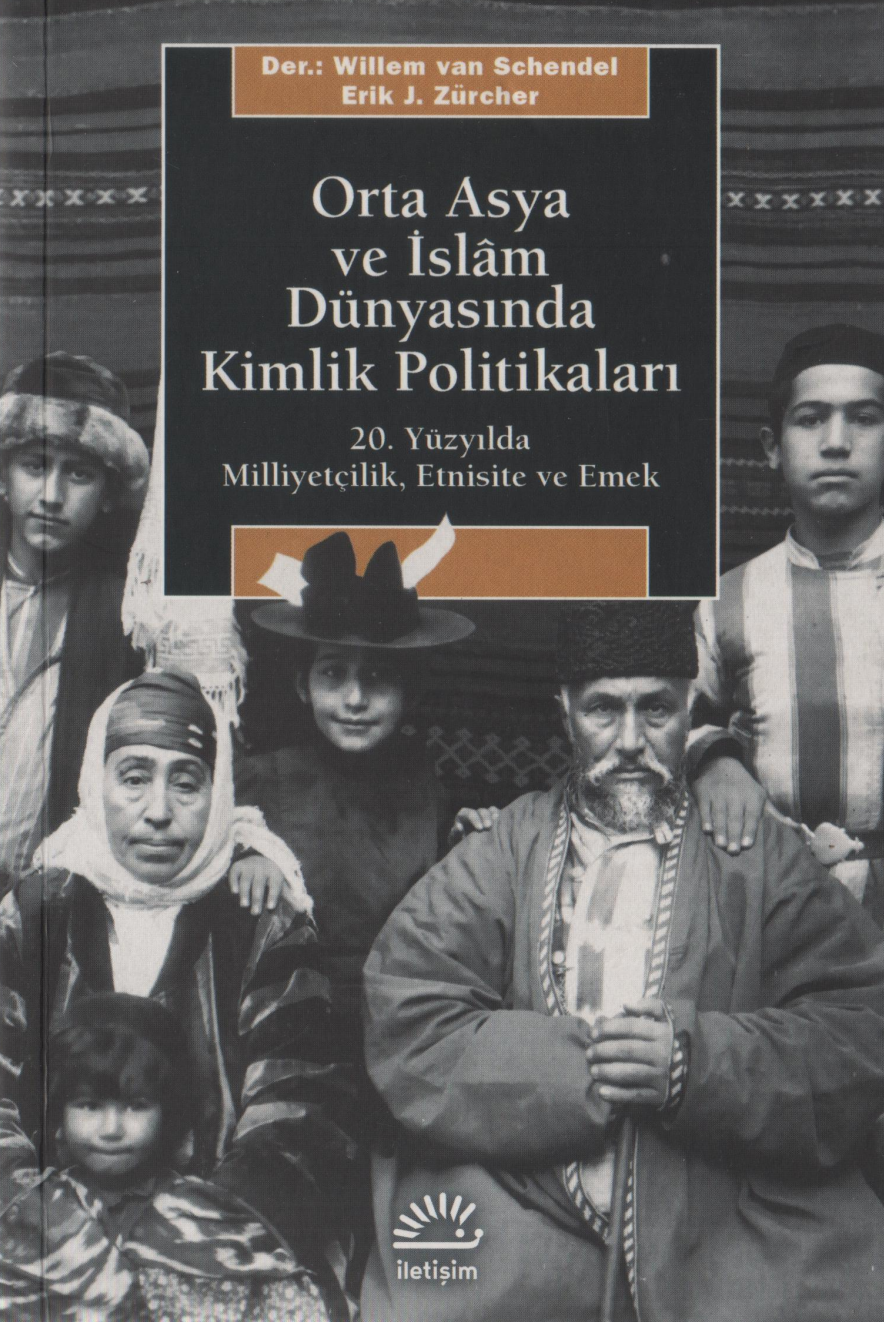
Der.: Willem van Schendel
Erik J. Zürcher

Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları

20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek



iletişim

Identity Politics in Central Asia and the Muslim World
Nationalism, Ethnicity and Labour in the Twentieth Century
© 2001, 2002 Willem van Schendel & Erik J. Zürcher
Bu kitabın yayın hakları I. B. Tauris Co. & Ltd.'dan (Londra) alınmıştır.

İletişim Yayınları 1014 • Araştırma-İnceleme Dizisi 165
ISBN-13: 978-975-05-0225-5
© 2004 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-2. BASKI 2004-2010, İstanbul
3. BASKI 2014, İstanbul

EDİTÖR Kerem Ünüvar
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Buhara'da bir Yahudi aile
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
WILLEM VAN SCHENDEL
ERIK J. ZÜRCHER

Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları

20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek

Identity Politics in Central Asia and the Muslim World
Nationalism, Ethnicity and Labour in the Twentieth Century

ÇEVİREN ***Selda Somuncuoğlu***

iletişim

WILLEM VAN SCHENDEL Doktorasını 1980'de Amsterdam Üniversitesi'nde tamamladı. 1980-1996 arasında Erasmus Üniversitesi Rotterdam'da karşılaştırmalı tarih dersleri verdi. 1996'dan beri Amsterdam Üniversitesi'nde modern Asya tarihi dersleri vermekte ve Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nde araştırmacı olarak çalışmaktadır. Yayımlanmış kitapları arasında *The Chittagong Hill Tracts: Living in a Borderland* (Bangkok: White Lotus, 2000; Wolfgang Mey ve Aditya Kumar Dewan ile birlikte) ve *Time Matters: Global and Local Time in Asian Societies* (Amsterdam: VU University Press, 2001; ed., Henk Schulte Nordholt ile birlikte) bulunmaktadır.

ERIC JAN ZÜRCHER 1953'te Leiden'de doğdu. Leiden Üniversitesi'nde öğrenimini tamamlayan Zürcher, aynı üniversitenin Türkiye Etütleri Bölümü başkanıdır ve öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. 2008'den itibaren Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nün direktörlüğünü yürütmektedir. Prof. Zürcher'in şu kitapları bulunmaktadır: *The Unionist Factor. The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)*, E.J. Brill, 1984 (*Milli Mücadelede İttihatçılık*, Türkçe'deki ilk baskısı, 1987; İletişim Yayınları, 2003); *The Progressive Party 1924-1925*, E.J. Brill, 1991 (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Türkçe'deki ilk baskısı, 1992; İletişim Yayınları, 2003); *Turkey, A Modern History*, I. B. Tauris, 1993 (*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, 1995); Mete Tunçay ile birlikte derlediği *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire (1876-1923)*, E.J. Brill, 1993 (*Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik [1876-1923]*, İletişim Yayınları, 1995); *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia 1775-1925*, I. B. Tauris, 1999 (derleme, *Devletin Silahlanması: Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik 1775-1925*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003); Donald Quataert ile birlikte derlediği *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic 1839-1950*, I. B. Tauris, 1995 (*Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950*, İletişim Yayınları, 1998); Willem van Schendel ile birlikte derlediği *Identity Politics in Central Asia and the Muslim World*, I. B. Tauris, 2001 (*Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları*, İletişim Yayınları 2004); Touraj Atabaki ile birlikte yazdığı *Men of Order. Authoritarian Modernisation in Turkey and Iran, 1918-1942*, I. B. Tauris, 2004.

TEŞEKKÜR

Bu kitap 14-16 Kasım 1997'de Antalya'da gerçekleştirilen "Ulustan Kopuş: 1920'lerden 1990'lara Orta, Güney ve Batı Asya'da Kimlik Politikaları" başlıklı seminere sunulan çalışmalardan derlenmiştir. Seminere verdikleri destek için Amsterdam'da bulunan Avrupa Bilim Vakfı Asya Komitesi ile Uluslararası Toplumsal Tarih Enstitüsü'ne teşekkür ederiz.

İçindekiler

Önsöz: Kopma, Bağlanma, Dışlama ve Asimilasyon: 20. Yüzyılda Devletler ve Uluslar
WILLEM VAN SCHENDEL - ERIK J. ZÜRCHER **7**

1. 'Sovyet Milliyetçiliği': Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras
BERT G. FRAGNER **23**

2. Azerbaycan'da Ulusun İnşası: Sovyet Mirası ve Karabağ Sorunu'nun Etkileri
SÜHA BÖLÜKBAŞI **49**

3. Başkasını Reddederek Kendini Yenilemek: Pan-Türkçülük ve İran Milliyetçiliği
TOURAJ ATABAKİ **89**

4. Tasarlanmış ve Parçalanmış Uluslar: Bengalliler ve Pakistan'ın Bölünmesi
TAZEEN M. MURSHİD **113**

5. Kim Ulustan Yana? Bangladeş'te Milliyetçi Söylem ve Kültürel Çoğulculuk Talepleri
WILLEM VAN SCHENDEL **141**

6. Afganistan'da Devlet Kurma Mücadelesi: Merkezileşme, Milliyetçilik ve Huzursuzluklar
GABRIELE RASULY-PALECZEK **191**

7. Sınıf Ulustan Vazgeçebilir mi? İran'da Milliyetçi Modernleşme ve Emek
ASEF BAYAT **237**

8. 'Fundamentalizm' (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı
ERIK J. ZÜRCHER **261**

Sonuç: Ulustan Kopuş
FEROZ AHMAD - JACOB M. LANDAU **279**

Önsöz: Kopma, Bağlanma, Dışlama ve Asimilasyon: 20. Yüzyılda Devletler ve Uluslar

WILLEM VAN SCHENDEL - ERIK J. ZÜRCHER

Milliyetçilik üzerine çalışmaları bulunan Eric Hobsbawm, Anthony Smith, Miroslav Hroch ve Ernest Gellner gibi öndegelen yazarların ortak görüşü, devletleri milliyetçi hareketlerin ortaya çıkardığını ileri süren çoğu milliyetçinin tersine, aslında ulusları yaratanların devletlerin kendileri olduğu yönündedir. Milliyetçilikle ilgili eserlerin çoğu Avrupa üzerine yazılmış çalışmalardır; oysa 20. yüzyılın başlarında Ortadoğu ve Orta Asya'ya bakıldığında dünyanın bu bölgelerinde önce politik yapıların oluşturulduğunu, politik birimleri öne çıkaran ulusal bilincinse daha sonra inşa edildiğini iddia etmek mümkündür. İki dünya savaşı arasında o bölgelerde yaşanan bu gelişmelerin yanı sıra, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Asya ve Afrika'da sömürgeciliğin sona erme sürecinde de eski sömürgeler için çizilmiş keyfi sınırlar içinde uluslaşmaya çabalayan çeşitli devlet örnekleri görülmüştür.

Kitapta yer alan makaleler, her biri milliyetçilik ile devletin nasıl biçimlendiği konusundaki tartışmaların canlı örnekleri olduğu halde nadiren karşılaştırılan Ortadoğu, Orta

Asya ve Güney Asya toplumlarındaki birbirinden farklı devlet ve ulus ilişkilerini ele alıyor. Kitap boyunca üstünde durulan çeşitli temalardan ilki, ulus devletlerin oluştuğu tarihsel yörüngelerdeki farklılıklar. Orta Asya ve Ortadoğu'da ulusları devletlerin yarattığı, milliyetçi hareketler ulusun oluşmasından çok önce gündeme gelmiş olsa da, 'kurulan' ulusların tasarlanmış olandan çok farklı yönlerde geliştikleri iddia ediliyor; tıpkı Türkiye Cumhuriyeti, Pehlevi dönemi İran ve Orta Asya ile Kafkaslar'daki Sovyet Cumhuriyetleri'nde olduğu gibi. Güney Asya'da ise devletler gerçek milliyetçi halk hareketlerinden doğmuş, ama bu devletler de yine sonradan kendi yorumları doğrultusunda bir ulus yaratmaya giriştiklerinden egemenliklerini tam olarak kuramamışlardır. Devletin oluşmasından önce varolan ulus anlayışı çevresinde sürdürülen mücadele hiç bitmemiş, baskıcı merkezi devlet yapısı, kısıtlı yurttaş özgürlükleri ve ekonomik sömürü düzeni sürekli eleştiriye tutulmuştur.

Devlet destekli ulus projelerinin dışlayıcı karakteri kitapta işlenen ikinci temayı oluşturuyor. Dilleri, dinleri veya üstünde yaşadıkları topraklar nedeniyle ulustan dışlanan veya ancak asimile edilerek içerilen gruplar, yapılan ayrımcılığa karşı tepkilerini hiç de kendilerinin belirlemedikleri bu dışlama-içerme çerçevesi içinde göstermektedirler. İzledikleri yol ise ulustan kopma veya ulusa bağlanma kutupları arasında dalgalanmaktadır. Bununla birlikte, işçi sınıfı kimlikleri nedeniyle ayrımcılığa uğrayan gruplar kendilerini ulus karşısında konumlandırmadan ama ulusu bir çıkar topluluğu olarak yeniden tanımlayarak mücadele etmektedirler.

Kitap üçüncü olarak kültürel çoğulculuk konusuna değiniyor. 20. yüzyılın sonunda çok sayıda devletin (örneğin, Türkiye, Azerbaycan, Afganistan ve Bangladeş'in) çoğulcu taleplere karşı siyasi değil askerî araçlarla mücadele etmiş olduğu konusuna dikkat çekiliyor. Hatta bazı durumlarda,

askerî müdahaleleri ulusun önderlerini de kapsayacak şekilde etnik temizliğe kadar vardıran halkın türdeşleştirilmesi girişimleriyle ilişkilendirmek mümkün. Belki de, hem devlet eliyle uluslaşmanın hem de muhalif ulus anlayışlarının giderek yükselmesinin ardında 'geçmişle baş edememe' (Nazi dönemi Almanya'sıyla ilgili tartışmalarda sıkça kullanılmış bir deyim) gibi bir durum söz konusudur.

Stalin dönemi Sovyetler Birliği, ulusun –bu durumda çok sayıda ulusun– devlet eliyle nasıl yaratıldığını gösteren iyi bir örnek. Bert G. Fragner makalesinde ('"Sovyet Milliyetçiliği": Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras') Stalin'den itibaren SSCB içindeki tüm uluslaın liderliğini üstlenen Sovyet yöneticilerinin Marksist düşünceyle uzak yakın hiçbir ilişkisi olmayan bir milliyetçilik modeli geliştirdiklerini iddia ediyor. Ona göre, Sovyet ülkeleri milliyetçiliği çağdaş tarihin verili bir kurumu olarak kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda bir yandan bilinçli olarak Sovyetler'e özgü bir milliyetçiliği teşvik ederken, bir yandan da Sovyet öncesinden kalan ya da sonradan ortaya atılan özerk milliyetçiliklerle mücadele etmiştir. Sovyet milliyetçiliği Moskova'da bulunan merkezi iktidarın belirlediği sınırlar içinde kalmak kaydıyla ulusların inşa edilmesine dayanıyordu. Cumhuriyetlerdeki 'ulusal' liderler Sovyet milliyetçiliği tarafından yönlendiriliyor, merkeze bağlı kaldıkları sürece kendi ulusal altsistemlerini oluşturma konusunda destekleniyorlardı. Fragner'a göre bu durum Orta Asya ve Kafkaslar'da eski Sovyet liderlerinin hâlâ iktidarda olmalarını ve ulusal liderliğe soyunmalarını da açıklamaktadır. Yani Sovyet milliyetçiliği yapısal olarak hiçbir değişime uğramadan günümüzde de sürmektedir. Bunun, Stalin tarafından geliştirilmiş en belirgin özelliği, yaratılmış olan ulusların kendi sınırları dahilinde egemen olmaları ve bu sınırların Orta Asya'da kurulmuş daha eski devletlerin coğ-

rafi konumlarıyla bir ilgisi bulunmamasıdır. Ne var ki, Orta Asyalıların zihinlerine kazılmış eski sınırlar hiç kaybolmamıştır. Sovyet sonrası devletlerde resmi milliyetçilik ile etnik gerçeklikler arasındaki ihtilafın yeni çatışmalara yol açıyor olmasının nedeni budur.

Süha Bölükbaşı'nın bölümü ('Azerbaycan'da Ulusun İnşası: Sovyet Mirası ve Karabağ Sorununun Etkisi') Sovyetler'in parçalanması sırasında Azerbaycan'da ortaya çıkan milliyetçi hareketlerin nedenleri ve sonuçları ile ilgili. Fragner'ın Sovyetler Birliği'ni oluşturan uluslar hakkında söyledikleriyle uyumlu olmakla birlikte, Bölükbaşı önceliği Fragner gibi Sovyet ideolojisine değil, daha çok güç dengeleri konusuna veriyor. Ona göre, Sovyet rejimi milliyetçiliğin serpilmesine hizmet eden çok uygun koşullar yaratmıştı. Gerçekten de, rejim Stalin döneminden itibaren etnik kimliklerin ifade edilmesini yasaklamış, ama bir yandan da tarihi, dili ve kültürleri çarpıtmak pahasına bölgesel milliyetçi kimlikleri güçlendirerek kendine özgü bir milliyetçiliği kışkırtmıştı. Kruşçev ve Brejnev dönemlerinde ise yerel parti seçkinlerine daha büyük yetkiler tanınmış, liderlere etnik simgeler ve kayırmacı yöntemler kullanarak halklarıyla bağlarını güçlendirme fırsatları verilmişti.

Gorbaçov göreve geldiğinde merkezi denetim iyice gevşemiş, Azerbaycan'daki komünist yönetimse iktidara sıkıca sarılmıştı. Milli kültürün yeniden canlandırılmasında, Ermenistan ile Dağlık Karabağ bölgesi konusunda 1988'de çığrından çıkan sorun (aslında sorunu Komünist Parti'nin kendisi çıkarmıştır) da dahil, milliyetçi kışkırtmaların tümü gündeme getirildi. Sonunda komünist idare düştü ve 1992'de pan-Türkçü milliyetçiler seçimle iktidara geldiler. Yeni 'muhalif' hükümet ne Dağlık-Karabağ sorununu çözmede ne de iç yönetimde başarılı olabildi, birkaç yıl içinde de eski parti seçkinleri yeniden iktidarı ele geçirdiler.

Sovyetler Birliği'nin kurulup Stalin'in uluslar politikasını uygulamaya koyduğu yıllarda, Türkiye Cumhuriyeti de toprakları üzerinde yoğun bir uluslaşma çabasına girişmişti. Cumhuriyet 1923'te, Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde Osmanlı devletinin özünü oluşturan toprakların paylaşılmasına engel olmaya çalışan ve Osmanlı-Müslüman dayanışmasıyla başlatılan Osmanlı-Türk ulusal direniş hareketi tarafından kurulmuştu. Cumhuriyetin ilk önderleri uluslaşma girişimlerini ortak dil, kültür ve ülkü ile simgelenen ortak Türk kimliği üzerine oturttular. Türk milletinin Orta Asya'daki eski dil ve toplumsal köklerine sürekli başvurulsa da, yeni Türk milliyetçiliği esasen toprak bütünlüğüne dayandırılıyor, cumhuriyetin sınırları içinde yaşayan halklar, Türk çoğunluğa zorla asimile edilmeye, ortak bir ulus altında birleştirilmeye çalışılıyordu.

İran'da ise, Mustafa Kemal'in Türkiye'de iktidarını perçinlediği aynı dönemde (1921-26), Rıza Han (Rıza Şah) önce iktidarı, sonra tacı ele geçirmişti. Kemalist uygulamalardan etkilendiğini söyleyebileceğimiz İran'daki rejim de, ülke topraklarıyla sınırlı bir İran milliyetçiliği başlatmıştı. Türkiye'deki gibi, burada da çok farklı diller konuşan halklar türdeşleştirilmeye çalışılmış, yine Türkiye'deki gibi tek bir 'ulusal' kimlik oluşmasından önce güçlü bir merkezi devlet kurulmuştu.

İran milliyetçiliğinin gelişimi genellikle Rıza Şah'ın yükselmesiyle ilişkilendirilir, oysa Touraj Atabaki ('Başkasını Reddederek Kendini Yenilemek: Pan-Türkçülük ve İran Milliyetçiliği') Rıza Şah'ın toprak bütünlüğü üzerine kurulu bu milliyetçiliği sıfırdan başlatmadığını gösteriyor. Ona göre, İran'ın 17. yüzyıldan beri sınırları değişmemiş toprakları (en azından batısında) üzerindeki köklü devlet geleneği, zaten İranlı aydınların ve siyasi seçkinlerin –ki bunlar çoğunluğu oluşturan Farsça konuşan toplumun üyeleri değil-

lerdir– zihinlerindeki haritanın sınırlarını belirliyordu. Atabaki, Birinci Dünya Savaşı sırasında (çoğunluğu güneydoğu Kafkasya ve kuzeybatı İran'da bulunan) Azeri Türkler içindeki pan-Türkçülerle İran milliyetçilerinin çatışmalarını ele alıyor; milliyetçilik tartışmalarında sık sık başvurulan dilsel ve etnik bağlar konusuna eleştirel yaklaşarak, daha çok bölgesel ve tarihsel etkenlerin önemi üzerinde duruyor.

Pan-Türkçülük Çarlık Rusya'sında yaşayan Türkler arasında başlamış, 1908'den sonra Osmanlı başkenti İstanbul pan-Türkçüler için önemli bir merkez olmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nun Almanya yanında Birinci Dünya Savaşı'na girmesiyle, siyasi önderler İran'ın kuzeybatısında ve Kafkasya'da yaşayan Türkçe konuşan halkları harekete geçirmek için pan-Türkçülüğü kullanmaya çalıştılar. Rus ordusu Ekim Devrimi ertesinde dağıldığında pan-Türkçü akımlar (kısa bir süreliğine pan-Türkçü partinin iktidara geldiği) Bakü'de belli bir taraftar bulmuşlardı, ancak Osmanlılar kuzeybatı İran'da bulunan aydınlarla siyasi seçkinler üstünde başarılı olamadı. Bölgedeki Azeri Türkler Osmanlı politikalarını kendi bütünlükleri ve İran devletinin devamı için tehlikeli gördüler ve İran milliyetçiliğini seçtiler. Azerice konuşan çok sayıda aydın İran milliyetçiliğinin ve cumhuriyet hareketinin gelişmesinde önderlik rolü üstlendi. Ancak Rıza Şah iktidarı ele geçirdikten sonra Azerbaycan dilini ve kültürel kimliğini baskı altına almaya çalışınca yeni çatışmaların yolu açılmış oldu.

Sovyetler Birliği'nin parçalanmasıyla ortaya çıkan durum ile savaş sonrasında Asya ve Afrika'da sömürgeciliğin kalktığı süreç arasında çeşitli benzerlikler var. Kitapta bunları karşılaştırma fırsatı bulabileceğimiz iki bölüm yer alıyor. Makalelerde sömürgecilik sonrasında Güney Asya'da yaşananlar, devlet oluşumu ile milliyetçilik arasındaki ilişkiler bağlamında ele alınıyor.

Güney Asya'da 20. yüzyılın ortalarına doğru iki devlet şoku yaşanmıştır. İngiltere'nin dev sömürgesi Hindistan süreç sonunda parçalanır. Hint milliyetçi hareketi birliğini koruyamaz. 1940'larda siyaset alanında birbirine rakip iki milliyetçi görüş vardır. Hindistan Ulusal Kongresi eski sömürge İngiliz Hindistanı'nın halkını tek bir ulus olarak, devlet iktidarından önemli bir pay alma peşindeki Müslüman İttifak ise, Müslümanlar ve diğerleri şeklinde iki ulus olarak görmektedir. Sömürgelikten çıkma sürecinin sonuna kadar federe bir devlet yapısı oluşturmak (Delhi'de kurulacak bir koalisyon hükümetinin şemsiyesi altında bir araya gelecek Müslüman çoğunluğun yaşadığı bölge ile Müslüman olmayan çoğunluğun bulunduğu bölge) neredeyse mümkün sanılırken, sonuç böyle olmaz. Sömürge birçok parçaya bölünür, ortalık sakinleştiğinde de iki ayrı devlet ortaya çıkar: Hindistan ve Pakistan.

Bu devletlerin başından beri kaderini belirleyen iki özelliğin altında bu hazin olaylar yatmaktadır: Bilinçli olarak inşa edilmiş, zor koşullar altında kazanılmış muhalif bir milliyetçilik ile birbiri ardına yaşanan yeni kopuşlar. 1.500 km'lik Hindistan toprağı ile sınır oluşturacak şekilde Batı ve Doğu Pakistan olarak ayrılmış büyük topraklar üzerine kurulu Pakistan'la ilgili iki makale bu konuları ele alıyor. Aslında her ikisi de, bir zamanlar Bengal sömürgesi olan Doğu Pakistan ile ilgili. Bengal'in batıdaki yarısı Hindistan'a katılmıştı. Pakistan'ın yeni yöneticilerinin zorlu görevi, bu bölünmüş topraklarda yaşayabilecek bir devlet kurmak ve bu yapıyı bir arada tutacak yeni bir ulus yaratmaktı. Kitabın yayımlanmasına vesile olan atölye çalışması sırasında Inayatullah Baloch'un (Heidelberg) da ileri sürmüş olduğu gibi, Pakistan hâlâ kendi kimliğini aramaktadır. Pakistan'ın bir ulus-devlet mi, yoksa çokuluslu bir toplum mu olduğu 1957'den beri tartışılmaktadır. Kuruluşundan itibaren mil-

yonların canına mal olmuş bu ideolojik tartışma hâlâ da sürmektedir. Pakistan devleti tek bir Pakistan ulusundan söz etmekteydi, ama devlet eliyle geliştirilen milliyetçilik, dışlayıcı ve hiyerarşik nitelikler taşıyordu, yurttaş-devlet ilişkilerine çözüm getirmekten uzak bir devletti. Nihayetinde Pakistan devleti parçalandı: Doğu Pakistan'daki seçkinler Pakistan ulusuna bağlanma koşullarını bulamayıp devletten koptular – Doğu Pakistan 1971'de bağımsız Bangladeş devletini kurmak üzere kanlı bir savaşla ayrıldı.

Tazeen M. Murshid sunduğu makalede ('Tasarlanmış ve Parçalanmış Uluslar: Bengalliler ve Dağılan Pakistan') 20. yüzyıl ortalarında Bengal halkının çoğunluğunu oluşturan Müslümanların hangi ulusa dahil olacakları konusunda farklı seçeneklerle karşı karşıya kaldıklarını gösteriyor. İngiliz Hindistanı'nın parçalanması sırasında Bengal'deki Müslümanlar kendilerini Hintli, Pakistanlı ya da Bengalli olarak kabul etme şansına sahiptiler. Yirmi beş yıl sonra, bu kez Pakistan dağılırken yine seçim yapmak zorunda kaldılar; ya Pakistanlı ya da Bengalli olacaklardı. Murshid, devlet oluşturmakla ulus oluşturmanın farklı yörüngeler izleyebildiğine, milliyetçi projelerin kısa zamanda ve hızla şekillendiğine, ama ulusların uzun süre parçalanmış olarak kalabildiğine işaret ediyor. Yaşanan üç ulus projesinden (Birleşik Bengal (1947), Pakistan (1940'lar-1971) ve Bangladeş (1952'den günümüze)) hareket eden Murshid, daha önce Hint ve Pakistan uluslarından vazgeçmiş olan Bengalli Müslümanların parçalanmış kimlik sorunlarını çözmede başarısız olduklarını, kimliklerinin akışkanlığını hâlâ koruduğunu ve hem devlet hem de muhalif siyasi güçler tarafından kolayca yönlendirildiğini iddia ediyor.

Aynı konuyu 1970'lerin sonundan itibaren ele alan Willem van Schendel ('Kimler Ulustan yana? Bangladeş'te Milliyetçi Söylem ve Kültürel Çoğulcu iddialar'), hem sömürge Hindis-

tan'ın taksimi hem de Bangladeş'in kuruluşu sırasında ulusal kimlik tartışmalarının aynı şiddetle sürmüş olduğunu gösteriyor. Bangladeş'te resmi ideolojiye katı bir Bangladeş milliyetçiliği hâkimdir, ama uyguladığı baskıcı yöntemler de çeşitli grupların ve seçeneklerin ortaya çıkmasına hizmet etmektedir. Bu seçeneklerden biri demokrasiyi ve toplumsal adaleti vurgulayan farklı bir milliyetçilik, diğeri ise siyasal İslâm'dır; üçüncü bir seçenek de kültürel çoğulculuk olarak belirmiştir.

Çoğulculuktan yana olanlar Bengal devleti kurmak isteyen Bangladeşlilere ve kültürel türdeşleşmeye karşı mücadele etmektedirler. Çoğulcu görüşler ağırlıklı olarak, hem Bangladeş'teki hem de Pakistan'daki (1947-71) siyasi süreçlerden dışlanmış olan Chittagong Yaylaları'nda yaşayan azınlık gruplar arasında yaygındır. Bu grupları temsil eden yazarlar Bangladeş milliyetçiliğinin altında yatan iki temel görüşün ikisine de –Müslümanların Hint egemenliğinden kurtarılmasına da, Bengal ulusunun yaratılmasına da– karşıdırlar.

Çoğulcu yazarlar Bangladeş'teki siyasi sistem eleştirilerini merkezileşme ve yurttaş özgürlükleri çerçevesinde yürüttükleri için hareketleri Bangladeş toplumunun demokratikleşmesi için itici bir güç olabilecektir. Bütün dünyada gündemde olan siyasal İslâm gibi, kültürel çoğulculuk da, başka bir açıdan, azınlık haklarının tanınması talebi nedeniyle evrenseldir; ve bu bağlamda her iki hareket de ulus-devlete karşıdır. Dolayısıyla, bu hareketlerin küreselleşen dünyada, 1971 öncesinde Pakistan'da güdülmüş olan uzlaşmadan uzak otoriter milliyetçilikle büyük benzerlikler gösteren günümüz Bangladeş milliyetçiliğine göre daha donanımlı olduğu ileri sürülebilir.

Murshid ile Schendel'in metinleri, Pakistan ve Bangladeş devlet seçkinlerinin daha fazla bölünme korkusuyla kendilerine özgü bir siyaset etme tarzı yarattıklarını gösteriyor. Kamu kurumlarının yetersiz olduğu Pakistan'da devleti

elinde bulunduran seçkinler ülkenin devamını baskıcı (ve askerî) bir ulus-devlet yaratarak sağlamaya çalışmışlardı. Ancak bu yöntem kısa sürede geri tepti ve siyasi dışlanma, ekonomik sömürü ve Batı Pakistan'ın kültürel egemenlik kurma girişimleri, Doğu Pakistan'da güçlü tepkiler doğurdu. Zorla asimile etme girişimleri başarısız oldu ve Pakistan devletinin giderek sertleşmesi tasarlanan Pakistan ulusu ülküsünü yıktı. Ama, 1971 yılında kanlı bir savaşla Pakistan tahakkümünden kurtulan bağımsız Bangladeş'in yöneticileri de kendilerinden önce gelenlerin hatalarını tekrarladılar. İnşa edilen baskıcı, askerî ve dışlayıcı devlet yurttaşların çoğunu yabancılaştırdı, halk başka seçenekler aramaya yöneldi ve bu yeni ulus projesi de tehlikeye girmiş oldu.

1970'lerin ortasında Bangladeş devleti Chittagong Yaylaları'nda kurulan muhalif ittifakın silahlı direnişiyle karşılaştığında 'demografik baskı' yöntemi izlemeyi denedi. Müslüman Bengalli köylüler Müslüman ve Bengalli olmayan yerel nüfusun içine yerleştirildiler. Nüfus yerleştirmeleri hem ayaklanmalara karşı başvurulan hem de uluslaşırken uygulanan eski bir yöntemdir ve bu yöntem her zaman, diğer grupları devletçe tanımlanmış ulusa asimile etmek için zor kullanacak, ulustan dışladığı kesimleri ise bazen etnik temizliğe bile uğratacak kararlılıkta güçlü bir devlet aygıtı gerektirmiştir. Bangladeş devletinin bu yolu izleyip izleyemeyeceği ya da bunu isteyip istemediği henüz belli değildir. 1980'lerle 1990'ların başında silahlı kuvvetler korkunç kıyımlar yapmaktan çekinmemiş, terör bir devlet politikası haline gelmiştir. Ancak son yıllarda Bangladeş devletinin muhalefetle siyasi araçlar kullanarak baş etmeye çalıştığı görülmektedir.

Afganistan'da gündeme gelen ve Gabriele Rasuly Paleczek tarafından incelenen süreçler Bangladeş ile benzerlikler gösteriyor ('Afgan Devleti'ni Kurma Mücadelesi: Merkezileşme, Milliyetçilik ve Hoşnutsuzluklar'). Rasuly Paleczek

19. yüzyıl sonlarından itibaren Afganistan önderlerinin Afgan ulus-devletini kurma çabalarını ve başarısızlıklarını anlatıyor. Afganistan'da güçlü bir ortak kimlik yaratılamamış, merkezileşme ve uluslaşma çabaları yeni yarılmalara ve ayrışmalara yol açmıştır.

Afganistan ile ilgili bu bölüm azınlık grupların en büyüğü olan Özbekler üzerine yapılmış bir çalışma ve üç ayrı konuya değiniyor: Etkin bir devlet denetimi ve ulusal birlik kurmayı amaçlayan Afgan devletinin politikaları; bu denetime ve tektipleştirilmeye karşı olan Özbeklerin izlediği yollar; ve Peştunların hâkim olduğu Afganistan'da Özbek kimliğinin inşası. Afgan devlet politikasının amaçlarından biri de Özbekleri baskı altına almak, Özbek topraklarında Peştun yerleşim yerleri kurarak Özbekleri bölmekti. Buna karşılık Özbekler de kendi bölgelerinde diğer Peştun olmayan ve farklı diller konuşan kavimlerle ittifak kurarak Peştun 'işgalciler'e direnmeye çalıştılar.

1980'lerle 1990'larda bu durum değişmeye başladı. Sovyet destekli komünist rejime karşı girişilen mücadeleye ve ardından gelen iç savaşa katılmaları, Özbekleri (ve diğer grupları) ulus sahnesine çıkardı; Afgan toplumunda ve politikalarında Özbeklerin eşitlik talepleri meşruiyet kazanmıştı. Güçlü bir Özbek etnik bilinci gelişti ve başlarda çeşitli kavimlerin kendi aralarında kurduğu ittifakların yerini etnik bilinç aldı. Afgan devletinden azınlık hakları talep eden siyasi hareketler tüm ülkeye yayıldı. Artık Özbekler farklı dilleri ve dinleri olan çok sayıda grubun Afgan ulusuna dahil olma taleplerini savunan başat grup konumundalar.

Dilleri ve toprakları yüzünden ulustan dışlanan kesimler yapılan bu ayrımcılığa karşı tepkilerini iki şekilde gösterirler: ya asimile olarak kendiliklerinden ulusa katılırlar ya da ayrılıkçı kimlik politikaları güderek kendi kendilerini ulustan dışlarlar. Farklı dilleri ve bölge kimlikleri olmayan grup-

larınsa başka seçenekleri vardır. Asef Bayat bu bağlamda işçilerin konumunu ele alıyor. 'Sınıf Ulustan Vazgeçebilir mi? İran'da Milliyetçi Modernleşme Çabaları ve Emek' başlıklı bölümde, ulusal kimlik ile etnik ve sınıfsal kimlikler arasındaki farklılıklar üzerinde duruluyor. Bayat'a göre etnik kimlikler, grupları devlet seçkinleri tarafından çizilmiş olan ulus sınırının dışına çıkarabilecekken, işçi sınıfı kimliği söz konusu olduğunda durum daha farklı. İşçilerin iktidar ve çıkar mücadelesi ulus devletlere karşı değil; işverenlerine ve uluslararası sermayeye karşı mücadele ediyorlar. Dahası, işçi sınıfı bilinci, haklar ve yurttaşlık söylemlerine eklemleniyor.

Bayat, 1979 yılında gerçekleştirilen İslâm Devrimi'nden sonraki dönemde İranlı işçilerin konumunu ele alıyor. İşçilerin İslâmî ve ulusal kalkınmaya ilişkin farklı görüşler savunmaya çalıştıklarını, işverenlerine ve hükümete karşı mücadele etmiş olduklarını, ama güçlü bir milliyetçiliği de savunmaktan geri kalmadıklarını ileri sürüyor. Devrim, emeğin ağır koşullarda disiplin altına alınmasına, bu yüzden emek militanlığının ortaya çıkmasına ve haklara dayalı yeni bir ulus anlayışı benimsenmesine yol açmıştır. İran'da işçi huzursuzlukları devletin ulusal projelerini ve ekonomik planlarını bozan önemli etkenlerden biridir. İşçiler doğrudan ulusa saldırmamışlar ama direnişleriyle farklı bir ulus tasarladıklarını göstermişlerdir. Onlara göre, kendilerini sömürenlerin üstüne gidilmemekte, halk sefalete mahkûm edilmektedir. Bayat, işçilerin kendi kimlikleri üzerinden tasarladıkları ulustan vazgeçmediklerini, böylece onu eleştirilebilecek bir kurum haline getirdiklerini ileri sürüyor. Yani, işçi sınıfına karşı hainlik yaptığı düşünülen gruplar işçilerin ulus tasavvurunda dışlanıyor, ulusun sınırları yeniden çizilerek bir çıkar topluluğu olarak şekillendiriliyor.

Son bölümde, Erik-Jan Zürcher Türkiye'deki iktidar seçkinlerinin güttüğü özgün bir dışlama biçimi üzerinde duru-

yor ('Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı: İrtica'). Kemalist uluslaşma projesini ele alan Zürcher, 1923'ten itibaren Türk ulusunun kurucu unsuru olarak tanımlanmış 'Türk ülküsü'nün ('Türk kültürü ve dili'nin yanı sıra) Kemalist modernleşme programının asıl temeli olduğunu ileri sürüyor. Ona göre, Türkiye'de Batı teknolojisi ile İslâmî değerler sisteminin bir aradalığına dayanan farklı modernleşme modelleri savunanlar, seksen yıllık cumhuriyet tarihi boyunca meşru siyasi tartışmalardan dışlanmışlardır. Asker ve bürokrasinin başını çektiği Kemalist seçkinler bu kesimleri siyasi ve entelektüel tartışmalara dahil edecekleri yerde, 'dinci muhalifler' (irtica) olarak damgalamışlardır. Çatışmalar genellikle (hem Kemalist seçkinler hem de Türkiye üzerine 'çalışanlar' tarafından) laiklik ile fundamentalizm arasındaki mücadele olarak sunulmaktadır. Oysa durum böyle değildir. Kemalist devlet, savaş sonrası dönem boyunca ve özellikle 1980'den sonra okul ders programlarına da giren kendine özgü devletçi ve milliyetçi bir İslâm anlayışı gütmüştür. Ama burada asıl yapılmak istenen dinin denetim altına alınmasıdır. 'Gericiler' ya da 'fundamentalistler' olarak adlandırılanlar ve bu nedenle gerçek Türk ulusundan dışlananlarsa tam da devletin dine ve diğer alanlara müdahalelerini soruşturanlardır.

Yukarıda kitapta yer alan tartışmaların tümünün üzerinden geçmiş olduk. İlk önce Türkiye ve İran gibi tarihsel ya da Sovyet Orta Asya ve Kafkaslar'da olduğu gibi amaçlanarak, bölgesel ve siyasi birlikler kurulmasına yönelik ulus anlayışlarını ele aldık. Örneklerin tümünde uluslaşmanın ancak içerme ve nihayetinde azınlıkların zorla asimile edilmesiyle mümkün olduğunu gördük. Azınlık grupların içerilmeyi talep etmek, kültürel çoğulculuk peşinde olmak, İslâmî dayanışmayla çoğunluk-azınlık yarılmasını aşmak veya çoğunluğun hâkimiyetindeki ulustan kopmak gibi çeşitli

seçimlerle karşı karşıya bulunduklarını ortaya koyduk. Ve son olarak da, ulus devletin dışlayıcı araçları nasıl kullandığını ele aldık. Güney Asya'da ulusları devletler yaratmamıştı. Pakistan ve Bangladeş belli bir ortak kimlik etrafında birleşen (Müslüman, Pakistanlı, Bengalli) halk hareketleri sayesinde ortaya çıkmıştı, ama sonradan bu devletler yurttaşlarının büyük bölümünün yabancılaşmasına yol açan dar anlamlı milliyetçilikler güderek baskıcı ve zaman zaman da askerî rejimler uygulamaya koyuldular. Oysa devletlerin hoşgörüsüz milliyetçilikleri azınlıkların kendi ulus bilinçlerinin gelişmesine hizmet ediyordu. Azınlıkların eşitlik ve yurttaşlık hakları talepleri görmezden gelindiğinde, bunlar arasındaki bazı grupların ulustan tamamen kopma girişimleri –tıpkı Türkiye'deki Kürtler, Sri Lanka'daki Tamiller, Hindistan'daki Kaşmirler ve Burma'daki Karen gruplarında olduğu gibi– kaçınılmazlaşmaktadır. Pakistan veya Bangladeş devletlerinin başına ilerde aynı şeyin gelip gelmeyeceği ise henüz belli değil. Kitapta ele alınan devletlerin en zayıfı olan Afganistan'da ise şimdilik Peştun iktidarının Taliban hareketi sayesinde merkezkaç güçleri denetim altına aldığı söylenebilir, ancak orada da (Taliban rejimine muhalif olan) Özbek ve Tacik toplumlarının Afgan devletine ne kadar süre bağlı kalacakları bilinmiyor.

Ortadoğu'nun ve Asya'nın 20. yüzyıl tarihinde ulus kavramının silinmez izleri vardır. Ulus fikri ve ulusların izlediği tarihsel yörüngeler ilerki sayfalarda ayrıntılarıyla ele alınacak. Dünya tarihini şekillendirecek kadar güçlü bir kavram olan ulus, 18. yüzyıl sonlarında Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkmıştı. Amerikan ve Fransız devrimlerinin ve onları izleyen İngiltere'deki Şanlı Devrim'in milliyetçiliği yurttaş hakları kavramı çevresinde kurulmuştu. Yurttaşlığa değil, devlet kurmaya öncelik veren Alman ve Slav milliyetçilikleri ile Orta ve Doğu Avrupa'ya yayılan ulus kavramı demok-

rasi ve özgürlük niteliklerini yitirdi. Milliyetçilik konusunda son yıllarda yapılan kuramsal çalışmalar, Avrupa imparatorluklarının sahip olduğu topraklarda sömürgecilere karşı gelişen milliyetçi hareketlerin ulus kavramını bir kez daha değiştirdiğini, yani milliyetçiliğin tekrar özgürleştirici ve demokratik bir ideoloji haline geldiğini gösteriyor. Bununla birlikte, burada ele aldığımız örnekler ara bir aşamanın daha olduğuna işaret etmekte: 20. yüzyılın ilk yarısını kapsayan dönemde Türkiye, İran ve Sovyet Orta Asya'da arka arkaya yeni uluslar kurulmuştur. Bu ülkelerin her birinde uygulamaya konulan uluslaşma projeleri baskıcı ve modernlikten yana devlet seçkinlerinin elinde önemli bir araç olarak kullanılmış, güçlü devletler kurarak ulusal bağımsızlığı korumak ama aynı zamanda sınırları çizilmiş topraklarda ve halk üzerinde denetimi sağlamak amaçlanmıştır. Ne yazık ki bazen bu projeler, Orta Asya ve Kafkaslar'daki Sovyet sonrası uluslar ile başka bir anlamda İran İslâm Cumhuriyeti'nde olduğu gibi, ancak önderler sahneden ayrıldıktan sonra gerçekleşebilmiştir.

Pakistan ve Bangladeş'te ulusun kaynağı daha farklıydı. Ulus her iki ülkede de, 20. yüzyıl ortalarında gündeme gelen sömürgecilik karşıtı bir anlayışı temsil eder. Ancak 20. yüzyılın sonuna gelindiğinde her ikisinde de güçlü bir 'resmi milliyetçilik' gelişti. Öyle ki, halen güdülen bu milliyetçiliği Ortadoğu ve Orta Asya'daki otoriter milliyetçilik biçimlerinden ayırmak oldukça güçleşmiştir. Belki de tek fark, Güney Asya'da muhalif gruplar arasında yaygın olan özgürleşmeden yana milliyetçiliğin mirasının yeniden toparlanan gücüdür. Ortadoğu ve Orta Asya'da güdülenin ise günümüz milliyetçiliğine herhangi bir özgürleştirici katkısının olduğunu söylemek çok zor.

1. 'Sovyet Milliyetçiliği': Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras

BERG G. FRAGNER

Sovyetler Birliği'nin çökmesi, ardından da dağılmasından beri Sovyet toprakları üzerinde milliyetçiliğin 'yeniden doğduğu' saptamasıyla sayısız eser kaleme alındı, çeşitli analiz ve spekülasyonlar yapıldı. Çoğu durumda da yazarlar, artık ortada olmayan 'Proleter Enternasyonalizmi'nin anavatanında, yani milliyetçi ideolojinin yok edildiğine inandıkları bir bölgede böyle tutumların, hatta fanatizmin yeniden doğmuş olmasına şaşırdıklarını dile getirdiler. Benim bu makaledeki amacım ise, Sovyet sonrası milliyetçiliğin Sovyet geleneğinden bir kopma değil, Sovyetler'in 'Ulusal Sorun'la ilgili yaklaşımının bilinçsizce sürdürülmesi olduğunu göstermek, buna ek olarak da, 'Sovyet milliyetçiliği' olarak adlandırabileceğimiz özgün bir milliyetçi tutum modelinin varlığını tartışmak.

Batılı akademik çevrelerde –en azından 1991'e kadar– genellikle Sovyet komünizmi ile milliyetçiliğin çeliştiği düşünülür, milliyetçilikle, etnik gruplarla ya da azınlıklarla ilgili Sovyet politikaları bu yönde değerlendirilirdi. Bunlar içinde, Sovyet imparatorluğunun milliyetçi isyanlar yüzünden

çökeceğini öngören ve birçok yönden Alexandre Bennigsen ve meslektaşlarının çalışmalarını izlemiş olan Hélène Carèrre d'Encausse'nin *L'Empire eclaté*[1] adlı eseri en ünlüsüdür. Sovyetler'in Ekim Devrimi'yle başlayan ve 1980'lere kadar süren dönemde milliyetçiliğe nasıl yaklaştığı konusunda daha derin ve özenli çalışmalarda da –örneğin Gerhard Simon'un *Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion*[2] adlı çalışması– sorun bir çelişki olarak ortaya konmuştur. Sovyet sisteminin milliyetçi tutumlara karşı olduğu ve ilke olarak farklı ulusları 'homo sovyetikus' modeli altında eritmeyi amaçladığı, dolayısıyla da milliyetçi yaklaşımları pek hoş görmediği düşünülmüştür. Batılı akademik çevrelerde milliyetçilikle ve ulusal sorunlarla ilgili Sovyet politikalarının böyle ele alınmasının geçmişi oldukça eskidir; Richard Pipes'ın *The Formation of the Soviet Union*[3] adlı eseri bu yönde yapılmış ilk çalışmalardan biridir. Sovyet tarihi bu tarz değerlendirmeler için uygun olmakla birlikte, Sovyet ve hatta Sovyet öncesi Bolşevik politikaların 'ulusal sorun' ile çok yakından ilgili olduğu, hatta sonraları tezat politikalar izlendiği bilinmektedir. Bu nedenle ben Sovyet sisteminin bir yandan milliyetçiliğin ilkelerini reddederek, ama öte yandan milliyetçi düşüncenin bazı yönlerini besleyerek, düpedüz milliyetçi ideolojinin gelişmesine katkıda bulunduğunu iddia ediyorum.

Bu iddia elbette, ne Sovyetler'in ve Marksist-Leninist ide-

---

1 Hélène Carèrre d'Encausse, *L'Empire eclaté: La Révolte des nations en URSS* (Paris, 1978).

2 Gerhard Simon, *Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion: Van der totalitären Diktatur zur nachstalinschen Gesellschaft* (Baden-Baden, 1986; İngilizce çevirisi: *Nationalism and Policy toward the Nationalities in the Soviet Union: Totalitarian Dictatorship to Post-Stalinist Society*, Boulder, CO, San Francisco ve Oxford, 1991).

3 Richard Pipes, *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism 1917-23* (Cambridge, MA, 1957).

olojinin etkisinde olup milliyetçi Sovyet politikalarını her yönüyle savunan yazarlarla; ne de Sovyetler'in cahillikle mücadele kampanyalarının sonuçlarından ve SSCB cumhuriyetlerinde az konuşulan dillerin standartlaştırılması çalışmalarından etkilenen (büyük bölümü dilbilimci) Batılı gözlemcilerce bu yönleriyle savunularak yazılan kitaplardaki eğilimlerle uyuşmaktadır. İdeolojik olarak Sovyet yanlısı olan yazarlar, 'Ulusal Sorun'u, Marksizm-Leninizm'in genelde politikaya, özelde de uluslara ve sorunlarına uygulanmasının mantıklı sonucu, yani, Sovyet ideolojisinin doğrudan uzantısı olarak ele almışlardır.

Benim amacım bunun tersini kanıtlamak. Sovyet tarihinin erken dönemlerinde Sovyet siyasi sınıf önderlerinin himayesinde özgün bir milliyetçi ideoloji modeli geliştirilmiştir. Ve bu ideolojik modelin Marksist düşünceden türetildiği konusunda kuşkularım var. Bence bu garip milliyetçi model ödünç alınmış birkaç nokta dışında, Marksist muhakemeden oldukça uzaktır. Örneğin, baskı altında bulunan ve baskı uygulayan uluslar ayrımı Marksizme ait değildir. Bu ayrım Marksizmden ödünç alınmış, sınıfın yerini ulus almıştır. Lenin'in 'iki yol' kavramı başka bir örnektir: Burada da ulusal kültürlerde bulunan olumlu ve ilerici eğilimlerle, tutucu ve gerici unsurlar arasında ayrım yapılır. Bunlardan ikincisi yok edilmeli, birincisi desteklenip geliştirilmelidir. Bu yaklaşımın, Benedict Anderson, Ernest Gellner veya Eric Hobsbawm'ın konuyla ilgili metinleri okunduğunda kolayca çıkarsanabilecek modernist veya özgürleştirici milliyetçilikle –burjuva, solcu veya romantik– yapısal olarak aynı olduğu açıktır. Bu durumda, kuşaklar boyu Sovyet siyasetçiler tarafından geliştirilmiş milliyetçilik kavramının özgün bir model olduğunu iddia edebilir, bunu da 'Sovyet milliyetçiliği' olarak adlandırabiliriz.

'Sovyet Milliyetçiliği'

Ayrıntılara girmeden önce, konuya nasıl yaklaştığımı açıklayayım. Akademik alanım Sovyet veya Doğu Avrupa tarihi değil. Daha çok İran'ın ve ona komşu bölgelerin modern-öncesinde ve modern çağlardaki toplumsal, siyasi ve kültürel tarihi üzerine odaklandım. Bu çalışmalar beni o zamanlar Sovyet Orta Asya denilen bölgeye yöneltti.[4] Doğu Müslüman Dünyası (Arap ülkeleri hariç) olarak adlandırılabilecek bu bölgelerin çoğunda 'zorla modernleşme' modelleri denenmiştir: Kemalist model, Krallık dönemi İran modeli, Pakistan örneği, ardından İslâmcı İran modeli ve son olarak Sovyet modeli. Sovyet modeli ile diğerlerini karşılaştırırken genellikle Sovyetler için Marksist-Leninist anlamda sınıf mücadelesinin önemi vurgulanır; diğer modellere ise milliyetçi (Kemalizm, Pehlevicilik ve 1920'lerde Kemalist modeli izleyen Afganistan), milliyetçi-dinci karma girişimler (Pakistan) veya yalnızca dinci (İslâmcı İran) girişimler olarak yaklaşılır. Bu tutumları yeniden ele alma ihtiyacı ortadadır. Çünkü uzun vadede, örneğin İslâmcı İran modelinin Batılı gözlemcilerin beklediğinden çok daha fazla milliyetçi unsurlar taşıdığı görüldü. Öte yandan Sovyet politikaları da, aslında Sovyet halkları içindeki milliyetçi tutumlara karşı pek düşmanca davranmamıştı. Tersine, Sovyet politikası ve politikacıları, bilinçli olarak, topraklarında yaygın olan çeşitli milliyetçi düşüncelerin gelişmesine yaratıcı katkılarda bulunmuşlardı. İşte bu özgün ideolojik bileşiğe –fazla kışkırtıcı kaçmayacağını umarak– Sovyet milliyetçiliği adını

4 Bert G. Fragner, 'Sowjetmacht und Islam: Die Revolution von Buchara', *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer*, ed. U. Haarmann ve P. Bachmann (Beirut, 1979), s. 146-66; ve Fragner, 'The Nationalization of the Uzbeks and Tajiks', *Muslim Communities Reemerge*, ed. Edward Allworth, Andreas Kappeler, Gerhard Simon ve Georg Brunner (Durham & Londra, 1994), s. 13-32.

veriyorum ve ilerleyen sayfalarda kabaca resmini çizmeye çalışacağım. Kanıtlamaya çalışacağım şey Sovyet milliyetçiliğinin varlığı; Sovyetler Birliği'nde milliyetçilik değil. Bu bağlamda, komşu bölgeleri de kapsayacak şekilde ama asıl olarak Orta Asya'nın geleneksel Müslüman bölgelerini ele alacağım.

Sovyet milliyetçiliği neydi? Sovyet milliyetçiliği olarak adlandırılabilecek bir şey var mıydı? Sovyet adı altında Sovyet politikaları ve ideologları tarafından yaratılmış, desteklenmiş, kışkırtılmış bir milliyetçilik olmuş muydu? Yanıtın 'Evet' olması gerek. Sovyet milliyetçiliği sınıf mücadelesi kavramından çıkarsanmamış –matematiksel anlamda onun türevi olmayan– tersine, Sovyet siyasi ideolojisi içinde var olmuş bağımsız bir kavramdı.

Sovyet Milliyetçiliğinin İdeolojik Öncülleri

Siyaset bilimci Theodor Hanf, Karl Renner ile Otto Bauer tarafından geliştirilen 'Ulusal Sorun'a Avusturya-Marksist çözüm modelini,[5] milliyetçi düşünce ve hareketleri devrimci süreçten ayırmak için Marksist kuramcılarca atılmış ilk adım olarak değerlendirmiştir. Söz konusu yazarlar Avusturya-Macaristan'daki etnik ve ulusal gruplar içinde süregelen tartışmaların ve hayal kırıklıklarının doğurduğu sorunların çözümü için, oldukça yenilikçi ama aynı zamanda revizyonist bir model öneriyorlardı. Hanf'a göre, Renner ve Bauer daha 20. yüzyılın başında, milliyetçiliğin harekete geçirme gücünün 'sınıf savaşımı' uğruna yok sayılamayacak kadar fazla olduğunu anlamışlardı. Onlar, o zamana kadar Marksistlerin yapmış olduklarının tersine, proletarya devri-

5 Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Viyana, 1907); Karl Renner, *Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen in besonderer Anwendung auf Österreich* (Leipzig ve Viyana, 1918).

mi düşüncesini canlandırmak için milliyetçiliği bastırmak yerine devrimci söylemden ayırmayı yeğlemişler, Marksist söylemin gereklerini yerine getirmeye çalışırlarken aslında Marksist düşüncenin dışına düşen bir model ortaya koymuşlardı. Model Habsburg krallığı içindeki çeşitli grupların idari ve siyasi birimler olarak organizasyonuna dayanıyor ve topraklarını ayırmak yerine, bu gruplara ulusal özerklik ve kimlik konularında bireysel ve siyasi haklarını tanıyordu. Zaten Avusturya-Macaristan'da etnik ve ulusal kavramlar doğrultusunda örgütlenmiş Sosyal Demokrat Parti'nin (öteki partilerin de) yapısında da bu düşünce vardı.

Marksist düşünce çerçevesi içinde 'Ulusal Sorun'un çözümünü sınıf mücadelesinden ayrı tutma konusu Stalin'in 'Marksizm ve Ulusal Sorun' (1913) adlı makalesinde yeniden üretilmiştir. Eser aslında Birinci Dünya Savaşı'ndan önce tüm dünyada Marksist düşünürlerin büyük ilgisini çekmiş olan Renner ile Bauer'in tezlerini çürütmek için yazılmıştı. Etnik, dilsel ve ulusal düzen açısından Avusturya-Macaristan'la benzerlik gösteren Rusya'da aydınlar bundan özellikle etkilenmişlerdi. Stalin 1912'de eserini kaleme almak için birkaç ay Viyana'da kalmış, bu konuda 'Marksist' bir eser yaratmayı amaçlamıştı. Renner ile Bauer'in programında, hem Rusya Sosyal Demokrat (Bolşevik) İşçi Partisi'nin (RSDİP) yapısına, hem de milliyetçilik sorununa çözüm olabilecek ama Lenin'in 'Demokratik Merkeziyetçilik' kavramıyla pek uyuşmayan bazı noktalar vardı: 'Avusturya-Marksist' kavrayış ile Lenin'in düşüncesi, yani Lenin'in ulusal veya etnik özellikleri dışarda bırakacak şekilde türdeş, tamamen Rus, devrimci bir Parti inşa etme çabaları, çelişiyordu. RSDİP'nin ikinci parti kongresinde (1903) Lenin Rusya'daki başka bir sol partinin –Litvanya, Polonya ve Rusya'da faaliyet gösteren Genel Yahudi İşçi Konfederasyonu, Bund'un (Bund, Yahudi Almancasında konfederasyon

anlamına geliyor)– liderleriyle ters düşmüştü. Radikal ve devrimci bir parti olan Bund taraftarları partinin adında da belirtilen ülkelerde kendi isimleriyle ve bir Yahudi partisi olarak örgütlenmekte ısrar ediyorlardı.[6] Bu nedenle toprakların ayrılmasına her yönüyle karşıydılar – yani Renner ile Bauer'in ilkelerine yakındılar. Lenin ve Bund taraftarları arasındaki bu tartışma, Avusturya-Marksist kavrayış aleyhindeki tartışmaları derlemek üzere Stalin'in Viyana'ya gönderilmesini belki de zorunlu kılmıştı.

Yukarıda anılan Stalin'e ait, 'Marksizm ve Ulusal Sorun'[7] adlı makale bu süreçte yazıldı. Başlığı bile Otto Bauer'in *Ulusal Sorun ve Sosyal Demokrasi* adlı eserine serzenişte bulunmak üzere yazıldığını ortaya koyuyor. Stalin dikkate değer yetenekte bir filozof ya da tahlilci olmadığı için bu makalenin birçok bakımdan Renner ile Bauer'in düşüncelerinden çok daha sığ olması hiç de şaşırtıcı değil. Stalin toprakların ayrılması sorunu gibi bazı noktalarda Bauer ile Renner'a karşı güçlü iddialarda bulunsa bile, çoğu yerde herhangi bir atıfta bile bulunmadan ulus ve milliyet konusunda Avusturya-Marksist ifadelere yer veriyordu. Avusturya-Marksistlere Sovyet yazarlarca çoğu kez yöneltilen revizyonizm suçlaması neredeyse tamamıyla Stalin'in eseri için de geçerlidir. Stalin kalkınmış bir 'ulus' konusunda kendisini dört ilkeyle sınırlıyordu: ortak dil, ortak vatan, ortak ekonomi ve ortak zihin yapısı ile psikolojik nitelikler ('ulusal karakter'). Tarafsız bir gözlemle baktığımızda bunun etkileyici bir program olmadığını –hele de 20. yüzyıldan önce tüm dünyada yazılmış bütün o ideolojik metin ve kitapları düşünecek olursak ve üstelik, özellikle Marksist olan her-

---

6 Monika Schäfer, *Nationalitätenpolitik der KpdSU in Geschicte und Gegenwart* (Berlin, 1982), s.19, *W.I. Lenin - Werke* (Berlin, 1955-72) cilt 6, s. 329'dan alıntı.

7 Almanca çevirisini kullandım, 'Marxismus und nationale Frage' (Viyana: Stern-Verlag, tarihsiz).

hangi bir şey söylenmediğini hesaba katarsak– itiraf etmek durumundayız.

Sonraki yıllarda Stalin'in görüşleri Lenin tarafından desteklenip onaylandı. Devrimden sonra Stalin Sovyet uluslar politikası konusunda önde gelen isimlerden biri oldu. Sovyet milliyetçiliği sürekli Stalin'in temel düşüncesini tekrarlayarak adım adım ilerledi ve İkinci Dünya Savaşı sırasında 'Sovyet yurtseverliği'nin icadıyla gelişimini tamamladı.[8] Ancak temelleri çok daha önce atılmıştı.

Theodor Hanf'ın Renner ile Bauer'in Avusturya-Marksist programı için belirttiği gibi, erken Leninizmde ulus ve milliyet sorunları sınıf mücadelesinden ayrı düşünülüyordu. Amaç, sınıfsal çözümlemede milliyetçiliği altyapı üstyapı ilişkisine doğrudan bağlı olmayacak bir unsur haline getirmekti. Bu, belirli koşullar altında milliyetçiliğin proleterya devriminin amaçlarına bile hizmet edeceği anlamına geliyordu. Lenin, Stalin ve onu izleyenler milliyetçiliği modern tarih içinde değişken değil, sabit ve verili bir durum olarak kabul ettiler. Sovyet politikalarının amacı milliyetçiliği söküp atmak değil, tersine milliyetçi bir söylem içinde ona hâkim olmak ve bu egemenliği hem SSCB içinde hem de bütün Sovyet bloku içinde tekelleştirmekti. Moskova yönelimli Komünist partiler yoluyla dünyanın her yerindeki milliyetçi söylemler üzerinde tam bir üstünlük sağlamak amaçlanıyordu. Lenin'in baskıcı (gerici) ve savunmacı (ilerici) milliyetçilik ayrımı 'iki akım' kuramıyla canlandırılarak milliyetçiliği tamamıyla destekler bir teze dönüştü. Bu kavrayış basit olarak şunu söyler: Her etnik unsurun, her ulus ya da etnik halkın kültürel mirası içinde iki ayrı akım bulunur. Asli proletarya geleneği (olumlu, 'iyiler') ve sömürücü ve baskıcı gelenek (gerici, 'kötüler'). Bu kavrayışa gö-

8 Erwin Oberländer, *Sowjetpatriotismus und Geschichte* (Köln, 1967).

re, sınıf mücadelesi hiçbir şekilde milliyetçiliği tamamen dışlamayacak, en azından iyi milliyetçiler gelmekte olan devrimci çağda yoldaş kabul edileceklerdi. Tarihi bu şekilde yorumlayan Sovyetler, kitleleri harekete geçirici bir aygıt olarak milliyetçiliği üretmeyi hiçbir zaman bırakmamışlar, tersine, milliyetçiliğin bu özgün biçimini yeşertmek için çok fazla politik ve ekonomik enerji harcamışlardır. Bu bağlamda Sovyet siyasi düşüncesinde sınıf mücadelesi ile milliyetçilik arasında temel bir çelişki olmadığı açıktır.

Sovyet milliyetçiliği 20. yüzyıl boyunca tüm dünyada güçlü bir etkiye sahip olmuştur, hâlâ da öyledir. Dünyanın birçok yerinde solcu ve Sovyet yanlısı politik tutumların ya da en azından açıkça Sovyet karşıtı olmayan tutumların, geleneksel romantik milliyetçilikle ciddi şekilde harmanlandığına tanık olmaktayız. Bu, Soğuk Savaş sırasında Sovyet politikalarının önemli bir kazanımıydı. Basklılar ve Katalanlar, İrlanda hareketi ve Batı Avrupa'dan Yunanistan'a kadar çeşitli İkinci Dünya Savaşı sonrası faşizm karşıtı milliyetçilikler, hatta Avusturya milliyetçiliği gibi olgular, tümü Soğuk Savaş'ın sıcak dönemleri boyunca, en azından aracı unsurlar olarak, Sovyet çıkarlarına hizmet etmiştir. Günümüzde de Arap ve Filistin milliyetçiliği, özellikle de Kürt milliyetçi söylemi Sovyet milliyetçi gelenek tarafından derinden etkilenmektedir. Üçüncü Dünyacılık da bu kavrayışın meyvesidir, ama biraz tersine çevrilmiş şekliyle: Üçüncü Dünyacılar milliyetçiliği sınıf mücadelesinden ayırmakla kalmazlar, aynı zamanda milliyetçiliği Hegelci bir sentezden geçirerek sınıf mücadelesinin yerine koymaya çalışırlar.

Sovyetler'in kendi gerçeklikleri bağlamında milliyetçilikle savaşmış oldukları şeklinde geriye dönük bir değerlendirme yaparken dikkatli davranmamız gerekir. Sovyetler kendi milliyetçilik anlayışlarına ters düşen özerk milliyetçiliklerle savaşmışlardır. Yapısal olarak Sovyet milliyetçiliği-

nin en önemli ve tipik özelliği bu kavram bağlamında yapılmış olan keyfi icat ve yorumlardır. Sovyetler Birliği içinde Sovyet milliyetçiliğinin tek görevi Sovyet halklarınca yaratılmış olan ulusal birimleri desteklemekti. Bu birimler Sovyet politik sisteminin ayrılmaz parçaları olarak algılanıyordu, ama birimler de kendilerini denetimsiz birer siyasi güç ya da bağımsız ülkeler gibi değil, işlevsel uluslar olarak algılamalı ve öyle davranmalıydılar.

Sovyet Milliyetçiliğinin Özellikleri

Bu ideolojik öncüllerin sonuçları neler olmuştur? Sovyet anlayışına göre, her ulus kendi toprağına sahip olmalıydı. Toprak ayrımı, Stalin'in Ulusal Sorun'a ilişkin tezinden kaynaklanan bir zorunluluktu. Dolayısıyla, ulusal azınlıklar vs. için bu koşulu reddeden Renner ve Bauer'in kuramıyla kesin olarak çelişmektedir. Sovyet sisteminde sınırların tayiniyle ilgili kararlar, tıpkı ekonomik konular ve planlama gibi, Moskova'daki merkezi iktidarın yetkisindeydi. Sovyet iktidarı, kendi ütopik insan ve toplum mühendisliği görüşleri doğrultusunda planlı habitatlar ve biotoplar (yaşam alanları) yaratmış, ülkeler için topraklar tahsis etmişti.

Bu nedenle Sovyet milliyetçiliğinde ulusal bağımsızlık kazanmak amacıyla doğrudan siyaset yapmak veya ulusun kendi başına ekonomik büyümesini sağlamak gibi bir şey söz konusu değildi. Ama ulusal liderlere başka bir görev düşüyordu: Ülkenin toprak, dil (düzeltilmiş ya da en azından standartlaştırılmış) ve iç idaresinde kendine özgü ortak kimliğini oluşturmak. Bu görevler dizisinin en başında da Sovyet çerçevesi içinde ve başkalarıyla karıştırılmayacak biçimde özgün ve farklı bir kültür geliştirmek geliyordu. Bu nedenle Sovyet milliyetçiliği sanıldığı kadar tektipleştirici değildi: Sovyetler içinde ulusal çelişkilerin varlığı, toprak

ihtilafları, kültürel miras konusundaki farklı yorumlar (Farabi Kazak mıydı? İbn-i Sina Tacik miydi, Özbek miydi? Biruni kimlerdendi? gibi) kabul ediliyordu.[9] Ama bu sorunların çözümü, verdiği keyfi kararlarla merkezi iktidarın elindeydi. Bütün bunlar Sovyet milliyetçiliğinin 'Demokratik Merkeziyetçilik' olarak adlandırılan siyasi yapı içinde belirlendiğinin göstergeleridir.

Toprak ilkesi hem zemin hem de zaman bağlamında ülkelerin tarihini de kapsıyordu: 'Urartu yalnızca Ermeni toprağının değil tüm Birlik'in en eski devletiydi (bu nedenle de Sovyet devletinin ilk öncüsüydü)',[10] 'Gence'li Nizami Azerbaycanlı bir şairdi', vb. Gürcü dilbilimci Nikolai Marr'ın dünya tarihinde hiçbir zaman göç olmadığını ileri sürdüğü garip –aşırı dememek için garip diyorum– kuramı ise,[11] olumsuz sonuçlarının ardından birkaç yıl sonra, Stalin'in hayatta olduğu yıllarda, resmen reddedilmişti. Ancak bu görüş Sovyetler Birliği içinde, akademik çevrelerde ve hatta halk arasında bile, ulusal söylemlerden hiçbir zaman yok olmadı. Sovyetler Birliği zamanında çok bilinen bir fıkrada, bir Gürcü ile bir Ermeni ilk insanın hangi ulusa ait olduğunu tartışırlarken, Ermeni'nin kendilerine ait olduğunu, hatta ilk atalarının adının 'Orangutandan gelen' olduğunu, Gürcü'nünse kendi atasının adının 'Şempanzeden gelen' olduğunu iddia ettiği anlatılır.

Bu fıkra Sovyet milliyetçiliğinin amaçlarına hizmet eden

---

9 Yuri Bregel, *Notes on the Study of Central Asia* (Bloomington, 1996), s.11.

10 Sovyetler Birliği'nin resmi tarihine göre Urartu Sovyet topraklarındaki en eski devlet örgütüdür: Michail Heller ve Alexander Nekrich, *Geschichte der Sowjetunion*, cilt1, 1914-1939 (Kānigstein/Ts, 1981), s. 2.

11 Marr'ın düşünceleri ve bunun Sovyet tarih araştırmalarındaki etkisi konusunda ilginç açıklamalar Bregel'in *Notes on the Study of Central Asia* adlı kitabında (s.13) bulunabilir. Bregel, kabul etmediği halde kitabında Marr'ın kavramlarını kullanan Sovyet (Rus) oryantalist ve tarihçi Aleksandr Iakubovskiy hakkında etkileyici bilgiler vermektedir.

örnek bir hikâyedir. Herhangi bir bölgeye ilk yerleşenler üzerine yazılmış binlerce kitap ve araştırma makalesinde de benzer görüşlere yer verilir: Belirli bir bölgede halen yaşamakta olan nüfusun ırksal özellikleri, Antların ilk Rus halkı olup olmadığı, ilk bulguların brakisefallara ait olup olmadığı gibi konular sıkça tartışılır.

Sovyet milliyetçiliğinde, Rus olmayan uluslara kendi tarihlerinde iz bırakmış siyasi kahramanlarını yaratma izni verilmemiştir: Büyük Petro'nun veya Ivan Grozni'nin bir eşi daha olamazdı. Ama Bohdan Hmel'nickii Ukraynalı bir kahramandı, çünkü Ukrayna'nın Rusya ile birleşmesini kabul eden oydu. Tanınmış Özbek tarihçilerden İbrahim Muminov, Timur'un Özbek tarihinde 'ilerici' bir rol üstlenmiş olduğunu öne sürdüğündeyse akademik görevine son verildi. Muminov, şimdi Özbekistan'ın bir parçası olan Semerkand bölgesini birleştirme çabalarından dolayı Timur'un modern Özbek cumhuriyetinin öncüsü olduğunu iddia ediyordu. Saygı duyulan bir tarihçi olan Oktay Efendiyev'in 'Azerbaycan'ın kurucusu' olarak tanımladığı Şah İsmail Kazatay'ı çoğu Azerbaycanlı öncelikle devrimci bir şair ve halk önderi olarak kabul eder; Kazatay bir süreliğine politikaya girmişse de sonraları bu alandan çekilip büyük bir şair olarak yaşamıştır. Çağdaş Moğol tarihçileri de Cengiz Han ve Moğol tarihindeki yeri konusunda giriştikleri yeniden değerlendirmeler nedeniyle sürekli eleştiriye uğramışlardır.

Batı'da, Alexandre Bennigsen ve grubunun etkisiyle, eski Sovyetler Birliği içindeki her milliyetçi olgunun Sovyet ve komünizm karşıtı olarak anlaşılma eğilimi vardı. Bence bu, eleştiriyi hak eden yanlış bir algılama, hatalı bir akademik tavırdı. 1991 yılında SSCB'nin çözüldüğü dönemde birçok ulusal cumhuriyet liderinin tutumunun da gösterdiği gibi, genellikle Sovyet 'état eclaté (Hélène Carrère-d'Encausse) için çok tehlikeli görülen Sovyet ülkelerindeki milliyetçilik,

hiçbir şekilde Sovyet karşıtı değildi. Sovyet milliyetçiliği yönlendirici olmakla birlikte, ulusal önderlere siyasi bağımsızlık dışında çok geniş haklar tanımıştı. Yöneticiler içerdeki politik iktidarlarını dışardan gelenleri bertaraf ederek kurabiliyor, kendi altsistemlerini yaratabiliyorlardı. 'Özbek Mafyası' gibi bir olgu karşısında Özbek lider Şeref Raşidov'a Sovyet milliyetçiliğinin sunduğu geniş yetkiler konunun doğru dürüst ve yeterli bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak bir örnektir.

Sovyet milliyetçiliğinin diğer önemli ve özgün nitelikleri şöyle sıralanabilir:

1) Ulusal (idari, etnik, dilsel ve 'kültürel') kimlik üzerine oturtulan milliyetçilik, kitleleri harekete geçiren çok önemli bir unsur olarak (belki de en önemlisi) kabul ediliyordu. Sovyet yönetimi elbette bu aracı kullanmaktan sakınmadı.

2) Tüm milliyetçilik biçimleri gibi, Sovyet milliyetçiliği de zorla modernleştirme sürecinin ayrılmaz, hatta ümit bağlanan bir aracı olarak algılanıyordu.

3) Bu milliyetçiliğin temel fikri ve imgelemi eskiye dayalı (Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönemlere) yerel bir milliyetçilikten veya etnosantrik düşünceden kaynaklanmıyordu; sonradan icat edilip Sovyet halklarına sunulmuş, zorla armağan edilmişti.

4) Sovyet milliyetçiliğinin toprak ayrımına verdiği mutlak değer bağlamında, standartlaştırılmış dilleri de dahil, dışardan müdahaleyle icat edilip kurulmuş ülkeler için ulusal topraklar yaratmak zorunluydu. Yani, Sovyetler'in insan mühendisliği projesinde Sovyet milliyetçiliği merkezi bir unsurdu. 'Vatan toprakları'na verilen ideolojik değer, Stalin'in Nisan 1917'ye kadar Rusya halklarının onda dokuzunun devrimci Rusya sınırları içinde kalmayı yeğleyeceğini düşünmesinden, ama Ekim Devrimi'nden sonra ayrılma yanlısı ulusların girişimlerini 'karşı-devrimci' olarak ilan et-

mesinden de bellidir.[12] Birliği oluşturan cumhuriyetlerin topraklarının ayrılma sebebi, tam da bu nedenle, kayıtsız şartsız milliyetçiler ile her çeşit milliyetçiliği reddeden Bolşevik sertlik yanlıları arasında 'ortada bir konuma' sahip olan Stalin'dir. Etkisizleştirilmiş gibi görünen milliyetçilik, birdenbire Sovyet milliyetçiliğinin en temel önkoşulu haline gelir. Stalin ikinci bir adımla, 1929 yılında, kendisi ve onu izleyenler tarafından sürekli reddedilmiş olsa da, Avusturya-Marksistlerinin (Renner ve Bauer) düşüncelerine fiilen çok yakın olan 'Sosyalist Ulus' kavramını ortaya atar. 'Sosyalist Ulus', 1960'lar ve sonrasında Sovyet ideologları arasında büyük bir kuramsal önem kazanır. Bu da, Sovyet milliyetçiliğinin aslında Marksist düşünceden ne kadar uzak, dar ve katı olduğunun açık bir göstergesidir.[13]

5) Sovyet milliyetçiliği rakip milliyetçi düşüncelere karşıdır ama ilke olarak milliyetçiliğin kendisine karşı değildir. Amacı milliyetçi söyleme egemen olmak, tekeline almaktır.

6) Sovyet milliyetçiliği uzun bir dönem Sovyet bloku dışında da etkin olmuş, Soğuk Savaş yılları boyunca Batı'nın kültürel söylemlerinde önemli bir unsur olarak yer almıştır.

Sovyet Milliyetçiliği ve Sovyet Sonrası Orta Asya ve Kafkas Cumhuriyetlerindeki Etkisi

Bu konudaki tartışmalar çok boyutlu, ama ben eski Sovyet topraklarında şimdiki durumun bazı yönlerini ele alacağım. İzleyen bölümler temel olarak Özbekistan, Tacikistan ve Azerbaycan'la ilgili gözlemlere dayanıyor.

Temel düşüncem Orta Asya ve Kafkasya'daki eski Sovyet cumhuriyetlerinde güdülen günümüz milliyetçi devlet poli-

12 Simon, *Nationalismus und Nationalitätenpolitik*, s. 35.

13 *Aynı eser*, s. 154-6.

tikalarının henüz köklü değişikliklere uğramadığı yönünde. Söz konusu cumhuriyetler Sovyet milliyetçiliğini yapısal olarak sürdürüyorlar.

Toprak ayrılığı ilkesi bu ülkelere Sovyet milliyetçiliğinden kalan en temel mirastır. Azerbaycan Cumhuriyeti'ndeki tartışmalı bölge Karabağ ile Gürcistan'daki didişme dışında, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler denilen Birlik ülkelerinin sınırları değişmemiştir. Ermenistan'ın Azerbaycan'a ait olan Karabağ üstünde hak iddia etmesi bir yana bırakılırsa, ülke toprakları konusundaki görüş ayrılıklarının çoğu başkalarına karşı değil, cumhuriyetlerin kendi içinde dile getirilmektedir. Birleşik Devletler Topluluğu ülkelerinin çoğunda gündemde olan siyasi gelecek tartışmalarına ve bazı çatışmalara karşın, toprak bütünlüğü henüz bozulmamıştır. Toprak ve sınırların değiştirilmesi doğrultusunda dikkate değer girişimler yalnızca Tacikistan'da gözlenmekte, ama orada bile henüz Semerkand ve Buhara'nın Özbekistan yerine Tacikistan'a bağlanması için resmi bir talep gündeme getirilmemektedir – bu kentler başından beri 1924-5'te kurulan Özbekistan'a aittir (Tacikistan'ın kuruluşu ise 1926 veya 1929'dur). Özbekistan ile Tacikistan'ın ulus devletler olarak kurulmaları Sovyet yönetiminin ilk yıllarında merkezi iktidarın aldığı en akıldışı kararlardan biridir. Azerbaycan ise bir siyasi birlik olarak Kafkaslar'ın güneyinde, Sovyet iktidarının kurulmasından iki yıl önce ortaya çıkmıştı. Azerbaycan'a toprak egemenliği tanınması, suni olarak yaratılan Özbekistan'dan daha mantıklıdır: Azerbaycan, Müslüman nüfusu sayesinde Ermenistan'ın ve bir ölçüde de Gürcistan'ın emellerine karşı korunması gereken bir Kafkas cumhuriyeti olarak görülüyordu.

Tarihi hiçe sayarak yapılmış başka bir akıldışı saldırı da Azerbaycan'ın adlandırılmasıyla ilgilidir. Eski Azerbaycan'ın sınırları kuzeyde yalnızca Nahçivan toprakları dola-

yısıyla Aras Nehri'ni kesiyordu. 1918'den önce, Lenkoran ve Astara bile asıl Azerbaycan'a değil, Hazar bölgesindeki Gilan'a yakın olan Taliş'e aitti. Azerbaycan antik çağdan beri, bugünkü (eskiden de) İran'da bulunan Tebriz, Erdebil, Merege, Urumiye ve Zencan civarındaki bölge olarak bilinirdi. Şimdi aynı isimle kurulmuş olan cumhuriyet eskiden Arran, Şirvan, Şeki, Gence vs. olarak adlandırılan birkaç siyasi bölgeyi kapsamaktadır. Buralar hiçbir zaman Achaemenid sonrası Orta İskender Dönemi'ne kadar tarihlenen eski Azerbaycan'a ait olmamışlardır. Azerbaycan, İran'ın merkez bölgesi olarak kabul edildiği 13. ve 14. yüzyıllarda, Moğol Hanedanlığı sırasında önem kazanmıştı. 19. yüzyıl boyunca Azerbaycan ve Tebriz İran'daki merkezi konumunu korumuştur. Dil konusu ise 20. yüzyılın başlarına kadar Azerbaycan'ın geleneksel kimliğinde önemli bir rol oynamamıştır. Touraj Atabaki bu kitapta yer alan makalesinde eski Azerbaycan toprağının keyfi biçimde güneyden kuzeye doğru çekilişiyle ilgili ilginç saptamalarda bulunuyor.

Eski asıl Azerbaycan, Sovyet himayesinde ve Sovyet milliyetçiliğine uygun biçimde, önce özgürlük talepleriyle 'Güney Azerbaycan' olarak isimlendirilmiş, nihayetinde de –inanılmaz oyunlarla– Kuzey (Sovyet) Azerbaycan'la yeniden birleştirilmiştir. 1945-46 yıllarında bu amaçla Sovyetler'in başvurduğu siyasi oyunlara değinmeye gerek yok.[14]

Bağımsızlıklarını kazanan eski Sovyet cumhuriyetlerinde tümüyle Sovyetler'e özgü bu ideolojik modelin Sovyetler Birliği'nden daha kalıcı olması ise gerçekten ilginç. Örneğin, günümüz Azerbaycan Cumhuriyeti'nde bu kuramı değiştirecek güçte siyasi bir gruplaşma yoktur. Azeriler Azer-

14 Tadeusz Swietochowski, 'Islam and the Growth of National Identitiy in Azerbaijan', *Muslim Communities Reemerge*, yazarlar: Edward Allworth, Andreas Kappeler, Gerhard Simon ve Georg Brunner (Durham ve Londra, 1994) içinde, s. 46-60, özellikle s.56.

baycan'ı Kafkas topraklarındaki en eski siyasi birlik olarak değerlendiriyorlar ve Urartuların Sovyet topraklarındaki en eski kültür olduğunu söyleyen Ermenistan'a bu yolla meydan okumaya çalışıyorlar. Bugün Azerbaycan ulusal tarihinin en temel konularından biri Azeri devlet geleneğinin uzun bir geçmişe dayanıyor olmasıdır. Bu tezde Marr'ın görüşlerinin etkisi büyük; Marr, halkları yerlerinden edenlerin baskıcı yöneticiler olduğunu söyler. 'Ebedi' ve 'kutsal' topraklarına sonsuza kadar ve sıkıca bağlı olanlarsa halklardır. Halkın konuştuğu dil onu hem sınıf düşmanı hem de yabancı olarak gören yönetici zalimlerce tahrif edilmiş yazılı kaynakların belirttiğinden çok daha eskidir. Bütün bu savlar, hem sözde Sovyet yurtseverliği hem de günümüz Azerbaycan (veya diğer Sovyet sonrası) milliyetçiliğiyle uyumludur. Marr'ın görüşleri Stalin için bile oldukça tuhaftı, bu yüzden Marr, özellikle dilbilimde gözden düşürülmüştü. Ancak ulusal tarih, kültürel tarih ve en önemlisi, akademik araştırmalarda, Marr yanlısı fikirler hem yönetimdeki milliyetçiler hem de muhalifler tarafından bugün de itibar görmektedir. Hatta artık bu görüşler Marr'ın olmaktan çıkmış kamuya mal olmuştur.

Sovyet milliyetçiliğinin sürdürüldüğü başka bir ülke de Özbekistan Cumhuriyeti'dir; daha doğrusu ülkedeki siyasi seçkinlerin milliyetçi tutumlarında bu gözlenebilir.

Çağdaş Özbek aydınlar, Türkistan'daki yerli halkın (Cedidlerin) milliyetçi taleplerine keyfi ama güçlü bir cevap bulmak için Sovyetler tarafından Özbekistan ve ardından Tacikistan adıyla –toprak, isim ve dil icat edilerek– kurulan ülkelerinin tarihsel dayanaklardan yoksun olduğunu elbette biliyorlar. Tarihsel bulgular, ortaçağda veya antikçağ Orta Asya'sında bugünkü Özbekistan'ın sınırlarını gösteren herhangi bir harita olmadığını ortaya koyuyor. 1920'lerde Taçikistan'ın Özbekistan'dan ayırılması ise top-

rak, ülke adı ve ulusal dil açısından daha da yapay ve keyfi bir durumdur.

Modern-öncesi dönemde Orta Asya'da, çağdaş Özbekistan da dahil, güçlü kimlik ve etnik bilinç sahibi bölgelerin varlığı ve ilk milliyetçi görüşlerin 1920'lerden önce doğduğu biliniyor. Bunları bir kere daha hatırlamakta yarar var.

Bölgecilik

Antik Çağ'ın sonu ile Orta Çağ'ın başlarında Orta Asya'daki yerleşim yerleri Amu Derya ve Siri Derya nehirleri boyunca üç bölgede toplanmıştı. Aral Denizi'nin güneyi ile Hazar Denizi'nin doğu kıyıları arasında uzanan Harzem bölgesinin tarihi, Antik Yunan dönemine kadar gitmektedir. Harzem Amu Derya deltasında (Aral kolu ile zaman zaman Hazar kıyısıyla birleşen diğer kolları) bulunuyordu, Siri Derya deltasına da sınırı vardı. Güneydoğuda Harzem'e bitişik olarak, 'iki nehir'in ortasına doğru antik Sogd yer alıyor ve nehirle aynı adı taşıyordu (Zerevşan). Sogd, Semerkand bölgesi olarak bilinen yer olmalı. Orta Asya'da başka önemli bir yerleşik uygarlık bölgesi de Siri Derya nehrinin üst taraflarında yer alan Fergana vadisiydi. Orta Asya'nın doğusunda ise Hotan, Kaşgar ve Turfan bulunuyordu.

Bu üç merkez bölge –Harzem, Sogd/Semerkand bölgesi ve Fergana– yine antik çağlardan beri bilinen bir dizi istikrarlı tarihsel bölgeyle çevrili ve ilişkiliydi: Amu Derya'nın güneyinde Sasaniler döneminden itibaren Horasan olarak bilinen Parth, Aria ve Baktria; kuzeyde Üst-Yurt platosu ve Semireçiye ('Yettisuv') ile Çungarya; ve Tienşan dağlarının doğusunda Tarim Basin.

