir devlet olarak teşekkülüne mâni oluyorlardı. Türklerin tek dine mensup mütecânis [homojen] bir millet sıfatıyla, asırlarca yaşayan sağlam devletler kurabilmeleri İslâmiyet devrinde başlamıştır." (Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 2. baskı, Enderun Kitabevi Yay., İstanbul, 1981, s.80) O'na göre, eski Bulgarlar, Avar, Peçenek, Uz ve Komanlar din değiştirme yüzünden Slav, Ukraynalı ve Macar olmuşlardır. Bkz. Zeki Velidi Togan, *Türklüğün Mukadderatı Üzerine*, Yağmur Yay., İstanbul, 1977, s.45-46'den aktaran Saklı, 2004c, s.9.

ti'nin mütecanis olmayan bünyesinin parçalanmasına rıza göstermek demekti."[454] Ancak, İttihat ve Terakki'nin iktidar olmasıyla birlikte, Osmanlı Devleti'nde Türkler'in denetimindeki kapitalist gelişmenin gözle görülür bir biçimde ortaya çıkması, İttihat ve Terakki'nin Osmanlıcı ve İslâmcı sözlerine rağmen uygulamada açıkça Türk milliyetçiliği davasını benimsediği ifade edilebilir.[455] Bu dönemde İttihat ve Terakki'nin Türkçü politikayı benimsemesinde ise hiç kuşkusuz II. Meşrutiyet'in yarattığı göreli özgürlük ortamı sonrasında kurulan Türkçü derneklerin büyük etkisi olmuştur. Zira Türkçü dernekler ve bu yönde yayım yapan gazete ve dergiler Türkçülüğün örgütlenmesine olanak sağlamıştır.

3.3.1.4.3. Türkçülüğün Teşkilatlanma Dönemi

II. Meşrutiyet öncesinde tarih, dil ve edebiyat olmak üzere kültürel alanda Türk milliyetçiliğinin temelleri atılmıştır. Kültürel anlamda atılan temellerin üzerine millî bilinç oluşmaya başlamasına karşın, bu dönemde kurulan dernekler ile gazete ve dergi gibi yayın organları, ırka dayalı bir milliyetçiliğin Osmanlı Devleti'nin dağılışını hızlandıracağı endişesi ile siyasal milliyetçiliğe yönelmektense, millî kültürü oluşturmaya yönelik çalışmalar içinde olmuştur. Zira Akçura'nın belirttiği gibi, Meşrutiyet öncesinde "her çeşit cemiyet kurmak fevkalade zordu: hele milliyet esası üzerine cemiyet kurulmasına hükümet asla izin vermezdi. Bununla beraber Müslüman ve Türk olmayan tebaanın milliyet esasına dayalı, Hayri ve edebî maskelerle örtülü bir hayli cemiyetleri de vardı."[456] Özellikle Meşrutiyet'in ilk dönemlerinde İkdam gazetesi haricinde hiçbir yayın organı ve dernek, siyasal anlamda Türkçülüğü açıkça savunmamıştır.[457] Ancak, bir yandan temelleri atılmış kültürel Türkçülük, diğer yandan Rusya'dan gelen Türk aydınlarının savundukları siyasal Türkçülük, Türk millî bilincinin ve sistematik bir Türk milliyetçiliğinin oluşum gelişimini hızlandırmıştır. Bunun yanında göreli özgürlük ortamı içinde oluşan dernekler ve dergiler, Türk milliyetçiliği düşüncesini örgütleme ve siyasal bir kimlik kazandırma yolunda büyük adımlar atmıştır.[458] Türk Derneği ve Türk Yurdu Cemiyetleri, Genç Kalemler ve Türk Yurdu Dergileri ile Cumhuriyet döneminde de varlığını

---

[454] Sina Akşin, *Şeriatçı Bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1994, s.23.

[455] Akşin, 1994, s.80-81.

[456] Akçura, 1978, s.209.

[457] Yardımcı, 1999, s.139.

[458] Arzu Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s.44-45.

ve etkinliğini sürdüren Türk Ocakları sözü edilen süreçte önemli roller üstlenmiştir.

Türk Derneği, 1908'de Yusuf Akçura, Necip Asım ve Veled Çelebi tarafından siyasî bir hedef gütmeksizin, Türklerin tarihi, edebiyatı, dili ve toplumsal yapısı konusunda incelemeler yapmak ve bu konuda elde ettiği sonuçları paylaşmak amacıyla kurulmuştur.[459] Türk Derneği, Akçura'ya göre, "Türkçülükte teşkilatlanma denemesinin" ilk girişimini oluşturmaktadır.[460] Bu dernek, sadece Jön Türk döneminin ilk milliyetçi örgütü olması bakımından değil, aynı zamanda Osmanlı Devleti sınırları içindeki ve dışındaki Türkleri bir araya getirmesi bakımından önem arz etmektedir.[461]

Başlangıçta Türkçü-İslâmcı çizgideki "Sırat-ı Müstakim" dergisini yayın organı olarak seçen Türk Derneği, 1911 yılında kendi adı ile bir dergi çıkarmaya başlamış ve 7 sayım yayımlamıştır. Türk Derneği, siyasal anlamda Osmanlıcı ideolojiye sadık kalmakla birlikte, kültürel alanda ve özellikle dil konusunda Türkçü bir yaklaşım sergilemiştir. Türk Derneği, Osmanlı Devleti'ni oluşturan unsurları dil yoluyla bütünleştirme amacı gütmüştür. Bu açıdan Türk Derneği'nin bu politikası ile İttihat ve Terakki'nin Türkçe'yi yaygınlaştırması yoluyla çeşitli unsurları Türkleştirme politikası paralellik göstermektedir. Dernek her ne kadar Türk millî kimliğini ve milliyetçiliğini ya da Türkçülüğü siyasî anlamda teşkilatlanmamış olsa da kültürel anlamda önemli hizmetler vermiş ve kendinden sonra kurulacak diğer dernek ve dergilere öncülük etmiştir. Akçura'nın ifadesiyle "attığı tohum çorak toprağa denk gelmeyen"[462] Türk Derneği, 1911'de kapanmıştır.

Türk Derneği'nin İstanbul'daki faaliyetlerine paralel olarak İttihat ve Terakki'nin merkezi sayılan Selanik'te 1911'de Ziya Gökalp ile birlikte Ömer Seyfettin, Ali Canip Yöntem ve arkadaşları tarafından çıkarılmaya

---

[459] Arai, 2003, s.25. Cemiyetin amacı nizamnamesinin ikinci maddesinde şu şekilde belirtilmiştir: "Cemiyetin amacı Türk diye anılan bütün Türk kavimlerin mazi ve haldeki eserlerini, işlerini, durumlarını ve muhitini öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak yani Türklerin eski eserlerini, tarihini, dillerini, avam ve havas (halk ve saygın olanlar) edebiyatını, etnografya ve etnolojisini, sosyal durumlarını ve mevcut medeniyetlerini, Türk memleketlerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp tanıtmak ve dilimizin açık, sade, güzel ilim dili olabilecek şekilde geniş ve medeniyete elverişli bir dereceye gelmesine çalışmak ve imlâsını ona göre incelemektir." (Akçura, 2008, s.165)

[460] Akçura, 1981, s.188.

[461] Arai, 2003, s.24.

[462] Akçura, 2008, s.166.

başlayan *Genç Kalemler* dergisi, "yeni lisan"[463] kavramını ortaya atarak dilde Türkçülük akımına yeni bir hız vermiş ve millî bilincin oluşması bakımından çok önemli bir gelişmeye öncülük etmiştir. Derginin dilde sadelik yaklaşımı, Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin tamamını değil, sadece Türkçe karşılığı olanlarını dilden çıkarmayı savunmuştur.[464]

Dergi, İttihat ve Terakki'nin kültür politikaları doğrultusunda bir yayın mantalitesini benimsemiştir. Zira dergiyi çıkaranların ve yazarlarının İttihat ve Terakki ile resmi olmasa bile doğrudan bir ilişkileri olmuştur. Zaten "Genç Kalemler Dergisi ve Yeni Lisan Hareketi daha evvel gördüğümüz gibi Tanzimat ile birlikte gelişen dil milliyetçiliğinin bir devamıdır. Ulusal [millî] edebiyatın ulusal [millî] bir dille kurulacağını, İstanbul Türkçesi'nin bu dil için alınması gerektiğini savunan bu dergi ile birlikte yeni lisan hareketi tutarlı bir yol izlemeye başlamıştır."[465] Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal gibi Tanzimat dönemi edebiyatçıları, yeni bir edebi tarz getirmek istemişler, sade dile ve halkın diline önem vermiştir. Halka kendi dilleri ile hitap ederek yeni edebiyatı, yeni fikirleri aktarmak isteyen Tanzimat dönemi edebiyatçıları, milliyet duygusu, vatan sevgisi, hürriyet aşkı, meşrutiyet rejimi gibi duygu ve düşünceleri işleyebilmek için Türk dilinde bir sadeleşmenin yaşanması gerektiğine inanmıştır. Bu yaklaşımın bir devamı olarak Genç Kalemler Dergisi de Osmanlıcılık fikrinin devleti kurtarmada etkili olamayacağının anlaşıldığı, yani popülerliğini yitirdiği bir devirde dil ve edebiyat aracılığı ile halka millî tarih bilincinin benimsetilmesi için uğraş vermiştir. Arai'ye göre de: "...Osmanlı toplumundaki değişiklerle ortaya çıkan yeni bir sınıf, kendi durumlarını doğrularken Osmanlı Devleti'ni yeniden inşaya çalışmıştır. Genç Kalemler, bu çalışmaların bir parçasıdır, onların durumunun bir yansımasıdır."[466] Dergi, Osmanlı Devleti'nde yaşayan Türkleri hedef kitle olarak seçmiş, devletin dışındaki Türklerin durumları ile hiç ilgilenmemiş, İstanbul merkezli bir

---

[463] Yeni Lisan kavramının dergi üzerindeki oynadığı hayatî önem hakkında Tekeli ve İlkin şu yorumu yapmıştır: "Genç Kalemler Dergisinin asıl 'Genç Kalemler Dergisi' haline gelişi Yeni Lisan Hareketinin savunuculuğunu ve yayıcılığını yüklenmesi, derginin büyük boyda yeni düzende yayınlanmasıyla ve sorumlu müdürlüğüne Ali Canib'in getirilişiyle başlamış ve özellikle Ömer Seyfettin'in ordudan ayrılarak Selanik'e gelmesi ve bu dergi yazı heyetine katılmasıyla oluşmuştur." (İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Anlara, 1999, s.128)

[464] Gökalp, 2004, s.10.

[465] Tekeli-İlkin, 1993, s.130-131.

[466] Arai, 2003, s.79.

Türkçe'yi birleştirici unsur olarak görmüştür.[467] Bu boşluğu ise aynı yıllarda yayın hayatına atılan Türk Yurdu dergisi doldurmaya çalışmıştır. Selanik'in Balkan Savaşları sonrasından kaybedilmesi üzerine İstanbul'a gelen Genç Kalemler kadrosu Türk Yurdu ve Türk Ocağı'na katılarak faaliyetlerine devam etmiş, özellikle ziya Gökalp Türk milliyetçiliğinin sistemli bir duruma getirilmesinde önemli görevler üstlenmiştir.

Türk Derneği'nin kapanmasının ardından kısa bir süre sonra, Ağustos 1911'de derneğin diğer üyelerinden Mehmed Emin (Yurdakul), Ahmed Hikmet (Müftüoğlu), Ahmed Ağaoğlu, Heseyizâde Ali Bey, Dr. Âkil Muhtar (Özden) ve Yusuf Akçura'nun kurduğu *Türk Yurdu Cemiyeti* ve aynı adla yayımladıkları ve daha sonra Türk Ocağı'nın yayın organı haline gelecek olan *Türk Yurdu Dergisi*, Türk millî kimliğinin ve bilincinin oluşması açısından diğer önemli bir yapılanmadır.[468] Cemiyet, özellikle 1912 yılında Selanik'ten İstanbul'a gelen Ziya Gökalp'in de cemiyete katılması ve yönetime seçilmesi[469] ile birlikte Türkçülük faaliyetlerine bir ivme kazandırmıştır.

Türk Yurdu Dergisi incelendiğinde ilk olarak Türklere Osmanlılık dışında millî bir kimlik verme gayreti içinde olduğu gözlenir. Dergi, "Osmanlı Bayrağı altında şuursuz bir hayat geçirmekte olan Türklere" böyle bir şuur kazandırmayı birinci amaçları olarak ortaya koymuştur.[470] Bunun yanında kendini "açıktan açığa Türk nasyonalisti olan biricik mecmua" olarak tanımlayan Türk Durdu Dergisi de Osmanlı Devleti tarihinde ilk defa açık bir biçimde Türk unsuruna hitap etmiştir.[471]

Türk Yurdu Dergisi'nin yayın programına göre; Türklerin birbiriyle tanışmaları için Türk dünyasının her tarafında meydana gelen ve özellikle kardeşler arasında sevinç ve kedere sebep olan olaylar ile Türk dünyasının ötesinde berisinde ortaya çıkan fikir akımları kaydolunacağı belirtilmiştir.[472] Bunun yanında Akçura tarafından kaleme alınan söz konusu programın iki maddesi ise oldukça dikkat çekicidir. Bunlar "dâhilde ancak Türklük ve Türk unsurunun siyasî ve iktisadî menfaatini müdafaa edeceği", ve "devletlerarası siyasette esas fikrinin Türk âleminin menfaatlerini savunmak olacağı"dır. Yayın hayatı boyunca programına titizlikle riayet eden

---

[467] Masami Arai, "The Genç Kalemler and the Young Turks: A Study in Nationalism", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Cilt XII, Sayı 3-4, 1985, s.244; Aydın, 1993, s.165.

[468] Akçura, 1981, s.192; Akçura, 2008, s.167.

[469] Akçura, 1978, s.212.

[470] Hanioğlu, 1985b, s.1397.

[471] Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1923-1931)*, İletişim Yay., İstanbul, 1997, s.43.

[472] Arai, 2003, s.83; Üstel, 1997, s.48.

dergi, dilde sadeleşmeyi savunmuş ve Türkçe eğitimin yaygınlaştırılması için çalışmıştır.[473] Türk Yurdu, bütün Türkleri birleştirmek yolundaki eyleminde en önemli engelin lisan ve hars olduğunu belirtmiş ve bir lisan birliği yaratmanın gerekli olduğunu dile getirmiştir.[474] Gökalp de bu dergide "Türkleşme, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adlı makalesini yayımlayarak Türkçülüğü sistemleştirmeye girişmiştir. Bunun yanında dergide oldukça fazla yer verilen dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türk unsurlarıyla ilgili "Türkçülük şuuru" bölümü, özellikle Rusya'da yaşayan Müslüman toplulukları Turancı bakış açısıyla tanıtmayı amaçlamıştır.[475] Dergi, Türkçülük düşüncesine halkçı bir içerik kazandırılmasında (bunun için *Halka Doğru* Dergisi yayımlanmıştır) ve millî ekonomi düşüncesinin oluşmasında da öncülük etmiştir. Akçura'nın İttihat ve Terakki ile dergi arasındaki sınırı ve hareket özgürlüğünü koruma; İttihat ve Terakki'nin denetimine girmeme çabası, Gökalp'in İttihat ve Terakki ile kurmuş olduğu bağ nedeniyle tam anlamıyla uygulanamamıştır. Gökalp aracılığıyla dergi ile organik bir bağ kuran İttihat ve Terakki, politikalarının dergide savunulmasını sağlamış; Balkan Savaşları sırasında Türk milliyetçiliği duygusunun yükselmesiyle birlikte Gökalp'in yazıları ve desteği sonrasında Akçura tarafından yönetilmekte olan Türk Yurdu Dergisi İttihat ve Terakki'nin koruması altına girmiş ve yazarlarının çoğu da bu cemiyete üye olmuştur.[476] Daha sonra ya-

---

[473] Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Yurdu Dergisi'nin II. Meşrutiyet döneminde eğitim faaliyetleri hakkında bkz. Mustafa Gündüz, "II. Meşrutiyet Devrinde Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Yurdu Mecmuasının Eğitim Faaliyetleri", *Türk Yurdu*, Cilt XXVII, Sayı 243, Kasım 2007, s.43-46.

[474] Türk Yurdu yazarlarına göre kültür anlayışı hakkında bkz. Gümüşoğlu, 2003, s.271.

[475] Üstel, 1997, s.50.

[476] Temir, 1987, s.47-48. Akçura'nın yönetimindeki Türk Yurdu Dergisi'nin, İttihat ve Terakki'nin koruması altına girmesi ve yazarlarının çoğunun parti üyesi durumuna gelmesi Akçura ve Gökalp arasında bazı sorunların yaşanmasına neden olmuştur. Dönemin Sadrazamı Talat Pasa ile iyi ilişkiler içinde olan Akçura'nın partiye üye olmasının faydalı olacağı başta Gökalp olmak üzere çeşitli dostları tarafından Akçura'ya zaman zaman telkin edilmiştir. Bu telkinlerin sonucunda parti üyesi olmayı kabul eden Akçura'nın, Talat Paşa ve Gökalp'in üyelik teklifi yapan iki şahit üye olması ile bir tören düzenlenerek üyeliğe alınması kararlaştırılmış, ancak, tenha bir odada İttihat ve Terakki'nin gizli yemini yerine getirilirken, Akçura, Kur'an-ı Kerim'e el basmayı kabul etmemiş ve bu yüzden parti üyeliğine girememiştir. Bazı kaynaklarda "abdestli olmadığı için Kur'an'a el basmaktan çekinmesi yüzünden törenin tamamlanamadığı" iddiası dile getiriliyorsa da abdest almanın kolaylığı karsısında bu iddia geçerlilik taşımamaktadır. Gökalp ise bu konuyu kabullenmeyerek büyütmüş; izzetinefis meselesi yapmış ve Akçura Darülfünun'da kadro dışı bırakılarak işsiz durumuna düşmüş ve geçim sıkıntısı ile karsılaşmıştır. İki düşünür arasındaki bu anlaşmazlık, her ikisinin de eserlerine yansımış ve karşılıklı olarak birbirlerinin önemini

şanan süreçte ise, Türk Yurdu Cemiyeti'nin üyeleri, Türk millî bilincinin oluşumu açısından önemli bir yere sahip ve Osmanlı'nın son döneminden başlayarak Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar olan döneme damgasını vuran Türk Ocakları'na katılmış, Türk millî bilincinin ve kimliğinin oluşturulması, sistemleştirilmesi ve yaygınlık kazanmasında çok önemli görevler üstlenmiş olan Türk Yurdu Dergisi de Türk Ocakları'nın yayın organına dönüşmüştür.

1912'de "İslâm kavimlerinden başlıcası olan Türklerin millî terbiyesinin ve ilmî, iktisadî ve içtimaî seviyesinin gelişmesine ve yükselmesine, Türk dilinin kemal bulmasına çalışmak"[477] amacıyla kurulan Türk Ocağı, Türkçülüğün millî bir kimliğe dönüştürülmesinde önemli bir dönüm noktası; Türk tarihi açısından bir kilometre taşıdır. Türk Ocağı, II. Meşrutiyet döneminin yarattığı göreli özgürlük ortamında kurulan çok sayıdaki cemiyet arasında sadece en uzun ömürlü olmakla kalmayıp, aynı zamanda teşkilatlanması, şube ve üye sayısıyla da geniş bir kitleye seslenmesiyle,[478]

---

az gösterme çabası olarak kendini göstermiştir. Gökalp, Tıbbiye'de teşekkül eden gizli bir cemiyette "Türkçülük (Pan-Türkizm), Osmanlıcılık (Pan-Ottomanizm), İslâmcılık (Pan-İslâmizm)" fikirlerinin hangisinin gerçeğe daha uygun olduğunun tartışıldığını ve bu tartışmanın Avrupa ve Mısır'daki Jön Türkler'e yayılarak taraftar bulduğunu öne sürmekte, Mısır'da çıkan Türk gazetesinde Akçuraoglu Yusuf Bey ile Ferid Bey'in "Türk Birliği" siyasetini tavsiye ettiğini ifade etmektedir. Bu ifadelerden, Akçura'nın öne sürdüğü görüşlerin daha önce başkaları tarafından ifade edilmiş olduğu ve Akçura'nın "Türk Birliği" görüsünü Ferid Bey ile birlikte ortaya atmış olduğu anlaşılacaktır. Şüphesiz daha önce başkaları bu görüşleri ifade etmiş olsa da, bu fikri ilk defa sistemli bir şekilde ortaya atan Akçura'dır. Ferid Bey'in yazısı ise Akçura'nın makalesine verilen cevaba cevap niteliğindedir. Akçura ise, Hüseyinzade Ali Bey'in bir şiirine yer vererek, onun Müslüman Türk kavimleri arasında ilk Turan Birliği taraftarı olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, Gökalp'in meşhur "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" parolasının daha önce Hüseyinzade tarafından "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Avrupalılaşmak" seklinde ortaya atılmış olduğunu da öne sürmektedir. Bilindiği gibi, Akçura'nın Hüseyinzade'ye atfettiği Turan konusunda da Gökalp'in orijinal yorum ve yaklaşımları söz konusudur. Ayrıca, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak kavramlarını ilk defa Hüseyinzade ortaya atmış olsa bile, bunları birlikte değerlendiren ve sistemleştiren Gökalp olmuştur. Bkz. Gökalp, 2004, s.9; Akçura, 1978, s.183-186; Saklı, 2004c, s.9.

[477] İbrahim Karaer, "Türk Ocakları ve Türk Milliyetçiliği", *Türk Yurdu* -XXI. Yüzyıla Doğru Türk Milliyetçiliği Özel Sayısı-, Cilt IXX, Sayı 139-141, s.176; Safa, 1997, s.56.

[478] 1913'te Başkanlığına Hamdullah Suphi'nin geçmesiyle faaliyetlerini hızlandıran ve çeşitli bölgelerde şubeler açan cemiyetin, 1914 yılında şube sayısı 16'ya, üye sayısı 3000'e, 1916 Ağustosunda ise şube sayısı 25'e çıkmıştır. Türk milliyetçiliğinin önemli bir merkezi olan Türk Ocakları, İstanbul'un işgal edilmesi ile faaliyetlerine

kendinden önce kurulan ve Türk milliyetçiliğini özellikle bilimsel alanda yaygınlaştırmayı amaçlayan Türk Derneği ve Türk yurdu Cemiyeti gibi kuruluşlardan daha önemli bir konuma sahip olmuştur.[479]

Türk Ocağı'nın, 1913 yılında yapılan kongresinde, Hamdullah Suphi başkan, Yusuf Akçura'nın ikinci başkan ve Halis Turgut, Dr. Âkil Muhtar, Dr. Hüseyin Ertuğrul'un oluşan idare heyetine gelmesiyle, Ocağın faaliyetlerinde bir ivme gözlenir. Türk Ocağı, ilk faaliyet döneminde sadece konferanslar, konserler, yayın faaliyetleri gibi kitle eğitimini yönlendirmekle kalmamış, aynı zamanda millî bilincin yükselmesinde de önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Bunun yanında Balkan Savaşları'nın yarattığı şok da Türk gençleri ve aydınları üzerinde Osmanlıcılık düşüncesinin tamamen iflas ederek Türkçülüğe dönüşümünde etkili olmuştur. Bu dönemde Türk Ocağı, "Her yerde birbirine rastlayınca birbirlerini, en yakın akrabadan yakın gören" bir "ocaklı" tipinin doğmasını sağlamıştır. Başka bir ifadeyle, II. Meşrutiyet döneminden sonra Türk unsurunun Osmanlıcı politika nedeniyle içine düştüğü kimlik bunalımına yanıt verilmiş, yeni bir seçkin tip yaratılmıştır.[480]

Türk Ocakları, özünde Türk ırkının her anlamda geliştirilmesini amaçlamaktaysa da dönem itibariyle Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük akımlarının henüz ilkelerinin bulanık, amaçlarının açık olmadığı bir dönemin izlerini üzerinde taşımıştır. Ayrıca Türk unsuru ancak "akvâm-ı İslâmiyyenin bir rükn-ü mühimi" olarak tanımlanmaktaysa da, özellikle Balkan Savaşları'nın büyük bir yenilgi ile sonuçlanmasından sonra, Türkçülük hareketinin İttihat ve Terakki fırkası'nın da onayı ile siyasal bir zemine oturtulması ile başlayan süreçte Türk Ocakları içinde ırk ile temellendirilen bir milliyetçilik anlayışı belirmeye başlamıştır.[481] ancak yer yer beliren ırkçı eğilimlere karşın, bu dönemde Türk Ocağı içindeki egemen anlayış, Cumhuriyet döneminde olduğu gibi Türk ırkından olmayan kişileri "temsil" (âsimilasyon) anlayışına dayanmamış, "Türkiye Türkleri, Arnavut, Arap, Çerkes, Kürt, Laz, Boşnak olduklarını kabul etmedikleri müddetçe, yani

---

son vermiş, kazanılan millî zafer sonrası 1922'de yeniden açılmış ve şube sayısı 260'a üye sayısı da 30.000'e ulaşmıştır. Bkz. Karaer, 1999, s.177.

[479] Yardımcı, 1999, s.157. Ayrıca Türk Ocakları hakkında ayrıntılı bil için bkz. Bayraktutan, 1990, s.115-147.

[480] Necati Akder, "Türkocakları, Halkevleri ve Kültür Dernekleri", *Türk Yurdu*, Cilt II, Sayı 288, Eylül 1960, s.5'ten aktaran Yardımcı, 1999, s.163.

[481] Üstel, 1997, s.63.

kavmiyet iddiasında bulunmadıkça"[482] onları Türk olarak kabul etme yönünde olmuştur. Yine bu dönemde Türk Ocağı'nın amaçladığı Türk dilinin millîleştirilmesine yönelik çalışmalar, Türk Yurdu'nda yayımlanan dilbilim makaleleri, konferanslar ve açık tartışmalarla sürdürülmüştür.

Milliyetçiliğin halka dayanan bir akım olması itibariyle, Türkçü aydınlar öncelikle milliyetçi anlayışlarına halkçı bir içerik kazandırmaya çalışmıştır. Türk aydınlar, halkı yakından tanıma, ona değer verme, düzeylerini yükseltme ve halkla aydın arasındaki uçurumu ortadan kaldırarak bu yolla bütünleşmeyi hedeflemiştir. Bu nedenle halka doğru gitmek Türkçülüğün temel ilkelerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Özellikle Balkan Savaşları sonrası Türkçülüğün artmasına paralel olarak, aydınların gözünde Anadolu coğrafyası ve halkının önemi de artmıştır. Zira Tanzimat'ın Türkçü aydınları tarafından başlatılan ve sonrasında Genç Kalemler hareketiyle devam eden dilde sadeleşme prensibi, aydın-halk kopukluğu bir ölçüde gidermeye çalışan Türkçü aydınlar, Türk Ocakları'nın kuruluşu ile birlikte halka doğru hareketini, daha sistemli bir hale getirmiştir. Başta "Türk Yurdu" olmak üzere "Halka Doğru" ve "Türk Sözü" dergileri ile de halka ulaşılmaya çalışılmıştır. Milletin temellerini yaratan en önemli unsurun halk olduğu, milleti yükseltmek için halkı yükseltmek gerektiği tezini savunan Türk Ocakları'nın bu politikası, aydın ve gençlerin halk ile daha yakından ilişkiye geçmelerini, özellikle Anadolu'ya giderek halkın yaralarının sarılmasına yardımcı olmalarını sağlamıştır.[483] Karşılıklı bu etkileşim de hiç kuşkusuz Millî Mücadelenin top yekûn yapılmasını ve neticede kurulan Cumhuriyet Türkiyesi'nin millî bir zemine oturtulmasını beraberinde getirmiştir.

Balkan Savaşı ve özellikle I. dünya Savaşı içinde Türk Ocağı'nın savunduğu Türkçülük anlayışının kültürel bir akım olmaktan çıkarak siyasî yönü ağır basan bir akım haline gelmesi ile eş zamanlı olarak İttihat ve Terakki'nin açıkça Pantürkizm'e yön vermesi ve onu resmi ideoloji haline getirmesi söz konusu olmuştur. I. Dünya Savaşı'nın ilk günlerinde İttihat ve Terakki'nin Türk Ocağı ile olan sıcak teması ve Fırka'nın ileri gelenlerinin Türk Ocağı'na olan maddi yardımları İttihat ve Terakki'nin Türkçülük ideolojisini benimsediğini daha net ortaya koymaktadır. Türkçüler ilk hedef olarak siyasal bir Türk birliğini öngörmüştür. Bu maksatla lazım gelen ilk iş Osmanlı Devleti içindeki Türklerde millî bir şuuru uyandırmak olmuştur.[484]

---

[482] Abdülhak Şinasi Hisar, "Ocağın Doğduğu Zaman ve Muhit", *Türk Yurdu*, No 234, Temmuz 1954, s.5'ten aktaran Yardımcı, 1999, s.165; Üstel, 2003a, s.264.

[483] Avcıoğlu, 1969, s.187-188; Yardımcı, 1999, s.166.

[484] Hanioğlu, 1995b, s.1398.

İttihat ve Terakki bu ideal kapsamında Türk milliyetçiliğini özümseyerek "Türk" unsurunu ön plana çıkarmak için uğraş vermiştir. Bu dönemde Türk Ocağı milliyetçi akımın en güçlü konumu haline gelmiştir. Bunun yanında, Türk Yurdu, Halka Doğru, Türk Sözü, Küçük Mecmua gibi dergiler kamuoyunu bir hayli oluşturmuştur.[485] Bu yönde yapılan merkezileşme hareketleri ise İttihat ve Terakki'nin temel politikasını olarak belirmiştir. Merkezileşme hareketi öncelikle dil alanında görülmüştür. Eğitimin yaygınlaştırılması yoluyla Türk olmayanlar arasında Türkçe'nin yayılması İttihat ve Terakki'nin homojenleştirme politikalarından en önemlisi olmuştur. Böylelikle gayrimüslim ilkokullarında Türkçe öğretimi zorunlu hale getirilmiş, dinî kurumlar dışındaki devlet lise ve üniversitelerinde öğretim dili Türkçe olurken ortaokullarda mahalli dil serbestîsi getirilmiştir. Türkçe'nin öğretimine ek olarak, Türk tarihi ve coğrafyası gibi derslerin de Türkçe verilmesine başlanmıştır.

1918'den itibaren devletin kurtarılmasına yönelik büyük çalışmalar gösteren İttihat ve Terakki, Türk milliyetçiliğini yaratan öncü bir burjuva sınıf oluşturması bakımından da oldukça önemlidir. Meşruiyet'in ilk yarısında kozmopolit, Osmanlı bir idealin peşinde demokratik ve çoğulcu bir siyasal hayat içinde çalışan İttihat ve Terakki, Meşruiyet'in ikinci yarısından sonra kabuk değiştirerek, tek parti olmanın da avantajıyla siyasal hayata egemen olan ve millî bir devlet idealine bağlı olan bir yapı arz etmiştir. Gökalp'in fikirleri doğrultusunda çalışmalarını yürüten İttihat ve Terakki'nin

---

[485] Türk milliyetçiliğinin özellikle 1908'den sonra yaygınlaşması ve örgütlenmesinde, bu hareketin ideologları kadar katkı sağlayan ve özellikle "matbuat cemaati" içinde yer alan ve isimleri belli bir gazetenin adıyla anılan kişileri "orta katman aydın" olarak adlandıran Çetinkaya, Türk milliyetçiliğinin toplumda yaygınlaşmasında veya daha doğru olarak diğer unsurlardan ayrı olarak Türk unsurunun mobilizasyonunda söz konusu "orta katma aydın" grubunun çok önemli görevler üstlendiğini dile getirmiş ve şu tespitte bulunmuştur. "... Orta katma aydınlar, özellikle 1908 sonrası dönemde etkinliği çok fazla artan 'matbuat cemaati'nde yer almış, gazeteleri kendi isimleriyle anılan kişilerdir. Bunlar ayrıca Türk milliyetçiliğinin kurucu ideologları kabul edilen kişilere kıyasla daha fazla gündelik politikaların içerisinde yer almışlardır. Bu günden bakıldığında, gazeteci-orta katman aydınlarının bu konuları onların Türk milliyetçiliğinin daha bir gizli kalmasına ve daha farklı kimliklerinin ön plana çıkmasına yol açmıştır. Zaten fikirleri de açık, net ya da derinlikli değildir. Osmanlı'nın son döneminde üç-tarzı siyasete, Cumhuriyet'in ilanından ve rejimin yerleşmesinden sonra da Kemalizme, ama en genel anlamda 'devletin bekası'nın korunmasına, hep bağlı kalmışlardır..." Y. Doğan Çetinkaya, "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğimim Kitleselleşmesi", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.102.

programı, gerek mütareke gerekse Cumhuriyet Türkiyesi siyasî inkılâplarında oldukça etkili olmuştur.

Türk milliyetçiliği ya da Türkçülük, Osmanlı Devleti'nin yıkılışını engelleyememiştir. Ancak Türk milliyetçiliği, asker-sivil ve aydın kadrolar üzerindeki etkisiyle Anadolu'da bir Türk Devleti'nin kurulmasında en etkin unsurlardan biri olmuştur. Türk Kurtuluş Savaşı ve Millî Mücadele yönetimi ve örgütlendirilmesi, milliyetçi aydın-asker-sivil kadroların işidir. Modern Türkiye ve devrimler, Türk milliyetçiliğinin doğuşu ve daha sonraki dönemlerinde ele alınan ve tartışılan birçok konuyu sonuçlandırmıştır.[486] Nitekim koca bir İmparatorluğun yıkılışını gören Türk milliyetçisi asker-sivil ve aydın, Türk millî devletini sağlam temellere oturtmak istemişler ve yabancıların müdahalelerine kapalı, kendi kendine yeten bir devlet düzenini savunmuşlardır. Ayrıca, Türk milliyetçileri, Turancılığın maceracı yönlerini de iyi değerlendirerek Cumhuriyet dönemindeki milliyetçiliğin belirli sınırları aşmamasına özen göstermişlerdir.[487]

3.3.2. Cumhuriyet Dönemi Türk Kimliği ve Milliyetçiliği

3.3.2.1. Millî Mücadele Dönemi

Mondros'un diyalektiği, "çok uluslu imparatorluk/ulus-devlet, ümmet/millet, irade-i seniyye/irade-i milliye, emperyalizm/tam bağımsızlık çelişkilerini" içinde barındırıyordu. Zira Mütareke'nin 7. maddesi gereğince İzmir ve İstanbul'un işgal edilmesi, Osmanlı döneminin resmi devlet ideolojisi olarak kabul ettiği Pantürkizm'in yerini "sınırları belli bir ülkede toprak bütünlüğünü koruma" amacına yönelik milliyetçilik anlayışının alması sonucunu doğurmuştur.[488] Dönemin Türk aydını ve idarecileri "toprak bütünlüğünü koruma" arzusu ve düşüncelerinde ise iki görüşe ayrılmıştır: Bir kısmı bunun manda ve himaye ile gerçekleşebileceğini düşünürken diğer bir kısmı bunun "millî birliği sağlama ve bağımsız olmak"tan geçeceğine inanmıştır. Ancak başlangıçta sayıları az olmakla beraber, Türk aydın ve idarecilerinin sonrasında büyük bir çoğunlukla kabul ettiği anlayış "tam bağımsızlık" olmuş, gerek millî mücadele gerekse yeni kurulan devletin temel siyaseti bu kararın sonucunda ortaya çıkmıştır.

---

[486] Şahbudak, 2001, s.70.

[487] Oba, a.g.e., s.244.

[488] Eren Deniz (Tol) Göktürk, "1919-1923 dönemi Türk Milliyetçilikleri", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.103; Yıldız, 2004, s.96.

Bu görüşün en önemli temsilcileri ise Gökalp ve Akçura olmuştur. Nitekim Gökalp'in 1913'teki Turancı heyecanı, olayların önünde gerileyerek Oğuzculuk ve daha sonra Türkiyecilik şeklini alırken, Akçura'da Bolşevik önderleriyle temaslar kurarak Rusya'daki Türkler için kültürel özerkliği hedefleyen anti-emperyalist bir strateji benimsemiştir. Akçura'nın fikir dünyasında önemli bir dönüm noktası olan Ekim Devrimi, onun Pantürkizm idealini bir yana bırakarak daha sınırlı amaçlara yönelmesini yol açmış ve 1919'da Türk Ocağı'nda verdiği bir konferansta Türkçülüğü, emperyalist Türkçülük ve demokratik Türkçülük olarak ikiye ayırmış ve kendisinin demokratik Türkçü safında yer aldığını belirtmiştir.[489] Böylelikle fikri temelde tavsiye edilen Pantürkizm uygulamada da tamamen ortadan kaldırılmıştır. Millî mücadeleyi yürüten Kemalist kadrolar ise Pantürkçülüğü resmî devlet ideolojisi olmaktan çıkarırken dış Türkler üzerindeki vurguyu da hafifletmiştir.[490]

Millî Mücadele döneminde üç ideolojinin hâkim olduğu görülmektedir. Bunlar: (i) İslâmcılık, (ii) sosyalizm ve (iii) milliyetçiliktir.[491] Millî mücadele döneminde Osmanlı vatanseverliğinden beri devam eden "devleti kurtarma" misyonu radikalleştirilerek kurtuluş gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde asıl amaç kurtuluş olduğundan millet kurma ve millî kimlik yaratma misyonu o dönem için pek itibar görmemiştir. Ülkenin bağımsızlığı için mücadele edilecek alan "Misak-ı Millî" ile belirlenmiş olup, misak, çoğunluğu Müslümanların oluşturduğu, dinde ve kültürde birlik olmuş yeni Türkiye'nin sınırlarını belirlerken, millî mücadele hareketinin odağı ve milliyetçi diplomasinin hareket zemini olarak Osmanlı Devleti'nin sultan-halifesi ve anayasası ile birlikte korunmasını öngörmüştür.[492] Millî mücadele döneminde, etnik çoğulculuğun ve dinî temaların pragmatik yaklaşım-

---

[489] İnce, 2002, s.73.

[490] Millî Mücadele dönemi ile birlikte, devletin nasıl kurtulacağı sorusuna bir cevap olarak sunulan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük'ten oluşan "üç tarz-ı siyaset" açıkça reddedilmiştir. Bununla birlikte Atatürk tarafından Sivas'a ve Heyet-i Merkeziyeye gönderilen 4 Mart 1920 tarihli "Basının Dikkate Alacağı hususlar" başlıklı telgrafın 4. maddesi, Millî Mücadele yanlısı basını Müslüman dünyaya dönük yayınlarında Pantürkçü ve Panislâmcı propaganda yapmamaları konusunda da uyarmaktadır: "Madde 4- Alemi İslâm hakkındaki neşriyatta Turanizm ve Panislâmizm propagandasından tevvelli ederek Asya'daki hareketlerin Müslüman milletler tarafından kedi hudutları ve milliyetleri dâhilinde nail istiklâl davasından ibaret bulunduğunu ilan etmekt." Bkz. *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri 1917-1938*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1964, s.239'dan aktaran İnce, 2002, s.75.

[491] Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası: 1919-1946*, Doğan Yay., Ankara, 1971, s.34.

[492] İnce, 2002, s.73-74; Timur, 1977, s.38; Yıldız, 2004, s.96.

lar gereği veri olarak alınması, millî kimliği dinî sınırlar içinde oluşumunu, azınlık tanımının dinî kriterlere göre yapılmasını, Türkiye ve Yunanistan arasında yapılan nüfus mübadelesinin yine dinî tanımlamayı gözetmesini ve Millî Mücadele'nin öznesi olarak Anadolu ve Trakya'nın Müslüman halkının temel ölçüt olarak alınmasını beraberinde getirmiştir.[493] Yine bu dönemde sosyalizm de güçlü bir sanayi proleteryası olmaması sebebiyle kısmen halkçılık şeklinde tezahür etmiş, bu da Rus Naradonizminin etkisiyle Türk toplumuna girmiş, bu durum ise önder kadroları, orta ve yoksul köylüye doğru itmiştir.[494] Ülkenin işgal altına girmesiyle birlikte bir kısım aydınlarda ve mücadelenin kilit subaylarında hâkim olan en belirgin görüş ise hiç kuşkusuz milliyetçiliktir. Vatanın kurtarılması amacıyla yapılan bölgesel kongreler ve kurtuluşun milletin kendi azmiyle olabileceği yönündeki kararlar bunun en somut göstergesidir.[495] Zira millî egemenlik söz konusu olduğunda yapılan her türlü hareket meşruluk temeli bulmuştur.

---

[493] Avcıoğlu, Yakup Kadri'nin "*Yaban*" romanında geçen satırlardan hareketle o dönemde Anadolu halkının kimliğini Türk değil, İslâm olarak gördüğünü ve ortada bir Türk milletinin olmadığını, dolayısıyla Millî Mücadelenin İslâm kimliği üzerinden yapılmasının gerekliliğini belirtmiştir: "-Bilmiyorum beyim, sen de onlardansın emme. -Onlar kim? –Aha, Kemal Paşa'dan yana olanlar... -İnsan Türk olur da, nasıl Kemal Paşa'dan yana olmaz? –Biz Türk değiliz ki, beyim. –Ya nesiniz? –Biz İslâmız elhamdülillâh... O senin dediklerin Haymana'da yaşarlar... Eğer bize zafer nasip olursa bile kurtaracağımız şey, yalnız bu ıssız toprakla, bu yalçın tepelerdir. Millet nerede? O henüz ortada yoktur ve onu, bu Bekir Çavuşlar, bu Salih Ağalar, bu Zeynep Kadınlar, bu İsmailler, Süleymanlarla yeni baştan yapmak gerekecektir." (Avcıoğlu, 1969, s.189) Ayrıca bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, 51. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s.152-153.

[494] Timur, 1977, s.43.

[495] Ancak, Millî Mücadele'nin temeli niteliğindeki belgelerde (Erzurum Kongresi Beyannamesi, Sivas Kongresi Beyannamesi ve Misak-ı Millî) ilk dikkat çeken nokta, "Türklük", "Türk milleti", "Türk milliyetçiliği" gibi kavramların hiç kullanılmayışıdır. Ulusal [millî] topluluk, "Osmanlılık" ve "Müslümanlık" gibi geleneksel ölçütlerle tanımlanmıştır. Daha da önemlisi, bu topluluk, monolitik (yekpâre) bir kütle olarak algılanmamış, onun çeşitli unsurlardan (bilcümle anâsır-ı İslâmiye) oluştuğu kabul edilmiştir. Bu çeşitli unsurları birbirine bağlayan bağlar, "öz kardeşlik", "karşılıklı saygı ve fedakârlık duygusu", "saadet ve felâkette tam ortaklık" ve "aynı mukadderatı paylaşma" arzusu şeklinde tanımlanmıştır. Daha da ilginci, her üş belgede de hemen hemen aynı ifadelerle, bu unsurların "hukuk-u ırkîye ve içtimaîye"lerine ve "şeriat-i muhitiyeleri"ne (.evre şartları veya özellikleri) "tamamıyla riayetkâr" olunacağından söz edilmiştir. "Irksal ve toplumsal haklar" nelerdir, "çevre şartları" ile ne kastedilmektedir, bunlara "tamamıyla riayetkâr" olunması nasıl sağlanacaktır? Bu belirsizliğe rağmen, söz konus belgelerle verilmek istenilen mesajın, kültürel kimlikler bakımından çoğulculuğu benimseyen, hatta bu kimlikleri hukuksal açıdan koruyan ve güvence altına alan bir "çeşitlilik içinde birlik" mesajı olduğu kuşkusuzdur. Bkz.

Bu dönemde dikkate değer önemli bir husus, "millî" kelimesinin "dinî olan" ile "millî olan" şeklinde iki anlama da gönderme yapabilmesi sayesinde kavramsal düzeyde milliyetçi söyleme geçişin sağlanabilmiş olmasıdır.[496] Toprak temeline dayanan millet anlayışı da Millî Mücadele döneminde dinî dışlayıcı bir tavır takınmamıştır. Aksine bu dönemde İslâmî kimlik ağırlıklı bir rol oynamış; halk arasında millî bilincin yokluğu, temelde İslâm ümmeti fikri etrafında cisimleşen dinî bağlanmayı bu yönde kullanma amacına dönük davranışları beraberinde getirmiştir. Zaten Millî Mücadelenin öznesini Anadolu ve Trakya'nın Müslüman halkı oluşturmuştur. Bu mücadelenin temel bildirgesi olan Millî Misak bölünmez bütünlüğü, Devletin Osmanlı-Müslüman çoğunluğuyla meskûn olan kısımlarıyla tanımlamıştır.[497] Kullanılan millet teriminin, milliyetçilik anlamında olmadığını belirten Tunçay da şu açıklamayı yapar: "Çünkü, sözcüğün eski kullanımıyla 'millet' Rum, Ermeni, Yahudi milletleri gibi, daha çok dinsel bir kategoridir; dolayısıyla burada kastedilen de 'Türk Kavmiyeti'nden çok, 'İslâm Milliyeti'dir."[498] Paralel bir yaklaşımla Cangızbay da Millî Mücadele dönemindeki din millet dönüşümünü şu cümleleriyle belirtmiştir: "...millet adına kuvvayı millîyeyle, millet meclisi ve misak-ı millîyle başlanıp millî mücadeyle devam edilmiştir. Bütün bu süreçte 'millet' Osmanlı'daki anlamına sahiptir: Dinsel bir kategori. İş tamama erinceyse, misak, yani sözleşme tek taraflı olarak bozulup hilafet kaldırılırken, millet de 'Türk' olmuştur."[499]

Millî Mücadele döneminin önemli bir özelliği, "Türk" teriminin, etnografik, lengüistik ve tarihi bir olgu olmaktan çıkarak İslâmî sadakate dayalı ortak bir kimlik ve dayanışma ifadesi haline dönüşmeye başlamasıdır. Şubat 1920'de Millî Misak'ın ilanından üç hafta sonra son Osmanlı Parlamentosu Meclis-i Mebusan'da, "Türk" deyimiyle neyin kastedildiği konusunda bir tartışma cereyan etmiş ve Türk, Kürt, Çerkez, Laz gibi terimlerin anasır-ı muhtelife İslâmiye olarak adlandırılmasının doğru olacağı belirtilmiştir.[500] Millî Mücadele millî bilinçle ilişkisi olmayan halk yığınını Hristiyanlara, özellikle Ermenilere ve Rumlara karşı duyduğu mücadele

---

Ergun Özbudun, "Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", Yay. Haz. Nuri Bilgin, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Bağlam Yay., İstanbul, 1997, s.64; Yardımcı, 1999, s.194.

[496] Yıldız, 2004, s.91.

[497] İnce, 2002, s.80.

[498] Tunçay, 1992, s.30.

[499] Kadir Cangızbay, "Baskı Aracı Olarak Laik Yaşam Tarzı", *Star -Açık Görüş-*, 22.06.2008, s.2.

[500] İnce, 2002, s.81.

azim ve kararlılığını, vatan ve millet duygularına dönüştürmek yoluyla millî bilinç aşılamayı hedefleyen bir hareket olarak, dinî temanın her yönüyle Millî Mücadele'ye hâkim olduğu bu dönemde yoksul, bezgin Anadolu halkının desteğini kazanmak ve onlarda millî bilinç oluşturmak yolundaki siyasî söylemler, genellikle "millî" kavramını şeklen de olsa kullanma yolunu seçmiştir.[501] Millî mücadelenin baş kahramanı Mustafa Kemal Atatürk de, dinî meşruiyeti millî meşruiyete ikame etme aşamasında son derece ihtiyatlı davranarak söylemlerini özenle seçmiş; "din düşmanlarından" bahsetmesi gerektiğinde "din ve millet düşmanlarından" bahsetmiş, sadece "sultan" yerine "sultan ve millet" ifadelerini kullanmıştır.[502] Zaten bu dönemki konuşmaları da dinî temalar ağırlıklı yer tutmaktadır. İlk Büyük Millet Meclisi'nde hükümet teşkilatı konusundaki görüşleri bunun somut bir örneğidir:

> "...Efendiler, meselenin bir daha tekerrür etmemesi ricasıyla bir iki noktayı arz etmek isterim: Burada maksut olan ve Meclis-i alinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkez değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkeb anasır-ı İslâmiyedir, samimi bir mecmua hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, anasır-ı İslâmiyeden mürekkeb bir kitleye aittir. Bunların böyle olduğunu hepimiz biliriz."[503]

Ancak, Millî Mücadelenin sona ermesinden sonra dinin siyasetteki konumu yavaş yavaş değişmiş, hatta tasfiye süreci başlamıştır. Millî Mücadele döneminin çoğulcu söylemi yerini homojenleştirici bir harekete bırakmış, dinsel özelliklerle tanımlanan millet kavramı da laiklik ilkesinin bir sonucu olarak dinsel özelliklerden arındırılmış bir şekle girmiştir. Millî Mücadele'nin odağı haline gelen sultan-halifelik kurumları sona erdirilmiş, siyasî sadakatin zemini, sultan-halifeden Cumhuriyete ve İslâm ümmetin-

---

[501] Safa, "Millî Mücadele", "millî istiklâl", "millî hareket", "kuvay-ı millîye", "millî zafer", "hakimiyet-i millîye" ve "Büyük Millet Meclisi" gibi kavramların istiklâl davasının "millî" etiketli milliyetçi söylemini oluşturduğunu ifade etmektedir. (Safa, 1997, s.85-86) Millî bilinci yaratması açısında da Mustafa Kemal'in özellikle "millî" kelimesini kullandığının güzel bir örneği de Heyet-i Temsiliye Kararlarından hareketle verilebilir. Söz konusu kararlar incelendiğinde dikkat çeken kelimelerin bazıları şunlardır: "Harekât-ı millîye", "harekât-ı meşrûa-i millîye", "vahdet-i millîye", "teşkilat-ı millîye", "âmal-i millîye", "karar-ı millîye", "arzu-yu millîye", "heyet-i millîye". (Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Sıtkı Baykal, *Heyet-i Temsiliye Kararları*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1989)

[502] Yıldız, 2004, s.96-97.

[503] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: 1919-1938*, Cilt I, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1989, s.74-75.

den sınırları tayin edilmiş bir tasavvur olarak millete kaydırılmıştır. Böylelikle Millî mücadele döneminde dinsel karakterli bir yapı arz eden "millet" anlayışı yerini dinsel özelliklerden arındırılmış bir biçime terk etmiş ve din özel alana itilmiştir. Mustafa Kemal de Millî Mücadele sonrası din-millet ilişkisinde milletin dinden ayrı ele alınması gerektiğini, İslâm dinin Türk milleti olgusunun gelişiminde olumsuz rol oynadığını şu cümleleriyle belirtmiştir:

> "Türkler İslâm dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilâkis, Türk milletinin millî bağlarını gevşetti; millî hislerini, millî heyecanlarını uyuşturdu. Bu pek tabiî idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi."[504]

Diğer yandan, Millî Mücadele dönemi ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluş yılları milliyetçilik inancının somut bir vatan anlayışı ile bütünleştiği dönem olmuştur. Kuvay-ı Milliye hareketi daha başlangıcında Osmanlının son dönemlerindeki Pantürkizmi mahkûm etmiş, Türk milliyetçiliğinin biricik fiziki dayanağı olarak Anadolu'yu kabul etmiştir. Varılmak istenen sınırlar "Misak-ı Millî" ile belirlenirken Kurtuluş Savaşı'nın "Misak-ı Millî" dışında hiçbir anayasası'nın olmadığı ifade edilmiştir. Bundan sonra millet kavramı sınırları tanımlanmış bir toprak (teritoryal) yani vatan ekseninde temellenmiştir. Böylelikle etnik unsurlar dışarıda bırakılarak Fransız modeline uygun vatandaşlar birliğine dayanan millet anlayışı ileri sürülmüştür.

Kurulan yeni modern devlet, milliyetçilik ilkesinin ana unsuru olan millet kavramını dinsel içeriğinden arındırılmış bir kavram olarak sunmuştur. Yeni ulus-devletin, milliyetçiliği İslâm dininden ayrı bir değerler sistemi olarak ortaya koyma amacı, Türk toplumunda yaşayan insanların kendi kimliklerini tanımlayış biçimlerini değiştirip onlara alternatif bir kimlik sunmak olmuştur. Böylelikle Millî Mücadele döneminin Anadolu ve Trakya'daki Müslüman halkını "Türk" olarak kabul eden anlayış 1924 sonrası değişmiş ve Türklük din dışında siyasî bir tanım kazanmıştır. Ancak teoride yapılmaya çalışılanın pratiğe ne kadar yansıdığı halen tartışma konusudur. Zira Türk siyasal kültürünün önemli bir öğesi olan din, gerek kültürel gerekse siyasal milliyetçilik anlayışında ve Türk millî kimliğinin şekillenişinde zaman zaman ön plana çıkmakta ve milliyetçilik tartışmalarında önemli bir konuma oturmaktadır.

---

[504] A. Âfetinan, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998, s.21.

3.3.2.2. Cumhuriyet Türkiyesi: Yapılanma ve Gelişme Dönemi

1920'de Büyük Millet Meclisi'nin açılmasıyla birlikte, Osmanlı Devleti'nin yerini sınırları belli olan bir ulus-devlet almaya başlamış, 1923'te de bu ulus-devletin bir cumhuriyet olduğu resmî olarak ilan edilmiştir. Cumhuriyet Türkiyesi bu anlamda tarihte birçok devlet kurmuş Türklerin ilk ulus-devletidir; Türklük düşüncesi, tarihte ilk kez Cumhuriyet Türkiyesi'nde millî bir kimlik biçimine dönüştürülmüştür; yine Türk tarihinde ilk kez, kurduğu bir devletin sınırları devletin ya da hanedanın egemenlik alanı değil, Türk milletinin yaşadığı ve Türk millî egemenlik alanının sınırları olarak, tüm dünyanın hem siyasî hem de hukuksal alanda kabul ettiği, kalıcı, bir modern ulus-devletin ülkesinin sınırlarına dönüşmüştür. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayanlar devletin artık tebaası değil, vatandaşı olmuş ve her birey "Türk Milleti"ni ve yeni ulus-devletin meşruiyet kaynağını oluşturmuştur. Diğer bir anlatımla, Türk Devrimi ile, sınırları belli olmayan, gerçeklikten uzak Türkçülük, "Misak-ı Millî" sınırları içinde "Türk milliyetçiliği"ne dönüşürken, meşruiyetin kaynağı da bu sınırlar içinde yaşamını sürdüren, Türk millî kimliğini edinmiş (ya da millet oluşturma sürecinde bu kimliği kazanmış) halktan alan, bir ulus-devlet yaratılmıştır.

Kurulan bu yeni ulus-devlet, hem millî hem de milletlerarası arenada iktidarını gösterme ve de bunun kalıcılığı yönünde ideolojisini sağlamlaştırmaya yönelik adımlar atmaya ihtiyaç duymuştur ki bu da gerçekleştirilen devrimlerle sağlanmaya çalışılmıştır. Özellikle 1923-1925 dönemindeki Cumhuriyet'in temel ilkeleri olarak beliren (i) milliyetçilik, (ii) halkçılık ve (iii) laiklik düşünceleri[505] cumhuriyet dönemi devrimlerinin temelini oluşturmuştur. Ulus-devlet olarak Cumhuriyet rejiminin bir ideoloji oluşturma çabalarının merkezinde ise milletin tanımlanması ve inşası yer almıştır. Bu anlamda milliyetçiliğin kendisi de aslında başlı başına bir devrimdir. Berkes'in ifade ettiği gibi, Osmanlı Devleti milletsiz bir devlet, Türk halkı devletsiz bir millet'tir; Atatürk'ün romantik "harsçılık" görüşü yerine uygarlık görüşünü getirmesi ile milletli bir devlet, devletli bir halk olabilme bileşimi/süreci başlamıştır.[506] 1930'lu yıllara kadar devam eden resmi ideolojinin şekillenme döneminde birçok kavramın içe içe geçmiş olasından milliyetçilik de nasiplenmiş, bu durum özellikle resmî milliyetçilik anlayışında bariz bir biçimde kendini göstermiştir. Bora, millî kimliğin oluşturulması süreci içinde yaşananları şu şekilde ifade etmiştir:

---

[505] Karpat, 1996, s.62.

[506] Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yay., İstanbul, 1982, s.198-199.

"Her özgül milliyetçi hareket bağlamında, milliyetçiliklerden söz etmek daha sağlıklıdır. Türk millî devletinin ideolojisi olarak resmî Türk milliyetçiliği de değişik sınıflar ve toplumsal dinamiklerce sahiplenilen farklı milliyetçilik ve millet tasarımlarının oluşturduğu bir nebuladır. Kendisini, bütün o farklı tasarımları ayıklayıp olgunlaştıran nihai biçim olarak takdim eder. Oysa bu farklı tasarımlar varlıklarını sürdürürler ve millî kimliğin sürekli yeniden kurulması sürecinde yeni roller üstlenirler. Türk millî kimliği, bu tasarımlar ve dinamiklerden kimilerine -kimi zaman- yaslanıp kimilerini dışlayarak, kimilerini dönüştürerek veya kimileri arasında orta yollar bularak inşa edilmiştir."[507]

Cumhuriyet Türkiyesi'nin millet yaratma ve millî kimlik oluşturma misyonu, özellikle II. Meşrutiyet sonrası İttihat ve Terakki tarafından kabul gören ve Millî Mücadele döneminde toplumsal bütünlüğü sağlama noktasında önemli görevler üstlenen Gökalp'in görüşlerinden ayrılmıştır. Gökalp'in "dine, tarihe ve geleneksel topluma" dayandırdığı milliyetçilik yerini modern, yani akılcı, materyalist ve son derece laik bir milliyetçiliğe bırakmıştır.[508] Bu anlamda yeni Türk milliyetçiliği, teorik ilk işlenişi Akçura tarafından yapılan "dinin düzenleyiciliğinden kopuş" şeklinde ele alınmış ve gelecekte benimsenmesi gereken anlayışın da bu tür bir milliyetçilik olması gerektiği üzerinde durulmuştur.[509]

Din, Millî Mücadelenin topyekûn gerçekleştirilmesini sağlamış, Yunan işgalinin geri püskürtülmesinde etkili olmuştur. Bunun yanında Hristiyan unsurların (Rum ve Ermeni) Anadolu'dan çıkarılması sonrasında ise, Türk milliyetçiliğinin gelişmesi ve yaygınlaşması daha kolay olmuştur. Nitekim, "Hristiyan azınlıkların Anadolu'dan gitmesi, Türkiye'yi kültürel bakımdan bir bütün haline getirmiş, böylece, millî bir devlet yaratmak ve Türklerde millî şuuru kuvvetlendirmek çok kolaylaşmıştı[r]."[510] Zafer sonrasında TBMM'nde yaptığı ilk konuşmada Atatürk, şunları ifade etmiştir: "Arkadaşlar, Ulusumuz [milletimiz] tek bir adam gibi gösterdiği birlik ve çaba sayesinde bu başarıyı elde etmiştir. Ulusumuzun [milletimizi] barış işlerinde de, barıştan sonraki işlerde de, aynı çalışma, çaba ve birliği gösterecek bu zaferi tamamlayacağına şüphe yoktur...Bu zafer, bize bir olanak

---

[507] Tanıl Bora, "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", *Toplum ve Bilim*, Sayı 71, Kış 1996, s.171.

[508] Karpat, 1996, s.62.

[509] Aydın, 1993, s.214.

[510] Lewis V. Thomas, "Nationalism in Turkey", *Nationalism in the Middle East*, The Middle East Institute, Washington D.C., 1952, s.5'ten aktaran Karpat, 1996, s.62.

sunuyor. Biz bu olanağı ülkemizin, ulusumuzun [milletimizin], aydın, mutlu ve gönençli geleceği için kullanacağız."[511]

Mustafa Kemail'in burada ülke olarak sözünü ettiği, Osmanlı'nın ülkesi değil "Misak-ı Millî" sınırları içinde Türk milletinin ülkesidir. Savaşı devlet (Osmanlı) değil, millet (Türk milleti) kazanmıştır: "Arkadaşlar! Sözlerime son vermeden önce büyük bir övünçle şunu bildireyim: bu hareketi yapan bir ordunun babalarından ve analarından oluşan ulusumuz [milletimiz] bütün dünyaya karşı en yüksek saygıyı ve onuru kazanmıştır. Ulusumuz [milletimiz] çekinmeden övünebilir. Bu en güçlü nedenlerle hakkıdır ve böyle bir ulusun [milletin] güçsüz bir bireyi olmakla en büyük mutluluğu duyuyorum."[512] Atatürk, savaş alanında kazanılan zaferlerin devrimsel alanda da kazanılmaya başlamasıyla birlikte "Türklük" "Türk milliyetçiliği" söylemlerini de artırmıştır. Bunun en iyi örneği Lozan görüşmelerinin kesintiye uğradığı 20 Mart 1923 tarihinde Konya'da gençlerle yaptığı sohbettir. Bu konuşma, "Türklük" ve "Türk millî kimliği"nin önemini vurgulaması açısından önemlidir:

> "Bilirsiniz ki, ulus [millet] kuramı, ulus [millet] idealini yıkmaya çalışan kuramların, dünya üzerinde uygulama olanağı bulunamamıştır. Çünkü tarih, olaylar, gerçekler ve gözlemler, insanlar ve uluslar [milletler] arasında hep ulusun [milletin] egemen olduğunu göstermiştir ve ulus [millet] ilkesi karşısındaki büyük ölçüde eylemli deneyimlere rağmen, yine ulus [millet] duygusunun öldürülemediği ve yeni güçle yaşadığı görülmektedir. Özellikle bizim ulusumuz [milletimiz], ulusundan [milletinden] uzaklaşmasının çok acı cezalarını gördü. Osmanlı İmparatorluğu içindeki çeşitli halklar, hep ulusal inançlara sarılarak, ulus [millet] idealinin gücü ile kendilerini kurtardılar. Biz ne olduğumuzu, onlardan ayrı ve onlara yabancı bir ulus [millet] olduğumuzu, sopa ile içlerinden kovulunca anladık... anladık ki, suçumuz, kendimizi unutmaklığımızmış. Dünyanın bize saygı göstermesini istiyorsak, önce bizim kendi benliğimize ve ulusumuza [milletimize] bu saygıyı, duygu olarak, düşünce olarak, eylemli olarak, bütün davranış ve hareketlerimizle gösterelim. Bilelim ki, ulusal [millî] benliğini bulamayan uluslar [milletler], başka ulusların [milletlerin] avıdır."[513]

---

[511] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: 1919-1938*, Cilt II, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1989, s.286.

[512] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 1989b, s.286.

[513] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: 1919-1938*, Cilt III, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1989, s.147.

Cumhuriyet Türkiyesi ile birlikte kurulan ulus-devlet, Pantürkizm, Panislâmizm gibi her türlü "uluslararası kardeşlik" hayallerini de sona erdirmiştir.[514] "Misak-ı Millî"nın belirlediği sınırlar içinde yaşayan halk, yani millet, ulus-devletin en önemli unsuru olarak ele alınmıştır. Devletin Pantürkizme karşı kesin tutumunun önemli göstergesi de kuruluş amaçlarından birisi Türkiye dışındaki Türklerle ilişki kurmak olan ve Türk millî kimliğinin ve milliyetçiliğinin oluşmasında büyük görevler üstlenen Türk Ocağı'nın 1927 programının değiştirilerek 2. maddesine "Türk Ocağı'nın faaliyet sahası sadece Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırlarıdır" ibaresini koydurmuş olmasıdır.[515]

İslâmî ve Pantürkçü içerikten arındırılarak kurulan yeni ulus-devlette, üzerinde durulan en önemli husus millî egemenlik kavramının oluşturulması olmuştur.* Millî Mücadele sırasında başlayan millî egemenli-

---

[514] Yıldız, 2004, s.100.

[515] Üstel, 1997, s.231. Atatürk de, Pantürkizm ve Panislâmizm etkilerinden kurtulmuş millî bir siyaset fikrini şu cümleleriyle açıkça ifade etmiştir: "Çeşitli milletleri, ortak ve genel bir ad altında toplamak ve bu çeşitli unsurlardan oluşan kitleleri eşit haklar ve şartlar altında bulundurarak güçlü bir devlet kurmak, parlak ve çekici bir siyasî görüştür. Fakat aldatıcıdır. Hattâ, hiçbir sınır tanımayarak, dünyadaki bütün Türkleri bile bir devlet halinde birleştirmek, varılması imkânsız bir hedeftir. Bu, yüzyılların ve yüzyıllarca yaşamakta olan insanların çok acı, çok kanlı olaylara meydan koyduğu bir gerçektir. Panislâmizm ve Panturanizm siyasetinin başarıya ulaştığına ve dünyayı uygulama alanı yapabildiğine tarihte tesadüf edilememektedir. Irk ayrılığı gözetmeksizin, bütün insanlığı içine alan tek bir dünya devleti kurma hırslarının sonuçları da tarihe yazılmıştır. İstilacı olmak hevesleri konumuzun dışındadır. İnsanlara her türlü şahsî duygu ve bağlılıklarını unutturup, onları tam bir kardeşlik ve eşitlik içinde birleştirerek, insancı bir devlet kurma teorisinin de kendine göre şartları vardır. bizim kendisinde açıklı ve uygulama imkânı gördüğümüz siyasî ilke, millî siyasettir. Dünyanın bugünkü genel şartları, yüzyılların dimağlarda ve karakterlerde yerleştirdiği gerçekler karşısında hayalci olmak kadar büyük yanılgı olamaz. Tarihin ifadesi budur, ilmin, aklın, mantığın ifadesi böyledir. Milletimizin, güçlü, mutlu ve istikrarlı yaşayabilmesi için, devletin bütünüyle millî bir siyaset izlemesi, bu siyasetin iç teşkilâtımıza tam olarak uyması ve ona dayanması gerekir. Millî siyaset dediğim zaman kastettiğim anlam ve öz şudur: Millî sınırlarımız içinde, her şeyden önce kendi kuvvetimize dayanmakla varlığımızı koruyarak, millet ve memleketin gerçek saadet ve refahına çalışmak... Genellikle milleti uzun emeller peşinde yorarak zarara sokmamak... Medenî dünyadan, medenî, insanî ve karşılıklı dostluk beklemektir." (Kemal Atatürk, *Nutuk: 1919-1927*, Yay. Haz. Zeynep Korkmaz, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1991, s.298-299)

* Millî egemenlik, Fransızların ortaya koymuş oldukları bir teoridir. Buna göre, egemenliğin sahibi millettir. Millet, egemenliğin tek meşru kaynağı ve sahibidir. (i) Yöneticilerin egemenliğin sahibi olmadığı, yalnızca onu kullanma yetkisini ellerinde bulundurduğu ve (ii) hiç kimsenin, doğuştan, üstün bir iktidarı kullanma hakkını ileri sü-

ğin oluşturulması süreci, saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet'in ilanı ve ardından da halifeliğin kaldırılması ile son şeklini bulmuştur. Artık kurulan yeni ulus-devletin meşruiyet kaynağını oluşturan Türk milletine, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olma bilincinin yaratılması süreci başlamıştır.[516] Vatandaş olma bilincinin yaratılması, aynı zamanda millî bir kimliğin de yaratılması anlamına gelmiştir. Yeni başlayan bu süreç, yeni devletin egemenlik sınırları içindeki Türk halkına, Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşı olarak yeni bir millî kimlik edindirme sürecidir ki bu, (i) siyasî ve (ii) kültürel olmak üzere ikiye ayrılabilmektedir. Ancak kuruluş döneminde oluşturulan millet tahayyülü, resmî, yani siyasî milliyetçilik sürecinin bir ürünüdür. Unutulmamalıdır ki, Cumhuriyet'in milliyetçilik anlayışında siyasî ve kültürel millet kavramları iç içe geçmiş, birbirine eklemlenmiş bir halde bulunur; iki sürecin kesin çizgilerle ayrılması ise oldukça zordur.

3.3.2.2.1. Siyasî Milliyetçilik

Yeni ulus-devletin halkına millî bir kimlik edindirme süreci içinde siyasî milliyetçiliğin kendini gösterdiği ilk alan, Cumhuriyet'in millî egemenlik ilkesine dayanması noktasında olmuştur. Millî egemenliğini oluşturma sürecinde egemenlik, geçmişten geleceğe uzanan bir çizgi ile ifade edilen "millet"e aktarılarak, kullanımı bir anda gayri şahsi hale getirilir ve sonunda millî egemenlik bir soyut varlığa gönderme yaptığı için toplumsal sınıf ve tabakalar arasındaki her türlü farklılık yadsınmış olur.[517] Bu ilke, 1924 Anayasası'nın 3. maddesinde "Hâkimiyet bilâ kaydü şart Milletindir" şeklinde yer almıştır.[518] Böylelikle, modernleşme süreciyle aşınmaya başlayan dinsel meşruluk, Cumhuriyet'in kurulmasıyla yerini millet esaslı meşruluk anlayışına bırakmıştır. Cumhuriyet rejimine hâkim olan millî egemenlik anlayışı, bireyin hak ve özgürlüklerinin korunması bağlamında devletle yaptığı bir sözleşme niteliğinden çok, Roussau'nın "genel irade" ile formü-

remeyeceği düşüncesinden hareketle kabul gören millî egemenlik, millî topluma ait bir haktır. Bkz. Teziç, 2005, s.95.

[516] Erdoğan Aydın, *Milliyetçilik: Türkiye'nin Çıkmazı*, 4. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2006, s.17.

[517] Hamit Emrah Beriş, *Küreselleşme Çağında Egemenlik: Ulusal Egemenliğin Yeni Sınırları*, Lotus Yay., Ankara, 2006, s.132. Ayrıca bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, "Halk ya da Ulus Egemenliği'nin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XLI, No. 1-4, Ocak-Aralık 1986, s.131-152.

[518] Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, 10. baskı, Beta Yay., İstanbul, 2005, s.97; Emine Aydoğdu (Der. ve Yay. Haz.), *Teşkılâtı Esasiye'den Günümüze Anayasalar*, Palme Yay., Ankara, 2005, s.5; Özbudun, 2004, s.34; Gözler, 2007, s.35.

le ettiği, kamu yararı kavramı ile desteklenen egemenlik anlayışına daha yakın bir çizgidedir. Bu yakınlık, kültürel millet/milliyetçilik anlayışı ile daha kolay bir kesişme alanı sağlamıştır.[519]

Millî kimlik edindirme sürecinde millî egemenlikten çıkarılan en önemli kavram ise "vatandaşlık"tır. Siyasal bağlamda milliyetçilik ile ulus-devlet oluşturma sürecinde amacına uygun bir vatandaşlık anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Siyasî-sosyal hak ve yükümlülüklerle donatılan vatandaş, millet üyelerinin devletle girdikleri ilişkinin içeriğini belirleme noktasında büyük önem kazanır. Bu vatandaşlıkta bir yandan cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışına koşut olarak "hak"tan çok "görev" vurgusu yapılırken; öte yandan milliyetçilik, laiklik ve çağdaşlık vurgusuyla millet oluşumunda etken bir vatandaşlık kurgulanmıştır. Vatandaşlık anlayışında dikkat çeken diğer bir nokta ise, geçmişten kopuşun bir yansıması olarak İslâm ve Osmanlı kimliksel tanımlamalarından dikkatle uzak durularak kültürel anlamda tekil bir millete dayanan vatandaşlığın yapılandırılmaya çalışılmasıdır.[520] 1876 Kanun-i Esasi'nin "Osmanlı" tanımından bazı değişiklikler yapılarak uyarlanan[521] "Türklük", 1924 Anayasası'nın 88. maddesinde; "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) ıtlak olunur."[522] şeklinde tanımlanmıştır. Böylece "Türklük" kavramı vatandaşlık bağıyla belirlenirken anayasal vatandaşlık bu çerçevede bir üst kimliğin oluşturulmasına anlamına gelmiş, asli ve kazanılmış vatandaşlığın temel ilkeleri de yine aynı maddede ele alınmıştır: "Türkiye'de veya hariçte bir Türk babanın sulbünden doğan veyahut Türkiye'de mütemekkin bir ecnebi babanın sulbünden Türkiye'de doğup da memleket dâhilinde ikamet eden ve sinni rüşte vusulünde resmen Türklüğe ihtiyar eden veyahut Vatandaşlık Kanunu mucibince Türklüğe kabul olunan herkes Türktür. Türklük sıfatı kanunen muayyen olunan ahvalde izale edilir."[523]

Ancak, Atatürk'ün benimsediği "millet" kavramının iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki "siyasî" bir içerik taşırken, diğeri "etnik" bir görünüm arz eder. Millet, siyasî anlamıyla kullanıldığında, devlete ilişkin ve devleti oluşturan unsurlardan "insan topluluğunu" gösteren bir kavram ola-

---

[519] Levent Köker, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, Kış 1996, s.158.

[520] Ahmet İçduygu, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", *Doğu Batı*, Sayı 5, Yıl 2, Kasım, Aralık, Ocak 1998-9, s.165.

[521] Sevan Nişanyan, "Kemalist Düşüncede 'Türk Milleti' Kavramı", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, s.128.

[522] Aydoğdu, 2005, s.18.

[523] Aydoğdu, 2005, s.18.

rak ele alınır. Bu durumda, egemenliği kullanan toplumda en üst emretme gücünü temsil eden yasama-yürütme ve yargı erklerini kendi bünyesinde toplamış olan bir aygıt olarak devletin, bir kültürel bütünlük ve türdeşlik olarak millet denilen bir toplumsal varlıktan kendi meşruiyetini türemesi anlaşılır ki Gellner'in milliyetçilik anlayışı buna denk gelir. Devlet, meşruluğunu türetmek istediği homojen bir kültürel varlık olarak milleti kutsayarak üstünleştirir; Atatürk'ün siyasî anlamda kullandığı millet kavramına da buradan hareketle ulaşılır. Atatürk, seslendiği veya söz ettiği hangi devlet söz konusu olursa olsun, soyuna ve diğer özelliklerine bakmaksızın, o devleti oluşturan insan topluluğunu millet olarak kabul etmiştir: Afgan milleti, alman milleti, Amerikan milleti, Arnavut milleti, Avusturya milleti, Fransız milleti, İtalyan milleti, İran milleti, Yunan milleti, Japon milleti, Macar milleti, Mısır milleti...[524] Ayrıca, Atatürk'ün, "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye Halkına Türk milleti denir"[525] ifadesi de devlete bağlı millet kavramına güzel bir örnektir.

---

[524] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 1989b, s. 255, 267, 276, 281, 309, 311, 315, 319.

[525] Âfetinan,. 1998, s.18. "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye Halkına Türk milleti denir" ifadesindeki millet sözünden ne anlaşılması gerektiğini ise şöyle açıklamıştır: "Sözlerimin kolay anlaşılması için, yine Türk milletine bakacağım; çünkü, dünya yüzünde andan daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktur ve bütün insanlar tarihinde görülmemiştir. Bugünkü Türk milletine bir resim tablosuna bakar gibi bakalım ve şimdiye kadar edindiğimiz bilgilerin yardımı ile düşünelim; bu tabloda neler görüyorsak, bu tablo bize neler hatırlatıyorsa, onları, birer birer söyleyelim: (i) Türk milleti, halk idaresi olan cumhuriyetle idare olunur bir devlettir. (ii) Türk devleti laiktir. Her çeşit, dinini intihapta serbesttir. *Türk Dili*: Türk milletinin dili, Türkçe'dir...*Türk Yurdu*: Türk milleti, Asya'nın garbında ve Avrupa'nın şarkında dünyaca tanınmış büyük bir yurtta yaşar. Onun adına, Türkeli, Türk vatanı, derler...Vatanımız, Türk milletinin eski ve yüksek tarihi ve topraklarının derinliklerinde mevcudiyetlerini muhafaza eden eserleri ile yaşadığı bugünkü siyasî sınırlarımız içindeki yurttur. Vatan hiçbir kayıt ve şart altında ayrılık kabul etmez bir kütledir. *Türklerin Menşei, Teşekkülleri Tarzı*: Türk milletinin her kişisi, birtakım farklarla ve fakat umumi surette birbirine benzemez...Türk kavmi, çok büyük bir sahada vücut bulmuş ailelerin birleşerek Sop (Klan) ve Sop'ların birleşerek Boy (Kabile) ve Boy'ların birleşerek Öz (Aşiret) ve Öz'lerin birleşerek siyasi bir cemiyet olan El (Medine) ve en nihayet El'lerin bir merkezde birleşmesiyle büyük bir camia vücuda getirmiştir. *Ahlâk Hakkında Mütalaa*: Türklerin aşağı yukarı hep ahlâkları birbirine benzer. Bu yüksek ahlâk, hiçbir milletin ahlâkına benzemez...*Milli His*: Bir işin ahlâki bir kıymeti olması, ayrı ayrı insanlardan daha ulvî bir membadan sadır olmasıdır. O memba, cemiyettir; millettir...*Medeni His*: Türk milleti, millî hissi; insani hisle yanyana düşünmekten zevk alır. Vicdanında millî hissin yanında insani hissin şerefli yanını daima muhafaza etmekle müftehirdir..." Bkz. Âfetinan, 1998, s.19-21.

Atatürk'ün milleti soy/ırk, yani etnik köken karşılı olarak kullanımında ise biyolojik özelliklerin su üstüne çıktığı görülür. Atatürk'e göre millet: "dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasi ve içtimai heyettir."[526] Atatürk'ün bu anlamda Türk milletini tanımlaması ise şöyledir:

> "Türk milletinin teessüsüne müessir olduğu görülen tabiî ve tarihi vâkıaları şöyle sıralamıştır:
>
> (i) Siyasî varlıkta birlik.
>
> (ii) Dil birliği.
>
> (iii) Yurt birliği.
>
> (iv) Irk ve menşe birliği.
>
> (v) Tarihi karabet.
>
> (vi) Ahlâki karabet.
>
> Türk milletinin teşekkülünde mevcut olan bu şartlar diğer milletlerde kâmilen yok gibidir. Daha umumi bir tarif yapabilmek için, diyelim ki; bir cemiyete millet diyebilmek için bu şartlar, aynı zamanda kâmilen veya kısmen, bir arada bulunmak lâzımdır.[527]

Atatürk'ün Türk milleti kavramında asıl olan unsur, "tarihsel birliktelik"tir. Bu yönde "tarihsel Türk milleti" kavramı pekiştirilerek işlenir. Ancak, hem Türklüğün hem de Türk devletinin çağa uygun olarak devamlılığının sağlanması amacıyla, her türlü tutucu yaklaşımdan uzak ve çağın siyasal gelişimine uygun bir biçimde, siyasallaştırmaya gidilmiş olup Türk devletine bağlı siyasal Türk milleti kavramı sürekli geliştirilmiştir. Bu kavram, kendisine "irade birliği" ile bağlanmak isteyen her unsuru hiçbir ayrım yapmaksızın içerisine almıştır. Bunun ana koşulu ise, bu "ülke"nin içerisinde yaşayan herkesin, aykırı davranışta bulunmaması olarak belirlenmiştir. Bu koşulları sağlayan her kişi, "Türk milleti"nin bir parçası sayılmıştır. Siyasal anlamda "millî oluşun" sağlanabilmesi amacıyla, herkesin aynı hukukî statüye tabî olması, bireylerin her yönden birbirine saygı göstermesi ve irade birliğinin sağlanması gerektiği belirtilmiştir ki bu yaklaşımla "siyasî millet" kavramına ulaşılmıştır.

Bu bağlamda, 1924 Anayasası'nın vatandaşlık formülasyonunun son derece iyi düşünülmüş, hiçbir tereddüde meydan vermeden, modern bir ulus-devlete geçiş için atılmış büyük bir adım olarak değerlendiren Özdemir, Cumhuriyet yöneticilerinin Anayasa'da kurulan bu formülasyonla, bir

---

[526] Âfetinan, 1998, s.18.

[527] Âfetinan, 1998, s.22.

tür "anayasal Türklük" olarak ifade edilebilecek, din ve ırk farkı gözetmeksizin herkes için ortak ve tek vatandaşlık kimliği oluşturmayı hedeflemiş olduklarını, Türk tanımı için kullanılan ifade ile de modern devletin "Türk kimliği" için Türkiye Cumhuriyeti'nin coğrafyasını belirlediğini belirtmiştir.[528] Öte yandan Atatürk'ün benimsediği millet milliyetçik anlayışında "ırk" kavramının yani "etnik kökenin ve etnik kimliğin" öneminin zaman zaman azaldığı gözlenir. Zira 1923 tarihli Halk Fırkası nizamnamesi'nin 3. maddesinde "Halk Fırkası'na her Türk ve hariçten gelip Türk tabiyet ve harsını kabul eden her fert dâhil olabilir" ibaresi konmuş; 1927 yılındaki Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi'nde de yine fırkaya kabul ediliş için "..her Türk vatandaş Türk kültürünü...kabul etmiş olması şartı ile dâhil olabilir" ifadesi yer almıştır.[529] Bunun yanında, Atatürk'ün "Ne Mutlu Türküm Diyene" sözü ise, gerek Türklüğün iradi bir nitelik olarak ele alınması gerektiğinin vurgulanması ve biyolojik yönünün dışlandığı, gerekse Cumhuriyet ideolojisinde Türk ifadesinin, etnik olarak taşıdığı anlamın dışında hukukî bazda bir vatandaşlık statüsü olarak görüldüğüne ilişkin yerinde bir örnektir. Atatürk'ün bu sözü hakkında Sanberk'in tespiti ise şöyledir: "Ne Mutlu Türküm Diyene ibaresi de yine temelde dayatıcı değil, katılımcı bir amaç barındırır. Nesnel değil, öznel bir kavramdır. Soyut yurttaşlık kavramının amacı, zengin çeşitliliğiyle yaratıcılığın kaynağını oluşturan kültürel kimlikleri yok etmek değil, tam aksine, kimlik rekabetlerini ve bazen etnik temizliğe kadar varabilen kanlı kimlik dayatmalarını ve kimlik çatışmalarını önlemekti."[530]

Ancak, dönemin sosyal ve siyasal gerçekleri, millî kimliğin vatandaş temelli oluşturulması sürecinin planlanan program dâhilinde sorunsuzca ilerlemesine izin vermemiştir. Nitekim 1924 Anayasası'nın söz konusu maddesi ile vatandaşlar için "Türk" adı bir üst kimlik olarak benimsenirken bu maddenin tartışmalarında milliyet/tabiiyet ayrımına yönelik eleştiriler cereyan etmiş ve tartışmalar bu ismin gayrimüslimler için kullanılmasının doğru olmayacağı konusunda yoğunlaşmıştır. Tartışmalar sonunda Türk adının milliyeti değil, vatandaşlığı ifade etmek üzere kullanılabileceği üzerinde mutabık kalınırken, gayrimüslimlerin kendi dillerini, kendi kültürlerini korudukları ve kendi okullarında okumaya devam ettikleri sürece onları "Türk" olarak adlandırmanın gerçekçi olmayacağı belirtilmiştir.[531]

---

[528] Hikmet Özdemir, *Tarih ve Politika*, İz Yay., İstanbul, 1994, s.225.

[529] Karaadıç, 1997, s.148.

[530] Özdem Sanberk, "Atatürk ve Demokratik Cumhuriyet", *Radikal*, 09.08.2007, s.11.

[531] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Cilt VIII/I, Devre II, 1924, s.908-911'den aktaran İnce, 2002, s.90.

Bu tartışmalardan hareketle, Cumhuriyet'in ilk yıllarında vatandaşlık anlamında Türklük ile milliyet anlamında Türklüğün, farklı kavramları ifade ettiği sonucuna varmak mümkündür. Vatandaşlık olarak Türklükte asıl olan doğum yeri iken, milliyet olan Türklük için kültürel miras kabul görmüştür. Ancak, dönemin vatandaşlık kavramına ilişkin tartışmaların asıl önemli boyutunu vatandaşın kim olduğunun belirlenmesinden ziyade, kavrama yüklenen anlam ekseninde gerçekleştiği gözlenir. Türk milliyetçiliğinde vatandaşlık siyasî ve hukukî statüye ek olarak kültürel bir kimlik şeklinde tanımlanmıştır. Böylelikle millî kimliğe bağlı olarak tanımlanan vatandaşlık, istenen özelliklerin taşınması veya edinilmesi şartını içeren militan bir vatandaşlık halini almıştır.[532] İnşa edilen bir millî kimlikle belirlenen vatandaşlık, organizmacı millet ve devlet anlayışlarıyla yakınlaşma noktasını oluşturur hale gelmiştir. Türk vatandaşlığı, "Türklük" kavramının etnik ve siyasî tanımlanmasına bağlı bir belirsizliği içinde barındırmıştır. Bu belirsizlik kazai olmayıp Cumhuriyet'in kurucu niteliklerinden kaynaklanmıştır ve Anayasa başta olmak üzere diğer kanunî metinlerde de bu belirsizlik giderilememiştir.[533] Millî kimliğe bağlı olarak vatandaşlığa yüklenen belirsiz anlam, özellikle ekonomi ve kamu alanlarında bariz bir şekilde kendini göstermiştir.

1924 anayasası'nın 88. maddesi üzerine yapılan tartışmalar sonucu Türk vatandaşı olma ile Türk olma arasında yapılan ayrım, dönemin pek çok kanununa da yansıtılmıştır. Nitekim 1924 Anayasası'nın 92. maddesi: "Hukuku siyasiyeyi haiz her Türk ehliyet ve istihkakına göre Devlet memuriyetlerinde istihdam olunmak hakkını haizdir"[534] devlet memuru olabilmeyi

---

[532] Siyasal sınıf tarafından inşa edilmek istenen medenî vatandaş profilinin, "vatandaş" cephesiyle ilgili temel özellik olarak kabul edilen "makbul vatandaş"ın, niteliği açısından "sivil" değil, ancak "bütün aidiyet eksenleri üzerinde saltlıkla siteye aidiyet" anlamında "militan" vatandaş olduğunu ifade eden Üstel, söz konusu "militan vatandaş" profilinin üç ana eksen üzerinde inşa edildiğini belirtir: (i) Vatanseverlik, (ii) Vatandaşlık hak-vazife görevleri ve (iii) Tehlike ve düşman motifi. "Militan vatandaş"ın üzerinde inşa edildiği vatanseverlik ekseni incelendiğinde erken Cumhuriyet döneminde vatandaş profilinin, vatandaşlığın ön koşulu olarak vatanseverliği çıkardığına işaret eden Üstel, söz konusu bu vatanseverliğin ise, sadece ülkesel (teritoryal) sadakat ekseninde değil, aynı zamanda kültürel ve etnik anlamda bir duyarlılık ve "akrabalık" duygusuyla beslenen bir anlayış etrafında biçimlendiğini dile getirir. Bkz. Füsun Üstel, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Resmî Yurttaş Profilinin Evrimi", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.277.

[533] Mesut Yeğen, "Yurttaşlık ve Türklük", *Toplum ve Bilim*, Sayı 93 Yaz 2002, s.203 vd.