Zaman içinde bu bölgelerin aynı zamanda siyasi birliklerin şekillenmesine de yön verdiklerini görüyoruz. Harzem'de uzun ömürlü prenslikler kurulmuştu; antik döne-

min sonu ile Orta Çağ'ın başında Sogd prensleri Semerkand bölgesini idare ediyorlardı; Aksikat ve Usruşana yöneticileri ise Fergana'ya egemendiler. İslâm Orta Çağı boyunca bu üç bölgede 'Doğu Halifeliği'nin idari birlikleri vardı. Her üç bölgede yaşayan insanların komşuları tarafından da tanınan toprak ve kimlik bilinçleri gelişmişti.

Orta Asya'da Ulusçuluk

13. yüzyılda Moğolların Avrasya'yı fethi Orta Asya'nın toprak ve kimlik haritasını büyük ölçüde değiştirmiştir. Moğollar diğer özelliklerinin yanı sıra uzak diyarları fethetmeleriyle de ünlüydüler. Bu deneyimleri sayesinde mekân tasavvuru ve ülke toprakları bakımından gelişkin bir siyasi düşünce geleneği edindiler. Cengiz Han döneminde Moğol İmparatorluğu, Han'ın dört oğlunun adıyla anılan dört ulustan oluşuyordu. Eski bölgecillik anlayışı üzerine yeni bir düzen kurulmuştu; bölgeler aynı zamanda birer siyasi birim, hanedana ait prenslikler haline gelmişti. Bu sistemde Harzem, Cuci Ulusu'nun bir parçasıydı; İran platosunda İlhanlılar egemendi ve Çin ile asıl Moğolistan'daki Tulilerle ilişkileri vardı. Semerkand bölgesi, Fergana ve Orta Asya'nın doğuda kalan bölgeleri Çağatay Ulusu'nundu. Horasan üzerinde, hem Tuli soyundan gelen İran İlhanlıları (sonra da kendilerini İran toprağının meşru sahipleri olarak gördüler) hem de Çağatay Ulusu hak iddia ediyordu. Orta Asya'nın izleyen yüzyıllardaki askerî ve siyasi tarihinin, burada 'ulusçuluk' olarak adlandırılan ve Cengiz Han döneminden gelen bu bölgesel bilinç bağlamında anlaşılması gerekir. 'Orta Dönem'de (14. yüzyıl ile 18. yüzyıl arası) Orta Asya'nın siyasi ve askerî aktörlerinin zihinlerindeki harita söz konusu ulusçuluk üzerinde şekillenmiştir.

18. ve 19. yüzyıllarda eski çağlardaki bölgesel ayrıma bir

'geri dönüş' yaşanmıştır. Bu dönemde Orta Asya'nın batısında yer alan üç büyük siyasi birlik eski düzenle paralellik gösterir: Harzem (Hiva Hanlığı), Semerkand (Buhara Emirliği) ve Fergana (Hokand Hanlığı'nın merkezi). Sömürgeci Çarlık Rusya bu bölgesel ayrımı bozmamış, hatta korumuştur.

Toprak ayrımı ve yeni sınırlar Sovyetler zamanında yaratılmıştır, ancak Sovyet yöneticiler eski bölgelerin yöre insanlarının zihinlerinde yaşadığını ve hatta bazı mikro bölgelerle daha da zenginleştiğini fark edememişlerdir. Örneğin Özbekistan'da Harzemlilerle, yani Zerevşan vadisinden (Semerkand ve Buhara) gelenlerle, Fergana halkı arasında kesin bir ayrım vardır. Taşkent bölgesi bunların dışındadır; bir süre Hokand Hanlığı ile ilişkilendirilmişse de, bu bölge aslında Özbekistan'a sömürgeci dönemden miras kalmıştır.

Türkmenistan'da da, ülkenin kuzeydoğusunda, güneydekinden farklı olarak eski Horasan bölgesi Merv ve Aşkabat'ta, Harzem kimliğini görmek mümkün. Çarcu'da da belki Semerkand (Buharalı) kimliği halen sürdürülüyordur.

Tacikistan'da da onyıllar boyunca kuzey ve güney Tacikleri arasında zorlu bir rekabet olduğu bilinmektedir. Bu ayrım da Fergana (Hokand) ve Buharalı kimliklerinden geliyor: Akademik yayınlarda Tacikistan'ın bu bölgesi Semerkand kimliğine işaret eden 'eski Doğu Buhara' olarak geçmekte. Pamir tepeleri ise bu şemaya girmeyen başka bir bölge. Son yıllarda görülen çatışmalar ve düşmanca tutumlar bu bölgelerin sınırlarında (özellikle güneyde) meydana gelmektedir. Ama bunlar eskiye dayanmayan daha yakın zamanlara ait gelişmelerdir.

Güney Kazakistan'ın (aşağı Siri Derya bölgesi) tarihsel olarak Hokand hanedanına bağlı olduğunu göz önüne alırsak, oradaki güncel bölgeciliğin de bu bağın halen yaşayan izleri olduğunu düşünebiliriz. Rus işgaline kadar Siri Derya bölgesi (Taşkent de dahil) Hokand Hanedanlığı'na aitti;

Çimkent'ten başlayarak Evliya Ata, Ak Mescid ve çevresini kapsayan bölge hiçbir zaman büyük Kazak göçebe kabilelerine (cüzlere) ait olmamıştı. Burada yaşayanlar günümüzde de Kazak kimliğine sahip değildirler; daha çok 'Özbekleştirilmiş' olarak tanımlanırlar ve izleri 19. yüzyıl Hokand dönemine kadar sürülebilir.

Ulusçuluk unutulmuş olsa bile, üç geleneksel bölge insanların zihinlerinde yaşamayı başarmıştır.

Modern-öncesi Kavimler

Orta Asya'daki kabileler ve kabile ilişkileriyle ilgili olgulara ve sayısal ayrıntılarına girmeyeceğim. 16. ve 17. yüzyılda Şeybanoğulları ve Aştarhanoğulları tarafından tutulmuş belgelerde rastlanan ve 'nüfusun tamamı' anlamına gelen geleneksel deyimler önemli ölçüde değişime uğramıştır. O zamanlar kullanılan 'Tacik Türkü' ('nüfusun büyük bölümü', 'halk') Osmanlı İmparatorluğu'nun doğusundaki bölgelerde yaşayan modern-öncesi toplumları anlatan sosyolojik bir deyimdi. 'Türk', 'kabileci, göçebe, asker, Türkçe konuşan vb.'; 'Tacik' ise 'kabileci olmayan, yerleşik, hatta kentli, sivil, Farsça konuşan vb.' demektir. Müslüman Hindistan'a ait Farsça metinlerde 'Tacik Türkü' bazen 'Hintli Tacik Türkü' şeklini alıyor. Orta Asya belgelerinde ise 'Tacik Çağatay Özbeği' terimine rastlıyoruz; bu, bölgedeki etnik bilinci gösteren ilginç bir deyim, çünkü 'Çağatay Özbeği' 'Türk'ün yerine kullanılıyor. Sovyet araştırmacılar Marmysheva ve Sukhareva'nın bazı etnografik gözlemlerine dayanarak modern Özbek 'ulusu'nun etnik kökenlerini araştıran Ingeborg Baldauf çalışmalarını buna dayandırmıştır.[15] Çağatay-Timuroğulları dönemine (ve daha öncesine)

15 Ingeborg Baldauf, 'Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation', *Cahiers du monde russe et soviétique*, cilt 32, no 1 (Ocak-Mart, 1991), s. 79-96.

tarihlenen kabileler 'Çağatay' soyundandı (konuyla ilgili olarak Beatrice Manz'a da bakınız). 'Özbek' ise, Şeybanoğulları önderliğinde Semerkand bölgesine göç etmiş olan Kıpçak kabile federasyonuna işaret ediyor. Modern-öncesi zamanlarda toplumun göçebe olmayan, yerleşik, sivil unsurlarına 'Tacik' deniyordu; dolayısıyla dilin o zamanlar bugün kabul ettiğimiz kadar önemli olmadığı ortaya çıkıyor. İki dilliliğin (Farsça ve Türkçe) yaygın olduğu toplumlarda kimliği belirleyen dil değil –makro ve mikro-bölgecilik, İslâmî inanç farkları (Sünni-İsmaili karşıtlığı, Tacik/Özbek/Çağatay-Pamir karşıtlığı ile eşdeğerdi) ve Müslüman olmayan Yahudiler– öteki toplumsal özelliklerdi.

Bu görüntüye nihai şeklini Sovyet milliyetçiliği vermiştir. 1920'lerden sonraki siyasi koşullar nedeniyle, 20. yüzyıl başlarında Orta Asya'da kurulan ulusların inşasında Sovyetler tarafından sindirilen Sovyet öncesi Cedidler veya diğer modernleşmeci milliyetçi düşünceler değil, aydınların benimsediği katı ideoloji etkili olmuştur.

Sonuç: Sovyet Milliyetçiliği- Marksist Olmayan bir İdeoloji

Bu makro-tarihsel saptamaların sonuçları nelerdir? Makalenin birinci bölümünde de belirtmeye çalıştığım gibi, Sovyet milliyetçiliği Marksist düşünceden çıkarsanmamış, ama Marksist kavrayışa koşut olarak yaratılmış bir ideolojidir. Marksizmin gereklerine uydurulmuş ve Marksist amaçlara hizmet etmiş olsa da, Sovyet milliyetçiliğinin Marksizm dışında bir kavram olduğu çok açıktır. Sovyet milliyetçiliği kendi içinde tutarlı, ideolojik bir sistemdir. Kavramları keyfi değildir, tersine bilinçli olarak seçilmiş, Marksist düşünürlerce incelikle geliştirilmiştir – ama katiyen Marksist bir kavrayış olduğu iddia edilemez.

Bu ideolojik sistem günümüz bağımsız Birleşik Devletler Topluluğu (BDT) cumhuriyetlerinin Sovyet sonrası ulusal liderlerinin amaçlarına da tam da bu nedenle hizmet etmektedir. Kendine özgü kuralları olan bağımsız bir ideolojik sistem olduğu içindir ki, Sovyet Marksizm-Leninizminin resmen ve temelli olarak ortadan kalktığı bir dönemde bile etkileri devam etmektedir. Sovyet milliyetçiliğinin içerdiği kavramları koruyarak piyasa ekonomisine, açık bir topluma ve başka yepyeni şeylere dönüşmek pekâlâ mümkün olmaktadır. Sovyet milliyetçiliği, Marksizm-Leninizme, ortadan kalkmış Sovyet ahlak ölçütlerine ya da sınıf mücadelesi gibi öteki eski kutsal değerlere karşı kendilerini borçlu hissetmeyen, şimdiki siyasi önderlere ve seçkinlere kitlelerin pek de yabancısı olmadıkları ve onları harekete geçirecek ideolojik bir araç sunmaktadır. Sovyet milliyetçiliği, eskiden 'kitleler'e siyasi ve ideolojik değerleri ulaştırmak için yoğun biçimde kullanılmış önemli bir araçtı, dolayısıyla günümüzde de Orta Asya halklarının büyük bölümü için eski tutumları çağrıştıran ve böylece yöneticilerden yönetilenlere eski Sovyet politikalarının yanı sıra, Sovyet sonrası ve hatta Sovyet karşıtı politikaları aktarmakta etkin olarak yararlanılan bir araçtır.

Sovyet milliyetçiliğinin yapılarını koruyan günümüz önderleri içeriğindeki tüm Marksit-Leninist ve Sovyet unsurları temizleme konusunda hiç sıkıntı çekmiyorlar. Bu, en azından bazı yeni BDT cumhuriyetlerinde, iktidarda kalmaları için olduğu kadar, siyasi ideolojiye, entelektüel düşünceye ve hatta insani ve toplumsal bilimlerdeki akademik söylemlere egemen olmaları için de onlara büyük bir fırsat sunuyor.

Bağımsızlıklarını kazanmış yeni cumhuriyetler varlıklarının teyidi için Sovyet milliyetçiliğini yaşatmaktan daha iyi bir yöntem bulamazlardı. Yeni yöneticiler artık eskimiş Sovyet düsturlarını daha yeni ve iyi olanlarıyla değiştirme ola-

nağına sahipler. Özbekistan'da son zamanlarda kültleştirilen 'Emir Timur' bunun bir örneği. 'Bir ulusun gelişmesi esas olarak vatan topraklarının belirlenmesine ve devletçilik geleneğine bağlıdır' şeklindeki tipik Sovyet kuramına uygun olarak, Timur artık Özbekistan'ın resmi kurucusudur. Timur kurduğu devlet sayesinde Orta Asya'daki üç bölgeyi tarihte ilk kez birleştiren kişiydi. Bu arada, Özbekistan hariç, günümüz Orta Asya ulus devletlerinden hiçbirinin bu üç bölgeyi birden (Harezm, Semerkand ve Fergana) kapsamadığını belirtelim. Bu bilgiyi Fransız coğrafyacı Daniel Balland'a borçluyum.

Taşkent'in merkezindeki Karl Marx heykelinin yerini Emir Timur'unki almıştır. Timur'un resmedilişinde Lenin heykellerine bir öykünme vardır. Lenin kabaca dört farklı şekilde anıtlaştırılmıştı. Şimdi Timur için de, onu at sürerken (Taşkent), ayakta dururken (Şehrisabz) ve tahtında otururken (Semerkand) gösteren heykeller dikilmektedir. Heykeller Timur'un kafatasını yeniden bir araya getiren Mikhail Mikhailoviç Gerassimov'un (1941) yaptığı ünlü modelden tasarlanmış, yani akademik bir ciddiyete sahipler.[16] Tamir ve restorasyon gören Timur'un anıtmezarı ise törenlere sahne oluyor. Taşkent Lenin Müzesi kapatılmış, yerine Timur'a adanmış yeni bir müze açılmış. Yeni evlenen çiftler gelin çiçeklerini hemen her yerde bulunan Emir Timur heykellerine adıyorlar. Yeni kült, eski Sovyet-karşıtı muhaliflerin çıkarlarına da hizmet ediyor: Tam bağımsızlığına kavuşan Özbek ulus devleti artık kendi tarihinden olumlu mesajlar veren siyasi bir kahramana sahip. Konuyla ilgili ayrıntılar için Lutz Rzehak'ın (Berlin) yapmakta olduğu ilginç çalışmaya bakılabilir.

16 Mikhail Mikhailoviç Gerassimov, *Ich suchte Gesichter. Schädel erhalten ihr Antlitz zurück - Wissenschaft auf neuen Wegen* (Gütersloh, 1968). Timur ve Timur soyu için bkz. s. 154-87.

BDT cumhuriyetlerindeki yeni siyasi önderlerin çoğunun temelleri sağlam atılmış Sovyet milliyetçiliğine yaslandıklarına hiç şüphe yok. Siyasi muhalefeti şekillendiren ulusalcıların çoğu da aynı yolu izliyor. Önde gelen Tacik muhaliflerden biri bunu şöyle ifade ediyor: 'Doğruyu söylemek gerekirse biz Tacikler (millet olarak) Stalin'in politikalarına çok şey borçluyuz.' Burada Sovyet milliyetçiliğinin ilkelerine, Stalinizme herhangi bir özlem duyulmadan yapılan bir atıf söz konusu. Sovyet zamanında Taciklerin orta ve eski çağlardaki devlet gelenekleri sürekli vurgulanmış, Stalin'in kendisi de Taciklerin Orta Asya'daki en eski etnik grup olduğunu dile getirmekten kaçınmamıştı. Tacikler eskiden olduğu gibi şimdi de Sogdları ve Samanileri (onuncu yüzyıl) kendi ulus devletlerinin öncüleri olarak görmeye devam ediyorlar – Zerevşan vadisi ile burada yer alan muhteşem kentler Semerkand ve Buhara konusunda çözülmemiş sorunların ve karşılıklı iddiaların hâlâ gündemde olmasının nedeni de bu. Muhalifler toprak taleplerinde bazen Taşkent'teki yöneticilerden daha ısrarcılar.

Bunlara ek olarak –Robert Musil'in 'koşut eylem' olarak adlandırdığı biçimde– özellikle Tacikistan'da, mikro-bölgesel çatışmaların ya da en azından yeni sınır tayinlerinin giderek arttığına tanık olmaktayız. Bu nedenle siyasi gözlemcilerin çoğu, Tacikistan'ı henüz 'kimliğini arayan, tam manasıyla gelişmemiş bir ulus' olarak tanımlıyor. Tacikistan BDT cumhuriyetleri içinde yer alan ülkelerin en zayıfı olmakla birlikte, kimliksizlik iddialarının tamamen dışardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Tacik ulusu Sovyet milliyetçiliği sayesinde yaratılmıştır; tıpkı öteki eski Sovyet ulus devletleri gibi kendi kimliğine sahip bir ulustur. Tacik devletinin karşı karşıya bulunduğu temel sorunlar, ulusal bilinç ya da kimlik eksikliği ile ilgili değildir.

Toparlayacak olursak; Orta Asya'da yer alan BDT cumhu-

riyetlerindeki milliyetçilik, ulusal bilinç, etnik kimlik ve ilgili konular üzerinde araştırma yaparken, Sovyet milliyetçiliğini Marksizm-Leninizmden bağımsız, ayrı bir yapı ve ideolojik bir sistem olarak ele almakta yarar var. Sovyetler'e özgü bu milliyetçi ideoloji, Orta Asya'daki (ve diğer yerlerdeki) bağımsız cumhuriyetlerde gücünü hâlâ koruyor. Sözkonusu Sovyet sonrası 'Sovyet milliyetçiliği'nden yalnızca iktidardakilerin değil, muhaliflerin milliyetçi söylemleri de etkileniyor. Dolayısıyla buralardaki milliyetçilik giderek azalan ve ilerde yok olacak bir olgu değil, tersine Sovyet sonrası siyasi düşünceyi her yönden etkileyen, yaşayan bir anlayıştır. Ayrıca, bölgecilik veya modern çağın başında ortaya çıkmış Sovyet öncesi milliyetçilik gibi modern-öncesi ve daha geleneksel kimlik anlayışlarıyla çelişeceği de düşünülmemelidir; aslen Marksizm-dışı olduğu için, bu tür unsurlarla kolayca zenginleştirilebilen bir ideolojidir.

Sonuç olarak, Sovyet milliyetçiliğine bu açıdan baktığımızda, çağdaş Orta Asya'da ve hatta dünyamızın diğer sosyalizm sonrası toplumlarında yapılacak siyasi kültür araştırmalarında kullanabileceğimiz değerli bir yöntemsel araca kavuşmuş olacağımızı söyleyebiliriz. Bu ideolojiyi eski SSCB'nin, özellikle Soğuk Savaş döneminde, Batı'ya ihraç ettiği en başarılı ürün olarak bile görebiliriz. Tarihi yansımalar üzerine kurulmuş milliyetçi ideolojiler –ki 'Üçüncü Dünya' bağlamında durum özellikle böyledir– iddialarında Sovyet milliyetçiliğinin genel çizgisinin sıkı takipçisidirler; 'ilerlemeci' ve 'devrimci' tarihler yazarak ve hatta icat ederek ilahlaştırılan soyut bir 'Halk' ve onun adına her şeyi yapmaktan çekinmeyen bir iktidar.

2. Azerbaycan'da Ulusun İnşası: Sovyet Mirası ve Karabağ Sorunu'nun Etkileri

SÜHA BÖLÜKBAŞI*

Ernest Gellner milliyetçiliğin 'doğal, hatta karşı konulamaz' olduğunu söyler.[1] Ondan yıllar sonra, Sovyetler Birliği'ndeki gelişmeler üzerine yazan Alexander J. Motyl de aynı görüşü, 'milliyetçilik ulus devletlerin bulunduğu bir dünyada anlamlıdır, rasyoneldir, çağımızın çok çeşitli sorunlarına en iyi çözümler devlet sayesinde bulunmuştur' diyerek tekrarlar.[2] Milliyetçiler, bilinçli ya da bilinçsiz, modernleşme, yani kalkınma, sanayileşme, eğitim ve katılım yanlısı olduklarını savunmakla kalmazlar, maddi ihtiyaçları karşılama, hayatı güvence altına alma, özgür ve mutlu olma vaadinde de bulunurlar.[3] Başka bir deyişle, milliyetçilik dikkate alınması

(*) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi, Ankara.

1 Ernest Gellner, *Thought and Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), s. 164.

2 Alexander J. Motyl, *Sovietology, Rationality, Nationality: Coming to Grips with Nationalism in the USSR* (New York: Columbia University Press, 1990), s. 55.

3 Bkz. Eugene Kamenka, 'Nationalism: Ambiguous Legacies and Contingent Futures', *Political Studies*, cilt 41 (1993), özel sayı, s. 78-92.

gereken, önemli değer ve amaçları kapsama iddiasında olan geniş bir simgedir.[4]

Azerbaycan Sovyet Cumhuriyeti'nin 1988 ile 1991 yılları arasında, milli duyguların çok yükseldiği kargaşayla geçen bu üç yılında, milliyetçi gruplar kendi yöneticilerine olduğu kadar Moskova'ya da 'milli amaçlar'ını gerçekleştirmek –Karabağ'ı kaybetmemek– için meydan okumuşlar; bu amacın ulaşılamaz olduğu anlaşıldığında da, Karabağ'ın özgürlüğünü tekrar sağlamak için bağımsızlık mücadelesi vermişlerdir. Azeri ulus bilincinin gelişmesinde Çarlık ve Sovyet yönetimlerinin katkısı olmuşsa da, Azerilerin ulus bilincine kavuşmalarında 1988-91 döneminde yaşanan çalkantıların önemi büyüktür. Bir kültür, kültürel kimlik, etnisite ve etnik dayanışma karması olan Azerbaycan ulusçuluğu, milliyetçi Azerbaycan Halk Cephesi (AHC)'nin de iddia ettiği gibi, milliyetçiliğin aynı zamanda daha iyi bir gelecek vaadi olarak da tanımlanabileceğini göstermektedir. Söz konusu kritik yıllardaki Azeri deneyimine bakıldığında, milliyetçiliğin Hagopian'ın adlandırdığı üzere, 'geniş bir simge' olma niteliği kazanarak ilgi ve kabul gördüğü anlaşılır.[5]

Bu makalenin amacı 1988 ile 1991 yılları arasında Azerbaycan Cumhuriyeti'nde ortaya çıkan milliyetçiliğin nedenlerini ve sonuçlarını incelemek. Sovyet terminolojisiyle, "Azerbaycanlı" veya Azeri aydınlar ile AHC önde gelenlerinin milliyetçi emellerini açıkça gündeme getirmeye başladıkları yıl 1988'dir. Azeri aydınların Moskova'nın çizdiği politikalara meydan okuma güçleri, büyük ölçüde, Gorbaçov'un *glastnost* ve *perestroika* politikalarının 1988 sonlarına doğru muhalif grupların örgütlenebilecekleri ve siyasi taleplerde bulunabilecekleri koşulları yaratmış olmasından

4 Bkz. Mark Hagopian'ın milliyetçiliği bir ideal olarak tanımladığı *The Ideals and Ideologies of Modern Politics* (New York: Longman, 1985) adlı eseri, s. 2, 70.

5 Aynı eser.

ileri gelmektedir. Ayrıca Erivan (Ermenistan) ve Dağlık Karabağ'da Şubat 1988'de çoğunluğunu Ermenilerin oluşturduğu Karabağ'ın Ermenistan'la birleşmesi talepleriyle Ermenilerin yaptığı gösteriler de Azeri milliyetçiliğinin patlamasında rol oynamıştır.

Azerbaycan'daki milliyetçi yükseliş Sovyetler Birliği üzerinde uzmanlaşan kişiler açısından pek de şaşırtıcı olmamıştır. Bunlar Sovyet cumhuriyetleri içindeki ulusların her an başkaldıracaklarını ve uzun vadede bunun kontrol altına alınmasının zor olduğunu iddia edegelmişlerdi. Ancak, Gorbaçov'un SSCB cumhuriyetlerine ekonomik ve demokratik sorumluluk verme gayretleri olmasaydı, muhalif grupların milliyetçi programlar benimseyerek Moskova yanlısı yönetimlerine meydan okumaları daha güç olurdu. Erivan ve Karabağ'ın başkenti Stepanakert'teki (Hankendi) 'düşman'dan işitilen milliyetçi söylem ve 1989'dan beri Erivan ve Bakü arasında ilan edilmeden süren savaş hali, Azerbaycan'da aydın ve kitlelerin milliyetçi hedefler benimsemelerini adeta kaçınılmaz kılmıştı.

Gorbaçov reformları ile Dağlık Karabağ sorunu Azerbaycan'da milliyetçiliğin yükselmesine katkıda bulunmuşsa da, ulusun inşasını kolaylaştıran koşulların asıl yaratıcısı yetmiş yıllık Sovyet deneyimidir. Moskova'nın milliyetçi kalıntıları kökünden sökmeye çalıştığını savunan Sovyetbilimcilerin tersine, SSCB'de uygulanan çeşitli politikalar 1917'den önce var olan 'ulus öncesi toplumlar'dan veya ulus nüvelerinden ulusların ortaya çıkmasına istemeden katkıda bulunmuştur.[6]

Söz konusu politikaların bazıları şöyle sıralanabilir: 1)

6 Çeşitli görüşler için bkz. Ian Bremmer ve Ras Taras, der., *Nations and Politics in the Soviet Successor States* (New York: Cambridge University Press, 1993); Ronald Grigor Suny, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1993); Motyl, *Sovietology, Rationality, Nationality*.

1920'lerle 1930'ların başlarında uygulanan yerlileştirme politikaları, yani yerli halktan kişilerin cumhuriyet idaresi kadrolarına alınmaları; 2) 1930'larda 'ulusal eğitim'e ve 'ulusal kadrolar'a dokunmadan yapılan ekonomik ve toplumsal dönüşümler; 3) her cumhuriyetin kendi sınırları içinde siyasi milliyetçilik gütmeyen etnodilsel kültürlerin yaratılması; 4) emperyal merkez-çevre ilişkileri; 5) gelenekciliğin, yani geleneksel uygulamaların ve toplumsal yapıların ayakta kalması; 6) bölgeciliğin, yani cumhuriyet yönetimleri ile halk arasında kayırmacılık, himayecilik ve belli ölçülerde milli duygular ve ekonomik özgürlük üzerine kurulu bağların geliştirilmesi; 7) yurtseverlik, yani Moskova'nın SSCB'ye bağlı olmak kaydıyla, 'ölçülü yerel milliyetçilikler'i desteklemesi; laik, bilinçli ve siyasi bakımdan dinamik ulusların ortaya çıkmasına yol açmıştır.[7]

1980'lere gelindiğinde artık Birlik'i oluşturan cumhuriyetler kendi içlerinde türdeşleşmişti; ulusal seçkinler halka çeşitli imtiyazlar vererek, 'temel ihtiyaçları ucuza sağlayarak', milliyetçi ifadelere daha fazla hoşgörü göstererek ve siyasi iktidarla 'kayıt-dışı ekonomi'yi birbirine bağlayan mafya-tipi ağları kullanarak, iktidarlarını sürdürmekteydiler.

Lenin, dünya devriminin yakın olduğu beklentisi ile federalizm ilkesini benimsemiş, nüfusun çoğunluğunu oluşturan milliyetlere (etnik gruplara, ulus-öncesi topluluklara) kendi cumhuriyetlerini kurma izni vermişti. Federalizm ilkesi (1924), 1921'den itibaren cumhuriyet yönetimlerinin yerlileştirilmesinin ardından uygulamaya kondu. Bu, küçük burjuva aydınları (Azerbaycan ve Orta Asya'da bunlara Cedidler deniliyordu) yönetime katarak muhalefetlerini engellemeye de hizmet edecekti. Oysa 1930'ların başında Stalin'in yerlileştirmeyle ilgili kuşkuları –ki Stalin başından

7 Bunları Suny, *The Revenge of the Past*, s. 102-22'den ödünç aldım.

beri bu endişeyi taşıyordu– iyice arttı ve yetenekli ama güvenilmez bulunan 'burjuva' Cedidlerle işbirliğinden vazgeçildi. Yerlerine, söz konusu cumhuriyetlerde yaşayan güvenilir Slavlar ile işçi sınıfından gelen daha az eğitimli ama daha sadık Orta Asyalılar ve Azeriler geçirildi.[8]

Cedidlerle kurulmuş olan uyumlu ittifak bozulmuştu ama yerlileştirmeye (bu kez işçi sınıfından yerlileri kullanarak) devam edildi; ancak, Türki halkları dönüştürmek amacıyla çeşitli baskı yöntemleri uygulamaktan da geri durulmadı: İslâm'a ve milliyetçiliğe karşı resmi kampanyalar düzenlendi, tektip sosyalist kültür pompalandı, Türki dilleri ve ifade biçimlerini Rusçalaştırarak dil mühendisliği yapıldı. Köklü dönüşümler böylece gerçekleştirilmişti. Ne var ki bu, şaşırtıcı biçimde ve kendiliğinden, Sovyet öncesi Cedidlerden farklı ve görünüşte Sovyet ülkülerine bağlı ulusal aydınların ortaya çıkmasına yol açtı. Yönlendirilmekle birlikte –Türki lehçelerdeki farklara sürekli vurgu yapılıyordu– yerli diller destekleniyor, karar alma yetenekleri sınırlı da olsa, devlet aygıtı içinde cumhuriyetlere isimlerini veren yerli halklara kendi cumhuriyetleri içinde öncelik tanınıyordu. Ulusal operalar ve bilim akademileri de aynı dönemde kuruldu; bunların bazıları simgesel ve denetim altında tutulan kurumlar olarak küçümsenmiş olsalar da, milliyetçi duyguların doğmasında katkıları büyük oldu.[9]

1930'ların başında gerçekleştirilen ekonomik ve toplumsal dönüşümler arasında sanayide devletçilik, milliyetçilik karşıtı kampanyalar, yerel komünistlerin tasfiyesi, tarımda zorla kolektifleştirme ve Rusçalaştırmaya ağırlık verilmesi sayılabi-

8 William Fierman, 'The Soviet Transformation of Central Asia', Fierman, der., *Soviet Central Asia: The Failed Transformation*, (Boulder, CO:Westview Press, 1991) içinde.

9 Bkz. Alexander J. Motyl, *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities: History and Comparison in the Study of the USSR* (New York: Columbia University Press, 1992).

lir. 1934 yılında yapılan 17. Parti Kongresi'nde, devrimden sonra ilk kez olmak üzere, SSCB Komünist Partisi 'Büyük gücün [Rusya'nın] şovenizmi'ni lanetlemedi. Bunun ardından Türki cumhuriyetlerin yönetimlerine daha fazla sayıda Slav yerleştirilmeye başlandı. Ne var ki, ulusal eğitime dokunulmadığı ve yönetimdeki yerli kadroların denetimi sınırlı kaldığı için yerlileştirme tamamıyla ortadan kaldırılmadı.[10]

Cumhuriyetlerin sınırlarla ayrılmış topraklara sahip olmaları ilkesi ve milliyetin toprakla özdeşleştiriliyor olması, SSCB'de ulus duygusunu pekiştiriyordu. Bu sayede ulus-altı (kabile vb.) ve ulus-üstü (İslâm, Pan-Türkizm) bağlılıkların bazıları ortadan kaldırılmışsa da, bu kez de cumhuriyetlerin ulusal kimlikleri ve ulusal aidiyetleri ön plana çıkıyordu. Kısacası, bu yolla siyasi milliyetçiliğin henüz olmadığı etnodilsel kültürler ya da Tom Nairn'in dediği gibi, 'rezervasyon kültürler' (ABD'de kızılderililere ayrılan özerk bölgeler ya da *reservations* gibi) yaratılmış oldu.[11]

Bazı yazarlar Moskova'nın ulusların inşası sürecine katkıda bulunduğu gerçeğine karşı çıkmaktadır. Onlara göre Moskova 1) eski kimlikleri zayıflatmıştır; 2) ulus kimliğini halk dansları, el sanatları vs. ile sınırlamıştır; 3) dilleri yapaylaştırmış, ulusal edebiyatı tahrip etmiştir; 4) tarihi tahrif etmiştir; ve 5) sözlü tarihi (destanları) yasaklamıştır.[12] Saptamalar doğrudur, hatta çok da abartılı değildir. Ancak bu yapılanlar toplumların Sovyet öncesi özellikleri değişmiş olsa da ulusal bilincin veya bilinç nüvelerinin doğmasını engellememiştir. Aşağıda da ele alınacağı gibi, Azerbaycan deneyimi buna örnektir.

10 *Aynı eser.*

11 Tom Nairn, 'Beyond Big Brother', *New Statesmen and Society*, cilt 3, sayı 105 (Haziran 15, 1990), s. 31.

12 Audrey Altstadt, 'Decolonization in Azerbaijan', Donald Schwartz, Razmik Panossian, der., *Nationalism in History* (Toronto: University of Toronto Press, 1994).

Başka bir etken de Rusya ile diğer cumhuriyetler arasında kurulmuş olan egemenlik/denetim üstüne yapılanan merkez-çevre ilişkileridir. Merkez ile çevre arasındaki ilişkiler ulus-üstü bir ideoloji ve Komünist Parti yönetimini onaylayan zorlama bir tarihsel bakış sayesinde perdelenmekteydi. Ne var ki, zamanla bu perde giderek inceldi. Moskova'nın emirlerine (Moskova'nın Özbekistan'ı yalnızca pamuk, Azerbaycan'ı da petrol üretimine zorlaması gibi) karşı gelemeyen cumhuriyetlerin iktidarsızlıkları halkları tarafından fark edilmeye başlandı. Moskova'nın rızasını almadan önemli siyasi kararlar veremeyen yönetimlerin aczi sonunda halkın merkeze, yani Moskova'ya düşmanlık beslemesine yol açtı.

Ekonomik ve toplumsal yaşamdaki dönüşümlere karşın, geleneksel kültürel özellikler ve toplumsal yapılar eski biçimlerini pek koruyamasalar da yerelliklerini kaybetmemişlerdi. Geleneksel liderlik örüntüleri bozulmuş, din baskı altına alınmış ve toplumsal çevre köklü bir değişime uğramıştı, ancak akrabalık, görenekler ve inançlar üzerine kurulu eski birliktelikler büyük ölçüde sürmekteydi. İkincil ekonomi olarak adlandırılan düzen, esas olarak kayırmacılık, aile bağları ve gizlilik sayesinde korunan geleneksel ağlarla serpiliyordu.

Stalin sonrası dönemde yerellik olarak nitelenebilecek başka bir durum daha ortaya çıkmıştı. 1950'lerin ortalarından itibaren Kruşçev ve ardından Brejnev, cumhuriyetlerdeki komünist partilere, yine sınırlı olmak kaydıyla, daha fazla özgürlük tanıdılar. Milliyetçi ifade alanlarının genişlemesinin asıl nedeni buydu. Cumhuriyet önderleri etnik simgeleri kullanarak halklarıyla bağlarını geliştirdiler. Belirtmek gerekir ki, cumhuriyetleri devlet ve parti içinde yüksek konumlarda bulunan ulusal mafyalar yönetiyordu. Kendi milletlerinden olanları himaye etmeleri, kayırmaları ve ekono-

mik açıdan gözetmeleri halkların milli duygularına hitap ediyordu. Yine de, cumhuriyetlerin çoğunda –Türk cumhuriyetleri de dahil– sömürge veya yarı-sömürge hali devam ediyor, bu da, her cumhuriyetin halkının dayanışma duygusunu pekiştiriyordu. Michael Hechter'ın da dediği gibi, 'Ekonomik sıkıntılarla nesnel kültürel farklar üst üste geldiğinde ya da özdeş olduğunda –yani 'iç sömürgecilik' durumu olduğunda– siyasi taleplerin statü-grupları temelinde kurulması çok muhtemeldir.'[13]

1970'lerde 'resmi milliyetçilik' bir yandan SSCB'ye bağlılığı ya da onun 'himayesi' altında olmayı sağlarken, öte yandan da 'etnik duygular'a ve 'tarihsel başarılar'a vurgu yapan yerel bir milliyetçilik pompalamaktaydı. Böyle bir ortamda muhalifler ve hatta insan hakları savunucuları, taleplerini artık hoşgörüyle karşılanan ve hatta moda olmuş etnik köken ve dil konuları üzerine oturtabiliyorlardı. O dönemde insan hakları mücadelesi veren Helsinki komitelerinde bile etnik ve dilsel konular ön plandaydı.[14]

1930'ların sonuna gelindiğinde cumhuriyet yönetimlerinin izlemiş oldukları politikalar yüzünden 1) cumhuriyetler demografik olarak daha türdeş hale geldiler; 2) düşüncelerini göreceli olarak daha rahat ifade edebilen ulusal siyasetçiler ve aydın seçkinler yetişti. Herkesçe paylaşılan bir ulusal bilinç gelişti; 3) iktidardaki seçkinler, çoğu zaman ikna yoluyla, taleplere cevap veren ve halkın 'ihtiyaçlarını karşılamaya' çalışan bir yönetim sürdürdüler. Yönetici seçkinlerin, bir yandan Moskova'nın hoşgördüğü ya da engel olamadığı milliyetçi söyleme sınırlı da olsa izin verirken,

13 Michael Hechter, *Internal Colonialism* (Berkeley, Ca: University of California Press, 1975), s. 49.

14 Bkz. John A. Armstrong, 'The Autonomy of Ethnic Identity: Historic Cleavages and Nationality Relations in the USSR', Alexander J. Motyl, der., *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities* (New York: Columbia University Press, 1990), s. 59-71.

bir yandan da iktidarları ile 'ikincil ekonomi'nin iç içe geçtiği mafya benzeri yapılar oluşturmaları aslında belki de kaçınılmazdı.

Modern çağda tüm dünyada kentleşme, sanayileşme, kitlesel eğitim ve yazılı basın ile diğer kitle iletişim araçlarının yaygınlığı, etno-dilsel grupların uluslaşmasına yol açmıştır. Ancak, bu unsurların ve bunlara ek Sovyet deneyimine özgü bazı unsurların (yukarıda anlatılan Sovyet kurumları ve politikaları) bir araya gelmesi bu bölgede laik, bilinçli ve siyasi hareketliliğe sahip uluslar doğurmuştur.

Azerbaycan Örneğinin Son Dönem Milliyetçilik Araştırmalarıyla İlişkisi

'İcat edilmiş' ya da inşa edilmiş milliyetçiliklere vurgu yapan son çalışmalar Sovyet ve Sovyet sonrasına ilişkin araştırmalara pek yansımamıştır. Karl Deutsch yıllar önce, toplumların siyasi bütünleşmelerini hızlandıran 'yeni toplumsal iletişim biçimleri'nin (kentleşme, pazarların gelişmesi, trenyolları, vs.) önemine değinmişti.[15] Benedict Anderson ise, üretim sistemi (kapitalizm) ile üretim ilişkilerine (kapitalist) koşut olarak gelişen 'matbuat kapitalizmi' sayesinde standart bir dilin kullanılmaya başlanmasından söz ediyordu: Kullanılan standart dil, toplulukları (ya da ulusları) tasavvur edilebilir kılmıştı.[16]

Partha Chatterjee, sömürgeciliğe karşı gelişen milliyetçilik biçimlerini düpedüz göz ardı ettikleri için Anderson ile diğerlerine katılmıyor. Ona göre, Asya ve Afrika'da en yaratıcı milliyetçi tasavvurlar kimlik üzerinden değil, modern Batı'nın savunduğu 'standart' ulus toplum modeli karşısına

15 *Nationalism and Social Communication* (New York, 1966).

16 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1991).

kendilerine özgü farklılıkların ortaya konmasıyla oluşturulmuştur. Chatterjee, 'sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin yayılmacı güce karşı verdiği siyasi savaş başlamadan önce, sömürge toplum içinde milliyetçiliğin kendi egemenlik sahasını yarattığını' iddia eder.[17] Bununla birlikte, o da Anderson ve diğer kuramcılar gibi, bu egemenlik sahasının 'tinsel' bir alan, bir ulusal kültür alanı olduğunu, milliyetçi seçkinlerin sömürgeci güçlerin bu sahaya müdahale etmelerine (açık ya da kapalı biçimde) izin vermediklerini öne sürer. Aşağıda göstereceğim gibi, Stalin sonrası dönemde Azerbaycan'daki milliyetçi seçkinler de, yavaş ama başarıyla gelişen bir süreç içinde Azerbaycan tarihinin ve kültürünün yeniden canlandırılmasında etkin olmuşlardır.

Ernest Gellner ile Eric Hobsbawm da, devleti ulus ile ilişkilendiren İkinci Dünya Savaşı sonrası kuramların tersine,[18] toplumsal ve kültürel süreçlerin milletin dışında var olan nesnel güçler olarak düşünülemeyeceğini vurgular. Bireylerin, partilerin, gazetelerin, aydınların veya devletin etkinlikleri, ulusal bilincin üretilmesinde (veya rahatça ifade edilmesinde) kilit konumdadır. Gellner'e göre devlet, yeni 'yüksek' kültürü icat etmek için daha önce var olan kültürleri göz ardı eder, ortak (türdeş) bir kültür yaratmaya girişir.[19] Gellner gibi Hobsbawm da, devletlerin ulusları ve milliyetçiliği doğurduğunu, tersinin geçerli olmadığını savunur.

Anthony D. Smith, çokuluslu bir imparatorlukta iktidarda olmayan ulusun aydınlarına, çokuluslu devletin devamı için gerekli olan devlet yapısının tektipleştirilmesi ve mer-

---

17 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), s. 6.

18 Rupert Emerson, *From Empire to Nation*, 1969; Carl J. Friedrich, *Man and His Government*, 1963.

19 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983).

kezileştirilmesiyle ve bu nedenle uygulamaya konulan değişimlerle baş edebilmek için benimseyebilecekleri üç seçenek sunar. Bunlar: a) gelenekçilik (modernleşmenin her türünün reddi); b) özümsemecilik (etkin, sorunları çözme yeteneği olan yeni devlete bağlılık); c) reformculuk (iki seçeneğin bireşimi, modernleşme ile gelenekçilik seçeneklerinin birleştirilmesi).[20]

1920 sonrasında kurulan Azerbaycan da, Moskova'nın merkezileştirme ve türdeşleştirme uygulamalarıyla karşı karşıya kaldığında üçüncü seçeneği benimseyen ülkeler arasındaydı. 1930'lardaki tasfiyeler bu süreci kesintiye uğratmışsa da, Stalin'in ölümünden sonra Azeri yöneticilerin politikaları tekrar reform yanlısı eğilimler göstermiştir.

Dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi, Sovyetler'deki etno-dilsel gruplar da kentleşme, sanayileşme ve kitlesel eğitim yaygınlaşıp yazılı basın ve diğer iletişim araçlarına ulaşım arttıkça uluslara evrilmişlerdir. Ancak yukarda sözü edilen Sovyet kurum ve politikaları, ayırıcı nitelikleri olan özgül koşullar yaratmıştır.[21]

Miroslav Hroch da aydınların ve seçkinlerin siyasi rolleri üzerinde duran yazarlardan. İleri sürdüğü üç aşamalı evrilme sürekli gelişen bir süreci kapsıyor: 1) bilimle uğraşanlar baskı altındaki ulusun kültür, dil ve tarihine odaklanırlar; 2) eylemciler milliyetçi fikirleri yayarlar; 3) kitleler milliyetçi harekete katılırlar.[22]

İkinci Dünya Savaşı sonunda bağımsızlığını kazanan devletlerin bağımsızlık öncesi ve sonrasında yaşadıkları ile

---

20 Bkz. Anthnoy D. Smith, *Theories of Nationalism* (2. Baskı, Londra, 1983).

21 Bkz. James Critchlow, 'Islam and Nationalism in Soviet Central Asia', Pedro Ramet, der., *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 1989) içinde, s. 198-219.

22 Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 22-23.

Azerbaycan deneyimi benzerlikler göstermektedir. Avrupa'da 'muhayyel cemaatler'in ortaya çıkmasına icatlar ve iletişim sektörüyle 'matbuat kapitalizmi'ndeki ilerleme yol açarken, Üçüncü Dünya ülkelerinde bizzat sömürgeci devletler ulusların doğmasına zemin hazırlamışlardır. Onlar; yapay hudutları çizmişler; 'ulus'u kapsayan 'ülke' haritalarını, 'ulus'un bireylerini belirleyen nüfus sayımlarını, 'ulus'un yazılı tarihindeki eksik halkaları ortaya çıkarmak üzere eski uygarlıklara ait izleri bulmak için kazıları yapmışlardır.

Azerbaycan'ın Sovyet sonrası deneyimi de İkinci Dünya Savaşı sonrasında sömürgelikten kurtulan devletlerinkine benzemektedir. Tıpkı Azerbaycan'daki gibi, sömürge ülkelerde de bağımsızlık kısa sürede (1950'lerin sonu ile 1960'ların başı arasında) kazanılmış, egemenlik devri yalnızca kâğıt üzerinde gerçekleştirilen basit bir işlemle sağlanmıştır. Örneğin Fransa için Afrika'da sömürgesizleşme yılı 1960'tır.

İkinci Dünya Savaşı ertesinde kurulan devletler ile Azerbaycan devletinin öteki ortak nitelikleri şunlardır: a) devlet kurumlarının yetkileri belirsizdir; b) hükümet büyük ölçüde etkisizdir, yolsuzluk batağındadır; c) siyasetin içinde yer alanlar çok çeşitli 'kesimlere' bölünmüştür (aşiretler, bölgeler, vs.). Bağımsızlığını yeni kazanmış devletlerde seçkinler hem modern topluma hem de kan bağının önemli olduğu gruplara dahildirler. Ancak kendilerini önce kan bağının belirlediği gruba ait sayarlar. Peter P. Ekeh'in de iddia ettiği gibi, 'yazılı olmayan bir yasaya göre bu tür alt grupları güçlendirmek için modern toplumu soymak meşrudur.'[23]

Bu toplumlarda devlet hukuk, düzen, güvenlik, adalet ve refah gibi siyasi üretimde bulunan bir kurum olmaktan çok, denetimi elinde bulunduran küçük bir seçkin gruba ayrıcalık, servet ve güç kazandıran bir kuruluştur. Devlet

23 Peter Palmer Ekeh, 'Colonialism and the Two Publics in Africa', *Comparative Studies in Society and History*, cilt 17 (1975), s. 108.

kadrolarında bulunan yüksek veya küçük rütbeli sivillerle askerler bu konumlarını bir görev olarak değil bir mülk olarak görürler; rantının peşinde oldukları görevlerini iktidarda kalmalarına yardımcı olan kişi ve grupları ödüllendirmek için kullanırlar.[24]

Azerbaycan Ulusunun İnşasında Çarlık ve Sovyet Dönemlerinin Katkıları

SSCB henüz varlığını sürdürürken meydana gelen gelişmelere bakıldığında, sömürge ülkelerin çoğunu etkilemiş olan ortak unsurların yanı sıra, Azerbaycan'da Sovyet dönemine özgü bazı etkenlerin de rol oynadığı görülecektir. Kentleşme, sanayileşme ve kitlesel eğitimin yaygınlaşması ile basın ve diğer iletişim araçlarına ulaşımın artması, tüm dünyada olduğu gibi Azerbaycan'da da Azerice konuşan topluluğun Azeri ulusuna evrilmesine yardımcı olmuştur. Yukarda değinildiği gibi, bu sürecin şekillenmesinde Sovyet kurum ve politikalarının kendilerine özgü nitelikleri de etkendir. Dahası, yalnızca Azerbaycan'a özgü koşulların da laik, bilinçli ve siyasi anlamda hareketli bir topluluğun oluşmasında izleri vardır.

1828 yılında Çarlık bürokrasisi ile ordusunun Azerbaycan'da yönetimi ele geçirmesinden sonra yerli seçkinleri göz ardı etmesi, hem Azeri soyluları hem de çeşitli halk katmanları arasında direnişe neden olmuştu. 19. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Vali Michail Vorontsov'un izlediği daha ılımlı politikalar, yerel Müslüman ve Hıristiyan soyluların Rus soyluları arasına girmelerinin, ardından da yönetimi ele geçirmelerinin yolunu açtı. Böylece 'kâfir' (Hıristiyan) yönetime karşı başlatılan ilk milliyetçi ya da milliyet-

24 Bkz. Christopher Clapham, *Third World Politics* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985).

çilik benzeri çıkışlar yatıştırılmış oldu. Ancak Rusya Azerbaycan'ı, örneğin Kazakistan'a benzer şekilde sömürgeleştirmemiştir, bu nedenle Rus varlığı her zaman düşük, Rus karşıtı duygular da daha hafif düzeyde seyretmiştir.[25]

1905/06 Ermeni-Tatar (Rusya Azerileri böyle adlandırıyordu) Savaşı'na kadar Azeri aydınlar için kültürel kimliğin asıl göstergesi yerellikti. Genellikle halkın anadili, yerel tarih ve Bakü, Gence, Tiflis, Nahcivan, Suşa ve diğer kentlerdeki yerel sorunlar ön plandaydı. Azerbaycan milliyetçiliği, Türkiye ve Çarlık Rusyası'nda bulunan diğer Türki ya da Müslüman toplumlarla dayanışma gibi konuları da içeren daha kapsamlı temalar pek rağbet görmemekteydi.[26]

Gence, Bakü, Erivan, Tiflis, Civanşehir, Zangezur, Suşa, Nahcivan ve diğer bölgeleri etkileyen 1905/06 Ermeni-Tatar Savaşı, Azeri seçkinleri ve halkı, yerel kalmanın Çarlık ve Ermeni saldırılarıyla baş etmekte yeterli bir araç olup olmadığı konusunda düşünmeye itmiştir. Gelişen petrol endüstrisinde yüksek ücretlerle daha iyi işlerde çalışan Ermeniler ile daha çok kol gücüyle ve düşük ücret karşılığı çalışan, eğitimleri ve teknik becerileri yetersiz Azeriler arasında var olan sınıf farkı, savaşın bir diğer nedenidir. Sınıf farkının yanı sıra, Çarlık memurlarının Ermeni toplumuna karşı gösterdikleri taraflı tutum da söz konusudur. Durumları daha iyi olan Azeriler bile –tüccar kesimi, petrol ve tekstil endüstrisinde olanlar ve toprak sahipleri– Ermeni rakipleri tarafından sıkıştırılmaktadır; onlar da Rusya'nın Ermeni yanlısı olduğunu düşünmektedirler.[27] Zengin Azeriler eğiti-

25 Chantal Lemercier Quelqujay, 'Islam and Identity in Azerbaijan', *Central Asian Survey*, cilt 3, sayı 2 (1984), s. 33, 50; Audrey L. Altstadt, 'Azerbaijani Turks' Response to Russian Conquest', *Studies in Comparative Communism*, cilt 19, sayı 3-4 (Sonbahar-Kış 1986), s. 267-286.

26 Suny, *The Revenge* ... s. 22.

27 Ronald G. Suny, *The Baku Commune, 1917-1918: Class and Nationality in the Russian Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1972), s. 14.

me, kültürel ve diğer toplumsal eylemlere destek vermeye savaştan önce zaten başlamışlardır. Savaş ertesinde ise Türkiye ile İran'ı müttefik olarak görmeye başlarlar.[28]

1906/07 İran Anayasal Devrimi ile 1908 Jön Türk devrimi arka arkaya gerçekleşmiştir; Tatar Cedid İsmail Bey Gaspıralı'nın reformcu düşünceleri ile modernist/dinci Cemal ed-Din el-Afgani'nin görüşleri 20. yüzyıl başlarında Azeri aydınlar üzerinde etkili olmaya başlar.[29] Tatar aydınların çoğu St. Petersburg veya Berlin'de eğitilmişken, Azeri aydınlar çoğunlukla İstanbul'da yetişmişlerdir. Bunlar arasında Mehmet Emin Resulzade, Neriman Nerimanov, Ahmed Ağaoğlu, Ali Hüseyinzade, Haşim Vezirov, Üzeyir ve Ceyhun Hacıbeyli ve Merdan Bey Topçubaşı gibi etkili önderler bulunmaktadır.[30]

Azeri aydınlar laik modernleşmeden, anayasal rejimden yanadırlar; Jön Türklerden etkilenmişlerdir ve Rusya, İngiltere ve diğer Avrupa devletleri karşısında güçten düşmüş olan İran monarşisi ile Şii din adamlarından kurulu hiyerarşiye düşmanlık beslemektedirler. Tıpkı İran ve Türkiye'deki aydınlar gibi, Azeri *ziyalılar* (aydınlar) da halkçı ve sosyalist fikirlere sempati duyarlar; anti-emperyalizm onlar için anti-Rusçuluk anlamına geldiği için milliyetçiliği kimi zaman sosyalizm yerine kullanırlar.[31] Azeri *ziyalılar* 1905 Rus Devrimi'ne kadar birlikteliklerini korurlar, sonrasında ise sosyalist *Himmet* (Emek) doğar. Bir süre sonra, 1911 yı-

---

28 Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community* (New York: Cambridge University Press, 1985), s.60.

29 Aynı eser, s. 69.

30 Altstadt, 'Azerbaijani Turks' Response...', s. 271.

31 Audrey L. Altstadt, 'O Patria Mia: National Conflict in Mountainous Karabagh', Raymond Duncan, Paul Holman, der., *Ethnic Nationalism & Regional Conflicts: The Former Soviet Union and Yugoslavia* (Boulder, CO: Westview, 1994), s.129.

lında, biraz gecikmiş olarak daha milliyetçi ama yine de sosyalist *Musavat* (Eşitlik) kurulur.[32] 1917'ye kadar Çarlık rejimi ile dinci tutuculara karşı işbirliği yaparlar. Grup üyelerinin birinden diğerine geçmeleri ise doğal karşılanmaktadır: Örneğin bağımsız Azerbaycan Cumhuriyeti'nin (1918-1920) cumhurbaşkanı olan Mehmet Emin Resülzade bir *Himmet* üyesidir ama 1913 yılında *Musavat*'a katılır. Azerbaycan Komünist Partisi'nin (AzKP) Birinci Sekreteri Neriman Nerimanov ise daha önce *Musavat* üyesidir.[33]

Himmet, Rus Sosyal Demokrat Partisi'nin Bakü şubesiydi; Lenin bir istisna yapmış, partinin yalnızca Müslüman sosyalistleri temsil etmesine izin vermişti. Bununla birlikte *Himmet*'in benimsediği ideoloji sosyalizmin yanı sıra Müslüman dayanışmasını ve Türkçülüğü de içermekteydi.[34] 1914'e kadar, bağımsızlık ne *Himmet*'in ne de *Musavat*'ın amaçları arasında yer alıyordu. Nerimanov (*Himmet*), dil araştırmaları yapılmasından, edebiyat, din ve din dışı konuların Türkçe öğretilmesinden, eğitimin millileştirilmesinden yanaydı. Azerbaycan'ın Bolşevik Rusya'ya bağlanmasından önce (1920), Azerbaycanlı sosyalist ve milliyetçi seçkinler hemen hemen aynı amaçları savunmaktaydılar: sosyo-politik ve kültürel alanlarda daha fazla özerklik.[35] O dönemde Azeri nüfusun bu amaca ne kadar bağlı olduğu pek bilinmese de, Sovyet rejiminin kurulmasıyla ulus ve ulusçulukla ilgili her türlü değinme reddedilmekle kalmamış, yasadışı da ilan edilmişti.

1920'lerin başında *Musavat* üyelerinin ve milliyetçilerin çoğu, ya Türkiye ve diğer komşu ülkelere kaçtı ya da idam

32 Audrey L. Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule* (Stanford, CA:Hoover Institution Press, 1992), s. 47, 72-73.

33 Swietochowski, *Russian* ... s. 52, 88-92.

34 Aynı eser, s. 163-165.

35 Aynı eser, s. 165-167.

edildi. 1920'lerin sonunda da, –tıpkı Orta Asya'da olduğu gibi– yerli komünistler ve *Himmet* üyeleri ya siyasi tasfiyeye uğradılar ya da infaz edildiler. AzKP Birinci Sekreteri Neriman Nerimanov o dönemde idam edilmedi ama 1925 yılında Moskova'da şaibeli bir şekilde 'kalp krizi' geçirip öldü.[36] Dahası 1937'de, ölümünün ardından onca yıl geçmesinden sonra, 'burjuva milliyetçisi' olmakla suçlandı. 1930'ların sonunda –Sovyetler Birliği üyesi tüm cumhuriyetlerde olanlarla koşut olarak– arta kalan yerel komünistlerin tümü Troçkist ya da pan-Türkist olmakla suçlanıp infaz edildiler. Göstermelik yargılamalar sırasında ve sonrasında yaşananlar ancak terör olarak adlandırılabilir; o dönem Stalin'e bağlılığından en ufak bir kuşku duyulanların bile idama veya Gulag adalarına yollandığı dönemdir. Bu paranoya ortamında binlerce yıllık destanlar bile yasaklanmaktan kurtulamamıştır.[37]

Almanların 1941 yılında SSCB'ye saldırmasının ardından Stalin, Birlik ülkelerini dizginleyen gemleri biraz gevşetmeye karar verir ve cumhuriyetler savaşın bitimine kadar biraz olsun rahat nefes alırlar. Destanlara tekrar itibar kazandırılır, dört Müslüman Dinişleri Müdürlüğü'nden birisi de 1943 yılında Bakü'de kurulur; 'yurdunu (Azerbaycan'ı) sevmek', yasak olmaktan çıkar.[38]

Ne var ki, savaşın bitimiyle birlikte 'milliyetçi' eğilimlerin üzerindeki baskı tekrar şiddetlenir. AzKP'nin 1933-53 yıllarındaki Birinci Sekreteri ve Azerbaycan'nın eski KGB şefi Kamran Bagirov, merkezden verilen emirleri sadakatle yerine getirir.[39] Milliyetçilik karşıtı savaşı başlatan

---

36 Altstadt, *The Azerbaijani Turks*..., s. 134.

37 *Aynı eser*, s. 131-132, 141-142.

38 *Aynı eser*, s. 152.

39 *Aynı eser*, s. 161.

AzKP'nin, İran Azerbaycan Demokratik Partisi'nin 1945-46'da Kızıl Ordu desteğiyle Azeri nüfusun çoğunlukta olduğu kuzey İran'da bağımsızlık ilanına kucak açmış olması ise ironiktir.

Stalin döneminde Azeri tarihçiler, tarihlerini İran ve güney Kafkasya'daki varlıkları M.Ö. 9. yüzyıla kadar giden Pers Medleri ile ilişkilendirmeye zorlanmışlardır. Stalin sonrası dönemde ise aynı kuram Azerilerin köklerini Atropetenlere ve Kafkas Albanlarına bağlamaya kadar vardırılmıştır.[40] Atropetenler güney Azerbaycan'daki Medlerin torunlarıdır. İlk Hıristiyanlardan olan Kafkas Albanları kuzey Azerbaycan'da M.Ö. 500'den sonra ortaya çıkmış, M.S. 8. yüzyıla kadar çeşitli Hıristiyan krallıklar kurmuşlardır.[41] 1970'lerin başında Azeri tarihinde Türklerin rolü öne çıkarılmış, Gorbaçov dönemine kadarki süre boyunca Azerbaycan tarihyazımı Azeri kimliğini yöreye yerleşmiş bulunan bütün kavimler, Medler, Atropetenler, Albanlar ve Türkler üzerine oturtmuştur. Böylelikle, tamamıyla Türklere dayalı bir tarihyazımı da engellenmiştir.[42]

Azeri kimliğinin bu şekilde çizilmesi, İran'a ilişkin politikalar bağlamında hem Bakü'nün hem de Moskova'nın işine gelmiştir. Sovyetler Birliği'nin varlığını sürdürdüğü dönemin büyük bölümünde Moskova, Bakü'nün kuzey İran toprakları üzerindeki iddialarını desteklemiş, kuzey ve güney Azerbaycan'da yaşayan halkların Perslerle değil, eski çağların Atropetenleriyle güçlü bağlara sahip olduğunu savunmuştur. Bakü'nün bu doğrultuda bir rolü kolaylıkla üstle-

---

40 Stephen H. Astourian, 'In Seach of their Forefathers: National Identity and the Historiography and Politics of Armenian and Azerbaijaini Ethnogenesis', Donald Schwartz, Razmik Panossian, der., *Nationalism and History* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), s. 55.

41 *Aynı eser*, s. 55.

42 Altstadt, 'O Patria Mia ...', s. 113.

nebilmesinde, toprak ilhakının Azeri halkına da çekici geliyor olması etkendir. Çünkü Moskova'nın izlediği kuzey İran'ı ilhak etme politikası ve (kuzey İran'daki) 1945/46 Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ünlü önderlerinin çoğunun Bakü'ye kaçtıktan sonra Azerbaycan Komünist Partisi'nde önemli konumlara gelmeleri, büyük Azerbaycan'ın tarihi bir birlik olduğu iddialarını Moskova ve Bakü'nün ortaklaşa paylaştığı bir düşünce haline getirmişti. Dolayısıyla Azeriler, Orta Asya halklarının tersine, hem ilhak politikası gütmekten geri kalmayan bir Azeri milliyetçiliğini benimseyebilmişler, hem de Sovyet devletine bağlılıklarını sürdürmüşlerdir.

Bakü aynı kuramı kullanarak, dağlık Karabağ'da yaşayan Ermenilerin Ermeni değil, Kafkas Albanlarının torunları olduğu iddiasında da bulunmuştur.[43] Dahası, Karabağ'daki Azeri ve Ermeni nüfusun, Ermenistan Cumhuriyeti'nin Ermenileriyle güçlü bağlarının olmadığı, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Azeri halkıyla daha fazla ortaklığı bulunduğu varsayılmıştır. 1980'lerin ortalarında olgunlaşmaya başlayan yeni milliyetçilik taraftarları (örneğin Ebulfez Elçibey) Albanların Türk kökenli olduklarını bile öne sürmüş, dolayısıyla güney Kafkasya'nın neredeyse tamamı üzerinde hak iddiasında bulunmuşlardır.[44]

Stalin'in 1953'te ölümünden ve özellikle Kruşçev'in 1956 yılındaki Stalinizm eleştirilerinden sonra, Bagirov ve yandaşları, Stalin'in cellatı (Beria) ile işbirliği yaptıkları, yolsuzluk ve terör eylemlerine bulaştıkları gerekçesiyle, bir za-

---

43 Bkz. 'Albaniya', *Azerbaijan Sovet Ensiklopediyası* (Bakü: tarihsiz), s. 216.

44 Bkz. Bahtiyar Vahabzade ve Süleyman Aliyarov'un 'Redaksiyamızın Poçtudan', *Azerbaijan* (Bakü), sayı 2 (1988), s. 188-189'da yer alan mektupları;Ayrıca bkz. *Azerbaijan*, sayı 12 (1990), s. 143'de tekrar basılan Mehmet Emin Resulzade'nin, 1928 makalesi ('Gafgasiya Türklari'); Ebulfaz Aliyev (Elchibey), 'Tarihin Derin Gatlarına Dogru', *Azerbaijan*, sayı 10 (1989), s. 130.

manlar istemedikleri kimselerden kurtulmak için kendilerinin başvurdukları şekilde, karşıdevrimcilikle suçlanırlar ve Sovyet Yüksek Askerî Mahkemesi'nde yargılanıp 1956'da idam edilirler. Bagirov'un ölümü ve Stalinci dönemin bitmesiyle gelen rahatlama, bir süredir gerçek bir Leninist olarak saygı görmeye başlayan Neriman Nerimanov da dahil, yerli komünistlerin çoğuna itibarlarının iadesi anlamına geliyordu. Yasaklı edebiyatçılara da itibarları iade edildi; bunlar arasında, eserleri çok tartışmalı bulunduğu için yayımlanmamış olsa da, şair Mikail Müşfik ve oyun yazarı Hüseyin Cavid de vardı.[45]

Stalin sonrası dönemde AzKP birinci sekreterleri Moskova'nın da onayıyla etno-kültürel ifadelere karşı daha hoşgörülü politikalar izlediler. İmam Mustafaev (1954-1959), Veli Akhundov (1959-1969) ve Haydar Aliyev (1969-1982), yönetimde oldukları süre boyunca etno-kültürel taleplere hoşgörülü tutumlarıyla Azeri milliyetçiliğinin daha fazla telaffuz edilmesine, etno-dilsel Azeri topluluğun Azeri ulusuna evrilmesine yardımcı oldular.[46]

Stalin'in tasfiye kurbanlarının çoğunun itibarları Mustafaev döneminde iade edildi. Bunlar arasında yukarda değinildiği gibi, ulusal komünist Neriman Nerimanov ve şair Mikhail Müşfik ve oyun yazarı Hüseyin Cavid gibi edebiyatçılar da vardı.[47] İmam Daşdemiroğlu Mustafaev kendinden öncekiler gibi güçlü bir lider değildi, ama Azeri Türkçesini Azerbaycan Cumhuriyeti'nin resmi dili yapmayı ba-

---

45 Altstadt, *The Azerbaijani Turks*..., s.169.

46 Bkz. Steven L. Burg, 'Nationality Elites and Political Change in the Soviet Union', Lumobyr Hajda ve Mark Beissinger, der., *The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society* (Boulder, CO: Westview, 1990) içinde, s. 24-42; Shireen T. Hunter, *The Transcaucasus in Transition* (Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 1994), s. 13.

47 Abbasali Djavadi, 'Glasnost and Soviet Azerbaijani Literature', *Central Asian Survey*, cilt 9, sayı 1 (1990), s. 98.

şardı. Onun kırsal bölgelerde oturan Azerilere Bakü'ye yerleşme izni veren politikası ve bu sayede Bakü'nün bir Azeri kentine dönüşmesi, yerli halkı kayıran tutumunun bir örneğidir. Mustafaev'in 'milliyetçi' olarak damgalanıp iktidardan düşürülmesinin nedeni, öğretim dilinin Rusça olduğu okullarda anadilin seçmeli ders olarak okutulmasını öngören 1958 dil kanununa karşı gelmesidir.[48] (1958'den önce Rus okullarında anadil öğrenimi yerliler için 'ikinci dil' adı altında zorunlu ders olarak veriliyordu. Bu kanun Rusça'nın yaygınlaşmasını sağladı.)

Mustafaev'den yönetimi devralan Veli Yusufoğlu Akhundov (1959-69) söz konusu yasayı uygulamaya koydu, ancak ılımlı 'milliyetçi' edebi eserleri görmezden geldi; ama bu arada selefine göre daha Marksist-Leninist bir söylem kullandı.[49] Çevresinde, Sovyet Komünist Partisi Merkez Komitesi'nde Azeri Türkçesiyle konuşma yapmakta ısrar eden Azerbaycan Komünist Partisi Üçüncü Sekreteri Kurbanov gibi kişiler bulunuyordu. Bununla birlikte ne o ne de selefi Moskova karşıtıydılar; esnek ve uyumlu politikalar izlemeye çalıştılar, karşılığında Moskova da –bazen isteyerek bazen de ihmalden– milliyetçiliğin güçlenmesini görmezden geldi. Tarihçilerle edebiyatçılar bu dönem boyunca sessiz ama titiz bir şekilde Azerbaycan tarihini yeniden yazmayı sürdürdüler.

Moskova'nın, üretim kotalarını doldurdukları, muhalefeti susturdukları ve resmi ideolojiye şeklen uydukları sürece cumhuriyetlerin günlük işlerine karışmıyor oluşu, Akhundov'un Azeri edebiyatçılarla tarihçilere geniş bir alanda ra-

48 Stephen E. Hegaard, 'Nationalism in Azerbaijan in the Era of Brezhnev', Geoge W. Simmonds, der., *Nationalism in the USSR and Eastern Europe in the Era of Brezhnev and Kosygin* (Detroit, MI: University of Detroit Press, 1977) içinde, s. 191.

49 Azade Ayse Rorlich, 'Not By History Alone: The Retrival of the Past Among the Tatars and the Azeris', *Central Asian Survey*, cilt 3, sayı 2 (1984), s. 91.

hatça hareket etme izni vermesini sağlamıştı. Kruşçev ideolojik doğruluktan yanaydı; ve Stalin'e karşı başlattığı kampanya Stalin'in işlediği suçların ortaya konmasıyla sınırlıydı. Ancak bu kampanya, Rus olmayan cumhuriyetlerde çoğu zaman Rus karşıtı bir niteliğe bürünüyordu.[50]

Akhundov, iktidar için mücadele eden Brejnev'in rakibi Ukrayna Komünist Partisi şefi Şelepin'in dostuydu. Dolayısıyla, Brejnev SSCB Komünist Partisi Birinci Sekreteri olunca Akhundov iktidardan düştü. Gelenek olduğu üzere, Akhundov da, kendinden öncekiler gibi, rüşvet almak, nüfuzunu kötüye kullanmak ve Sovhoz ile Kolhozlardaki yolsuzlukların üstünü örtmekle suçlandı. 1969 yılında Akhundov'un yerine geçen Haydar Aliyev, rütbesinin düşürüldüğünü ifşa edecek şekilde onu Azerbaycan Bilimler Akademisi'nin başına getirdi.[51]

Haydar Aliyev (1969-1982) –tıpkı selefleri gibi– yolsuzluklarla uğraşmayı kendine hedef olarak seçti, Marksist Leninist bir söylem kullandı ama, sessizce yapılması kaydıyla, Azeri kültürünün canlandırılmasını da destekledi. Onun döneminde Azeri aydınlar, Azerileri kendi geçmişleri (ya da imgelemdeki geçmişleri), gelenekleri ve kültürleriyle yeniden tanıştıran kitap ve makaleler yayımladılar. Tarihçiler daha dikkatli davranmak zorundaydılar, çünkü Aliyev Azerbaycan'ın Bolşevikleştirilmesi, 1918-1920 bağımsızlık dönemi ve Musavat Partisi gibi konuların tartışılmasını istemiyordu. Tarihçiler de daha eskiye, 11. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasına odaklandılar.[52] 1970'lerde edebiyat dergileri daha cesur yazılar yayımlamaya başladılar; *Dede Korkut* destanı, Nesimi (1369-1417), Fuzuli (1498-1556), Şehriyar (1906-

50 *Aynı eser*.

51 *Aynı eser*, s. 93.

52 Djavadi, *age*, s. 100-102.

1988) ve Türk-İran edebiyat mirasının diğer temsilcileri dergilerde boy gösterdiler.[53]

Azerbaycan KGB'sinin eski şefi Haydar Aliyev dönemi 'daha fazla disiplin, daha fazla üretim' devri olarak nitelendirilebilir. Yönetimi süresince ülkenin sanayi ve tarımsal üretimi önemli miktarlarda artmıştır. Yolsuzluk ve rüşvet büyük ölçüde engellenmiş, daha ortodoks bir ideoloji benimsenmiş, Parti'nin rolü vurgulanmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi, Aliyev Moskova çizgisinden ayrılmamıştır; 1970'lerde Brejnev, Slav olmayan cumhuriyetlerde Rus dili öğretiminin etkinleştirilmesini istediğinde, o da Rus dilinin öğrenilmesinin önemi üzerinde durmuştur.[54]

Aliyev de tıpkı selefleri gibi, ulusal ve kültürel canlanmaya Moskova'nın müsamahası dahilinde destek vermiştir. Ancak Aliyev, birkaç on yıl önce Moskova'nın hiddetini çekmesi kesin olan, ulusal şair Hüseyin Cavid'in Sibirya'daki mezarının Bakü'ye getirilmesi kararını da vermiştir.[55] Aliyev'in bu riski göze almasını mümkün kılanın Brejnev devri olduğu açıktır. Hatta Sovyet yönetimi bu tür özgül icraatları muhtemelen önceden onaylamıştır. Bir ihtimal de, Moskova'nın milliyetçi şair Cavid'in mezarının naklinin simgesel önemini kavrayamamış olmasıdır. Dolayısıyla Aliyev'in bu asil hareketinin, Brejnev'in cumhuriyetlere Stalin döneminde işlenen suçların değilse bile, yapılan büyük hataların bazılarını düzeltmek suretiyle geçmişleriyle barışmaları yö-

---

53 Bkz. Ziya Buniatvo, *Gosudartsvo Atabekoy Azerbaidzhana. 1136-1225 gody* (Bakü, 1978); Sh. Farzaliyev, *Akhsan at-Tavarith Khasan beka Rumlu kak istochnik po istorii Azerbaidzhana* (Bakü, 1981) içindeki Hasan Bek Rumlu'ya ait *Akhsan at-Attavarith* (Tarihlerin En İyisi) adlı eseri üzerine çalışması; A. Jafarzada, 1 (Bakü, 1981), s.262.

54 Suny, 'Transcaucasia...', s. 232-241.

55 Hüseyin Cavid Stalinci tasfiye sırasında Cedidçilik ile suçlanmış yerel komünistlerdendi. 1941 yılında Sibirya'da öldü. Bkz. S. Enders Wimbush, 'Why Heidar Aliyev', *Central Asian Survey*, cilt 1, sayı 4 (1983), s. 5.

nünde tanıdığı özerklik sayesinde gerçekleşmiş olduğu söylenebilir.

Aliyev, Azerbaycan'ın milliyetçi akımların güçlü olduğu, ama buna rağmen Moskova'nın daha hoşgörülü yaklaştığı iki cumhuriyetle, Ermenistan ve Gürcistan'la komşu olması nedeniyle şanslıydı. Azerbaycan, Moskova'nın bütün Kafkas cumhuriyetlerine aynı uzaklıkta durur gibi görünmek istemesinden yararlanmıştır. Orta Asya ülkeleri anadillerini resmi dil olarak ancak 1989'da ilan edebilmişken, Azeriler bunu Ermenistan ve Gürcistan ile birlikte, 1950'lerin sonu gibi erken bir tarihte gerçekleştirdiler.[56] Nisan 1978'de Gürcistan –Moskova'nın zorlamasıyla– anayasasının söz konusu maddesini iptal etme planları yaptığında, Gürcü milliyetçiler sokaklara çıktılar. Bunun üzerine Tiflis planı rafa kaldırdı. (Kanun değişikliğiyle Rusça Gürcüceyle eşit statüde resmi dil haline getiriliyordu.) Aynı değişiklik için Ermenistan ve Azerbaycan'da da hazırlıklar yapılmaya başlanmıştı, ama onlar da olaylardan etkilenip vazgeçtiler.[57]

Bu benzerlikler bir yana, yasadışı milliyetçilik asıl Gürcistan ve Ermenistan'da söz konusuydu; Azerbaycan'da milliyetçi muhalefet 1980'lerin sonuna kadar pek öne çıkmamış, milliyetçi toplu gösteriler yapılmamıştı. Ermenistan'da Ermeniler 24 Nisan 1965'te Osmanlı devletinin sorumlu olduğu söylenen Ermeni 'soykırımı'nın 50. yılında yasadışı gösteri yapmak istediğinde, Birinci Sekreter Zakov Zarobian gösteriyi dağıtmak için güç kullanmamıştı.[58] Moskova, Zarobian'ı 1966'da görevden aldı, ama gösteriye katılanları cezalandırmak için bir cadı avı başlatılmadı. Azerbaycan'da böyle bir gösteri hiçbir zaman yapılmamıştır. Bunun bir nedeni Azeri

---

56 Bkz. Mahmut Ismailov'un *Azerbaijan* (Bakü, 1986), sayı 6'daki makalesi.

57 Altstadt, 'O Patria Mia...', s. 113.

58 Suny, *The Revenge*..., s.122.

aydın kesiminin, sömürge idaresi altında bulunan diğer halkların aksine, milliyetçi duygularını güçlü bir biçimde ve siyasi sistemi reddederek ortaya koymamış olmasıdır. Başka bir neden de, sürekli denetleyen merkezi bir idarenin söz konusu olduğu Sovyet koşullarında, Azerilerin ulusal canlanmayı korumak için sistemle uyumlu esnek bir tutumdan yana davranmış olmalarıdır. Dolayısıyla Azerbaycan ve diğer Müslüman Sovyet cumhuriyetlerinde *samizdat* hareketinin yaşanmamış olması pek şaşırtıcı değildir. Azerilerle Orta Asyalılar, Ermeni ve Gürcüler kadar açıkça meydan okumaktan yana değillerdi, çünkü Moskova'nın Müslüman muhalefetten daha fazla korktuğunu, ama buna daha az hoşgörü gösterdiğini biliyorlardı. Böyle konular genelde özel sohbetlerde dile getirilmekteydi. Bu alçak sesli muhalefetin nedeni ne olursa olsun, Azeriler titiz, zahmetli, sessiz ama başarılı bir kendi geçmişlerine sahip çıkma sürecinden geçmişlerdir.[59]

Değinildiği gibi, geçmişin yeniden canlandırılması süreci çok dikkatli bir şekilde yaşanmış, rejimi fazla eleştiren edebi ve tarihi eserler yayımlanmamıştır. Kurban Said'in (asıl adı Yusuf Vezir Çemenzeminli) Karabağ Hanı İbrahim'in baş veziri Vakıf (1717-1797) hakkındaki 1960'ta yayımlanmış romanı önemli eserlerden biridir. Bağımsız Azerbaycan'ın (1918-1920) bir diplomatı ve *Musavat* üyesi olan Çemenzeminli (1887-1943), 1920 yılında Azerbaycan'ın bağımsızlığını kaldıran Moskova'yı eleştirdiği daha ünlü *Ali ve Nino* romanını da yazan kişidir. Azerbaycan'ı 1920 yılında terk etmiş ama 1926'da yurduna dönerek öldüğü 1943 yılına kadar sakin bir hayat sürmüştür. İtibarı 1960'ta iade edilmişse de, Azeri önderler kitabı çok riskli buldukları için *Ali ve Nino* ancak 1990'da yayımlanabilmiştir.[60]

---

59 Raoul Matika, 'Glastnost in der Sowjetrepublik Aserbaidschan am Beispiel der Zeitschrift Azerbaijan', *Orient* (Hamburg), cilt 32, sayı 4 (Aralık 1991), s. 576.

60 Rorlich, 'Not By History Alone...', s. 96.

1918-20 *Musavat* hükümetinin önde gelen pan-Türkist üyelerinden biri olan ve 1939 yılında kaçmış olduğu Türkiye'de ölen Ahmed Ağaoğlu'nun kitapları da çok cesur bulunup yayımlanmayan eserlerdendir. Ağaoğlu'nun itibarı 1980'lerin sonunda iade edilmiş, 1918-20 *Musavat* hükümetindeki rolünden hiçbir zaman bahsedilmeyip yalnızca edebi eserleri üzerinde durulmuştur. Yine bir pan-Türkçü olan Alibey Hüseyinzade (1864-1940) ve *Musavat* yanlısı bir şair olan Muhammed Hadi de 1980'lerin sonunda itibarı iade edilen, ancak eserleri yayımlanmayan yazarlardandır.[61]

1970'lerde Azeri gazete ve dergilerin giderek cesaretlenmesiyle, edebiyat ve tarih konularına yer verilmeye başlanmış, *Dede Korkut* destanı, Fuzuli (1498-1556), Nesimi (1369-1417) ve diğer Azerbaycan klasikleri çeşitli yönleriyle ele alınmıştır.[62] Aynı dönemde modern öncesi çağın arkeolojisi ve mimarisi ile ortaçağ şiirleri üzerine çok sayıda kitap yayımlanmıştır. 1970'lerin sonundan itibaren de yoğun olarak 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarına ait edebi eserler araştırılmıştır.[63] 1980'lerin sonunda gazete ve dergiler daha da cesaretlenerek 1988'de *Musavat* yanlısı şair Muhammed Hadi'nin (1879-1920) itibarının iade edilmesinden sonra bazı şiirlerini yayımlamışlardır. Ancak şiirlerinin yer aldığı dergi Hadi'nin *Musavat*'ın güttüğü milliyetçiliğin etkisinde kaldığını belirtmekten de geri kalmamıştır. Aynı yıl kısa ömürlü bağımsız Azerbaycan'ın cumhurbaşkanı Mehmet Emin Resulzade bile *Edebiyyat ve İncesanat*'ta (Edebiyat ve Güzel Sanatlar) yer alan bir makalenin konusu olmuştur.

---

61 Bkz. Audrey L. Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule* (Stanford, CA: Hoover Institution Press, 1992), s. 185-191; Azade Ayşe Rorlich, 'Not by History Alone: The Retrieval of the Past Among the Tatars and the Azeris', *Central Asian Survey*, cilt.3, sayı 2 (1984).

62 Bkz. Aliyarov, 'Redaksiyamizin ...4, s. 182.

63 Motika, daha önce belirtilen eseri, s. 580.

Yazar M. İsmailov makalesinde Resulzade'nin tarihi rolüne daha tarafsız yaklaşılması çağrısında bulunmuş, ancak fazla ileri gitme riskini göze alamamıştır.[64]

Dağlık Karabağ'ın Önemi

1988 yılında Dağlık Karabağ sorununun patlak vermesiyle ülkedeki örtülü milliyetçi canlanma, halkın Sovyet yönetimine karşı açıkça meydan okumasına dönüşür. Başlangıçta AzKP bu sorunu Moskova'nın işbirliği ile çözebileceğini ummuş, ancak Ermeni Komünist Partisi'nin (EKP) Ermeni toplumunun milliyetçi taleplerini desteklemesi ve Gorbaçov'un bu bunalımla baş etmekte yetersiz kalması, AzKP'yi Azerbaycan Halk Cephesi'nin (AHC) eylemlerine göz yummak zorunda bırakmıştır. AHC büyük kitle gösterileri düzenlemeye ve kitle iletişim araçlarını özgürce kullanmaya başlayarak, 1990'da kendi politikalarını uygulamaya koymak için paralel bir yönetim oluşturur.

Siyasi yapıdaki bu dönüşüm Azerbaycan Yazarlar Birliği'nin edebiyat dergisi *Azerbaycan*'ın yazı kurulunun değişen politikasından da izlenebilir. Dergi 1960'larla 70'lerde milliyetçi canlanmayı desteklemiş, en önemli adımını 20. yüzyıl başlarına ait tarihe ve edebiyata ilişkin makaleler yayımlamasıyla atmıştı. 1988 yılında Karabağ'ın tarihi, İslâmiyet, AHC'nin talepleri ve 1930'larda tasfiye edilen yerli komünistler hakkında yazılar yayımlanır. 1990'da ise Lenin ve 26 Bakü Komiseri eleştirilmeye başlanır.[65]

Dağlık Karabağ sorununun Azerbaycan'daki siyasi ortamı büyük ölçüde değiştirdiği bir gerçek. Azeriler, 1988'de başlayan çatışmalardan itibaren, komünist rejim ile milliyetçi

---

64 *Aynı eser*, s. 581.

65 *Central Asia and Caucasus Chronicle*, cilt 8, sayı 5 (Ekim 1989), s. 1.

Ermeni Ulusal Hareketi'nin (EUH) giderek sıkı işbirliğine girdiği Ermenistan ve Dağlık Karabağ Özerk Oblast'ındaki (DKÖO) gelişmeleri büyük bir ilgiyle yakından izlediler. Ermeni Ulusal Hareketi, Gorbaçov'un SSCB Komünist Partisi'yle cumhuriyetlerdeki komünist partilerin tekelini kırmak ve 1988 yılı seçimlerinin çokadaylı yapılmasını sağlamak amacıyla aldığı bir karar üzerine doğmuştu. Kafkas bölgesinde ve Baltık ülkelerinde etno-kültürel taleplerle ortaya çıkan bütün kitle hareketleri (Halk Cepheleri) de bu tarihten sonradır.[66] Kısacası, sınır cumhuriyetlerindeki demokratikleşme asıl olarak milliyetçiliğin özgürce ifade edilmesine yol açmıştır.

EUH ile Ermeni Komünist Partisi'nin (EKP) işbirliğini, büyük kitle gösterileri ve EUH'nin (EKP'nin onayıyla) basını kullanarak giriştiği Karabağ'ın Ermenistan'a 'iadesi' çağrıları izler.[67] Azeriler komşu Ermenistan'da gelişen bu tür olayların farkındadırlar. AzKP, başlangıçta, Ermenistan veya Litvanya komünist partilerinin tersine, Moskova'nın isteklerine karşı gelecek şekilde hareket etmeyi aklından bile geçirmemiş, ülke içindeki siyasi muhalefete göz açtırmamıştır. AzKP'nin bu tavrını değiştiren ve Azerbaycan Halk Cephesi'nin eylemlere başlamasını görmezden gelmeye zorlayan, Karabağ sorunu olmuştur. AzKP başlangıçta, kendisini dinlemeyen Karabağlı milliyetçi Ermenilere karşı Moskova'nın Bakü'yü destekleyeceği beklentisine girmiş, Moskova'yla işbirliği yaptığı takdirde Karabağ'ı elde tutacağını ummuştu.

Azeri halkı cumhuriyetlerinin Moskova karşısındaki egemenliğini Karabağ'ın kaybedilmesi olasılığı belirdikten sonra sorgulamaya başlar. AHC kurulur kurulmaz (1989),

---

66 Motyl, age.

67 *Foreign Broadcast Information Service, Soviet Union* (Sovyetler Birliği Yabancı Dilde Yayınlar Servisi -FBIS/SU) 31 Mayıs 1988, s. 42'de yer alan *AFP*, Paris, İngilizce yayın, 31 Mayıs 1988.

AzKP'nin bundan birkaç ay önce tüm siyasi eylemleri yasaklamış olmasına rağmen, faaliyetlerini özgürce yürütür. Yani, 'ulusal sorun' halkın siyasete katılmasına ve AHC dahil, çeşitli muhalif partilerin doğmasına yol açmıştır. Oldukça apolitik olan bir halkın birdenbire gösterilere ve siyasi toplantılara geniş kitleler halinde katılmaya başlamasını görmek gerçekten şaşırtıcıdır.