[534] Aydoğdu, 2005, s.19.

"siyasi haklara sahip olan her Türk'e" (Türk vatandaşlık ibaresi yer almıyor) vermiş, buna paralel 18 Mart 1926 tarihinde kabul edilen 788 sayılı Memurin Kanunu'nun 4. maddesi de Türk olmayı memur olabilmenin şartları arasında saymıştır.

Yine bu dönemde kamu ilanlarında da Türklüğün ön planda olmuştur. Özellikle askerî okullara girmenin ön şartı olarak Türk vatandaşı olmak değil, Türk olmak şartı aranmıştır. Hava Harp Okulu Komutanlığı Türk olmayı okula başvurmak için ön şart saymış, yine Harp Akademisi Komutanlığı öğrenci kabul şartı olarak Türk olmayı belirtmiş, Avrupa'ya öğrenci gönderimi için de Türklük şartı aranmıştır. Maden Teknik Arama Enstitüsü ve Orman Genel Müdürlüğü'nün de aradığı şartlar arasında ilk sırayı Türklük almıştır.[535]

"Türklük" kavramı, Anayasa'da vatandaşlık şekliyle ifade edilmesine karşın arka planda Türk vatandaşı olmak Türk kabul edilebilmek için hiçbir zaman yeterli bir veri olarak görülmemiştir. Bu noktada devreye, dil ve kültürün yanında din de girmiş, Müslüman olmak Türklük için belirgin şartlar arasında sayılmıştır.

Siyasî anlamda "Türklük" Türküye Cumhuriyeti vatandaşı olmanın yanında Türk dili, kültürü ve Cumhuriyet ülküsünü benimse koşulunu öngörürken, 1931 Cumhuriyet Halk Partisi Programı'nda "ulus [millet], dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasî ve içtimaî heyet" olarak ifade edilmiştir.[536] Yine Cumhuriyet Halk Partisi programında fırkaya kabul edilebilme şartı olarak Türk vatandaşı olmak, Türkçe konuşmak, Türk kültürünü ve fırkanın bütün umdelerini benimsemiş olmak ileri sürülmüştür. Yani soy itibariyle Türk olanlarla vatandaş statüsüyle Türk olanların eşit olması için tüm vatandaşların Türk dilini ve Türk kültürünü kabul etmeleri gerekli koşul olarak öne sürülmüştür.[537]

Vatandaşlık kavramıyla birlikte, etnik değil hukukî bir bağ ile milleti tanımlamak isteyen siyasî yaklaşıma, daha sonra özellikle dil ve kültürün de "Türklük" için gerekli koşul olarak öne sürülmesi Cumhuriyet dönemi

---

[535] Konu ile ilgili olarak dönemin gazetelerinde çıkan kamu ilanlarındaki Türklük şartı için bkz. *Cumhuriyet*, 04.02..1937, s.9; *Cumhuriyet*, 23.06.1937, s.8; *Cumhuriyet*, 14.07.1937, s.9; *Cumhuriyet*, 24.07.1937, s.8; *Cumhuriyet*, 25.01.1938, s.8; *Cumhuriyet*, 02.07.1938, s.10; *Cumhuriyet*, 04.09.1938, s.10; *Cumhuriyet*, 06.09.1938, s.8'den aktaran Yıldız, 2004, s.327-333.

[536] *Cumhuriyet Halk Partisi Nizamnamesi ve Programı*, TBMM Matbaası, Ankara, 1931, s.30'dan aktaran İnce, 2002, s.93.

[537] İnce, 2002, s.93.

millet anlayışında düalist bir yapıyı ortaya çıkarmıştır. Böylelikle Cumhuriyet dönemi millet anlayışı, milletini arayan devlet yaklaşımından hareketle Fransız modelini kendine örnek almıştır. Ancak kültürel Türkçülüğün benimsenmesi, yani millî kimliğin temelini tarihle, kültürle, etnik aidiyetle ilişkilendirerek romantik yaklaşımla tanımlanması, romantik millet anlayışına vurgu yapmış, böylelikle Alman milliyetçiliğinin de etkilerini göstermiştir.[538]

3.3.2.2.2. Kültürel/Etnik Milliyetçilik

Osmanlı'nın son dönemlerinde özellikle Türkçülük akımı üzerine yürütülen çalışmalar, toplumu, kolektif bir kimlik altında "Türklük" olarak örgütlemeye çalışmışsa da bu pek mümkün olamamıştır. Zira pek çok Türk için kolektif kimlik tasarımı Müslümanlık çevresinde örülü bir durum oluşturmuştur. Bir modernleşme projesini temel alan ve bunun biçimsel şartını ulus-devlet modelinde gören Cumhuriyet Türkiyesi için kolektif kimliğin zaman kaybedilmeden oluşturulması, yani milletin mümkün olan en kıza zaman içinde inşa edilmesi temel hedef olarak kabul edilmiştir.

Aslında her ulus-devlet şu ya da bu biçimde bir millet inşası sürecini içinde barındırır. Bu inşa da çeşitli araçlarla topluluğa bilinç kazandırma sürecini kapsar. Cumhuriyet Türkiyesi'nde ise millî kimliğin, yani milletin oluşturulma süreci, diğer emsallerine göre daha gerilimli bir görünüm arz etmiştir ki bunun başında ise milleti oluşturan öğelerin siyasî ve kültürel niteliklerinin ortaya koyduğu ikili yapı gelmektedir.[539] Bu ikililiğin en büyük nedeni olarak da Türk milliyetçiliğinin gecikmişliğini göstermek pek tabi mümkündür. Devlet yöneticileri, güçlü bir kolektif kimlik oluşturmaya yönelik çalışmalarını bu geç kalınmışlığın verdiği telaş içinde siyasî ve kültürel araçların her ikisini de kullanmak suretiyle yerine getirmeye çalışmıştır. Ancak Türk milliyetçiliğinin romantizm eksikliği, siyasî araçların etkilerini azaltıcı en büyük etken olmuştur.

Osmanlı'nın son döneminde Türk milletine dönük romantik ilgi, dil ve edebiyat alanında yoğunlaşmakla birlikte, milliyetçilik konusunda Gökalp'in ortaya koyduğu, "kültürel" nitelikli çerçeve, değişik zamanlarda çok farklı "tema"larla karıştırılmıştır. Kimi zaman, aşırı taassupla vurgulanan "*kan*" veya "*soy*" bağı, milliyetçilik anlayışının temellendirilmesinde ön pla-

---

[538] Özdoğan, 2002, s.40-41.

[539] Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 1995, s.74; Bora, 2003, s.21. Ayrıca Cumhuriyet dönemi ulus-devlet yapısı hakkında bkz. Adnan Kalkan, *Avrupa Birliği mi? Türk Birliği mi?*, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2007, s.100-104.

na geçmiş, kimi zaman yeni ve uzak etnolojik kökler aranılarak daha farklı "tarih şovenizmi" çabalarına rastlanmıştır.[540] Ancak, bu çabalar Cumhuriyet dönemine kıyasla daha sivil, yani daha devlet dışında kalmıştır. Cumhuriyet dönemi millî romantizmi ise, yakın geçmişte değil, eski Türk tarihine dayalı olarak kurmaya çalışması bakından kendine özgü bir yapı gösterir. Bu anlamda Türk kimliğinden yakın geçmişin dışlanması söz konusu olmuştur. Aslında bu durum, milliyetçiliğin ortak bir belleğe değil, ortak bir unutkanlığa dayanmasının güzel bir örneğidir.[541] Cumhuriyet Türkiyesi'nde devlet eliyle yaratılmaya çalışan milliyetçilik, Türklük ve İslâmiyet'i birbirinden ayrılmaz olarak gören Osmanlı dönemi Türkçülüğünü dışlayarak unutturma yolunu seçmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin temel olarak kültüre dayanacağını ifade eden Atatürk ise, bunu, Osmanlı döneminden miras kalmış, çağdışı hurafeler manzumesi değil, dünya milletleri ailesi içinde saygın yerini alan laik Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni kültürü olacaktır şeklinde ifade etmiştir.[542]

Orta ve Doğu Avrupa milliyetçiliklerinde görülen ön milliyetçilik aşaması olarak adlandırılabilecek romantizmden yoksun ya da geç olarak millî kimlik oluşturma sürecini yaşayan Cumhuriyet Türkiyesi, Osmanlı döneminin ve dinin kültürel yönlerinin reddi ile inşa edilmeye çalışıldığı için romantik sembol, merasim ve imgelerden oluşan yakın tarihin malzemelerini kullanmak yerine, hem coğrafya, hem zaman olarak oldukça uzak olması nedeniyle romantizm yaratmada zayıf kalan eski Türk tarihini kullanmayı tercih etmiştir. Laik bir yapıya vurgu yapan Cumhuriyet dönemi millet anlayışının, toprak temelini oluşturan Anadolu'nun tarihsel açıdan genel olarak İslâmî bir geçmişle ilişkilendirilen Selçuklu ve Osmanlı dönemleriyle özdeşleştirilmesi ise yeni devletin bir çıkmazını oluşturmuştur. Ancak bir grup "Anadolucu"[543] milliyetçi, sadece Anadolu'nun yakın tarihi-

---

[540] Nevzat Köseoğlu, "Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikleri", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.224.

[541] Sevil, 2006, s.89.

[542] Güvenç, 2003b, s.34.

[543] Anadoluculara göre tarihsel kader birliği bir millet için en önemli unsurdur. Millî tarihi ırk tarihinden tamamen ayıran Anadolucular, Akçura'yı A. Ağaoğlu gibi Türkçüleri eleştirmektedir. Onların tarih tezlerinin köksüz olduğunu ve Tatarların, Moğolların ve Türklerin aralarında millî dayanışma kurulması için tarihsel bir temelin bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Anadoluculara göre, vatan millî bir topluluğun tarihsel kader birliğini ifade eden mistik bir yapıdır ve Türk milliyetçiliğinin Anadolu'nun yakın geçmişi üzerine temellenmesi gereklidir. Remzi Oğuz Arık, Nurettin Topçu, Hilmi Ziya Ülken gibi isimler Anadoluculuk akımının önde gelen temsilcileridir. Süleyman Seyfi Öğün,

ne dayanan bir kimlik oluşturulmasını savunmuştur. Ancak yeni millet anlayışının mantalitesine göre, eski Osmanlı-İslâm kimlik kaynağı bütün halka benimsetilmesi gereken cumhuriyetçi ve laik bir kimlikle bağdaşmaz bir özellikte olup, bu yaklaşımda Anadolu'nun Türk tarihi sadece birkaç yüz yıl geriye gidiyordu.[544] Bu çıkmazı açmak için ise önerilen çözüm, Anadolu'nun yeniden keşfedilen tarihi ve Orta Asya'dan kaynaklanan yeniden tanımlanmış etnik bağlar olmuştur. Cumhuriyet dönemi milliyetçiliğinin antik çağa yönelerek Anadolu'da atalar bulmak için faydacı bir yaklaşım içine girmesi "köksüzlük" problemini çözme ihtiyacına yönelik olduğundan geç başlayan romantizm bu yolla giderilmeye çalışılmıştır. İslâmileşmeyi reddeden, Türkleşmeyi de "iç Türkler"le sınırlayan bu yeni modern devlet, muasırlaşmayı da Batılılaşma olarak tanımlamış, bu formülasyondan hareketle, Türk tarihi İslâm tarihinden soyutlanarak ve Anadolu'da bir ulus-devletin kuruluşunu haklılaştırmak için Türk tarihi genel olarak dünya, özellikle de Batı tarihiyle bütünleştirilmiştir. Böylece Anadolu ve Orta Asya kökleri görünüşte yeni bir tarihi anlayış çerçevesinde bağdaştırılarak pragmatik bir çözüm ortaya konmuştur.[545] Bora'ya göre ise, bu zayıf malzeme, Türk milliyetçiliğini merasimi ve töreni bol bir forma sokmuş, kullanabileceği millî romantizm birikiminin kıtlığı Cumhuriyetin millî kimlik inşası çabalarını sivri ve abartılı bir hale getirmiş, milliyetçiliği, mistifikasyonu bol olmasına rağmen, inandırıcılığı zayıf, pek çok konuda yetersiz ve suni bir duruma getirmiştir.[546]

Yeni Türk kimliği anlayışı, bir bakıma Orta Asya'ya kadar uzanan Türklerin asıl kaynaklarına kadar inen ve oradan bazı kültür motiflerini de beraberinde getirerek oluşturulmak istenen bir milliyetçilik anlayışı şeklinde belirmiştir.[547] Bu durum Anadolu uygarlıkları ile özdeşleştirilmek istenen bir Türklük anlayışını yaratmış, böylelikle Batı uygarlığı ile kurulan evrensel bağlılık neticesinde beliren Türklük, Batı'ya daha da yakınlaşmıştır. Bu bağlamda Türk ırkının bütün medeniyetlere eşlik ettiği fikrini temel alan

---

Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, Dergâh Yay., İstanbul, 1992, s.21-24. Ayrıca bkz. Mithat Atabay, "Anadoluculuk", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.515-532; Seçil Deren, "Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.533-540.

[544] İnce, 2002, s.98.

[545] İnce, 2002, s.99.

[546] Bora, 1996, s.185-187; Bora, 2003, s.36.

[547] Sevil, 2006, s.179.

Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi doğmuştur. Bunun yanında, arkeolojik, antropolojik ve biyolojik çalışmalar da Türk ırkının üstünlüğünü ispat uğraşısı içinde olmuştur.

3.3.2.2.2.1. Türk Tarih Tezi

Cumhuriyet ideolojisi, Perin'e göre, bir yandan Osmanlı'nın mirasını reddettiği için Osmanlı ve İslâm öncesine ait bir miras arıyor, diğer yandan da Avrupalı oryantalistlerin Türkleri aşağılayan yaklaşımlarına tepki olarak, savunma mekanizmaları geliştiriyor, Türklerin kırılan onurunu tamir etmeye çalışıyordu.[548] Özellikle Atatürk'ün "...bu millet utanmak için yaratılmış bir millet değildir. İftihar etmek için yaratılmış, tarihini iftiharla doldurmuş bir millettir."[549] sözü, bu anlamda yürütülen tarih çalışmalarının hangi ihtiyaçtan doğduğu hakkında fikir vermesi açısından önemlidir. "...Türkleri bütün dünyaya geri bir millet olarak tanıtan telakki bizim içimize de girmiştir. Dört yüz çadırlık bedevî bir kabileden bir imparatorluk ve millet tarihi başlatmak suretiyle İmparatorluk zamanında Türklerin telakkisi de bu merkezdeydi. Evvela millete tarihini, asil bir millete mensup bulunduğunu, bütün medeniyetlerin anası olan ileri bir medeniyetin çocukları olduğunu öğretmeliyiz."[550] ifadeleri de, Türk Tarih Tezi'ne kaynaklık eden ana unsuru açıkça belirtmektedir.[551]

---

[548] Cevdet Perin, *Atatürk Kültür Devrimi*, İnkılâp Yay., İstanbul, 1987, s.61.

[549] Hikmet Tanyu, *Atatürk ve Türk Milliyetçiliği*, Töre-Devlet Yay., Ankara, 1981, s.122.

[550] Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yay., Ankara, 1981, s.114.

[551] 1931'de kurulan Türk Tarihi Tetkik Encümeni (sonra Cemiyeti; daha sonra da Türk Tarih Kurumu [1935] adını almıştır) tarafından hazırlanan 606 sayfalık "*Türk Tarihinin Ana Hatları*" isimli eserin ilk sayfalarında "Bu kitap Niçin Yazıldı?" başlığı altında kitabın kaleme alınış amacı şu şekilde belirtilmiştir: Şimdiye kadar ülkemizde yayımlanan tarih kitaplarında Türklerin dünya tarihindeki rolleri bilinçli ya da bilinçsiz olarak küçültülmüştür. Türklerin, hakkında böyle yanlış bilgi edinmesi, Türklüğün kendini tanımasında benliğini geliştirmesinde zararlı olmuştur. Bu kitapta hedeflenen asıl amaç, bugün, bütün dünyada tabii mevkiini geri alan ve bu bilinçle yaşayan milliyetimiz için zararlı olan bu hataların düzeltilmesine çalışmaktır, aynı zamanda bu, son büyük olaylarla ruhunda benlik ve birlik duygusu uyanan Türk milleti için millî bir tarih yazmak ihtiyacı önünde atılmış ilk adımdır. Bununla milletimizin yaratıcı kabiliyetinin derinliklerine giden yolu açmak, türk deha ve karakterinin esrarını ortaya çıkarmak, Türklüğün özellik ve kuvvetini kendine göstermek ve millî gelişmemizin derin ve ırkî köklere bağlı olduğunu anlamak istiyoruz: Bu tecrübe ile muhtaç olduğumuz o büyük millî tarihi yazdığımızı iddia etmiyoruz, yalnız bu konuda çalışacaklara genel bir istikamet ve hedef gösteriyoruz." (*Türk Tarihinin Ana Hatları: Kemalist Yönetimin Resmî Tarih Tezi*, 2. baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 1996, s.25)

Türk Tarih Tezi'ne göre, Türklerin tarihi çok eskilere; milattan öncelere kadar gitmektedir. Diğer bölgelerde yaşayan kavimler henüz çok geri bir durumda hayatlarını devam ettirirken anavatanı Orta Asya olan Türkler bu bölgelerde büyük medeniyetler kurmuştur. Daha sonra iklimde meydana gelen değişikliklerin yarattığı büyük kıtlık ve kuraklık dalgası Türk ırkını buralardan göçe zorlamıştır. Haritalarda açıkça belirtilen göç yollarından dört bir yanına yayılmışlardır. Türkler gittikleri her yerde büyük medeniyetler ve devletler meydana getirmiştir. Türklerin bizzat kurmadığı medeniyetler de büyük ölçüde Türklerin gelişmiş kültürlerinin ve ırksal özelliklerinin katkılarıyla ve onlar sayesinde olmuştur. Özellikle Anadolu'da tarih öncesi devirlerdeki bütün medeniyetleri kuranlar Türklerdir. Göçlerle dünyaya yayılan insanlar Türklük bilinçlerini kaybetmeyerek her zaman muhafaza etmiştir. O halde Türk Tarih Tezi'nin, (i) Türkiye Cumhuriyeti'nin Anadolu üzerindeki varlığını meşrulaştırmak, (ii) Sekülerizmin ya da Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki uygulamasıyla laisizmin vurgulanması ve yeni inşa edilen millî kimliğin İslâm'ı dışına taşıyabilmek bakımında İslâmiyet öncesi Türk tarihine (Orta Asya'ya) uzanmak ve (iii) Dünyadaki diğer çağdaş ve özellikle egemen milletlerle eşitler ilişkisi içine girebilmek için bugünkü dünya uygarlığının yaratıcıları arasına Türkleri de koyacak olan Orta Asya merkezli bir kültürel yayımlım tezini savunmak esasları üzerine kurulmuş olduğunu ifade edebiliriz. Bu anlamıyla Türk Tarih Tezi, oluşturulmak istenen millete tarih yoluyla millî bilinci aşılamak gayesi üzerine ortaya atılmıştır.[552]

Bir bakıma, adeta bir savunma tarihçiliği olan Türk Tarih Tezi'ni ortaya koymak amacıyla 1930'da kurulan Türk Tarih Tetkik Encümeni, 1931'de kapatılan Türk Ocakları'nın bir alt uzmanlık kuruluşu olarak görev yapmıştır. "Türk Tarihinin Ana Hatları" ve 4 ciltlik liseler için hazırlanan tarih kitabı, Türk Tarih Tezi'nin birinci el belgeleri olarak kabul edilmiş olup,[553] 1932'ye kadar Türk Tarih Tezi büyük ölçüde şekillenmiştir. 1923'te kurulan Cumhuriyet Türkiyesi'ne bir millî kimlik kazandırma ya da kazandırılan millî kimliği meşrulaştırma işlevi görecek olan tez, tamamen Cumhuriyet yöneticilerinin iradesi ve inisiyatifi altında gelişmiştir.[554] Türk'ün tarih sayfalarına sıkıştırılmış, unutulmuş, "kasten" gözardı edilmiş kimliğini keşfinden sonra yapılması gereken diğer önemli bir iş ise bunun Türk milletine öğretilmesi olmuştur. Bu amaçla Temmuz 1932'de yüksek öğrenimdeki

---

[552] Oran, 1999, s.203.

[553] Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yay., İstanbul, 1992, s.108.

[554] Türk Tarih Tezi'nin eleştirileri hakkında bkz. Büşra Ersanlı, "Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.808-810.

tüm Tarih öğretmenlerinin yeni tarih tezini öğrenmeleri amacıyla düzenlenen kurs, Birinci Türk Tarih Kongresi olarak anılmıştır.[555] Kongrede, bazı Avrupalı Türkologların da yardımı ile bir Türk Tarih Tezi ortaya atılmış, buna göre; dünyadaki bütün uygarlıkların temelinin, doğal nedenlerle Orta Asya'daki anayurtlarından bütün dünyaya göç etmek zorunda kalan Türkler tarafından taşınan Türk uygarlığı olduğu tespiti yapılmış olup, buradaki amaç, millete tarih yoluyla "millî bilinç" aşılamaktır.[556]

Daha sonra toplanan İkinci Türk Tarih Kongresi'nde de aynı amaca yönelik paralel çalışmalar gerçekleştirilmiş olup Türk Tarih Tezi'nin zafere ulaştığı kabul edilmiştir. Ancak, İkinci Tarih Kongresinde ilkinden farklı olarak, Türk Tarih Kurumu'nun yapacağı araştırmaların bilimsel bulgulara dayanması gerektiği ve özellikle arkeoloji, antropoloji ve kan gruplarının da Türk ırkının belirlenmesinde kullanılması ve tümüyle pozitif bilimlere ait yöntemlerin esas alındığı araştırmaların yapılacağı belirtilmiştir. Böylelikle, laikliktен hareketle Osmanlı ve İslâm dönemlerinin tarihsel gerçekliği inkâr edilerek oluşturulan Türk Tarih Tezi, Orta Asya ve Anadolu'da yapılacak arkeolojik, antropolojik, fiziki ve biyolojik araştırmalarla kanıtlanmaya çalışılmıştır.

3.3.2.2.2.2. Güneş-Dil Teorisi

Birinci Türk Tarih Kongresi sonunda, Atatürk'ün, dil konusu üzerinde de düşünmek zamanı geldiği yönündeki ifadeleri, vakit kaybetmeksizin 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyeti (daha sonra Türk Dili Araştırma Kurumu; sonra Türk Dil Kurumu [1936] adını almıştır)'nin kurulmasını sağlamıştır.[557] Cemiyetin amacı, Türk dilini yabancı diller boyunduruğundan kurtarmaktır. Bu yönde atılacak en büyük adım, özellikle Arapça ve Farsça sözcüklerin dilden tasfiyesidir ki, bu hareket Tanzimat'tan bu yana dilde devam eden sadeleşmenin ileri bir adımı olarak kabul edilmektedir.

Bu kapsamda Türk Dili Tetkik Cemiyeti üç temel ilkeye dayanan bir reform programı hazırlamıştır: (i) Halk dilinde ve metinlerde hâlihazırda kullanılan Türkçe sözcük dağarcığının derlenmesi ve yayınlanması. (ii) Türkçe köklerden, uyum içerisinde yeni kelimeler türetilmesi. (iii) Bu hakiki Türkçe kelimelerin, yabancı kökenli anlamdaşlarının yerini alması için önerilmesi ve

---

[555] Ersanlı, 2003, s.806.

[556] Türk Tarih Tezi'nin Türk millî kimliğin inşasındaki rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cennet Uslu, "Cumhuriyet Dönemi Türk Ulusçuluğunda Kültürel Ulusçuluğun Bir Unsuru Olarak 'Tarih'in Rolü", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Kırıkkale, 1998, s.111-144.

[557] Erik Jan Zürcher, "Güneş-Dil Teorisi ve Türk Dil Reformundaki Yeri", *Birikim*, Sayı 2, Haziran 1989, s.52.

yaygınlaştırılması.[558] Ancak kısa bir süre sonra bu hareket bir takım güçlüklerle karşılaşmış, halk yeni sözcüklerin sadece bazılarını benimserken, eski sözcükler yenileri ile yan yana yaşamış, farklı anlamlar kazanmıştır. Böylece sadece Cemiyet üyeleri için anlaşılır yapay bir dil oluşmuş; konuşmalarının halk tarafından anlaşılmaması üzerine ise Atatürk, geleneksel kullanıma geri dönmüştür.[559] Bu noktada geliştirilen Güneş-Dil Teorisi, dil reformunu çıkmazdan kurtarmıştır.[560] Bu teori, bütün dilerin başlangıçta Orta Asya'da kurulan tarihin en eski dönemlerine ait olan tek bir dilden çıktığını, bütün diller içinde bu kökene en yakın olanın Türkçe olduğunu ve bütün dilerin Türkçe'den geçerek bu eski dönemlere ait olan dilden gelişmiş olduklarını kabul etmiştir. Bu kurama göre, eğer bütün sözcükler aslen Türkçe'den geliyorsa, bunları tasfiye etmeye artık gerek yoktur ve bunlar yapma bir etimoloji sayesinde kolaylıkla millî bir yapıya dönüştürülebilir.

Güneş-Dil Teorisi, linguistik kanıtlardan ziyade psikolojik, antropolojik ve sosyolojik kanıtlara dayanmaktadır. Bu teoriye göre: bugünkü dillere kaynaklık eden "ilk dil" Orta Asya'da yaşayan Türkler tarafından geliştirilmiştir. İlk dil insanın hayvansal sesler çıkarmaya başlamasıyla belirmiştir. Güneş, Türklerin dininde önemli bir yer tutar; Türkler belki de güneşe tapmıştır. Bu nedenle ilk sesli sembol yani ilk dildeki ilk kelime güneşi tanımlamak için kullanılmıştır. İlk dil, güneş merkezde olmak üzere geliştirilmiştir. İnsanlar çevrelerindeki her şeyi güneşe göre tanımlamaya; güneşin özelliklerini fark edip, bu özelliklerden ısı, ışık, renk, hareket, mesafe ve zaman gibi somut ve soyut kavramları geliştirmeye başlamıştır. Böylece ilk dil oluşmuştur. Güneş-Dil Teorisi'ni açıklamak için ünlü-ünsüz sesler, heceler gibi konularda sunulan bilgiler ise, modern Türkçe'nin ses isteminin ilk dille aynı olduğunu göstermeye dönük çabalardır.[561]

---

[558] Soner Çağaptay, "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite", Çev. Defne Orhun, Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.253. Bunun yanında, 1932'de toplanan Birinci Dil Kurultayı, Tarih Kongresi'nin de etkisiyle Türk dilinin yüceliği ve Türk dilinin tüm dillerinin kaynağını teşkil ettiği yönünde ispata çalışmıştır. Bu kurultayda Sümer ve Hitit (Eti) dillerinin Türk dili olduğu, Türk dilinin sadece Ural-Altay dillerine değil, İndo-Öropen ve Sami dillerine de kaynaklık ettiği, dünyanın en eski ve yüksek dilinin olduğu belirtilmiştir.

[559] Zürcher, 1989, s.53.

[560] Birinci ve İkinci Türk Dil kurultaylarında ileri sürülen görüş ve tezler, 1936'da toplanan Üçüncü Dil Kurultayı'nda sistematik bir biçimde Türk Dil Teorilerinde ifade edilmiştir. Bu teoriye "Güneş-Dil Teorisi" denmektedir.

[561] Zürcher, 1989, s.53-54.

Türk Dil Kurumu, aslında Türk Tarih Kurumu'nun adeta bir ikiz kardeşi gibidir. Her iki kurum da milletleşme sürecinde, millet inşası için gerekli malzemeyi ortaya çıkarma işlevini üzerine almıştır. Dil üzerine yürütülen çalışmalar büyük ölçüde Türk Tarih Tezi'nden etkilenmiştir ve onun iddialarına paralel olarak geliştirilmiştir.[562] Bu kapsamda, Güneş-Dil Teorisi, genel olarak Tarih Tezi'nin ortaya koyduğu verilerin doğru olduğunun kabulüne dayanır.[563] Türk Tarih Tezi'ne göre: dünya medeniyetinin kaynağı olan Türkler, göçlerle medeniyeti dünyanın dört bir yanına taşıdıklarına göre Türkçe, bu etkileşim esnasında diğer dillere kaynaklı etmiş, bu medeniyetler Türkçe aracılığıyla geliştirilip yayılmıştır. Çünkü dil, kültür ve medeniyetin hem göstergesidir hem de bunların iletilmesinde vazgeçilmez bir araçtır.[564] Güneş-Dil Teorisi, esasen Dil Tezini, Tarih Tezine bağlayan bir körüdür. İnsan dilinin nasıl oluştuğunu araştıran bu teorik model, dil olgusunun teşekkül ettiği ilk basamağa Türkçe'yi koyarak diğer dillerin, dolayısıyla uygarlıkların Türk kökenli olduğu ve bu nedenle Türkçe'deki yabancı kökenli sayılan sözcüklerin dâhi temelinde Türkçe olduğu tezini ortaya koymaktadır ve bu noktada Tarih Teziyle birleşmektedir.

3.3.2.2.2.3. Arkeolojik/Antropolojik ve Biyolojik Çalışmalar

İkinci Türk Tarih Kongresi'nde belirtilen ve tüm araştırmaların bilimsel bulgulara dayanarak özellikle arkeoloji ve fiziki antropolojinin tümüyle pozitif bilimlerin yöntemleri doğrultusunda yapılması gerektiğinden hareketle arkeolojik bulgulardan faydalanarak antropolojik sonuçlar çıkaran ilk

---

[562] Zürcher, 1989, s.54; Karpat, 1996, s.66.

[563] Güneş-Dil Teorisinin ne amaçla ve nasıl yapıldığına ilişkin dönemin Türk Dil Kumru Genel Sekreteri İbrahim Necmi Dilmen'in açıklamaları oldukça önemlidir: "...Türk Tarih Kurumu tarafından büyük bir kuvvetle ortaya atılmış bulunan, Türk Tarih Tezi dünya neolitik kültürünün Orta Asya'daki brakisefal Türk uyruğunun malı olduğunu, bu kültürün türlü göç yolları ile, Şarki Asya'ya, amerika2ya, Hint'e, İran Yaylası'na, Mezopotamya Ovalarına, Ön Asya'ya, Finike'ye, Mısır'a, Şimali Afrika'ya, Ural ve Volga kıyılarından Tuna, Vistül, Ren boylarına ve Atlas Okyanusu yakınlarına yayıldığını ispat ediyordu. O halde dil çalışmalarında, bu yeni buluşlardan hareket ederek, dünyaya ilk yayılan ve kültür götüren Türk göçleri ile birlikte her yere tohum eken Türk kültür dili varlığının araştırılması gerekti. Bu gerekliliğin önünde kalan ve Türk milletinin yüce dehasından ilham alan Türk Dil Kurumu geçen yıl sonlarına doğru kendisinin ve milletinin tarihine onur verecek yeni buluşla akademik dil çalışmaları sahasına atıldı. Bu yeni buluşa 'Güneş-Dil Teorisi' diyoruz." (İbrahim Necmi Dilmen, Açılış Konuşması", *Üçüncü Dil Kurultayı: 1936 Tezler Müzakere Zabıtları*, Türk Dil Kurumu Yay., Devlet Basımevi, İstanbul, 1937, s.9-10'dan aktaran İnce, 2002, s.184)

[564] Uslu, 1998, s.145.

isim Âfet İnan'ın da hocası olan İsveçli antropolog Eugene Pittard'dır.[565] Araştırmaları neticesinde, Türklerin mongolit değil, beyaz ırka sahip olduğunu ve Anadolu toprakların üzerinde Türklüğün üstünlüğünü savunan, böylelikle Türklerin kimlik arayışlarına son derece katkıda bulunan Pittard, Türkleri Hititlerin ataları olarak ifade etmiştir.[566]

Pittard, antropometri ve kafatası analizlerini, (i) *brakisefallik*[*] ve (ii) *dolikosefallik*[**] ayrımları üzerinden yaparak Türkleri brakisefal grubuna dâhil ederek şu tespitlerde bulunmuştur: "...Binaenaleyh, Anadolu'nun bugünkü brakisefal insanlarını, Asya'nın bu kıtasının yerlileri, yani cetlerinin işgal etmiş oldukları aynı geniş sahada oturtmakta olan insanlar farz ve tasavvur edebiliriz. Bugün bu kavimler başka başka isimler taşımaktadırlar; Anadolu'da Türktür. Ancak, bunların ırk itibariyle aynı menşeden çıktıkları, hepsinin aynı esasa mensup olduğu pek güzel tasavvur olunabilir." Pittard, 1891 yılında Türkler üzerinden 3 kez ölçü almış ve bu ölçümler sonucunda şu hükme varmıştır: "...Türk milletini teşkil eden insanların çoğunluğu beyaz ırka mensuptur ve Türklerin ırkî karakterini tespit eden başlıca unsurlar şöyledir: Boy uzun (1.71m), kafa brakisefal, burun *leptoriniyen*[***] düz ve bazen inhinalı, saç ve göz umumiyetle koyu renktir."[567] Pittard bu yazılarıyla özellikle, Türklerin burun ölçüsünün ve şeklinin Mongollardan tamamen ayrı bir karakterde olduğunu tespit etmiştir.

Türklere yönelik "üstün millet" telakkisini, yani Türklerin "Brakisefallarin Alpli" adı verilen en ileri zümresine mensup olduğu iddiasını ya da Türk ırkının aşağı ırk olarak kabul edilen sarı ırktan olmadığını kanıtlamak amacıyla Pittard dışında farklı isimler de antropoloji çalışmalarında bulunmuştur. Bunlardan biri Şevket Aziz Kansu'dur. Kansu, 1929-1932 yıllarında yapmış olduğu antropolojik çalışmaları Türk Tarih Kongrelerinde sunmuştur. Kansu'nun vardığı sonuç özetle şöyledir: "...vasatın üzerinde bir boy (167,59), brakisefal bir kafa, leptosop (ince uzun) bir burun, kulaklar vasati dediğimiz bir abarta bulunuyor. Mongol göz yok. Bu tip

---

[565] İnce, 2002, s.150. Ayrıca bkz. Bora, 2003, s.34-36.

[566] Behar, 1992, s.187.

[*] *Brakisefal*: Kısa ve yuvarlak kafalı olarak gruplandırılan ve endeksi (genişliğinin uzunluğuna oranı) 80 veya daha yüksek olan kafa tipidir.

[**] *Dolikosefal*: Uzun kafalı olarak gruplandırılan ve endeksi 75'ten aşağı olan kafa tipidir.

[***] *Leptorin*: Dar burun olarak gruplandırılan ve endeksi 47'den aşağı olan burun tipidir.

[567] Eugene Pittard, "Neolitik Devirde Küçük Asya ve Avrupa Arasında Antropolojik Münasebetler", *İkinci Türk Tarih Kongresi: Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1943, s.'den aktaran İnce, 2002, s.150-151.

Avrupai denilen Alp adamı tipinin aynıdır. Hiç fark yoktur."[568] Şevket Aziz Kansu'nun, yaptığı pek çok antropolojik araştırma kapsamında Türk ırkı ve Türk dili üzerinde vardığı sonuç özetle şöyledir: "...Türk, ırk tasnifinde beyaz ırka girer. Türk brakisefal Alp ırkına mensuptur. Türkleri Moğollarla karşılaştırmak yanlıştır. Türkler, Alp ırkının yüksek derecede hususiyet kazanmış bir dalıdır. Hint-Avrupa, Alp ırkı tarafından Pamir'den Avrupa'ya getirilmiştir ve Türk Dili de Alp adamı tarafından Avrupa'ya nakledilmiştir."[569] Bu konuda çalışma yürüten diğer bir isim de Âfet İnan'dır. Âfet İnan, Türklerin "Brakisefal" olduğunu ispatlamak[570] ve Türkiye halkının geçtiği evreleri tespit etmek amacıyla hazırladığı "*Türkiye Halkının Antropolojik Tarihi ve Türkiye Tarihi*" çalışmasını ülke genelinde yaptığı antropometrik bir anketle desteklemiştir. İnan, bu çalışmasında Anadolu'da gelmiş geçmiş bütün kavimlerin, bütün ırkların, Türk olduğunu ispat etme çabasıyla, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde antropolojik kazılar ve bu kazılar sonucunda elde edilen buluntularla Türk Antropometri Anketi'nin sağladığı bilgileri birbiriyle karşılaştırarak bir sonuca ulaşmıştır.[571] Âfet İnan, Türk ırkının teşhisini ise yaptığı araştırma sonucunda şöyle açıklamıştır: "...Türklerin boyu ortalamadan az uzundur. Ekseriyet itibariyle makroskeldir. Çoğu brakisefal ve leptorrhine'ndir. Göz ve saçlarının tamamıyla orta, Türklerin büyük çoğunluğu ırk ayrımında Homo-Alpinus anılan Avrupa'nın büyük beyaz ırkı-

---

[568] Şevket Aziz Kansu, "Türklerin Antropolojisi", *Birinci Türk Tarih Kongresi: Kongrenin Zabıtları Konferanslar Münakaşalar*, Türk Tarih Kurumu Yay. İstanbul, 1932, s.276-27'den aktaran İnce, 2002, s.152.

[569] Şevket Aziz Kansu, "Türk Irkı ve Türk Dili", *Türk Antropoloji Mecmuası*, Cilt II, Sayı 13-14, Mart-Eylül 1932, s.5-8'den aktaran İnce, 2002, s.155.

[570] İnan'ın bilimsel çalışmasında kullanılan bazı yöntemler şöyledir: Yaşayan insanların başının ölçümü (sefalometri), kurukafanın ölçülmesi (kraniyometri), insanın bedensel özelliklerinin ölçülmesi (antropometri), kafatasından karakter teşhisi (freneloji), saç tiplerinin, boy ve bacak uzunluğunun, kafa şeklinin ve beyin ağırlığının ölçülmesi, yüz, göz, çene ve burun indekslerinin heseplanması.

[571] İnan, 64.000 kişi üzerinde gerçekleştirdiği anket ile ilgili şu tespitte bulunmuştur: "...Türkiye, tarihte çok eski bir kıdeme maliktir. Topraklarının üstünde dikili duran abideleri, yeraltında saklı kalmış olan eserleri, bu tarihe şahitlik ediyorlar. Anadolu'da tarihin seyri içinde türlü isimler altında devletler kurulmuş ve siyasî hakimiyetler olmuştur. Bu isim ne olursa olsun halk çoğunluğu değişmemiştir. Tarih devirleri içinde en hareketli olaylar bu topraklar üzerinde geçmiştir. Kavimlerin göç dalgaları gidiş gelişlere sahne olmuş büyük istilara yol vermiştir. Fakat bütün bunlara rağmen bu Türk toprakları bu anketle ırk tipini tespit ettiğimiz halk yine aynı ırk karakterini taşıyan eski atalarıyla yakın ilgilerini muhafaza edebilmişlerdir." (Âfet İnan, *Türkiye Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi: Türk Irkının Vatanı Anadolu (64.000 kişi üzerinde anket)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1947, s.67'den aktaran İnce, 2002, s.67)

na mensuptur. Aralarında, yine beyaz olan Homo-Dinarikus denilen ırkın mensupları da vardır."[572]

Arkeolojik ve antropolojik çalışmaların yanında Türk milletinin ırk teşhisinde biyolojik çalışmalar da gerçekleştirilmiştir. Bunlardan ilk isim, "Kan Grupları Bakımında Türklerin Menşei Hakkında Bir Etüd" isimli çalışmasıyla Dr. Nurettin Onur'dur. Onur, bu çalışmasıyla kan grupları faktörünün ırk meselesindeki önemini vurgulayarak ırkların belirlenmesinde antropometrik ölçülerden çok kanın önemli olduğu üzerinde durmuştur.[573] Onur'a göre kan gruplarının A ve B şeklinde ikiye ayrıldığı en ilkel dönemde insan türünün Asya'da bulunduğu kabul edilirse, Avrupa'da yaşayan insanların A grubuna mensup olduğu, daha güneyde bulunan Negro tipe mensup olanların da B grubuna bağlı olduğu görülmektedir: "...Buradan çıkan sonuç beyaz ırkın köklerinin A grubu, renkli ırkın köklerinin ise B grubu olduğudur. Aradan geçen uzun zaman kesitinde, göçler daha başka sebeplerle meydana gelen karışımlar bugünkü 'karışık' tipleri oluşturmuştur. Yüne de ana grupların oranı hep daha yüksek kalmıştır. Mesela, en kuvvetli beyaz ırkta A nispeti yüzde 51 iken B nispeti yüzde 10'u geçmemektedir. Yani ırk karışımlarında asıl gruba karışan yabancı grup hiçbir zaman asıl grubu örtecek oranlara çıkamamaktadır."[574] Bu kapsamda Onur'un, 1931'den itibaren 3729 Türk kanı üzerine yaptığı tetkik sonucu ise şöyledir: "...A nispeti yüzde 46,66, B grubu ise yüzde 17,2'dir. Bu sonuçlar Türkiye'de A grubu'nun açık üstünlüğünü ve B grubu'nun azlığını göstermektedir. A grubu'nun Asya'dan Avrupa'ya geçerken artması, B grubu'nun ise azalması bulgusuna paralel olarak, Türkiye'de de Anadolu'dan Rumeli'ye doğru aynı trend görülür. Anadolu'da A nispeti yüzde 41, B nispeti yüzde 12,8'dir. Buradan çıkan sonuçla Türk ırkı, A tipini Avrupa'ya götüren ana köktür."[575] Kan gruplarını ırklarla ilişkilendiren ve bu ko-

---

[572] İnan, 1947, s.180'den aktaran İnce, 2002, s.165.

[573] Okur, yaptığı çalışmasında kan gruplarını 0, A ve B olarak belirlemiş ve bu grupların dünya üzerindeki dağılımını şöyle ifade etmiştir: "(i) 0 grubu kan yüzdesi, başka gruplara karışmadan yaşayan ilkel kabilelerde yüksekti. Bu oran Amerika yerlileri arasında yüzde 91, Meksika'daki Yukatekler arasında yüzde 97 idi. (ii) A kan grubu oranı, Asya'nın ortalarından Avrupa'ya doğru gittikçe artmakta ve Norveç'te yüzde 47, Portekiz'de yüzde 52 ve merkezî Avrupa'da yüzde 56 olarak gerçekleştirilmekteydi. (iii) B grubu ise Hindistan ve Güney Çin'de yüksek derecesini bulmaktaydı. Hindiçini'nde yüzde 28, Britanya'da yüzde 40." (Nurettin Onur, *Kan Grupları Bakımından Türk Irkının Menşei Hakkında Bir Etüd*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1937, II. Türk Tarih Kongresi 1937'den ayrı basım, s.849'dan aktaran İnce, 2002, s.167)

[574] Onur, 1937, s.850'den aktaran İnce, 2002, s.168.

[575] Onur, 1937, s.851'den aktaran İnce, 2002, s.168.

nuda "Türk Irkının Biyolojisine Dair Araştırmalar" adlı çalışmayı hazırlayan diğer bir isim de Sadi Irmak'tır. Irmak, çalışmasında, Cenubi Anadolu Yörük aşiretlerinden Boahmatlı ve Eseli obalarında 400 kişi üzerinde yaptığı kan sonuçlarını ırk ile ilişkilendirmiş; A grubunun İstanbullu ve Anadolu Türklerinde yüzde 40'ın üzerinde nispetle bulunduğunu, böylelikle A grubunun Türk ve Şimal milletlerinde hemen hemen aynı olduğunu belirtmiştir. Irmak, ayrıca Türk biyolojisi üzerine parmak izleri hakkında da bir araştırma yapmış; (i) kasırga, (ii) düğüm ve (iii) kavis şekli olarak gruplandırdığı parmak izlerinden, Şimal ve Orta Avrupa'da düğüm ve kasırga, Cenup ve Şarki Asya'da kavis şeklinin yaygın olduğunu; Türklerdeki parmak izlerinde ise, yüzde 45 oranında düğüm, yüzde 35 oranında kasırga ve yüzde 20 oranında kavis şeklinde görüldüğünü belirtmiş ve bu kapsamda: "...her iki bakımdan milletimiz cenup ve şarki Asya milletlerinden ayrılmakta ve şimali Avrupa milletlerine yakınlık göstermektedir." sonucuna ulaşmıştır.[576]

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet'i ulus-devleti bir millet inşası sürecinde, gerek siyasî gerekse kültürel araçlar, topluluğa bilinç kazandırma işlevi görmüştür. Bu süreçte yapılan tüm arkeolojik, antropolojik ve biyolojik çalışmalar, Türk ırkının üstün bir ırk olduğunu ortaya koyma yönünde hizmet vermiştir. Yapılan çalışmalar ve ortaya atılan tezler, dönemin sosyokültürel yapısı içinde önce hemen kabul edilmiş olsa da zaman geçtikçe yine bilimin sunduğu imkânlar dâhilinde tekrar gözden geçirilmiştir. Cumhuriyet Türkiyesi'nin 1930-1938 arasında etnik olarak homojen bir yapı ortaya koymaması[577] ise, özellikle arkeolojik, antropolojik ve biyolojik çalışmaların geçerliliğinin bir kez daha değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Şu da var ki, Türk milliyetçiliği ideolojisinde önemli bir role sahip ırk unsuru Cumhuriyet Türkiyesi'nin millî kimlik inşa sürecinde merkezî bir yer tutmamıştır.

Cumhuriyet'le birlikte Kemalist milliyetçilik anlayışı doğrultusunda inşa edilmeye çalışılan millet olgusu, Anadolu ile sınırlandırılmaya çalışıl-

---

[576] Sadi Irmak, *Türk Irkının Biyolojisine Dair Araştırmalar (Kan Grupları ve Parmak İzleri)*, , Devlet Basımevi, İstanbul, 1937, II. Türk Tarih Kongresi 1937'den ayrı basım, s.1-5'ten aktaran İnce, 2002, s.169-170.

[577] Çağaptay, 1931-1938 yılları arasında, Kemalizm ideologlarınca geliştirilen Türk milletinin kendine özgü etno-ırki bir tanımın, Türkiye'nin gelmiş geçmiş tüm sakinlerinin etnik ve ırksal olarak Türk olduğu iddiasını pek destelemediğini, etno-ırksal tanımın, etno-dinsel farklılıklara karşı bir alternatif olarak geliştirildiğini ifade eder. Zira otuzlardaki Türkiye'nin, etnik olarak homojen bir devlet olmadığı gerçeğini gözden kaçırılmıştır: 1935'te Türkiye nüfusu 16.157.450 idi, ki bunun 15.838.673'ünü Müslümanlar oluşturmaktaydı. Nüfusun geri kalanının dinsel analizi ise şöyleydi: 125.046 Rum-Ortodoks, 78.730 Yahudi, 44.526 Gregoryen Ermeni, 32.155 Katolik, 8486 Protestan, 4725 Hristiyan, 559 dinsiz ve 12.965 diğer. Bkz. Çağaptay, 2003, s.258.

mıştır. Siyasal bütünlük söylemi, etnik farklılıkları ortak değerler ve amaçlar etrafında birleşerek bağımsız bir millet oluşmasını ve bunun devam ettirilmesini temel amaç edinmiştir. Bu bağlamda, Kemalist milliyetçilik, etnik esasa ve ırka dayanmayan bir tanımın ürünü olan Türklük ve toprak bütünlüğünü kapsayan millet anlayışının bir sentezidir. Etnik yaklaşım laik bir temel sunması açısından vazgeçilmez iken, toprak birliği pan-Türkçü hayallerden kurtulup "Misak-ı Millî" sınırlarında ve Cumhuriyet siyasal zemininde kalkınmacı politika için gerekli görülmüştür.[578]

İdeolojik anlamda Kemalist milliyetçilik, 1920'li yıllarda İslâmiyet'e karşı olumsuz bir tavır geliştirmiş olmakla birlikte, Türk millî kültürünün temel dinamikleri olarak Türk tarihine ve dinine yapılan vurgu da Orta Asya'da kurulan medeniyet temel alınmış, yine milletin oluşturulmasında İslâm dininin güçlü dinamiği gözardı edilmeyerek, özellikle 1920'li ve 30'lu yıllar boyunca Türkiye'ye yapılan göçler ve bu göçlerle ilgili anlaşmalarda İslâm dini Türkiye'ye kabulün temel belirleyici unsuru olmuştur.[579] Bu dönemde Kemalizm, Türk milletini kapsamı gittikçe belirginleşen (i) teritoryal, (ii) dinsel ve (iii) etno-dinsel temel üç tanımlamaya tabi tutmuştur[580]: bunlardan ilki açısında Türkiye'de yaşayan herkes Türk olarak kabul edilirken, ikinci yaklaşımda, Osmanlı millet sisteminin mirasından kaynaklanan nedenlerle Müslüman unsurların Türklüğü kabul edilmiştir. Etno-dinsel tanımlamada ise, ülke insanı ilkin Türk etnik kökeninden gelenler şeklinde hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bu yapılanma aynı zamanda merkeze yakınlığı da belirleyen etnik, dinsel ve teritoryal bölgeleri oluşturmuştur.[581]

3.3.2.3. Tek-Parti Döneminde Türk Milliyetçiliği

1923-1938 arasında milliyetçilik, entelektüel gelişim açısından "resmî ideoloji"nin ve sınırlı bir aydın çevresinin akademik ve fikrî çalışmaları ile sınırlı kalmıştır. Zaman zaman farklı söylemlerde dile gelmiş olmasına rağmen genel olarak kültüre dayalı bir milliyetçilik anlayışı bu dönemde gerek devleti yöneten elit gerekse halk tarafından benimsenmiştir.

---

[578] Özdoğan, 2002, s.81-83.

[579] Soner Çağaptay, "Kemalist dönemde Göç ve İskân Politikaları: Türk Kimliği Üzerine Bir Çalışma", Çev. Defne Orhun, *Toplum ve Bilim*, Sayı 93 Yaz 2002, s.218 vd.

[580] Çağaptay, 2002, s.237-238.

[581] Himmet Hülür, Gürsoy Akça, "İmparatorluktan Cumhuriyete Siyasal Bütünlük ve Ulusalcılık Söylemi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 22, Güz 2007, s.328.

Türkiye'de milliyetçilik hareketlerinin tarihi çok gerilere götürülebilir, ancak milliyetçiliğin modern bir millet olma yolunda rehber teşkil edecek bir fikir ve inanç sistemi olarak ortaya çıkması, Akçura ve Gökalp ile başlamaktadır. Ana çerçeve olarak, Gökalp'ın temsil ettiği milliyetçilik ve Celal Nuri'nin Batılılaşma anlayışının enteresan bir biçimde birleştirilmesiyle oluşturulan eklektik modelin Cumhuriyet döneminde tek parti idaresinin siyasî ideolojisini meydana getirdiğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Ne var ki o da bu ideolojinin, yeni bir rejimin yerleştirilme çabaları ve köklü inkılâplar süreci içinde tutarlı bir çizgi izlediğini söylemek zordur. Siyasî ve inkılâpçı endişelere rağmen, benimsenen eklektik modelin, zaman zaman bazı unsurları önplana çıkarılırken, diğer bazı yönleri dikkate alınmamıştır. Temelini Gökalp'ın fikirlerinden devşirerek, tek partinin "altı ok"la formülleştirdiği siyasî ideolojisindeki halkçılık ve devletçilik prensiplerinin, uygulamada Gökalp'in "solidarist korporatizm" ve "devlet" kavramlarına verdiği anlamla ve "halka doğru" anlayışındaki demokratik özle ilişkilendirilebilmesi hayli zordur.

Cumhuriyetin, kuruluş aşamasında dile getirilen bu farklı Türk milliyetçiliği yaklaşımları tek-parti döneminde de kendini hissettirmiştir. Tek-Parti'nin siyasî ideolojisi çerçevesinde milliyetçiliğin izlediği bu zik zaklı çizgi, resmi ideoloji dışında kalan milliyetçi-Türkçü unsurlar içinde bahis konusu olmuştur. Bu dönemde Türk kültürüne dayalı milliyetçilik anlayışı, resmî ideoloji bağlamında kısmen terk edilerek, hümanist hatta sosyalist fikirlerin etkisiyle evrensel kültürel değerlere yönelme başlamıştır. Dr. Rıza Nur'un, Tek-Parti'nin lider kadrosuyla siyasî çekişmeler yüzünden ihtilafa düşerek onlara cephe alması, onun, etrafındaki dar bir grupla birlikte bu zıtlığı siyasî ideolojik platforma taşıması neticesini doğurmuştur.[582] Rıza Nur'un başını çektiği, ama özellikle 1940'larda Hüseyin Nihal Atsız'ın esas öncülüğünü yaptığı milliyetçilik yorumu, İslâmiyet'ten önceki Türk tarihine sık sık atıfta bulunarak "milliyet" kavramını esas olarak ırk temasına dayandırmış ve milletin tarifinde her şeyden evvel "aynı soydan olma" prensibi üzerinden yapmıştır.[583]

Özellikle bu çizgi, Atsız'ın 1931'de yayımlamaya başladığı "*Atsız Mecmua*", 1933'te çıkardığı "*Orhun*" dergisi ve 1940'larda yayımladığı

---

[582] Öğün, 2000, s.136.

[583] Orhangazi Ertekin, "Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.348; Güven Bakırgezer, "Nihal Atsız", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.353.

"*Bozkurt*" ve *Orhun*" gibi dergilerde takip edilmiştir. Hıfzı Oğuz'un çıkardığı "çığır", Millî Türk Talebe Birliği'nin yayımladığı "Birlik", 1942 Mayısında Dr. Rıza Nur tarafından çıkarılan "*Tanrıdağ*"[584] ve aynı yıl Remzi Oğuz Türkkan'ın çıkardığı "*Gökbörü*"[585] dergisi dönemin diğer milliyetçi yayınları arasında sayılabilir. Bu dönemde, "soy" esasına bağlı bir "Türklük" kavramı ve bu çerçevede bir "Turan" veya "Türk Dünyası" idealini hararetle savunan bu çizgiye şu veya bu şekilde yakın birçok dergi yayımlanmış olup başlıcaları şöyle ifade edilebilir: "*Azerbaycan Yurt Mecmuası* (1932)", "*Kopuz* (1943)", "*Türkçülük* (1946)", "*Kürşad* (1947)", "*Altınışık* (1947)", "*Özleyiş* (1946)", "*Verim* (1943)", "*Düven* (1947)", "*Kızılelma* (1947)".[586]

Bu çizgiden farklı bir milliyetçilik anlayışı, daha çok Gökalp'ın "kültürel" ağırlıklı bakış açısını benimseyen "milliyetçi" dergilerde hayli kabarık bir şekilde karşımıza çıkar. Bunlar arasında, Gökalp'ın 1922'den itibaren Diyarbakır'da yayımlamaya başladığı "*Küçük Mecmua*", Ankara'da yayımlanan "*Türk Yurdu*", "*Millî Mecmua*" ve "*Serdengeçti*" dergileri sayılabilir. Cumhuriyet döneminde siyasî ve ideolojik yanı ağır basan Türk-Turancı geleneğin dışında, özellikle akademik ve fikir çalışmalarıyla "Gökalp geleneği"nin takipçileri sayabilecek Fuat Köprülü, Mehmet İzzet, Sadri Maksudi Arsal, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan ve Peyami Safa'yı anmak gerekmektedir. 1950'li yıllarda milliyetçi akımlar içindeki en etkili fikir faaliyeti ise, "*Türk Yurdu*" ve Peyami Safa'nın çıkardığı "*Türk Düşüncesi*" dergileri etrafında cereyan etmiştir.[587]

Bunların dışında, Gökalp'ın "Turan" fikrini açıkça reddeden ve Türklüğün Anadolu'daki bin yıllık tarihin oluşturduğu Turanî olmayan İslâmî-kültürel bir varlık olduğu tezini öne süren "Anadoluculuk" akımı da milliyetçiliğin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. 1924 yılında çıkmaya başlayan "*Anadolu Mecmuası*" bu tezin öncülüğünü yapmakla beraber, 1930'larda

---

[584] Rıza Nur, milliyetçiliğin bütün farklı yönelişlerinin Turancı potada eritme düşüncesiyle çıkardığı *Tanrıdağı* Dergisi'nde önce Anadoluculuk ile Turancılığı birleştirmeye çalışmış, daha sonra ise ırkçı bir Pan-Türkizmin en uygulanabilir politika olduğunu savunmuştur. Bkz. Faruk Alpkaya, "Rıza Nur", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.374-377.

[585] Reha Oğuz Türkkan, çıkardığı Gökbörü Dergisi'nde Turancılığın, Anadoluculuğun çok üzerinde, daha gelişmiş bir vizyon olarak savunmuştur. Bkz. Nizam Önen, "Reha Oğuz Türkkan", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.362-369.

[586] Çalık, 1995, s.104-105; Öğün, 2000, s.137.

[587] Çalık, 1995, s.106.

çıkan "*Dergah*", 1946'da Nurettin Topçu'nun yayımladığı "*Hareket*" dergileri, bu akımın gelişmesinde dikkate değer bir rol oynamıştır.

Öğün'ün kendi bakış açısı çerçevesinde "popülizm" olarak yorumladığı bu "cemaatçi milliyetçilik" anlayışı, Türkiye'de gelişen milliyetçi düşüncenin din ile örtüşmesi noktasında önemli ipuçları vermektedir.[588] "Cemaatçi milliyetçilik" anlayışının analiz edilmesinde ilk akla gelen ve Türk-İslâm düşüncesinin önde gelen düşünürlerinden biri olan Nurettin Topçu, yazılarında "ruhçu" ve "mistik" düşünüşün felsefî temellerini araştırmış, "kalp ahlâkı" ve "irade felsefesi" gibi kavramlar üzerinde durmuştur.[589] Topçu ile birlikte aralarında Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Remzi Oğuz Arık, Necip Fazıl Kısakürek, Mükrimin Halil Yinanç, Hüseyin Avni Ulaş, Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Ahmet Kutsi Tecer'in de bulunduğu "Anadoluculuk"[590] akımı, milliyetçilik ufkunu Türkiye ile sınırlı tutmuş, Anadolu'yu Türk kültürünün asıl kaynağı olarak görmüştür.[591] Topçu, Anadolucular olarak adlandırabileceğimiz milliyetçi akımın muhafazakâr kanadında yer alan bir isim olarak, Türk milliyetçiliğinin "İslâm davası"ndan ayrılamayacağına ve milletle dinin iç içe olgular olduğunu belirtmiştir. Topçu'ya göre, değişmekte olan toplumun yapısı "dinî-millî" temeller üzerine yeniden inşa edilmelidir.[592]

Topçu, Türk milliyetçiliğinin dayanması gereken esasları şu şekilde ifade etmiştir[593]:

(i) Milletin dini, İslâm dinidir.

(ii) Büyük vatan, Anadolu toprağıdır.

(iii) Soyumuz, Oğuzların Anadolu'nun bin yıllık tarihi içinde eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur.

(iv) Dilimiz, bu ülkede yüzyıllar boyunca devam eden tarihi olgunlaşma ile varlık kazanan kendine özgü ve zengin Türk dilidir.

---

[588] Öğün, 2000, s.130.

[589] Çancı, 1998, s.42.

[590] Aydın, 2006, s.135-140.

[591] Bunun yanında Anadoluculuğun farklı bir açılımı olan ve Batılıcılık ve yerliciliği uyumlaştırmaya çalışan Türk Hümanizmi'nin önemli temsilcileri arasında Cevdet Şakir (Kabaağaçlı), Orhan Burian ve Azra Erhat sayılabilir. Öğün, 2000, s.131. Ayrı Türk Hümanizmi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998.

[592] Öğün, 1992, s.8.

[593] Topçu, 1978, s.63-64.

(v) Devlet, merkeziyetçi, otoriteli, mesuliyetli devlettir.

(vi) İktisadî sistemimiz, halkın ihtiyaçlarını karşılayan, her ferdi iş ahlâkı ile seferber eden ruhçu sosyalist sistemdir.

Topçu'nun sahip olduğu milliyetçilik anlayışının çıkış noktası İslâmiyet, İslâm düşüncesi ve medeniyettir. Batılılaşma denen hastalıktan kurtulmak gerektiğini belirten Topçu'ya göre milliyetçilik, bir medeniyet ve millî kültür meselesidir; bu nedenle Batı medeniyeti Türk milliyetçiliğine temel oluşturmaz. Milliyetçiliğe temel olması gereken asıl olgu, Türklerin tarihsel süreç içerisinde bir millet olarak var oluşunda "hâkim unsur olan İslâmiyet"tir: "Bizim milletimizin hayatî kuvvet kaynağı İslâm dinidir. İslâm az zamanda Türklüğün hayat damarlarını doldurarak bu milletin varlığının esaslı unsurlarını harekete geçirdi."[594] İslâmî ve mistik yaklaşımı belirgin olarak kendini gösterdiği Topçu'nun Anadoluculuk anlayışında temel unsurlar "İslâmiyet", "toprak", ve "tarih" olarak kendini göstermektedir. "Bu milletin halkını bu toprak meydana getirmiştir. Bu hakikatten gafil olan memleket çocuğu, zaman zaman soydan ve vatandan ayrı İslâmcılık, yüne vatan toprağından kaçak Turancılık gibi bedenden ve kalpten ayrılmış sevdalar peşinden koşmaktan yorulmuş, aldanmıştır."[595] Topçu, bu bağlamda Ziya Gökalp'in Osmanlılığın özünü anlayamadığını, siyasal nedenlerle ırkı, milletle karıştırdığını bu noktada Turancılığın bir "serap" olduğunu belirtmiştir.[596]

Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte başlayan millet oluşturma süreci, hem kurumsal hem toplumsal anlamda o döneme kadar belirleyici olan dinsel olguların yerine millî olanların ihdas edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak şu da var ki özellikle Millî Mücadele döneminde milliyetçiliğe ve millî yapılanmaya temel teşkil eden unsur din olmuştur. Tarihsel süreçte milliyetçilik kavramının ortaya çıkması, insanlar arasındaki bütünlüğü sağlayan din olgusuna karşı bir rakibin belirmesini de beraberinde getirmiştir. Milliyetçiliği, bir din olarak açıklanma zorunluluğumuz olmasa da, süreç içinde milliyetçiliğin üstlendiği roller itibariyle dine rakip olan bir tutumun ideolojisi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Zira bu süreç sonunda millî kimlik kavramı dinsel kimliğin yerini almıştır. Cumhuriyet Türkiyesi'nin temel hedefi olarak ifade edebileceğimiz, milletin oluşturulması sürecinin paralelinde oluşan siyasî milliyetçilik hareketiyle kültürel milliyetçilik hareketleri arasında ise dine bakış açısından önemli farklılıklar saptanabilir. Milleti,

---

[594] Öğün, 1992, s.14.

[595] Öğün, 1992, s.22.

[596] Çancı, 1998, s.45.

siyasî bir anlayıştan ziyade, kültürel bir bütün olarak gören ve dile, dine, etniye, tarihe dayandıran anlayışta din önemli bir öğe olarak kabul edilir. Bu önemlilik, hem modernizasyonla yaşanan sekülerleşmeye duyulan tepkiden hem de dinin milleti oluşturan en önemli unsur olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Osmanlı modernleşmesiyle başlayan sekülerizasyon süreci Cumhuriyet'in ilanıyla "laiklik" olarak rejimin temel bir unsuru haline gelmiş, oluşturulmaya çalışılan millette bu temel unsurdan hareketle inşa edilmiştir. Ancak, din unsuru, başta Millî Mücadele döneminde birlik ve beraberliğin sağlanması olmak üzere, azınlıkların saptanması*, mübadeleler** gibi konularda milletin en temel belirleyicisi olmuştur. Bora'nın ifade ettiği gibi bu duruma, I. Dünya Savaşı sonrasında elde kalan yerlerdeki insan unsurunun kompozisyonu; rejimin yeni bir kimlik inşa etmediği bir dönemde dinin hâlâ insanları birleştiren ve harekete geçiren önemli bir unsur olması; Millî Mücadelenin başarısı için farklı etnik gruptan olan Müslümanların ittifakının zorunluluğu ve belki de Osmanlı olgusunun ısrarla reddedilmesine rağmen pek çok tavır ve davranışın kökleşmiş olarak hâlâ korunuyor olması yol açmıştır.[597] Bunun yanında bu dönemde ilişkilerin yürütüldüğü, anlaşmaların yapıldığı ülkelerin Türkiye'ye bakarken çoğu zaman din unsurunu temel almaları da bu eğilimi artırmıştır.

---

* Lozan görüşmelerinde azınlıklar, din esasından hareketle belirlenmiş, Türkiye Müslüman azınlık konusunda taviz vermez tutumunu baştan itibaren sürdürmüştür. 12 Aralık 1922 oturumda azınlıklar konusu gündeme gelmiş ve İngiliz'lerin azınlık kavramını etnik açıdan ele almak istemeleri karşısında Türk heyeti, Müslüman halk arasında böyle bir ayırımın söz konusu olmadığını belirterek, Türkiye'de sadece gayrimüslim azınlıkların olduğunu ısrarla dile getirmiştir. (*Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar, Belgeler*, Çev. Sehal L. Meray, I. Takım, Cilt I, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993, s.301) Türkiye'nin Lozan'da kabul ettiği şekliye, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlık haklarına sahip olan azınlıklar; *Rumlar*, *Museviler* ve *Ermenilerdir*. Bunlar, farklılıklarını, yani dil, din ve soy bakımdan Türklerden bütünüyle farklı özelliklerini korumakta ve sürdürmektedir. Saydıklarımızın dışında, hukuk karşısında ***"azınlık"*** olarak tanımlanabilecek başka bir grup bulunmamaktadır.

** Lozan Anlaşması'nın bir parçası olan 30 Ocak 1923 tarihli "*Yunan ve Türk Nüfuslarının Mübadelesine ilişkin Sözleşme*"nin ilk maddesi zorunlu mübadele ilkesini getirmiştir: "1 Mayıs 1923'ten itibaren Türkiye'de yerleşik Rum Ortodoks dinîne mensup Türk vatandaşları ile Yunanistan'da yerleşik İslâm dinîne mensup Yunan vatandaşları zorunlu mübadeleye tabî tutulacaktır." Mübadeleye tabi tutulacak nüfuslar, kısaca "Yunanlılar" (Yunan Ortodoks dinîne mensup olanlar) ve Müslümanlar (İslâm dinîne mensup olanlar) olarak tanımlanmıştır. Bkz. Yıldız, 2004, s.132.

[597] Tanıl Bora, "İslâmcılıktaki Milliyetçilik ve Refah Partisi", *Birikim*, Sayı 91, Kasım 1996, s.19.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde hâkim olan söylemde Osmanlı'nın siyasal-toplumsal yapısının reddi önemli bir şekilde kendini gösterir. Bu reddiyenin bir yüzünü Osmanlı'nın kozmopolit yapısı ile toplum içindeki Türklerin horlanarak gelişmesinin engellendiği inancı oluştururken, diğer yüzünü ise Osmanlı toplum ve devlet yapısına hâkim olan dinin toplumun geri kalmışlığının en önemli nedeni olarak gösterilmesi oluşturur.[598] Özellikle modernleşme hareketleri sonrasında yürütülen reformlara karşı yükselen dinsel kaynaklı muhalefet Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte devlet ve millet anlayışından uzaklaştırılmıştır.

Bu durum, millî tarih yazımında da kendini açıkça göstermiştir. Türk Tarih Tezi, Türklerin İslâmiyet'e geçişle başlayan ve büyük bir kısmını Osmanlı Devleti'nin oluşturduğu dönemi yok sayarak görmezden gelmiş, İslâmiyet öncesi dönem, Türk millî tarihi olarak kabul edilmiştir. İslâm dini tarafından renginin belirlendiği düşünülen Osmanlı dönemi ise adeta Türk milletinin karanlık bir dönemi olarak kabul edilmiştir.[599]

Türk Tarih Tezi'nin asıl işlevselleştirdiği alan, halkın güçlü aidiyet duygusuyla bağlandığı, teori ve yaşam pratiklerinde temel olan dinin bu etkisini geriletme ve ikamet etmeye çalışma amacı olmuştur. Din, hem enternasyonal yapısı ile milletleşme prensibi açısından hem geleneksel toplum yapısını korumaya ve sunmaya dönük olarak modernleşme karşısında siyasal-toplumsal muhalefetin kaynağını oluşturması açısından problemler çıkarmıştır. Dinin sağladığı kolektif bilinç yerine eski devirlerdeki Türklerin yüksek ahlâk, kahramanlık, cesaret, siyasî örgütlenme yeteneği, kültür ve medeniyet kurma başarısı gibi öğeler kullanılarak Türklük bilinci inşa edilmeye çalışılmıştır.[600] Nitekim Atatürk, Türk milletinin ortaya çıkışında etkisi görülen doğal ve tarihsel olguları tespit ederken, Türk milletini oluşturan unsurlar arasında dini saymamaya özen göstermiştir. Belirttiği ahlâk yakınlığının ise dinle ile ilgili olmadığının altını ısrarla çizilmiştir. Özellikle İslâmiyet'in enternasyonalliği nedeniyle milliyetçilik ilkesi açısından paradoksal olduğu vurgulanmış; dine yaklaşımda ise İslâmiyet'i millî bir niteliğe büründürme ve Osmanlı'dan miras kalan gelenekle devletin denetimi altında tutma politikası güdülmüştür.[601]

---

[598] Uslu, 1998, s.151.

[599] Behar, 1992, s.124-125.

[600] Uslu, 1998, s.154.

[601] Süleyman Seyfi Öğün, "Türk-İslâm Sentezi: İdeolojik Bir Süreklilik mi, Kesinti mi?", Birikim, Sayı 44, Aralık 1992, s.53.

Ancak, Cumhuriyet Türkiyesi'nde din ile milliyetçilik hem amaçlanandan hem de Avrupa'daki gibi din-milliyetçilik karşıtlığından farklı bir seyir izlemiştir. İleri sürülen çeşitli argümanlara göre; Doğu Toplumlarında "milliyetçilik" olarak ifade edilen ideoloji, adı aynı olmakla birlikte Batı'daki milliyetçilik örneklerine vücut veren sosyo-kültürel dinamikler ile ilintili olmadan gelişim gösteren bir olgu olarak belirmektedir. Doğu toplumlarında varolan unsur, zaman zaman milliyetçilikle örtüşen bazen de ondan bağımsız olarak ortaya çıkan o topluma özgü bir "popülizm"dir ki, bu "popülizm"in en fazla beslendiği kaynak Müslüman toplumlarda, İslâm dinidir. Doğulu Müslüman topluluklardan birisi olarak Türk toplumunda da milliyetçilik son tahlilde dinsel bir söyleme sahiptir ve dolayısıyla cemaatçilik anlayışı Türk milliyetçiliğinin temel dayanağını oluşturmaktadır.[602]

Türkiye'de özellikle Cumhuriyet'in ilanından çok partili yaşama geçiş dönemine kadar olan süre zarfı içinde milliyetçi düşüncenin çeşitli varyantları olmakla birlikte, dinsel bir çerçevede gelişme göstermesi durumunun, belli bir oranda Cumhuriyet Türkiyesi'nin yakın geçmişini oluşturan Osmanlı Devleti'ndeki "millet sistemi" ile ilişkilendirilebileceği mümkün gözükmektedir. Osmanlı millet sisteminde bir tür yerinden yönetim uygulaması olarak cemaatler, diğer bir ifadeyle millet'ler dinlerine göre tanımlanmıştır. Müslüman milleti kavramı, Türk, Arap, Kürt, Abhaza, Çerkez, Laz dâhil tüm Müslüman unsurları kapsamıştır. Yani, o dönemdeki "millet" kavramı bugünkü "ümmet" anlamına gelmektedir. Bugün bu kavramlara atfedilen anlam değişmiş ise de bazı kesimlerce "millet" kavramı hâlâ eski anlamında kullanılmaktadır.[603] Bu durum en önemli nedeni, Çancı'nın tespitiyle; iki güçlü kavramı (din ve milliyetçilik) birbirini destekler hale getirerek mevcut yapılanma içerisinde tek başına açıkça savunulamayan birini, diğerinin kamuflajında sunma kaygısıdır.[604]

Cumhuriyet'in bir ulus-devlet modeli çerçevesinde yapılandırılmasına koşut olarak İslâmiyet'in önemli ölçüde Türklüğe uyarlanması ve millî bir karaktere büründürülmesi sonucunda, Kushner'in de belirttiği gibi "kavim", "cins", "ümmet" ve "millet" gibi birçoğu dinî kökenden gelen kavramların içerdiği anlamların önemli bir kısmı modern Türk benliğini inşa etmek

---

[602] Çancı, 1998, s.42; Öğün, bir ideoloji olarak, dini de içeren Türk etnikliğine dayalı bir milliyetçiliğin, Kemalizm'in politik ve kültürel modernleşme politikalarına karşı, Turancılığın tasfiyesinden sonra 1950'lerde ortaya çıktığını belirtmektedir. Öğün, 2000, s.135.

[603] Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili,* Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., İstanbul, 1992, s.66.

[604] Çancı, 1998, s.46.

için birleştirilmiştir.[605] Bu, bir anlamda zihni yapısı İslâmî ümmet anlayışı çerçevesinde oluşmuş bir topluluktan modern anlamda bir millet oluşturmanın kaçınılmaz koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, Millî Mücadele döneminde milliyetçiliğin din ile olan yakınlaşması, Batı toplumlarında olduğu gibi, toplumsal bütünleşmeyi sağlama noktasında milliyetçiliğin dinin yerini aldığı tezini Türkiye için geçerli kılmamaktadır. Türk toplumundaki milliyetçilik ile din arasındaki ilişkinin daha yakın bir tarzda gelişmesini ve bu toplumdaki milliyetçiliğin dinî bir içerik taşıyan ve cemaatçi öze sahip bir ideoloji olarak ortaya çıkmasını, Osmanlı'daki millet sistemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin özgün yapılanması ile ilişkilendirmek mümkün gözükmektedir.[606]

3.3.2.4. Demokratik Yaşama Geçiş ve Türk Milliyetçiliği: Siyasal Parti Düzeyinde Temsil

1945 sonrasında çok partili yaşama geçişle birlikte, Demokrat Parti'nin uyguladığı ekonomi politikalarıyla, ülke kitlesel bir köyden kente göç olgusu ile tanışmış, büyük nüfus gruplarının coğrafi değişiklikler ve kitle iletişim araçları yoluyla karşılaştıkları değişik, bir bakıma kültür şoku yaşamalarına neden olmuş, ortaya çıkan sosyal ve ekonomik yabancılaşma, şiddet eğilimli, otoriter-totaliter düşünce ve akımlar için uygun ortam yaratmıştır.[607] Bununla birlikte özellikle Demokrat Parti iktidarının, toplumsal taban olarak taşrayı ön plana çıkartması askerî bürokratik elit ile taşra elitini siyasal anlamda karşı karşıya getirmiştir. Öğün'ün belirttiği gibi, siyasal değer ve hedefler açısından Kemalizm'in bürokratik-askerî cephesinin ilerlemeci-pozitivist ve devletçi yönelimlerine karşı taşra elitinin ve onun siyasal uzantılarının yönelişleri muhafazakâr-dinsel ve liberal bir nitelik taşımaktaydı.[608]

Demokratik yaşam, Türkçü gruplar için de uygun bir siyasal ortam hazırlamıştır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin muhalefeti azaltabilmek amacıyla bazı demokratik haklar sağlaması, basın kanunda bir takım değişikliklere gidilmesi, gazete kapatma yetkisinin yürütmeden alınarak yargıya devredilmesi ve dernekler kanununun daha serbest hale getirilmesi sonrasında Türkçü grup ve çevreler Türkçü "ocaklar" etrafında örgütlenmeye baş-

---

[605] Kushner, 2004, s.172.

[606] Çancı, 1998, s.48.

[607] Canbaz, 1996, s.111.

[608] Öğün, 2000, s.145

lamış; 1946 yılında Türk Kültür Ocağı ve Türk Kültür Çalışmaları Derneği kurulan ilk iki örgüt olmuştur.[609]

1950'den itibaren başlayan sosyal ve iktisadî değişmelerle birlikte fikir ve ideoloji hareketlerinde de bir artış olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle 1950'den bu yana çok partili rejime geçilir geçilmez, başta merkez sağ olmak üzere, sağ partiler yoğun ilgi görmüş ve çoğunlukla iktidar sahipleri sağ partilerden çıkmıştır.[610] Cumhuriyet Türkiyesi'nde özellikle milliyetçi siyasal unsurlar, ideolojik düzeyde resmi ideolojinin kimi etmenlerinden de destek alarak; entelijensiyanın ağırlıklı olduğu radikal küçük gruplar çerçevesinde, bir hareketten çok bir akım olarak belirmiş, eylemleri çoğu kez devletin yüksek katlarına dönük kampanyalar niteliği taşımıştır. Bu hareketler, kültürel yolu baskın olan örgütlenme biçimlerine yönelmiş, "politikalar üstü" bir imajı ayakta tutmaya özen göstermiştir. Bu dönemde, ideolojik olarak, dayanışmacı (*solidarist*) ve toplumcu (*korporatist*) unsurların daima ağır bastığı, kendi içinde de ayrışan Türkçü-milliyetçi tasarımlar belirleyici olmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, anti-komünist etmenler ağırlık kazanmaya başlamış, anti-komünizm, milliyetçi ve faşizan eğilimlerin kitleselleşmesine yol açmıştır.[611]

1950 seçimlerinden sonra iktidarı eline geçiren Demokrat Parti, aldığı toplumsal desteğin ve meclis içerisindeki ezici çoğunluğun da etkisiyle tek parti diktatörlüğünü Cumhuriyet Halk Partisi'nden sonra devam ettirme eğilimi göstermiştir. 1950'lerin sonuna doğru Demokrat Parti'nin beklenenin aksine, toplumsal muhalefeti bastırma yoluna gitmesi, Kemalizm'in vazgeçilmez ilkesi olan laiklikten tavizler vermesi, yavaş yavaş bozulan ekonomik dengeler, 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesinin en önemli nedenlerini oluşturmuştur. Ancak bu müdahalenin orduda emir-komuta zinciri içerisinde gerçekleşmemiş olması, müdahaleden sonra önemli fikir ayrılıklarını beraberinde getirmiştir. İhtilâl Komitesi'nin başta Albay Alparslan Türkeş ve on dört arkadaşını yurtdışına çeşitli görevlerle göndermesi ise söz konusu fikir ayrılığının en somut örneğini oluşturmaktadır.* Buna

---

[609] Özdoğan, 2002, s.267-268.

[610] Yüksel Taşkın, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yay., İstanbul, 2007, s.81.

[611] Şahbudak, 2001, s.74.

* 27 Mayıs 1960 İhtilâlinden sonra İhtilâl komitesi ile Türkeş arasında fikir ayrılıkları çıkmıştır. Özellikle İhtilâl komitesinin görevde kalma süresi etrafında şekillenen bu ayrılıklar, 1960 Kasımında Türkeş ve on dört arkadaşının çeşitli ülkelere "Büyükelçi" olarak gönderilmeleriyle son bulmuştur. Türkeş, bu karardan başta İsmet İnönü olmak üzere Cumhuriyet Halk Partisi'ni sorumlu tutmuş, sürgüne gönderiliş tarihleri

karşın 1963 yılında bu sürgünün sona ermesiyle ülkelerine dönen bu milliyetçi kimlikler, siyasal alanda örgütlenme çalışmalarına girişmiştir. Özellikle Türkeş'in bundan sonraki hedefi ise ya parti kurmak ya da kendi görüşlerini mevcut bir partiye benimsetmek olmuştur. Ancak, Türkeş ve arkadaşları yeni bir parti kurmaktan ziyade Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nde çalışmayı tercih etmiştir.**

Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin 1965 seçim programında ve Türkeş'in bütün yazılarında, konuşmalarında laiklik, kesinlikle savunulmuştur. 1960'ların sonlarına gelinirken bu tutum değişmeye başlamış, Türkeş ve sözcüleri Müslümanlığı "Türk tarihinin ayrılmaz bir unsuru" olarak tanımlamaya başlamıştır. 1960'ta Türkeş, ünlü "Biz Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman'ız. Her iki felsefe de bizim şiarımızdır" formülünü ortaya atmıştır.[612] Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'ndeki bu değişim, Müslüman kitlelerin anti-komünist tahrik ve sloganlarla seferber olduğu konjonktürün verdiği esinden ve uzun vadeli büyüme hesapları yapılırken bu potansiyelin vaat ettiği kitleselleşme imkânının gözetilmesinden kaynaklanmıştır.[613] İslam'ın vurgulanmaya başlaması ise, salt saikleri üzerinden değil ideolojik içeriği ile de araçsal olarak gerçekleşmiş; İslamiyet, Türklüğü güçlendirici, millî kimliği pekiştirici bir unsur olarak sayılmış ve böylelikle İslâm dinî zımnen ikincileştirilerek Türklük ön plana çıkartılmıştır.

Türkeş'in Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin genel başkanlığa seçilmesinden sonra, parti idaresinde hızla örgütlenen Türkeş ve arkadaşları, özellikle öğrenci gençlik üzerinde yoğunlaşan bir ideolojik propaganda

---

olan 13 Kasım'ı bir ihanetin tarihi olarak nitelendirmiştir. Türkeş'in Cumhuriyet Halk Partisi ve İnönü'ye karşı olan kızgınlığı sadece 27 Mayıs'la sınırlı değildir. Türkeş, Türkiye'de, özellikle aydınlar arasında ve üniversitelerde "sol"un yükselmesinden başta İnönü ve Cumhuriyet Halk Partisi'ni sorumlu tutmuştur.

** Türkeş ve vaktiyle MBK'nde bulunan ve "14"ler diye bilinen grupla beraber kısa bir süre sonra "parti müfettişliği"ne getirildi. Türkeş'in bu çalışmalarından rahatsız olan parti içindeki bir grup, Türkeş'in, Hitler tarzı bir politika sergilediğini ve nasyonal sosyalist olduğunu dile getirmekten geri durmadı. Ancak, bu muhalif grup Türkeş'in yükselişini engelleyememiştir. Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin 31 Temmuz-01 Ağustos 1965 tarihleri arasında yapılan olağanüstü kongresinde Türkeş, parti yönetimini ele geçirmiş ve genel başkanlığa seçilmiştir.

612 Bu söylem üzerine yazılmış çözümlemeler için bkz. Beşir Ayvazoğlu, "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.541-578; Birol Akün, Şaban H. Çalış, "Tanrı Dağı Kadar Türk, Hira Dağı Kadar Müslüman Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz" Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.584-600.

613 Şahbudak, 2001, s.76.

ve siyasî çalışma başlatmıştır. 08-09 Şubat 1969'da Adana'da yapılan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi kongresinde parti ismi Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştirilmiş ve eski amblemi yerine de kırmızı zemin üzerine beyazla işlenmiş ve "üç hilal"den oluşan yeni bir amblem kabul edilmiştir. Parti gençlik kolları için "hilal" ve "bozkurt" ambleminin benimsenmesi de bu kongrede gerçekleşmiştir.[614]

1960'larda sosyalist hareketin ivme kazanması ve bir toplumsal proje etrafında birçok sol örgütlenmenin ortaya çıkması ile milliyetçi hareket, kendi ideolojik yapılanmasının bir anlamda "gerektirdiği" anti-komünist misyona sıkıca sarılmıştır. Bu dönemde Türkiye İşçi Partisi'nin güç kazanması ve sosyalist aydınların faaliyetleri, sıklıkla milliyetçi-Türkçü hareketin hedefi haline gelmiştir.[615] Siyasal alanda kendini temsil etmekte güçlük çeken milliyetçi hareket, aydın platformlarında ve kamuoyu önünde anti-komünist söylemi yükselterek destek bulma çabası içine girmiştir. 1960'ların ortalarına kadar, anti-komünist potansiyelin en kapsayıcı çatı örgütleri, Türkiye Komünizmle Mücadele Dernekleri'dir. Bu dernekler, Ekim 1965'te Adalet Partisi'nin tek başına iktidar olmasından sonra, hem meşruiyet hem de maddi destek bakımından güçlenerek, neredeyse yarı-resmi bir konuma gelmiştir. Ancak, şunu ifade edelim ki, 1960'lı ve 1970'li yılların Adalet Partisi, gerek söylemi gerekse politikacıları itibarıyla, liberal, kozmopolit, şehirli çevrelere, 1950'li yılların Demokrat Partisi'nden daha uzak mesafede olmasına karşın söylemini, milliyetçilikten ziyade ekonomik refah ve büyümeye ilişkin konular üzerinden oluşturmuştur. 1970'lerde yükselen koyu milliyetçilik ise, 1950'lerin merkez sağ siyasetinin oluşturduğu bir zeminde yükselmiştir.[616]

Milliyetçilerin, anti-komünist misyon yüklenmesinde bu dönemde Sovyet Rusya ile Çin Halk Cumhuriyeti'nde çok sayıda Türk kökenli halkın yaşaması önemli bir rol oynamıştır. 1960'ların sonlarında başlayan ve 1970'lerde doruk noktasına ulaşan sağ-sol çatışmasında, milliyetçi hareket için adeta bir "mit" haline gelen "esir Türkler" kavramı önemli bir unsur olmuştur. Bu dönemde kurulan milliyetçi örgütlerde ve daha sonraki siyasal oluşumlarda bu kavram, hareketi motive etmiş ve ideolojinin temel hedeflerinden biri haline gelmiştir.[617]

---

[614] Çalık, 1995, s.91-93.

[615] Uzun, 2000, s.298.

[616] Nuray Mert, "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2002, s.62-63.

[617] Uzun, 2000, s.298.

Soğuk Savaş döneminde yaşanan toplumsal ve siyasal olaylar da, milliyetçi hareketin ideolojisindeki anti-komünist söylemi keskinleştiren diğer unsurlar olarak belirmiştir. Milliyetçi söylemin 1970-1980 arası dönemde, sol hareket ile girdikleri çatışma ortamında üstlendikleri, "devleti komünizme karşı koruma görevi", bütünüyle milliyetçi hareketin ideolojisindeki anti-komünizm misyonu üzerine şekillenmiştir. Milliyetçi hareketin, devletin yanında komünizme karşı mücadele vermesi, başlangıçta devlet tarafından hoş karşılanmış ve göreli bir destek verilmiş olmasına rağmen, bu durum 12 Mart müdahalesiyle son bulmuştur. Ancak 12 Mart döneminde Ülkü Ocaklarının kapatılması bu desteğin sürekli olmayacağını göstermiştir.[618]

12 Mart ile kesintiye uğrayan "devletin yanında anti-komünist mücadele misyonu", 1973-1974 sonrasında yeniden canlanmaya başlamıştır. 12 Mart ile darbe yiyen sol hareketin örgütlenme sürecine girmesi, milliyetçi hareketi, sol hareket ile yeniden karşı karşıya getirmiştir. Soğuk Savaş'ın sürmesi, Türkiye'deki Sovyet ve Çin yanlısı radikal sol örgütlerin eylemlerini artırması, "beşinci kol" olarak nitelenen sol hareketin karşısına milliyetçilerin çıkmasının temel gerekçelerini oluşturmuştur. Ülkücüler ya da milliyetçiler, sol hareket karşıtı eylemlerini bu gerekçelere dayandırarak meşrulaştırma yoluna gitmiştir.[619] Milliyetçi Hareket Partisi, anti-komünist misyonu bütünüyle yüklenirken, aynı zamanda anti-kapitalist bir söylemi de dile getirmiştir. Kapitalizm, toplum içinde yalnızca kapitalistleri ve patronları koruyan bir sistem olarak nitelendirilmiş, kapitalizmin siyasal yönü olarak tanımlanan liberalizm de, sadece kapitalistlere özgürlük tanıdığı be-

---

[618] Uzun, 2000, s.299. bora ve Can, Milliyetçi Hareket Partisi'nin bu durum karşısındaki konumunu şu şekilde açıklamıştır: "MHP, 1970'lere 'devletin yanında yer alan sivil güç' misyonuyla özdeşleşerek girdi. 12 Mart müdahalesine açık destek verildi. Öyle ki, 1973 seçim bildirgesinde 'ülkücü gençliğin 12 Mart Muhtırası ile vazifesini şerefli silahlı kuvvetlere devrettiği' söylenecekti. Bu 'devletlû' söylemde, hem devlet ve özellikle ordu içindeki, iç harp aygıtının çerçevesini aşan organik bir desteğe ulaşmak; hem de parlamenter düzeyde anti-komünist reaksiyon potansiyelini azami ölçüde derlemek hedefleniyordu. 12 Mart, eylemini ve söylemini gittikçe anti-komünizme indirgeyen partiye/harekete her iki yararı da sağlamadı. Ordu ve devlet güçleri, Ülkü Ocakları'nı kapatarak, MHP [Milliyetçi Hareket Partisi]'yle işlerinin 'buraya kadar' olduğunu ortaya koydular. Devletin 'sokaktaki' mücadeleyi de bizzat ele almasıyla; 'devletin yanında anti-komünist mücadele' misyonu da işlerliğini yitirdi, üstelik parti/hareket 'işsiz' kalarak pasifleşti..." (Tanıl Bora, Kemal Can, *Devlet Ocak Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, 7. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.59)

[619] Uzun, 2000, s.299.

lirtilerek reddedilmiştir.[620] Milliyetçi Hareket Partisi, gelir dağılımı adaletsizliğinin, yoksulluğun ve sömürünün giderek arttığı 1970'lerde "üçüncü yol" veya "dokuz ışık"* başlığı altında yeni bir ekonomik ve toplumsal düzen talebinde bulunmuştur. Milliyetçi hareket, hem devleti komünizme karşı korumak, hem de "millî devlet" idealini gerçekleştirme misyonunu sahiplenmiş, anti-kapitalizm yanında Siyonizm de, karşıt olunan ideolojiler içinde önemli bir yere sahip olmuştur.[621]

---

[620] Alparslan Türkeş, *9 Işık ve Türkiye*, Emel Matbaacılık, Ankara, 1977, s.186-187'den aktaran Uzun, 2000, s.299.

* Milliyetçi Hareket Partisi'nin ideolojik yapısının anlaşılması ve açıklanmasında "Dokuz Işık" adı verilen ilkelerin önemi büyüktür. Milliyetçi Hareket Partisi'nin bir kitle partisi olmasından çok, bir ideoloji partisi niteliği göstermesi açısından da bu ilkeler önemlidir. Ancak, bu ilkelerin Milliyetçi Hareket Partisi'nin kitleselleşmesinde büyük rolü bulunmaktadır. Türkeş, 1965'te politik görüşlerini "Dokuz Işık" risalesinde bir araya getirmiştir. Türkeş, ideoloji ve kültür savaşı olarak adlandırdığı içinde bulunduğumuz çağda propaganda materyali olarak işlev görmeye uygun bir doktrin ortaya koymak gerektiğini vurgulamıştır. (Tanıl Bora, "Alparslan Türkeş", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s.692) Başta (i) *milliyetçilik* ve (ii) *ülkücülük* olmak üzere, (iii) *ahlâkçılık*, (iv) *ilimcilik*, (v) *toplumculuk*, (vi) *köycülük*, (vii) *hürriyetçilik ve şahsiyetçilik*, (viii) *gelişmecilik ve halkçılık* ile (ix) *endüstricilik ve teknikçilikten* oluşan bu ilkeler, Milliyetçi Hareket Partisi ile özdeşleşmiştir. Ancak, partinin temel ideolojisini belirleyen milliyetçilik, daha sonra da ülkücülük ve toplumculuk ilkeleri diğer ilkelerden daha yoğun olarak parti söyleminde yer almış ve üzerinde parti ideologları tarafından daha fazla durulmuştur. (Uzun, 2000, s.290) Türkeş, "Türkiye'nin Meseleleri" adlı kitabında, "Dokuz Işık"ın esaslarını şu cümleleriyle açıklamıştır: "Bizim inancımıza göre yabancı memleketlerin şartları altında meydana getirilmiş bulunan yabancı doktrinler ve yönetim sistemleri taklit edilerek Türkiye'nin kalkındırılması sağlanamaz. Ne kapitalizm ve liberalizm, ne de komünizm, Türkiye için yararlı olamaz. Türkiye'yi kalkındıracak sistem ve görüş ancak Türk Milleti'nin özelliklerine uygun, Müslüman Türk realitesini göz önünde bulunduran ve modern ilim ve tekniği yol gösterici kabul eden milli bir doktrin Türkiye'yi ulaşmak istediğimiz kudretli, ileri büyük Türkiye ülküsüne kavuşturabilir. Bunun kısaca formülü Türk emek potansiyelinin, milli üretim faktörlerine rasyonel bir şekilde bağlanması, devletin vatandaşlara istihsal yollarını açarak bütün tedbirleri alması ve kolaylıkları temin etmesi ve milli gelirin artmasında kendisine düşen esas görevi oynamasıdır." (Alparslan Türkeş, *Türkiye'nin Meseleleri*, 6. baskı, Kutluğ Yay., İstanbul, 1976, s.55-56) Söylemden de anlaşılacağı üzere, genel olarak bu ilkelere bakıldığında, ilkelerin, bilimsel bir içeriğe sahip olmalarından çok, propagandaya dönük oldukları göze çarpar. Ancak, "Dokuz Işık Doktrini", Türkiye'nin o dönem içinde bulunduğu ortamda etkili olmuş, kitleleri peşinden sürüklemiştir. "Dokuz Işık" üzerine yazılan kitap ve diğer yayınların büyük bir çoğunluğunun Alparslan Türkeş tarafından yazıldığı, diğer kaynaklarda ise Türkeş'in bu kitaplarına büyük ölçüde atıflarda bulunulduğu görülür.

[621] Uzun, 2000, s.299.

Milliyetçi Hareket Partisi'nin olgunlaşması ve kitleselleşme süreci 1974 yılından sonra Ecevit hükümeti döneminde başlamıştır. Milliyetçi Hareket Partisi, 1975 yılında oy oranını %3,4'e yükseltmiş, ancak istediği oy potansiyeline ulaşamamıştır.[622] Buna karşın, Milliyetçi Hareket Partisi aldığı oy oranından daha fazla bir siyasal temsil gücüne kavuşmuştur. 1 Nisan 1975 yılında I. Milliyetçi Cephe Hükümetine ortak olduğunda sadece üç milletvekiline sahip olmasına rağmen, Milliyetçi Hareket Partisi'ne iki bakanlık* verilmesi, Milliyetçi Hareket Partisi'nin ilk olarak siyasal gücünü ve devlet içindeki yerini sağlamlaştırma, ikinci olarak da devletle işbirliğini arttırma amaçlarına katkıda bulunmuştur.[623] Bu tarihlerde yeniden yükselmeye başlayan toplumsal muhalefet ve devrimci hareket dalgasına karşın, 12 Mart ertesinde keşfedilen "devletin yanında anti-komünist mücadele" misyonu tekrar gündeme gelme imkânı bulmuştur. Ayrıca, 1947 yılında gerçekleştirilen Kıbrıs harekatı ve onu izleyen ABD ambargosu ile birlik şovenizm yükselmiş, "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur" söylemi güncelleşmiştir.[624]

1974-1977 yılları arasında serpilme döneminde, yükselen toplumsal muhalefetin ve giderek hızlanan kapitalistleşme sürecinin, paniğe sevk ettiği orta sınıf fraksiyonları, hızla Milliyetçi Hareket Partisi'ne doğru itmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi'nin Kıbrıs Harekâtı sonrasında gösterdiği performansla iktidara yürüyüşü karşısında, Adalet Partisi, bir sağ cephe birliğine ihtiyaç duymuş ve böylesi dinamik bir potansiyele sahip olan Milliyetçi Hareket Partisi'ni -geçici de olsa- yanına almak istemiştir.[625]

Bu koşullar altında gerçekleştirilen 1977 seçimlerinde Milliyetçi Hareket Partisi, oy oranını neredeyse iki kat artırmış, seçimden %6,4 oy alarak çıkmıştır. Milletvekili sayısını 16'ya yükselten Milliyetçi Hareket Partisi, 22 Temmuz 1977'deki II. Milliyetçi Cephe Hükümeti'nde ise bu milletvekillerinden 5'ini bakan yapmıştır.** Kabinedeki bu dengesizliğin nedeni ise,

---

[622] Tevfik Çandar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi: 1950'den Günümüze*, 3. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.245.

* Bu Bakanlık koltukları ve sahipleri şöyledir: Alparslan Türkeş: Başbakan Yardımcısı ve Mustafa Kemal Erkovan: Devlet Bakanı.

[623] Özhan, 2001, s.54.

[624] Bora-Can, 2004, s.60.

[625] Bora-Can, 2004, s.61.

** Bakanlık ve Bakan isimleri şu şekilde dağılmıştır: Alparslan Türkeş: Devlet Bakanı ve Başbakan Yardımcısı, Sadi Somuncuoğlu: Devlet Bakanı, Agah Oktay Güner: Ticaret Bakanı, Cengiz Gökçek: Sağlık Bakanı, Gün Sazak: Gümrük ve Tekel Bakanı. Bkz. Çandar, 2004, s.248.

Milliyetçi Hareket Partisi'nin sokaklarda devletin bekasını savunması ve yükselen sol muhalefetin karşısına aşırı milliyetçi bir kimlikle çıkmasıdır. Bu anlamda Milliyetçi Hareket Partisi'ne destek veren kesimlerin tepkisel hareketleri; devlete karşı bir başkaldırı değil, devletin daha otoriter olması yönünde istek ve şikâyetlerde somutlanmaktadır.

Milliyetçi Hareket Partisi, 1977 seçimlerinde İslâmi motifleri daha fazla işlemiş, sonucunda da Orta ve Doğu Anadolu'da Millî Selamet Partisi'nin oylarının önemli bir bölümü kendisine kaydırmıştır. Ancak, mezhep ve milliyet ayrılıklarının derin olmadığı veya göreli olduğu gelişmiş bölgelerde, Güneydoğu Anadolu, Marmara, Ege, Akdeniz ve Trakya'da ilerleme imkânı bulamamıştır. Milliyetçi Hareket Partisi, 1979 yılında kurulan Adalet Partisi azınlık hükümeti içinde -verdiği desteğe rağmen- yer bulamamış, bir tecrit sürecinin içine girmiştir.

12 Eylül askerî müdahalesi birlikte yeni bir ekonomik ve siyasal yaşama geçilmiş, 1983 yılına kadar tüm siyasal haklar askıya alınmıştır. 12 Eylül'ün getirdiği en önemli yasaklama siyasi partiler ve onları liderleri hakkındadır. Bu yasaktan en çok, bir lider partisi kimliğindeki Milliyetçi Hareket Partisi etkilenmiştir. 12 Eylül tutanaklarında, Milliyetçi Hareket Partisi'nin, milliyetçi-toplumcu/faşist olarak suçlanması, sonraki süreçlerde bir çıkmaz olmuştur.

Türkiye'de 1960-1980 dönemindeki hızlı politizasyonun ve yorgun ideolojik mücadelenin, ideolojik hegemonya sağlamayı güçleştiren bir birikim yarattığı da düşünülmelidir. Gerçi bu hegemonya bunalımı, 12 Eylül arifesindeki depolitizasyon ve toplumsal bezginlikle birlikte, negatif bir etken olarak askerî yönetimin lehine olmuştur. Ancak, 12 Eylül yönetimi, popüler bir ideolojik etkinliği ve iletişim imkânını sağlayacak pozitif etkenden, sivil bir kurumsal veya toplumsal gücün organik desteğinden yoksundu. Bu zaaf, ideolojik hegemonya inşa edememesinin ötesinde, kitlesel ve popüler bir ideolojik rızadan yoksunluk anlamına gelmekteydi. 12 Eylül rejimi, blokun orta ve uzun vadeli talepleri doğrultusundaki siyasal-yasal-kurumsal düzenlemelere girişti̇ği evrede varlığını daha fazla hissettireceği açık olan bu yoksunluğu, dinî resmî ideolojik donanıma dâhil ederek gidermeye yönelmiştir. 12 Eylül'ün "ideoloji teorisi"ni yapma bakımından onunla genel olarak en büyük uyumu sağlayan Aydınlar Ocağı çevresinin gündeme getirdiği "Türk-İslâm Sentezi" doktrini, bu ihtiyaca cevap vermiştir.[626]

Türk-İslâm Sentezi, 12 Eylül askerî müdahalesi entelektüel, ideolojik ve kurumsal bir destek sağlamayı hedefleyen bir hareketin formülleşmesi

[626] Bora-Can, 2004, s.147-148.

olarak bilinmektedir.[627] Türkiye'de milliyetçilik, 12 Eylül askerî rejiminin Türk toplumunda yaygın olarak depolitizasyonunu sağlamak yolundaki baskılardan nasibini almıştır. Bu dönemde özellikle Milliyetçi Hareket Partisi'nin kadroları dağıtılmış ve tavsiye edilmiştir. Ancak burada ironik olan tasfiye edilen siyasal oluşumun, aslında 12 Eylül rejiminin ideolojik yapısını oluşturan "Türk-İslâm Sentezi" ile aynı temelden hareket ediyor olmasıdır.*

Aydınlar Ocağı'nın ilk kurucusu ve ilk başkanı da olan Kafesoğlu'na göre, Türk ordusunun iki görevi vardır: İlki, "Kızılelma"yı gerçekleştirmek – ki bunu tarih boyunca yapmıştır diyor- diğeri ise, "istiklal ve vatan bütünlüğüne hedef tutan milli vazifedir."[628] Devletsiz yaşayamayan Türk ordusu, Kafesoğlu'na göre tarih boyunca başka milletlere medeniyet ve kültür götüren tek ordudur. Bu çerçevede Kafesoğlu, temellerini attığı Türk-İslâm Sentezi'nin İslâm bölümünü, eski Türklerin Gök Tanrı inancıyla olan benzerliğine vurgu yaparak tamamlamıştır: "Bizim ordularımız tarih boyunca biri milli, diğeri insani olmak üzere çift vazife inşası üzerine çalışmıştır."[629]

1970'lerden sonra Türkiye'nin içine girdiği ortam düşünülürse Türk-İslâm Sentezi yaklaşımı daha iyi değerlendirilebilir. İslâmiyet'in önemini kavrayan ordu, özellikle 1970'lerdeki aşırı uçlardaki düşünce ve tutumlara karşı dini bir çeşit panzehir olarak görmüş ve daha önceleri seçmeli olarak verilen din eğitimi, 1982 Anayasası'na konulan bir maddeyle zorunlu hale getirilmiştir. O dönem içinde bağımsız bir siyasal-ideolojik hat çizemeyen Türkiye, Batı ile ilişkilerini sürdürmek açısından kendisine biçilen misyona da uymak zorunda kalmıştır. Bu konjonktürün Türkiye'ye yaklaşımını ise Bora ve Can, şu şekilde ifade etmiştir: "Resmi ideolojiyi İslâm'la tahkim etme stratejisinin 'akıl edilmesinde', ABD-NATO siyasal stratejisinin payına değinmek şarttır. ABD yönetiminin 1981'e kadar resmi, ondan sonrada fiili güvenlik işleri danışmanı Zbigniew Brezezinski, 1977'den itibaren, Ortadoğu'da İslâm'ın Sovyetlere karşı kullanılabilecek bir güç olduğu görüşünü savunmaktaydı. Bu misyon... ABD odaklı emperyalist sisteme sadık olan Türkiye, Suudi Arabistan, Kuveyt, Pakistan gibi ülkelerdeki İslâm'a

---

[627] Öğün, 1995, s.177.

* Askerlerin söylemi, özellikle de 12 Eylül'ün mimarı durumunda olan Kenan Evren'in konuşmaları bu çizgiyi açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Yine, 12 Eylül'ün ideologlarından olan İbrahim Kafesoğlu'nun Türk-İslâm Sentezi olarak tanımladığı düşüncelerini savunan Aydınlar Ocağı, söz konusu ideolojik formülasyonun mimarı olarak kabul edilmektedir.

[628] Kafesoğlu, 1995, s.228.

[629] Kafesoğlu, 1995, s.229.

biçiliyordu..."[630] Benzer bir yaklaşımda CIA'nın o dönem Ortadoğu Dairesi Başkanı Gramham Fuller'den gelmiştir. "Türkiye artık 'yurtta sulh, cihanda sulh' politikasını bırakmalıdır. Komşular arasındaki ihtilaflara karışmama gibi, 70 yıl öncesinin stratejileri artık son bulmalıdır. Türkiye Ortadoğu'da Balkanlarda ve Kafkasya'da aktif olmalıdır. Kriz bölgelerine müdahale etmelidir...Türkiye yeni dünya düzenine ayak uydurmak istiyorsa Kemalizm'i bir kenara bırakmalı, İslâm'la barışmalıdır."[631]

Bu yapının Türkiye'ye yüklediği anlam, hem Türklüğün hem de İslâm'ın aynı potada eritilmesini beraberinde getirmiştir. Devletin milliyetçilikle birlikte İslâmî kesimle yakın ilişkiler içine girmesi yine bu dönemin en belirgin özellikleri arasındadır. 12 Eylül'den sonra devlet kadrolarına İslâmi kimliği ağır basan partilerin alınması bir dengenin oluşturulmasına yöneliktir. Devletin İslâmi kesimle barışması elbette denetimli ve tavizkâr bir tutumun sonucu gerçekleşmiştir. İslâm'ın toplumsal bir düzen ilkesinden temel olarak vazgeçilmesine karşın kitle psikolojisi söylemde kalmıştır. Pekmezci ve Büyükyıldız'a göre: "ABD'nin Ortadoğu ülkelerine dayattığı 'Ilımlı İslâm' politikası talebine, Türkiye'de ülkücülerden/milliyetçilerden de olumlu yanıt geldi. ABD patentli bu politikanın milliyetçi hareket içindeki karşılığının adı da 'Türk-İslâm Sentezi' oldu. MHP [Milliyetçi Hareket Partisi]'nin komünizme karşı mücadelesinin kaynağı olan, ABD'nin bölgeye ilişkin politikalarından doğal olarak milliyetçiler etkilendi. Böylece, ABD'nin 'Ilımlı İslâm' politikalarına ilk ses de milliyetçilerden geldi. Bu politikaların kökleri 1978'lerde atıldı. Filizlenip yeşermesi 1990'lı yılları buldu."[632]

12 Eylül sonrasında milliyetçi hareketin siyasal yönelimlerinde, ideolojisinde, söyleminde ve alt kültür yapısındaki değişim sürecini belirleyen olgu, hiç kuşkusuz İslâmlaşmadır. Milliyetçi hareket, 1970'lerin ortalarında tasfiye edilerek marjinalize olan sayılı Türkçü "Şamanist" unsurlar dışında, Müslümanlığı çok söylenir bir şekilde daima benimsemiştir. 1970'lerin ikinci yarısında, söyleminde İslâmi etmenlerin ağırlığını artırmış, özellikle Orta-Doğu Anadolu'da Sünni taassubunu seferber etmeye dönük politika çerçevesinde İslâmi bir görünüm sunmaya yönelmiştir. Ne var ki bu yönelim, tabanda ve Orta-Doğu Anadolu taşrasında belirli bir nesnel karşılığı bulunmakla birlikte, siyasal bakımdan araçsal, taktiksel ve demagojik nitelik taşımaktaydı. 1980 sonrasında ise, aslında 12 Eylül'ün hemen

---

[630] Bora-Can, 2004, s.177.

[631] Soner Yalçın, Doğan Yurdakul, *Reis: Gladio'nun Türk Tetikçisi*, Su Yay., İstanbul, 1999, s.292.

[632] Necdet Pekmezci, Nurşen Büyükyıldız, *Ülkücüler: Öteki Devletin Şehitleri*, Kaynak Yay., İstanbul, 1999, s.163-164.

sonrasında başlayarak, siyasal söylem düzeyinde kalmayıp milliyetçilerin düşünce dünyasını bütünlüklü olarak etkileyen sahici bir İslâmlaşma süreci gündemi meşgul etmiştir. Milliyetçi hareketin girdiği ana yönelimin geleceği açısından en hassas konunun, İslâmi gruplarla ve özellikle radikal İslâmi muhalefetle gireceği ilişkiler olduğu söylenebilir. Siyasal toplumsal kimliğini Müslümanlıkla tanımlayan kitlelerle olan bağı güçlendirmek, hareketin bütün yönlerinin öncelikle gözettiği ortak bir hedef olmuştur.

1980'ler boyunca toplumsal yapıya ve kültüre nüfuz eden ve modernleşme dinamiğinin oluşturduğu birikimden de söz etmek gerekir. Kapitalist dünyanın bir örnek (eleştirici) kültürüyle bütünleşmede alınan mesafe, milliyetçi tasavvuru "dünyevileştirmiş", ekonomist bir karaktere büründürmüştür. Kolektif bir özne olarak millete atıfla tanımlanan milli çıkar ve meşruiyet ile milli birey irtibatını dolaysızlaştıran ideolojik söylem, milli öznenin aşkın niteliğini görelileştirmiştir. Türk milliyetçiliğinin, "Batılı" milliyetçilik tanımına bu dönemde ve bu söylemde uygun hale geldiği söylenebilir. Pozitif bir milliyetçilik dili, "düşman"a, "tehdit"e, "anti" olunana, yani negatif etmenlere odaklı bir milliyetçilik diline baskın haline gelmiştir. Ayrıca bu evrede pozitiflik iyimserlikle birleşmiştir.

1990'lardan sonra Türk milliyetçiliği, dünyada, özellikle Türkiye'nin kesişim odağında bulunduğu Balkanlar-Ortadoğu-Kafkaslar üçgeninde kabaran milliyetçi dalgaya koşut olarak gelişmiştir. Globalleşme, aslında hiç de paradoksal olmayan bir biçimde, milliyetçiliği teşvik ve tahrik etmiştir/etmektedir. İki kutupluluğun ortadan kalkmasıyla birlikte askeri ihtilafların, sınır değişikliklerinin mümkünleşmesiyle; azınlık ve insan hakları konularının diplomatik materyal haline gelmesiyle; uluslarüstü süreçlerin ve onların yanı sıra iktisadi ve coğrafi yapılanmanın bozulması aslında milliyetçilikleri tahrik etmiştir. Bu etkenler, Türk milliyetçi ideolojisi üzerinde, onun reaksiyoner kalıplarını onaylayan ve güncelleştiren bir etki yaratmıştır. Zira Türkiye, ağır bir beka krizi altında kurulan ve devamında çevresine yoğun bir tehdit algısıyla bakan bir ulus-devlet geleneğine sahiptir.[633] Türk milliyetçiliğinin ve Türk millî kimliğinin biçimlenmesinde bu beka kaygısının ve tehdit algısının büyük bir etkisi vardır. Globalleşmenin ulus-devlete dönük meydan okuması, kolaylıkla, Türkiye'ye yönelik asırlık bir tehdidin modern versiyonu olarak algılanabilecek bu zihniyet görüntüsünü pekiştirmiştir.

1990'lardan sonra milliyetçiliğin ortaya çıkış koşullarını hazırlayan ilk etmen, dış Türkler meselesidir. 90'ların hemen başında emperyal duy-

[633] İnsel, 1995, s.56.

guları fazlasıyla besleyebilecek maddi koşullar ortaya çıkmıştır. Türki Cumhuriyetlerin bağımsızlığa kavuşması Turancılığın gerçekçi bir fikir olarak sunulabilmesinin koşullarını yaratmıştır. Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki siyasal-toplumsal alt üst oluş sürecinin milliyetçi hareketi özel olarak ilgilendiren boyutu, oralarda ve özellikle SSCB'de milliyetçi akımların güçlenmeleriydi. Kafkasya ve Orta Asya'daki Türk Cumhuriyetleri'nde Türk milliyetçiliğinin yükselişi, pan-Türkist ve Turancı etmenlerin işlenmesini, hiçbir zaman olmadığı kadar gerçekçi hale getiren bir konjonktür yaratmıştır. Milliyetçi hareket için bir "mit" olan Turan ideali artık hayal olmaktan çıkmış, gerçekleşebilir bir hedef haline gelmiştir.[634] Bu konjonktür, kuşkusuz milliyetçi harekete moral vermiş, ona 12 Eylül sonrasından beri ilk kez kitlesel ve yaygın biçimde sokaklara dökülme imkanı sağlamıştır. Daha önemlisi, milliyetçi hareketin reaksiyoner görüntüsünden sıyrılıp, topluma Türk dünyası ve onun aracılığıyla İslâm alemi çerçevesinde pozitif bir siyasal ufuk, bir ütopya sunabilmesi için kapı açmıştır.[635] Milliyetçi hareketin, Milliyetçi Hareket Partisi önderliğinde cisimleşen devletçi unsurlarının, gerçekçi pan-Türkizm etmenlerini vurgularken dışa dönük resmi açıklamalarında kullandıkları bu ihtiyatlı üslup, kendi iç kamuoyuna yapılan konuşmalarda bir ölçüde değişiklik gösterir. Milliyetçi Hareket Partisi sözcüleri, dış Türklerin "Dünya politikasına etkinlik aracı olarak" Türkiye'ye sağladığı potansiyeli vurgularken, genel milliyetçi söylemin ortalamasından daha atak, açık yayılmacılık etmenleri içeren bir perspektif ortaya koymuştur.

İkinci olarak, 90 sonrasında milliyetçi yükseliş temel olarak Güneydoğu Anadolu sorununa dayanmıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi PKK'nın kurşunları sonucu yaşamlarını yitiren şehitlerin, Güneydoğu'dan bayrağa sarılı tabutları geldikçe, halkın milliyetçilere olan sempatisi artmıştır. Türk milliyetçiliği, bir "beka davası" mantığı etrafında, kuşatılmış psikozu eşliğinde, savunmacı karakterde şekillenmiş bir milliyetçiliktir. 1980'lerin ortasından itibaren "beka davası" sorunsalını diri tutan, savunmacı tepkiselliğe kan veren en önemli etken ise, Kürtçülük sorunu olmuştur. Kürtçülük sorunun yarattığı bir durum olan vatanın bölünmesi tehdidi, Türk milliyetçiliğine yeniden bir tepkisel patlamaya yol açmıştır. Bu da onun beka psikozunu yeniden üretmiştir.[636] Bu bağlamda, milliyetçi hareketin iktidara gelmesinde etkili olan nedenler arasında PKK'nın ve temsil ettiği mücadele

---

634 Uzun, 2000, s.308.

635 Bkz. Ömer Laçıner, Tanıl Bora, "Türki Cumhuriyetler ve Türkiye: İkinci Vizyon", *Birikim*, Sayı 37, Mayıs 1992, s.7-16.

636 Bora, 1995, s.139.

anlayışının katkılarının büyük olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. PKK'nın mücadele çizgisindeki anlayış, Cumhuriyetin yumuşak karnı olan milliyetçiliğin ne kadar duyarlı ve bir bakıma da şovenizme yatkın olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, çeşitli nedenlerden dolayı Doğu Anadolu ve Güneydoğu'dan büyük şehirlere göç eden insanların, bu şehirlerdeki Türk milliyetçiliğinin artmasına maddi bir neden teşkil ettiğini de söylemek mümkündür. Türkiye'de eskiden beri bir göç olgusu mevcuttur. Önceleri bu göç olgusu etnik bir görünüm sunmaktaydı. Güneydoğu Anadolu'dan göç eden insanların, şehrin dışına yerleşmek zorunda kaldıkları düşünülürse, bu açlaşma, kendinden ayrı görme ve bu dışlamanın nasıl ortaya çıktığı daha iyi görülür. Özellikle göçlerin yoğun olduğu Akdeniz ve Ege illerinde Milliyetçi Hareket Partisi'nin tam bir patlama yapmasının bu göçlerle doğrudan bir ilişkisinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Diğer yandan, Türkiye'de gelir dağılımındaki muazzam eşitsizlik, işsizlik, sosyal güvenliğin olmayışı gibi olguların da gösterdiği gibi son dönemlerde hayat şartlarının daha da kötüleşmesi ve neo-liberal argümanların artık eskisi kadar çekici olmaması, düzenden kaybedenleri, radikal ideolojilere yöneltmiştir. 12 Eylül askerî müdahalesi ile dinin ve dini değerlerin yükselmesinin koşullarını hazırlayan askeri rejimin aynı zamanda milliyetçi değerlerin yükselmesine de katkısı olmuştur. 12 Eylül ile birlikte milliyetçi düşünce ve motiflerin hayatın her alanına girmesi milliyetçiliğin yükselmesinin diğer sebepleri arasındadır.

3.3.2.5. Günümüzde Türk Kimliği ve Türk Milliyetçiliği

Milliyetçi Hareket Partisi, ideolojisini, Hüseyin Nihal Atsız, Ziya Gökalp, H. Suphi Tanrıöver, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura, Zeki Velidi Togan, Reha Oğuz Türkkan, Rıza Nur, İlhan Egemen Darendelioğlu, Fethi Tevetoğlu, Alparslan Türkeş gibi ideologların Kemalizm'le harmanlaşmış fikirlerinden alır. Türkçü-Turancı akımla resmi milliyetçilik arasındaki gerilim II. Dünya Savaşı yıllarında zirveye çıktıktan sonra, 1944'teki davanın ardından Türkçü akım marjinal denebilecek bir aydın hareketi konumuna itilmiştir. Türkçü akımın mirasını, 1950'lerde oluşumu milliyetçi-muhafazakâr, reaksiyoner potansiyelle, anti-komünizm temelinde eklemleyen Türkeş'in biçimlendirdiği Milliyetçi Hareket Partisi ve milliyetçi hareket yeni bir ufuk açmıştır. İdeolojik düzeyde ırkçı etmenler gerilemiş, kültürel-tarihsel özgürlüğe dayalı yeni bir milliyetçilik söylemi geliştirilmiştir. 1970'lerde yoğunlaşan bu gelişme, 70'li 80'li yıllarda millî kimliğin birincil, hatta asli unsuru olarak İslâm'ı öne çıkarmıştır. 1980'lere kadar İslâm'ı tali planda bırakan milliyetçi hareket, 12 Eylül'den sonra Türk-İslâm Sentezi'nin en önemli savunu-

cusu olmuştur. Bu savunma görevini uzun süre devam ettiren Milliyetçi Hareket Partisi, 1990'larda ayrılıkçı terör olaylarına karşı yükselişe geçen reaksiyoner milliyetçi dalgayla beraber yeni bir dönüşüm yaşamıştır. Milliyetçi hareket, gerek pan-Türkizm'in eski savunucusu sıfatıyla, gerekse bölücü terör olaylarına karşı devlete maddi manevi destek vermesiyle, resmi milliyetçilikle ilişkisini rehabilite etmiş ve de politik merkeze yaklaşmıştır.

1980'lerde girilen ideolojik değişim, Türk-İslâm Sentezi'nin kabulünde gerçekleşmiştir. 1990'lardan sonra yoğunlaşan değişim yeni dünya düzeninin getirdiği ortamda düşünülürse kaçınılmaz olmuş, ancak bu 1980'lerdeki gibi temel ideolojik düzeyde olmamıştır. Milliyetçi hareketin değişim göstermesinde ve söylem farklılığında diğer önemli neden PKK'nın silah bırakması ve artık bölünme tehlikesinin eskiye oranla çok azalmasıdır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Türk Cumhuriyetleri üzerinde yaratılan umutların beklenildiği gibi sonuçlanmaması, bu devletlerin Türkiye'nin beklentilerine cevap vermemesi sonucunda Türkiye'deki Orta Asya'ya açılma hayallerini de ortadan kaldırmıştır.

Bunun yanında özellikle Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile birlikte kendini daha da hissettiren globalleşme, millî kimlik ve milliyetçilik kavramları üzerinde de bir takım farklılaşmaların yaşanmasına neden olmuştur. Globalleşme, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde kimlik, millî kimlik, milliyetçilik kavramlarına yeni anlamlar kazandırmıştır. Geleneksel toplum, bireyi, gelenek, inanç sistemleri gibi yerel bağlarla tanımlarken modernlikte, yerel ve aktüel kimliklere yer verilmemektedir. Modernleşme paradigması, milliyetçiliği modern devlet ve modern ekonomilerin inşa süreçlerinin ürünü ya da taşıyıcısı olarak basitleştirmektedir.[637] Kimlik, modernleşmeyle birlikte, bireyin yerel bağlardan kopması, "öteki"nin farkına varması ve kendini ona göre tanımlamasıyla birlikte sorun haline gelmeye başlamıştır. Aydın'ın ifadesiyle, devletin kimliği ile devleti oluşturan yurttaşların varsayımsal kimliğinin örtüştüğü ulus-devletleşme sürecinde millî kimlik sorun olmaktan çok uzaktı.[638] Ancak, globalleşmenin kimlik kavramı üzerine getirdiği yeni renkler, millî kimliği ve beraberinde milliyetçiliği tartışılan sorunların başına yerleştirmiştir.

Globalleşme, modernitenin millî boyuta verdiği ayrıcalıklı konumu sarmış, global-yerel etkileşim ağında kimlik ve fark taleplerini kamusal alana taşımış, devlet ile toplumdaki bireyler arasındaki ilişkinin karmaşık ve çok boyutlu bir özellik kazanmasına ve bu bağlamda ulus-devletin bir meşruiyet

---

[637] Öğün, 2003, s.54.

[636] Suavi Aydın, *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*, Öteyi Yay., İstanbul, 1998, s.22.

krizi ile karşı karşıya kalmasına yol açmıştır. Modernleşmeyle birlikte toplumlar başka kültürlerle karşılaşmaya ve ilişki kurmaya başlamıştır. Bu ilişkilerle birlikte yeni kazanımlar millî kimlik olgusu üzerinde de etkili olmuştur. Köseoğlu'na göre, millî kimlik olgusu, modernleşmeyle birlikte farklı kültürlerle karşılaşarak başka bir boyut kazanmıştır: "Bu tür karşılaşmalar arttıkça, toplum, başka kültürlerin varlığından haberdar olmuş ve kıyasla düşünmeye yani kendini dışarıdan kavramaya başlamıştır. Bu, kendi kimliğinin/farklılığının farkına varmaktır."[639] Globalleşmeyle birlikte hem insanların kendilerine yükledikleri hem de başkaları tarafından onlara yüklenen toplumsal kimlik kategorileri daha da artmakta, bu durum bireyin tek bir kimliğe sahip olmasının önüne geçmektedir. Globalleşme, böylece hem niceliksel olarak kimlik kategorilerinin artmasını sağlamakta, hem de artan iletişim ile birlikte kültürler arası alış-verişin artması kimlik olgusunun niteliğini değiştirmektedir. Bahsedilen bu niteliksel değişme, kimlik kavramının durumsal olarak (iletişim kurulan kültürün özelliklerine ya da konuşulan bağlama göre değişebilen) algılanmasına ve dinamik bir özellik kazanmasına yol açmaktadır. Toplumsal yapının bu yönde değişmesi ve birbirinden farklılıklar gösteren birçok kimlikten oluşması, toplumun her zaman korunmasını ve dengede kalmasını engellemekte ve er geç siyasî, ekonomik, hukukî, etnik, dinsel vs. kimlikler arasında çatışmalar yaşanmasına yol açmaktadır.

Fransız Devrimi'nden sonraki süreçte, teritoryal ve millet anlayışı içinde vatandaşları birbirine bağlayan, böylece bireyin diğer kimliklerini (etnik, dinsel, sınıfsal) eriterek tüm bireyleri millî kimlik altında toplayarak birleştirici bir rol oynayan ulus-devlet, globalleşme ile birlikte bu işlevini yitirmeye başlamış ya da bu işlev nitelik değiştirmiştir. Bu anlamda millî kimliğin işlevi, toplumda dayanışma duygusunu sağlamasıdır. Millî kimliğin bu işlevini kaybetmesiyle birlikte, bireyler bu duyguyu başka kaynaklarda arayacaklar ve böylece kimlik sorunsallaşacaktır. Toplumsal grupların dayanışma duygusunun bozulmasından sorumlu tuttuğu "öteki"ni düşman ilan etmesiyle toplum gruplar arasında çatışmalara ve karışıklıklara sahne olacaktır.

Kazgan'a göre;[640] ulus-devletin işlevi, yapıştırıcı gücü, aynı zamanda gelir bölüşümünü düzeltme girişiminden, o sayede refahın düzeleceği beklentisine giren farklı alt kimlikli kitlelerin bütün içinde kalmasından kaynaklanır. Eğer hükümet giderek bir de sosyal giderleri kısıp, gelir bölüşümünü bozan politikalara zorlanıyorsa, ulus-devletler bu işlevleri yi-

---

[639] Nevzat Köseoğlu, "Kültür/Kimlik Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, s.41.

[640] Gülten Kazgan, *Küreselleşme ve Ulus Devlet: Yeni Ekonomik Düzen*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2000, s.235.

tirmiş demektir. Bu durum ekonomik açıdan sorunlar yaşamaya başlayan bireylerin globalleşmenin parçalayıcı etkisiyle birlikte güvensizlik yaşamalarına ve bu duyguyu yenebilmeleri için dayanak noktası (dayanışma ideolojisi) olarak diğer kimliklerini öne çıkarmalarına neden olmaktadır. Ulus-devletlerin sosyal devlet olma niteliğini yerine getirememesi ve vatandaşların isteklerini karşılayamaması, sosyal ve ekonomik nedenlerden ötürü kitlelerin alt kimliklere sarılmaları sonucunu doğurmaktadır. Türkiye'de 1980'lerden sonra öne çıkan siyasal İslam ve Kürt sorunu bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Globalleşmenin neden olduğu toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal sonuçların başında etnik ve dinsel alanın yeniden güç kazanması gelmektedir. Böylesi durumlar özellikle çok etnili devletler açısından daha büyük problemlere yol açmaktadır. Devletin resmi millî kimliğini benimsemek istemeyen gruplar ile devlet arasında çatışmalara neden olan gerilimler devletin meşruluğunu da etkilemektedir.

Bununla birlikte etnik çokluğa sahip toplumlarda, devlet kurumlarının etnikleşmesi ve süren gerilimlere devletin yanlı bir rol oynaması, devletin etnik ayrımların ve çatışmaların kışkırtıcısı olarak karşımıza çıkmasına yol açmaktadır. Devletin kültürel gruplarla bu tür bir ilişkiye girmesi, siyasal grupların yıpranmasına, kalkınma öncülüğünde ve çatışmaları idare etmede devletin kapasitesinin giderek azalmasına zemin hazırlamaktadır.[641] Buna benzer bir açıklamayla Sarıbay, globalleşme olgusunun getirdiği heterojenliğin, yani daha önce millete atfedilen özelliklerin, şimdi, mikro topluluklara/cemaatlere atfedilmesinin, devletin hangi bölünmez topluluğa dayanacağı konusunda bocalamalar yaşamasına sebep olduğuna; bu da ulus-devletin krize girmesinin nedenlerinden birini oluşturduğuna işaret etmektedir.[642] Bu durumda ulus-devletin yerine getirmesi gereken işlevlerden birisi, vatandaşları dinsel ya da etnik kimliği ne olursa olsun, olanaklar içinde diğer ülkelerin saldırısına karşı güvenlik; içeride bireylerin, toplumsal sınıfların ya da etnik-dinsel alt grupların birbirleri karşısında hukuksal eşitlik, adalet ve güvenlik sağlamasıdır. Bu bağlamda ulus-devletlerin bir otoritelerinden bahsetmek söz konusudur.[643]

---

[641] Abdullah Topçuoğlu, "Ulus Devlet ve Etnisite Olgusu", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, s.102.

[642] Sarıbay, 2000a, s.103.

[643] Kazgan, 2000, s.243.

Aslanoğlu, globalleşme sürecinin eş zamanlı olarak iki kültür farklılaşması sunduğunu belirtir[644]: Bunlardan ilkine göre, tüm heterojen kültürler dünyayı kaplayan tek hâkim kültürün içinde erimektedir. İkinci görüngü ise, kültürlerin sıkışması ile ilgilidir. Fakat kültürler hiçbir örgütleyici prensip olmaksızın yan yana akmaktadır. Bu farklılaşmalardan ilkiyle kastedilen, global ya da evrensel kültür kavramıdır. Bu kavram Batı'nın ekonomik yayılmasıyla birlikte, kültüründe tüm dünyaya yayılmaya başlaması ve dünya çapında kültürel homojenlik sağlamasını işaret etmektedir. Global kültür, telekomünikasyonun gelişmesi ve bilgi-haber akışının yoğunlaşmasıyla ilintilidir.

Globalleşme, içinde bazı çelişkiler yaşayan bir süreçtir. Keyman'a göre, globalleşme ne yerel kültürü ve bu yerel kültüre dayalı kimlik tanımlarını tümüyle yıkmış ne de farklılıkları sorunsuzca bünyesine katıp "öteki"nin sonsuz kabulünü müjdelemiştir. Dolayısıyla, globalleşmeyle birlikte içerisi ve dışarısı, kimlik ve fark, birinci dünya ve ikinci dünya, benlik ve öteki arasında çizilmiş zaman ve mekan ayrımına dayalı sınırların yittiğini ve bunun sonucu global bir toplum ve global bir kültürün ortaya çıktığını söylemek zordur.[645] Kültürel globalleşme, görüntüler-semboller aracılığıyla yaşanmaktadır. Bu doğrultuda yaşadıklarımız, algıladıklarımız homojen bir global kültür içinde gerçekleşmemektedir; etkili olan kültürel globalleşmedir. Bunun anlamı da farklı kültürlerin global olarak akmasıdır.[646] Bunun karşı kutbunda yer alan görüntü ise globalleşmenin kültürü parçalayacağı ve çok-kültürlülük eğilimine yol açacağıdır. Kimlik kavramının referansı, 19. yüzyılın siyasi süreçlerinde belirlenmiş ulusal sınırlar olmaktan çıkarak; cemaatlere, halklara, dil gruplarına ya da tarihi hatıra ortaklıklarına hatta cinsel gruplaşmalara, kurgusal ya da somut küçük gruplara doğru boyutunu küçültmekte yani çoğullaşmaktadır.[647]

Kültürde standartlaşmaya dayanan ulus-devlet açısından çok-kültürlülük ve heterojenlik istekleri millî kimlikte sorunlar yaratmaktadır. Çünkü ulus-devlet vatandaşına "yurttaşlık" şeklinde homojen bir millî kimlik sunar. Ancak yeni oluşan kimlik referansları çerçevesinde birey kimliğini yeniden tanımlar ve inşa eder. Böylece ulus-devletin rolü bu süreçte gevşemekte; bu sürece direnen toplumlarda etnik çatışmalar kendisini ta-

---

[644] Rana A. Aslanoğlu, "Bir Kültürel Karışım Olarak Küreselleşme", Der. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.344-345.

[645] E. Fuat Keyman, "Küçülen ve Parçalanan Dünyada Siyaseti Anlamak", *Toplum ve Bilim*, Sayı 68, Kış 1995, s.41.

[646] *Kültürel Globalleşme* ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aslanoğlu, 2000, s.336-340.

[647] Aydın, 1998, s.11.

yin edilmiş tek kültürlü sınırlar içinde farklı olarak tanımlayan halkların özerklik ve bağımsızlık mücadeleleri şeklinde veya mikro milliyetçilikler biçiminde ortaya çıkmaktadır.* Sarıbay, globalleşmeyle birlikte "yerelliğin yükselmesi" şeklinde sunulan olgunun, esasında globalleşmeye karşı milliyetçiliğin marjinalleşmek istememesinden doğan direnişi olduğunu belirtir. Milliyetçiliği parçalayan globalleşme, milliyetçilikleri de doğal olarak parçalamıştır. Artık milliyetçiliğin nihai amacı paradoksal olarak, ulus-devlet inşa etmek değildir. Bazen bir etnik topluluğu, bazen bir kültürü, bazen bir din ve bazen de bir medeniyeti meşrulaştırmaktır.[648]

Globalleşme ve çok-kültürlülük süreçlerinin siyasetin bağlamını ulus-devletin dışına/ötesine taşımasıyla ortaya çıkan krize karşılık liberal demokrasinin önerdiği çözümlerin başında anayasal vatandaşlık kavramı gelmektedir. Anayasal vatandaşlık kavramı ile hedeflenen sadece bireysel özgürlük ve hakların korunması ve devlet iktidarının demokrasi çerçevesinde bireyler lehine sınırlandırılması değil, aynı zamanda kültürel (etnik, dinsel, cinsel vb.) farklılık taleplerinin köktenci siyasal stratejilerle dönüşmeden engellenmesini sağlayabilme umudu ve ihtimalidir.[649] Bu açıdan milliyetçilik, daha önce yaptığımız kategoriler kapsamında etnik görünümden siyasî olana doğru bir değişim göstermektedir. Siyasî milliyetçilik, aslında etnik açıdan farklılıkları da içinde barındıran geniş bir yapıya sahiptir. Ancak, globalleşmenin diğer bir görüngüsü olarak etnik ya da azınlık milliyetçiliklerinin ifade alanı bulmasını ikili bir yapıyı meydana getirmektedir. Bu bağlamda her türlü global teslimiyetçilikten yana olanların milliyetçiliğe yönelttikleri eleştirilerin temelinde yatan husus, milliyetçiliğin tabiatı gereği bir "çatışma" ideolojisi olduğudur. Onlara göre milliyetçilik "biz" ve "öteki" gibi iki toplumsal öznenin karşıtlığından hareket etmekte ve "biz"i "öteki"ne düşmanlık esasında tanımlamaktadır. Bu doğrultuda milliyetçilik, savaşla özdeş tutulmaktadır. İlk bakışta cezbedici gibi görünen "biz" ve "öteki" ayırımı esasındaki bu eleştiri, metodolojik bir hassasiyetle hareket edildiğinde anlamsızlaşmaktadır. Çünkü milliyetçiliğe yöneltilen bu eleştirinin hemen

---

* Kuzey İrlanda'da Katolik-Protestan çatışması, İspanya'da Baskların ve Türkiye'de Kürt vatandaşların istekleri bu konuyla ilişkilidir. Asya ve Afrika'da yerel ve etnik milliyetçilik hareketleri yükselmektedir. Irkçılık ve yabancı düşmanlığı da bu alt kimliklerin yükselişini destekleyici niteliktedir.

[648] Ali Yaşar Sarıbay, "Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslâm," Der. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.214-215.

[649] Ahmet İçduygu, E. Fuat Keyman, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", Der. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.172-177.

bütün ideolojiler, sosyal akımlar, hatta dinler için geçerli olduğunu saptamak zor değildir. Milliyetçilikten beslenen "biz" ve "öteki" ayrımının bir çatışmaya dönüşme potansiyelinin diğer ideolojilerden kaynaklanan "biz" ve "öteki" ayrımındaki çatışma ihtimalinden daha yüksek olduğunu söylemek kuramsal bakımdan zordur. Pratikte milletler arasında yaşanan çatışmaların sıklığı ise, milletlerin uluslararası siyasetin aktörleri konumunda bulunmasından ve tarihin şekillenişinde uluslararası ilişkinin/mücadelenin belirleyici bir unsur olmasından kaynaklanmaktadır.

Oran, globalleşmeyle birlikte milliyetçilik hareketlerinin niteliksel olarak değişmekte olduğunu ve niceliksel olarak da artış göstermeye başladığını belirtmekte ve 1990 globalleşmesiyle ortaya çıkan milliyetçilikleri üç kısma ayırmaktadır[650]: (i) Bir kısım milliyetçilikler aslında milliyetçi değildir. (Hırvatistan'ın Yugoslavya'dan ayrılma isteği Avrupa Topluluğu'na girişini kolaylaştıracağına inanmasıydı) (ii) Bir kısmı ise anakronik (zamanını şaşırmış) milliyetçiliklerdir. (Doğu Avrupa'nın komünizme geçmesi nedeniyle daha önceden ortaya çıkması gereken ancak çıkamayan milliyetçilikler gibi) (iii) Üçüncüsünü de azınlık milliyetçilikleri oluşturmaktadır.

Globalleşmenin karmaşık ve çok boyutlu yapısı, doğuracağı sonuçlar hakkında fikir birliğine varılmasına engel oluşturmakla birlikte onun çelişkili yapısı da bu duruma destek olmaktadır. Globalleşmenin çelişkilerini ele alan Oran[651], globalleşmenin Batı'nın tüm dünyaya yayılmasıyla homojenleşme sağladığını, ancak diğer taraftan da etnik çatışmalar veya farklı kültürlerin güçlenmesi gibi farklılık ve bölünmelere kaynaklık ettiğini belirtmektedir. Bunun yanında Batı, üstyapısında bulunan insan ve azınlık haklarını getirmekle birlikte, bu hakların antitezi olan güçlü iktidar özlemlerini, hatta güçlü iktidarın kendisini peşinden sürüklemektedir. Aynı zamanda bir yandan yerel dilleri teşvik ederken, diğer yandan İngilizce'yi bir dünya dili haline sokarak, yerel dilleri fiilen öldürmektedir. Ulusal devleti zayıflatmasına rağmen, uluslararası sermayenin yatırımı koruması için bu devletin en azından "polislik" işlevini kuvvetlendirmeye devam etmektedir.

Buradan hareketle, globalleşmenin, ulus-devletin tamamen tasfiyesine yol açmamakla birlikte, Batı dışındaki ulus-devletlerin işlevleri açısından aşındırıcı sonuçlara neden olduğunu ifade etmek mümkündür. Anca bu durum ya globalleşme ya da ulus-devlet gibi pozitivist bir anlayışa yol açmamalıdır. İki süreç birlikte yaşayabilme şansına sahip olmakla birlikte, Batı'nın gelişmiş ülkeleri açısından bu durum daha olası görünmektedir.

---

[650] Baskın Oran, *Kürselleşme ve Azınlıklar*, 4. baskı, İmaj Yay., Ankara, 2001, s.60-61.
[651] Oran, 2001, s.46-47.

Zaten Batılı büyük devletlerin sermayelerini uluslararası şirketlerin hizmetine sunması ya da çok uluslu şirketlerin merkezinin Batı'da olması bunu destekler niteliktedir. Giddens globalleşmenin kısmen Batılılaştırmak anlamına geldiğini ise şu cümleleriyle ifade eder: "Globalleşme elbette tarafsız bir şekilde gelişmiyor ve sonuçları bakımından hayırlı bir olay değildir. Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın dışında yaşayan birçok insanın gözünde, rahatsız edici derecede Batılılaştırma (Belki şimdi tek süper güç, global düzende ekonomik, kültürel ve askeri konumuyla sağladığı hakimiyetten dolayı ABD olduğu için Amerikanlaştırma da diyebiliriz) damgasını taşımaktadır."[652] Camileri ve Falk ise, globalleşmenin Batı-dışı dünyada şu etkileri yarattığına işaret etmektedir[653]:

(i) Bireysel kimliklerin patlaması ve siyasallaşması,

(ii) Merkezi kurum ve yapıların etkisinin azalmasıyla yerel kurum ve yapıların etkisinin/öneminin artmasının ihtiyaç duyduğu yeni sosyal bağlara cevaben tüketim siyasetinin hakim konum kazanması,

(iii) Bireyin davranış kalıbını global bir perspektif ve kültürel duruma göre ayarlamasına yönelik dayatma (evrensel kültür).

Bu bağlamda günümüzde Türk milliyetçiliğinin ikili bir yapı gösterdiğini ifade etmemiz olasıdır. Parla'nın da belirttiği gibi; Kemalist milliyetçilikte "etnik-kültürel" çoğulculuk ve defansif özellikli hukukî milliyetçilik yüzü ile "etnik-birlik-teklik peşinde üstün millî karakter anlatışı"na dayalı saldırgan-şoven yüz arasındaki gerilim kendini göstermektedir.[654] Bu açıdan bakıldığında Türk milliyetçiliğinin profilinde vatandaşlık hukukunun baskın olarak kendini gösterdiği "Batılı" ya da "Siyasî" milliyetçilik etmenleri ile "Doğulu" ya da "etnik" milliyetçilik etmenleri arasındaki gerilimin belirleyiciliği söz konusudur. Özellikle 1980'ler sonrasında toplumsal yapıya ve kültüre nüfuz eden kapitalist etki ve modernleşme dinamiği, Türk milliyetçiliği tasavvurunu "dünyevileştirmiş", ekonomist bir karaktere büründürmüştür. Kolektif bir özne olarak millete atıfla tanımlanan millî çıkar ve meşruiyet ile millî birey-öznelerinin kavramsal irtibatının dolaysızlaştıran ideolojik söylem, millî öznenin aşkın niteliğini görelileştirmiştir.[655] Türk milliyetçiliğinin "Batılı" milliyetçilik tanımına işte bu dönemde ve bu söylemle yakınlaştığını ifade etmek mümkündür. Pozitif bir milliyetçilik dili bu dönemde, "düş-

---

[652] Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya: Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?*, Çev. Osman Akınhay, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s.26-27.

[653] Camileri-Falk, 1992, s.64-65.

[654] Parla, 1995, s.187.

[655] Şahbudak, 2001, s.93.

man"a, "tehdit"e, "öteki"ne yani negatif etmenlere odaklı bir milliyetçilik diline baskın hale gelmiştir. Türk milliyetçiliğinin "Doğulu" çizgisini daha da belirginleştiren ve beka sendromunu canlandıran etkenler ise, geleneksel milliyetçi akımlar nezdinde yarattığı tepkide belirmektedir. Modernleşmenin ve aşırı Batılılaşmanın kültürel ve ahlâkî etkilerinden duyulan rahatsızlık, millî bir muhafazakârlığı gündeme getirmiş ve bu reaksiyoner saik, taşıdığı radikalizm potansiyelini ehlileştirmiş ve sisteme eklemlemiştir.[656]

Türk milliyetçiliği başlangıcından günümüze kadar farklı yaklaşımlarla algılanan bir olgu olmuştur. Bu farklılığın nedenleri arasında Türk milliyetçiliğinin, Osmanlı sonrasında verilen millî mücadele ve ardından kurulan üniter devlet olma süreci içinde gelişim göstermesini ve bu sürecin aynı zamanda toplumun modernleşmesi ve demokratikleşmesi gibi süreçleri de içinde barındırmasını ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte bu çok renkli yapı bazı noktalarda tek ses halinde hareket etmiş ve bu da Türk milliyetçiliğinin karakteristik özelliğini meydana getirmiştir. Türk milliyetçiliği ayrıcı değil birleştirici olmuş, Türkiye Cumhuriyeti'nin bütünlüğünü esas almıştır. Buna karşılık başka devletlerin ve milletlerin bütünlüğünü ve varlığını tehdit eder tutum ve hedefler Türk milliyetçiliğinin bünyesinde hiçbir zaman yer almamıştır. Ancak, Türk milliyetçiliği, 21. yüzyıla meydan okuyan ve dönemin etkin ideolojisi olarak ele alınabilecek globalleşme karşısında ister istemez bir dönüşüm yaşamaktadır.

Özdağ, 21. yüzyılda Türk milliyetçiliğinin, özellikle globalleşme karşısındaki bu duruşunu belirleme ya da diğer bir ifadeyle ideolojik yenilenme noktasında yaşanan sorunları ise şu şekilde belirtmiştir[657]:

(i) Türk milliyetçiliği ulaşmış olduğu teorik gelişmişlik düzeyi ile 21. yüzyılın temel sorun alanlarına teorik bir açıklama ve cevap verememiş; genel olarak 20. yüzyılın kavramsal çerçevesi içine sıkışarak 21. yüzyılın kavram ve gündemi ile teorik bir çatışma sürecine girmemiştir.

(ii) Türk milliyetçiliği günümüzde Türkiye milliyetçiliği şeklinde anlaşılmakta ve bütün Türk dünyasını kapsayan bir Türk milliyetçiliği ideolojisinin oluşturulmasından uzak bir konumdadır.

(iii) Türk milliyetçiliğinin tarih anlayışı hâlâ hanedan tarihi üzerine oturmaktadır. Birçok Türk milliyetçisinin Osmanlı tarihini tarihsel-politik analiz sürecinin tek ölçütü olarak ele alması, Türk milliyetçi-

---

[656] Şahbudak, 2001, s.93.

[657] Ümit Özdağ, "21. Yüzyılda Türk Milliyetçiliği", *Yeni Ötüken*, Yıl 2, Sayı 5, 2004, s.26-30.

liğinin ulaşması gereken "Türk dünyası Türk milliyetçiliği" anlayışının önünde önemli bir engel olarak durmakta ve bu durumda Türk milliyetçiliği savunan bireylerin bakış açısını daraltmaktadır.

(iv) Türk milliyetçiliğinin dinî yorumu günümüzde mezhep merkezli bir özellik göstermektedir. Türk milliyetçiliği sadece bir grubun mensup olduğu mezhebi değil, bütün Türk milletini kapsayan bir ideolojidir.

(v) Türk milliyetçiliği, modern çağda kentli bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır ve milliyetçilik aynı zamanda bir çalışma ahlâkı olarak modern sanayi toplumunun itici gücü olması gerekirken, günümüzde kentli-modern değil, taşralı-modern öncesi bir görünüm sergilemektedir.

(vi) Türk milliyetçiliği, ekonomik kavrayış ve izahını yitirmiş görünmektedir. Bir siyasal program olarak ortaya atılan Türk milliyetçiliği, sosyal adaleti göz önünde tutan üretimci/toplumcu/rekabetçi bir anlayış üzerine oturtulmalıdır.

(vii) Türk milliyetçiliği günümüzde bir reform programından oldukça uzaktır. Siyasal olarak muhafazakâr bir yapıyla eşdeğer tutulan Türk milliyetçiliği, sahip olunan sosyal değerleri günümüz koşullarında yeni yapılanmalarla topluma entegre edebilecek reform programını hızla hayata geçirmelidir.

(viii) Türk milliyetçiliğinin bir gelecek tasarımı bulunmamaktadır. Ufuksuz, hayalsiz ve amaçsız bir ideolojinin yaşam alanı bulamayacağı gerçeğinden hareketle Türk milliyetçiliği, dünyaya ve Türkiye'ye nasıl bir gelecek tasarladıklarını ortaya koymak zorundadır.

(ix) Türk milliyetçiliği ne Türkiye'de ne de Türk dünyasında ortak bir siyasal dil üretebilmiştir. Bu nedenle Türk milliyetçiliğinin en kısa süre içinde yapması gereken, teorik çalışma sürecinde, milliyetçi kesimin dünyayı anlamlandırmasının amacı olarak kavramsal çerçeveyi geliştirmektir.

(x) Türk milliyetçiliğinin dış politik konsepti yoktur. Özellikle Soğuk Savaş öncesi anti-komünizm ve eslir Türkler üzerine kurulmuş olan Türk milliyetçiliğinin dış politik konsepti Soğuk Savaş sonrasında ortadan kalkmıştır.

(xi) Türk milliyetçiliğinin ahlâk temelleri büyük bir sarsıntı geçirmiştir. Siyasal yapı içerisinde çeşitli kırılma noktaları yaşayan Türk milliyetçiliği, bu durumu düzeltme ve sağlam ahlâkı değerle üzerinde yeniden bir yapılanmaya ihtiyaç duymaktadır.

(xii) Türk milliyetçiliğinin teorik çerçevesi üç temel noktaya dayanmak zorundadır ki, bunlar; yerel, millî ve evrensel dayanak noktalarıdır.

Yerel düzlemde, bu, halkın kültür dokusu üzerinde oturmalı, onun değerlerini anlamalı, kavramalı ve içselleştirmelidir. Millî düzlemde, milletin menfaatlerini doğru bir şekilde tanımlayabilmeli ve millî menfaatlerin gerçekleşmesi için doğru araçlar önerebilmelidir. Evrensel düzlemde ise Türkiye'yi ve Türk dünyasını aşan boyuttaki sorunlara doyurucu cevaplar bulabilmeli, bütün insanlığın paylaştığı/paylaşabildiği değerler üretebilmelidir.

(xiii) Türk milliyetçiliğinin, günümüzde üstlenmesi gereken en önemli görev, globalleşme ile birlikte daha güçlü ses bulan federasyon modeli sürecinde dayatmaya çalışılan ve "Türk Kerbelâsı" anlamına gelecek iç çatışmanın engellenebilmesi için gerekli modelleri üretmek olmalıdır.

(xiv) Türk milliyetçiliği halen devam ettirdiği erkek egemen yapıdan kurtularak kadınları milliyetçi hareketin daha fazla içine almalıdır.

Türk milliyetçiliği ile ilgili yapılan bu tespitleri artırmak mümkündür. Ancak Türkiye'nin içinde bulunduğu coğrafya ve yaşanan sosyo-politik olaylar Türk milliyetçiliğinin algılanışında birtakım farklılıkları beraberinde getirmektedir. Unutulmamalıdır ki Türk toplumu içindeki milliyetçilik hareketinin, toplum üyelerinin sosyal sorunları ile birlikte global problemlerle yakından ilgilenmesi, geniş kitleler tarafından kabul edilerek millî bütünlüğü sağlayabilme noktasında büyük yarar sağlayacaktır. Bu noktada Türk milliyetçiliğinin sadece tarihî ve kültürel öğeleri ön plana çıkarmaktan ziyade, toplumun her kesimini bütünleştirici bir mantalite içinde hareket ederek mevcut sorunlara çözüm getirebilme özelliği sergilemek zorundadır. Aksi takdirde milliyetçilik, marjinal bir hareket olarak kalmaktan kendini kurtaramayacaktır.

TÜRKİYE'DE MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK ALGISI ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI

Dördüncü Bölüm

TÜRKİYE'DE MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK ALGISI ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI

4. TÜRKİYE'DE MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK ALGISI ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI

4.1. Araştırmanın Konusu ve Problem

Günümüzde, siyaset bilimi alanında yürütülen çalışmaların, özellikle bireylerin çeşitli toplumsal/siyasal kavramlar üzerindeki algılarının belirlenmesi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Türk siyasal yaşamında da algıların belirlenmesi ve özellikle Türk siyasal kültürü içinde çok önemli bir yere sahip olan millet ve milliyetçilik algısının tespiti, Türk siyaset bilimi açsından oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir.

Bireylerin özelliklerinin neler olduğu, birey-topluluk ilişkilerinin ne şekilde yapılandığı, bir topluluğa özgü hiyerarşilerin nasıl oluştuğu, kim ya da kimlerin neyi, ne zaman, nerede ve nasıl elde ettiği; kişilerin hangi siyasal rolleri oynamasına izin verildiği ya da zorunluluk getirildiği gibi soruları inceleyen bir kavram olarak siyasal kültür, bir milletin içinde ya da toplumun bireyleri arasında hâkim siyasî duyguların, inançların ve siyasete ilişkin değerlerin bir araya geldiği bütünü oluşturmaktadır. Bu anlamıyla siyasal kültür, bireylerin birbirleriyle ve idarecilerle ilgili değerler sistemini kamuoyunun yapısını veya seçkinlerin görüşlerini, topluma uygun kurallarla ilgili saklı varsayımları, kolektif sembolleri veya iktidar sembollerinin bir paketini, toplumdaki iktidarın dağılımı ile ilgili anlam ve sınıflandırmaları da kapsayan geniş bir alanı inceleme aracı olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bu araştırmada üzerinde durulan konu, siyasal kültürün inceleme alanı olarak ele aldığı konular içinde önemli bir yere sahip olan millet ve milliyetçilik kavramlarının Türk toplumundaki algı durumlarıdır.

Bu araştırmanın konusu; Türk siyasal kültürü kapsamında, Türkiye'de millet kavramının ve milliyetçilik anlayışının toplumu oluşturan bireyler tarafından hangi referans noktaları ile şekillendirildiği, cumhuriyetin ilanı sonrası bürokrasi tarafından resmî bir ideoloji olarak oluşturulmaya ça-

lışılan millî kimlik ve milliyetçilik anlayışının Türk toplumu tarafından kabul edilip edilmediği, eğer kabul görmüş ise hangi özelliklere sahip olduğu ve halen Türkiye'de gözlenen milliyetçilik anlayışının (i) sivil ve (ii) etnik millet/milliyet anlayışı ayrımlardan hangisinin içinde yer aldığının araştırılması ve elde edilen sonuçların değerlendirilmesi olarak belirlenmiştir.

Diğer yandan, modernleşmenin şekillendirdiği Türk siyasal kültürü, Cumhuriyet ile birlikte farklı değerler kazanarak kendine özgü bir yapı meydana getirmiştir. Osmanlı geleneğinden bir kopuş olarak ele alabileceğimiz siyasal yapı, tutumları belirleyen en büyük etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak buradaki paradigma, geleneksel tutumların, Cumhuriyet'in başta millet kavramı olmak üzere yeni kazanımlarını etkilediğidir. Bu bağlamda araştırmanın problem cümlesi, "Cumhuriyet'in ilanından bu yana Türk toplumundaki millet ve milliyetçilik algısı, yeni şekillendirilen siyasal kültürün ve toplum yapısı anlayışının bir uzantısı olarak mı oluşmuştur, yoksa toplumun sahip olduğu geleneksel yapı, siyasal kültürü etkileyerek, millet ve milliyetçilik algısına yeni bir form mu kazandırmıştır?" şeklinde ifade edilmiştir.

4.2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, Türk toplumunun milliyetçiliğe ilişkin değerlerinin analizinden hareketle bugünkü durumun bir tespitini yapmaktır. Bu tespitin yapılmasındaki amaç ise çalışmanın teorik/kuramsal kısmında yer alan millet ve milliyetçilik ile ilgili argüman, söylem ya da kuramların günümüz Türk toplumunda var olup olmadığını, var ise hangi düzeyde olduğunu belirlemektir. Bu belirlemenin de tarihsel bakış, devlet, din, muhafazakârlık, ordu, muhalefet, demokrasi, laiklik, dil, etnik yapı gibi kavramların yaş, cinsiyet, eğitim durumu, gelir düzeyi, yerleşim birimi, etnik köken gibi farklı bağımsız değişkenler tarafından nasıl düzenlendiği/oluşturulduğu üzerinden yapılması amaçlanmıştır.

4.3. Araştırmanın Yöntemi

Toplumun bütünü ile ilgili bilimsel araştırmalar; maliyet, zaman, ulaşılabilirlik gibi araştırmaya ilişkin değişkenler dikkate alınarak belirlenmektedir. Bu durum yöntem seçimini etkileyen en önemli faktördür. Toplumsal yapıyı çeşitli özellikleri çerçevesinde incelemek için geliştirilmiş yöntemlerden biri olan "alan/örneklem surveyleri/alan incelemeleri"nin, toplumu temsil etme kabiliyetine sahip ve ulaşılabilir büyüklükteki bir örneklem grubu üzerinde çalışarak elde ettiği sonuçları toplumun bütününe (evrene)

genelleme yeteneğine sahip oldukları kabul edilir.* Bu araştırma türü, amaçlarına uygun olarak desenlenmiş, yarı yapılandırılmış ya da tam yapılandırılmış (kapalı uçlu) "*soruşturma formları/anketler/questionaries*" aracılığı ile örneklem kütlesinden elde ettiği verileri (tepkileri) bu formların üzerine yapılandırıldıkları kuramlara ya da amaçlarına uygun olarak analiz eder ve bu kuramlar ya da amaçlar çerçevesinde bu tepkilerin altında yatan/bu tepkilere yol açan duygu ve düşünceleri (kanaatler, inançlar, değerler, varsayımlar, kalıp yargılar vb.) ortaya çıkarmaya çalışır.[1]

Genel olarak tutum/değer ölçekleri olarak adlandırılan bu soru formları, kaynaklık yaptıkları araştırmaları, "örneklem/alan surveylerini"; (i) *teori* ve (ii) *yöntem* olmak üzere iki temel varsayım üzerine kurar. Bu varsayımların içeriği ise genel olarak şöyledir: (i) Siyasal ve ekonomik yapısı ve diğer özellikleri ile bir bütün olarak toplumları anlayabilmede kültürel değerler büyük önem taşır; (ii) Bu değerlerin ölçülmesi için en uygun yöntem genel olarak "survey"dir.[2] Bu nedenle bu araştırmanın yöntemi "örneklem/alan surveyi" olarak belirlenmiştir.

Alan/örneklem surveylerinde her ne kadar soruşturma formları/anketler yoğun olarak kullanılırsa da amaçlara göre standardizasyonu yapılmış ölçekler de kullanılabilmektedir. Bu durumda ölçülen değişkenler arasında istatistiksel anlamlılık sınamaları mümkün hale gelir. Ancak bu araştırmanın özelliği nedeniyle standart olmayan ve sadece bu araştırma kapsamında kullanılmak amacıyla geliştirilen soruşturma formlarının/anketlerin kullanılması amaçlanmış olup, sonuçların sadece hakkında veri topladığı toplumsal yapının belli bazı özelliklerini tasvir etmesi/betimlemesi yeterli olarak kabul edilmiştir. Yani elde edilen veriler bazı değişkenler esasında frekans dağılımları, yüzdelik değerler ve karşılaştırma tabloları aracılığı ile değerlendirilecektir. Bu özelliği nedeniyle araştırma tasviri/betimsel bir kimliğe sahiptir.

---

* "Survey" olarak adlandırılan bu yöntemde temel olarak, belirli özelliklere sahip bir nüfusun belirli sorulara nasıl cevap verdiği çalışma konusudur. Genellikle bu yöntemle çok sayıda kişiye ulaşmak istenir ve ya yazılı ya da sözlü mülakat olarak verilen anketlerle bu amaca ulaşılmaya çalışılır.

[1] Kağıtçıbaşı, 1983, s.42.

[2] Esmer, 1999, s.2. Ayrıca tutum ölçekleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. David Krech, Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji: Teori ve Sorunlar*, Çev. Erdoğan Güçbilmez, Oğuz Onaran, Türk Siyasî İlimler Derneği Yay., Ankara, 1967, s.246-274.

4.3.1. Varsayımlar

Araştırmayla ilgili başlıca varsayımlar şöyledir:

(i) Türk toplumunda hâkim olan temel değer, milliyetçiliktir.

(ii) Türk toplumunun millet ve milliyetçilik algısı, etnik-soy temel üzerinden sübjektif kriterler kapsamında bir eğilim göstermektedir.

(iii) Türk toplumunda Müslümanlık, Türk olmanın en önemli kriteri olarak kabul edilmektedir.

(iv) Türk toplumu, milletler arasındaki farklılığı, etniklik üzerinden inşa etmesine karşın, ırkçı bir özellik göstermez.

(v) Türk toplumu, eğitimde ve sosyal hayatta Türkçe konuşulması gerektiğini savunmaktadır.

4.3.2. Kapsam ve Sınırlılıklar

Bu çalışma sonuçları, anket formunun ölçme kabiliyeti ile sınırlıdır. Çalışma kapsamında deneklerin siyasî görüşleri ve ideolojik eğilimlerinden bağımsız bir soru seti hazırlanmasına gayret edilmiştir. Bu şekilde mümkün olduğunca objektif bir ölçme ve değerlendirme yapılması amaçlanmış olup, deneklerin sorulara doğru ve dürüst bir biçimde yanıt verdikleri değerlendirilmiştir.

Çalışma, örneklem olarak seçilen evrende yer alan kitle ile sınırlıdır. Dolayısıyla bu çalışmanın tüm toplumsal yapıyı tanımlama ve toplum içinde bulunan tüm insanların soru setimde yer alan sorulara ilişkin genel yaklaşımlarını ortaya koyma gibi bir iddiası bulunmamaktadır.

4.3.3. Evren, Örneklem ve Örnekler

Bir araştırma planlanırken ilk sorulan soru, örneklem büyüklüğünün nasıl belirleneceği ve ne kadar olacağıdır. Bu soruya kolayca cevap vermek her zaman mümkün olmamaktadır. Genellikle bilimsel çalışmaların çoğunda birden fazla değişken incelenmektedir. Ancak, çalışmanın ana amacıyla ilişkili olan değişken için örneklem büyüklüğünün hesaplanması yeterlidir. Bu çalışmada evren, Ankara'da yaşayan 18 yaşını bitirmiş ve hanelerde yaşayan erkek ve kadın vatandaşlar[3] olarak tanımlanmıştır. Evrenin Ankara olarak belirlenmesinde ise Ankara'nın başkent oluşu, koz-

[3] "Hanelerde yaşayan vatandaşlar" tanımı, hanelerde yaşayan ve 18 yaşını bitirmiş kadın ve erkek bireyleri içine almakta olup, kurumlarda (kışla, yatılı okul, cezaevi vb.) yaşayan bireyler bu evrenini dışında bırakılmıştır.

mopolit bir şehir olarak Türkiye'nin pek çok bölgesinden göç alması ve şehirlerde yaşayan nüfus oranının % 92.7 ile en yüksek olduğu il olması göz önünde bulundurulmuştur.[4] Bu bağlamda Ankara genelinde elde edilecek verilerin Türkiye genelini yansıtabileceği, dolayısıyla Türkiye'ye ilişkin ipuçları verebileceği değerlendirilmektedir.

Ankara genelinde hedef kitle büyüklüğü, α=0.05 anlamlılık düzeyinde, ±0.05'lik örnekleme hatası kabul edilerek 384 olarak belirlenmiştir. Ayrıca, % 5'lik güvenilirlik ve sapma olabileceği göz önünde bulundurularak hedef kitle büyüklüğünün minimum 405 şeklinde olması kararlaştırılmıştır. Araştırmaya başlarken 425 anket uygulanması planlanmış ve bu gerçekleştirilmiştir. Ancak inceleme sonucunda eksik ve hatalı anketler değerlendirmeye alınmamış olup, nihai çözümleme 410 anket üzerinden yapılmıştır.

Evren Büyüklüğü	± 0.03 örnekleme hatası (d)			± 0.05 örnekleme hatası (d)			± 0.10 örnekleme hatası (d)		
	p= 0.5 q= 0.5	p= 0.8 q= 0.2	p= 0.3 q= 0.7	p= 0.5 q= 0.5	p= 0.8 q= 0.2	p= 0.3 q= 0.7	p= 0.5 q= 0.5	p= 0.8 q= 0.2	p= 0.3 q= 0.7
100	92	87	90	80	71	77	49	38	45
500	341	289	321	217	165	196	81	55	70
750	441	358	409	254	185	226	85	57	73
1000	516	406	473	278	198	244	88	58	75
2500	748	537	660	333	224	286	93	60	78
5000	880	601	760	357	234	303	94	61	79
10000	964	639	823	370	240	313	95	61	80
25000	1023	665	865	378	244	319	96	61	80
50000	1045	674	881	381	245	321	96	61	81
100000	1056	678	888	383	245	322	96	61	81
1000000	1066	682	896	384	246	323	96	61	81
100.000.000	1067	683	896	384	245	323	96	61	81

α= 0.05 İçin Örneklem Büyüklükleri[5]

[4] 31.12.2007 tarihi itibariyle Türkiye nüfusu 70.586.256 kişidir. Şehir nüfusu (İl ve ilçe merkezlerinde ikamet eden nüfus) 49.747.859, köy nüfusu (bucak ve köylerde ikamet eden nüfus) ise 20.838.397 kişidir. Ayrıca Ankara, İstanbul ve İzmir'den sonra en çok göç alan şehirdir. Zira Ankara 2000 yılı itibariyle 377.108 göç almış, 286.224 göç vermiştir. Bu sayılar itibariyle Ankara'nın aldığı göç nüfusu 90.884 olup, net göç hızı % 25.59'dur. Bkz. *T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni*, Sayı 9, 21 Ocak 2008, http://www.tuik.gov.tr (Erişim: 01.06.2008).

[5] Yahşi Yazıcıoğlu, Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Detay Yay., Ankara, 2004, s.50.

Örneklem grubu oluşturulurken Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tarafından yapılan 2007 nüfus sayımı esas alınmıştır. Buna göre, Türkiye nüfusunun İstanbul'dan sonra % 6.3'ü Ankara'da yaşamaktadır. Ankara geneli nüfus ve gelir dağılımı göz önünde bulundurularak aşağıdaki ilçeleri ve semtleri kapsayacak şekilde 3 bölgeye ayrılmıştır. Örneklemi oluşturan kesit söz konusu demografik verilerin yardımıyla yaş ve cinsiyet kategorileri kapsamında rassal/tesadüfi şekilde belirlenmiş ve dengeli bir şekilde dağılımına dikkat edilerek anket uygulanmaya çalışılmıştır.

Birinci Bölge	Toplam Örneklem	İkinci Bölge	Toplam Örneklem	Üçüncü Bölge	Toplam Örneklem
Çankaya	20	Sincan/Fatih	20	Demetevler	20
GOP	10	Etlik	20	Karşıyaka	15
Ayrancı	10	Keçiören	20	Mamak/ Tuzluçayır	20
Ümitköy/Çayyolu	20	Dikmen	20	Şentepe	20
Bahçelievler	10	Etimesgut/ Elvankent	25	Kayaş	20
Emek	10	Balgat/100. Yıl	25	Akdere	15
Birlik Mah./Yıldız/ Oran	20	Batıkent	10	Doğantepe	10
Bilkent/Beysukent/ Yaşamkent	10	Eryaman/Yenikent	20	Hıdırlıktepe	10
Kızılay/Kolej/ Seyranbağları	20	Gazi Mahallesi/ Çiftlik	10	Ege Mahallesi/ Gölbaşı	20
Toplam	130	Toplam	170	Toplam	150

4.3.4. Süreç

Örnekler üzerinde uygulanan anket formu ile örneklerin tutumları belirlenmeye çalışılmıştır. Örnekler üzerine uygulanacak anket formunun hazırlanması sürecinde ise, ilk olarak nelerin ölçülmek istediği konusunda, kuramlara bağlı kalınmak şartıyla soru tiplemeleri hazırlanmıştır. Bu soru tiplemelerinden ölçüme uygun olanlar anket sorularına dönüştürülmüştür. İlk olarak 60 soru hazırlanmış, ancak daha sonra anketin cevaplandırılabilirliği göz önünde bulundurularak bu sayı 45'e düşürülmüştür. Anketin son şekli, bir kez daha gözden geçirilerek değişkenler arası uyum sağlanmaya çalışılmış; her bir ankette toplam 45 sorunun yanında deneklere ayrıca demografik yapının belirlenmesine yönelik 5 soru daha yöneltilmiştir. Anket soruları, hem kapalı hem de açık uçlu sorulardan oluşmuştur.

Bu araştırma, bir örneği ekte sunulan anket formu üzerinden 2008 yılının Nisan ve Mayıs ayları içerisinde Ankara genelinde belirlenen 3 farklı bölgede gerçekleştirilmiştir. Anket çalışması sonucunda toplam 425 an-

ket elde edilmiştir. Bu anketler tek tek kontrol edilerek, hatalı doldurulanlar, telefon kontrolü sonrasında güvenilir olmadığına kanaat getirilenler ve istatistiksel açıdan kullanıma elverişli olmayanlar değerlendirilmeye tabi tutulmayarak çıkartılmıştır.

Anketin uygulanması sırasında bazı güçlüklerle de karşılaşılmıştır. Anket sorularının özellikle siyasal içerikli oluşu, deneklerin ya bu soruları cevaplandırmamasına ya da tamamen ankete katılmayı reddetmelerine neden olmuştur. Anketlerin güvenilirliğinin tespiti için belirtilmesi gereken isim ve telefon bilgilerini ise bireylerin pek çoğu vermekten imtina etmiştir. Bunun yanında böyle bir çalışmanın, akademik amaçlı olduğu ısrarla belirtilmesine rağmen, şüphe duyan bazı deneklerce kendilerinin devlet ya da herhangi bir siyasî oluşum tarafından "mimlenmek" amaçlı yapıldığı düşüncesinin önüne geçilememiştir.

4.3.5. Verilerin Analizi

Elde edilen veriler, çizelgeler haline getirilmiş ve çözümlenerek genellemelere gidilmiştir. Çözümleme yöntemi olarak, bilgisayar destekli istatistik programlarından yararlanılmıştır. Özellikle sosyal bilimler alanındaki araştırmalarda sıklıkla kullanılan SPSS (*İng. Statistical Program for Social Sciences*) programı yardımıyla elde edilen veriler istatistiksel olarak analiz edilmiştir.

Anket sorularının önce genel dağılım içindeki frekansları ve yüzdeleri ele alınmış, sonrasında ise çapraz olarak değerlendirilen ve birbiriyle ilintili olabileceği düşünülen sorulara ait frekans tablolarının karşılıklı çözümlemeleri yapılarak yorumlanmıştır. Çaprazlama olarak ifade edilebileceğimiz çözümleme yöntemi sonucunda çok sayıda tablo elde edilmiş, ancak söz konusu tabloların sadece kuramsal açıdan çalışmamızla ilişkili olanları değerlendirmeye alınmıştır. Bu değerlendirme yapılırken ise, chi-square/kay kare testi uygulanmış ve bu test yoluyla tablolarda yer alan değişkenlerin değerlendirilebilecek güvenirlikte/anlamlılıkta olduğu test edilerek söz konusu bu değerler tablo altlarına yerleştirilmiştir.

4.4. Araştırma Bulguları ve Değerlendirme

Çalışmanın bu kısmında, araştırmada elde edilen bulgular, varsayımlarla birlikte test etmeye çalışılacaktır. Öncelikle her soruya verilen cevaplar ayrı ayrı incelenecek, ardından da tezin teorik kısmında yer alan kuramsal yapıyla ilintili sorulara ait frekans tabloları birbiri ile karşılaştırılacaktır.

Tablo 1: Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Cinsiyet Durumu

Veri	Yüzde
Erkek	63,4
Kadın	36,6
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 63.4'ünü erkekler, % 36.6'sı ise kadınlar oluşturmaktadır. Cinsiyet ayrımında ortaya çıkan bu durum, Türkiye ortalamasından farklı bir sonuç vermektedir. Zira Türkiye nüfusunun erkek-kadın oranı % 50-% 50 şeklindedir.[6]

Tablo 2: Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Yaş Durumu

Veri	Yüzde
18-24 arası	35,1
25-34 arası	29,8
35-44 arası	15,6
45-54 arası	13,4
55-64 arası	4,1
65 ve üzeri	2,0
Toplam	100

Araştırmaya katılanların genel toplamdaki yaş durumuna baktığımızda ise, Türkiye ortalamasına uygun değerler karşımıza çıkmaktadır.[7]

---

[6] Türkiye nüfusun 35.376.533'ünü erkek, 35.209.723'ünü kadınlar oluşturmaktadır. Ankara'da yaşayan 4.466.756 kişinin ise 2.225.033'ü erkek, 2.241.723'ü kadındır. Bununla birlikte Ankara'nın 4.140.890 kişilik şehir nüfusunun 2.060.975'ini erkekler, 2.079.915'ini kadınlar; 325.866 kişilik köy nüfusunun 167.058'ini erkekler, 161.808'ini kadınlar oluşturmaktadır. Bkz. http://www.tuik.gov.tr (Erişim: 05.06.2008).

[7] Türkiye'de ortalama yaş 28.3'tür. Yani Türkiye nüfusunun yarısı 28.3 yaşından küçüktür. Ortalama yaş erkeklerde 27.7 iken, kadınlarda 28.8'dir. Şehirlerde ikamet edenlerin ortalama yaşı 28.4, köylerde ise 27.9'dur. Bununla birlikte 15-64 yaş grubunda bulunan çalışma çağındaki nüfus, toplam nüfusun % 66.5'ini oluşturmaktadır. Türkiye nüfusunun % 26.4'ü 0-14 yaş grubunda, % 7.1'i ise 65 ve daha yukarı yaş grubundadır. 20-24 yaş arasında bulunan 6.240.573 kişinin 3.181.804'ü erkek, 3.058.769'u kadın; 25-29 yaş arasında bulunan 6.512.838 kişinin 3.295.102'si erkek, 3.217.736'sı kadın; 30-34 yaş arasında bulunan 5.727.699 kişinin 2.885.151'i erkek, 2.842.548'i kadın; 35-39 yaş arasında bulunan 5.072.441 kişinin 2.565.112'si erkek, 2.507.329'u kadın; 40-44 yaş arasında bulunan 4.725.800 kişinin 2.379.314'ü erkek, 2.346.486'sı kadın; 45-49 yaş arasında bulunan 4.085.065 kişinin 2.057.626'sı erkek, 2 027 439'u kadın; 50-54 yaş arasında bulunan 3.565.669 kişinin 1.781.029'u erkek, 1.784.640'ı kadın; 55-59 yaş arasında bulunan 2.788.858 kişinin 1.369.618'i

Anketi cevaplayanların yaklaşık % 65'ini 18-34 yaş arasındaki bireyler oluşturmaktadır. Ankete katılanların yaklaşık % 30'u, orta yaş olarak tanımlayabileceğimiz 35-54 yaş arasındaki bireylerden; yaklaşık % 5 ise, ileri yaş olarak ifade edebileceğimiz 55 ve üzeri yaşa sahip deneklerden oluşmuştur.

Tablo 3: Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Öğrenim Durumu

Veri	Yüzde
Okur yazar değil	0,7
Okur yazar	1,5
İlkokul	9,0
Ortaokul	11,5
Lise veya dengi okul	35,1
Üniversite	38,8
Lisans ustu	3,4
Toplam	100

Araştırmaya katılanların eğitim durumları incelendiğinde, önemli bir kısmının, yaklaşık % 43'ünün, üniversite mezunu olduğu dikkat çekmektedir. Bu oran içinde ayrıca yüksek lisans ve doktora yapanlar da yer almaktadır. Bu durum bize, hazırladığımız soruların, gerek anlaşılabilirlik gerekse bireylerin değer algılarını ölçme kabiliyeti açısından amacına uygun hizmet ettiği kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca söz konusu deneklerin günümüz koşulları içerisinde sosyal ve siyasal analizler yapılabilme gücünün yüksek olduğu da değerlendirilirse anket sorularının önemli sonuçlar verdiğine kanaat getirilebilir. Bununla birlikte ankete katılanları % 35'i lise veya dengi okul, % 11.5'i ortaokul, % 9'u ilkokul mezunu olup, % 1.5'i okuma yazma bilirken % 1'lik gibi çok az bir kısmı okuma ve yazma bilmemektedir.