Dağlık Karabağ Özerk Oblast'ındaki ve Ermenistan'daki olaylar aynı anda Azerbaycan'da duyulur, tepkiyle karşılanır. 1987 yılında Ermeni milliyetçiler, Karabağ'ın Ermenistan ile birleşmesini talep eden bir bildiriye destek almak için Ermenistan ve DKÖO'da imza kampanyası başlatırlar. Bu girişimin sahibi Ermenistan Ulusal Hareketi'nin daha önceleri milliyetçi Ermeniler açısından Karabağ'ın önemini simgeleyecek biçimde, Karabağ Komitesi olarak adlandırılmış olması da anlamlıdır.[68] 1988'de karşılıklı çatışmalar başlar, Ermenistan ve DKÖO'da önce Ermenilerce, ardından da Azerilerce Azerbaycan ve DKÖO'da etnik temizliğe girişilir. 1988 sonunda Azeri mültecilerin sayısı 100.000'e ulaşmıştır (Ermeni mültecilerin sayısı o aşamada bu rakamın onda biri kadardır). Azeri mültecilerin bazılarının Sumgait kentinde Şubat 1988'de yapılan Ermeni katliamına katılmış olmalarıysa tarihin bir ironisi olmalıdır.[69]

Bundan sonra hızla gelişen olaylar halkın siyasete katılmasına, çesitli muhalif partilerin kurulmasına, politik çalkantılara ve nihayetinde Moskova yanlısı eski tüfeklerin yerlerini Rus-karşıtı milliyetçilere bırakmalarına yol açar. Kasım 1988'de Azeriler Ermeni denetimindeki DKÖO yönetiminin milli park olan Tophane'nin bir bölümünü bir alüminyum fabrikası ve eğlence merkezi inşa etmek üzere Er-

68 Bkz. FBIS/SU, 29 Şubat 1988, s. 64'te yer alan Ermenice Erivan Uluslararası Yayın Servisi, 26 Şubat 1988.

69 *Bakinskiy Rabochiy*, Rusça,18 Mayıs 1988, s. 1.

menistan'a verdiğini öğrenirler. Tophane, Suşa'nın, yani DKÖO içinde Azeri nüfusun yoğunlukta olduğu en büyük kentin yakınında yer almaktadır. Tophane projesi ile daha önce gerçekleştirilmiş olan etnik temizlik arasında hemen ilişki kuran Azeriler ayaklanırlar.[70] Kasım sonu ile aralık başında Bakü'deki Lenin Meydanı'nda yapılan gösteriler iki hafta boyunca sürer. Göstericilerin şikâyetleri herkesçe o kadar haklı görülmektedir ki, AzKP'nin o zamanki Birinci Sekreteri Abdurrahman Vezirov bile meydandaki gösterilerin birine katılıp yurttaşlarının taleplerini dinlemek durumunda kalmıştır.[71] Ardından Tophane'nin altı hektar büyüklüğündeki toprağının Ermenistan'a verilmesi kararı iptal edilir.

Ocak 1989'da SSCB Yüksek Sovyet'i Ermeni egemenliğindeki DKÖO Sovyeti'ni görevden alır ve DKÖO'yu doğrudan kendi yönetimi altına sokar. Moskova'nın Ermeni karşıtı bu hareketi, DKÖO yönetimine Moskova tarafından atanan Alexander Volskiy'nin Ermenilerin özel vericiler yoluyla Ermenistan televizyon yayınlarını izlemek gibi uzun dönemli taleplerini yerine getirmesiyle dengelenmeye çalışılmıştır. Azeriler bu gelişmeyi de protesto ederler.[72]

1989 baharında, DKÖO içindeki ve etrafındaki çekişmelerin iyice hızlandığı bir dönemde, Azerbaycan Halk Cephesi kurulur. AHC kentlileri, kırsal bölgelerde yaşayanları, laikleri ve İslâmcı radikalleri bir araya getiren şemsiye bir örgüttür. AzKP üyeleri, parti üyesi olmayan aydınlar, sosyal demokratlar, Türkçüler ve diğerleri AHC'de buluşurlar. SSCB içinde kalıp daha egemen bir cumhuriyet olmayı ta-

70 *Pravda*, Moscova, Rusça baskı, 21 Kasım 1988, s. 4, FBIS/SU içinde, 21 Kasım 1988, s.59.

71 Bakü Yurtiçi Radyo Yayını, Azerice, 29 Aralık 1988, FBIS/SU içinde, 30 Aralık 1988, s. 37.

72 *Izvestiya*, Moskova, 21 Ocak 1989, s. 1, FBIS/SU içinde, 23 Ocak 19809, s. 62; Ermenice Uluslararası Radyo Yayın Servisi, Erivan, 12 Mart 1989, FBIS/SU içinde, 14 Mart 1989, s. 54.

lep eden minimalistlerden, bağımsızlık ve İran Azerbaycan'ı ile birleşme yanlısı aşırılara kadar herkes bir aradadır.[73] Oysa AHC'nin programı ılımlı talepleri olan uzlaşmacı bir belgedir: 'Toplumun demokratikleştirilmesi', insan ve yurttaş haklarına saygı ve Azerbaycan'ın Sovyetler Birliği içinde siyasi, ekonomik ve kültürel özerkliği üstünde durmaktadır. Tarihi yerlerin isimlerinin değiştirilmesi ve İran Azerbaycan'ı ile ekonomik ve kültürel bağların geliştirilmesi öngörülmektedir. Tıpkı SSCB'nin diğer bölgelerindeki halk cephelerinin programlarında olduğu gibi, Azerbaycan'ın ekonomik düzeyde sömürülmesine bir son verilmesi ve Moskova ile ticaret hadlerinde adil ilişkilerin sağlanması çağrısında bulunulmaktadır. Ülkenin kötü çevre koşulları konusunda Moskova suçlanmakta, Tophane olaylarının da etkisiyle, programda çevrenin korunması gereği özellikle vurgulanmaktadır.[74]

Moskova'nın bütün uğraşılarına rağmen gelişmeleri önleyememesi, zaten Moskova'yla ilişkilendirilen AzKP'nin giderek gözden düşmesine neden olur. Ülkenin sosyo-politik hayatındaki önemini kaybettiğini anlayan AzKP, 16 Eylül 1989'da son bir atakla Volskiy Kurulu ile DKÖO'da tesis edilmiş olan Moskova'nın doğrudan yönetimine son verip idareye tekrar el koyma girişiminde bulunur. Bunun üzerine Gorbaçov, Volskiy Kurulu'nu lağveder, iktidarı tekrar Ermeni çoğunluğa sahip DKÖO Sovyeti'ne verir; DKÖO silahlı kuvvetlerine de Moskova'dan emir alacaklarını söyler. AzKP bu önlemleri geçersiz kılacak kararlar almakta gecikmez; eyaletin denetimini AzKP İkinci Sekreteri Rus kökenli

---

73 *Bakinskiy Rabochiy*, Bakü, Rusça, 16 Aralık 1989, s. 4, FBIS/SU içinde 25 Ocak 1990, s.53.

74 AHC'nin programı için bkz. *Central Asia and Caucasus Chronicle*, cilt 8, sayı 4, (Ağustos 1989), s. 7-9; ayrıca bkz. Audrey L. Altstadt, 'Decolonization in Azerbaijan', Scwartz, der., age içinde, s. 101-102.

Victor Polyaniçko önderliğinde 'Organizasyon Komitesi'ne devreder. Komitede DKÖO'dan tek bir Ermeni yoktur.[75]

Azerbaycan Yüksek Sovyeti ek bir hareketle, 23 Eylül 1989'da Azerbaycan'ın SSCB içinde 'egemen bir cumhuriyet' olduğunu ilan eder ve Birlik yasalarının ülkede uygulanabilmesi için Azerbaycan Yüksek Sovyeti tarafından onaylanması gerektiğine karar verir.[76] AHC programında zaten yer almakta olan bu girişimler, sonraki olayların da gösterdiği gibi, AzKP'nin azalan etkisini güçlendirmekten çok, AHC'nin işine yaramıştır.

1989'un sonlarında AHC, Azerbaycan Yüksek Sovyeti'nin oturumlarına düzenli olarak katılmaya, liderleri ise taleplerini dile getirmek üzere konuşma yapmaya başlamışlardır; 5 Ekim 1989'da AHC resmen tanınır[77] ve yerel hükümet görevlilerinin değiştirilmesini sağlar. Celalabad, Lenkoran ve Kaçmaz'daki yerel AzKP görevlileri AHC'nin ısrarıyla değiştirilir. AHC, Azerbaycan Yüksek Sovyeti'nin Kirovabad kentinin isminin eski adı Gence olarak değiştirilmesi kararında da etkili olmuştur.[78]

AHC'nin aşırı kanadından Nimet Penahov'a yakın Azeriler Aralık 1989'da İran ile Nahcivan arasındaki sınır kapısını (güneybatı) yakarlar, 1990'ın başında da Türkiye-Nahcivan ve İran-Lenkoran (güneydoğu) sınır kapıları tahrip edilir.[79]

---

75 Bakü Yurtiçi Radyo Yayın Servisi, Azerice, 18 Eylül 1989, FBIS/SU içinde 19 Eylül 1989, s. 48-49.

76 *Central Asia and Caucasus Chronicle*, cilt 8, sayı 5 (Ekim 1989), s. 1.

77 Moskova Televizyonu Rusça Yayını, 5 Ekim 1989, FBIS/SU içinde, 6 Ekim 1989, s. 42.

78 Gence, Kafkas cumhuriyetlerinin Sovyetler döneminde nihai sınırlarına kavuşmalarında ve Bolşevikleşmelerinde emeği olan Sergei Kirov'un anısına 1935 yılında Kirovabad olarak isimlendirilmişti. İsim değişikliği ile ilgili olarak bkz. Bakü Yurtiçi Radyo Yayını, Azerice, 30 Aralık 1989, FBIS/SU içinde 2 Ocak 1990, s. 49.

79 Moskova Televizyonu Rusça Yayını, 2 Ocak 1990, FBIS/SU içinde, 3 Ocak 1990, s. 32.

Aralık 1989'da Leyla Yunusova da dahil, Sosyal Demokratlar AHC'den ayrılırlar.[80] Aynı ay içinde Ermeni ve Azeri askerler Sovyet Ordusu birliklerinden kaçıp birer birer ülkelerine geri dönerler. İlerde kurulacak ulusal orduların belkemiğini oluşturacak bu askerlerin bazıları ertesi yıl yaşanacak Karabağ çatışmalarında yer alacaktır.

Moskova 20 Ocak 1990 tarihinde iktidarın AzKP'nin elinden kayıp AHC'ye geçmesini önlemek için önemli bir adım atar: Kızıl Ordu, çoğu kaynağa göre yüzlerce insanın ölmesine yol açarak Bakü'yü işgal eder. İşgalden bir hafta önce AHC'ye bağlı milisler bazı şehirlerin yerel yönetim ve asayiş kurumlarını ele geçirmiştir.[81] Dolayısıyla işgal Moskova'nın AHC'nin bütün denetimi eline geçirip ülkeyi Sovyetler Birliği'nden çıkarma girişimine karşı son bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Azerilerin işgalle ilgili görüşleri farklıdır. O tarihe kadar Moskova'nın Ermeni -Azeri çatışması karşısında tarafsız bir tutum izlemiş olduğu düşünülse de, Azeriler işgali kendilerine karşı fazlasıyla sert bir tavır olarak görüp lanetlerler. Moskova'nın Ermenileri tuttuğuna, milliyetçi kışkırtmaların daha güçlü olduğu Erivan'ın değil Bakü'nün işgal edilmiş olmasının DKÖO'nun Ermenistan ile birleşmesini kolaylaştırmak hedefi güttüğüne inanılmaktadır.

İşgale karşı halkın huzursuzluğu o kadar güçlüdür ki, ertesi gün komünistlerin hâkimiyetinde olan Azerbaycan Yüksek Sovyeti –Moskova'nın artık yasadışı ilan etmiş olduğu AHC'nin de katılımıyla– Kızıl Ordu'nun Bakü'ye zorla girdiğini, Azerbaycan Yüksek Sovyeti'nin davetinin söz konusu olmadığını açıklar. Açıklamada işgalin yasadışı ve anayasaya aykırı olduğu ilan edilmekte, işgalci birliklerin bir an önce geri

80 *AFP*, Paris, İngilizce, 2 Ocak 1990, FBIS/SU içinde, 2 Ocak 1990, s. 47.

81 *Pravda*, Moskova, Rusça, 16 Şubat 1990, s. 8, FBIS/SU içinde, 20 Şubat 1990, s. 83-87.

çekilmesi istenmektedir. 22 Ocak 1990'da işgalin kurbanları Şehitlik olarak yeniden adlandırılan mezarlığa devlet töreniyle gömülür.[82] Azerbaycan resmi radyo ve televizyonu halkı 'şehitler'in Bakü Kenti Sovyet İcra Kurulu, AHC ve Kafkasya Müslümanları Dinişleri tarafından düzenlenen cenaze törenine katılmaya davet eder. Aynı gün ve izleyen günlerde çok sayıda AzKP üyesi törenle parti üyelik kartlarını yakarlar.[83]

Sovyet işgaline rağmen, geçmişin canlandırılması etkinlikleri sürdürülmektedir; Şubat 1990'da AzKP Merkez Komitesi Moskova'ya Azeri (veya Türk) şair Nizami'nin doğumunun 850. yılı anısına 1991 yılında bir anıt dikme kararı alır.[84] Yeltsin yanlısı Moskova Kenti Sovyet İcra Komitesi, Bakü'nün anıtın yeriyle ilgili önerisini kabul eder. Aynı ay içinde AzSSC Bilimler Akademisi de Latin alfabesine geçilmesi hazırlıklarına başlar.[85]

1990 yılı yazında ilk Azerbaycanlı hacı adayı grubu Mekke'ye gider.[86] Aynı yıl içinde düzinelerce cami yeniden açılır ve İslâmcı bir dergi yayın hayatına başlar. Aralık 1990'da Kirov Üniversitesi'nin adı Mehmet Emin Resulzade (1918-1920 bağımsız Azerbaycan'ın cumhurbaşkanı) Üniversitesi olarak değiştirilir; Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, Azerbaycan Cumhuriyeti adını alır.[87] Şubat 1991'de Azerbaycan Yüksek Sovyeti'nin açılışında Kafkasya Müslümanları Dinişleri Müdürlüğü Başkanı Allahşükür Paşazade dualar okur ve

---

82 Bakü Yurtiçi Radyo Yayını, Azerice, 21 Ocak 1990, FBIS/SU içinde, 22 Ocak 1990, s.101.

83 Moskova Televizyonu Rusça Yayını, 21 Ocak 1990, FBIS/SU içinde, 22 Ocak 1990, s. 78-79.

84 Bakü Yurtiçi Radyo Yayını, Azerice, 10 Şubat 1990, FBIS/SU içinde, 14 Şubat 1990, s. 96.

85 *Central Asia and Caucasus Chronicle*, cilt 8, no 5 (Ekim 1989), s. 1.

86 Tass (Moskova) İngilizce, 22 Kasım 1990, FBIS/SU içinde, 29 Kasım 1990, s. 95.

87 Baku Yurtiçi Radyo Yayını, Azerice, 21 Ocak 1990, FBIS/SU içinde, 28 Haziran 1990, s. 121.

20 Ocak 1990 tarihinde gerçekleştirilen Bakü işgalinin kurbanları için bir dakikalık saygı duruşunda bulunulur.[88]

Sovyet tarihinde ilk kez olmak üzere, muhalif Demokratik Blok'un (AHC de dahil) da katıldığı Eylül 1990'da yapılan Azerbaycan Yüksek Sovyet seçimlerinde muhalifler, seçim kampanyalarını engelleyen hükümete ve seçim hilelerine karşın, 350 sandalyenin 26'sını kazanırlar. Eylül ayında, ilkinin üzerinden yalnızca bir yıl geçmesinden sonra AHC yeni bir program benimser. Yeni AHC programı SSCB içinde daha fazla egemenlik isteyen ilkinden daha radikaldir. Bağımsızlık çağrısının yanı sıra, hâkimlerin kararlarını özgürce vermelerini sağlayacak, yargılananların haklarını güvence altına alacak yasal reformların ve demokratik seçimlerin yapılması talep edilmektedir. Azerbaycan'daki sosyo-ekonomik düzenin yeniden kurulması öngörülür; serbest piyasa ekonomisine geçileceği, devletin ve toplumun 'Komünist Parti ve devlet ideolojisi'nden arındırılacağı vaat edilir.[89]

AHC böylesine büyük ölçekli amaçlar öne süre dursun, son aylarda DKÖO konusundaki politikası dolayısıyla Moskova'yla sürtüşmüş olsa da, AzKP, Moskova'ya bağımlılığının dezavantajını hisseder. Nisan 1990'da partinin yeni Birinci Sekreteri Ayaz Mutalibov, Moskova'dan bağımsız politikalar izleyemediği için AzKP'nin saygınlığını yitirdiğini söylemiş, yönetimi sırasında partinin cumhuriyetin ulusal çıkarlarını koruyacağını, Moskova'nın da karşılığında AzKP'nin kendi politikalarını geliştirmesi için daha fazla hareket alanı sağlaması gerektiğini belirtmiştir.[90]

---

88 *Tercüman*, İstanbul, 7 Aralık 1990, s. 8; Tass Uluslararası Rusça Yayını, Moskova, 5 Şubat 1991, FBIS/SU içinde, 6 Şubat 1991, s. 99.

89 Bkz. *Azadlyk*, Bakü, 8 Eylül 1990, *AACAR Bulletin*, cilt 4, sayı 1 (Bahar 1991), s. 8'deki Audrey L. Altstadt, 'Baku 1991: One Year after Black January'.

90 *Bakinskiy Rabochiy*, Rusça, 13 Nisan 1990, s. 1, FBIS/SU içinde, 27 Nisan 1990, s. 103.

Komünistlerin çoğunlukta olduğu yeni seçilmiş Azerbaycan Yüksek Sovyet'i, Mutalibov'un samimiyetini doğrulayacak biçimde, bağımsız Azerbaycan'ın (1918-20) bayrağını ulusal bayrak, kurulduğu günü ise (28 Mayıs 1918) 'ulusal yeniden doğuş günü' ilan eder. Azerbaycan ulusal marşının sözleri de, ülkenin içinde bulunduğu milliyetçi duyguları yansıtacak şekilde değiştirilir.[91]

Dağlık Karabağ sorunu dolayısıyla değişen siyasi söylemlerin başka bir örneği de, Ağustos 1991 darbesinden sonra rafa kaldırılmış olan Gorbaçov'un cumhuriyetlerle imzalamayı planladığı yeni birlik antlaşması konusunda, AzKP ile AHC arasında yaşanan tartışmalardır. AHC ile diğer muhalif gruplar, ülkedeki Moskova hâkimiyetinin farklı bir biçimde süreceği gerekçesiyle yeni birlik antlaşmasına karşı gelmekteydiler.[92] AzKP Birinci Sekreteri Ayaz Mutalibov'sa, eğer antlaşmayı Ermenistan imzalar, Azerbaycan imzalamazsa Moskova'nın Karabağ'la ilgili Ermeni iddialarını destekleyeceğini, bu nedenle yeni birliği desteklemenin gerekli olduğunu söylemekteydi.[93] Demokratik Blok AzKP'nin hâkim olduğu 350 üyeli Yüksek Sovyet'te yalnızca 26 oya sahip olduğu için, konunun bir referandumla halka götürülmesine engel olamadı. AHC sokakta bulduğu güçlü desteğe karşın, çoğunluğun yeni birlik antlaşmasına olumlu oy verdiği 1 Mart 1991 referandumunda başarı sağlayamadı.[94] Bunun üzerine Azerbaycan Yüksek Sovyet'i 26

---

91 *Rabochaya Tribuna*, Rusça, 20 Şubat 1991, s. 2, FBIS/SU içinde, 25 Şubat 1991, s. 92.

92 Bkz. *Azerbaijan*, Bakü, 4 Mayıs 1990; *Azadlyk*, 22 Kasım 1990.

93 Rusça Yurtiçi Radyo Yayını, Moskova, 9 Mart 1991, FBIS/SU içinde 11 Mart 1991, s. 83-84.

94 Bkz. *AFP*, Paris, 19 Ekim 1991, FBIS/SU içinde, 21 Ekim 1991, s. 91. Eğer referandum şişirilmediyse, Azeriler oylarıyla, Azerbaycan yeni birliğe katılmazsa Moskova'nın Ermenistan'ın Karabağ ile birleşmesini destekleyebileceği şeklindeki AzKP tezini onaylamışlardır.

Haziran 1991'de yeni birlik antlaşmasını onayladı.

Ancak, Ağustos 1991'de Gorbaçov'a karşı gerçekleştirilen darbeden sonra birlik antlaşması gündemden düştü. Buna rağmen Mutalibov, Ekim 1991'de Gorbaçov'un yeni önerisini, yani ekonomik birlik antlaşmasını, desteklemekte vakit kaybetmedi; Mutalibov, bunun Azerbaycan'ın DKÖO'yu elinde tutmasına yarayacağını iddia ediyordu.[95] Ne var ki, Rusya Cumhuriyeti'nin (Yeltsin) ekonomik birliğe katılmayı reddetmesiyle bu girişim de son buldu. Mutalibov, aynı gerekçeyle Aralık 1991'de Bağımsız Devletler Topluluğu (BDT) antlaşmasını imzaladı. Ancak Azerbaycan Yüksek Sovyeti, BDT'nin DKÖO üzerinde Azerbaycan egemenliğini destekleyeceğine dair bir işaret görmediğini belirtip bunu onaylamadı.[96] Azmini kaybetmeyen Mutalibov, 15 Mayıs 1992'de Taşkent'e gidip BDT'nin Ortak Savunma antlaşmasını da imzalayınca, AHC'nin örgütlediği silahlı bir isyan sonucunda devrildi.[97] Haziran 1992'deki başkanlık seçimlerinde DKÖO'nun yeniden Azeri yönetimine girmesi konusunda daha fazla ümit verdiği düşünülen Ebulfez Elçibey ülke çapında kazandığı zaferle iktidara geldi.

Sonuç

Bu makalede Azerbaycan milliyetçiliğinin gelişiminde şu etkenlerin söz konusu olduğu öne sürüldü: 1) Stalin-sonrasında tarihi ve edebi alanda canlanma; 2) ulusal seçkinlerin geçmişin yeniden keşfi şeklinde gelişen örtülü milliyetçi söylemleri hoşgörmeleri; 3) Gorbaçov döneminde siyasi ifade özgürlügü üzerindeki denetimlerin gevşemesi; ve 4)

95 Yine de, Mutalibov Eylül 1991'de bağımsızlık ilanına engel olamadı.

96 Bakü Radyosu, Azerice, 21 Aralık 1991, FBIS/SU içinde 27 Aralık 1991, s.63.

97 Shireen T. Hunter, *The Transcaucasus in Transition* (Washington, DC: CSIS, 1994), s. 73-74.

Azerilerle Ermeniler arasında Karabağ sorunu çerçevesinde yaşanan gerilimin giderek artması.

Bütün bu etkenler; Azerbaycan'daki sosyo-politik olaylar, uluslararası gelişmeler, geçmişin canlandırılması bağlamında dergi ve gazetelerde yer alan makaleler ve haberler, 1988-91 yılları arasında siyaset sahnesinde etkin olan çeşitli partilerin vermiş olduğu kararlar, demeçler ve yaptıkları tartışmalar, birbirleriyle ilişkilendirilerek ele alınmaya çalışıldı. Resmi ve resmi olmayan yayınlar halkın bakış açısını olabildiğince sergileyen başlıca göstergelerdir. Ancak bundan da önemlisi, bu yayınlarda boy gösteren aydın seçkinlerin kamu oyunu şekillendirmeye çalışma tarzlarıdır. Ülkede yaşanan olaylar ile Azeri tarih ve edebiyat yazarlarının görüş, fikir ve kuramları arasındaki ilişkiler, makalenin başında öne sürülen varsayımların doğruluğunu göstermektedir. Makale bu ilişkiyi ortaya koymuş, yazarların kaleme aldığı tarihi ve edebi metinlerin 1985 ile 1991 arasını kapsayan kısa bir dönem içinde, nasıl rejim destekçiliği ve apolitiklikten, rejim karşıtı ve radikal milliyetçiliğe evrildiğini göstermiştir.[98]

Yukarda sözü edilen ilk üç etkenin, yani Stalin-sonrası ta-

98 Yazıların bazıları: Azamat Rustamov, 'Dada Gorkut'la Bagly Yer Adlary'[Dede Korkut'la Bağlantılı Yer Adları], *Elm va Hayat*, 1987, sayı 9. Kamal Veliyev, 'Bir Daha Dada Gorgud Shairlari Hakkynda' [Yeniden Dede Korkut Şiirleri Hakkında], *Azarbaijan*, 1981, sayı 11; Mahmut Ismaylov, 'Tariximiz va Tadqiqatimyz'[Tarihimiz ve Araştırmalarımız], *Adabiyyat va Injasanat*, 15 Temmuz 1988; R. Allahverdiyev, 'Bashlyja Istiqamat Uzra' [Başlıca Hedef Hakkında], *Azerbaijan Kommunisti*, sayı 9 (1986); Akif Huseynov, 'Nashrimiz va Kechmishimiz' [Yayınlarımız ve Geçmişimiz], *Azerbaijan*, sayı 10 (1982); Zemfira Verdiyeva, 'Mavzumuz: Tarikhimiz, Abidalarimiz, Darsliklarimiz'[Mevzumuz: Tarihimiz, Abidelerimiz, Okullarımız], *Azerbaijan*, sayı 6 (1988); Memmed Dadashzade, 'Dada Gorgud Dastanlarında Azerbaijan Ethnografiyasina Dair Bazı Malumatlar', *Azerbaijanyn Ethnografik Mechmuasi*, sayı 3 (1977). Kitaplar: T.I. Hajiev, K.N. Veliyev, *Azerbaijan Dili Tarikhi: Ocherklar ve Materiallar* [Azerbaycan Dili Tarihi: Belge ve Bulgular] (Bakü: Maarif, 1983); Sabir Rustamkhanlı, *Omür Kitabı* (Bakü: Gençlik, 1988); *Azerbaijan Filologiya Meseleleri*, cilt 2 (Bakü: Filoloji Enstitüsü, Azerbaycan Bilimler Akademisi, 1984); V. Allah-

rih araştırmaları, örtük milliyetçi ifadelere gösterilen hoşgörü ve Gorbaçov'la gelen denetim gevşemesinin, 1980'lerin ortasından itibaren Azerbaycan'ın tarihine ve edebiyatına yönelik yayınları mümkün kılan daha özgür bir ortamı sağladığına dair çok sayıda gösterge bulunmaktadır. Moskova'nın yok saydığı çevresel konular, pamuk üretiminde diğer ürünler aleyhine ısrar, Azeri dilinin göz ardı edilip yoğun bir Rusçalaştırmaya girişilmiş olması, Birlik'in petrol ihtiyacının önemli bir kısmının Azerbaycan'dan karşılanıyor olması ve Azerbaycan'da üretilen ürünlerin Sovyetler Birliği ekonomisi kapsamındaki ticaret hadlerinde dezavantajlı olması gibi konular 1980'lerin ortalarından itibaren serbestçe tartışılmıştır. Ne var ki, Dağlık Karabağ odaklı Azerbaycan-Ermenistan çatışması ve Moskova'nın sorunu çözmek için aracı olamaması veya olmak istememesi, ülkedeki siyasi gündemi tamamen değiştiren asıl etkendir. Moskova'nın milliyetler politikası, Azeri egemenliğinin yetersizliği ve Moskova'nın Erivan'dan yana tutumu gibi daha politik konular 1988'den sonra etraflıca tartışılmaya başlanmıştır.

Hem Ebulfez Elçibey'in (Haziran 1992-Haziran 1993) hem de AzKP Birinci Sekreterliği de yapmış olan Cumhurbaşkanı Haydar Aliyev'in döneminde bağımsızlık ve egemenlik gibi temel temalar sürekli ön planda tutulmuştur. Bağımsızlığın kazanılmasından sonra, Azerbaycan ile Ermenistan devletleri arasında gerçek bir savaşın sürdüğü ve Azerbaycan'ın topraklarının %20'sini kaybettiği göz önünde bulundurulduğunda, siyasi coğrafyaya milliyetçi bir söylemin hâkim olması pek de şaşırtıcı değildir.

Bu arada, artık bir zamanların güçlü AHC'nin eski popü-

---

verdiyev, S. Mehdiyev, *Azerbaycan Demokratik Respublikası: Azerbaycan Hökümatı 1918-1920* (Bakü: Gençlik, 1990); Mirali Seidov, *Azerbaycan Halgının Soykökünü Düşünürken* (Bakü: Yazıcı, 1990); Ali Saladdin, *Azerbaycan She'ri ve Folklor, 19-20 Asrlar* (Bakü: Elm, 1982).

lerliğini kaybettiği de bir gerçektir; bunun bir nedeni AHC'nin 1992-93 yıllarında Ermenistan tarafından işgal edilmiş toprakları geri almaktaki başarısızlığı ise, diğer nedeni de Azeri halkının artık ekonomik zorluklarla boğuşuyor olması, dolayısıyla AHC'nin ve benzer partilerin söylemlerine pek ilgi duyacak durumda bulunmamasıdır. Bu elbette, önceleri milliyetçi söylemlerle pek arası olmadığı düşünülen Haydar Aliyev'in ulus-inşası konusuna ilgi göstermediği anlamına gelmemiştir. Aliyev –AHC'nin tersine– Rusya veya İran karşıtı demeçlerden kaçınmış olsa da, Rus birliklerinin sınır muhafızı veya barış gücü adı altında Karabağ'a geri dönmelerine karşı çıkarak Azerbaycan'ın Rusya'dan uzak kalmasını sağlamıştır. Etnik ve ulusal simgeleri kullanmaktan kaçınmayan Aliyev, kendisini milli amaçları yerine getiren bir önder olarak sunmaya çalışmıştır. 1988-91 yılları boyunca sıkça gerçekleştirilen sokak gösterileri Aliyev yönetimi sırasında kesilmiş olmakla birlikte, Azerbaycan milliyetçi söylemlerin diğer Türki cumhuriyetlerden daha yaygın olduğu bir ülkedir. Bunun nedeni kaynamaya devam eden Karabağ kazanı ve Azeri topraklarının %20'sinin hâlâ Ermenistan güçlerinin işgali altında bulunuyor olmasıdır. Dolayısıyla Ermeni-Azeri çatışmasının, önümüzdeki yıllarda iktidara gelecek olan Azeri cumhurbaşkanlarının Karabağ –ulusal diye de okunabilir– sorunu konusunda yetersiz görülmek istemeyeceklerini garantileyeceğini söylemek pek de kehanet sayılmaz.

3. Başkasını Reddederek Kendini Yenilemek: Pan-Türkçülük ve İran Milliyetçiliği

TOURAJ ATABAKİ

Ulus-devlet ilişkisi ile milliyetçilik, 20. yüzyıl tarihyazımında büyük ölçüde Avrupa merkezli etnodilsel bir söylemle şekillenmiş, etnisite ve dil, oluşması muhtemel bir ulusun en önemli, giderek de tek ölçütü sayılmıştır.[1] Karl Renner şöyle der:

> Yüzyıllar boyunca olgunlaşıp Avrupai gelişmenin belli bir düzeyine ulaştıklarında, dil ve kültür birliği olan insanlar edilgen varoluş dünyasından çıkar, bir halk olarak doğarlar (*Passiver Volkheit*); tarihsel kaderlerinin kendilerine verdiği gücün farkına varırlar. Bu gücün olabilecek en yüksek aracı olan devleti ele geçirmeyi talep ederler ve kendi siyasi kararlarını alabilmek için uğraşırlar. Siyasi bir düşünce olarak ulusun ve bu yeni bilinçliliğin doğumu Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği 1789 yılıdır.[2]

---

1 E.J. Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p.102.

2 K.Renner, *Staat und Nation*, s. 89, Hobsbawm'ın yukarda belirtilen eserinden yapılan alıntı, s. 101.

Ne var ki, ulus-devleti böyle algıladığımızda, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde kurulan bu birliğin (yani genellikle ulus-devletin inşası olarak adlandırılan şeyin) etnik ve dilsel bağlardan başka bileşenlere de dayandığını gözden kaçırmış oluruz. Ortak imgelem, siyasi ittifak, tarihin yeniden yazılması ve yorumlanması, ortaya çıkmakta olan modern devleti meşrulaştıracak ve ona tutarlılık sağlayacak tarihi bir geçmişin icadı; bütün bunlar insan gruplarını bir araya getirip güçlendirecek, ortak kimlik bilinçlerini ve siyasi dayanışmalarını şekillendirecek başlıca unsurlardır. Bazı durumlarda eskiyi, geçmişi yankılayan isim ve gelenekleri kullanmak bile, siyasi meşruluğu sağlamaya yeter. Belirli sosyo-politik deyimlerin toplumsal çağrışımları ve yöre terimleri doğmakta olan egemen devletlerin coğrafi sınırlarını şekillendirmede önemli bir etkendir.

İran örneğine bakacak olursak; bu ülkede milliyetçiliğin bir devlet ideolojisi olarak Rıza Şah döneminde ortaya çıktığı kabul edilir. Şah'ın modern ulus devletini yaratma başarısında dilsel milliyetçiliğin yanı sıra, gösterdiği yenilikçi tavırlar da sıralanır. Oysa burada da, İran milliyetçiliğinin köklerinin 19. yüzyıldaki siyasi başkaldırılara ve 1905-9 yıllarındaki Anayasal devrimin (Meşrutiyetin) ardından gelen parçalanmaya dayandığı gözden kaçırılmaktadır. İrancılığın ülke sınırları içinde birlik kurmak üzere giderek savunmacı bir söylem olarak şekillendiği –'saf İran'ın diğer tüm etkenler karşısında tek başına ortaya çıktığı– dönem bu dönemdir. Zaman içinde ülke aydınları arasında İran'ın savunmacı milliyetçiliğinin şekillenmesine katkıda bulunacak siyasi bir yabancı düşmanlığı da (zenofobi) gelişmiştir. Belirtmek gerekir ki, İran'ın milli sınırları içinde birliğinin sağlanmasında başı çekenler, beklentilerin tersine ülkeye ismini veren Farslar değil, Farsça konuşmayan etnik azınlıklar, bunların içinde de özellikle Azerbaycanlılar olmuştur.

Bu makalenin amacı İran milliyetçiliğinin dayandığı karmaşık köklere bir parça daha ışık tutabilmektir. Aşağıda İranlı ama Fars olmayan aydınların konumlarını incelemenin yanı sıra, bu grupların 20. yüzyılın başında komşu devletlerdeki milli sınırlar ideolojisine karşı kendi gerçek veya imgelemlerindeki kimliklerini savunurken aldıkları önlemleri ortaya koymaya çalışacağım.

Birinci Dünya Savaşı Yılları

İranlıların çoğu için Muhammed Ali Şah'ın darbesinin ardından gelen Haziran 1908 - Temmuz 1909 arasındaki on üç ay, ülkelerinin meşrutiyet tarihinin dönüm noktasıdır: Azerbaycan dışında tüm ülke yeni rejime boyun eğmiştir. Merkezi hükümet orduyu harekete geçirerek ve ekonomik ambargo uygulayarak Azerbaycanlıları da dize getirmeye çalışır, ancak bölgeyi etkileyen kıtlığa rağmen Azerbaycanlı meşrutiyetçiler Tebriz'de barikatlar kurup silahlı direniş gösterirler. Tahran hükümeti bir süre sonra yıkıldığında da tüm ülkede dikkatlerin kendi üzerlerine çevrilmiş olduğunu görürler. Anayasal Devrim'in Tahran'da doğduğu fakat Tebriz'de vaftiz edildiği, Meşrutiyet'in Azerbaycan'sız yaşayamayacağı fikri İranlılar arasında giderek hâkim olur. Hatta Azerbaycan gelecekteki siyasi değişimlerin kaynak bulacağı en önemli merkez olarak görülmeye başlanır. İran'da meşrutiyetin yeniden kurulmasında Azerbaycanlılarca oynanan başrolün herkesçe takdir edilmesi, Azerbaycanlı meşrutiyetçilerin günümüzde de geçerli olan ülkenin toprak bütünlüğünün tek koruyucuları olma bilinçlerini geliştirecektir.

Birinci Dünya Savaşı patladığında siyasi kargaşa ve karışıklıklar tüm İran'ı sarmıştır. Birbirini izleyen hükümetler ülkenin artan sorunlarına çözüm bulmada, köklü reformlar uygulamada yetersiz kalırlar. Savaşın başlaması İran'daki si-

yasi parçalanmayı durdurmaya yetmediği gibi, tam tersine, artan dış baskılar İran siyasetindeki yarılmaların derinleşmesine neden olur. Daha Ekim 1910'da İngiltere güney bölgelerin güvenliği konusunda İran'a bir ültimatom verir. Bu, Rusların da aynı şeyi yapmalarına yol açar. Rus birlikler kuzey illerini işgal ederler. Kasım 1911'de Çar hükümeti İran'a ülkenin kuzeyini yarı bağımlı sömürge statüsüne sokmaktan başka bir anlama gelmeyen ültimatomu verir.[3] Halkın desteklediği İran parlamentosu Rus ültimatomuna karşı koyar, ancak İran hükümeti güçsüzdür ve kabul etmek zorunda kalır, parlamentoyu dağıtır. Bakanlar bunalımın tek çaresinin bu olduğu görüşündedirler.[4] Bu arada, İran'ın kuzeyinin Ruslar, güneyinin de İngilizler tarafından işgal edilmesi, Osmanlı güçlerini daha savaşın başlarında batı ve kuzeybatı İran'ı almaya kışkırtmaktadır. Listeye özellikle güneydeki aşiretler içinde Alman ajanların etkinliklerinin yarattığı bozgunları da eklersek, bu dönemde İran hükümetinin ne kadar zayıf olduğu konusunda daha iyi bir fikir edinmiş oluruz.

İran hükümetinin savaşın patlak vermesiyle gösterdiği tek tepki 1 Kasım 1914 fermanı ile tarafsızlığını ilan etmek olur. İran topraklarının önemli bir bölümü itilaf devletleri tarafından işgal edilmiş haldeyken hükümetin tarafsızlığını ilan etmesinin elbette pek bir anlamı yoktur. Başbakan Rus yetkililerden varlıkları Türklere İran'ı işgal bahanesi yarattığı için çekilmelerini talep ettiğinde, 'Rus bakan İran'ı haklı bulmuş ama çekildiklerinde Türklerin girmeyecekleri konusunda garanti istemiştir.'[5] Böylece, Azerbaycan savaşın en

---

3 Ültimatomla ilgili ayrıntılar için bkz. A. Kesravi, *Tarih-e Hijdeh Saleh-e Azerbaycan*, 9. baskı (Tahran: Emir Kebir, 1978), cilt. 1, s. 235-40.

4 R. Remazani, *The Foreign Policy of Iran* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1966), s. 103-8.

5 Remazani, *The Foreign Policy of Iran*, s. 115.

önemli cephelerinden birisi haline gelir. Ruslar, İngilizler ve Osmanlılar askerî startejilerinin gereği olarak yöredeki farklı etnik ve dini gruplar arasındaki düşmanlıkları kışkırtan ve ortalığı karıştırmayı amaçlayan politikalar izlerler; Kürtlere, Asurilere, Ermenilere ve Azeri Müslümanlara kendi devletlerini kurma sözleri verilir. Bütün bu demagojik yönlendirmeler gruplar arasında çok kanlı ve barbar çatışmaların yaşanmasına yol açacaktır.

Savaşın başlamasının hemen ertesinde Osmanlı İmparatorluğu, savaş bakanı Enver Paşa'nın girişimleriyle Almanya'nın yanında yer alır. Enver Paşa bu yolla Osmanlı'nın devamı için ve hatta belki de Rusya'dan toprak elde etmek için iyi bir fırsat yakalandığını düşünmektedir. Hindistan, İran, Kafkasya ve Orta Asya'daki Müslümanların İngiliz ve Rus yönetimlerine baş kaldırmaları için cihat ilan eder. Ona göre Ruslar yalnızca kâfir değil, Müslüman Türklerin yurdu olan Kafkasya'nın güneyini ele geçiren işgalcilerdir de. Enver Paşa 2 Ağustos 1914'te Almanya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında imzalanan gizli antlaşmanın da mimarıdır; Ekim ayında Osmanlı donanması Karadeniz'e girer ve Odesa ile Kırım limanlarını bombalayıp Rus gemilerini batırır. Osmanlı kuvvetleri Kafkasya'nın Rusya sınırlarına dayanır ve sert koşullara sahip dağlık arazide ciddi çatışmalar başlar.

Osmanlıların nihai stratejik amacı Bakü petrol bölgelerini ve Orta Asya ile Afganistan'a girmek için kuzey İran'ı ele geçirmektir. Böylece hem İngiliz Hindistanı tehdit edilecek, hem de Osmanlı İmparatorluğu doğal sınırlarına kadar genişletilecektir:

> Unutmamalıyız ki, savaşa girme nedenimiz yalnızca ülkemizi, bizi tehdit eden güçlerden kurtarmak değildir. Hayır, daha acil bir amacımız var – idealimizi gerçekleştirmek, yani düşmanımız Moskofları yendikten sonra kardeş halk-

ları kucaklamamızı ve birleştirmemizi sağlayacak olan imparatorluğumuzun doğal sınırlarını çizmek.[6]

Aralık 1914'te Erzurum'a ilerleyen Ruslar Osmanlılarca karşılanır, Ocak 1915'teki Sarıkamış savaşında Kafkas kışına hazırlıksız yakalanan Osmanlılar büyük bir yenilgiye uğrarlar.

Güneyde ise Kasım 1914'te Marage'yi işgal etmiş olan başka bir Osmanlı kuvveti, 14 Ocak'ta Tebriz'e hareket eder. Rus ordusu hâlâ Tebriz'de olduğu için iki ordunun karşılaşması kaçınılmazdır. Buna rağmen Rus birlikleri askerî çatışmaya girmeyip Tebriz'i boşaltırlar. Ancak Osmanlılar kenti ellerinde tutamazlar ve Mart 1915'te Rusların karşı saldırısıyla Tebriz'den çekilirler.[7] Sarıkamış yenilgisi Osmanlıların doğuya genişleme siyasetinde bir dönüm noktası olur. Savaşın bitimine kadar bölgede pek bir etkinlik göstermezler. Osmanlılar ancak Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda ve Rus Devrimi'nden sonra İran'a dönebileceklerdir.

Pan-Türkçülük ve İran'daki Gelişmeler

Osmanlıların Aras'ın hem kuzeyini hem de güneyini ele geçirme rüyalarını gerçekleştirmeleri birkaç yıl sürmüş, ama pan-Türkçülük Bakü'ye daha İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin despot Abdülhamid devrine son veren darbeyi yaptığı 1908 yılında ulaşmıştır. Abdülhamid'in tahtı bırakmasının ardından onun da yandaşı olduğu pan-İslâmcılık tüm imparatorluk sathında Türk milli duygularıyla renklendirilmiştir. Pan-Türkçülüğü başlatanlar da, Türk halkları arasında pan-Türkçülüğün propagandasını yapan önderler de,

---

6 S.A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), s. 127-8.

7 R. Orbay, 'Hatıralar', *Yakın Tarihimiz*, cilt I (İstanbul: Türkpetrol, 1963), s. 16-29.

19. yüzyıl pan-Slavcılığından etkilenen ve Rus İmparatorluğu'nda yaşayan aydınlardır.

Rus İmparatorluğu'nda yaşayan bir Tatar olan Yusuf Akçuroğlu (sonradan Yusuf Akçura olarak tanınacak) 1904 yılında kısa bir süre sonra pan-Türkçülüğün manifestosu olacak *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı bir kitapçık yayımlar. Kahire'de sürgünde bulunan Türkler tarafından basılmış olan bu bildiride Akçura, pan-Osmanlıcılık ile pan-İslâmcılığın yayılmasını engelleyen tarihsel konuları tartışır; Türk milletinin devamını sağlayabilecek tek kavramın, sonradan *Türkçülük*[8] olarak adlandırdığı *İttihad-ı Etrak* olduğunu savunur. Akçura, 'Osmanlı İmparatorluğu dışında bu fikrin taraftarı olup olmadığını –özellikle Kafkasya ve kuzey İran'da– bilmediğini' teslim etmekte, ama yakın bir gelecekte Türk kimliği ile ilgili görüşlerinin nerede yaşarlarsa yaşasınlar birçok Türk'ün ilgisini çekeceğini ummaktaydı.[9]

İttihad-ı Etrak kısa sürede Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi partiler ile 'kültürel örgütler' tarafından benimsenir. 1908'de 'Türk olan tüm halkların geçmiş ve şimdiki etkinlikleri ile koşullarını' araştırmak üzere İstanbul'da *Türk Derneği* kurulur.[10] 25 Aralık 1908'de yayımlanan dernek bildirisinde 'yabancıların Osmanlı Türkçesi kullanmaya teşvik edileceği taahhüt edilir. Öncelikle Balkan devletlerinde, Avusturya, Rusya, İran, Afrika, Orta Asya ve Çin'de yaşayan Türkler Osmanlı Türkçesine alıştırılacaklardır'. Hatta, ticari ilişkilerin bulunduğu 'Azerbaycan, Kaşgar, Buhara, Hive gibi yerlerde konuşulan diller Osmanlı Türkçesine yaklaştırılacaktır'.[11]

---

8 Y. Akçuroğlu, der., *Türk Yılı*, 1928 (Istanbul:Yeni Matbaa, 1928), s.396.

9 Y. Akçuroğlu, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Kahire: Metba'a-ı Qadr, 1909), s. 11-12.

10 B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1962), s.343.

11 M. Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era* (Leiden: E.J. Brill, 1992), s.20.

Türk Derneği'nin ardından başka bir dernek, *Türk Ocağı* kurulur. 1912'de yazılan dernek manifestosunda öncelikli amaçlarının, 'milli eğitimin geliştirilmesi ve Müslüman halklar içinde en ileri halk olan Türklerin bilimsel, sosyal ve ekonomik düzeylerinin yükseltilmesi, Türk ırkının ve dilinin iyileştirilmesi için çabalamak' olduğu belirtilir.[12]

Kafkasya Azerbaycanı'nda pan-Türkçülüğün öncüleri ise, İran'daki meşrutiyet hareketinin duraklamasından, 1905 Rus devriminin başarısızlığından ve Avrupa'daki sosyal demokrat hareketin yaşadığı bunalımdan hayal kırıklığına uğramış olup İstanbul'da yaşamayı seçmiş Azeri seçkinlerdir. İran'daki reformcu harekete yakın olan bazıları da gözlerini Tebriz ve Tahran'dan İstanbul'a çevirmişlerdir. Türk halklarının birliği çağrısı yapan Genç Türkler'in İstanbul'u, Çarlık Rusyası'nda yaşayan seçkinler için de bir cennettir. Yalıtılmışlık duyguları giderek büyür; kendilerini etnik kültür, tarih ve bunların siyasi yönleri üzerinde çalışmaya verirler. Ali Hüseyinzade, Ahmed Agayev ve ardından Muhammed Emin Resulzade'nin görüşleri İttihat ve Terraki tarafından hemen kabul edilir, hatta bazılarına yeni Osmanlı hükümetinde görevler verilir. Osmanlı İmparatorluğu içinde pan-Türkçülüğün propagandasını yapan *Türk Yurdu* adlı gazete İstanbul'da çıkmaya başladığında da, önde gelen yazarlar arasına katılırlar. Ahmed Agayev başyazılarından birinde Osmanlılara İran Azerilerini Türk yerine İranlı olarak adlandırdıkları için sitem bile eder.[13] Muhammed Emin Resulzade ise 'İran Türkleri' adlı dizi makalesinde İranlı Türk azınlıkların ve ayırıcı milli kimliklerinin tanımlayıcı bir çözümlemesini yapar.[14]

---

12 *Aynı eser*, s.344.

13 'Türk Alemi', *Türk Yurdu*, Birinci Cilt 1327-1328 (İstanbul: Tanin Matbaası, 1328/1912), s.16.

14 'İran Türkleri', *Türk Yurdu*, Birinci Cilt 1327-1328 (İstanbul: Tanin Matbaası, 1328/1912), s. 106-11, 482-32, 551-6, 648-56, 670-72, 755-60.

Savaş sırasında hâlâ çarlık yönetimi altında bulunan Bakü'deki pan-Türkçü etkinlikler ise birkaç dergi yayınıyla sınırlı kalır. Savaş konusunda çarlık yönetimine tam bağlılıklarını korumakla birlikte, *Yeni Füyuzat* ve *Şelale* gibi dergiler, tıpkı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki milliyetçi çevreler gibi, Azerbaycan dilinin Arap ve Farsça kelimelerden temizlenmesini, yerlerine öz Türkçe kelimelerin kullanılmasını baş görev olarak benimsemişlerdir. *Şelale*'nin başyazarı İsa Bey Azerbeyli yazılarında imparatorluk içindeki pan-Türkçü örgütlerin etkinliklerinden haberler vermekteyse de, dergilerde İran Azerbaycanı'yla ilgili sorunlar görmezden gelinir; muhtemelen asıl hedef İran Azerbaycanı ile birleşmek değil, Osmanlılarla daha sıkı bağlar kurmaktır.[15]

Ne var ki, Kafkasya'daki Türkçülük akımı 1913'te Romanov hanedanının üç yüzüncü yılı dolayısıyla Bakü'de ilan edilen genel afla birlikte biraz yön değişir. Birkaç yıl önce Tahran'da önde gelen *İran-e No* (Yeni İran) adlı bir gazete çıkarmış olan Sosyal Demokrat Resulzade gibi siyasetçiler, afla birlikte çarın egemenliği altındaki topraklara geri dönerler. Resulzade Bakü'ye geldiğinde kendi gazetesini çıkarmaya başlar. İlk sayısı Ekim 1915'te çıkan *Açık Söz* Mart 1918'e kadar yayımlanmaya devam edecektir. Gazete kendisini 'Türkçe yayımlanan siyasi, sosyal ve edebi bir gazete' olarak adlandırmakta ve Çar'ın savaş politikasının arkasında durup imparatorluğa yakın bir çizgi izlemektedir. Aynı zamanda İran'a ve İran Azerbaycanı'na belli bir ilgi gösterilmektedir. İran'dan haber verildiğinde İranlı Demokratlar'la olan yakınlık dile getirilir.[16] Rus Devrimi'nden sonra ise gazete tutumunu değiştirecek ve açıkça Osmanlı yanlısı bir politika izleyerek Türkleşme, İslâmlaşma ve Modernleşmeden söz etmeye başlayacaktır.

15 Örneğin, bkz. *Şelale*, 17 Ocak 1914.
16 Örneğin, bkz. *Açık Söz*, 20 Ağustos 1917.

18 Ekim 1917'de Bakü'de Türk Ocağı'nın bir şubesi açılır. Etkinliklerinin yalnızca kültürel alanlarda olacağını iddia eden yeni derneğin amaçları arasında, 'genç kuşakları tarihi Türk mirasıyla tanıştırmak, okul açarak, konferans düzenleyerek ve kitaplar yayımlayarak Türklük bilinçlerini geliştirmek' vardır.[17] *Açık Söz* derneği çok iyi karşılar; etkinliklerinden, Bakü'de sık sık yapılan toplantılarından haberler verir, konferanslarında verilen dersleri yayımlar. Bu uzun makalelerin çoğu, güney Kafkasya'daki Müslüman halkların tarih ve kültürlerine dairdir. Sanki o dönemde Bakü'de hiç kimse Kafkasya'nın güneyini Azerbaycan olarak adlandırmak niyetinde değildir. Bölge halkını adlandırmak için kullanılan terimler 'Türk milleti' ve 'Kafkasya Müslüman Halkı'dır. 29 Nisan 1917'de Bakü'de oluşturulan ilk Kurucu Meclis bile Kafkasya Müslümanları Genel Meclisi adını alır.

Ekim 1917'de Bolşeviklerin iktidara gelmesiyle sonuçlanan Moskova'daki siyasi ayaklanmalar Kafkasya'da bir iktidar boşluğu yaratır. Bir ay kadar sonra Tiflis'te Kafkasya Komiserliği kurulur ve 'Kafkas uluslarının kendi kaderlerini tayin hakkı tanınır'. Ermeni Taşnaklar ile Gürcü Menşeviklerin bölgenin büyük bölümünde kendi iktidarlarını kurmak istedikleri bilinmektedir. Bakü Kurucu Meclisi'nde ezici bir çoğunluğa sahip Musavatçılar artık siyasi eylem zamanının geldiğini düşünmektedirler. Çarlık imparatorluğu sona erdiğine göre bölgede tek egemen güç olarak görülen Osmanlılara güveneceklerdir. Musavatçıların amacı Ermeni ve Gürcülerle girecekleri mücadele sonunda olabildiğince geniş toprakları denetim altında bulundurmaktır. 'Bakü ve Gence illerinin yanı sıra, Dağıstan'ın Müslüman nüfusu, kuzey Kafkasya, Zekatali'nin Gürcüce konuşan Müslüman halkı, Erivan ve Kars'taki Türkler ve hatta Karade-

17 *Açık Söz*, 18 Ekim 1917. Türk Ocağı'nın kurucuları arasında Yusuf Ziya'nın küçük kardeşi Abdullah Şaik de vardır. Yusuf Ziya için 29. nota bakınız.

niz'in güney kıyılarında oturan Gürcüce konuşan Müslüman Acarlar üzerinde' hak iddia ederler.[18] Dahası, Azeri halkın büyük bölümü kuzey İran'da yaşadığı için nihayetinde İran'daki Azeri liderlerin kendi birleşme projelerini desteklemelerini istemektedirler. Sonunda, Ekim 1917'de Tebriz'e bir hükümet yetkilisi gider ve yerel politikacılara İran'dan ayrılmalarını, Bakü'de kurulacak büyük federasyon içinde birleşmelerini önerir. Ancak bu öneri Azeri Demokratlar tarafından reddedilir.[19]

Bu başarısızlığın ardından Ocak 1918'de *Açık Söz*'de yer alan başyazıda ilk kez İran Azerbaycanı sorunu ele alınır. Yazar kibirli bir tarzda Azerbaycan'ın tarihi sınırlarını tanımlamaktadır: kuzeyde Kafkas dağları, güneyde Kirmanşah, batıda Tiflis ve doğuda Hazar Denizi'ne kadar uzanan bölge. Rus yayılmacılar ile İran'daki iktidar sınıfı Azerbaycan ulusunun parçalanmasına yol açan politikalar izlemekle suçlanır. Yazara göre, 'Güney Kafkasya Müslümanlarının topraklarını Azerbaycan olarak adlandırmaları doğal haklarıdır' ve 'bir gün mutlaka güneydeki kardeşleriyle birleşeceklerdir'.[20] İlginç bir şekilde, bu yayılmacı propagandaya ilk tepkiler Bakü'de yerleşik bir grup İranlı Demokrat'tan gelir. Kafkasya'nın canlanan ekonomisi yüzyılın başından itibaren birçok İranlıyı, en çok da İran'ın kuzeyindeki Azerileri cezbetmektedir. Ancak aynı dili konuşmalarına rağmen İranlı Demokratlar asimile olmamışlardır. Kafkas bölgesinde onlara hemşehri denilmekte, onlar da kendilerini yerel nüfustan farklı gösteren kimliklerini korumaktadırlar.[21]

---

18 Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, s.262.

19 FO 371/4358, 1918.

20 *Açık Söz*, 17 Ocak 1918.

21 Kimliklenme süreci için, bkz. Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (Londra: Pluto Press, 1993), s. 9-10.

Bakü'de İranlıların kurduğu çeşitli örgütlerden en ünlüsü ve etkin olanı İran Demokrat Partisi'nin yerel şubesidir. Bakü Komitesi 1914'te kurulmuş, üyeleri Bakü'deki ve çevre bölgelerdeki İranlılardan oluşturulmuştur. *Açık Söz*'ün değinilen başyazısında yer alan görüşler Komite tarafından İran'ın egemenliğine ve toprak bütünlüğüne tehdit oluşturacak biçimde pan-Türkçü olarak değerlendirilir. İran'ın birliğini göz ardı eden bu gibi girişimlerden rahatsızdırlar ve kısa süre içinde bölgede kendi siyasi kampanyalarını başlatırlar. 10 Şubat 1918'de Demokratlar iki dilli *Azerbaycan, Coz-e la-yanfek-e İran* (Azerbaycan, İran'ın Ayrılmaz Parçası) adlı gazeteyi çıkarmaya başlarlar.[22] Gazetenin başlığı *Azerbaycan* çok büyük harflerle, 'n' harfinin içine de *Coz-e la-yanfek-e İran* küçük harflerle basılmıştır. Bakü'de yaşayan bir siyasetçi olan Selamullah Cavid sonradan, 'gazetenin yayın kararının Bakü'deki Demokratlar tarafından alındığını ve *Açık Söz*'ün yayılmacı propagandasına karşı bir tepki olarak çıktığını' ifade edecektir.[23]

---

22 Muhammed Han Terbiyat, Demokrat Parti'nin Bakü komitesinin kurucusu ve Bakü'deki İran İttihat okulunun yöneticisiydi. Diğer üyeler, Mirza Mahmud Han Perveriş, Mirza Abdullah Abdullahzade, Şeyh Bekir Şirazi, Azdar Alizade, Hüseyin Hayyat, Hüseyin Mahmuzade, Mir Hüseyin Mutezavi, Mirza Alikoli (Aşkabatlı, sonradan gazetenin editörü oldu), Mir Cafer Cevadzade Pişaveri, Hacı Muatlem Ceferzade Halkalı, Mirza Aka Velizade, Seyfullah İbrahimzade, Ali Ekber Özkul (İran loncasının, işçi yürütme komitesinin kurucusu). Perveriş siyasi eylemleri yüzünden Bakü'yü 1916'da terk eder ve yasadışı yollarla İran'a geçer. Şubat 1917 Rus Devrimi'nden sonra Demokrat Parti yasal olarak faaliyetlerine başlar. Bkz. S. Cavid, *İran Sosyal Demokrat (Adalet) Fırkası Hakkında Hatıralarım* (Tahran: Lithography, 1980), s. 9-10. Bakü'deki diğer İranlı dernek ve örgütler arasında, İran hükümeti yanlısı İran Bağımsızlık Partisi, (Cavid, s. 11), Sanduke Taovonie Medreseyi Ettehade İraniyane Baku (Yardım Sandığı), (Cavid, s. 13), İran Maarif Cemiyeti (Adalet Partisi'nin bir cephesi), (Cavid, s.17) ve Sosyal Devrimciler bulunuyordu. Ali Bayramov Musavvatçıların iktidarı sırasında öldürülmüştü, (Cavid, s.19). Ayrıca Bakü'de İranlılara ait iki okul vardı: kent merkezinde İttihad, Sabuncu mahallesinde de Temadon. Mart 1918'de Musavvatçılarla Bakü Komünü arasındaki çatışmanın ertesinde tüm İranlı dernekler kapatıldı (Cavid, s. 14-15).

23 *Aynı eser*, s. 10.

İran'daki siyasi değişim ve reformları destekleyen bu gazetenin görevi 'ülkenin şanlı geçmişini ve geleceğe yönelik umutlarını sergilemek'[24] ve 'İranlıların ulusal bilinçlerini azaltacak her türlü girişimi engellemektir'.[25] Azerbaycan adını ve onun 'İran tarihindeki kilit konumunu' öne çıkaran gazete, 'Azerbaycan'ın yüzyıllarca tüm İran'a egemen olduğu' konusuna sık sık gönderme yapar. Azerbaycan'ın İran'la ortak bir tarihi olduğunu vurgular, kendine güven ve İran toprağına ait olma duygularını güçlendirmek için çaba gösterir. Bölgenin coğrafi sınır konumuna işaret ederek, dış düşmanlar karşısında Azerbaycan'ın bir cephe görevi üstlendiğini, ülkenin 'milli gururu'nu ve 'toprak bütünlüğü'nü korumanın kendi görevleri olduğunu dile getirir. Gazete hiçbir zaman dış düşmanlardan ya da 'işgalciler'den isim vererek söz etmez, ama bunların niyetlerinin her zaman İran'ın toprak bütünlüğünü ve siyasi egemenliğini küçümsemek olduğunu ileri sürer. Ayrıca Azerileri İran Meşrutiyet Devrimi için mücadele edenlerin önde gelenleri olarak sunar, İran sınırlarının tek koruyucusunun Azeriler olduğunu iddia eder.

Farsların ülkeye adını verecek kadar büyük bir etnik grup olmasına karşın, İran aslında çok-kavimli bir toplumdur; İran dışında yaşayan ama aynı dili konuşan Azeri bir azınlık grup ise, etnik milliyetçilik gütmek yerine, İran yurtseverliğine ve milliyetçiliğine tutunmuştur. Siyasi güveni inşa etmekte inançları ve ilişkileri etnik bağlarından önde gelmektedir. Halkın devletle ilişkilendirildiği 19. yüzyıl söylemi 'tarihi ülke'ye inançları tamdır. Onlara göre İranlılar, tıpkı Büyük Rusya veya Büyük Almanya gibi toprağına egemen bir

---

24 İran'ın İslâmiyet öncesi tarihinin milliyetçi bir söylemle yeniden yazılması konusunda, bkz. M. Tevekeli Targi, 'Contested Memories: Narrative Structure and Allegorical Meaning of Iran's pre-Islamic History', *Iranian Studies*, cilt. 29, 1ve 2. sayılar (1996), s. 149-175.

25 *Azerbaycan, Coz-e la-yanfek-e Iran*, 2 ve 3. sayılar, 2-6 Şubat 1918.

devletin topluluğudur. Dolayısıyla pan-Türkçü propogandalar karşısında 'geçmiş nüvelerinden ülkenin kökleri ile şimdiki durumu arasındaki boşluğu dolduracak belirgin ve kırılmaz bir oluşum' yaratmaya çalışarak, kendi İranlı kimliklerini kabul ettirmeye girişirler.[26] Nipperdey'nin de işaret ettiği gibi, romantik milliyetçilikleri onlara siyasi eylemleri için gereken itici gücü sağlamaktadır: 'kültürel kimlik iddialarının tümü siyasi sonuçlar doğurur; halkın gelişebileceği tek bağlam, onları koruyacak olan tek güç ve bireyleri ülkeleriyle bütünleştirecek tek olasılık, ortak bir devlettir'.[27]

İkna edici siyasi gündemiyle *Coz-e la-yanfek-e İran* ilk sayısında üstlendiği görevleri yerine getirmeye çalışır ve Bolşeviklerin Bakü'yü almalarından, yani Bakü Komünü'nün kurulmasından sonra da çıkmaya devam eder. Ancak Musavatçılar'ın tekrar iktidara gelip ulusal hükümeti kurdukları Mayıs 1918'de kapatılır. Beş ay önce *Açık Söz*'ü yayımlamayı kesmek durumunda kalan Musavatçılar, Eylül 1918'de yeni gazeteleri *Azerbaycan*'ı çıkarmaya başlarlar. İranlı Demokratlar'ın dört ay öncesine kadar Bakü'de çıkardıkları gazeteyle aynı adı kullanan Musavatçılar, gelecekteki bağımsız devletlerine vermeyi amaçladıkları isme ne kadar bağlı olduklarını böylece gösterirler.

Osmanlıların Dönüşü

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra hem Anadolu'daki hem de Kafkasya'daki siyaset arenası iyiden iyiye değişmiştir. Çarlık

---

26 I.Gershoni, 'Imagining and Reimagining the Past: The Use of History by Egyptian Nationalist Writers, 1919-1952', *History & Memory*, cilt. 4, sayı 2 (sonbahar-kış 1991), s. 7.

27 T.Nipperdey, 'In Search of Identity: Romantic Nationalism, its Intellectual, Political and Social Background', J.C. Eade, der., *Romantic Nationalism in Europe* (Australian Naitonal University, 1983), s.11.

imparatorluğu devrim rüzgârlarıyla savrulmuş, Osmanlılar ise imparatorluktan geriye kalan parçaları birleştirme çabasına girmişlerdir. Osmanlılar, 1917 Rus Devrimi'yle eski düşmanlarının iktidardan düşmesi sayesinde gerçekleştirdikleri kısa süreli ilk işgalleri sırasında İranlı Azeriler arasında pan-Türkçü propaganda tohumlarını ekmişlerdir, dolayısıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti artık rahatça kuzey İran'da yeni bir pan-Türkçülük kampanyası başlatabilecektir. İngiliz diplomatlardan birinin belirttiği gibi: Türkiye, Kafkas bölgesi Tatarları (Bakü) ile yakın ilişkidedir ve bunlar Azerbaycan üzerinde hak iddia etmektedirler. ... Kuzey İran Orta Asya Turancıları ile birleşmek isteyen Türkiye için vazgeçilmezdir.[28]

Nisan 1918 ortalarında Osmanlı ordusu Azerbaycan'ı ikinci kez işgal eder. Bölgedeki Teşkilat-ı Mahsusa'nın[29] eylemlerinden sorumlu olan Yusuf Ziya,[30] İran'daki Osmanlı ordusuna siyasi danışman olarak atanır. Teşkilat-ı Mahsusa

---

28 FO 371/4358, 1918.

29 Yusuf Ziya Talibzade 1877'de Gürcistan, Burçalı'da doğmuştur. Babası Kafkas bölgesinde üst düzey bir molladır. Yusuf çocuk yaşında kardeşi Abdullah ile (sonradan Abdullah Şaik olacak) birlikte annesi tarafından Meşhed'e okumaya götürülür. Oradaki öğretmeni Ziya adında muhalif bir Anadolu Türkü'dür – Yusuf sonradan onun ismini alır. İlkokulu Meşhed'de bitiren Yusuf Ziya Kerbela'ya giderek molla olur. 1899'da Bakü'ye dönünce Hacı Zeynelabidin Takiov'un hizmetine girer ve onun emriyle *Keşfol Hakaik* (Gerçeklerin Keşfi) adlı eseri Azeri diline çevirir. Kitabın üç kopyasından biri İran Şahı'na, biri Afganistan Emiri'ne sonuncusu da Osmanlı Sultanı'na sunulur. Yusuf Ziya'dan Sultan'ın kitabını İstanbul'a götürmesi istenir. 1907'de İstanbul'a gider ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılır. 1912 Balkan Savaşı'nda Osmanlı kuvetlerine hizmet eder ve Paşa unvanını alır. Bir dönem İran Azerbaycanı'nda Osmanlı gizli ajanı olarak çalışır. Bolşevik devriminden sonra geçici olarak Bolşeviklere katılır ve Nahcivan'da bulunur. Daha sonra Türkistan'da Enver Paşa'ya katılır ve yardımcılığını yapar. Enver'in ölümünün ardından Afganistan'a kaçmaya çalışırken Penc Irmağı'nda boğulur.

30 Teşkilat-ı Mahsusa'nın İran, Kafkasya ve Orta Asya'daki eylemlerinin ayrıntılı bir araştırması için bkz. Tabaki, der., *The Great War in Iran* (St Antony's Publications tarafından yayıma hazırlanıyor).

kısa süre içinde Tebriz'de küçük bir pan-Türkçü parti kurar[31] ve bölgedeki Osmanlıların pan-Türkçülük propagandası yapmak için kullanacakları Azeri dilinde *Azerabadegan* adlı bir gazete yayımlamaya başlar. Gazetenin editörlüğü, sonradan İran edebiyatının yenilenmesindeki etkin rolüyle tanınacak olan Azeri Taki Refakat'e önerilir.

Beklentilerinin tersine, Osmanlılar Azerbaycan'da pek bir etkinlik gösteremezler. Bölge aylarca Osmanlı işgalinde kalmasına rağmen pan-Türkçülüğü yayma girişimleri başarısızlıkla sonuçlanır. Osmanlılar başından beri Tebriz'deki yerel siyasi partilerin desteğini alamamışlardır. Demokratlar'la ilişkileri de oldukça gergindir. Zaman içinde ilişkiler öyle bir noktaya gelir ki, Osmanlılar Demokratlar'ın ünlü muhalif lideri Muhammed Hiyabani ile iki yoldaşını tutuklayıp Kars'a sürgüne gönderecek kadar ileri giderler.[32] Hiyabani 'Müslüman güçler karşısında Ermenilerle işbirliği' yapmakla suçlanır[33] ve bu girişimin doğurduğu ilk sonuç bölgenin denetimini almaya hazırlanan Demokratlar arasında Osmanlı karşıtı duyguları kışkırtmak olur.

1918 yılı, birliklerinin İran toprağına yerleşmesinden sonra, Osmanlılar için balayı dönemi gibidir. Gündemlerindeki ikinci adım Aras'ın kuzeyini ele geçirmektir. Eylül 1918'de Bakü'nün alınmasıyla Turancılık rüyaları giderek gerçekleşme yoluna girmiştir; artık Aras'ın hem kuzeyi hem de güneyi denetimleri altındadır. Ne var ki, savaşın sonunun yaklaşması, anavatanda siyasi sorunların ve kıtlıkların baş göstermesi, İttihat ve Terakki yönetimini çevre illerden çok, imparatorluğun merkeziyle ilgilenmek durumunda bırakır. Yeni ele geçirilen bölgelerden iç bölgelere büyük mik-

31 FO 371/4358, 1918.

32 Kasravi, *Tarih-e Hejde Saleh-e Azerbaycan*, cilt.2.

33 Aynı yer..

tarlarda sığır ve tahıl gönderilmesi yerel nufüs içinde rahatsızlıkların artmasına neden olur. 23 Eylül 1918'de Osmanlılar Almanya ile İran'ın toprak bütünlüğünü onaylayan bir protokol imzalarlar, ancak 30 Eylül'de Bulgaristan teslim olduğunda Osmanlılar batı cephesinde geri adım atmak zorunda kalırlar. Artık Osmanlılar için savaşın sürdürülmesinin olanaksız olduğu anlaşılmıştır. 9 Ekim'de İttihat Terakki hükümeti düşer ve İzzet Paşa'nın kurduğu yeni hükümet Müttefikler ile ateşkes imzalar.

24 Haziran 1920'de Tebriz'e dönen Hiyabani yerel hükümetin kurulduğunu ilan eder. Bildiri, merkezi hükümetin eyalet karargâhı olan Âli Kapı'da büyük bir törenle duyurulur. Yabancı düşmanlığının siyaset kültürüne egemen olduğu bir ülkede, Hiyabani ve partisi Demokratlar için en önemli konu kendilerini yabancı güçlerden nasıl ayrıştıracaklarıdır. Hiyabani'ye yaptıklarından dolayı Osmanlılarla ilişkiler zaten soğuk ve uzaktır. Ancak bundan da önemlisi, bütün Kafkasya'yı sarmış olan siyasi kalkışmalar karşısında kendi konumlarını nasıl koruyacaklarıdır.

27 Mayıs 1918'de Aras Nehri'nin kuzeyiyle Kafkasya'nın güneydoğusunu kapsayan topraklarda yeni Azerbaycan Cumhuriyeti kurulduğunda, 'Azerbaycan' adının alınması İran'da, özellikle Azeri aydınlar arasında, korku yaratır. Hiyabani ve Demokratlar kendilerini Kafkasyalılardan ayırmak için İran Azerbaycanı'nın ismini 'Azadistan' olarak değiştirme kararı alırlar.[34] Kararlarını haklılaştırmak için de İran'da Meşrutiyet'in kurulmasında Azerbaycan'ın oynadığı 'kahramanca rol'ün önemine değinir, bu nedenle Azadistan ismini almaya layık olduklarını ileri sürerler.[35]

---

34 Kasravi, *Tarih-e Hejde Saleh-e Azerbaycan*, cilt.2, s. 872.

35 Azar, A. *aynı eser*, s. 299.

Bölgesel Milliyetçilikten Ülke Milliyetçiliğine

Musavatçıların Bolşevikler ile İttihat ve Terakki yönetiminin işbirliği sonucunda 1920'lerde düşmesi, Osmanlı yanlısı Azeri aydınlar arasında büyük bir hayal kırıklığı yaratır. Bu işbirliği esas olarak Bolşeviklerin yararına olmuştur, ama bölgede Osmanlı İttihatçılarının eskiden beri bekçiliğini yapanlar çeşitli önlemler alarak rüyalarını gerçekleştirme çabalarını sürdüreceklerdir. İngiliz gizli servisi belgelerine göre:

> Talihsiz 'Musavat' Bakü hükümetinin, Komünistlerce ve özellikle çok sayıda Türk İttihatçısının verdiği destekle yıkıldığı bilinmektedir. Bakü'deki Türk Komünist Partisi'ne İttihatçıların sızma girişimi hâlâ devam etmektedir; dolayısıyla zaman içinde tam bir denetim kurmaya, yani esas amaçları olan Orta Asya ile birleşme doğrultusunda Gürcistan ve Azerbaycan üzerinde denetim sağlamaya çalışıyorlar. ... İttihatçılar bu nedenle bütün güçleriyle peşinde oldukları planlarının gerçekleşmesine katkısı sürdüğü sürece Rusya ile müttefikliğe devam edeceklerdir.[36]

Sovyetler'in Mart 1921'de Gürcistan'ı alarak bütün Kafkasya'da iktidarı ele geçirmesi, doğmakta olan Sovyet yönetiminin diplomatik manevralarında bir sıçrama sağlar. Şubatta Sovyet-İran Antlaşması sonuçlanmış, ardından Mart 1921'de Türkiye ile barış antlaşması imzalanmıştır. Güney sınırını Aras Nehri'ne kadar genişletmiş olan Sovyet yönetimi, İran'a karşı geri durma politikası benimser, İran toprakları üzerindeki her türlü milliyetçi iddia resmen yasaklanır.

Hiyabani isyanının, ardından da Horasan ve Gilan'daki başkaldırıların zor kullanılarak bastırılmasının yarattığı trajik durum, İran'daki Demokratları tam bir karışıklığa iter. Çoğu

36 FO 371/6342, 1921.

Azerbaycan kökenli olmayan bir grup Demokrat, Osmanlı'nın son dönemlerinde bölgedeki Türk olmayan halkları kazanmak için yaydığı pan-İslâmcılığın etkisine kapılır. Başka bir Demokrat grup bunların başlattığı bölgesel harekete bağlanmayı uygun bulmaz. Nihayetinde, toplum anlayışları Batı-Avrupa kaynaklı sosyo-politik düşüncelere dayanan, reform yanlısı yeni bir aydın grubu İran siyaset sahnesine çıkar. Bu grubun kendi yurtlarında yetişmiş, eğitimli ve birbirinden farklı görüşlere sahip kimselerden ayrıldıkları nokta, verili aldıkları bu toplum modelidir. Batı Avrupa modeli uyumlu, sınıflara ayrılmış, tanım itibariyle ulus ve devlet kavramları etrafında örgütlenmiş bir toplum öngörmektedir. Reformcular da, başkentte kurulacak merkezi bir hükümetin tüm İran'da benzer reformları başlatabileceğine ve ulusal toprak bütünlüğünün ancak böyle sağlanabileceğine inanmaktadırlar. Ayrıca, İran'da modernleşmek ve modern bir devlet kurmak için kültürel farklılıkların azaltılması, etnik bütünlüğün ise yükseltilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre, 'somut olarak devletin tüm yurttaşları kendilerini ulus olarak tanımladıklarında ve o ulusun sınırları belli olduğunda',[37] yani ulus-devletin tüm koşulları yerine getirildiğinde, İran'ın toprak bütünlüğünü koruma ümitleri gerçekleşebilecektir.

Kısa süre önce doğmuş olan Türkiye devletinde ise önde gelen Türk Ocağı eylemcileri Kemalist yönetim içinde kendilerine yer edinme çabasındadırlar. 1923 yılında Türkçe basılan *Yeni Mecmua* dergisinde Türk Ocağı'nın İstanbul'da Azerbaycan konulu bir konferans düzenleyeceği haberi verilir. Konferansta Teşkilat-ı Mahsusa'nın eski bir üyesi ve sıkı bir pan-Türkçü olan Ruşani Barkın, İran hükümetini İran'da yaşayan Azerilere karşı baskıcı politikalar izlemek

37 J.J. Linz ve A. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation, Southern Europe, South America and post-Communist Europe* (London: Johns Hopkins University Press, 1996), s. 25.

ve zor kullanmakla suçlar; İran'daki tüm Azerileri yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti ile birleşmeye çağırır.[38]

Berlin'de çıkarılan *İranşehr* (İran Ülkesi) ile Tahran-merkezli *Ayandeh* (Gelecek) gazetelerinde bu çağrıya karşılık olarak pan-Türkçülüğü yeren bir dizi makale yayımlanır; yeni İran milliyetçiliğinin öncüsü artık onlardır. *İranşehr* tarihsel konuları vurgulamakta, *Ayandeh* ise tüm İranlıların tek bir ulus altında 'birleşmeleri' ve 'Farslılaşmak' için gereken koşulları sıralamak görevini üstlenir.[39] 'Dil, kıyafet, gelenek ve benzeri konularda' bölgesel farkların azaltılmasını savunan *Ayandeh* ülkeye adını veren etnik grubun yüksek kültürünün standartlaştırılması, türdeşleştirilmesi ve merkezce korunmasını talep etmekte, 'ulusal kimlik'in bu yolla oluşacağını ileri sürmektedir:

> Kürtler, Lorlar, Kaşgarlar, Araplar, Türkmenler ve diğerleri, farklı kıyafetleri ve dilleriyle birbirlerinden ayrı olmamalıdır. Bence, gelenekler, kıyafet ve öteki farklılıklar, yani siyasi bağımsızlığımızı ve coğrafi bütünlüğümüzü tehdit eden her şey, İran'da ulusal birlik sağlanana kadar, tehdit olmaya devam edecektir.[40]

Farsçayı *lingua franca*'nın (ticari dil) üzerinde bir konuma yükseltmekteki ve özellikle Türkçe ve Arapça'dan alınmış kelimeleri Farsça'dan temizlemekteki ısrar, oluşmakta olan düşünce yapısına dil milliyetçiliği niteliği kazandır-

---

38 'Türk Ocağı'nda Konferans', *Yeni Mecmua*, sayı 81, 2 Ağustos 1923, s. 317-8.

39 Örneğin bkz., *Ayandeh*, 1 (1925) ve 8. (1926) sayılar; *İranşehr*, sayı 2 (1923). *İranşehr* dergisinin ilk sayısı Berlin'de Haziran 1922'de yayımlanır. Editör Hüseyin Kazımzade Avrupa'da yaşayan ve İran üzerine çalışan aydınlarla iyi ilişkiler kurmuştur, dergi kısa sürede İran'daki siyasetçi ve aydın çevrelerinde güçlü ve etkili bir konuma gelir. Beş yıllık yayın hayatı boyunca *İranşehr*'ın kırk sekiz sayısı çıkar ve Azerbaycan'a her zaman özel bir ilgi vardır; konuyla ilgili tam dokuz uzun makale yayımlanmıştır.

40 Afşar, M., 'Ağız-name', *Ayandeh*, sayı 1, 1925.

mıştır. Dilbilimciler grotesk ve anlaşılmaktan uzak yeni kalıplar yaratmaya girişirler. Ayrıca, doğal olarak bu saflaştırma kampanyaları dilin ötesine geçer; İran'ın tarihi gerçekleri saptırılır, tarih yeniden yazılır ve köklü bir geçmişe dayandırılan 'saf İran' kimliği icat edilir. Öyle ki, bu İran tüm 'yabancı' ve 'uygarlık dışı unsurlar'ı sınırları dahilinde tasfiye etmiştir. Böyle bir kimlik elbette İranlı olmayanların olumsuz özelliklerine göre belirlenmektedir. Milliyetçi söylemde 'sarı ve yeşil tehlikeler'[41] olarak anılan Türklerle Araplar, yeni İranlı kimliğinin inşasında olmazsa olmaz 'ötekiler' olarak hizmet ederler. Zaman içinde, bu çeşit canlandırmacı milliyetçiliğin savunucuları İran tarihyazımında öncelikle İran kültürünün devamlılığını ve ülkenin İslâmiyet öncesi değerlerinin yükseltilmesini vurgulayan bir eğilimin kurucuları olacaklardır.

Mutlakıyetçi bir yönetim altında modern ulus devletinin inşasını Batı Avrupa modelini benimseyerek gerçekleştirmeye çalışan İranlı milliyetçiler, bir yandan da manifestolarında bürokratik etkinliği, ülke sınırlarının kesin hatlarla belirlenmesini ve vergi verecek, orduya yazılacak ve modern 'yurttaşlar'a dönüşecek, türdeş ve kendi bölgelerinde yerleşik bir nüfustan yana olduklarını savunmaktadırlar. Rıza Şah tacını giydiğinde, milliyetçilerin dile getirdikleri tüm talepleri canı gönülden kabul edecektir. Aslında 'tek ülke, tek ulus' projesinin bir kopyası zaten masasında onu beklemektedir.

Sonuç

20. yüzyılın başlarında Ortadoğu'yu etkileyen en önemli siyasi gelişme Osmanlı ve Rus imparatorluklarının yıkılması olmuştur. Bütün Türkleri içine alan büyük ülke fikri, pan-

41 Afşar, M., 'Khatar-e Zard va Siyah', *Ayandeh*, sayı 24, 1927.

Türkçülük, önce İttihat ve Terakki Cemiyeti'nce, ardından da Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye kalan diğer bölgelerde çeşitli siyasi örgütlerce idelojik dayanak olarak benimsenmiştir. Birinci Dünya Savaşı öncesinde pan-Türkçü propaganda özellikle güney Kafkasya'da, İran Azerbaycanı'nda ve Orta Asya'daki Türkistan'da yaşayan ve Türkçe konuşan halklara yöneltilir; nihai amaç ise onları bağlı oldukları birliklerden ayrılarak yeni pan-Tükçü ülkeyle birleşmeye ikna etmektir. Ama İranlı Azeriler söz konusu olduğunda bu amaç pan-Türkçülerin niyetlerinin tersine işlemiş, küçük bir grup Azeri aydının İran'ın toprak bütünlüğünü ve egemenliğini savunan güçlü bir sese kavuşmasına yol açmıştır.

Avrupa'da 'romantik milliyetçilik, modernleşmenin getireceği tehlikelere yeni ve daha geniş bir ait olma duygusu, yeni toplumsal bağlar ile kimlik ve anlam açısından herkesi kucaklayan bir bütünlük, bireyin tarihi kökeninin ötesine geçecek bir gelecek duygusu sağlayarak karşılık vermiştir'.[42] İran'daki romantik milliyetçilik ise, Meşrutiyet hareketinin ardından Azeri Demokratlar tarafından ülkenin toprak bütünlüğünü tehdit eden diğer ülkelerin sınır politikalarına karşı bir tepki olarak benimsenmiştir. Demokratlara göre toprak bütünlüğünü sağlamak, toplumda hukuka dayalı bir yönetimi, toplumsal ve bireysel hakları koruyacak işinin ehli bir modern devleti kurma yolundaki ilk adımdır. Nitekim, siyasi bağlılıklarının kendi etnik ve bölgesel ilişkilerinden daha ağır basmış olmasının nedeni budur. Demokratların Meşrutiyet hareketinden sonra İran siyasi arenasında yenilgiye uğramaları ve ardından gelen modern bir devlet kurma girişimleri, ülkeye ismini veren etnik grubun kültürüne dayalı bir milliyetçiliğin doğmasına yol açmış,

42 Nipperdey, 'In Search of Identity', s.15.

benimsenen bütünlük yanlısı politikalar İran'ın coğrafi birliğini korumuş, İranlıların çoğuna güvenli ve sağlam bir 'milli' kimlik sağlamıştır. Ancak, Meşrutiyet hareketinin yasa ve kurallara dayalı bir toplum oluşturma çağrısı ve öteki taleplerinin hoyratça göz ardı edilmiş olması, İran'ın günümüzde de hâlâ 'siyasi' kimliğini arayan bir ülke konumunda bulunmasına yol açmıştır.

4. Tasarlanmış ve Parçalanmış Uluslar: Bengalliler ve Pakistan'ın Bölünmesi

TAZEEN M. MURSHİD

Bu makale, Bengallilerin uluslaşma deneyimini anlamaya yönelik bir çalışma. İzleyen sayfalarda Bengal kimliğinin 1940'lı ve 1950'li yıllarda içinde bulunduğu koşullar ile parçalanmış niteliği incelenecek. 20. yüzyıl Bengal'inde taksim ve onun mirası olarak yürütülen kimlik politikaları Müslümanların birkaç kez uluslaşma girişiminde bulunmalarına zemin hazırlamıştı. 1940'larda Hintli, Pakistanlı veya Bengalli (Birleşik Bengal) olma seçenekleriyle karşı karşıya kalan Müslümanlar, 1970'lerde Pakistanlı, Bengalli veya Bangladeşli olma şansına sahip oldular. Her iki tarihte de uluslaşma yukarıdan yönlendirilmişti: İngilizler 1947'de Hindistan'ı taksim ederek Hindistan ve Pakistan devletlerinin doğmasına yol açmışlar, böylece 1971 yılında Bangladeş'in kurulmasının da temellerini hazırlamışlardı.

1947 yılında Bengalli Müslümanlar, Birleşik Bengal olarak adlandırılacak bir hukuk devleti içinde Hindularla bir arada bulunma fikrini benimsedikleri halde, Pakistan devletinin kurulmasıyla Pakistanlı oldular. Ancak Pakistan'da kısa süre içinde huzursuzluklar başgösterdi. Çünkü Pakistan devlet

seçkinleri güttükleri ulusu merkezden inşa etme politikalarıyla etnik bir grup olan Bengallileri kültürel ve ekonomik açıdan dışlamaktaydılar. Bengallilerin o dönemdeki siyasi tutumlarının tümü bu huzursuzluklarını yansıtan niteliktedir: Bengalliler Doğu Bengal'i Batı Pakistan yetkililerinin insafına bırakan 1951 Temel İlkeler Komitesi Raporu'nu reddetmişler; devletin resmi dilini Urduca olarak belirleyen dil politikalarına muhalefet etmişlerdi – 1952'de polis gösteri yapan muhalif öğrencilere ateş açmaktan çekinmemişti. Devletçe verilen bu ve benzeri gözdağları, Bengallilerin, İngiliz idaresinden kurtuluş hareketini yönlendirmiş olan partiye duydukları güveni sarstı ve 1954 yılında Doğu Bengal'deki Müslüman İttifak seçimlerde yenilgiye uğradı.[1]

Bu çalışmada, Hindistan'da, insan hakları, demokrasi ve kendi kendini yönetme gibi yeni kavramlar, yani modernitenin etkisiyle gündeme gelen milliyetçi hareketler ele alınmaktadır. 20. yüzyıl Hindistanı'nda etno-dinsel ve milliyetçi mücadele, hem Hindu taleplerini gözeten sömürgeci politikalara bir tepki olarak, hem de Gandi'nin *Ramraya* –Rama'nın şanlı krallığı– ve Cinnah'ın *Halife-yi Raşidin* –Halifelerin adil düzeni– gibi yeni milliyetçi düşüncelerin taraftar bulmasıyla doğmuştu. Gandi karma Hint milliyetçiliğinden, Cinnah Müslüman haklarından söz ediyor, her ikisi de altın çağlara ait kavramları gündeme getiriyorlardı. Ancak bu görüşler devleti ele geçirmek için çarpışan rakip gruplar –sömürge yazınında tanımlandığı şekliyle söyleyecek olursak, Hindu ve Müslüman cemaatler– arasındaki gerilimler nedeniyle birbirleriyle çatışan ütopyalardı.[2]

---

1 Doğu Bengal 1956 Anayasası'nda taksim - sonrası yaşananları yansıtacak biçimde Doğu Pakistan olarak adlandırıldı. Bengal özerklik hareketini başlatan huzursuzluklar için bkz. Badruddin Umar, *Bhasha andolana o tatkalin rajniti* (Dakka: 1975).