---

erkek, 1.419.240'ı kadın; 60-64 yaş arasında bulunan 2.067.714 kişinin 981.178'i erkek, 1.086.536'sı kadın; 65-69 yaş arasında bulunan 1.698.583 kişinin 781.165'i erkek, 917.418'i kadın; 70-74 yaş arasında bulunan 1.373.077 kişinin 629.241'i erkek, 743 836'ü kadın; 75-79 yaş arasında bulunan 1.069.961 kişinin 441.289'u erkek, 628672'si kadın; 80-84 yaş arasında bulunan 578.879 kişinin 212.383'ü erkek, 366.496'sı kadın; 85-89 yaş arasında bulunan 182.188 kişinin 58.552'si erkek, 123.636'sı kadın ve 90 yaş ile üzerinde bulunan 97.487 kişinin 27.473'ü erkek, 70.014'ü kadındır. Bkz. http://www.tuik.gov.tr (Erişim: 05.06.2008).

Tablo 4: Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Meslek Durumu

Veri	Yüzde
Serbest/esnaf	23,2
İşçi	20,5
Öğrenci	20,0
Memur	13,7
Ev hanimi	7,8
Emekli	4,9
Çalışmıyor/işsiz	2,9
Is adamı/kadını	1,5
Çiftçi	0,5
Diğer	5,1
Toplam	100

Araştırmaya katılanlar, yoğunluklu olarak serbest olarak çalışanlar, işçiler, memurlar ve öğrencilerden olmuştur. Bunun yanında ev hanımları, ankete katılan kadın denekler içerisinde önemli bir dağılıma sahiptir. Anketi katılanların meslek durumları, aslında dengeli bir dağılımın ortaya çıktığını göstermektedir. Serbest çalışan ya da esnaf olarak tabir edilebilecek meslek grubu % 23.2'lik oranla kolay ulaşılabilen bir örneklem gurubu olarak ilk sırada karşımıza çıkarken, işçi ve öğrenciler eşit oranla bir dağılım sergilemiştir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus ise, ankete katılanların % 2.9 gibi bir oranla çalışmıyor ya da işsiz oluşudur. Bu durum bize Ankara genelinde işsizlik oranının oldukça düşük olduğu izlenimini uyandırmaktadır.[8] Ancak şu da unutulmamalıdır ki, bireyler, çoğu zaman bu tür anketlerde işsiz olduklarını söylemekten rahatsızlık duymaktadır. Bu nedenle çalışmıyor/işsiz oranının gerçekte daha fazla olduğu değerlendirilmektedir.

Tablo 5: Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Aylık Gelir Durumu

Veri	Yüzde
Hiç geliri yok	15,6
500 YTL ve altı	14,1
501-1000 YTL	36,3
1001-2000 YTL	20,7
2001-3000 YTL	9,0
3001 YTL'den daha yüksek	4,1
Toplam	100

[8] TUİK'e göre, Türkiye'de 2008 yılının ilk üç ayına ait resmî işsizlik oranları şöyledir: Ocak 2008 % 11.3, Şubat 2008 % 11.6, Mart 2008 % 10.7. Bkz. http://www.tuik.gov.tr (Erişim: 13.06.2008).

Araştırmaya katılan deneklerin yaklaşık olarak % 70'i yoksulluk sınırının altında bir gelire sahiptir.[9] Deneklerin % 9'u 2001-3000, % 4.1'i ise 3001 YTL'den yüksek gelire sahiptir. Deneklerin % 15.6'sının da herhangi bir geliri yoktur. Ancak anketi cevaplayanların yaklaşık % 23'ünün öğrenci ve çalışmayan kesim olduğu göz önünde bulundurulursa frekans ve yüzde dağılımı daha anlamlı hale gelecektir.

Tablo 6: Mensup Olunan Etnisite

Görüş	Yüzde
Türk	89,5
Kürt	4,9
Çerkez	1,2
Laz	1,2
Arap	1,0
Diğer	2,2
Toplam	100

Araştırmaya katılanların, "kendinizi hangi etnisiteye mensup hissediyorsunuz" sorusuna verdikleri cevaplardan hareketle, deneklerin yaklaşık % 90 gibi büyük bir oranla "Türk" olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu soruyu cevaplayanların yaklaşık % 5'i ise kendisini "Kürt" olarak tanımlamıştır. Aslında kendilerini "Kürt" olarak ifade edenlerin de büyük bir kısmının Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olduğunu değerlendirilirse, bu durum dikkat çeken bir kimlik tanımlama şekli olarak belirmektedir. Aynı şekilde kendini Çerkez, Laz ve Arap şeklinde tanımlayan deneklere de az da olsa

[9] Türkiye Kamu-Sen 2008 Mayıs ayı için tek kişinin yoksulluk sınırını 1.285 YTL, dört kişilik ailenin asgari geçim haddini ise 2.589 YTL olarak hesaplamıştır. Benzer rakamlar Türk-İş'in açlık ve yoksulluk sınırı araştırmasında da kendini göstermektedir. Türk-İş'in açlık ve yoksulluk sınırı araştırmasına göre, Nisan 2008'de 717 YTL olan dört kişilik ailenin açlık sınırı, Mayıs 2008'de 720 YTL olarak hesaplanmış; Ankara'da yaşayan dört kişilik ailenin gıda için yapması gereken asgari harcama tutarı, bir önceki aya göre % 0.45 artmıştır. Nisan 2008'de 2.335 YTL olan yoksulluk sınırı, Mayıs 2008'de 2.346 YTL'ye çıkmıştır. Ankara Ticaret Odası tarafından yapılan araştırmada ise şu sonuca varılmıştır: "Türkiye nüfusunun % 15.4'ü açlık sınırının altında gelirle yaşıyor. Nüfusun % 74'ünün aylık geliri ise yoksulluk sınırının altında kalıyor. Yaklaşık 10.9 milyon kişiden oluşan 2.6 milyona yakın aile Türk-iş'in hesapladığı yıllık ortalama açlık sınırının altında bir gelire sahip bulunuyor. 70.6 milyon kişinin yaşadığı 12.9 milyon ailenin geliri ise yoksulluk sınırının altında bulunuyor. Yapılan hesaplamalara göre, Türkiye nüfusunun ancak % 25.9'u yoksulluk sınırının üzerinde gelir elde edebiliyor." Bkz. http://www.internethaber.com (Erişim: 12.06.2008); http://www.cnnTürk.com (Erişim: 12.06.2008); http://www.atonet.org.tr (Erişim: 12.06.2008) .

rastlanmıştır. "Diğer" kategorisi için de ise mensup olunan etnisite olarak Ermeni, Gürcü, Arnavut ve Boşnak şeklinde cevap veren denekler yer almaktadır.[10] Buradan hareketle araştırmanın genel olarak kendini "Türk" olarak kabul eden örneklem üzerinde yapıldığını, farklılığın ise "Kürt" kimliği üzerinde yoğunlaştığını ifade etmemiz mümkündür.

Tablo 7: Siyasî ve Sosyal Görüş

Görüş	Yüzde
Milliyetçi	48,8
Sosyal demokrat	11,2
Muhafazakâr	7,3
Demokrat	6,6
Kemalist	5,9
Liberal demokrat	4,6
İslâmcı	3,4
Sosyalist	1,5
Cevap yok/fikrim yok	10,7
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yaklaşık olarak yarısı (% 48.8), siyasî ve sosyal görüş olarak kendisini "milliyetçi" olarak tanımlamaktadır.[11] Ankete katılanların benimsediği diğer bir görüş % 11.2'lik oran ile "sosyal demokrat"lıktır. Üçüncü sırada yer alan siyasî ve sosyal görüş ise % 7.3 ile "mu-

[10] 2007 yılında Tarhan Erdem'in yönetiminde yapılan araştırmada, 18 yaş ve üzerinde 48.000 gibi oldukça büyük sayılabilecek bir örneklem kitlesi kullanılarak Türkiye'de yaşayan farklı etnik ve dinî kimliklerin özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha önce yapılan araştırmalardan farklı olarak açık uçlu sorulara yer verilerek hazırlanan anket araştırmasında elde edilen sonuçlara göre; etnik yönden Türkiye'de toplumun % 78.1'i kendini "Türk", % 13.4'ü "Kürt", % 1.5'i "Laz" ve "Türkmen" şeklinde yerel kimliklerle, % 0.1'i "Asya Türkü", % 0.3'ü "Kafkas kökenli", % 0.2'si "Balkan kökenli", % 0.4'ü "göçmen", % 0.9'u "Müslüman Türk", % 0.2'si "Alevi", % 0.3'ü "Türkiyeliyim, dünyalıyım" gibi genel ifadeyle, % 0.7'si "Arap", % 0.1'i "gayrimüslim", % 0.03'ü "Roman", % 3.8'i "Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı" olarak tanımladıkları belirlenmiştir. Bkz. Tarhan Erdem, "55 Milyon Kişi Etnik Olarak Türk", *Milliyet*, 22.03.2007, http://www.milliyet.com.tr/2007/03/22/guncel/agun.html (Erişim: 07.06.2008).

[11] Kendinî milliyetçi olarak tanımlayanların ise büyük bir kısmı ikinci bir görüş olarak önce "Muhafazakârlığı" (% 96.2) ardından da "İslâmcılığı" (% 72.4) tercih etmektedir. Kendini "Milliyetçi" olarak tanımlayanların yaklaşık % 60'ı ise "Kemalistliği" de aynı zamanda benimsemektedir. Bu durum ise milliyetçilikten farklı olarak "Ulusalcılığı" bir siyasî ve sosyal bir görüş olarak karşımıza çıkartmaktadır.

hafazakârlık" olmuştur.[12] Tabloda yer alan diğer siyasî ve sosyal görüşlerin tamamının toplamı ise milliyetçi görüşe denk gelmemektedir. Buradan şu sonuca varabiliriz ki, Türk toplumunda hâkim olan temel siyasî ve sosyal görüş "milliyetçiliktir."[13]

Türk toplumu için milliyetçiliğin neden bu kadar önemli olduğunu açıklama noktasında çeşitli argümanlar ileri sürmemiz olasıdır. Öncelikle milliyetçilik anayasal gücü olan bir siyasî ve sosyal bir görüş olarak hemen kendini gösterir. Bu temelden hareketle eğitim sisteminin her kademesi milliyetçi söylem ve simgeler üzerine inşa edilmiştir. Toplumun düşünce dünyasını oluşturmakta çok büyük rolü olan temel eğitim, Türk toplumunun kendisini çoğunlukla "milliyetçi" olarak tanımlamasında önemli bir rol oynamaktadır. Osmanlı Devleti'ni kurtarmak amacıyla ortaya atılan görüşler içinde milliyetçiliğin önemli ölçüde destek görmesi, Millî Mücadele döneminde toplumun birlik ve bütünlüğünün "milliyetçi" söylem üzerinden kurulması, yeni inşa edilen Cumhuriyet Türkiyesi'nin hedeflediği modern

---

[12] Bu sonuçlara benzer bir çalışma da Şaban Sitembölükbaşı tarafından Şubat 2006'da gerçekleştirilmiştir. "Türkiye'de İdeolojik ve Sosyoekonomik Grupların Siyasal Düşünce Kalıplarını" belirlemek amacıyla Türkiye'nin yedi bölgesinde 1849 denekle araştırma yapan Sitembölükbaşı, görüşülenlerin ideolojik eğilimlerini % 36.9 "milliyetçi", % 22.6 "sosyal demokrat", % 15 "muhafazakâr" olarak belirlemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İdeolojik ve Sosyoekonomik Grupların Siyasal Düşünce Kalıpları*, Asil Yay., Ankara, 2007, s.49.

[13] 2005 yılında Mustafa Şen'in 12 ilde (İstanbul, Ankara, İzmir, Balıkesir, Bursa, Adana, Kayseri, Samsun, Trabzon, Erzurum, Malatya ve Gaziantep) 5 farklı tip lise (özel, Anadolu, meslek, düz, imam-hatip) grubu üzerinde 4545 lise son sınıf öğrencisi ile yaptığı anket çalışmasında, gençlerin kendilerini hangi ideolojik/siyasî-sosyal gruba yakın hissettikleri veya hangisini benimsedikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Liselilerin kendini yakın hissettikleri siyasî-ideolojik görüşlerin genel dağılımı ise dört görüş etrafında yoğunlaşmıştır: Birinci sırada ankete katılan gençlerin % 57.4'ü kendini "Atatürkçü", % 49.4'ü "laik", % 47.6'sı "milliyetçi" ve % 30.4'ü "İslamcı" olarak hissettiğini ifade etmiştir. Araştırmada, kendilerini milliyetçi olarak hissedenlerin % 51.4 oranla daha çok özel liselerde, % 49.7 ile Anadolu liselerinde, % 44.7 ile mesleki ve düz liselerde, % 37.5 ile ise İmam-Hatip liselerinde bulunduğu, Atatürkçü, laik ve milliyetçi ideolojilerin en az benimsendiği okulların İmam-Hatip liseleri olduğu, bu liselerdeki öğrencilerin yaklaşık üçte ikisinin kendini "İslâmcı" olarak tanımladığı belirtilmiştir. Kendini muhafazakâr ve muhafazakâr-demokrat olarak görenlerin de yine en çok İmam-Hatip liselerinde bulunduğuna işaret edilmiştir. Milliyetçilerin daha çok üst sosyo-ekonomik gruptan olan ailelerin çocukları arasında yoğunlaştığı belirtilen çalışmada, ülkücülerin ve İslâmcıların alt sosyo-ekonomik gruptan olan ailelerin çocukları arasında üst gruba göre daha fazla bulunduğu vurgulanmıştır. Bkz. Mustafa Şen, "Milliyetçilik Özel Liselerde Birinci", *Milliyet*, 16.09.2005, http://www.milliyet.com.tr/2005/09/16/guncel/agun.html (Erişim: 07.06.2008).

devlet yapısının gerekli tüm unsurlarının "milliyetçi" ideoloji ile sağlanabileceği tezinin devletin bütün kurumlarıyla desteklenmesi ve toplumun her kesimine benimsetilmesi gibi etkenler, bu siyasî ve sosyal görüşü ayrıcalıklı bir konuma getirmiş ve milliyetçi söylemin bu kadar çok öne çıkmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte "milliyetçi" söylemi etkileyen diğer önemli bir etken de Türkiye'nin içinde bulunduğu jeo-politik konumdur. Türk toplumunda etrafının güven duymadığı bir dünya ile çevrili olduğu görüşü, Türk milliyetçiliğinin dozunu yükselten en önemli etken olarak kendini göstermiştir. Buna bağlı olarak yıllarca mücadele verilen terör belası, Türk toplumunda benimsenen asıl ideolojiyi "milliyetçilik" olarak su yüzüne çıkartmıştır.[14]

Tablo 8: "Türk" Olmayı Tanımlayan İfade

Görüş	Yüzde
Türk vatandaşı olmak "Türk" olmaktır	36,3
Türk ırkından olmak "Türk" olmaktır	25,1
Türkiye'de doğmak ve büyümek "Türk" olmaktır	15,6
Müslüman olmak "Türk" olmaktır	11,7
Türkçe anadile sahip olmak "Türk" olmaktır	4,4
'Ne Mutlu Türküm Diyene' ifadesini kabul etmek "Türk" olmaktır	2,0
Kendini Türk olarak hissetmek "Türk" olmaktır	1,2
Diğer	3,7
Toplam	100

Araştırmaya katılanların önemli bir kısmı (% 36.3), "Türk" olmayı "Türk vatandaşı olmak" şeklinde tanımlamıştır.[15] Bu tanımlama, millet kavramına ait anlayışlar içerisinde "kontrata dayalı", "siyasal" ya da "sübjektif"

[14] 2006 yılında Umut Özkırımlı tarafından Türkiye'nin 15 ilinde 800 denek üzerinde Türkiye'de milliyetçiliğin yükselişinin nedenleri ve karakteristiğinin tespit edilmesine yönelik gerçekleştirilen araştırmada, milliyetçiliğin yükselişinin nedeni % 29 ile PKK terörüne, % 17 ile Avrupa Birliği'ne uyum sürecine, % 13 ile ABD'nin Irak'a müdahalesine bağlanmış; katılımcılar en büyük dış tehdit olarak ABD'yi, ikinci olarak da Irak'ta kurulabilecek bir Kürt devletini gördüğünü belirtmiştir. Umut Özkırımlı, "Milliyetçilik Araştırması", Der. Devrim Çubukçu, Aslı Aral, *Amerika'nın Sesi*, http://www.voanews.com/Türkish/archive/2006-04/2006-04-07-voa8.cfm (Erişim: 06.06.2008) Ayrıca bkz. Sitembölükbaşı, 2007, s.50.

[15] Özkırımlı'nın gerçekleştirdiği araştırmada, katılımcıların çoğunluğu, Türklüğü en iyi tanımlayan ifadenin "Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlığı" olduğunu belirtmiştir. Bkz. Özkırımlı, http://www.voanews.com (Erişim: 06.06.2008). Ayrıca bkz. Sitembölükbaşı, 2007, s.29.

olarak ifade edilebilecek millet anlayışlarına karşılık gelmektedir. Bu tür millet anlayışında asıl olan bireylerin birlikte yaşama istek ve iradeleridir. Yine aynı şekilde bu tanımlama, milliyetçilik üzerine oluşan literatürde genel kabul gören milliyetçilik türlerinden "sivil-medenî milliyetçilik" anlayışının Türk toplumunda baskın olduğunu göstermektedir. Sivil-medenî milliyetçiliğin en belirgin ifadesi, yurtseverlik ya da vatanseverlik kavramlarıdır. Burada bir etniden çok vatandaşlık temelli bir millet tanımı söz konusudur. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte millî kimlik edindirme sürecinde millî egemenlikten çıkarılan ve "Türk" olmanın en önemli unsuru olarak görülen "vatandaşlık" kavramı, günümüz Türk toplumunda "Türk" olmayı belirleyen önemli bir kıstas olarak belirmektedir.[16] Zira bu durum, 1982 Anayasası'nın 66. maddesinde yer alan; "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür" ifadesi ile kendini göstermektedir. Yine denklerin % 2 ile "Ne Mutlu Türküm Diyene" ifadesini kabul etmeyi ve % 1.2 ile de "Kendini Türk olarak hissetme" duygusunu "Türk" olmanın koşulu olarak görmesi, Türklüğün iradî bir nitelik olarak ele alındığının önemli bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

[16] "Vatandaşlık" kavramı ile ilgili olarak önemli bir çalışma, Jale Minibaş Poussard ve Marina Bastounis'in 1999 ve 2006 yıllarında Türkiye, Yunanistan ve Fransa'da bir grup üniversite öğrencisi ve çalışan kesim üzerinde yapmış oldukları "devlet", "vatandaşlık" ve "fakirlik" kelimelerinin ne çağrıştırdığına yönelik araştırmadır. Poussard ve Bastounis, üniversite öğrencilerine "devlet", "vatandaşlık" ve "fakirlik" kavramlarının ne çağrıştırdığını sormuş ve bu kavramlara ilişkin sosyal temsilleri incelemiştir. Çağrışım metodu kullanılarak gerçekleştirilen bu araştırmada söz konusu kavramlara dair elde edilen veriler Vergès'nin yöntemiyle değerlendirilmiştir. Bu yöntemde değerlendirme, sözcüklerin kullanım sıklığı ve çağrışım sırasından yola çıkarak yapılmıştır. Yüksek frekanslı ve ilk sıralarda yer alan sözcükler, söz konusu kavrama ilişkin sosyal temsillerin merkezcil elemanlarını, düşük frekanslı ve geri sıralarda yer alan sözcükler ise çevresel elemanları oluşturmuştur. Araştırma sonucunda, Türkiye ve Yunanistan'daki bulgular benzerlik gösterirken, Fransa'daki bulgular diğer iki ülkeden belirgin bir şekilde farklılaşmaktadır. "Vatandaş" sözcüğü Türkiye'de merkezcil elemanlar olarak "Haklar, Oy verme, Halk, İnsanlar, Koyun, Aciz" sözcüklerini çağrıştırmaktadır. Aynı kelime, birinci düzey çevresel elemanlar olarak; "Yaşam güçlükleri, Ezilmiş, Vergi, Korumasız", ikinci düzey çevresel elemanlar olarak; "Orta sınıf, Eşitlik, Fakir, Toplum, Güdülen, Sorumluluk, Devlet, Esir", üçüncü düzey çevresel elemanlar olarak; "Özgürlük, Devleti oluşturanlar, Devletin sorumluluğu" şeklinde çağrışımlar yapmaktadır. Söz konusu çalışma hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jale Minibaş Poussard, Marina Bastounis, "Kimlik ve Sosyal Temsiller", Ed. Hülya Uğur Tanrıöver, *Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor Musun?: Toplumsal Yaşamda Kimlik İzdüşümleri*, Hil Yay., İstanbul, 2008, s.179-204; Semih Gümüşel, "Sen Türkiye'nin Kim Olduğunu Biliyor Musun?, *Yeni Aktüel*, Sayı: 149/2008-20, 15-21 Mayıs 2008, s.25-26.

Araştırmada, "Türk" olmayı tanımlayan diğer bir ifade ise, % 25.1 ile "Türk ırkından olmak" şeklinde kendini göstermiştir. Bu durum, "geçmişe dayalı ya da bir tarihin ürünü" ya da "objektif" olarak gruplandırabileceğimiz millet anlayışı içinde açıklanabilir. Bu kategori içinde önemli olan unsur, bir insan topluluğunun millet aşamasına geçebilmesi için, topluluğun aynı etnik özelliklere sahip olması, aynı dili konuşması ve aynı dine inanması gerekliliğidir. Ortak tarihî miras, anılar, gelenekler bu anlayış içinde büyük öneme sahiptir. Yine bu durum, milliyetçiliğin literatürde yer alan farklı bir yaklaşımı bağlamında "etnik-soy temelli" kategori içinde değerlendirilebilir. Özellikle 20. yüzyılda en çok üzerinde durulan milliyetçilik türü olan etnik-soy temelli milliyetçilik, temelde milliyetçiliğin olumsuz boyutunu belirtmiş bir önyargıyı ifade eder ve sivil-medenî milliyetçiliğe göre dışlayıcı ve dar kapsamlı bir millet tarifini benimser. Buna göre etnik milliyetçilik, tarihsel olmayan milletlerin çoğalmasıyla ve ortak köken, dil, din gibi unsurların millet olmanın giderek belirleyici ölçütleri olmasıyla ortaya çıkmıştır ve ayrı bir nitelik taşır. Etnik-soy temelli milliyetçilikte sadakat gösterilen, devlet değil, millettir. Zira vatandaşla siyasal bir birim olan devlet arasındaki ilişki de, sadakat ve bağlılık gibi unsurların yanında, duygusal boyut olarak etnik köken, dil, din, kültür gibi etkenler sayesinde sağlanabilir. Bu bağlamda araştırmada ortaya çıkan ve "Türk" olmayı % 15.6 ile "Türkiye'de doğmak ve büyümek", % 11.7 ile "Müslüman olmak" ve % 4.4 ile "Türkçe anadile sahip olmak" şeklinde gören deneklerin milliyetçiliği ya da Türk milletinden olmayı, aslında etnik temelli algıladıkları sonucuna varılabilir. Diğer kategorisinde ise, "Türk vatanını sahiplenmek", "Türkiye Cumhuriyeti'ne faydalı isler yapmak", "kendini Türk olarak hissetmek" ve "Türk olmayı istemek" "Türk" olmanın koşulları arasında sayılmıştır.

Araştırmamızın bu kısmında şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, çalışmamızın teorik kısmında ortaya koyduğumuz ve günümüz milliyetçilik yaklaşımlarında sivil ve etnik her iki öğenin birlikte bulunduğunu tezi, bu sonuçlarla açıkça doğrulanmıştır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, milliyetçiliğe ait kategoriler yalnızca ideal modellerdir; gerçekte milliyetçilik, ağırlıkları değişebilse de, hem siyasî hem de etniktir. Millet olma fikri siyasî bir fikirdir ve siyasî bir unsur taşımayan hiçbir milliyetçilik yoktur. Fakat özü ise azaltılamaz bir biçimde etniktir. Ancak, Türk kimliği ve Türk milliyetçiliğinde etnik unsurlar daha ağır basmaktadır. Bu soruya verilen cevapların gruplandıracak olursak; % 40'lık bir kesim Türk olmayı, vatandaşlığa, siyasî bir yapıya ya da iradî bir özelliğe bağlarken, % 60'lık bir kesim Türklüğü etnik-soy temelli algılamaktadır.

Tablo 9: "Türklük/Türküm" İfadesinin Verdiği Hissiyat

Görüş	Yüzde
Gurur duyarım	67,8
Türk vatandaşı olduğumu hissederim	18,8
Türkiyeli olduğumu hissederim	7,3
Türk olmayanlar üzerinde baskı kurar	2,4
Ayrımcılığa ve ırkçılığa sebep olur	0,7
Diğer	2,9
Toplam	100

Araştırmaya katılanların büyük bir oranı (% 67.8), "Türklük" ya da "Türküm" ifadesinden gurur duyduğunu belirtmiştir.[17] Ayrıca yine bu soruda da "Türklük" ifadesini Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmakla aynı anlama geldiğini belirtenlerin oranı % 18.8'dir. Diğer yandan bu soruda yoğun olmamakla birlikte, deneklerin yaklaşık % 3'ü Türklüğü bir "baskı aracı" ve "ayrımcılığın ve ırkçılığın" nedeni olarak gördüğünü; yaklaşık % 7'si ise "Türkiyeli" olmak hissiyatını uyandırdığını ifade etmiştir. Araştırmaya katılanların yaklaşık % 10'unun kendisini Türklük haricinde farklı bir millete ait olarak gördüğü sonucundan hareket edecek olursak (Bkz. Tablo 6), bu seçeneklerin söz konusu deneklerce tercih edilmiş olabileceği sonucuna varmamız mümkündür.

Tablo 10: İnsanlar Arasındaki Farklılığın En Önemli Nedeni

Görüş	Yüzde
Hiçbir fark önemli değildir	39,5
Onların ahlâk anlayışıdır	28,8
Onların ırkıdır	10,0
Onların dinidir	9,0
Onların zengin ya da yoksul oluşlarıdır	4,4
Onların siyasî görüşleridir	4,1
Onların eğitim seviyeleridir	1,0
Diğer	3,2
Toplam	100

[17] Özkırımlı'nın çalışmasında da deneklerin % 80'inden fazlası Türk olmaktan "gurur duyduğunu" belirtmiştir. Bkz. Özkırımlı, http://www.voanews.com (Erişim: 06.06.2008).

Araştırmaya katılanların yaklaşık % 60'ı, insanlar arasında önemli farklılıkların olduğunu, % 40'ı ise insanlar arasında herhangi bir farkın önemli olmadığını dile getirmiştir. İnsanlar arasındaki farklılığın en çok öne çıktığı nokta ise % 28.8 ile "ahlâk anlayışı" olmuştur. Burada ahlâk anlayışından kastedilen, bir toplumdaki iyilik ve kötülük hakkında oluşan değer yargılarına göre, yapılması ve yapılmaması gereken davranışlara ilişkin kurallar bütünüdür. Bireylerin ahlâk anlayışları, birbirleri arasındaki farklılığı doğuran en belirgin özelliktir. Bu bağlamda ahlâk kuralları, insanların gerek kendilerine, gerekse diğer insanlara karşı olan ödevlerini gösteren ve düzenleyen bir takım davranış kurallarıdır. Bireylerin bu kurallara uymalarıyla toplum düzeni ve istikrarı sağlanmış olur. "Ahlâk", kelimenin en dar anlamıyla, neyin doğru veya yanlış sayıldığı (sayılması gerektiği) ile ilgilenir. Terim genellikle kültürel, dini, seküler ve felsefi topluluklar tarafından, insanların (sübjektif olarak) çeşitli davranışlarının yanlış veya doğru oluşunu belirleyen bir yargı ve ilkeler sistemi kavramı ve/veya inancı için kullanılır. Yanlış ve doğrular hakkındaki bu tip kavram ve inançlar çoğunlukla bir kültür veya grup tarafında genelleştirilir ve kanunlaştırılır, buna göre de (kültür veya grubun) üyelerinin davranışları düzenlenmeye çalışılır. Bu tür bir kanunlaşmanın uygunluğu da ahlâk olarak anılabilir ve grup varlığının devamının bu ilke ve kanunların uygunluğu, uygulanması üzere olduğunu belirtebilir. Bu durumlarda, uygulamayı kabullenen bireyler ahlâklı olarak tanımlanırken, uygulamayı reddeden veya davranışlarında barındıramayan bireyler toplumsal anlamda dejenere olarak tanımlanabilir. Bu nedenlerle ahlâk, iyi bir yaşamın temelini teşkil eden inançlar bütünü olarak da görülebilir.

Diğer yandan, ahlâk anlayışı olarak insanların kültürel durumlarını da ele almak mümkündür. Aslında insanlar arasındaki farklılığın en belirgin şekilde ortaya çıktığı nokta kültürdür. Kültür, toplumun bir üyesi olarak insanın kazandığı/öğrendiği bilgi, sanat, ahlâk, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür. İnsanlar kültürleri sayesinde birbirlerinden ayrılmaktadır. Zira kültür konusunda yapılan tanımlamalara bakıldığında; belirgin olarak ortaya çıkan noktalardan biri, kültürün, daha ziyade her topluluğun kendine özgü yaşayış ve davranış tarzının olduğudur. Bu noktada, çalışmamızın ilk bölümünde belirttiğimiz ve insanlar arasındaki farkın kültür üzerinden hareketle yapılabileceği ve milletlerin aslında kültürel yapı üzerine inşa edildiği tezi kısmen de olsa doğrulanmış olmaktadır.

Bununla birlikte, deneklerin % 10'u, insanlar arasındaki farkın ırksal yapı üzerinden anlaşılabileceğini belirtirken, % 9'u, dinin insanlar arasın-

daki farklılığın belirleyicisi olduğunu belirtilmiştir. Ayrıca katılımcıların yaklaşık % 5'i insanlar arasındaki farklılığın nedeni olarak ekonomik koşullara işaret etmiştir. Ekonomik kuşular insanların algılamalarını belirleyen önemli bir faktördür. Bunun yanında % 4'lük bir kesim de insanların siyasî görüşler üzerinden ayrıldığını, % 1 gibi çok az bir kesim de eğitim seviyesinin farklılığı belirlemede önemli olduğunu ifade etmiştir. "Diğer" seçeneğinde ise "yetiştirilme tarzı"nın ve "düşünceler"in insanlar arasındaki farklılığın nedeni olduğu görüşleri yer almaktadır.

Tablo 11: Aynı Milletten Olmanın En Temel Kriteri

Görüş	Yüzde
Vatandaş olmak	30,5
Aynı dili konuşmak	19,8
Aynı ırka mensup olmak	18,5
Aynı ülkede yasamak	15,9
Aynı dinden olmak	11,2
Diğer	4,1
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 65'lik gibi önemli bir kısmı, aynı milletten olmanın temel kriterini "geçmişe dayalı veya bir tarih ürünü olan" ya da "objektif" olarak adlandırdığımız millet kategorisi içinde görmektedir. Bu anlayışa göre insan topluluklarını millet yapan unsurlar, ortak bir tarihî geçmişe, ortak bir kültüre, aynı etnik özelliklere sahip olmak, aynı dili konuşmak ve aynı dine inanmak gibi kriterlerdir. Türklerin ortak bir kültüre sahip olduğu anlayışı, Orta Asya'ya kadar uzanan tarihsel köklerinin olduğu, ayrıca İslâmiyet'in kabulü ile birlikte Türklüğün belirgin bir şekilde Müslümanlıkla aynı anlamda kullanılması, bu tür millet anlayışının bir ürünüdür.

Diğer yandan, denklerin % 30'luk kısmı ise "vatandaşlık" ile bir milletin üyesi olunabileceği görüşündedir. Bu görüşe göre aynı milletten olmak iradî bir durumdur. "Sübjektif" millet anlayışı olarak da ifade edebileceğimiz bu kategoriye göre, millet olabilmenin temel unsurları arasında ortak bir duygusal birliğe, birlikte yaşama istek ve iradesine sahip olmak gerekmektedir. Topluluk içinde varolan dayanışma olgusu insanları bir milletin üyesi yapmaktadır. Siyasî millet ve milliyetçilik anlayışının ürünü olan bu durum özellikle yakın geçmişe ve günümüze ait bir özelliktir. Özellikle Cumhuriyet Türkiye'sinin inşa edilme sürecinde bu tür millet anlayışı, temel hareket noktası olmuştur.

Bununla birlikte, % 4 oranında "diğer" kategorisi içinde yer alan; "aynı değeri hissetmek", "savaşta aynı safta yer almak" ve "ortak paylaşım ve tarihe sahip olmak" düşünceleri de Türk toplumunun aynı milletten olma algısı noktasında bizlere önemli ipuçları vermektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bir topluluğun millet olabilmesi ne tek bir biçimde etnik veya soy ne de tek bir biçimde siyasî ya da iradî bir şekilde açıklanabilir. Türk toplumunun da bu soruya verdiği cevaplar tezimizi doğrular niteliktedir. Ortak bir kültürel ve tarihsel mirasın üzerinde birlikte yaşama iradesi bir topluluğu millet yapmaktadır.

Tablo 12: Yasamak İstenilen Yer

Görüş	Yüzde
Başka ülkede yasamak istemem	35,1
Avrupa ülkeleri	27,6
Türk Cumhuriyetleri	14,6
Müslüman ülkeler	9,5
ABD	9,3
Diğer	3,9
Toplam	100

Ankete katılanların yaklaşık % 65'i, imkânları dâhilinde Türkiye dışında bir yerde yaşamak istediğini ifade etmiştir. Özellikle Avrupa ülkelerinde yaşamak isteyenlerin oranı (% 27.6) oldukça yüksektir. Bu durumun en önemli nedeni ise hiç kuşkusuz, daha iyi koşullarda yaşama isteğidir. Özellikle 18-24 yaş arasındaki gençlerin büyük bir kısmı eğitim koşulları ve işsizlik gibi problemler nedeniyle Türkiye dışında ve özellikle AB ülkeleri başta olmak üzere ABD, Kanada, Avustralya gibi ülkelerde yaşamak istemektedir.[18] Başka bir ülkede yaşamak istemeyenlerin oranı ise % 35.1'dir.

[18] Şen'in, liseli gençler üzerinde yaptığı araştırma da benzer sonuçları ortaya koymaktadır. Araştırma sonuçlarına göre liselilerin % 63.6'sı Avrupa'da çalışmak, % 62.8'i ise fırsatı olsa Avrupa'da yaşamak istediğini ifade etmiştir. Bkz. Şen, http://www.milliyet.com.tr (Erişim: 07.06.2008).

Tablo 13: Kendini Türk Olarak Hissetme Nedeni

Görüş	Yüzde
Türk milletinin büyüklüğüne inanmam	41,5
Ailemin/ana-babamın Türk olması	31,7
Türkiye'de doğmuş olmam	19,0
Mecbur kaldığım için öyle görünüyorum	3,9
Türk olarak hissetmiyorum	2,9
Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmam	1,0
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 41'i, kendini Türk olarak hissetme nedenini Türk milletinin büyüklüğüne inanmış olmaya bağlamaktadır. "Türklük" ya da "Türküm" ifadesinin vermiş olduğu hissiyat sorusundan yola çıkacak olursak, % 67.8 oranla Türk olmaktan "gurur duyarım" cevabının verenlerin (Bkz. Tablo 9) aynı düşünce ve duygu ile kendini "Türk" olarak hissetme nedenini bu seçenekle anlamlandırdığını ifade etmemiz mümkündür. Ancak, ankete katılanların kendini "Türk" olarak tanımlayan ifadeye verdiği % 36.3'lük "Türk vatandaşı olmak" cevabının (Bkz. Tablo 8) bu soruda çok gerilerde kaldığına tanık olmaktayız. Zira kendini Türk olarak hissetme nedeni, % 1'lik gibi çok düşük bir oranla vatandaş olmaya bağlanmıştır. Bu soru ile bireylerin kendilerini "Türk" olarak hissetmelerindeki nedenlerinin "etnik-soy temelli milliyetçilik" kapsamında değerlendirilebileceği sonucuna varmamız mümkündür. Çünkü katılımcıların yarıdan fazlası kendini "Türk" olarak hissetme nedenini soy ve kültür ile eşlemiştir.

Bununla birlikte, deneklerin yaklaşık % 6'lık kısmı ise ya kendini Türk olarak hissetmediğini ya da öyle görünmeye mecbur kaldığını belirtmiştir. Bu noktada araştırmaya katılanların yaklaşık % 10'unun kendisini Türklük haricinde farklı bir millete ait olarak gördüğü sonucundan hareket edecek olursak (Bkz. Tablo 6) bu seçeneklerin söz konusu deneklerce işaretlenmiş olabileceği sonucuna ulaşabiliriz.

Tablo 14: Farklı Dillerin Konuşulması

Görüş	Yüzde
Eğitim dili Türkçe olmalı, bunun dışında herkes istediği dili konuşabilmelidir	48,9
Herkes her yerde istediği dili konuşabilmeli ve bu dilde eğitim alabilmelidir	26,7
Her yerde sadece Türkçe konuşulmalıdır	20,8
Eğitim dili İngilizce olmalı, bunun dışında herkes Türkçe konuşmalıdır	1,0
Diğer	2,7
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarıya yakın bir kısmı (% 48.9) eğitim dilinin Türkçe olmasını, bunun dışında herkesin istediği dili konuşmasının doğal karşılanacağını; ayrıca deneklerin % 20'si de her yerde sadece "Türkçe" konuşulması gerektiğini belirtmiştir. Özellikle "Türk" olmayı tanımlayan ifade ile aynı milletten olma kriteri sorularına verilen cevaplar paralelinde (Bkz. Tablo 8 ve Tablo 11) bu ifadeleri analiz edecek olursak, bu soruları "ortak dil" kapsamında cevaplayanların eğitim dilinin Türkçe olmasını isteyenlere yakın bir dağılım gösterdiği sonucuna varabiliriz. Burada farklılaşan nokta, eğitim haricindeki durumdur. Yani, insanlar özel hayatlarında olduğu gibi, devlet ile ilişkilerinde de istediği dili konuşup yazabilecek midir? Bu durum çok net olmasa da önemli bir veri olarak % 27 gibi bir oranla "her yerde istenilen dilin konuşulması ve istenilen dilde eğitim alınması" konusunda insanların görüş bildirmiş olmasını göstermek olasıdır. Öyleyse şunu söyleyebiliriz ki, Türk toplumu % 75.6 gibi yüksek bir oranla sosyal yaşamlarında, belki daha ileriye götürerek de ifade edebiliriz, devlet ile olan ilişkilerinde, istediği dili konuşma/yazma arzusundadır.

Bunun yanında, az bir oranla da olsa deneklerin bir kısmı eğitim dilinin İngilizce olması gerektiği görüşündedir. Buradaki ilginç nokta, bu düşüncenin açık uçlu sorularda ifade edilmiş olmasıdır. Bu duruma farklı açıklamalar getirilebilir. Zira günümüzde İngilizce'nin artık bir dünya dili haline gelmiştir ve özellikle fırsat eşitliğinin sağlanabilmesi noktasında bu dili bilmek büyük önem taşımaktadır. Özellikle günümüz Türkiye'sinde iş başvurularının olmazsa olmaz koşulu olarak sayabileceğimiz İngilizce bilme kriteri, deneklerin bu yönde seçim yapmalarına etkili olmuştur. Globalleşme ile birlikte dünyanın giderek küçülmesinin bir sonucu, hiç kuşkusuz ortak bir dil kullanımının daha yaygın hale gelmesidir. Ancak, toplumsal bütünlüğün sağlanabilmesi noktasında bu ortak dil, anadilin önüne geçmemelidir. Bu bağlamda, bir milleti oluşturan unsurların başında gelen "aynı dili konuşmak" kriteri diğer cevaplar da analiz edildiğinde bir sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Herkesin istediği dili konuştuğu bir ortamda birlik ve beraberlikten bahsedilemeyeceği gerçeği gözönünde bulundurulursa, bu durum ancak eğitim dilinin Türkçe olması ile çözümlenebilecektir. Eğitim dili ile birlikte resmî dilin Türkçe olması, bunun yanında kültürel farklılıkların kendilerini temsil noktasında yerel dilleri konuşması ve bunun devlet tarafından desteklenmesi ayrılıkçı eğilimlerin önünde bir set çekecek, çatışma ortamından uzaklaşılmış olacaktır.

Tablo 15: Türkiye'deki En Önemli Sorun

Görüş	Yüzde
İşsizlik	32,2
Terör	16,3
Sosyal adaletsizlik	11,0
Fakirlik/yoksulluk	8,5
Yolsuzluk/rüşvet	6,8
Kürt/Kürtçülük sorunu	5,9
Demokratikleşme ve insan hakları	4,6
Laik/anti-laik çatışması	4,4
Dış politika	2,9
Hepsi	5,6
Diğer	1,7
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 32.2'si Türkiye'deki en önemli sorun olarak "işsizliği" göstermiştir.[19] İşsizlik, Türkiye ekonomisinin her dönemde en önemli sorunlarından biri olma özelliğini taşımaktadır. İşsizlik, hem ekonomik hem de sosyal etkileri bulunan çok yönlü bir sorun olarak karşımıza

[19] Çalışma yaşları arasında olan, çalışmaya engel bir özrü bulunmayan ve çalışma arzusuna sahip kişilerin iş bulamaması durumuna işsizlik denilmektedir. (Halil Seyidoğlu, *Ekonomik Terimler: Ansiklopedik Sözlük,* Güzem Can Yay., İstanbul, 1999, s.294) Bir başka ifade ile işsizlik, çalışabilecek durumda olan kişilerin çalışmamayı tercih etmelerinden dolayı gönüllü işsiz olmalarından kaynaklanmayıp aksine gayri iradi bir durumu ifade etmektedir. (Özlem Göktaş Yılmaz, "Türkiye Ekonomisinde Büyüme İle İşsizlik Oranları Arasındaki Nedensellik İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Ekonometri ve İstatistik Dergisi,* Sayı 2, 2005, s.64) Türkiye İstatistik Kurumunun (TÜİK) tanımına göre işsizlikten ise, referans dönemi içinde istihdam halinde olmayan (kar karşılığı, yevmiyeli, ücretli ya da ücretsiz olarak hiç bir işte çalışmamış ve böyle bir iş ile bağlantısı da olmayan) kişilerden iş aramak için son 3 ay içinde iş arama kanallarından en az birini kullanmış ve 2 hafta içinde işbaşı yapabilecek durumda olan çalışma çağındaki tüm kişiler kastedilmektedir. (http://www.tuik.gov.tr [Erişim: 13.06.2008]) İşsizlik, bir ülkenin ekonomik yapısından doğmakta ve ekonomik yapıda gelişmiş veya az gelişmiş ülke ekonomisi olma durumuna göre işsizliği farklı nedenler meydana getirmektedir. Az gelişmiş ülkelerde, daha çok sermaye yetersizliğinden, gelişmiş ülkelerde de teknolojik ilerleme nedeniyle işsizlik oluşabilmektedir. TUİK'e göre Türkiye'de son bir yıl içindeki resmî işsizlik oranları şöyledir: Mayıs 2007 % 8.9, Haziran 2007 % 8.8, Temmuz 2007 % 8.8, Ağustos 2007 % 9.2, Eylül 2007 % 9.3, Ekim 2007 % 9.7, Kasım 2007 % 10.1, Aralık 2007 % 10.6 olmak üzere 2007'de yıllık % 9.9; Ocak 2008 % 11.3, Şubat 2008 % 11.6, Mart 2008 % 10.7.

çıkmaktadır. Bu kapsamda "sosyal adaletsizlik" ve "fakirlik/yoksulluk" seçeneklerini de işaretleyenlerin oranı yaklaşık % 20'dir.[20] Yani Türk toplumunun yarıya yakın bir kısmının en önemli sorunu ya bir iş bulamamış olmak ya da mevcut işinin gerekli yaşam koşullarını sağlayamamış olmasıdır. Araştırmaya katılan deneklerin yaklaşık olarak % 70'inin yoksulluk sınırının altında bir gelire sahip olduğu göz önüne alınırsa bu sonuç oldukça anlamlıdır.

Bu soruya verilen diğer önemli bir cevap ise, ikinci önemli sorun olarak % 16.3 ile "terör"ün görülmesidir. Buna karşılık, "terör" sorunundan farklı olarak "Kürt/Kürtçülük sorunu"na verilen cevapların oranı da göstermektedir ki, Türk toplumu "Kürt/Kürtçülük sorunu"ndan farklı olarak terör olgusunu değerlendirmektedir. Şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, "Kürt/Kürtçülük sorunu"na cevap verenlerin oranı ile kendini "Kürt" etnisitesinin üyesi olarak görenlerin oranı oldukça yakındır (Bkz. Tablo 6). Kendini Türkiye'de yaşadığı halde Türk milletinden farklı bir etnisiteye mensup gören insanların bu seçenek üzerinde yoğunlaşması ise mantıksal çıkarımımıza uygun düşmektedir. Ayrıca % 4.6'lık orana sahip "demokratikleşme ve insan hakları" sorununun da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Diğer önemli bir nokta ise, Türkiye'nin gündeminden hiçbir zaman düşmeyen, özellikle de son zamanlarda hararetli tartışmalara sahne olan "laiklik" tartışması, Türk toplumunun öncelikli sorunları arasında yer almamaktadır. Toplumun "laiklik" sorununu içselleştirmiş olduğundan hareket edecek olursak, toplumsal dinamiklerin bu durumu bir sorun olarak

---

[20] Şen'in yaptığı araştırmada ise, liseli gençlerin yarıya yakını "işsizliği" Türkiye'nin en önemli sorunu olarak görmüştür. Öyle ki, ikinci sırayı alan "eğitimdeki sorunlar"ın yüzdesi ile "işsizlik" seçeneğinin yüzdesi arasında 30 puandan fazla fark tespit edilmiştir. Üçüncü sırada ise % 7.5 ile "türban sorunu" gelmiştir. Ancak, bu sorun daha çok imam hatip liselerinde öne çıkmıştır. Dördüncü sırada ise "ahlaki değerlerde yozlaşma" yer almıştır. Liselilerin % 4.8'i "Kürt/Güneydoğu sorunu"nun birinci derecede önemli görmüştür. Okullardaki eğilimlerin büyük ölçüde birbirine benzemesine karşın, "işsizlik" sorunun ardından "türban sorunu"nun % 27.6 ile öne çıktığı imam-hatip liseleri, diğer okullardan ayrılmıştır. Zira "türban"ı en önemli sorun olarak gören 341 liselinin % 71.8'i imam-hatip lisesi öğrencisi olarak belirlenmiştir. "Ahlaki değerlerde yozlaşma"yı en önemli sorun olarak görenler imam-hatip liselerinde % 11.4 ile en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Bu konuda, imam-hatip liselerini % 8.4 ile Anadolu ve % 7.4 ile ise özel liseler izlemiştir. Düz, Anadolu ve özel liselerde "Kürt sorunu"nu, Anadolu ve özel liselerde ise "terör"ü en önemli sorun olarak görenlerin yüzdesi genel yüzdenin üzerine çıkmıştır. Bkz. Mustafa Şen, http://www.milliyet.com.tr (Erişim: 07.06.2008).

görmesinden çok Türk siyasal kültüründeki devlet-din çatışmasının "laiklik" sorununu önemli ya da çıkmaz bir hale getirdiği/gördüğü kanaatindeyiz. Ayrıca, deneklerin % 1.7 ile "diğer" kategorisi içinde ele alınan sorunlar da "özürlülere değer verilmemesi" ve "eğitimsizlik" olarak tespit edilmiştir.

Tablo 16: Milliyetçi Siyasî Oluşum

Görüş	Yüzde
MHP	26,1
AK Parti	20,2
CHP	16,3
DSP	2,9
DTP	2,9
DP	1,9
Hiçbiri/yok	19,3
Diğer	10,2
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 26.1'i milliyetçi siyasî oluşum olarak Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)'ni görmektedir. Yakın bir yüzdelik dilimle ikinci sırayı Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti), üçüncü sırayı da Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) almaktadır.* MHP'nin siyasî bir oluşum olarak algılanmasında, hiç kuşkusuz tarihsel misyonu önemli bir etkendir. Özellikle "Dokuz Işık Doktrini"nin ilk ilkesi olan milliyetçilikte açıklanan "Türk" kavramında, kalbinde başka milletin özentisini, özlemini taşımayan, kendisini Türk hisseden, Türklüğünü benimseyen ve Türk milletine, Türk devletine hizmet aşkı taşıyan herkesin Türk olduğu belirtilmiştir. Milliyetçilik ilkesi, Türk milletine karşı beslenen derin sevgi, bağlılık duygusu, müşterek bir tarih ve müşterek hedeflere yönelme şuurunun bir ifadesi olarak MHP'nin en önemli söylemi arasında yer almıştır. Bu açıdan milliyetçilik ilkesini benimseyerek bunu farklı bir biçimde topluma sunan ve Türk toplumunda bu tür bir algıyı oluşturan siyasî oluşum MHP olmuştur. Ancak, milliyetçilik ilkesi ne kişilerin ne de bir siyasî oluşumun tekelindedir. Buradaki tespitimiz, milliyetçilik algısında Türk toplumunun bu yaklaşımla bağdaştırdığı

* Araştırmamızdaki bu soruyla, aslında katılımcıların aynı zamanda siyasal oluşumlara olan genel eğilimlerinde tespit ettiğimize inanıyoruz. Çünkü deneklerin büyük bir kısmı milliyetçi ideolojiyi benimsediklerini ifade etmiştir. Buradan hareket edecek olursak, milliyetçi ideolojiyi en iyi temsil ettiğini düşündükleri siyasal oluşum, genel anlamda sempati duydukları siyasal eğilimi de göstermektedir.

siyasî oluşumu belirlemektir. Zira siyasî oluşumların milliyetçilik ölçütünü belirlemek bu çalışmanın amacını fazlasıyla aşacaktır. Bununla birlikte milliyetçiliğin tek bir siyasî oluşum ile bağdaştırılamayacağının önemli bir göstergesi de diğer siyasî oluşumları tercih edenlerin frekanslarındaki yakın dağılımdır.

Tablo 17: Ziyaret Edilmek İstenilen Yer

Görüş	Yüzde
Çanakkale Şehitler Abidesi	62,0
Anıtkabir	9,3
Eyüp Peygamber Türbesi (Şanlıurfa Balıklı Göl)	6,3
İstanbul Eyüp Sultan Türbesi	4,9
Hacı Bayram Camii	2,9
Turgut Özal'ın Mezarı	2,4
Mekke ve Medine	2,2
Diğer	10,0
Toplam	100

Araştırmaya katılanların büyük bir çoğunluğu (% 62), "Çanakkale Şehitler Abidesi"ni ziyaret etmek istediğini belirtmiştir. İkinci sırayı ise % 9.3 ile "Anıtkabir" almıştır. Ancak araştırmanın Ankara'da yapılmış olması ve Ankara'da yaşayan insanların büyük bir kısmının Anıtkabir'i görmüş olması verilen cevapların dağılımında etkili olmuştur. Türk toplumunun Çanakkale Şehitler Abidesi'ni görmek istemesinde ise hiç kuşkusuz tarihsel bir mirasın önemli bir etkisi vardır. 1915'te kazanılan Çanakkale Savaşı'nda çok sayıda kayıp veren Türk toplumunun, dolaylı olsa da bu kayıplar içinde akrabalarının olması ve Millî Mücadele sağlanan millî birlik ve beraberliğin Çanakkale Zaferi'nin tohumları üzerinde yeşermesi ziyaret edilmek istenen mekânı daha anlamlı hale getirmektedir. Savaşta çok büyük kayıp veren, yetişmiş insan gücünü kaybeden Türk toplumu, Şehitler Abidesi'ni adeta millî birliğin bir simgesi olarak görmektedir. Yine ikinci sırada yer alan Anıtkabir de, Türkiye Cumhuriyeti'nin ve Atatürk ilke ve inkılâplarının çok önemli bir simge haline gelmiştir.

Diğer yandan, Türk toplumunda dinî simgeler de oldukça önemlidir. Zira ankete katılanların yaklaşık % 17'si dinî açıdan simge olarak kabul edilebilecek mekânları ziyaret etmek istemiştir. Bu mekânlar sırasıyla % 6.3 "Eyüp Peygamber Türbesi (Balıklı Göl)", % 4.9 "İstanbul Eyüp Sultan Türbesi", % 2.9 "Hacı Bayram Camii", % 2.2 "Mekke ve Medine" şeklinde dağılım göstermiştir. Ayrıca deneklerin % 2.4'ü de "Turgut Özal'ın

Mezarı'nı ziyaret etmek istedikleri yönünde tercih yapmıştır. Siyasî ve tarihî bir şahsiyet olarak Turgut Özal'ın mezarını ziyaret etmek istemenin de bizim açımızdan önemli bir anlamı vardır ki, o da Özal ile birlikte dinin Türk toplumunda farklı bir yaklaşımla ele alınması ve dinsel özgürlüklerin daha belirgin hale gelmesidir. Bu durum Özal'ı, belli bir kesim için bir simge haline getirmiştir.

Araştırmaya katılanlar ayrıca "Sultan Seyhmus Türbesi", "Alparslan Türkeş'in Mezarı", "Ayasofya Camii" gibi tarihsel/siyasal öneme sahip mekânları da ziyaret etmek istediklerini ifade etmiştir.

Tablo 18: Evde Konuşulan Dil

Görüş	Yüzde
Türkçe	94,1
Kürtçe	5,1
Diğer	0,7
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 94.1 gibi bir oranla büyük bir kısmı evde Türkçe konuşmaktadır. Deneklerin evde konuştuğu ikinci sıradaki dil ise % 5.1'lik oranla "Kürtçe" olarak belirlenmiştir. Ayrıca Arapça ve Lazca çok az oranda evde konuşulan dil olarak ifade edilmiştir.[21] Bu noktada araştırmaya katılanların kendilerini mensup olarak gördükleri etnisite ile konuştukları diller arasında büyük bir tutarlılık bulunmaktadır. Zira araştırmamıza katılanların % 89.5'i kendini "Türk" olarak ifade ederken % 4.9'u kendini "Kürt" olarak tanımlamıştır. (Bkz. Tablo 6)

[21] Benzer bir sonuç da Erdem yaptığı araştırmada kendisini göstermektedir. Erdem, araştırmasında, deneklerin anadilleri ve konuştukları dilleri belirlemek amacıyla (i) "Anadiliniz hangisidir, yani annenizden öğrendiğiniz konuşma diliniz hangisidir?" ve (ii) "Aile içinde günlük yaşamda hangi dil kullanılmaktadır?" şeklinde iki ayrı soru yöneltmiş, bu sorulara alınan cevaplara göre; Türkiye'de oturanların % 85'inin anadilinin Türkçe olduğu belirlenmiştir. İkinci sıradaki anadilin % 13 ile Kürtçe-Zazaca, üçüncü sıradaki anadil ise % 1.38 ile Arapça olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte 1927 yılından 1965'e kadar Devlet İstatistik Enstitüsü'nün (Türkiye İstatistik Kurumu) yaptığı 7 nüfus sayımında vatandaşlara "anadil" ve "konuştuğu ikinci dil" sorulmuştur. Ancak 1965'ten sonraki nüfus sayımında bu soru yöneltilmemiştir. Bu soruların yöneltildiği nüfus sayımında "anadilim Kürtçe" veya "bildiğim ikinci dil Kürtçe" diyenlerin oranı; 1927'de % 8.6, 1935'te % 9.8, 1945'te % 8.4, 1950'de % 9.8, 1955'te % 8, 1960'ta % 8.3, 1965'te 8.9 olarak tespit edilmiştir. Erdem'in araştırmasında ise bu sayı % 11.9 olarak belirlenmiştir. Bkz. Erdem, www.milliyet.com.tr (Erişim: 07.06.2008).

Tablo 19: Türkçe'den Sonra Alınması İstenen Eğitim Dili

Görüş	Yüzde
İngilizce	69,8
Fransızca	8,3
Almanca	2,2
Rusça	4,9
Arapça	5,9
Kürtçe	3,7
Diğer	5,4
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yaklaşık üçte ikisi (% 69.8), çocuklarının Türkçe'den sonra İngilizce eğitim almasını istemektedir. Bu tablonun ortaya çıkmasında ise İngilizce'nin bir dünya dili haline gelmiş olmasının büyük katkısı vardır. Her geçen gün dünya ile daha yakın ilişki içine giren bireylerin, diğerleri için "öteki" olmamaları noktasında İngilizce bilmek önemli bir ayrıcalık olmaktadır. Bunun yanında Fransızca, Almanca, Rusça, Arapça gibi diller de deneklerce ifade edilmiştir. Burada dikkat çeken önemli bir nokta ise katılımcıların % 3.7 ile çocuklarının Türkçe'den sonra Kürtçe eğitim alması yönünde görüş bildirmiş olmalarıdır". Aynı şekilde az da olsa çocuklarının Çerkezce öğrenmesini isteyen bireyler de vardır. Bu deneklerin ikinci bir dil olarak daha çok etnik kökenin ve kültürün bir göstergesi olarak Kürtçe ve Çerkezce'yi tercih etmesinin, kendi etnik yapıları, soyları ya da kültürlerinin devam etmesi amacına dönük bir tercih olarak değerlendirilebilir. Dilin, milleti oluşturan özelliklerin başında geliyor oluşu ve toplumsal mirasın aktarılmasında başat rol oynaması ise bu durumun en önemli nedeni olarak gösterilebilir.

Tablo 20: Evlenme Koşulu

Görüş	Yüzde
Anlaşabildiğim herkesle	54,4
Ayni milletten olması	12,4
Dindar olması	10,2
Koklu bir aileden olması	8,0
Varlıklı olması	4,1
Akraba olması	2,9
Ayni aşiretten olması	2,4
Diğer	5,4
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarıdan fazlası (% 54.4), evlilik şartı için "karşılıklı anlaşmayı" temel koşut olarak görmüştür. Bu durum bir bakıma insan duygu ve düşüncelerinin globalleşme ile birlikte ırk, din, dil, soy gibi kavramların önüne geçtiğinin bir göstergesidir. Buna karşın deneklerin % 12.4'ü evlilik koşulu için "aynı milletten olmayı" tercih ederken, % 10.2'si "aynı dinden" olan biriyle evlenmeyi uygun gördüğünü belirtmiştir.

Tablo 21: "Türk Irkı En üstün Irktır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	55,1
Katılmıyorum	34,6
Cevap yok/fikir yok	10,2
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarından fazlası (% 55.1), Türk ırkını "en üstün ırk" olarak kabul ederken, % 34.6'sı aksi yönde bir görüş bildirmiştir. Deneklerin % 90'ının "Türk" olduğunu gözönüne alacak olursak yaklaşık % 35'lik bir kesim, Türk olduğu halde "Türklüğü" üstün ırk olarak kabul etmediğini dile getirmiştir.

Tablo 22: "Müslümanlık Türklüğün Vazgeçilmez Parçasıdır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	47,6
Katılmıyorum	43,4
Cevap yok/fikir yok	9,0
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 47.6'sı Müslümanlık ile Türklüğü birbirinden ayrılmaz iki öğe olarak görürken, % 43.4'ü Türklük için Müslümanlığın vazgeçilmez bir şart olmadığını ifade etmiştir.[22] Ancak Osmanlı top-

[22] Sitembölükbaşı'nın araştırmasında, görüşülenlerin üçte ikiye yakın bir kısmının (% 63) kendi kimliğini "Müslüman ve Türk" olarak ifade etmiştir. (Bkz. Sitembölükbaşı, 2007, s.76). Erdem'in 1993'te İstanbul'daki kimliklere dair yaptığı araştırmada, "Hepimiz Türk vatandaşıyız, ama değişik kökenlerden olabiliriz. Siz kendinizi ne olarak hissediyorsunuz?" sorusuna % 25.15 oranında "Müslüman" ve "Müslüman Türk" cevabı verilirken, 2007 yılında aynı soruya verilen aynı cevabın % 1.02 düzeyinde kaldığı tespit edilmiştir. (Bkz. Erdem, http://www.milliyet.com.tr [Erişim: 07.06.2008]). Bu yönde bir başka sonuç da Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı'nın 1999 yı-

lumunda, hatta Millî Mücadele döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türklüğün Müslümanlıkla bir değerlendirildiği, bunun yanında Türk-İslâm sentezi ile birlikte Türk milliyetçiliğin dinsel bir motife büründüğü düşünülürse, günümüzde Türk toplumunda, aynı milletten olma kriteri olarak görülen "din birliğinin" zayıfladığı sonucuna varmak mümkündür. Objektif unsurlar arasında sayılabilecek din birliğinin zayıflaması, siyasî anlamda bir millet ve milliyetçilik duygularının güçlendiği yönünde çıkarımda bulunmamıza yardımcı olabilecek önemli bir veridir.

Tablo 23: "Milliyetçilik Ne Kişilerin Ne de Bir Partinin Tekelindedir"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	68,2
Katılmıyorum	18,3
Cevap yok/fikir yok	13,4
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yaklaşık üçte ikisi (% 68.2), milliyetçiliğin ne bir kişinin ne de bir siyasî partinin tekelinde olamayacağı yönünde hemfikir olduklarını belirtmiştir. Milliyetçilik, ulvî bir ideoloji olarak toplumun her üyesince benimsenen bir görüştür. Bu görüş zaman zaman renk değiştirse de temel olan millî birlik ve beraberliğin tesis edilebilmesidir. Bu açıdan böylesi bir siyasî ve sosyal görüşün tek bir kişi ya da siyasal parti tekeline girmesi, toplumu bütünleştirmek yerine tamamen kutuplaştırır. Böylesi bir ortamda kendinden olmayanı "öteki"leştirecek olan birey, patlamaya hazır bir bomba halini alacaktır. Türk siyasal kültüründe de zaman zaman milliyetçi ideolojinin tek bir kişi ya da bir siyasal oluşum tarafından sahiplenilmesi isteği olmuşsa da sağduyulu Türk toplumu kimseye bu oyundan pirim vermemiştir.

---

lında yaptırdığı Siyasal İslâm Araştırmasında karşımıza çıkmaktadır. Araştırmada kendisini öncelikli olarak "Türk vatandaşı" olarak görenler % 53.9, "Müslüman" olarak görenler % 35.7, "Müslüman-Türk" olarak görenler % 4.3 olarak tespit edilmiştir. (Bkz. "Türkiye'de Siyasal İslâm Araştırması, *Posta*, 10 Nisan 1999, www.postagazetesi.net [Erişim: 05.06.2008]). Şen'in araştırması da bu yöndeki sonuçlarla paralelel bir görünüm arz etmektedir. Zira araştırmaya katılanların % 36.7'si kendini "Türk vatandaşı", % 23.3'ü "Müslüman Türk", % 18.4'ü "Türk" ve % 15.8'i "Müslüman" olarak görmektedir. (Bkz. Şen, http://www.milliyet.com.tr [Erişim: 07.06.2008]). Kendini "Müslüman-Türk" olarak görenlerin oranı diğer araştırmalarda olduğu gibi burada da önemli ölçüde düşüş göstermiştir. Ancak yakın zamanda yapılan bütün araştırmaların ortak yönü, Türk toplumunun kimlik tanımlamasında "Türk" ve "Müslüman" kavramlarının en merkezî konum teşkil ettiğidir. (Sitembölükbaşı, 2007, s.77)

Tablo 24: "Milliyetçilik Vatan İçin Ölmek ve Öldürmektir"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	38,5
Katılmıyorum	49,3
Cevap yok/fikir yok	12,2
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarısı (% 49.3), milliyetçiliğin vatan için ölmek ve öldürmek olduğu görüşüne katılmamıştır. Buna karşın yaklaşık % 40'lık bir kesim buna olumlu yaklaşmıştır. Vatan için ölmek ya da öldürmek cümlesine katılmayan bireylerin, özellikle milliyetçilik maskesi altında yapılan şiddete karşı olduklarını ifade etmemiz mümkündür. Türk toplumunun özellikle terör nedeniyle verdiği binlerce can bu algının oluşmasında oldukça etkili bir rol oynamıştır. Bu ifadeye olumlu cevap verenler ise olası bir savaş ya da olağanüstü bir hal karşısında vatan için karşısındakini/düşmanı öldürmeyi meşru görmektedir.

Tablo 25: "Tüm Türkler Tek Bir Devlet Çatısı Altında Birleşmelidir"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	42,2
Katılmıyorum	42,0
Cevap yok/fikir yok	15,9
Toplam	100

Araştırmaya katılan deneklerin, dünyadaki tüm Türklerin tek bir devlet çatısı altında birleşmesi yönündeki ifadeye verdikleri olumlu ve olumsuz yanıt oranı hemen hemen birbirine eşittir. Tüm Türklerin tek bir devlet çatısı altında toplanması gerektiğine inananların oranı % 42.2 iken, bunu kabul etmeyenlerin oranı % 42'dir. Bu nedenle Türk toplumunun, tüm Türkleri tek bir çatı altında birleştirme ideali olarak ifade edebileceğimiz "Turancılık" ile ilgili görüşleri hakkında net bir çıkarımda bulunmak mümkün gözükmemektedir. Bu soruya cevap vermeyenlerin ya da fikir ileri sürmeyenlerin oranı olan % 16'lık kısmın, dağılımı sonrasında sağlıklı bir sonuca ulaşılabileceği değerlendirilmektedir.

Tablo 26: "Milliyetçilik İşini En Güzel Biçimde Yapmaktır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	73,9
Katılmıyorum	13,2
Cevap yok/fikir yok	12,9
Toplam	100

Araştırmaya katılanların büyük bir çoğunlu (% 73.9), milliyetçiliği işini en güzel biçimde yapmak şeklinde değerlendirirken, % 13.2'lik bir kesim bu ifadeye katılmadığını belirtmiştir. Denklerin % 13'lük bir kesimi ise soruya ya cevap vermek istememiş ya da herhangi bir fikir ileriye sürmemiştir.

Tablo 27: "Her Türlü Milliyetçiliğe Karşıyım"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	23,0
Katılmıyorum	57,0
Cevap yok/fikir yok	20,0
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 57'si "her türlü milliyetçiliğe karşıyım" ifadesine katılmadığını, % 23'ü ise bu görüşle paralel düşündüğünü ifade etmiştir. Bu durumu bize göstermektedir ki, Türk toplumunun yarıdan fazlası milliyetçiliğe karşı değildir. Zira araştırmaya katılanları % 48'i siyasî ve sosyal görüş olarak milliyetçi olduklarını ifade etmiştir. (Bkz. Tablo 7) Böylelikle bir kez daha ifade edecek olursak, Türk toplumunda hâkim olan siyasî ve sosyal görüş milliyetçiliktir.

Tablo 28: "Milliyetçilik Kelimesi Her Zaman Yanlış Yorumlanmıştır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	57,8
Katılmıyorum	24,6
Cevap yok/fikir yok	17,6
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarıdan fazlası (% 57.8), milliyetçiliğin yanlış yorumlanan bir kelime olduğu yönünde görüş bildirmiş, % 24.6'lık bir kesim ise bu görüşe katılmamıştır. Toplumun yarından fazlasının (Bkz. Tablo 27) milliyetçiliğe karşı olmadığı halde yakın bir oranla milliyetçiliği yanlış yorumlanan bir kavram olarak görmesi, Türk siyasal kültürünün kendine has özellikleri ile açıklanabilecek bir durumdur. Deneklerin milliyetçiliği yanlış yorumlanan bir kavram olarak değerlendirilmesinde, milliyetçiliğin çoğu zaman bir siyasal parti ile bağdaştırıldığı, söz konusu siyasal partinin söylev ve icraatlarının "milliyetçilik" olarak algılandığı, bu durumun da çoğu zaman milliyetçiliğin yanlış yorumlanmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Milliyetçilik maskesi altında yapılmaya çalışılan ayrılıkçı her türlü faaliyet, toplumda şiddete neden olmakla birlikte bölünmeyi daha da artırmaktadır. Bu durum ise, kelimenin gerçek anlamından uzaklaşılarak farklı anlamlara bürünmesine neden olmakta; pek çok toplumda millî bütünleşmeyi sağlayan bu kavram, maalesef Türk toplumunda zaman zaman şiddetin nedeni olabilmektedir.

Tablo 29: "Hepimiz Türk Olmaktan Önce Müslüman'ız"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	53,2
Katılmıyorum	31,7
Cevap yok/fikir yok	15,1
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarıdan fazlası (% 53.2), Müslümanlığı, Türklükten önce varolan bir kimlik şeklinde algılamaktadır. Türklüğü modern bir kimlik, Müslümanlığı ise geleneksel bir kimlik olarak düşünecek olursak bu soruya olumlu cevap verenlerin, modern ve geleneksel kimliğe eşit derecede sahip çıkıp iki kimlik arasında bir denge oluşturduğu ifade edilebilir. Diğer yandan bu soruya olumsuz cevap veren % 31.7'lik kesimin ise, geleneksel kimlikte bağımsız bir Türk kimliğini benimsedikleri sonucuna varmak mümkündür. Zira özellikle Osmanlı Devleti döneminde toplumun kendisini ilk ve öncelikli olarak dinle tanımladığı hatırlanacak olursa, buradaki kimlik tanımlamasının Türk kimliği lehine geliştiği yönünde bir tespit yapmak olasıdır.[23]

[23] Sitembölükbaşı'nın elde ettiği sonuçlar, millet yaratma sürecinin önemli ölçüde sonuca ulaştığını göstermektedir. Zira kendini sadece "Türk" olarak görenlerin oranı (%

Tablo 30: "Aynı Irktan Olmayan Biriyle Kız Alıp Vermeye Karsıyım"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	24,6
Katılmıyorum	60,7
Cevap yok/fikir yok	14,6
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarıdan fazlası (% 60.7), "aynı ırktan kız alıp vermeye" karşı olmadığını belirtmiştir. Buradan çıkaracağımız sonuç şudur ki, evlenme koşulu olarak % 54.4 ile anlaşabildiği herkesle evlenebileceğini belirten denekler aynı düşünceyi bu ifade de tekrarlamıştır. (Bkz. Tablo 20) bu sonuca göre, Türk toplumunun duygu ve düşünceleri, günümüzde artık dil, din, millet, ırk gibi kavramların ötesine geçerek daha global bir hâl almıştır. Evlilik gibi toplumun temelini oluşturacak ailenin kurulmasında bile aynı ırktan ya da milletten birinin eş olarak seçilmesini şart görmeyen Türk toplumundaki bu değişim hem olumlu hem de olumsuz sonuçları içinde barındırmaktadır. Olumludur, çünkü Türk toplumu artık dünya ile daha çok entegre olmuştur. Bireylerin vizyonu genişlemiş; tabular yıkılmaya başlamıştır. Ama aynı zamanda bu süreç olumsuzlukları da beraberinde getirmektedir. Kültür çatışmaları, bu nedenle yıkılan evlilikler, çocukların yaşadığı ikilem ilk başta akla gelenler arasındadır. Ancak bu süreç, içinde bulunduğumuz çağın artı ve eksileri olarak kaçınılmaz bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Olumsuzlukları olumluya çevirebilme isteği ve kabiliyeti ise süreçten görülecek zararı en aza indirmenin akıllıca yoludur.

Bunun yanında % 24.6'lık bir kesim ise kız alıp vermede aynı ırkın gerekliliğine işaret etmiştir. Yine evlenme koşulu olarak aynı milletten olma kriteri burada biraz daha artış göstermiştir. Şu da bir gerçektir ki, Türk toplumunda önemli bir kesim evlilikte aynı ırktan ya da milletten olmayı en temel şart olarak görmektedir.

Tablo 31: "Türk Olmadığını Bildiğim Esnaftan Alış-Veriş Yapmam"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	14,7
Katılmıyorum	74,3
Cevap yok/fikir yok	11,0
Toplam	100

18.2), kendisini sadece "Müslüman" olarak görenlere (% 6.4) üç kat daha fazladır. Bkz. Sitembölükbaşı, 2007, s.76.

Araştırmaya katılanların çok büyük bir kısmı (% 74.3), Türk olmadıklarını bildikleri birinden alış-veriş yapmamaya katılmadıklarını belirtmiştir. Sadece % 15'lük gibi bir kesim alış-veriş yapacakları kişilerin Türk olması gerektiğini belirtmiştir. Özellikle günümüzde globalleşmenin kendisini en iyi ve acımasız şekilde gösterdiği alan ekonomidir. Artık dünya küçülmüştür ve kapitalizmin şartlarında ayakta durabilmek gerekli şartlar millet, din, soy gibi kavramların önüne geçmiştir. Türk toplumu da dünya genelinde yaşanan bu gelişime ayak uydurduğunu verdiği cevaplarla açıkça göstermiştir. Buradan şuna ulaşabiliriz ki, sermayenin milleti ve vatanı yoktur. Bireylerin öncelikle düşündükleri kârlarıdır. Günümüz gerçeğinde bireyler talep ettikleri ürünü en ucuz şekilde satın almaya ya da en kazançlı biçimde satmaya odaklanmıştır. Bu nedenle alış verişin aynı millet üyesi taraflarca yapılma istek ve arzusu elde edilecek kazancın oldukça gerisine düşmüştür.

Tablo 32: "Milliyetçilik Irkçılıktır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	20,2
Katılmıyorum	62,4
Cevap yok/fikir yok	17,3
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 62.4'ü milliyetçiliği ırkçılık olarak görmemekte iken, % 20.2'si milliyetçiliği ırkçılık olarak algılamaktadır. Milliyetçiliğin en çok karıştırıldığı, ancak tarih sahnesinde de en acımasız örnekleriyle yaşandığı kavram ırkçılıktır. Türk toplumu ırkçı bir milliyetçilik anlayışını hiçbir zamanında tecrübe etmemiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerek arkeolojik ve antropolojik gerekse biyolojik çalışmalarda Türk ırkının üstün ırk olduğu ya da beyaz ırk içinde yer aldığı yönünde tezler ortaya atılmışsa da gerek resmî gerekse toplumsal düzlemde bu görüşler ses bulmamıştır. Bu nedenle Türk toplumu milliyetçiliği ırkçılık olarak algılamamaktadır.

Tablo 33: "Milliyetçiyim Ama Irkçı Değilim"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	64,6
Katılmıyorum	16,8
Cevap yok/fikir yok	18,5
Toplam	100

Araştırmaya katılanlar, "milliyetçilik ırkçılıktır" ifadesinde olduğu gibi hemen hemen aynı oranla "ırkçı" olmadığını ifade etmiştir. % 64.6'lık bir kesim kendisini milliyetçi olarak görürken ırkçılığı kabul etmemektedir. % 16.8'lik bir kesim ise bu ifadeye katılmadığı yönünde görüş bildirmiş, % 18.5'lik bir kesim ise bu ifade ile ilgili bir fikir beyan etmemiştir.

Tablo 34: "Milliyetçilik Türklükle Gurur Duymaktır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	62,0
Katılmıyorum	23,9
Cevap yok/fikir yok	14,1
Toplam	100

Ankete katılanların % 62'si, "milliyetçiliği Türklükle gurur duymaktır" şeklinde algılarken, yaklaşık % 24'lük bir kesim bu görüşe katılmamıştır. Daha önceki farklı sorularda da görüldüğü üzere Türk toplumunda hâkim olan siyasî ve sosyal görüş milliyetçiliktir. Ankete katılanların da % 90 oranla kendini Türk olarak kabul ettiğini göz önüne alacak olursak (Bkz. Tablo 6) bu sonuç araştırmamızda çıkan diğer sonuçları doğrulamaktadır. Burada üzerinde durulması gereken konu, milliyetçiliği Türklükle gurur duymayan deneklerin algılarıdır. Milliyetçiliği % 20'lik bir oranla ırkçılık olarak gören deneklerin (Bkz. Tablo 32) bu ifadeye katılmadığını, ayrıca kendini Türk olarak görmeyen % 10'luk kesimin de yine aynı şekilde bu soruya olumsuz görüş bildirdiğini değerlendirecek olursak, araştırma sonuçlarının birbirine paralellik gösterdiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Tablo 35: "Türklük, Utanılacak Değil, Övünülecek Bir Kavramdır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	77,8
Katılmıyorum	9,3
Cevap yok/fikir yok	12,9
Toplam	100

Araştırmaya katılanların çok büyük bir kısmı (% 77.8), Türklüğü "övünülecek" bir kavram olarak algılamaktadır. Milliyetçiliği Türklük kavramıyla gurur duymak şeklinde görenlerle birlikte milliyetçiliği Türklükle gurur duymak şeklinde algılamayanların da burada (Bkz. Tablo 35) Türklüğü övünülecek bir kavram olarak gördüklerini rahatlıkla ifade etmemiz mümkündür. Zira milliyetçilik özü itibariyle ait olunan milletin değerlerinin ko-

runmasıdır. Bu anlamıyla Türk toplumunda hâkim olan milliyetçi görüşün, bu şekilde bir sonuç vermesi oldukça anlamlıdır.

Tablo 36: "Milliyetçiler Devletine Daha Bağlıdır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	48,8
Katılmıyorum	35,6
Cevap yok/fikir yok	15,6
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yaklaşık yarısı (% 48.8), "milliyetçilerin devletine daha bağlı oldukları" görüşüne katıldığını ifade etmiştir. Milliyetçilerin devletine daha bağlı olduğu görüşüne katılmayanların oranı ise % 35.6'dır. Deneklerin yarıya yakın bir kısmının milliyetçi olanların devletine daha bağlı olacağını düşünmesi, Türk toplumundaki devlet, millet ve milliyetçilik algısının önemli bir göstergesidir. Türk toplumundaki devlet tasavvuru, devlete pek çok anlam yüklemektedir. Bu anlamıyla devlet, aynı milletten olan insanların birlikteliğinin en temel sağlayıcısıdır. Bu durumun oluşmasında ise, Cumhuriyet Türkiyesi'nde yeni bir Türk kimliği oluşturulmasının devlet eli ile gerçekleştirilmesinin önemli bir etkisi vardır. Devlet, kendini oluşturan başlıca unsuru, yani milleti yaratmaya çalışmış; bundan da başarılı olmuştur. Ümmet anlayışından millet anlayışına geçen toplumun oluşturduğu milliyetçilik anlayışı, bu geçişi sağlayan devlete bağlılığı temel almıştır.

Buna karşın, denekler azımsanmayacak bir oranla, milliyetçilerin devletine daha bağlı olacağına katılmadıkları yönünde görüş bildirmiştir. Bu sonucun, Türk toplumunun millet algısı ile yakın ilişkisi vardır. Türk toplumu, milleti daha çok etnik-soy temel üzerinden tahayyül etmektedir (Bkz. Tablo 8). Etnik-soy temelli milliyetçilikte sadakat gösterilen, asıl olarak devlet değil, millettir. Zira vatandaş ile siyasal bir birim olan devlet arasındaki ilişki, sadakat ve bağlılık gibi unsurların yanında, duygusal boyut olarak etnik köken, dil, din, kültür gibi etkenler sayesinde sağlanabilir. Deneklerin yarıya yakınının böyle bir ifadeye katılmayışının farklı bir nedeni olarak da devlete bağlılık ile bir siyasî ve sosyal görüşün bir ilgisinin olmadığını düşünmeleri gösterilebilir. Milliyetçi olmayan bir bireyin de devletine bağlı olabileceğini ya da çok daha faydalı işler yapabileceğini değerlendirecek olursak bu görüşün dağılımı daha iyi anlamlandırılabilecektir.

Tablo 37: "Güçlü Bir Devlet Milliyetçiliği Güçlendirir"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	61,7
Katılmıyorum	22,0
Cevap yok/fikir yok	16,3
Toplam	100

Ankete katılanların büyük bir çoğunluğu (% 61.7), güçlü bir devletin milliyetçiliği güçlendireceği görüşündedir. % 22'lik bir kesim ise bu düşüncenin karşısında konumlanmıştır. Güçlü bir devletten kastedilen, bireyin temel hak ve özgürlüklerini koruyan, demokrasinin gereklerini yerine getiren, fırsat eşitliğini her alanda ve şartta sağlayan, sosyal adaleti tesis ederek bireyi güvence altına alan mekanizmadır. Bu durum, hiç kuşkusuz bireyin devlet ile olan bağını güçlendirecek, devleti oluşturan milletin üyesi olmanın ayrıcalığı, milliyetçi duyguların daha belirginleşmesini sağlayacaktır. Tam tersi durumda ise, menfaatlerinin korunmadığını düşünen birey ile devlet çatışacak, millete mensubiyet duygusu zayıflayacaktır. Bu sonuç, Türk toplumunun güçlü bir devlet talebi olduğunu açıkça göstermektedir. Aslında bu durum birbirini besleyen ve iç içe geçmiş süreçleri kapsar: Güçlü devlet bireyini korur; korunduğunu hisseden birey devleti için daha çok çalışır; bu amaç ise toplumsal birlik ve beraberliği artırarak milliyetçi duyguları besler.

Diğer yandan, milliyetçilik, milletle devleti eşitlemeye çalışan bir harekettir. Milletle devlet arasında yakın bir bağ kurulamadığı taktirde milliyetçiliğin toplumsal ve siyasal öneminin yok olacağı açık bir gerçektir. Milliyetçilik tarihsel önemini de milletlerin kendi kaderini tayin prensibi doğrultusunda ortaya koyan ulus-devlet olgusuna borçludur. Ancak milliyetçi ideolojinin devletten çok millete üzerine odaklandığını da söylemek yanlış olmaz. Milliyetçilik için korunması gereken millettir ve bu korunmayı sağlayarak milleti uluslararası arenada etkin kılacak olan ise devlettir. Devlet ile millet arasındaki uyum, milliyetçiliğin beslendiği en önemli kaynaktır. Bu nedenle güçlü bir devlet ile milliyetçilik arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur.

Tablo 38: "Türk Milliyetçiliği Bir Baskı Aracı Olarak Kullanılmaktadır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	38,5
Katılmıyorum	44,1
Cevap yok/fikir yok	17,3
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarıya yakını (% 44.1), Türk milliyetçiliğinin bir baskı aracı olarak kullanıldığına" katılmazken, yaklaşık % 40'lık önemli bir kesim bu ifadeyle paralel düşündüğünü belirtmiştir. Türk milliyetçiliğini bir baskı aracı olarak görenlerin yüksek oranı, kendini Türk olarak kabul eden deneklerin de bu yönde bir görüş bildirdiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Zira araştırma, % 90'lık yüksek bir yüzdeyle kendini Türk olarak hisseden denekler üzerinde gerçekleştirilmiştir. (Bkz. Tablo 6) Araştırmaya katılan deneklerin, yaklaşık % 3'ünün Türklüğü bir "baskı aracı" ve "ayrımcılığın ve ırkçılığın" nedeni olarak gördüğünü belirtirsek (bkz. Tablo 9), ortaya çıkan bu sonuç oldukça şaşırtıcıdır.

Bu konuya, tarihsel süreç ve Türk siyasal kültürünün karakteristik özellikleri bağlamında yaklaşacak olursak daha sağlıklı çözümlemeler yapabiliriz. Bu topraklarda yüzyıllarca kardeş gibi yaşayan farklı milletlere, etnisiteye, dinlere, mezheplere ait insanların ortak bir amaç için çoğu zaman omuz omuza mücadele vermiştir. Ancak, özellikle son yirmi yıl içinde bu birlik ve beraberlik duygusu bir kırılma yaşamış, toplumun bazı kesimleri "ötekileştirilmiş"tir. Bunun nedeni olarak Türk milliyetçiliğinin görülüyor olması ise, bu soruya verilen cevapların dağılımını daha anlamlı hale getirmektedir. Ancak hemen ifade edelim ki, buradaki Türk milliyetçiliği, Millî Mücadele döneminde filizlenmeye başlayan ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte belirginleşerek yeni bir milletin inşasında başat rol oynayan milliyetçilik değil, üzerinden siyasal pirim yapılmak istenen milliyetçiliktir. Milliyetçiliği tek bir kişinin ya da siyasî bir oluşumun tekelinde görmeyen deneklerin yoğunluğu da zaten bu durumun çarpıklığını daha net ortaya koymaktadır.

Tablo 39: "Askerlik Peygamber Ocağıdır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	50,7
Katılmıyorum	29,0
Cevap yok/fikir yok	20,2
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarıdan fazlası (% 50.7), askerliği "peygamber ocağı" olarak görürken, yaklaşık % 30'u bu görüşe katılmadığını belirtmiş, % 20'lik bir kesim de bu konuda herhangi bir fikir ileri sürmemiştir. Türk toplumunun askerliğe verdiği önemin bir göstergesi olarak değerlendirebileceğimiz bu sonuçları, devlet yapısı içinde askerlik kurumuna yüklenen anlamla açıklamamız mümkündür. Gerek fetihçi Osmanlı devletinde

gerekse Cumhuriyet Türkiyesi'nde ordu çok önemli bir konumda olmuştur. Köklü bir tarihi geçmişe sahip olan Türk Silahlı Kuvvetleri, Türk vatanını, istiklâl cumhuriyetini, devletin hak ve menfaatlerini korumak ve kollamak görevini üstlenmiştir. Askerlik ya da vatan hizmeti ise, anayasa ile düzenlenmiştir. 1982 Anayasası'nın 72. maddesine göre: "Vatan hizmeti, her Türkün hakkı ve ödevidir..." Yani, 18 yaşını bitirmiş her Türk erkeği askerlik görevini yerine getirmek zorundadır. Askerliğin anayasal zorunluluk olmasının yanında Türk toplumu için ayrı bir önemi vardır ki, bu da "şehitlik" mertebesidir. Vatan uğruna can vermek, Türk toplumunun tarihsel süreç içinde her dönem tecrübe ettiği bir gerçeklik olmuş ve dolayısıyla askerlik hizmeti, vatan savunmasının yanında özel bir anlamla yüklenmiştir.

Tablo 40: "Vergi Vermek Kutsaldır"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	61,2
Katılmıyorum	25,1
Cevap yok/fikir yok	13,7
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 61.2'si, vergi vermenin kutsal olduğuna inanmaktadır. Zira vergi ödevi anayasa ile düzenlenmiştir. 1982 Anayasası'nın 73. maddesine göre: "Herkes, kamu giderlerini karşılamak üzere, malî gücüne göre, vergi ödemekle yükümlüdür." Kamu giderlerinin karşılanması toplumdaki bireylerin verdiği vergilerle mümkün olabildiğinden, vergi vermenin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Bunun yanında vergi vermenin kutsallığı, bireylerin, birbirine karşı "hak" yaklaşımı noktasında da kendini göstermektedir.