2 'Çatışan ütopyalar' deyimi üzerine bir tartışma için bkz. A.T. Embree, *Utopias*

Kimlik üzerinden politika yürütülmesinin ilk örnekleri İngiliz sömürge idaresinde uzun süre yaşayarak Batılı fikirlere en çok maruz kalan Bengal'de, 19. yüzyılda görülmektedir. 1940'lara gelindiğinde, hem Pencap hem de Bengal'de bu politikalar şiddetlenmiş ve 1946 seçimleri, o dönemde artık iki ayrı 'ulus' olan Hindularla Müslümanlar arasındaki kutuplaşmanın keskinleştiğini göstermiştir. Taksime karşı başlatılan isyanlarda iki tarafın gösterdiği toplu şiddet, 1947 yılında Hindistan'ın bölünmesiyle iki ayrı devletin ortaya çıkmasına yol açmıştır: Müslümanların yaşadığı topraklarda kurulan ve açıkça dine dayalı bir devlet olan Pakistan ile dünyevi değerlere ve çoğulcu niteliklere sahip olduğu varsayılan Hindistan.[3] Bu makalede, Bengal olgusunu ele alarak Pakistan temelinde ortaya atılan iki-ulus kuramını ya da 'medeniyetler çatışması' denilen görüşü çürütmeye çalışacağım.[4] Buna ek olarak, bazı durumlarda seçim yapmanın kaçınılmaz olduğunu, katı etnik sorunlar dizginlenemediğinde sığ milliyetçiliğin nasıl zararlı olabileceğini ortaya koyacağım.

Bengal örneği, devlet ile ulus oluşumlarının farklı yörüngeler çizdiklerini, sıra ve zaman bakımından birbirlerini iz-

---

in Conflict: Religion and Nationalism in Modern India (Delhi: Oxford University Press, 1992, s. 1-18.

3 Pakistan, batı Pencap, kuzeybatı sınır eyaleti, Sindh, Belucistan ve doğu Bengal topraklarından oluşuyordu; Keşmir o dönemde de şimdiki gibi sorunlu bölgeydi. Keşmir'in bir bölümü, Azad (Özgürleşmiş) Keşmir, Pakistan nüfuzundadır; geriye kalan bölümü ise, taksimin temeli olan kendi kaderini tayin ilkesine aykırı biçimde Hindistan denetimindedir ve 'işgal edilmiş Keşmir' olarak bilinmektedir.

4 Müslüman İttifak'ın Pakistan ideolojisi olarak savunduğu bu kuram, Hindularla Müslümanları her zaman çatışma içinde yaşamış, toprakları ayrıldığında daha iyi olacakları düşünülen iki ayrı ulus olarak ele almaktadır. Bu kuram daha sonra, etnik ve milliyetçi çatışmalara bir açıklama getirmek üzere Harvard Üniversitesi'nden Samuel P. Huntigton tarafından 1994 yılında *Foreign Affairs*'de yazılan aynı adlı makalede ortaya atılan 'medeniyetler çatışması' tartışmasında da tekrarlanmıştır.

lemediklerini gösteriyor. Milliyetçiler tasarladıkları ulusun sınırlarını belirliyorlar, yasal bir devlet kurulduktan sonra da, kendi varlığını meşrulaştırmak için ulus yeniden icat edilmeye, eski ideolojiler yeniden yorumlanmaya ve yeni ittifaklar oluşturulmaya çalışılıyor. Fakat süreç içinde, kendi mantığıyla hareket eden ve başka ulus oluşumlarına yol açan yeni güçler ortaya çıkıyor.[5] 1971 yılında bağımsız bir devlet olarak Bangladeş'in doğması da bu bağlamda ele alınmalıdır. Hindularla Müslümanların bileşik kimliğini gösteren 'Bengalliler' ile ikisi arasındaki farkı vurgulamak üzere ortaya atılan 'Bangladeşliler' kimliklerini ve bu tartışmaların taksime de yol açmış olan öncelikli konular olduğunu yine bu şekilde anlamlandırmak mümkün olabilir.

Türlü şekillerde karşımıza çıkan etnisite sorunlarının nedeni de, kimlik politikalarındaki bu kayganlık. Ulus projesi, tasarlanan ulus ile yasal devlet arasındaki sınırların uyumlu hale getirilmesine yönelik çabalar bütünüdür.[6] Ne var ki, birçok ulus ve etno-dilsel topluluk, sınırlarla birbirlerinden ayrılmış durumdadır. Hindistan'ın taksimi ve Pakistan'ın ortaya çıkması, söylem düzeyinde Hintli Müslümanların tüm sorunlarına deva olma beklentisi yaratmışsa da, sorunu çözmemiştir. Çünkü taksim sonuç olarak Pencap ve Bengal eyaletlerinin Müslüman çoğunluğunun bölünmesine yol açmıştır. Doğu Bengal ve batı Pencap'ta yaşayan insanlar tasarlanan Pakistan ulusuna dahil edilmişler, ama Bengal ve Pencap ulusları parçalanmıştır.

Bengal'de büyük bir hızla çok sayıda ulus şekillenmiştir. Bölünmeden yalnızca birkaç hafta önce Müslüman kimlikle-

5 Bu kuramsal konularla ilgili tartışmalar için bkz. Tazeen M. Murshid, 'State Nation Identity: The Quest for Legitimacy in Bangladesh', *South Asia*, cilt. 20, sayı.2 (Aralık 1997), s. 1-5.

6 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983); E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780; Programme, Myth and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 9.

rinden çok, Bengalli olmalarını vurgulayarak bağımsız Bengal yaratmaya girişen ve Hinduların bazılarının da desteğini alan Müslümanların beyhude çabasında; yirmi beş yıl sonra Pakistan'ın doğu kanadında bağımsız Bangladeş'in ortaya çıkmasında; ve çeyrek milyon Biharlının ideolojik olarak bağlı oldukları Pakistan'ın vatandaşı olma taleplerinde; bu gelişmeler fark edilmektedir. Biharlılar mülteci veya 'açıkta kalmış Pakistanlılar' olarak Bangladeş'te kalmaya zorlanmışlardır; çünkü Pakistan taksimin mantığına razı olmayı reddetmiş, ama Doğu Pakistan'ın ayrılması öncesinde, ikinci defa kendisinden yana seçimde bulunanları kabul etmiştir.[7] Bu milliyetçi proje örneklerinin tümünde, ulusun veya ulus-devletin kabul görmesini, reddedilmesini veya yeniden şekillendirilmesini sağlayan kimlik politikalarını biçimlendiren çeşitli söylemleri de görürüz. Bengal'deki Bengalli Hindular ile Müslümanların, önce birbirlerini dışlayan özelliklerini, sonra da ortak kültürlerini vurgulayarak oluşturulan oynak kimlikler, Pakistan hareketinin kısa yoldan çözümlenmesini ve Pakistan devlet oluşumu ile ulusal kimliğini açıklamak üzere öne sürülen iki-ulus kuramının veya 'medeniyetler çatışması'nın geçerliliğini hükümsüz kılmaktadır.

Bütün bunlar iki önemli soruyu akla getiriyor. Milliyetçi söylemler geliştirilmesi, devlet baskısına direnilmesi veya özerklik ve ayrılma talepleriyle gündeme gelen 'ulustan kopma'nın koşulları nelerdir? İkincisi, bölünmeye, yeni ve daha da küçük devletlerin oluşmasına karşı, örneğin yurttaş hakları, çoğulculuk veya liberal-demokratik devlet yapıları gibi başka çözümler bulunabilir mi? İzleyen sayfalar bu tartışmalarla ilgili. Ancak ben daha çok Bengallilerin taksim deneyimleri üzerinde duracağım. Bunu, önce Birleşik Bengal hareketi içindeki konumları vasıtasıyla, sonra da ilk kurulduğunda ve

7 Pakistan Sindh akınından, muhacirler (sığınmacılar) başkent Karaçi'de kümelenmiş olduklarından demografik dengeyi bozacakları endişesiyle korkmaktadır.

ertesinde yaşanan hayal kırıklıkları dönemindeki Pakistan'ın onlar için ne anlama geldiğini tartışarak inceleyeceğim.

Birleşik Bengal

Birleşik Bengal hareketinin pek az himaye görmüş olması, Pakistan kavramı ve bunun gündelik hayattaki anlamı konusunda Bengal'deki Müslüman yönetimin kararsızlığını göstermektedir. Pakistan'ın çekiciliği her şeyin herkes için olmasından kaynaklanıyordu. Ancak Bengalli Müslümanlar Bengalli Hindularla bütün bağlarını kesmeye henüz hazır değillerdi. Birleşik Bengal fikri sondan bir evvelki adım olarak ortaya atılmıştı; İngilizlerden, Kongre'den ve Hindu Mahasabha'dan büyük tepki gördüğü için de başarısızlığa mahkûm oldu.

Bengal başbakanı Hüseyin Suhraverdi'nin davranışlarında bu kararsız tutum izlenebilir: Suhraverdi, uzun yıllar Pakistan için çalışmış, 1946'da Bengal'de Müslüman İttifak'ın büyük bir zafer kazanmasını sağlamış –ki bu nihai olarak Pakistan'dan yana olduğunu gösterir– ertesi yılsa politikasını tamamen değiştirmişti. Mayıs 1947'de Sosyalist Cumhuriyetçi Parti'nin kurucusu Sarat Chandra Bose ile birlikte, ilk başlarda Cinnah'ın gizli, Gandhi'ninse açık onayını da almış olan egemen bir Birleşik Bengal devleti için plan hazırladı. Planda, birleşik adaylarla seçim yapılacağı sözü veriliyor, özgür ve bağımsız bir Bengal tasarlanıyordu. Hindulara nüfusları oranında sandalye ayrılacaktı. Planın arkasında, bakanlar Fazlur Rahman ve Muhammed Ali, Ebül Haşim, Abdül Melik, M.L.A., Kiran Şankar Roy ve Satiaranyan Bakşi bulunuyordu.[8]

---

8 Sarat Chandra Bose, 'I Warned my Countrymen', Pradip Kumar Lahiri, *Bengal Muslim Thought, 1818-1947: Its Liberal and Rational Trends* (Kalkûta: K.P. Bagchi, 1991) içinde, s. 151,163.

Plan bölgedeki ekonomik, politik ve kültürel ortaklıkları sergilemekteydi. Suhraverdi önerinin ekonomik yönünü vurguluyor; Birleşik Bengal'in güçlü ve başarılı olacağını, Bengal'in taksiminin ise 'hem Hinduların hem de Müslümanların aleyhine olduğunu' savunuyordu.[9] Müslüman İttifak'ın sol kanadına mensup Ebül Haşim ise, Hindularla Müslümanların 'kendi bütünlükleri'ni koruyarak Bengal'de yaratılmış 'ortak kültür ve gelenekler'den söz etmekteydi. Bengal'in taksiminin, gelişen sosyalist eğilimlerden kuşku duyup bunu bozmak isteyen Anglo-Amerikan sermayenin çıkarına hizmet edeceğinden korkmaktaydı.[10] Sarat Chandra Bose de aynı çizgide bulunmakta, ayrıca taksimin cemaat farklarını 'kışkırtıp büyüteceğini' eklemekteydi. Ona göre taksim, 'Hindistan'ın bağımsızlığı ve toplumsal ilerleme' açısından intihar demekti.[11] Bengal Müslüman İttifakı'ndan Khwaja Nazimuddin ise hareketi, 'halkın çıkarına' olduğu için destekliyordu.[12]

Bengal'in taksimini istemeyenler arasında Krişak Praja Partisi ile Komünist Parti üyeleri, hümanist bilim adamı Humayun Kebir ve siyasetçi A.K. Fazlul Hak vardı. Bunlar aslında Hindistan'ın birliğinin korunmasını, Hindistan'daki diğer milliyetçiler gibi Pencap ve Bengal eyaletlerine dokunulmamasını istemekteydiler. Humayun Kebir, Birleşik Bengal talebinin dikkatle değerlendirilmesini istiyordu. *Mesih Muhammedi*'nin editörü Mevlana Ekrem Han ise, Bengal'in Pakistan'ın parçası olmasından yanaydı, planı kabul edilemez buluyordu.[13]

Planın tasarlayıcıları, birleşik Bengal'de, birleşik Hindis-

9 *The Statesman*, 8 Mayıs 1947.

10 *Star of India*, 30 Nisan 1947.

11 *The Statesman*, 21 Mayıs 1947.

12 Aynı yer, 23 Nisan 1947.

13 Lahiri, *Bengal Muslim Thought*, s. 152-5.

tan'da olduğu gibi, çoğunluğu oluşturmayacak Hinduların kuşkucu yaklaşımlarına karşı kendilerini hazırlamışlardı. Suhraverdi, Birleşik Bengal'de kurulacak Müslüman hâkimiyeti yüzünden duyulan korkuları yatıştırmak için Hindulara hem var olan hem de potansiyel ekonomik ve siyasi güçlerini ve tüm çıkarlarını koruyabilecekleri güvencesini verdi. Ebül Haşim ise siyasi ve ekonomik konularda yarı yarıya formülünün iyi bir çözüm olduğu görüşündeydi.

Birleşik Bengal planı, Müslüman çoğunluğa sahip Bengal'in Pakistan'ın sınırları içinde düşünüldüğü önceki önerilerden bir uzaklaşmaydı. Cinnah'ın 1944 yılında yaptığı öneriye karşılık olarak, Bengal Eyaleti Müslüman İttifak önderleri Doğu Pakistan'ın kuruluşu, biçimi ve sınırları konusunda üç seçenek sunmuşlardı: Ragıp Ahsen'in önerisi Bengal, Assam ve Çotanagpur'un Carkando'sundan oluşacak bir konfederasyon veya federasyondu; Fazlur Rahman'ınki Curzon taksimine paralel olarak, Müslümanların çoğunluğu oluşturacağı Bengal ve Assam'daki Surma vadisini kapsayacak Doğu Pakistan; ve Hamidul Hak Chowdhury'ninki Pakistan'ın parçası olarak Birleşik Bengal ve Assam'dı.[14]

Birleşik Bengal talebinde bulunanlar bu önerinin Pakistan'ın taleplerini yok saymadığını göstermek durumundaydılar. Onlara göre plan, Lahor Toplantısı'nda bağlanan kararlarda yer alan kendi kaderini tayin düşüncesinin onaylanmasıydı. Ebul Haşim, Lahor Kararı'yla ilgili olarak şunları söylüyordu:

> Lahor Kararı kesinlikle Müslüman bir devlet veya yapay bir Müslüman çoğunluk yaratma tasarısı değildi. ... Hin-

14 Ragıp Ahsen, *A Note on the Inner History of the United Bengal Scheme* (Bengal Paktı Taslağı), Mohammad H.R. Talukdar, ed., *Memoirs of Huseyn Shaheed Suhrawardy (With a Brief Account of his Life and Work)* (Dakka: University Press, 1987) içinde, s.28.

distan'ın tüm dünyaca Müslüman çoğunluğa sahip olarak bilinen bölgeleri için tam egemenlik talep ediyordu, yani Hindistan'ın bütün ulusları ve bulundukları bölgeler için tam egemenlik ve kendi kaderini tayin hakkı veriyordu. Bengal'e ve Hindistan'ın diğer kültürel birimlerine tam egemenlik verilirken herkesin çıkarı için tamamen gönüllülük üzerine kurulu bir Hint enternasyoneli yaratma olasılığını da açık bırakıyordu.[15]

Yani Haşim'e göre Birleşik Bengal planı, Hindistan'ın çeşitli ulus ve kültürel birimlerinin kendi kaderini tayin hakkını tanıyan Lahor Toplantısı'nın ruhuna uygundu. Ancak, Bengal'i kültürel bir birim olarak tanımlarken iki farklı toplumsal düzenden söz etmekteydi. Ayrıca, tıpkı Cinnah gibi, Hindistan'ın 'uluslardan ve eyaletlerden' oluştuğunu iddia ediyor, yani çözümü karmaşıklaştırıyordu.

Suhraverdi'nin, 'muhalefetle konuşup onları bölünmemiş Bengal'in faydaları konusunda bilgilendirmek için' yeterli zamanı olmadı.[16] Mountbatten'dan 'Bengal'i bir fikre dönüştürmek için' iki ay süre istemişti. Başarılı olacağı konusunda çok iyimserdi. Görüşmelerinden sonra Mountbatten şunları kaydetmiştir: 'Bana, yeterli zaman verilirse Bengal'i bir bütün halinde tutabileceğinden emin olduğunu söyledi. Bir arada kalmaya hazır olsa, Bengal'in Pakistan ile birleşmesine gerek kalmayacağı konusunda Cinnah'ı ikna edebileceğini de ekledi'.[17] Ancak Mountbatten, 'her şeyden önce birleşik bir Hindistan istiyordu'; bu mümkün olmadığı takdirde, eyaletlere doğrudan iktidar devri yetkisi vermeyen

---

15 *Star of India*, 30 Nisan 1947; Lahiri, *Bengal Muslim Thought*, s. 149.

16 Lord Ismay ile Burma valisi Tuğamiral Viscount Mountbatten Tutanakları, Mountbatten Yazıları, Resmi Yazışmalar Dosyası; *TP 10*, sayı 228, s. 450'deki 26 Nisan 1947 tarihli görüşme.

17 Burma valisi Tuğamiral Lord Mountbatten ile Suhraverdi arasında yapılan görüşme, Mountbatten Yazıları, Valiyle Görüşme, sayı. 98.

Kabine Görev Planı'nı desteklemekteydi.[18] Sonuç olarak, Mountbatten Suhraverdi'ye planına destek bulup bulamayacağını görmek için yalnızca bir aylık süre tanıdı.

Konu Bengal Kurucu Meclisleri'nin önüne geldiğinde Hindu üyeler, Bengal'in 1905 yılındaki ilk taksimine karşı başlattıkları hareketin tersine, Bengal'in bölünmesi lehinde oy kullandılar. Başka bir oylamada da birleşik Hindistan'dan yana oldular. Aslında ne Hindu Mahasabha, ne Kongre üyesi Serdar Patel, ne de Nehru bu öneriyi onaylamaktaydı. Gandhi bile desteğini çekmişti. Bengal'in bağımsızlığını kazandıktan sonra, 'Pakistan ile birleştirilmesi için bir yol bulunabileceğinden' korkmuş olmalıydılar.[19] Ayrıca Bengal'in bölünmemesi için gerekli koşulların birleşik Hindistan için de geçerli olduğu tartışılıyor, eğer Hindistan taksim edilecekse, aynı mantığın Bengal ve Pencap'taki Müslüman çoğunluk bölgelerine de uygulanabileceği –ama elbette azınlıkta oldukları bölgelere değil– söyleniyordu. Yani, Bengalli Hindular aslında Müslümanların egemen olduğu siyasi bir sistem içinde olmaya pek hevesli değillerdi. Nisan 1947'ye gelindiğinde, Mountbatten Yazıları'nın da kaydettiği gibi, 'yakın zamanlara kadar Bengal'de birleşme yanlısı güçlü bir eğilim olduğundan kuşku duyulmuyordu ancak artık Müslüman olmayanlar bundan vazgeçmiş görünüyorlar'.[20]

Müslüman üyelerin tepkileri tezatlarla doluydu. Oylamaların birinde egemen Birleşik Bengal'den yana, bir diğerinde ise Hindistan'ın taksiminden yana oy kullandılar. Bu tutumları cemaatlerin ayrılması fikrine bağlı olmadıklarını,

---

18 Aynı yer.

19 Valiliğin Altıncı Toplantı Tutanakları, 22 Nisan 1947, Mountbatten Yazıları, no. 194, Nicholas Mansergh ve Penderal Moon, ed., *Transfer of Power, 1942-47*, cilt. 10: *The Mountbatten Viceroyalty: Formulation of a Plan*, 22 Mart - 30 Mayıs 1947 içinde, s. 363-4.

20 Aynı yer, s. 364.

ama merkezde Hindu hâkimiyetinin kurulmasından da korktuklarını gösteriyor. Ayrıca Bengalli kimliğinin hem Müslümanlar hem de Hindular açısından parçalanmış olduğuna işaret ediyor ki, bu da Pakistan'ın ortaya çıkışını 'medeniyetler savaşı' bağlamında düşünmemizi zorlaştıran bir durumdur.

Birleşik Bengal planı, birleşik Hindistan ve dolayısıyla daha büyük bir toprak imtiyazından yana olan Raca'nın, Kongre ve Mahasabha'nın Bengal'in taksimi konusundaki baskısına boyun eğmesi yüzünden –tıpkı Pencap'ın taksimi konusunda da Sihlerin baskısına teslim olması gibi– başarısız olmuştur. Sonuç olarak, kültürel ve ekonomik birliğin korunması gibi diğer konuların da payı olmakla birlikte, iki toplum arasındaki asıl mücadelenin toprak ve çıkar çatışması olduğu söylenebilir.

Bütün bunları göz önünde bulundurarak, Bengal Müslümanlarının devlet düzeyinde İslâm'ı ve Hindularla Müslümanlar arasındaki farkları vurgulayan Pakistanlı kimliklerini nasıl kurduklarını iki şekilde ele alabiliriz: Birinci yol, taksim bağlamında Pakistan deneyimiyle ilgili ilk tepkilerini ortaya koymak ve Birleşik Bengal'i desteklerken sergiledikleri Bengallilik fikrine bağlılıklarını değerlendirmek. İkincisi ise Pakistan ulusunu yaratmaya çalışan ve bunu yaparken toplumun bazı tabakalarını dışlayarak tepki alan Pakistan devletinin politikalarına karşı verdikleri tepkileri incelemektir.

Pakistanlı Kimliğinin Kurulması

Yeni Pakistan devlet yönetiminin önündeki ilk görev ulusu yaratmaktı. Batı Bengal'in, özellikle de Kalküta'nın kaybedilmiş olması aydınları elbette üzmüştü,[21] ama artık bunlar

21 Yazar Ali Kebir, şair Şemsur Rahman, akademisyen Zillur Rahman Sıddıkı ve başka bazı aydınlarla yapılan görüşmeler, Dakka, Ağustos 1997.

geride kalmıştı; ulusu biçimlendirmek ve yeni devlete sahip çıkmak öncelikli konulardı. Geçmişle kurdukları bağlar, taksimi nasıl deneyimledikleri ve benzeri konularda yazılmış eserlerin azlığı da bunun böyle olduğunu ortaya koyuyor. Begüm Shaista Ikramullah, Pakistan'ı 'kazanmak' için Cinnah tarafından ilan edilen Doğrudan Eylem Günü'nde başlayan 1946 Kalküta katliamına tanık olmuş insanların anlatımlarına yer vermiş nadir yazarlardan biri. Söz konusu kitabı da ancak yakın zamanlarda yayımlanabilmiştir.[22] Bunun nedeni yaşananların anında yazıya geçirilmesinin gerçekten zor ve unutmanın acı anılarla baş etme sürecinin bir parçası olması olabilir. Ya da belki de yaşananlar o kadar sarsıcı değildi, çünkü bir önceki yıl meydana gelen isyanlarda zaten en kötüsü yaşanmış, olaylar o zaman 'güve-yeniği Pakistan' denilmesine yol açacak kadar zirveye ulaşmıştı. Ayrıca, taksimin hemen ertesinde sınırlar hâlâ oldukça geçirgen durumdaydı,[23] Hindulara karşı esaslı bir kötü niyet de beslenmiyordu. Yapılması gereken ileriye bakmak ve zorluklarla yüzleşmekti. Aydınlar, birkaç yıl sonra sınırlar kapanıp mal ve insanların serbest geçişi kısıtlanana kadar, içinde bulundukları büyük değişimi anlayabilmek için geçmişle yüzleşmeyi fiilen reddetmişlerdi. Ondan sonradır ki, birçoğu yeni bir siyasi birliğin oluştuğunu, Pakistan'ın düşünüldüğü gibi Hindistan'ın bütününü kapsamadığını anladılar.[24] Öte yandan, Pakistan'ın kurulması kitlelere bir canlılık getirmişti; vaatler büyüktü, Hindu egemenliği sona erecek, kendi kaderlerini tayin edebileceklerdi.

---

22 Shaista Ikramullah, *Husayn Shaheed Suhrawardy: A Biography* (Karachi: Oxford University Press, 1995).

23 Ağustos 1997'de yapılan görüşmede, Jahangimagar Üniversitesi emekli rektör yardımcısı Profesör Zillur Rahman Sıddıki o dönemde, müzik, film, kitap ve diğer malların akışının sürdüğünü söyledi.

24 Hakim S. A. Mesud ile yapılan görüşme, Kalküta, Ocak 1985.

Bengalliler için Pakistan'ın anlamını veya Pakistan'la ilgilerini belirleyen etkenlerin başlıcaları, içinde bulundukları sosyo-ekonomik koşullar, siyasi çıkarları ve ait olacakları bir ulusu oluşturma arzularıydı. Bengal'deki Müslümanlar bölgedeki Hindulardan daha yoksuldular. Pakistan, ekonomik kalkınma açısından büyük fırsatlar sunuyordu. Kalküta gibi bir şehrin kaybedilmesi ve diğer kayıplar, kazandıklarının yanında pek de önemli değildi. Yazar Ali Kebir bir görüşmede, Pakistan'ın 'bir geçim kaynağı' olarak görüldüğünü dile getirmişti. 1947 yılında henüz bir üniversite öğrencisi olan Ali Kebir, o zamanlar herkesin her istediğini yapabileceği bir ortam olduğunu ima ederek, 'Zillur Rahman Sıddıki, Server Mürşid ve Habibur Rahman gibi son sınıf öğrencileri Hindistan'da kalabilirlerdi, ama ben mesleğimi yapmak istiyordum', diyor. Gerçekten de, bir miktar eğitim almış olan bütün göçmenlerin sınıf atlayabilmelerini sağlayacak büyük fırsatlar sunulmaktaydı.[25] 1950 ve 1960'larda belirli bir eğitime sahipseniz öğretmen, doktor veya devlet memuru olarak üst düzey görevler alabiliyordunuz. 1961 nüfus sayımında öğretmenlerin %31.5'inin ortaokulu bitirmiş, %43'ünün olgunluk sınavını vermiş, yalnızca %11'inin üniversite eğitimi almış olduğu belirlenmişti.[26] Yani, nüfusun büyük bölümü yalnızca ilköğretimi bitirmiş, hatta daha az bir süre okula gidebilmişti. Ticaretle uğraşanların ya da yöneticilik yapanların üçte birinin yalnızca ilkokul eğitimi vardı. Olgunluk sınavını vermiş olanlar devlet memuru olabiliyordu.[27] Bu koşullar altında Bengallilerin geriye dönüp kötü geçmişlerine ve fırsatların tükendiği Kalküta gibi kent merkezlerine bakmamaları normal karşılanacak bir durum.

---

25 Tazeen M. Murshid, *The Sacred and the Secular: Bengal Muslim Discourses, 1871-1977* (Kalküta: Oxford University Press, 1995) s. 237-8, 242-3.

26 *1961 Population Census of Pakistan*, cilt.6, tablo 4, s. 206.

27 Aynı yer.

Müslümanların 'Pakistan'ı istediklerine hiç kuşku yok. Taksimle birlikte Hindu tahakkümü bitmişti, dolayısıyla siyasi düzlemde orta sınıflara karar-alma süreçlerine daha fazla katılma imkânı doğacaktı. Pakistan yeni bir birlikti. Yönetimdekiler, 'İslâm tehlike altında' gibi söylemlere başvursalar da, bir İslâm devleti kurma girişimi içinde değillerdi. İdeolojik bir devlet beklentisine karşın, Cinnah'ın ayrımcılık gütmeyen devlet anlayışı sayesinde, laik politikalar izlendi. Aydınlar önlerindeki ulus-inşası görevinin öneminin farkındaydılar; gazeteler kurarak adil bir toplumsal düzen oluşturulması yönündeki fikirleriyle yeni ulusu biçimlendirme çabalarına katıldılar.[28] Liberal aydınlar, çoğunluğun kullandığı Bengal dilinin hak ettiği yeri alacağı laik bir dünya hayal ediyorlar, adil, eşitlikçi ve demokratik bir düzen tasarlıyorlardı. Bu konulardaki eksiklikleri gidermek için devlette görev almaya gönüllüydüler. Onlara göre, din kökenli aydınlar İslâmî ilkelere dayalı bir sistemden yanaydılar. İlerici olarak bilinen gazeteler arasında *Mukti, New Values* ve *Soaogat* vardı. *Azad* ve *Muhammedi* resmi çizgiye yakın oldukları için tutucu kabul ediliyordu. Aydınların sergiledikleri bu cesaretin daha sonra gelen kuşaklarca benimsendiğini söyleyemeyiz.

Hindistan'dan gelen göçmenler için Pakistan'ın önemi, sığınacakları bir ev sahibi olacakları, yeni fırsatlardan yararlanacakları bir ülke olmasındaydı. Bazıları siyasi zulümler, bazıları bireysel belalar yüzünden kaçmışlardı; bir kısmı da toplu şiddetten uzaklaşmaya çalışıyordu. Göç nedenleri çeşitliydi, ama çoğu insan 'ait olma duygusu' peşindeydi.[29]

28 Bkz. aydınların heyecanlarını dile getiren, A.G. Stock, *Memoirs of Dacca University, 1947-51* (Dakka: Green Book House, 1973), s. 52. Liberal aydınların görüşleri için bkz. 'Editorial', *New Values*, cilt. 1, sayı. 1 (Eylül 1949); 'Letters to the Editor', *Pakistan Observer*, 1 Mart 1951. Tutucu görüşler için bkz. *Al-Islam*, 1, 15 Ekim 1961.

29 Yazar Ali Kebir ile yapılan görüşme, Ağustos 1997.

Hindu veya Müslüman cemaatlere dahil olmayanlar bile Hindu-Müslüman uyumuna inanıyor, Pakistan'ın onlar için de bir 'ev' olduğunu düşünüyorlardı. Taksimin barındırdığı çelişki tam da buradadır.

Yeni ülkede tutunmayı başarmış orta-sınıf ailelerle yapılan görüşmelerden derlenmiş aşağıdaki örnekler yaşananların bazılarına ışık tutuyor. Seyide Hatun'un hikâyesi, ailesine ev ve ekonomik güvence sağlama çabası olarak okunabilir. Komünist oldukları için Seyide'nin ailesi taksimden yana değilmiş, ama onlar da göç etmek zorunda kalmışlar. Seyide Hatun 1916'da Burdwan'da, *zamindari* bir ailede doğmuş; 1930 yılında vergi memuru Seyid Süleyman Ali ile evlenmiş. Doğu Bengal'de bulunan Bagerhat, Khulna'dan olan kocası, 42 yaşında, evlendiklerinden yedi yıl sonra ölmüş. Seyide erkek kardeşlerinin evine taşınmış; Khulna'daki kayınpederini de sık sık ziyaret ediyormuş. Taksimden sonra durumları iyi olan, bazıları komünist, dört erkek kardeş Batı Bengal'de kalmaya karar vermiş; ailenin doğuda kalan mülklerini ise Doğu Bengalli erkeklerle evlenmiş iki kız kardeşe devretmişler. Seyide, iki oğlu önce Burdwan'da, sonra da Kalküta'da eğitim gördüğü için Batı Bengal'de yaşamaya devam etmiş. Oğullarını okulları bitince Pakistan'a göndermiş, bir süre sonra kendisi de gitmiş: 'Oğlanların orada daha iyi iş imkânları bulacaklarını düşünmüştüm. Ne de olsa kendi ülkeleriydi', diyen Seyide biraz düşündükten sonra, 'aslında taksim o kadar iyi olmadı. Daha önce de buraya gelip giderdik. Eskiden herkes orada iş yapabilirdi', dedi.[30] Seyide bu sözleriyle ekonomik ve idari üstyapıda meydana gelen bozulmaları, taksimle başlayan seyahat izni sorunlarını kastediyordu.

Bibi Khatimunessa (1900-74) ise Mürşidabadlı, siyasi bağları güçlü olmayan eğitimli, toprak sahibi bir aileden geliyor.

---

30 Görüşme, Shaka, Ağustos 1997.

O da, zorunlu nedenlerle önce kızlarını göndermiş sonra kendisi de göç etmiş dul bir kadın. Ölen kocasından kalan miras büyük sorun olmuş; miras üstünde hak iddia eden bazı kişilerin fiziksel baskılarından korktuğu için elinde kalan malları satıp Pakistan'a gitmek durumunda kalmış. Bibi, Hindu zulmü nedeniyle değil, kendi güvenliği için göçmüş olanlardan. Hatta ev bulma konusunda ona bir Hindu polis yardımcı olmuş. Bir daha da gelin olduğu eve dönememiş.[31]

Bireysel güvenlikleri siyasi nedenlerle tehlikeye girdiği için Hindistan'dan kaçanlar arasında, Bangladeş'in şimdi emekli olmuş baş hâkimi Habibur Rahman da var. Rahman, Müslüman İttifak'ın Zila sekreteri olan babasının Keşmir'in kendi kaderini tayin hakkını savunduğu için Kongre yönetiminin öfkesini çektiğini, tutuklanıp hapis yattığını, serbest bırakıldığında ailesiyle birlikte ülkeyi terk etmekten başka bir seçeneğinin kalmamış olduğunu anlattı. 31 Aralık 1947'de göç etmişler. O zamanlar 16-17 yaşında sol eğilimli genç bir adam olan Rahman, Müslüman İttifak'ın toplantılarından birinde konuşma yaparak, 'Bu sahte bir bağımsızlık', demiş. Böyle demesinin nedeni, kurulan devletlerin dominyon statüsünde olduklarını ve İngiliz Uluslar Topluluğu'yla birleştiklerini düşünmesi.[32]

Göç eden orta sınıflar üstünde Bengal komünistlerinin etkisinin büyük olduğunu belirtmek gerek. Komünistler taksimi son perde, çizilen yeni sınırların da sabit olduğunu kabul etmiyorlardı. Bu nedenle, kadınlarla çocuklar başta olmak üzere aile üyelerinden bazılarını güvenli buldukları

---

31 Bibi'nin hikâyesini, o zaman dört yaşında olan, tanık olduğu olayları hâlâ bütün canlılığı ile hatırlayan torunu anlattı. Mastura Hak'la yapılan görüşme, Aralık 1997.

32 Habibur Rahman'la yapılan görüşme, Dakka, Ağustos 1997. Şimdi emekli olmuş bir hakim olan Rahman o zaman Presidency College'da öğrenciymiş. Evi Mürşidabad'da olan ailesinin göç kararı, dış etkenler nedeniyle alınmış; ailenin güvenliği tehlikedeymiş.

Pakistan'a göndermiş olsalar da, kendileri yurtlarında kalmayı yeğlediler.

Çoğu insan da Pakistan'dan yana olmakla birlikte Kalküta'yı bırakamamıştı. Bunlar arasında Hindu ayrımcılığına şiddetle muhalefet eden siyasetçi Ebul Mansur Ahmed de vardı.[33] Bazıları ise kalmak istedikleri halde, şiddete uğradıkları ve Hindularca aşağılandıkları için fikirlerini değiştirmişlerdi. Göç süreci yavaş işliyordu; çıkışlar uzun sürüyor, sayısız aşamadan geçiyor, ancak ara sıra meydana gelen toplu ayaklanmalarla bir ölçüde hızlanıyordu. Hinduların ülkeden çıkışları da aynı şekilde yavaştı. Ülkenin toplam nüfusu içindeki Hindu payı, 1951 yılında %22'den, 1961'de ancak %18'e düşmüştü; yani Pencap'taki nüfus değişimi rakamlarının tam tersi bir durum söz konusuydu.[34] Hindular da fiziksel güvenlik endişeleri ve taciz nedeniyle göç etmekteydiler; ayrıca Doğu Bengal'deki ekonomik fırsatları merak ediyorlardı.[35]

Korku ve güvensizlik nedeniyle insanların yerinden olmaları, taksimle başlayan ve herkesin karşı karşıya kaldığı bir durumdu. Bununla birlikte, Habibur Rahman Batı Bengal'den göç edenlere değinerek şöyle bir gözlem yapıyor: 'Ayrılmaktan hiç de üzüntü duymuyorlardı.'[36] Bu yorumu dikkatle ele almamız gerek ama doğruluk payı da yok değil. Çünkü Müslümanların göç deneyimi Hindularınkinden çok daha acıklı yönlere sahiptir. Çeşitli edebiyat örneklerinde de yansıtıldığı gibi, köklerinden sökülmek, yoksulluk, mülteci kamplarında sefalet içinde sürdürülen yaşamlar, insanların

---

33 Ebul Mansur Ahmed, *Atmakata* (Dakka: 1978).

34 *1961 Nüfus Sayımı.*

35 Profesör Raj Chakravarty'nin 6 Mart 1948 konuşması, *Constituent Assembly Debates, Pakistan*, s. 269-71; Peter Paul Gomez'in 21 Şubat 1956 konuşması, *Constitutional Assemly Debates*, s. 3372-3.

36 Habibur Rahman'la yapılan görüşme, Dakka, Ağustos 1997.

yurtlarının kokusunu, görüntüsünü, günlük hayatlarının seslerini kaybetmeleri ve bunlara duyulan özlem; bütün bunlar Müslümanlarca daha elemli şekilde yaşanmıştır.[37]

Bölünmüş ailelerin durumu çok daha zordu; hareket özgürlüğü yitirilmişti, ülke sınırlarını geçmek artık o kadar kolay değildi. İlk başlarda sınırlar sıkı korunmadığı için insanlar fark edilmeden içeriye veya dışarıya sızabiliyorlardı. Seyahat etmelerine izin verilenlerse sınır boylarındaki alışveriş olanaklarından faydalanıyor, bolluk içinde yaşıyorlardı. Göz önündeki siyasetçiler, komünistler, solcular ve Hindu işadamları içinse, 'taksim, sınırın öte tarafındaki dost ve akrabalarla ilişkinin kesilmesi' anlamına geliyordu.[38] Çoğu zaman Pakistan yetkilileri en ufak bir komünizm kuşkusu duyduklarında seyahat izni vermeyi reddediyor, iki Bengal arasında zayıflamakta olan bağların iyiden iyiye kopmasına katkıda bulunuyorlardı.

Hindularla Müslümanlar arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesi ulus inşasının başka bir boyutunu oluşturuyordu. Devlet düzeyinde Pakistan'ın ayırt edici özelliğini vurgulamak üzere iki toplumun arası açılmaya çalışılıyor, halk arasında ise, geçmişe nazaran daha belirsiz duygular beslense de, Hindular toplum tarafından kabul görüyorlardı. Geçmişteki davranışlarından dolayı halkta elbette Hindulara karşı bir içerleme söz konusuydu, ancak kötü niyet beslenmiyordu.[39] Kalküta'nın parlak kültür yaşamı unutulmuyor, dostluklar özleniyordu.[40] Eğitim kurumlarındaki ayrımcılık

37 Dipesh Chakrabarty, 'Remembered Villages: Representations of Hindu Bengali Memories in the Aftermath of Partition', *South Asia*, özel sayı, cilt. 18 (1995), s. 109-29.

38 Emekli Yüksek Mahkeme hâkimi Debendrath Bhattacharya (d. 1916), Bangladeş Komünist Partisi'nden Nirmal Sen, Şamsur Rahman ve Profesör Sıddıki ve diğer bazı kişilerle yapılan görüşme, Dakka, Ağustos 1997.

39 Ahmed, *Atmakatha*.

40 Profesör Sıddıki ile yapılan görüşme.

eleştiriliyor, okullardaki lojmanların, mutfakların ve spor takımlarının ayrı olmasının yoldaşlık duygularının yükselmesini önlediği düşünülüyordu.[41] 1946-7 yıllarında Dakka Ortaokulu'nda öğrenci olan şair Şamsur Rahman, taksimi 'olağanüstü bir trajedi' olarak lanetliyor. Doğrudan kendisine karşı yöneltilmiş bir davranış anımsamamakla birlikte, okulda toplu olarak uğradıkları ayrımcılığın huzursuzluk yaratmış olduğunu dile getiriyor. Dakka'daki Pogosa Okulu'nda dokuz yüz erkek çocuktan yalnızca yirmisinin Müslüman olduğunu hatırlıyor ve şöyle diyor: 'Sınıfların dışında alüminyum çerçeveler vardı; bronzdan yapılmış çerçevelerse sınıfın içine bakan taraftaydı. Bu, çok rahatsız edici/aşağılayıcı bir durumdu'. Yine de, Dakka Üniversitesi'ndeki Hindu İngilizce öğretmeni Amiya Bhushan Chakrabarty'nin ona çok iyi davrandığını, kitaplığını kullanmasına bile izin verdiğini hatırlıyor: 'Taksimden sonra çıkan isyanlar sırasında onun evini korumuştuk'.[42] Dakka Üniversitesi'nde misafir öğretmenlik yapan profesör A.G. Stock, o zamanlar Bengallilerin Dakka'daki Hindulara 'cömertçe' davrandıklarına dikkat çekerek, Hindu bir öğretmenin idare tarafından cezalandırılacağı haberi duyulduğunda, öğrencilerin onu desteklemek için büyük bir dayanışma gösterdiklerini söylüyor.[43] Bütün bunlar devletle halkın azınlıklar karşısındaki tutumları arasında açık bir uyuşmazlık olduğunun kanıtı.

Bengalli siyasi yönetim için taksim, merkezle eyaletler arasındaki iktidar yarışında iyi bir sonuç elde etme fırsatıydı. Başında Cinnah'ın bulunduğu merkezi iktidar, daha önce Bengal başbakanı olan ve halk arasında sevilip saygı gören Hüseyin Suhraverdi'nin etkisini zayıflatmaya çabalıyor-

41 Kalküta Üniversitesi'nden Profesör Mahmut ile yapılan görüşme, Kalküta, Ocak 1985.

42 Şamsur Rahman ile yapılan görüşme.

43 Stock, *Memoirs of Dacca University*.

du. Suhraverdi, Doğu Bengal'e taşınmakta geciktiği ileri sürülerek parlamento dışında bırakılmıştı, oysa o, kendine tanınmış olan altı aylık süre içinde giriş izni almaya çalışırken sınır dışı edilmişti. Eyaletleri zayıflatmak için başvurulan bu ve benzeri uygulamalar Pakistan politikasının başlıca özelliklerinden biriydi. Pencaplıların egemenliği altındaki merkezin, açıkça dile getirilmese de, güttüğü Bengallileri dışlama politikası, sonuç olarak Bengalli siyasetçilerin karar alma süreçlerinden de dışlanmalarına neden oluyordu.

Zillur Rahman Sıddıki'nin anlattıkları taksimden sonra yaşananları ve toplumun büyük bölümünü etkileyen sonuçlarını toparlayıcı bir niteliğe sahiptir: 'Diğer Müslüman öğrencilerle birlikte ben de Pakistan için çalıştım. Gençlik bu yoldaydı. Henüz on altı yaşımdaydım ve siyasi bilincim tam olarak gelişmemişti. Pakistan parlak bir gelecek vaat ediyordu. Genç zihinler bu varsayımı hiç sorgulamadılar. Pakistan gerçeği, 1947'den sonra, devlet politikaları Bengallileri dışlayınca ortaya çıktı.' Sonraki toplumsal ve siyasi gelişmelerin Bengallilerde yarattığı etki, Habibur Rahman'ın işaret ettiği şekliyle şöyleydi: 'Bağımsızlık - sonrası dönemin Pakistanı'nı unutmak istiyoruz'. Yani, Bengalli aydınlar Pakistan fikrine bağlı oldukları o eski zamanlarla hesaplaşmak istemiyorlar.

Taksimden Kalan Mirası

Olup bitenleri ancak Pakistan gerçeğine ve taksimden geriye kalan mirasa bakarak sorgulamak mümkün. Taksimin yeni etnisite ve azınlık hakları sorunları yaratmış olduğu tartışma götürmez. Bağımsız Bangladeş'in doğmasına yol açan Bengalliliğe ve toprak hakları hareketine evrilen Çittagong Yaylaları'ndaki Çakmaların direnişine, taksim yol açmıştır. Pakistan'ın parçalanması Bangladeş'te, üstünden onyıllar geçtiği halde 250 bini hâlâ sefil kamplarda yaşayan ve Pakistan'a ka-

bul edilmeyi bekleyen –bunlar 'açıkta kalmış Pakistanlılar' olarak adlandırılıyorlar– yarım milyon Biharlı yaratmıştır.

Pakistan devleti, Bengallilerin başlarda sahip oldukları duygulardan, aidiyet edinme beklentilerinden faydalanamamıştır. Tam aksine, tek ulus, tek dil ve tek kültür politikası izleyerek Bengallilerin yabancılaşmalarına yol açmıştır. Bengallilerin ekonomik konularla ilgili tüm önerilerini 'taşralılık' olarak görmüş, dikkate almamıştır. Bengalliler kendilerini Pakistan'a çeken her konuda büyük darbe yemişlerdir. Devletle ilgili düşüncelerinin bilenmesine neden olan konuların başında da dil sorunu gelmektedir: Özellikle de, Pakistan'ın resmi devlet dilini Urduca olarak ilan etmesinden sonra, bunu protesto eden öğrencilere 1952 yılında polis tarafından ateş açılması affedilmemektedir. Protestolar ve misillemeler bundan sonra da sürmüştür: 'Kelimelerimi benden almak istiyorlar'. Bengal kültürü ve Bengallilerin siyasi talepleri hiçe sayıldıkça, seçim, temsil ve yayın hakları tanınmadıkça, devlet de giderek daha baskıcı ve meşruluktan uzak görülmeye başlanmıştır.[44] Nihayetinde Bengalliler 1960'larda 'yaşama hakkımız' adı altında altı maddelik bir formül öneren Şeyh Mucibir Rahman önderliğinde özerklik hareketini başlatmışlardır.

Pakistan'ın parçalanmasına yol açan etkenler başka yerde geniş olarak tartışılmış olduğu için, burada ayrıntıya girmeyeceğim.[45] Bununla birlikte, Pakistan'ın parçalanması ile taksim arasındaki çarpıcı benzerliklere değinmek istiyorum. Her iki olayın öncesinde de orta sınıfın genişlemesi, fırsatların azalması ve yoğun bir rekabet söz konusudur. Koşullar, her ikisinde de etno-dinsel milliyetçiliğin yüksel-

---

44 İlk genel seçimler bağımsızlıktan yirmi beş yıl sonra, 1971 yılında yapılmıştı.

45 Raunaq Jahan, *Pakistan: Failure in National Integration* (Dakka: Oxford University Press, 1973); Hasan Zaheer, *The Separation of East Pakistan* (Karaçi: Oxford University Press, 1994).

mesi için uygun hale gelmiştir. Her iki olayda da toprak ve ekonomik çıkar mücadelesi öne çıkmıştır. İki harekette de başı çekenler altın bir çağdan söz eden söylemler kullanmışlardır: Pakistan'da Halife-yi Raşidin, Bangladeş'te Altın Bengal. İlkinde ayrımcılığa karşı duyulan tepkiyle adil bir toplumsal düzen öngörülmektedir. İkincisinde ise açlık ve yoksulluğa karşı bolluk hayalleri kurulmaktadır. Milliyetçi Bengal hareketinde sorulan soru hep şu olmuştur: 'Altın Bengal neden bir ölüm tarlasıdır?' Her iki olayda da 'öteki'ne duyulan kuşku gelişmeleri yönlendiren başlıca etkendir. Ne Kongre ile Müslüman İttifak'ın önderleri birbirlerine güvenmektedirler, ne de Bengalli ve Pencaplı seçkinler birbirlerinden kuşkulanmadan edebilmektedirler. Daha önce de değinildiği gibi, 'ulustan kopma' şeklindeki son oyun, her iki olayda da, şiddet ve fiziksel güvenliğin tehditi altında oynanmıştır: 1940'larda toplu isyanlar çıkmış, Mart 1971'de de Pakistan ordusu ülkenin doğu kanadında, uyumakta olan halkın üzerine yürümüştür. Hem taksim hem de Pakistan'ın parçalanması arkalarında, kesin çözümü sağlayamadıklarının bir göstergesi olarak, çeşitli sorunları miras olarak bırakmıştır.

Bangladeş'te yaşayan Biharlılar taksimin miras bıraktığı baş sorundur. Çok sayıda Biharlı daha sömürge idaresi altındayken, demiryolu yapımında çalışmak veya Bihar'daki zor koşullardan, çatışmalardan kaçmak için Doğu Bengal'e göçmüştü. Büyük kaçış ise Kasım 1947 Bihar isyanından sonra gündeme gelmişti. Bunlar Hindu egemenliğine direnmekte ve Pakistan'ı kurmakta 'en kararlı' kesim olan Biharlılardı. 'Hem sayıları az hem de yoksullardı; Kongre diğer eyaletlere göre en çok onları hırpalıyordu'.[46] Toplu olarak

46 'Lumley to Linlithgow, 15 January 1942', Nicholas Mansergh, Lumby and Penderel Moon, ed., *Constitutional Relations between Britain and India: The Transfer of Power, 1942-47* (Londra: HMSO, 1970), cilt. 1, sayı. 13 içinde, s.27.

uğradıkları şiddet, onlara Hindistan'da güvenli bir gelecekleri olmadığını göstermişti. Taksimden sonra bir milyon Biharlının göç etmiş olduğu tahmin ediliyor.

Pakistan'a geldiklerinde Pencaplıların egemen olduğu merkezi hükümetin yanında yer alarak karşılığında resmi koruma gördüler. Çoğu küçük çapta ticaret yapıyor, memur, demiryolu ve fabrika işçisi ve doktor olarak çalışıyordu. 1947 göçüyle gelenlerin çoğu idari görevlerdeki ve fabrikalardaki Hinduların yerine geçti. 1950'lerde hükümetin Urducayı resmi dil olarak benimseme politikasını desteklediler. 1960'larda eyaletlerde ekonomik ve politik kararlara katılma hakkı talebiyle Bengal'de başlatılan bölgesel özerklik hareketine karşı geldiler. 1971'de ise Pakistan'ı ve İslâm'ı savunmak için birçoğu silah kuşandı. Pakistan ordusu, 1971 yılında yapılan ülkenin ilk genel seçimlerinde, ülke çapında büyük bir zafer kazanmış olduğu halde, çoğunluğun oyunu alan Avami İttifakı'nın hükümeti kurmasına izin vermedi; ne yazık ki, partinin ülkenin batı kanadında pek taraftarı yoktu. Mart 1971'de Biharlılar, ordunun Bengallilere karşı giriştiği 'Projektör Operasyonu'nu büyük ölçüde desteklediler. Bazıları zorla olsa da, çoğu Pakistan ordusunun yedek gücüne katıldı. Razakarların 'Al-Şamlar' olarak bilinen bir kanadı tamamen genç Biharlılardan oluşuyordu.[47] Hindistan ordusu ile Mukti Bahini'nin kurduğu birleşik güçler tarafından teslim alınmaları Biharlılar için büyük bir darbeydi; siyasi kimliklerini bir gecede kaybedip devletsiz kaldılar.

Pakistan'ın parçalanmasından sonra yaklaşık bir milyon Biharlı, altmış altı mülteci kampına dağılmış bir şekilde Bangladeş'te kaldı. Yaklaşık yarım milyonu (539.669) Pakistan'da kalmayı seçmişti. Bunlardan ancak yarısından azı

47 Ben Whitaker, Iain Guest ve David Ennals, *The Biharis in Bangladesh* (Londra: Minority Rights Group, 1982), s. 8.

(163.072), uzun pazarlıklardan sonra vatandaşlığa kabul edildi.[48] Pakistan hükümeti bunların dışında, çoğu Pakistan ordu mensuplarının ve devlet memurlarının yakınları, 126.921 kişiyi yeniden vatandaşlığına aldı. İçerdeki siyasi talepleri susturmak için yönetim dönem dönem, göstermelik olsa da, yeni vatandaşlığa kabul girişimlerinde bulunmaktadır. Yerlilerin çoğu Biharlıları hâlâ yabancı olarak görüyor, Hindistan'dan geldikleri için toplumsal dokuyu bozacakları düşünülüyor. Pakistan devleti ise, Biharlıların Karaçi'deki sığınmacı sayısını şişirmesinden çekiniyor. Yani Pakistan sosyo-politik konumları nedeniyle kendi yurttaşları arasında ayrım gözetmeye devam ediyor.

Pakistan yanlısı Biharlılar Bangladeş'teki kamplarda izdiham ve yoksulluk içinde yaşıyorlar. Her aileye, üye sayısına bakılmaksızın yaklaşık 2x2 metre karelik bir oda veriliyor; yetişkin başına ayda 2 kilo 418 gram buğday alıyorlar.[49] Bu insanların sosyo-ekonomik konumları orta düzeyden alt düzeye geriledi, yani artık yoksul sınıfındalar; kabul etmedikleri bir devletin yardımlarıyla zar zor hayatta kalmaya çalışıyorlar.[50] Taksimden elli, Pakistan'ın parçalanmasından yirmi yedi yıl sonra, çeyrek milyon 'açıkta kalmış Pakistanlı' henüz Pakistan'da bir eve kavuşamamıştır. Bu hıyanete rağmen, Biharlılar ideolojik vatanlarına, Pakistan'a, dönmeyi hâlâ istiyorlar. Bunu ahlaki bir hak olarak görüyorlar. İçinde bulundukları kötü durum Pakistan'a göçmüş olan Bengallilerin koşullarının tam tersi. Zaman içinde Biharlılar kayboldular, devletsizleştiler, evsizleştiler ve yoksullaştılar;

---

48 Yardım ve Destek Bakanlığı, Bangladeş'teki Açıkta kalmış Bengalli olmayanlarla ilgili Son Durum Raporu, (Dakka: Bangladeş Hükümeti, 1997), s. 2.

49 Aynı yer.

50 Tazeen M. Murshid, 'A Forgotten Minority: The Biharis in Bangladesh. Policy Options for the Repatriation and Resettlement of "Stranded Pakistanis", Asya Çalışmaları Avrupa Enstitüsü, Sunuş Yazısı 98/05, s. 7-8.

Pakistan'ın başlarda onlara vaat etmiş olduklarının tümünün tam tersini buldular. Bengalliler ise bağımsız bir devlet ve güven duygusu elde etmiş durumdalar. Ebül Mansur Ahmed'in yazdığı gibi, bu, Lahor Kararları'nda başından beri amaçlanmış olan bir sondu.[51]

Sonuç

Yukarıda tartıştığım başlıca konuları bu bölümünde toparlamak istiyorum. Bengal'de 1940'lardan itibaren çeşitli kereler uluslaşmayla sonuçlanan kimlik politikaları izlenmişse de, ancak bazıları başarıya ulaşabilmiştir. Beklentilerin tersine, Pakistan'ın kurulması var olan etnisite ve azınlık hakları sorunlarını çözmemiştir. Bengalliler devlet yapısı içinde temsil edilmedikleri için Pakistan ideolojisine tam manasıyla katkıda bulunamamışlar, Pakistan ulusunun inşası projesinde Bengallilerin desteği eksik kaldığı için de Pakistan'ın birliği sağlanamamıştır. Zaten ortaya konmuş olan seçenekler de pek erişilebilir değildir. Hindistan'ı birleştirme çabaları, Kongre Partisi'nin Cinnah önderliğinde dile getirilmiş olan Müslüman çıkarlarına yüz verilmemesi nedeniyle tıkanmıştır. Birleşik Bengal planı da başarısız olmuştur, çünkü Hindularla Müslümanlar ne ortak ekonomik ve politik çıkarları bağlamında bir araya gelebilmişlerdir, ne de ortak kültürel miraslarını dikkate almışlardır. İşbirliği içinde ve bir arada olmalarını sağlayacak bir ortakyaşam zemini korunamamıştır. Dolayısıyla tüm girişimlere ve amaçlara rağmen, 'farklı uluslar' haline gelmişlerdir.

Pakistan'ın kurulması talepleri ile Bengallilerin talepleri bazı ortak niteliklere sahiptir. Farklı ulus olma arzuları her ikisinde de, ortak dil ve kültür mirasını öne çıkararak grup

51 Ebül Mansur Ahmed, *The End of a Betrayal and the Restoration of the Lahore Resolution* (Dakka: 1978).

dayanışmasını harekete geçiren; halkın kendine göre tanımladığı 'ötekisine' karşı duyduğu ayrımcılık, aşağılanma ve eşitsizlikler üzerine giden siyaset seçkinlerince kışkırtılmıştı. Ancak, tasavvur edilmiş ulusun devletleşmesini sağlamak için tek başına bu yeterli değildi. Dışlanma ve fiziksel güvenlik endişeleri toprakların da ayrılmasını gerektirmekteydi. Dolayısıyla uluslaşma talebi, kendi kaderini tayin düşüncesi üzerine yapılandırıldı.

Bengallilerin çeşitli kereler uluslaşma girişiminde bulunmuş olmaları, onların karmaşık fakat aynı zamanda oynak bir kimliğe sahip olduklarına işaret ediyor. Özellikle de, bu girişimlerde etnik kimliğin nasıl her zaman tepedekilerin elinde bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Pakistan Mountbatten, Bangladeş ise Pakistanlı generaller Yahya Han ve Tikka Han'ın önderliğinde kurulmuştur. İzlenen kimlik politikaları, çeşitli söylemlerle ulusların nasıl yapılanacaklarını, fayda ve çıkar algıları ise kalıcılıklarını ve bir hukuk devletine dönüşüp dönüşmeyeceklerini belirlemiştir.

Ne var ki, uluslaşma tercihleri bu halklara hiçbir zaman nihai çözümü getirmemiştir. Pakistan, Hindistan'dan göçenlere, 'ait olma duygusu' ve bir 'ev' sağlamıştır. Oysa Bengalli ve Biharlılar için durum hiç de böyle gelişmemiştir. Birleşik Bengal altında Hindularla bir arada bulunmaktan çok memnun kalabilecek olan Bengalliler, kendileri için Bangladeş devletini kurdular. Ama çabalarıyla Pakistan'ı var etmiş olan Biharlılar sahip oldukları tek evi de kaybettikleri gibi, devletsiz de kaldılar. Bangladeş'te yaşayan Biharlılar kendilerini 'açıkta kalmış Pakistanlılar' olarak adlandırıyorlar; hâlâ Pakistan rüyalarının gerçekleşmesini, Pakistan vatandaşlığına geri alınmayı bekliyorlar.

Bangladeş'te sürmekte olan tartışmalar, bu kez Bengalli kimliği ile Bangladeşli kimliğinin karşı karşıya getirildiğini gösteriyor. Devlet egemenliğine ve iktidardaki seçkinlerin

siyasi söylevlerine direnen muhalefet, yeni bir 'seçim yapmak' durumunda. Siyaset seçkinleri ulusun kimliğini yeniden belirlemekle uğraşıyorlar; ama bu kez toprak nüfuzu için değil, ideolojik etki alanlarını genişletmek için. Yani, Bangladeş'te yürütülen ulus-inşası projesi Pakistan tarafından benimsenenden çok da farklı değil; ancak bu kez hem ideologlar hem de hedef kitle aynı 'etnik' soydan geliyor. İdeolojik mücadele ve meşruluk arama çabalarına dayanak olarak yürütülen kimlik politikaları gündemi yeniden işgal ediyor.

Teşekkür

Yazar, 13-16 Kasım 1997'de Antalya, Türkiye'de yapılan 'Ulustan Kopma' başlıklı atölye çalışmalarına ve Londra, Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda gerçekleştirilmiş Güney Asya Tarihi seminerine katılanlara makaleyi tartışmaya açma fırsatı verdikleri için; Profesör Willem van Schendel'e ise yazının ilk şekli üzerindeki yorumları için teşekkür eder.

5. Kim Ulustan Yana? Bangladeş'te Milliyetçi Söylem ve Kültürel Çoğulculuk Talepleri

WILLEM VAN SCHENDEL

1971 yılında kurulan Bangladeş devletinde kamusal tartışmalara damgasını vuran en önemli konu başından beri ulusal kimlik olmuştur. Üstelik bu konudaki fikir birliği şimdilerde başlardakinden daha azdır. Gazetelerde, siyasi ve bilimsel toplantılarda, internette ve özel toplantılarda hararetli ancak sonuç alınmayan tartışmalar süregelmektedir. Bangladeşli olmanın anlamı üzerine yapılan yorumlar ülke siyasetinin, parti politikalarının köşetaşı haline gelmiştir. Neden peki? Ulusal kimlik nasıl tartışılıyor? Bu tartışma neye hizmet ediyor? Ne gibi etkileri var? Çağdaş Bangladeş'in gündemindeki soruların en hayati olanları bunlardır.

Konuya, öne çıkarılan soruların yanı sıra, tartışmalarda pek gündeme getirilmeyen başlıkları ele alarak yaklaşmak da mümkün: Etnisite, din ve egemenlik tartışılan konularken, eşitlik, demokrasi ve yurttaş hakları üzerinde pek durulmayan sorunlar. Bu makalede ulusal kimlik konusuna ikinci soru kümesinden, yani soruşturulmayanlar üzerinden yaklaşılacak ve bu, sürmekte olan tartışmalar bu açıdan eleştirilerek yapılacak. Ayrıca, iskikrarlı bir Bangladeşli

kimliğinin konuya ancak böyle yaklaşılırsa kurulabileceği gösterilmeye çalışılacak.

Bengalliler, Bangladeşliler ve Müslümanlar: Ulusal Tartışma

1971'de kurulan Bangladeş, İngiliz Hindistanı'ndan doğmuş ilk modern devlet olması nedeniyle Güney Asya milliyetçiliğinde yeni bir aşamanın habercisidir. Sömürge idaresinden sonra kurulan her iki devlet de milliyetçi programları gereği altkıta topraklarının tümünü kapsamayı amaçlamaktaydı. Hindistan, sömürge dönemindeki birliği koruma hevesiyle yurttaşların tümünü kucaklayacak bir 'Hintlilik' amaçlıyor; Pakistan ise, İngiliz Hindistanı'nda yaşayan Müslümanların bir ulus oluşturduklarını, dolayısıyla kendi devletlerini kurmaları gerektiğini iddia ediyordu. Bu milliyetçilikler sonunda çatıştılar, İngiliz Hindistanı taksim edildi ve nihayetinde Hindistan ile Pakistan kendilerini toprak ihtiraslarının gerisine düşen siyasi bir gerçeklik içinde buldular.

Bangladeş, Hindistan ve Pakistan'dan farklı olarak, belli bir bölgede, belli bir dili konuşanlarca ve komşularını tehdit edecek yayılmacılıktan uzak bir milliyetçilik anlayışıyla kurulmuştu. Bangladeş'i yaratan bu milliyetçilik, sömürge kalıplarını aşan ilk örnekti, çünkü hem tasarlanan şey artık bir İngiliz sömürgesi değildi, hem de geç sömürgeci dönemde ortaya atılmış kalıbı, iki ayrı dinsel birliğin yanyanalığını savunan eyaletler politikasını reddetmekteydi. Güney Asya'da yaşayan halkların Bangladeş devletini büyük bir heyecan ve ferahlama ile karşılamış olduklarına hiç kuşku yok: Bangladeş eyalet devletler döneminden sonra ortaya çıkan ve altkıtanın tümüne yayılacağı beklentisi doğuran bir umuttu. Ve elbette, altkıtada uzun yıllar boyunca pekiştirilmiş olan kimlik ve düşmanlıklara karşı girişilen bir

meydan okuma olduğu için, diğer bölgesel hareketlere bağımsız devlet kurmanın imkânsız olmadığını göstermesi bakımından da, hem Hindistan'daki hem de Pakistan'daki iktidar sahipleri üzerinde etkili olmuştu.

Bengal milliyetçiliği 1950'lerin başından itibaren bir karşı ideoloji olarak sürekli ivme kazanmış, 1971 yılında devlet ideolojisi haline gelmiş ve Bangladeş'in kurulmasıyla kutsallaştırılmıştı; Bangladeş rüyası artık siyasi gerçeklikle sınanacaktı. 1970'lerin başında tüm ülkeye büyük umutlar ve bir rahatlama duygusu hâkimdi. Onyılın ortalarına gelindiğindeyse Bengal milliyetçiliğine kitlelerin vermiş olduğu destek hızla sönmeye başladı. İktidarın yeni sahiplerinin daha adil, eşit ve güvenli bir toplum yaratamadıkları görüldü; 'milliyetçilik, laiklik, sosyalizm ve demokrasi' iddiaları yurttaşların çoğunun kulağına artık boş sözler olarak gelmeye başlamıştı. İzleyen dönemde yaşanan siyasi bunalımlar pek çok ideolojik tepkinin doğmasına yol açacaktı.

Bu tepkilerden ilki, milliyetçi görüşleri güçlü, Bangladeş'i yaratmış eski milliyetçiliğe sahip çıkan, ancak onu edinmiş olduğu otoriter ve askerî görünümünden, dar parti politikalarından kurtaracak konumlara ulaşmak isteyen grupların başlattığı girişimlerde dile getirilmekteydi. Eski özgürlük savaşçıları, öğrenciler, aydınlar ve diğer ulusal seçkinlerin yer aldığı bu mücadele 1970'lerin ortalarında başladı ve Erşad rejiminin 1990'da düşmesini hazırlayan yıllarda iyiden iyiye yoğunlaştı. Milliyetçiliğe özgürleştirici gücünün yeniden kazandırılması, Bangladeş hareketine güç vermiş olan sömürgecilik ve eyalet devletler dönemi sonrasındaki bakış açısının yeniden yakalanması ve devletin, sivil toplum kurumlarının bu çizgiye yaklaştırılması amaçlanmaktaydı.[1] 'Yenilen-

1 Muhammad Anisur Rahman, *The Lost Moment: Dreams with a Nation Born Through Fire - Papers on Political Economy of Bangladesh* (Dakka: University Press Limited, 1993).

miş milliyetçilik' olarak adlandırılabilecek bu tepkiyi Pakistan dönemindeki 'eski' muhalif Bengal milliyetçiliğinin basit bir devamı saymak hatalı olur; çünkü aralarında önemli bir ayrım vardır ve yenilenmiş milliyetçilik, Bengal milliyetçiliğini, aynı ideolojiyi varlığının nedeni olarak gören devlet seçkinlerine karşı yeniden tanımlama çabasıdır. Eski milliyetçilik simgeleri yeni amaçlar için gündeme getirilmektedir. Bağımsız, kendine güvenen, laik ve demokratik Bangladeş gibi 'eski' ve güçlü simgeler –örneğin Dil Günü (21 Şubat),[2] Bağımsızlık Günü (26 Mart)[3] ve Zafer Günü (16 Aralık)[4]– artık yöneticilerin otoriter ve adaletsiz yönetimlerini kötülemek için bir fırsat olarak kullanılmaktadır. Onlara göre, iktidarda kalmak ve uluslararası sermayeyle bağlarını korumak için Bangladeş'in (asker) yöneticileri 1975'ten beri bu simgeleri 'Bengal' ve 'Bangladeş' milliyetçiliği şeklinde temelsiz bir ikilik yaratmak için kullanmışlardır.[5] Ne var ki, yenilenmiş milliyetçilik de tek bir bütün değildir; onların

---

2 Dil Günü bağımsız Bangladeş talebiyle birlikte büyüyen Bengal dil hareketinin dönüm noktası olan 21 Şubat 1952 tarihine işaret eder. Badruddin Umar, 'Language Movement', Sirajul Islam, der., *History of Bangladesh, 1704-1971* (Dakka: Asiatic Society of Bangladesh, 1992), cilt 1 içinde, s. 422-61. Krş. Shyamali Ghosh, 'Bangladeshi Cultural Symbols and the Bangladesh State', Sekhar Bandyopadhyay, Abhijit Dasgupta ve Willem van Schendel, der., *Bengal: Communities, Development and States* (Delhi: Manohar Publications, 1994) içinde, s. 194-208.

3 26 Mart 1971 Pakistan ordusunun katliam saldırısını yaptığı, bağımsızlığın ilan edildiği ve bağımsızlık savaşının başladığı gündür.

4 1971 yılının bu gününde Bangladeş bağımsızlık savaşı sona ermiş, Bangladeş devleti kurulmuştur.

5 Bangladeş 'ulus'unun kullandığı Bengal dili, Hindistan'da yaşayan 80 milyon kadar insanın da konuştuğu dildir; dilin yanı sıra, bu insanlarla 1947 yılına kadar aynı toprak ve tarihin de büyük ölçüde paylaşıldığı bir gerçektir. Buna rağmen burada 'ulus'un Bengalliler için mi, Bangladeşliler için mi kullanıldığı konusu açık değildir. 'Bengallilik' çerçevesinde düşünenler Bengal dilini, kültürel tarzını, eski tarih ve toprağını Bengal ulusunun önemli işaretleri olarak, Bangladeş devletini ise bilinmeyen tarihi güçlerin mutlu bir sonucu olarak görmekteler. Oysa 'Bangladeşlilik' çerçevesinden bakanlar bölgesel (Doğu ve Batı Bengal) kimliklerine, 1947'den itibaren farklı gelişmiş olmalarına (Doğu Pakis-

'Bangladeş hayali' de tutuculardan radikallere kadar geniş bir yelpaze içinde farklı yorumlara sahiptir.[6]

1970 ortalarında başlayan ideolojik bunalım karşısında tamamen farklı bir yol izleyenler de vardı. Bunların çoğu devletten dışlanan, kamu hayatının bozulmasından rahatsızlık duyan insanlardı; yeni bir 'ahlaki politika' talebiyle 1980'ler ile 90'larda taraftar topladılar. Aralarında orta halli köylüler ve ezilen kentli orta sınıfların yanı sıra, büyüklerinin itibardan düşmüş milliyetçiliklerine ideolojik bir alternatif arayan ve 'halk'la yeni bağlar kurmak isteyen canı sıkkın seçkin çocukları bulunuyordu. 'Eski eyalet düzeni' ile yeni İslâmî fikirleri daha ahlaklı, sorumlu ve güvenilir bir devlet modeliyle kaynaştıran İslâmcı bir ideolojiye sahiptiler. Ne eski ne de geleneksel olan ve 'siyasi İslâm' olarak adlandırabileceğimiz bu tepki, hem söylem düzeyinde hem de eski ve yeni iletişim araçlarını, örgütlenme biçimlerini, kurumsal çerçeveleri ve uluslararası bağlantıları bir arada kul-

---

tan/Bangladeş ve Batı Bengal) ve dini cemaatlerinin büyüklüğüne (Bangladeş'te Müslümanlar, Batı Bengal'de Hindular çoğunluktadır) daha çok önem vermekteler. Bu görüşler katı parti politikalarının da parçası olmuştur. Bangladeş'teki devlet seçkinleri milliyetçiliğin tekelini ellerine almak için politikalarında 'Bismillah etkeni' olarak adlandırılan şeye gittikçe daha fazla yaslanmaktadırlar; oldukça bulanık ve herhangi bir kesimi tatmin etmekten uzak, garip bir kültürel karışım olan 'Müslüman Bengal'i kurmak ve himaye etmek çabasındadırlar. 'Yenilenmiş milliyetçilik taraftarları', onların bu tavrını İslâmcılara (ilerde ele alınacak) pazarlanan bir mal; İslâmcılarsa, İslâmî değerlere yavan bir bağlılık olarak görmektedirler. Bkz. kitabında 1970'lerin sonunda yönetimdeki seçkinlerin savunduğu 'Bangladeş milliyetçiliği'nin ne gibi anlamlara geldiğini araştıran Golam Hossain, *General Ziaur Rahman and the BNP: Political Transformation of a Military Regime* (Dakka: University Press Limited, 1988), s. 60-64.

6 Yenilenmiş milliyetçilik taraftarları 1990'larda, 1994 yılına kadar, İmam Cahanara'nın önderliğindeki 1971 Bangladeş Özgürlük Savaşı Katillerine ve İşbirlikçilerine Direniş Komitesi (Nirmul Komitesi) çevresinde biraraya geldiler. Nirmul Komitesi, tıpkı aralarında Muktijuddha Smriti Tröst'ünün ve Muktijuddha Müzesi'nin de bulunduğu diğer sivil toplum kuruluşları gibi, 'Bangladeş ulusu olarak bize miras kalmış laiklik geleneğinin korunması' amacıyla kurulmuştur. Bkz. Shahriar Kabir, der., *Resist Fundamentalism: Focus on Bangladesh* (Dakka: Nirmul Committee, 1995), s. 95.

lanması nedeniyle de yenilikçidir.[7] Siyasi İslâm da elbette gericilerden ütopyacılara kadar her renkten İslâmcıyı kapsadığı için tek bir bütün değildir.

Siyasi İslâm tüm inananlara kucak açmak, Bangladeş toplumunu ve devletini dini kurallara göre yeniden düzenlemek çabası içindedir. Arap dili, Kuran, cinsiyetlere göre kesin hatlarla belirlenmiş giyim - kuşam, davranış ve ahlak sistemi ve İslâmî bayram kutlamaları bu amaçla kullandığı simgelerdir. Bangladeş devletinin kurulmasıyla sonuçlanan eski milliyetçiliğin ötesinde bir milliyetçilik güttüğü için milliyetçilik ötesi olduğu söylenebilir. Ancak siyasi İslâm ulus kimliğinden pek de farklı görünmeyen, dini milliyetçilik olarak tanımlanabilecek bir cemaat kimliği iddiasındadır. 'Müslüman toplumu'nun tehdit altında bulunduğu, ama bu saldırının artık Hindulardan değil, dış ('Batı'nın vesayeti altında olmak ve 'Batı'nın kötü etkisi) ve iç düşmanlardan (Bangladeş'teki laik politikalar) geldiği öne sürülmektedir.[8] İslâmcılar hayran oldukları 'güçlü' (kuvvetli) İslâm'ın ahlaki üstünlüğüne vurgu yapmaktadırlar. 20. yüzyılın sonunda içinde bulundukları siyasi, ekonomik ve kültürel bunalımı aşmak için Bengal Müslümanlarının yapmaları gereken tek şey Müslümanlığın kurallarına göre örgütlene-

7 Siyasi İslâm, ses getiren siyasi örgütlerine verilen doğrudan desteğin ötesinde, geniş bir izleyici kitlesine sahiptir. Bu, İslâm karşıtı ifadeler kullanan Teslime Nesrin'in cezalandırılması için 1994 yılında Cemaat-i İslâm ve onun etkin öğrenci kanadı Çatra Şibir ile pek çok başka sesin birleşerek siyasi eylem yapmalarında da görülmüştür.

8 Bangladeş ulus projesi Pakistan döneminde bir karşı ideoloji olarak gelişmiştir. Bangladeşlilerin büyük çoğunluğunun Müslüman olmasına karşın laiklik, milliyetçiliğin temel niteliklerinden biri haline gelmiştir. 1971 yılında kurulan devlet de bu ilkeyi benimsemiştir. Özgürlük mücadelesi sırasında İslâmcılar Pakistan'a destek vererek büyük bir uzlaşma sergilemişler, ancak 1970'lerin ortasından itibaren giderek kendilerini öne çıkarmışlardır. Bugünse, yeni kuşaklar taleplerini Bangladeş'teki siyasi İslâm'ı altkıtanın dışında gelişen yeni İslâmcı hareketlerle ilişkilendirerek genişletmeye çalışmaktadırlar. Bu girişimin en önemli özelliklerinden biri de 'Batı'nın asıl düşman olarak gösterilmesidir.

rek kurtuluş mücadelesi vermektir.

Günümüzde milliyetçiliğin büyük bir bunalım içinde olduğu bir gerçektir. Bangladeş'te de muhalefet edilmeyen bir ulus tanımı henüz mevcut değildir. Ne Bengallilik ne de İslâmcılık 'doğal' kabul edilmektedir. Bangladeş'te çok az insan bağlı bulunduğu etnik gruptan ya da dini cemaatten vazgeçmeye gönüllüdür. 'Bangladeşlilik' eninde sonunda gelişecek bir kimlik olmakla beraber, bugün önerilen uzlaşma zeminleri pek de kabul gören cinsten değildir. Bangladeş'in günümüzde güttüğü politikalara ilişkin çalışmalar büyük bir dikkatle yukarıda sözü edilen iki tepki ve son yirmi beş yıldır bu ikisi arasında sürmekte olan yoğun mücadele üzerinde durmaktadır. Asıl olarak da, bu tepki ve mücadelelerin, birbirini izleyen askerî yönetimlerce iktidarda kalmak için nasıl yönlendirildikleri, 'ulusal' ve 'İslâmî' simgelerle kurdukları ilişkiler araştırılmaktadır.[9] Bu makale bu önemli tartışmayla ilgili değil; aşağıda milliyetçiliğin bunalımı karşısında gösterilen ve bugüne kadar pek ilgi çekmemiş olan başka bir tepkiyi ele alacağız.

Kültürel Çoğulculuk: Yeni Bir Meydan Okuma Girişimi

Siyasi gelişmeler 1980'lerin başından itibaren tartışmaya üçüncü bir boyutun eklenmesine yol açmıştır. Çoklarınca hâlâ görmezden gelinmesine karşın, 'kültürel çoğulculuk' olarak adlandıracağım bu boyut, giderek daha geniş bir zemin bulmaya başlamaktadır.[10]

Bangladeş ulusunun ve tarihinin çoğulcu bir tarzda yo-

---

9 Krş. Shireen Hasan Osmany, *Bangladeshi Nationalism: History of Dialectics and Dimensions* (Dakka: University Press Limited, 1992); Kabir, *Resist Fundamentalism.*

10 Çoğulculuk kavramının çeşitli anlamları var. Siyaset kuramcılarının çoğu bu

rumlanması, sürmekte olan tartışmalara beş temel yaklaşım getirmiş olması nedeniyle önemlidir. Öncelikle, tartışmaların Bengalliler, yani dil birliği olan bir etnik grubun üyeleri arasında geçtiği veya geçmekte olduğu görüşü reddedilmektedir. Çoğulculara göre Bangladeş'te yaşayanlar kültürel bir çoğulluk oluşturmaktadırlar. İkincisi, tartışmaların kültürel eşitler arasında geçtiği varsayımına karşı çıkılmaktadır. Bangladeş'te bulunan kültürel grupların iktidar ilişkilerinin eşitsiz olduğu vurgulanmakta, bu gerçeği görmeyen siyasetlerin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Üçüncüsü tartışmaya sokulan eyalet yanlısı dini siyaset ölçütleri, yani Bangladeş ile Güney Asya'nın çoğu bölgesinde milliyetçilik ve kimlik tartışmalarının dayandırıldığı Müslüman-Hindu ikiliği reddedilmektedir. Tartışmalara katılanların dini-siyasi kimliklerin tümünü dikkate almaları istenmektedir. Dördüncüsü, çoğulcu yorumlarda Bangladeş yurttaşlığının Bangladeş'te yaşayan herkesi kapsadığı varsayımına karşı çıkılmaktadır. Yurttaşlık hak ve görevleri çoğunluğu dışlamış, belirli bir gruba tanınmıştır. Ve sonuncusu, Bangladeş için verilen halk savaşı ertesinde yönetime gelenler ve onları izleyenler iktidarlarını baskıcı ve merkezi bir devlet kur-

---

kavramı bazı devletlerde olan ya da olması gereken birlik beraberlik düzeyini ve biçimini anlatmak için kullanıyor (David Nicholls, *Three Varieties of Pluralism* (Londra: Macmillan, 1974), s. 1). Biz burada devletin toplumu idare edebilmek için onu nasıl birlik ve beraberlik içinde tutmaya çalıştığına değinmeyeceğiz. Aksine, milliyetçilik ve devlet kavramlarını devlete meydan okumadan ve farklılıkları teşvik edecek bir şekilde kullananların düşüncesinde var olan bir çoğulculuk kavramından söz edeceğiz. Başka türlü söyleyecek olursak, tıpkı onlar gibi, tekkültürlü 'ulus-devletler'in mümkün olduğu ya da istenir olduğu fikrini reddedip devlet-toplumların, 'toprakları üzerinde bulunan farklı kültürel varlıkların bir aradalığını, kültürel çoğulculuğu kabul etmeleri gereği' üzerinde duracağız. T.K. Oommen ve Gravers, bunu 'sivil çoğulculuk' olarak adlandırıyorlar. Krş. Nicholls, *Three Varieties of Pluralism*; T.K. Oommen, *Alien Concepts and South Asian Reality: Responses and Reformulations* (Delhi: Sage Publications, 1995); Mikael Gravers, 'The Karen Making of a Nation', Stein Tønnesson ve Hans Antlâv, der., *Asian Forms of Nation* (Londra: Curzon Press, 1996) içinde, s. 237-69.

mak için kullanmışlardır, ki bu da bağımsız, kendine güvenen bir Bangladeş için savaşanların hayal ettikleri şey değildir. Aşağıda bu noktaları tek tek ele alacağım.

Bengalliler ve Diğerleri

21. yüzyılın eşiğinde bulunduğumuz bugünlerde Bangladeş topraklarında 130 milyon insan yaşamaktadır. Yabancı pasaport taşıyanların dışında kalanların tümü, Bangladeş devletinin yönetimi altında bulunan ve uluslararası siyaset arenasında bu devlete ait olarak sınıflandırılan Bangladeşlilerdir. Bu insanların büyük bir çoğunluğu kendilerini Bengalli olarak nitelemektedir, yani, Bengal dili konuşurlar ve Bengal kütürünü paylaşırlar. Bengalli olmanın anlamı hiçbir zaman sabit değildir, elbette zamana ve koşullara bağlı olarak değişmektedir. Bangladeş'te Bengal dilini konuşanların kimliklerini Bengalli olarak tanımlamalarının 20. yüzyıl boyunca güç kazandığını söylemek yanlış olmaz. Bengalli kimliği hem algı hem de tavır bağlamında bu yollar içinde çok çeşitli itirazla karşılaşmıştır. En güçlü itirazlar 'Hintli' (20. yüzyılın ilk yarısında), 'Pakistanlı' /'Müslüman' (1930'lardan itibaren) ve 'Bangladeşli' (1970'lerden itibaren) kimlik sahiplerinden gelmiştir. 1940'ların sonundan itibaren meydana gelen olaylar önce tanınma mücadelesi veren 'rencide olmuş bir kimlik' olarak, sonrasında da zafer kazanmış bir Bengalliliği öne çıkarmıştır. İki boyutlu bir genişleme olmuştur. Bir yandan, Bengallilik Bangladeş'te başkaları ve kendileri tarafından Bengalli olarak kimliklendirilen çoğu insan için daha duygusal, bilinçli olarak daha siyasi bir nitelik kazanmıştır. Öte yandan da, 20. yüzyılın başında kendilerini şimdiki kadar Bengalli görmeyen bazı gruplar içinde giderek yaygınlık kazanmıştır. Bunun bir örneği 'Racabangşiler' olarak adlandırılan kuzey Bangladeş'teki kalabalık nüfustur. Bu grup, sö-

mürge döneminde Bengalli üst kastının horgörüsüne maruz kalmış, sömürge etnograflarının onları 'yarı Hindulaşmış' 'Dravidyan kabilesi'nin büyük bir kolu olarak tanımlamaları karşısında, Kshatriya'nın Bengalli Hinduları olarak kabul edilmek için kampanya başlatmıştır.[11]

Bugün Bengalli kimliği Bangladeş'te o kadar baskındır ki, diğer kimliklere genellikle hiç önem verilmez. Fakat kendilerini Bengalli olarak tanımlamaya başlamamış birçok başka grup da vardır; zaten Bengalliler de onları Bengalli olarak görmemektedir. Bu grupları tek bir öbek altında toplamak mümkün değildir; belki yalnızca olumsuz çağrışımı olan 'Bengalli olmayanlar' denilebilir. Bunları 'kabile' olarak adlandırma eğilimi olmakla birlikte (aşağıda buna değineceğim), 'kabile' olmayan, hatta 'toplumun dışı' kabul edilen Biharlar ve Bede gibi başka birçok grup bulunmaktadır.[12] Bangladeş'te yaşayan ve 'Bengalli olmayan' grupların kesin sayısı bilinmiyor, ama çoğulcu yaklaşımdan yana olanlar 'kabile nüfusunun' resmi rakamını öğrenmek için çaba sarf ediyorlar: rakamların hem bireylerin hem de bütün bir grubun sayılmamış olduğu gerekçesiyle eksik olduğunu öne sürüyorlar.[13] Buna rağmen, Bangladeş'te yaşayan altmış kadar 'Bengalli olmayan' grubun olduğu, en büyüklerinin

---

11 Krş. Swaraj Basu, 'The Colonial State and the Indigenous Society: The Creation of the Rajbangshi Identity in Bengal', der., Sekhar Bandyopadhyay vd. içinde, s. 43-64. Birbirleriyle 'bölgesel' ve 'tarihsel' kimlik konularında rekabet eden Sylhet halkları için bkz. Rod Chalmers, *Sylheti: A Regional Language of Bangladesh* (Bath: European Network of Bangladesh Studies, ENBS/EC Araştırma Raporu sayı 5/6, 1996).