Tablo 41: "İmkânım Olsa Çocuğumu Askere Göndermem"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	27,1
Katılmıyorum	62,7
Cevap yok/fikir yok	10,2
Toplam	100

Araştırmaya katılanların % 62.7'si, "imkânım olsa çocuğumu askere göndermem" ifadesine katılmazken, % 27.1'i bu görüşe katıldığını belirtmiştir. Askerliği peygamber ocağı olarak gören deneklerin, bu ifadeye katılmayanlarla hemen hemen aynı oranda olması, Türk toplumunun askerlik konusunda tutarlı bir yaklaşım sergilediğinin göstermektedir. Ancak, çocu-

ğunu askere göndermek istemeyenlerin yoğunluğu dikkat çekicidir. Bunu birkaç nedenle açıklayabiliriz. Öncelikle, toplumdaki bazı bireylerin askerlik hizmetini farklı bir biçimde yorumlamaktadır. Askerliği vatana hizmetten çok, bir kuruma hizmet şeklinde değerlendiren bireylerin bu görüş üzerinde yoğunlaşması olasıdır. Bunun yanında, çocuklarının terör belası yüzünden "vatan topraklarında" ölmesini istemeyen bireylerin de bu eğilimde olması mümkündür. Terörist başının yakalanmasından sonra da azalmayan*, ayrıca son dönemlerde acımasız yüzünü bir kez daha gösteren, hatta günümüz Türkiyesi'nde siyasî bir boyut kazanmaya çalışan terör olgusu, Türk toplumunun sabrını her geçen gün daha da zorlamaktadır. Verilen bunca cana rağmen çözümlenemeyen bu sorun, kronik bir hale gelmiştir ve toplumun askerlik hizmetine bakışında farklılaşmaya neden olmuştur.

Tablo 42: "Vatan Uğruna Gerekirse Canımı Bile Veririm"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	72,4
Katılmıyorum	15,9
Cevap yok/fikir yok	11,7
Toplam	100

Araştırmaya katılanların büyük bir çoğunluğu (% 72.4), "vatan uğruna gerekirse canımı bile veririm" ifadesine katılmaktadır. Milliyetçiliği vatan için ölmek ya da öldürmek olarak görmeyen % 50'lik kesim (Bkz. Tablo 24), "vatan" teması öne çıkartılarak tekrar yöneltilen bu ifadeye büyük oranla katılmıştır. Bu da göstermektedir ki, "vatan" kavramı, Türk toplumu için büyük öneme sahiptir. "Vatan Sana Canım Feda", "Vatan Sağolsun", "Şehitler Ölmez Vatan Bölünmez" gibi ifadeler de bu çıkarımımızın yerinde örnekleridir. Bu bağlamda Türk toplumunda hâkim siyasî ve sosyal görüş olan milliyetçiliğin, üzerinde yaşanılan toprak parçası olarak "vatana" yüklenen bu anlamda büyük rol oynadığı bir gerçektir.

---

* Terörist başı Abdullah Öcalan, 16 Şubat 1999'da Türk güvenlik güçlerince Kenya'da yakalanarak Türkiye'ye getirilmiştir. İmralı Adası'nda 31 Mayıs 1999 günü yargılanmaya başlayan ve dokuz duruşma ve yaklaşık bir aylık süre sonunda terör örgütü elebaşı sanık Öcalan, TCK'nın "vatana ihanet" hükmünü düzenleyen 125. maddesine göre idam cezasına çarptırılmış, bu ceza Yargıtay tarafından onaylanmıştır. Ancak, Anayasa değişikliği ile TCK'daki idam cezasının kaldırılması, bu cezayı müebbet hapse dönüştürmüştür. Bkz. Tuncay Özkan, *Abdullah Öcalan: Neden Verildi? Nasıl Yakalandı? Ne Olacak?*, 5. baskı, Alfa Yay., İstanbul, 2005, s.182.

Tablo 43: "Bu Devlete Vergi Verilmez"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	28,0
Katılmıyorum	57,6
Cevap yok/fikir yok	14,4
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yaklaşık % 58'i, "bu devlete vergi verilmez" ifadesine katılmazken, % 28'lik bir kesim bu devlete vergi verilmemesi gerektiği yönünde görüş bildirmiştir. Bu noktada, vergi vermeyi kutsal gören % 61.2'lik yoğunluk (Bkz. Tablo 40), bu devlete vergi verilmesi gerektiğinde hemfikir olan grupla paralellik göstermiştir. Bu devlete vergi verilmemesi gerektiğini düşünen kesim ise, vergi vermeyi kutsal olarak görmeyen katılımcılarla (% 25.1) paralellik gösterek tutarlı bir sonuç vermiştir. Devlete vergi verilmemesi gerektiğini düşünen bireylerin dikkate aldığı en önemli husus, toplanan vergilerin kamu ihtiyaçlarını gidermede isabetli kullanılamadığıdır. Ayrıca, toplanan vergilerde adaletli bir dağıtımın yapılmadığını düşünen bireylerin de devlete vergi verilmemesi gerektiği yönünde seçim yaptığını belirtmemiz yanlış olmayacaktır. "Tüyü bitmemiş yetim hakkı" sözüne kaynaklık eden de bu anlayış, Türk toplumunun, toplanan vergiler konusunda hassasiyetini göstermesi açısından önemlidir. Yani toplumdaki bireylerden gelirleri ölçütünde eşit olarak alınan vergilerin, belirli bir kesim tarafından hoyratça kullanılması, böyle bir kanaatin oluşmasında etkili olmuştur. Yine vergi vermeyenlere/kaçıranlara uygulanan cezaların caydırıcı olmadığını düşünen katılımcıların, bu görüşte yoğunlaşması olasıdır.

Tablo 44: "Milliyetçilik Şiddete Neden Olur"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	22,2
Katılmıyorum	56,8
Cevap yok/fikir yok	21,0
Toplam	100

Araştırmaya katılanların yarıdan fazlası (% 56.8), milliyetçiliğin şiddete neden olmadığını belirtirken, % 22.2'si milliyetçiliği bir şiddet nedeni olarak görmektedir. Türk milliyetçiliğini bir baskı aracı olarak gören % 38'lik oran (Bkz. Tablo 38) bu ifadede düşüş göstermektedir. Buradan şu sonuca varabiliriz ki, baskı aracı olarak görülen milliyetçilik, şiddet noktasından ziyade daha çok psikolojik seviyede kendini göstermektedir.

Tablo 45: "Milliyetçilik Toplumu Böler"

Görüş	Yüzde
Katılıyorum	27,6
Katılmıyorum	54,6
Cevap yok/fikir yok	17,8
Toplam	100

Ankete katılanların yarıdan fazlası (% 54.6), milliyetçiliğin toplumu böleceği görüşüne katılmazken, % 27.6'sı milliyetçiliğin toplumu böldüğünü ifade etmiştir. Bu dağılım milliyetçiliğin şiddete neden olduğu ifadesindeki dağılımla bir paralellik göstermektedir. (Bkz. Tablo 44) Milliyetçiliğin şiddete neden olmadığını düşünenlerin oranı ile milliyetçiliğin toplumu bölmeyeceğini düşünenlerin oranı hemen hemen aynıdır. Aynı şekilde milliyetçiliği bir şiddet nedeni olarak görenler ile milliyetçiliğin toplumu böleceğini değerlendirenler benzer oranlarda dağılım göstermiştir.

Araştırmamızda deneklere ayrıca, "en çok izlenen TV", "en çok okunan gazete", "en beğenilen yazar", "en beğenilen sanatçı" ve "en beğenilen tarihî/siyasî şahsiyet" konularının tespiti amacıyla da açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Ancak alınan cevapların çok çeşitlilik göstermesi, bunları bir tablo halinde sunmamızı mümkün kılmamıştır. Bu nedenle ilgili başlıklar hakkında fikir vermesi amacıyla en çok frekansın olduğu ilk beş veriyi açıklamanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Araştırmaya katılanların en çok izlediği TV kanalları sırasıyla şöyledir: % 18.5 Kanal D, % 17.3 Show TV, % 12.9 NTV, % 7.6 TRT 1 ve % 6.6 Samanyolu;

Araştırmaya katılanların en çok okuduğu gazeteler sırasıyla şöyledir: % 27.4 Hürriyet, % 12.2 Posta, % 7.8 Cumhuriyet, % 6.1 Milliyet ve % 4.4 Sabah.

Araştırmaya katılanların en beğendiği yazarlar sırasıyla şöyledir: % 4.9 Orhan Pamuk, % 4.4 Reşat Nuri Güntekin, % 3.9 Emin Çölaşan, % 3.4 Mehmet Akif Ersoy ve % 3.2 Turgut Özakman.

Araştırmaya katılanların en beğendiği sanatçılar sırasıyla şöyledir: % 9.8 Sezen Aksu, % 4.7 İbrahim Tatlıses, % 3.2 Zeki Müren, % 2.9 Orhan Gencebay ve % 2.2 Mustafa Yıldızdoğan ve Neşet Ertaş.

Araştırmaya katılanların en beğendiği tarihî/siyasî şahsiyetler ise sırasıyla şöyledir: % 41 Mustafa Kemal Atatürk, % 9.3 Turgut Özal, % 6.9 Fatih Sultan Mehmed, % 5.9 Alparslan Türkeş ve % 2.2 Bülent Ecevit.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmı ise, anketimizde yer alan ve Türk toplumunun millet ve milliyetçilik algısını tespit etmeye yönelik farklı sorulara ait frekans tablolarının birbiri ile karşılaştırılması sonucunda birbirini destekleyen daha anlamlı sonuçlara ulaşılmamızı sağlayacak çözümlemelerden oluşacaktır. Şunu hemen ifade edelim ki, bu tür çalışmalarda farklı sorulara ait frekans tablolarının "çaprazlama" denilen metotla ilişkilendirilmesi sonucunda çok sayıda veriye/tabloya ulaşılmaktadır. Ancak bu veriler/tablolar arasında chi-square/kay kare testi uygulanarak, tablolarda yer alan değişkenlerin değerlendirilebilme güvenilirliği/anlamlılığı test edilmiş, anlamlı sonuçlar vermeyen tablolar çözümleme dışında tutulmuştur. Ayrıca, çözümlemeye dâhil edilen tabloların, çalışmamızın kuramsal yaklaşımıyla ilişkili ve Türk toplumunun millet ve milliyetçilik kavramları hakkındaki algılarını ortaya koyabilme niteliğinde olmasına da özen gösterilmiştir.

Tablo 46: Ankete Katılanların Yaşı Dağılımı ile "Türk" Olmayı Tanımlayan İfade Arasındaki İlişki

Ankete Katılanların Yaşı	"Türk" Olmayı Tanımlayan İfade								Toplam
	Türk vatandaşı olmak "Türk" olmaktır	Türk ırkından olmak "Türk" olmaktır	Türkiye'de doğmak ve büyümek "Türk" olmaktır	Türkçe anadile sahip olmak "Türk" olmaktır	Müslüman olmak "Türk" olmaktır	"Ne Mutlu Türküm Diyene" ifadesini kabul etmek "Türk" olmaktır	Kendini Türk olarak hissetmek "Türk" olmaktır	Diğer	
18-24 arası	31,3%	30,6%	16,0%	4,2%	8,3%	4,9%	1,4%	3,5%	100%
25-34 arası	36,9%	23,0%	17,2%	1,6%	13,9%	0,0%	1,6%	5,7%	100%
35-44 arası	39,1%	21,9%	12,5%	7,8%	14,1%	0,0%	1,6%	3,1%	100%
45-54 arası	45,5%	23,6%	10,9%	7,3%	10,9%	1,8%	0,0%	0,0%	100%
55-64 arası	35,3%	11,8%	23,5%	5,9%	17,6%	0,0%	0,0%	5,9%	100%
65 ve üzeri	37,5%	25,0%	25,0%	0,0%	12,5%	0,0%	0,0%	0,0%	100%
Toplam	36,3%	25,1%	15,6%	4,4%	11,7%	2,0%	1,2%	3,7%	100%

Araştırmaya katılanların yaş dağılımı ile "Türk" olmayı tanımlayan ifade arasındaki ilişkiye bakıldığında, deneklerin yaşları ilerledikçe, toplumsal/kültürel değerlere daha bağlı olarak bir tanımlama eğilimi gösterdiği sonucuna varılmaktadır. Anayasal bir özellik olarak "vatandaşlık" bağı ile Türklüğün tanımlanması noktasında, yani iradî olarak aidiyetin belirlenmesinde; deneklerin hemen hemen tamamı bu yönde bir eğilim göstermiştir. Ancak, etnik-soy temelli millet ve milliyetçilik yaklaşımının unsurları olarak kabul edilebilecek, "aynı ırktan olma", "aynı topraklarda doğma

ve büyüme", "aynı dili konuşma", "aynı dinden olma" gibi özelliklerin, yaşın ilerlemesiyle ve özellikle de 55-64 ve üzeri yaşlarda daha belirginleştiğini ifade etmek mümkündür.

Özellikle 18-24 yaş arasındaki deneklerde ise, millet ve milliyetçilik yaklaşımında hem "vatandaş olmak" hem de "aynı ırktan olmak" düşünceleri hemen hemen dengeli bir dağılım göstermiştir. Bu nedenle 18-24 yaş arasındaki bireylerin, millet ve milliyetçiliği "kontrata dayalı", "siyasal" ya da "sübjektif" kriterlerle mi yoksa "geçmişe dayalı ya da bir tarihin ürünü" veya "objektif" kriterlerle mi ele alındığı net değildir. Bunun en büyük nedeni olarak da, bu yaş aralığındaki deneklerin dünya görüşlerinin tam olarak belirginleşmemesi gösterilebilir. Zira 45-54, 55-64 ve üzeri yaşa sahip deneklerde görüş çizgisindeki netlik çok daha belirgin bir biçimde tespit edilebilmektedir.

Tablo 47: Mensup Olunan Etnisite ile Kendini Türk Olarak Hissetme Nedeni Arasındaki İlişki

Mensup Olunan Etnisite	Kendini Türk Olarak Hissetme Nedeni						Toplam
	Türk olarak hissetmiyorum	Mecbur kaldığım için öyle görünüyorum	Türkiye'de doğmuş olmam	Ailemin Türk olması/ ana-babamın Türk olması	Türk milletinin büyüklüğüne inanmam	Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmam	
Türk	2,2%	2,2%	17,7%	33,5%	43,6%	0,8%	100%
Arap	0,0%	0,0%	25,0%	25,0%	25,0%	25,0%	100%
Çerkez	0,0%	0,0%	80,0%	20,0%	0,0%	0,0%	100%
Kürt	20,0%	35,0%	25,0%	0,0%	20,0%	0,0%	100%
Laz	0,0%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%	0,0%	100%
Diğer	0,0%	11,1%	33,3%	33,3%	22,2%	0,0%	100%
Toplam	2,9%	3,9%	19,0%	31,7%	41,5%	1,0%	100%

Araştırmaya katılanların mensup olduğu etnisite ile kendini Türk olarak hissetme nedenleri karşılaştırdığımızda; kendilerini Türk olarak hisseden bireylerin % 43.6'sı, bunu Türk milletinin büyüklüğüne olan inançlarına bağlarken, % 33.5'i bunun nedenini ailesinin Türk olmasında, % 17.7'si ise Türkiye'de doğmuş olmasında bulmaktadır.

Buna karşılık, kendini "Kürt" etnisitesine mensup olarak gören deneklerin yarıdan fazlası (% 55), kendisini Türk olarak hissetmediği yönünde görüş bildirmiştir. Söz konusu denklerin %20'si, aslında kendini Türk olarak hissetmezken, % 35'i mecbur olarak öyle göründüğü yönünde bir dağılım vermiştir. Bu sonuçlara göre, kendini "Kürt" etnisitesi içinde gören

deneklerin büyük bir kısmı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmalarına karşın kendilerini Türk olarak hissetmemekte; Türk toplumu içindeki kendini tanım noktasındaki farklılık da genel olarak Türk/Kürt ayrımı ile belirginleşmektedir.

Tablo 48: Mensup Olunan Etnisite ile "Türklük/Türküm" İfadesinin Verdiği Hissiyat Arasındaki İlişki

Mensup Olunan Etnisite	"Türklük/Türküm" İfadesinin Verdiği Hissiyat						Toplam
	Gurur duyarım	Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olduğumu hissederim	Türk olmayanlar üzerinde baskı kurar	Türkiyeli olduğumu hissederim	Ayrımcılığa ve ırkçılığa sebep olur	Diğer	
Türk	70,6%	19,6%	0,8%	6,5%	0,3%	2,2%	100%
Arap	25,0%	25,0%	0,0%	25,0%	0,0%	25,0%	100%
Çerkez	60,0%	40,0%	0,0%	0,0%	0,0%	0,0%	100%
Kürt	25,0%	5,0%	30,0%	20,0%	10,0%	10,0%	100%
Laz	80,0%	0,0%	0,0%	20,0%	0,0%	0,0%	100%
Diğer	66,7%	11,1%	11,1%	0,0%	0,0%	11,1%	100%
Toplam	67,8%	18,8%	2,4%	7,3%	0,7%	2,9%	100%

Araştırmaya katılanların, kendilerini mensup olarak hissettiği etnisite ile "Türklük/Türküm" ifadesinin verdiği hissiyatı karşılaştırdığımızda, karşımıza belirgin olarak, kendini "Kürt" etnisitesi içinde gören deneklerin, "Türklük" ifadesine olumsuz bir anlam yüklediği sonucu çıkmaktadır. Kendilerini "Kürt" etnisitesine mensup gören katılımcıların % 30'u Türklüğü, Türk olmayanlar üstünde baskı kuran bir kavram olarak algılarken, % 10'u bu ifadenin ayrımcılığa ve ırkçılığa neden olduğunu belirtmiştir. Yine aynı etnisite içindeki deneklerin % 20'si Türklük/Türküm" ifadesinin "Türkiyeli olmak" hissini verdiğini ifade etmiştir. "Kürt" etnisitesi haricinde kendini farklı etnik yapıya mensup gören deneklerin tamamının, "Türklük/Türküm" ifadesinin bir baskı aracı ya da ayrımcılığın ve ırkçılığın nedeni olabileceği yönünde görüş belirtmemesi ise oldukça dikkat çekici bir durum olarak belirmektedir. Bu noktada varabileceğimiz sonuç şudur ki, Türk toplumu içinde yaşayan bireyler, kendini Türk olarak görmekle birlikte etnik aidiyetlik konusunda farklılıklarını rahatlıkla kendilerini ifade edebilirken, sadece kendilerini "Kürt" etnisitesine ait olarak gören denekler "Türklük" kavramına olumsuz bir anlam yüklemektedir.

Tablo 49: Mensup Olunan Etnisite ile "Türk Irkı En Üstün Irktır" ve "Türklük Utanılacak Değil Övünülecek Bir Kavramdır" İfadeleri Arasındaki İlişki

Mensup Olunan Etnisite	"Türk ırkı en ustun ırktır"			Toplam	"Türklük, utanılacak değil övünülecek bir kavramdır"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok		Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok	
Türk	56,7%	33,5%	9,8%	100%	81,7%	7,6%	10,6%	100%
Arap	50,0%	25,0%	25,0%	100%	50,0%	0,0%	50,0%	100%
Çerkez	40,0%	60,0%	0,0%	100%	40,0%	40,0%	20,0%	100%
Kürt	25,0%	55,0%	20,0%	100%	25,0%	30,0%	45,0%	100%
Laz	60,0%	20,0%	20,0%	100%	80,0%	20,0%	0,0%	100%
Diğer	66,7%	33,3%	0,0%	100%	66,7%	11,1%	22,2%	100%
Toplam	55,1%	55,1%	34,6%	100%	77,8%	9,3%	12,9%	100%

Araştırmaya katılanların mensup olduğu etnisite paralelinde Türk ırkının en üstün ırk ve Türklüğün övünülecek bir kavram olduğu yönündeki ifadelere verilen cevapların dağılımını inceleyecek olursak, kendini Türk olarak hisseden deneklerin yarıdan fazlasının (% 56.7) Türk ırkını en üstün ırk olarak gördüğü ve büyük bir çoğunluğunun (% 81.7), Türklüğü, övünülecek bir kavram olarak algıladığı sonucuna varırız. Bununla birlikte "Kürt" etnisitesi haricinde "Arap", "Çerkez", "Laz" ve "diğer" kategorisi içinde yer alan etnisiteler üzerinden kendilerini ifade eden denklerin büyük bir kısmı, Türklüğü övünülecek bir kavram olarak algılarken, kendilerini "Çerkez" olarak gören denkler haricindeki katılımcıların en az yarısı, Türk ırkını en üstün ırk olarak kabul etmiştir.

Buna karşını, kendilerini "Kürt" etnisitesine mensup gören denklerin % 55'i, Türklerin en üstün ırk olduğu fikrine katılmazken, % 30'u Türklüğün övünülecek bir kavram olmadığını belirtmiş, aynı etnisiteye ait deneklerin % 45'i ise bu ifade karşısında herhangi bir fikir ileri sürmemiştir. Bu değerlere bağlı olarak varabileceğimiz sonuç şudur: Kendilerini, farklı etnisitelere mensup görmekle birlikte Türk olarak kabul eden deneklerin büyük bir kısmı Türklüğü övünülecek bir kavram olarak algılamış; yine aynı katılımcı kitlesi, genel olarak Türk ırkını üstün bir ırk olarak kabul etmiştir. Ancak, araştırmaya katılan ve kendilerini "Kürt" etnisitesi içinde gören denklerin büyük bir kısmı Türk ırkının üstünlüğüne katılmamış ve Türklüğü övünülecek bir kavram olarak görmemiştir. Bu bağlamda Türk toplumundaki millet algısı, "Kürt" etnisitesi açısından farklılık göstermektedir.

Tablo 50: Siyasî ve Sosyal Görüş ile "Türk" Olmayı Tanımlayan İfade Arasındaki İlişki

Siyasî ve Sosyal Görüş	"Türk" Olmayı Tanımlayan İfade								Toplam
	Türk vatandaşı olmak "Türk" olmaktır	Türk ırkından olmak "Türk" olmaktır	Türkiye'de doğmak ve büyümek "Türk" olmaktır	Türkçe anadile sahip olmak "Türk" olmaktır	Müslüman olmak "Türk" olmaktır	"Ne mutlu Türküm Diyene" ifa. kabul etmek "Türk" olmaktır	Kendini Türk olarak hissetmek "Türk" olmaktır	Diğer	
Milliyetçi	32,0%	31,5%	14,0%	4,5%	11,5%	3,5%	1,0%	2,0%	100%
Muhafazakâr	33,3%	26,7%	16,7%	3,3%	16,7%	0,0%	0,0%	3,3%	100%
Demokrat	37,0%	25,9%	11,1%	11,1%	11,1%	0,0%	3,7%	0,0%	100%
Liberal demokrat	68,4%	15,8%	10,5%	0,0%	0,0%	0,0%	5,3%	0,0%	100%
Sosyal demokrat	45,7%	23,9%	21,7%	2,2%	4,3%	0,0%	0,0%	2,2%	100%
Kemalist	54,2%	16,7%	16,7%	8,3%	4,2%	0,0%	0,0%	0,0%	100%
İslâmcı	0,0%	14,3%	35,7%	0,0%	50,0%	0,0%	0,0%	0,0%	100%
Sosyalist	33,3%	0,0%	50,0%	16,7%	0,0%	0,0%	0,0%	0,0%	100%
Cevap/fikrim yok	36,4%	11,4%	9,1%	2,3%	15,9%	2,3%	2,3%	20,5%	100%
Toplam	36,3%	25,1%	15,6%	4,4%	11,7%	2,0%	1,2%	3,7%	100%

Araştırmaya katılanların siyasî ve sosyal görüşleri ile "Türk" olmayı tanımlayan ifade arasındaki ilişkiyi çözümleyecek olursak, kendilerini "liberal demokrat", "sosyal demokrat" ve "Kemalist" olarak tanımlayanların, Türklüğü "vatandaşlık" esaslı, yani "kontrata dayalı", "siyasal" ya da "sübjektif" olarak ifade edilebilecek millet anlayışı üzerinden tanımladığı sonucuna varabiliriz. Bu tür millet anlayışında asıl olan bireylerin birlikte yaşama istek ve iradeleridir. Yine aynı şekilde bu tanımlama, milliyetçilik üzerine oluşan literatürde genel kabul gören "sivil-medenî milliyetçilik" anlayışıdır ki bu anlayışın en belirgin ifadesi yurtseverlik ya da vatanseverlik kavramlarıdır.

Buna karşılık, kendilerini "milliyetçi", "muhafazakâr" ve "İslâmcı" görenlerin Türklük tanımı etnik-soy temel üzerinden, yani aynı ırka, aynı tarihsel mirasa sahip olmak, aynı dili konuşmak, aynı dine inanmak gibi "geçmişe dayalı", "objektif" kriterler üzerinden millet tanımına ulaşmaktadır.

Genel panorama içinde bu sonucu değerlendirecek olursak, siyasî ve sosyal görüşlerin ne olduğuna bakılmaksızın Türk toplumunda millet ve milliyetçilik algısının ağırlıklı olarak etnik temel üzerinde odaklandığı yargısına varmak mümkündür.

Tablo 51: Milliyetçi Siyasî Oluşum ve Mensup Olunan Etnisite ile Farklı Dillerin Konuşulması Arasındaki İlişki

Milliyetçi Siyasî Oluşum	Farklı Dillerin Konuşulması					Toplam
	Herkes her yerde istediği dili konuşabilmeli ve bu dilde eğitim alabilmelidir	Eğitim dili Türkçe olmalı, bunun dışında herkes istediği dili konuşabilmelidir	Her yerde sadece Türkçe konuşulmalıdır	Eğitim dili İngilizce olmalı, bunun dışında herkes Türkçe konuşmalıdır	Diğer	
AK Parti	32,5%	43,4%	21,7%	1,2%	1,2%	100%
CHP	16,4%	58,2%	19,4%	3,0%	3,0%	100%
DSP	9,1%	63,6%	18,2%	0,0%	9,1%	100%
MHP	17,8%	50,5%	29,0%	0,9%	1,9%	100%
DTP	75,0%	8,3%	0,0%	0,0%	16,7%	100%
DP	0,0%	71,4%	28,6%	0,0%	0,0%	100%
Diğer	40,5%	38,1%	16,7%	0,0%	4,8%	100%
Hiçbiri/yok	30,4%	53,2%	15,2%	0,0%	1,3%	100%
Toplam	26,5%	49,0%	20,8%	1,0%	2,7%	100%
Mensup Olunan Etnisite	Farklı Dillerin Konuşulması					Toplam
	Herkes her yerde istediği dili konuşabilmeli ve bu dilde eğitim alabilmelidir	Eğitim dili Türkçe olmalı, bunun dışında herkes istediği dili konuşabilmelidir	Her yerde sadece Türkçe konuşulmalıdır	Eğitim dili İngilizce olmalı, bunun dışında herkes Türkçe konuşmalıdır	Diğer	
Türk	23,8%	50,8%	22,1%	2,2%	1,1%	100%
Arap	0,0%	25,0%	50,0%	25,0%	0,0%	100%
Çerkez	20,0%	60,0%	20,0%	0,0%	0,0%	100%
Kürt	70,0%	20,0%	0,0%	10,0%	0,0%	100%
Laz	40,0%	60,0%	0,0%	0,0%	0,0%	100%
Diğer	55,6%	33,3%	11,1%	0,0%	0,0%	100%
Toplam	26,7%	48,9%	20,8%	2,7%	1,0%	100%

Araştırmaya katılanların milliyetçi siyasî oluşum olarak değerlendirdikleri siyasal partiler ile farklı dillerin konuşulması konusundaki görüşlerin çözümlemesi sonucunda belirgin olarak görülmektedir ki, katılımcıların büyük bir kısmı, eğitim dilinin Türkçe olmalısını, bunun dışında herkesin istediği dili konuşabilmesi gerektiğini düşünmektedir. Eğitim dili haricinde herkesin istediği dili konuşabilmesi gerektiğini savunan siyasal görüşler ise sırasıyla şöyledir: % 71.4 DP, % 63.9 DSP, % 58.2 CHP, % 50.5 MHP, % 43.4 AK Parti ve % 8.3 DTP'dir. Diğer milliyetçi siyasî oluşum olarak değerlendirilen siyasal partiler ise %38.1 ile yine eğitim dilinin Türkçe olmasını istemektedir. Bununla birlikte, milliyetçi siyasî oluşumu AK Parti ve CHP merkezli değerlendiren katılımcılar içerisinde ise eğitim dilinin İngilizce olması gerektiği görüşünü savunanlar da bulunmaktadır.

Buna karşılık, milliyetçi siyasî oluşumu DTP ile özdeşleştiren deneklerin büyük bir kısmı (% 75), herkesin her yerde istediği dili konuşması

gerektiği görüşündedir. Bu siyasal oluşumdan sonra aynı görüşü paylaşan ikinci oluşum AK Parti, üçüncü oluşum ise MHP'dir ki, bu sonuç oldukça dikkat çekicidir. Zira her yerde sadece Türkçe konuşulması gerektiğini savunanların ilk sırayı aldığı milliyetçi siyasî oluşum yine MHP olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diğer yandan, mensup olunan etnisite paralelinde konuya yaklaşacak olursak, herkesin her yerde istediği dili konuşması fikrini en çok savunan (% 70) deneklerin, "Kürt" etnisitesine mensup olarak kendilerini ifade ettikleri çıkarımını yapabiliriz. Bununla birlikte, kendilerini "Laz" olarak tanımlayan denkler de % 40'lık bir oranla, herkesin dilediği dili konuşması gerektiğini savunmuştur. Her yerde sadece Türkçe konuşulması yönünde dağılım gösteren denkler ise kendilerini Türk (% 22.1), Arap (% 50) ve Çerkez (% 20) şeklinde ifade etmiştir.

Bu çözümlemeden hareketle, Türk toplumunda, hangi siyasal görüş ve etnik yapıya mensup olursa olsun, konuşulan dil konusunda, bireylerin eğitim haricindeki alanlarda bir serbesti içinde olma yönündeki taleplerini yoğun bir şekilde dile getirdikleri sonucuna varmamız mümkündür. Her yerde sadece Türkçe konuşulması gerektiğini düşünen denklerin genel dağılım içindeki oranı, diğer ifadelere kıyasla oldukça düşük kalmaktadır. Ancak, unutulmamalıdır ki, insan topluluklarını millet haline getiren unsurlar içinde dilin çok büyük rolü bulunmaktadır. Millî duyarlılık oluşturmak için en temel kültürel unsurların başında dil gelir ki, bu da millet kavramıyla dil arasında vazgeçilmez bir ilişkinin olduğunu gözler önüne serer. Öyleyse, Türk toplumunda millî duyarlılığı oluşturma noktasında dile verilen önemin zayıfladığı çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. Bu duruma etken pek çok neden sayılabilir. Ancak, globalleşme, post-modernizm ve çok-kültürlülük gibi olgular, millî dilleri zayıflatma, yerel dilleri canlı tutma arzusundadır ki, araştırmamızın bu sonuçlarına göre bu amaca kısmen de olsa ulaşılmıştır.

Tablo 52: Mensup Olunan Etnisite ile "Milliyetçilik Toplumu Böler" ve "Milliyetçilik Şiddete Neden Olur" İfadeleri Arasındaki İlişki

Mensup Olunan Etnisite	"Milliyetçilik toplumu böler"			Toplam	"Milliyetçilik şiddete neden olur"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok		Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok	
Türk	24,8%	56,9%	18,3%	100%	19,9%	59,1%	21,0%	100%
Arap	50,0%	25,0%	25,0%	100%	25,0%	50,0%	25,0%	100%
Çerkez	40,0%	40,0%	20,0%	100%	40,0%	40,0%	20,0%	100%
Kürt	70,0%	15,0%	15,0%	100%	55,0%	15,0%	30,0%	100%
Laz	20,0%	80,0%	,0%	100%	20,0%	60,0%	20,0%	100%
Diğer	33,3%	55,6%	11,1%	100%	33,3%	66,7%	,0%	100%
Toplam	27,6%	54,6%	17,8%	100%	22,2%	56,8%	21,0%	100%

Araştırmaya katılan deneklerin, kendilerini mensubu olarak gördükleri etnisite ile milliyetçiliğin toplumu bölen ve şiddete neden olan bir kavram olup olmadığı ile ilgili görüşlerini karşılaştırdığımızda; kendini Türk olarak gören katılımcılar, milliyetçiliğe olumlu bir anlam yükleyerek, milliyetçiliğin toplumu böldüğü ve şiddete neden olduğu görüşüne katılmamaktadır. Buna karşın, kendini etnik olarak "Kürt" gören denklerin % 70'i, milliyetçiliğin toplumu böldüğünü, % 55'i de milliyetçiliğin şiddete neden olduğunu ifade etmiştir ki, burada söz konusu olan Türk milliyetçiliğidir.

Bu bağlamda, etnik olarak kendini Türk milletinden ayrı tanımlayan "Kürt" etnisitesine mensup denekler, Türk milliyetçiliğini toplumu bölen bir unsur olarak algılamakta, ayrıca şiddet nedeni olarak da Türk milliyetçiliğini görmektedir. Milliyetçiliğin "biz" ve "onlar" ayrımını temel alan bir kavram olduğunu değerlendirecek olursak, "Kürt" kökenli denekler ki, bunların büyük bir çoğunlu Türk vatandaşıdır, içinde yaşadıkları topluluğun millî beraberliğini sağlayan milliyetçilik duygusunun, kendilerini "ötekileştirdiği" görüşündedir. Bu nedenle, "öteki" olarak algıladıkları milliyetçilik kavramı da görüşlerinde şiddeti çağrıştıran en önemli unsur olarak belirmektedir.

Tablo 53: Milliyetçi Siyasî Oluşum ile "Milliyetçilik Toplumu Böler" ve "Milliyetçilik Şiddete Neden Olur" İfadeleri Arasındaki İlişki

Milliyetçi Siyasî Oluşum	"Milliyetçilik toplumu böler"			Toplam	"Milliyetçilik şiddete neden olur"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok		Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok	
AK Parti	38,6%	49,4%	12,0%	100%	25,3%	51,8%	22,9%	100%
CHP	25,4%	61,2%	13,4%	100%	20,9%	61,2%	17,9%	100%
DSP	41,7%	41,7%	16,7%	100%	25,0%	66,7%	8,3%	100%
MHP	16,8%	67,3%	15,9%	100%	15,9%	69,2%	15,0%	100%
DTP	75,0%	8,3%	16,7%	100%	75,0%	8,3%	16,7%	100%
DP	28,6%	71,4%	0,0%	100%	28,6%	71,4%	0,0%	100%
Diğer	16,7%	50,0%	33,3%	100%	19,0%	45,2%	35,7%	100%
Hiçbiri/yok	27,8%	48,1%	24,1%	100%	21,5%	53,2%	25,3%	100%
Toplam	27,4%	54,8%	17,8%	100%	22,2%	57,0%	20,8%	100%

Araştırmaya katılan deneklerin, milliyetçiliğin toplumu bölen ve şiddete neden olan bir kavram olup olmadığı ile ilgili görüşlerini, milliyetçi siyasî oluşum kapsamında değerlendirdiğimizde karşımıza; milliyetçiliği en iyi temsil eden hareket olarak DTP'yi gören bireyler haricindeki diğer tüm siyasal oluşumları savunanların paralel bir yaklaşım içerisinde olduğu yönünde bir sonuç çıkmaktadır. Bu durum, Türk toplumuna hâkim olan milliyetçi görüşün, millî birlik ve beraberliği sağlayan ve millî menfaatleri korunmasında rol oynayan en önemli siyasî ve sosyal görüş olarak belirdiği yönünde bir çıkarım yapmamıza imkân vermektedir. Zira Türk toplumu içerisinde kendilerini "Kürt" etnisitesine mensup olarak gören bireylerin ifade özgürlüğünü

ve bağımsızlığını siyasî olarak gündeme getiren DTP, Türk toplumunun büyük bir oranla birleştirici unsur olarak algıladığı Türk milliyetçiliğine farklı bir anlam yüklemektedir.

Bu bağlamda, milliyetçi ideolojiyi DTP çizgisinde değerlendiren deneklerin % 75'i, milliyetçiliği "toplumu bölen" ve "şiddete neden olan" bir kavram olarak algılamaktadır. Milliyetçiliğin bölücü bir kavram olduğu yönündeki görüşlerde DTP'den sonra ikinci sırayı % 41.7 ile DSP, üçüncü sırayı ise % 38.6 ile AK Parti alırken, milliyetçiliğin şiddete neden olduğu yönünde DTP'den sonra ikinci sırayı % 28.6 ile DP, üçüncü sırayı ise % 25.3 ile AK Parti almaktadır.

Tablo 54: "Milliyetçilik Şiddete Neden Olur", "Milliyetçilik Toplumu Böler" ve Milliyetçi Siyasî Oluşum Yaklaşımı ile "İmkânım Olsa Çocuğumu Askere Göndermem" İfadesi Arasındaki İlişki

"Milliyetçilik şiddete neden olur"	"İmkânım olsa çocuğumu askere göndermem"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/fikir yok	
Katılıyorum	54,9%	34,1%	11,0%	100%
Katılmıyorum	19,7%	76,0%	4,3%	100%
Cevap yok/fikir yok	17,6%	57,6%	24,7%	100%
Toplam	27,1%	62,8%	10,0%	100%
"Milliyetçilik toplumu böler"	"İmkânım olsa çocuğumu askere göndermem"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/fikir yok	
Katılıyorum	46,9%	41,6%	11,5%	100%
Katılmıyorum	18,8%	76,8%	4,5%	100%
Cevap yok/fikir yok	22,2%	52,8%	25,0%	100%
Toplam	27,1%	62,8%	10,0%	100%
Milliyetçi Siyasî Oluşum	"İmkânım olsa çocuğumu askere göndermem"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/fikir yok	
AK Parti	31,3%	55,4%	13,3%	100%
CHP	29,9%	62,7%	7,5%	100%
DSP	25,0%	66,7%	8,3%	100%
MHP	18,7%	74,8%	6,5%	100%
DTP	100%	0,0%	0,0%	100%
DP	14,3%	85,7%	0,0%	100%
Diğer	22,0%	58,5%	19,5%	100%
Hiçbiri/yok	25,3%	63,3%	11,4%	100%
Toplam	27,2%	62,7%	10,0%	100%

Araştırmaya katılanların, çocuklarını imkânları olsa askere gönderip göndermeme düşüncesini, milliyetçiliğin toplumu bölen ve şiddete neden olan bir ideoloji olduğu yönündeki yaklaşımlar ile karşılaştırdığımızda, milliyetçiliğin şiddete neden olacağını düşünenlerin yarısından fazlası

(% 54.9); milliyetçi düşüncenin toplumu bölen bir düşünce sistemi olduğunu düşünenlerin ise yaklaşık yarısı (% 49.9), imkânı olsa çocuğunu askere göndermeyeceği yönünde bir fikir ileri sürmüştür. Böyle bir sonuç, ordunun milliyetçiliği üreten bir kurum olarak algılandığının en belirgin göstergesidir. Milliyetçiliği, "öteki" ya da "düşman" teması üzerinden inşa ettiği düşüncesini değerlendiren denekler, çocuklarını askere göndermek istememektedir. Ancak ilginç olan nokta ise, milliyetçiliği ne şiddet kaynağı (% 19.7) de ne toplumu bölebilecek bir tehlike olarak (% 18.8) gören denekler arasında da çocuğunu askere göndermek istemeyenlerin oranıdır.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir sonuç da, milliyetçi siyasî oluşum olarak DTP'yi gören katılımcıların tamamının (% 100), çocuğunu askere göndermek istemeyişidir. Bir önceki tablo bağlamında bu sonucu analiz edecek olursak; DTP oluşumunu kendine yakın bulan denekler, Türk toplumu içindeki milliyetçilik anlayışının karşısında bir konum alarak, bu milliyetçilik anlayışının üretildiğini değerlendirdikleri bir kuruma, çocuklarını asker olarak göndermek istememektedir.

Tablo 55: "Müslümanlık Türklüğün Vazgeçilmez Parçasıdır" ve "Hepimiz Türk Olmaktan Önce Müslüman'ız" Yaklaşımı ile "Aynı Irktan Olmayan Biriyle Kız Alıp Vermeye Karsıyım" İfadesi Arasındaki İlişki

"Müslümanlık Türklüğün vazgeçilmez parçasıdır"	"Aynı ırktan olmayan biriyle kız alıp vermeye karsıyım"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/fikir yok	
Katılıyorum	39,5%	46,2%	14,4%	100%
Katılmıyorum	11,2%	81,5%	7,3%	100%
Cevap yok/fikir yok	10,8%	37,8%	51,4%	100%
Toplam	24,6%	60,7%	14,6%	100%
"Hepimiz Türk olmaktan önce Müslüman'ız"	"Ayni ırktan olmayan biriyle kız alıp vermeye karşıyım"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/fikir yok	
Katılıyorum	33,0%	58,3%	8,7%	100%
Katılmıyorum	13,8%	71,5%	14,6%	100%
Cevap yok/fikir yok	17,7%	46,8%	35,5%	100%
Toplam	24,6%	60,7%	14,6%	100%

Araştırmaya katılan denklerin, Müslümanlık ile Türk kavramına olan yaklaşımını, aynı ırktan olmayan biri ile evlilik düşüncesi bağlamında analiz ettiğimizde, karşımıza oldukça farklı bir sonuç çıkmaktadır. Müslümanlığı Türklüğün vazgeçilmez bir parçası olarak görenlerin % 46.2'si; hepimizin Türk olmadan önce Müslüman olduğunu görenlerin ise % 58.3'ü, aynı ırktan olmayan, dolayısıyla farklı dinlerden olabilme ihtimali olan kişilerle

evlilik yapılabileceği görüşündedir. Buna karşılık, Müslümanlığı Türklüğün bir parçası olarak görmeyen ve Türklerin tamamının öncesinde Müslüman olduğu görüşüne katılmayanların, başka bir ırktan olan kişilerle evlenme oranı belirgin bir şekilde artış göstermektedir.

Buradan şu sonuca ulaşabiliriz ki, Türk toplumunun önemli bir kısmı, Müslümanlığı Türklüğün vazgeçilmez bir parçası olarak görse de, evlilik konusunda aynı ırktan ya da milletten olma şartını aramamaktadır. Günümüzde artık dünya ile daha çok entegre olarak yaşamını sürdüren bireyler, evlilik gibi önemli kararlarında dâhi artık daha global düşünebilmektedir. Bu durum, bireylerin dine ve millete algısındaki değişimi de göstermesi açısından oldukça önemlidir. Zira artık toplumumuzda yaşayan yabancı sayısı ile birlikte aynı ırktan/milletten ya da dinden olmayan kişilerle yapılan evlilik oranı da artmaktadır.

Tablo 56: "Güçlü Bir Devlet Milliyetçiliği Güçlendirir" Yaklaşımı ile "Vergi Vermek Kutsaldır" ve "Bu Devlete Vergi Verilmez" İfadeleri Arasındaki İlişki

"Güçlü bir devlet milliyetçiliği güçlendirir"	"Vergi vermek kutsaldır"			Toplam	"Bu devlete vergi verilmez"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok		Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok	
Katılıyorum	69,2%	20,9%	9,9%	100%	28,1%	60,9%	11,1%	100%
Katılmıyorum	47,8%	40,0%	12,2%	100%	32,2%	55,6%	12,2%	100%
Cevap yok/fikir yok	49,3%	20,9%	29,9%	100%	22,4%	47,8%	29,9%	100%
Toplam	61,2%	25,1%	13,7%	100%	28,0%	57,6%	14,4%	100%

Araştırmaya katılanların, güçlü bir devletin milliyetçiliği güçlendireceği görüşü doğrultusunda, devlete verilen vergi hakkındaki yaklaşımlarını değerlendirdiğimizde; güçlü bir devletin milliyetçiliği güçlendireceğine katılanların yaklaşık % 70'i vergi vermeyi kutsal olarak görürken; yaklaşık % 30'u bu devlete vergi verilmemesi konusunda fikir ileri sürmüştür. Aslında bu durum bir çelişkiyi içinde barındırır ki, o da devletin güçlenmesi yönünde önemli bir husus olarak değerlendirebileceğimiz vergi verilmesinde, "bu devlet" söz konusu olduğunda deneklerin bu duruma pek sıcak bakmamalarıdır. Daha öncede ifade ettiğimiz üzere, katılımcılar, devletin topladığı vergilerin düzgün kullanılmadığı, eşit dağılım içerisinde bazılarının daha eşit olduğunu düşündüklerinden dolayı böyle bir tutum sergilemiş olabilirler. Ancak şu da bir gerçek ki, katılımcıların büyük bir oranı hem vergi vermeyi kutsal olarak görürken, hem de bu devlete vergi verilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Tablo 57: "Milliyetçilik Irkçılıktır", "Milliyetçiyim Ama Irkçı Değilim" ve "Milliyetçilik Türklükle Gurur Duymaktır" Yaklaşımları ile "Türk Irkı En Üstün Irktır" İfadesi Arasındaki İlişki

"Milliyetçilik ırkçılıktır"	"Türk ırkı en ustun ırktır"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/fikir yok	
Katılıyorum	51,8%	41,0%	7,2%	100%
Katılmıyorum	57,4%	34,8%	7,8%	100%
Cevap yok/fikir yok	50,7%	26,8%	22,5%	100%
Toplam	55,1%	34,6%	10,2%	100%
"Milliyetçiyim ama ırkçı değilim"	"Türk ırkı en ustun ırktır"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/fikir yok	
Katılıyorum	54,0%	37,7%	8,3%	100%
Katılmıyorum	62,3%	33,3%	4,3%	100%
Cevap yok/fikir yok	52,6%	25,0%	22,4%	100%
Toplam	55,1%	34,6%	10,2%	100%
"Milliyetçilik Türklükle gurur duymaktır"	"Türk ırkı en ustun ırktır"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/fikir yok	
Katılıyorum	67,7%	27,2%	5,1%	100%
Katılmıyorum	27,6%	62,2%	10,2%	100%
Cevap yok/fikir yok	46,6%	20,7%	32,8%	100%
Toplam	55,1%	34,6%	10,2%	100%

Araştırmaya katılanların, milliyetçilik, ırkçılık ve Türklüğe yaklaşımının tespiti amacıyla yaptığımız karşılaştırmada çok ilginç sonuçlar karşımıza çıkmaktadır. Milliyetçiliği ırkçılık olarak görenlerin yarıdan fazlası (% 51.8), Türk ırkı söz konusu olduğunda bu görüşle uyuşmayan bir şekilde, Türk ırkını en üstün ırk olarak gördüğünü belirtmektedir. Milliyetçiliği ırkçılık olarak algılamayanlarda ise bu durum, doğal olarak artış göstermiş ve oran % 57.4'e çıkmıştır. Buna benzer bir sonuç ise, kendini milliyetçi ama ırkçı olarak görmeyenlerde de gözlenmiş, kendini ırkçı olarak görmeyenlerin % 54'ü, Türk ırkının en üstün ırk olduğu yönünde yoğunlaşmıştır. Diğer bir sonuç da, milliyetçiliği Türklükle gurur duymak şeklinde yorumlayanların % 67.7 gibi bir oranla kendi ırklarını en üstün ırk olarak değerlendirmelerinde kendini göstermiştir. Bu durum, Türk olmayı tanımlayan ifadelerin hemen hemen hepsinde açıkça görülen ortak bir hususdur. Türklüğü, Türk vatandaşı olmak ve kendini Türk olarak hissetmek üzerinden yorumlayan denekler bile, Türk ırkını en üstün ırk olarak kabul etmektedir.

Aslında Türk toplumu, "ırkçılık" kelimesine olumsuz bir anlama yükleyerek, ne milliyetçiliği ne de kendisini bu ifadeyle özdeşleştirmektedir. Zira % 62.4 ile milliyetçiliği ırkçılık olarak algılamazken, kendisini de yine yüksek bir oranla (% 64.6) milliyetçi olarak görmüş ama ırkçı olarak kabul etmemiştir. (Bkz. Tablo 32-33) Ancak, Türklük söz konusu olduğunda bu söylem ye-

rini ırkçı bir anlayışa bırakmaktadır ki, Türk ırkının en üstün ırk olarak görülmesi bile, başlı başına ırkçılık olarak yorumlanabilecek bir husustur. Burada üzerinde durulması gereken nokta, Türk toplumunda milliyetçiliği ırkçılık olarak algılayanların, bunu "öteki"nin milliyetçilik anlayışından hareketle tanımlandırdığıdır. Yoksa, Türk toplumundaki milliyetçilik, gerek inşa sürecindeki söylemleri, gerekse günümüzdeki yapısal özellikleriyle ırkçı bir özellik sergilememektedir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan Alman milliyetçiliğinin ırkçı özelliği ise Türk milliyetçiliğinde hiçbir dönem yaşanmamıştır.

Tablo 58: "Türklük/Türküm" İfadesinin Verdiği Hissiyat ve Mensup Olunan Etnisite ile Yasamak İstenilen Yer Arasındaki İlişki

"Türklük/Türküm" İfadesinin Verdiği Hissiyat	Yasamak İstenilen Yer						Toplam
	Türk Cumhuriyetleri	Avrupa ülkeleri	ABD	Müslüman ülkeler	Başka ülkede yasamak istemem	Diğer	
Gurur duyarım	16,2%	25,5%	8,6%	7,6%	39,9%	2,2%	100%
Türk vatandaşı olduğumu hissederim	14,3%	29,9%	10,4%	11,7%	27,3%	6,5%	100%
Türk olmayanlar üzerinde baskı kurar	10,0%	60,0%	0,0%	20,0%	10,0%	0,0%	100%
Türkiyeli olduğumu hissederim	6,7%	36,7%	13,3%	16,7%	20,0%	6,7%	100%
Ayrımcılığa ve ırkçılığa sebep olur	0,0%	0,0%	0,0%	33,3%	33,3%	33,3%	100%
Diğer	8,3%	16,7%	16,7%	8,3%	33,3%	16,7%	100%
Toplam	14,6%	27,6%	9,3%	9,5%	35,1%	3,9%	100%
Mensup Olunan Etnisite	Yasamak İstenilen Yer						Toplam
	Türk Cumhuriyetleri	Avrupa ülkeleri	ABD	Müslüman ülkeler	Başka ülkede yasamak istemem	Diğer	
Türk	15,0%	26,7%	8,7%	10,1%	36,0%	3,5%	100%
Arap	0,0%	0,0%	50,0%	25,0%	0,0%	25,0%	100%
Çerkez	20,0%	0,0%	40,0%	0,0%	20,0%	20,0%	100%
Kürt	10,0%	50,0%	5,0%	0,0%	30,0%	5,0%	100%
Laz	20,0%	20,0%	0,0%	20,0%	40,0%	0,0%	100%
Diğer	11,1%	44,4%	11,1%	0,0%	33,3%	0,0%	100%
Toplam	14,6%	27,6%	9,3%	9,5%	35,1%	3,9%	100%

Araştırmaya katılanların, "Türklük/Türküm" ifadesinin verdiği duygu ile başka bir yerde yaşamlarını sürme konusundaki düşüncelerini çözümlediğimizde; Türk olmaktan gurur duyanların yaklaşık % 40'ı başka bir ülkede yaşamak istemediğini beyan etmiş, % 60'ı oluşturan çoğunluk ise, Türkiye dışında bir yerde yaşamak isteği yönünde fikir ileri sürmüştür. Buna karşılık, Türklüğü, bir baskı aracı olarak görenlerin % 60 gibi büyük bir çoğunluğu; Türklüğün "Türkiyeli" olmak hissini uyandırdığını belirtenlerin de % 36.7'si, Avrupa ülkelerinde yaşamak istedikleri yönünde görüş bildirmiştir.

Türk milleti ile etnik bir bağı bulunmayan ya da bu görüşleri zaman içerisinde değişime uğrayan denekler, Türkiye'de yaşamayı tercih etmemektedir. Zira kendini "Kürt" etnisitesine mensup olarak gören deneklerin % 50'si Avrupa ülkelerinde yaşamak istemektedir. Bununla birlikte % 30'luk kesim Türkiye haricinde bir yerde yaşamak istemediği yönünde bir görüş bildirmiştir. Ancak, demokratik şartların yeterince sağlanamadığını ve bunun bir sonucu olarak ifade özgürlüğünün, özellikle etnik kimliklerini ifade ve bu haklarından doğan koşulların sağlanması noktasında Türkiye'de kalmaktan hoşnut olmayan deneklerin bu yöndeki tercihleri anlamlı gelmektedir.

Bununla birlikte, Türklüğün, Türk vatandaşı olma hissi uyandırdığını ifade edenler de % 30 gibi az olmayan bir oranla Avrupa ülkelerinde yaşamak istemektedir. % 36.3 gibi bir oranla Türk olmayı "vatandaşlık" temelli tanımlayan deneklerin (Bkz. Tablo 8), bu soru karşısında imkânları dâhilinde Türkiye'de yaşamak istemeyişlerini ise, ekonomik koşullara bağlamak yanlış olmayacaktır. Zira kişi başına düşen millî gelirin, diğer Avrupa ülkelerine nispetle çok düşük olduğu Türkiye'de yaşam koşullarını yeterli seviyede görmeyen denekler bu yönde bir seçim yapmıştır. Ayrıca, Türkiye'de yaşanan en büyük sorunun % 32.2 ile işsizlik ve % 20 ile sosyal adaletsizlik ve fakirlik/yoksulluk olduğu düşünülürse (Bkz. Tablo 15), deneklerin genel anlamda, millet olmanın ölçütlerini bir kenara bırakarak, daha iyi koşullarda, başka bir ülkede yaşamak istemeleri oldukça düşündürücüdür. Türk toplumuna hâkim olan milliyetçilik görüşü, bu görüşü oluşturan etnik-soy temelli anlayış, günümüz Türkiyesi'nde ekonomik koşulların gerisinde kalmıştır. Buna paralel % 74.3 gibi yüksek bir oranla (Bkz. Tablo 31) Türk olmadığını bildiği bir esnaftan alış veriş yapacağını belirten deneklerin de görüşlerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Sonuç olarak, güçlü bir devletin milliyetçiliği güçlendireceği görüşü (Bkz. Tablo 37) bu noktada daha da anlamlı hale gelerek, güçlülüğün öncelikle ekonomik içerikli algılandığını yansıtmaktadır.

Tablo 59: "Milliyetçilik İşini En Güzel Biçimde Yapmaktır" Yaklaşımı ile "Milliyetçiler Devletine Daha Bağlıdır" ve "Güçlü Bir Devlet Milliyetçiliği Güçlendirir" İfadeleri Arasındaki İlişki

"Milliyetçilik isini en güzel biçimde yapmaktır"	"Milliyetçiler devletine daha bağlıdır"			Toplam	"Güçlü bir devlet milliyetçiliği güçlendirir"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok		Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok	
Katılıyorum	54,1%	34,7%	11,2%	100%	66,3%	21,8%	11,9%	100%
Katılmıyorum	38,9%	50,0%	11,1%	100%	55,6%	25,9%	18,5%	100%
Cevap yok/ fikir yok	28,3%	26,4%	45,3%	100%	41,5%	18,9%	39,6%	100%
Toplam	48,8%	35,6%	15,6%	100%	61,7%	22,0%	16,3%	100%

Araştırmaya katılanların yaklaşık dörtte üçünün (% 73.9), milliyetçiliği algılayış şekli olan "işini en güzel biçimde yapmak" yaklaşımını (Bkz. Tablo 26), milliyetçilik-devlet ilişkisi paralelinde inceleyecek olursak, milliyetçiliği işini en güzel biçimde yapmaktır diyenlerin yarından fazlası (% 54.1), milliyetçilerin devletine daha bağlı olduğunu, yine yarından fazlası da (% 66.3), güçlü bir devletin milliyetçiliği güçlendireceği görüşünde olduğunu belirtmiştir. Bu noktada Türk toplumu, milliyetçiliğe "olumlu" bir anlam yükleyerek devlete bağlılığı milliyetçilikle özdeşleştirmiştir. Bunun yanında "işini en güzel biçimde yapmanın" devleti güçlendireceği, böyle bir devletin de milliyetçiliğe pozitif kazanımlar sağlayacağı genel görüş olarak kabul edilebilir. Zira milliyetçiliğe farklı anlamlar yükleyenlerin de güçlü bir devlet arzusunda olduğunu söylemek yanlış bir çıkarım olmaz.

Tablo 60: "Milliyetçilik İşini En Güzel Biçimde Yapmaktır" Yaklaşımı ile "Milliyetçiler Şiddete Neden Olur" ve "Milliyetçilik Toplumu Böler" İfadeleri Arasındaki İlişki

"Milliyetçilik isini en güzel biçimde yapmaktır"	"Milliyetçilik şiddete neden olur"			Toplam	"Milliyetçilik toplumu böler"			Toplam
	Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok		Katılıyorum	Katılmıyorum	Cevap yok/ fikir yok	
Katılıyorum	22,1%	60,7%	17,2%	100%	26,1%	60,7%	13,2%	100%
Katılmıyorum	24,1%	59,3%	16,7%	100%	35,2%	42,6%	22,2%	100%
Cevap yok/ fikir yok	20,8%	32,1%	47,2%	100%	28,3%	32,1%	39,6%	100%
Toplam	22,2%	56,8%	21,0%	100%	27,6%	54,6%	17,8%	100%

Araştırmaya katılanların yaklaşık dörtte üçünün (% 73.9), milliyetçiliği algılayış şekli olan "işini en güzel biçimde yapmak" yaklaşımını (Bkz. Tablo 26), milliyetçiliğin şiddet nedeni ve bölücülük unsuru olup olmadığı kapsamında değerlendirecek olursak; milliyetçiliği işini en güzel biçimde yapmak olarak değerlendiren deneklerin % 60.7'si milliyetçiliği şiddet nedeni olarak görmezken, yine aynı oranla % 60.7'si, milliyetçiliğin toplumu böleceği fikrine katılmamaktadır. Buradan şunu rahatlıkla çıkartabiliriz ki, Türk toplumu milliyetçiliğe "olumlu" bir anlam yükleyerek, "biz" ve "onlar" ayrımını şiddette neden olmadan, toplumu kutuplara ayırmadan ve bölmeyecek bir biçimde yapmaktadır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsanın en temel özelliği, onun toplumsal ve siyasal bir varlık olmasıdır. İnsan, dünyaya geldiği andan itibaren toplumsal yaşama dâhil olur ve bu yapı içinde toplumun diğer üyeleriyle çeşitli ve sayısız ilişkiler kurarak benliğini oluşturur. Bu karşılıklı etkileşim, bireyin tüm yaşamı boyunca devam eder. Bu uzun süreç içerisinde bireyin yaşamını belirleyen en önemli kavram ise, hiç kuşkusuz kültürdür. Öyle ki, kültür, her topluluğun kendine özgü yaşayış ve davranış tarzının bir göstergesi olarak birey üzerinde etgen bir rol oynamaktadır. Buna karşılık kültür, edilgen olma özelliğiyle de genel kabullerin en büyük anahtarı olabilmektedir. Bireyin dışında kalan ve belirli bir zorlama gücüyle donatılmış oldukları için, kabullenmek zorunda kaldığı davranış, düşünüş ve duyuş tarzları olarak ifade edebileceğimiz kültür, aynı zamanda toplumun bir üyesi olarak insanoğlunun kazandığı/öğrendiği bilgi, sanat, ahlâk, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür.

Siyasal kültür, ilkçağlardan günümüze toplumların siyasal ve sosyal gelişmelerinin incelenmesinde kullanılan çok eski bir kavram olmasına karşın, siyasal ve sosyal bilimlere giren yeni kavramlar arasında sayılabilir. Siyasal kültür kavramı, farklı insan gruplarının tutumları ya da varsayımları ve bu tutumların hangi yollardan ortaya çıktıkları üstünde odaklanarak kültür ve siyaset alanları arasındaki bağlantıyı kurma gereksiniminin bir anlatımıdır. Bu yaklaşımla siyasal kültür, genel olarak kültürün siyasal yönlerini alan özel bir bölümü olarak değerlendirilebilir.

Siyasal kültür, aynı zamanda, siyasal sistem içinde siyasal roller ortaya koyan bireylerin davranışlarını, siyasal taleplerinin içeriğini ve onların kanunlar karşısındaki tepkilerini şekillendiriren bir kavram olarak çok yönlü bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda siyasal kültürü, bir topluluğun siyasal nesnelere (anayasa, devlet, siyasî partiler, demokrasi, insan hakları vb.) karşı yöneliş ve tutum alışları olarak tanımlamak mümkündür. Bu anlamıyla siyasal kültür, bireylerin birbirleriyle ve idarecilerle ilgili değerler sistemini kamuoyunun yapısını veya seçkinlerin görüşlerini, topluma uygun kurallarla ilgili saklı varsayımları, kolektif sembolleri veya iktidar sembollerinin

bir paketini, toplumdaki iktidarın dağılımı ile ilgili anlam ve sınıflandırmaları da kapsayan geniş bir alanı inceleme aracı olarak kullanmaktadır.

Günümüzdeki kullanımıyla siyasal kültür, mevcut siyasal sistemin benimsenmesini, yönetmekte haklı görülmesini ve dolayısıyla devamlılığını sağlayabilen bir araçtır. Söz konusu bu temel araç, siyasal sistemle uyumlu bireyler yetiştirerek sistemin devamlılığı ve yöntemsel meşruiyeti sağlama noktasında önemli bir işlev görür. Siyasal kurumların ve sistemlerin incelenmesinde sosyo-kültürel ve ideolojik etkenlerin irdelenmesine olanak sağlayan siyasal kültür, siyasal sistemlerin birbirleriyle karşılaştırılmasında da kullanılır. Bu doğrultuda, bir topluluğa ait siyasal kültürün genel özelliklerine bakarak, siyasal sistemin demokratik ya da otoriter oluşu hakkında çıkarsamalar yapmak mümkündür.

Bunun yanında, kavrama, siyaset teorisindeki mikro teoriler ile makro teoriler arasındaki uçurumu kapatmak gibi bir görev de yüklenmiştir. Bu misyonu daha da açacak olursak, siyasal kültür makro düzeyde ülkenin siyasal yapısını şekillendirdiği gibi, mikro düzeyde de bireylerin siyasî nesnelere ilişkin çeşitli eğilimler kazanmalarına yardım eder. Bu nedenle, bir toplumun siyasal kültürünü incelemek amacıyla gerçekleştirilen çalışmalar, siyasal yapıdan ziyade, bireylerin siyasal yapıya ilişkin düşüncelerini ve inançlarını ele alıp, sonuca ulaşma hedefindedir. Böylelikle, siyasal kültür çalışmalarında esas olan nokta, bireylerin tutum ve davranışlarının, geçici psikolojik tavırlarına göre değil, bu tavırları belirleyen daha derindeki inanç kategorileriyle ilişkilendirilmesidir. Bu bağlamda bir toplumun siyasal kültürünü oluşturan temel dinamiklerin, bireylerin psikolojik tavırlarından öte inanç kategorileriyle ilişkilendirebileceği rahatlıkla ifade edilebilir.

Günümüz Türk toplumunun değerlerini anlamlandırabilmek ise, siyasal kültürün çok iyi analiz edebilmesinden geçmektedir. Her toplumda olduğu gibi, Türk toplumu da kendine has birtakım özelliklere sahiptir. Türk siyasal kültürü, inceleme alanı açısından çok kapsamlı tarihi arka plana sahip bir konudur. Zira Türk siyasal kültürünün oluşumunda büyük ölçüde etkili olan İslâmiyet ve İmparatorluk süreçleri, günümüz siyasal kültürüne birçok miras bırakmıştır. Kaldı ki toplumsal yapılar herhangi bir etkenle şekillendikten sonra o toplum bireylerinin hayatlarında devam etmektedir. Bu nedenle, Türk siyasal kültürünün herhangi bir dönemi ele alınırken, tarihi bütünlük mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Zira Türk siyasal kültürünün içerisinde yer alan pek çok özellik, epistemolojik temel açısından geçmiş dönemlerin siyasal mirasında yer almaktadır. Bu mirasın en büyük taşıyıcısı ise, kuşkusuz Osmanlı Devleti olmuştur. Kendine has yapı içerisinde değerler ve sistemler kümesi oluşturan Osmanlı Devle-

ti, geliştirdiği yönetim anlayışıyla Türk toplumundaki siyasal kültür algısının oluşumasında önemli bir yere sahiptir.

Türk siyasal kültürünün şekillenmesinde, Tanzimat'la Osmanlı siyasetinde daha belirgin bir biçimde kendini gösteren modernleşme/Batılılaşma hareketleri önemli bir yere sahiptir. Bu durum, Cumhuriyet dönemi Türkiyesinin siyasal karakteristik özelliklerinde ağırlığını hissettiren bir unsur olarak belirmiştir. Türk siyasal kültürünün dinamikleri içerisinde zikredebileceğimiz ve gerek Osmanlı Devleti'nde gerekse genç Cumhuriyet Türkiye'sinde, özellikle devlet katındaki yöneticilerin, yöneten/yönetilen ilişkilerinde yukarıdan aşağıya yani tepeden inmeci tutumu, beraberinde gelen bir takım sorunların en önemli nedeni olmuştur. Bu zorlayıcı tutum, toplum üyelerinin devlete ve millete atfettiği anlamda da şekillendirici rol oynamıştır.

Osmanlı'nın yaşadığı tarihsel süreç kapsamında, Türk siyasal ve toplumsal hayatını çözümlerken, kökeni modernleşmeyle başlayan ayrımı eksen alan Türk siyasal yaşamı, merkez-çevre ikililiği üzerine şekillenmiştir. Merkez-çevre ikililiği, Osmanlılardan beri "*devletçi-seçkinci*" cepheyle "*gelenekçi-liberal*" cephe arasındaki etkileşimlerle şekillenen bir özellik göstermiştir. Bu ayrım, Osmanlı Devleti'ni yıkılmaktan kurtarmak için girişilen modernleşme çabalarının etkileri bağlamında temellenmiştir. Buna göre; "devletçi-seçkinci" cephe, Osmanlı'dan buyana merkezi otoriteyi temsil eden, ülkeyi Batı modeli doğrultusunda devletçi ve seçkinci bir yaklaşımla biçimlendirmeye çalışan sivil ve asker aydın ile bürokratlar ve onların takipçilerinden oluşmuştur. Buna karşın, ilk cephenin Batıcılığına karşı, mevcut düzeni, İslâm dininin ve Osmanlı geleneklerinin gereklilikleri çerçevesinde savunmaya çalışanlar "gelenekçi" niteliğe sahip ikinci cepheyi meydana getirmiştir. Birinci cephenin "devletçilik" ve "seçkincilik" yaklaşımına tepki olarak ikinci cephe, siyasal ve ekonomik açıdan "liberal" bir duruş sergilemiştir. Türk siyasal kültürüne hâkim olan bu ikililik, millet ve milliyetçilik algısının şekillenmesinde de büyük bir etken olmuştur.

Bu bağlamda çalışmamızın diğer önemli konusunu millet ve milliyetçilik kavramları oluşturmaktadır. Millet ve milliyetçilik kavramları, günümüzün üzerinde en çok tartışılan konularının başında gelmektedir. Milletin tanımlanmasında ele alınan unsurların ağırlığına göre farklı görüşler dile getirilmiştir. Bazılarına göre din, dil, ırk gibi "nesnel" öğeler ön plandayken, kimilerine göre millet olma bilinci, bağlılık duygusu, beraber yaşama iradesi gibi "öznel" öğeler ön planda yer almıştır. Yine farklı bir yaklaşıma göre: "sosyal-kültürel" öğeler, yani dil, gelenek-görenekler, tarihî semboller ve kahramanlar, zaferler ve yenilgiler, ortak duygu ve değerler

millet olmanın temel şartı iken diğer bir yaklaşıma göre: "sosyo-politik" öğeler, yani vatandaşlık, ortak yönetim sistemi -devlet, ekonomik ilişkiler, coğrafya- gibi unsurlar milletin temel öğeleri arasında sayılmıştır.

Milleti tanımlamada, söz konusu kategoriler kapsamında çeşitli yaklaşımlar olmakla birlikte, genel olarak biri Aydınlanma, diğeri de Romantizmden kaynaklanan iki temel anlayışın olduğu kabul edilmektedir. Buna göre, millet, geçmişe dayalı/tarihsel, etnik temelli, objektif kriterler kapsamında ele alan görüşler çerçevesinde ele alınabileceği gibi, milleti, farklı kültürlere sahip toplulukların aynı devlet içerisinde anayasal vatandaşlık kavramının getirdiği birleştirici etki sayesinde özgür bir biçimde yaşayarak oluşturduğu bir topluluk olarak ele almak da mümkündür. Bu durumda millet kavramı, tanımlarda ağırlık verilen unsurlara göre kontrata dayalı, siyasî ve subjektif kriterler kapsamında değerlendirilmektedir. Buna paralel olarak, milleti ilkçi ve modernist yaklaşımlar kapsamında ele almak da mümkündür. İlkçi kategori, genel olarak, milletleri doğal ya da eski çağlardan beri var olan doğal yapılar olarak görmektedir. Modernist yaklaşım ise, millet kavramının modern çağa, son birkaç yüzyıla ait olduğu görüşünü savunmaktadır.

Bununla birlikte, modern zamanların bir kavramı olan milliyetçilik üzerine oluşan literatürde ise, genel kabul güren iki milliyetçilik tipi vardır: (i) Sivil-medenî milliyetçilik ile (ii) etnik-soy temelli milliyetçilik. Sivil-medenî milliyetçiliğin en belirgin ifadesi yurtseverlik ya da vatanseverlik kavramlarıdır. Burada bir etniden çok vatandaşlık temelli bir millet tanımı söz konusudur ve bu milletin refahı, bu milletin huzuru ve güvenliği için uğraşmak milletin sevmenin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Sivil milliyetçilik, belirli bir toprak ve bu topraklarda yaşayanların güvenlik ve hakları temelinde tanımlanmıştır. Kültürel olarak nötr, siyasal olarak kapsayıcı olan sivil milliyetçilik, bu çerçevede demokrasi, vatandaşlık ve özgürlük prensiplerinin kurulmasına uygundur. Bu bağlamda, sivil-medenî milliyetçilik devlete sadakati ifade etmektedir. Sivil-medenî milliyetçilik, milliyetçiliğin Avrupa'da ilk ortaya çıktığı şekli olan klasik-liberal milliyetçiliğin de bir yansımasıdır ki, bu durum ortak köken, dil ya da ortak tarihe dayalı etnik-soy temelli milliyetçilikle bağdaşmaz.

Buna karşın, 20. yüzyılda en çok üzerinde durulan diğer milliyetçilik türü olan etnik-soy temelli milliyetçilik, temelde milliyetçiliğin olumsuz boyutunu belirtmiş bir önyargıyı ifade eder ve sivil-medenî milliyetçiliğe göre dışlayıcı ve dar kapsamlı bir millet tarifini benimser. Buna göre etnik milliyetçilik, tarihsel olmayan milletlerin çoğalmasıyla ve ortak köken, dil, din gibi unsurların millet olmanın giderek belirleyici ölçütleri olmasıyla ortaya

çıkmıştır ve ayrı bir nitelik taşır. Etnik-soy temelli milliyetçilikte sadakat gösterilen, devlet değil, millettir. Zira vatandaşla siyasal bir birim olan devlet arasındaki ilişki de, sadakat ve bağlılık gibi unsurların yanında, duygusal boyut olarak etnik köken, dil, din, kültür gibi etkenler sayesinde sağlanabilir.

Ancak, günümüz milliyetçilik yaklaşımlarında sivil ve etnik her iki öğenin birlikte bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Milliyetçiliğe ait kategoriler yalnızca ideal modellerdir; gerçekte milliyetçilik, ağırlıkları değişebilse de, hem siyasî hem de etniktir. Millet olma fikri siyasî bir fikirdir ve siyasî bir unsur taşımayan hiçbir milliyetçilik yoktur. Fakat özü ise azaltılamaz bir biçimde etniktir. Aralarındaki bu ilişki, siyasî bir ruhun hayat verdiği etnik bir gövde şeklinde ifade edilebilir.

Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarındaki Türk kimliği'nin inşa süreci de hem siyasî yani sivil hem de kültürel yani etnik özellikleri içinde barındırmıştır. Cumhuriyet Türkiyesi'nin millet yaratma ve millî kimlik oluşturma misyonu, özellikle II. Meşrutiyet sonrası İttihat ve Terakki tarafından kabul gören ve Millî Mücadele döneminde toplumsal bütünlüğü sağlama noktasında önemli görevler üstlenen "dine, tarihe ve geleneksel topluma" bağlı milliyetçilik anlayışı, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte yerini modern, yani akılcı, materyalist ve son derece laik bir milliyetçiliğe bırakmıştır. Bu anlamda yeni Türk milliyetçiliği, "dinin düzenleyiciliğinden kopuş" şeklinde ele alınmış ve gelecekte benimsenmesi gereken milliyetçilik anlayışın bu temel üzerine kurulması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Cumhuriyet Türkiyesi ile birlikte kurulan ulus-devlet, Pantürkizm, Panislâmizm gibi her türlü "uluslararası kardeşlik" hayallerini sona erdirmiş; "Misak-ı Millî"nın belirlediği sınırlar içinde yaşayan halk, yani millet, ulus-devletin en önemli unsuru olarak ele alınmıştır. Artık kurulan yeni ulus-devletin meşruiyet kaynağını oluşturan Türk milletine, "vatandaş" olma bilincinin yaratılması ile de millî bir kimlik oluşturulmaya başlanmıştır. Ancak, Cumhuriyet Türkiyesi'nde millî kimliğin, yani milletin oluşturulma süreci, oldukça gerilimli bir görünüm arz etmiştir ki bunun başında, milleti oluşturan öğelerin siyasî ve kültürel niteliklerinin ortaya koyduğu ikili yapı gelmektedir. Bu nedenle millî kimliğin inşası ile başlayan bu süreç, (i) sivil/siyasî ve (ii) etnik/kültürel özelliklerin birlikte ele alındığı bir anlayışı beraberinde getirmiştir.

Yeni ulus-devletin halkına millî bir kimlik edindirme süreci içinde siyasî milliyetçiliğin kendini gösterdiği ilk alan, Cumhuriyet'in millî egemenlik ilkesine dayanması noktasında olmuştur. Hâkimiyetin kayıtsız şartsız mil-

lete ait olduğunun kabulü, bunun en tipik göstergesidir. Böylelikle, modernleşme süreciyle aşınmaya başlayan dinsel meşruluk, Cumhuriyet'in kurulmasıyla yerini millet esaslı meşruluk anlayışına bırakmıştır. Millî kimlik edindirme sürecinde millî egemenlikten çıkarılan en önemli kavram ise "vatandaşlık"tır. Siyasî-sosyal hak ve yükümlülüklerle donatılan vatandaş, millet üyelerinin devletle girdikleri ilişkinin içeriğini belirleme noktasında büyük önem kazanmıştır. Bu kapsamda "Türklük", 1924 Anayasası'nın 88. maddesinde; "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) ıtlak olunur." şeklinde tanımlanmıştır. Böylece "Türklük" kavramı vatandaşlık bağıyla belirlenirken anayasal vatandaşlık bu çerçevede bir üst kimliğin oluşturulmasına anlamına gelmiş, asli ve kazanılmış vatandaşlığın temel ilkeleri de yine aynı maddede ele alınmıştır.

Ancak, dönemin sosyal ve siyasal gerçekleri, millî kimliğin vatandaş temelli oluşturulması sürecinin planlanan program dâhilinde sorunsuzca ilerlemesine izin vermemiştir. Nitekim 1924 Anayasası'nın söz konusu maddesi ile vatandaşlar için "Türk" adı bir üst kimlik olarak benimsenirken bu maddenin tartışmalarında milliyet/tabiyet ayrımına yönelik eleştiriler cereyan etmiş ve tartışmalar bu ismin gayrimüslimler için kullanılmasının doğru olmayacağı konusunda yoğunlaşmıştır. Bu noktada ise, kimlik inşa sürecinin etnik/kültürel özellikleri devreye girmiştir. Tartışmalar sonunda Türk adının milliyeti değil, vatandaşlığı ifade etmek üzere kullanılabileceği üzerinde mutabık kalınırken, gayrimüslimlerin kendi dillerini, kendi kültürlerini korudukları ve kendi okullarında okumaya devam ettikleri sürece onları "Türk" olarak adlandırmanın gerçekçi olmayacağı belirtilmiştir. Yani, "Türklük" kavramı, Anayasa'da vatandaşlık şekliyle ifade edilmesine karşın, arka planda Türk vatandaşı olmak Türk kabul edilebilmek için hiçbir zaman yeterli bir veri olarak görülmemiştir. Bu noktada devreye, dil ve kültürün yanında din de girmiş, Müslüman olmak, Türklük için belirgin şartlar arasında sayılmıştır.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde devlet eliyle yaratılmaya çalışan milliyetçilik, Türklük ve İslâmiyet'i birbirinden ayrılmaz olarak gören Osmanlı dönemi Türkçülüğünü dışlayarak unutturma yolunu seçmiştir. Zira yeni millet anlayışının mantalitesine göre, eski Osmanlı-İslâm kimlik kaynağı bütün halka benimsetilmesi gereken cumhuriyetçi ve laik bir kimlikle bağdaşmaz bir özellik göstermektedir. Bu nedenle Cumhuriyet Türkiyesi, Osmanlı döneminin ve dinin kültürel yönlerinin reddi ile inşa edilmeye çalışıldığı için romantik sembol, merasim ve simgelerden oluşan yakın tarihin malzemelerini kullanmak yerine, hem coğrafya, hem zaman olarak oldukça uzak olması nedeniyle romantizm yaratmada zayıf kalan eski Türk tarihini kul-

lanmayı tercih etmiştir. Laik bir yapıya vurgu yapan Cumhuriyet dönemi millet anlayışının, toprak temelini oluşturan Anadolu'nun tarihsel açıdan genel olarak İslâmî bir geçmişle ilişkilendirilen Selçuklu ve Osmanlı dönemleriyle özdeşleştirilmemesi yeni devletin bir çıkmazını oluşturmuştur. Yeni Türk kimliği anlayışı, bir bakıma Orta Asya'ya kadar uzanan Türklerin asıl kaynaklarına kadar inen ve oradan bazı kültür motiflerini de beraberinde getirerek oluşturulmak istenen bir milliyetçilik anlayışı şeklinde belirmiştir. Bu durum Anadolu uygarlıkları ile özdeşleştirilmek istenen bir Türklük anlayışını yaratmış, böylelikle Batı uygarlığı ile kurulan evrensel bağlılık neticesinde beliren Türklük, Batı'ya daha da yakınlaşmıştır. Bu bağlamda Türk ırkının bütün medeniyetlere eşlik ettiği fikrini temel alan Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi doğmuştur. Bunun yanında, arkeolojik, antropolojik ve biyolojik çalışmalar da Türk ırkının üstünlüğünü ispat uğraşısı içinde olmuştur.

1923-1938 arasında milliyetçilik, entelektüel gelişim açısından "resmî ideoloji"nin ve sınırlı bir aydın çevresinin akademik ve fikrî çalışmaları ile sınırlı kalmıştır. Zaman zaman farklı söylemlerde dile gelmiş olmasına rağmen genel olarak kültüre dayalı bir milliyetçilik anlayışı bu dönemde gerek devleti yöneten elit gerekse halk tarafından benimsenmiştir. Özellikle tekparti döneminde Turancılık görüşleri paralelinde şekillenen Türk milliyetçiliği, ayrıca Anadoluculuk akımının da etkisiyle din olgusu etrafında yaşatılmıştır. Anadolucular olarak adlandırabileceğimiz milliyetçi akımın muhafazakâr kanadı, Türk milliyetçiliğinin "İslâm davası"ndan ayrılamayacağına ve milletle dinin iç içe olgular olduğu üzerinde durmuştur. Buna karşın, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte başlayan millet oluşturma süreci, hem kurumsal hem toplumsal anlamda o döneme kadar belirleyici olan dinsel olguların yerine millî olanların ihdas edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak şu da var ki özellikle Millî Mücadele döneminde milliyetçiliğe ve millî yapılanmaya temel teşkil eden unsur din olurken, tarihsel süreçte milliyetçilik kavramının ortaya çıkması, insanlar arasındaki bütünlüğü sağlayan din olgusuna karşı bir rakibin belirmesini de beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet Türkiyesi'nin temel hedefi olarak ifade edebileceğimiz, milletin oluşturulması sürecinin paralelinde oluşan siyasî milliyetçilik hareketiyle kültürel milliyetçilik hareketleri arasında ise, dine bakış ve algılayış açısından önemli farklılıklar saptanabilmektedir. Milleti, siyasî bir anlayıştan ziyade, kültürel bir bütün olarak gören ve dile, dine, etniye, tarihe dayandıran anlayışta din, önemli bir öğe olarak kabul edilir. Bu önemlilik, hem modernizasyonla yaşanan sekülerleşmeye duyulan tepkiden hem de dinin milleti oluşturan en önemli unsur olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Ancak, Cumhuriyet Türkiyesi'nde din ile milliyetçilik hem amaçlanandan hem de Avrupa'daki gibi din-milliyetçilik karşıtlığından farklı bir seyir izlemiştir. İleri sürülen çeşitli argümanlara göre; Doğu Toplumlarında "milliyetçilik" olarak ifade edilen ideoloji, adı aynı olmakla birlikte Batı'daki milliyetçilik örneklerine vücut veren sosyo-kültürel dinamikler ile ilintili olmadan gelişim gösteren bir olgu olarak belirmektedir. Doğu toplumlarında varolan unsur, zaman zaman milliyetçilikle örtüşen bazen de ondan bağımsız olarak ortaya çıkan o topluma özgü bir "popülizm"dir ki, bu "popülizm"in en fazla beslendiği kaynak Müslüman toplumlarda, İslâm dinidir. Doğulu Müslüman topluluklardan birisi olarak Türk toplumunda da milliyetçilik son tahlilde dinsel bir söyleme sahiptir ve dolayısıyla cemaatçilik anlayışı Türk milliyetçiliğinin temel dayanağını oluşturmaktadır.

Çok partili yaşama geçişle birlikte, toplum genelinde kendini gösteren demokratik yaşam, Türkçü gruplar için de uygun bir siyasal ortam hazırlamıştır. Demokratik yaşamın getirdiği siyasal hareketlilik, milliyetçiliğin siyasal parti düzeyinde temsil edilmeye başlansına imkân tanımış, bu dönemde İslâmiyet, Türklüğü güçlendirici, millî kimliği pekiştirici bir unsur olarak sayılmakla birlikte zımnen ikincileştirilerek Türklük ön plana çıkartılmıştır. Bu dönemin belirgin en önemli özelliği ise, milliyetçilerin, antikomünist misyon yüklenmesi olmuştu ki, bu dönemde Sovyet Rusya ile Çin Halk Cumhuriyeti'nde çok sayıda Türk kökenli halkın yaşaması bu misyonun yüklenilmesinde önemli bir rol oynamıştır. 1960'ların sonlarında başlayan ve 1970'lerde doruk noktasına ulaşan sağ-sol çatışmasında, milliyetçi hareket için adeta bir "mit" haline gelen "esir Türkler" kavramı önemli bir unsur olmuştur. Bu dönemde kurulan milliyetçi örgütlerde ve daha sonraki siyasal oluşumlarda bu kavram, hareketi motive etmiş ve ideolojinin temel hedeflerinden biri haline gelmiştir. Soğuk Savaş döneminde yaşanan toplumsal ve siyasal olaylar da, milliyetçi hareketin ideolojisindeki anti-komünist söylemi keskinleştiren diğer unsurlar olarak belirmiştir. Milliyetçi söylemin 1970-1980 arası dönemde, sol hareket ile girdikleri çatışma ortamında üstlendikleri, "devleti komünizme karşı koruma görevi", bütünüyle milliyetçi hareketin ideolojisindeki anti-komünizm misyonu üzerine şekillenmiştir.

12 Eylül askerî müdahalesi sonrasında oluşan siyasal yapı, dinî resmî ideolojik donanıma dâhil ederek, "Türk-İslâm Sentezi" doktrini gündeme getirmiştir. Türk-İslâm Sentezi, 12 Eylül askerî müdahalesinin entelektüel, ideolojik ve kurumsal bir destek sağlamayı hedefleyen bir hareketin formülleşmesi olarak belirmiştir. 1970'lerden sonra Türkiye'nin içine girdiği ortam düşünülürse Türk-İslâm Sentezi yaklaşımı daha iyi değerlen-

dirilebilir. İslâmiyet'in önemini kavrayan ordu, özellikle 1970'lerdeki aşırı uçlardaki düşünce ve tutumlara karşı dini bir çeşit panzehir olarak görmüş ve din, topluma varklı yollarla empoze edilmeye başlanmıştır. Konjontürel ortamın getirdiği bu yapı, hem Türklüğü hem de İslâm'ı aynı potada eritilmesi fikrinden hareket etmiştir. Devletin milliyetçilikle birlikte İslâmî kesimle yakın ilişkiler içine girmesi, yine bu dönemin en belirgin özellikleri arasındadır.

Bununla birlikte, 1990'lardan sonra Türk milliyetçiliği, dünyada, özellikle Türkiye'nin kesişim odağında bulunduğu Balkanlar-Ortadoğu-Kafkaslar üçgeninde kabaran milliyetçi dalgaya koşut olarak gelişmiştir. Globalleşme ile birlikte milliyetçi düşüncede, farklı bir konuma gelerek, uluslarüstü süreçlerin ve onların yanı sıra iktisadi ve coğrafi yapılanmaların bozulmasıyla tahrik edilmeye başlanmıştır. Bu durum, Türk milliyetçi ideolojisi üzerinde, onun reaksiyoner kalıplarını onaylayan ve güncelleştiren bir etki yaratmıştır. Zira Türkiye, ağır bir beka krizi altında kurulan ve devamında çevresine yoğun bir tehdit algısıyla bakan bir ulus-devlet geleneğine sahiptir. Türk milliyetçiliğinin ve Türk millî kimliğinin biçimlenmesinde bu beka kaygısının ve tehdit algısının büyük bir etkisi vardır. 1990'lardan sonra milliyetçiliğin ortaya çıkış koşullarını hazırlayan ilk etmen, dış Türkler meselesidir. Türki Cumhuriyetlerin bağımsızlığa kavuşması Turancılığın gerçekçi bir fikir olarak sunulabilmesinin koşullarını yaratmıştır. Kafkasya ve Orta Asya'daki Türk Cumhuriyetleri'nde Türk milliyetçiliğinin yükselişi, pan-Türkist ve Turancı etmenlerin işlenmesini, hiçbir zaman olmadığı kadar gerçekçi hale getiren bir konjonktür yaratmıştır. Milliyetçi hareket için bir "mit" olan Turan ideali artık hayal olmaktan çıkmış, gerçekleşebilir bir hedef haline gelmiştir. İkinci olarak, 90 sonrasında milliyetçi yükseliş temel olarak Güneydoğu Anadolu sorununa dayanmıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi PKK'nın kurşunları sonucu yaşamlarını yitiren şehitlerin, Güneydoğu'dan bayrağa sarılı tabutları geldikçe, halkın milliyetçilere olan sempatisi artmıştır. Türk milliyetçiliği, bir "beka davası" mantığı etrafında, kuşatılmış psikozu eşliğinde, savunmacı karakterde şekillenmiş bir milliyetçiliktir. 1980'lerin ortasından itibaren "beka davası" sorunsalını diri tutan, savunmacı tepkiselliğe kan veren en önemli etken ise, Kürtçülük sorunu olmuştur. Kürtçülük sorunun yarattığı bir durum olan vatanın bölünmesi tehdidi, Türk milliyetçiliğine yeniden bir tepkisel patlamaya yol açmıştır. Bu da onun beka psikozunu yeniden üretmiştir.