12 Ben Whitaker, *The Biharis in Bangladesh* (Londra: Minority Rights Group, 1972); Habibur Rahman, 'The Shandar-Beday Community of Bangladesh: A Study of Social Change of a Quasi-Nomadic People' (Dakka Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Doktora Tezi, 1990); Jahanara Huq Choudhury, 'The Effect of Sedentarization on a Nomadic People', *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh*, cilt 41, sayı 1 (Haziran 1996), s. 69-83.

13 1991 yılında yapılan Nüfus Sayımı'na göre Bangladeş'teki resmi 'kabile nüfusu' 1 milyon 200 bin kadar. (Bangladeş Hükümeti, *Statistical Pocketbook of Bang-*

Çakmalar, Santallar, Marmalar, Tripuralar, Mandlar (Garolar) ve Biharlar oldukları kesin.

Bangladeş tarihini çoğulcu bir yaklaşımla ele alanların başında da bu grupların bazıları geliyor; kimi zaman yalnızca kendi içlerinde tartışıyorlar gibi görünse de, giderek daha programlı bir şekilde ve iletişim araçları sayesinde bütün ülkeye ve hatta uluslararası izleyicilere ulaşmaya çalışıyorlar. Tartışmaların temelini ise Bengal ulusu ile Bangladeş devletinin aynı, Bangladeş tarihinin de Bengal tarihi ile özdeş olduğu varsayımına karşı çıkmak oluşturuyor.[14]

---

ladesh 94 (Dakka: Bangladesh Bureau of Statistics, 1995) s. 108-9.) Sayılmayanlar arasında Bangladeş vatandaşı mı Pakistan vatandaşı mı oldukları tartışmalı olan Biharlar ile daha önce sözü edilen Bedeler var. Ayrıca örneğin Anglo-Asyalılar, Çinliler, Urduca/Hintçe konuşan Biharlı olmayanlar ve çay plantasyonlarında yaşayan topluluklar var. Eksik sayım için bkz. Michael B. Malo, 'Aboriginals Struggling to Join the Mainstream', *Aranyak* (Dakka, 7 Eylül 1984) s. 3-11; *Manderang-ni Chiti* (Dakka, Paskalya sayısı, 1996), s. 2; ve Ellen Bal, '"Born a Garo, Always a Garo": Ethnic Awareness Among the Garo People of Bangladesh' (14. Modern Güney Asya Çalışmaları Avrupa Konferansı'na sunulan makale, Ağustos 1996).

14 Bu bakış açısı bazı Bengalli aydınlar, özellikle Anu Muhammad tarafından da benimsenmektedir. 'Bangladeş yalnızca Bengallilerin anavatanı değildir. Bu ülkede Bengalli olmayan, anadili Bengalce olmayan ve çok uzun süreden beri, bazı yerlerde Bengallilerden de uzun, burada yaşamakta olan insanlar var. Kendi toplumlarını, örgütlerini ve kültürlerini yaratmışlar, hepsinden önemlisi de, Bangladeş'i kendi yurtları sayıyorlar. Bengallilerden hiç de daha az derin olmayan köklere sahip birçok grup vardır. Tıpkı Bengalliler gibi, onlar da Bangladeş'in yurttaşıdırlar, ancak bunların Bengalli olmadıkları unutulmaması gereken önemli bir noktadır... Tarihleri, toplumları, dilleri farklıdır, ama hepimiz tek bir devletin kimliğini paylaşıyoruz'. (Anu Muhammad, 'Banglades Sudhu Bangalir Basbhumi Nay', [Bangladeş yalnızca Bengallilerin Anavatanı Değildir] *1993 Adibasi Barsa - 1993 Year of the Indigenous People: A New Partnership* (Dakka: Smaranika O Prakasana Upa-Kamiti, Antarjatik Bisva Adibasi Barsa 1993, Udjapan Komiti, 1993) s. 29-30; kendi çevirim). Benzer görüşler için bkz. özellikle Imtiaz Ahmed, 'Modern Bangladesh and the Hill People: The Politics of the Bhadrasantans', S.R. Chakravarty, der., *Society, Polity and Economy of Bangladesh* (Delhi: Har-Anand, 1994) içinde, s. 133; Amena Mohsin, 'The Politics of Nationalism: The Case of Chittagong Hill Tracts, Bangladesh' (yayımlanmamış doktora tezi, Cambridge Üniversitesi, 1995); Amena Mohsin, 'Military, Hegemony and the Chittagong Hill Tracts', *The Journal of Social Studi-*

Çoğulcu söylem, modern Bangladeş tarihinin Doğu Bengal Müslüman orta sınıfı ile birbiri ardına kurulan İngiliz Hindistanı, Pakistan ve Bangladeş devletleri arasında oynanan bir dramın tarihi olarak görüldüğünü öne sürer. Oysa onlara göre, Bangladeş bir 'kentli projesi', orta sınıfın başını çektiği bir hareket olmanın ötesindedir; tarihinde etkili olmuş diğer gruplara da bakılmalıdır.[15] Ülkenin ilk yıllarında çağdaş Bangladeş toplumunun kuruluşunda köylü ve işçilerin rollerini vurgulama çabalarına rağmen, bu eğilim son yıllarda zayıflamıştır. Bugün Bangladeş tarihine yenilikçi ve çoğulcu açıdan bakanlar ülkedeki Bengalli olmayan gruplarla daha fazla ilgilenmektedirler. Bangladeş devleti içinde ve ülkenin siyasi, akademik çevrelerinde var olan eşitsiz iktidar ilişkileri, tartışmalarda Bengallilerin baskın çıkmalarına, diğer seslerin de sistematik bir şekilde görmezden gelinmesine, yok sayılmasına ve çarpıtılmasına yol açmaktadır. Çoğulcular, ulusal sorunları tartışanları Bengalli olmayan sesleri ve görüşleri görmezden gelip sansürlemeye son vermeleri ve bunları meşru ve değerli katkılar olarak ciddiye almaları konusunda uyarmaktadırlar. Kimi zaman yaşadıklarının tıpkı Pakistan yönetimi altındaki Bengallilerin durumuna benzediğini, o dönemde onların da tarih yorum-

---

es, 72 (Nisan 1996) s. 1-26; Amena Mohsin ve İmtiaz Ahmed, 'Modernity, Alienation and the Environment: The Experience of the Hill People' (Asiatic Society of Bangladesh, Dakka, 27 Nisan 1996'da sunulmuş makale).

15 Pakistan hareketi bağlamında köylülerin, kentlilerin ve seçkinlerin izledikleri siyasetler arasındaki ilişkiler Bose, Das ve Hashmi tarafından ele alınmıştır. Bangladeş hareketine ilişkin benzer bir çalışma ise yapılmamıştır. Sugata Bose, *Agrarian Bengal: Economy, Social Structure and Politics, 1919-1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Suranjan Das, *Communal Riots in Bengal 1905-1947* (Delhi: Oxford University Press, 1991); Taj ul-Islam Hashmi, *Pakistan as a Peasant Utopia: The Communalization of Class Politics in East Bengal 1920-1947* (Boulder, CO:Westview Press, 1992).

larının ve gelecek beklentilerinin görmezden gelinip baskı altına alınmış olduğunun altını çiziyorlar.[16]

Bangladeşli aydınlar, politikacılar ve 'düşünce önderleri' genellikle bu çağrıları duymazlıktan gelmişlerdir. Bununla birlikte, Bangladeş'te Bengalli olmayan halkların yoğun olarak yaşadığı Chittagong Yaylaları'nda silahlı çatışmaların başlamasıyla bu çağrılara kulak asmamak oldukça zorlaşmıştır. Çatışmalar yalnızca o bölgede yaşandığı için ülkenin –askerî, siyasi, kültürel ve mali– merkezi henüz tehdit altında değildir.[17] Bu nedenle konu henüz ulusal tartışmalara pek yansımamakta, az sayıda aydın bunun devletin geleceğine veya geçmişin yorumuna ilişkin etkilerini ele almaktadır.[18] Kamuoyunun görüşü, 1975 yılında Chittagong Yaylaları'nın idari merkezi, Rangamati'de halka açık bir toplantıda Bangladeş'in ilk başbakanı Şeyh Mucibar Rahman'ın dile getirdiği görüşle aynıdır: 'Başbakan o toplantıda kabileleri

---

16 Gerçekten de, Pakistan döneminde Awami İttifakı'nın ve 1972'den sonra JSS'nin (Chittagong Yaylaları Birleşik Halk Partisi'nin) izlediği kimlik politikaları arasında ve bu muhalif hareketleri tecrit etmek, bölmek ve gözden düşürmek için Pakistan ve Bangladeş hükümetleri tarafından uygulanmış politikalar arasında önemli benzerlikler vardır. Ancak bu makale bunları ele alacak kadar geniş bir çerçeveye sahip değil.

17 Aralık 1997'de Bangladeş hükümeti ile Chittagong Yaylaları Birleşik Halk Partisi (Jana Sanghati Samiti (JSS)) arasında barış antlaşması imzalanmıştır. JSS isyana, Bangladeş silahlı kuvvetleri de ayaklanmaya karşı giriştiği saldırıya son vermiştir. Antlaşma yanlıları ile mücadelenin sürmesinden yana olanlar arasındaki şiddetse bir süre daha devam etmiştir. Sorunlar henüz çözülmemiş olmakla birlikte, şimdilik denetim altına alınmış durumdadır. Her şey antlaşmanın hızla uygulanmasına ve bu süreç zarfında önderlerin konu üzerinde tekrar düşünmelerine bağlıdır.

18 Örneğin 1980'ler ile 1990'ların Bengladeşi'nin demokratik siyasetinde çeşitli 'ikincil toplumsal gruplar'ın rolleri üzerine yapılan ilginç bir çalışmada Chittagong Yaylaları'ndaki yoğun çatışmaların gerçekliğinin günlük hayatta ve ulusal politikalar üzerindeki etkisinin kabul bile görmediği ve başkent dışındaki siyasi süreçlerin gizlendiği, tamamen Dakka merkezli ulusal bir politika güdüldüğü gösterilmiştir: S.M. Shamsul Alam, 'Democratic Politics and the Fall of the Military Regime in Bangladesh', *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, cilt 27, sayı 3 (Temmuz-Eylül 1995), s. 28-42.

din kardeşleri olarak selamlamış, onlara Bengalli olmalarını, sömürge geçmişlerini unutmalarını ve Bengal kültürüyle birleşmelerini söylemiştir'.[19] Bu tutum, Bangladeş'in kurucularınca savunulan kapsayıcı ve kendileri açısından 'yüce gönüllü' bir Bengal ulusu anlayışının örneğidir. 1972 Anayasası'nda 'Bangladeş'in her yurttaşı Bengallidir' denilmekte, 1971 yılından kalan ünlü bir posterin üzerindeyse 'Bengalli Hindular, Bengalli Hıristiyanlar, Bengalli Budistler, Bengalli Müslümanlar - Hepimiz Bengalliyiz' yazmaktadır.[20] Çoğulcuların iddiası ise, Bangladeş'te yaşayan kültürel gruplar arasında var olan eşitsiz iktidar ilişkilerini görmezden gelen bu tutumların belli bir siyasi amaca hizmet ettiğidir: Bengalli olmayan kültürel ifadeler bastırılarak Bangladeş'in kültürel türdeşliği sağlanmaya çalışılmaktadır.

Cemaatçiliğin Ötesinde Düşünmek

Çoğulcular geçmişe dini-siyasi ('cemaatçi') açıdan bakılmasını reddetme konusunda özellikle güçlü bir söyleme sahipler. Onlara göre, milliyetçilerle İslâmcılar tarihi yazmak için birbirleriyle tıpkı iki dev pehlivan gibi –Bengalli Hindular ile Bengalli Müslümanlar, veya Hindu Bengalliler ile Müslüman Bengalliler olarak– kapışmaktadır; zaten modern tari-

19 A.B. Chakma şöyle devam ediyor, 'Bunun üzerine kabile halkı toplantıyı terk etti': A.B. Çakma, 'Look Back From Exile: A Chakma Experience', Wolfgang Mey, der., *They Are Now Burning Village After Village: Genocide in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh* (Kopenhag:IWGIA, 1984) içinde, s. 58. Krş. Mohiuddin Ahmad, 'The Ethnic Minorities of CHT: Root Causes of their Alienation', *Holiday* (29 Mart 1991), s. 4-5; S. Mahmud Ali, *The Fearful State: Power, People and Internal War in South Asia* (Londra ve New Jersey: Zed Books, 1993), s. 184.

20 'Banglar Hindu, Banglar Khristan, Banglar Bauddha, Banglar Musalman, Amra Sabai Bangali'. Tıpkıbasımı için bkz. M.A. Bari, *Muktijuddher Raktim Smriti - Memoirs of Blood Birth* (Dakka: Banimahal Prakashani, tarihsiz), s. 260. Bangladeş'teki Budistlerin çoğu, birçok Hıristiyan ve Hindularla Müslümanların bazıları kendilerini Bengalli kabul etmemektedir.

hin savaşları neredeyse tüm dünyada artık dini terimlerle kavramlaştırılmaktadır. Bangladeş'teki bazı milliyetçiler ile ulusaşırıcılar cemaatçi yorumları eleştirmişler, ancak tarihin gerçekten cemaatçi olmayan bir yorumunu henüz yapamamışlardır. Çoğulcu bakış bu bağlamda iki olguya dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, Bangladeş tarihinde başka oyuncuların da olduğu, (Budistler, Hıristiyanlar, yerli dinlere inananlar) öteki dini toplulukların genel tarih yazımında tamamen yok sayıldığı; ve ikincisi, din kategorilerine ayrıcalık tanımanın tarihi yanlış okumamıza yol açabileceği, yani, örneğin 'Bengalli Müslümanlar' gibi geniş bir gruplamanın ifade ettiği şeyden daha büyük bir alanı kapsamış olacağı. Bu yapıldığında bölge, sınıf, eğitim durumu, cinsiyet, yaş ve ideolojik eğilimler gibi niteliklerin tümü dini kimlikten çıkarsanabilecekmiş gibi, dini kimlikten daha önemsiz özelliklermiş gibi algılanmaktadır. Başka bir deyişle, Bengal'in modern tarihini yapan bütün bu karışık ve karmaşık geçişler tek boyutlu, durağan ve tarihdışı bir ikileme indirgenmektedir. Sömürge dönemindeki ve sömürgecilik sonrasındaki iktidar seçkinlerinin politikaları ile ulusun inşasını kendilerine görev edinen akademik tarihçiler için böyle düşünmek çok yararlı olmuş olabilir, ancak modern Bangladeş'in kurulmasına katılan grupların çoğulluğunu ortaya koymaya çalışanlar için bu pek bir şey ifade etmemektedir. Dolayısıyla, çoğulcuların vurgulamaya çalıştıkları tarihi ilişkileri, boyutları, belirsizlikleri ve mücadeleleri gizleyen iki dev pehlivan imgesinin reddedilmesi zorunludur.

Yurttaşlığın Sınırları

Milliyetçi anlatıların altında yatan evrensel yurttaşlık varsayımının soruşturulması gereği, çoğulcularca ortaya atılan diğer bir ciddi iddiadır. Çoğulcular yurttaş haklarının Bang-

ladeş devletinde ve uygulamalarında oldukça kısıtlı kaldığını, halkın büyük çoğunluğuna yurttaş değil özne olarak bakıldığını ve milliyetçilik söylevlerinin bu gerçeği gizlemeye hizmet ettiğini göstermeye çalışmaktadırlar. 'Bangladeş Halk Cumhuriyeti'nde devlet erkinin, ne yasalar önünde eşitlik, ifade özgürlüğü ve demokratik temsil ilkesi gibi sivil özgürlükleri genişletmeye çaba harcayan, ne de tüm Bangladeşlilerin evrensel bir eğitim almalarında, gıda, barınma, sosyal güvenlik gibi temel ihtiyaçlarını karşılamada kararlılık gösteren, küçük bir siyasi-askerî seçkinin elinde bulunduğu iddia edilmektedir. Bu seçkinlerin çoğunun yalnızca kendilerini 'toplum' saydığı; Bangladeş'te yaşayan diğer insanlarınsa toplum-öncesi, uygarlaşma ve bireyleşme süreçlerini tam olarak tamamlamamış, bağlı oldukları gruplardan ('köylülük' ve 'kabile') kendilerini kurtaramamış, 'gelenekler' doğrultusunda yönetilen 'bulanık yaratıklar' olarak kabul edildiği, ileri sürülmektedir.

1971'den beri iktidarı ele geçirmek için birbirleriyle mücadele eden çeşitli seçkin kesimlerin hepsi tümüyle dışlayıcı politikalar izlemiştir.[21] Bunu, yardım adı altında (askerî yardım da dahil) verilen büyük, sürekli artan ve önemli bir bölümü açıklanamayan dış kaynaklara güvendikleri için, yani iç kaynaklara pek bağımlı olmadıkları ve ülke insanlarına karşı sorumluluk duymadıkları için yapabilmişlerdir.

---

21 Bangladeş'in yirmi beş yıllık ekonomik performansı üzerine yazılmış bir makalede Azizur Rahman Han, en büyük başarısızlığın hükümet etme başarısızlığı olduğunu söylemektedir: 'Bangladeş'te birbirini izleyen hükümetler her sınavda [zenginlerden bağımsız davranabilme konusunda, girişimci grupları kayırmacılıktan uzak bir şekilde yönetmekte ve ekonomik gelişmenin sağladığı kazanımların paylaşılmasına izin veren geniş bir toplumsal doku yaratmakta] başarısız olmuştur. Çoğu hükümet, kabul edilebilir bir hukuk düzeni sağlamakta, kamu hizmetleri vermekte bile başarısızdır': Azizur Rahman Han, 'A Quarter Century of Development in Bangladesh' (Bengal Araştırmaları Derneği'nin 31. Yıllık Toplantısı'na sunulan bildiri) Washington, DC, 3-5 Mayıs 1996, s. 16, krş. s. 17.

Kaynakları dağıtırlarken iktidarlarını diğerleriyle paylaşmayı reddetmişler, bunu da pahalıya ödemişlerdir: Bangladeş'in siyasi yaşamı hem yurttaş hakları hem de kaynakların daha eşit bölünmesi talepleriyle olağanüstü sıcak ve şiddetli bir ortamda sürmektedir. Ülkede sivil toplum kuruluşlarının sayısı hızla artmakta, çoğu bu taleplerin duyurulması işini üstlenmektedir. Çoğulcular bu mücadeleleri öne çıkararak sivil ve insan haklarının sürekli ihlal ediliyor oluşuna, hükümetlerin muhalif sesler karşısında gösterdiği şiddete ve sosyal güvenlik, demokrasi, yasalar önünde eşitlik, yaygın eğitim gibi konularda hizmet veren kurumların zayıflığına işaret etmektedirler.

Başka bir deyişle, çoğu oldukça yoksul gruplardan gelen kültürel çoğulcular resmi milliyetçi söylemlerin sevimli gülümsemelerinin ardındaki zehirli dişleri görünür kılmaya ve uyum, eşitlik ve ortak çıkar kisvesi altında yürütülen kayırmacı ilişkilerin kirli çamaşırlarını ortaya dökmeye çalışmaktadırlar. Çoğulcular tüm inananların birliği iddiasında bulunan siyasi İslâm'ı da aynı şekilde eleştirmektedirler. Tüm inananların birliği (çeşitli kuramsal farklara rağmen) tinsel anlamda mümkündür, ancak böyle bir birlik ne toplumsal, siyasi veya ekonomik anlamda mevcuttur, ne de geçmişte böyle bir birlik kurulmuştur. Çoğulculara göre, İslâmcı politikacılar, inanmayanların dışlanması bir yana, aslında birçok 'din kardeşini' dışlayan görüş ve politikalarını gizlemek için bizzat 'kardeşlik' imgesini kullanmaktadırlar. Kısacası çoğulcular, ikisi de kapsayıcı olma iddiasındaki milliyetçi ve İslâmcı dillerin arkasındaki dışlayıcı uygulamalara dikkat çekmek, dış dünyadan gelen düşmanlarla kuşatılmış olduğu için iç bölünmelerin önlenmesi gereği üzerine kurulu (etnik veya dini) bir ulus tasavvurunun Bangladeş'te yaşayanların çoğunun meşru taleplerinin görmezden gelinmesi amacıyla kullanıldığını göstermek istemektedirler.

Çoğulcular, çoğu 'yenilenmiş milliyetçi'nin de canı sıkılarak dile getirdiği gibi, Bangladeş devletinin demokratik olmadığını, tam tersine baskıcı bir devlet olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca, birbirini izleyen Dakka hükümetlerini iktidarın yerel hükümetlere devredilmesi konusunda ikna etmeye çalışmış olan yabancı yardım kuruluşlarının da paylaştığı gibi, devletin hayli merkezileşmiş olduğu konusunu da ısrarla gündeme getirmektedirler. Çoğulculara göre iktidarın yerel güçlere devrinin gerçekleştirilememiş olmasının nedeni, devlet seçkinlerinin halkın eğilim gösterdiği güçleri (milliyetçi, İslâmcı veya çoğulcu) özgür bırakmaktan korkuyor olmalarıdır. Devlet, 1970'lerin sonundan beri askerî ve merkezi bürokrasinin egemenliğindedir, onlar da yönetimin paylaşılması taleplerinin tümüne ulusal bütünlük ve güvenlik bahaneleriyle karşı çıkmaktadırlar. Çoğulcular, Bangladeş'te daha az merkezi bir idari yapı benimsendiğinde devletin değil, yönetimde bulunan seçkinlerin zayıflayacağını düşünmektedirler.[22]

Çakmaların Çoğulcu Görüşleri

Çoğulcu yorumlar çok çeşitli çevreden gelmektedir. Ben kendilerini Çakma olarak adlandıran yazarlarca ortaya konan şekli üzerinde duracağım. Bu seçimin iki nedeni var:

---

22 'Merkezi devletten çıkar sağlayanlar, ... kamu yararını dikkate almayan ve çağın gereklerine cevap veremeyen şimdiki idari düzenin parçalanmakta olduğunu sürekli gizlediler. ... Epeydir zamandışı olduğu ortaya çıkmış bu eski düzenden öncelikle çıkar sağlayan sivil bürokrasinin en tepesinde bulunanlar, tüm girişimleri püskürtmüşlerdir. Sıradan insanın gözünde, bu iş bilmeyen, hesap sorulamayan, şeffaflıktan uzak ve rüşvetçi hükümet, hiçbir zaman ulaşamayacakları bir şeydir: 'Editorial: Centralised State', *Holiday - The National Weekend Newspaper* (Dakka) 31 Mayıs 1996, s. 2.

Çakma yazıları Bangladeş'i çoğulcu bakış açısıyla ele alan en büyük malzeme birikimidir; ve bu yazılar 20. yüzyılın ikinci yarısında Çakmaların büyük bölümünün yaşadığı Chittagong Yaylaları'nda meydana gelmiş siyasi gelişmeleri Bangladeş'teki diğer çoğulculuk yanlısı eserlerden çok daha bütünlüklü olarak ele almaktadır. Çakmaların Chittagong tepelerinde yaşayan Bengalli olmayan nüfusun yalnızca yarısını oluşturduğunu da belirtelim: Bu arada, orada yaşayan diğer gruplar da (bunlar arasında Marmalar ile Tripuralar oldukça büyük gruplardır) halen gündemde olan ayaklanmalara katılmaktadırlar.

Chittagong tepelerinde yaşayan bir grup, 16. yüzyıl ortalarından itibaren 'Çakma' olarak adlandırılmaktadır.[23] Günümüzde Bangladeş'te yaşayan en büyük Bengalli olmayan grup da Çakmalardır ve Bangladeş'i kendi yurtları saymaktadırlar. Bununla birlikte, geçtiğimiz yarım yüzyılda meydana gelen dört büyük ayaklanma Çakmaları devletle ilişkilerini yeniden gözden geçirmeye sevketmiş, bunlardan üçü Çakmaların (ve başkalarının) gruplar halinde ülkeden ayrılmalarıyla sonuçlanmıştır.

İlk ayaklanma 1947 yılında Hindistan ile Pakistan'ın ayrılması sırasında meydana gelmiş, taksim ile Chittagong tepeleri Doğu Pakistan'a (şimdiki Bangladeş'e) verildiğinde, birleşmeye muhalif olanlar Hindistan'a göçerek Tripura ve Mozam eyaletlerini oluşturmuşlardır.[24] İkincisi, Çakmaların

---

23 Chittagong bölgesinin bilinen ilk haritası João Baptista Lavanha tarafında 1550'de yayımlanmış olup şimdi Çakmaların yaşadığı bölge olan kıyı kasabası 'Chatigam'ın yukarısında(Chittagong) 'Chacomas' olarak adlandırılan bir yerleşim yerini göstermektedir. Bkz. João de Barros, *Ásia. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente* (Lizbon: ed. Hernani, 1945-6), 4 cilt.

24 Göç edenler taksimden önce bu bölgeye yerleşmiş olan küçük Çakma topluluklarıyla birleşmişlerdir. Taksimin yol açtığı göçler için bkz. Siddhartha Chakma, *Prasanga: Parbatya Chattagram* [Başlık: Chittagong Yaylaları) (Kalküta: Hath Brothers, 1985).

Bara Parang, yani Büyük Kaçış dedikleri ve onbinlerce sığınmacının 1960'ların başında Kaptai hidroelektirk projesi yüzünden yerlerinden edilmeleriyle Hindistan'a göçerek, sonunda Arunachal Pradeş eyaletine yerleştikleri başkaldırıdır.[25] Üçüncüsü, Bangladeş'in Pakistan'dan koptuğu 1971 savaşıdır; savaş, Çakmaların göç etmelerine neden olmamışsa da (Çakma Raca yani Çakma Önderi'nin ve ailesinin bir bölümünün göçü dışında, ki bu önemlidir) savaş sırasında ve ertesinde yaşanan şiddetin kurbanları olmaları dolayısıyla, Çakmaların Bangladeş devletiyle ilişkilerini derinden etkileyen bir iz bırakmıştır.[26] Sonuncu ayaklanma olarak 1980'lerin ortasından itibaren Bangladeş ordusunun baskılarının giderek artmasıyla on binlerce Çakma'nın yurtdışından siyasi sığınma hakkı talep etmeye başlamış olması sayılabilir. Sığınmacıların büyük bir bölümü 1998 yılına kadar Tripura'daki mülteci kamplarında yaşamıştır; ancak günümüzde 'Çakma diaspora'sı diğer Hint eyaletlerine hatta Güney Asya'nın dışına yayılmış durumdadır.[27]

Bu deneyimler 20. yüzyılın sonuna gelindiğinde Bangladeş toplumuna ve bu toplum içinde Çakmaların yerine ilişkin Çakma düşüncesini şekillendirmiştir. Çakmalar kendilerini hiçbir zaman Bengalli saymamışlardır; Bengal tarafından yönetildikleri sömürge döneminde (1860-1947) Çak-

---

25 Bkz. Harikishore Chakma vd., *Bara Parang: The Tale of the Developmental Refugees of the Chittagong Hill Tracts* (Dakka: Centre for Sustainabla Development, 1995).

26 Siddharta Chakma, *Prasanga*.

27 P.K. Debbarma ve Sudhir Jacob George, *The Chakma Refugees in Tripura* (Yeni Delhi: Sout Asian Publishers, 1993); *'Life Is Not Ours': Land and Human Rights in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh - Update 2* (Kopenhag/Amsterdam: The Chittagong Hill Tracts Commission, 1994) s. 11-15 ('Refugees'). Öteki Bengalli olmayan grupların (örn. Marma ve Tripuraların) da bu ayaklanmalarda yer aldıkları ve Bangladeş'i terk etmek zorunda kaldıklarını biliyoruz, ancak burada göç dalgalarının tümünde en büyük grubu oluşturmuş olan Çakmalar üzerinde durmaktayız.

ma seçkinleri Bengal kültür modeline yönelmişlerse de,[28] 1947'den sonra Pakistan ve Bangladeş devletleri içindeki konumları önemli ölçüde zayıfladığı için bundan uzaklaşıp yeni kimlik simgeleri aramaya girişmişlerdir. İki farklı model ortaya çıkmıştır: Birinde Bengalli olmayan çeşitli grupları yeni bir başlık altında birleştirme arayışı gündemdedir, diğerinde ise Çakmaların ve 'Çakmalılığın' özgünlüğü üzerinde durulur.

Birleştirici Etken: Bengalli Olmamak

Bengalli olmamak, Bangladeş'teki Çakmalar arasında yaygın, güçlü bir kimlik politikasıdır. 'Bölgesel' ve 'ülke çapında' olarak ikiye ayırabileceğimiz bu projelerin her ikisi de 1970'lerden itibaren gelişmiştir. 'Cama (Jumma) halkı' veya 'Cama ulusu' terimiyle belirtilen bölgesel model göçmen Bengalliler hariç Chittagong tepelerinde yaşayan on ayrı grubu tanımlamaktadır.[29] Bu modelde Çakmaların egemen olduğu tek yerel siyasi parti olan JSS önderliğinde[30] yöre halkının Bengallilerden farklı olan kültürlerinin, Cama yurdunun –Chittagong Yaylaları'nın– ortak sahipleri oluşlarının, baskı görme ve marjinalleşme tarihlerinin benzerliğinin ve 'yerel bir kültürel model' geliştirme gereğinin altı çizilmektedir.[31]

28 Bkz. Willem van Schendel, 'The Invention of the "Jummas": State Formation and Ethnicity in Souteastern Bangladesh', *Modern Asian Studies*, cilt 26, sayı 1 (1992), s. 95-128; R.H. Barnes vd., der., *Indigenous Peoples of Asia* (Ann Arbor: Association for Asian Studies, 1995) içinde tekrar yayımlanmıştır, s. 121-44.

29 Büyükten küçüğe göre sıralarsak bu gruplar şunlardır: Çakma, Marma, Tripura, Tangchangya, Mru, Riang/Mrung, Bawm, Khumi, Sak, Pangkho, Khyang ve Lushai. Gruplar arasında Tripura ve Rianglarda olduğu gibi bazen birbiri içine geçen bölünmeler görülmektedir.

30 Parbatya Chattgram Jana Sanghati Samiti'nin kısaltılmışı (Chittagong Yaylaları Birleşik Halk Partisi).

31 Ayrıntılar için bkz. Van Schendel, 'The Invention'.

Ülke çapında benimsenecek bir kimlik politikası güdenlerse, tüm Bangladeş'te ya Bengalli olmamak ya da marjinal konumlarda olmak temelinde, tüm grupların birleşmesi çağrısında bulunmaktadırlar. Çağrı ile birlikte söz konusu gruplar arasında kendilerini nasıl tanımlayacakları konusunda canlı tartışmalar başlamıştır. İletişim kurdukları Bengal dilinde *adibasi* (yerli halk, aboriginler), *upacati* (kabileler, alt-uluslar), *sampraday* (cemaatler), ya da *pahari* (dağ halkı) olarak mı isimlendirilmeyi seçeceklerdir? Bunlardan hiçbiri lehine karar verilememiş, giderek *cati* (uluslar, halklar) ya da Bengal dili kullanmaktan kaçınarak, 'yerli halklar' olarak adlandırılma seçeneği ağır basmıştır.[32]

Bölgesel kimlik politikaları tüm ülkeyi kapsama iddiasında olan politikalardan şimdilik daha başarılı görünmektedir. Bunun iki nedeni var. İlki, Bangladeş'te Bengalli olmayan grupların tarihi koşulları ve deneyimleri birbirlerinden çok farklı gelişmiştir ve çoğunun geçmişte birbirileriyle pek ilişkisi olmamıştır. Dolayısıyla birleşik bir cephe kurmaları ve bunu korumaları oldukça zordur. İkincisi, sosyo politik hayatın hemen her alanında rastlanılan 'çoğunluk şövenizmi'ne karşılık, 'ülkenin ikinci sınıf yurttaşları' konumuna itilmiş dini ve etnik azınlıkları harekete geçirme girişimleri yaygındır.[33] Bu girişimler çok sayıda Bengalli Hindu ve Hı-

---

32 *Cati* kelimesi yeni değildir. Örneğin bkz. Satis Chandra Ghosh, *Chakma Jati: Jatiya Chitra o Itibritta* [Çakma Halkı: Ulusun Tasviri ve Tarihi] (Kalküta: Bangiya Sahitya Parisat Granthabali, cilt 24, 1909). Öte yandan '*cati*' ve 'ulus' kelimeleri '*adibasi*', '*upacati*', '*sampraday*', 'cemaat' ve 'yerli halklar' çeşitli yazarların son dönem yayınlarında titizlikle yan yana kullanılmaktadır. Örneğin, Hafız Rasid Khan, der., *Bangladeser Upajati O Adibasi: Angsidaritver Natun Diganta* [Kabileler ve Bangladeş'in Yerlileri: Ortaklıkta Yeni Ufuklar] (Bandarban: Banglades Upajati O Adibasi Aitihya Parsad, 1993); Philip Gain, der., *Bangladesh: Land, Forest and Forest People* (Dakka: Society for Environmental and Human Development, 1995) ve *The Rakhaing Review* (Cox's Bazar), 2 (1995).

33 Mohiuddin Ahmad, 'Minority Communities are on the Verge of Extinction', *Hotline Newsletter*, 88 (Aralık 1995 - Ocak 1996), s. 1.

ristiyana, sayıları görece az olan Bengalli Budiste yöneltilmekte, bu da halkı yalnızca Bengalli olmamak temelinde harekete geçirme çabalarına ket vurmaktadır.

Birleştirici Etken: Çakmalılık

Kendilerini Bengal kültür modelinden ayırmak isteyen Çakmaların ikinci seçeneği Çakmalarla Çakma olmayanlar arasındaki sınırları vurgulamaktır. Bu seçenek Bangladeş'te yaşayan Çakmalar arasında pek rağbet görmemiştir; çünkü insanlar 20. yüzyılın başlarında yalnızca Çakmaların kurduğu örgütlerde yer alırlarken, taksimden sonra daha geniş kesimleri kapsayan bölgesel örgütlere kaymalar olmuştur.[34] Bugün sayısal olarak Çakmaların ağırlıkta olduğu örgütler kendilerini 'dağ halkı', 'Camalar', 'Chittagong Yaylaları' veya dini örgütlerde 'Budistler' olarak adlandırmaktadırlar.

Hindistan'daki Çakma diasporasının birleştirici etken olarak Çakmalılıkla daha ilgili olduğu söylenebilir. 1993 yılında Hindistan'da Dünya Çakma Konferansı düzenlenmiş, Kasım 1995'te Tüm Hindistan Çakma Kültürel Konferansı (AICCC) yapılmıştır. Bu toplantılarda Mizoram ile Arunachal Pradeş'te yaşayan Çakmalar üzerindeki baskının sona erdirilmesi, Assam'daki Çakmaların durumlarının iyileştirilmesi, Tripura'daki ilkokullarda Çakma dilinin kendi alfabesiyle öğretilmesi ve Çakma dilinin Hindistan hükümetince tanınması taleplerinde bulunulmuştur. Ayrıca Hindistan hükümetinden, özellikle 'cama' olarak adlandırarak, Tripura'daki kamplarda yaşayan Bangladeşli mültecilerin tüm ihtiyaçlarının karşılanması istenmiştir.[35]

---

34 Bkz. Siddhartha Chakma, *Prasanga*.

35 *Outcome on the Emergency General Meeting of All India Leading Chakma Personalities at Pecharthal: Tripura, Organised by All India Chakma Cultural Conference (AICCC), Machmara, Tripura, on November 11-12, 1995* (yayımcı belirtil-

Çakma kimliğinin Hindistan'da yaşayan Çakmalara Bangladeş'tekilerden daha çekici gelmesinin üç nedeni var. İlki, Hindistan'daki Çakmaların çoğunluğu 1940'lar ile 1960'larda siyasi veya diğer nedenlerle göç etmiş mültecilerin torunlarıdır ve bunların 1971'de kurulan Bangladeş ile veya 1970'lerle 1980'lerde askerî ve idari baskılar sonucu gelişmiş olan 'Cama' kavramıyla hiçbir bağları yoktur. Aynı şekilde önemli bir diğer nokta da, bu insanların 'programa alınmış kabileler' lehine pozitif ayrımcılık gözeten politikalar güderek 'kabile' bazında örgütlenmeye destek veren Hindistan'da yaşamakta olmalarıdır. Oysa Bangladeş hiçbir zaman böyle bir politikaya sahip olmamıştır.[36] Hindistan'ın birçok eyaletinde Çakmalar, şimdi Bangladeş olarak bilinen bölgeden gelen yeni göçmenlerden de önce, 'program kapsamında kabile' kabul edilmekteydiler. Üçüncüsü ise, taksimden hemen sonra Hindistan'a gelen Çakmalar önemsiz, tali 'sığınmacılar' olarak görülmüş ve yerel halkla bütünleşme şansları pek olmamıştır.[37] Bu siyasi ortamda insanların

---

memiş [Shillong]: AICCC, 1996). Toplantıda ayrıca şu amaçlara ulaşmak üzere, 'Tüm Hindistan Çakma Ulusal Hareketi' kurulması da karara bağlanmıştır: '1. Hindistan'daki Çakmaların temel hakları, 2. Çakmaların dava konusu hakları için adalet, 3. Çakmaların insan hakları konusunda uğradıkları istismarlara son verilmesi, vs.' 'Çakma' ve 'Cama' kelimelerinin nasıl kullanıldığı konsunda bkz. Bikach Kumar Choudhury, *Genesis of Chakma Movement [1772-1989]: Historic Background* (Agartala: Tripura Darpan Prakashani, 1991).

36 Bangladeş'te de, özellikle eğitim ve kamu hizmetlerinde, bazı bölgesel politikalar güdülüyorsa da, bunlar Hindistan'la karşılaştırıldığında çok kısıtlı kalmakta ve sonuçları konusunda pek az şey bilinmektedir.

37 Örneğin, Chittagong Yaylaları'nda Kaptai barajının yapılmasının ardından 1960'ların başında Hindistan'a gelmiş olan on binlerce Çakma sığınmacı uzak Arunachal Pradeş'te yerleştirilmişlerdi. Ne tam yurttaşlık hakkı alabildiler ne de uluslararası sığınmacı olarak tanındılar. Yerli halkın onları geri gönderme kampanyası başlattığı 1990'ların ortasına kadar herkesin unuttuğu bu yerde yaşam savaşı verdiler. Bu mücadele sırasında Çakmalar yurttaş kabul edilmek için Hindistan Yüksek Mahkemesi'ne başvurdular, mahkeme ise bunu çoktan yapmış olmaları gerektiğine karar verdi. Krş. Ruben Banerjee, 'Chakma: Living Under Notice of Death', *India Today* (15 Ekim 1994), 42-43.

kendilerini Çakma olarak tanımlamaları anlamlıdır; böylece Bangladeş'te hiç görmedikleri devlet kaynaklarına ulaşmak burada mümkün olmaktadır. Başka bir deyişle, Hindistan'da Çakmalılığın birleştirici etken olması, Hindistan devletinin onlara sunduklarını doğrudan benimsemeleri sayesindedir.[38]

Egemen Bengal Kültürüne Karşı Verilen Direniş

Bangladeş'te yazılan Çakma metinlerinde kendi kültürlerini kabul ettirme çabası sürekli yer almıştır. Örneğin, ilki 1936 tarihli *Gairika* olmak üzere, bir dizi dergi, 1970'lerden itibaren Çakmaların siyasi araç olarak benimsedikleri bölgesel modelin kültürel yönlerine değinmiştir. Chittagong Yaylaları'nda yaşayan çeşitli etnik kökenlere sahip yazarlar bu dergilerde yazmışlar, hem Bengalli olmayanlara hem de Bengalli izleyicilere seslenmişlerdir.[39] Yayınlar bölgedeki 'kabileler'in seslerini meşru ve uygar olarak sunmuş, Bengalli olmayan kültürel ifadelerin ciddiye alınmasını talep etmiş ve bunları hor gören Bengal bakış açısının derin bir cehalet

38 Hindistan dışındaki Çakmalar bölgesel 'Cama' adını kullanma eğilimindeydiler. Örneğin, 1980'lerde Batı'da yaşayan Çakmaları, Cama Halkı Ağı olarak bilinen bir ağ kurmuşlar, 1996'da da Asya Pasifik Avustralya Cama Halkları Ağı (JUMNAPA) adında bir internet sayfası hazırlayarak kendilerini dünyaya tanıtmaya başlamışlardır.

39 Geniş bilgi için bkz. Nandalal Sharma, *Parbatya Chattagrame Shangabadpatra O Shangbadikata* [Chittagong Yaylaları'nda Gazeteler ve Gazetecilik] (Rangamati: Rangamati Prakasani, 1983). 1996'da ilk kez JumPada baskısı ile yeni bir gazete doğmuştur. Avustralya Cama Halkı Kaynak Merkezi tarafından yayımlanan bu gazete Bengal dilini değil, Chittagong Yaylaları yerel dillerini ve İngilizce kullanmaktadır. Dahası Bengal alfabesi yerine Latin alfabesiyle yayın yapmakta ve yok olmaya yüz tutmuş Çakma alfabesini canlandırmayı amaçlamaktadır (Cama alfabesi kullanıyoruz ve JumPada'da kendi dillerimiz ile yazıyoruz, çünkü alfabemizi ve edebiyatımızı geliştirmek istiyoruz'. JUMNAPA internet sayfası). Elbette bu gazete artık Bengallilere değil Chittagong Yaylaları'nda yaşayanlara ve artık günümüzde bütün dünyaya yayılmış olan tüm Camalara hitap etmektedir.

içinde olduğunu öne sürmüştür.[40] Makale ve şiirleriyle katkıda bulunanların ortak kanısı, kültürlerinin kendileriyle pek ilgilenmeyen, yardımsever gözüküp yanlış yönlendiren, yanlış bilgilendiren bir koruyuculuk gözeten Bengal kültürünün egemenliği altında ezilmiş olduğudur. Başka bir deyişle, bu yayınlar kültürel iddialar ortaya koymakta, giderek kendilerine daha fazla güvenen çağrılarla Bangladeş'in çokkültürlü bir toplum olduğu gerçeğini dile getirmektedirler: 'Ulus' hakkında konuşan ve Bengal kültürünün tekeline meydan okuyan başka sesler de vardır.[41]

Cemaatçiliğin Eleştirisi

Çakma yazılarında, Bangladeş'teki tartışmalarda sıkça karşılaşılan dini-siyasi ('cemaatçi) tarih yorumları reddedilerek çoğulcu görüşün güzel bir örneği sunulur. Çakmalar ne

40 Örneğin, *Girinirjhar*'ın [Dağ Seli] ilk sayısındaki başyazıda Sugata Chakma şöyle yazmıştır: Doğu'dan gelen büyük Moğol kültürü ile Batı'dan gelen zengin Hindu-Aryan kültürü burada [Chittagong Yaylaları'nda] sürekli etkileşim içinde olmaları sayesinde bir köprü oluşturmuştur. Bu nedenle bu yörenin kültürü olağanüstü zengin ve çekicidir. Ancak dış dünya uzun süredir kabile hayatından ve kültüründen habersizdir, hatta hor görmektedir; bu yaşam tarzı ve kültürü doğru sunulmadığı ve gelişemediği için daha da zayıflamış, baskılanmıştır. ... Umarım bu gazete yöre halkını ülkenin diğer halklarına tanıtma görevini yerine getirecektir. 'Sampadakiya', *Grinirjhar* (Rangamati), 1:1 (Şubat 1982), i-ii (kendi çevirim). Garolarla ilgili aynı duygular daha örtük olarak Subhas Jengcham'ın *Banigladeser Garo Sampraday* adlı eserinde dile getirilmiştir (Dakka: Bangla Academy, 1994), viii.

41 Bu görüşler diğer grupların yayınlarında da bulunabilir. Garo dergilerinden *Mande-rang-ni Chiti*'nin son sayılarından birinde (Dakka, Paskalya sayısı 1996, s. 4) şöyle denmektedir: 'Neden, bu toplumun bir parçası olmak için kendi etnik kimliğimizi bırakmamız mı gerekir, diye soruluyor? ... Gelecek umudumuz, geçmişini reddetmeyen, toplumun her düzeyinde yer alan, diğerleri gibi katkı sağlayıp fayda gören ama kendi biricik kökleri ve kimliğinin bilincinde olan bir halk olmaktır'. Diğer gruplar da örgütlü bir şekilde kendi görüşlerini ifade etmeye başlamışlardır; 'ülkenin Bengalce konuşan halkına Manipuri kültürünü ve zengin mirasını tanıtmak' amacıyla Manipurilerin yakınlarda kurdukları bir bilgi ve araştırma merkezi buna örnektir. (*Holiday* (Temmuz 5, 1996), s. 6).

Müslüman ne de Hindudur, ağırlıklı olarak Budisttirler ve her zaman Hindu-Müslüman cemaatçiliğinden rahatsız olmuşlardır. Sömürge dönemi boyunca bundan uzak kalmaya çalışmışlarsa da, Bengal'in önde gelen siyasetçilerinde cemaatçi görüşler ağır bastıkça kendileri de bunun dışında kalamamışlardır.

Çakmalar hem Pakistan (1947'ye kadar) hem de Bangadeş hareketinde (1952-71), her ikisinde de kazanmayan tarafta kabul edildikleri için arada kalmışlardır. Çakmaların modern Bangladeş tarihi yorumları aslında büyük ölçüde, ilkin Pakistan, ardından da Bangladeş hareketi içinde ve nihayet Bangladeş devletinde, kendilerini vatan haini olarak gören egemen tarih okumalarına karşı bir savunmadır. Egemen okumalarda bir alay cemaatçi unsur vardır. Örneğin, Pakistan'ın oluşumuyla ilgili anlatılarda Çakmaların güvenilmez oldukları, 15 Ağustos 1947'de Chittagong Yaylaları'nın Hindistan'a mı Pakistan'a mı 'verildiği' hâlâ belirsizken Rangamati'ye Hindistan bayrağını çekmiş oldukları gibi olaylar örnek verilerek sıklıkla vurgulanır. 'Bu hıyanet Pakistan polis gücü tarafından düzeltilmiştir',[42] denir, ama karmaşanın sürdüğü aynı gün, ikinci büyük Bengalli olmayan grup Marmaların Chittagong Yaylaları'nın güneyindeki Bandarban'da Burma bayrağını göndere çekmiş olduklarından pek söz edilmez. Pakistan kimliği kurulurken Burma'ya (ya da cemaatçi söyleyişle Budistlere) hiçbir rol biçilmezken Hindistan (ve Hindular) barışın kötü kahramanı olarak sunulur.[43] Aynı şekilde, 1971 savaşında Çakmaların

42 S. Mahmud Ali, *The Fearful State*, s.176.

43 Chittagong Yaylaları'nda İngiliz Hindistanı'nın son bulup Pakistan'ın kurulduğu kargaşalı günlerin önyargısız ve ayrıntılı anlatımları için bkz. Nicholas Mansergh (Baş editör), *The Transfer of Power 1942-7*, cilt XII (Londra: H.M. Stationery Office, 1983) ve Norman Hermant, *The Partition of India and the Chittagong Hill Tracts* (Seminer Yazısı, University of British Columbia [1986]. En geniş Çakma anlatısı Siddhartha Chakma, *Prasanga*, s. 2-16'da bulunabilir.

kararsız ve tarafsız kalmaları Bangladeşli tarih okumalarında Pakistan barışının kötü adamlarıyla aynı tarafta gösterilmelerine yol açmıştır. 1971 sonrası Bangladeş'inde ise Hindistan tehditinin yeniden yükselmesiyle Çakmalar bir kez daha, cemaatçilerin Hindistan için kullandıkları yaygın deyimle, 'yabancı bir ülke'nin ajanları ve suikastçıları olarak adlandırılmışlardır.[44] Başka bir deyişle, Çakmaların ne Pakistan ne de Bangladeş dönemlerinin milliyetçi kahramanlık anlatılarında saygın bir yeri vardır. Yöreye ait anılar utanç ve yakınma yüklüdür; Çakmaların (ve diğerlerinin) devletin düşmanlarıyla suç ortaklığı yaptıkları şeklindeki önyargılar önce Pakistan sonra da Bengal ulusunun kendi kahramanlarını yaratmak amacıyla kullanılmıştır.

Yakın zamanlarda Çakma yazarları bu utanç suçlamasının genelde tüm milliyetçi anlatılara has bir uygulama olduğunu göstermişlerdir; düzeltilmesinin de bu anlatının temelinden eleştirilmesiyle mümkün olacağını söylemektedirler. Onlara göre 'sadık' olmadıkları varsayılan gruplara atılan bu iftira yersizdir, tarihi kayıtlara bakılmaksızın öne sürülmektedir. Cemaatçi görüşlerin Bangladeş tarihinde Müslümanlarla Hindular dışında kimseye yer vermediğini, milliyetçi anlatınınsa başka sosyo-dini ve etnik gruplardan gelen Bangladeş yurttaşlarının eylemlerini tamamen göz ardı ettiğini ileri sürerek, Çakmaların sömürge döneminden itibaren devlet oluşumu sürecinde tinsel bir savunma yapmış olduklarını iddia etmektedirler. Daha da önemlisi, dinsel ya da etnik kimliğin bölge, bölgesel dil ve devlet karşısında güçsüz olan kimliklerden daha önemli olduğuna karşı çıkarlar. Bunların her biri, Bangladeş'te farklı, çoğulcu,

---

44 En kaba örnekler arasında Khaled Belal der., *Falconry in the Hills* (Chittagong, 1992) ile Alimuzzaman Harun, *Sangbadiker Chokhe Parbatya Chattagram O 'Santi Bahini* [Bir Gazetecinin Gözüyle Chittagong Yaylaları ve 'Barış Kuvvetleri'] (Dakka: Zakiya Zaman, 1992) adlı eserler sayılabilir.

'milliyetçilik ötesi' ve 'cemaatçilik ötesi' tarih okumalarını mümkün kılacak kategorilerdir. Modern Bangladeş'in oluşumunda rol oynayan kimliklerin çokluğuna işaret eden, Bangladeş tarih okumalarına çok yönlü bakılmasını sağlayacak öbeklerdir. Eğer bu yaklaşım ciddiye alınırsa çağdaş Bangladeş toplumunun nasıl meydana geldiğini açıklayabilecek yerel ve küresel bağlar ile verilmiş olan mücadelelerin çeşitliliği ortaya çıkacaktır. Başka bir deyişle, Çakma yazılarının ulusal tartışmalara en büyük katkısı, Bangladeş tarihinin iki ana anlatısının –'Müslümanların Kurtuluşu'[45] ve 'Bengallilerin Ulus Olma Mücadeleleri'[46]– çağdaş Bangladeş

---

45 'Müslümanlık' İslâmcılarca temel, başından beri var olan, zaman dışı bir kategori olarak sunulur; tarih görüşleri ise Müsülmanların, tıpkı kendileri gibi eski tarihlere sahip 'Hindular' ve 'Avrupalılar' ile nasıl mücadele ettiklerini vurgular. İslâmcılar Bangladeş tarihini Bengalli Müslümanların yavaş yavaş uyanıp gerçek İslâmcılara dönüşmelerinin tarihi olarak görürler; Müslümanların Bengal toplumundaki bağımlı konumlarından nasıl kurtuldukları, kendi dini uygulamalarını Hindu 'kirliliği'nden nasıl temizledikleri anlatılır. Bangladeş'te siyasi İslâm eskiden beri gündemdedir: Sömürge döneminde ırkçı bir tipleştirmeyle, zayıf, cesaretsiz, korkak Bengalliler olarak tanımlamaları; sonra da egemen olmaya başlayan ve Hinduları dışlayan Aryan ırkı ve kültürünün üstünlüğü söylenceleri ve sömürge dönemi Bengal milliyetçiliği sayesinde gelişmiştir. İslâmcılar 20. yüzyılın ortalarında Pakistan hareketi içinde yer almışlardır. Çağdaş İslâmcılara göre, Bengal Müslümanlarının kurtuluş mücadelesi Bangladeş'te İslâmcı bir devlet kurulana kadar sürecektir. Kısacası, İslâmcı yorumlar İslâm'ın özünü Bangladeş tarihinin başta gelen itici gücü olarak sunmaktadır.

46 Milliyetçilerse modern Bangladeş tarihini olağanüstü fedakârlıklar gösteren bir ulusun tarihi olarak sunarlar. Fedakârlığın büyüklüğünden ve 1971 yılında Bangladeş halkına karşı uygulanmış katliamlardan, kitlelerin çekmiş olduğu acılardan elbette kimsenin kuşkusu yoktur; bütün bunlar anılarda, tarihsel araştırmalarda, roman ve şiirlerde tüm canlılığı ile yaşatılmaktadır. Milliyetçiler ulusu genellikle devletle ilişkilendirirler; Bangladeş bir ulus devlet gibi ele alınır. Milliyetçi tarihler Bangladeş ulusunun amansız bir modernlik sürecinin sonunda kurulduğunu, Bangladeşliliğin gerçek özünün bu süreçte uyandığını, Bangladeşlilerin tek bir dile sahip, toprakları sınırlarla belirlenmiş bir ulusun üyeleri oldukları gibi konuları dile getirir. Ulusal topraklar üzerindeki egemenliğin devamı ve devletin bu görevi üstlenmesi, ulusun bütünlüğünün korunması için büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla onlara göre bölgedeki tarihin başta gelen itici unsuru 'Bengal ulusu' olmuştur.

toplumunun oluşumunu anlamak için yeterli olmadığını göstermesidir.[47]

Yurttaşlık Talebi

Milliyetçi anlatı yurttaşlık hakları ile görevlerinin tüm Bangladeşlilerce paylaşıldığını varsaymaktadır. Oysa çoğulcu bakış bunun bir söylence olduğunu, yurttaş haklarının küçük bir seçkin grubunun dışında yaygın olmadığını, uyum, eşitlik, ortak çıkar gibi milli söylemlerin tamamen tersi olan siyasi gerçekleri gizlemeye yaradığını öne sürer. Onlara göre, başından beri Bangladeş'in kültürel, ekonomik ve siyasi hayatını bu kadar istikrarsızlaştıran tam da yurttaş haklarının engellenmesine karşı verilen mücadelelerdir.

Çakma anlatıları ve diğer çoğulcu yorumlar yurttaş hakları mücadelesi konusunda da yakın tarihle ilgili iyi örnekler sunmaktadır.[48] Bangladeş'in kurulduğu ilk yıllarda Chittagong Yaylaları'nda başlayan ve günümüzde de süren silahlı başkaldırı Çakma yazarlarının bilinçlenmelerinde önemli bir katkı sağlamış, yazılarına özel bir anlam katmış-

---

47 Çakma tarih yazımı, 'Çakmalılığı' halkın daha da parçalanıp farklılaşmasını engelleyecek güçlü bir kimlik olarak kurmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, Bengal milliyetçiliği eleştirilmektedir. Hatta Çakma yazıları Gyan Prakash'ın tarihe bakış tarzından oldukça farklı bir şekilde, 'kuruluş sonrası' tarih olarak da okunabilir. Bunlar 'ikincil önerme' tarihlerdir; milliyetçi söylemin sınırlarını araştıran profesyonel tarihçilerin değil, devlet baskısına doğrudan maruz kalan ama ne akademik çevrelerin ne de devletin egemen (hatta 'ikincil') anlatılarında yer bulabilen 'ikincil' grupların okuryazar üyelerince dile getirilen tarihsel yorumlar sunulur. Gyan Prakash, 'Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Indian Historiography Is Good to Think', Nicholas B. Dirks, der., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992) içinde, s. 353-388.

48 Yurttaşlık hakları mücadesi halen de sürmektedir. 1982'den sonra demokrasinin yeniden yerleştirilmesi için verilen verilen kitlesel mücadelenin bir anlatımı için bkz. Yusuf Muhammed der., *Ayalbam: Gana Andolan, 1982-90/Album: Mass Movement 1982-90*, Cilt I (Chittagong: Tolpaar, 1993).

tır. Onlara göre bu çatışmalar, uzun yıllar almış olan yurttaşlık haklarını elde etme mücadelesinde gelinen son aşamadır; çözümlemelerinin daha kapsayıcı olmasına hizmet etmiştir. 1960'lara kadar esas olarak Çakmaların kültürel ve siyasi hakları için mücadele ederlerken 1970'lerde amaçlarını Chittagong tepelerinde yaşayan tüm Cama halklarını mücadeleye katmak üzere genişletmişlerdir. Çakma yazarlarının pek çoğu görüş alanlarını iyice geliştirmiş, artık 'yerli halklar' terimi kullanılmaya başlanmıştır. Modern yurttaşlığın sınırlarını araştıran uluslararası bir tartışmadan kaynaklanan 'yerli halklar' terimi,[49] yerel konuları doğrudan devletin doğası ile ve devletin egemen olduğu topraklarda yaşayan herkesi içerecek şekilde ilişkilendirmektedir.

Çakma yazarları şimdilerde bölge veya 'azınlık' konusu olmaktan çıkıp ulusal yurttaşlık tartışmalarının ilgi odağı haline gelen sivil özgürlüklerle ilgili sorular sormaktadırlar. Sorular, yasalar önünde eşitlik, seçme seçilme hakları, ifade

---

49 Yerli Halklar terimi Birleşmiş Milletler çevrelerinde gündemdedir. Örneğin 'yerli halklar'la ilgili çok sayıda karar belgesi çeşitli Birleşmiş Milletler organınca, ulusal hükümetler ve sivil toplum kuruluşları tarafından, ve özellikle, 'Yerli Halkların Haklarıyla İlgili Karar Taslağı' çerçevesinde üretilmiştir. Bkz. örneğin *doCip Update* No. 13 (Cenova: Indigenous Peoples' Center for Documentation, Reseach and Information, Mart/Nisan 1996). Aynı şekilde akademik söylemler içinde de geniş bir kullanım alanı bulmaktadır. Bkz. R.H. Barnes vd. der., *Indigenous Peoples of Asia* (Ann Arbor: Association for Asian Studies, 1995) Nguyen Thi Dieu, 'The State Versus Indigenous Peoples: The Impact of Hydraulic Projects on Indigenous Peoples of Asia', *Journal of World History*, 7:1 (1996), s. 101-130.

Bangladeş'te kullanılan 'yerli halklar' için bkz. Raja Devasish Roy, 'Land Rights, Land Use and Indigenous Peoples of the Chittagong Hill Tracts' ile Kabita Chakma ve Glen Hill, 'Thwarting the Indigenous Custodians of Bio-Diversity', her ikisi de Philip Gain, der., *Bangladesh: Land, Forest and Forest People* içinde (s. 49-100 ile 123-137); Sanchay Chakma, 'Bangladesh: Indigenous People's Legal Rights and Relationship with the State and the Non-indigenous Population', *Indigenous Affairs*, 4 (Kasım-Aralık 1995), s. 38-39; ve Raja Devasish Roy, 'Forests, Forestry and Indigenous People in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh' (Kabile ve Yerli Halklar Hakları Atölyesi'ne sunulan makale, Londra, 23-25 Şubat 1996).

özgürlüğü ve demokratik temsil ilkesi, eğitim, sosyal güvenlik ve 'temel ihtiyaçlar' gibi konuları kapsamaktadır. Çakmalarla Bangladeş devleti arasındaki ilişkiler ne kadar ayrıcalıklıdır; bütün Bangladeşlilerin devletle ilişkisi aynı mıdır? Devletin yurttaşlığı kısıtlayan uygulamaları nelerdir? Bu işleyiş, farklı gruplar için ve dönemlere göre değişmekte midir, değişiyorsa nasıl değişmektedir? Bu tür sorular sürekli gündemde tutulmakta, çoğulcular yanıtların milliyetçi bakış açısıyla bulunamayacağını ileri sürmektedirler. Onlara göre, Bangladeş yurttaşlarının devletle ilişkisini konu alan her tarih, iktidara gelmiş tüm hükümetlerin muhalifler üzerine neden şiddetle yürüdüğünü açıklamak durumundadır: Dakka sokaklarında olsun, Chittagong tepelerindeki köylerde veya başka yerlerde olsun, herhangi bir muhalefet gösterildiğinde, sivil ve insan haklarını ihlal etmekten çekinmeyenlerin, demokratik temsil ve katılım kurumlarını zayıflatanların neden cezalandırılmadıkları ortaya konulmalıdır. Olan biteni anlamak için, Bangladeş'in yakın tarihine kültürel çoğulcu bir açıdan bakmak zorunludur.

Aşırı Merkezileşmenin Eleştirisi

Bangladeş'in devlet seçkinleri aşırı merkezileşmiş bir idari ve denetim yapısının bekçileridir. Hükümetin çeşitli kademelerinde daha eşit bir iktidar dağılımını, daha güvenilir ve demokratik bir idareyi sağlayacak çok sayıda öneriyi reddetmiş, sessizce engellemişlerdir. Merkezileşme ulus için gerekli, ulusal bütünlük ve güvenliği korumanın tek yolu olarak sunulmuştur. Bu ideolojik meşruluğa karşı gelenlerse sert önlemlerle püskürtülmüşlerdir.

Çoğulcular aşırı merkezileşmenin sıradan Bangladeşliler için birçok sorun yarattığını söylemektedirler. Bunun en iyi örneği de, bölgesel özerklik verilerek çözümlenebilecek bir

'sorun' olan Chittagong Yaylaları'ndaki durumdur. Bölgede ayaklanma başladığında devlet seçkinlerinin tutumu tam tersi olmuş, devletin bütünlüğü, Bangladeş'i parçalamak isteyen dış düşmanların varlığı ve bölgesel özerkliğin gerektirdiği anayasa değişikliğinin destek görmeyeceği gibi bahanelerle bölgeye ordu gönderilmiştir. Başkaldırının önderleri ise hukuki konumlarına dayanarak İngiliz idaresi sırasında ayrı bir bölge olarak yönetilmiş olduklarını, bu özerkliğin verildiği belgenin (1900 tarihli Chittagong Yaylaları İdari Kararları) feshedilmediğini öne sürmüşlerdir. Çakma yazarları 'ayrı ama eşit' şeklindeki yaklaşımı ve ırkçı olmayan bakış açısı nedeniyle bu sömürge dönemi kararlarına büyük önem vermektedirler. Bangladeş'in eskiden beri tek bir devlet olduğu iddialarına da karşı çıkmaktadırlar.[50] Yaşadıkları bölge ile Bangladeş'in geriye kalan bölümü arasında hukuki bir çoğulculuk olduğu konusu onlar açısından çok önemlidir. Aşırı merkezi devletin teklik iddialarına karşı ortaya konan güçlü tartışmaların odağında özellikle toprak hakları konusu vardır.[51] Yazarlar, kâğıt üzerinde değil, uygulamada çoklu

---

50 'Bu Kararlar, 1900'den günümüze kadar çok sayıda değişiklik ve yeni eklemelere rağmen Chittagong Yaylaları'nın (CHT) sivil, mali ve hukuki düzenlemelerinde hâlâ temel alınmaktadır. ... CHT'deki hukuki sistem ülkenin diğer bölgelerindekinden her zaman farklı olmuştur. Ülke çapında koyulan yasalar eğer CHT Kılavuzu'nda belirtildiği şekilde özellikle CHT'yi kapsamıyorsa bölgeye kendiliğinden uygulanmamaktadır". Raja Devasish Roy, 'Land Rights', s. 54. Eyalet özerkliği, bölge özerkliği ve idari özerklik arasındaki farklar için bkz. Minur Rahman Shelley, der., *The Chittagong Hill Tracts of Bangladesh: The Untold Story* (Dakka: Centre for Development Research, 1992), s. 86.

51 Chittagong tepelerinde sömürge idaresinin başlangıcından itibaren tamamen farklı toprak hakları sistemi getirilmiş ve bu konu, sonradan yapılan bazı ek düzenlemelerle 1900 Kararları'nda belirtilmiştir. Şimdiki krizin en önemli çekişmelerden biri, Bengallilerin kuşaklar boyu benimsedikleri bu çok farklı toprak hakları düzeninin yazılı belgelere dayanmadan değiştirilme çabalarıdır. Özel toprak mülkiyeti sistemi 1790 Sürekli Yerleşim Kanunu ve bazı ek kararlar ile ova tarımını düzenlemek ve vergilendirmek üzere geliştirilmişti. Chittagong tepelerinde yaşayanlar Bangladeş'e miras kalan bu hukuki çoğulculuğun tanınmasını ve devamını istemektedirler. Krş. Roy, 'Land Rights'; Chandra K. Roy, *Land*

idareye dönülmediği sürece Chittagong tepelerindeki başkaldırının devam edeceğini söylemektedirler.[52]

Barış Antlaşması

Aralık 1997'de Bangladeş hükümeti ile ayaklanmanın önderleri Chittagong Yaylaları ile Bangladeş'in diğer bölgeleri arasındaki eski idari ayrımı tekrar onaylayan bir barış antlaşması imzaladılar. Bölgeye özgü Yayla Bölgesi Konseyi (vergi toplamak, Parlamento kararlarını ve 'kabile yasası'nı uygulamakla yükümlü bir kurum) ile yayla bölgesinde görev yapacak polis gücüne ve üç şefe sahip üç idari Oda (bölgelere göre ayrılmamıştır) kuruldu. En önemlisi de, bu yeni ek kurumların Bölge Konseyi'ne verdiği yetkilerdi:

> 1900 CHT Kararları ile diğer ilgili kanun, karar ve düzenlemelerde bulunan kurallar 1989 Yayla Bölgesi Konsey Kararları'na aykırı bulunursa, hükümet bu tutarsızlığı Bölge Konseyi'nin önerisi ile, ona danışarak ve kanunla düzeltecektir.[53]

Rights of the Indigenous Peoples of the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh (yayıncı belirtilmemiş: Jumma People's Network in Europe (JUPNET), 1996).

52 Devlet Bangladeş'in kuruluşundan hemen sonra ayrı bir yasal düzenleme yaparak ve 1989'da Bölge Eylem Konseyleri kurarak, aslında Chittagong Yaylaları'nın farklı statüsünü kabul etmişti. Merkezi hükümet gerekli iktidar gücünü vermediği için konseyler belirtilen amaçlarını yerine getirememişlerdir. (*Life Is Not Ours: Land and Human Rights in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh - An Update of the May 1991 Report* (Kopenhag /Amsterdam: The Chittagong Hill Tracts Commission, 1992), s. 6-7; *Life Is Not Ours: Land and Human Rights in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh - Update 2* (Kopenhag/Amsterdam: The Chittagong Hill Tracts Commission, 1994), s. 2-4.

53 Agreement Between the National Committee on CHT Affairs formed by the Government of the People's Republic of Bangladesh and the Parbattya Chattagram Jana Samhati Samiti (Dakka, 2 Aralık 1997), Paragraf C.11. Barış antlaşmasının uygulanmasına ilişkin bölgeden gelen bir değerlendirme için bkz. Goutam Kumar Dewan, 'The Chittagong Hill Tracts Problem and the CHT Agreement' (Çatışma sonrası Gelişmeler Toplantısı, Lahey, 8-9Aralık, 1998).

Çoklu yönetimin kabulü bir grup genç Çakma'yı yine de tatmin etmedi ve barış antlaşmasına karşı çıktılar. Antlaşmanın, özerkliği ve merkezi olmayan bir devlet yapısını tam olarak sağlayamadığını gerekçe göstererek yeni bir siyasi parti kurdular.[54] Diğer gruplarsa tam yurttaşlık talebinde ısrar ediyorlardı. Denizaşırı Camaların ek organı Cama Halkları Ağı, 'farklı kimliklerinin anayasada tanınması, toprak hakları, CHT'ye tam özerklik, yasadışı ve silahlı güçlerin çekilmesi gibi konularda eksik kaldığı için' antlaşmayı tanımadılar.[55] Kültürel egemenlik konusu ise, 'ilköğretimin 'Chittagong Yaylaları'nda yaşayan yerli halkların anadilleri ile yapılması' ve ders programlarına 'yöreye ait dil ve kültür derslerinin konulması' taleplerinin yer aldığı Aralık 1998 tarihli Rangamati Bildirgesi'nde ele alındı. Ayrıca 'ulusal eğitim müfredatında Chittagong Yaylaları yerli halklarının dilleri ve kültürleriyle ilgili yanlış ve aşağılayıcı yönlerin, bu halkların önder ve temsilcilerine danışılarak düzeltilmesi' talep edildi.[56]

Gördüğümüz gibi, barış antlaşması Bangladeşli politikacıların çoğunun pek de hoş karşılayacağı bir metin değildir: 'Antlaşmayı eleştirenler, devletin egemenliği konusunda taviz verildiğini, devletin birlik ve bütünlüğü ile çelişkili, dolayısıyla anayasaya aykırı yönleri bulunduğu'nu ileri sürdüler,[57] seç-

---

54 Birleşik Halklar Demokratik Cephesi (The United Peoples Democratic Front - UPDF). 10 Şubat 1998 teslim töreni sırasındaki protestolar için bkz, Rashed Chowdhury, 'Chakma Faction Opposes Surrender', *Dhaka Courier* (27 Şubat 1998), s. 11; 'Shantibahini Men Surrender Arms', *The Independent* (Dakka), 11 Şubat 1998.

55 *Shanti Bahini Surrender Ceremony: A Humiliation - Jummas Demand Apology from Bangladesh Government for Genocide*, Basın Açıklaması, Cama Halkları Ağı, Güney Asya Koordinasyon Bölümü (Yeni Delhi, 9 Şubat 1998).

56 *Rangamati Declaration*. Bu bildirge 18-19 Aralık 1998 tarihinde Rangamati'de yapılan Chittagong Yaylaları Kalkınma Konferansı'na katılan 100 kadar adları belirtilmemiş kişi tarafından hazırlanmıştır.

57 Amena Mohsin, 'The Chittagong Hill Tracts Peace Accord and the Hill People' (yayımlanmamış makale), s. 9.

menlerine ulusun satıldığını söyleyecek kadar ileri gidenler bile oldu. 'Antlaşma karşıtı' kampanyalarda parlamento içindeki muhalefet ise kendisini ulusun koruyucusu olarak gösterdi.[58] Chittagong Yaylaları barış antlaşması ulusal kimlik, milli ideoloji, çoğulculuk, yurttaşlık ve dışlanma gibi Çakma yazarlarının yıllardır üstünde durduğu konuları herkesin gündemine sokmuştu. Dakka basını antlaşmadan sonra birdenbire Çakmaların sesine kulak vermeye başladı; Çakmalar nihayet kamuoyu tartışmalarına katılmış oldular.[59]

Çoğulcu Talepler ve Milliyetçi Söylem

21. yüzyılın başında milliyetçi ideolojiler varlıklarını korumaya devam ediyor. Hepimiz için olmasa bile çoğumuz için bu ideolojiler, belki de toplumsal çevremize anlam kazandırdıkları, davranışlarımıza yön verdikleri için, hiç yok olmayacakmış gibi geliyor. Bununla birlikte, milliyetçilik artık tüm dünyada hem tehlikeli hem de ikiyüzlü bir ideoloji

---

58 1997 yılının Kasım ve Aralık aylarında Begum Zia [Yedi Partinin Muhalefet İttifakı'nın öncülüğünü yapan BNP'nin lideri] tüm ülkeyi dolaşarak halka Şeyh Hasina [Başbakan ve Awami İttifakı'nın 1996 yılında seçilmiş lideri] hükümetinin Hindistan'ın uzun dönemdeki emellerini, yani barış antlaşması imzalanır imzalanmaz bu bölgenin Yeni Delhi'ye verilmesini sağlamak üzere iktidara getirilmiş kukla bir hükümetin başı olduğunu söylemekteydi. Begum Zia halka açık toplantılarda, "Buna izin vermeyeceğiz ve bedeli ne olursa olsun ülkemizin bütünlüğünü ve egemenliğini koruyacağız", şeklinde kükrüyordu. *Dhaka Courier* (12 Aralık 1997), s.15.

59 Bangladeş basınında antlaşmadan önce, Chittagong Yaylaları'na ilişkin çok az haber yapılmakta, yalnızca Cama asilerinin şiddet eylemleri, isyan karşıtı propagandalar ve Dakka merkezli gazetecilerin dikkatli yorumlarına yer verilmekteydi. Camalarsa Bangladeş medyasına ulaşamıyor, seslerini yalnızca yabancı basında ve kendi yayınlarında duyurabiliyorlardı. Aralık 1997'den sonra Bangladeş basınında soruna ayrılan yer büyük ölçüde arttı ve Camaların sesleri birdenbire her yerde duyulmaya başladı. Bkz. ör. günlük ulusal gazete *Bhorer Kagaj*'ın 2 Aralık 1998 nüshasının "Parbatya Santi Chuktir 1m Barsapurti' (Barış Antlaşmasının Birinci Yılı) adlı özel sayısında Cama halkından çeşitli kişilerle yapılan görüşmeler.

olarak görülmeye de başlamıştır: Bir yüzünde övünç duygusu, aidiyet ve iyiliğe kavuşmak uğruna yapılan fedakârlıklar, diğer yüzündeyse savaş, kan gölleri ve yıkım olan ikiyüzlü tanrı Janus gibi.

Bangladeş halkının çoğunluğu milliyetçiliğin olumlu yüzüne odaklanmış durumda. Milliyetçilik onlar için yakın geçmişlerinde yaşadıkları siyasi bağımlılıktan kurtulmalarını ve kendilerini güvenmelerini sağlayan, gelecekte daha da özgür olacaklarını vaat eden bir özgürlük ideolojisi olmaya devam ediyor. Oysa özgürlükçü milliyetçiliğin bağımsızlık savaşını kazandığı ama onu izlemesi gereken barışı kazanamadığı ortadadır.

Bengal milliyetçiliği 1971'e kadar Pakistan devletinin siyasi programıydı; Pakistan devlet seçkinlerinin uzlaşmadan uzak tutuculukları karşısında güç topladı ve radikalleşerek toplumsal bir hareketin aracı olarak kullanıldı. 1971 savaşında milliyetçiler soykırım yapan bir devlete karşı kendilerini savunuyor, başvurdukları şiddet meşru görülüyordu. Ne var ki, 1971'den sonra bu milliyetçilik yeni Bangladeş devletinin seçkinlerince aynen benimsendi ve milliyetçi söylemler bu kez kendi iktidarlarını ve politikalarını meşrulaştırmak, uygulamalarını eleştirenleri susturmak, 'alt kesimleri' disiplin altına almak için kullanılmaya başlandı. Toplumsal reform vaatleri unutuldu, demokrasi ve sosyal adalet rüyaları son buldu; Bangladeş'teki milliyetçi söylemler 1947 sonrasında Pakistan'da güdülmüş olan milliyetçiliğin izindeydi: talan, otoriter kalkınmacılık, kültürel egemenlik, yabancı düşmanlığı ve sık sık başvurulan sıkı yönetimler. Milliyetçilik devlet seçkinlerinin kendi çıkarları doğrultusunda kullandıkları ideolojik bir araç olmaya başladıkça, milliyetçiliğin ikinci yüzü, tutuculuğu, belirli çıkar çevrelerini kayırıyor oluşu ve baskıcı şiddeti ortaya çıktı.

Daha önce de değinildiği gibi, bu gidişe karşı olanların

benimseyecekleri iki yol vardı. Birincisi milliyetçiliğe sarılmak ama özgürlükçü yönünde ısrarcı olmak, ki bu yenilikçi milliyetçilerin tuttuğu yoldu; diğeri ise Bangladeş mücadelesini yükseltmiş olan milliyetçiliğin bağımsız Bangladeş'te toplumsal adalet ve eşitliği ilerletecek yeni toplumsal hareketler için yetersiz kaldığını teslim etmekti.

İkinci eğilimin bu makalede ele aldığım iki örneği, siyasi İslâm ile kültürel çoğulculuk birçok yönden birbirlerine tamamen zıt olsalar da, ikisi de 'ulusaşırı' olma özelliğine sahiptir. Her ikisi de çağdaş Bangladeş'te Bengal milliyetçiliğinin özgürlükçü gücünün kalmadığının; Bangladeş'in kendi içine kapanmış kırsal bir bölgeden siyasi, ekonomik, çevresel ve kültürel anlamda uluslararası bağları ve ilişkileri olan bir devlet toplumuna kısa sürede dönüştüğünün farkında olan eğilimlerdir. Bu dönüşüm özellikle devlet seçkinleri için geçerlidir; taşralı kapalı bir hanedanlıktan uluslararası etkilere açık bir konuma yükselmişlerdir. Bangladeş'i aynı dönemde ulusaşırı dönüşümlere uğrayan diğer dünya kültürlerinden ayıran şey ise, 1971'den sonra bu ülkedeki sürecin, özellikle de uluslararası yardım, ticaret ve diplomasi ile iletişim ve ulaşımdaki devrimci gelişmeler sayesinde aniden hızlanmış olmasıdır. Bangladeşliler dış dünyadan haberdar olmaya başladıkça dünya da Bangladeş'in verdiği görüntüyle giderek daha fazla ilgilenmeye başlamıştır. Artık ulusaşırı ideolojiler milliyetçi söylemlerden daha etkilidir.

Milliyetçiler, ulusaşırı ideolojileri geri bir adım, atavizm veya yabancı nüfuzu olarak değerlendirip önemsememişler, siyasi İslâm'ı ise 'ortaçağdan kalma' 'eski', 'faşist', 'gerici' ve 'Bengal kültürüyle uyuşmaz' olarak sunmaya çalışmışlardır. Oysa siyasi İslâm Bangladeş'te var olan tutucu milliyetçiliğin ve buna sığınarak yapılan politikaların köktenci ve yeni bir eleştirisi olarak görülmelidir. Daha doğrusu, eleştiriler, aşırı merkezileşmiş devlet içinde yuvalanmış seçkinlerin

maddi çıkarlarına hizmet eden, uygulamalarına ideolojik bir mazeret sunan yerli İslâm'a karşı, ulusaşarı İslâm'ın yüksek ahlaki zemininden yapılmaktadır. Siyasi İslâm sağcı, hoşgörüsüz, demokratik olmayan, şiddete açık bir ideoloji olabilir, ancak bütün bu nitelikler mevcut egemen milliyetçilik için de geçerlidir. İslâm, Bangladeşlilerin çoğuna tam da itibardan düşmüş bir 'ulus'un ötesine geçebildiği için çekici gelmektedir.

Milliyetçiler, aynı şekilde, henüz toplumun yol aldığı 'ana akım' ile birleşememiş kabilelerin veya diğer marjinal grupların safsataları olarak değerlendirdikleri çoğulcu görüşleri de dikkate almama eğilimindedirler. Dahası, çoğulculuk ulusu parçalamayı amaçlayan dış güçlerin oyunu olarak sunulmaktadır. Çoğulcu grupların bazılarının 'matruşka sendromu'na yakalandıkları, hiçbir yenilik vaat etmeyen (alt)milliyetçilik biçimlerini savundukları[60] ve sayıca az oldukları söylenmektedir. Ancak milliyetçilikle ilgili sorunlarda sayılar değil yaratıcı tasarımlar önemlidir. Bangladeş'teki çoğulcuların çekicilikleri de milliyetçilerin demokratik olmayan, baskıcı ve hoşgörüsüz davranışlarını sürekli eleştirmelerinden ve Bangladeş'in sorunlarına çoğulcu çözümler bulabilmek için ülke dışındaki göstergelere bakılmasını önermelerinden gelmektedir.

Başka bir deyişle, Bangladeş'teki çoğulculuk da aslında aşırı merkezi bir devleti ele geçirmiş ve bunu giderek geliştirmiş devlet seçkinlerinin uygulamalarına karşı verilen bir tepkidir. Bu nedenle de eski Birleşik Pakistan'a karşı sergilenmiş olan Bengalli eleştirilerle ilginç koşutluklar içermek-

60 'Dünyanın büyük bölümü bugün matruşka (iç içe bebeklerden oluşan Rus oyuncağı) olarak adlandırabileceğimiz bir sendromla yüz yüzedir: Etnik bir azınlık bağımsızlığını kazanır kazanmaz, kurulan yeni devletin egemenliği altında bulunan başka azınlıklar kendi özgürlük mücadelelerini başlatmaktadırlar.' Roshwald, 'Untangling', s. 303.

tedir. Sömürge idaresi, yakın zamanlarda 'merkezi olmayan despotizm' olarak adlandırılmış olan dolaylı bir yönetim politikası gütmüştü; yerli idarecilere ve yasa hükmündeki geleneklere dayanmaktaydı.[61] Sömürge idaresinden kurtulan tüm ülkelerde iktidara gelen sömürge sonrası yöneticiler de sömürge döneminin bu düzenine uygun davranmış ve başarısız olmuşlardı. Hem Pakistan'da hem de Bangladeş'te devlet seçkinleri tek ve güçlü bir devlet idaresi altında sert bir milliyetçilik inşa ederek bu sorunun üstesinden gelmeye çalıştılar. Ve iki kez yenildiler.

Çoğulcu taleplerin görmezden gelinmesi ve ifade özgürlüğünün baskı altına alınması, kuşkusuz bunların yok olmasını sağlamaz. Ancak Dakka hükümetleri İslâmcıları yatıştırmaya, belli konularda tatmin etmeye çalışırken çoğulculara böyle davranmayı gereksiz görmüştür.[62] Bu tutumlarının eninde sonunda kendilerine döneceği açıktır. Chittagong Yaylaları'nda çıkan kriz bunun bir örneğidir. Dakka'daki yetkililer bu bölgede 1997'ye kadar askerî yayılmacılık, saldırı, kitle katliamları, günlük yıldırmalar, fiziksel izolasyon, yanlış haber yayma ve sonuç alınmayan pazarlıklar gibi müdahalelerle sorunları çıkmaza sokmuşlardır. Baskıcı politikalar konunun ülke gündemine oturmasını engellemişse de, ülkenin uluslararası politik görüntüsü büyük bir yara almıştır.

Chittagong krizi dış ülkelerin Bangladeş'e karşı tutumlarının ciddi şekilde değişmesine yol açmıştır. Hükümetler

---

61 Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

62 Rafiuddin Ahmed, Bangladeş'te milliyetçiliğin temelini dinin mi yoksa dilsel-kültürel kimliğin mi oluşturması gerektiği sorusunun aslında çoğu insanı ilgilendirmediğini belirtmektedir. 'Hem siyasi seçkinler hem de askerî bürokratik rejim bu konulardaki çekişmeleri canlı tutmak istiyor, çünkü sıradan insanların iyiliğini gözeten yapıcı hiçbir programa sahip değiller.' Rafiuddin Ahmed, 'Introduction', Rafiuddin Ahmed, der., *Religion, Naitonalism and Politics in Bangladesh* (Yeni Delhi: South Asian Publishers, 1990) içinde, s. 30.

ülkeyi 1980'lerin ortalarından önceye kadar uluslararası arenada ekonomik güçlerin, doğal afetlerin ve ağır bağımsızlık savaşının kurbanı olarak sunmakta başarılı olmuş, dünya Bangladeş'i büyük sorunlarla boğuşan 'masum bir devlet' olarak tanımıştır. Ancak Chittagong Yaylaları'na yapılan askerî müdahaleler, yaşanmakta olan göç ve kıyımlar yurtdışında duyulmaya başladıkça bu görüntü kararmış, Bangladeş devleti yardım veren uluslararası kurumlarla devletlerin gözünde masumiyetini kaybetmiştir. Artık insan haklarını sistemli bir şekilde ve bilerek ihlal eden, hatta kıyım ve katliamlar yapan bir devlet söz konusudur; yöneticiler 1980'lerin ortalarından itibaren uluslararası forumlarda bu tür suçlamalar karşısında kendilerini savunmak zorunda kalmaktadırlar. Bangladeş'in uluslararası görüntüsünde meydana gelen bu siyasi hasar, ülke içinde fark edilenden daha fazladır. Aralık 1997'de hükümet ile JSS arasında imzalanan barış antlaşmasında en büyük etken dış siyasi baskılar olmuştur. Bu antlaşma parlamento içindeki muhalefetten, çoğulculara karşı olanlardan ve çoğulcu umutların çok gerisinde kalan düzenlemelerden hayal kırıklığına uğradıklarını söyleyen Çakmalardan şiddetli tepkiler almıştır. Böyle bir ortamda antlaşmanın esas maddelerinin uygulanıp uygulanmayacağı belirsizdir.

Milliyetçiliğe özgü çelişkilerden birisi de, kendisini tamamen içerden gelişen bir şey olarak sunmasına karşın, aslında uluslararası etkenler tarafından derinden etkileniyor olmasıdır. Milliyetçi ideolojilerin karşısına ulusaşırı taleplerle çıkılması artık tüm dünyada yaygın bir olgudur. Güneş 21. yüzyıla doğarken devletlerin milliyetçilik, toprak bütünlüğü ve egemenlik iddiaları her yerde tehdit altındadır. Ortak gelenek ve tarihlere dayanarak meşruluk aramak hâlâ mümkünse de, edinilen meşruluk giderek daha az ömürlü olmakta ve tepki toplamaktadır. Bir grup insanın değişmez,

doğru özünü temsil etme iddiasında olan milliyetçilik, tüm insan topluluklarının geçici ve fani olduğunun fark edilmeye başlanmasıyla tartışılabilir bir konu haline gelmiştir.

Bangladeş'te milliyetçilik, iki yüzyıl süren Avrupa hâkimiyeti ve birikiminin yerel duyarlılıklarla karşı karşıya gelmesinden doğmuş; küreselleşme ve Avrupa modelleri süreçlerinden olduğu kadar, yerel gelişmelerden de etkilenerek şekillenmiştir. 20. yüzyıl sonunda küreselleşmenin hızlanması, yerel milliyetçiliklerin kendilerini sürekli yeniden sorgulamalarını zorunlu kılmaktadır. Ulusa, devlete ve grup kimliklerine dair yeni görüşler belirmekte, bütün bunlar ulusal gündemi zorlamaktadır. Bangladeşliler yakın tarihleri dolayısıyla bunların fazlasıyla farkındadırlar: Pakistan devletinin baskıcı ve demokratik olmayan uygulamalarına karşı eleştirileri yöneticiler tarafından dikkate alınmadığında 'Pakistan ulusu'ndan vazgeçmişler ama Pakistan devleti yaşamaya devam etmişti. Şimdi de, Bangladeş'i idare edenler kendi baskıcı tutumlarını, devletin birliğini korudukları ve ulusun bekçileri oldukları iddialarını eleştirenlere karşı aynı tepkileri vermeye başlamışlardır. Bu koşutluk hafife alınmamalıdır, çünkü iki devlet arasında bir süreklilik olduğu, her ikisinin de milliyetçiliği merkezi denetim ve birikim sağlamak için dayanak olarak kullandığı ortadadır.