Türk milliyetçiliği başlangıcından günümüze kadar farklı yaklaşımlarla algılanan bir olgu olmuştur. Bu farklılığın nedenleri arasında Türk milliyetçiliğinin, Osmanlı sonrasında verilen millî mücadele ve ardından kuru-

lan üniter devlet olma süreci içinde gelişim göstermesini ve bu sürecin aynı zamanda toplumun modernleşmesi ve demokratikleşmesi gibi süreçleri de içinde barındırmasını ifade etmek mümkündür. Türk milliyetçiliği, 21. yüzyıla meydan okuyan ve dönemin etkin ideolojisi olarak ele alınabilecek globalleşme karşısında ister istemez bir dönüşüm yaşamaktadır. Özellikle etnik yapıların sıklıkla gündeme geldiği/getirildiği bir ortamda Tük milliyetçiliği güçlü ideolojik duruş sergilemek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda, Türk milliyetçiliğinin günümüzdeki durumu ise üzerinde çok tartışılan bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Siyasal kültürün etkileri, globalleşme, ekonomik gösdergeler, uluslararası konjonktür gibi etkenler Türk milliyetçiliğinin şekillenmesinde ve Türk toplumu tarafından algılanmasında önemli unsurlar olarak belirmektedir.

Bu noktada, Türk toplumunun siyasal kültür bağlamında millet ve milliyetçilik algısının tespiti, bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Bu amaçla, Türk siyasal kültürü kapsamında, Türkiye'de millet kavramının ve milliyetçilik anlayışının toplumu oluşturan bireyler tarafından hangi referans noktaları ile şekillendirildiği, cumhuriyetin ilanı sonrası bürokrasi tarafından resmî bir ideoloji olarak oluşturulmaya çalışılan millî kimlik ve milliyetçilik anlayışının Türk insanı tarafından kabul edilip edilmediği, eğer kabul görmüş ise hangi özelliklere sahip olduğu ve halen Türkiye'de gözlenen milliyetçilik anlayışının (i) sivil ve (ii) etnik millet/milliyet anlayışı ayrımlardan hangisinin içinde yer aldığının tespiti amacıyla, yapılan alan araştırması önemli sonuçlar vermiştir.

Araştırmamıza göre, Türk toplumunun yaklaşık % 90'ı kendini "Türk" olarak tanımlamakta, araştırmaya katılanların % 5'i ise kendini "Kürt" etnisitesine mensup olarak görmektedir. Araştırmaya katılanların yaklaşık yarısı (% 48.8), siyasî ve sosyal görüş olarak kendisini "milliyetçi" olarak ifade ederken, % 11.2'lik kısmı "sosyal demokrat", % 7.3 ise kendini "muhafazakâr" olarak görmektedir. Bu sonuca göre, Türk toplumunda hâkim olan temel siyasî ve sosyal görüşün "milliyetçilik" olduğu rahatlıkla ifade edilebilmektedir. Buna göre, "Türk toplumunda hâkim olan temel değer, milliyetçiliktir" varsayımımız, açık bir şekilde doğrulanmaktadır.

Araştırmaya katılanların önemli bir kısmı (% 36.3), "Türk" olmayı "Türk vatandaşı olmak" şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlama, millet kavramına ait anlayışlar içerisinde "kontrata dayalı", "siyasal" ya da "subjektif" olarak ifade edilebilecek millet anlayışlarına karşılık gelmektedir. Yine denklerin % 2'sinin "Ne Mutlu Türküm Diyene" ifadesini kabul etmeyi ve % 1.2'sinin "kendini Türk olarak hissetme" duygusunu "Türk" olmanın koşulu olarak görmesi, Türklüğün iradi bir nitelik olarak ele alındığının önemli

bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık, Araştırmaya katılanların % 25.1'i "Türk" olmayı, "Türk ırkından olmak" şeklinde ifade etmiştir. Bu durum, "geçmişe dayalı ya da bir tarihin ürünü" ya da "objektif" olarak gruplandırabileceğimiz millet anlayışı içinde açıklanabilir. Bu kategori içinde önemli olan unsur, bir insan topluluğunun millet aşamasına geçebilmesi için, topluluğun aynı etnik özelliklere sahip olması, aynı dili konuşması ve aynı dine inanması gerekliliğidir. Ortak tarihî miras, anılar, gelenekler bu anlayış içinde büyük öneme sahiptir. Yine bu çerçevede, araştırmada ortaya çıkan ve "Türk" olmayı % 15.6 ile "Türkiye'de doğmak ve büyümek", % 11.7 ile "Müslüman olmak" ve % 4.4 ile "Türkçe anadile sahip olmak" şeklinde gören bireylerin aslında Türk milletinden olmayı etnik temelli algıladıkları sonucuna varılabilmektedir.

Buna bağlı olarak, Türk toplumunun % 65'lik gibi önemli bir kısmı, aynı milletten olmanın temel kriterini "geçmişe dayalı ya da bir tarih ürünü olan" ya "objektif" olarak adlandırdığımız millet kategorisi içinde görmektedir. Bu anlayışa göre insan topluluklarını millet yapan unsurlar, ortak bir tarihî geçmişe, ortak bir kültüre, aynı etnik özelliklere sahip olmak, aynı dili konuşmak ve aynı dine inanmak gibi kriterlerdir. Zira Türklerin ortak bir kültüre sahip olduğu anlayışı, Orta Asya'ya kadar uzanan tarihsel köklerinin olduğu, ayrıca İslâmiyet'in kabulü ile birlikte Türklüğün belirgin bir şekilde Müslümanlıkla aynı anlamda kullanılması bu tür millet anlayışının bir ürünüdür. Diğer yandan, toplumun % 30'luk kısmı ise "vatandaşlık" ile bir milletin üyesi olunabileceği görüşündedir. Bu görüşe göre aynı milletten olmak iradî bir durumdur. "Subjektif" millet anlayışı olarak da ifade edebileceğimiz bu kategoriye göre, millet olabilmenin temel unsurları arasında ortak bir duygusal birliğe, birlikte yaşama istek ve iradesine sahip olmak gerekmektedir. Topluluk içinde varolan dayanışma olgusu insanları bir milletin üyesi yapmaktadır. Siyasî millet ve milliyetçilik anlayışının ürünü olan bu durum özellikle yakın geçmişe ve günümüze ait bir özelliktir. Özellikle Cumhuriyet Türkiye'sinin inşa edilme süreci bu tür millet anlayışından hareketle başlatılmıştır.

Bu sonuçları özetleyecek olursak, toplumdaki bireylerin % 40'lık kesimi "Türk" olmayı, vatandaşlığa, siyasî bir yapıya ya da iradi bir özelliğe bağlarken, % 60'lık bir kesim Türklüğü etnik-soy temelli algılamaktadır. Araştırmamızın verdiği bu sonuçlar, "Türk toplumunun millet ve milliyetçilik algısı, etnik-soy temel üzerinden subjektif kriterler kapsamında bir eğilim göstermektedir" şeklindeki varsayımımızı açıkça doğrulamıştır. Ayrıca, çalışmamızın teorik kısmında ortaya koyduğumuz ve günümüz mil-

let/milliyetçilik yaklaşımlarında sivil ve etnik olarak her iki kategorinin birlikte bulunduğunu tezi, bu durumda yanlış da değildir.

Türk toplumunun yaş dağılımı ile "Türk" olmayı tanımlayan ifade arasındaki ilişkiye bakıldığında, toplumun, yaş ilerledikçe, toplumsal/kültürel değerlere daha bağlı olarak bir tanımlama eğilimi gösterdiği sonucuna varılmaktadır. Anayasal bir özellik olarak "vatandaşlık" bağı ile Türklüğün tanımlanması noktasında, yani iradi olarak aidiyetin belirlenmesinde, toplumun hemen hemen tamamı her yaş aralığında bu yönde bir eğilim göstermiştir. Ancak, etnik-soy temelli millet ve milliyetçilik yaklaşımının unsurları olarak kabul edilebilecek, "aynı ırktan olma", "aynı topraklarda doğma ve büyüme", "aynı dili konuşma", "aynı dinden olma" gibi özelliklerin, yaşın ilerlemesiyle ve özellikle de 55-64 ve üzeri yaşlarda daha belirginleştiğini ifade etmek mümkündür. Özellikle 18-24 yaş arasındaki toplum üyelerinde ise, millet ve milliyetçilik yaklaşımında hem "vatandaş olmak" hem de "aynı ırktan olmak" düşünceleri hemen hemen dengeli bir dağılım göstermiştir. Bu nedenle 18-24 yaş arasındaki bireylerin, millet ve milliyetçiliği "kontrata dayalı", "siyasal" ya da "subjektif" kriterlerle mi yoksa "geçmişe dayalı ya da bir tarihin ürünü" veya "objektif" kriterlerle mi ele alındığı net değildir. Bunun en büyük nedeni olarak da, bu yaş aralığındaki bireylerin dünya görüşlerinin tam olarak belirginleşmemesi gösterilebilir. Zira 45-54, 55-64 ve üzeri yaşa sahip bireylerde görüş çizgisindeki netlik çok daha belirgin bir biçimde tespit edilmektedir.

Araştırmamızın sonuçlarına göre, Türk toplumunun büyük bir oranı (% 67.8), "Türklük" ya da "Türküm" ifadesinden gurur duyduğunu belirtmiştir. Buna bağlı olarak, toplumun % 41'i, kendini Türk olarak hissetme nedenini Türk milletinin büyüklüğüne inanmış olmaya bağlamaktadır. Ayrıca, "Türklük" ifadesini Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmakla aynı anlama geldiğini belirtenlerin oranı % 18.8'dir. Bununla birlikte, toplumun yaklaşık % 7'si, "Türklük/Türküm" ifadesinin "Türkiyeli" olmak hissiyatını uyandırdığını ifade etmiş; % 3'ü Türklüğü bir "baskı aracı" ve "ayrımcılığın ve ırkçılığın" nedeni olarak görmüştür. Öte yandan, toplumun yaklaşık % 6'lık kısmı, ya kendini Türk olarak hissetmediğini ya da öyle görünmeye mecbur kaldığı yönünde fikir ileri sürmüştür.

Araştırmamızdan çıkardığımız diğer önemli bir sonuç ise, farklı dillerin konuşulması hakkında Türk toplumunun yaklaşımındaki değişimdir. Toplumun % 94.1'lik büyük bir kısmı evde "Türkçe" konuşurken, % 5.1'i "Kürtçe" konuşmaktadır. Ancak, toplumun yarıya yakın bir kısmı (% 48.9) eğitim dilinin "Türkçe" olmasını, bunun dışında herkesin istediği dili konuşmasının doğal karşılanacağını; % 27'si, "her yerde istenilen dilin konu-

şulması ve istenilen dilde eğitim alınmasını, ayrıca % 20'si de her yerde sadece "Türkçe" konuşulması gerektiğini belirtmiştir. Bu noktada, "Türk toplumu, eğitimde ve sosyal hayatta Türkçe konuşulması gerektiğini savunmaktadır" varsayımımız tam anlamıyla doğrulanamamıştır. Zira bu sonuçlara göre, Türk toplumu, % 75.6 gibi yüksek bir oranla sosyal yaşamlarında istediği dili konuşma/yazma arzusundadır. Bu durum, etnik farklılıkların bir talebi olarak algılanabileceği gibi, günümüzde milleti oluşturan unsurların başında gelen "dil" kavramına yüklenen anlamın değişime uğraması şeklinde de açıklanabilir. Dolayısıyla bir milleti oluşturan unsurların başında gelen "aynı dili konuşmak" kriteri şu durumda önemli bir sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Herkesin istediği dili konuştuğu bir ortamda birlik ve beraberlikten bahsedilemeyeceği gerçeği gözönünde bulundurulursa, bu durumun çözüme kavuşturulması oldukça çetrefilli bir iş olarak gözükmektedir. Ancak, biz bu durumun eğitim dilinin Türkçe olması ile çözümlenebileceği kanaatindeyiz. Eğitim dili ile birlikte resmî dilin Türkçe olması, bunun yanında kültürel farklılıkların kendilerini temsil noktasında yerel dilleri konuşabilmesi ve bunun devlet tarafından desteklenmesi ayrılıkçı eğilimlerin önünde bir set çekecek, olası çatışma ortamını ortadan kaldıracaktır.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz diğer bir konu da, Türk toplumunun % 32.2'sinin en önemli sorun olarak "işsizliği" gördüğü gerçeğidir. Bununla birlikte "sosyal adaletsizlik" ve "fakirlik/yoksulluk" gibi sorunlar üzerinde yoğunlaşma oranı yaklaşık % 20'dir. Yani Türk toplumunun yarıya yakın kısmının en önemli sorunu ya bir iş bulamamış olması ya da mevcut işinin gerekli yaşam koşullarını sağlayamadığıdır. Bireylerin yaklaşık olarak % 70'inin yoksulluk sınırının altında bir gelire sahip olduğu gerçeği düşünülürse bu sonuç oldukça anlamlıdır. Bununla birlikte Türk toplumu ikinci önemli sorun olarak % 16.3 ile "terör"ü görmektedir. Buna karşılık, "terör" sorunundan farklı olarak "Kürt/Kürtçülük sorunu"na verilen cevapların oranı da göstermektedir ki, Türk toplumu "Kürt/Kürtçülük sorunu"ndan farklı olarak terör olgusunu değerlendirmektedir. Burada önemli bir nokta ise, Türkiye'nin gündeminden hiçbir zaman düşmeyen, özellikle de son zamanlarda hararetli tartışmalara sahne olan "laiklik" tartışmasının, Türk toplumunun öncelikli sorunları arasında yer almadığıdır. Zira toplumun sadece % 4.4'ü, "laik/antik laik çatışmasını" en önemli sorun olarak algılamaktadır. Toplumun "laiklik" sorununu içselleştirmiş olduğundan hareket edecek olursak, toplumsal dinamiklerin bu durumu bir sorun olarak görmesinden çok Türk siyasal kültüründeki devlet-din çatışmasının "laiklik" sorununu önemli ya da çıkmaz bir hale getirdiği sonucuna varmamız mümkündür.

Türk toplumunun % 47.6'sı Müslümanlık ile Türklüğü birbirinden ayrılmaz iki öğe olarak görürken, % 43.4'ü Türklük için Müslümanlığın vazgeçilmez bir şart olmadığını ifade etmektedir. Bunun yanında toplumun yarıdan fazlası (% 53.2), Müslümanlığı Türklükten önce varolan bir kimlik şeklinde algılamaktadır. Türklüğü modern bir kimlik, Müslümanlığı ise geleneksel bir kimlik olarak düşünecek olursak bu soruya olumlu cevap verenlerin, modern ve geleneksel kimliğe eşit derecede sahip çıkıp iki kimlik arasında bir denge oluşturduğunu ifade edebiliriz. Diğer yandan bu soruya olumsuz cevap veren % 31.7'lik kesimin ise, geleneksel kimlikte bağımsız bir Türk kimliğini benimsedikleri sonucuna varmamız mümkündür. Zira özellikle Osmanlı Devleti döneminde toplumun kendisini ilk ve öncelikli olarak dinle tanımladığı hatırlanacak olursa, buradaki kimlik tanımlamasının Türk kimliği lehine geliştiği yönünde bir tespit yapmak olasıdır. Ancak, Osmanlı toplumunda, hatta Millî Mücadele döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türklüğün Müslümanlıkla bir değerlendirildiği, bunun yanında Türk-İslâm sentezi ile birlikte Türk milliyetçiliğin dinsel bir motife büründüğü düşünülürse, günümüzde Türk toplumunda, aynı milletten olma kriteri olarak görülen "din birliği" unsurunun hâlâ merkezî konumunu koruduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu durumda da "Türk toplumunda Müslümanlık, Türk olmanın en önemli kriteri olarak kabul edilmektedir" şeklinde varsayımımız doğrulanacaktır.

Araştırmamıza göre, Türk toplumunun büyük bir çoğunluğu (% 61.7), güçlü bir devletin milliyetçiliği güçlendireceği görüşündedir. Torplumun % 22'lik bir kesimi ise bu düşüncenin karşısında konumlanmıştır. Burada güçlü bir devletten kastedilen, bireyin temel hak ve özgürlüklerini koruyan, demokrasinin gereklerini yerine getiren, fırsat eşitliğini her alanda ve şartta sağlayan, sosyal adaleti tesis ederek bireyi güvence altına alan mekanizmadır. Bu durum, hiç kuşkusuz bireyin devlet ile olan bağını güçlendirecek, devleti oluşturan milletin üyesi olmanın ayrıcalığı, milliyetçi duyguların daha belirginleşmesini sağlayacaktır. Tam tersi durumda ise, menfaatlerinin korunmadığını düşünen birey ile devlet çatışacak, millete mensubiyet duygusu zayıflayacaktır. Milliyetçilik, milletle devleti eşitlemeye çalışan bir harekettir. Milletle devlet arasında yakın bir bağ kurulamadığı taktirde milliyetçiliğin toplumsal ve siyasal öneminin yok olacağı açık bir gerçektir. Milliyetçilik tarihsel önemini de milletlerin kendi kaderini tayin prensibi doğrultusunda ortaya koyan ulus-devlet olgusuna borçludur. Ancak milliyetçi ideolojinin devletten çok millete üzerine odaklandığını da söylemek yanlış olmaz. Milliyetçilik için korunması gereken millettir ve bu korunmayı sağlayarak milleti uluslararası arenada etkin kılacak olan ise

devlettir. Devlet ile millet arasındaki uyum, milliyetçiliğin beslendiği en önemli kaynaktır. Bu nedenle güçlü bir devlet ile milliyetçilik arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur.

Türk toplumunun yarıdan fazlası (% 50.7), askerliği "peygamber ocağı" olarak görürken, yaklaşık % 30'u bu görüşe katılmadığını belirtmiş, % 20'lik bir kesim de bu konuda herhangi bir fikir ileri sürmemiştir. Türk toplumunun askerliğe verdiği önemin bir göstergesi olarak değerlendirebileceğimiz bu sonuçları, devlet yapısı içinde askerlik kurumuna yüklenen anlamla açıklamamız mümkündür. Gerek fetihçi Osmanlı devletinde gerekse Cumhuriyet Türkiyesi'nde ordu, çok önemli bir konumda olmuştur. Köklü bir tarihi geçmişe sahip olan Türk Silahlı Kuvvetleri, Türk vatanını, istiklâl cumhuriyetini, devletin hak ve menfaatlerini korumak ve kollamak görevini üstlenmiştir. Askerliğin anayasal zorunluluk olmasının yanında Türk toplumu için ayrı bir önemi vardır ki, bu da "şehitlik" mertebesidir. Vatan uğruna can vermek, Türk toplumunun tarihsel süreç için de her dönem tecrübe ettiği bir gerçeklik olmuş ve dolayısıyla askerlik hizmeti, vatan savunmasının yanında özel bir anlamla yüklenmiştir. Bununla birlikte, toplumun % 62.7'si, "imkânım olsa çocuğumu askere göndermem" ifadesine katılmazken, % 27.1'i bu görüşe katıldığını belirtmiştir. Askerliği peygamber ocağı olarak gören kesimin, bu ifadeye katılmayanlarla hemen hemen aynı oranda olması, Türk toplumunun askerlik konusunda tutarlı bir yaklaşım sergilediğinin göstergesidir. Ancak, burada çocuğunu askere göndermek istemeyenlerin yoğunluğu dikkat çekicidir. Bunu birkaç nedenle açıklamak mümkündür. Öncelikle, toplumum bir kesimi, askerlik hizmetini farklı bir biçimde yorumlamaktadır. Askerliği vatana hizmetten çok, bir kuruma hizmet şeklinde değerlendiren bireylerin bu görüş üzerinde yoğunlaşması olasıdır. Bunun yanında, çocuklarının terör belası yüzünden "vatan topraklarında" ölmesini istemeyen bireylerin de bu eğilimde olması mümkündür. Terörist başının yakalanmasından sonra da azalmayan, ayrıca son dönemlerde acımasız yüzünü bir kez daha gösteren, hatta günümüz Türkiyesi'nde siyasî bir boyut kazanmaya çalışan terör olgusu, Türk toplumunun sabrını her geçen gün daha da zorlamaktadır. Verilen bunca cana rağmen çözümlenemeyen bu sorun, kronik bir hale gelmiştir ve toplumun askerlik hizmetine bakışında farklılaşmaya neden olmuştur.

Toplumdaki bireylerin mensup olduğu etnisite ile kendini Türk olarak hissetme nedenleri karşılaştırdığımızda; kendilerini Türk olarak hisseden bireylerin % 43.6'sı, bunu Türk milletinin büyüklüğüne olan inançlarına bağlarken, % 33.5'i bunun nedenini, ailesinin Türk olmasında, % 17.7'si ise Türkiye'de olmasında bulmaktadır. Buna karşılık, kendini

"Kürt" etnisitesine mensup olarak gören toplum üyelerinin yarıdan fazlası (% 55), kendisini Türk olarak hissetmediği yönünde görüş bildirmiştir. Söz konusu bireylerin % 20'si, aslında kendini Türk olarak hissetmezken, % 35'i mecbur olarak öyle göründüğünü belirten bir eğilim göstermektedir. Bu sonuçlara göre, kendini "Kürt" etnisitesi içinde gören toplum üyelerinin büyük bir kısmı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmalarına karşın kendilerini Türk olarak hissetmemektedir.

Toplum üyelerinin, kendilerini mensup olarak hissettiği etnisite ile "Türklük/Türküm" ifadesinin verdiği hissiyatı karşılaştırdığımızda, karşımıza belirgin olarak kendini "Kürt" etnisitesi içinde gören toplumdaki bireylerin, "Türklük" ifadesine olumsuz bir anlam yüklediği sonucu çıkmaktadır. Kendilerini "Kürt" etnisitesine mensup gören bireylerin % 30'u, Türklüğü, Türk olmayanlar üstünde baskı kuran bir kavram olarak algılarken, % 10'u bu ifadenin ayrımcılığa ve ırkçılığa neden olduğunu belirtmiştir. Buna paralel olarak, bireylerin mensup olduğu etnisite kapsamında Türk ırkının en üstün ırk ve Türklüğün övünülecek bir kavram olduğu yönündeki ifadelere verilen cevapların dağılımını incelendiğinde, kendini Türk olarak hisseden toplum üyelerinin yarıdan fazlasının (% 56.7) Türk ırkını en üstün ırk olarak gördüğü ve büyük bir çoğunluğunun (% 81.7), Türklüğü, övünülecek bir kavram olarak algıladığı sonucuna varılmaktadır. Buna karşını, kendilerini "Kürt" etnisitesi içinde gören bireylerin % 55'i Türklerin en üstün ırk olduğu fikrine katılmazken, % 30'u Türklüğün övünülecek bir kavram olmadığını belirtmiştir. Öyleyse, kendilerini, farklı etnisitelere mensup görmekle birlikte (Arap, Çerkez, Laz, Arnavut) Türk olarak kabul eden toplum üyelerinin büyük bir kısmı, Türklüğü övünülecek bir kavram olarak algılamış; yine aynı bireyler, genel olarak Türk ırkını üstün bir ırk olarak kabul etmiştir. Ancak, toplumda kendilerini "Kürt" etnisitesine üye kabul eden bireylerin büyük bir kısmı, Türk ırkının üstünlüğüne katılmamış ve Türklüğü övünülecek bir kavram olarak görmemiştir. Bu bağlamda Türk toplumundaki millet algısı, "Kürt" etnisitesi açısından farklılık göstermektedir.

Toplumdaki bireylerin siyasî ve sosyal görüşleri ile "Türk" olmayı tanımlayan ifadede tercih ettikleri cümleler arasındaki ilişkiyi çözümlediğimizde ise, kendilerini "liberal demokrat", "sosyal demokrat" ve "Kemalist" olarak tanımlayanların, Türklüğü "vatandaşlık" esaslı, yani "kontrata dayalı", "siyasal" ya da "subjektif" olarak ifade edilebilecek millet anlayışı üzerinden tanımladığı sonucuna varmaktayız. Buna karşılık, kendilerini "milliyetçi", "muhafazakâr" ve "İslâmcı" görenlerin, Türklük tanımı, etnik-soy temel üzerinden, yani aynı ırka sahip olmak, aynı tarihsel miras üzerinden

hareket etmek, aynı dili konuşmak, aynı dine inanmak gibi "geçmişe dayalı", "objektif" kriterler üzerinden yapılmaktadır.

Toplum üyelerinin milliyetçi siyasî oluşum olarak değerlendirdikleri siyasal partiler ile farklı dillerin konuşulması konusundaki görüşlerin çözümlemesi sonucunda belirgin olarak görülmektedir ki, toplumun büyük bir kısmı, eğitim dilinin Türkçe olmalısını, bunun dışında herkesin istediği dili konuşabilmesi gerektiğini düşünmektedir. Eğitim dili haricinde herkesin istediği dili konuşabilmesi gerektiğini savunan siyasal görüşler ise sırasıyla şöyledir: % 71.4 DP, % 63.9 DSP, % 58.2 CHP, % 50.5 MHP, % 43.4 AK Parti ve % 8.3 DTP'dir. Bununla birlikte, milliyetçi siyasî oluşumu AK Parti ve CHP olarak değerlendirenler içerisinde ise, eğitim dilinin İngilizce olması gerektiği görüşünü savunanlar da bulunmaktadır. Buna karşılık, milliyetçi siyasî oluşumu DTP ile özdeşleştiren bireylerin büyük bir kısmı (% 75), herkesin her yerde istediği dili konuşması gerektiği görüşündedir. Bu siyasal oluşumdan sonra aynı görüşü paylaşan ikinci oluşum AK Parti, üçüncü oluşum ise MHP'dir ki, bu oldukça dikkat çekicidir. Zira her yerde sadece Türkçe konuşulması gerektiğini savunanların ilk sırayı aldığı milliyetçi siyasî oluşum yine MHP olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, mensup olunan etnisite paralelinde konuya yaklaşacak olursak, herkesin her yerde istediği dili konuşması fikrini en çok savunan (% 70) bireylerin, "Kürt" etnisitesi içinde olduğu çıkarımını yapabiliriz. Bununla birlikte, kendilerini "Laz" olarak tanımlayan bireylerin de % 40'lık bir oranla, herkesin istediği dilde konuşması gerektiğini savunmuştur. Bu çözümlemeden hareketle, Türk toplumunda, hangi siyasal görüş ve etnik yapıya mensup olursa olsun, konuşulan dil konusunda, bireylerin eğitim haricindeki alanlarda bir serbesti içinde olma yönündeki taleplerini yoğun bir şekilde dile getirdikleri sonucuna varmamız mümkündür. Her yerde sadece Türkçe konuşulması gerektiğini düşünen bireylerin genel dağılım içindeki oranı, diğer ifadelere kıyasla oldukça düşük kalmaktadır. Ancak, insan toplulukların millet haline getiren unsurlar içinde dilin çok büyük rolü bulunmaktadır. Millî duyarlılık oluşturmak için en temel kültürel unsurların başında dil gelir ki, bu da millet kavramıyla dil arasında vazgeçilmez bir ilişkinin olduğunu gözler önüne serer. Öyleyse, Türk toplumunda millî duyarlılığı oluşturma noktasında dile verilen önemin zayıfladığı çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. Bu duruma etken pek çok neden sayılabilir. Ancak, globalleşme, post-modernizm ve çok-kültürlülük gibi olguar, millî dilleri zayıflatma, yerel dilleri canlı tutma arzusundadır ki, araştırmamızın bu sonuçlarına göre bu amaca ulaşılma yönünde büyük yol katedilmiştir.

Toplumdaki bireylerin, kendilerini mensubu olarak gördükleri etnisite ile milliyetçiliğin toplumu bölen ve şiddete neden olan bir kavram olup olmadığı ile ilgili görüşlerini karşılaştırdığımızda; kendini Türk olarak gören bireyler, milliyetçiliğe olumlu bir anlam yükleyerek, milliyetçiliğin toplumu böldüğü ve şiddete neden olduğu görüşüne katılmamaktadır. Buna karşın, kendini etnik olarak "Kürt" gören bireylerin % 70'i, milliyetçiliğin toplumu böldüğünü, % 55'i de milliyetçiliğin şiddete neden olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, etnik olarak kendini Türk milletinden ayrı tanımlayan "Kürt" etnisitesine mensup bireyler, Türk milliyetçiliğini toplumu bölen bir unsur olarak algılamakta, ayrıca şiddet nedeni olarak da Türk milliyetçiliğini görmektedir. Milliyetçiliğin "biz" ve "onlar" ayrımını temel alan bir kavram olduğunu değerlendirecek olursak, "Kürt" kökenli bireylerin ki bunların büyük bir çoğunlu Türk vatandaşıdır, içinde yaşadıkları topluluğun millî beraberliğini sağlayan milliyetçilik duygusunun, kendilerini "ötekileştirdiği" görüşündedir. Bu nedenle, "öteki" olarak algıladıkları milliyetçilik kavramı da şiddeti çağrıştıran en önemli unsur olarak belirmektedir. Buna bağlı olarak, bireylerin milliyetçiliğin toplumu bölen ve şiddete neden olan bir kavram olup olmadığı ile ilgili görüşlerini, milliyetçi siyasî oluşum kapsamında değerlendirdiğimizde karşımıza; milliyetçiliği en iyi temsil eden hareket olarak DTP'yi gören bireyler haricindeki diğer tüm siyasal oluşumları savunanların paralel bir yaklaşım içerisinde olduğu yönünde bir sonuç çıkmaktadır. Bu durum, Türk toplumuna hâkim olan milliyetçi görüşün, millî birlik ve beraberliği sağlayan ve millî menfaatleri korunmasında rol oynayan en önemli siyasî ve sosyal görüş olarak belirdiği yönünde bir çıkarım yapmamıza imkân vermektedir. Zira Türk toplumu içerisinde etnik olarak Kürt vatandaşların ifade özgürlüğünü ve bağımsızlığını siyasî olarak gündeme getiren DTP, Türk toplumunun büyük bir oranla birleştirici unsur olarak algıladığı Türk milliyetçiliğine farklı bir anlam yüklemektedir. Bu bağlamda, milliyetçi ideolojiyi DTP çizgisinde değerlendiren bireylerin % 75'i, milliyetçiliği "toplumu bölen" ve "şiddete neden olan" bir kavram olarak algılamaktadır. Milliyetçiliğin bölücü bir kavram olduğu yönündeki görüşlerde DTP'den sonra ikinci sırayı % 41.7 ile DSP, üçüncü sırayı ise % 38.6 ile AK Parti alırken, milliyetçiliğin şiddete neden olduğu yönünde DTP'den sonra ikinci sırayı % 28.6 ile DP, üçüncü sırayı ise % 25.3 ile AK Parti almaktadır.

Toplumdaki bireylerin, çocuklarını imkânları olsa askere gönderip göndermeme düşüncesini, milliyetçiliğin toplumu bölen ve şiddete neden olan bir ideoloji olduğu yönündeki yaklaşımlar ile karşılaştırdığımızda, milliyetçiliğin şiddete neden olacağını düşünenlerin yarısından fazlası

(% 54.9); milliyetçi düşüncenin toplumu bölen bir düşünce sistemi olduğunu düşünenlerin ise yaklaşık yarısı (% 49.9), imkânı olsa çocuğunu askere göndermeyeceği yönünde bir fikir ileri sürmüştür. Böyle bir sonuç, ordunun milliyetçiliği üreten bir kurum olarak algılandığının en belirgin göstergesidir. Milliyetçiliği, "öteki" ya da "düşman" teması üzerinden inşa ettiği düşüncesini değerlendiren bireyler, çocuklarını askere göndermek istememektedir. Ancak ilginç olan nokta ise, milliyetçiliği ne şiddet kaynağı de ne toplumu bölebilecek bir tehlike olarak gören bireyler arasında da çocuğunu askere göndermek istemeyenlerin oranıdır. Burada üzerinde durulması gereken diğer bir sonuç da, milliyetçi siyasî oluşum olarak DTP'yi gören bireylerin tamamının (% 100), çocuğunu askere göndermek istemeyişidir. Yukarıda belirtiğimiz gibi, DTP oluşumunu kendine yakın bulan bireyler, Türk toplumu içindeki milliyetçilik anlayışının karşısında bir konum alarak, bu milliyetçilik anlayışının üretildiğini değerlendirdikleri bir kuruma, çocuklarını asker olarak göndermek istememekte, böylelikle millet ve milliyetçilik algılarındaki farklılığı açıkça ortaya koymaktadır.

Araştırmaya göre, toplum üyelerinin Müslümanlık ile Türk kavramına olan yaklaşımını, aynı ırktan olmayan biri ile evlilik düşüncesi bağlamında analiz ettiğimizde, karışımıza oldukça farklı bir sonuç çıkmaktadır. Müslümanlığı Türklüğün vazgeçilmez bir parçası olarak görenlerin % 46.2'si; hepimizin Türk olmadan önce Müslüman olduğunu görenlerin ise % 58.3'ü, aynı ırktan olmayan, dolayısıyla farklı dinlerden olabilme ihtimali olan kişilerle evlilik yapılabileceği görüşündedir. Buna karşılık, Müslümanlığı Türklüğün bir parçası olarak görmeyen, tüm Türklerin öncesinde Müslüman olduğu görüşüne katılmayanların, başka bir ırktan olan kişilerle evlenme oranı belirgin bir şekilde artış göstermektedir. Buradan şu sonuca ulaşabiliriz ki, Türk toplumunun önemli bir kısmı, Müslümanlığı Türklüğün vazgeçilmez bir parçası olarak görse de, evlilik konusunda aynı ırktan ya da milletten olma şartını aramamaktadır. Günümüzde artık dünya ile daha çok entegre olarak yaşamını sürdüren bireyler, evlilik gibi önemli kararlarında dâhi artık daha global düşünebilmektedir. Bu durum, bireylerin dine ve millete algısındaki değişimi de göstermesi açısından oldukça önemlidir. Zira artık toplumumuzda yaşayan yabancı sayısı ile birlikte aynı ırktan/milletten ya da dinden olmayan kişilerle yapılan evlilik oranı da artış göstermektedir.

Türk toplumunun, milliyetçilik, ırkçılık ve Türklüğe yaklaşımının tespiti amacıyla yaptığımız karşılaştırmada ise çok ilginç sonuçlar karşımıza çıkmaktadır. Milliyetçiliği ırkçılık olarak görenlerin yarıdan fazlası (% 51.8), Türk ırkı söz konusu olduğunda bu görüşle bağdaşmayan bir şekilde, Türk

ırkını en üstün ırk olarak gördüğünü belirtmiştir. Milliyetçiliği ırkçılık olarak algılamayanlarda ise bu durum, doğal olarak artış göstermiş ve oran % 57.4'e çıkmıştır. Buna benzer bir sonuç ise, kendini milliyetçi ama ırkçı olarak görmeyenlerde de gözlenmiş, kendini ırkçı olarak görmeyenlerin % 54'ü, Türk ırkının en üstün ırk olduğu yönünde yoğunlaşmıştır. Diğer bir sonuç da, milliyetçiliği Türklükle gurur duymak şeklinde yorumlayanların % 67.7 gibi bir oranla kendi ırklarını en üstün ırk olarak görmelerinde karşımıza çıkmıştır. Bu durum, Türk olmayı tanımlayan ifadelerin hemen hemen hepsinde kendini gösteren ortak bir husustur. Türklüğü, Türk vatandaşı olmak ve kendini Türk olarak hissetmek üzerinden yorumlayan bireyler bile, Türk ırkını en üstün ırk olarak kabul etmektedir. Türk toplumu, "ırkçılık" kelimesine olumsuz bir anlam yükleyerek, ne milliyetçiliği ne de kendisini bu ifadeyle özdeşleştirmektedir. Zira % 62.4 ile milliyetçiliği ırkçılık olarak algılamazken, kendisini de yine yüksek bir oranla (% 64.6) milliyetçi olarak görmüş ama ırkçı olarak kabul etmemiştir. Ancak, Türklük söz konusu olduğunda bu söylem yerini ırkçı bir anlayışa bırakmaktadır ki, Türk ırkının en üstün ırk olarak görülmesi bile, başlı başına ırkçılık olarak yorumlanabilir. Burada üzerinde durulması gereken husus, Türk toplumunda milliyetçiliği ırkçılık olarak algılayanların, bunu "öteki"nin milliyetçilik anlayışından hareketle tanımlandırdığıdır. Yoksa, Türk toplumundaki milliyetçilik, gerek inşa sürecindeki söylemleri, gerekse günümüzdeki yapısal özellikleriyle ırkçı bir yapı sergilememektedir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan Alman milliyetçiliğinin ırkçı özelliği ise, Türk milliyetçiliğinde hiçbir dönem yaşanmamıştır.

Toplumdaki bireylerin, Türklük ifadesinin verdiği duygu ile başka bir yerde yaşamlarını sürme konusundaki düşüncelerini çözümlediğimizde; Türk olmaktan gurur duyanların yaklaşık % 40'ı başka bir ülkede yaşamak istemediğini beyan etmiş, % 60'ı oluşturan çoğunluk ise, Türkiye dışında bir yerde yaşamak isteği yönünde fikir ileri sürmüştür. Buna karşılık, Türklüğü, bir baskı aracı olarak görenlerin % 60 gibi büyük bir çoğunluğu; Türklüğün "Türkiyeli" olmak hissini uyandırdığını belirtenlerin de % 36.7'si Avrupa ülkelerinde yaşamak istedikleri yönünde görüş bildirmiştir. Türk milleti ile etnik bir bağı bulunmayan ya da bu görüşleri zaman içerisinde değişime uğrayan denekler, Türkiye'de yaşamayı tercih etmemektedir. Zira kendini "Kürt" etnisitesine mensup olarak gören deneklerin % 50'si Avrupa ülkelerinde yaşamak istemektedir. Demokratik şartların yeterince sağlanamadığını ve bunun bir sonucu olarak ifade özgürlüğünün, özellikle etnik kimliklerini ifade ve bu haklarından doğan koşulların sağlanması noktasında Türkiye'de kalmaktan hoşnut olmayan bireylerin bu yöndeki

tercihleri anlamlı gelmektedir. Bununla birlikte, Türklüğün, Türk vatandaşı olma hissi uyandırdığını ifade edenler de % 30 gibi az olmayan bir oranla Avrupa ülkelerinde yaşamak istemektedir. % 36.3 gibi bir oranla Türk olmayı "vatandaşlık" temelli tanımlayan bireylerin, bu soru karşısında imkânları dâhilinde Türkiye'de yaşamak istemeyişlerini ise, ekonomik koşullara bağlamak yanlış olmayacaktır. Zira kişi başına düşen millî gelirin, diğer Avrupa ülkelerine nispetle çok düşük olduğu Türkiye'de yaşam koşullarını yeterli seviyede görmeyen bireyler bu yönde bir seçim yapmıştır. Ayrıca, Türkiye'de yaşanan en büyük sorunun % 32.2 ile işsizlik ve % 20 ile sosyal adaletsizlik ve fakirlik/yoksulluk olduğu düşünülürse, bireylerin genel anlamda, millet olmanın ölçütlerini bir kenara bırakarak, daha iyi koşullarda, başka bir ülkede yaşamak istemeleri oldukça düşündürücüdür. Buna göre, Türk toplumuna hâkim olan milliyetçilik görüşü, bu görüşü oluşturan etnik-soy temelli anlayış, günümüz Türkiyesi'nde ekonomik koşulların gerisinde kalmıştır. Buna paralel % 74.3 gibi yüksek bir oranla Türk olmadığını bildiği bir esnaftan alış veriş yapacağını belirten bireylerin de görüşlerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Sonuç olarak, güçlü bir devletin milliyetçiliği güçlendireceği görüşü, bu noktada daha da anlamlı hale gelerek, güçlülüğün öncelikle ekonomik içerikli algılandığını yansıtmaktadır.

Toplumdaki bireylerin, yaklaşık dörtte üçünün (% 73.9), milliyetçiliği algılayış şekli olan "işini en güzel biçimde yapmak" yaklaşımını, milliyetçilik-devlet ilişkisi paralelinde inceleyecek olursak, milliyetçiliği işini en güzel biçimde yapmaktır diyenlerin yarından fazlası (% 54.1), milliyetçilerin devletine daha bağlı olduğunu, yine yarından fazlası da (% 66.3), güçlü bir devletin milliyetçiliği güçlendireceği görüşünde olduğunu belirtmiştir. Bu noktada Türk toplumu, milliyetçiliğe "olumlu" bir anlam yükleyerek devlete bağlılığı milliyetçilikle özdeşleştirmiştir. Bunun yanında "işini en güzel biçimde yapmanın" devleti güçlendireceği, böyle bir devletin de milliyetçiliğe pozitif kazanımlar sağlayacağı genel görüş olarak kabul edilebilir. Zira milliyetçiliğe farklı anlamlar yükleyenlerin de güçlü bir devlet arzusunda olduğunu söylemek yanlış bir çıkarım olmaz. Bununla birlikte, bireylerin dörtte üçünün (% 73.9), milliyetçiliği algılayış şekli olan "işini en güzel biçimde yapmak" yaklaşımını, milliyetçiliğin şiddet nedeni ve bölücülük unsuru olup olmadığı kapsamında değerlendirecek olursak; milliyetçiliği işini en güzel biçimde yapmak olarak değerlendiren bireylerin % 60.7'si milliyetçiliği şiddet nedeni olarak görmezken, yine aynı oranla % 60.7'si, milliyetçiliğin toplumu böleceği fikrine katılmamaktadır. Buradan şunu rahatlıkla çıkartabiliriz ki, Türk toplumu milliyetçiliğe "olumlu" bir anlam yükleyerek, "biz" ve

"onlar" ayrımını şiddette neden olmadan ve toplumu bölmeyecek bir biçimde yapmaktadır.

Yaptığımız bu alan araştırması ile, Türk toplumunun millet ve milliyetçilik algısına yönelik önemli sonuçlar elde ettiğimizi değerlendiriyoruz. Çalışmamızın teorik kısmında Türk toplumunun siyasal kültürünü belirleyen özelliklerin başında millet ve milliyetçilik algısının önemli bir yer teşkil ettiğini vurgulamıştık. Millet ve milliyetçilik kavramlarının kuramsal yaklaşımı kapsamında Türk milleti kavramının ve Türk milliyetçilik anlayışının oluşumu işte bu algı çerçevesinde şekillenmiş ve kendine özgü bir yapı meydana getirmiştir. Gerek insan topluluklarının millet haline gelmesi gerekse günümüzde milletleri içinde etnik ayrılıkların yaşanması noktasında, toplumun kendine has özellikleri, kültürü, tarihî ve siyasî tecrübeleri büyük önem taşımaktadır. Türk toplumu da bu özellikler kapsamında "millet" kavramına ayrı bir anlam yüklemiş ve bu millet yaklaşımının sonucunda oluşan milliyetçilik anlayışı da zamana ve şartlara göre değişkenlik gösterebilen bir özelliğe bürünmüştür. Buna göre, Türk toplumunun genel olarak kabullendiği milliyetçilik "iyi" ya da "insancıl" olabilmekteyken, aynı toplum içinde farklı etnisiteye mensup olarak kendilerini tanımlayan bireylerin, bu milliyetçilik anlayışına bakışı "kötü", "totaliter", "entegral", "jakoben" veya "irrendentist" özellik gösterebilmektedir. İşte üzerinde durduğumuz bu nokta, Türk toplumu içindeki algı farklılığını açıkça ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Adıyeke, Nuri; "Islahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair", Ed. Hasan Celâl Güzel, *Osmanlıdan Günümüze Ermeni Sorunu*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2000, ss.183-192.

Âfetinan, A.; *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998.

Ağaoğulları, Mehmet Ali; "Halk ya da Ulus Egemenliği'nin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XLI, No. 1-4, Ocak-Aralık 1986, ss.131-152.

———————; *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yay., Ankara, 1989.

———————; *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004a.

———————; *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004b.

———————; "Ulusun Egemenliğinden Temsilcilerin Egemenliğine", *Radikal İki*, 25.04.2004, ss.1 ve 8.

———————, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün; *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2005.

———————; *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006.

Ahmad, Feroz; *İttihat ve Terakki: 1908-1914*, Çev. Nuran Yavuz, 2. baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 1984.

———————; *İttihatçılıktan Kemalizme*, Çev. Fatmagül Berktay, 2. baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 1986.

Akarlı, Engin D., Reşit Canbeyli, Zeynep Davran, Arda Denkel, Aptullah Kuran, Günay Kut, Jale Parla; *16. YY'dan 18. YY'a Çağdaş Kültürün Oluşumu*, Metis Yay., İstanbul 1986.

Akat, Asaf Savaş; *Alternatif Büyüme Stratejisi: İktisat Politikası Yazıları*, İletişim Yay., İstanbul, 1983.

Akay, Esra; "Siyasal Toplumsallaşma, Siyasal Kültür ve Siyasal Katılım Arasındaki İlişkinin Kavramsal Analizi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , Kütahya, 2006.

Akçam, Taner; *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1995.

———————; "Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.53-62.

Akçura, Yusuf; *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, 2. baskı, Türk Kültür Yay., İstanbul, 1978.

———————; *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri: 1928 Yılı Yazıları*, Haz. Nejat Sefercioğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1981.

———————; *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. asırlarda)*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1988.

————————; *Üç Tarz-ı Siyaset*, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998.

————————; *Türkçülüğün Tarihi*, 3. baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 2008.

Akdağ, Mustafa; *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: "Celalî İsyanları"*, Bilgi Yay., Ankara, 1975.

Akdoğan, A. Argun; "Siyasal Kültür ve Sosyal Sermayenin Karşılaştırılması: Türkiye İçin Bazı Çıkarsamalar, *Akdeniz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 12, 2006, ss.162-187.

Akgün, Ergün; "Milliyetçilik ve Tarih Öğretimindeki Yeri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1996.

Akgündüz, Ahmet; *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahliller*, Cilt I, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1990.

————————, Said Öztürk; *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 1999.

Akkuş, Selahattin; "Siyasal Bir Muhalefet Olarak Jön Türkler", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987.

Akman, Ayhan; "Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı: Etnik-Sivil Kuramsal İkileminin Ötesinde: Modernist Milliyetçilik" Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.81-90.

Aksoy, A. Şerif; *İttihat ve Terakki*, Nokta Kitap Yay., İstanbul, 2008.

Aksoy, Hüsnü; *Uygarlığın Paradoksları ve Marksizm: Feminizm, Anarşizm, Varoluşçuluk, Ekoloji*, Doz Yay., İstanbul, 1997.

Aksoy, Mustafa; "Türklerde Sosyal Yapı", Ed. Cemil Öztürk, *Türk Kültürü ve Tarihi*, 3. baskı, Pegem Yay., Ankara, 2005, ss.255-265.

Akşin, Sina; "Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 2, Yaz 1977, ss.31-46.

————————; *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1987.

————————; *Şeriatçı Bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1994.

————————; "Sened-i İttifak ile Manga Carta'nın Karşılaştırılması", *Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt XVI, Sayı 27, Ankara, 1994, ss.115-123.

————————; "Düşünce ve Bilim Tarihi (1839-1908)", Metin Kunt, Sina Akşin, Suraiya Faroqhi, Zafer Toprak, Hüseyin G. Yurdaydın, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti 1600-1908*, Cilt III, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000a.

————————; "Siyasal Tarih (1908-1923)", Mete Tunçay, Cemil Koçak, Hikmet Özdemir, Korkut Boratav, Selahattin Hilav, Murat Katoğlu, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Cilt IV, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000b.

————————; *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, 5. baskı, İmaj Yay., Ankara, 2004.

Aktan, Coşkun Can; "Tımar Sistemi ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Uygulaması/Osmanlı Tımar Sisteminin Mali Yönü", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 52, Şubat 1988, ss.69-78.

————————; "Osmanlı İltizam Sistemi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 71, Nisan 1991, ss.73-79.

Aktan, Gündüz; "Demokrasi ve Ulus-devlet", *Radikal*, 31.12.2003, ss.8.

————————; "Karışıklı", *Radikal*, 12.01.2004, ss.8.

Aktar, Cengiz; *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, Çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993.

Aktay, Yasin M., Emin Köktaş (Der.); *Din Sosyolojisi*, 2. baskı, Vadi Yay., Ankara, 1998.

Akün, Birol, Şaban H. Çalış; "Tanrı Dağı Kadar Türk, Hira Dağı Kadar Müslüman Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz" Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.584-600.

Akyıldız, Ali; *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004.

Alankuş, Sevda; "Kıbrıslı Türk Siyasal Elit ve Siyasal Kültür Yönelimleri", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.

Aldıkaçtı, Orhan; *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, 4. baskı, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul, 1982.

Alemdar, Korkmaz, İrfan Erdoğan; *Popüler Kültür ve İletişim*, Ümit Yay., Ankara, 1994.

Alkan, Ahmet Turan; *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Ufuk Kitapları Yay., İstanbul, 2001.

Alkan, Türker, Doğu Ergil; *Siyaset Psikolojisi: Siyasal Toplumsallaşma ve Yabancılaşma*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 1980.

———————; *Siyasal Bilinç ve Toplumsal Değişim*, Gündoğan Yay., Ankara, 1989.

Almond, Gabriel A.; "Comparative Political Systems", *Journal of Politics*, Vol. XVIII, August 1956, ss.391-409.

———————, Sidney Verba; *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, 3rd edition, Sage Publications, Newbury Park, California, 1989a.

———————, Sidney Verba (Eds.); *The Civic Culture Revisited*, 2nd edition, Sage Publications, Newbury Park, California, 1989b.

———————; "The Intellectual History of the Civic Culture Concept", Gabriel A. Almond, Sidney Verba (Eds.), *The Civic Culture Revisited*, 2nd edition, Sage Publications, Newbury Park, California, 1989c, ss.01-36.

Alpkaya, Faruk; *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yay., İstanbul, 1998.

———————; "Rıza Nur", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.374-377.

Altay, Ekrem; *Yeni Sosyoloji*, 2. baskı, Ticaret ve Turizm Yüksek Öğretmen Okulu Yay., Ankara, 1976.

Althusser, Louis; *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2003.

Altındal, Aytunç; *Siyasal Kültür ve Yöntem*, Havas Yay., İstanbul, 1982.

———————; *Laiklik: Enigma'ya Dönüşen Paradigma*, 2. baskı, Anahtar Yay., 1994.

Altundere, Ahmet; "Osmanlı İmparatorluğu'nda Özgürlüklerin Doğuşu", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992.

Altuntaş, Nezahat; "Yıldızı Sönmeyen Bir İdeoloji: Milliyetçilik", *Doğu Batı* -Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 3-, Sayı 30, Yıl 8, Kasım, Aralık, Ocak 2004/03, ss.173-190.

Alver, Köksal; "Siyasal Eylem Alanı Olarak Kültür", Ed. Köksal Alver, Necmettin Doğan, *Kültür Sosyolojisi*, Hece Yay., Ankara, 2007, ss.129-140.

Anadol, Cemal, Fâzile Abbasova, Nâzile Abbaslı; *Türk Kültürü ve Medeniyeti*, Bilge Karınca Yay., İstanbul, 2007.

Anderson, Benedict; *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, 2. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Anık, Cengiz; *Siyasal İkna*, Vadi Yay., Ankara, 2000.

Ansiklopedik Ekonomi Sözlüğü, 8. baskı, Dünya Yay., İstanbul, 2002.

Apuhan, Recep Şükrü; *Türklerin Tarihi: Göktürkler'den Türkiye Cumhuriyeti'ne 2500 Yıllık Savaş*, Timaş Yay., İstanbul, 2008.

Arai, Masami; "The Genç Kalemler and the Young Turks: A Study in Nationalism", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Cilt XII, Sayı 3-4, 1985, ss.197-244.

————; "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği", Ed. Mehmet Ö. Aklan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi*, Cilt I, 5. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.180-195.

————; *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, Çev. Tansel Demirel, 3. baskı, İletişim Yay., 2003.

Arık, Remzi Oğuz; *Türk İnkılâbı ve Milliyetçiliğimiz*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1981.

Armaoğlu, Fahir; *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi: 1914-1995*, 14. baskı, Alkım Yay., Ankara, 1996.

————; *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789-1914)*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2003.

Arnhart, Larry; *Siyasî Düşünceler Tarihi: Plato'dan Rawls'a*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, 2. baskı, Adres Yay., 2005.

Aron, Raymond; *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yay., 2006.

Arsal, Sadri Maksudi; *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, 4. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1979.

Arsel, İlhan; *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına: Şeriat Devletinden Laik Cumhuriyet'e*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., No: 378, Ankara, 1975.

————; *Arap Milliyetçiliği ve Türkler: Arap Milliyetçiliğinde Türk Aleyhtarlığı, Dil ve Din Unsurları ve Türkle İlgili Sorunlar*, 4. baskı, İnkılâp Yay., İstanbul, 1987.

Arslan, Ali; "Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 6, 2003/2, ss.115-135.

————; "Türkiye'de İktidarın Sosyolojik Anatomisi ve İktidar Seçkinleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt VI, Sayı 1, Ocak-Mart 2004, ss.01-25.

————; *Elit Sosyolojisi*, Phoenix Yay., Ankara, 2007.

Arslan, Huzeyde Süleyman (Ed.); *Statükodan Değişime: Milliyetçilik Ufku*, Binyıl Yay., Ankara, 2008.

Arslan, Mehmet; Gazanfer Kaya, "1980 Sonrası Türkiyede Siyasal Katılımda Sivil Toplum Kuruluşları", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı 1, 2004, ss.213-223.

Aslan, Seyfettin, Abdullah Yılmaz; "Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt II, Sayı 1, 2001, ss.287-297.

Aslanoğlu, Rana A.; "Bir Kültürel Karışım Olarak Küreselleşme", Der. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, ss.331-349.

Assmann, Jan; *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.

Asunakutlu, Tuncer, Barış Safran; "Kültürel Farklılıklardan Kaynaklanan Çatışmalara Yönelik Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt VI, Sayı 1, 2004, ss.26-49.

Aşukin N. S. ve diğ.; *Politika Sözlüğü*, Çev. Mazlum Beyhan, Sosyal Yay., İstanbul, 1979.

Atabaki, Touraj; "Kendini Yeniden Kurmak, Ötekini Reddetmek: Pantürkizm ve İran Milliyetçiliği", Der. Erik Jan Zürcher, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, İletişim Yay., İstanbul, 2005, ss.27-50.

Atabay, Mithat; "Anadoluculuk", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.515-532.

Atalı, Esra; "1905 Rus Devrimi ile 1908 Jön Türk Devrimi'nin Karşılaştırmalı İncelemesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

Atasoy, Fahri; "Türk Milliyetçiliği Etnisite Üzerine İnşa Edilmemiştir", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, ss.102-103.

Atatürk, Kemal; *Nutuk: 1919-1927*, Yay. Haz. Zeynep Korkmaz, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1991.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: 1919-1938, Cilt I, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1989a.

———————————: *1919-1938*, Cilt II, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1989b.

———————————: *1919-1938*, Cilt III, 4. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1989c.

Atatürkçü Düşünce El Kitabı, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1998.

Ateş, Davut; "Etnisiteden Ulusa, Ulustan Etnisiteye (?): Kültürel, Siyasî ve İktisadî Çerçeveler", *Doğu Batı* -Etnisite-, Sayı 44, Yıl 11, Şubat, Mart, Nisan 2008, ss.115-130.

Ateş, Toktamış; "Tek Parti Dönemi Demokrasi Uygulamaları", V. Türk Kültürü Kongresi: Cumhuriyetten Günümüze Türk Kültürünün Dünü, Bugünü ve Geleceği, 17-21 Aralık 2002/Ankara, Yay. Haz. Alim Yanık, *Demokrasi Kültürü*, Cilt VII, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara, 2005, ss.17-22.

Ateş, Toktamış; *Türk Devrim Tarihi*, 7. baskı, Der Yay., İstanbul, 1998.

————————; *Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı*, 3. baskı, Ümit Yay., Ankara, 1994.

————————; *Siyasal Tarih*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2004.

Auer, Stefan; "Two Types of Nationalism in Europe?", *Russian and Euro-Asian Bulletin*, Vol. VII, No: 12, December 1997, ss.01-13.

Avcı, Nazmi, "Türkiye'de Modernleşme Açısından Din-Kültür-Siyaset (1839-1960)", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 1996.

Avcıoğlu, Doğan; *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın*, Cilt I ve II, 4. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1969.

Aydemir, Şevket Süreyya; *Tek Adam: Mustafa Kemal 1922-1938*, 18. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 2004.

Aydın, Erdoğan; *Milliyetçilik: Türkiye'nin Çıkmazı*, 4. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2006.

————————; *Fatih ve Fetih: Mitler-Gerçekler*, 9. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2008.

————————; *Osmanlı Gerçeği: "Nizam-ı Âlem"in Gâyrı Resmi Tarihi*, 10. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2008.

————————; *Milli Siyaset Belgesi: Türklerin Küresel Güç Doktrini*, Kum Saati Yay., İstanbul, 2008.

Aydın, Suavi; "Osmanlı Devleti'nin Çözülmesi ve Cumhuriyet İdeolojisinin Oluşumu Sürecinde Bir Etken Olarak Milliyetçiliğin Değerlendirilmesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.

————————; *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yay., Ankara, 1993.

————————; *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve 'Türk Kimliği'*, Öteyi Yay., İstanbul, 1998.

Aydoğdu, Emine (Der. ve Yay. Haz.); *Teşkılâtı Esasiye'den Günümüze Anayasalar*, Palme Yay., Ankara, 2005.

Ayhan, Halis; "Türklerde Din", Ed. Cemil Öztürk, *Türk Kültürü ve Tarihi*, 3. baskı, Pegem Yay., Ankara, 2005, s.317-332.

Ayın, Faruk; "Atatürk ve Milliyetçilik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Yılı Özel Sayısı, Cilt XIV, Sayı 42, Kasım 1998, ss.757-779.

Aytaç, Ömer; "Memurluk Zihniyeti ve Memuriyen Toplum: Prens Sabahattin'in Görüşleri Işığında Bir Çözümleme", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt VIII, Sayı 1, 2006, ss.01-28.

Ayvazoğlu, Beşir; "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.541-578.

Bahar, Halil İbrahim; *Sosyoloji*, USAK Yay., Ankara, 2005.

Balibar, Etienne; Immanuel Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Çev. Nazlı Ökten, 3. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2000.

Banarlı, Nihad Sâmi; *Türk Edebiyâtı Târihi I*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2001.

Baran, Aylin Görgün; "Medya ve İletişim", Ed. Tevfik Erdem, *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler*, Lotus Yay., Ankara, 2006, ss.267-289.

Barber, Benjamin; *Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*, Çev. Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.

Başak, Suna; *Kültür Olgusu Analizleri ve Üç Tarz-ı Siyaset*, Odak Yay., Ankara, 2004.

Başar, Ahmet Hamdi; *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yay., Ankara, 1981.

Bauman, Zygnmunt; *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.

Bayat, Fuzuli; *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Yay., İstanbul, 2005.

Baydur, Mithat; *Milliyetçilik*, Alternatif Üniversite Yay., İstanbul, 1994.

Baykal, Bekir Sıtkı; *Heyet-i Temsiliye Kararları*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1989.

Baylis, John, Steve Smith (Ed.); *The Globalization of World Politics*, 3rd edition, Oxford University Press,New York, 2006.

Bayraktar, Gonca; "Bürokratik Düşünce ve Türk Siyasal Hayatında Bürokrasinin Rolü", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1993.

Bayram, Yusuf; "Toplumsallaşma Süreci İçinde Aile ve Kültür. İran Örneği", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü, 2006.

Bayramoğlu, Ali; "Asker ve Siyaset", Der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 2004, ss.59-118.

Becermen, Cengiz; "Osmanlı-Türk Modernleşme Serüveni ve Bugünkü Durumun Değerlendirilmesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu, 2000.

Becker, Carl Heinrich; "Pan-İslâmizm", Der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, ss.15-40.

Behar, Büşra Ersanlı; *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yay., İstanbul, 1992.

Beldiceanu, Nicoara; *XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devleti'nde Tımar*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Teori Yay., Ankara, 1985.

Belge, Murat; "Türkiye'de Zenofobi ve Milliyetçilik", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.179-192.

————————; " Mustafa Kemal ve Kemalizm", Ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, Cilt II, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

————————; "Gelişme ve Demokrasi" Radikal, 03.01.2004, ss.9.

————————; "Ulus-Devlet ve Demokrasi", *Radikal*, 04.01.2004, ss.9.

————————; "Ektiğin Kadar Demokrasi Biçersin", *Radikal*, 06.01.2004, ss.9.

Bennet, W. Lance; *Politik İllüzyon ve Medya*, Çev. Seyfi Say, Nehir Yay., İstanbul, 2000.

Beriş, Hamit Emrah; *Küreselleşme Çağında Egemenlik: Ulusal Egemenliğin Yeni Sınırları*, Lotus Yay., Ankara, 2006.

Berkes, Niyazi; *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yay. Ankara, 1975.

————————; *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yay., İstanbul, 1982.

————————; *Teokrasi ve Laiklik*, 2. baskı, Adam Yay., İstanbul, 1997.

Berktay, Halil; "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devletine Kadar Türkler*, Cilt I, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000.

Berman, Marshall; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, 9. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

Best, Steven, Douglas Kellner; *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.

Beşirli, Hayati; "Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Tutumları ve Bu tutumlarını Etkileyen Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Süreçler", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.

Bezci, Bünyamin; "Modern Türkiye'de Meşruiyetin Politik İçeriği: Schmittyen Bir Değerlendirme", *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, Yıl 44, Sayı 508, 2007, ss.05-13.

Bilge, Muhittin; "Türk Modernleşmesindeki Batılılaşma Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım: İdris Küçükömer", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004.

Bilge, Necip; *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel İlkeleri*, 8. baskı, Turhan Kitabevi Yay., 1992.

Bilgin, Nuri; *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yay., İzmir, 1994.

————————; *Siyaset ve İnsan*, Bağlam Yay., İstanbul, 1997.

————————; "Kimlikler Kültürlerdir", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, s.97-99.

————————; *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar Yay., Ankara, 2007.

Bilgiseven, Amiran Kurktan; *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi Yay., İstanbul, 1985.

Birinci, Ali; "İttihat ve Terakki Cemiyeti Kuruluşu ve İlk Nizamnâmesi", *Tarih ve Toplum*, Cilt IX, Sayı 52, Nisan 1988, ss.17-23.

————————; *Hürriyet ve İtilâf Fırkası: II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakkiye Karşı Çıkanlar*, Dergâh Yay., İstanbul, 1990.

Bloch, Marc; *Feodal Toplum*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 4. baskı, Doğu Batı Yay., 2005.

Bobbio, Norberto, Jacoues Texier; *Gramsci ve Sivil Toplum*, Çev. Arda İpek, Kenan Somer, Ed. Erhan Göksel, Savaş Yay., Ankara, 1982.

Bora, Tanıl; *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 1995.

————; "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", *Toplum ve Bilim*, Sayı 71, Kış 1996, ss.168-194.

————; "İslâmcılıktaki Milliyetçilik ve Refah Partisi", *Birikim*, Sayı 91, Kasım 1996, ss.15-25.

————; *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 3. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 2003.

————; "Alparslan Türkeş", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.686-695.

————; Kemal Can; *Devlet Ocak Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, 7. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Bostancı, M. Naci; *Toplum, Kültür ve Siyaset*, Vadi Yay., Ankara, 1995.

————; *Cumhuriyetin Başlangıç Yıllarında Ekonomi ve Siyaset*, Ötüken Yay., İstanbul, 1996.

————; *Siyaset, Medya ve Ötesi*, Vadi Yay., Ankara, 1998.

————; *Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik*, Doğan Kitap Yay., İstanbul, 1999.

————; "Toplum ve Kültür", Der. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 2. baskı, Martı Yay., Ankara, 2003a, ss.107-132.

————; "Türk Ailesi; Dayanışmacı, Muhafazâkar, Paylaşımcı", Röp. Hafsa Fidan, *Diyanet Aylık Dergi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Sayı 151, Temmuz, 2003b, ss.41-44.

————; "Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 75, 2003c, ss.05-32.

————; "Millete Aidiyet Etnik Kimlikle İlişkiyi Ortadan Kaldırır", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, ss.99-101.

Bottomore, Tom; *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara, 1987.

————; *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 6. baskı, Der Yay., İstanbul, 2000.

Bouthoul, Gaston; *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Ali Türkây Yazıcı, Remzi Ktabevi Yay., İstanbul, 1968.

Bozkurt, Veysel; "Toplum ve İktisat" Der. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 2. baskı, Martı Yay., Ankara, 2003, ss.201-240.

————; *Değişen Dünyada Sosyoloji: Temeller, Kavramlar, Kurallar,* Alfa Yay., İstanbul, 2004.

Breuilly, John; *Nationalism and the State*, 2nd edition, Chicago University Press, Chicago, 1993.

————; "Approaches to Nationalism", Ed. Gopal Balakrishman, *Mapping the Nation*, Verso Publications, London, 1996, ss.146-174.

Brint, Steven; "Sociological Analysis of Political Culture: An Introduction and Assessment", Frederick D. Weil, Mary Gautier (Eds.), *Political Culture and Political Structure: Theoretical and Empirical Studies*, Vol. II, Greenwich/Connecticut, JAI Press Inc., London, 1994,, ss.03-44.

Brunkhorst, Hauke; "Sleeping Dogs: A Blemish on the Clean Slate of Western Liberalism", *German Law Journal*, Vol. VII, No: 02, 2006, ss.83-85.

Budak, Selçuk; *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003.

Buhr, Manfred, Alfred Kosing;, "Milliyet" ve "Milliyetçilik"., *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü*, Çev: Veysel Atayman, İsmail Duman 2. baskı, Konuk Yay., İstanbul, 1978.

Burke, Peter; *Kültür Tarihi*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.

Cahen, Claude; *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, Çev. T. Andaç, N. Uğurlu, Örgün Yay., İstanbul, 2008.

Calhoun, Craig; *Milliyetçilik*, Çev. Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007.

Camileri, Joseph A., Jim Falk; *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking, Fragmenting World*, Edward Elgard Publishing, Aldershot, 1992.

Candan, Ergun; *Türkler'in Kültür Kökenleri*, 6. baskı, Sınır Ötesi Yay., İstanbul, 2006.

Canefe, Nergis; *Anavatandan Yavruvatana: Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*, Çev. Deniz Boyray, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007.

Canetti, Elias; *Kitle ve İktidar*, Çev. Gülşat Aygen, 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.

Cangızbay, Kadir; "Vatandaş'sız Türkiye'de ya da Molekülü Çatlamış Devlet", *Birikim*, Sayı 79, Kasım 1995, ss.78-91.

Canovan, Margaret; "Sleeping Dogs, Prowling Cats and Soaring Doves: Three Paradoxes in the Political Theory of Nationhood", *Political Studies*, Vol. XLIX, No: 2, June 2001, ss.203-215.

Carr, Edward Hallet; *Milliyetçilik ve Sonrası*, Çev. Osman Akınhay, 3. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1999.

Carretto, Giacomo E.; *Akdeniz'de Türkler*, Çev. Durdu Kundakçı, Gülbende Kuray, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1992.

Castells, Manuel; *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Kimliğin Gücü*, Cilt II, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.

Cem, İsmail; *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 16. baskı, Can Yay., İstanbul, 2004.

Cemaloğlu, Necati; "Osmanlı Devleti'nde Yapılan Tanzimat Reformlarının Eğitim sistemine Etkileri, Uygulamaları ve Sonuçları (1839-1876), *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kırgızistan-Türkiye, Manas Üniversitesi Yay., No: 69, 2005, ss.153-165.

Cevizci, Ahmet; *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

Challaye, Felicien; *Dinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul, 2002.

Chatterjee, Partha; *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yay., İstanbul, 1996.

Chilton, Stephen; "Defining Political Culture", *The Western Political Quarterly*, Vol. XLI, No: 3, September 1988, ss.419-445.

Cin, Halil; *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978.

Codrington, Graeme; "Living in an Age of Transition", http://www.youth.co.za/theedge/the_future/the-future17.asp, (Erişim tarihi: 18.10.2007)

Connor, Walker; "The Timelessness of Nations", *Nations and Nationalism*, Vol. X, No: 1-2, January 2004, ss.35-47.

Coşkun, İsmail; *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay., İstanbul, 1997.

Coşkun, Recai; "Kimlik Ait Olma İhtiyacıdır", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, s.104-106.

Çadırcı, Musa; "Tanzimat'ın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler (1840-1856)", Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 2. baskı, Phoenix Yay., Ankara, 2006.

Çağaptay, Soner; "Kemalist dönemde Göç ve İskân Politikaları: Türk Kimliği Üzerine Bir Çalışma", Çev. Defne Orhun, *Toplum ve Bilim*, Sayı 93 Yaz 2002, ss.218-241.

————————; "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite", Çev. Defne Orhun, Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.244-262.

Çağla, Cengiz; "Renan, Irk ve Millet", *Cogito*, Sayı 50, Bahar, 2007, ss.47-54.

Çalık, Mustafa; *Siyasî Kültür ve Sosyolojinin Bazı Kavramları Açısından MHP Hareketi - Kaynakları ve Gelişimi- (1965-1980)*, Cedid Yay., Ankara, 1996.

Çam, Esat; *Siyaset Bilimine Giriş*, 7. baskı, Der Yay., İstanbul, 2000.

Çancı, Haldun; "İslâm Siyasal Düşüncesi Çerçevesinde Bir Siyasal İdeoloji Olarak Milliyetçilik ve Said Nursi", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

Çandar, Tevfik; *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi: 1950'den Günümüze*, 3. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004.

Çeçen, Anıl; *Kültür ve Politika*, 2. baskı, Gündoğan Yay., Ankara, 1996.

————————; *Türk Devletleri*, 3. baskı, Fark Yay., Ankara, 2006.

Çelik, Ejder; "Gençlerin Sosyalleşme Süreçlerinde Kitle İletişim Araçlarının Etkileri", *Türk Yurdu*, Cilt XVI, Sayı 110, Ekim 1996, ss.24-30.

Çelik, Nur Betül; "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", Ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, Cilt II, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, ss.75-91.

————————; *İdeolojinin Soykütüğü: Marx ve İdeoloji*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2005.

Çelik, Seydi; *Osmanlı'dan Günümüze Devlet ve Askerler: Askerî Bürokrasinin Sistem İçerisindeki Yeri*, Salyangoz Yay., İstanbul, 2008.

Çetin, Halis; "Devlet, İdeoloji ve Eğitim", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt XXV, Sayı 2, Aralık 2001, ss.201-211.

Çetinkaya, Y. Doğan; "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğimim Kitleselleşmesi", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.90-102.

Çınar, Alev; "Milliyetçilik, Ulus-Devlet ve Küreselleşme", Röp. Özen Karaca, *Arka Plan Uluslararası Politika*, Sayı 8, Aralık 2003, ss.17-20.

Çiğdem, Ahmet; "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", Ed. Uygur Kocabaşoğlu, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt III, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2002, ss.68-81.

————————; *Aydınlanma Düşüncesi*, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

————————; *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Çobanoğlu, Yavuz; "Politik Kültür-Popüler Kültür ilişkisi (Popüler-Politik Semboller Üzerine Bir İnceleme)", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2001.

Çuhadar, Andaç; "Üniversite Öğretim Elemanı ve Öğrencilerinin Demokrasi Anlayışlarının Siyasal Toplumsallaşma Bağlamında Cinsiyet, Bilim Alanı, Akademik Aşama ve Siyasal Katılımcılık Değişkenleri Açısından İncelenmesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006.

Dâver, Bülent; Siyaset Bilimine Giriş, 3. baskı, Sevinç Matbaası, Ankara, 1972.

Davies, Norman; Avrupa Tarihi: Doğu'dan Batı'ya Buz Çağı'ndan Soğuk Savaş'a Urallar'dan Cebelitarık'a Avrupa'nın Panoraması, Çev. Ed. Mehmet Ali Kılıçbay, Çev. Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006.

Davison, Roderic H.; *Osmanlı'da Batı Tesiri: 1774-1923*, Çev. Durdu Mehmet Burak, İletişim Yay., Adana, 1997.

———————; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876*, Çev. Osman Akınhay, 2. baskı, Agora Kitaplığı Yay., İstanbul, 2005.

Demir, Nilüfer; *Birey, Toplum, Bilim: Sosyoloji -Temel Kavramlar-*, 2. baskı, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 2006.

Demirel, Tanel; "Türk Silâhlı Kuvvetlerinin Toplumsal Meşruiyeti Üzerine", Der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 2004, ss.345-381.

Demirhan, Ahmet; *Modernlik*, Alternatif Üniversite, Ağaç Yay., İstanbul, 1992.

Demirtaş, Barış; "Jön Türkler Bağlamında Osmanlı'da Batılılaşma Hareketleri", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 8, Sayı 13, 2007/2, ss.389-408.

Deren, Seçil; "Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.533-540.

Dereoğlu, Neyirre; "İletişimin Gelişmesi Açısından İşaret ve Semboller", *Medya ve Kültür*, 03-05 Mayıs 2000, I. Ulusal İletişim Sempozyumu Bildirileri, Gazi Üniversitesi İletişim Dergisi Yay., Ankara, 2000.

Devellioğlu, Ferit; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Yay. Haz. Aydın Sami Geüneyçal, 21. baskı, Aydın Kitabevi Yay., Ankara, 2004.

Devlet, Nadir; *İsmail Bey Gaspıralı (1851-1914)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988.

Diamond Larry (Ed.); *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Lynne Rienner Publishers, Boulder and London, 1994.

Dijk, Teun A. Van; "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", Der. ve Çev. Mehmet Küçük, *Medya, İktidar, İdeoloji*, 2. baskı, Ark Yay., Ankara, 1999, ss.331-395.

Dinler, Demet; "Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi", *Praksis*, Sayı 9, Kış-Bahar 2003, ss.17-54.

Divitçioğlu, Sencer; *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Sermet Matbaası, Kırklareli, 1981.

———————; "Kök Türk Efsaneleri ve Kutsal Kağanlık", *Toplum ve Bilim*, Sayı 42, Yaz 1988, ss.43-63.

Doğan, İsmail; *Modern Toplumda Vatandaşlık, Demokrasi ve İnsan Hakları: İnsan Haklarının Kültürel Temelleri*, 5. baskı, Pagem A Yay., Ankara, 2004.

Doğan, M. Sait; "Sosyalleşme, Sosyal Değişme ve Siyasal Sosyalleşme", *Sosyoloji Konferansları*, 32. Kitap, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul, 2005, s.01-08.

Dönmezer, Sulhi; *Toplumbilim*, 11. baskı, Beta Yay., İstanbul, 1994.

Duman, Fatih; "İdeoloji Kuramları: İdeoloji'den Söylem' Farklı Kuramsal Yaklaşımlar", Ed. Tevfik Erdem, *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler*, Lotus Yay., Ankara, 2006, ss.163-206.

Durant, Will; *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İz Yay., İstanbul, 2002.

Durkheim, Émile; *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yay., İstanbul, 2005.

Dursun, Davut; *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul, 1992.

————————; "Türk Siyasetinde Muhalefete Karşı Tahammülsüzlük ve Demokratikleşme Sürecine Olan Etkileri", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 92, Kış 2008, ss.46-57.

Duverger, Maurice; *Siyasi Partiler*, Çev. Ergun Özbudun, 4. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1993.

————————; *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. İlhan Tekeli, 7. baskı, Varlık Yay., İstanbul, 2004.

Düzgün, Şaban Ali; "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu", *Kelam Araştırmaları*, Cilt I, Sayı 1, 2004, ss.27-46.

Dye, Thomas R., Susan MacManus; *Politics in States and Communities*, 12th edition, Prentice-Hall, New Jersey, 2006.

Eagleton, Terry; *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.

————————; *Kültür Yorumları*, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.

Easton, David; *A Systems Analysis of Political Life*, John Wiley & Sons, New York, 1965.

Efe, Adem; "Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e)", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2002.

Eğribel, Ertan (Yay. Haz.); *Osmanlılık*, Eyüp Kemerlioğlu'nun Anısına Armağan, Türkiye Sosyolojisi 1, Sosyoloji Yıllığı Yay., Kitap 7, Ankara, 2000.

Emerson, Rupert; *Sömürgelerin Uluslaşması: Asya ve Afrika Halklarının Ortaya Çıkışları*, Çev. Türkkaya Atamöv, Türk Siyasal İlimler Derneği Yay., Ankara, 1965.

Emiroğlu, Kudret, Suavi Aydın; *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003.

————————, Dülent Danışoğlu, Binnur Berberoğlu; *Ekonomi Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006.

Er, Hamit; *Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, Rağbet Yay., İstanbul, 1999.

Ercan, Recep; "Türkiye'de Ulusal Kültür Tartışmaları Bağlamında Çağdaş Uygarlık Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt XXV, Sayı 1, Mayıs 2001, ss.113-132.

Erdem, Tarhan; "55 Milyon Kişi Etnik Olarak Türk", *Milliyet*, 22.03.2007, http://www.milliyet.com.tr /2007/03/22/guncel/agun.html (Erişim: 07.06.2008).

Erdoğan Aydın, *Nasıl Müslüman Olduk?*, 23. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2008.

Erdoğan, İrfan, Korkmaz Alemdar; *İletişim ve Toplum: Kitle İletişim Kuramları Tutucu ve Değişimci Yaklaşımlar*, Bilgi Yay., Ankara, 1990.

————————; "Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele", Der. Nazife Güngör, *Popüler Kültür ve İktidar*, Vadi Yay., Ankara, 1999, ss.18-52.

————————; Korkmaz Alemdar; *Öteki Kuram: Kitle İletişimine Yaklaşımların Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirilmesi*, Erk Yay., Ankara, 2002.

————————; *İletişimi Anlamak*, 2. baskı, Erk Yay., 2005.

Erdoğan, Mustafa; "Türkiye'de Asker ve Siyaset", Ed. Adnan Küçük, Selahaddin Bakan, Ahmet Karadağ, *21. Yüzyılın Eşiğinde Türkiye'de Siyasal Hayat*, Cilt II, Aktüel Yay., Bursa, 2005, ss.739-749.

————————; *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yay., Ankara, 2006.

Ergil, Doğu, *İdeoloji ve Milliyetçilik*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 1983.

Ergin, Muharrem; *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, 4. baskı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., No: 70, Seri: 1, Sayı A.9, 1988.

——————; *Orhun Abideleri*, 33. baskı, Boğaziçi Yay, 2003.

Ergin, Osman; *Türk Maarif Tarihi*, Cilt I-II, Eser Kültür Yay., İstanbul, 1977.

Ergun, Doğan; *Türk Bireyi Kuramına Giriş: Türk Kültürünün Olanakları*, Gerçek Yay., İstanbul, 1991.

——————; *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 6. baskı, Gerçek Yay., İstanbul, 1993.

Eriksen, Thomas Hylland; "Ethnicity versus Nationalism", *Journal of Peace Research*, No 28 (3), August 1991, ss.263-278.

Erinç, Sıtkı M.; *Kültür Sanat Sanat Kültür*, Çınar Yay., İstanbul, 1995.

Erişirgil, Mehmet Emin; *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Yay. Haz. Aykut Kazancıgil, Cem Alpar, 3. baskı, Nobel Yay., Ankara, 2007.

Erkal, Mustafa E.; *Sosyoloji*, 12. baskı, Der Yay., İstanbul, 2004.

Eroğlu, Feyzullah; *Davranış Bilimleri*, 4. baskı, Beta Yay., İstanbul, 1998.

Eroğlu, Hamza; *Atatürk ve Milliyetçilik*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1992.

Eroğul, Cem; *Devlet Yönetimine Katılma Hakkı*, 2. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1999.

Erözden, Ozan; *Ulus-Devlet*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1997.

Ersanlı, Büşra, Günay Göksu Özdoğan; "Ulus ve Ulusçuluk: Sanayileşme Sürecinde İktidara Geçen Kültür", *Toplum ve Bilim*, Sayı 28, Kış 1985, ss.175-184.

——————; "Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.800-810.

——————; "Milliyetçilik Teorileri: Avrasya'da Siyaset ve İlişkiler", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 75, 2003, ss.123-135.

Ertekin, Orhangazi; "Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.345-387.

Eryılmaz, Bilal; *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yay., İstanbul, 1992.

——————; "Osmanlı Devletinde İktidar ve Muhalefet", *İlim ve Sanat*, Sayı 35-36, Temmuz 1993, ss.55-59.

Esin, Emel; "Türk Kültür Tarihi: İç Asya'daki Erken Safhalar", *Erdem*, Cilt I, Sayı 2, Mayıs 1985, ss.409-429.

Esmer, Yılmaz; *Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye'de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler*, TESEV Yay., İstanbul, 1999.

——————; "Temiz Toplum: Ben hariç, evet...", *Görüş*, İş Ahlakı/Özel Sayı, Sayı 46, Ocak-Şubat 2001, s.42-45.

Evans, Graham, Jeffrey Newnham; *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, Çev. H. Ahsen Utku, Gökkubbe Yay., İstanbul, 2007.

Fendoğlu, H. Tahsin; "Osmanlı Modernleşmesine Giriş", *Yeni Türkiye*, Yıl 8, Sayı 46, Temmuz-Ağustos 2002, ss.145-155.

Feyzioğlu, Turan; *Atatürk ve Milliyetçilik*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1987.

Fichter, Joseph; *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi, Anı Yay., Ankara, 2004.

Findley, Carter V.; *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbıâli (1789-1922)*, Çev. Latif Boyacı, İzzet Akyol, İz Yay., İstanbul, 1994.

——————; *Dünya Tarihinde Türkler*, Çev. Aysen Anadol, Kitap Yay., İstanbul, 2006.

Finkel, Caroline; *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı: Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü 1300-1923*, Çev. Zülal Kılıç, Timaş Yay., İstanbul, 2007.

Freedman, J. L., D. O. Sears, J. M. Carlsmith; *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2003.

Freud, Sigmund; *Kitle Psikolojisi*, Çev. Kâmuran Şipal, 2. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000.

Gans, Herbert J; *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, Çev. Emine Onaran İncirlioğlu, 2. baskı, Yapı Kredi Yay., 2007.

Gasset, Jesa Ortega y.; *Kütlelerin İsyanı*, Çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

Gedikli, A. Ercüment; *İslâm Asabiye Milliyetçilik*, Taş Medrese Yay., Ankara, 1990.

Gellner, Ernest; *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. Simten Coşar, Salturk Öztürk, İletişim Yay., İstanbul, 1998a.

————————; "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", Ed. Sibel Bozdoğan- Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998b, ss.182-203.

————————; *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar, Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

Genç, Mehmet; *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, 4. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 2005.

Georgeon, G. François; *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, 3. baskı, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1999.

Gevgilili, Ali; *Yükseliş ve Düşüş*, Bağlam Yay., İstanbul, 1987.

Gibbins, John R.; "Contemporary Political Culture: An Introduction" Ed. J. R. Gibbins, *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*, Sage Publications, Londra, 1989, ss.01-30.

Giddens, Anthony; *Sosyoloji: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. İsmail Öğretir, M. Ruhi Esengül, 2. baskı, Birey Yay., İstanbul, 1994.

————————; *Elimizden Kaçıp Giden Dünya: Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?*, Çev. Osman Akınhay, Alfa Yay., İstanbul, 2000.

————————; *Sosyoloji*, Yay. Haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Çev. Hüseyin Özel, Talip Kabadayı, Mine Turhan Kara, Nursen Oral, Işıl Bayar, Hamdi Bravo, Ayraç Yay., Ankara, 2000.

————————; *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, 3. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004.

————————; *Ulus Devlet ve Şiddet*, Çev. Cumhur Atay, 2. baskı, Kalkedon Yay., İstanbul, 2008.

Giray, Bahadır; "Batı Literatüründe Milliyetçilik Tipolojileri ve Eleştirisi", *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 5, Kasım-Aralık 2001, ss.68-80.

Göçek, Fatma Müge; "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.63-76.

Gök, Ayşe Almıla; "Osmanlı Tarihinde 'Batılılaşma' Süreci ve Tartışmaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 2, Mayıs-Haziran 2001, ss.70-77.

Gök, Nejdet, Mehmet Kutlu; "Hilâl ve Ay-Yıldız Motifi: Sembol ve İdeolojik Kullanım", *Doğu Batı* -Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 4-, Sayı 31, Yıl 8, Şubat, Mart, Nisan 2005, ss.267-287.

Gökalp, Ziya; *Türk Medeniyet Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976.

————————; *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Doğru Yol*, Haz. Yusuf Çotuksöken, İnkılâp Yay., İstanbul, 1976.

————————; *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak,* Haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1977.

————————; *Türkçülüğü Esasları*, Yay. Haz. Mahir Ünlü, Yusuf Çotuksöken, 7. baskı, İnkılâp Yay., İstanbul, 2004.

————————; *Türkçülüğün Esasları*, Haz. Mahir Ünlü, Yusuf Çotuksöken, 7. baskı, İnkılâp Yay., İstanbul, 2004.

Gökalp-Alpaslan, D. Gonca; *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Göktürk, Eren Deniz (Tol); "1919-1923 dönemi Türk Milliyetçilikleri", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.103-116.

Görmez, Kemal; *Kent ve Siyaset*, Gazi Büro Kitabevi Yay., Ankara, 1997.

————————; *Bir Metropol Kent Ankara: Sosyal Yapı-Kimlik-Yaşam*, Odak Yay., Ankara, 2004.

Göze, Ayferi; *Siyasal Düşünceler ve Yöntemler*, 10. baskı, Beta Yay., İstanbul, 2005.

Gözler, Kemal; *Hukuka Giriş*, Ekin Yay., Bursa, 1998.

————————; *Türk Anayasa Hukuku*, Ekin Kitabevi Yay., Bursa, 2000.

————————; "Devletin Bir Unsuru Olarak 'Millet' Kavramı", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 64, Kış 2001, ss.108-123.

————————; *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, 4. baskı, Ekin Kitabevi Yay., Bursa, 2007.

Greenfeld, Liah; *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Guibernau, Montserrat; *Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, Çev. Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yay., İstanbul, 1997.

Güçlü, Abdülbâki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal; *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003.

Gül, Sema; *Türklerin Etnik Kökenleri*, 2. baskı, Nokta Yay., İstanbul, 2007.

Gülaltay, Semih Tufan; *Tanrı'nın Türk'leri*, Cilt I, 2. baskı, Kafkas Yay., İstanbul, 2003.

Güldiken, Nevzat, Gazanfer Kaya; "Türk Siyasal Katılımında Bir Parametre: 12 Eylül 1980", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı 2, 2004, ss.105-111.