Kültürel çoğulcuların iddiaları çok açıktır: 'Bengal Ulusu İçin Mücadele' veya 'Müslümanların Kurtuluşu' gibi eskiden kalma iki kahramanlık öyküsüne bağlı kalındığı sürece, ulusal kimlik konusunda verim sağlayacak araştırmalar yapmak mümkün değildir. Ne etnik ne de dinî milliyetçilik istikrarlı bir ulusal kimlik inşa edebilmiştir. Aksine, kitleleri korkunç bir savaşa kilitleyen bu iki anlatı, dikkatleri Bangladeş'in uzun dönemli istikrarının önündeki engellerden uzaklaştırmaktadır. Eşitsizlik (zengin fakir, erkek kadın, Bengalli Bengalli olmayan, Müslüman Müslüman olmayan arasındaki

eşitsizlikler), yetersiz ekonomik büyüme ve siyasi dengesizlik bu engellerin en hayati olanlarıdır. Bangladeş toplumuna çoğulcu yaklaşıldığında siyasi istikrarsızlığın azaltılması yolunda bir adım atılmış olacak, eşitsizlik, ekonomik durgunluk ve bunların yol açtığı tüm olumsuzluklar üzerine daha sağlıklı bir şekilde odaklanılabilecektir.

Ne var ki, çoğulcu tartışmalara verilen destek 1971'den beri giderek azalmaktadır. Çoğulcu ifadelere zaten pek duyarlı olmayan Bengal milliyetçiliği giderek bu görüşlere karşı tahammülsüz olmaya başlamıştır. Oysa her şey çok açıktır; sınıf, din, dil, cinsiyet, yaşam tarzı ve bölge bağlamında çoğulculuk esastır. Bu makalede sunulan örneğin bu eğilimin yalnızca bir boyutunu incelediği unutulmamalıdır. Eğer milliyetçilik kaçınılmaz ise, en azından büyük toplumsal ve bireysel zararlara yol açan gerilimlerin azaltılmasına yönelik olarak kendini yenilemelidir. Bangladeş milliyetçiliğini Bangladeş hareketini mümkün kılmış olan girişimleri yeniden alevlendirecek şekilde yeniden tanımlayacak ('çoğullaştıracak') bir tartışmanın başlatılması zorunludur.

Milliyetçilik Ötesi Bir Tartışma Başlatılabilir mi?

Bugün hepimizin içinde bulunduğu toplumsal dönüşümleri çözümlemede toplumbilimlerin kavramsal araçlarının yetersiz kaldığı bir gerçek. Foyası ortaya çıkmış '19. yüzyıl safsataları'ndan biri de, dünyanın her biri kendi içinde özerk, kendi kültürüne, hükümetine, ekonomisine sahip ve dayanışma içinde olan çeşitli 'uluslar'a veya 'toplumlar'a bölünmüş olduğu fikridir.[63] Ulus-devletin siyasi bir proje ve

63 Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons* (New York: Russell Sage Foundation, 1984), s. 11. Tilly bu kitapta 19. yüzyılın toplumsal değişimlerini yanlış okumaktan kaynaklanan ve toplumbilimleri zora sokan sekiz 'kötü önerme'yi ele almaktadır.

toplumsal çözümleme birimi olarak geçerliliği her zamankinden daha fazla eleştirilmektedir. Çağdaş milliyetçi söylemlerin attığı çığlıkları savunmacı bir tepki, devletlerin denetleme güçlerinin ötesine geçen dönüşümleri engellenme çabası olarak değerlendirebiliriz. Ulus-devlet, ulusaşırı süreçler (küreselleşme, göç ve çevre, kalkınma, insan hakları gibi 'küresel' konular) ile bölge, din ve sınıf gibi önemli iddialar tarafından tehdit edilmektedir. Yeni ve çokbiçimli kimliklerin ortaya çıkması toplumbilimlerin kullandığı araçları yeniden gözden geçirme gereği doğurmuştur. 'Ulus' tekrar ele alınırken artık 'kabile' ve 'köylü' gibi bağlantılı öbekler de yeniden düşünülmektedir.[64]

Değindiğimiz gibi 'kabile' kavramı milliyetçi bir anlatıya aittir; bu grupları iktidarsızlaştırmak, marjinalleştirmek için kullanılır. Bu anlatıda 'kabile' olarak adlandırılan bu insanların 'ilkellik', 'yalıtılmışlık' ve 'gerilik' gibi terimlerle nitelendirilmesi, yalnızca seslerini kesmeye, eylemlerini engellemeye hizmet eder. En iyi tutumla ulus-öncesi olarak görülürler; asimile oldukları, yani 'kabile' özelliklerini gölgeledikleri sürece ulusla birleşmelerine izin verilen topluluklardır; asimile olana kadar farklı oldukları ileri sürülerek dışlanmaları meşrulaştırılmaya çalışılır. Bu grupların kendilerine yüklenen kimliklerden farklı kimlikler kurmuş veya geliştirmiş olabilecekleri hiç akla getirilmez.

Yerli halklar söylemi, tam da burada, hem kabile kavramı hem de ulus-devletin siyasi baskısı üzerinde yıkıcı etkiye sahip olmaya başlar. Milliyetçiler 'kabile halkları'nı kendi vesayetleri altında görürler; ulusun 'parçasıdırlar'. Onlara göre, ulaşılmaz, uzak ve kıyı bir bölgede oturan, temel ihtiyaçlar üzerine kurulu bir yaşam sürdüren bu insanlar geliş-

64 Antropolojinin eski gruplamalarının, özellikle de 'köylüler' ile ilgili olanının bir eleştirisi için bkz. Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective* (Boulder, Col.: Westview Press 1996).

me ve kalkınma sayesinde ulusa dahil olacaklardır.[65] Oysa Bangladeş'teki 'kabileler' bu senaryoya uygun davranmamışlar, karşı karşıya kaldıkları muameleler konumlarını sürekli yeniden tanımlamalarına yol açmıştır. Bunu yaparken dayanışma ve kendi kaderini tayin gibi siyasi söylemlere –ki bu söylemler 20. yüzyıl boyunca Güney Asya milliyetçiliklerine güç vermiştir– başvurmaktadırlar ve bunu, ulusaşırı bir kategori olan 'yerli halklar'ın Bangladeş'teki temsilcileri olmak amacıyla yapmaktadırlar. Artık yalıtılmış bir şekilde, 'orda bir yerde' yaşayan parçalar konumunu kabul etmek, Bengal ulusundan gelecek hayat öpücüğünü beklemek istemiyor, kendinden menkul bekçilerini aşıp uluslararası bağları devreye sokan politikalar izliyorlar. Yeni kimliklerinin bundan böyle ulusal çerçeveye sığdırılması çok zor: 'Kabile insanları'nı cahil, kaygısız, doğanın uygarlıktan uzak çocukları olarak gören milliyetçiler artık onlara dokunamıyorlar, çünkü artık çoğu ünlü birer uluslararası lobici oldu. Küreselleşme, ulusaşırılaşma, iletişim ağları ve dünyanın her yerine 'yayılmış olmaları' sayesinde yakaladıkları yeni ve güçlü fırsatları Bangladeş devletini aşmak, diğer ulus-devletler içinde yaşayan ve aynı konumda bulunan 'yerli halklar'a ulaşmak için etkin bir şekilde kullanıyorlar. Böylece bir yandan isimlerini dünya tarihine kazırlarken, öte yandan da gerçekten küresel politikalara sahip yeni bir toplumsal kategorinin doğmasına katkıda bulunuyorlar.

Bu insanların evrensel haklara dayanmaları ve aynı zamanda dünyaya ilişkin kendi yerel simge ve anlayışlarını öne çıkarmaları dikkate değer bir konudur. Özellikle de, geçmişin çoğulcu bir bakış açısıyla değerlendirilmeye başlanması büyük önem taşımaktadır. Çoğulcular 'zaman'ı ve 'mekân'ı özgürce kavramsallaştırmakta, milliyetçilerden ta-

65 Krş. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Delhi: Oxford University Press, 1994).

mamen farklı olarak, zamansal çerçeveyi ve tarihsel coğrafyaları odak almaktadırlar.[66] Tarihi çoğulcu bir yaklaşımla ele almak, akademilerde milliyetçilik ötesi veya milliyetçilik aşırı tarihbilimi yapmak Bangladeş'te henüz mümkün değil. 'Kabilelerde yaşayanlar' hâlâ 'Bangladeş tarihinin dışında', tarihsiz halklar olarak görülmekte, Bangladeş tarihinin oluşumuna katılmış oldukları, onun ürünü olabilecekleri düşünülmemektedir. Bu nedenle ulus olduktan sonra yaratılmış kültürel simgeler henüz araştırılmamaktadır. Oysa milliyetçi dayatmalara meydan okuyacak ortak bir kimlik ve kültür arayışlarında Camalar eski tören ve simgeleri (Bizu bayramı, yerel giysiler ve 'kabile' dilleri gibi) benimsemişler, oluşmakta olan 'milliyetçilik ötesi bir kamuoyu' için yenilerini ('Cama' kimliği, Cama bayrağı gibi) önermişlerdir. 'Yerli' kimlikler ile yerli tarih bu gibi yenilikler sayesinde üretilmektedir.

Bangladeşli tarihçilere geçmişin tek boyutlu algılanmasının ve devletin oluşumunda ortaya atılan 'büyük olaylar' söylencelerinin üstesinden gelmek için önemli bir rol düşmektedir. En temel soru, bazı grupların diğerlerini kıyıya iterek ulus adına konuşma hakkını nasıl elde etmiş oldukla-

66 Örneğin Çakma yazarları, değindiğimiz gibi, belirli tarihsel dönümlere ayrıcalık tanıyan 'Cama Zamanı' kullanmaktalar. 1860 ve 1900 yıllarının Hindistan, Pakistan veya Bengal milliyetçiliği için özel bir önemi yoktur, oysa Cama Zamanı'nda bunlar hayati öneme sahip dönemlerdir. Buna karşılık, Cama Zamanı 1905 (ilk Bengal taksimi), 1940 (Pakistan'ın Ayrılması) veya 1952 (Bengal dil hareketinin tırmanması) gibi 'milliyetçi' dönüm noktalarıyla ilgilenmez. Çakma (ve diğer çoğulcuların) anlatılarında zamanın nasıl kavramlaştırıldığını ve düzenlendiğini Bangladeşli tarihçiler bilmez. 'Cama Mekânı' da, gördüğümüz gibi, milliyetçi tarihsel coğrafyadan farklıdır; hem tarihin yaşandığı coğrafi noktalar açısından hem de tepeler ve ovalar arasındaki, etnik gruplar arasındaki, yönetenlerle yönetilenler arasındaki, erkek ve kadın arasındaki mekânların sınırları ve hatta kullanılan mekân kavramı açısından farklıdır. Dolayısıyla, Bangladeş'i milliyetçilik ötesi bir konumdan araştırmak isteyen tarihçiler artık bize zaman ve mekânın çoğulluğunu da içeren tarihsel bir çözümleme sunmak zorundadırlar.

rı konusudur. Neden bugün 'ulus' böylesine erkeksi, kentli, eğitimli, Bengalli, Müslüman ve asker-bürokrat bir sesle konuşabilmektedir? Çoğulcu görüş bu tür milliyetçi görüntülere bir ayna tutmaktadır. Özellikle de Chittagong Yaylaları'ndaki olaylar ulusun aslında neyi temsil ettiğini, beklentilerin nelere göre belirlendiğini açıkça göstermektedir.

> Milliyetçi iddialar etnik temizlik ve kıyım şeytanlarına dönüştükçe, aydınların bizleri ulusların oluşumunda kullanılan ideoloji ve tarihlerin çoğunun hayal ürünü olduğu konusunda bilgilendirme görevleri daha da elzem hale gelmektedir.[67]

Bangladeş'te sürmekte olan siyasi çatışmaların yalnızca ulus-devletin geleceği ya da Müslümanlarla diğerleri arasındaki ilişkiler çerçevesinde dönmediği açıktır. Çatışmaların temelinde ülkede yaşayanların 'ortak tarihi'nin ve 'ortak kaderi'nin ne olacağı konusu vardır. Hatırlanmaya değer olan nedir, unutulması gereken nedir? Hangi tarih görüşü yüceltilmelidir? Farklı anıların dile getirilmesine izin verilecek midir? Eğer verilmeyecekse bu anıların delilleri nasıl saklanacak ya da yok edilecektir? Konuyu bu sorularla ele aldığımızda, Bangladeş tarihi, tıpkı diğer tarihler gibi, kendi tarih yorumlarını dayatmak için itişip kakışan insan gruplarınca 'yapılmıştır' diyebiliriz.

Elbette tarihi yapma görevi yalnızca profesyonel tarihçilere bırakılamayacak kadar büyük bir önem ve aciliyet taşır. Bangladeş'te de en gayretli tarih yaratıcıları devlet seçkinleri ile onların siyasi danışmanları olmuştur. Amaç 'kullanışlı bir geçmiş'in yaratılmasıdır; yani kendi toplumsal konum-

---

67 Geoff Eley ve Ronald Grigor Suny, 'Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation', Geoff Eley ve Ronald Grigor Sund, der., *Becoming National: A Reader* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1996) içinde, s. 12.

larını veya siyasi projelerini yansıtıp meşruluğunu sağlayacak, toplumun da desteğini alacak bir tarih yorumu yapmak gerekmektedir. Anthony Smith tarafından yakınlarda ortaya atılan bir deyişle, seçkinler toprak üzerindeki iktidar emellerini meşrulaştırmak için 'hafızaların da ilhak edilmesi'ni sağlamanın peşindedir.[68] Tarihin araştırılması aslında iktidar ilişkilerinin incelenmesi ve iktidarın nasıl kullanıldığının ortaya konmasıdır; aslında araştırmanın kendisi de iktidar kullanımının bir örneğidir. Bunda profesyonel tarihçilerin hiçbir çıkarı olmadığı söylenemez; 'kullanışlı bir geçmiş' oluşturma arayışlarında verecekleri bilgiler, geçerli delillere sahip mantıklı iddialar ve gözleme dayalı araştırmalar gibi akademik ölçütlerle disiplin altına alınmış olsa bile bunu söyleyemeyiz. Gündemdeki ideolojiler ve iktidar konumları üzerinde doğrudan etkisi bulunan yanlı tarih çalışmaları bugün her zamankinden daha fazla itirazla karşılanmaktadır; Bangladeş üzerine bağımsız profesyonel tarih araştırmaları yapılması da bu nedenle zorunludur. Bununla birlikte henüz dikkat çekmeseler de, aslında birçok tarih araştırması egemenlik simgelerinin çözümlenmesinde, eski söylencelere meydan okunmasında, hafızaların dönemleştirilip ilhak edilmesine karşı çıkılmasında, başka tarihlerin baskılandığının gösterilmesinde ve bugünün toplumunu yaratmış olan toplumsal dönüşümlerin anlaşılmasında yeni fikirler sağlayarak aynı şekilde etkili olabilmektedirler.[69]

Bu tür çalışmalar Bangladeş'te de milliyetçiliğin ötesine geçen tartışmaları başlatmak için yararlı olacaktır. Ulusaşırılaşmanın yaşandığı ve Bangladeş'in milliyetçi projesinin

68 Anthony D. Smith, 'Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism', *International Affairs*, cilt 72, sayı 3 (1996), s. 445-458.

69 1971 savaşında Pakistan yönetiminin kullandığı dil ve simgeler üzerine yazdığı makalede Guhathakurta'nın göstermiş olduğu gibi, bu gerekli ama her zaman zorlu bir iştir. Meghna Guhathakurta, 'The Bangladesh Liberation War: A Summon to Memory', *Samaj Nirikkhan*, sayı 61 (1996).

başarısızlığının herkesçe anlaşıldığı bir dönemde, kamuoyunda yapılan tartışmalar Bengal milliyetçiliğinin iyileştirilmesini değil, başka konuları gündeme getirmelidir. Her şeyden önce de, kimlik tartışmalarına konu olan noktalar üzerinde yeniden düşünmek gerekmektedir; bu süreçte çoğulcu görüşler önemli bir başlangıç noktası olarak kullanılabilecek değerdedir. Çoğulcu görüşün bu tartışmalara en büyük katkısı, Bangladeş tarihini ele alırken kurulan ikili karşıtlıkların yetersiz kaldığı konusundaki ısrarcı tutumdur. 'Müslüman' / 'Müslüman olmayan' ya da 'Bengalli' / 'Bengalli olmayan' gibi kategoriler, iktidar ve kendini ifade etme mücadelesi veren grup ve ittifakların çoğulluğunu gizlemektedir; çünkü bunlar herkesi dini ve etnik ikilikler içinde kapsamaya çalıştığı için baştan eksik tasniflerdir. Çoğulcu görüşün eleştirileri aynı zamanda 1971'den beri geliştirilmiş olan milliyetçi Bangladeş tarih yorumlarının aksayan yönlerinin ortaya konmasında da yararlı olacaktır. Ulusun dışında, ulusa muhalefet edenler olarak damgalanmış Bangladeşlilerin mahvına yol açan eylemler nasıl ve hangi eller tarafından onaylanmıştır? Bangladeşlilerin çoğunu dışlayan bir yurttaşlık anlayışı, kültürel simgelerin yok edilmesi, siyasi muhalefetin bastırılması, hatta bazı grupların kitle katliamlarıyla ortadan kaldırılması bu eylemlerden yalnızca bazılarıdır.

Yeni bir entelektüel projenin başlangıcına tanık olmaktayız: Kimliklerin şekillendirilebilir olduğunu, toprak iddialarının geçiciliğini vurgulayan milliyetçilik ötesi bir Bangladeş tarihi yazılmaya başlanıyor. Bu proje 21. yüzyılda Bangladeş yurttaşı olmanın ne anlama geldiğini; yeni, çoğulcu, kapsayıcı ve demokratik bir yurttaşlık tanımını mümkün kılacaktır.

Teşekkür

Yorumları ve önerileri için B.K. Jahangir, Sirajul Islam, Meghna Guhathakurta, Amena Mohsin ve Ellen Bal ile 'Bangladesh at 25' Konferansı (Columbia Universitesi, New York, 5-7 Aralık 1996) katılımcılarına teşekkür ederim.

6. Afganistan'da Devlet Kurma Mücadelesi: Merkezileşme, Milliyetçilik ve Huzursuzluklar

GABRIELE RASULY-PALECZEK

Tıpkı komşusu öteki devletlerdeki gibi etno-dilsel, dinsel ve sosyo kültürel farklılıkların çok büyük, siyasetin çok dağınık olduğu Afganistan'da da 19. yüzyılın sonundan itibaren yöneticilerin öncelikli amacı idari denetimi ve birliği sağlayacak bir Afgan ulus-devleti yaratmak olmuştur. Ne var ki, ülkedeki çeşitli sosyo-politik kurumları bütünlüklü bir devlet mekanizması altında birleştirmek ve toplumun birbirinden çok farklı kesimlerini ortak bir kimlik altında toplamak için atılan sayısız adım başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

İdari ve hükmi yapının güçlendirilmesi ve devletin ulusal bir kimlik yaratma girişimleri her seferinde tersine işlemiş, bu yönde atılan her adım Afgan toplumunu oluşturan çeşitli sosyo-politik birimlerin yanı sıra, devletle toplum arasındaki kopukluk ve çekişmeleri daha da artırmıştır.[1] Yöneticiler denetim ve yetkilerini artırmak amacıyla sosyo-politik açıdan etkili gruplarla (ulema, Peştun kabile şefleri ve başka

1 Makalede kullanılan 'Afgan' kelimesinin, günümüz Afgan toplumunda 'Peştun' yerine kullanılan 'Afgan' kelimesiyle bir ilgisi yoktur. Afgan, Afganistan devletinin bir yurttaşı anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır.

yerel önderlerle) iktidarı paylaşmak için yapmış oldukları geçici antlaşmaları bozduklarında veya Afgan toplumuna yabancı olan yönetim ve ulus modellerini (1920'lerde Emir Emanullah Han'ın başlattığı modernleşme programı veya komünist rejim tarafından 1978'den 1992'ye kadar uygulanmış olan Sovyet sistemi) uygulamaya koyduklarında da devlet ile toplum arasındaki çatışmalar iyice yükselmiştir.

Ayrıca, Afgan devletinin iktidarı merkezileştirerek bir ulus inşa etme tarzı, Afgan toplumunun çeşitli kesimlerini farklı şekil ve derecelerde etkileyecek biçimde çelişkili ve eşitsiz yöntemler içermiştir. Bütün bu süreçler 1992 yılında Afganistan İslâm Devleti'nin kurulmasından ve onu izleyen iç savaştan sonra giderek artan büyük çatışmaların zeminini hazırlamıştır.

Bu makalede, ülkenin en büyük azınlık grubunu oluşturan Özbekler ve onların Afgan devletiyle ilişkileri üzerinden Afganistan'ın merkezileşmesi ve uluslaşmasında karşılaşılan sorunları ortaya koymaya, ayrıca Özbeklerin bu süreçte Afgan devletine karşı geliştirdikleri siyasi tepki ve stratejileri çözümlemeye çalışacağım.[2]

Konu üç ayrı boyutta ele alınacak: Birincisi, Afgan devletinin etkin bir devlet denetimi ve ulusal bütünlük sağlamak üzere güttüğü politikaların ortaya konması. İkincisi, Afgan devletinin uygulamaları karşısında Özbeklerin geliştirmiş oldukları somut siyasi eylem ve stratejilerin çözümlenmesi. Ve üçüncüsü, Peştunların egemen olduğu bir iktidar ve değerler sisteminde Özbeklerin kendilerini nasıl algıladıklarının ve kimliklerini nasıl kurduklarının değerlendirilmesi.

---

2 Afganistan'daki Özbeklerle ilgili tartışmaların önemli bir bölümü 1991 sonu ile 1992 başında Pakistan'da, Eylül 1991'de de Türkiye'de bulunan Özbek sığınmacılar arasında kendi yapmış olduğum alan çalışmasına dayanmaktadır. Afganistan'daki Özbek toplumunun şimdiki durumuyla ilgili kesin bilgilere sahip değilim, anlatılanların çoğu 1990'ların ortalarına dair konuları kapsamaktadır.

Bu nedenle, ağırlıklı olarak Afganistan'daki azınlık grupların kendileri aleyhine işleyen girişimler ve hak ihlalleri karşısında huzursuzluklarını nasıl ifade ettiklerine ve siyasi eylemlilikleri ile kimlik algılarını geliştirmeye çalışırlarken nasıl bir yol izlediklerine odaklanmaya çalışacağım. Bu bağlamda, çeşitli etno-dilsel azınlıkların kendiliklerinden bağımsız ulus devletler haline geldikleri Balkanlar'da veya eski Sovyetler Birliği'nin bağımsız yeni cumhuriyetlerinde görülen gelişmelerin tersine, Afganistan'daki azınlıklar için 'ulus-devletten kopma'nın ulaşılması gereken bir amaç olarak görülmemiş olması önemlidir. Aşağıdaki bölümlerde bunun nedenlerine de değinilecek.

Afgan Devleti'nin Ulus İnşa Etmek İçin İzlediği Politikalar

Yer kısıtı nedeniyle Afgan devleti, devletin özellikleri ve Afgan toplumuyla ilişkileri detaylı bir şekilde burada incelenmeyecek.[3] Devletle toplum arasındaki siyasi etkileşimin ve ülke yöneticilerinin 19. yüzyılın sonundan itibaren güçlü bir merkezi iktidar kurmak ve ulusal birliği yaratmak amacıyla güttükleri çeşitli ideolojilerin kısa bir anlatımıyla yetinilecek.

Ülkeyi yönetenlerin bu işe girişirlerken karşı karşıya kaldıkları sorunların daha iyi anlaşılabilmesi için Afgan toplumuyla ilgili bazı genel bilgilere değinmekte yarar var. Afganistan etno-dilsel ve dini ilişkiler ile sosyo-politik ör-

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. M.N. Shahrani, 'State Building and Social Fragmentation in Afghanistan: A Historical Perspective', A. Banuazizi ve M. Weiner, der., *The State, Religion and Ethnic Politics: Pakistan, Iran and Afghanistan* (Karaçi, 1987) içinde, s. 23-75; Shahrani, 'Afghanistan: State and Society in Retrospect', E.W. Anderson ve N. Hatch Dupree, der., *The Cultural Basis of Afghan Nationalism* (Londra ve New York, 1990) içinde, s. 41-50; S. Rasuly, *Politischer Strukturwandel in Afghanistan* (Frankurt am Main, 1993); Rasuly, *Die Politischen Eliten Afghanistans* (Frankfurt am Main, 1997).

gütlenme açısından olağanüstü farklılaşmış bir ülkedir. Peştun ve Farsi-Dari resmi dillerinin yanı sıra, ayrı dil ailelerine mensup kırk-elli kadar farklı dil ve diyalekt konuşan elli yedi ayrı etnik grup vardır.[4] Etno-dilsel grupların bazıları, Peştunlar, Tacikler, Özbekler ve Hazarlarda olduğu gibi, birkaç milyonluk nüfuslarıyla oldukça büyüktür. Bazılarıysa, birkaç yüz kişiden oluşan Ormurlar gibi çok küçüktür.[5] Grupların bölgesel dağılımları da oransızdır. Kuzey ve batı Afganistan'daki bazı bölgelerin nüfusu çok farklı etnik gruplardan oluşurken, ülkenin ortasındaki dağlık bölgeler ile doğu ve güney bölümleri etno-dilsel bakımdan aşağı yukarı türdeştir.[6] Dini bölünmeler de aynı şekilde karmaşıktır. Afganların büyük bölümünün Müslüman olmasına ve İslâm'ın bu nedenle ulusal birliği sağlayacak en temel güç olarak görülmesine karşın, ülkenin dini

---

4 E. Orywal, 'Erläuterung zur Verbreitungskarte' ve 'Die ethnischen Gruppen: Kurzcharakterisierung und ausgewählte Literatur zur Verbreitung', Orywal, der., *Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zur Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen* (Wiesbaden, 1986) içinde, s. 12, 18-73; J. Pstrusinska, *Afghanistan 1989 in Sociolinguistic Perspective* (Incidental Papers Series, no 7, *Central Asian Survey*, 1990), s. 3-17. 1970'lerde kısa bir süre için radyo programlarında Özbek ve Türkmence gibi bazı Türk dillerinde yayın yapılmasına izin verilmesi dışında, Afganistan'da konuşulan diğer diller, Sovyetlerin milletler politikasını izleyen komünist rejim tarafından ancak 1978 yılında tanınmış ve Özbekçe, Türkmence, Baluce ve Peşece'ye resmi statü verilmiştir. Afganistan'da konuşulan Farsça'ya Farsi veya Farsi-Dari, Farsça konuşanlara da bazen 'Farsivan' denilir. Taciklerin ana dilleri olarak konuştukları Farsça için Tacikçe terimi kullanılmıyor.

5 Demografik rakamlar şimdiye kadar kapsamlı bir nüfus sayımı yapılmadığı için kesin değildir. Yayımlanmış olanlarsa tahminlere dayandığı için büyük farklılıklar göstermektedir.

6 E. Orywal, 'Verbreitungskarte der ethnischen Gruppen Afghanistans', *TAVO-Blatt A*, cilt 8, sayı 6 (1983); Pstrusinska, *Afghanistan 1989*, s. 3-17. Her iki yazar da 1978 öncesindeki durumu ele almaktadır. Savaş birçok bölgede etnik dağılımı değiştirmiştir; örneğin kuzeydoğu ve orta Afganistan'daki Peştunların çoğunun yer değiştirdiği bilinmektedir; bkz. M. Sliwinski, *Afghanistan 1978-87: War, Demography and Society* (Incidental Papers Series, no 6, *Central Asian Survey*, 1988); Pstrusinka, *Afghanistan 1989*, s. 45.

yapısı türdeş değildir.[7] Ülkenin resmi dini Hanefilik, taraftarlarının ayrımcılığa uğradığı İmami ve İsmaili mezhepleriyle çatışma halindedir.[8]

Bununla birlikte, Afganistan halkı hem etnisite, dil ve din, hem de sosyo-politik yapıları itibariyle birbirlerinden ayırdedilebilir özelliklere sahip gruplardan oluşmaktadır. Peştunlar, Türkmenler ve bazı Özbek gruplarda kabile yapısı hâlâ önemli bir rol oynamaktadır.[9] Bu toplumlarda grup bağları, değişik ölçülerde de olsa ortak bir ataya sahip olmakla ve insanların geldiği soyları vurgulamakla sağlan-

---

7 W. Steul, 'Afghanistan - mit dem Islam zur Nation', A. Bucholz ve M. Geiling, der., *Im Namen Allahs: Der Islâm - eine Religion im Aufbrich?* (Frankfurt am Main, Berlin ve Viyena, 1980) içinde, s. 114; R. L. Canfield, 'Afghanistan's Social Identities in Crisis', J. P. Digard, der., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan* (Paris, 1988) içinde, s. 189, 194; A. Olesen, *Islam and Politics in Afghanistan* (Richmond, 1995).

8 O. Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan* (Cambridge, 1986), s. 30-54; Canfield, 'Afghanistan's Social Identities', s. 87; Rasuly, *Politischer Strukturwandel*, s. 165-97; E. Grötzbach, *Afghanistan: Eine geographische Landeskunde* (Darmstadt, 1990), s. 66.

9 Son zamanlarda 'kabile', 'kabileci' ve 'kabile halkı' gibi terimler üzerine yapılan eleştirilere rağmen bu kelimeyi kullanıyorum, çünkü Ortadağu'ya ilişkin sosyal antropoloji tartışmalarında –bazı eleştirileri haklı bulmama karşın– bu terimlerin Ortadoğu toplumlarını incelemede vazgeçilmez kategoriler olduğunu ileri süren yazarlara katılıyorum; bkz. R. Tapper, 'Introduction', R. Tapper, der., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* (Londra ve Kanberra, 1983) içinde; R. Tapper, 'Anthropologists, Historians and Tribespeaople', P. S. Khoury ve J. Kostiner, der., *Tribe and State Formation in the Middle East* (Londra ve New York, 1991) içinde; E. Gellner, 'The Tribal Society and its Enemies', in R. Tapper, *The Conflict of Tribe and State*; Gellner, 'Tribalism and the State in the Middle East', Khoury ve Kostiner, *Tribe and State Formation* içinde; W. Kraus, 'Islamische Stammesgesellschaft' (teksir, Viyena, 1998); D. F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, 2. baskı (Englewood Cliffs, NJ, 1981). Afganistan'da ve Ortadoğu'daki başka ülkelerde birçok grup kendini kabile olarak tanımlamaktadır, bu nedenle 'kabile' yok sayılamayacak kadar önemli bir kavramdır. Ayrıca, bu kadar önemli bir kavram olması ve insanların geldikleri soylara büyük önem vermelerinin yanı sıra, özgün bir dünya görüşü (Peştunvari) yaratmaları nedeniyle de, kabile toplulukları belirli bir köy veya bölgede oturanlardan çok daha yüksek bir toplumsal bağlılık geliştirmişlerdir; siyasi hareketlilik kapasiteleri de çok daha fazladır.

maktadır. Kabile yapısı özgün bir değerler sistemi ve dünya görüşünün oluşturulmasında ve hem bireyler arasındaki birliğin sağlanmasında, hem de bireysel ve ortak kimliklerin kurulup büyük ve birbirine bağlı sosyo-politik bütünlüklerin yaratılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Tüm kabilelerde, özellikle de Peştunlar arasında, güçlü bir kabile yapısı vardır. Peştunlar aynı soydan gelmeleriyle tanımlanan ilişkilerine ve Peştunvari davranışlara büyük önem verirler.[10] Tacikler, Hazarlar ve bazı Özbek gruplarda ise soya dayalı toplumsal örgütlenmeler ya önemini kaybetmiştir ya da hiç var olmamıştır. Onlarda birlik duygusu yaratan ve sosyo-politik etkileşimi sağlayan, belirli bir toplulukla bir arada oturuyor olmaktır. Kabile yapısına sahip toplumlarla karşılaştırıldıklarında bu grupların toplumsal bağları çok daha gevşek, büyük kitleleri harekete geçirme mekanizmaları ise yalnızca yöre insanlarını etkilemek dışında yok denecek kadar işlevsizdir. Dahası, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen pazar ekonomisinin etkisiyle eski soya dayalı ilişkilerin yerini giderek ticari ilişkiler almaya başlamıştır. Ayrıca, farklı dillere sahip halkların, ermiş ve sufi-pirler gibi din adamlarının vesayeti altında bir araya geldikleri çeşitli bağlar da sosyo-politik yapı üzerinde etkili olmuştur.[11]

---

10 Peştunvarilik –Peştun değerler sistemi– Peştun toplumunun davranış kalıpları ve geleneklerini kapsar; ayrıntılar için bkz. Steul, *Afghanistan*. Afganistan Özbekleri'nin kabile yapılarıyla ilgili bir çalışma için bkz. Rasuly-Paleczek, 'Ethnic Identiy versus Nationalism: The Uzbeks of Northeastern Afghanistan and the Afghan State', T. Atabaki ve J. O'Kane, der., *Post-Soviet Central Asia* (Londra, Leiden ve Amsterdam, 1998) içinde.

11 J.H. Grevemeyer, *Afghanistan: Sozialer Wandel und Staat im 20. Jahrhundert* (Berlin, 1987), s. 59-65. R.L. Canfield ('Ethnic, Regional and Sectarian Alignment in Afghanistan', A. Banuazizi ve M. Weiner, der., *The State, Religion and Ethnic Politics: Pakistan, Iran and Afghanistan* (Karaçi, 1987) içinde s. 77 ve devamı) üç tip sosyo-politik birlikten söz etmektedir: kabile toplumlar, köylü toplumlar ve farklı etno-dilsel gruplardan halkları birleştiren kurumlar.

Yukarda kısaca tanımlanan etnik, kültürel, dilsel ve dinsel farklılıklar ile özellikle Afganistan'ın dağlık bölgelerindeki coğrafi koşullar ve buralardaki modern altyapı eksikliği ülkenin uluslaşma çabalarının başarısız olmasının nedenleri olarak görülmektedir. Ben de bu etkenlerin önemini reddetmediğim halde, konuyu böyle ele almanın doğru olmadığını söyleyen M.N. Shahrani ile aynı düşüncedeyim. Coğrafi özellikler ile etnik, dinsel, dilsel farklılıklar tek başlarına siyasi merkezileşme ve ulusal birlik sağlayamamanın nedenleri olamaz. Shahrani'nin de öne sürdüğü gibi, devletin niteliği ve ülkenin tarihinde (siyasi ideolojisi, ekonomi politiği, aldığı desteğin yapısı gibi) oynadığı rol, ulus inşası sürecinde devlet içinde yer alanların özgün tutumları, güttükleri siyaset ve uygulamaları aynı derecede önem taşımaktadır.[12] Aşağıda bu konuları özetlemeye çalışacağım.

Afganistan'da köklü merkezileşme ve uluslaşma çabaları oldukça geç başlamış ve büyük ölçüde dış güçlerce, özellikle Orta Asya'da siyasi çıkarları olan İngiliz ve Ruslar tarafından kışkırtılmıştır. 1880 yılında Emir Abdurrahman Han'ın tahta çıkmasından sonra ve İngilizlerin mali desteğiyle sert, örgütlü bir merkezi devlet kurma çalışmalarına hız verilmiştir. Emirin komutası altında etkin ve sadık bir ordu kurulması, idari ve vergi düzeninin ülke çapına yayılması ve çeşitli etnik gruplarla kabilelerin önderlerinin siyasi güçlerini ellerinden almak ya da en azından siyasi etkilerini azaltmak için atılan adımlar, Emir Abdurrahman Han'ın ülkede sıkı bir devlet denetimi kurma gayretlerinin başlıca unsurları olmuştur.[13]

---

12 Shahrani, 'Afghanistan: State and Society', s. 42.

13 Aynı yer, s. 42, 44 ve devamı; Shahrani, 'State Building and Social Fragmentation', s. 39-53; Rasuly, *Politischer Strukturwandel*, s. 44 ve devamı; Mir Munshi Sultan Mohammed Khan, der., *The Life of Abdur Rahman, Amir of Afghanistan*, cilt 1 (yeni basım Karaçi, 1980)

Ne var ki, Emir egemenliğini kurarken ve hanedanlığı ile Afgan toplumunun çeşitli kesimlerinin liderleri arasındaki mevcut iktidar dengesini bozma girişimleri sırasında eşitsiz bir strateji uygulamıştır. Özbekler, Hazarlar ve Kâfirler (daha sonra bunlara Nuristanlılar denmiştir) gibi Peştun olmayan gruplara karşı çok sayıda askerî tedbir alınır ve bu gruplar tamamen etkisiz hale getirilirken, Peştunlara karşı çok daha yumuşak davranılmış, hatta merkezileşme politikalarında bu etnik gruba önemli roller verilmiştir. Peştun kabileleri vergi muafiyeti ve toprak tahsisi gibi çeşitli ayrıcalıklardan yararlanmışlar, ülkenin kuzeyi başta olmak üzere, Afganistan'ın farklı bölgelerine yerleştirilmişler ve merkezi devletin temsilcileri olarak kabul edilmişlerdir.[14] Emir Abdurrahman Han iktidarı ele geçirmek isteyen rakiplerini etkisizleştirip devletin temelini sağlamlaştırmış, yetkilerini genişletmiştir, ancak herkesi kapsayacak bir ideoloji olarak İslâmiyet'e sıkıca sarılmış olmasına karşın, ulusal birliği sağlamada başarılı olamamıştır.[15] Afgan toplumunun çeşitli kesimlerinin baskı altına alınması ve Peştunların devlet içindeki etkili konumları, Shahrani'nin de dediği gibi, 'kabile halklarında ve etnik gruplarda yabancılaşma ve teslimiyet yaratmış, bu da daha küçük cemaatlere dayalı iktidar yapılarının gelişmesine ve böylece insanların devlet erkiyle ilişkiye girmekten kaçınmalarına yol açmıştır. ... Peştunlar arasında başlayan tabakalaşma ve diğer gruplar aleyhine işleyen etnik eşitsizlikler giderek kurumlaşmıştır.'[16]

---

14 N. Tapper, 'Abd-al-Rahman's North-West Frontier: The Pashtun Colonisation of Afghan Turkestan', R. Tapper, der., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* (Londra ve Kanberra, 1983) içinde; E. Grötzbach, *Kulturgeographischer Wandel in Nordost-Afghanistan seit dem 19. Jahrhundert* (Meisenheim an Glan, 1972), s. 55 ve devamı, 67 ve devamı, 82, 94 ve devamı.

15 Bkz. Shahrani, 'Afghanistan: State and Society', s. 44 ve devamı; Olesen, *Islam and Politics*, s. 62 ve devamı.

16 Shahrani, 'Afghanistan: State and Society', s. 44 ve devamı.

Abdurrahman Han'ın merkezileşme politikası –sonraları 'iç emperyalizm', 'iç sömürgeleştirme' ya da 'Afganistan'ın Peştunlaştırılması' olarak adlandırılmıştır– çeşitli bölgelerin (örneğin, kuzey ve orta Afganistan'ın) nüfuslarında köklü değişimlere yol açmakla kalmamış, etnik grupların yeni siyasi sistemden tasfiyesini de beraberinde getirmiştir.[17] Bu gelişmelerin sonuçları uzun vadeli olmuş ve bilindiği gibi, etnik temelli çatışmalar ve iktidar mücadesi 1990'larda politikanın odağına oturarak günümüz Afgan toplumunun perişan durumunu hazırlamıştır.

Devletin merkezi üstünlüğü ilkesini yerleştiren Abdurrahman Han'dan sonra, ortak bir ulusal kimlik arama çabaları hız kazanmıştır. Babasının yerine geçen I. Habibullah onun devletin kurumsallaşması ve altyapı çalışmalarındaki başarılarını daha da ileriye götürmekle uğraşmış, Afganistan'ı ulusal bir devlete dönüştürme amacını ise Emir Emanullah Han (1919-28) gerçekleştirmiştir. El Afgani, Abduh ve Mahmud Tarzi gibi İslâmcı modernleşme yanlılarının dünya görüşlerinden etkilenen Emanullah Han, ulus devleti oluşturacak en uygun aracın modernleşme olduğuna karar vermiş; Afganistan'ı Avrupa'dakiler gibi modern bir devlete dönüştürerek, her çeşit ayrımcılığı ortadan kaldırarak, eşitlik, kardeşlik ve adalet ilkeleri temelinde yükselen bir toplum oluşturarak ulusal birliği sağlamayı ve halkın Afgan devletine bağlılığını güçlendirmeyi amaçlamıştır.[18]

---

17 Grevemeyer, *Afghanistan: Sozialer Wandel*, s. 39; Grötzbach, *Kulturgeographischer Wandel*, s. 65, 94 ve devamı.

18 Emanullah Han, Afgan kadınlarının kurtuluşundan ve tüm etnik ve dini gruplara eşit davranılmasından yana olmuştur. Afgan devletinin ilk anayasasında (1923) azınlık gruplara eşit haklar tanınması öngörülmüştür. Bkz. Rasuly, *Politscher Strukturwandel*, s. 70 ve devamı; Shahrani, 'Afghanistan: State and Society', s. 45. Anayasanın içeriğiyle ilgili olarak bkz. Rasuly, *Politischer Strukturwandel*, s. 165 ve devamı; G. Vercellin, 'Le Fait ethnique dans les politiques des états Iranien et Afghan', J.P. Digard, der., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan* (Paris, 1988) içinde s. 223.

Halkın büyük çoğunluğunun başlarda verdiği desteğe rağmen, Emanullah Han planlarını uygulamaya koyamamıştır. Ülkenin hızla modernleşmesi için insanların sosyokültürel yaşamlarına devletin doğrudan müdahalesi (örneğin, kadınların örtünmelerini yasaklama ve başlık parasını düşürme girişimleri), geniş yığınların başkaldırısına yol açmış, sonunda emir iktidardan düşmüştür. İzleyen çalkantılı yıllarda Kâbil'in kuzeyindeki Kohistan'dan gelen bir Tacik, Habibullah Kalahani (1928-29), iktidarı ele geçirerek kendisini yeni Afgan kralı ilan etmiştir. Ancak Kâbil'de Peştun olmayan bir yöneticinin bulunması, kendilerini ülkeyi yönetecek tek etnik grup olarak gören Peştun kabilelerini harekete geçirmiştir.[19] Peştunlar bir koalisyon kurarak Habibullah Kalahani'yi düşürmüşler yerine eski kraliyet ailesinden Nadir Han'ı kral olarak atamışlardır. Böylelikle, 1747'de kendisini Afganistan kralı tayin etmiş olan Abdali Peştun kabilesinin önderi Ahmed Şah'tan sonra, Peştunlar bir kez daha yönetimi ele geçirmişlerdir.

Nadir Han ve ondan sonra gelenler, yani Musahiban hanedanlığı (Nadir Han 1929-33, Zahir Şah 1933-73 ve Davud Han 1973-78), merkezileşme ve uluslaşma çabalarını artırmışlardır. Ancak, eski deneyimlerden ders alan Musahiban dönemi Afgan devleti, egemenliğinin gereklerini (vergiler, idari ve adli düzen, askere alma) en alt düzeyde gerçekleştirmeye çalışmış, ülkenin modernleşmesinde yalnızca altyapı çalışmalarına önem vererek yerel konulara doğrudan siyasi müdahalelerden kaçınmıştır.[20] Yerel seçkinlerin (Peştun kabile şefleri, ulemalar ve çeşitli grupların önderlerinin) etkin-

19 Afgan tarih yazımında Peştun egemenliğini görmek mümkün: Tarihi belgelerde Habibullah Kalahani kendi adıyla değil 'Su-taşıyıcısının Oğlu' olarak geçmektedir. İktidarda olduğu dönemin ayrıntıları için bkz. Rasuly, *Politischer Strukturwandel*, s. 76-86.

20 Aynı yer, s. 86-165.

liklerini bertaraf etmektense onları yerel halkla merkezi devleti birleştiren aracılar olarak görmüş ve devletin politikalarına doğrudan müdahale etmemeleri kaydıyla bu kişilere çeşitli idari görevler yüklemiştir.[21] Buna rağmen, Peştunlar Peştun olmayanlardan çok daha fazla etki ve ayrıcalık sahibi konumlarda olmaya devam etmişlerdir.

Musahiban hanedanlığının önemli siyasi odaklarından biri de ulusal birliği ve ortak bir ulusal kimliği pekiştirmek olmuştur. Onlardan önceki yöneticiler, örneğin Emir Abdurrahman Han, kapsayıcı ideolojilere, yani İslâmiyet'e (Hanefi Sünniliğe) önem vermiş; Emir Emanullah Han ise modernleşmeye ve 'Afganistan'ın tüm yurttaşlarının ortak özelliklerine dayanan' ulusal bir ideolojinin geliştirilmesine gayret etmiştir, ama ülkenin çok kültürlü, çok kavimli, çok dilli niteliği üzerinde hiç durmamışlardır. Musahiban ise kendi ulus inşası sürecinin itici gücü olarak milliyetçiliği öne sürmüştür. Tek bir Afgan ulusu ve ortak bir ulusal kimlik yaratma çabalarında Peştunların Afgan ulus devletinin kurucuları olduğunu açıkça dile getirmeden ama aslında ülkedeki Peştun toplumunun değer ve kültürü üzerine geliştirilmiş olan bir milliyetçilik kavramını öne çıkarmışlardır.[22]

Musahiban hanedanlığının modern Afgan devletini kurmak için yeni bir temel arama gayretleri, Farsça konuşan Afgan aydınlarının egemenliği karşısında Peştun edebiyatının ve kültürünün geliştirilmesini amaçlayan Peştunların entelektüel ve siyasi hareketlerini güçlendirme çabalarıyla

---

21 Grevemeyer, 'Afghanistan: Sozialer Wandel', s. 59-65, özellikle 60, 64; G. Rasuly-Paleczek, 'Beg, Moyzafid and Arbab: Das politische System der Chechka-Uzbeken und der Afghanische Zentralstaat', A. Gingrich, S. Haas, G. Rasuly-Paleczek ve T. Fillitz, der., *Culture, History and Power: Studies in Oriental Society: Festschrift for Prof. Dr. Walter Dostal on the Occasion of his 65th Anniversary* (Frankfurt am Main, 1993) içinde.

22 Shahrani, 'Afghanistan: State anda Society', s. 45.

aynı zamana rastlar.[23] Bununla birlikte, Peştunluğa dayalı milliyetçilik yalnızca gelişmekte olan Peştun aydın çevrelerinin talebi değildir. 1930'larda ve 1940'ların başlarında Afganistan'da ivme kazanmış olan Alman Nasyonal Sosyalizminin ideolojisinden de etkilenilmiştir. Afgan basınında 'pan-Afgancılık' yayılmaya başlamış, Afganlar 'Doğu'nun Aryanları', 'barbar halklar denizindeki' 'tek uygar millet' olarak tanımlanmıştır.[24]

Peştunculuk Afgan ulusal kimliğinin temeli olarak görülmekte ve bu tez eğitim sisteminde açıkça belirleyici bir rol oynamaktaydı. Afgan öğrencilerin tümüne Peştun dili zorunlu ders olarak verilmekte, resmi görevliler iletişim dili olarak bu dili kullanmaya zorlanmakta, Peştun dili böylece yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır.[25] Bu girişimler sayesinde hem Afgan toplumunda Peştun dilinin güçlendirilmesi, hem de günlük hayatta ve ticarette hâkim olan Farsça'nın yerini alması, dolayısıyla ilerde Afganistan'ın tek ulusal dili olması amaçlanmaktadır.[26]

Ulusun temelini Peştunların oluşturduğu konusu, Afgan

---

23 Rasuly, *Die politishen Eliten*, s. 137 ve devamı.Farsça, yaygın ve herkesçe kabul edilen ticaret dili olmasının yanı sıra, Peştun yöneticilerinin devlet ve idari işlerde kullandıkları dildir; bkz. E. Orywal, 'Etnische Identität: Konzept und Methode', Orywal, der., *Die ethnischen Gruppen Afghanistans. Fallstudien zur Gruppenidentität und Intergruppensbeziehungen* (Wiesbaden, 1986) içinde, s. 73-86; M. A. Miran, 'The Function of National Languages in Afghanistan' (Occasional Paper no. 11, Afghanistan Council of the Asia Society New York, 1997 içinde).

24 Rasuly, *Die politischen Eliten*, s. 136, 314; burada 'Afgan' kelimesi Peştunlar için kullanılıyor.

25 V. Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan* (Stanford, CA, 1969), s. 351, 371; Shahrani, 'State Building', s. 56.

26 Orywal, *Ethnische Identität*, s. 82; Shahrani, 'Afghanistan: State and Society', s. 45; Miran, *The Function of National Languages*, s. 5; O. Roy, 'Ethnies et appartenances politiques en Afghanistan', J.P. Digard, der., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan* (Paris, 1988) içinde, s. 203; Psustrinska, *Afghanistan 1989*, s. 25 ve devamı; N.A. Dvoryankov, 'The Development of Pushtu as the National and Literary Language of Afghanistan', *Central Asian Review*, cilt 14, sayı 3 (1966), s. 213 ve devamı; Rasuly, *Die politischen Eliten*, s.37.

merkezi devletinin ve izleyen gelişmelerin yalnızca Peştunların gayretlerinin sonucu olduğunu ileri süren ders kitaplarında ve tarihyazımında da işlenmiştir. Diğer etnik grupların ülkenin tarihine ve kültürüne yapmış oldukları katkılar ya küçümsenmekte ya da yok sayılmaktadır.[27]

Siyasi düzeyde söz konusu Peştunculuk devletin ekonomik, eğitim ve toplumsal politikalarında yansımaktadır. Peştun olmayan gruplar bürokrasi içinde Peştunlara, özellikle de kraliyet ailesinin bağlı olduğu Mohammadzai kabilesi üyelerine ayrılan üst düzey konumlara gelememektedirler.[28] Dahası, Peştun olmayanlar devletin kalkınma hamlelerinden de faydalanamamakta, altyapı yatırımları ve hizmetler (örneğin sulama kanallarının inşası, eğitim ve sağlık hizmetleri) özellikle Peştun yerleşim yerlerine götürülmektedir.[29]

Peştunların kayırılmaları 1960'lara, Musahiban hanedanının yeni bir anayasayla daha demokratik bir siyasi sistem kurmaya çalıştığı döneme kadar sürmüştür.[30] Ne var ki,

---

27 M.N. Shahrani, 'Ethnic Relations and Access to Resources in Northeast Badakshan', J.W. Anderson ve R.F. Strand, der., *Ethinc Processes and Intergroup Relations in Contemporary Afghanistan* (Occasional paper no. 14, Afghanistan Council of the Asia Society, New York, 1978) içinde, s. 21; Grevemeyer, 'Afghanistan: Sozialer Wandel', s. 145 ve devamı.

28 Shahrani, 'Afghanistan: Sate and Society', s. 45; D.C. Montgomery, 'The Uzbeks in Two States: Soviet and Afghan Policies towards an Ethnic Minority', W.O. McCagg ve B.D. Silver, der., *Soviet Asian Ethnic Frontiers* (New York, 1978) içinde, s. 161; L. W. Adamec, der., *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, cilt 1: *Badakshan Province and Northeastern Afghanistan* (Graz, 1972); L.W. Adamec, der., *Historical and Political Who's Who of Afghanistan* (Graz, 1975).

29 Uluslararası yardımlar sayesinde gerçekleştirilen kalkınma projelerinin tümü (Helmand, Nangarhar ve Paktia) Peştun yerleşim yerlerindedir; R. S. Newell, 'The Prospect for State Building in Afghanistan', A. Banuazizi ve M. Weiner, der., *The State, Religion and Ethnic Politics: Pakistan, Iran and Afghanistan* (Karaçi, 1987) içinde, s.112.

30 Bu, üniversite mezunu bir Tacik olan Dr. Muhammed Yusuf Han'ın 1964'te başbakan olarak atanması sayesinde yaşanan bir gelişmedir; bkz. Rasuly, *Die politischen Eliten*, s. 47 ve devamı.

uluslaşma girişimleri, özellikle de ulusal birlik duygusu yaratma çabaları pek başarılı olamamıştır. Abdurrahman Han'ın döneminde başlayan etnik grupların tasnifi giderek kurumlaşmış ve Peştun milliyetçiliği ulus inşa sürecine damgasını vurmuştur. Zaman zaman –özellikle de Muhammed Davud Han'ın 1953-63 arası başbakan, 1973-78 arasında da cumhurbaşkanı olarak ülkeyi yönettiği dönemde– Peştun milliyetçiliği ve 'Peştunistan sorunu', yani Afganistan ve Pakistan'da yaşayan tüm Peştunların ortak bir ülke kurma girişimleri Afgan devletinin başlıca meşguliyeti olmuştur.[31]

Peştunculuğa dayalı milliyetçilik ancak 1978 yılında komünist darbe ile Musahiban hanedanlığının devrilmesiyle çözülmüştür. Afganistan Komünist Partisi (PDPA), ki partiye Peştunlar hâkimdi, Afganistan'da yaşayan tüm etno-dilsel grupların eşit haklara sahip olmaları doğrultusunda politikalar gütmeye çalışmış, Sovyet milletler politikasını benimsemiştir.[32] Özbek, Türkmen, Baluç ve Peşe gibi azınlıkların dillerine resmi statü tanınarak, bu dillerde eğitim yapılmasına, radyo programları hazırlanmasına ve yayıncılığa olanak sağlanarak ve azınlıklara devlet ve PDPA yönetiminde üst konumlarda görevler verilerek, yeni rejime Peştun olmayan etnik grupların destek ve ilgileri çekilmeye çalışılmıştır.[33] Bununla birlikte, Sovyetler Birliği tarafından yo-

---

31 R. Tapper, 'Ethnicity, Order and Meaning in the Anthropology of Iran and Afghanistan', J.P. Digard, der., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan* (Paris, 1988) içinde, s. 25 ve devamı; Shahrani, 'State Building and Social Fragmentation', s. 58 ve devamı, 63 ve devamı.

32 E. Naby, 'The Ethnic Factor in Soviet-Afghan Relations', *Asian Survey*, cilt 20, sayı 3 (Mart 1980); E. Naby, 'The Uzbeks in Afghanistan', *Central Asian Survey*, cilt 3, sayı 1 (1984).

33 Roy, 'Ethnies et appartenances', s. 207 ve devamı; Naby, 'The Ethnic Factor', s. 237, 241 ve devamı, 244-9; Naby, 'The Uzbeks in Afghanistan', s. 3, 14, 17; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', s. 162; Pstrusinska, *Afghanistan 1989*, s. 51 ve devamı; Grötzbach, *Afghanistan: Eine geographische Landeskunde*, s. 67.

günlukla desteklenen tüm bu girişimlere karşın, başarılı olunamamıştır.

Komünist rejime muhalefet eden çeşitli Mücahit gruplar –çeşitli etnik, dilsel, dinsel ve bölgesel gruplardan destek görmelerine rağmen– genellikle etnik kökenleri vurgulamaktan kaçınmışlardır. Tersine, İslâm Ümmeti'nin birliğini savunmuşlar, hatta bazen Sünni ve Şii Müslümanlar arasında köprü olmaya çalışarak yazılı ve sözlü iletişimlerinde yalnızca iki resmi dili –Farsi-Dari ve Peştun dillerini– kullanmaya başlamışlardır.[34]

Nisan 1992 tarihinde komünist rejimin yerine kurulan Afganistan İslâm Devleti yöneticileri de –en azından başlarda– İslâm cemaatinin birliğini savunmuşlardır.[35] Aynı zamanda, etno-dilsel ya da dini bağlılıklar nedeniyle yapılan bütün ayrımcılık biçimlerinin sona erdirilmesi amaçlanmıştır. 30 Haziran 1992 tarihinde cumhurbaşkanlığı görevine gelen Profesör Burhanuddin Rabbani yaptığı konuşmada bu amaçların her ikisine de değinmiştir: 'Hükümet artık bir partinin, belirli bir etnik grubun ya da birkaç kişinin sahipliğinde değildir. Yürekli, cesur ve kahraman Afgan milletinindir. İslâmiyet; siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel hür idareyi halkın meşru hakkı olarak görür; her ne ad ve etiket altında olursa olsun tüm baskı ve istibdat çeşitlerini redde-

---

34 Roy, 'Ethnies et appartenances', s. 206 ve devamı; O. Roy, 'Ethnic Identity and Political Expression in Northern Afghanistan', J.A. Gross, der., *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Durham ve Londra, 1992) içinde, s. 83 ve devamı. Mücahitlerin Türkçe dilleri kullanmalarıyla ilgili olarak, Naby ('The Ethinc Factor', s. 246), 1979 yazından itibaren bazı direnişçi grupların radyo programlarını Türkçe dillerde yayımladıklarını söylemektedir. Roy ('Ethnic Identity', s. 84) ise Cemaati İslâmî'nin Özbek mollaları vaazlarını Özbekçe vermeleri konusunda desteklediklerine dikkat çekmektedir. Farsi-Dari dilinde, Cemaati İslâmî ve Hizbi İslâmî tarafından yayımlanan bazı Mücahit yayınlar Arap harfleriyle yazılmış Özbekçe makalelere yer vermektedir; bu gözlemler 1991-2 'de Pakistan'da yaptığım alan çalışmasına dayanıyor.

35 Rusly, *Die politischen Eliten*, s. 276, 281.

der. İslâmî devletin hükümeti Allah'ın eşitliği ve adaletini gözetir. Irkçı, etnik, kabileci ya da dilsel bağlamda herhangi bir ayrıcalık yapmaz, ayrımcılık gütmez. Egemenliğin tek ölçütü halkın dindarlığı ve Allah bilincidir. İslâm devletinde tüm etnik gruplar siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel haklardan tam yararlanacaktır. İktidarın tekelleşmesi ve bir zümre elinde olması söz konusu değildir.'[36]

Ulusal birliğin ve eşitliğin vurgulanmasına karşın, iktidar için çekişen çeşitli çevreler kısa bir süre geçmeden, makalenin yazıldığı dönemde de devam etmekte olan bir savaşa tutuşmuşlardır. Rabbani Gülbeddin Hikmetyar ile Taliban ve General Dostum ile Hizbi Vahdet gibi siyasi hizipler arasında gidip gelen koalisyonlarla yürütülen bu iç savaşta etnisite siyasi bir araç olarak kullanılmıştır.[37] Tarafların tümü, savaşıyor olmalarını ve 1994'ten beri yapılan çeşitli barış görüşmelerindeki uzlaşmaz tavırlarını temsilcisi oldukları kesimlerin haklarını savunduklarını ileri sürerek meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Siyasetçiler kendi kişisel amaçlarına ulaşmak için etnik köken konusunun ve etnik grupların konumlarının siyasi olarak tanınması taleplerini sıkça dile getirmektedirler. Sıradan Afgan yurttaşları arasında da, henüz yüksek düzeyde olmasa da, etnik kökenlere dayalı siyasi temsil konusu giderek önem kazanmaktadır. Ama aslında Afganlılar için hayatta kalmak ve yirmi yıl süren savaş ve iç savaş sonrasında barış içinde yaşamak diğer siyasi amaçlardan önde gelmektedir.

Ortak bir ulusal kimlik fikrini yaymak için girişilen tüm

---

36 B. Rabbani, 'Afghanistan Islâm Devleti Cumhurbaşkanı'nın Ulusa Seslenişi', radyo ve TV konuşması, 30 Haziran 1992, Rasuly, *Die politischen Eliten*, s. 281 ve devamında yer verilmiştir.

37 A. Fânge, 'Afghanistan after April 1992: A Struggle for State and Ethnicity', *Central Asian Survey*, cilt 14, sayı 1 (1995); Roy, 'Ethnic Identity'; K. Berg Harpviken, 'Political Mobilization among the Hazara of Afghanistan, 1978-1992' (Oslo Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü doktora tezi, 1995).

çabalara karşın, devlet destekli milliyetçilik ülkenin ne Peştun ne de Peştun olmayan halklarından destek görmüştür. Peştunlar, özellikle de kabileler, siyasi ve askerî açıdan zayıflatılmış olsalar da, devletten gelecek herhangi bir müdahaleyi siyasi özerklikleri açısından tehdit olarak gördükleri için devlet politikalarının tümüne düşmanca yaklaşmaktadırlar. Ayrıca, Peştun milliyetçileri uluslaşma sürecini kentli Fars kültüründen özgün Peştun kültürüne geçişi sağlayacak bir nitelikte görmemişlerdir.

Peştun olmayan Afganların büyük bölümü ise Peştunculuğa dayalı kimlik kavramını, hem içerik olarak hem de Afgan devletiyle ilişkileri nedeniyle reddetmiştir. Çünkü hem Peştun grupların lehine işleyen ekonomik, eğitim ve sosyal politikalardan yeterli pay alamamaktadırlar, hem de neredeyse tümü Peştunlara ayrılmış olan devlet bürokrasisi içindeki önemli görevlerden dışlanmışlardır.[38]

Bütün bunlar nedeniyle Afganistan halkının 'Afgan' kelimesini resmi kullanımdakinin tersine, Afgan yurttaşlarının tümüyle değil, yalnızca Peştunlar ile ilişkilendirmesi hiç de şaşırtıcı değildir.[39] Dahası, yaygın anlayışa göre ve Orywal'ın da belirttiği gibi, 'Afgan' iç sömürgeleştirme gibi tarihsel bir olguya ve dolayısıyla ülkenin tüm yurttaşlarına eşit fırsat tanınmamış olmasına işaret etmektedir.[40]

Toparlayacak olursak, Afganistan'da ulusal birlik duygu-

---

38 Shahrani, 'Afghanistan: State and Society', s. 45; Adamec, *Historical and Political Gazetteer and Historical and Political Who's Who*.

39 'Afgan' ve 'Peştun' kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılması konusunda bkz. R. Tapper, 'Ethnicity, Order and Meaning', s. 239; Vercellin, 'Le Fait ethnique', s. 222, 224; Psustrinska, *Afghanistan 1989*, s. 27. 'Afgan' kelimesinin resmi anlamı için Montgomery ('The Uzbeks in Two States', s. 161) şöyle söylüyor: 1965 Anayasası yurttaşların etnik niteliklerine yer vermez; "Afgan ulusu yasaların belirlediği çerçevede yurttaşlık haklarına sahip bireylerden oluşmuştur ve Afgan kelimesi bu nitelikteki herkesi kapsar"; ayrıca bkz. Vercellin, 'Le Fait ethnique', s. 223.

40 Orywal, 'Ethnische Identität', s. 81.

sunun gelişmesini engelleyen ve insanların devlet destekli Afgan ulus modelini reddetmelerine yol açan, var olan iktidar ilişkileridir. Bunun yanı sıra, Peştunculuk vurgusu ve bunun sonucunda Peştun olmayanların ayrımcılığa uğramaları devletin ve kurumlarının topluma nüfuz edememesine yol açmaktadır.

Bununla birlikte, ülkenin ulusal kimliğini ve bireyler ile çeşitli toplumsal grupların birlikteliğini gösteren bir çerçeveyi Afgan devletinden başka neyin yaratıp sağlayabileceği sorusu da ortadadır.

Afgan Toplumunda Kimlik İnşası

Afganlar ve araştırmacılar Afgan kimliğinin ve ulusal birliğinin yaratılması konusunda farklı görüşler öne sürmekteler. Barth, Tapper, Orywal, Canfield ve başka birçokları, ortak kimliğin hem durumsal ve kavramsal bağlamda oldukça esnek, hem de Afgan devletinin politikalarından etkilenmiş olduğunu göstermişlerdir.[41]

Canfield, Afganistan'da kimliklerin çeşitli gruplarla ilişkili olarak belirlendiğini ileri sürüyor. Ona göre, vatan kelimesi bölgesel gruplamalar; kavim kelimesi aynı soydan gelen çeşitli gruplar; mezhep ise İslâm'ın farklı kesimleri için kullanılmaktadır; ayrıca kendilerini hampir veya tarikat üyesi olarak adlandıran 'ermişler'in izleyicileri vardır.'[42] Kavim, vatan ve mezhep terimleri Afganistan'daki çeşitli kimliklerin teme-

---

41 Bkz. F. Barth, 'Introduction', Barth, der., *Ethnic Gruops and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference* (Bergen, Oslo ve Londra, 1969) içinde; F. Barth, 'Enduring and Emerging Isues in the Analysis of Ethnicity', Vermeulen ve C. Grovers, der., *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* (Amesterdam, 1994) içinde; R. Tapper, 'Ethnicity, Order and Meaning'; Orywal, 'Ethnische Identität'; Canfield, 'Afghanistan's Social Identities'. Aşağıda Özbekler konusu ele alınırken bu esere değinilecek.

42 Canfield, 'Afghanistan's Social Identities', s. 186.

lini oluşturmaktadır. 'Bu terimlerin üçü de farklı derecelerde olmak üzere bazı belirsizlikler taşır'.[43] Mezhep, Afganistan'da bulunan üç İslâmî koldan –Sünniler, Oniki İmam Şiileri ve İsmaili Şiiler– birine bağlılığı bildirir.[44] Mezhep kadar kesin olmayan vatan ise oldukça geniş bir anlama sahiptir; 'hem mekânı (köy, vadi, mahalle, kent, bölge, ulus ...) hem zamanı (doğum yeri, o sırada oturulan yer) kapsayan bir çerçeveyi gösterir. Çoğu insan için vatan kimliği çok güçlüdür; hatta göçerler bile kendilerini diğer bölgelerin göçer kabileleriyle değil, kendi vatanlarıyla (kışın oturdukları yerle) ve birlikte göçtükleri insanlarla kimliklendirirler.'[45] Bununla birlikte, Afganların (ve araştırmacıların) toplumsal grup ve kimlikleri tanımlamak için çoğunlukla kullandıkları kelime 'kavim'dir.[46] Kavmin çeşitli anlamları vardır ve toplumsal gruplar bağlı oldukları kavimlerle tarif edilirler. 'Etnik grup' ve 'kabile' çağrışımları olduğu kadar, daha geniş veya daha dar anlamlarda da kullanılır: 'Kavim, 'ulus' olabileceği gibi, soyun aileye kadar inen alt bölümlerini, dilsel, bölgesel ve mesleki grupları, kesimleri ve tabakaları da anlatabilmektedir. ... Aslında daha çok dil ve/veya kabile kimliğine işaret eder.'[47] Canfield'e göre 'aynı atadan gelen insanlar kadar, aynı

---

43 R. Tapper, 'Ethnicity, Order and Meaning', s. 26.

44 Canfield, 'Afghanistan's Social Identities', s. 187.

45 R. Tapper, 'Ethnicity, Order and Meaning', s. 27.

46 Aynı yer.

47 Aynı yer. Ayrıca bkz. Roy, 'Ethnies et appartenances', s. 201 ve devamı; Roy, 'Ethnic Identitiy', s. 75 ve devamı; R. L. Canfield 'Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignment in the Hindu Kush', *Anthropological Papers*, cilt 50 (Ann Arbor, MI: Museum of Anthropology, University of Michigan, 1973) içinde, s. 34 ve devamı; Canfiled, 'Afghanistan's Social Identities', s. 185 ve devamı; R. Tapper, 'Ehnicity, Order and Meaning' ss 25 ve devamı; Orywal, 'Ethnische Identität', s. 78 ve devamı; P. Centlivres ve M. Centlivres-Demond, 'Pratiques quotidiennes et usages politiques des termes ethniques dans l'Afghanistan du nordest', J. P. Digand, der., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan* (Paris, 1988) içinde, s. 239 ve devamı.

soydan olmayan ama birlikte hareket edip maddi hayatı paylaşan insanlar da aynı kavimden sayılabilmektedir. Baba tarafından akraba olanlar, evlilik yoluyla grup içine alınmış kişiler de aynı kavimden olabilmektedirler. Birbirleriyle dost olan aileler de yine karşılıklı evlilikler yoluyla akrabalık kurduklarında aynı şey söz konusudur. Buna karşılık, kavim, gerçek akraba olup da artık grupla ilişkisi kalmamış insanları dışlayacak şekilde sınırlanabilmektedir.'[48] Aslında kavim, 'dayanışma içinde olan bir birlik' anlamına gelmektedir. Yine Canfield'in dediği gibi, 'kavim' kelimesinin esas anlamı baba tarafından akraba olan, ortak bir toprağı paylaşan ve yakın toplumsal ilişkileri bulunan insanların topluluğudur. Kavram olarak bir toplumsal dayanışma grubuna işaret eder. Kavim üyeleri, yerel kullanımda, aynı kavimden gelen insanlardır. Bunlar aynı gruba dahildirler; grubun dışındakiler başka kavme aittirler. Aynı kavimden insanlar aynı toprakta oturmalıdırlar. Gerektiğinde işbirliği yapmalıdırlar; siyasi konularda birlikte hareket etmeli; din birliğine sahip olmalıdırlar. Dini bayramlar bir arada kutlanır, birlikte namaz kılınıp birlikte vaaz dinlenir, din kitapları okunur. Yani, kavim üyeleri aynı toprağı ve toplumsal ilişkileri paylaşan bir gruptur; akrabalık ilişkileri, siyasi tavırları ve dinsel inanç ve törenleri bağlamında birlikte hareket eden bir topluluktur.'[49] Centlivres de kavmin 'ortak köklere, kültürel birliğe ve kimliğe işaret ettiğini' söylemektedir: 'kavimleri birbirinden ayırdeden özellikler ise dilleri, giyimleri, görenekleri, davranışları ve insanlarının fizik yapılarıdır.'[50]

Roy'un tanımında da ortaya konduğu gibi, insanları birbirine bağlayan ortak ata ve ortak toprağın yanı sıra, kavim

48 Canfield, 'Faction and Conversion', s. 34 ve devamı.

49 Aynı yer, s. 34.

50 P. Centlivres, R. Tapper, 'Ethnicity, Order and Meaning', s. 27'de yapılan alıntı.

üyeliğini belirleyen asıl konu, herkesin dayanışma içinde hareket ediyor olmasıdır: 'Kavim, dayanışma bağları olan toplumsal bir gruba işaret eder. Bu, geniş bir aile, bir kabile, mesleki bir grup ya da bir köy olabilir. Kavim akrabalık temeline ve hamilik ilişkilerine dayanır; etnik bir gruptan öte, öncelikle üyelerini devletin ve diğer kavimlerin müdahalelerinden koruyan bir dayanışma grubudur, ancak aynı zamanda belirli bir yöredeki üstünlüğü ele geçirmeye çalışanlar arasında yaşanan bir iç rekabetin de sahnesidir.'[51]

Kavim teriminin bu şekilde geniş bir anlama sahip olması, farklı etnik ve dilsel kökenden bireylerin aynı gruba dahil olmalarını, etnik grupların aynı köyde oturup birbirlerini aynı kavimden, yani tek bir dayanışma biriminden saymalarını mümkün kılmaktadır. Duruma bağlı olarak, yani, yakın akraba, bir köy, bir etnik grup, bir mezhep ya da aynı dili konuşan bir grup olmalarına göre, kavmi oluşturan bireylerin sayısı değişebilmektedir. Dolayısıyla kavim, 'kimlik belirleme çabaları açısından hayli belirsiz ve esnek bir kavramdır'.[52] Canfiled'e göre de, 'aslında 'kavim' kelimesi somut toplumsal bir örüntüden çok, yerel bağlamda anlaşılabilecek yapısal bir kategoridir. Yani, güncel toplumsal durumlara kolaylıkla uyarlanabilecek bir kavramdır: Bazen akrabalık ilişkilerini ve derecelerini öne çıkarmakta, bazen de bunları reddetmekte kullanılabilmektedir.'[53]

Afgan devletinin tüm merkezileşme ve bir ulus inşa etme çabalarına karşın, kendilerini kavim olarak tanımlayan gruplar hâlâ Afganistan'daki en temel sosyo-politik birliktelikliklerdir. Kavmin bir dayanışma birimi ve bireyler, gruplar

---

51 Roy, 'Ethnic Identity', s. 75 ve devamı.

52 R. Tapper, 'Ethnicity, Order and Meaning', s. 27.

53 Canfield, 'Faction and Conversion', s. 34; ayrıntılar için bkz. Canfield, 'Afghanistan's Social Identity', s. 185, 194; Rasuly-Paleczek, 'Ethnic Identity versus Nationalism', s. 213 ve devamı.

ve devlet arasındaki etkileşimi sağlayan sosyo-politik bir çerçeve olması, özellikle siyasi bunalım dönemlerinde daha da önem kazanmaktadır. Ülkenin yakın siyasi tarihinin de gösterdiği gibi, siyasi idelolojiler ile kurumlar insanların birlikte hareket etmelerinde pek önemli bir rol oynamamaktadır.[54] Bu durum 1978 darbesiyle iyice ortaya çıkmıştır. Afganistan Komünist Partisi ve de mücahit gruplar saflarını kendi kavimlerinden adamlarla beslemişlerdir.[55]

Bununla birlikte, 1970'lerden itibaren ulusalcı politikaların yerel düzeyde daha etkili olmaya, sosyo-politik ve ekonomik durumun etnik ilişkiler üzerinden yorumlanmaya başlamasıyla, Türk kökenli halklar ile Hazarlar arasında Peştunların egemenliğindeki devlet tarafından baskılandıkları ve dışlandıkları giderek daha fazla fark edilmiş, kavim kelimesinin anlamı da bazı değişikliklere uğrayarak, yerel ve etnik ve/veya dini bağları da aşarak daha büyük toplulukları kapsar hale gelmiştir. Roy'un işaret ettiği gibi, 'kavim ilişkisi yerel düzeyde etnik ilişkiden daha fazla bir role sahiptir. Ancak kavim, ülke çapında siyasi oyunlara girildiğinde yerel kavimlerin kendilerini daha geniş etnik bağlar üzerinden ifade etmelerine de hizmet eder'.[56] Böyle olduğunda bazı olaylarla durumlar (örneğin, General Dostum ve Özbek militanlarının Nisan 1992'de komünist rejimin yıkılmasına katılmaları gibi) etnik bilincin artmasında ve hatta ulusalcı bir hareketin gelişmesinde hızlandırıcı bir etkiye sahip olmaktadır.

Aşağıda, kuzeydoğu Afganistan'da yaşayan Özbeklerle Afgan devleti arasındaki etkileşime ve ulus inşası sürecinde ortaya çıkan bazı huzursuzluklara, Afganların buna karşı

54 Bkz. Roy, *Islam and Resistance* ve 'Ethnic Identity'.

55 Roy, 'Ethnic Identity'.

56 Aynı yer, s. 76.

geliştirdikleri tepkilere değinmek üzere, örnek olarak, Özbeklerin kimlik arayışlarını ve kendilerini algılayış biçimlerini ele alacağım.

Afganistan'daki Özbekler

Özbeklerle Afgan devleti arasındaki ilişkilere geçmeden önce, kısaca Afganistan'da yaşayan Özbeklere değinelim.

Afganistan nüfusunu oluşturan çok sayıda etno-dilsel grup içinde Özbekler en büyük grubu oluşturmaktadır. 1970'lerin sonunda 10 veya 20 milyon olarak tahmin edilen ülke nüfusunun kabaca yüzde onunu oluşturan Özbeklerin sayısı 750.000 ile 1.649.000 arasında tahmin edilmekteydi.[57] Diğer büyük grupları Peştunlar (%39), Tacikler (%26) ve Hazarlar (%10) oluşturmaktaydı.[58] Dolayısıyla o dönemde Özbekler hem Afganistan'daki en büyük Türkçe konuşan topluluktu, hem de Peştun ve Fars dili konuşan gruplardan sonra gelen en büyük üçüncü etno-dilsel azınlıktı.[59] Ne var ki, savaş nedeniyle yaşanan kitlesel göçler ve yerinden olmalar hem etnik grupların oranlarını hem de ülkenin belirli bölgelerinde oturan etnik grupların dağılımını

---

57 Diğer etno-dilsel gruplar gibi, Özbekler için de rakamlar oldukça güvenilmezdir. Bkz. Orywal, 'Die ethnischen Gruppen', s. 23 ve s. 70'deki Tablo A; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', s. 145, 170, not 1; Grötzbach, *Afghanistan: Eine geographische Landeskunde*, Tablo 1, s. 375, Tablo 5, s. 381; Sliwinski, *Afghanistan 1978-87*; M. N. Shahrani, 'Afghanistan's Muhajirin (Muslim 'Refugee-Warriors') in Pakistan: Politics of Mistrust and Distrust of Politics' (UNU/WIDER için yazılan makale. 'Trust and the Refugee Experience' Atölye çalışması, Bergen, 11- 13 Haziran 1992) içinde aktarılıyor, s. 21, not 13. PDPA rejiminin rakamlarına göre Afganistan'da yaklaşık 3 milyon Özbek yaşamaktadır; Pstrusinka, *Afghanistan 1989*, s. 51.

58 Sliwinski, *Afghanistan 1978-87*, aktaran Shahrani, 'Afghanistan's Muhajirin', s. 21, not 13.

59 Grötzbach, *Afghanistan: Eine geographische Landeskunde*, s. 73; Pstrusinska, *Afghanistan 1989*, s. 3-17; Naby, 'The Ethnic Factor', s. 242, 'The Uzbeks in Afghanistan', s. 1 ve devamı.

1980'lerden itibaren büyük ölçüde değiştirmiştir.[60] Günümüzde, somut bilgi olmamasına karşın Özbeklerin Afgan nüfusunun %14'ünü oluşturduğu tahmin edilmektedir (Peştunlar %22, Tacikler %34 ve Hazarlar %14).[61]

Afganistan'da yaşayanların çoğu gibi Özbekler de Sünni Müslümanlığın Hanefi kolundandır. Asıl yerleşim bölgeleri kuzey Afganistan'dır; Fariyab, Jozjan, Balkh, Samangan, Kunduz ve Baghlan gibi kentlerde nüfusun çoğunluğunu oluşturmakta, başlıcaları Tacik, Peştun, Türkmen ve Araplar olan diğer etnik gruplarla birlikte yaşamaktadırlar.[62] Kâbil, Kandahar, Heart ve Laskargah gibi kentlerde ise, Emir Abdurrahman'ın sınırdışı etme politikalarına karşı gelerek çıkardıkları 1888 isyanında yenilmelerinden sonra veya yakın zamanlarda işgücü göçü nedeniyle yerleşmiş küçük Özbek gruplar bulunmaktadır.[63]

Afgan halkları tarafından Türkçe konuştukları için uyumlu bir grup olarak tanınsalar da, Afganistan'daki Özbekler türdeş bir toplum değildir. Son birkaç yüzyıldır bölgedeki önemli nüfus değişimlerine yol açmış olaylar nedeniyle, Af-

---

60 Afganistan dışında yaşayan en büyük sığınmacı grup Peştunlardır. Pakistan'daki Afgan sığınmacıların %80-85'i Peştun, %6'sı Tacik ve %1'i Türkmendir. Özbek ve Hazarların oranı ise %1'in altındadır. Bkz. Sliwinski, *Afghanistan 1978-87*, aktaran Shahrani, 'Afghanistan's Muhajirin', s. 21, not 13.

61 Aynı yer, s. 21. Şimdiki durumla ilgili herhangi bir veri bulunmamaktadır.

62 Psustrinska, *Afghanistan 1989*, s. 3-17; Orywal, 'Die ethnischen Gruppen', s. 23 ve devamı; Grötzbach, *Afghanistan: Eine geographische Landeskunde*, s. 68, 74; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', s. 159 ve devamı; Naby, 'The Uzbeks in Afghanistan', s. 3; G. Jarring, 'On the Distribution of Turk Tribes in Afghanistan: An Attempt at a Preliminary Classification', *Lunds Universistets Arsskrift NF Avd a*, cilt 35, no 4 (Lund ve Leipzig, 1939).

63 D. Ballard, E. Grötzbach, der., *Aktuelle Probleme der Regionalentwicklung und Stadgeographie Afghanistans* (Meisenheim am Glan, 1976) içinde, s. 211, 200 ve devamı; Naby, 'The Uzbeks in Afghanistan', s. 3, not 11; R. Tapper, 'Ethnicity and Class: Dimensions of Intergroup Conflict in North-Central Afghanistan', M.N. Shahrani ve R.L. Canfield, der., *Revolutions and Rebellions in Afghanistan: Anthropological Perspectives* (Berkeley, CA, 1984) içinde, s. 237; Orywal, 'Die ethnischen Gruppen', s. 23 ve devamı.

ganistan'daki Özbek toplumu birlik oluşturamamış, dolayısıyla Özbek ulusunu kuramamış birkaç farklı gruptan meydana gelmiştir. Bu grupların sosyo-politik düzenleri ve siyasi yapıları arasında büyük farklar vardır.

Shalinsky'e göre Afgan Özbekleri şu üç gruptan meydana gelmektedir.[64] İlk grup ataları Şeyhbani Han'ın kuzey Afganistan'ı işgalinden sonra, 16. yüzyıl başlarında Afganistan'a göçmüş olan Özbeklerdir. Bu grup 19. yüzyılda Afgan devleti tarafından ilhak edilene kadar her biri güçlü siyasi yapılara sahip çeşitli hanedanlıklar altında yaşamışlardır.[65]

İkinci grup 19. yüzyıl sonu ile 1917 Rus Devrimi'ne kadarki dönemde, çarlık Rusyası'nın Orta Asya emirliklerini işgalinden sonra artan siyasi ve ekonomik baskılar yüzünden Afganistan'a sığınanlardan oluşmaktadır. Üçüncü grupsa ataları 1917 ile 1930'lar arasında Orta Asya direniş grubunun (Basmacı) çökmesi ve Orta Asya'nın Sovyetleştirilmesi nedeniyle ülkeye kaçmış olanlardır. Bu gruplar da türdeş değildir; çeşitli sosyo-ekonomik gruplardan ve farklı dillere sahip insanlardan oluşmaktadır. Özbekçe konuşan, kabile ilişkilerini sürdüren ve Afganistan'da bulunan diğer Özbek kabilelerine benzer özellikler gösteren, göçer, yarı göçer veya çiftçilik geçmişleri olan bu gruplar ya Afganistan'da daha önce var olan Özbek köylerine yerleşmişler ya da kendi yerleşim yerlerini kurmuşlardır.[66] Öte yandan bu grup içinde Fergana vadisinden olup kent kökenli ve iki dil

---

64 Bkz. A. C. Shalinsky, 'History as Self-Image: The Case of Central Asian Emigrés in Afghanistan', *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, cilt 3 sayı 2 (1979), s. 9-14.

65 Bkz. J. L. Lee, *The Ancient Supremacy: Bukhara, Afghanistan and the Battle for Balkh, 1731-1901* (Leiden, Köln ve New York, 1996); Montgomery, 'The Uzbeks of Afghanistan', s. 100.

66 Örneğin Basmacı hareketinin önderi İbrahim Bey kabilesi kuzey Afganistan'da kendi köylerini kurmuşlardır. Bkz. Shalinsky, 'History as Self-Image', s. 13; Naby, 'The Uzbeks in Afghanistan', s. 10.

konuşan (Özbekçe ve Tacikçe) insanlar da bulunmaktadır; bunlar İmam Saheb, Kunduz ve Hanaba gibi sınır kentlerine yerleşmişler ve örneğin Kunduz'da, Audrey Shalinsky'nin araştırma yaptığı Kasani Mahallesi gibi, kendi mahallelerini kurmuşlardır.[67]

Söz konusu altgruplama aslında ilk bakışta görüldüğü kadar net değildir. Öncelikle, Özbekler arasında kimlik ve sosyo-politik ilişki açısından Vatini (yerli halk) veya Asli (ilk, eski Özbekler) olarak bilinenlerle Muhacir (sığınmacı), Narg-e Bet (öteki yakadan) veya Yengi Geldi (yeni gelenler) denilenler arasında ayrım yapılmaktadır.[68] Bu durum özellikle daha belirsiz bir kategori olan Muhacirler için geçerlidir. Vatani ve Asli terimleri genellikle 16. yüzyılda ülkeye göçenlerin torunları için kullanılmaktadır. Oysa Muhacir, Narg-e Bet ve Yengi Geldi Afganistan'a 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında gelenler, yani Shalinsky'nin ikinci ve üçüncü grupları için söylenmektedir.

Vatani Özbekler yüzyıllardır Afganistan'da yaşamalarına karşın kimlik, farkındalık ve dil bakımından bir birlik oluşturmamaktadırlar.[69] Örneğin, ülkenin kuzeydoğusunda yaşayan Katağan Özbekleri kendilerini öncelikle kabile ilişkileri dolayısıyla kimliklendirirlerken, kuzeybatıdakiler kabi-

---

67 Bkz. Shalinsky, 'History as Self-Image', s. 9, 13, 16 ve devamı; A. C. Shalinsky, *Central Asian Emigrés in Afghanistan: Problems of Religious and Ethnic Unity* (Afganistan Konseyi, Makale no 19), s. 3; A. C. Shalinsky, 'Uzbek Ethnicity in Northern Afghanistan', E. Orywal, der., *Die ethnischen Gruppen Afghanistans. Fallstudien zur Gruppenidentität und Intergruppensbeziehungen* (Wiesbaden, 1986) içinde, s. 290.

68 Roy, 'Ethnic Identity', s. 75, 95; Shalinsky, 'History as Self-Image', s. 9, 14; Shalinsky, *Central Asian Emigrés*, s. 3, 7; A. C. Shalinsky, 'Group Prestige in Northern Afghanistan: The Case of an Interethnic Wedding', *Ethnic Groups*, cilt 2 (1980), s. 270; Balland (1976), s. 211 ve devamı; D. Balland, 'La Diaspora des Turcs de Basse-Asie central soviétique au XXe siècle', *Bulletin de la Section de Géographie*, cilt 82 (1975-7), s. 24.