Güleç, Cengiz; *Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi*, V Yay., Ankara, 1992.

Gümüşel, Semih; "Sen Türkiye'nin Kim Olduğunu Biliyor Musun?, *Yeni Aktüel*, Sayı: 149/2008-20, 15-21 Mayıs 2008, ss.22-26.

Gümüşoğlu, Firdevs; "Türk Yurdu", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.269-274.

Günal, Zerrin; *İslâm Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, Nobel Yay., Ankara, 2004.

Günay, Ünver; "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 14, 2003/I, ss.21-48.

Gündüz, Mustafa; "II. Meşrutiyet Devrinde Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Yurdu Mecmuasının Eğitim Faaliyetleri", *Türk Yurdu*, Cilt XXVII, Sayı 243, Kasım 2007, ss.43-46.

Gündüz, Şinasi; *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yay., Samsun, 1998.

Güneş, Turan; *Araba Devrilmeden Önce*, Kaynak Yay., İstanbul, 1983.

Güngör, Erol; *Dünden Bugünden: Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Mayaş Yay., Ankara, 1982.

————————; *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul, 1996.

Gürkan, Ahmet; *İslâm Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Nur Yay., Ankara, [ty].

Güven Bakırgezer, "Nihal Atsız", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.352-357.

Güvenç, Bozkurt; *Kültür Konusu ve Sorunlarımız*, 2. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1985.

————————; *Kültürün abc'si*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002.

————————; *İnsan ve Kültür*, 10. baskı, Remzi Kitapevi Yay., İstanbul, 2003a.

————————; *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, 7. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 2003b.

Habermas, Jürgen; *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, Çev. İlknur Aka, 3. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004.

Halaçoğlu, Yusuf; *XIV.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, 6. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2007.

Hall, Stuart, Bob Lumley, Gregor Mc Lennan; *Siyaset ve İdeoloji "Gramsci"*, Çev. Sadun Emrealp, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985.

————————; "Popüler Kültür ve Devlet", Çev. Ş. Karasar, Der. Nazife Güngör, *Popüler Kültür ve İktidar*, Vadi Yay., Ankara, 1999, ss.97-132.

Halliday, Fred; "Nationalism", Ed. John Baylis, Steve Smith, *The Globalization of World Politics*, 3rd edition, Oxford University Press, New York, 2006, ss.521-538.

Halman, Talat; "Kaç/Göç: Göçebe Kültürü ve Türk Kültürü", Der. Gönül Putlar, Tahire Erman, *Türk(iye) Kültürleri*, Tetragon Yay., Ankara, 2005, ss.67-76.

Hançerlioğlu, Orhan; *Ticaret Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1982.

Hanioğlu, M. Şükrü; *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Yay., İstanbul, 1981.

————————; "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt V, İletişim Yay., İstanbul, 1985a.

————————; "Türkçülük", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt V, İletişim Yay., İstanbul, 1985b.

————————; *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, Cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1985c.

————————; "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garbcılığı'nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel sorun Üzerine Bir Not", *Doğu Batı* -Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 4-, Sayı 31, Yıl 8, Şubat, Mart, Nisan 2005, ss.55-64.

Haris, Laurence, V. G. Kiernan, Ralph Miliband; *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Yay. Yön. Tom Bottomore, Çev. Mete Tunçay, 3. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2002.

Harrigan, John J., David Nice; *Politics and Policy in States and Communities*, 9th edition, Longman, New York, 2005.

Hartley, Eugene L., Ruth E. Hartley, Clyde Hart; "Tutumlar ve Kanaatler", Çev. ve Der. Ünsal Oskay, *Kitle Haberleşmesi Teorilerine Giriş –Seçilmiş Parçalar-*, 3. baskı, Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yay., No: 7, Ankara, 1958, ss.07-55.

Harvey, David; *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, 3. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2003.

Hassan, Ümit; "Osmanlılık Öncesinde Türklerin Kültür Kökenlerine Bir Bakış", Halil Berktay, Ümit Hassan, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devletine Kadar Türkler*, Cilt I, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000.

Haviland, William A.; *Kültürel Antropoloji*, Çev. Hüsamettin İnanç, Seda Çiftçi, Kaktüs Yay., İstanbul, 2002.

Hayes, Carlton J. H.; *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, 6th edition, Macmillan, New York, 1959.

———————; *Milliyetçilik: Bir Din*, Çev. Murat Çiftkaya, İz Yay., İstanbul, 1995.

Hekimoğlu, H. Birsen; "Modernleşme ve Siyasal İstikrarsızlık", *Toplum ve Bilim*, Sayı 46-47, Yaz-Güz 1989, ss.129-142.

———————; "Türkiye'de Askerî Müdahaleler: Bir Açıklama Modeli", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.

Heper, Metin; *Bürokratik Yönetim Geleneği: Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetinde Gelişimi ve Niteliği*, ODTÜ İdari Bilimler Fakültesi Yay., No: 23, Ankara, 1974.

———————; *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Bakımından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 1977.

———————; "19. Yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1983.

———————; "Osmanlı'da Devlet Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 73, 2003, ss.113-134.

Heyd, Uriel, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Çev. Adem Yalçın, Pınar Yay., İstanbul, 2001.

Heywood, Andrew; *Siyaset*, Ed. Buğra Kalkan, Liberte Yay., Ankara, 2006.

Hilav, Selahattin; "Asya Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar", *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993.

Hobsbawm, Eric J.; *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: "Program, Mit, Gerçeklik"*, Çev. Osman Akınhay, 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.

———————; *Sermaye Çağı: 1848-1875*, Çev. Bahadır Sina Şener, 2. baskı, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2003.

Hocaoğlu, Durmuş; "Pozitif Milliyetçilik: 5", *Yeniçağ*, -Analiz-, 16 Mart 2007, ss.13.

———————; "Kimlik Tartışmaları", *Yeniçağ*, "Analiz", 24.09.2007, ss.08.

Honer, Stanley M., Thomas C. Hunt, Dennis L. Okholm; *Felsefeye Çağrı: Sorunlar ve Seçenekler*, Çev. Hasan Ünder, 2. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2003.

Huntington, Samuel P., Jorge I. Dominguez; *Siyasal Gelişme*, Çev. Ergun Özbudun, S Yay., Ankara, 1985.

———————; "Medeniyetler Çatışması mı?", Çev. Mustafa Çalık, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 23, Yaz 1993, ss.13-41.

Hutchinson, John, Anthony D. Smith (Eds.); *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Hülagü, Metin; *Pan-İslamizm: Osmanlının Son Umudu*, Hazine Yay., İstanbul, 2006.

Hülür, Himmet, Gürsoy Akça; "İmparatorluktan Cumhuriyete Siyasal Bütünlük ve Ulusalcılık Söylemi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 22, Güz 2007, ss.311-335.

Işın, Ekrem; "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt II, İletişim Yay., İstanbul, 1985.

İbşirlioğlu, Nazan; "Çağdaş Kültür Politikası", Haz. Jale Baysal, Nazan İpşiroğlu, Zehra İpşiroğlu, Şeyda Ozil, *Çağdaş Kültürümüz: Olgular-Sorunlar*, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Yay., Cem Yay., İstanbul, 1991, ss.25-44.

İçduygu, Ahmet; "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", *Doğu Batı*, Sayı 5, Yıl 2, Kasım, Aralık, Ocak 1998-9, ss.157-170.

————————, E. Fuat Keyman; "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", Der. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Alfa Yay., İstanbul, 2000, ss.171-187.

İçli, Gönül; "Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt XXVI, Sayı 2, Aralık 2002, ss.245-254.

İğdemir, Uluğ; *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1937.

İlgen, Abdulkadir; "Osmanlı Toprak Mülkiyeti Anlayışının Teşekkülü ve Bunun Sosyal Tabakalaşma Üzerindeki Etkileri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 11, Kasım 2001-Ocak 2002, ss.01-21.

İnalcık, Halil; "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XIV, Sayı 1, Ankara, 1959, ss.69-94.

————————; "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Belleten*, Cilt XXVII, Sayı 108, Ekim 1963, ss.625-632.

————————; "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyunu", *Belleten*, Cilt XXVIII, Sayı 112, Ekim 1964, ss.603-622.

————————; "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985, ss.1536-1544.

————————; "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", Çev. Mehmet Özden, Fahri Unan, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 11, Yaz 1990, ss.30-41.

————————; "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Tiplemesi-Dünü ve Bugünüyle", Çev. Kemal Aydın Akagündüz, *Toplum ve Ekonomi*, Sayı 7, İstanbul, 1994, ss.05-27.

————————; "Köy, Köylü ve İmparatorluk", Yay. Haz. Muhittin Salih Eren, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren Yay., İstanbul, 1996, ss.01-14.

————————; "Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık 1999, ss.05-11.

————————; "Atatürk ve Atatürkçülük", Yay. Haz. Şermin Korkusuz, Zeynep Uygurer, *Halil İnalcık: Doğu Batı -Makaleler I-*, 2. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2005a, ss.346-386.

————————; "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı", Yay. Haz. Şermin Korkusuz, Zeynep Uygurer, *Halil İnalcık: Doğu Batı -Makaleler I-*, 2. baskı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2005b, ss.387-398.

————————; *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev., Ruşen Sezer, 5. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005c.

İnan, Kârman; "Birleştirici Çimento Türklüktür", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, ss.106.

İnce, Katibe Ülkü; "Türk Kimliğinin İnşası ve (1919-1938) Dönemi Ulus Anlayışı", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

İnceoğlu, Metin; *Tutum Algı İletişim*, V Yay., Ankara, 1993.

İnsel, Ahmet; *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 1995.

İpşirli, Mehmet; "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti Tarihi*, Cilt I, Feza Gazetecilik Yay., İstanbul 1999, ss.139-277.

İrem, Nazım; "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler", Ed. Ahmet Çiğdem, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt V, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, ss.105-117.

————————; "Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus-Devlet Modernliği" *Doğu Batı* -Milliyetçilik II-, Sayı 39, Yıl 10, Kasım, Aralık, Ocak 2006/07, ss.157-179.

İrtem, Süleyman Kâni; *31 Mart İsyanı ve Hareket Ordusu: Abdülhamid'in Selanik Sürgünü*, Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yay., İstanbul, 2003.

İşçi, Metin; *Siyasî Düşünceler Tarihi*, Der Yay., İstanbul, 2004.

İzveren, Âdil; *Toplumsal Törebilim (Sosyal Ahlâk)*, Ankara İltisadi ve Ticari İlimler Akademisi, Ankara, 1980.

Jackson, Robert J., Doreen Jackson; *A Comparative Introduction to Political Science*, Prentice-Hall, New Jersey, 1997.

Jaffrelot, Christophe; "Bazı Ulus Teorileri", Der. Jean Leca, *Uluslar ve Milliyetçilik*, Çev. Siren İdemen, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, ss.54-65.

Janda, Kenneth, Jeffrey M. Berry, Jerry Goldman; *The Challenge of Democracy*, 5th edition, Houghton Mifflin Company, Boston, 1997.

Jeanniere, Abel; "Modernite Nedir?", Çev. Nilgün Tutal-Küçük, Der. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, Vadi Yay., Ankara, 1993, ss.15-25.

Kaboğlu, İbrahim Özden; "Türkiye'de Hukuk Devleti'nin Gelişimi", *İnsan Hakları Yıllığı*, Cilt XII, TODAİE Yay., Ankara, 1990, ss.139-166.

Kadıoğlu, Ayşe; "Milliyetçilik ve Vatanseverlik", *Radikal İki*, 09.11.2003, ss.4.

————————; "Tük Ulusal Kimliğinin Üç Ötekisi", *Radikal İki*, 23.10.2005, ss.3.

Kafadar, Osman; *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

Kafesoğlu, İbrahim; "Türkler", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt XII/II, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1988.

————————; *Türk Millî Kültürü*, 7. baskı, Boğaziçi Yay., 1991.

————————; *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, 3. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1995.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem; *İnsan ve İnsanlar*, 5. baskı, Beta Yay., İstanbul, 1983.

Kahraman, Hasan Bülent; "STK'lar ve Merkezi-Yerel Yönetimler", Ed. Zeynel Abidin Kızılyaprak, *Sivil Toplum Kuruluşları ve Yasalar-Etik-Deprem*, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2000, ss.331-332.

————————; *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Everest Yay., İstanbul, 2002.

Kalaycı, Hüseyin; "Batılı Demokrasilerde Ayrılıkçı Milliyetçilik: Quebec Milliyetçiliği", *Doğu Batı* -Milliyetçilik II-, Sayı 39, Yıl 10, Kasım, Aralık, Ocak 2006/07, ss.09-30.

————————; "Etnisite ve Ulus Karşılaştırması", *Doğu Batı* -Etnisite-, Sayı 44, Yıl 11, Şubat, Mart, Nisan 2008, s.75-90.

Kalaycıoğlu, Ersin; *Çağdaş Siyasal Bilim: Teori, Olgu ve Süreçler*, Beta Yay., İstanbul, 1984.

————————; "Bir Siyasal Yaşam Biçimi Olarak Demokrasi", Haz. Jale Baysal, *Çağdaş Toplum Değerleri*, 4. baskı, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Yay., No: 11, İstanbul, 1997.

Kalkan, Adnan; *Avrupa Birliği mi? Türk Birliği mi?*, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2007.

Kansu, Aykut; *1908 Devrimi*, Çev. Ayda Erbal, İletişim Yay., İstanbul, 1995.

Kapani, Münci; *Politika Bilimine Giriş*, 5. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1989.

Kara, İsmail; "Tanzimat'tan Cumhuriyete İslâmcılık Tartışmaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt V, İletişim Yay., İstanbul, 1985.

——————; "Hüseyin Kazım Kadri: Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Esasları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987.

——————; *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler*, 3 Cilt Takım, Kitabevi Yay., İstanbul, 1998.

——————; "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", Ed. Yasin Aktay, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, Cilt VI, İletişim Yay., İstanbul, 2004, ss.34-47.

Karaadıç, Adnan; "Türk Milliyetçiliği ve Atatürk", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1997.

Karaer, İbrahim; "Türk Ocakları ve Türk Milliyetçiliği", *Türk Yurdu* -XXI. Yüzyıla Doğru Türk Milliyetçiliği Özel Sayısı-, Cilt IXX, Sayı 139-141, ss.176-179.

Karakaş, Mehmet; *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Vadi Yay., Ankara, 2000.

Karal, Enver Ziya; "Gülhane Hatt-ı Hümâyununda Batının Etkisi", *Belleten*, Cilt XXVIII, Sayı 112, Ekim 1964, ss.581-601.

——————; *Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri (1789 - 1856)*, Cilt V, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1995.

Karaman, Hayrettin; *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Cilt I, İz Yay., İstanbul, 1999.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri; *Yaban*, 51. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

Karaömerlioğlu, M. Asım; "Tek Parti Döneminde Halkçılık", Ed. Ahmet İnsel, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, Cilt II, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004, ss.272-283.

Karatepe, Şükrü; *Osmanlı Siyasî Kurumları: Klasik Dönem*, 2. baskı, İşaret Yay., İstanbul, 1990.

——————; *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, İz Yay., İstanbul, 1993.

Karpat, Kemal H.; "Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Rejimi, Sosyal Yapı ve Çağdaşlaşma", Ed. William R. Polk, Richard L. Chambers, *Ortadoğu'da Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

——————; *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, Afa Yay., 1996.

——————; *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, Çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2001.

——————; *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Çev. Dilek Özdemir, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006.

Kasaba, Reşat; *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi: On Dokuzuncu Yüzyıl*, Çev. Kudret Emiroğlu, Belge Yay., İstanbul, 1993.

Kavanagh, Dennis; *Political Science and Political Behaviour*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1983.

Kavas, Ali Can, Alev Katrinli, Ömür Özben; *Tüketici Davranışları*, 3. baskı, Anadolu Üniversitesi Yay., No: 880, Eskişehir, 1995, s.112.

Kaya, Alp; "Kavramsal Nitelikleriyle Millet, Milliyetçilik ve Atatürk'ün Milliyetçilik Anlayışı", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1999.

Kaya, Muharrem (Yay. Haz.); "Tanzimat Fermanı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi*, Cilt I, 5. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

——————; *Mitolojiden Efsaneye: Türk Mitolojisinin Türkiye'deki Efsanelerde İzleri*, Bağlam Yay., İstanbul, 2007.

Kayalı, Kurtuluş; "Hürriyet ve İtilaf", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985.

Kayhan, Veli; "Hak Dinin Tek Oluşu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XI, Sayı 1, 2006, ss.77-106.

Kaynar, Reşat; *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 3. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1991.

Kazancıgil, Ali; "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa Yay., İstanbul, 2000.

Kazgan, Gülten; *Küreselleşme ve Ulus Devlet: Yeni Ekonomik Düzen*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2000.

Kazıcı, Ziya; "Tımar", Ed. Duran Kömürcü, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yay., İstanbul, [yy].

Kedourie, Elie; *Avrupa'da Milliyetçilik*, Çev. M. Haluk Timurtaş, Devlet Kitapları Yay., Ankara, 1971.

————————; *Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993.

Kemal, Namık; *Osmanlı Tarihi*, Cilt II, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2005.

Keyder, Çağlar; *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, 9. baskı, İletişim Yay., 2003.

Keyman, E. Fuat; "Küçülen ve Parçalanan Dünyada Siyaseti Anlamak", *Toplum ve Bilim*, Sayı 68, Kış 1995, ss.41-65.

Khan, Haroon A.; "Political Culture and the Problems of Implementation of Population Policies in India and Bangladesh: A Study in Comparative Poblic Administration", *Asian Journal of Public Administration*, Vol. XII, No: 2, December 1990, ss.232-255.

Kılıçbay, Mehmet Ali; "Milliyetçiliğin Kimyası", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998, ss.56-64.

————————————; *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, 2. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2001.

Kınlı, Onur; *Osmanlı'da Modernleşme ve Diplomasi*, İmge Kitabevi Yay., 2006.

Kışlalı, Ahmet Taner; *Siyasal Sistemler: Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., 1998.

Kışlalı, Ahmet Taner; *Siyaset Bilimi*, 10. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2003.

Kıvılcımlı, Hikmet; *Dinin Türk Toplumuna Etkileri: İslamda Toprak Sorunu: Cennet Sözcüğü Nereden Gelir?: Eyüp Sultan Konuşması*, Diyalektik Yay., İstanbul, 1994.

Kızılırmak, Ahmet; "Tarihi Gelişim Açısından Türkiye'de Cumhuriyete Giden Yol", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1990.

Kili, Suna; *Atatürk Devrimi: Bir Çağdaşlaşma Modeli*, 5. baskı, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1985.

————, A. Şeref Gözübüyük; *Türk Anayasa Metinleri: Senedi İttifaktan Günümüze*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1985.

Kodaman, Bayram; "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çağdaşlaşma Sorunları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 18, Güz 2005, ss.149-158.

Kohn, Hans; *The Idea of Nationalism, A Study in Its Origins and Background*, 9th edition, Macmillan, New York, 1961.

Koloğlu, Orhan; *Mazlum Milletler Devrimleri ve Türk Devrimi*, Kitap I (Atatürk'ün Açıklamalarıyla), Çaba Matbaası, Ankara, [y.y].

Koncavar, Ayşe; "Modern Dönemde Kitle İletişim Araçlarında Mitoslar", *Medya ve Kültür*, 03-05 Mayıs 2000, I. Ulusal İletişim Sempozyumu Bildirileri, Gazi Üniversitesi İletişim Dergisi Yay., Ankara, 2000.

Kongar, Emre; *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 2. baskı, Bilgi Yay., İstanbul, 1979.

————; *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Cilt I, 5. baskı, Remzi Kitabevi Yay., 1985.

Konuk, Osman; "Toplum ve Eğitim", Der. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 2. baskı, Martı Yay., Ankara, 2003, ss.261-292.

Köker, Levent; "Tanzimat Sonrasında İdeolojik Dönüşüm: Bir Değerlendirme Denemesi", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt VI, Sayı 2, 1990, ss.445-452.

————; "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, Kış 1996, ss.150-167.

————; *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 8. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Köktaş, M. Emin; *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

Köse, Sevinç, Semra Tetik, Cuma Ercan; "Örgüt Kültürünü Oluşturan Faktörler", *Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt VII, Sayı 1, 2001, ss.219-242.

Köseleci, Hülya; "Küreselleşme Sürecinde Dönüşüme Uğrayan Ulus-Devletin İç Hukuk Yaratımı ve Türkiye Açısından Değerlendirilmesi: Milletlerarası Tahkim Kanunu", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2002.

Köseoğlu, Nevzat; "Kültür/Kimlik Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, ss.41-47.

————; *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, 3. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1997.

————; *Türk Milliyetçiliği ve Osmanlı*, Ötüken Yay., İstanbul, 2000.

————; "Türk Milliyetçi İdeolojisinin Doğuşu ve Özellikleri", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.208-225.

Krech, David, Richard S. Crutchfield; *Sosyal Psikoloji: Teori ve Sorunlar*, Çev. Erdoğan Güçbilmez, Oğuz Onaran, Türk Siyasî İlimler Derneği Yay., Ankara, 1967.

Kunt, Esen; Şehsade Sapaz, "Batı ve Öteki", *Joumal of İstanbul Kültür University*, 2005/1, ss.55-63.

Kunt, Metin; "Siyasal Tarih (1300-1600)", Metin Kunt, Suraiya Faroqhi, Hüseyin G. Yurdaydın, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti 1300-1600*, Cilt II, Yay. Yön. Sina Akşin, 5. baskı, Cem Yay., İstanbul, 1997.

————; "Siyasal Tarih (1600-1789)", Metin Kunt, Sina Akşin, Suraiya Faroqhi, Zafer Toprak, Hüseyin G. Yurdaydın, Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti 1600-1908*, Cilt III, Yay. Yön. Sina Akşin, 6. baskı, Cem Yay., İstanbul, 2000.

Kuran, Ercüment; *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Der. Mümtaz'er Türköne, 2. baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997.

Kurt, Hanifi; "Politik Kültür Yazılı Basın İlişkisi: Türk Yazılı Basınında Çizilen Politik Elit Portresinin Kemal Derviş Örneğinde İncelenmesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2003a.

Kurt, Ökkeş; "İttihat Ve Terakki Cemiyeti ve II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1918)'nin Düşünce Yapısı", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003b.

Kurt, Necip Fazıl; "Dil-Kültür İlişkisi ve Cumhuriyet Yenileşmeciği Bağlamında Dil-Kültür İlişkisi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.

Kurubaş, Erol; "Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal ilişki", *Doğu Batı* -Etnisite-, Sayı 44, Yıl 11, Şubat, Mart, Nisan 2008, ss.11-41.

Kushner, David; *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Çev. Mehmet Zeki, Ay Körüsü Yay., İstanbul, 2004.

Kutlu, A. Tekin; *II. Abdülhamid: Kızıl Sultan mı, Ulu Hakan mı?*, Nokta Kitap Yay., İstanbul, 2007.

Küçükömer, İdris; *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma*, 3. baskı, Bağlam Yay., İstanbul, 2002.

Kürkçüoğlu, Ömer, Nami Çağan, Gülnihal Bozkurt, Mustafa Ergun, İhsan Güneş, Nevin Genç, Ersoy Taşdemirci; *Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi I/2: Atatürk İnkılâpları*, 2. baskı, Yükseköğretim Kurulu Yay., Ankara, 1997.

Laçıner, Ömer, Tanıl Bora; "Türki Cumhuriyetler ve Türkiye: İkinci Vizyon", *Birikim*, Sayı 37, Mayıs 1992, ss.07-16.

Lamartine, Alphanse de; *Osmanlı Tarihi*, Çev. Serhat Bayram, Kapı Yay., İstanbul, 2008.

Landau, Jacob M.; *Pantürkizm*, Çev. Mesut Akın, Sarmal Yay., İstanbul, 1999.

Lane, Ruth; *The Art of Comparative Politics*, Allyn and Bacon, Boston, 1997.

Lapidus, Ira M.; *İslâm Toplumları Tarihi*, Cilt I, Çev. Yasin Aktay, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

Laroque, Pierre; *Sosyal Sınıflar*, Çev. Yaşar Gürbüz, 2. baskı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1969.

Lee, Dwinght E.; "Pan-İslamizm'in Kaynakları" Der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, ss.109-123.

Lêvi-Strauss, Claude; *Irk, Tarih ve Kültür*, 3. baskı, Çev. Haldun Bayrı, Işık Ergüden, Arzu Oyacıoğlu, Reha Erdem, Metis Yay., İstanbul, 1997.

Lewis, Bernard; *İslâm'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., İstanbul, 1992.

———————; *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, Çev. İhsan Durdu, Ayışığı Yay., İstanbul, 2000.

———————; *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 9. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2004.

Loomba, Ania; *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000.

Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar, Belgeler, Çev. Sehal L. Meray, I. Takım, Cilt I, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993.

Lybyer, Albert Howe; Kanuni Sultan Süleyman Devrinde *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, Çev. Seçkin Cılızoğlu, Sarmal Yay., İstanbul, 2000.

Machiavelli, Niccolo; *Prens*, Çev. Nazım Güvenç, 3. baskı, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul, 2002.

Mahçupyan, Etyen; "Kemazlim Bir Geçiş Dönemi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 28, Mayıs-Haziran 1994, ss.53-60.

————————; *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Patika Yay., İstanbul, 1996.

————————; *Türkiye'de Merkeziyetçi Zihniyet, Devlet ve Din*, Patika Yay., İstanbul, 1998.

————————; "Bir Mikro İdeoloji Olarak Militarizm: Zihniyet, Özne ve Etik Meseleleri Üzerine Bir Not", Der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, 2. baskı, Birikim Yay., İstanbul, 2004, ss.119-133.

Maiz, Ramon; "Framing The Nation: Three Rival Versions of Contemporary Nationalist Ideology'" *Journal of Political Ideologies*, Vol VIII, No: 3, October 2003, ss.251-267.

Malinowski, Bronislaw; *Büyü, Bilim ve Din*, 2. baskı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000.

Manent, Pierre; "Milletsiz Bir Demokrasi Düşünülebilir Mi?" Çev. Sadir Karabekir, *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 5, Kasım-Aralık 2001, ss.59-67.

Mannheim, Karl; *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yay., İstanbul, 2002.

Mardin, Şerif; "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt II, İletişim Yay., İstanbul, 1985a.

————————; "Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985b.

————————; *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1993.

————————; *Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler II*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1997.

————————; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, 2. baskı, İletişim Yay., 1998.

————————; *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 7. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1999.

————————; *İdeoloji*, 6. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2000a.

————————; "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", Çev. Şeniz Gönen, Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa Yay., İstanbul, 2000b.

————————; *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 10. baskı, İletişim Yay., 2002.

————————; *Din ve İdeoloji*, 12. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003a.

————————; "Yeni Osmanlı Düşüncesi", Ed. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Cilt I, 5. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003b, ss.42-53.

————————; *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895-1908*, 11. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Marshall, Gordon; *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., 2003.

Marx, Karl, Friedrich Engels; *Komünist Partisi Manifestosu*, Çev. Mete Tunçay, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 1968.

————————————; *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, Çev. Mihri Belli, 3. baskı, Sol Yay., Ankara, 1992.

Mazıcı, Nurşen; "Türkiye'de Askerî Darbelerin Sivil Rejimler Üzerindeki Etkileri", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1988.

Mclellan, David; *İdeoloji*, Çev. Ercüment Özkaya, Doruk Yay., Ankara, 1999.

Mead, Margaret; "Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap", *American Anthropologist*, New Series, Vol. LXXIII, No: 6, December 1971, ss.1291-1293.

Mehmet Şahingöz, "20. Yüzyıl Başlarında Türkçülük Hareketi (1908-1923)", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.

Memiş, Ekrem; *Türk Kültür Tarihi: Türk Kültüründen Bazı Esintiler*, 3. baskı, Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2003.

Meram, Ali Kemal; *Göktürk İmparatorluğu Tarihi*, Nokta Kitap Yay., İstanbul, 2006.

Merey, Zihni; *Türk Tarihi ve Kültürü*, Yarı Yay., Ankara, 2008.

Meriç, Cemil; *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 9. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004a.

————; *Umrandan Uygarlığa*, 9. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004b.

Mert, Nuray; "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2002, ss.45-83.

Mesut Yeğen, "Yurttaşlık ve Türklük", *Toplum ve Bilim*, Sayı 93, Yaz 2002, ss.200-217.

Mete, Ömer Lütfi; Milliyetçilik Milliyetsizlik: Kardeşliği Zoarlayan Kimlik Tartışması, Timaş Yay., İstanbul, 2007.

Millas, Herkül; *Yunan Ulusunun Doğuşu*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1994.

————; "Millî Türk Kimliği ve 'Öteki' (Yunan)", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.193-201.

————; *Türk ve Yunan Romanlarında "Öteki" ve Kimlik*, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

Moles, Abraham A.; *Kültürün Toplumsal Dinamiği*, Çev. Nuri Bilgin, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No: 21, İzmir, 1983.

Moltke, Helmuth von; Moltke'nin *Türkiye Mektupları*, Çev. Hayrullah Örs, 2. baskı, Remzi Ktabevi Yay., 1995.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat Baron de La Brède et de; *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev. Fehmi Baldaş, MEB Yay., Ankara, 1963.

Morley, David, Kevin Robins; *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997.

Mucchielli, Alex; *Zihniyetler*, Çev. Ahmet Kotil, Cep Üniversitesi, İletişim Yay., İstanbul, 1991.

Mumby, Dennis K.; "İdeoloji ve Anlamın Toplumsal İnşası: Bir İletişim Bakış Açısı", Çev. Çiler Dursun, *Doğu Batı* -Dün Bugün Yarın: İdeolojiler 3-, Sayı 30, Yıl 8, Kasım, Aralık, Ocak 2004/05, s.123-141.

Mumcu, Ahmet; *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1963.

————; "Osmanlı İmparatorluğu'nda Egemenlik Kavramı ve Gelişmesi", *1. Millî Egemenlik Sempozyumu*, 24-25 Nisan 1985/Ankara, TBMM Yay., Ankara, 1985, ss.33-49.

Mutlu, Erol; *Televizyonu Anlamak*, Gündoğan Yay., Ankara, 1991.

————; "Popüler Kültürü Eleştirmek", *Doğu Batı*, Sayı 15, Yıl 4, Mayıs, Haziran, Temmuz 2001, ss.11-42.

————; *İletişim Sözlüğü*, 4. baskı, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004.

Mutlu, Esin Can; *Uluslararası İşletmecilik*, 2. baskı, Beta Yay., İstanbul, 2000.

Mutlusu, Ali Faruk; "Türkiye'de Bürokratik-Merkeziyetçiliğin Siyasal Gelişmeye Etkisi", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1996.

Neumann, Elisabeth N.; *Kamuoyu-Suskunluk Sarmalının Keşfi*, Çev. Murat Özkök, Dost Yay., Ankara, 1998.

Nevitte, Neil, Roger Gibbins; "Foreign Policy Debates and Sleeping Dogs: All Quiet on the Public Front", *Canadian Public Policy / Analyse de Politiques*, Vol. XII, No. 3, September 1986, ss. 401-412.

Nirun, Nihat, Cahit Özönder; "Türk Sosyo-Kültür Yapısı İçindeki Normlar ve Fonksiyonları", *Erdem*, Cilt IV, Sayı 11, Mayıs 1988, ss.339-355.

———————————; *Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yay., No: 56, Ankara, 1991.

———————————; *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yay., No: 73, Ankara, 1994.

Nişancı, Ensar; "Neo-Patrimonyalizm ve Türkiye Örneği", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2000.

Nişanyan, Sevan; "Kemalist Düşüncede 'Türk Milleti' Kavramı", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, ss.127-141.

Niyazi, Mehmed; *Millet ve Türk Milliyetçiliği*, Ötüken Yay., İstanbul, 2000.

Nizamülmülk; *Siyasetnâme*, Çev. Nurettin Bayburtlugil, 4. baskı, Dergah Yay., İstanbul, 1998.

Nodia, Ghia; "Milliyetçilik ve Demokrasi", Çev. Eralp Yalçın, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998, ss.102-117.

Oba, Ali Engin; *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995.

Ocak, Ahmet Yaşar; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 1998.

Odyakmaz, Zehra; Ümit Kayman, İsmail Ercan, *Anayasa Hukuku-İdare Hukuku*, 7. baskı, İkinci Sayfa Yay., İstanbul, 2006.

Oğuz, Alaattin; "Rusya Türklerinin Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri", *Doğu Batı* -Milliyetçilik I-, Sayı 38, Yıl 9, Ağustos, Eylül, Ekim 2006, ss.109-123.

Oğuz, Burhan; *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri*, Cilt II, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1980.

Ok, Burcu; "Türk Toplumunun Siyasal Değerleri: Devlet Tasavvuru Üzerine Bir İnceleme", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

Okandan, Recai G.; *Âmme Hukukumuzun Anahatları*, Birinci Kitap: Osmanlı Devletinin Kuruluşundan İnkırazına Kadar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., No: 281, İstanbul, 1968.

Oktay, Ahmet; *Türkiye'de Popüler Kültür*, 5. baskı, Everest Yay., İstanbul, 2002.

Oktay, Cemil; *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yay., İstanbul, 2005.

Oktay, Mahmut; *İletişimciler İçin: Davranış Bilimlerine Giriş*, Der Yay., İstanbul, 2000.

Okumuş, Ejder; "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*, Sayı 1, Eylül 2003, ss.51-68.

———————; "Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt V, Sayı 4, 2005, ss.09-36.

Ong, Walter J.; *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, 3. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2003.

Oppehheimer, Franz; *Devlet*, Çev. Alaeddin Şenel, Yavuz Sabuncu, Ekin Yay., İstanbul, 1997.

Oran, Baskın; "Milliyetçilik Nedir, Ne Değildir, Nasıl İncelenir?", *Birikim*, Sayı 45-46, Ocak-Şubat 1993, ss.43-48.

———————; *Azgelişmiş Ülke Milliyetçiliği: Kara Afrika Modeli*, 3. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1997.

———————; *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, 5. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 1999.

———————; "Egemenlik ve Müdahale: Nasıl Bilirsiniz?", *Radikal İki*, 20.04.2008, ss.1 ve 8.

Orkun, Hüseyin Namık; *Türkçülüğün Tarihi*, 2. baskı, Kömen Yay., Ankara, 1977.

Ortaylı, İlber; *Türkiye İdare Tarihi*, TODAİE Yay., Ankara, 1979.

———————; *Gelenekten Geleceğe*, 8. baskı, Ufuk Yay., İstanbul, 2004a.

———————; *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 18. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004b.

———————; *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, 15. baskı, Timaş Yay., İstanbul, 2006a.

———————; *Son İmparatorluk Osmanlı*, 2. baskı, Timaş Yay., İstanbul, 2006b.

———————; *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Yay., Ankara, 2007a.

———————; *Batılılaşma Yolunda*, 2. baskı, Merkez kitaplar Yay., İstanbul, 2007b.

Oskay, Ünsal; "Popüler Kültür Açısından 'İdeoloji' Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XXXV, Sayı 1-4, Ocak-Aralık, 1980, ss.197-254.

Ozankaya, Özer; *Türkiye'de Laiklik: Türkiye'de Laiklik: Atatürk Devrimlerinin Temeli*, 4. baskı, Cem Yay., İstanbul, 1990.

Öğün, Süleyman Seyfi; Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, Dergâh Yay., İstanbul, 1992.

———————; "Türk-İslâm Sentezi: İdeolojik Bir Süreklilik mi, Kesinti mi?", Birikim, Sayı 44, Aralık 1992, ss.49-55.

———————; "Uçucu Kimliklerimiz", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, ss.53-62.

———————; *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yay., İstanbul, 1995.

———————; *Politik Kültür Yazıları: Süreçler Kişiler*, Asa Kitabevi Yay., Bursa, 1997.

———————; *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Yay., İstanbul, 2000.

———————; "Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 75, 2003, ss.54-85.

———————; *Türk Politik Kültürü*, 2. baskı, Alfa Yay., İstanbul, 2004.

———————; *Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları*, Alfa Yay., İstanbul, 2006.

Öktem, Niyazi, Ahmet Ulvi Türkbağ; *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 3. baskı, Der Yay., İstanbul, 2003.

Öncü, Ayşe; "Sivil Toplum ve Katılım", Ed. Y. Fincancı, *Sivil Toplum*, Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı Yay., İstanbul, 1991, ss.41-48.

Önen, Nizam; "Reha Oğuz Türkan", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.362-369.

Öner, Sakin; *Ülkücü Hareketin Meseleleri*, Toker Yay., İstanbul, 1977.

Önsoy, Rıfat; "Sened-i İttifak ve Türk Demokrasi Tarihindeki Yeri", Türkiye'de Demokrasi Hareketleri Konferansı 6-8 Kasım 1985, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 1, 1985, ss.24-30.

Örs, H. Birsen; *Türkiye'de Askerî Müdahaleler: Bir Açıklama Modeli*, Der Yay., İstanbul, 1996.

———————; "Karmaşık Bir Dünyayı Anlaşılır Kılmak", Der. H. Birsen Örs, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, ss.05-45.

Öz, Esat; *Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılım (1923-1945)*, Gündoğan Yay., Ankara, 1992.

Öz, Mehmet; "Klasik Dönem Siyasî Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslami Araştırmalar*, Cilt XII, Sayı 1, 1999, ss.27-33.

———————; "Onyedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve Islahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Aralık 1999, ss.48-53.

———————; "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Büyüme Sürecine Dair", *Türk Yurdu*, 700. Yılında Osmanlı, Cilt XIX-XX, Sayı 148-149, Aralık 1999-Ocak 2000, s.47-49.

Özarslan, Lütfi; "İttihat ve Terakki; İslâmcılıktan Türkçülüğe Geçiş Süreci", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Özarslan, Mustafa; "Ulus-Ulus Devlet ve Ulusçuluk", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2001.

Özbudun, Ergun; "Türkiye'de Siyasal Kültür ve Demokrasi", Ed. Hüsnü Erkan, *Türkiye'de Demokrasi ve Demokrasi Kültürünün Gelişmesi*, Türk Demokrasi Vakfı ve Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yay., İzmir, 1990, ss.55-76.

———————; "Türkiye'de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasal Kültür", Der. Ergun Özbudun, Ersin Kalaycıoğlu, Levent Köker, *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür*, Türk Demokrasi Vakfı Yay., Ankara, 1995.

———————; "Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", Yay. Haz. Nuri Bilgin, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Bağlam Yay., İstanbul, 1997, ss.63-70.

———————, Üstün Ergüder, Ersin Kalaycıoğlu, İtler Turan; *Perspevtives on Democracy in Turkey*, Turkish Political Science Association, Sevinç Matbaası, Ankara, 1998.

———————; *Türk Anayasa Hukuku*, 8. baskı, Yetkin Yay., Ankara, 2004.

Özbudun, Sibel, Temel Demirer; "Türk(iye) Devletinin Hayatı ve Eserleri", *Özgür Üniversite Forumu*, Sayı 5 (Devlet), 1998, ss.121-188.

Özcan, Mehmet; "Bir Pozitivizasyon Örneği: Türk Milliyetçiliği ve Din", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.

Özdağ, Muzaffer; "Osmanlı Tarih ve Edebiyatında Türk Düşmanlığı", *Tarih ve Toplum*, Cilt XI, Sayı 65, Mayıs 1989, ss.10-21.

Özdağ, Ümit; "21. Yüzyılda Türk Milliyetçiliği", *Yeni Ötüken*, Yıl 2, Sayı 5, 2004, ss.09-94.

Özdalga, Elisabeth; *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İletişim Yay., 2006.

Özdemir, Hikmet; *Tarih ve Politika*, İz Yay., İstanbul, 1994.

Özdemir, Sadi; *Medya Emperyalizmi ve Küreselleşme*, Timaş Yay., İstanbul, 1998.

Özden, Mehmet; "Türkçülük: Sınırlar ve Hayaller", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, ss.86-90.

Özdoğan, Günay Göksu; *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, Çev. İsmail Kaplan, 2. baskı, İletişim Yay., 2002.

Özek, Çetin; *Devlet ve Din*, Ada Yay., İstanbul, [ty].

Özensel, Ertan; "Kültürün Popülerleşen Bir Alanı: Popüler Kültür", Ed. Köksal Alver, Necmettin Doğan, *Kültür Sosyolojisi*, Hece Yay., Ankara, 2007, ss.207-223.

Özer, İnan; "Siyasal Kültür, Demokrasi ve Demokratik Değerler", *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve idari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt VII, Sayı 14/1, Temmuz 1996, ss.71-98.

Özkalp, Enver; *Sosyolojiye Giriş*, 13. baskı, Ekin Yay., Bursa, 2005.

Özkan, Abdullah (Haz.); *Adım Adım Osmanlı Tarihi IV: İmparatorluğun Son Yılları 1789-1922*, Boyut Yay., İstanbul, 2003.

Özkan, Tuncay; *Abdullah Öcalan: Neden Verildi? Nasıl Yakalandı? Ne Olacak?*, 5. baskı, Alfa Yay., İstanbul, 2005.

Özkaya, Yücel; *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumu*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2008.

Özkırımlı, Umut; *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Sarmal Yay., İstanbul, 1999.

————————; "Milliyetçilik Araştırması", Der. Devrim Çubukçu, Aslı Aral, *Amerika'nın Sesi*, http://www.voanews.com/turkish/archive/2006-04/2006-04-07-voa8.cfm (Erişim: 06.06.2008).

Özkorkut, Nevin Ünal; "Osmanlı siyasî Belgelerinin Temel Hak ve Özgürlükler Yönünden Getirdiği Yenilikler", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.

————————; "Hukuk Devleti Düşüncesinin Osmanlı Devlet Yapısına Etkileri", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

Özkök, Ertuğrul; *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*, Tan Yay., Ankara, 1985.

Öztuna, Yılmaz; *Osmanlı Devleti'nin Tarihi*, Siyasî Tarih: Cilt I, Ötüken Yay., İstanbul, 2004.

Öztürk, Cemil (Ed.); *Türk Tarihi ve Kültürü*, 3. baskı, Pagem Yay., Ankara, 2005.

Öztürk, O. Metin; *Türkiye'de Asker ve İktidar*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı Yay., İstanbul, [yy].

Öztürk, Oğuz Mete; *Geçmişten Günümüze Türk Devletleri*, Nokta Yay., İstanbul, 2002.

Öztürkmen, Arzu; *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2006.

Özyüksel, Murat; *Feodalite ve Osmanlı Toplumu*, 3. baskı, Der Yay., İstanbul, 1997.

Pailin, David A.; "Din Felsefesi Nedir?" Çev. Ferit Uslu, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 7-8, 2005/1-2, ss.121-154.

Parla, Taha; *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Nutku,* Cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1991.

————————; *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u,* Cilt III, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1995.

————————; *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Yay. Haz. Füsun Üstel, Sabir Yücesoy, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2001.

————————; *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm,* Yay. Haz. Füsun Üstel, Sabir Yücesoy, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2001.

Parlatır, İsmail; *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yay., Ankara, 2006.

Pekmezci, Necdet, Nurşen Büyükyıldız; *Ülkücüler: Öteki Devletin Şehitleri,* Kaynak Yay., İstanbul, 1999.

Perin, Cevdet; *Atatürk Kültür Devrimi*, İnkılâp Yay., İstanbul, 1987.

Pierce, John C., Nicholas P. Lovrich, Brent S. Steel, Mary Ann E. Steger, John R. Tennert; *Political Culture and Public Policy in Canada and the United States: Only a Border Apart? (Canadian Studies),* Edwin Mellen Press, New York, 2000.

Pitcher, Donald Edgar; *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyaları*, Çev. Bahar Tırnakçı, 3. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007.

Platon (Eflatun); *Devlet,* Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, 3. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2001.

Poggi, Gianfranco; *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, 2. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2002.

Poussard, Jale Minibaş, Marina Bastounis; "Kimlik ve Sosyal Temsiller", Ed. Hülya Uğur Tanrıöver, *Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor Musun?: Toplumsal Yaşamda Kimlik İzdüşümleri*, Hil Yay., İstanbul, 2008, ss.179-204.

Price, Daniel E.; *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights*, Praeger Publishers, Westport, 1999.

Püsküllüoğlu, Ali; *Türkçe Sözlük*, 2. baskı, Arkadaş Yay., Ankara, 2004.

Ramsour, Ernest E.; *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Çev. Nuran Yavuz, Pozitif Yay., İstanbul, 2007.

Rásónyi, László; *Tarihte Türklük*, Çev. Hamit Zübeyr Koşay, Türkan Andaç, Nurer Uğurlu, Örgün Yay., İstanbul, 2007.

Raynaud, Philippe, Stéphane Rials; *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun, Hüsnü Dilli, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

Reyhan, Cenk; "Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidar ve Bürokrasi: XVIII. Yüzyılda Kalemiye", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.

Robertson, Ian; *Sociology*, Worth Publishers, New York, 1981.

Rokkan, Stein; "Dimensions of State-Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe", Ed. Charles Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1975.

Rosenau, Pauline Marie; *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ark Yay., Ankara, 1998.

Rosenberg, Donna; *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, Çev. Koray Akten, Erdal Cengiz, Atıl Ulaş Cüce, Kudret Emiroğlu, Tuluğ Kenanoğlu, Tahir Kocayiğit, Erhan Kuzhan, Bengü Odabaşı, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006.

Rosenthal, Erwin I. J; *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996.

Rousseau, Jean Jacgues; *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, 6. baskı, Say Yay., İstanbul, 1998.

———————————; *Ekonomi Politik*, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2005.

———————————; *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Turhan Ilgaz, Kırmızı Yay., İstanbul, 2006.

Roux, Jean-Paul; *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan-Özcan, 3. baskı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.

Russell, Bertrand; *Din ile Bilim*, Çev. Akşit Göktürk, 2. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005.

Sabâhaddîn, Prens; *Türkiye Nasıl Kurtulabilir? ve İzâh'lar*, Çev. Fahri Unan, Ayraç Yay., Ankara, 1999.

Safa, Peyami; *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 4. baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1997.

Sağır, Meral, Serkan Akıllı; *Siyaset Sosyolojisi Yazıları*, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 2004.

Said, Edward W.; *Kültür ve Emperyalizm*, Çev. Nemciye Alpay, Hil Yay., İstanbul, 1998.

———————————; *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ünler, 4. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2004.

Saklı, Ali Rıza; "İdeoloji", 2004a, http://www.sakli.info, (Erişim: 16.11.2007), ss.01-19.

———————————; "Millet ve Milliyetçilik", 2004b, http://www.sakli.info (Erişim: 14.01.2008), ss.01-15.

——————; "Fransa ve Almanya'da Uluslaşma Süreci ve Ulus Bilincinin Oluşumu", 2005, http://www.sakli.info (Erişim: 21.03.2008), ss.01-16.

——————; "Türk Milliyetçiliği'nin Kısa Tarihçesi", 2004c, http://www.sakli.info (Erişim: 10.04.2008), ss.01-23.

Salman, Hüseyin; "İslâmiyetten Önceki Türk Devletleri", Ed. Cemil Öztürk, *Türk Tarihi ve Kültürü*, 3. baskı, Pegem Yay., Ankara, 2005, ss.09-30.

Sanberk, Özdem; "Atatürk ve Demokratik Cumhuriyet", *Radikal*, 09.08.2007, ss.11.

Sander, Oral; *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Siyasal bilgiler Fakültesi Yay., Ankara, 1987.

——————; *Siyasî Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995.

——————; *Türkiye'nin Dış Politikası*, Der. Melek Fırat, 3. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006.

Santamaria, Yves; "Ulus-Devlet Bir Modelin Tarihi", Der. Jean Leca, *Uluslar ve Milliyetçilik*, Çev. Siren İdemen, Metis Yay., İstanbul, 1998, ss.20-30.

Saray, Mehmet; *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1987.

Sarıbay, Ali Yaşar; *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, Alan Yay., İstanbul, 1985.

——————; *Siyasal Sosyoloji*, 2. baskı, Der Yay., İstanbul, 1998.

——————; *Siyaset Psikolojisi: Siyaset Psikolojisinin Alanı ve Kişilik Kuramları*, Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi 1997-1998 Öğretim Yılı Yayımlanmamış Ders Notları (Teksir), Bursa.

——————; "Post-Modern Ulus Olmanın Teorik Olasılıkları" *Mersin Üniversitesi I. Ulusal Tarih Kongresi: Tarih ve Milliyetçilik, 30 Nisan-02 Mayıs 1997/Mersin, Bildiriler*, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Mersin, 1999, s.03-14.

——————, Süleyman Seyfi Öğün; *Politikbilim*, 2. baskı, Alfa Yay., İstanbul, 1999.

——————; *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, Alfa Yay., İstanbul, 2000a.

——————; "Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslâm," Der. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Alfa Yay., İstanbul, 2000b, ss.213-230.

——————; *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, 3. baskı, Alfa Yay., İstanbul, 2001.

Sarınay, Yusuf; *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları: 1912-1931*, Ötüken Yay., İstanbul, 1994.

——————; *Atatürk'ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1999.

Savaş, Vural; *İktisatın Tarihi*, 4. baskı, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 2000.

Sayın, Önal; *Aile Sosyolojisi: Ailenin Toplumdaki Yeri*, Ege Üniversitesi Yay., İzmir, 1990.

Schlesinger, Philip; *Medya Devlet ve Ulus: Siyasal Şiddet ve Kolektif Kimlikler*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1994.

Schnapper, Dominique; *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, Çev. Özlem Okur, Kesit Yay., İstanbul, 1995.

Sencer, Muzaffer; *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, Garanti Matbaası, İstanbul, 1968.

——————; "Tanzimat'a Kadar Osmanlı Yönetim Sistemi", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt XVII, Sayı 2, Haziran 1984, ss.21-44.

——————; *Osmanlı Toplum Yapısı: Eleştirel Bir Yaklaşım*, 2. baskı, Sarmal Yay., İstanbul, 1999.

Setiydanlıoğlu, Mehmet; "Türkiye'de Liberal Düşüncenin Doğuşu ve Gelişimi", *Liberal Düşünce*, Cilt I, Sayı 2, Bahar 1996, ss.104-108.

Sevil, Muharrem (Haz.); *Türk Düşünce Hayatı*, Hece Yay., Ankara, 2006.

Seyidoğlu, Halil; *Ekonomik Terimler: Ansiklopedik Sözlük,* Güzem Can Yay., İstanbul, 1999.

Sezal, İhsan; "Toplum ve Aile", Der. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, 2. baskı, Martı Yay., Ankara, 2003, ss.135-166.

Sezen, Yümni; *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığı Yay., İstanbul, 1997.

Sezgin, Ömür; *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1984.

Shaw, Stanford J.; *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye: Gaziler İmparatorluğu Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü 1280-1800*, Cilt I, Çev. Mehmet Harmancı, 2. baskı, e Yay., İstanbul, 1994a.

————————, Ezel Kural Shaw; *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye: Reform, Devrim ve Cumhuriyet -Modern Türkiye'nin Doğuşu 1808-1975-*, Cilt II, Çev. Mehmet Harmancı, 2. baskı, e Yay., İstanbul, 1994b.

————————; "19. YY Osmanlı Reformcularının Amaç ve Başarılarının Bazı Yönleri", Ed. William R. Polk, Richard L. Chambers, *Ortadoğu'da Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Sholle, David J.; "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Töorisinden İktidar/Bilgiye", Der. ve Çev. Mehmet Küçük, *Medya, İktidar, İdeoloji*, 2. baskı, Ark Yay., Ankara, 1999, ss.267-307.

Sinanoğlu, Suat; *Türk Hümanizmi*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998.

Sitembölükbaşı, Şaban; "Siyasal Kültürün Kavramsallaştırılmasında Karşılaşılan Bazı Güçlükler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Güz 1997, ss.249-266.

————————; *Türkiye'de İdeolojik ve Sosyoekonomik Grupların Siyasal Düşünce Kalıpları*, Asil Yay., Ankara, 2007.

Smith, Anthony D.; "Nationalism and Classical Social Theory", *The British Joumal of Sociology*, Vol. XXXIV, No: 1, March 1983, ss.19-38.

————————; "Choosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. XV, No: 3, 1992, ss.436-456.

————————; "The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern?", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. XVII, No: 3, 1994, ss.375-399.

————————; "Milliyetçilik ve Kültürel Kimlik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998, ss.77-101.

————————; *Millî Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1999a.

————————; *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford, 1999b.

————————; "National Identity", Ed. Edward Weisband, Bradley Bodart, *Nations and Nationalities: Cultural Constructions of Collective Identity*, 3rd edition, McGraw-Hill Primis, Custom Publishing, New York, 2001a, ss.192-204.

————————; "Milliyetçilik ve Tarihçiler", Çev. İsmail Türkmen, Der. Mustafa Armağan, *Tartışılan Sınırlar: Değişen Milliyetçilik*, Şehir Yay., 2001b, ss.30-63.

————————; *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Çev. Derya Kömürcü, Everest Yay., 2002a.

———————; *Ulusların Etnik Kökeni*, Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Dost Yay., Ankara, 2002b.

Smith, Philip; *Kültürel Kuram*, Çev. Selime Güzelsarı, İbrahim Dündoğdu, Babil Yay., İstanbul, 2003.

Snyder, Louis L.; "French Nationalism", Ed. Louis L. Snyder, *Encyclopedia of Nationalism*, Paragon House, New York, 1990.

Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Cilt I, Risale Yay., İstanbul, 1991.

Soysal, Gün; "Rusya kökenli Aydınların Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin İnşâsına Katkısı", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.483-504.

Soysal, Mümtaz; *Anayasaya Giriş*, 2. baskı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara, 1969.

Sönmezoğlu, Faruk (Der.); *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, Haz. Ülke Arıboğan, Gülden Ayman, Beril Dedeoğlu, Der Yay, İstanbul, 2000.

Strauss, Claude Lévi; *Irk, Tarih ve Kültür*, Çev. Işık Ergüden, Arzu Oyacıoğlu, Reha Erdem, Haldun Bayrı, 3. baskı, Metis Yay., İstanbul, 1997.

Swingewood, Alan; *Kitle Kültürü Efsanesi*, Çev. Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996.

Şahbudak, Ercan; "Türk Siyasal Yaşamında Milliyetçilik Öğretisi ve MHP'nin Son Zamanlardaki Yükselişinin Nedenleri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2001.

Şahin, Erdal; "Fatih Sultan Mehmed'in Reformlarının Osmanlı Devleti'nde Varolan Gelişmeleri Belirlemesi Bakımından İncelenmesi", http://bucatarih.sitemynet.com/seminer/osmanli/fatih.html, 27.11.2007.

Şahin, Köksal; "Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik", *Akademik Bakış. Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, Sayı 12, Yıl 2007, Makale 9, http://www.akademikbakis.org (Erişim: 21.03.2007), ss.01-09.

———————; *Küreselleşme Tartışmaları Işığında Ulus-Devlet*, İlgi Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2007.

Şahinde Canbaz, "Radikal Milliyetçilik ve Propaganda Teknikleri: MHP Örneği", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.

Şakir, Ziya; *Çağ Açan Padişah: Fatih Sultan Mehmed Han*, İlgi Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2008.

Şaylan, Gencay; *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, 2. baskı, İmge Kitabevi Yay., 2003.

Şehsuvaroğlu, Lütfü; *Büyük Birlik Projesi Olarak Milliyetçilik ve Namık Kemal: Türk Düşüncesinin Evrimi Çağdaş Türk Düşüncesinde Milliyetçiliğin ve İslamcılığın Kaynakları*, Elips Yay., Ankara, 2008.

Şeker, Nesim; "Türklük ve Osmanlılık Arasında: Birinci Dünya Savaşı Sonrası Türkiye'de Milliyet Arayışları ya da Anasır Meselesi", Der. Erik Jan Zürcher, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, İletişim Yay., İstanbul, 2005, ss.157-175.

Şen, Mustafa; "Milliyetçilik Özel Liselerde Birinci", *Milliyet*, 16.09.2005, http://www.milliyet.com.tr/2005/09/16/guncel/agun.html (Erişim: 07.06.2008).

Şen, Y. Furkan; *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus-Devlet*, Yargı Yay., Ankara, 2004.

——————; *Yeni Dönemde Eski Tartışmalar: Göç, Etnisite, Milliyetçilik, Kürtçülük, Laiklik*, Yargı Yay., Ankara, 2006.

Şenel, Alâeddin; *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, 6. kısaltılmış baskı, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996.

Şerif, Muzaffer; *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, Çev. İsmail Sandıkçıoğlu, Alan Yay., İstanbul, 1985.

Şimşek, Osman; "Zihniyet Kavramı Ekseninde Batı Medeniyeti ve Antroposentrik Liberalist Girişimcilik", *Kamu-İş İş Hukuku ve İktisat Dergisi*, Cilt VIII, Sayı 3, 2005, ss.131-157.

——————; "Zihniyet, Girişimcilik ve KOBİ-Sosyoloji İlişkisi", *TÜHİS İş Hukuku ve İktisat Dergisi*, Cilt XX, Sayı 3, Ağustos 2006, ss.64-75.

Şimşir, Bilâl N.; "İngiliz Belgelerine Göre Midhat Paşa'nın Düşürülmesi ve Sürülmesi", *Belgelerle Türk Tarihi*, Sayı 10, İstanbul, Temmuz 1968, ss.35-38.

——————; *Fransız Belgelerine Göre Midhat Paşa'nın Sonu*, Ayyıldız Matbbası, Ankara, 1970.

——————; "Midhat Paşa'nın İkinci Sadrazamlığı ve İngiltere", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri, Bildiriler ve Tartışmalar, Edime, 8-10 Mayıs 1984*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1986, ss.237-349.

——————; *Azerbaycan'da Türk Alfabesi Tarihçe*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1991.

——————; *Türk Yazı Devrimi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1992.

T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni, Sayı 9, 21 Ocak 2008, http://www.tuik.gov.tr (Erişim: 01.06.2008).

Tabakoğlu, Ahmet; "Türklerde Ekonomi", Ed. Cemil Öztürk, *Türk Kültürü ve Tarihi*, 3. baskı, Pegem Yay., Ankara, 2005, ss.287-316.

Tabakoğlu, Ahmet; *Türk İktisat Tarihi*, 2. baskı, Dergah Yay., İstanbul, 1994.

Tan, E. Mine; *Toplumbilimine Giriş: Temel Kavramlar*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yay., Ankara, 1981.

Taneri, Aydın; *Türk Devlet Geleneği: Dün-Bugün*, 3. baskı, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2004.

Tanilli, Server; *Uygarlık Tarihi*, 11. baskı, Adam Yay., İstanbul, 2005.

Tannenbaum, Donald G., David Schultz; *Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, Çev. Fatih Demirci, Adres Yay., 2005.

Tanör, Bülent; *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, 3. baskı, BDS Yay., İstanbul, 1994.

——————; *Osmanlı-Türk Anayasal Girişimleri: 1789-1980*, Der Yay., İstanbul, 1995.

Tanyu, Hikmet; *Atatürk ve Türk Milliyetçiliği*, Töre-Devlet Yay., Ankara, 1981.

Taşdelen, Musa; *Siyaset Sosyolojisi*, Kocav Yay., İstanbul, 1997.

Taşkın, Yücel; *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yay., İstanbul, 2007.

Taylor, Charles; *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.

Teber, Serol; *Politik-Psikoloji Notları*, Ara Yay., İstanbul, 1990.

Tekeli, İlhan; "Türkiye Bağlamında Modernite Projesi ve İslâm", *Türk-İş Yıllığı 97*, Küreselleşme ve Siyasal İslâmın Yükselişi: Gelişmenin Tıkanmasının Ürettiği Karamsarlık Dosyası, Cilt II, Türk-İş Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1997, ss.408-422.

——————; "Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye'de Kent Planlaması", Ed. Sibel Bozdoğan- Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, ss.137-152.

——————, Selim İlkin; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Anlara, 1999.

——————, Selim İlkin; *Cumhuriyetin Harcı: 1. Kitap Köktenci Modernitenin Doğuşu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003a.

——————; *Eğitim Üzerine Düşünmek*, Türkiye Bilimler Akademisi Yay., Ankara, 2003.

Tekin, Talât; *Orhon Yazıtları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1988.

Temir, Ahmet; *Yusuf Akçura*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.

Tevfik, Ebuzziya; *Yeni Osmanlılar: İmparatorluğun Son Dönemindeki Genç Türkler*, Pegasus Yay., İstanbul, 2006.

Tezel, Yahya Sezai; *Transformation of State and Society in Turkey: From the Otoman Empire to the Turkish Republic*, Roma Yay., Ankara, 2005.

Teziç, Erdoğan; *Anayasa Hukuku*, 10. baskı, Beta Yay., İstanbul, 2005.

Therborn, Göran; "Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar", Çev. M. Gümüş, B. Toksöz, Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, 2. baskı, Vadi Yay., Ankara, 1999.

Tilly, Charles; *Avrupa'da Devrimler: 1492-1992*, Çev. Özden Arıkan, Afa Yay., İstanbul, 1995.

Timur, Feridun; "Romantik Milliyetçilik: Modernist Evrenselciliğe ve Tekbiçimciliğe Karşı Meydan Okuma", *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 6, Ocak-Şubat 2002, ss.73-81.

Timur, Taner; *Türk Devrimi ve Sonrası: 1919-1946*, Doğan Yay., Ankara, 1971.

——————; *Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*, V Yay., Ankara, 1989.

——————; *Osmanlı Kimliği*, 2. baskı, Hil Yay., İstanbul, 1994.

——————; *Türk Devrimi ve Sonrası*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1997.

——————; *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2001.

Tocqueville, Alexis de; *Amerika'da Demokrasi*, Çev. İhsan Sezal, Fatoş Dilber, Yetkin Yay., Ankara, 1994.

Togan, Zeki Velidi; *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, Enderun Kitabevi Yay., İstanbul, 1981.

Tok, Nafiz; *Kültür, Kimlik ve Siyaset: Kültüre İlişkin Meseleler İçin Kimlik Temelli Bir Yaklaşım*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.

Tokalak, İsmail; *Bizans-Osmanlı Sentezi: Bizans Kültür ve Kurumlarının Osmanlı Üzerindeki Etkisi*, Güler Boy Yay., İstanbul, 2006.

Tolan, Barlas; *Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma*, 2. baskı, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yay., Ankara, 1981.

Tonybee, Arnold; "Pan-İslâmizm'in Başarısızlığı", Der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, ss.125-132.

Topçu, Mikdat; *Reconquista ve Türk Milleti'nin Mukadderatı*, Erguvan Yay., İstanbul, 2006.

Topçu, Nurettin; *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yay., İstanbul, 1978.

——————; *Kültür ve Medeniyet*, 2. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 1998a.

——————; *Mehmet Âkif*, Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, 2. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 1998b.

Topçuoğlu, Abdullah; "Ulus Devlet ve Etnisite Olgusu", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, ss.101-110.

Tosun, Tanju; "Askeri Müdahalelerin Siyasî Kültüre Etkileri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1991.

Touraine, Alain; *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, 6. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007.

Tuğcu, Tuncar; *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yay., Ankara, 2000.

Tuna, Korkut; "Dil ve Kimlik", Ed. Köksal Alver, Necmettin Doğan, *Kültür Sosyolojisi*, Hece Yay., Ankara, 2007, ss.169-181.

Tunaya, Tarık Zafer; *Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri: Eski Türkler, İslâm Devleti, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul, 1970.

———————; *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt III, İttihat ve Terakki: Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1989.

———————; *Türkiye'de Siyasi Partiler*, Cilt I, II. İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1918), 2. baskı, Hürriyet Vakfı Yay., 1986a.

———————; *Türkiye'de Siyasi Partiler*, Cilt II, Mütareke Dönemi (1918-1922) , Hürriyet Vakfı Yay., 1986b.

———————; *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), 1. Kitap: Kanun-ı Esasî ve Meşrutiyet Dönemi (1876-1918)*, 2. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003a.

———————; *İslâmcılık Akımı*, İstanbul bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003b.

———————; *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2004.

Tunçay, Mete; *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931*, 3. baskı, Cem Yay., İstanbul, 1992.

———————— (Der.); *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar-Yeni Çağ*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2002.

———————— (Der.); *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar-Yakın Çağ*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2004.

———————— (Der.); *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar-Eski ve Orta Çağlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.

Turam, Emir; *Medyanın Siyasî Hayata Etkileri*, İrfan Yay., İstanbul, 1994.

Turan, İlter; *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, 2. baskı, Der Yay., İstanbul, 1986.

————————; "Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Siyasal Kültür", *Yeni Türkiye*, Cumhuriyet Özel Sayısı II, Sayı 23-24, Eylül-Aralık 1998, ss.826-832.

————————; "Türkiye'de Siyasal Kültürün Oluşumu", Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa Yay., İstanbul, 2000.

Turan, Osman; *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*, Nakışlar Yay., İstanbul, 1984.

Turan, Şerafettin; *Türk Kültür Tarihi: Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe*, 3. baskı, Bilgi Yay., Ankara, 2000.

Turfan, M. Naim; *Jön Türklerin Yükselişi: Siyaset, Askerler ve Osmanlının Çöküşü*, Çev. Mehmet Moralı, Alkım Yay., İstanbul, 2005.

Turgut, Mehmet; *Dün, Bugün ve Geleceğin Güçlü Türkiyesi: Türkiye Problemlerinin Çözüm Yolları*, Cilt I, Boğaziçi Yay., İstanbul, 2005.

Turgut, Nükhet; *Siyasal Muhalefet*, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1984.

Turhan, Mustafa; *Siyasal Elitler*, Gündoğan Yay., Ankara, 1991.

Turhan, Mümtaz; *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1987.

———————; *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, 4. baskı, Çamlıca Yay., İstanbul, 2002.

Turner, Bryan S.; *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, Çev. H. Çağatay Keskinok, 2. baskı, Kaynak Yay., 2001.

Tümer, Günay, Abrurrahman Küçük; *Dinler Tarihi*, 3. baskı, Ocak Yay., Ankara, 1997.

Türk Dil Kurumu; *Türkçe Sözlük*, 7. baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları-505/1, Ankara, 1983.

Türk Tarihinin Ana Hatları: Kemalist Yönetimin Resmî Tarih Tezi, 2. baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 1996.

Türkdogan, Orhan; *Niçin Milletleşme? Millî Kimliğin Yükselişi*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., İstanbul, 1995.

———————; *Değişme Kültür ve Sosyal Çözülme*, 2. baskı, Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

Türkeş, Alparslan; *Türkiye'nin Meseleleri*, 6. baskı, Kutluğ Yay., İstanbul, 1976.

Türkeş-Günay, Umay; *Türklerin Tarihi: Geçmişten Geleceğe*, 2. baskı, Akçağ Yay., Ankara, 2007.

Türkkan, Reha Oğuz; *Türkçülüğün Yeni Esasları: Yükselen Milliyetçilik*, 2. baskı, Pozitif Yay., İstanbul, 2006.

———————; *Biz Kimiz? Türkçülüğün Kimlik Şifresi*, 2. baskı, Pozitif Yay., İstanbul, 2007.

Türkkahraman, Mimar; *Türkiye'de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm*, Birey Yay., İstanbul, 2000.

Türkmenoğlu, Dilşad; "Tek Parti Döneminde Ulus İnşa Politikalarının Eğitim Boyutu", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt V, Sayı 1, Kış 2007, ss.159-172.

Türköne, Mümtaz'er; "Millî Devlet-Laiklik-Demokrasi", Der. Mümtaz'er Türköne, *Modemleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yay., Ankara, 1994a, ss.39-58.

———————; "Tanzimat'la Millet Fikrinin Doğuşu", Der. Mümtaz'er Türköne, *Modemleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yay., Ankara, 1994b, ss.128-138.

———————; *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, Yeni Şafak Yay., İstanbul, 1995.

———————; "Islahat Fermanı", *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Cilt VI, Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul, 1996a.

———————; "Kuleli Vak'ası Üzerine bir İnceleme", *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Cilt VI, Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul, 1996b.

———————; "Batılılaştıramadıklarımız", *Doğu Batı* -Doğu Ne? Batı Ne?-, Sayı 2, Yıl 1, Şubat, Mart, Nisan 1998a, ss.119-124.

———————; "Globalleşme, Milliyetçilik ve Demokrasi", Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları VI. İlmî Kongresi: Millî Kültürler ve Küreselleşme, 16-18 Ekim 1997/Konya, Yay. Haz. Bahaeddin Yediyıldız, M. Çağatay Özdemir, Fahri Unan, *Millî Kültürler ve Küreselleşme*, Tebliğler ve Tartışmalar, Türk Yurdu Yay., Konya, 1998b, ss.165-169.

———————; "Tanzimât Fermanı", *Yeni Türkiye*, Sayı 46, 2002, ss.189-194.

——————— (Ed.); *Siyaset*, Lotus Yay., Ankara, 2003a.

———————; *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 3. baskı, Lotus Yay., 2003b.

——————————; *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yay. Ankara 2003c.

Uçar, Fuat; Üç *Tarz-ı Siyaset Türkçülüğün Manifestosu: Osmanlıcılık-İslâmcılık-Türkçülük*, Fark Yay., Ankara, 2008.

Uçarol, Rifat; *Siyasi Tarih (1789-1999)*, 5. baskı, Filiz Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.

Uslu, Cennet; "Cumhuriyet Dönemi Türk Ulusçuluğunda Kültürel Ulusçuluğun Bir Unsuru Olarak 'Tarih'in Rolü", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Kırıkkale, 1998.

Usluata, Ayseli; *İletişim*, İletişim Yay., İstanbul, 1995.

Usta, Aydın; *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslâmlaşma Serüveni: Sâmâniler Devleti 874-1005*, Yeditepe Yay., İstanbul, 2007.

Uyar, Hakkı; "Tek Parti İktidarının Toplumsal Kökenleri", *Toplumsal Tarih*, Sayı 106, Ekim 2002, ss.54-57.

Uygur, Mermi; *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1984.

Uzun, Turgay; "Bir Siyasal İdeoloji Olarak Milliyetçilik ve Türk Siyasal Hayatında Kurumsallaşması: Milliyetçi Hareket Partisi Örneği", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2000.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; "Selim III'ün Veliaht İken Fransa Kralı Lui ile Muhabereleri", *Belleten*, Cilt II, Sayı 5/6, Nisan 1938, ss.191-246.

——————————; *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt V, 6. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2000a.

——————————; *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt IV, 6. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2000b.

Ülgener, Sabri F.; *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yay., Ankara, 1983.

——————————; *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Yay., İstanbul, 1991.

Ülken, Hilmi Ziya; *Millet ve Tarih Şuuru*, Dergah Yay., İstanbul, 1976.

Ünal, Tahsin; *Türk Siyasi Tarihi (1700-1958)*, Kamer Yay., İstanbul, 1998.

Ünal, Tanju; "Türk Siyasal Kültüründe Muhalefet Olgusu", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995.

Ünüvar, Kerem; "Ziya Gökalp", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003, ss.28-35.

Üstel, Füsun; *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1923-1931)*, İletişim Yay., İstanbul, 1997.

——————————; *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

——————————; "Türk Ocakları", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003a, ss.263-268.

——————————; "Türkiye Cumhuriyeti'nde Resmî Yurttaş Profilinin Evrimi", Ed. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt IV, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2003b, ss.275-283.

Vambery, Arminus; "Pan-İslâmizm", Çev. Mümtaz'er Türköne, Der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasî İslam ve Panislamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, ss.41-57.

Varlık, Ülkü; "Siyaset ve Kültür", *Trakya Üniversitesi Dergisi*, Sosyal Bilimler C Serisi, Cilt I, Sayı 1, Haziran 2000, ss.27-32.

Wagner, Peter; *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 2005.

Weber, Max; "Millet", Çev. Ebru Çerezcioğlu, *Doğu Batı* -Milliyetçilik II-, Sayı 39, Yıl 10, Kasım, Aralık, Ocak 2006/07, ss.181-188.

Weisband, Edward, Bradley Bodart (Ed.) ; *Nations and Nationalities: Cultural Constructions of Collective Identity*, 3rd edition, McGraw-Hill Primis, Custom Publishing, New York, 2001.

Welch, Stephen; *The Concept of Political Culture*, St Martin's Press, New York, 1993.

Wieviorka, Michel; "Avrupa'da Irkçılık: Birlik ve Farklılık", Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood, *Irkçılık, Modernite ve Kimlik*, Çev. Sevda Akyüz, Sarmal Yay., İstanbul, 1997, ss.213-230.

Wildavsky, Aaron; "Cultural Pluralism Can Both Strengthen and Weaken Democracy", Frederick D. Weil, Mary Gautier (Eds.), *Political Culture and Political Structure: Theoretical and Empirical Studies, Research on Democracy and Society*, Vol. II, Greenwich/Connecticut, JAI Press Inc., London, 1994, ss.153-172.

Williams, Raymond; *The Sociology of Culture*, Schocken Books, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

————————; *Kültür*, Çev. Suavi Aydın, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1993.

————————; *Anahtar Sözcükler*, Çev. Savaş Kılıç, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

Wirth, Louis; "Types of Nationalism", *The American Journal Sociology*, Vol. XLI, No: 41, May 1936, ss.723-737.

Wittek, Paul; *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Çev. Fatmagül Berktay, Kaynak Yay., İstanbul, 1985.

Woshinsky, Oliver H.; *Culture and Politics: An Introduction to Mass and Elite Behaviour*, Prentice-Hall, New Jersey, 1995.

Yakut, Kemal; "Kapitalizm, Sosyalizm ve Milliyetçiliğin Ortaya Çıkması", Ed. İhsan Güneş, Cahit Bilim, *Çağdaş Dünya Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 1999.

Yalçın, Mustafa; *Jöntürklerin Serüveni*, İlke Yay., İstanbul, 1994.

Yalçın, Soner; Doğan Yurdakul, *Reis: Gladio'nun Türk Tetikçisi*, Su Yay., İstanbul, 1999.

Yamaner, Şerafettin; *Atatürk Öncesi ve Sonrası Kültürel Değişim: Değişimin Felsefesi ve Toplumsal Özü*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998.

Yardımcı, Remzi; "Atatürkçü Düşüncede Ulusal Kimlik Bilinci Kavramı", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Yavuz, Gözde (Haz.); "Milliyetçiliğe Farklı Bir Yaklaşım: Elie Kedourie", *Arka Plan Uluslararası Politika*, Sayı 8, Aralık 2003, ss.26-27.

Yavuz, Ünsal; *Atatürk: İmparatorluktan Millî Devlete*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1990.

Yayla, Atilla; *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 1998.

————————; *Siyasî Düşünce Sözlüğü*, 3. baskı, Adres Yay., Ankara, 2005.

Yayla, Yıldızhan; "Osmanlı Devletinde Meşruiyet Kavramı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt IV, İletişim Yay., Istanbul, 1985.

Yazıcı, Nevin; *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.

Yazıcıoğlu, Yahşi, Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Detay Yay., Ankara, 2004.

Yeniçeri, Özcan; "Milletlerin Ortak Direği: Milliyetçilik", *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 5, Kasım-Aralık 2001, ss.112-125.

————————; "Fransızların Fransızlığı Ne İse Türklerin Türklüğü de Aynıdır", *Türk Yurdu*, Cilt XXVI, Sayı 221, Ocak 2006, ss.93-96.

Yerasimos, Stefanos; *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye Kitap I: Bizanstan Tanzimata*, Çev. Babür Kuzucu, Belge Yay., İstanbul, 1986.

Yetkin, Çetin; *Türk Halk Hareketleri ve Devrimleri*, 3. baskı, Say Yay., İstanbul, 1984.

Yıldız, Ahmet; *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene": Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Yıldız, Nuran; *Türkiye'de Siyasetin Yeni Biçimi: Liderler, İmajlar ve Medya*, Phoenix Yay., Ankara, 2002.

Yıldız, Süleyman; "Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği", *Milli Folklor*, Y: 19, Sayı 74, 2007, ss.09-16.

Yılmaz, Aytekin; *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, Vadi Yay., Ankara, 1996.

Yılmaz, Burhan; *Türklerin Kültürel ve Kozmik Kökenleri: Türklerin Kökenleri Kayıp Kıta Mu'ya mı Uzanıyor?*, Kozmik Yay., İstanbul, 2007.

Yılmaz, Levent; "Siyasal Kültür-Kriz Etkileşimi Çerçevesinde Türk Siyasal Kültürünün Kriz Alanları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2003.

Yılmaz, Özlem Göktaş; "Türkiye Ekonomisinde Büyüme İle İşsizlik Oranları Arasındaki Nedensellik İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Ekonometri ve İstatistik Dergisi*, Sayı 2, 2005, ss.63-76.

Yorulmaz, Tolga; "Cumhuriyet'in Kuruluş Yıllarında Gelişme Tartışmaları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

Yücekök, Ahmet; "Toplumsal Üst Yapı Olarak Siyasal Davranış", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XXIV, Sayı 4, 1969, ss.175-200.

————————; *Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., No: 565, Ankara, 1987.

Yüksel, Mehmet; *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*, 2. baskı, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 2004.

Zelyut, Rıza; *Yabancı Kaynaklara Göre Türk Kimliği*, 3. baskı, Fark Yay., Ankara, 2008.

Zengin, Gökhan; "Siyasal Toplumsallaşma Etmenleri ve Siyasal Katılım İlişkileri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2003.

Zubaida, Sami; *İslam Halk ve Devlet*, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yay., İstanbul, 1994.

Zürcher, Erik Jan; "Güneş-Dil Teorisi ve Türk Dil Reformundaki Yeri", *Birikim*, Sayı 2, Haziran 1989, ss.52-55.

————————; "Türkiye Cumhuriyetinde Osmanlı Mirası: Yeni Bir Dönemleştirme Girişimi", Çev. Celal Metin, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 74, 2003, ss.185-199.

————————; *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, 17. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

————————; *Millî Mücadelede İttihatçılık*, Çev. Nüzhet Salihoğlu, 4. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2007.

"On Prodding Sleeping Dogs: Introducing Ideology Ferguson", *Journal of European Studies*, No: 25, 1995, ss.303-311.

EK: TÜRK TOPLUMUNUN MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK ALGISI ANKET FORMU

DD.1 Cinsiyetiniz:

a. Kadın b. Erkek

DD.2 Yaşınız:

a. 18-24 arası
b. 25-34 arası
c. 35-44 arası
d. 45-54 arası
e. 55-64 arası
f. 65 ve üzeri

DD.3 Öğrenim durumunuz:

a. Okur yazar değil
b. Okur yazar
c. İlkokul
d. Ortaokul
e. Lise veya dengi okul
f. Yüksek okul
g. Üniversite
h. Lisans üstü (master/doktora)

DD.4 Mesleğiniz:

a. Çalışmıyor/işsiz
b. Öğrenci
c. Memur
d. İşçi
e. Ev Hanımı
f. Çiftçi
g. İş adamı
h. Emekli
i. Serbest meslek/esnaf
j. Diğer.....

DD.5 Aylık geliriniz:

a. Hiç geliri yok
b. 500 YTL ve altı
c. 501-1000 YTL arası
d. 1001-2000 YTL arası
e. 2001-3000 YTL arası
f. 3001 YTL'den daha yüksek

S.1 Kendinizi hangi etnisiteye/etnik yapıya mensup hissediyorsunuz? *(Lütfen tek şıkkı işaretleyiniz)*

a. Türk
b. Arap
c. Ermeni
d. Gürcü
e. Çerkez
f. Kürt
g. Kırmanç
h. Zaza
i. Arnavut
j. Laz
k. Abhaza
l. Diğer.....

S.2 Kendinizi aşağıdaki siyasi ve sosyal sosyal görüşlerden hangisinin içinde görüyorsunuz? (*Lütfen en fazla iki şıkkı işaretleyiniz*)

a. Milliyetçi
b. Muhafazakâr
c. Demokrat
d. Liberal Demokrat
e. Sosyal Demokrat
f. Kemalist
g. İslâmcı
h. Anarşist
i. Sosyalist
j. Cevap yok/fikrim yok
k. Diğer.....

S.3 "Türk" olmayı en iyi tanımlayan cümle sizce aşağıdakilerden hangisidir?

a. Türk vatandaşı olmak "Türk olmaktır"
b. Türk ırkından olmak "Türk olmaktır"
c. Türkiye'de doğmak ve büyümek "Türk olmaktır"
d. Anadilinin Türkçe olması "Türk olmaktır"
e. Müslüman olmak "Türk olmaktır"
f. Diğer.....

S.4 "Türklük/Türküm" ifadesi size ne hissettirir? (*Lütfen tek şıkkı işaretleyiniz*)

a. Gurur duyarım
b. Türk vatandaşı olduğumu hissettirir
c. Türk olmayanlar üzerinde baskı kurar
d. Türkiyeli olduğumu hissettirir
e. Diğer.....

S.5 Size göre insanları birbirinden ayıran en temel fark nedir?

a. Onların ırkıdır
b. Onların dinidir
c. Onların siyasi görüşleridir
d. Onların zengin ya da yoksul oluşlarıdır
e. Onların ahlâk anlayışıdır
f. İnsanlar arasındaki hiçbir fark önemli değildir
g. Diğer.....

S.6 Size göre insanların aynı milletten olduğunun en önemli göstergesi nedir?

a. Aynı dili konuşmaları
b. Aynı dinden olmaları
c. Aynı ülkede yaşamaları
d. Yurttaş olmaları
e. Aynı ırka mensup olmaları
f. Diğer.....

S.7 Başka bir ülkede yaşama imkânınız olsa aşağıdakilerden hangisini seçersiniz?

a. Türk Cumhuriyetleri
b. Avrupa ülkeleri
c. ABD
d. Müslüman ülkeler
e. Başka bir ülkede yaşamak istemem
f. Diğer.....

S.8 Kendinizi Türk olarak niteliyorsanız bunun en önemli sebebi nedir?

a. Kendimi Türk olarak hissetmiyorum
b. Aslında kendimi Türk olarak hissetmiyorum, ama mecbur kaldığım için öyle görünüyorum
c. Türkiye'de doğmuş olmam
d. Ailemin Türk olması/Türk ana-babamın olması
e. Türk milletinin büyüklüğüne/üstünlüğüne inanıyor olmam

S.9 Türkiye'de farklı dillerin konuşulması konusunda ne düşünüyorsunuz?

a. Herkes her yerde istediği dili/anadilini konuşabilmeli ve bu dilde eğitim alabilmelidir
b. Eğitim dili Türkçe olmalı, bunun dışında, herkes istediği dili konuşabilmelidir
c. Her yerde sadece Türkçe konuşulmalıdır
d. Diğer.....

S.10 Size göre Türkiye'de yaşanan en önemli sorun nedir?

a. İşsizlik
b. Fakirlik/yoksulluk
c. Terör
d. Yolsuzluk-rüşvet
e. Dış Politika
f. Sosyal Adaletsizlik
g. Laik-Anti laik çatışması
h. Kürt/Kürtçülük sorunu
i. Demokratikleşme ve insan hakları
j. Diğer.....

S.11 Milliyetçilik konusunda sizin düşüncelerinize en uygun siyasi oluşum hangisidir?

a. AK Parti
b. CHP
c. DSP
d. MHP
e. DTP
f. İP
g. GP
h. DP
i. ANAP
j. SP
k. Cevap yok
l. Diğer.....

S.12 İmkânınız olsa aşağıdaki yerlerden en çok hangisini ziyaret etmek istersiniz?

a. Çanakkale Şehitler Abidesi
b. İstanbul Eyüp Sultan Türbesi
c. Eyüp Peygamber Türbesi (Şanlıurfa Balıklı Göl)
d. Hacı Bayram Câmii
e. Sultan Şeyhmus Türbesi
f. Anıtkabir
g. Turgut Özal'ın mezarı
h. Diğer.....

S.13 Evinizde en çok konuştuğunuz dil hangisidir?

a. Türkçe
b. Kürtçe
c. Zazaca
d. Arapça
e. Karışık
f. Diğer.....

S.14 İmkanınız olsa çocuğunuzun Türkçe dışında hangi dilde eğitim almasını istersiniz? (*Lütfen tek şıkkı işaretleyiniz*)

a. İngilizce
b. Fransızca
c. Almanca
d. Rusça
e. Arapça
f. Kürtçe
g. Diğer.....

S.15 Evlenirken aşağıdakilerden hangisini göz önünde bulundurursunuz? (*Lütfen tek şıkkı işaretleyiniz*)

a. Varlıklı olması
b. Köklü bir aileden olması
c. Akraba olması
d. Aynı aşiretten olması
e. Aynı milletten olması
f. Dindar olması
g. Anlaşabildiğim herkesle
h. Diğer.....

S.16 En çok izlediğiniz televizyon kanalı aşağıdakilerden hangisidir?

a. ATV
b. Kanal D
c. Kanal 7
d. Show TV
e. Star
f. TRT I
g. TGRT
h. Samanyolu
i. CNN Türk
j. NTV
k. Haber Türk
l. Televizyon izlemem
m. Diğer.....

S.17 Aşağıdaki gazetelerden en çok hangisini okursunuz?

a. Akşam
b. Bugün
c. Cumhuriyet
d. Hürriyet
e. Milliyet
f. Özgür Politika
g. Posta
h. Radikal
i. Sabah
j. Takvim
k. Vatan
l. Zaman
m. Düzenli olarak bir gazeteyi okumuyorum
n. Diğer.....

S.18 En beğendiğiniz yazar kimdir?

(Lütfen yazınız) .....

S.19 En beğendiğiniz sanatçı kimdir?

(Lütfen yazınız) .....

S.20 En beğendiğiniz tarihî/siyasî şahsiyet kimdir?

(Lütfen yazınız) .....

S.21-45 Aşağıda yer alan ifadelerle ilgili kanaatinizi lütfen belirtiniz.

1. Katılıyorum 2. Katılmıyorum 3. Cevap yok/Fikrim yok

21.	Türk ırkı en üstün ırktır	1	2	3
22.	Müslümanlık Türk olmanın vazgeçilmez parçasıdır	1	2	3
23.	Milliyetçilik ne kişilerin ne de bir partinin tekelindedir	1	2	3
24.	Milliyetçilik vatan için ölmek ve öldürmektir	1	2	3
25.	Dünyadaki tüm Türkler tek bir devlet çatısı altında birleşmelidir	1	2	3
26.	En büyük milliyetçilik işini en güzel biçimde yapmaktır	1	2	3
27.	Her türlü milliyetçiliğe karşıyım	1	2	3
28.	Milliyetçilik her zaman yanlış yorumlanan bir kelime olmuştur	1	2	3
29.	Hepimiz Türk olmaktan önce Müslümanız	1	2	3
30.	Aynı ırktan olmayan biriyle kız alıp vermeye karşıyım	1	2	3
31.	Türk olmadığını bildiğim bir esnaftan asla alış veriş yapmam	1	2	3
32.	Miliyetçilik ırkçılıktır	1	2	3
33.	Milliyetçiyim ama ırkçı değilim	1	2	3
34.	Milliyetçilik Türklükle gurur duymaktır	1	2	3
35.	Türklük kavramı utanılacak değil övünülecek bir kavramdır	1	2	3
36.	Milliyetçiler devletine daha bağlıdır	1	2	3
37.	Güçlü bir devlet milliyetçiliği güçlendirir	1	2	3
38.	Türk milliyetçiliği insanlar üzerinde bir baskı aracı olarak kullanılmaktadır	1	2	3
39.	Askerlik peygamber ocağıdır	1	2	3
40.	Vergi vermek kutsaldır	1	2	3
41.	İmkânım olsa çocuğumu askere göndermem	1	2	3
42.	Vatan uğruna gerekirse canımı bile veririm	1	2	3
43.	Bu devlete vergi verilmez	1	2	3
44.	Milliyetçilik şiddete neden olur	1	2	3
45.	Milliyetçilik toplumu böler	1	2	3

Anketin Yapıldığı	Anketör
İl/Bölge:	Adı ve Soyadı : .....
İlçe/Mahalle:	Telefon : .....
Adı-Soyadı:	Tarih : .....
Telefon:	
	İmzası:

TABLO VE ŞEKİLLER

Şekil 1.1 : Almond ve Verba'nın Yurttaşlık Kültürü (*Sivil Kültür*) Teorisi 92

Şekil 1.2 : Siyasal İnanç Öğeleri ve İdeolojik/Pragmatik Tutumlar Arasındaki İlişki 174

Şekil 2 : Siyasal Kültür Düzeyi ile Askerî Müdahale Tipleri Arasındaki İlişki... 332

Şekil 3 : Greenfeld'in Milliyetçilik Tiplemeleri 425

Tablo 1 : Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Cinsiyet Durumu..... 552

Tablo 2 : Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Yaş Durumu 552

Tablo 3 : Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Öğrenim Durumu..... 553

Tablo 4 : Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Meslek Durumu 554

Tablo 5 : Araştırmaya Katılanların Genel Toplamdaki Aylık Gelir Durumu 554

Tablo 6 : Mensup Olunan Etnisite 555

Tablo 7 : Siyasî ve Sosyal Görüş 556

Tablo 8 : "Türk" Olmayı Tanımlayan İfade 558

Tablo 9 : "Türklük/Türküm" İfadesinin Verdiği Hissiyat 561

Tablo 10 : İnsanlar Arasındaki Farklılığın En Önemli Nedeni 561

Tablo 11 : Aynı Milletten Olmanın En Temel Kriteri 563

Tablo 12 : Yasamak İstenilen Yer..... 564

Tablo 13 : Kendini Türk Olarak Hissetme Nedeni..... 565

Tablo 14 : Farklı Dillerin Konuşulması 565

Tablo 15 : Türkiye'deki En Önemli Sorun 567

Tablo 16 : Milliyetçi Siyasî Oluşum 569

Tablo 17 : Ziyaret Edilmek İstenilen Yer..... 570

Tablo 18 : Evde Konuşulan Dil 571

Tablo 19 : Türkçe'den Sonra Alınması İstenen Eğitim Dili..... 572

Tablo 20 : Evlenme Koşulu..... 572

Tablo 21 : "Türk Irkı En üstün Irktır"..... 573
Tablo 22 : "Müslümanlık Türklüğün Vazgeçilmez Parçasıdır" 573
Tablo 23 : "Milliyetçilik Ne Kişilerin Ne de Bir Partinin Tekelindedir"..... 574
Tablo 24 : "Milliyetçilik Vatan İçin Ölmek ve Öldürmektir"..... 575
Tablo 25 : "Tüm Türkler Tek Bir Devlet Çatısı Altında Birleşmelidir" 575
Tablo 26 : "Milliyetçilik İşini En Güzel Biçimde Yapmaktır" 576
Tablo 27 : "Her Türlü Milliyetçiliğe Karşıyım"..... 576
Tablo 28 : "Milliyetçilik Kelimesi Her Zaman Yanlış Yorumlanmıştır"..... 575
Tablo 29 : "Hepimiz Türk Olmaktan Önce Müslüman'ız" 577
Tablo 30 : "Aynı Irktan Olmayan Biriyle Kız Alıp Vermeye Karsıyım" 578
Tablo 31 : "Türk Olmadığını Bildiğim Esnaftan Alış-Veriş Yapmam" 578
Tablo 32 : "Milliyetçilik Irkçılıktır"..... 579
Tablo 33 : "Milliyetçiyim Ama Irkçı Değilim"..... 579
Tablo 34 : "Milliyetçilik Türklükle Gurur Duymaktır" 580
Tablo 35 : "Türklük, Utanılacak Değil, Övünülecek Bir Kavramdır"..... 580
Tablo 36 : "Milliyetçiler Devletine Daha Bağlıdır"..... 581
Tablo 37 : "Güçlü Bir Devlet Milliyetçiliği Güçlendirir"..... 582
Tablo 38 : "Türk Milliyetçiliği Bir Baskı Aracı Olarak Kullanılmaktadır" 582
Tablo 39 : "Askerlik Peygamber Ocağıdır" 583
Tablo 40 : "Vergi Vermek Kutsaldır" 584
Tablo 41 : "İmkânım Olsa Çocuğumu Askere Göndermem"..... 584
Tablo 42 : "Vatan Uğruna Gerekirse Canımı Bile Veririm"..... 585
Tablo 43 : "Bu Devlete Vergi Verilmez" 586
Tablo 44 : "Milliyetçilik Şiddete Neden Olur"..... 586
Tablo 45 : "Milliyetçilik Toplumu Böler"..... 587
Tablo 46 : Ankete Katılanların Yaşı Dağılımı ile "Türk" Olmayı Tanımlayan İfade Arasındaki İlişki..... 588
Tablo 47 : Mensup Olunan Etnisite ile Kendini Türk Olarak Hissetme Nedeni Arasındaki İlişki 589
Tablo 48 : Mensup Olunan Etnisite ile "Türklük/Türküm" İfadesinin Verdiği Hissiyat Arasındaki İlişki..... 590

Tablo 49 : Mensup Olunan Etnisite ile "Türk Irkı En Üstün Irktır" ve "Türklük Utanılacak Değil Övünülecek Bir Kavramdır" İfadeleri Arasındaki İlişki 591

Tablo 50 : Siyasî ve Sosyal Görüş ile "Türk" Olmayı Tanımlayan İfade Arasındaki İlişki 592

Tablo 51 : Milliyetçi Siyasi Oluşum ve Mensup Olunan Etnisite ile Farklı Dillerin Konuşulması Arasındaki İlişki 593

Tablo 52 : Mensup Olunan Etnisite ile "Milliyetçilik Toplumu Böler" ve "Milliyetçilik Şiddete Neden Olur" İfadeleri Arasındaki İlişki 594

Tablo 53 : Milliyetçi Siyasi Oluşum ile "Milliyetçilik Toplumu Böler" ve "Milliyetçilik Şiddete Neden Olur" İfadeleri Arasındaki İlişki 595

Tablo 54 : "Milliyetçilik Şiddete Neden Olur", "Milliyetçilik Toplumu Böler" ve Milliyetçi Siyasî Oluşum Yaklaşımı ile "İmkânım Olsa Çocuğumu Askere Göndermem" İfadesi Arasındaki İlişki 596

Tablo 55 : "Müslümanlık Türklüğün Vazgeçilmez Parçasıdır" ve "Hepimiz Türk Olmaktan Önce Müslüman'ız" Yaklaşımı ile "Aynı Irktan Olmayan Biriyle Kız Alıp Vermeye Karsıyım" İfadesi Arasındaki İlişki 597

Tablo 56 : "Güçlü Bir Devlet Milliyetçiliği Güçlendirir" Yaklaşımı ile "Vergi Vermek Kutsaldır" ve "Bu Devlete Vergi Verilmez" İfadeleri Arasındaki İlişki 598

Tablo 57 : "Milliyetçilik Irkçılıktır", "Milliyetçiyim Ama Irkçı Değilim" ve "Milliyetçilik Türklükle Gurur Duymaktır" Yaklaşımları ile "Türk Irkı En Üstün Irktır" İfadesi Arasındaki İlişki 599

Tablo 58 : "Türklük/Türküm" İfadesinin Verdiği Hissiyat ile Yasamak İstenilen Yer Arasındaki İlişki 600

Tablo 59 : "Milliyetçilik İşini En Güzel Biçimde Yapmaktır" Yaklaşımı ile "Milliyetçiler Devletine Daha Bağlıdır" ve "Güçlü Bir Devlet Milliyetçiliği Güçlendirir" İfadeleri Arasındaki İlişki 601

Tablo 60 : "Milliyetçilik İşini En Güzel Biçimde Yapmaktır" Yaklaşımı ile "Milliyetçiler Şiddete Neden Olur" ve "Milliyetçilik Toplumu Böler" İfadeleri Arasındaki İlişki 602

Ad Dizin

Abbaslı, Nâzile; 189, 629
Abbasova, Fâzile; 189, 629
Adıyeke, Nuri; 433, 627
Âfetinan, A.; 488, 495, 496, 627
Ağaoğulları, Mehmet Ali; 71, 72, 73, 355, 356, 404, 493, 627
Akarlı, Engin D.; 210, 627
Akat, Asaf Savaş; 306, 627
Akay, Esra; 105, 106, 107, 135, 176, 177, 178, 179, 627
Akça, Gürsoy; 367, 512, 643
Akçam, Taner; 442, 446, 627
Akçura, Yusuf; 241, 243, 299, 353, 436, 438, 454, 455, 457, 459, 460, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 478, 480, 484, 490, 501, 513, 532, 627, 640, 661
Akdağ, Mustafa; 203, 221, 628
Akdoğan, A. Argun; 88, 311, 628
Akgün, Ergün; 444, 628
Akgündüz, Ahmet; 198, 207, 220, 628
Akıllı, Serkan; 175, 656
Akkuş, Selahattin; 628
Akman, Ayhan; 421, 628
Aksoy, A. Şerif; 276, 628
Aksoy, Hüsnü; 377, 628
Aksoy, Mustafa; 197, 198, 628
Akşin, Sina; 185, 186, 219, 238, 239, 241, 242, 245, 267, 269, 275, 276, 277, 282, 283, 287, 292, 299, 324, 461, 462, 473, 474, 628, 633, 642, 648
Aktan, Coşkun Can; 203, 628
Aktan, Gündüz; 391, 628
Aktar, Cengiz; 302, 303, 629
Aktay, Yasin M.; 115, 116, 117, 191, 233, 293, 629, 646, 649, 661
Akün, Birol; 522, 629
Akyıldız, Ali; 239, 243, 629
Alankuş, Sevda; 77, 80, 94, 629
Aldıkaçtı, Orhan; 244, 629
Alemdar, Korkmaz; 12, 59, 60, 61, 62, 73, 158, 243, 245, 629, 630, 638
Alkan, Ahmet Turan; 283, 629
Alkan, Türker; 101, 136, 137, 138, 142, 144, 149, 153, 154, 162, 629
Almond, Gabriel A.; 72, 74, 76, 77, 79, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 152, 153, 629
Alpaslan, Gonca D.; 67, 641
Alpkaya, Faruk; 301, 514, 629
Altay, Ekrem; 20, 40, 506, 629
Althusser, Louis; 167, 168, 169, 629
Altındal, Aytunç; 16, 79, 225, 629
Altundere, Ahmet; 255, 261, 263, 264, 265, 266, 629
Altuntaş, Nezahat; 420, 421, 629
Alver, Köksal; 19, 33, 58, 78, 629, 654, 662
Anadol, Cemal; 189, 458, 629, 639
Anderson, Benedict; 361, 362, 372, 375, 377, 408, 409, 629
Anık, Cengiz; 157, 630
Apuhan, Recep Şükrü; 430, 630
Arai, Masami; 298, 443, 475, 476, 477, 630
Arık, Remzi Oğuz; 428, 429, 431, 501, 515, 630
Armaoğlu, Fahir; 247, 248, 257, 259, 261, 263, 264, 399, 630
Arnhart, Larry; 72, 73, 344, 630
Aron, Raymond; 73, 630
Arsal, Sadri Maksudi; 350, 353, 354, 366, 514, 630
Arsel, İlhan; 216, 251, 447, 630
Arslan, Ali; 99, 312, 630
Arslan, Huzeyde Süleyman; 630
Arslan, Mehmet; 326, 327, 334, 630
Aslan, Seyfettin; 262, 630
Aslanoğlu, Rana A.; 536, 630

Assmann, Jan; 36, 131, 133, 134, 630
Asunakutlu, Tuncer; 15, 32, 630
Aşukin N. S.; 200, 630
Atabaki, Touraj; 369, 631
Atabay, Mithat; 502, 631
Atalı, Esra; 270, 278, 279, 631
Atasoy, Fahri; 468, 631
Atatürk, Kemal; 16, 75, 79, 120, 128, 192, 195, 202, 212, 234, 235, 236, 240, 241, 247, 252, 254, 266, 274, 286, 291, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 307, 308, 312, 315, 317, 324, 329, 351, 352, 369, 390, 426, 427, 428, 429, 430, 434, 437, 450, 454, 456, 461, 476, 484, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 496, 497, 501, 503, 505, 506, 515, 518, 570, 587, 627, 628, 630, 631, 632, 633, 635, 639, 642, 644, 646, 647, 649, 652, 653, 654, 655, 657, 658, 660, 661, 664, 665
Ateş, Davut; 383, 631
Ateş, Toktamış; 191, 193, 204, 257, 264, 287, 290, 291, 294, 295, 297, 317, 444, 631
Auer, Stefan; 424, 631
Avcı, Nazmi; 190, 631
Avcıoğlu, Doğan; 186, 320, 450, 458, 481, 485, 631
Aydemir, Şevket Süreyya; 304, 329, 631
Aydın, Erdoğan; 190, 200, 220, 493, 631
Aydın, Suavi; 10, 19, 397, 398, 467, 490, 533, 536, 631
Aydoğdu, Emine; 493, 494, 498, 632
Ayhan, Halis; 210, 632
Ayın, Faruk; 430, 432, 632
Aytaç, Ömer; 259, 632
Ayvazoğlu, Beşir; 522, 632
Bahar, Halil İbrahim; 17, 35, 40, 50, 57, 185, 200, 240, 356, 632, 636, 637, 655, 658
Bakırgezer, Güven; 513, 642
Balibar, Etienne; 364, 632
Banarlı, Nihad Sâmi; 189, 632
Baran, Aylin Görgün; 157, 632
Barber, Benjamin; 339, 632
Bastounis, Marina; 559, 656
Başak, Suna; 21, 468, 632
Başar, Ahmet Hamdi; 503, 632
Bauman, Zygnmunt; 14, 632
Bayat, Fuzuli; 132, 632
Baydur, Mithat; 377, 387, 395, 409, 632
Baykal, Bekir Sıtkı; 99, 487, 632
Baylis, John; 386, 632, 642
Bayraktar, Gonca; 192, 194, 632
Bayram, Yusuf; 59, 632
Bayramoğlu, Ali; 333, 334, 336, 387, 632, 637, 650, 659
Becermen, Cengiz; 632
Becker, Carl Heinrich; 292, 632
Beldiceanu, Nicoara; 203, 633
Belge, Murat; 301, 341, 369, 391
Belge, Murat; 301, 341, 369, 391, 633
Bennet, W. Lance; 130, 633
Beriş, Hamit Emrah; 493, 633
Berkes, Niyazi; 235, 237, 238, 242, 243, 266, 297, 300, 302, 307, 451, 452, 489, 633
Berktay, Halil; 185, 186, 215, 434, 627, 633, 642, 665
Berman, Marshall; 227, 229, 633
Berry, Jeffrey M.; 145, 146, 149, 151, 645
Best, Steven; 228, 230, 633
Beşirli, Hayati; 146, 148, 150, 157, 633
Bezci, Bünyamin; 314, 633
Bilge, Muhittin; 187, 633
Bilge, Necip; 48, 633
Bilgin, Nuri; 9, 36, 114, 121, 123, 126, 152, 352, 486, 633, 651, 654
Bilgiseven, Amiran Kurktan; 31, 35, 633
Birinci, Ali; 198, 208, 215, 257, 276, 277, 301, 304, 310, 320, 330, 331, 409, 427, 452, 462, 505, 506, 509, 550, 557, 607, 633, 652, 659
Bloch, Marc; 206, 633
Bobbio, Norberto; 167, 633
Bodart, Bradley; 357, 399, 658, 665
Bora, Tanıl; 298, 369, 421, 427, 442, 448, 462, 468, 471, 482, 483, 489, 490, 498, 500, 501, 502, 504, 506, 508, 513, 514, 517, 522, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 531, 627, 628, 629, 631, 632, 633, 634, 636, 637, 639, 640, 641, 642, 648, 649, 651, 653, 659, 664
Bottomore, Tom; 49, 50, 52, 165, 395, 634, 642
Bouthoul, Gaston; 128, 634

Bozkurt, Gülnihal; 649
Bozkurt, Veysel; 16, 54, 634
Breuilly, John; 385, 405, 634
Brint, Steven; 73, 77, 78, 634
Brunkhorst, Hauke; 93, 634
Budak, Selçuk; 43, 58, 634
Buhr, Manfred; 414, 634
Burke, Peter; 78, 125, 635
Büyükyıldız, Nurşen; 529, 655
Cahen, Claude; 189, 635
Calhoun, Craig; 386, 399, 635
Camileri, Joseph A.; 380, 381, 539, 635
Canbaz, Şahinde; 659
Canbeyli, Reşit; 627
Candan, Ergun; 430, 635
Canefe, Nergis; 395, 635
Canetti, Elias; 39, 635
Cangızbay, Kadir; 335, 336, 486, 635
Canovan, Margaret; 93, 635
Carlsmith, J. M.; 640
Carr, Edward Hallet; 414, 635
Carretto, Giacomo E.; 240, 635
Castells, Manuel; 121, 123, 635
Cem, İsmail; 321, 635
Cemaloğlu, Necati; 234, 260, 635
Cevizci, Ahmet; 109, 635
Challaye, Felicien; 115, 635
Chatterjee, Partha; 422, 635
Chilton, Stephen; 74, 635
Cin, Halil; 204, 635
Codrington, Graeme; 65, 66, 635
Connor, Walker; 354, 420, 635
Coşkun, İsmail; 392, 635
Coşkun, Recai; 635
Crutchfield, Richard S.; 547, 648
Çadırcı, Musa; 260, 635
Çağaptay, Soner; 506, 511, 512, 636
Çağla, Cengiz; 356, 396, 403, 636
Çalık, Mustafa; 29, 77, 89, 514, 523, 636, 643
Çalış, Şaban H.; 522, 629
Çam, Esat; 80, 87, 171, 636
Çancı, Haldun; 351, 515, 516, 519, 520, 636
Çandar, Tevfik; 526, 636
Çeçen, Anıl; 17, 189, 636
Çelik, Ejder; 159, 636
Çelik, Nur Betül; 166, 318, 636
Çelik, Seydi; 334, 636
Çetin, Halis; 39, 168, 176, 177, 436, 636, 654, 666
Çetinkaya, Y. Doğan; 482, 636
Çınar, Alev; 17, 386, 399, 405, 636, 639
Çiğdem, Ahmet; 227, 230, 315, 401, 636, 645
Çobanoğlu, Yavuz; 109, 113, 114, 125, 126, 128, 129, 313, 314, 636
Çuhadar, Andaç; 337, 339, 636
Dâver, Bülent; 69, 99, 301, 636
Davies, Norman; 117, 637
Davison, Roderic H.; 264, 271, 637
Davran, Zeynep; 627
Demir, Nilüfer; 20, 637
Demirel, Tanel; 334, 637
Demirhan, Ahmet; 228, 637
Demirtaş, Barış; 276, 637
Deren, Seçil; 502, 637
Dereoğlu, Neyirre; 129, 637
Devellioğlu, Ferit; 254, 637
Devlet, Nadir; 455, 457, 637
Diamond Larry (Ed.); 82, 637
Dijk, Teun A. Van; 102, 637
Dinler, Demet; 200, 637
Divitçioğlu, Sencer; 184, 187, 199, 222, 637
Doğan, İsmail; 36, 637
Doğan, M. Sait; 137, 637
Dominguez, Jorge I.; 97, 98, 343, 643
Dönmezer, Sulhi; 10, 25, 26, 32, 34, 35, 39, 40, 44, 45, 47, 48, 50, 136, 637
Duman, Fatih; 168, 414, 634, 637
Durant, Will; 72, 637
Durkheim, Émile; 14, 42, 52, 115, 297, 466, 467, 638
Dursun, Davut; 163, 214, 215, 275, 317, 638, 651
Duverger, Maurice; 11, 14, 27, 40, 41, 42, 57, 58, 71, 89, 93, 143, 316, 317, 638
Düzgün, Şaban Ali; 37, 638
Dye, Thomas R.; 96, 97, 638
Eagleton, Terry; 19, 163, 164, 165, 167, 168, 638
Easton, David; 81, 141, 142, 143, 144, 638
Efe, Adem; 287, 638
Eğribel, Ertan; 267, 638

Emerson, Rupert; 356, 638
Emiroğlu, Kudret; 19, 22, 24, 25, 45, 46, 51, 53, 56, 58, 61, 115, 188, 200, 442, 637, 638, 646, 656
Engels, Friedrich; 164, 165, 166, 170, 187, 377, 378, 650
Er, Hamit; 249, 638
Ercan, Cuma; 648
Ercan, Recep; 285, 638
Erdem, Tarhan; 46, 157, 168, 364, 430, 556, 571, 573, 632, 637, 638, 639, 649, 652, 659
Erdoğan, Aydın; 631, 638
Erdoğan, İrfan; 55, 62, 629, 638, 650
Erdoğan, Mustafa; 223, 344, 638
Ergil, Doğu; 101, 149, 153, 154, 162, 171, 629, 638
Ergin, Muharrem; 108, 430, 638
Ergin, Osman; 249, 443, 639
Ergun, Doğan; 9, 10, 17, 19, 20, 37, 38, 79, 97, 200, 244, 306, 316, 430, 486, 635, 638, 639, 643, 649, 654, 656
Eriksen, Thomas Hylland; 396, 639
Erinç, Sıtkı M.; 17, 639
Erişirgil, Mehmet Emin; 297, 639
Erkal, Mustafa E.; 31, 47, 51, 55, 136, 639
Eroğlu, Feyzullah; 14, 639
Eroğlu, Hamza; 428, 639
Eroğul, Cem; 221, 639
Erözden, Ozan; 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 370, 381, 398, 399, 409, 422, 639
Ersanlı, Büşra; 376, 385, 407, 504, 505, 633, 639, 640
Ertekin, Orhangazi; 513, 639
Eryılmaz, Bilal; 33, 214, 248, 260, 639
Esin, Emel; 65, 430, 639, 651
Esmer, Yılmaz; 72, 547, 639
Evans, Graham; 303, 639
Falk, Jim; 30, 380, 381, 539, 635
Fendoğlu, H. Tahsin; 222, 639
Feyzioğlu, Turan; 434, 639
Fichter, Joseph; 15, 26, 639
Findley, Carter V.; 197, 458, 639
Finkel, Caroline; 219, 260, 265, 639
Freedman, J. L.; 44, 640
Freud, Sigmund; 147, 151, 640
Gans, Herbert J; 63, 64, 640
Gasset, Jesa Ortega y.; 59, 640
Gedikli, A. Ercüment; 365, 640
Gellner, Ernest; 327, 328, 362, 372, 376, 377, 394, 406, 407, 408, 495, 640
Genç, Mehmet; 201, 205, 206, 263, 267, 275, 298, 417, 470, 474, 476, 477, 481, 630, 640, 649, 661, 665
Georgeon, G. François; 436, 445, 451, 640
Gevgilili, Ali; 325, 640
Gibbins, John R.; 85, 640
Gibbins, Roger; 652
Giddens, Anthony; 135, 223, 359, 393, 539, 640
Giray, Bahadır; 406, 408, 410, 411, 414, 416, 418, 419, 640
Goldman, Jerry; 145, 146, 149, 151, 645
Göçek, Fatma Müge; 427, 640
Gök, Ayşe Almıla; 286, 640
Gök, Nejdet; 130, 640
Gökalp, Ziya; 15, 20, 21, 67, 286, 297, 298, 353, 361, 428, 436, 456, 463, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 476, 477, 478, 482, 484, 490, 500, 513, 514, 516, 532, 639, 640, 641, 646, 655, 664
Göktürk, Eren Deniz; 38, 184, 193, 218, 431, 483, 641, 651, 656
Görmez, Kemal; 84, 89, 90, 105, 641
Göze, Ayferi; 73, 344, 355, 641
Gözler, Kemal; 39, 47, 48, 49, 244, 256, 272, 353, 366, 426, 427, 493, 641
Greenfeld, Liah; 349, 399, 424, 425, 441, 641
Guibernau, Montserrat; 356, 361, 367, 393, 641
Güçlü, Abdülbâki; 641
Gül, Sema; 431, 641
Gülaltay, Semih Tufan; 431, 641
Güldiken, Nevzat; 334, 641
Güleç, Cengiz; 121, 641
Gümüşel, Semih; 559, 641
Gümüşoğlu, Firdevs; 298, 478, 641
Günal, Zerrin; 431, 641
Günay, Ünver; 215, 641
Gündüz, Mustafa; 678, 641
Gündüz, Şinasi; 38, 641
Güneş, İhsan; 649, 665
Güneş, Turan; 319, 641

Güngör, Erol; 54, 60, 61, 289, 469, 470, 638, 641, 642
Gürkan, Ahmet; 443, 642
Güvenç, Bozkurt; 9, 11, 12, 13, 15, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 34, 51, 53, 72, 121, 122, 462, 463, 466, 501, 642, 649
Habermas, Jürgen; 227, 366, 367, 636, 642
Halaçoğlu, Yusuf; 202, 642
Hall, Stuart; 61, 78, 96, 167, 638, 642, 645, 665
Halliday, Fred; 386, 399, 400, 642
Halman, Talat; 98, 642
Hançerlioğlu, Orhan; 200, 642
Hanioğlu, M. Şükrü; 277, 282, 289, 295, 457, 458, 463, 477, 481, 642
Haris, Laurence; 165, 377, 642
Harrigan, John J.; 96, 642
Hart, Clyde; 642
Hartley, Eugene L.; 44, 641
Hartley, Ruth E.; 641
Harvey, David; 116, 223, 642
Hassan, Ümit; 186, 188, 642
Haviland, William A.; 14, 15, 22, 50, 127, 643
Hayes, Carlton J. H.; 372, 420, 422, 643
Hekimoğlu, H. Birsen; 329, 330, 332, 333, 337, 388, 643
Heper, Metin; 196, 201, 208, 209, 285, 643
Heyd, Uriel; 643
Heywood, Andrew; 70, 88, 94, 98, 166, 168, 171, 643
Hilav, Selahattin; 187, 287, 628, 643
Hobsbawm, Eric J.; 349, 355, 361, 372, 378, 379, 380, 412, 413, 414, 643
Hocaoğlu, Durmuş; , 120, 124, 378, 643
Honer, Stanley M.; 37, 643
Hunt, Thomas C.; 37, 643
Huntington, Samuel P.; 29, 97, 98, 141, 232, 343, 643
Hutchinson, John; 353, 643
Hülagü, Metin; 292, 643
Hülür, Himmet; 367, 512, 643
Işın, Ekrem; 237, 643
İbşirlioğlu, Nazan; 24, 643
İçduygu, Ahmet; 494, 537, 643
İçli, Gönül; 230, 305, 644
İğdemir, Uluğ; 266, 644
İlgen, Abdulkadir; 206, 207, 644
İnalcık, Halil; 185, 192, 197, 198, 203, 204, 205, 206, 217, 220, 243, 256, 258, 260, 300, 305, 308, 635, 644
İnan, Kârman; 83, 468, 508, 509, 510, 644, 654
İnce, Katibe Ülkü; 433, 644
İnceoğlu, Metin; 44, 644
İnsel, Ahmet; 220, 221, 301, 318, 319, 333, 334, 336, 530, 632, 633, 636, 637, 644, 646, 650
İpşirli, Mehmet; 214, 644
İrem, Nazım; 315, 399, 645
İrtem, Süleyman Kâni; 279, 645
İşçi, Metin; 72, 645
İzveren, Âdil; 20, 645
Jackson, Doreen; 78, 645
Jackson, Robert J.; 78, 645
Jaffrelot, Christophe; 375, 376, 645
Janda, Kenneth; 145, 146, 149, 151, 645
Jeanniere, Abel; 223, 224, 225, 645
Kaboğlu, İbrahim Özden; 260, 645
Kadıoğlu, Ayşe; 369, 419, 645
Kafadar, Osman; 53, 645
Kafesoğlu, İbrahim; 15, 21, 54, 55, 184, 190, 430, 431, 528, 645
Kağıtçıbaşı, Çiğdem; 44, 148, 547, 645
Kahraman, Hasan Bülent; 335, 338, 645
Kalaycı, Hüseyin; 383, 400, 403, 645
Kalaycıoğlu, Ersin; 139, 140, 142, 143, 145, 146, 148, 150, 151, 153, 154, 156, 160, 161, 162, 173, 174, 221, 302, 306, 309, 320, 645, 647, 650, 654, 662
Kalkan, Adnan; 70, 500, 643, 645
Kansu, Aykut; 23, 279, 508, 509, 645, 659
Kapani, Münci; 70, 99, 645
Kara, İsmail; 292, 293, 354, 463, 645, 661
Karaadıç, Adnan; 352, 443, 454, 457, 497, 646
Karaer, İbrahim; 479, 480, 646
Karakaş, Mehmet; 397, 646
Karal, Enver Ziya; 241, 247, 248, 249, 250, 263, 646
Karaman, Hayrettin; 210, 646
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri; 485, 646
Karaömerlioğlu, M. Asım; 319, 646
Karatepe, Şükrü; 184, 193, 194, 256, 646

Karpat, Kemal H.; 198, 199, 235, 246, 249, 264, 267, 271, 284, 287, 293, 298, 302, 303, 321, 322, 489, 490, 507, 646
Kasaba, Reşat; 230, 328, 442, 640, 646, 661
Katrinli, Alev; 646
Kavanagh, Dennis; 78, 79, 92, 104, 646
Kavas, Ali Can; 44, 646
Kaya, Alp; 646
Kaya, Gazanfer; 630, 641
Kaya, Muharrem; 131, 256, 263, 646
Kayalı, Kurtuluş; 280, 647
Kayhan, Veli; 37, 647
Kaynar, Reşat; 247, 255, 256, 647
Kazancıgil, Ali; 184, 297, 302, 306, 639, 647, 656
Kazgan, Gülten; 534, 535, 647
Kazıcı, Ziya; 205, 647
Kedourie, Elie; 350, 408, 416, 417, 418, 647, 665
Kellner, Douglas; 62, 228, 230, 633
Kemal, Namık; 268, 269, 270, 428, 448, 450, 476, 647, 659
Keyder, Çağlar; 247, 301, 446, 647
Keyman, E. Fuat; 536, 537, 630, 644, 647, 657
Khan, Haroon A.; 88, 647
Kılıçbay, Mehmet Ali; 117, 190, 203, 206, 315, 390, 391, 392, 633, 637, 647
Kınlı, Onur; 223, 647
Kışlalı, Ahmet Taner; 102, 138, 147, 149, 154, 162, 430, 647
Kıvılcımlı, Hikmet; 191, 220, 647
Kızılırmak, Ahmet; 252, 254, 262, 277, 647
Kiernan, V. G.; 165, 642
Kili, Suna; 243, 315, 647
Kodaman, Bayram; 647
Kohn, Hans; 395, 396, 418, 421, 647
Koloğlu, Orhan; 212, 245, 647
Koncavar, Ayşe; 132, 648
Kongar, Emre; 230, 309, 310, 311, 320, 324, 343, 648
Konuk, Osman; 53, 414, 634, 648
Kosing, Alfred; 414, 634
Köker, Levent; 228, 232, 268, 301, 306, 432, 494, 648, 654
Köktaş, M. Emin; 117, 629, 648
Köse, Sevinç; 34, 38, 43, 648
Köseleci, Hülya; 381, 648
Köseoğlu, Nevzat; 431, 448, 460, 501, 534, 648
Krech, David; 547, 648
Kunt, Esen; 287, 648
Kunt, Metin; 219, 238, 239, 269, 628, 648
Kuran, Ercüment; 290, 454, 648
Kurt, Hanifi; 76, 103, 105, 649
Kurt, Necip Fazıl; 24, 28, 29, 38, 649
Kurt, Ökkeş; 649
Kurubaş, Erol; 403, 649
Kushner, David; 434, 435, 519, 520, 649
Kut, Günay; 130, 271, 381, 627, 640, 649, 655
Kutlu, A. Tekin; 271, 649
Kutlu, Mehmet; 130, 640
Küçük, Abrurrahman; 36, 102, 110, 166, 205, 223, 227, 228, 241, 328, 361, 362, 482, 508, 514, 633, 637, 638, 645, 649, 657, 658, 663, 664
Küçükömer, İdris; 187, 285, 311, 312, 633, 649
Kürkçüoğlu, Ömer; 304, 649
Laçıner, Ömer; 531, 649
Lamartine, Alphanse de; 221, 428, 649
Landau, Jacob M.; 445, 649
Lane, Ruth; 37, 88, 649
Lapidus, Ira M.; 191, 204, 649
Laroque, Pierre; 206, 649
Lee, Dwinght E.; 292, 649
Lennan, Gregor Mc; 167, 642
Lêvi-Strauss; 34, 649
Lewis, Bernard; 234, 235, 236, 240, 241, 242, 246, 248, 249, 251, 271, 288, 442, 443, 445, 455, 490, 519, 649
Loomba, Ania; 360, 361, 649
Lovrich, Nicholas P.; 103, 655
Lumley, Bob; 167, 642
Lybyer, Albert Howe; 216, 217, 649
Machiavelli, Niccolo; 71, 72, 649
MacManus, Susan; 96, 638
Mahçupyan, Etyen; 110, 313, 314, 333, 650
Maiz, Ramon; 421, 422, 650
Malinowski, Bronislaw; 13, 132, 650
Manent, Pierre; 393, 650
Mannheim, Karl; 177, 178, 650

Mardin, Şerif; 17, 18, 101, 118, 129, 164, 165, 166, 172, 197, 198, 199, 200, 201, 208, 209, 211, 212, 222, 238, 266, 267, 268, 270, 275, 290, 304, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 318, 327, 343, 450, 452, 453, 454, 650
Marshall, Gordon; 42, 46, 51, 57, 58, 115, 188, 200, 227, 229, 409, 633, 650
Marx, Karl; 164, 165, 166, 167, 170, 173, 186, 377, 378, 636, 650, 663
Mazıcı, Nurşen; 334, 335, 650
Mclellan, David; 164, 650
Mead, Margaret; 65, 66, 651
Memiş, Ekrem; 431, 651
Meram, Ali Kemal; 184, 651
Merey, Zihni; 202, 203, 651
Meriç, Cemil; 10, 20, 651
Mert, Nuray; 457, 5423, 651
Miliband, Ralph; 165, 377, 642
Millas, Herkül; 369, 423, 651
Minibaş, Jale; 559, 656
Moles, Abraham A.; 9, 651
Moltke, Helmuth von; 247, 651
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat Baron de La Brè-de et de; 71, 72, 73, 269, 651
Morley, David; 125, 651
Mucchielli, Alex; 110, 113, 651
Mumby, Dennis K.; 163, 651
Mumcu, Ahmet; 184, 185, 220, 651
Mutlu, Erol; 634, 652
Mutlu, Esin Can; 652
Mutlusu, Ali Faruk; 201, 202, 206, 214, 220, 322, 323, 651
Neumann, Elisabeth N.; 61, 651
Nevitte, Neil; 93, 652
Newnham, Jeffrey; 303, 639
Nice, David; 96, 642
Nirun, Nihat; 16, 46, 128, 652
Nişancı, Ensar; 197, 652
Nişanyan, Sevan; 494, 652
Niyazi, Mehmed;
Nizamülmülk; 193, 652
Nodia, Ghia; 393, 652
Oba, Ali Engin; 350, 441, 442, 445, 455, 459, 483, 652
Ocak, Ahmet Yaşar; 36, 72, 122, 123, 163, 168, 195, 206, 211, 217, 218, 280, 320, 359, 368, 383, 399, 400, 420, 468, 493, 494, 517, 524, 549, 554, 567, 627, 629, 630, 631, 633, 634, 635, 639, 643, 644, 645, 651, 652, 653, 654, 660, 661, 663, 664, 665
Odyakmaz, Zehra; 244, 652
Oğuz, Alaattin; 455, 652
Oğuz, Burhan; 133, 652
Ok, Burcu; 82, 652
Okandan, Recai G.; 214, 215, 239, 244, 249, 250, 251, 254, 255, 266, 271, 275, 296, 652
Okholm, Dennis L.; 37, 643
Oktay, Ahmet; 61, 652
Oktay, Cemil; 91, 652
Oktay, Mahmut; 43, 652
Okumuş, Ejder; 119, 120, 439, 652
Ong, Walter J.; 67, 652
Oppehheimer, Franz; 388, 652
Oran, Baskın; 368, 385, 390, 394, 398, 403, 404, 422, 424, 450, 504, 538, 550, 652
Orkun, Hüseyin Namık; 453, 653
Ortaylı, İlber; 194, 219, 220, 228, 244, 258, 273, 432, 653
Oskay, Ünsal; 44, 49, 168, 634, 642, 653
Ozankaya, Özer; 80, 120, 653
Öğün, Süleyman Seyfi; 74, 75, 76, 77, 80, 86, 109, 128, 129, 130, 133, 134, 137, 158, 159, 160, 199, 313, 321, 338, 373, 374, 376, 377, 401, 407, 439, 440, 456, 462, 501, 513, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 528, 533, 653, 657
Öktem, Niyazi; 35, 653
Öncü, Ayşe; 335, 653
Önen, Nizam; 514, 653
Öner, Sakin; 431, 457, 459, 653
Önsoy, Rıfat; 243, 653
Örs, H. Birsen; 173, 247, 329, 651, 653, 654
Öz, Esat; 306, 654
Öz, Mehmet; 195, 213, 234, 654
Özarslan, Lütfi; 654
Özarslan, Mustafa; 371, 654
Özben, Ömür; 646
Özbudun, Ergun; 79, 306, 638, 643, 654
Özbudun, Sibel; 654
Özcan, Mehmet; 463, 654

Özdağ, Muzaffer; 447, 654
Özdağ, Ümit; 632, 649, 654, 661, 664
Özdalga, Elisabeth; 115, 654
Özdemir, Hikmet; 287, 497, 628, 654
Özdemir, Sadi; 158, 654
Özden, Mehmet; 644, 654
Özdoğan, Günay Göksu; 376, 407, 466, 500, 512, 521, 639, 640, 654
Özek, Çetin; 38, 39, 117, 252, 253, 270, 272, 273, 274, 285, 288, 289, 295, 298, 299, 300, 654
Özensel, Ertan; 58, 60, 64, 65, 654
Özer, İnan; 80, 83, 120, 127, 128, 136, 137, 142, 143, 144, 145, 153, 653, 654
Özkalp, Enver; 42, 43, 56, 58, 135, 136, 155, 158, 654
Özkan, Abdullah; 240, 655
Özkan, Tuncay; 585, 655
Özkaya, Yücel; 163, 234, 650, 655
Özkırımlı, Umut; 371, 372, 374, 375, 378, 558, 561, 655
Özkorkut, Nevin Ünal; 268, 269, 271, 272, 273, 282, 655
Özkök, Ertuğrul; 61, 158, 651, 655
Özönder, Cahit; 46, 652
Öztuna, Yılmaz; 195, 655
Öztürk, Cemil; 628, 632, 655, 657, 660
Öztürk, Oğuz Mete; 655
Öztürkmen, Arzu; 474, 655
Özyüksel, Murat; 191, 194, 202, 204, 219, 655
Pailin, David A.; 37, 38, 115, 116, 655
Parla, Taha; 75, 298, 318, 655
Parlatır, İsmail; 254, 655
Pekmezci, Necdet; 529, 655
Perin, Cevdet; 503, 655
Pierce, John C.; 82, 103, 655
Pitcher, Donald Edgar; 185, 655
Platon (Eflatun); 71, 72, 655
Poggi, Gianfranco; 381, 382, 655
Poussard; 559, 656
Price, Daniel E.; 69, 656
Püsküllüoğlu, Ali; 131, 656
Ramsour, Ernest E.; 279, 656
Rásónyi, László; 431, 656
Raynaud, Philippe; 73, 117, 656
Reyhan, Cenk; 196, 656
Rials, Stéphane; 73, 117, 656
Robertson, Ian; 14, 656
Robins, Kevin; 125, 651
Rokkan, Stein; 379, 380, 382, 383, 656
Rosenau, Pauline Marie; 222, 228, 656
Rosenberg, Dona; 131, 132, 656
Rosenthal, Erwin I. J; 213, 656
Rousseau, Jean Jacgues; 71, 73, 269, 398, 656
Roux, Jean-Paul; 184, 430, 656
Russell, Bertrand; 38, 656
Sabâhaddîn, Prens; 458, 461, 656
Safa, Peyami; 514, 656
Safran, Barış; 15, 32, 630
Sağır, Meral; 175, 656
Saklı, Ali Rıza; 167, 171, 172, 173, 375, 377, 383, 384, 463, 467, 473, 479, 656
Salman, Hüseyin; 431, 657
Sanberk, Özdem; 497, 657
Sander, Oral; 235, 236, 261, 266, 275, 302, 657
Santamaria, Yves; 351, 657
Sapaz, Şehsade; 648
Saray, Mehmet; 202, 445, 455, 657
Sarıbay, Ali Yaşar; 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 100, 101, 102, 118, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 137, 138, 141, 158, 159, 160, 173, 174, 175, 228, 244, 302, 309, 320, 382, 395, 535, 536, 537, 630, 644, 647, 650, 657, 662
Sarınay, Yusuf; 351, 353, 358, 431, 459, 657
Savaş, Vural; 200, 657
Sayın, Önal; 51, 657
Schlesinger, Philip; 362, 394, 657
Schnapper, Dominique; 361, 657
Schultz, David; 72, 73, 660
Sears, D. O.; 162, 640
Sencer, Muzaffer; 184, 186, 187, 188, 189, 202, 203, 205, 295, 637, 657
Setiydanlıoğlu, Mehmet; 240, 658
Sevil, Muharrem; 389, 658
Seyidoğlu, Halil; 567, 658
Sezal, İhsan; 11, 52, 53, 54, 73, 634, 648, 658, 661
Sezen, Yümni; 304, 587, 658
Sezgin, Ömür; 300, 658

Shaw, Stanford J.; 184, 235, 236, 241, 243, 245, 282, 658
Sholle, David J.; 166, 658
Sinanoğlu, Suat; 515, 658
Sitembölükbaşı, Şaban; 9, 84, 557, 558, 573, 577, 658
Smith, Anthony D.; 658
Smith, Philip; 12, 125, 351, 354, 362, 373, 374, 409, 410, 411, 421, 659
Smith, Steve; 632, 642, 659
Snyder, Louis L.; 402, 403, 422, 659
Soysal, Mümtaz; 319, 327, 659
Sönmezoğlu, Faruk; 303, 311, 659
Steel, Brent S.; 655
Steger, Mary Ann E.; 655
Strauss, Claude Lévi; 121, 364, 659
Swingewood, Alan; 23, 60, 659
Şahbudak, Ercan; 483, 521, 522, 539, 540, 659
Şahin, Erdal; 220, 659
Şahin, Köksal; 388, 395, 659
Şahingöz, Mehmet; 454, 651
Şahingöz, Mehmet; 454, 651
Şakir, Ziya; 221, 659,
Şaylan, Gencay; 379, 391, 659
Şehsuvaroğlu, Lütfü; 450, 659
Şeker, Nesim; 462, 659
Şen, Mustafa; 557, 568, 659
Şen, Y. Furkan; 225, 260, 368, 659
Şenel, Alâeddin; 71, 73, 388, 652, 660
Şerif, Muzaffer; 17, 101, 118, 129, 150, 197, 198, 201, 209, 222, 266, 267, 268, 275, 276, 309, 327, 450, 628, 650, 660
Şimşek, Osman; 32, 110, 111, 113, 660
Şimşir, Bilâl N.; 273, 274, 450, 456, 660
Tabakoğlu, Ahmet; 202, 203, 660
Tan, E. Mine; 136, 660
Taneri, Aydın; 440, 660
Tanilli, Server; 116, 398, 660
Tannenbaum, Donald G.; 72, 73, 660
Tanör, Bülent; 269, 335, 660
Tanyu, Hikmet; 503, 660
Taşdelen, Musa; 16, 660
Taşdemirci, Ersoy; 649
Taşkın, Yücel; 521, 660
Taylor, Charles; 225, 226, 227, 660
Teber, Serol; 144, 147, 660
Tekeli, İlhan; 11, 152, 230, 235, 276, 338, 339, 476, 638, 660
Tekin, Talât; 36, 271, 430, 630, 649, 661
Temir, Ahmet; 463, 472, 478, 661
Tennert, John R.; 655
Tevfik, Ebuzziya; 157, 168, 267, 526, 632, 636, 637, 661
Texier, Jacoues; 167, 633
Teziç, Erdoğan; 493, 661
Therborn, Göran; 233, 661
Tilly, Charles; 379, 380, 656, 661
Timur, Feridun; 401, 661
Timur, Taner; 187, 265, 302, 436, 484, 661
Tocqueville, Alexis de; 73, 227, 661
Togan, Zeki Velidi; 189, 190, 473, 532, 661
Tok, Nafiz; 121, 661
Tokalak, İsmail; 193, 661
Tolan, Barlas; 9, 661
Tonybee, Arnold; 294, 661
Topçu, Mikdat; 432, 661
Topçu, Nurettin; 16, 49, 354, 501, 502, 515, 653, 661
Topçuoğlu, Abdullah; 233, 535, 661, 662
Tosun, Tanju; 28, 33, 71, 75, 78, 79, 86, 90, 96, 97, 139, 141, 142, 143, 144, 148, 326, 336, 662
Touraine, Alain; 223, 228, 662
Tuğcu, Tuncar; 72, 662
Tuna, Korkut; 33, 35, 54, 423, 507, 662
Tunaya, Tarık Zafer; 212, 214, 238, 240, 241, 242, 258, 264, 274, 275, 276, 277, 281, 282, 283, 284, 287, 291, 292, 294, 296, 299, 301, 305, 322, 662
Tunçay, Mete; 71, 72, 73, 78, 137, 165, 287, 316, 343, 355, 378, 486, 628, 635, 642, 650, 662
Turam, Emir; 83, 95, 662
Turan, Ilter; 75, 320, 339, 662
Turan, Osman; 191, 662
Turan, Şerafettin; 23, 662
Turfan, M. Naim; 278, 662
Turgut, Mehmet; 185, 662
Turgut, Nükhet; 317, 662
Turhan, Mustafa; 318, 663
Turhan, Mümtaz; 16, 237, 514, 663
Turner, Bryan S.; 118, 187, 663

Tümer, Günay; 36, 663
Türkbağ, Ahmet Ulvi; 35, 653
Türkdogan, Orhan; 470, 663
Türkeş, Alparslan; 189, 521, 522, 525, 526, 532, 571, 587, 634, 663
Türkeş-Günay, Umay; 189, 663
Türkkahraman, Mimar; 85, 663
Türkkan, Reha Oğuz; 359, 429, 514, 532, 663
Türkmenoğlu, Dilşad; 356, 663
Türköne, Mümtaz'er; 70, 74, 81, 87, 88, 91, 93, 98, 101, 105, 106, 107, 139, 140, 151, 152, 155, 160, 163, 164, 167, 168, 197, 198, 222, 234, 246, 256, 258, 259, 264, 266, 267, 270, 290, 292, 294, 365, 389, 392, 407, 409, 413, 416, 438, 439, 449, 450, 632, 648, 649, 650, 661, 663, 664
Uçar, Fuat; 299, 664
Uçarol, Rifat; 247, 248, 664
Uslu, Cennet; 37, 505, 507, 518, 655, 664
Usluata, Ayseli; 158, 664
Usta, Aydın; 189, 664
Uyar, Hakkı; 319, 664
Uygur, Mermi; 33, 230, 636, 664
Uzun, Erkan; 641
Uzun, Turgay; 353, 664
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; 192, 235, 236, 237, 239, 664
Ülgener, Sabri F.; 110, 111, 112, 113, 201, 664
Ülken, Hilmi Ziya; 16, 262, 287, 457, 501, 515, 664
Ünal, Tanju; 18, 664
Ünüvar, Kerem; 468, 664
Üstel, Füsun; 298, 338, 477, 478, 480, 481, 492, 498, 655, 664
Vambery, Arminus; 292, 664
Varlık, Ülkü; 11, 69, 78, 115, 635, 638, 664
Wagner, Peter; 227, 664
Wallerstein, Immanuel; 364, 632
Weber, Max; 115, 196, 197, 199, 227, 359, 425, 636, 644, 664
Weisband, Edward; 357, 399, 658, 665
Welch, Stephen; 95, 665
Wieviorka, Michel; 389, 665
Wildavsky, Aaron; 103, 665
Wirth, Louis; 424, 665
Wittek, Paul; 215, 665
Woshinsky, Oliver H.; 665
Yakut, Kemal; 387, 388, 394, 466, 472, 665
Yalçın, Mustafa; 450, 665
Yalçın, Soner; 529, 665
Yamaner, Şerafettin; 286, 665
Yardımcı, Remzi; 437, 438, 439, 440, 442, 445, 447, 448, 450, 453, 454, 455, 457, 459, 474, 480, 481, 486, 665
Yavuz, Gözde; 418, 665
Yavuz, Ünsal; 461, 665
Yayla, Atilla; 46, 70, 665
Yayla, Yıldızhan; 269, 665
Yazıcı, Nevin; 128, 267, 268, 291, 634, 665
Yazıcıoğlu, Yahşi; 549, 665
Yeğen, Mesut; 165, 377, 642
Yeniçeri, Özcan; 235, 240, 241, 245, 246, 249, 383, 390, 665
Yerasimos, Stefanos; 192, 666
Yetkin, Çetin; 73, 244, 436, 654, 661, 666
Yıldız, Ahmet; 355, 666
Yıldız, Nuran; 158, 666
Yıldız, Süleyman; 121, 666
Yılmaz, Abdullah; 630, 632, 666
Yılmaz, Aytekin; 229, 666
Yılmaz, Burhan; 431, 666
Yılmaz, Levent; 187, 666
Yılmaz, Özlem Göktaş; 567, 666
Yolsal, Ümit Hüsrev; 641
Yorulmaz, Tolga; 666
Yücekök, Ahmet; 83, 86, 105, 106, 107, 108, 138, 666
Yüksel, Mehmet; 229, 521, 666
Zelyut, Rıza; 431, 666
Zengin, Gökhan; 139, 666
Zubaida, Sami; 398, 666
Zürcher, Erik Jan; 250, 259, 270, 279, 282, 308, 369, 462, 505, 506, 507, 631, 659, 666

KAVRAM DİZİN

1908 Devrimi; 279, 645
31 Mart Vak'ası; 279
Abbasi; 211, 218
Aidiyet; 29, 270, 357, 368, 370, 373, 383, 384, 389, 392, 395, 397, 402, 406, 410, 498, 504, 518, 634, 635, 639
Alâaddin Keykubât; 193
Alemdar Mustafa Paşa; 243, 245
Ali Suavi; 267, 268, 448, 449, 450
Alman romantizmi; 357, 465
Almanya; 19, 87, 147, 200, 267, 275, 311, 360, 391, 397, 400, 401, 403, 419, 425, 657
Altı ok; 304, 317, 326, 513
Amerika Birleşik Devletleri; 324, 425
Anadolu; 37, 43, 44, 183, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 202, 204, 218, 243, 274, 291, 300, 318, 321, 368, 369, 387, 435, 436, 445, 446, 451, 452, 453, 460, 481, 483, 485, 486, 487, 488, 490, 501, 502, 504, 505, 508, 509, 510, 511, 514, 515, 527, 529, 531, 557, 568, 611, 613, 637, 646, 665
Anamizim; 188
Anglo-Sakson; 287
Arap-Acem; 191
Aristoteles; 71, 72
Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye; 246
Asimilasyon; 396
Askeri Müdahaleler; 662
Askerî Müdahale Tipleri; 331, 332
Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT), 186
Atatürk; 16, 75, 79, 120, 128, 192, 195, 202, 212, 234, 235, 236, 240, 241, 247, 252, 254, 266, 274, 286, 291, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 307, 308, 312, 315, 317, 324, 329, 351, 352, 369, 390, 426, 427, 428, 429, 430, 434, 437, 450, 454, 456, 461, 476, 484, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 496, 497, 501, 503, 505, 506, 515, 518, 570, 587, 627, 628, 630, 631, 632, 633, 635, 639, 642, 644, 646, 647, 649, 652, 653, 654, 655, 657, 658, 660, 661, 664, 665
Atatürk Devrimi; 315, 647
Atatürk İlkeleri; 79, 252, 304, 437, 646, 647, 649, 654, 665
Atatürk milliyetçiliği; 390, 427, 653
Atsız Mecmua; 513
Avrupa; 10, 74, 87, 104, 117, 125, 186, 200, 223, 234, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 244, 246, 248, 249, 251, 254, 255, 260, 263, 265, 267, 268, 270, 275, 279, 282, 288, 289, 302, 303, 313, 317, 341, 350, 357, 361, 372, 379, 380, 383, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 397, 398, 400, 401, 409, 413, 416, 417, 418, 420, 423, 428, 438, 439, 441, 442, 447, 455, 461, 464, 466, 469, 479, 495, 499, 500, 501, 508, 509, 510, 519, 531, 538, 539, 558, 564, 600, 601, 608, 612, 624, 637, 645, 647, 649, 661, 665, 669
Avusturya; 200, 235, 261, 263, 423, 495
Aydınlanma; 74, 164, 222, 223, 224, 236, 268, 269, 300, 301, 352, 358, 376, 399, 400, 401, 406, 410, 415, 422, 456, 608, 636, 638, 645
Aydınlar Ocağı; 527, 528
Azerbaycan Yurt Mecmuası; 514
Azgelişmişlik; 192, 326, 447, 666
Azınlık; 99, 102, 211, 263, 277, 290, 369, 485, 517, 527, 530, 537, 538
Bağımsızlık mücadelesi; 326, 368
Batı medeniyeti; 21, 32, 252, 285, 287, 305, 308, 429, 469, 516, 660
Batı milliyetçiliği; 418
Batıcılık; 230, 286, 287, 288, 303, 636

Bilimsel devrim; 223
Birey; 20, 23, 29, 36, 76, 82, 85, 89, 90, 91, 103, 105, 107, 122, 126, 1350, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 167, 172, 176, 186, 199, 207, 230, 272, 300, 314, 317, 335, 336, 337, 338, 344, 356, 381, 382, 393, 425, 437, 440, 489, 530, 536, 539, 545, 574, 582, 605, 618, 637, 640, 642, 658, 662, 663
Birinci Dünya Savaşı; 462, 659
Bizans; 183, 184, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 204, 213, 217, 218, 219, 443, 661
Brakisefallik; 508
Budizm; 190, 473
Bulgusal kavramsallaştırma; 85
Burjuvazi; 198, 387, 388, 390, 397, 461
Bürokrasi; 194, 196, 197, 208, 209, 210, 211, 258, 275, 278, 306, 309, 323, 545, 614, 656
Cemaat; 59, 118, 122, 201, 233, 300, 361, 365, 376, 381, 389, 393, 398, 399, 408, 409, 433, 437, 442
Cemiyet; 15, 263, 266, 276, 277, 278, 281, 353, 461, 474, 477, 479, 495, 506
Cumhuriyet Halk Fırkası; 497
Cumhuriyet Halk Partisi; 304, 316, 317, 319, 321, 322, 323, 324, 326, 499, 520, 521, 526, 569
Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi; 522
Çağdaşlaşma; 176, 235, 237, 241, 249, 253, 254, 314, 315, 316, 318, 638, 646, 647
Çoğulculuk; 59, 539
Dandanakan Savaşı; 191
Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî; 249, 250
Dâr-ı Şûrâyı Bâb-ı Âli; 249
Demokrasi; 5, 43, 36, 73, 75, 79, 83, 87, 221, 228, 243, 267, 280, 306, 310, 316, 317, 321, 327, 339, 341, 365, 386, 391, 392, 393, 421, 424, 439, 486, 526, 537, 546, 605, 608, 628, 631, 632, 633, 636, 637, 645, 646, 648, 650, 652, 653, 654, 661, 663
Demokrat Parti; 196, 320, 321, 322, 323, 324, 328, 520, 521, 523
Demokratikleşme; 214, 231, 339, 567, 638, 670
Devletçilik; 192, 200, 221, 304, 310, 314, 317, 513, 607
Devlet-İnşa; 379
Devrim; 72, 98, 223, 224, 233, 245, 271, 290, 296, 298, 304, 309, 314, 317, 322, 324, 329, 360, 386, 400, 414, 417, 558, 631, 639, 655, 658
Dil birliği; 35, 353, 356, 360, 361, 362, 417, 426, 496
Din; 5, 12, 14, 17, 21, 23, 27, 35, 36, 37, 38, 39, 49, 60, 61, 99, 105, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 126, 132, 164, 172, 187, 188, 189, 190, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 224, 228, 237, 242, 245, 255, 256, 263, 264, 278, 280, 287, 288, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 304, 305, 327, 340, 352, 353, 356, 357, 358, 359, 363, 365, 366, 371, 372, 373, 375, 383, 390, 402, 403, 408, 415, 417, 420, 421, 422, 426, 437, 442, 454, 457, 461, 464, 466, 467, 469, 470, 471, 472, 473, 486, 487, 488, 490, 494, 497, 499, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 528, 537, 546, 560, 569, 573, 574, 578, 579, 581, 607, 608, 610, 611, 612, 613, 617, 618, 629, 630, 631, 632, 633, 638, 641, 643, 648, 650, 652, 654, 655, 656, 657
Din birliği; 299, 353, 426, 464, 466, 574, 618
Divan-ı Hümâyun; 261
Divan-ü Lügat-it Türk; 431
Dogmatizm; 341, 342
Dolikosefallik; 508
Durkheim; 14, 42, 52, 115, 297, 466, 467, 638
Elitler; 98, 101, 316, 318, 326, 327, 389, 663
Emevi; 211, 218
Emperyalizm; 18, 55, 372, 416, 483, 656
Entegrasyon; 36, 152, 357, 392
Ermeniler; 247, 369, 432, 433
Etnik azınlık; 466
Etnik çatışma; 536, 538

Etnik grup; 87, 105, 107, 209, 276, 289, 371, 373, 374, 396, 422, 465, 517
Etnik milliyetçilik; 350, 403, 411, 420, 463, 537, 560, 608
Etnik topluluk; 371, 373, 410
Etniklik; 349, 367, 373, 410, 425, 432, 548
Etnisite; 126, 225, 260, 383, 403, 423, 468, 506, 535, 555, 556, 571, 589, 590, 591, 593, 594, 595, 600, 619, 620, 621, 622, 631, 634, 636, 645, 649, 660, 662
Fars; 193, 431, 454
Fatih Sultan Mehmed; 203, 210, 218, 219, 220, 221, 286, 433, 444, 587, 659
Feodalizm; 200, 414
Fransa; 19, 164, 200, 223, 235, 236, 239, 243, 247, 254, 261, 263, 275, 311, 324, 391, 398, 401, 417, 419, 421, 423, 425, 457, 559, 657, 664
Gayrimüslim; 254, 256, 261, 262, 263, 267, 277, 290, 291, 369, 427, 432, 433, 442, 445, 448, 452, 465, 482, 517, 556
Gazâli; 212
Gemeinschaft; 389
Genç Kalemler Dergisi; 476
Genç Osmanlılar; 267, 275, 665
Göktürkler; 184, 430, 431, 630
Grup kimliği; 151, 437
Güneş-Dil Teorisi; 503, 505, 506, 507, 611, 666
Haçlı seferleri; 194
Halife; 191, 213, 214, 216, 274, 303
Halka Doğru Dergisi; 478
Halka doğru; 481, 513
Halkçılık; 304, 317, 319, 338, 452, 485, 489, 513, 525, 646
Haracî topraklar; 202
Hareket Ordusu; 279, 645
Has gülamlar; 194
Hasan b. Ali b. İshak Tusi; 193
Hemşehrilik; 334
Heyet-i Vükelâ; 273
Hilafet; 278, 463, 486
Hint-İran geleneği; 183
Hristiyanlık; 116, 120, 189, 190, 374, 466, 473
Hunlar; 184, 436
I. Meşrutiyet; 271, 274, 275, 291, 296, 448
II. Mahmut; 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 259, 268, 272
II. Meşrutiyet; 4, 275, 277, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 292, 295, 298, 338, 427, 428, 455, 459, 461, 474, 478, 479, 480, 490, 609, 629, 633, 641, 642, 649, 664
III. Selim; 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 246, 248, 253
Irkçılık; 295, 350, 364, 537, 579, 580, 599, 623, 665
Islahat Fermanı; 263, 264, 265, 266, 267, 268, 307, 433, 627, 663
İbni Haldun; 212
İçlemsel kavramsallaştırma; 84
İdealizm; 164
İdealleştirme; 142, 143
İdeoloji; 4, 17, 42, 85, 102, 128, 129, 153, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 268, 270, 306, 308, 313, 318, 333, 351, 353, 372, 384, 386, 388, 389, 390, 392, 396, 397, 399, 403, 410, 413, 416, 418, 420, 422, 427, 429, 430, 438, 448, 449, 467, 471, 481, 489, 501, 512, 513, 519, 520, 521, 525, 527, 538, 540, 541, 545, 558, 574, 596, 611, 612, 614, 622, 629, 631, 636, 637, 638, 642, 648, 650, 651, 653, 656, 658, 659, 663, 664
İdeolojik devletleşme; 220
İkinci Dünya Savaşı; 392
İktidar uygulaması; 105, 324
İmparatorluk tiplemesi; 196
İngiltere; 87, 223, 235, 243, 244, 247, 261, 263, 274, 275, 290, 349, 370, 391, 419, 423, 425, 660
İrad-ı Cedit; 242
İslâmcılık; 286, 292, 293, 294, 295, 299, 322, 441, 443, 450, 451, 459, 460, 461, 463, 464, 468, 471, 479, 480, 484, 516, 634, 645, 646, 662, 664
İslâmi Bey'at; 185
İslamiyet; 522
İttifak-ı Hamiyyet; 267
İttihat ve Terakki; 196, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 288, 291, 299,

300, 308, 343, 451, 452, 456, 461, 462, 466, 473, 475, 476, 478, 480, 481, 482, 490, 609, 627, 628, 633, 642, 654, 662
Jön Türkler; 267, 275, 276, 278, 279, 284, 343, 451, 452, 454, 457, 458, 461, 465, 479, 628, 637, 650, 656, 662
Kamusal alan; 533
Kanûnnâme; 219
Kapitalizm; 60, 186, 204, 227, 387, 395, 446, 524, 525, 650, 665
Karahanlılar; 185, 188
Karlofça Anlaşması; 235, 236
Katolik; 29, 224, 261, 265, 350, 400, 433, 511, 537
Kemalist milliyetçilik; 511, 512, 539
Kemalizm; 228, 298, 301, 302, 306, 318, 319, 320, 326, 494, 511, 512, 519, 520, 521, 529, 532, 633, 636, 646, 647, 648, 655
Kırım Savaşı; 263, 264, 300
Kimlik; 4, 19, 29, 33, 36, 72, 108, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 131, 151, 230, 270, 291, 315, 328, 335, 340, 356, 358, 359, 369, 381, 384, 388, 389, 394, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 407, 411, 418, 421, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 447, 448, 449, 450, 459, 462, 474, 477, 480, 484, 486, 488, 489, 490, 493, 494, 497, 498, 500, 501, 504, 508, 511, 516, 517, 533, 534, 536, 546, 555, 559, 574, 577, 609, 610, 614, 618, 630, 632, 633, 635, 640, 641, 643, 648, 651, 654, 656, 658, 661, 662, 663, 665, 666
Alt kimlik; 270, 381, 403, 404, 534, 537
Etnik kimlik; 88, 371, 373, 374, 383, 448, 601, 624
Kimlik sorunu; 4, 315, 436, 437, 440, 447, 449
Kolektif kimlik; 122, 123, 125, 126, 437, 500
Siyasal kimlik; 85, 95, 147, 465
Üst kimlik; 270, 291, 381, 403, 448, 450, 497, 610
Kitle iletişim araçları; 11, 59, 60, 64, 68, 102, 137, 147, 152, 158, 159, 160, 231, 318, 520
Kitle kültürü; 59, 60, 61, 62, 63
Kitle siyasal kültürü; 100
Komünizm; 173, 521, 524, 525, 532, 541, 612
Kölelik; 186
Kuleli Vak'ası; 266, 663
Kulluk; 301
Kurtuluş Savaşı; 300, 309, 311, 312, 319, 428, 429, 483, 488, 658
Kurumsallaşma; 15, 142, 143, 194, 336
Küçük Mecmua; 482, 514
Küçükömer; İdris; 649
Kültür birliği; 30, 35, 363
Kültür; 4, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 35, 38, 39, 40, 42, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 101, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 114, 119, 124, 125, 128, 130, 133, 137, 151, 157, 162, 173, 177, 179, 183, 184, 190, 192, 193, 194, 195, 198, 204, 210, 213, 222, 229, 236, 304, 313, 323, 329, 330, 331, 333, 334, 338, 340, 343, 354, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 367, 369, 372, 375, 377, 379, 380, 383, 384, 393, 394, 396, 397, 402, 403, 407, 408, 413, 421, 434, 435, 437, 442, 444, 447, 453, 454, 463, 465, 468, 469, 471, 473, 476, 478, 496, 499, 502, 507, 518, 520, 525, 528, 536, 542, 545, 560, 562, 565, 578, 581, 605, 606, 607, 609, 611, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666
Ahlâki siyasal kültür; 95, 96
Alt kültür; 47, 56, 57, 58, 95, 156, 159, 529
Anlatımsal siyasal kültür; 97, 98, 343
Araçsal siyasal kültür; 97
Bireyci siyasal kültür; 96, 97
Bölünmüş siyasal kültür; 95

Bütünleştirilmiş siyasal kültür; 95
Cofiguratif kültür; 65
Evrensel kültür; 54, 55, 56, 189, 382, 513, 536, 539
Gelenekçi siyasal kültür; 96, 97
Geleneksel siyasal kültür; 104
Karşı kültür; 57, 58
Katılımcı siyasal kültür; 91, 92, 107
Mahalli siyasal kültür; 89, 91, 92, 107
Merkezi siyasal kültür; 103, 104
Millî kültür; 51, 54, 55, 56, 62, 85, 88, 92, 363, 380, 384, 403, 423, 429, 453, 457, 458, 468, 469, 474, 512, 516
Popüler kültür; 61, 62, 63, 64
Prefiguratif kültür; 66
Seçkin kültür; 62, 63, 64
Seçkin siyasal kültürü; 100, 102
Seyirlik kültür; 66, 68
Siyasal kültür; 3, 4, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 145, 157, 162, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 195, 197, 200, 207, 214, 217, 218, 222, 266, 270, 271, 274, 281, 286, 308, 309, 312, 313, 314, 318, 321, 323, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 370, 429, 437, 441, 488, 545, 546, 569, 574, 577, 583, 605, 606, 607, 614, 617, 626
Sözlü kültür; 66, 67
Yazılı kültür; 67, 68
Yerel siyasal kültür; 89
Yüksek kültür; 11, 58, 59, 63, 64, 362
Kültürel devrim; 224
Kürt; 436, 480, 486, 487, 519, 535, 537, 555, 556, 558, 567, 568, 571, 589, 590, 591, 593, 594, 595, 600, 601, 614, 617, 619, 620, 621, 622, 624, 668, 670
Laiklik; 5, 120, 224, 260, 281, 302, 303, 304, 315, 317, 325, 365, 439, 487, 489, 494, 517, 522, 546, 568, 617, 629, 633, 653, 660, 663
Laiklik; 5, 224, 281, 302, 303, 315, 325, 365, 487, 489, 494
Lale Devri; 236, 237, 239, 286
Liberalizm; 172, 223, 310, 386, 408, 524, 525, 638
Locke; 269
Lonca sistemi; 387
Machiavelli; 71, 72, 649
Manga Carta; 244, 628
Maniheizm; 190, 473
Marksizm; 109, 166, 167, 172, 372, 377, 378, 463, 628
Meclis-i Ahkâm-ı Adliye; 249
Mekteb-i Harbiye; 246
Mekteb-i Maarif-i Adliye; 249
Mekteb-i Tıbbıyeyi Şahane; 249
Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye; 249
Merkez-çevre; 208, 209, 211, 309, 311, 313, 314, 315, 343, 344, 607
Midhat Paşa; 271, 273, 274, 660
Millet; 3, 4, 5, 6, 16, 22, 54, 93, 106, 149, 189, 190, 195, 247, 267, 269, 290, 296, 297, 299, 301, 303, 305, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 411, 412, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 423, 425, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 437, 438, 440, 441, 442, 448, 450, 452, 454, 456, 465, 467, 468, 469, 470, 473, 483, 484, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 503, 507, 508, 511, 512, 513, 516, 518, 519, 534, 545, 546, 548, 558, 560, 563, 564, 574, 577, 578, 579, 581, 582, 588, 589, 591, 592, 594, 601, 607, 608, 609, 610, 611, 614, 615, 616, 619, 620, 621, 623, 625, 626,

627, 636, 641, 646, 652, 653, 656, 657, 663, 664
Millî Mecmua; 514
Millî mücadele; 369, 372, 472, 483, 484, 487, 488, 540, 613
Millî özdeşleşme; 105, 106
Millî Türk Talebe Birliği; 514
Milliyetçi Hareket Partisi; 353, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 531, 532, 569, 664
Milliyetçi ideoloji; 374, 395, 396, 399, 402, 403, 404, 423, 441, 530, 557, 569, 574, 582, 596, 613, 618, 622
Milliyetçilik; 3, 4, 5, 6, 43, 54, 171, 172, 225, 260, 264, 281, 289, 291, 296, 297, 298, 308, 314, 315, 349, 350, 351, 353, 354, 359, 360, 361, 364, 372, 373, 376, 378, 384, 385, 386, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 447, 448, 450, 451, 453, 456, 458, 461, 462, 468, 470, 473, 480, 483, 486, 488, 489, 490, 493, 494, 495, 500, 501, 502, 512, 513, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 523, 525, 528, 530, 532, 533, 537, 538, 539, 541, 542, 545, 546, 548, 557, 559, 560, 563, 565, 569, 574, 575, 577, 579, 580, 581, 582, 583, 586, 588, 589, 592, 594, 595, 596, 597, 599, 600, 601, 602, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 614, 615, 616, 618, 619, 622, 623, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 645, 646, 647, 648, 651, 652, 653, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 663, 664, 665, 670, 672
Milliyetçilik kuramları; 405, 406, 407
Mirî topraklar; 202
Modern Türkiye; 184, 230, 234, 245, 256, 259, 263, 266, 284, 293, 298, 300, 301, 307, 308, 314, 315, 318, 319, 326, 369, 421, 427, 442, 448, 462, 468, 482, 483, 498, 501, 502, 504, 506, 513, 514, 522, 525, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 636, 637, 639, 640, 641, 642, 645, 646, 648, 649, 650, 651, 653, 658, 659, 664
Modernizm; 222, 403, 594, 621, 634, 656
Modernleşme; 4, 59, 161, 190, 195, 196, 197, 217, 222, 223, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 239, 243, 245, 246, 248, 250, 251, 253, 254, 256, 268, 271, 282, 283, 285, 294, 296, 297, 302, 305, 308, 309, 310, 313, 314, 320, 326, 328, 341, 342, 365, 377, 388, 389, 390, 397, 406, 418, 424, 427, 437, 438, 439, 440, 493, 500, 518, 519, 530, 533, 539, 607, 610, 629, 631, 632, 636, 638, 639, 640, 643, 644, 646, 647, 648, 650, 653, 657, 658, 661, 662, 663
Modernlik; 19, 222, 223, 225, 227, 228, 232, 233, 637, 638, 661
Moniteur Otaman; 249
Montesquieu; 71, 72, 73, 269, 651
Mustafa Reşit Paşa; 247, 255, 265, 268, 453, 647
Mutlakiyet; 234, 273
Mühendishane-i Berri Hümayun; 242
Namık Kemal; 219, 267, 268, 270, 275, 428, 448, 450, 451, 476, 659
Napolyon Savaşları; 246, 303, 401, 415
Naturizmi; 188
Neotik tabakalaştırma; 208
Nesnel kavramsallaştırma; 82, 84
Nesnel tabakalaştırma; 208
Nizam-ı Cedit; 239, 240, 241, 242, 243, 245, 646
Nutuk; 431, 492, 631
Oğuz; 133, 191, 193, 359, 398, 422, 428, 429, 430, 431, 455, 466, 472, 501, 514, 515, 532, 547, 630, 635, 648, 652, 653, 655, 663, 666
Organik devletleşme; 220
Orta Asya; 183, 184, 185, 186, 191, 193, 194, 209, 341, 344, 430, 446, 450, 453, 454, 455, 457, 502, 504, 505, 506, 507, 512, 531, 533, 563, 611, 613, 615
Oryantalizm; 233, 293, 428, 661
Osmanlı modernleşmesi; 234, 235, 258, 282, 306, 307, 308, 455, 517
Osmanlı; 4, 89, 97, 101, 105, 183, 184, 185, 186, 191, 192, 193, 194, 195,

196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 305, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 326, 328, 334, 336, 338, 341, 342, 344, 369, 416, 417, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 479, 481, 482, 483, 484, 486, 489, 491, 494, 500, 501, 503, 505, 512, 517, 518, 519, 520, 540, 546, 557, 573, 577, 583, 606, 607, 610, 613, 618, 619, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666

Osmanlıcılık; 276, 281, 285, 289, 290, 291, 296, 299, 438, 441, 448, 450, 451, 452, 457, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 466, 468, 473, 476, 479, 480, 484, 642, 664

Osmanlılık; 186, 258, 266, 267, 270, 289, 291, 448, 458, 462, 477, 485, 638, 642, 659, 665

Örfî hukuk; 216

Öşrî topraklar; 202

Öteki; 12, 19, 36, 58, 64, 112, 172, 251, 287, 298, 326, 338, 359, 366, 367, 368, 369, 370, 419, 440, 457, 462, 529, 533, 534, 536, 537, 540, 572, 574, 595, 597, 600, 622, 623, 624, 638, 642, 648, 651, 655

Özerklik; 18, 227, 337, 411, 537

Öznel kavramsallaştırma; 82, 83, 84

Pan-İslâmizm; 292, 294, 479, 632, 661, 664

Pantürkist; 297, 465

Pantürkizm; 299, 369, 445, 462, 463, 466, 481, 483, 484, 492, 609, 631, 649

Pasarofça Anlaşması; 235, 236

Paternalist; 439, 440

Patrimonyal bürokrasi; 197, 220

Perikles; 71, 99

Platon; 71, 72, 655

Popülizm; 515, 519, 612

Prens/Hükümdar; 72

Proleterya; 168, 198

Protestan; 224, 261, 265, 350, 511, 537

Reform; 197, 233, 234, 236, 239, 240, 242, 245, 246, 249, 250, 253, 254, 255, 260, 261, 262, 268, 271, 275, 282, 285, 293, 305, 311, 314, 388, 419, 455, 505, 541, 637, 639, 658

Rousseau; 71, 73, 269, 398, 656

Rönesans; 12, 236, 241, 254, 293, 419

Rum; 256, 261, 486, 490, 511, 517

Rüştüye Mektepleri; 249

Safavi Tarikatı; 211

Saltuk Buğra Han; 188

Sanayi Devrimi; 58, 152, 293, 386, 392

Seçkinler; 98, 99, 100, 102, 101, 112, 119, 209, 245, 303, 306, 323, 349, 380, 419, 436, 451

Sekban-ı Cedit; 245

Selçuklular; 185, 191, 194, 662

Sened-i İttifak; 243, 244, 245, 256, 628, 644, 653

Sınıf; 62, 93, 98, 101, 166, 167, 168, 170, 193, 197, 199, 206, 220, 224, 229, 278, 283, 312, 314, 316, 318, 320, 321, 334, 364, 387, 388, 390, 399, 476, 482, 493, 498, 526, 557, 559, 628, 632

Sivil toplum; 88, 155, 200, 330, 331, 333, 336

Siyasal devrim; 223

Siyasal doktrin; 386

Siyasal gelenek; 183

Siyasal toplumsallaşma; 4, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 161, 162

Siyasal yapı; 4, 70, 71, 74, 80, 83, 86, 91, 93, 97, 101, 102, 104, 149, 153, 169, 183, 194, 195, 196, 197, 199, 217, 218, 222, 229, 232, 254, 285, 330, 332, 342, 343, 357, 424, 541, 546, 606, 612
Siyasallaşma; 5, 142, 211
Siyaset; 11, 16, 33, 36, 54, 69, 70, 71, 73, 74, 78, 80, 83, 84, 86, 88, 91, 94, 96, 101, 112, 118, 120, 121, 127, 128, 129, 133, 134, 138, 141, 143, 148, 167, 175, 183, 190, 192, 196, 197, 209, 211, 213, 214, 215, 218, 222, 228, 258, 278, 283, 284, 286, 292, 299, 310, 314, 316, 317, 320, 322, 328, 331, 334, 335, 336, 337, 339, 344, 351, 366, 369, 381, 385, 391, 393, 395, 400, 406, 432, 436, 446, 454, 463, 464, 466, 492, 523, 545, 605, 606, 627, 629, 631, 632, 633, 634, 636, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 647, 648, 650, 651, 652, 656, 657, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666
Siyasî milliyetçilik; 493, 516, 537, 611
Siyonizm; 525
Soğuk Savaş; 117, 524, 533, 541, 612, 637
Sosyalizm; 172
Soy; 88, 122, 149, 207, 296, 350, 353, 354, 357, 358, 359, 364, 367, 373, 383, 419, 420, 426, 460, 468, 496, 499, 500, 514, 517, 548, 560, 564, 565, 573, 579, 581, 588, 592, 601, 608, 615, 616, 620, 625
Soy birliği; 353, 358, 364, 426
Sultan Abdulmecit; 255, 262, 266
Şamanizm; 98, 187, 188, 190, 211
Şeriat; 213, 215, 216, 256, 257, 259, 272, 278, 485, 630
Şinasi; 38, 268, 428, 448, 451, 476, 481, 641
Şovenizm; 501, 526
Takvim-i Vekayî; 249
Tanzimat Fermanı; 196, 234, 246, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 427, 646
Tarih birliği; 359, 361
Tebaa Siyasal Kültürü; 88, 89
Tek-parti dönemi; 513, 611
Teokrasi; 213, 295, 302, 633
Tevhid-i Etrak; 299, 464
Tımar sistemi; 197, 203, 204, 205, 206, 207, 235, 249, 628
Tocquevelli; 71
Toplum sözleşmesi; 269
Toplumsal mühendislik; 372, 378
Toplumsallaşma; 40, 51, 53, 59, 101, 105, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 154, 155, 156, 158, 161, 162, 627, 629, 632, 636, 666
Totenizim; 188
Töre; 46, 186, 216, 217, 454, 463, 465, 503, 660
Trakya; 69, 139, 485, 486, 488, 527, 664, 666
Turancılık; 298, 429, 456, 466, 467, 472, 516, 575, 611
Türk dili; 299, 426, 428, 429, 432, 445, 454, 460, 470, 476, 479, 481, 499, 505, 506, 509, 515
Türk modernleşmesi; 233, 305
Türk Ocakları; 298, 459, 475, 477, 479, 480, 481, 504, 646, 657, 664
Türk Sözü; 481, 482
Türk Tarih Tezi; 503, 504, 505, 507, 518, 611, 639
Türk Yurdu Cemiyeti; 477, 478, 479, 641
Türk Yurdu Dergisi; 477, 478
Türk yurdu; 301, 431, 480
Türk; 3, 4, 5, 6, 15, 17, 18, 21, 23, 46, 51, 53, 55, 67, 69, 76, 78, 79, 82, 97, 98, 101, 103, 105, 108, 114, 121, 122, 123, 130, 131, 137, 157, 159, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 243, 244, 247, 249, 254, 266, 267, 269, 270, 271, 274, 275, 280, 283, 284, 286, 289, 290, 291, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 333, 334, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343,

344, 345, 350, 352, 353, 355, 356, 359, 362, 366, 369, 383, 389, 393, 397, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 539, 540, 541, 542, 545, 546, 547, 548, 555, 556, 557, 558, 560, 561, 564, 565, 566, 568, 569, 570, 571, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 606, 607, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 668, 669, 671, 672

Türkçülük; 262, 281, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 429, 438, 441, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 466, 468, 470, 472, 473, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 483, 484, 489, 500, 514, 627, 642, 651, 654, 664

Türkeş; Alparslan; 663

Türk-İslâm Sentezi; 518, 527, 528, 529, 532, 533, 612, 653

Türkiye İşçi Partisi; 523

Türkoloji; 428, 453

Ulema; 198, 210, 211, 213, 214, 240, 242, 245, 274, 312

Ulus-devlet; 124, 200, 225, 229, 231, 295, 300, 302, 308, 315, 338, 360, 361, 362, 363, 365, 368, 380, 381, 386, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 405, 407, 410, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 423, 439, 440, 483, 488, 489, 492, 493, 494, 496, 500, 502, 511, 519, 530, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 582, 609, 613, 618, 628

Uygurlar; 184

Uyrukluk siyasal kültürü; 92

Üç Tarz-ı Siyaset; 21, 299, 462, 463, 468, 472, 484, 628, 632, 664

Ülkü Ocakları; 524

Ülkücülük; 525

Vaka-i Hayriye; 245, 247

Vatan; 267, 270, 278, 281, 290, 343, 367, 370, 396, 428, 429, 431, 449, 450, 458, 476, 487, 488, 501, 515, 516, 528, 575, 584, 585, 619, 671, 672

Vatandaş özdeşleşmesi; 105, 106

Vatandaşlık; 36, 88, 89, 155, 257, 291, 301, 338, 352, 355, 357, 364, 367, 370, 372, 374, 379, 381, 382, 412, 417, 419, 421, 424, 425, 441, 494, 496, 498, 499, 517, 537, 539, 559, 563, 588, 592, 601, 608, 610, 615, 616, 620, 625, 637, 643, 644, 664

Vatanseverlik; 43, 267, 343, 419, 450, 451, 498, 559, 592, 608, 645

Weber; 115, 196, 197, 199, 227, 359, 425, 636, 644, 664

Yeni Osmanlılar; 262, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 343, 440, 448, 449, 450, 451, 452, 458, 650, 661

Yeni politikalar siyasal kültürü; 104

Yeniçeriler; 242, 311

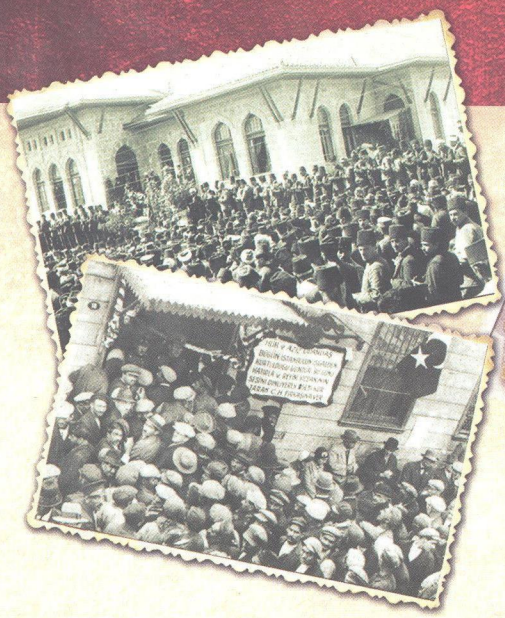
Yeniden siyasal toplumsallaşma; 161, 162

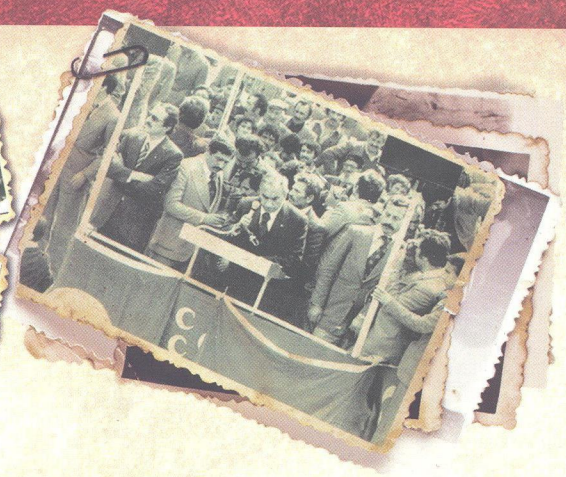
Yunan felsefesi; 109, 183, 190

Yurtseverlik; 419, 451, 559, 592, 608

Yurttaş-kul; 338

Yurttaşlık kültürü; 87, 91, 92, 93, 339





Bu çalışmada, Türk siyasal kültürünün temelini oluşturan millet ve milliyetçilik kavramlarının toplum tarafından nasıl algılandığı, Türk siyasal kültürünü meydana getiren dinamiklerin bu algılamayı ne şekilde etkilediği ve günümüz Türk toplumundaki milliyetçilik anlayışının, "millî bütünlüğü" sağlayabilme noktasında geçmişten günümüze nasıl bir değişim geçirdiği ele alınmıştır.

İlk olarak, kültür ve siyasal kültür kavramları çerçevesinde Türk siyasal kültürünün ana hatları çizilmiş, Osmanlı Devleti'nin Cumhuriyet Türkiyesi'ne bıraktığı siyasal kültür mirasının kodları çözümlenmeye çalışılmış, ardından bu teorik miras içinde millet, milliyetçilik ve Türk milliyetçiliği anlayışı tarihsel kökleri ile birlikte farklı kuramsal yaklaşımlar temelinde tartışılmış, özellikle Türk milliyetçiliğinin oluşumunda etkili olan unsurlar açıklanmıştır. Son olarak, Türk toplumunun millet ve milliyetçilik olgularına ilişkin algılarını belirlemek için gerçekleştirilen bir alan araştırmasının bulguları ve çözümlemeleri sunulmuştur.

Elinizdeki çalışma, kapsam ve içerik bakımından başvuru niteliğinde bir eser olmakla birlikte, Türk siyasal kültüründe millet ve milliyetçilik kavramlarının nasıl bir yöne evrildiği ve bu kavramlar ekseninde hangi konularda kırılmaların yaşandığı/yaşanabileceği yönünde önemli ipuçları vermektedir.

Ostim Mahallesi Turan Çiğdem Caddesi 36/3
Yenimahalle / ANKARA
Tel: (0312) 386 13 22 - Fax: (0312) 386 00 39
www.yargiyayinevi.com

yargı yayınevi®

9 786051 573595