69 Jarring, 'On the Distribution', özellikle s. 10 ve 18; Roy, 'Ethnic Identity', Pstrusinska, *Afganistan 1989*, s. 15.

le bağları yerine büyük ölçüde bölgesel kimliklerini benimsemişlerdir.[70] Ayrıca, Vataniler içinde Shalinsky'nin ilk grup Özbeklerinin yanı sıra, daha yakın zamanlarda göçmüş bazı grupların torunları da bulunmaktadır: kuzey Afganistan'ın Emir Abdurrahman Han tarafından 1888 yılında işgal edilmesiyle önce Amu Derya'nın kuzeyine kaçmış, ama daha sonra 20. yüzyılın başlarında Afganistan'a geri dönenler Vatani sayılmaktadır.[71] Bununla birlikte, Muhacir olarak bilinen diğerlerinin tersine, geri dönenler (ki aralarında eski kabile önderleri de bulunmaktadır) yerel toplumla hiç sorunsuz birleşmişlerdir.[72]

Muhacir ve Narg-e Bet, bu öbeklere giren insanların kendileri tarafından Vatani kadar benimsenmemiştir.[73] Vataniler ve kuzey Afganistan'da yaşayan diğer Özbek olmayan gruplar 19. yüzyıldan itibaren ülkeye göçen tüm grupları, yani Shalinsky'nin ikinci ve üçüncü gruplarını, Muhacir olarak tanımlamaktadırlar. Oysa Muhacirler bu terimi daha sınırlı bir anlamda kullanmaktadırlar.[74] Onlara göre Muhacir yalnızca 1928'den sonra, yani Sovyet Orta Asya'da İslâmiyet'in

---

70 R. Tapper, 'Ethnicity and Class', s. 223; Rasuly-Paleczek, 'Ethnic Identity versus Nationalism', s. 214, 218; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', s. 160.

71 Bkz. Balland, 'La Diaspora des Turcs', s. 24, 26 ve devamı; L. W. Adamec, der., *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, cilt 4: *Mazar-i Sharif and North-Central Afghanistan* (Graz, 1979), s. 587 ve devamı; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', s. 149, 164; Shahrani, 'Ethnic Relations and Access to Resources', s. 181; Naby, 'The Ethnic Factor', s. 7 ve devamı; P. Centlivres, 'L'Histoire récente de l'Afghanistan et la configuration ethnique des provinces du nord-est', *Studia Iranica*, cilt 5 sayı 2 (1976), s. 265.

72 Centlivres, 'L'Histoire récente', s. 265; Rasuly-Paleczek, 'Ethnic Identity versus Nationalism', s. 216.

73 'Muhacir' Kuran'da geçen Arapça bir kelimedir, Muhammed Peygamber ile Mekke'den Medine'ye göçenler için kullanılır; bkz. Shalinsky, 'History as Self-Image', s. 14. 'Narg-e bet' ise Amu Derya nehrinin öteki yakası anlamına gelir; bkz. Shalinsky, *Central Asian Emigrés*, s. 7.

74 A.C. Shalinsky, 'Islam and Ethnicity: The Northern Afghanistan Perspective', *Central Asian Survey*, cilt 1, sayılar 2-3 (1982-3), s. 72 ve devamı.

baskı altına alınmasından sonra, dini kimliklerini korumak uğruna Afganistan'a göçenleri kapsamaktadır.[75] Kendilerini Muhacir olarak adlandıranlar ve daha önce, yani 1917 ile 1928 arasında Afganistan'a sığınanlardan –Basmacı yanlıları, topraksız köylüler ve kırsal bölgelerdeki yoksullardan– ayıranlar, bu gruptur.[76]

Kimliklerinin göstergesi olarak İslâmiyet'i korumalarını vurgulamalarının yanı sıra, kökleri (örneğin Fergana Vadisi'ndeki Kasan'dan gelmiş olmaları), kültürel geçmişleri ve Afgan kentlerindeki yerleşme biçimleri de Muhacirleri diğer sığınmacılardan ayırmaktadır.[77] Ayrıca, Vatani Özbeklerle Orta Asya'dan göçmüş olan diğer kesimler (Özbekçe ve Tacikçe konuşanlar) kendilerini etno-dilsel sınırlarla diğerlerinden ayırırlarken, Muhacirler böyle bir ayrım gözetmemektedirler. Anadillerindeki ve geldikleri yerlerdeki farklara rağmen, Özbek ve Tacik Muhacirler kendilerini Afganistan'daki diğer yerli veya sığınmacı Özbekçe ve Tacikçe konuşan gruplardan ayırmaktadırlar.[78] Bunlar Afganistan'la güçlü bir bağ geliştirmemişlerdir. Çoğu için vatanları hâlâ Orta Asya'dır.[79] Muhacir gruplar arasında yalnızca Afganistan'da doğmuş ve yüksek eğitim kurumlarına devam etmiş

---

75 Muhacir terimi Müslümanların Müslüman olmayan güçler tarafından ele geçirilmelerinden sonra seçmek zorunda kaldıkları iki durumdan birine denmektedir: Ya cihad ilan edeceklerdir ya da onları koruyacak Müslüman bir ülkeye sığınacaklardır.

76 Shalinsky, 'History as Self-Image', s. 13 ve devamı ile 'Islam and Ethnicity', s. 74 ve devamı.

77 Shalinsky, 'History as Self-Image', s. 13, 16, 'Uzbek Ethnictiy', s. 290, 'Islam and Ethnicity', s. 71; Naby, 'The Uzbeks in Afghanistan', s. 10; Balland, 'La Diaspora des Turcs', s. 213.

78 A.C. Shalinsky, 'Ethnic Reactions to the Current Regime in Afghanistan: A Case Study', *Central Asian Survey*, cilt 3, sayı 4 (1984), s. 51 ve *Centarl Asian Emigrés*, s. 4.

79 Bkz. Shalinsky, *Cental Asian Emgirés*, s. 7 ve devamı, 'Islam and Ethnicity', s. 77 ve devamı, 'Ethnic Reactions', s. 56, 'Group Prestige', s. 270.

bazı genç erkekler Afganistan'ı kendi vatanları saymakta ve kendilerini Özbeklerle özdeşleştirmektedirler.[80] Belki de bu nedenle, yani Afganistan'ı vatan saymamaları nedeniyle Muhacirler 1978'den sonra ülkeyi terk etmiş ve yeniden sığınmacı olmuşlardır.[81] Ülkelerini bir kez daha terk etmeleri Muhacirlerin kimlik ve öz saygıları üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Artık onlar için din uğruna göç etmek çok daha önemli bir konudur ve Shalinsky'nin de belirttiği gibi, artık onlar 'çifte Muhacir'dirler.[82]

Etno-dilsel sınırları aşmış olan ve kimliklerini İslâmî değerlere bağlılıkları üzerinden belirleyen Muhacirlerin tersine, Vatani Özbeklerle kuzey Afanistan'da yaşayan diğer halklar tarafından Muhacir olarak adlandırılan diğer Özbek sığınmacılar giderek kabile ilişkilerini ve etno-dilsel kimliklerini pekiştirmişlerdir; artık kendilerini Muhacir kabul etmemektedirler.[83] Hatta onlar da kırsal kesimde yaşadıkları ve kabile ilişkileri benzer olduğu için Vatani Özbek nüfusla daha yakın ilişkiler kurmuşlardır.[84]

Sonuç olarak, Muhacirlerle Vatani Özbekler arasında, özellikle Peştunların yerleştirilmeleriyle artan siyasi ve ekonomik baskılar sonucunda, sıkı ilişkiler kurulmaya başlanmışsa da, iki Özbek grubunun ayrı ayrı varlıklarını sürdürdükleri söylenebilir. 1990 başlarına kadar Afganistan'daki Özbek gruplar içinde sağlam bir birlik kurulamamış ve Va-

---

80 Bkz. Shalinsky, *Cental Asian Emigrés*, s. 8, 'Islam and Ethnicity', s. 78.

81 Pakistan'daki Özbek ve Tacik sığınmacılar içinde en büyük grubu Muhacirler oluşturmaktadır; bkz. Shalinsky, 'Ethnic Reactions', s. 57, 59; Shahrani, 'Afghanistan's Muhajirin', s. 23.

82 Shalinsky ('Ethnic Reactions', s. 57) bir Muhacirin, 'vatanından Ruslar tarafından iki kez sürülen tek Muhacir grubun kendileri olduğunu' söylediğinden bahsetmektedir.

83 Shalinsky, 'History as Self-Image', s. 13.

84 Bu daha çok kuzeydoğu Afganistan için geçerlidir. Bildiğim kadarıyla, ülkenin kuzeybatısında yaşayan Özbek topluluklar için somut veri yoktur.

tani ya da Asli Özbeklerle Muhacir, Narg-e Bet veya Yengi Geldi Özbekler arasındaki ayrım, Afgan Özbek söyleminin başlıca unsuru olmaya devam etmiştir. Bununla birlikte, Afgan Özbekleri arasında birlik duygusunun olmayışı yalnızca farklı kültürel ve tarihsel geçmişleriyle açıklanamaz. Bunun Afgan ulusunun inşa süreciyle ve Özbeklerle diğer azınlık gruplara bu süreçte biçilen rolle de ilgisi vardır.

Özbekler ve Afgan Devleti

19. yüzyılın sonunda, Emir Abdurrahman Han yönetimindeki Afgan devletiyle bütünleşmelerinden önce, Özbekler birbirleriyle çekişen çok sayıda küçük emirlik halinde Hindu Kuş dağlarının kuzeyinde siyasi egemenlikleri olan etnik bir grup olarak yaşamaktaydılar.[85] Aslında 18. yüzyılın ikinci yarısında bu emirlikler Afgan kralları tarafından ilhak edilmiş, ancak emirler bağımsızlıklarını korumaya devam etmişlerdir. Hükümdarları olan Afgan krallarının yerel temsilcileri olarak onlar adına vergi toplayan ve orduya asker sağlayan Özbek kabile seçkinleri (emirler, beyler ve moyzafidler) kendi siyasi emelleri doğrultusunda hareket edebilecek güce sahiptiler. Hatta, örneğin Kunduz emiri Sultan Murad Bey'in 1830'larda kuzeydoğu Afganistan'ı denetimi altına alıp güney bölgelerini istila etmiş olmasındaki gibi, emir ve beyler zaman zaman kendi etki alanlarını genişletebilmekteydiler.[86]

---

85 Bkz. Lee, *The Ancient Supremacy*.

86 Bkz. J. Wood, *A journey to the Square of the River Oxus* (yeniden basım, Londra, 1872), ss 138 ve devamı, 155; P. B. Lord, 'A Memoir on the Uzbek State of Kundooz and the Power of its Present Ruler, Mahomed Murad Beg', Sir A. Burnes, *Reports and Papers, Political, Geographical and Commercial, Submitted to Government, Employed on Missions in the Years 1835-36-37 to Scinde, Afghanistan and Adjacent Countries* (Kalkûta, 1839) içinde; M. B. Koshkaki, *Qataghan et Badakshan. Description du pays d après l'inspection d un ministre afghan en 1922*, çeviren M. Reut (3 cilt, Paris 1979), özellikle s. iv ve devamı, 8-15; Adamec, *Historical and Political Gazetteer*, cilt 1, s. 9 ve devamı, cilt 4, s. 18-36.

Özbeklerle Afgan rejimi arasındaki ilişkiler 1888 yılında Afgan devletine karşı başlattıkları son isyanda Özbeklerin Abdurrahman Han'a yenilmelerinden sonra önemli ölçüde değişmiştir.[87] Özbek siyasi seçkinler bu olaydan sonra bağımsızlıklarını kaybetmiş, bölgeyi idare etmek üzere Kâbil'den gönderilen Peştun yöneticilerin, ordu mensuplarının ve diğer memurların denetimi ve egemenliği altına girmişlerdir. Özbek ileri gelenlerinin etkileri yalnızca yerel ilişkilerde (köy düzeyinde) sınırlı kalmış, önderler kendi grupları (köyleri, aşiretleri) ile Afgan devletini birleştiren aracı konumuna düşmüşlerdir.[88]

Afgan devletinin bölgedeki denetimi artırmak için güttüğü sömürgeleştirme ve yerleştirme siyaseti bu kayıplardan daha da önemlidir. 1888'den önce bölgede yalnızca birkaç memur ve askerle sınırlı olan Peştun nüfusu, iki dalga halinde (birincisi 1888'de ikincisi 1930'larda olmak üzere) Hindu Kuş dağlarının kuzeyine çok sayıda Peştun'un yerleştirilmesiyle büyük oranda artırılmıştır. Sağlanan çeşitli ayrıcalıklar, Özbek sahiplerinden alınarak kendilerine tahsis edilen sulak topraklar ve götürülen altyapı hizmetleri sayesinde güney ve güneydoğu Afganistan'dan getirilen bu Peştun kabileleri bölgenin artık yeni sakinleri olmuşlardır.[89] Güdülen bu yer-

87 1888 yılında, Emir Abdurrahman Han'ın kuzey Afganistan'a yönetici olarak atadığı akrabası İshak Han yerel siyasi önderlerle –aralarında Kunduz Emiri ve Katağan Özbek beyleri vardı– ittifak kurmuş ve Abdurrahman Han'a karşı bir isyanı kışkırtmıştır. Başta başarılı olmalarına karşın İshak Han ve destekleyicileri yenilmişler ve Buhara emirliğinden sığınma istemişlerdir; bkz. J.H. Grevemeyer, 'The Revolt of Eschaq Khan in Afghan-Turkestan 1888: Peasant Mobilisation and Re-formation of Patron-Client Relationships', J. M. Bak ve G. Benecke, der., *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies, University of British Columbia 1982* (Manchester, 1984) içinde.

88 Grevemeyer, *Sozialer Wandel*, s. 59-65, özellikle s. 60 ve 64; Rasuly-Paleczek, 'Beg, Moyzafid und Arbab'.

89 Bkz. Centlivres, 'L'Historire récente', s. 257 ve devamı, 261, 263 ve devamı; M. Centlivres-Demont, 'Types d'occupation et relations interethniques dans

leştirme siyaseti nüfus yapısında büyük değişikliklere yol açmakla kalmayıp (örneğin Takar kentindeki Daşti Arçi gibi bazı yerlerde Peştunların sayısı diğer grupların önüne geçmiştir) etnik gruplar arasındaki ilişkileri ve yerel politikaları da altüst etmiştir. Verimli toprakların büyük bölümü yeni gelen Peştun yerleşimcilere verildiği için yerli nüfus ekonomik olarak ciddi anlamda güçsüzleşmiştir.[90] Dahası, kuzey Afganistan, özellikle de kuzeydoğudaki verimli ovalar ile Kunduz kenti hızla pazar ekonomisine geçerek önemli bir tarımsal ve sanayi üretim merkezi haline gelmiştir. Artık (savaş öncesi dönemde) devletin vergi gelirlerinin büyük bölümü, doğal gaz, deri (özellikle karakul kürkü), pamuk, kavun gibi ihraç ürünlerinin %70'i bölgeden sağlanmaktadır.[91] Bununla birlikte, Afgan ekonomisi içindeki önemine rağmen, bölgedeki kamu yatırımları ve yurtdışından gelen kalkınma projeleri yardımları yeterli değildir; devlet daha çok daha fazla sayıda Peştun yerleşimcinin bölgeye getirilmesini sağlayacak konular üzerinde durmuştur.[92] Ülkenin diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında, modern eğitim ve sağlık hizmetleri geç bir tarihte (1950'lerin sonunda)[93] ve kısıtlı bir

---

le nord-est de l'Afghanistan', *Studia Iranica*, cilt 5, sayı 2 (1976), s. 272 ve devamı; Grötzbach, *Kulturgeographischer Wandel*, s. 56, 67 ve devamı, 82, 94 ve devamı; Adamec, *Historical and Political Gazetteer*, cilt 1, s. 7, 96; N. Tapper, 'Abd-al-Rahman's Nort-West Frontier'; Roy, 'Ethnic Identity', s. 74. Peştun yerleşimcilere verilen destekler için bkz. Grötzbach, *Kulturgeographischer Wandel*, s. 65, 97 ve devamı; Centlivres-Demont, 'Types d'occupation', s. 273.

90 Naby, 'The Uzbeks in Afghanistan', s. 8; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', Tablo 28, s. 299; Roy, 'Ethnic Identity', s. 74 ve devamı.

91 Grötzbach, *Kulturgeographischer Wandel* ve *Afganistan: Eine geographische Landeskunde*.

92 M. N. Shahrani, 'Ethinc Relations under Closed Frontier Conditions', W.O. McCagg ve B.D. Silver, der., *Soviet Asian Ethnic Frontiers* (New York, 1979) içinde, s. 183 ve devamı; Newell, 'The Prospect for State Building', s. 112.

93 Bkz. Shahrani, 'Ethnic Relations under Closed Frontier Conditions', s. 183 ve devamı; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', s. 162 ve devamı.

düzeyde, genellikle de önce Peştunların yaşadıkları köylerden başlamak üzere sağlanmıştır.[94]

Özbekler hem devletin ülkenin altyapısını geliştirmek üzere yaptığı yatırımlarda göz ardı edilmektedirler, hem de Peştunların ve Taciklerin egemenliğinde olan devlet memurluğu görevlerinden mahrum kalmaktadırlar.[95] Bu nedenle Özbeklerin çoğu çiftçilik, zanaatkârlık, esnaflık yaparak, pamuk ve gaz fabrikalarında işçi olarak çalışarak geçimlerini sağlamaktadırlar. Dolayısıyla Özbekler, diğer etno-dilsel gruplar gibi, eğitim açısından, sosyo-ekonomik ve siyasi bakımından Peştunlara göre daha marjinal bir konumdadırlar ve yükselme fırsatları çok sınırlıdır.

Özbekler 1992 yılında komünist rejimin çökmesinden sonra –Mücahitlerin zaferinde ciddi katkısı olan General Dostum'un askerî gücü ve kurnaz politikaları sayesinde– Afganistan siyasetinde önemli bir unsur haline gelebilmişler ve ancak bundan sonra Afgan toplumu içinde kendileri için eşitlik talep etmeye, ülkenin iktidar yapısında kendi paylarını aramaya başlayabilmişlerdir.[96]

Afganistan'ın Ulus İnşa Sürecinde Özbeklerin Tepkileri

Afgan toplumunda uğradıkları ayrımcılığa, içinde bulundukları mahrumiyete ve kötü duruma Özbekler nasıl bir si-

94 Kuzeydoğu Afganistan'daki ilk ilkokul bir Peştun köyünde açılmış; Şubat 1989'da Çeçka Özbeklerinin bir lideriyle yapılan kişisel görüşme.

95 Shahrani, 'Ethnic Relations under Closed Frontier Conditions', s. 181; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', s. 161. Peştunlar orduda ve yüksek düzey bürokraside görev almakta, Tacikler ise alt kademe memurların çoğunluğunu oluşturmakta.

96 Roy, 'Ethnic Identity'; Rasuly, *Die politischen Eliten*; Fänge, 'Afghanistan after April 1992'. Mezar-ı Şerif'in Taliban güçleri tarafından ele geçirilmesinden sonra General Dostum'un siyasi etkisinin ve askerî gücünün kaybolduğunu belirtelim.

yasi tepki vermişlerdir? Ve karşı karşıya kaldıkları bu sosyo-ekonomik ve politik ayrımcılığa tepki vermeleri neden bu kadar uzun sürmüştür?[97]

Başlangıç olarak Afganistan'daki siyasi düzene ilişkin genel bir bilgi verecek olursak, komünist darbe ve Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgaline kadar Afgan halklarının –özellikle de çoğu Afganlının yaşadığı kırsal bölgelerde– siyasi bir hareketliliğe sahip oldukları söylenemez. İşgale kadar, seçimlere katılımın azlığından da belli olduğu üzere, sıradan Afgan yurttaşı ulusal politikalara pek ilgi göstermemiştir.[98] O döneme kadar, Kâbil ve diğer önemli kentlerdeki birkaç aydın çevre dışında, ki bunlar da demokrasi, siyasi katılım ve basın özgürlüğü gibi konulara odaklanmışlardı ve giderek kutuplaşan tartışmalarla uğraşmaktaydılar (Kâbil Üniversitesi'ndeki İslâmcılar ve PDPA gibi), Afganların çoğu devletle ya da onun siyasi niteliği ile pek ilgilenmezdi. İnsanların tek düşüncesi devlet etkisinin yerel düzeyde (köy, kabile, vs.) mümkün olduğunca düşük tutulması ve geçmiş yıllarda devletle yerel sosyo-politik kurumlar arasında kurulmuş olan iktidar dengesinin korunmasıydı.[99]

Komünist idareye ve Sovyet güçlerine karşı verilen savaş önemli bir sosyo-politik dönüşüm süreci başlatmış, Afgan tarihinde ilk kez, toplumun tüm tabakalarının katıldığı ve toplumun en alt katmanlarından başlayan bir siyasi hareketlilik gözlenmiştir.[100] Bunun sonucunda hem Afgan yurttaşları arasında 'ulusal bilinç' ortaya çıkmaya başlamış, hem

97 İzleyen saptamalar kuzeydoğu Afganistan'da yaşayan Özbekler arasında kendi yapmış olduğum alan çalışmasına dayanmaktadır. Afgan Özbeklerinin tepkileriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Roy, 'Ethinc Identity'.

98 İlk seçimler 1964 yılında yapılmıştır. Ayrıntılar için bkz. Rasuly, *Die politischen Eliten*, s. 48.

99 Rasuly, *Politischer Strukturwandel* ve *Die politischen Eliten*.

100 J.H. Grevemeyer, *Afghanistan nach über zehn Jahren Krieg: Perspektiven gesellschaftlichen Wandels* (Berlin, 1989).

de bunun etkisiyle daha önce baskı altında olan etnik ve dini gruplar (Özbekler ve Hazarlar gibi) özgürleşmeye, etnik veya dini ilişkileri üzerinden kendi kimliklerini vurgulamaya başlamışlardır. Direniş mücadelesine katılmış olmakla kazandıkları meşruluk sayesinde artık tüm gruplar Nisan 1992 tarihinde kurulan Afganistan İslâmî Devleti'nden kendi siyasi haklarını talep etmektedirler.[101]

Bu gelişmelerin öncesinde Özbeklerin merkezileşme ve ulus inşa sürecine karşı vermiş oldukları tepkilerde iki amaç gütmüş oldukları söylenebilir: Birincisi devlet müdahalesini mümkün olduğunca etkisizleştirmek; ikincisi ise bölgelerinde sayıları giderek artan Peştun yerleşimciler karşısında tutarlı stratejiler geliştirmek. Peştunlar yerleştirildiklere bölgelere akınlar halinde gelmekte ve kendilerine sağlanan tarımsal destek ve toprak ayrıcalıkları sayesinde yerel halkın kaynaklarına el koymaktaydılar. Özbekler Afgan devletiyle geçmişte yaşadıklarından ders almışlardı. Çıkardıkları isyan, 1930'larda daha fazla sayıda Peştun yerleşimcinin bölgeye getirilmesiyle sonuçlanmıştı; dolayısıyla tek seçenekleri Afgan devletiyle barışçıl bir işbirliğine girmek, yöreye gelecek devlet kurumlarından yararlanmaktı. Bu durum, devletin izlediği politikayla da uyumluydu. Geçmişte (Emir Emanullah Han zamanında, 1918-28 yıllarında olduğu gibi) devlet müdahaleleri isyanlara yol açmıştı, bu nedenle Afgan devleti (1978'e kadar) hükümranlığını mümkün olduğunca hissettirmemeye çalışmış, yerel düzeyde (özellikle Peştun kabilelerin bulunduğu bölgelerde) doğrudan siyaset yapmamıştı.[102] Devletin yaptığı düzenle-

---

101 J.H. Grevemeyer, 'Ethnicity and National Liberation: The Afghan Hazara between Resistance and Civil War', J. P. Digard, der., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan* (Paris, 1988) içinde; Roy, 'Ethnic Idntity'; Fänge, 'Afghanistan after April 1992; Harpviken, 'Political Mobilization among the Hazara'.

102 Rasuly, *Politischer Strukturwandel*, s. 86-165.

melerin uygulanması ve yönetim köylerin, kabilelerin ve diğer yerel kurumların temsilcilerine, yani beylere ve moyzafidlere bırakılmıştı. Kuzeydoğu Afganistan'da yaşayan Özbeklerin önderleri eskiden siyasi açıdan güçlü olan ama artık bölgedeki önemlerini yitirmiş ailelerden gelmekteydi; bunlar hem kendi grupları ile Afgan devleti, hem de kendileriyle diğer etno-dilsel topluluklar (örneğin Peştun yerleşimciler) arasında aracılık yapmaktaydılar.

Özbek önderlerinin siyasi etkinlikleri kabilelerini ve kendi çıkarlarını korumak, vali ve askerî komutan gibi Afgan devletinin yöredeki temsilcileriyle ve diğer etnik gruplarla çıkan çatışmalarda hakemlik yapmaktan ibaretti. Bey ve moyzafidler bölgeye kısa sürelerle atanan, dolayısıyla bilgi almak ve destek görmek için kendi yardımlarına muhtaç olan devlet temsilcileriyle kurdukları yakın ilişkiler sayesinde devletin yöredeki etkisini yumuşatmaya, kendileri ve bağlı oldukları gruplar için en uygun koşulları yaratmaya çalışmaktaydılar.[103]

Ayrıca, akrabalık ilişkilerini akıllıca kullanarak (kendi aile üyelerinin yerel idari görevlere getirilmelerini sağlayarak) ve geniş bir kayırmacı ilişki ağı kurarak (yoksul kabile üyeleriyle veya Orta Asya'dan gelen sığınmacı gruplarla) siyasi güç ve etkilerini genişletmeye uğraşmaktaydılar. Özbek seçkinlerinin başka bir çabası da Peştun yerleşimciler karşısında Tacikler, Karlaklar ve Araplar gibi diğer etno-dilsel gruplarla sıkı ittifaklar kurmaktı.[104] Bu bağlamda farklı etnik gruplar arasında yapılan evliliklerin önemli bir rolü vardı.[105]

---

103 G. Rasuly-Paleczek, 'Kinship and Politics among the Uzbeks of north-eastern Afghanistan', I. Baldauf ve M. Friederich, der., *Bamberger Zentralasienstudien, Konferenzakten ESCAS VI, Bamberg, 8-12 Oktober 1991 (Islamkundliche Untersuchungen, Band 185)* (Berlin, 1994) içinde.

104 Rasuly-Paleczek, 'Ethnic Identity versus Nationalism', s. 216 ve 'Kinship and Politics'; bkz. Roy, 'Ethnic Identity', s. 73 ve devamı.

105 G. Rasuly-Paleczek, 'Verwandtschaft und Heirat als Mittel zur Festigung von

Kurulan bu siyasi ittifakların önemi büyüktü ve elbette yerel kimliklerin belirlenmesinde de etkisi vardı. Farklı Özbek toplulukları, her biri kendini dilleri, görenekleri, giyim tarzları gibi konularda ayrı bir grup olarak görse de, 'davetsiz misafir' olarak nitelendirdikleri Peştunlar karşısında Özbek olmayan gruplarla yapmış oldukları ittifaklar sayesinde birbirleriyle yakın ilişkiler geliştirmişlerdi.[106] Bu nedenle Özbeklerle Tacikler, hatta aynı ittifak içinde olan bütün gruplar, kendilerini tek bir toplumsal birlik (yani kavim) olarak görmekteydiler.[107] Peştunlar söz konusu olduğunda, farklı etno-dilsel gruplar arasındaki sınırları çizen ve dolayısıyla etnik kimliği belirleyen temel unsurlar, dil ve öteki farklılıklar, bir tarafa bırakılmakta, 'davetsiz misafirler' karşısında 'yerliler' şeklinde ortak bir kimlik yaratılmaktaydı. Özbeklerin çoğu (özellikle siyasi alanda egemen olan Özbek erkekler) iki dilli olduklarından, ittifak kurmada dil bir sorun oluşturmamaktaydı. Dahası, bölgede uzun süredir birlikte yaşadıkları için çeşitli etno-dilsel gruplar (özellikle Özbekler, Karlaklar ve Tacikler) karşılıklı olarak birbirlerini etkilemekteydiler.[108]

Kuzeydoğu Afganistan Özbekleri Afgan toplumundaki imkânsızlıklarının genellikle farkındaydılar, ancak yerel siyasi söylemleri ulusal haklar konusuna (kültürlerinin ve dillerinin kamusal alanda tanınmasına) odaklanmıyordu. Kurdukları ittifakın amacı öncelikle devlet müdahalesini etkisiz kıl-

---

Macht und Enfluss: Ein Fallbeispiel aus Nordost-Afghanistan', B.G. Fragner ve B. Hoffmann, der., *Bamberger Mittelasien Studien, Konferenzakten, Bamberg, 1990 (Islamkundliche Untersuchungen, Band 149)* (Berlin, 1994) içinde.

106 Yörede Peştun yerleşimcilere 'Nakil' yani 'yeri değiştirilmiş' denmektedir; bkz. Roy, 'Ethnic Identity', s. 73.

107 Kavimle ilgili ayrıntılar için bkz. bu makale ve Rasuly-Paleczek, 'Ethnic Identity versus Nationalism'.

108 Karşılıklı etkileşim özellikle diller arası kelime alışverişinde ve göreneklerde yansımaktadır.

mak ve Peştun yerleşimcilerin saldırılarına karşı Özbeklerin, Taciklerin, Karlakların ve Arapların birlikte hareket etmelerini sağlamaktı. Bu nedenle, ittifakların öncüleri olan geleneksel Özbek seçkinleri daha çok bu amaçlara yoğunlaşmışlardı, yani ulusal düzeyde Özbek kimliğini öne çıkarma ya da sosyo-politik ve kültürel haklar talep etme çabasında değillerdi.

1978 yılındaki komünist darbeyle birlikte, geleneksel Özbek önderler yeni yönetimin baskısıyla karşılaşmış, devletle yerel Özbek toplulukları birleştiren aracı konumlarını yitirmişlerdir. Üstelik komünist rejim eski önderlerin çoğunu infaz ettiği için veya çoğunun ülkeden kaçmasına yol açtığı için, geriye kalan az sayıda Özbek seçkini de direniş hareketinde pek bir rol oynayamamıştır. Mücahitler genelde genç ve eğitimli erkeklerden, önderlik niteliğini hareket içinde kazanan kişilerden oluşmuştu.[109] Aynı şekilde, Özbekleri Peştun yerleşimcilere karşı diğer etno-dilsel gruplarla birleştiren eski ittifaklar da direniş mücadelesi içinde yeni siyasi oluşumlara dönüşmüştü. Başlarda –1990'larda eski Mücahitler arasında etnik kökenlerin öne çıkmasından önce– Mücahitleri birleştiren şey belirli bir komutana bağlı olmak veya belirli bir Mücahit partisine üyelikti. Zamanla, özellikle 1992'den sonra bu ittifaklar yeniden oluşturulmuş ve giderek üyelerin etnik kökenleri önem kazanmıştır.

Özbekler sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi haklarını oldukça uzun bir süre sonra talep etmişlerdir. 1960'lara kadar modern bir Özbek seçkin grubundan söz etmek bile mümkün değildir.[110] Özbek seçkinleri Kâbil'deki yüksek öğrenim

---

109 Bkz. Grevemeyer, *Afghanistan nach über zehn Jahren Krieg*.

110 Montgomery'ye göre ('The Uzbeks in Two States, s. 162 ve devamı) okuma yazma oranının düşüklüğü ve eğitim fırsatlarının olmayışı Özbeklerin ilerlemesini ve modern bir seçkin tabakanın doğuşunu engellemiştir. Yakın zamanlara kadar bölgedeki tek eğitim kurumu, belediyenin işlettiği Mezar-ı Şerif'teki orta dereceli din okulu, Medrese Esadiye'ydi.

kurumlarına devam etmiş olan öğrencilerden oluşuyordu. O yıllarda Kâbil'in aydın çevrelerinde sürmekte olan sivil haklar tartışmalarından etkilenmekte olan öğrenciler, Özbeklerin Afgan toplumu içindeki düşük konumunu eleştirmeye başlamışlardı. 1960'ların sonunda ve 1970'lerde yeni oluşan seçkin çevreler özellikle Özbek kültürünü ve edebiyatını öne çıkarmaya çalışmış, ancak o dönemde kendi aydın çevrelerinin dışına pek çıkamamışlardı.[111]

Nihayet, 1990'ların başlarına gelindiğinde, bu tarihe kadar köklerini reddeden, etnik özelliklerini gizleyen Özbeklerin büyük çoğunluğu, kültürel miraslarına sahip çıkmaya başladı.[112] Özbekler önceleri kendi bölgeleri dışında iletişim aracı olarak Farsi-Dari dilini kullanmakta, genellikle kendilerini Özbek değil, 'kuzey halkı' olarak tanıtmaktaydılar. Hatta Özbeklerin çoğu kimliklerini belirlemedeki önemine karşın, anadillerini Farsi-Dariden daha aşağı görmekteydiler. Bunun nedeni belki de Özbek dilinin 1978'e kadar Afgan devletince resmi olarak tanınmamış olmasıdır.[113] Ayrıca, kuzey Afganistan'da Çağatay dilinin okutulduğu geleneksel medreselerde eğitim görenler dışında, Özbeklerin çoğu yazı yazmayı da bilmemektedir.[114] Özbekçe devletin eğitim sistemi içinde öğretilmediği için, modern devlet okullarına devam edebilen az sayıda Özbek de yazılı iletişimde Farsi-Dari ve Peştun dili kullanmak durumundadır.[115] Özbek dilinin böylesine düşük

---

111 Bkz. Naby, 'The Uzbeks in Afghanistan'.

112 Shahrani, 'Ethnic Relations under Closed Frontier Conditions', s. 191, s. 20; Shalinsky, *Central Asian Emigrés*, s. 8 ve devamı.

113 Montgomery, 'The Uzbeks in Two States', s. 161, 169; Vercellin, 'Le Fait ethnique', s. 225; Pstrusinska, *Afghanistan 1989*, s. 3-17.

114 Bkz. Naby, 'The Ethinc Factor', s. 247; Montgomery, 'The Uzbeks in Two States, s. 155; Shahrani, 'Ethnic Relations under Closed Frontier Conditions', s. 182.

115 Miran, *The Function of National Languages*, s. 3 ve devamı; Shalinsky, *Central Asian Emigrés*, s. 9; Montgmery, 'The Uzbeks in Two States', s. 162; Shahrani, 'Ethnic Relations under Closed Frontier Conditions', s. 183.

algılanması, çoğu Özbek ailenin, özellikle kentte oturanların, çocuklarıyla yalnızca Farsi-Dari konuşmasına, hatta çocuklarına Özbekçe isim vermemelerine yol açmıştır. Farsi-Dari dili Özbek-Tacik karma ailelerde de egemendir ve Özbeklerle Tacikler aralarında bu dille iletişim kurarlar.[116]

Direniş mücadelesi bu konuda da, Özbek dili ve kültürünün Özbeklerce algılanışında da, değişimlere yol açmıştır. Her alanda yankı bulan ve hızla önem kazanan 'Özbeklilik' gelişmeye, kamusal söylemlerde Özbekçe daha fazla kullanılmaya başlanmıştır. Artık Farsi-Dari yerine Özbekçe konuşmak mücadeleye Özbeklerin de katılmış olduğunun siyasi bir göstergesidir.[117] Özbekçe ülkenin yeni gelişen siyasi yapısında kendi paylarını talep eden Özbeklerin kullandıkları araçlardan biri haline gelmiştir.

Afgan Devleti İçinde Kalmak ya da Ondan Kopmak

Afganistan Özbekleri son on yıllarda ülkede gündeme gelen merkezileşme ve ulus inşa sürecine karşı, başlangıçta yerel düzeyde tepki vermişlerdir. Geleneksel Özbek seçkinler bölgelerindeki devlet etkisinin mümkün olduğunca hissedilmemesi ve devletin desteklediği Peştun yerleşimciler karşısında daha da güçsüzleşmelerini engelleyici çeşitli stratejiler (örneğin, Tacikler, Karlaklar, Araplar ve başka gruplarla etno-dilsel sınırları aşan birliktelikler kurmuşlardır) geliştirmekle uğraşmışlardır. Dolayısıyla, Afgan devletinin merkezileşme ve ulus inşa sürecinde baskı altında ka-

116 Kendi gözlemim; ayrıca bkz. Pstrusinska, *Afghanistan 1989*, s. 30 ve devamı.

117 1991 yazında Kocakar'ın (kuzeydoğu Afganistan) ele geçirilmesi üzerine Cemaat-i İslâm tarafından hazırlanan bir video bantta Özbek direniş komutanlarından Kari Emir, iki dili de bildiği halde Özbekçe konuşmuş, sözlerinin Farsi-Dari çevirisi altyazıyla verilmiştir.

lan diğer azınlık gruplar gibi, Özbekler de sorunlarını ulusal düzeyde dile getirmede gecikmişlerdir. Bunun çeşitli nedenleri vardır: Birincisi, Özbekler (ortak kökenleri ve Peştunvelilik gibi kurumları olan Peştunların aksine) ne farklı Özbek grupları sarmalayacak ortak bir kimlik geliştirmişlerdir, ne de Özbek halkı üzerinde pek etkili olamayan bir grup üniversite öğrencisi dışında, eşit sosyo-ekonomik ve kütürel hak talebinde bulunabilecek siyasi seçkinlere sahip olmuştur. Ortak kimlik ve modern anlamda siyasi bir seçkin kesimin olmayışı, devletin ulus inşa etme çabasında elbette Peştunların işine gelmiştir.

Özbekler siyaset sahnesine ancak 1992 yılında, Afganistan İslâm Devleti'nin kurulmasından sonra çıkmışlardır. Komünist rejimin çökmesi ve ardından başlayan iç savaş, hem Afgan toplumunun daha da kutuplaşmasına, hem de –Taliban ülkenin %80-90'lık bölümünü tek bir idare altında birleştirene kadar– ülkenin neredeyse bağımsız yerel diktatörlerce yönetilen çeşitli bölgelere ayrılmasına neden olmuştur.[118] Bu durum etnik gruplar arasındaki çatışmaların şiddetlenmesine yol açmış –çünkü farklı Mücahit gruplar arasında kurulan ittifaklar sürekli değişmektedir– ve İslâm Devleti'nin siyasi istikrarsızlığını artırmıştır.

İktidar savaşları Özbekler ve Hazarlar gibi azınlık grupların giderek siyasileşmelerine, politik ve askerî önemlerinin artmasına hizmet etmiştir. Bu gelişmeler Özbeklerin temsiliyet ve kimlik konularında da değişimlere yol açarak Afganistan Özbeklerinin etnik bilinçliliklerini güçlendirmiştir. Eskiden, özellikle kendi bölgeleri dışında olduklarında, köklerini

---

118 1994'te başlattıkları askerî savaştaki başarılarına karşın Taliban tüm muhalifleri yenmiş durumda değildir. Makalenin yazıldığı dönemde, Afganistan'ın merkez bölgelerinde ve batı ve kuzeydoğu bölümlerinde savaş yeniden başlamıştı. Bkz. Reuters ve BBC gibi uluslararası iletişim merkezlerinin Nisan-Haziran 1999 tarihinde Afganistan'daki gelişmeler üzerine raporları.

reddeden ve etnik ilişkileriyle dillerini gizlemeye çalışan Özbekler artık kendilerini 'kuzey halkı' olarak değil, büyük bir övünçle, Özbek olarak adlandırmakta; anadillerine de artık daha fazla önem vermektedirler. Artan 'Özbeklilik' duygusu, 1990'ların başına kadar yukarda sözü edilen nedenlerden dolayı kendilerini aralarında birlik sağlanmış bir etnik grup olarak görmeyen Özbeklerin artık ortak bir kimlik altında birleşmiş olmalarından da açıkça anlaşılmaktadır. Şimdilerde Afganistan'daki Özbek grupların çoğu, tıpkı kuzeydoğuda yaşayan Katagan Özbekleri gibi, kendi gruplarının dışındaki grupları da kapsayan bir kimlik geliştirmektedirler. Yani, ulusal siyaset düzeyinde ve diğer etnik gruplar bağlamında, stratejik yönlendirmeler açısından önemine daha önce değinilen 'kavim' olgusu daha da belirleyici olmaktadır. Bireyin geldiği aileyi, kabileyi bildiren kavim, giderek Afganistan'daki tüm Özbekleri ifade etmek üzere kullanılmaya başlamıştır. Katagan Özbeklerine belirli bir kabileye mensup olmakla ilgili sorulan sorulara alınmış yanıtlar da kavmin içeriğinin gitgide genişlediğini göstermektedir. Konuştuğum insanların çoğu belli bir kabilenin üyesi olmak gibi bir durumun doğru olmadığını, 'herkesin bir' olduğunu, söyleyerek bunu kanıtladılar. Ne var ki, artan birlik duygusu ve 'kavim' üyeliğinin tüm Özbekleri kastedecek biçimde yeniden tanımlanıyor oluşu, aslında bir yandan da, daha önce Özbek olmayan grupların da yerel 'kavim' içinde sayılmaları geleneğini hızla yıkmakta ve daha önce etno-dilsel gruplar arasında kurulmuş olan ittifaklar bozularak çatışmalara yol açmaktadır.

Bununla birlikte, bütün bunlara, Mücahit grupların etnik kökenlere göre parçalanıyor olmalarına rağmen, henüz Özbek milliyetçiliği güden, toprak iddiasında bulunan bir hareket başlamamıştır.[119] Siyasi hareketlilik ve güçlenmiş et-

119 Özbekistan'ın General Dostum'a verdiği büyük destek dışında, Afgan Özbekleriyle Özbekistan Özbekleri arasında yakın bir siyasi ve kültürel bağ yoktur.

nik bilinçlilik şimdiye kadar yalnızca kendi siyasi ve kültürel haklarının tanınması ve ulusal siyaset alanında kendi paylarının verilmesi talepleriyle ortaya çıkmaktadır. Kavimler Şurası (Halk Konseyi) ve İslâmî Afganistan Milli Partisi (JMIA) gibi mevcut Özbek oluşumlar Özbek kimliğini öne sürmemektedirler. Üyelerinin büyük bölümü Özbek olmasına rağmen, her iki oluşum da kendisini Afganistan'ın baskı altındaki Türk halklarının siyasi ve kültürel haklarının savunucusu olarak görmektedir.

Kavimler Şurası 1991-2 yıllarında Pakistan'da yaşayan ve Mücahit gruplar içinde Afgan Türk halklarının yeteri kadar temsil edilmediklerini düşünen ulemalar, geleneksel siyasi önderler ve üniversite öğrencileri tarafından kurulmuştur. Pakistan'daki Afgan sığınmacılarla uluslararası kitle iletişim kuruluşlarını direniş hareketinde Türk halklarının oynadığı rolden haberdar etmek ve Birleşmiş Milletler desteğinde yapılan barış görüşmelerinde Türk temsilcilerinin de bulunmasını sağlamak üzere çalışmalar yapmaktadır[120] Kavimler Şurası, İslâmî bir devlet içinde çoğulcu, demokratik bir sistemden yanadır; siyasi ayrımcılığın ortadan kalkması ve Afganistan'ın Türk halklarının siyasetin her alanına katılmalarını savunmaktadır. Bundan da önemlisi, Kuzey Afganistan'daki bütün okullarda Türkçe'nin eğitim dili olarak kabul edilmesi için çalışmaktadır.[121] Ancak Kavimler Şurası'nın Afganistan direniş hareketi içinde ne siyasi ne de askerî bir etkisi vardır.[122]

Afganistan İslâm Devleti'nin kurulmasının hemen ardından General Raşid Dostum tarafından oluşturulan İslâmî

120 Bkz. Rasuly, *Die politischen Eliten*, s. 193 ve devamı. Birleşmiş Milletler halen Nacibullah yönetiminin yerini alacak yeni bir hükümet için etkin biçimde çalışmaktadır.

121 Rasuly, *Die politischen Eliten*, s. 194.

122 Aynı yer, s. 193.

Afganistan Milli Partisi (JMIA), ülkedeki Türki azınlıkların gerçek bir etkiye sahip ilk hareketi olmuştur. Kuruluş aşamasında General Dostum ile birlikte, önceki yönetimin ordusundan ayrılmış bir grup Özbek generalin yanı sıra, bazı mücahit komutanlar ve birkaç ulema hareketin içinde yer almıştır.[123] Ancak, İslâmî Devlet bünyesinde ortaya çıkmaya başlayan iktidar çatışmaları, özellikle Mesud Rabbani grubu ile General Dostum arasında Tacik hâkimiyetinde olduğu düşünülen hükümet içinde temsiliyet anlaşmazlıkları sonucunda JMIA giderek Özbek, Türkmen ve diğer mücahit ulema ve aydınların akın ettiği bir oluşuma dönüşmüştür.[124] Başlarda birlikte hareket ettikleri Cemaat-i İslâmî'den ayrılan bu grupların katılmalarıyla JMIA giderek Afganistan'ın Türk halkları, özellikle de hareket içinde sayıca üstün olan Özbeklerin platformu haline gelmiştir.[125] General Dostum, –ki Mücahitlere verdiği destek olmasa Nisan 1992'de Kabil'i ele geçirmeleri mümkün olmayacaktı– baskı altındaki tüm Türki topluluklara ümit vermiştir.[126] JMIA'nın siyasi amaçları arasında, tüm grupların eşit siyasi egemenlik hakkına sahip olacakları, İslâmî temellere dayalı konfedere bir demokratik siyasi sistem kurmak vardır.[127] Ayrıca yapılan bir görüşmede General Dostum, laik bir siyasi yapının kurulması ve Afgan kadınlarının özgürleşmeleri gereği üzerinde durmuştur.[128] Kuzey Afganistan'da yaşayan tüm etnik

123 Aynı yer, s. 195

124 Mesud Rabbani ile General Dostum arasındaki çatışmaların ayrıntıları için bkz. aynı eser, s. 88 ve devamı, 282 ve devamı.

125 Aynı yer, s. 195 ve devamı.

126 Mücahitlerin zaferinde Dostum'un katkısı konusunda bkz. aynı yer, s. 194 ve devamı.

127 Bkz. Dostum'un 1992'de söylediği sözler: Rasuly, *Die politischen Eliten*, s. 194 ve devamında aktarılmaktadır.

128 Rasuly, Mezar-ı Şerif'te, Ekim 1994'te General Dostum ile yapılan görüşme: *Die politischen Eliten*, s. 196, 333, not 135'te aktarılmaktadır.

grupların çıkarlarını savunduğunu söyleyen JMIA bütün etno-dilsel gruplara eşit haklar verilmesi ve İslâmî Devlet'in her düzeyine siyasi katılımlarının sağlanması için uğraş vermektedir. Her ne kadar General Dostum'un sözleri ve oluşumun amaçları Özbeklerden yana tavır sergilemeyi, Özbek milliyetçiliğini veya bölgede Özbek egemenliği kurmayı hedeflemese de, JMIA ülkenin yeni iktidar yapısı içinde Özbeklerin çıkarlarını savunan ilk Özbek siyasi hareketi olarak kabul edilmelidir.[129]

Toparlayacak olursak, Afgan devleti henüz merkezileşme ve ortak bir ulusal kimlik yaratma girişimlerinde başarılı değildir. Her iki çabada da diğer etno-dilsel grupların aleyhine ve Peştun çıkarları doğrultusunda politikalar izlendiği için, kuzeydoğu Afganistan'da yaşayan Özbekler üzerine yapılmış bu çalışmanın da gösterdiği gibi, Peştun olmayan yurttaşlar ulus inşa sürecine muhalefet etmişlerdir. Birlik duygusu ve ortak bir kimlik geliştirememiş olmaları, sosya-ekonomik, siyasi ve kültürel haklarını talep edecek modern bir seçkin kesimden yoksun olmaları, başlangıçta Peştun olmayanların devletin ulus inşa çabalarına tepkilerini yalnızca yerel düzeyde göstermelerine neden olmuş, daha çok bölgelerinde devletin ve Peştunların artan egemenliklerinin etkisi azaltılmaya çalışılmıştır. Bu durum, etno-dilsel sınırları kaldıran ve farklı etnik kökenlere sahip halkların bir araya gelmeleriyle kurulan siyasi ittifaklara yol açmış, bu gruplar ulusal düzeyde olmasa bile, yerel ve bölgesel düzeyde birlikte hareket edebilmişlerdir. Sovyet destekli komünist idareye karşı verilen direniş ve ardından gelen Mücahit grupların çatıştıkları iç savaş sırasında Afgan halkları, özellikle de Özbek ve Hazarlar gibi yoksun konumlarda olan etnik gruplar hızla politikleşmişlerdir. Direniş savaşına katılarak meşruluk ka-

129 Rasuly, *Die politischen Eliten*, s. 196.

zanan bu gruplar artık Afgan toplumu içinde eşitlik ve siyasi alanda pay istemektedirler. Bu grupların kendi kendilerini temsil deneyimleriyle kendilerine güvenleri de artmıştır. Artık etnik kökenlerini, dillerini ve kültürlerini övünçle dile getirmektedirler. Özbeklerde olduğu gibi, artık içlerinde birlik duygusu gelişmektedir. Etnik bilinçlilikteki bu yükseliş Afgan devleti içindeki tüm grupların haklarını savunan İslâmî Afganistan Milli Partisi gibi siyasi hareketleri de doğurmaktadır. Dolayısıyla Afganistan'daki çeşitli etno-dilsel ve dini grupların günümüzdeki siyasi amaçları ulustan kopmak değil ulustan yana olmaktır.

7. Sınıf Ulustan Vazgeçebilir mi? İran'da Milliyetçi Modernleşme ve Emek

ASEF BAYAT

Sınıf bilinci ile ulusal kimlik arasında açık bir çelişki vardır. Sınıf bilinci, bir sınıfın herhangi bir millete veya dine bağlı üyelerinin –bu makalede işçi sınıfı– yerli ya da yabancı, başka sınıflar (özellikle sömürücü sınıflar) karşısındaki kimlik ve eylem birliğini ifade eder. Ulusal kimlik ise sömürülenler ile sömürenler dahil tüm yurttaşların diğer ulusların tüm üyelerinden –sömürülen kesimler de dahil– farklı olan birliğine işaret eder. Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da yaptıkları işçi tanımı da böyle: İşçiler 'ülkeleri' olmayan, 'her türlü ulusal nitelik'ten ve 'burjuva önyargı'dan bağımsız bir sınıftır.

Ulusların birbirleriyle sıklıkla karşı karşıya geldiğini gösteren çok çeşitli olaya rağmen, farklı ülkelerin işçilerinin uluslararası burjuvazi karşısında eylem birliği yaptıklarına ya da ortak mücadeleye girdiklerine pek tanık olmuyoruz.[1]

1 1980'lerde uluslararası firmaların, örneğin Pepsi-Cola'nın, yönetimlerine karşı farklı ülkelere mensup işçiler toplu eylemler yapmışlardı. Ne var ki, böyle örnekler dikkate alınmayacak kadar azdır. Aslında ulusal sınırlar içinde kalan, dolayısıyla işçileri bölen eylemlerin sayısı, dünya ölçeğinde yapılan eylemlerin

19. yüzyılın sonunda ve sonrasında Avrupalı enternasyonalcilerin emekçileri birleştirme girişimleri olmuş, ancak Birinci Dünya Savaşı sırasında toplanan İkinci Enternasyonal'de görüldüğü üzere, işçiler 'anavatanları'nı savunmak için kendilerini sömürenlerin arkasında durmayı seçmişlerdir. Yani, milli duygu ve kimlikler sınıftan önce gelmiştir. Peki neden?

İşlevselci toplumbilimciler sınıf eylemlerinin varlığını ve etkili olabileceğini reddederler; onlara göre işçilerle işverenler toplumsal yapı içinde birbirlerini tamamlayan işlevleri yerine getirmektedirler, dolayısıyla aralarında bir karşıtlık olduğu doğru değildir. Oysa bir Marksist, ülke savunmasında kendisini sömürenin arkasında duran işçinin sınıf bilincinin yeteri kadar gelişmediğini iddia edecektir. 1980'de Irak işgaline karşı İranlı işçilerin savaşa katılmaları İranlı Marksistleri oldukça şaşırtmıştı. Marksist-Leninist bir örgüt olan *Ettehad-e Mobarezan-e Komonist*, 'işçi ve emekçilerin milliyetçi ve dini inançlarının burjuvazi ve yönetimdeki azınlık' tarafından kışkırtıldığını savunmuş, 'işçilerle kitlelerin kendi çıkarlarının bilincine varmalarıyla bu fikirlerin kısa zamanda eriyip yok olacağını' iddia etmişti.[2]

Bu durum elbette bir tek İran'la sınırlı değil. Eric Hobsbawm, Avrupalı işçilerin sınıf bilinçlerinin yüksek olduğunu, normal koşullarda bile bu bilinçle kendi burjuvalarına karşı sendikalarda örgütlendiklerini söyler. Ama şunu da ekler: 'İşçi sınıfı bilinçliliği her ne kadar kaçınılmaz ve gerekli olsa da, politik olarak, ulusal bilinç de dahil diğer tüm bilinçlilik çeşitleri karşısında ikincildir'. Hobsbawm böyle bir tarihsel eğilim olduğunu açıkça ortaya koyuyor, ama ne yazık ki konuyla ilgili kuramsal tartışmalar henüz yok denecek kadar az. Bu olguyu nasıl açıklayabiliriz?

---

sayısını kat be kat aşmaktadır. Örnekler için bkz. 1980'lerde yayımlanan aylık *International Labour Reports*, Londra.

2 Bkz. *Kareger-e Komonist*, sayı 6, Farvardin 1362/1983, s. 11.

On yıldır 'yeni' bir emek ve toplumsal hareket enternasyonalizminin savunuculuğunu yapan Peter Waterman, 'işçilerin sınıf ve ulus bilinçlerinin birbirine karşı olmadığını, tersine birbirlerini tamamladığını, ama sosyalistlerin bunu anlamadıklarını' ileri sürüyor.[3] Waterman gibi birçok başka Marksist de, Marksizmin milliyetçiliğe gerekli ağırlığı vermediğini[4] ve Komünist Manifesto'da yer alan 'eski' proletarya enternasyonalizminin mantığının ve maddi koşullarının tam olarak anlaşılmadığını teslim etmiştir. Komünist Manifesto'yu '(sınıfa) indirgemeci', 'evrimci' ve 'temsili' bulan Waterman, 'eski' proletarya enternasyonalizmini yükselten sosyo-politik koşulların (o zamanlar ulusal kültür ve kimliklerin zayıf olduğu, yurttaş haklarının çok yetersiz veya hiç olmadığı, önderlerin kendi kendini yetiştirmiş, uluslararası düşünebilen kişiler oldukları gibi) günümüzde dönüşmüş olduğunu iddia ediyor.[5] Artık sahne geleceğin 'yeni' emek ve toplumsal hareket enternasyonalizmi için hazırlanmaktadır – yani çokuluslu firmaların yerel işçileri, kadınlar, insan hakları, barış, çevre ve dayanışma hareketleri için. Bu yeni tip enternasyonalizmin örnekleri görülmekle birlikte, sınıf ile ulusal bilinç arasındaki karmaşık ilişki henüz araştırılmamıştır. Son yıllarda etnik kimliklerin ulustan kopma girişimlerine yol açtığına tanık olmaktayız, ama işçi sınıfı bilincinin ve sınıf mücadelesinin böyle sonuçlanmadığını görüyoruz – zaten daha önce de böyle bir şey olmamıştır.

İşçiler elbette güçlerini ve kâr paylarını artırmak için mücadele etmektedirler. Hatta bu yolla kendi çıkarlarına uy-

3 Peter Waterman, 'The New Internationalism: A More Real Thing Than Big, Big Coke', *Review*, cilt 11, Sayı 3 (yaz 1988), s. 296.

4 Michela Lowy, 'Fatherland or Mother Earth? Nationalism and Internationalism', *Socialist Register 1989* (Londra: Merlin Press) s. 213-4.

5 Peter Waterman, 'Understanding Socialist and Proletarian Internationalism: The Impossible Past and Possible Future of Emancipation on a World Scale' (Lahey: Toplumsal Çalışmalar Enstitüsü, Çalışma Raporu, sayı 97, Mart 1991).

mayan ulusal projeleri engelledikleri bile olmaktadır. Ancak bunu ülkelerine veya devletlerine karşı değil, işverenlerine, politikacılara ve bürokratlara karşı gelerek gerçekleştirmektedirler. Çünkü, son tahlilde, kazanımlarını ancak ulusal sınırlar içinde elde edebilecek, bu sınırlar içinde mücadeleye girebileceklerdir. İşçi sınıfı enternasyonalizmi de zaten hiçbir zaman işçilerin kendi devletlerine karşı mücadelesi anlamına gelmemiştir, tersine, ulus-devlet bazında, uluslararası sermayeye karşı yürütülen bir mücadele olmuştur. Hawort ve Ramsey'nin öne sürdükleri gibi, bunun nedeni sermaye ile emek arasında büyük bir asimetri olmasıdır; sermaye için uluslararasılık zorunludur ama emek için değil. Çokuluslu sermaye, kârını küresel düzeyde elde eder; emeğin mücadelesi ve gücü ise yerel kalmak, işyeri, örgüt veya ulusal düzeyde olmak durumundadır. Ücret ve işkoşullarının iyileştirilmesi mücadelesi fabrika veya firma içinde gündeme gelir; oysa küresel sermaye ya da yöneticiler, fabrika, firma veya üretim süreci ile doğrudan ilişkili olmayan mali konularla ilgilenirler.[6] İşte bu nedenle enternasyonalciler ekonomizmin aşılmasını, işçi hareketinin politikleşmesini savunmaktadırlar. Ne var ki, bunun nasıl yapılacağı henüz bilinmiyor.[7]

Bu makalede, 1979 yılındaki İslâmî Devrim'den sonra İran'da yaşananlara bakarak sınıf (işçi sınıfı) ile ulus kimliği ve kimlik mücadeleleri arasındaki karmaşık ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağım. Sınıfsal kimlikle ulusal kimliğin birbiriyle çelişmediğini iddia ediyorum. Hatta, işçi-sınıfı bi-

---

6 Nigel Hawort ve Harvie Ramsey, 'Workers of the World United: International Capital and Some Dilemmas in Industrial Democracy', Roger Southhall, der., *Trade Unions and the New Industrialization of the Third World* (Londra, Zed Books, 1988).

7 Peter Waterman, 'Social Movement Unionism: A Brief Note', basılmamış makale, Lahey, Sosyal Çalışmalar Enstitüsü, 1988.

lincinin ulus, devlet ve yurttaşlık kavramlarıyla birlikte var olduğunu, sınıf bilincinin ancak haklar ve yurttaşlık dilinin terimleriyle gelişebileceğini söylüyorum. Öte yandan, ulus kavramının farklı tasavvurlara, sınıf (işçi sınıfı) mücadelesinin içinde yer alabileceği başka bir imgeleme izin verecek kadar esnek olduğunu öne sürüyorum.

İran işçilerinin farklı bir kimlik geliştirdiklerini, işverenlerine ve hükümete karşı giriştikleri ücret mücadelesinin, hükümetin uygulamaya koyduğu ve emekçilerden de işbirliği yapmalarını istediği ulusal kalkınma projelerinde etkili olduğunu göstermeye çalışacağım. İşçiler farklı söylem ve algı biçimleri geliştirerek toplumsal seferberliğin araçları olan İslâmiyet ile ulusal kalkınma söylemlerini bozmuşlardır. Buna rağmen yurtseverliklerini korumuşlar, Irak savaşında gönüllü olarak cepheye gitmiş ya da bağışlarda bulunarak, üretim artışı sağlayarak savaşa katkılarını sürdürmüşlerdir. Ama işverenlerinin ya da hükümetin tavrında bir adaletsizlik sezdiklerinde gerilim çıkaracak kadar da direnmişler, savaş ödeneği vermeyi veya devrim ve 'İslâmî ulus' uğruna daha fazla çalışmayı reddetmişlerdir. Nihayetinde de çoğu, savaştan şikâyet etmeye başlamıştır. Devrim sonrasında ortaya çıkan güçlü milliyetçi duygular, aslında emek militanlığının yükselmesine neden olan sağlam bir sosyal haklar dili yaratmıştır.

Ekonomik Kalkınma Söylemi ve Yöntemleri

Önceki ulusal modernleşme yöntemlerinin tersine, İslâmî Cumhuriyet'in ekonomik stratejisinin ne olduğu pek açık değildir. İslâmî Devrim, ekonomik politika söylem ve ideolojilerine önemli bir değişiklik getirmiştir. Pehleviler döneminde, 1930'lu yıllarda Rıza Şah, Batı'nın gözüyle laik, kabile kültüründen uzak, milliyetçi, eğitimli ve devlet kapitalizmi uygulayan bir İran kurmaya çalışmıştı. Devlet, eko-

nomik kalkınma, özellikle de sanayileşme için gerekli kara ve demiryolları inşa ederek, bürokrasiyi yenileyerek altyapıyı hazırlamış, sanayi sektörüne doğrudan yatırımlar yapmıştı. 1930'ların sonlarında 64 fabrika kurulmuş, bütçenin yüzde yirmisi endüstriyel gelişmeye ayrılır hale gelmişti. Yeni sınıfların yaratılmasında da başarılı olunmuş, devlet bürokratları, toprak sahipleri ve ticaretle uğraşanlar kendi içlerinde örgütlü gruplar oluşturmuşlardı. Bütün bu grupların üzerinde, İran şovenizmine yaslanan, ulusun kaderi olarak duran bir Şah vardı.

İkinci Dünya Savaşı sırasında babasının yerini alan Muhammed Rıza Şah onun izinden gitmiş, laik ve milliyetçi başbakan Muhammed Musaddık'ın devrildiği 1953 darbesinden sonra da, İran ABD'nin bölgedeki en yakın müttefiki olmuştu. Batılı ülkelerle askerî, siyasi ve ekonomik antlaşmalar imzalanmış, İran Batı dünyasının ayrılmaz bir unsuru haline gelmişti. Modernleşme doğrultusunda büyük adımlar atan Şah, 1963 yılında uzun erimli toplumsal sonuçları olacak toprak reformu, kadınlara yurttaş hakları ve Eğitim Orduları gibi çeşitli konuları kapsayan 'Beyaz Devrim'i başlattı. Bu dönemde artan petrol fiyatları ve yapılan beş yıllık kalkınma planları sayesinde, 1963-72 yılları arasında yıllık yüzde 11 ve üzerinde büyüme hızları gerçekleştirildi. Büyüme hızı 1974 ve 1975 yıllarında yüzde 30'lara yükseldi. Petrol geliri sanayileşmeyi ve ulusal eğitim programlarını finanse edecek düzeydeydi. 1963 ve 1978 yılları arasında sanayi üretim neredeyse on iki kat arttı, ortalama büyüme hızı yıllık yüzde 72'ye ulaştı. Bütün bunların sonucunda işçi sınıfı da önemli ölçüde büyüdü; 1977'ye gelindiğinde sanayi sektöründe çalışan işçi sayısı, toplam işgücünün üçte birine yükselmişti.

Pehlevilerin uyguladığı laik ve ulusal modernleşme yöntemleriyle karşılaştırıldığında, İslâmî Cumhuriyet'in ekono-

mik politikalarını 'belirsiz, günlük kararlar ve sınırlı planlama' olarak tanımlamak mümkün.[8] İlk yıllarda Beni Sadr, Bekir Sadr ve Bazargan tarafından formüle edilmiş olan 'İslâmî bir ekonomik düzen' kurma arzusu giderek 'kuşku duyulan bir ütopya' haline gelmiştir.[9] Birinci Beş Yıllık Plan'da söylenenlere karşın –'İslâmî Toplum'un nihayi amacı İnsan'ın gelişimidir'[10]– devrim sonrası gerçekler ulusal ekonominin gündelik ihtiyaçlara göre yönetilmiş olduğunu göstermektedir. 1980'lerin sonunda başlayan savaş ertesi yeniden inşanın öncesinde, kalkınma konusunda iki farklı görüş öne sürülmekteydi. Başbakan Bazargan etrafında toplanan 'ılımlılar' eski politikaların, sanayileşmenin ve modernleşmenin az çok devamından yanaydılar. 'Halkçı devletçiler' ise devletin ekonomiye egemen olmasını, büyük sermayenin etkinliklerinin kısıtlanmasını, tarımın ve küçük ölçekli sanayinin ve İslâmiyet'e yakın taşra halkının desteklenmesini savunmaktaydılar.[11] Aslında her iki görüş de İslâmî milliyetçilik altında buluşmaktaydı. Irak savaşı büyük sorunlar yaratmış, devrimin getirdiği kargaşa üretim bunalımı doğurmuştu; savaşın zorunlu kıldığı görevleri yerine getirmek, ulusun İslâmî kurallar içinde kalkınmasını sağlayabilmek için parçalara bölünmüş halkı (etnik, sınıfsal ve ideolojik bakımından) birbirine yaklaştırmak gerekiyordu ve İslâmî milliyetçilik kavramına başvuruldu. Cephe gerisindeki askerler olarak görülen emekçi sınıflar, özellikle fabrika işçileri, halkı seferber etme çabasında başlıca hedeflerden biri oldu.

---

8 Sohrab Behdad, 'The Political Economy of Islamic Planning in Iran', H. Amirahmadi ve M. Parvin, der., *Post-Revolutionary Iran* (Boulder CO: Westview Press, 1988), s. 122.

9 Sohrab Behdad, 'A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran', *Comparative Studies in Society and History*, cilt. 36, sayı.4 (Ekim 1994).

10 Kamran Mufid, *Development Planning in Iran: From Monarchy to Islamic Republic*, (Cambridgeshire:Menas Press, 1987), s. 205'deki alıntı.

11 Behdad, 'The Political Economy of Islamic Planning'.

Emekçilerin Seferber Edilme Biçimi

Emekçiler arasında başgösteren huzursuzluklar ve sosyalist grupların sanayi işçileri üzerinde büyüyen etkisiyle karşı karşıya kalan yeni İslâmî hükümet, savaş harcamaları ve ekonominin yeniden yapılandırılması için emekçilerin (ve kentli yoksulların) desteğini kazanmak amacıyla bir dizi etkili kampanya başlattı. Disiplin sağlayıcı önlemlerin yanı sıra, ipe sapa gelmez kampanyalar yürütüldü. Halkın üretimi artırmak için teşvik edilmesi amacıyla İslâmcı ideologlar dini bir çalışma ideolojisi geliştirdiler. Yönetim, emekten yana sosyalist ve radikal görüşlere karşılık olarak emek ve emekçilere dini açıdan yaklaşıp büyük payeler verdi. Muhammed peygamberin emekçilerin ellerini öptüğünü dile getiren hadis ve "Emek, Allah'ın tezahürüdür" diyen Ayetullah Humeyni'nin sözleri sıkça duyulur oldu. Tıpkı Avrupa'daki sermaye birikimine katkısı reddedilemeyecek Calvin doktrininde olduğu gibi, çalışmanın dini bir görev olduğu savunuldu. Başbakan Hameney 1 Mayıs 1981'de klasik İslâmî düşünceden[12] kopulduğunu gösteren şöyle bir açıklama yaptı:

> Çalışma saatleri, şehitlerimize, yoksun ve mazlum halkımıza borç ödediğimiz ibadet anlarıdır. Bir anını bile boşa harcamak yoksunların haklarına tecavüz, şehitlerimizin kanına saygısızlık sayılır.[13]

'Çalışmak, Allah'a hizmet yolunda cihadla aynı şeydir' türünden hadislerle işçilerin üretim artışına destek vermelerini sağlamaya çalışan mollalar, emeğin dini anlamını sık sık

12 Klasik İslâmî düşünceyle (çalışmanın boş zamanın alternatifi ve gönüllü bir husus olduğu) ilgili görüşlerimi 'Work Ethics in Islam: A Comparison with Protestantism', *Islamic Quarterly*, cilt 36, sayı 1 (1992)'de yazmıştım.

13 Başbakan Hameney'in 1981 işçi bayramı mesajı.

vurguluyorlardı. Çalışmanın ödülünün maddi değil tinsel olduğu, bu dünya için değil ahiret için olduğu savunulmaktaydı. Çalışmamanın cezası ise dünyasaldı, Allah'ın gazabı dünyada çekilmekteydi. Bu görüşlerin propagandası iktidardaki İslâmî Cumhuriyetçi Parti'nin 1980'lerin başında işyerlerinde kendi İslâm anlayışını yaymak için fabrikalara atadığı özel din adamları tarafından yapıldı.

Yeni-Protestan iş ahlakı ile işçi sınıfına alışılmışın dışında ve SSCB'deki emeğin yüceltilmesine benzer unsurlar taşıyan bir görüntü verilmekteydi. 'Bütün insanlar Allah'ın kuludur (*bendeh*); tümü işçidir (*kareger*); herkes bir diğeri için çalışır. Böylece hayatın ve evrim makinesinin çalışması sağlanır. Kısacası, çalışmak ilahi bir kavramdır'.[14]

Yani toplumdaki her birey bir *kareger*, bir işçidir; tümü Allah'ın 'kulu'dur. Onları ayıran malları, itibarları ya da piyasa yetenekleri değil, işlerinde ve yaşamlarında ne derece 'adaletli' davrandıkları, yani Allah'a ne kadar yakın olduklarıdır. Buna göre, sınıf farkları tüm sistemlerde iktidar ve mülk sahiplerinin zenginliklerini 'adaletsiz' yollarla edindikleri zaman ortaya çıkmaktadır. Kapitalizm aslında İslâmî ve meşru olmayan bir ekonomik sistem değildir. Ama birikimler tefecilik, yalan, kandırma, hile ve adil bir ücret ödemeksizin yapılıyorsa, bu İslâmî kurallara uymaz, hiçbir meşruluğu olmaz.[15] Bu kötülükler toplumdan kaldırıldığında ve herkes 'yararlı' bir iş yapar, adaletli çalışırsa, 'işçi ile işveren arasındaki çelişkiler de dünyadan kalkacaktır'.[16]

İslâmî yönetimin ilk ideologlarına göre, toplumsal sınırların ve tabakaların temeli 'adalet'ti. Adaletsizlik toplumu iki büyük toplumsal gruba bölmekteydi: *mostekberin* (üstte-

14 Hoccet el-Islam imami Kaşani, *Cumhuriye İslâmi*, 29 Nisan 1982, Ek, s. 2. içinde.

15 Aynı yer, s. 3.

16 Aynı yer.

kiler) ve *mostezzafin* (alttakiler). *Mostekberin* güç ve mülkünü 'yasadışı' ve 'adaletsiz' yollarla edinmiş olanlardı. Bunlar İslâm'ın ve İslâmî ümmetin düşmanlarıydı. *Mostezzafin* ise *mostekberin*in adaletsizlikleri sonucunda 'ezilmiş' olanlardı; İslâmî ümmetin belkemiğini oluşturan kırsal ve kentsel yoksullar, işsizler, gecekondulular ve 'temiz' işsahipleriydi.

Toplumsal tabakalar konusu böyle ele alındığında 'işçi sınıfı', *mostezzafin*, yani ezilenler öbeğinde erimekte, yok sayılmaktaydı. İşçi sınıfı, hem Marksistlerce düşünüldüğü biçimde 'özel' bir sınıf olarak konumunu ve 'devrimci gücünü', hem de ekonomik kaynaklarla ilişkisi açısından 'sınıfsallığını' kaybetmekteydi. 1981 yılının Bir Mayıs'ında başbakan Hamaney işçilere şöyle seslenmişti:

> İşçiler emek sorunlarına İslâmî açıdan yaklaşmalıdırlar. Çıkarlar ve ilişkiler halkı katmanlara bölmemeli, İslâmî kardeşliğe zarar vermemelidir. *İlhadi* (ateist) ideolojiler işçileri sınıf olarak tanımlarken bunu kullanır; onları İslâmî ümmetten ayırıp birliği bozmaya çalışırlar.

Aslında çağdaş İran'da işçi sınıfının temsiliyetini değiştirme çabaları pek de yeni değil. Önceki yönetimlerde de dönem dönem bu tür uygulamalar olmuş, emekçilerin her kalkışması kimliklerini yok edecek girişimlerle önlenmiştir. 20. yüzyıl boyunca *kareger* ve *karfarma* (patron, sermayedar) kelimelerinin tanımlanması bile uzun bir mücadele gerektirmiştir. Rıza Şah yönetimi sırasında (1925-44) bir Meclis yetkilisi İran'da işçilerin (*karegeran*) olmadığını ileri sürmüştür: 'İran'da işçi yok, herkes işverendir'.[17] 1940'ların başında, Tudeh Partisi'nin önderliğinde militan sendika hareketi yeniden doğduğunda *kareger* (işçi) kelimesini kul-

17 Bkz. Habib Lajevardi, *Labor Unions and Autocracy in Iran* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1985), s. 16.

lanmak yasaklanmış,[18] ama bu yasağa uyulmamıştır. Daha sonra, 1970'lerde, ekonomik kalkınmanın canlandığı, Şah karşıtı silahlı mücadelenin başladığı dönemde de devlet ideologları (o dönemde İran Marksist yazınında sıkça kullanılan) 'proletarya' kelimesinin artık İranlı işçiler için uygun olmadığını söylemişlerdir; onlara göre, 'sınıf savaşı' Avrupa işçi sınıfının ortaya attığı bir şeydir. 'Patron' da artık 'sınıf ayrıcalıklarının olduğu bir dönemden kaldığı için *karfarma* değildir, [Beyaz] Devrim çağının yeni üretim sistemine canı gönülden katılmakta olan tüm gruplar için en uygun kelime *karamet*tir'.

Anlamsız Kampanyalardan Cezalandırmaya

İpe sapa gelmez, anlamsız kampanyalar devrim yönetiminin öncesinde de sonrasında da sisteme karşı gelen emekçilere uygulanan zalim cezalandırmalarla el ele yürütülmüştür. 1980'lerin başlarında 'ilahi üretim görevinin' yerine getirildiği fabrikalar 'kâfirlerin barikatları' olarak görülmekteydi. Çok sayıda din adamı hem uyumsuz işçileri yola getirmek, hem de dine uygun işyerleri oluşturmak üzere fabrikalara atandı. Yeni işçi kimliği İslâmî vaazlarla, devrimci posterlerle, duvar yazıları ve sloganlarla inşa edilmeye çalışıldı. Fabrikalarda namaz vakitlerinde, öğle tatillerinde yüksek sesli yayınlarla dini dersler verilerek, resmi konuşmalar yapılarak devletin varlığı hissettirildi.

Uyumsuz işçileri disiplin altına almak üzere İslâmî Dernekler kuruldu. Rejim yanlısı partizanlar ile iktidardaki İslâmî Cumhuriyet Partisi'nin desteklediği bu dernekler, iktidardaki mollaların İslâmlaştırma ülkülerini fabrikalara taşıdılar. Bağımsız (doğrudan işçilerce seçilen) işçi konseylerini

18 Enver Hamey, yukardaki eserden alıntı, s. 34.

engellediler; iktidardaki ideolojiye göre değil, mesleki gereklere göre çalışan, mektepli değil, liberal olan idarecilerin ayaklarını kaydırmaya çalıştılar. İslâmî Dernekler işyerlerinde muhalif işçileri tespit ve ihbar ederek polislik de yapmışlar, bu işçilerin yerlerine rejim yanlısı olanlar işe alınmıştır. Derneklerin yetersiz kaldığı durumlarda *Pasdaran* (Devrim Muhafızları) emekçi eylemlerini denetlemek üzere üretim yerlerine konuşlandırılmıştır.

Bütün bunlar İran için yeni değildi. Şah'ın milliyetçi modernleşmesi de katı önlemlere başvurmuştu. Darbe sonrası iktidara gelen Şah yönetimi sendikaları kapatmış, işçilerin bağımsız sendika kurmaları veya istedikleri siyasi örgütlere girmelerini yasaklamıştı. Devlet o zaman da fabrika bazında işçi sendikaları kurmuş, bunlara gizli servis SaVAK'tan ajanlar sokmuş, işyerlerindeki işçi eylemlerini rapor eden jurnalcileri işe almıştı. Bu eylemlerin çoğu fabrika içinde kurulmuş güvenlik birimleri *İdare-yi Hefazet* tarafından yürütülmüştü.

Her iki yönetimin uyguladığı işçi denetimleri arasındaki fark şuydu: İslâmî devlet (genellikle bozguncu işçi eylemlerini 'emperyalist komplolar' olarak tanımlayan bir dil kullanarak) dini söylev ve görevlere yaslanırken, Şah'ın modernleşme projesi, işçilerin kendi çıkarları için modernizasyon süreciyle işbirliği yapmaları gerektiği şeklindeki bir toplumsal antlaşmaya dayandırılmaktaydı. Yani, Şah'ın Beyaz Devrimi'nin bir parçası olarak sunulan ve toplumdaki 'sınıf çelişkilerini yok etmek' için geliştirilen kâr-paylaşımı, ancak işçilerin çok çalışıp üretimi artırmaları sayesinde gerçekleşecekti. Bu yenilikçi önlemlerin devrim sonrası hükümet tarafından yalnızca eski rejimin politikaları olduğu gerekçesiyle kaldırılmış olması ise ilginçtir.

Emekçilerin Tepkisi ve Emekçi Kimliği

Emekçilerin böyle ağır yöntemlerle cezalandırılmalarının nedeni işçi eylemlerinden korkuluyor olmasıydı. Ne var ki, alınan önlemler emekçilerin huzursuzluklarını daha da artırdı. Dolayısıyla başlangıçta 'devrim' için çalışmayı kabul edenler ve bunu bir ideoloji olarak görenler giderek umutsuzluğa kapıldılar. 1981'de bir işçi şikâyetini, 'hem Şah döneminde hem de şimdi yalnızca sözler var, hep konuşuyorlar, hiç eylem yok, ne o zaman ne de şimdi, yapılan hiçbir şey yok. Hepsi gösteriden ibaret', diyerek dile getirmişti.[19] Yetkililerin seçilmiş işçi temsilcilerine karşı düşmanca tutumlarından söz eden başka birisi de görüşlerini şöyle belirtiyordu: 'Şûrayı (fabrika konseylerini) yasaklarlarsa işçiler yöneticileri içeri almayacaklar. Şûralar yok edilirse kendileri de gider'.[20]

Devlete ve idari disiplin uygulamalarına karşı verilen tepkiler yetkililerden sözlü talepte bulunmak, iş yavaşlatmak, grev, oturma eylemi ve yöneticilerin engellenmesi gibi çeşitli eylemlerle gösterilmekteydi. Baskı arttığında işçiler üretimin kalitesini düşürüyorlardı. Devrim sonrası dönemde, 1979-80 yıllarında, işçi sınıfının sanayi sektöründeki eylem sayısı 366 gibi bir rakama ulaşmıştı.[21] Rakam, artan baskılar nedeniyle 1980-81'de 180'e, 1981-2'de 82'ye düşmüş; işçiler daha kapalı eylemlere yönelmişlerdi. 1984-5 yıllarında işçi mücadelesi tekrar yaygınlaşmaya başlamış; 200 fabrika eylemi kayıtlara geçmişti. Bunlardan, en önemlisi İsfahan çelik fabrikasındaki işçilerin işten çıkarmalar nedeniyle yaptıkları grev olmak üzere, 90'ı yasadışı grevdi.[22]

---

19 Azemayeş fabrika işçisiyle yapılan görüşme, Şubat 1981.

20 Pars Metal fabrikasından bir işçisiyle yapılan görüşme, Şubat 1981.

21 Asef Bayat, *Workers and Revolution in Iran* (Londra: Zed Books, 1978), s. 180. Tablo 10.3.

22 Aynı yer, 7. bölüm.

Devrimi izleyen yıllarda işçi huzursuzlukları ile idari aksaklıklar sanayi üretiminin önemli ölçüde azalmasına yol açmıştır. Resmi rakamlara göre 1978'de işçi başına düşen yıllık üretim yüzde 10.6 oranında düşmüştür.[23] 1981 yılında Çalışma Bakanlığı 'fabrikalardaki rahatsızlığın üretimde yüzde 30 düşüşe yol açtığını' teslim eder.[24] 1981-2 yılları için kesin rakamlar olmamakla birlikte, devlet fabrikaları 60 milyar Riyal (800.000 dolar) zarara uğramış, sanayi sektöründe üretim kapasitesi yarı yarıya düşmüştür (%51.2).[25] Önceki yıllarda kaydedilen kayıpların kapanması ve hammadde arzının yeterli düzeye yükselmesi sayesinde, ancak 1982-3 döneminde işçi başına düşen üretim oranı tekrar artmaya başlar. Buna rağmen beş yıl sonunda ulaşılan net değer hâlâ devrim öncesi rakamların yüzde 27 altındadır.[26]

İşçi muhalefeti işçilerin içinde bulundukları kötü ekonomik koşullara karşı verdikleri tepkileri göstermekle kalmıyor, aynı zamanda işçi sınıfı bilincinin gelişmesine de katkıda bulunuyordu. Zaten işçilerin sınıf duygularının kökleri eskiye dayanmaktaydı.

İşçi anlamına gelen ve halen İran'da kullanılan *kareger* kelimesi Zerdüşt dininin kutsal kitabı Avesta'da geçmektedir. Halk diline ise 1890'larda Kacar döneminin sonunda İran'da ilk modern imalat yayılmaya başladığında girmiştir. O dönemde 'kentli ücretli kesim' –ki, bunlar geçici, mevsimlik ve kaba inşaat işçileriydi– *kareger* değil, daha çok *amelecat* olarak adlandırılmaktaydı. Yani *kareger* daha sonra ortaya çıkmış yeni bir terimdir; sonraları diğer ücretli kesimler için de kullanılmışsa da genelde 'modern' imalat sanayi işçilerine *kareger* denmektedir. 20. yüzyıl başında sos-

23 Aynı yer, s. 179.

24 *Cumhuriye Islâmi*, 20 Mayıs 1981.

25 Planlama ve Bütçe Bakanlığı.

26 Bayat, *Workers and Revolution*, s. 179.

yal demokratların *karegeranı* toplumsal bir kategori olarak gösterme çabaları olmuş, ancak halk işçileri *amele* ve *fahle* olarak adlandırmaya devam etmiştir.[27] İşçi kesimini belirtmek içinse *tabaka* değil *tayife* kullanılmaktaydı. İranlı işçilerin kendilerini modern bir sınıf olarak duyumsamaları ancak 1940'lı yıllara rastlar.

1940'lar Rıza Şah iktidarı altında modern fabrika işçilerinin sayılarını da artıran yeni bir sanayileşme dalgasının yaşandığı yıllardı. Sektörde çalışan işçilerin sınıf kimliği kazanmaları üç gelişmeye bağlı olarak gerçekleşti. Bunlardan ilki, sendikal örgütlenmeydi; Tudeh Komünist Partisi'nin etkisindeki İran İşçi Sendikası, Ortadoğu'nun en büyük ve en militan işçi organizasyonuydu. İkinci gelişme, Tudeh'in 'işçilerin partisi' olarak 1940'ların en güçlü muhalefet partisi haline gelmesi ve İran parlamentosunda temsilcilerinin bulunması, sokak ve fabrikalarda da büyük bir etkiye sahip olmasıydı.[28] Ve son olarak, işçilerle işverenleri arasındaki ayrışma ve çatışma, seçimlere de yansımıştı.[29] Bütün bu gelişmeler işçilerin kendi ekonomik ve siyasi çıkarlarını ortaya koyarak bir kimlik geliştirmelerini sağlayan kurumsal mekanizmalar olarak hizmet etmiştir.

Ancak 1953 darbesinden sonra geçen yirmi yıl boyunca işçi sınıfı kimliği zayıflamıştır. Bir yandan darbe ile sendikalar ve muhalif siyasi partiler baskı altına alınmış, dolayısıyla yukarda sözü edilen kurumsal işleyişler bozulmuş, işçiler de nüfusun diğer katmanları gibi yoğun bir devlet gözetimine tâbi olmuşlardır. Diğer yandan da, yeni ekonomik kalkınma

---

27 Bkz. Fereydun Adamiyat, *Ideoloji-ye Nehzat-e Meşrutiyat-e İran* (Tahran: Emir Kebir, 1976), s. 282.

28 Bkz. Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1982).

29 Ervand Abrahamian, 'Strengths and Weaknesses of the Labor Movement in Iran, 1941-1953', M.E. Bonnie ve N. Keddie, der., *Continuity and Change in Modern Iran* (Albany: State University of New York Press, 1981), s. 191.

ve sanayileşme hamlesi işçi sınıfını gevşetmiştir.[30] 1960'ların sonu ile 1970'lerin başında yaşanan yoğun sanayileşme, sanayi işgücünü bölgesel ve kültürel anlamda daha da bölmüştür. Ancak 1970'lerin ortalarından itibaren işler değişmeye başlar, çünkü 1960'larda sanayi sektörüne ve kent yaşamına katılmış olan işçiler artık deneyim kazanmışlardır. Dolayısıyla 1979 devrimi öncesinde işçilerin bir 'sanayi bilinci'ne sahip oldukları söylenebilir – sanayi bölgelerinde oturmakta olan, kentli yaşam biçimine sahip işçiler söz konusudur artık. Bu nitelikleri hem 1970 ortalarının sektör eylemlerinde, hem de daha da ilginç, giderek sıçramalar gösteren kendilerini ifade etme biçimlerinde gözlenmektedir.

Bourdieu kuramsal bir grubun ya da sınıfın ancak 'temsil edildiğinde' gerçek olduğunu (yani, aşikâr bir kimlik takındığını) söyler.[31] Buradaki 'temsil' İranlı işçiler için başka bir şey ifade etmektedir. İranlı işçiler sınıf olma hallerini kendi 'dillerinde' tekil bir isimle, '*kareger*' (işçi) olarak ifade ederler – 1981 yılında bir fabrika işçisi bunu şu sözlerle anlatmıştı: İşveren *karegeri* üç parçaya bölmeye çalıştı... Bir grubu ekonomik olarak en üstte, birini ortada tuttu, kalanları da parmağıyla ezdi.' Bu işçi her bir işçiyi diğeriyle aynı görüyor, yani ona göre birinin adı ve nitelikleri tümünü temsil ediyordu. Oysa *Karegerin* çoğul hali *karegeran*, birbirlerinden ayrı, farklı özelliklere sahip somut işçilerin sayısal toplamına işaret eder, diğer sınıflardan başka ve özgün bir kategori oluşturur.[32] İşçilerin dilindeyse *karegeran* değil, *kareger* kolektif bir kimlik ve bütünlük çağrıştırmakta; ortak

30 Bkz. Asef Bayat, 'Capital Accumulation, Political Control and Labour Organization in Iran, 1965-75', *Middle Eastern Studies*, cilt. 25 (Nisan 1989).

31 Bkz. Pierre Bourdieu, 'What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups', *Berkeley Journal of Sociology*, sayı. 32 (1987).

32 Örneğin: 'Hepimiz, biz *karegeran*, iyi koşullarda çalışabilmek için şûra talep ediyoruz'. Yazarla yapılan görüşme, Şubat 1981.

çıkar ve kimlikleri olan herkesi temsil eden birlik, genellik ve soyutluğu tekil isim ifade etmektedir.[33]

Çıkarlar ve kimlik bir yana bırakıldığında, sınıf dili aslında oldukça karmaşıktır. Sağduyuya dayalı bilginin, laik sendikacının, sosyalistin ve İslâmcının dilleri birbirine karışmıştır. 1979 İslâm Devrimi'nden sonra, İslâmî dil işçi-sınıfının öznelliğini dile getirmede önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Bu söylem, yani yetkililerin işçileri rakip sosyalist gruplardan uzak tutmak için gündeme soktukları eşitlikçi İslâmî kavramlar, genellikle devlete/sermayeye karşı olan işçiler tarafından da benimsenip kullanılmıştır. *Kastı-İslâmî, edalet* ve *mostezzafın* gibi kavramlar çoğu işçinin diline girmekle kalmamış, rejimin dayanağı olan bu dini kavramlar tersine çevrilip işçilerce kendi bakış açıları doğrultusunda da kullanılmıştır. Örneğin Ayetullah Humeyni'nin ünlü, 'ucuz kavun için (yani, ekonomik gelişme için) değil, İslâm için devrim yaptık' sözü, 'O zaman İslâm'ın anlamı ne?' sorusuna dönüşmüştür.

Sınıf Bilinci ve Milli Duygular

Çıkarlarının ve kimliklerinin farkında olmaları, işçilerin milli çıkarlara ilgisiz kaldıkları anlamına gelmemekteydi. Tersine, çelişkili gibi görünse de, işçiler mücadelelerini, güçlü milli duygularını ve ulus-devlete sahip çıktıklarını dile getirerek sürdürdüler. İşçiler taleplerinde ve hatta greve gittiklerinde bile, 'devrimimiz', 'ülkemiz' ve 'İslâmiyetimiz' ifadelerini kullanmaktaydılar. 1980 yılında Tahran'da Pars Metal fabrikasından bir işçi örneğin şöyle demekteydi:

---

33 Konuyla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Asef Bayat, 'Historiography, Class and Iranian Workers', Z. Lockman, der., *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994) içinde.

'Devrimci [İslâmî] hükümeti kabul ediyoruz. Bu devrimi ölümüne kadar savunuruz, hayatımızı veririz. [Ama] bu, iktidardaki dolandırıcıları destekleyeceğiz anlamına gelmez. Zaten böylelerini temizlemeliler.' Başka bir fabrika işçisi de, 'yasalar içinde çalışmak istiyoruz; kimseyi [devleti] zor durumda bırakmak istemeyiz. Hükümetin yasalarına uyacağız. Ama bu kapitalistlerle çalışmayız, hiçbir şekilde çalışmayız', demişti.

İşçiler savaş sonrasında kendileri gibi insanların evsiz kalmalarını, savaş kamplarında kötü koşullarda yaşamalarını görmekten utanmış, birçoğunun ülke savunması uğruna kurban edilmesinden büyük üzüntü duymuşlardı. Azemayeş fabrikasında bir işçi bana duygularını, 'şimdi durumumuzdan şikâyet edecek halde değiliz, görüyorsun savaş var. Geçen yıl Yeni Yıl ikramiyesi olarak 12.000 tomen (10 riyal = 1 tomen) aldık, bu yıl 'veremeyiz' dediler. Biz de olur dedik. Hatta kendimizden de vermeye hazırdık', diye anlatmıştı. Gerçekten de çoğu işçi savaş yardımında bulunmuş, işçi hareketi eylemlerinin bir parçası olarak savaşın ilk dört yılında 140 milyon tomen bağış yapılmıştı. Savaş sırasında 700 işçi öldü, 30'u yaralandı, 54'ü esir düştü. 15.000 işçi Irak güçlerine karşı savaşmak için askerî eğitim aldı.[34]

Hiç kuşkusuz Irak savaşı işçilerin yurtseverliklerinin yükselmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte, ülkelerine ve ülke savunmasına bu derece bağlı olmalarını yalnızca bu açıklayamaz. Ulustan kopmaya kadar gidebilen etnik kimlik ve mücadelenin tersine, sınıf mücadelesinin kısa ve uzun dönemli amaçlarına ancak ulus-devlet sınırları içinde ulaşılabilir. Devrim sonrası yıllarda İranlı işçilerin kazandığı bilinç ve militanlık, işçi sınıfının desteğini kazanmak ve hare-

34 Bu rakamlar Devrim Muhafızları, İşçi Hareketi başkanlığı tarafından verilmiş, Londra'da basılan *Kayhan* dergisinin 26 Mehr 1363 tarihli 17. sayısında yer almıştır.

kete geçirmek için sosyalist gruplarla iktidardaki din adamları arasında yaşanan yoğun rekabetin basit bir sonucu olarak da açıklanamaz. İşçilerin kendilerini devrimci bir ulus-devletin yurttaşı olarak görmeleri ve çeşitli haklarının verileceği beklentisi de önemli bir unsur olmuştur. Devrim sonrasında hak arama taleplerinde görülen artışın nedeni buydu. İşçilerin haklarının bilincine vardıkları ölçüde, haklarını arayabilecekleri bir devlete ait oldukları hisleri de gelişmekteydi. Sosyalist gruplarla iktidardaki mollaların işçileri kendi yanlarına çekmek amacıyla girdikleri rekabet, hak taleplerinin belirginleşmesine ve yaygınlaşmasına hizmet etti. İşçilerin çoğu, hem mali hem de başka şekillerde savaş harcamalarına katkıda bulunuyor, ama devletten beklentilerini dile getirmeye de devam ediyordu. Tahran'daki Zemyad araba fabrikasında işçiler, 'yemek parası'ndan yapılan kesintiyi protesto ettiklerinde fabrikadaki yönetim yanlısı İslâmî Dernek idareyle birlikte hareket ederek, 'Yemek parası talebinin haram olduğunu' söylemiş, işçilerse, 'Ne demek haram? Haram değil, hakkımız. Aylık ücretimiz yalnızca 800 tomen, çoğu da kiraya gidiyor. Hükümetin bizden aldığı savaş parası nerede? O haram değil miydi?' diyerek yanıt vermişlerdi. İçlerinden biri kızarak, 'Yemin ederim, eğer yemek paramızı keserlerse ben de savaş için bağışladığım parayı geri isteyeceğim', diye söyleniyordu.

Sonuç: Ulustan Vazgeçilir mi?

Birbiriyle çelişirmiş gibi duran bu tavırları nasıl açıklayabiliriz? Yani hem sınıf bilincine sahip militanlar olmak, hem de devleti, ulusu ve savaş harcamalarını desteklemek; bu ikisi aynı anda nasıl mümkün? Gramsci'nin öne sürdüğü işçi sınıfına özgü 'çift bilinçlilik' bir açıklama sağlayabilir mi? – İşçiler bir taraftan yönetimdeki seçkinlerin ve ideologları-

nın fikirlerine sahip olacaklar, ama öte yandan gündelik iş ve yaşam deneyimlerinden edindikleri sağduyuya dayalı bilgileri devreye girecek! Durum böyleyse, işçilerin bu tür tepkilerini 'ulustan vazgeçiş' olarak değerlendirmek mümkün mü? Devrim sonrası İran'da işçilerle devlet arasında gelişen olaylar, ulus ile sınıf ilişkisinin oldukça karmaşık olduğunu gösteriyor. Milliyetçi kimlik sınıf farkındalığını bozabilir mi? Ya da sınıf kimliklerini çoktan edinmiş işçiler ulusal bağlarını görmezden gelirler mi?

Ulus, sınıf oluşumundan bağımsız değildir. Sınıf oluşumu ise, ulus-devlet sınırları içinde gerçekleşir. Dipesh Chakrabarty, 'sınıfın kullandığı dil yurttaşlık dilinin, dolayısıyla ulusun ve devletin ayrılmaz bir parçasıdır', der.[35] İşçiler kendi örgütlerini, parti veya sendikalarını kurmak için mücadele ederlerken, 'haklar' dilini, yani ulusal devlet çerçevesinde edinilmiş yurttaşlığın dilini konuşurlar. Dolayısıyla, '20. yüzyılda yurttaşlık ile kapitalizm/sınıf eşitsizlikleri savaş halindedir'[36] diyen Marshal'ın ünlü tezi belki çoktan aşılmıştır, ama sınıf kimliğinin doğmasında devletin ve yurttaşlığın etkili olduğu tezi hâlâ geçerlidir. Aslında, 19. yüzyıla özgü 'Enternasyonalizm', hem işçi sınıfı örgütlerinin ulusal dil ve kültürlerin belirginleşip pekişmesinden önce kuruldukları, hem de işçilerin günümüzdeki anlamıyla yurttaşlık haklarından yoksun olmaları, dolayısıyla bunları siyasetin dışında bırakmış olmaları sayesinde mümkün olmuştur.[37]

---

35 Dipesh Chakrabarty, 'Labor History and the Politics of Theory: An Indian Angle on the Middle East', Z. Lockman, der., *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies*, (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), s. 329.

36 T.H. Marshall, 'Citizenship and Social Class', *Sociology at the Crossroads* (London: Heinemann, 1963) içinde.

37 Peter Waterman, 'Understanding Socialist and Proletarian Internationalism: The Impossible Past and Possible Future of Emancipation on a World Scale', Lahey, Toplumsal Çalışmalar Enstitüsü, Çalışma Raporu, sayı 97, Mart 1991, s.15.

Sınıf oluşumu için devletin varlığı zorunlu olmakla birlikte, ulusu yaratmaya, geliştirmeye ve yeniden inşa etmeye çalışan ya da önceki haline ters düşebilecek denli yeni bir kimliği zorlayan, yine aynı devlettir. Bu süreçte kullanılan en önemli araç ulusal planlamadır. Partha Chatterji'nin de gösterdiği gibi, planlama önemlidir, çünkü siyaset üstü gibi gözükerek politik ilişkileri gizler, milli ve akılcı bir araç olarak hizmet görür; planlama sayesinde devlet, ulusun bir bütün olarak ilerlemesini sağlayacak tek, evrensel ve akılcı bilinç olarak somutlaşır.[38]

Bu doğrultuda yaratılmış imgesel bir topluluğun üyeleri olan işçiler hem sınıf kimliğine hem de ulusal kimliğe tutunabileceklerdir. Yani ulustan vazgeçmek söz konusu değildir. Bununla birlikte, eğer devletin ulusal kalkınma stratejileri yurttaş haklarına tecavüz ediyorsa, yani örneğin, ulusal seferberlik emeğin baskı altına alınmasına dönüşüyorsa, çatışmalar ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Uygulanan baskılar bazı hakları ihlal edeceği için işçiler kendilerini haksızlığa uğramış hissedeceklerdir. Halkın ulus-devlete yaklaşımındaki bu ikilik bazı yönleriyle Homi Bhabha'nın 'pedagojik' (eğitilir olma) ve 'performatif' (ehil olma) olarak tanımladığı iki farklı ulus söylemi arasındaki gerilimi yansıtır niteliktedir. Sözü edilen ulus söylemlerinin ilki, verili veya kurulmuş bir tarihe oturtulan amirane bir söylemken, ikincisi 'gündelik hayatın parça bölük yaşantıları'ndan çıkarsanır.[39]

İran'daki işçilerin hem milliyetçi hem de 'İslâmî' modernleşme yaptırımlarına karşı nasıl direndiklerini gördük. Ancak bu direniş örneklerinin ulusal bilincin yok olduğu an-

---

38 Partha Chatterji, *Nationalist Thought and Colonial World* (Londra: Zed Books, 1986), s. 206.

39 Homi Bhabha, der., *Nation and Narration* (Londra: Routledge, 1990), s. 296-98.

lamına gelmediğini de biliyoruz. Sınıf bilincine sahip işçiler aynı zamanda milliyetçi kalabiliyorlar.

Milliyetçi işçilerin sınıfsal kimlikleri, ataerkilliği kabul etmiş, içselleştirmiş görünen kadınların cinsiyet ayrımı konusundaki bilinçlerine benzetilebilir: Söylem olarak erkek iktidarının meşruluğunu kabul etmiş görünen bu kadınlar gündelik hayattaki tavırlarıyla buna direnebilmektedirler. Başka bir deyişle, kadınlar aslında ataerkilliğe değil, hükmedilmeye karşıdırlar. Daha net bir cinsiyet ayrımı bilinci belki de, ataerkilliği hükmetmekle aynı şey olarak görmeyi, bu doğrultuda bir kimlik geliştirmeyi gerektirmektedir. Aslında kadınlar gündelik mücadele içindeki davranışlarıyla ataerkilliği göz ardı edebilmektedirler; ataerkilliğin tartışılabilir bir konu haline gelmesini de bu sağlamaktadır.

Benzer şekilde, İran'daki işçi huzursuzlukları da, hem Şah döneminde 'ulusal modernleşme', hem de İslâm Cumhuriyeti'nde 'İslâmî ulus' uğruna girişilen ulusal proje ve planların bazılarının engellenmesine yol açmıştır. Ama işçiler milliyetçilik mitini göz ardı etme konusunda başarılı olamamışlardır. Yine de, işçilerin direniş eylemlerinin, ulusu farklı algıladıklarını, 'sömürenlerin, baskıcıların ve dolandırıcıların' onların ulus tanımında yerlerinin olmadığını[40] gösterdiğini söyleyebiliriz. Zaten ulus bir imgeyse, toplumun farklı kesimlerinde farklı şekillerde tasavvur ediliyor olması normaldir. Herkes için tek bir gelecekten söz etmek mümkün değildir. Ulusu uzlaşılabilen bir birlik haline getirecek olanlar kendi öznel kimliklerini ortaya koyan toplumsal gruplar –örneğin işçiler– olacaktır.

---

40 Zamyad araba fabrikasında çalışan bir işçi 'millet'i nasıl algıladığını böyle anlatmıştı.

Teşekkür

Antalya'da yapılmış olan 'Ulustan Kopma' adlı atölye çalışmasını düzenleyenlere ve katılanlara, yapıcı yorum ve eleştirileri için teşekkür ederim. Dikkatli okuması ve titiz önerileri için Profesör Shahnaz Rouse'a teşekkür borçluyum. Elbette makalede varılan sonuçlardan yalnızca ben sorumluyum.

8. 'Fundamentalizm' (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliği'nin Dışlama Aracı

ERIK J. ZÜRCHER

Müslüman Dayanışmasından Türk Milliyetçiliğine

Türkiye Cumhuriyeti 1923 yılında kuruldu. Bu tarihten önceki on yıl boyunca süren savaşlar sırasında (Balkan Savaşı 1912-23, Birinci Dünya Savaşı 1914-18, Kurtuluş Savaşı 1919-22) Genç Türkler'den oluşan İttihat ve Terakki Partisi iktidarındaki Osmanlı/Türk hükümetleri, halkı Müslüman dayanışması temelinde seferber etmişti. Öngördükleri devlet biçimini destekleyecek toplumun kimliği konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlarsa da, Genç Türkler'in kurtuluş savaşını başlattıklarında halkın desteğini alabilmek için kitlelerin duygusal olarak bağlı oldukları cemaat kimliğiyle uyum sağlamaktan başka seçenekleri yoktu.

'Milli' kelimesi Genç Türkler'in ideolojik dillerine bu dönemde hâkim olmaya başladı, ancak içeriğinde hâlâ güçlü dini fikirler bulunmakta, aslında millet de Türkleri değil, Osmanlı Müslümanlarını tarif etmekte kullanılmaktaydı.[1]

1 Erik-Jan Zürcher, 'Muslim Nationalism: The Missing Link in the Genesis of Modern Turkey', *Hamizrah Hehadash. The New East*, cilt. 39 (1997-8), s. 67-83;

Anadolu'nun Müslüman halkı 1923 yılında tüm zorluklara rağmen yurtlarında kendilerine ait bir devletin varlığını garanti altına almayı başardı ve 1923-4'ten sonra, geniş kapsamlı bir laikleşme ve milliyetçilik (Müslüman Osmanlı değil, Türk milliyetçiliği) gütmeye başlayan cumhuriyetin Kemalist önderleri, önceki on yılda güçlenmiş olan eski dayanışma bağlarını kopardılar.

Bu kopmanın nedenleri henüz tüm ayrıntılarıyla araştırılmamış olmakla birlikte, Osmanlı Müslüman kimliği yerine Türk milliyetçiliğini ve laikliği öne çıkaran bütünlüklü bir siyasi kimlik aranmasına daha önceden başlandığına kuşku yoktur. Çünkü bu ani değişimi kaçınılmaz kılacak bir gelişme olmamıştır; bunu açıklayabilecek herhangi bir sosyoekonomik süreç de yaşanmamıştır. Genç Türk reformcularını 1908'den sonra meşgul eden iki önemli sorunun tekrar sahneye çıkması, bu kopuşun nedeni olarak ileri sürülebilir. Gündeme gelen ilk sorun, savaş sırasında aciliyetini kaybetmiş olan devleti tutacak bütünlüklü bir siyasi kimlik bulma sorunudur – artık bağımsızlık kazanılmış, toplum dini anlamda görece türdeş kalmıştır; ikincisi ise 'Avrupa'yı yakalama' fikridir. Batılılaşma tartışmalarında Mustafa Kemal ve çevresi, 19. yüzyıl Avrupa pozitivizminin popüler yorumlarına yakın olan Genç Türk hareketinin radikal kanadına dahildiler. Onların gözünde Türkiye'nin atacağı modernleşme adımının temelini ancak bilimsel rasyonalizm oluşturabilir, Avrupa'nın ulus-devletleriyle rekabet edebilmek için gereken tutarlılığı ancak bir ulus-devlet sağlayabilirdi. Modernleşme konusunda laikliğe yapılan vurgu nedeniyle, dinin egemen unsur olduğu bir milletin bu ulus-devlete uygun olmadığı da ortadaydı. Bağımsızlığa yönelik tehditler ortadan kalktığına göre, başarılı bir modernleşme için

Zürher, 'The Vocabulary of Muslim Nationalism', *International Journal of the Sociology of Language*, cilt 137 (1999), s. 81-92.

gerekli gördükleri ideal koşulları yaratmaya girişebileceklerdi; böylece laik Türk milliyetçiliğini seçtiler.

Ulusun inşası için girişilen Kemalist çabaların nitelikleri bazı resmi metinlerden; yasalar, hükümet bildirileri ve 1923 yılında Mustafa Kemal tarafından Kuvayı Milliye'nin devamı ve mirasçısı olarak kurulan Halk Fırkası'nın program ve tüzüklerinden çıkarsanabilir. 1923 yılında bile bu metinlerde 'Müslümanlar'dan söz edilmemektedir. 1923 yılı parti tüzüğünün üçüncü maddesi şöyledir: 'Her Türk ve Türk milliyetini ve *kültürünü* [vurgu benim] kabul eden her yabancı, Halk Fırkası'na girebilir'.[2]

İki yıl sonra, 8 Aralık 1925'te Eğitim Bakanlığı 'Türk birliğini bozmaya çalışan akımlar' başlıklı bir bildiride Kürt, Laz, Çerkez, Kürdistan ve Lazistan gibi azınlıklarla oturdukları bölgeleri tanımlayan terimlerin kullanımının yasaklandığını ilan eder.[3]

1927 tarihli parti programının beşinci maddesi rehber ilkenin Türk dili ve kültürünün yaygınlaştırılması olduğunu söyler: 'Yurttaşlar arasında dil, duygu ve düşünce birliği en güçlü bağdır'.[4]

1931 yılında ikinci (resmi olarak 'üçüncü') parti kongresinde, Halk Fırkası'nın temel ilkeleri arasına 'milliyetçilik' de katılır ve diğer ilkelerle birlikte, *Altı Ok* olarak parti programına girer. Dördüncü ve son basımı aynı yıl yapılan *Tarih* adlı ortaokul tarih kitaplarında ikinci 'ok' açıklanırken 'Türk' tanımı şöyle yapılır: 'Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan, inancı ne olursa olsun Türkçe konuşan, Türk kültürü ile büyüyen ve Türk idealini benimseyen her birey Türktür.'[5]

---

2 İsmail Beşikçi, *Cumhuriyet Halk Fırkasının Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu*, İstanbul, 1978, s. 83.

3 Sami N. Özerdim, *Atatürk Devrimi Kronolojisi*, Ankara: Halkevleri, 1974, s. 75.

4 Beşikçi, *Cumhuriyet*, s. 94.

5 *Tarih IV Türkiye Cumhuriyeti* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), s. 182.

Kemalist milliyet kavramı dil, kültür ve ortak amaç ('ülkü') üzerine kurulmuştu. Bunun böyle olduğu sıklıkla dile getirilmiştir: özellikle de, ulusun kendi kaderini tayin etme konusundaki vurgusu, yasalara dayanması ve gönüllülük esasından yana oluşu nedeniyle, Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçiliğini tamamen Fransız devrimi geleneği içine yerleştiren yazarlar, Türk milliyetçiliğinin hiçbir şekilde ırk ya da din üzerine kurulmadığını ve dolayısıyla herhangi bir kişinin bu milliyete girmekte özgür olduğunu vurgularlar.[6]

Oysa, durum bu kadar basit değildir. Çünkü temel kavram olarak öne sürülen 'kültür'ün tanımında sorun vardır.

Kemalist döneme ait yeni devletin milli temellerini anlatan metinleri taradığımızda konuyla ilgili bölümlerin şaşılacak kadar az olduğunu görüyoruz. Mustafa Kemal Paşa söylevlerinde sürekli olarak halkına Türklükle övünmelerini öğütlemiş, Türklerin başarılarını dünyaya göstermelerini istemişti. Aslında, Ankara Güven Park'taki heykeline kazınmış olan 'Türk, Çalış, Güven, Övün!' yazısı, bütün söylevlerinin bir özetidir. Ne 1927 yılında kendisinin altı günde okuduğu nutkunda, ne de cumhuriyetin onuncu yılı dolayısıyla 1933'te yaptığı konuşmada (ünlü sözü, 'Ne mutlu Türk'üm diyene!' bu konuşmadan alınmadır) ulus kimliğinin çerçevesini çizmeye çalışmıştır. Demeçlerinin çoğunun ana konusu modernleşme ülküsüdür. En çok kullanılan kelimeler 'muasır' (modern) ve 'medeni'dir (uygar). Bütün bunlar, Kemalistlerin ulusal kimlik konusunu hallettiklerini; 1912'de başlayıp on yıl süren savaşlar boyunca Genç Türk önderlerini endişelendirmiş olan ulusun ayakta kalma sorunu artık kalmadığına göre, savaş öncesi dönemde uğ-

6 Örneğin bkz. Enver Ziya Karal, 'The Principles of Kemalism', Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, *Atatürk Founder of Modern State* (Londra: Hurst, 1981) içinde, s.18.

raştıkları toplumun modernleşmesi konusunu tekrar asıl sorun olarak görmeye başladıklarını gösteriyor.[7]

Yoğun bir ideolojik içeriğe sahip olması beklenen cumhuriyetin ilk yıllarından kalan diğer metinlerde de, millet ve milliyetçilik sorunlarına çok az değinilmektedir. 1932'den 1951'e kadar Halk Partisi'nin eğitim organı olarak işlev görmüş olan Halkevleri gazetesi *Ülkü*, neredeyse yalnızca genel bilginin yayılmasına odaklanmıştır. 'Partinin ideoloğu' olarak bilinen Halk Partisi'nin genel sekreteri Recep Peker'in yazdığı *İnkilap Dersleri* adlı kitapçık da bu konuda aynı şekilde kısırdır. Elbette Peker ateşli bir milliyetçiydi, kitabında 'ulusal devlet'i, güçlü lider önderliğindeki tek-parti rejimini savunuyor, enternasyonalizmi, Marksizmi ve liberalizmi reddediyordu. Türklerin 'ulusal birliği'ni vurguluyor, ama modern Türkiye'nin 'politik kimlik birliği' üzerine tek bir paragrafa yer vermiyordu. Peker iki iddia öne sürerek 'Kürtçülük' ve 'Çerkezcilik' gibi azınlık kimliği bildiren ifadelere karşı gelmekteydi: öncelikle, bunlar tarihi baskılardan doğan 'yanlış kavramlardı'; ikincisi de, bu gruplar sayıca, bir ulus olamayacak kadar azdılar.[8]

Kemalistlerin 1923 yılından itibaren benimsediği milliyetçilik tarzının felsefi boyutu üzerinde duran çok az kişiden biri, 1937'de yayımlanan *Le Kémalisme* adlı kitabında Kemalist ulus kavramını tartışan Kemalist ideolog Tekin Alp'tir (Moïse Cohen).[9] Tekin Alp öncelikle Halk Partisi'nin programında ulusu oluşturanın dil, kültür ve ülkü birliği olduğuna işaret etmiş, sonra da bunların ırka veya dine dayalı es-

---

7 Karş. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra: Oxford University Press, 1961), s. 225-233.

8 Paul Dumont, 'Origins of Kemalist ideology', Jacob M. Landau, ed., *Atatürk and the Modernization of Turkey* (Boulder, CO: Westview Press, 1984), s. 29'da aktarılıyor.

9 Tekin Alp, *Le Kémalisme*, (Paris: 1937), s. 251 ve devamı.

ki milliyetçi kavramların yerini aldığını belirtmiştir. Ülkü birliğini ulusun inşası için aşikâr bir önkoşul, dili de kültürün bir parçası olarak görmüş ve yalnızca kültürü ayrıntılarıyla tanımlamıştır. Bu tanımı da Ziya Gökalp'in kültür (hars) ile uygarlık (medeniyet) arasında yaptığı ayrıma dayandırmaktadır.[10] Gökalp ve Tekin Alp'e göre kültür, kişinin aile ve yakın çevresi sayesinde çocukluğunun başlangıcında benimsediği duygu ve tutumları kapsar; uygarlık ise daha sonraki yaşlarda bilinçli olarak öğrenilen yüksek kültürdür. İkincisi evrenseldir ve istenirse değiştirilebilir.

Tipik bir Kemalist olan Tekin Alp, yaptığı kültür tanımındaki tutarsızlıkların ve kültürün ulus için öneminin pek farkında görünmüyor. Ona göre, Türk ulusunu birleştiren 'ülkü', yani Türkiye'yi güçlendirecek olan modernleşme 'ülkü'sü, İslâmî bir uygarlıktan modern Avrupa uygarlığına geçişte kaçınılmazdır, ama ülkede var olan güçlü İslâmî yüksek kültür bunu zorlaştırmaktadır; ve bu, ilke olarak üstesinden gelinir bir şeydir, çünkü hem 'ülkü' hem de 'uygarlık' seçilebilen kategorilerdir – yani bunları benimsemek ve desteklemek yeterlidir. Oysa bireyin kültürünü (harsı) değiştirmesi esasen mümkün değildir, çünkü kültür, Tekin Alp'in kendi kelimeleriyle söyleyecek olursak, 'doğal ve hatta biyolojiktir'.[11] Yazar bunun ardından takdirle Meyer'in tanımını aktarır: kültür, 'istek üzerine yaratılamayacak tarihsel bir sonuçtur'. Yani, kültür bu şekliyle tıpkı ırk gibi dışsal bir kategoridir. O halde, Kemalizm ideologlarının gözünde bile, Kürtlerden, Araplardan veya Çerkezlerden Türk kültürünü benimsemelerini istemek mümkün olmayan bir taleptir; yani yapılacak tek mantıklı iş, onlardan Türklerin

10 Bkz. Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (Londra, 1950), s. 63 ve devamı. Gökalp bu konudaki fikirlerini Alman sosyolog Ferdinand Tönnes'ten almıştır.

11 Alp, *Le Kémalisme*, s. 264.

kültürel tekeline razı olmalarını, kendi kültürlerini ise olabildiğince baskılamalarını istemektir. Ama, hem Tekin Alp'e hem de Halk Partisi'nin tüzüğüne göre, Türk ulusunun bir üyesi olabilmek için Türk kültürünü benimsemek bir önkoşuldur.

Kemalist milliyetçiliğin kültürel boyutu ve yarattığı sorunlar, 1970'lerin sonunda militan Kürt milliyetçiliğinin yeniden dirilmesinden beri ve özellikle de Türk devleti ile Kürdistan İşçi Partisi (PKK) arasında 1984 ile 1999 yılları arasında yaşanan silahlı çatışmalar sırasında, Kemalizmi eleştiren çevreler tarafından gündeme getirilmektedir. Kemalistlerce öne sürülen ve Türk milliyetçiliğini belirleyen diğer unsurun, 'Türk ülküsü'nün, yani 'düşünce ve duygu birliği'nin henüz pek ilgi çektiği söylenemez.

'Türk ülküsü' neydi? 1920'lerin ortasında 'ülkü', güçlü bir Türk ulus-devleti kurmaktı, ama 1920'lerin sonlarından ve 1930'lardan itibaren 'Atatürk devrimleri' olarak bilinen kültürel dönüşüm adım adım ilerledikçe, 'ülkü'nün anlamı Türk toplumunun kökten modernleşmesi ve Batılılaşması olarak değiştirilmişti. Türk milletinin tam bir üyesi olmak (yukardaki tanımlara göre) ancak bu 'ülkü'yü (ve Türk dili ve kültürünü) benimsemekle mümkün olduğu için, ulustan *dışlanan* grupların nitelikleri de ülküyle birlikte değişmişti. Kemalist anlayışa karşı gelenler, yani hem ulusun inşasına hem de modernleşmeye karşı olanlar, artık Türk ulusunun toplum düzenine aykırı kimseler olarak görülmekteydiler. Makalenin geri kalan bölümünde bu dışlama süreci ele alınıyor.

Dışlamanın Aracı Fundamentalizm (İrtica)

Kemalist Türkiye gibi geniş kitlelerin desteği olmaksızın modernleşmeye çalışan modernleşme yanlısı otoriter rejimlerin seçkinleri yalnızca iktidarı değil, siyasi meşruluğu da tekelle-

rine almak zorundadırlar. Seçkinlerin planladıkları değişimlerin gerçekleştirilebilmesi için iktidar egemen grubun elinde yoğunlaşmalı, ama aynı zamanda bu iktidarın ülke ve ulusun iyiliği için tekelleştirildiği gösterilmelidir. Bu, bir bakıma tüm yönetimler için geçerlidir, ama ulus için en iyi olanı yaptığını iddia eden modernleşme yanlısı bir rejimin kendi gelecek tasavvurunun doğru olduğunu, başka türlü söyleyecek olursak, ulusun sorunlarını bilen tek güç olduğunu ve gelişmenin, zenginliğin nasıl sağlanacağını bildiğini göstermesi de gerekir. Yani halka danışmak gerekli değildir: rejim halk için çalışmaktadır; onun isteklerinin tersini yapsa bile (tıpkı Kemalist sloganda söylendiği gibi, 'halk için halka rağmen'). Rakip ideolojik yaklaşımlar ve diğer toplumsal projeler gelişmeyi tehlikeye sokacakları için bu durumda kendiliğinden geçersiz olmaktadır, (şimdinin ve geleceğin doğru yorumu üzerine kurulmamış olduklarından) meşru değildirler.

İktidarın ve siyasi meşruluğun tekelleşme süreçleri el ele yürür. Siyasi ve askerî güç olmaksızın ideolojik programların yürütülme şansı yoktur; ideolojik bir gündem olmaksızın siyasi iktidarı kurmak da zordur.

Türkiye Cumhuriyeti'nde yukarda sözü edilen gelişmelerin tümü cumhuriyetin kuruluşunun ertesinde, 1925 baharına kadar olan zamanda tamamlanmıştır.

Mustafa Kemal Atatürk ve onu destekleyen çevre 1923'te, henüz iktidarı tekelleştirmelerinden önce önemli adımlar atmışlardı. O yıl önce ulusal meclis lağvedildi ve yeni seçim yasasıyla seçimler yapıldı; seçimlerde aday olacaklara (cumhurbaşkanı tarafından belirlenen adaylar) imzalatılan siyasi bir program yapıldı, monarşiyi destekleyen kampanyaları önlemek için Vatana İhanet Kanunu çıkarıldı ve nihayet, ulusal kurtuluş hareketi, yani Anadolu ve Rumeli Müdafayı Hukuk Milli Cemiyeti'i, Halk Fırkası olarak yeniden yapılandırıldı. Bağımsızlık hareketinde kilit roller oy-

namış çoğu kişi partiden dışlanmış, Halk Fırkası hareketin tüm mirasına el koymuştu. Adım adım ilerleyerek yapılan bu darbe Ekim 1923'te Mustafa Kemal'in cumhurbaşkanlığında ilan edilen cumhuriyetle mühürlendi.

Ne var ki, yeni parti içinde de muhaliflerin olduğu kısa sürede ortaya çıktı. 1923 kışı ve 1924 baharında, ülkedeki büyük itibarları nedeniyle aday listelerinden silinememiş bazı İstiklal Savaşı önde gelenlerinin çevresinde muhalif bir grup kendini göstermeye başladı. Cumhuriyetin ilk hükümetinin radikal laik eğilimine muhalif olan bu grubun en çok karşı çıktığı konu, iktidarın tek bir kişinin, Mustafa Kemal'in elinde toplanmış olmasıydı.

1924 yazında gerilimin iyice artmasıyla kasımda Halk Fırkası'nda kopmalar başladı. 1924 yılının son aylarında ve 1925'in başlarında muhalifler partiden ayrılıp özellikle ülkenin doğusundan ve eski başkent İstanbul'dan büyük destek gören Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurdular.[12]

Şubat 1925'te ülkenin güneydoğusunda yaşayan Kürt aşiretler arasında isyan patladı. Önderleri Palu aşiretinden derviş şeyh Sait olması nedeniyle Türk tarihine Şeyh Sait isyanı olarak geçen bu kalkışma, Kemalistlere siyasi muhalefeti ortadan kaldırma ve yasadışı ilan etme olanağı sağladı.

İsyanın iki özelliği vardı: Kurtuluş Savaşı sırasında ve hatta sonrasında verilen özerklik vaatleri Ankara hükümeti tarafından yerine getirilmediği gerekçesiyle milliyetçi örgüt Azadi'nin Kürt liderlerince düzenlenmişti. Ve aynı zamanda dini motifler taşımaktaydı. Önderleri bir şeyhti ve isyancıların talepleri arasında şeriatın ve (bir yıl önce kaldırılmış olan) hilafetin geri getirilmesi vardı.[13]

---

12 Erik-Jan Zürcher, *Political Opposition in the Early Turkish Republic: The Progressive Republican Party (1924-1925)* (Leiden:Brill, 1991), s. 177.

13 Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion 1889-1925* (Austin, TX: University of Texas Press, 1989).

Ankara hükümeti isyana iki şekilde tepki verdi. Büyük ölçekli askerî operasyonlarla isyan iki hafta içinde başarıyla bastırıldı. Bu arada meclisteki Kemalist çoğunluk muhalefeti etkisiz hale getirecek yasal önlemler aldı. Doğu illerinde sıkıyönetim ilan edildi; Vatana İhanet Kanunu'nda yapılan değişiklikle 'dini ve mukaddesat-ı diniye'nin siyasi kullanımı vatana ihanet kapsamına alındı; ve hükümete diktatörce yetkiler veren Takrir-i Sükûn Kanunu çıkarıldı. Son iki önlem doğu illeriyle sınırlı kalmadı. Uygulamalar ülke çapına yayıldı, tüm muhalif sesler susturuldu. Mayısta Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası resmen kapatıldı, çünkü dini duygulara saygıdan söz eden programının altıncı maddesinin 'gericiler'i kışkırttığı düşünülmekteydi.

Kemalistlerin mücadeleyi (kendilerinin temsil ettiği) ilericilik ile (devlet denetimi dışındaki dini örgütlerce temsil edilen) gericilik arasında görmelerinin bir nedeni de, 1909'da meşrutiyet yönetimine karşı girişilen karşı-devrimin Genç Türkler üzerinde yaratmış olduğu travmaydı. Unutulmamalıdır ki, Milli Mücadele'yi yürütüp Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranlarla, 23 Temmuz 1908 (eski takvimle 10 Temmuz 1908) devrimini yapmış olan İttihat ve Terakki Komitesi'nin üyeleri aynı kuşak subay ve bürokratlardı. Ve yalnızca on altı yıl önce meydana gelmiş Nisan 1909 olaylarının anısı zihinlerde canlılığını koruyordu.

12 Nisan (31 Mart) 1909'da İstanbul garnizonundaki Makedon askerlerle medrese öğrencileri başkentin denetimini ellerine geçirmişler, İttihatçıların önde gelenlerini yakalamak için insan avı başlatmışlar, kabineye anayasanın kalmasını ama şeriatın uygulanmasını isteyen bir talepler listesi sunmuşlardı. Bunun üzerine hükümetin ve meclisin yeraltına geçmeyen üyeleri teslim olmuşlar, isyan başkentin dışına yayılmamıştı. İttihatçıların denetimindeki Makedonya'dan gelen silahlı gruplar ile gönüllülerden oluşan Hare-

kât Ordusu İstanbul'u ancak on iki gün sonra yeniden ele geçirebilmişti.

31 Mart isyanının nedenleri arasında şunlar vardı: Askerî birlikler, Abdülhamit'in ordusunda sürmekte olan gevşekliğe son verip daha sıkı bir denetim uygulamak isteyen askerî okul mezunu mekteplilerin alaylıların yerine getirilmesine kızgındılar. Medrese öğrencileri ayrıcalıklarını, aslında zorunlu askerlikten muaf olma ayrıcalıklarını, kaybetmekten korkmaktaydılar. Tutucular ise, özellikle de İttihat-ı Muhammedi adı altında birleşmiş tarikat şeyhleri ile alt kademe ulema, devrimden sonra gelen yeni ve açıkça daha laik kültürel havadan rahatsızdılar. Genç Türkler hareketi içindeki liberal muhalefet, ki önde gelen üyelerinden biri kısa süre önce İttihatçı bir suikastçı tarafından öldürülmüştü, bu huzursuzluğu kışkırtarak İttihatçıların iktidarını sarsmayı amaçlamıştı.[14]

Muhalefet farklı çevrelerden gelmişti, ama İttihatçılar kendi basın yayın araçlarını kullanarak yaptıkları başkenti tekrar ele geçirme kampanyalarında ve isyanın bastırılmasından sonra asileri yargılamak için açılan sıkıyönetim mahkemelerinde, isyancıların tümünü *erbab-ı irtica* olarak adlandırmışlardı. 'İrtica' büyük olasılıkla bu olay üzerine Genç Türkler tarafından icat edilmiş bir kelimedir. Meşrutiyet öncesi sözlüklerde bu kelimeye rastlanmaz.

Bütün bu olaylar, İttihatçılar tarafından sultan II. Abdülhamit'in eski mutlak iktidarını geri alma girişimi olarak değerlendirilmiştir. Oysa isyanların arkasında sultanın olduğu fikrini destekleyecek pek bir kanıt yoktur; yine de İttihat ve Terakki Komitesi'nin yalnızca siyasal bir aktör olmadığını göstermesi bakımından –kendileri aydınlığın gücüdür, karanlık güçlerse yenilmiştir– bu önemli bir suçlamadır.

14 Sina Akşin, *31 Mart Olayı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970).

1909 olaylarının travmatik anısının Kemalist hükümetin 1925 Kürt başkaldırısını algılama biçimini nasıl etkilediği Başbakan Fethi Bey'in Ankara'daki mecliste yaptığı konuşmadan da anlaşılmaktadır. 25 Şubat'ta başbakan şöyle seslenmiştir:

> 31 Mart olayı ile ilgili konuşacağım. Beyler! O olaylarda kullanılan araçların, başvurulan hilelerin şimdiki isyanda tekrar su yüzüne çıkmış olduğuna dikkatinizi çekmek isterim. O zaman da 'Şeriat elden gidiyor, iman yok edilyor, bu ya da şu kişiler dini ortadan kaldıracaklar', şeklinde konuşmalarla halkı kışkırttılar. 'Daha ne bekliyorsunuz? Ayağa kalkın' ... dediler. Halkı bu yolla vatana ve hatta dine karşı harekete geçirmeye kalktılar. Beyler! Hükümet, Türkiye Cumhuriyeti'ni 31 Mart olayı ve Arnavut isyanında olduğu gibi vatana karşı esen sert rüzgarlardan korumak için her türlü önlemi almaya hazırdır.[15]

Muhaliflerle baş etmek için hükümete sınırsız yetki veren 1925 acil önlem yasaları 1929'a kadar yürürlükte kalır. 1929 yılına gelindiğinde artık tek-parti rejimi yıkılmayacak şekilde yerleşmiştir. 1926'da İtalya'dan alınan ceza yasası din temelinde örgütlenmeyi yasadışı saymaktaydı. Türkiye'de dinin siyasi araç olarak kullanılması günümüzde de yasaktır. Ancak bu, devletin din işlerinden uzak kalacağı anlamına gelmez. Diyanet İşleri Başkanlığı denetimindeki resmi din her zaman siyasi bir niteliğe sahip olmuş, devleti ve çıkarlarını desteklemek üzere işlev görmüştür. Yani herhangi bir toplumsal grubun İslâm'ın farklı bir yorumunu geliştirmeye izni yoktur.

Kemalist cumhuriyette Diyanet İşleri Başkanlığı'nın denetiminde olmayan dini eylemler yasaktı. Baskılar yalnızca po-

---

15 *TBMM Zabıt Ceridesi Cilt 14* (Ankara: 1976), s.308.

litikaya karışan grupları değil, cumhuriyet hükümetini kabul eden ama İslâmî ahlaka dayalı bir toplum talep eden Nurcular gibi hareketleri de etkilemekteydi. Aslında 1930'lar ve 40'lar boyunca sürmüş olan Sait Nursî ve izleyicilerinin etkisizleştirilme girişimleri Kemalist rejimin meşruluğunun nasıl tekelleştirildiğinin en açık göstergesidir. Sait Nursî Kemalist iktidara hiçbir zaman doğrudan bir tehdit oluşturmamıştır. 1950 ortalarına kadar izleyenlerini politikaya girmeleri için teşvik etmemiştir. Cumhuriyet devletini açıkça desteklemiş, Osmanlı hanedanlığının ya da hilafetin geri gelmesi yönünde bir iddiada bulunmamıştır. Onu bu denli tehlikeli kılan, Batı'yı taklit etmeyi reddeden, bunun yerine Batı'nın bilim ve teknolojisinden yararlanan, ama inanç sahibi, İslâmî ahlak yasalarına dayalı bir toplum iddiasıyla 1920'lerden itibaren geliştirip önerdiği ilerleme seçeneği olmuştur. Sait'e göre, devlet toplumun hizmetindedir – bu, devleti ulusun ilerlemesini sağlayan özerk bir kurum olarak gören Genç Türkler ile Kemalistlere tezat oluşturan bir görüştür.[16]

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından yaşanan eğitim ve endüstrileşme süreci Türkiye'deki seçkinlerin çapının genişlemesini sağlamıştır. Asker-bürokrat seçkinler Demokrat Parti'yi iktidara getiren 1950 seçimleriyle egemenliklerini yitirirler; 1960 ortalarından itibaren de genellikle teknik eğitim almış, kırsal veya kentli geçmişlere sahip kesimler sivil siyasete hâkim olmaya başlarlar. Politik tartışmalar, özellikle yeni anayasanın kabul edildiği 1961 yılı ile (ordunun müdahalesiyle) 1971'de tekrar kısıtlandığı dönemde artar, Kemalist bürokrat-asker seçkinlerse gelişmeleri yakından izleyerek Kemalist devletin temel niteliklerine –ulusal birlik, Batılılaşma ve devletin din üzerindeki denetimi– bağlı kalındığını sürekli denetimleri altında tutarlar.

16 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Eylül 1980'de Türk ordusu iktidara el koyar, çünkü orduya göre siviller, siyasi terörizme ve ekonominin idare edilemez hale gelmiş olmasına karşı bir şey yapacak durumda değildirler ya da bir şey yapmak istememektedirler. Onlara göre radikal sol hâlâ en büyük tehlikedir; elbette, dini tepkiler de darbede etkili olmuştur – komşu İran'da gerçekleştirilen İslâmî devrimin üzerinden henüz bir buçuk yıl geçmiştir.

İktidarı ele geçiren cuntanın ilk bildirisinde ülkenin bölünme ve savaşın kıyısına gelme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu, 'Atatürkçülük yerine irticai ve diğer sapık ideolojik fikirler üretilerek' eğitim, hukuk, yönetim ve politik sistemlerin terörize edildiği açıklanır.[17]

Ordunun derdi aslında İslâm değildir. Bunun en iyi göstergesi de, cuntanın milliyetçi mesajlarına 'Türk-İslâm Sentezi' kisvesi altında dahil etmeye çalıştığı İslâmî unsurlardır. Türk-İslâm Sentezi, 1970'lerde İbrahim Kafesoğlu tarafından geliştirilmiş ve sağcı aydınlar arasında taraftar kazanmış bir ideolojidir: İslâm'ın mesajlarının mizaçları ve dünya görüşleri sayesinde İslâm'ın en inançlı izleyicileri, hücum taburları olan Türkler tarafından benimsendiğinde gerçek hedefini bulacağından söz etmektedir. İslâm'ın bu milliyetçi yorumu okul programlarına girer, 'din ve ahlak' zorunlu dersler arasına sokulur.

Yani ordu, bilinçli olarak, İslâm'ın özel bir şeklini Türkiye'nin Kemalist mirasını tehdit eden komünizm ve dini 'fundamentalizm' (devletin denetleyemediği İslâm, irtica) gibi akımlara karşı bir panzehir olarak kullanmıştır.

1980 darbesinin hemen ertesinde sol büyük bir yıkıma uğratılır, bir daha da kendine gelemez. Devletin birinci sıradaki düşmanının, solun yerini, bu çöküntüde hayatta kalmayı beceren (belki de güvenlik aygıtı ile olan bağlantıları

17 *Hürriyet*, 12 Eylül 1980, s. 1.

sayesinde) PKK alır. Türkiye'de 1984'ten itibaren on beş yıl boyunca ordu ile Kürt gerilla hareketi arasında giderek yükselen bir savaş yaşanır. 1990'ların ortalarında ordu üstünlüğü ele geçirir, PKK'nın karizmatik lideri Abdullah Öcalan'ın 1998'de yakalanmasıyla Kürt mücadelesi sona erer. Aynı dönemde, 1970'lerin başından beri Türk siyasetinde aktif olan ve Nakşibendi tarikatıyla sıkı ilişkileri bulunan İslâmcı partilerin mirasçısı Refah Partisi, Mart 1994 yerel seçimlerinden ve Aralık 1995 genel seçimlerinden ülkenin en büyük ve güçlü siyasi partisi olarak çıkar. 1996 yılında partinin tecrübeli lideri Profesör Necmettin Erbakan kendisini başbakan olarak iktidara getiren koalisyonu kurar.

Bu meydan okumaya ordunun tepkisi gecikmez; Nisan 1997'de Genel Kurmay Türkiye'nin bir numaralı sorununun irtica olduğunu ilan eder, Batı Çalışma Grubu adında özel bir askerî bölüm İslâmcı örgütlerin eylemlerini izlemek üzere kurulur. Ordu muhalefet partilerinin, cumhurbaşkanının ve iş çevreleri ile basının büyük desteğini de alarak baskılarını giderek artırır ve Haziran 1997'de koalisyonun iktidarı son bulur. Erbakan başkanlığındaki kabineye karşı yürütülen kampanya boyunca ordu, 'irtica'ya karşı önlemler alınması çağrısında bulunmuştur. Çağrılar kabine düşüp ordunun arzularını yerine getirmeye söz vermiş olan Mesut Yılmaz önderliğinde yeni bir koalisyonun kurulmasından sonra da sürer, Batı Çalışma Grubu yeni başbakanın açık ricalarına karşın olayları izlemeye devam eder. Eylül 1997'de *Hürriyet* gazetesi Genel Kurmay Başkanı'nın '1930'lardaki İslâmcı gerici hareketleri bastırmak için Atatürk tarafından uygulanan yöntemlerin' getirilmesini istediğini yazar.

Ordunun ülkeyi korumaya çalıştığı 'fundamentalizm' ('irtica') nedir? Sorulması gereken bu sorunun yanıtı ordunun dile getirdiği taleplerde ve eylemlerinde saklıdır. Ordu yö-

netimi ile 1996-7 kabinesi arasında çekişmeye neden olan konular şunlardı:

- Bürokrasi ve ordu içinde İslâmcı militanların kadrolaşma girişimi;
- İslâmcı işadamlarının (MÜSİAD üyelerinin) silah sanayinin bir bölümünü ele geçirme girişimleri;
- Refah Partisi üyelerinin PKK ile yapılan savaşta hüküm giymiş olanların salıverilmeleri için başlattıkları girişim;
- Başbakan Erbakan'ın İran, Libya ve Nijerya'ya yaptığı resmi ziyaretler;
- Türkiye ile İsrail arasında yapılan güvenlik işbirliği antlaşması;
- Refah Partisi yöneticilerinin (Sincan belediye başkanı da dahil) İran-destekli 'Kudüs Günü' gösterilerine katılmaları; ve elbette,
- zorunlu ilköğretimin sekiz yıla çıkarılması ve neticesinde imam hatip okullarının kapatılması.

Bu noktalar, Kemalist yöneticilerin ulusal devletin bölünmezliğinin yanı sıra dokunulmaz saydığı üç alanı da ortaya koyuyor: Türkiye'nin dış politika ve savunma konularında Batı'dan yana tavrı; din ve eğitim üzerinde devlet denetimi (yani devletin müdahalesi); ve devlet organlarının Kemalist olmayan gündemlere sahip insanlardan (kadrolardan) temizlenmesi. Bu temel noktaları tehlikeye sokan grup ve örgütler, solcu veya sağcı fark etmez, hâlâ toplum düzenine aykırı görülmektedirler. Bu gibilerin iddiaları meşru siyasi, toplumsal veya kültürel tartışmaların içinde sayılmamaktadır. Bu nedenle Kürtçü HEP ve DEP gibi partiler kapatılmakta, Refah Partisi'ne karşı Anayasa Mahkemesi dava açmaktadır.

Ordu Kemalist statükoyu korumak uğruna, Kemalist kimlikleri kuşkulu bile olsa, aynı düşman tarafından tehdit

edildiklerini düşünen toplum kesimleriyle ittifak yapmaya hazırdır. Adnan Menderes'e karşı yapılan 1960 askerî darbesi subaylarla üniversite çevrelerinin koalisyonuyla sonuçlanmıştır. 1980-83 yıllarında ordu komünizm ve dini fundamentalizm tehdidiyle mücadele ederken yine dinle, devlet denetimi altında bulunan İslâmla uzlaşma aramıştır. 1995-7 yıllarında ise Refah Partisi'ni iktidardan düşürmek için liberallerle ve hatta sosyal demokratlarla ittifak kurmuştur.

Ordunun eylemlerinin ve Batılılaşmış seçkinlerin bunları desteklemelerinin altında hâlâ Kemalist Türk ulusu anlayışı yatmaktadır: 'dil, kültür ve ülkü birliği'. Seçkinlerin İslâmcı siyasi hareketlere gösterdikleri tepkinin şiddetini anlayabilmemiz için, Türk ulusunu birleştiren bu ülküye karşı gelen 'fundamentalizm'in (irticanın), tıpkı azınlık milliyetçiliği gibi, ihanet sayıldığını görmemiz gerekiyor. Kemalist siyasi seçkinler, kuruluşunun üzerinden yetmiş beş yıl geçmesine rağmen, hâlâ Türk ulus devletinin kırılgan olduğunun farkındadırlar; ülkenin her yönden tehdit edildiğini düşünmektedirler. Geçen yetmiş beş yıl boyunca verdikleri tek tepki, farklı düşünenleri siyasi tartışmalara sokmak yerine, tam yurttaşlıktan dışlamak olmuştur.

Sonuç: Ulustan Kopuş

FEROZ AHMAD - JACOB M. LANDAU

Bu kitaptaki makalelerin tümü, her biri kendine has biçimde olmak üzere, günümüz dünyasına özgü siyasetin temel konularından biri olan ulus-devletlerde milliyetçiliği ele alıyor. Birçok ülkede güçlü bir etken olan milliyetçilik, çoğunluğu, nüfusun tüm unsurlarını ulustan yana olmaya çağırıyor; huzursuz azınlık grupların karşı milliyetçiliğiyse çeşitli şekillerde onları ulustan kopmaya ve kendi ulusal birliklerini kurmaya yöneltiyor. Son yıllarda dünyanın farklı bölgelerinde giderek yükselen çatışmalara bu nedenle tanık olmaktayız. Tarihsel ve yerel koşullar nedeniyle ayrıntılarda farklılıklar olsa da, bu çatışmaların dikkate değer ortak nitelikleri var.

Azınlıkların özerklik talepleri, bu girişimlerin nihai kopmayı amaçladığından korkulduğu için, çoğunlukta olan grubu genellikle mücadele etmeye zorlar. Çoğunluğu oluşturanlar belirli koşullarda bazı azınlıkların göçüp gitmelerini destekleyebilirler, ancak giderlerken topraklarını da birlikte götürmelerini kesinlikle istemezler. Hiçbir devlet topraklarının bir bölümünden vazgeçmeyi kabul etmez. Oysa

bazı azınlıkların istediği tam da budur, özellikle belli bir bölgede yoğun olarak yaşıyorlarsa.

Rakip milliyetçi yaklaşımlar sonucunda ortaya çıkan merkezkaç ve merkezcil güçler arasındaki bu çatışma Batı Avrupa için de geçerlidir. Birleşik Krallık içinde İskoçların ve Gallilerin, Fransa'da Breton ve Korsikalıların, İspanya'da Basklılar ile Katalanların özerklik ve hatta ayrılma mücadeleleri bu olgunun örnekleridir. Ortadoğu'da da, Türkiye ve Irak'taki Kürtler, Kıbrıs'taki Kıbrıs Türkleri ile güney Irak'taki Şiiler için aynı durum söz konusudur. Sovyetler Birliği ve Yugoslavya'nın parçalanmasından sonra gündeme gelen Doğu Avrupa ve Orta Asya'daki milliyetçi çatışmaların sonuçları ise herkesin bilgisi dahilindedir. Her iki rejimde de, onyıllar boyunca gösterilen komünizme dönük bir milliyetçiliği yayma çabaları başarısız olmuştur; hatta bu özgün milliyetçiliğin devletlerin yıkılmasına katkıda bulunduğu bile söylenebilir. Ayrıca buralarda duygusal ağırlığı olan bir ulus ve ulus olma fikri üzerinde ısrar edilmiştir. Dolayısıyla, Romanya'da Magyarlar, Moldova'da Ruslar, Gürcistan'da Abhazlar, Azerbaycan'da Ermeniler, Özbekistan'da bazı Tacik gruplar, Tacikistan ve Kırgızistan'daki Özbekler, İran'daki Azeriler ve elbette Afganistan'daki gruplar ile Rusya Federasyonu'nda Çeçenler ve diğerleri; tümü siyasi özgürlük talep eden ve milliyetçi seslerini yükselten azınlık gruplar arasındadır. Hindistan ile Pakistan'dan, Çin'in batısından daha başka örnekler de verilebilir.

20. yüzyılın son on yılında siyaset kütlesinin bölünebilir olduğunun keşfedilmesi bazı azınlık grupları kendi milliyetçiliklerini gütmeye ve ulustan kopmaya teşvik etmiş, çoğunluğu oluşturanlarsa buna karşılık, çoğu durumda aynı gayretle, onları devlet içinde tutmaya, ulusun inşası sürecine katılmaları için onları ikna edecek, içlerindeki huzursuz azınlıkların ayrılıkçı eğilimlerini zayıflatacak adımlar atma-

ya çalışmıştır. Çatışmaların giderek artması ve hatta şiddete başvurulmasının nedeni yalnızca 'olmak ya da olmamak' şeklindeki restleşmeler değildir; eğitimin yaygınlaşması, seçkinlerin çapının genişleyip siyasetle daha çok ilgilenmeleri, elektronik ve yazılı basın gibi propagandaya hizmet eden diğer etkenler de söz konusudur. Kafkasya ve Orta Asya cumhuriyetleri, devletin resmi milliyetçiliğini reddederek ulustan kopan ülkeler. Kitaptaki makaleler bu sürecin bazı ayrıntılarını ele alıyor.

Bert Fragner, Sovyet milliyetçiliğinin birleştirici olmadığını, aksine Sovyetler Birliği içindeki azınlık milliyetçiliklerinin bilinçli olarak yönlendirildiğini gösteriyor. Modernleşme sürecinde kitleleri seferber edecek bir unsur olarak görülmüş olan bu özgün milliyetçilik modeli, öncelikle özerk milliyetçilikleri ve de siyasi bağımsızlık girişimlerini önlemeye yönelikti. Marksist kavrayışın bir parçası olmayan ama ona paralel giden Sovyet milliyetçiliği, Birlik'ten kopma yanlısı her türlü propaganda ve girişimi önleme amacıyla ülkedeki milliyetçi söylemlere hâkim olmaya çalışmıştı; bilindiği gibi Sovyetler Birliği çok çeşitli ulusal cumhuriyetin ve bölgenin bir araya gelmesinden oluşuyordu. Bu coğrafi varlıkların çokuluslu ve çokdilli olmalarının Moskova'daki merkezi iktidara her cumhuriyette çoğunluğu oluşturan ulusun özerklik ve bağımsızlık yönünde atacağı adımları daha etkin biçimde denetleme olanağı verdiğini de söyleyebiliriz. Sovyet milliyetçiliği Birlik'in kapsadığı bölgelerin tümünde tek bir ulus inşa etmenin resmi ideolojisiydi; oysa günümüzde, Sovyet sonrasında ortaya çıkan devletlerin her birinde kendi milliyetçi ve milliyetçilik karşıtı tutumların yaşamaya devam ettiğini görmekteyiz; bu cumhuriyetlerde ilga olmuş Sovyetler Birliği'nin rolünü miras alan çoğunluk gruplar bu ideolojiyi hiç değiştirmeden sürdürmektedirler. Çoğunluğun sözcüleri bölgeki varlıkla-

rının kanıtı olarak tarihlerinin eskiliğine yaslanırlarken, azınlıklar da kendi kanıtlarını –her ikisi de doğru ya da yanlış– üretmeye çalışıyorlar. Azerbaycan'daki Azeriler ile Ermeniler bu sürecin örnekleri. Bağımsızlıklarını yeni kazanmış devletlerden Özbekistan ve Tacikistan'daki çoğunluğun siyasetçi ve aydınları ise kendilerine özgü bir toprak, ulus ve dil icat etmek için çok daha ağır görevler üstlenmiş durumdalar. Bölgedeki toprak ve halk ayrımları, bu devletler içinde yaşayanların kendi bölgeleriyle ilgili algıları eski çağlarda var olandan çok farklı olduğu için, tarih bilgisi de bu konuda onlara pek destek vermiyor. Aynı şekilde, iki dilli toplumlar olmaları nedeniyle dil üzerinden kimlik belirlenmesi de mümkün olmuyor.

Süha Bölükbaşı'nın makalesi eski Sovyet Müslüman cumhuriyetlerinden Azerbaycan'ın ulus-inşasına ışık tutuyor. Sovyet rejimi, ulusu toprakla ilişkilendirerek ve milli eğitimi, bazı gelenekleri koruyarak, ama siyasi milliyetçiliğe izin vermeyerek ve bütün bunları kendi denetiminde tutarak Azerbaycan'da ulus duygusunun gelişmesine katkıda bulunmuştu. Zamanla etnik kökenleri ve dilleri ayrı olan gruplar eğitim, kitle iletişim araçları, sanayileşme ve kentleşme sayesinde bir ulus altında bütünleştiler. Bölükbaşı bağımsızlıktan önceki üç yıla, 1988-91 yılları arasına odaklanıyor. O dönemde büyük bir titizlikle Azeri tarihi (ya da imgelemlerindeki tarih) üzerine çalışmalar yürütmüş olan milliyetçi aydınlar, milli amaçlarını önceki yıllara göre çok daha güçlü bir şekilde dile getirmeye başladılar. Başka yerlerde olduğu gibi, Azerbaycan'da da Azeri ulusunu kurmaya çalışanlar rakip milliyetçiliklerle karşı karşıya kaldılar. En büyük azınlık grubu oluşturan Ermeniler 1988 ve ertesinde Ermeni çoğunluğun yaşadığı Dağlık Karabağ bölgesinin Ermenistan ile birleşmesini talep eden ses getirici gösteriler yaptılar. Bu, özerklik talebiyle değil, ayrılıkçı bir mu-

halefet sergileyerek ulustan kopma amacı taşıyan girişimlerin açık bir örneğidir: Dağlık Karabağ Ermenileri Ermenistan'a katılmayı istemişlerdir. Ermenistan'daki gazeteler de aynı şekilde Dağlık Karabağ'ın 'dönüşü'nden söz etmişlerdir. Azeri tarihçiler ise bir süredir yaptıkları gibi Dağlık Karabağ'da yaşayanların Ermeni olmadıklarını, Azerilerle eski bağlarının bulunduğunu vurgulamışlar –Ermenileri Azeri ulusuna dahil etmek için pek akıllıca olmayan bir girişim– ama bundan bir sonuç alamamışlardır. Çatışmalar kısa sürede adı konulmamış bir savaşa dönüşmüş, silahlar çekilmiş ve iş çığırından çıkmıştır. Azeri liderler Dağlık Karabağ'daki Ermenilerin Ermenistan ile birleşme taleplerine hiçbir hoşgörü göstermemişlerdir. Karşıt milliyetçilikler birbirlerinden toprak isteyen tarafların çatışmasına dönüşmüştür; bir taraf açıkça İran Azerbaycanı'nın ilhakını talep etmiş, diğer tarafsa gizlisi saklısı olmaksızın yabancı bir devletçe, Ermenistan'ca desteklenmiştir. Moskova'nın Ermenistan'dan yana tavrı Azerbaycan'ın tutumunun daha da sertleşmesine yol açmış, Dağlık Karabağ konusu tartışmaların merkezine konarak milliyetçi söylemler öne çıkarılmıştır.

'İran bağlantısı' yalnızca Azerbaycan'la ilgili olarak değil, kendi başına da hayli ilginç bir konu. Touraj Atabaki'nin makalesi hem İranlıların hem de İranlı olmayanların katkıda bulunduğu ve giderek savunmacı bir söylem olarak biçimlenen İran milliyetçiliğinin karmaşık köklerini ele alıyor. 20. yüzyılın başlarından itibaren bölgedeki etkinliklerini artırmak isteyen yabancı güçler Azerileri, Kürtleri, Asurileri ve Ermenileri İran'dan ayrılıp kendi devlet veya devletlerini kurmaya kışkırtmışlardı. Atabaki söz konusu güçlerden biri olan Osmanlı İmparatorluğu'nu ele alıyor. Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasında Osmanlılar pan-Türkçülük bağlamında Azerbaycan ile diğer bölgeleri egemenlikle-

ri altına almayı amaçlamışlardı. İstanbul ve Bakü'de yaşayan Azeriler, Kafkas Azerbaycanı'nın etno-dilsel özelliğini, yani Türkçe konuşuluyor olmasını öne çıkaran yazılar yazıp dersler veriyor, Türklerin tek bir güç olarak birleşmesini isteyenlerin başını çekiyorlardı. Ekim 1917'de Bakülü temsilciler Tebriz'e gitmiş, oradaki Azerileri İran'dan ayrılıp Bakü'de kurulacak büyük federasyona katılmaya çağırmışlar, ama girişimleri başarısız olmuştu. Bu yayılmacı propaganda, Bakü'de bile, bunu Azerileri İran'dan koparmayı amaçlayan, İran devletini hiçe sayan 'pan-Türkçü bir plan' olarak gören Demokratik Parti'de örgütlenmiş İranlılar arasında da, tepki çekmişti. Bakülü Azeriler ile İran'daki Azeriler kendi etnik ve ulusal bağlarını bir tarafa bırakarak –pan-Türkçülüğü reddederek– İran topraklarında kurulacak bir devletten yana tutum aldılar. Azerilerin yaşadığı bölge olan Aras'ın güneyi ile kuzeyini 1918 yılında birkaç ay süreyle işgal eden Osmanlıların bölgede pan-Türkçülüğü tekrar yayma girişimleri de başarısız oldu. Daha sonra, çokuluslu İran'daki milliyetçiler tarihi yeniden yazarak ve dillerini yeniden biçimlendirerek azınlıkların ulustan koparılması tehlikesini azaltmaya çalıştılar. Yaratılan 'saf İran' kültürünün öteki yüzü, İranlı olmayanların olumsuz yönlerinin öne çıkarılmasıydı. Bunda Rıza Şah'ın 'tek ülke, tek ulus' şiarının izleri vardı. İran yurdunu parçalamayı amaçlayan pan-Türkçü yayılma girişimleri önlenmişti; ne var ki, İran'ın egemenliğini ve toprak bütünlüğünü savunanlar, kendi etnik, dilsel ve bölgesel niteliklerini bir kenara bırakan bir grup Azeri aydındı.

Asef Bayat'ın makalesi de İran üzerine olmakla birlikte, başka bir konuya, emekçilere ve onların ulus karşısındaki konumlarına odaklanıyor. Bayat işçi kesiminde ulusa bağlılık ile sınıf bilinci arasındaki ilişkiyi ele alarak, 1979 İslâm Devrimi'nden sonra İran'daki sınıf ve ulus bilinçlerini

araştırıyor. Makalenin temel önermesi İran'da sınıf ve ulus kimliklerinin birbirleriyle çelişmediği yönünde: Buna göre, İslâmî Cumhuriyet etnisite, sınıf ve ideoloji arasında köprü kurarak parçalara bölünmüş bir toplumun yarıklarını İslâmî milliyetçilik kavramını öne çıkararak sıvamaya çalışmıştır. Bu bağlamda söylemini Kuran ve hadislerle destekleyen iktidar Tanrı uğruna çalışmanın asaletini vurgulamış, çalışmanın dini bir görev olduğunu savunan İslâmî bir iş ideolojisi geliştirerek emekçileri seferber etmeye çabalamıştır. Dinsizlik olduğu gerekçesiyle sınıf kavramına saldırılmış, ideolojik kampanyalar uyum göstermeyenlerin cezalandırılma yöntemleriyle el ele sürdürülmüştür. Grevler yasaklanmış, işçilerin bağımsız sendika kurmaları engellenmiş, isyancı işçileri emperyalist düşmanlarla eşit gören resmi görevliler işçi eylemlerini gözaltında tutmuşlardır. İşçilerse bütün bunlara tepkisiz kalmamış, oturma ve iş yavaşlatma eylemleri yapmışlar; taleplerini dile getirmek için İslâmî terimleri de kullanarak, sınıf bilinçlerinin Şah rejimine oranla artmış olduğunu göstermişlerdir. Öne sürdükleri tüm taleplere ve yapılan grevlere rağmen, İranlı işçiler hem sözleriyle hem de davranışlarıyla yurt sevgilerini göstermekten de geri kalmamışlardır (İrak savaşına parasal destek vermişler, orduya yazılmışlardır). Bu durumu devrimci bir topluma gösterilen bağlılıkla açıklamak mümkün. İran'da, kimi dönemlerde işverene karşı mücadele üretimin durdurulmasına kadar varmışsa da, sınıf farkındalığı ulus mitinin yok olmasına ya da işçilerin bir ulusa ait olma duygularında bir azalmaya neden olmamış; emekçiler ulustan kopmamışlardır.

Güney Asya'daki milliyetçilik sorunu, özellikle Bengal/Bangladeş'te, kendine özgü bir niteliğe sahip. Bu konu Tazeen M. Murshid ve Willem van Schendel'in makalelerinde ayrıntılarıyla ele alınıyor. Bu bölümlerde eksik olan tek

şey, tıpkı kitaptaki diğer yazıların çoğunda olduğu gibi, milliyetçilikle sınıf arasındaki ilişki; yalnızca Asef Bayat İran bağlamında bu sorunu doğrudan ele alıyor, o da burjuvazi ile değil, işçi sınıfı ile ilgili olarak. Oysa Güney Asya'da (ve diğer yerlerde) sınıfla milliyetçiliğin ilişkisi çok derin. İngiliz Hindistanı'nda, milliyetçilik Batı tarzında eğitilmiş yeni oluşan burjuvazi tarafından, yabancıların elinde bulunan yönetimin eksiklikleri karşısında kullanışlı bir araç olarak benimsenmişti. Hintliler kendi dillerinde ulus anlamına gelen bir kelime olmadığı için İngilizce kelimeyi aynen benimsemiş, 1885 yılında kurdukları örgüte Hindistan Ulusal Kongresi adını vermişlerdi. Daha sonra da bunu günlük konuşmada kullandıkları Urduca ve Hintçeye uyarlamışlardı. Ardından, 1906 yılında, Müslüman soylular kendi örgütlerini kurduklarında aynı şeyi yapıp Müslüman İttifak adını aldılar. Söz konusu isimlerin bu örgütleri destekleyen Batılılaşmamış çoğunluk için ne ifade ettiğini bilemeyiz. Ancak milliyetçiliğe özgü dünyevi görüşlerin, dini kimlik ve simgelere alışkın olan çoğunluk için fazla soyut ve yabancı kaldığını söylemek mümkün.

İngiliz Hindistanı'nda siyasi anlamda en gelişmiş bölge Bengal'di. Doğu Hindistan Şirketi'nin merkezi, 1911 yılına kadar başkent olarak kalacak olan Kalküta'da 18. yüzyılda kurulmuştu. Kalküta ayrıca, Hindu Okulu'nun kurulmasından sonra burada Batılı eğitim almış olanlarca başlatılan 'Genç Bengal' hareketinin de doğduğu yerdir. Müslümanlar genellikle bu tür hareketlerden uzak durmuşlar, bu nedenle Müslüman orta sınıfı içinde böyle bir toplumsal, siyasi farkındalık gelişmemiştir. Bengalli Müslümanlar Kongre'nin izlediği milliyetçi politikalara da pek katılmamışlardır. Vali Curzon'un 1905 yılında Bengal'in idari olarak bölünmesi için başlattığı girişim, *bhadralok* olarak anılan Hindu seçkinler tarafından bölgedeki güçlerini ve Hindular içinde hâ-

kim olan milliyetçi duyguları küçümseyen bir girişim olarak görülmüştü. Taksim, 1911 yılında, ama bu kez Müslüman çoğunluğun iktidarın tadını almasından sonra tekrarlanmıştır. İngiliz yönetimi Hindu-Müsüman bölünmesini kendi çıkarına kullanmış, 1909 reformları sırasında seçmenleri ayırarak bölünmeyi kurumlaştırmıştır.

Müslüman çoğunluğun yaşadığı bir bölge olmakla birlikte, Pakistan kelimesinin çizdiği devlet sınırları içinde Bengal yer almamaktaydı. PAK, Pencap, Afganistan ve Keşmir'in başharflerini, İSTAN ise Sind ve Belucistan'ı kapsamaktaydı. Ayrı bir Müslüman devlet kurma fikri oluşmuştu, ancak Müslüman İttifak'ın önderi Muhammed Ali Cinnah'ın o dönemde gerçekten ayrı bir devlet isteyip istemediği, Kongre ile yaptığı pazarlıklarda ayrılmayı tehdit olarak mı kullandığı halen de soru işaretleri taşımaktadır. Cinnah aslında ayrılmaktan çok, Kongre ile iktidarı paylaşma taraftarıydı. Böylece Müslüman İttifak Müslüman çoğunluğun bulunduğu Pencap ve Bengal gibi eyaletlerde yönetimi oluşturacak, Kongre ise Hindu çoğunluğun bulunduğu eyaletleri idare edecekti. 1946 Kabine Görev Planı'nı üç aşamada değerlendiren İngilizler, Hindistan'ı bölmeksizin Cinnah'ın isteklerini yerine getirdiler. Ancak Kongre başkanı seçilen Nehru planı sabote etti ve taksim için ilk adım atıldı. Nehru'nun yaşam öyküsünü yazan Stanley Wolpert, 'Nehru Temmuz 1946'da, henüz Hindistan sakin ve barış içindeyken yaptığı basın konferansında küstahça bir güvenle söylediklerinin hata olduğunu kabul etmiştir', diye yazıyor.[1]

Pakistan Ağustos 1947'de, Cinnah'ın tanımıyla 'güve yeniği' bir durumda kuruldu. Müslüman çoğunluğun yaşadığı Bengal ve Pencap eyaletleri din temelinde taksim edildi. Bengal'i koparmamak için geçerli ekonomik nedenler oldu-

1 Stanley Wolpert, *Nehru* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1996) b, 371.

ğu halde Hintli seçkinler iktidarı paylaşmak istemediler, Bengalli Müslümanlarsa Pakistanlı olmayı öğrenmek zorunda bırakıldılar. Bununla birlikte, Cinnah, 'halifelerin çağındaki gibi doğru idare edilen', *Halife-yi Raşidin* modeli üzerine yapılandırılmış bir teokrasi yaratma niyetinde değildi. Kurucu Meclis'te 11 Ağustos 1947 tarihinde söylediği gibi, yeni devlet laik ve demokratik olacaktı, teokratik değil. Pakistan'ın şimdiki yöneticilerini utandırabilecek konuşmasına kısaca değinmekte yarar var: 'Tapınaklarınıza gitmekte serbestsiniz, camilerinize gitmekte serbestsiniz, Pakistan Devleti'nde ibadet etmek için istediğiniz yere gidebilirsiniz. Hangi dine, kasta veya itikata bağlı olursanız olun, bunun Devlet'le bir ilgisi yok. ... Tek bir Devlet'in eşit yurttaşları olma ilkesini benimsiyoruz. ... Artık bunu ülkü olarak ön plana çıkarmalıyız ve siz de zamanla göreceksiniz ki, Hindular Hindu olmaktan, Müslümanlar Müslüman olmaktan vazgeçecekler, dini anlamda değil, çünkü bu her bireyin kişisel inancıdır, ama siyasi anlamda ve Devlet'in yurttaşları olarak.'[2]

Cinnah 11 Eylül 1948'de öldü. Daha uzun yaşasaydı, belki de yeni devletin devamını sağlayacak kurumları oluşturmakta başarılı olacaktı. Onu izleyen ve ondan daha etkili olamayan önderler iktidarı merkezileştirme ve Urducayı ulusal dil olarak benimsetme tuzağına düştüler. Komşu Hindistan'da da Kongre hükümeti Hindu dilini benimsetmeye çalışmış, ama bu dili konuşmayan eyaletlerin tepkisiyle karşılaşınca geri adım atmıştı. Zaman içinde, Hint burjuvazisinin olgunluğu ve 1964 yılına kadar iktidarda kalmış olan Nehru'nun devlet adamlığı sayesinde, Hindistan farklı diller konuşan eyaletlerin bir federasyonu haline

2 Jamiluddin Ahmad, ed., *Speeches and Writings of Jinnah*, cilt. 2 (Lahor: Muhammed Eşref, 1976, s. 400-404, Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State* (London: Francis Pinter, 1987), s. 78-9'da aktarılıyor.

geldi. Bazı Hint eyaletleri bu esneklik yüzünden Hindistan 'ulusu'ndan kopabilirlerdi, ama kopmadılar.

Pakistan'da ise yeni Pakistanlı kimliğini oluşturacak ne bir burjuvazi ne de bir devlet adamlığı vardı. Ülkede gerçek anlamda bir burjuvazi yoktu ama yeni devleti yağmalamaya hevesli kentli küçük burjuvalar eksik değildi. Bu sınıf, Hintli aydın sınıfının yokluğunda oluşturulmayı bekleyen devlet aygıtının boşluklarını doldurarak devletin belkemiği haline geldi. Bu süreçte ülkenin batı kanadında yaşayan Pencaplı çoğunluk egemenliği ele aldı. Pakistan nüfusunun çoğunluğunun bulunduğu Doğu Pakistan'a, yani Doğu Bengal'e batı kanadının çıkarı uğruna somürülecek bir sömürge gibi davranıldı. Tıpkı Hindistan'daki gibi 'dil sorunu [Murshid böyle söylüyor] Bengallileri devlete karşı hareket geçirdi'. 1958'den beri iktidarda olan ordu baskılarını artırdı. Eğer generaller 1970 seçimlerinin galibi Doğu Bengal Halk İttifakı'nı kabul edip Muciber Rahman'ın hükümet kurmasına izin verselerdi, sorun çözülebilir, Pakistan'a yeni kimliğini oluşturmada bir şans daha tanınmış olurdu. Oysa generaller Bengal muhalefetini kaba güçle ezdiler, kendi amaçlarına da ulaşamayıp 1971 yılında Bangladeş'in kurulmasına neden oldular.

O dönemde Hindistan Batı Bengali'nin Bengal milliyetçiliğinin ortaya çıkmasına nasıl tepki göstereceği çeşitli spekülasyonlara konu olmuştu. Acaba Bengalliler birleşme yönünde mi hareket edeceklerdi? İki taraf da böyle bir girişime yeltenmedi, çünkü her iki Bengal'in de yönetici sınıfları tek bir devlet olduklarında kaybedecekleri çok şeyin olduğunu bilmekteydiler. Bangladeş bağımsızlığı seçti ve Willem van Schendel'in makalesinde anlattığı üzere, yeni kimliğini yaratmaya girişti. Kimlik yaratmak hiç de kolay bir iş değildir, hem Bengallilerden hem de Bengalli olmayan çeşitli gruplardan muhalefet geldi. Bengal dilini ulusal dil ilan

edip Bangladeş kimliğini benimsetmeye çalışan devlet seçkinleri, tıpkı Pencap seçkinlerinin Doğu Pakistan'da yaptıkları gibi, özellikle Bengalli olmayanların muhalefeti karşısında hatalı davrandılar. Dil, sonuç olarak bir topluluğu ve onun kültürünü tanımlar. Akılcı olan galiba soruna, 'eşitlik, demokrasi ve yurttaş hakları'na dayalı bir sistem içinde 'etnisite, din ve egemenlik' kavramlarını teslim eden liberal bir yaklaşım getirmektir. Devlet seçkinleri akılcı davranma yetisine sahipler mi? Şimdiye kadar böyle davranmadılar; yaşanan siyasi ve sosyo-ekonomik istikrarsızlıkların nedeni de bu. Aynı zamanda bu, küreselleşme çağında çifte akıl-dışılıktır, çünkü bu çağ şimdiden İngiliz dilinden köklenmeyen kültürlerin (ve dillerin) ölümüne neden olmaktadır. Dünya'da var olan küçük diller büyük bir hızla yok oluyor; 'içinde bulunduğumuz yüzyıl içinde halen dünyada konuşulmakta olan 6.000 dilin yarısının öleceği tahmin ediliyor'.[3] Belki de bu süreç 'ulustan kopma' sorununun çözümüne bir katkıda bulunur!

Afganistan örneği 'ulus-inşası' açısından başka bir soruna ışık tutuyor. Gabriele Rasuly-Paleczek'in gösterdiği gibi, '19. yüzyılın sonundan itibaren, tek bir Afgan ulusu oluşturmak Afganistan'ı yönetenlerin öncelikli amacı olmuş ... ancak planlanan bu amaca erişilememiştir'. Esas olarak kabilelerden oluşmuş bir toplumda Afgan kimliği üzerine düşünen ve milliyetçilik veya yurtseverliğe ilişkin kavramları kullanabilecek 'ulusal' bir sınıf yoktur. Peştun halkının 'Peştunculuk'u benimsetme girişimleri yalnızca ulusal birlik duygusunun gelişmesini engellemiş, devlet destekli Afgan ulus olma modeli Afganistan yurttaşlarınca reddedilmiştir. Ülkede 1970'ler ile 1980'ler boyunca yaşanan çalkantılı olayların sorunu daha da ağırlaştırdığını görüyoruz.

3 Will Hutton, 'English will be spoken but not as the British know it', *The Guardian Weekly* (Londra), 16-22 Aralık 1999.

Cemaat idaresinin yıkılması ve bunu izleyen iç savaş, 1990'ların başında Taleban rejiminin sağladığı yeniden birleşmeye kadar, Afgan toplumunun daha da kutuplaşmasına yol açmıştır. Bu dönemde 'Özbekler siyasetin yönlendirici gücü olurlar'. Özbekler kendilerini, Müslüman dünyasının bazı bölümlerinde 'halk' ve hatta 'ulus' anlamına gelen *kam* olarak görmeye başlamışlardır; baskı altında kalarak Taleban 'devleti'nden kopup kopmayacakları ya da tam tersi laik bir Afganistan kurup kuramayacaklarını ilerde göreceğiz.

Türkiye ise Kürt sorunu çıkana kadar ulus-inşasını başarıyla gerçekleştirmiş bir model olarak görülüyordu. Ulustan kopmayı düşleyen insanlar yoktu ve Erik-Jan Zürcher'in öne sürdüğü gibi, Kemalistler resmi ideolojiye alternatif oluşturmaması için 'fundamentalizm'i (irtica'yı) dışlama aracı olarak kullanmışlardı. Ulusal kurtuluş savaşının (1919-22) Müslüman dayanışmasıyla verildiği bir gerçektir. Ancak, '1923-4'ten itibaren Kemalist önderler laikleşmeyi ve (Osmanlı-Müslüman yerine) Türk milliyetçiliği gütmeyi seçtiklerinde, bu dayanışmaya son verdiler', önermesi üstünde durulması gereken bir iddiadır. Aslında Kemalistler laikliği –dinin devletçe denetimi– seçmişlerdir, sekülerleşmeyi –din ve devletin ayrılması, devletin din işlerinde yer almamasını– değil. Bunu yapmalarının geçerli bir nedeni vardı: Kurdukları ülkede eğer dinin siyasi ve toplumsal yaşama müdahalesine izin verselerdi, köklü reformlar ile teknolojik modernleşmeyi sağlayabilirlerdi, ama modernitenin tesisi tehlikeye girmiş olurdu.

Modernite ile modernleşme kelimeleri genellikle aynı anlama gelecek şekilde kullanılıyor olsa da, aralarında önemli bir ayrım vardır. Osmanlı İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi, moderniteye ulaşmadan modernleşmek mümkündür. Modernleşme Batı'nın maddi kazanımlarını (teknolojisini, demiryollarını, radyo ve televizyonunu, modern silahlarını)

alarak ve moderniteye varmadan gerçekleştirilebilir. Dünyamızda bu tür modernleşme örnekleri çoktur: İran ve tüm Ortadoğu, Hindistan, Pakistan ve Çin ve hatta Taleban yönetimindeki Afganistan. Tümü modern teknolojiyi kullanmakla övünebilirler (bazılarının nükleer silahları ve uyduları bile var), ama hiçbirinde modernitenin temel unsurlarının çoğu yoktur.

Modernite, ekonomik ve teknolojik olduğu kadar siyasi ve kültürel boyutları da içeren daha geniş bir anlama sahiptir: Ataerkil toplumun reddini gerektirir; nihai amaçları arasında toplumsal adaletin, siyasi demokrasinin, insan haklarının, itibarlı bir devletin ve hukuk kurallarının yaratılması bulunur. Kemalist Türkiye Osmanlı-Müslüman geçmişinden devraldığı gelenekleri ve ataerkil toplum yapısını değiştirerek hem modernleşmeyi hem de moderniteyi yakalamaya çalışmıştır. Hisham Sharabi, Arap dünyası için geliştirdiği ama cumhuriyet öncesi Türkiye'ye de aynen uygulanabilecek bir model kurmuştur;[4] Kemalist modernleşme çabaları da bu model dahilinde ele alınabilir:

Kategory	Ataerkil düzen	Modernite
Bilgi	Mit/inanç	Düşünce/mantık
Hakikat	Dinsel/hikâyeci	Bilimsel/eleştirel
Dil	Söylevci	Çözümleyici
Yönetim	Yeni-ataerkilci/saltanat	Demokratik/sosyalist
Toplumsal ilişkiler	Dikey	Yatay
Toplumsal tabakalaşma	Aile/kabile/mezhep	Sınıf

Kemalizmin siciline baktığımızda Bilgi, Hakikat, Dil, Toplumsal ilişkiler ve Toplumsal tabakalaşma kategorilerin-

4 Hisham Sharabi, *Neopatriarchy* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1988), s. 18.

de gelenekçilikten moderniteye doğru adımlar atıldığını görürüz. Yönetim ise ne demokratik ne de sosyalistti, ama yeni-ataerkilci bir düzen ya da saltanat da kurulmamıştı.

Bugün Türkiye'deki İslâmcılar, özellikle de Nurcular, modernitenin sayılan tüm unsurlarına sahte bir bağlılık göstermekteler. Modernitenin en iyi göstergesi cinsiyetler arası eşitliktir; oysa Nurculara, özellikle de Fethullah Gülen önderliğindeki ilerlemeci kesime yakınlık duyan bir akademisyen bile, cinsiyetler arası eşitliği sağlayamadıklarını teslim etmektedir. Ona göre, 'cinsiyet eşitliği konusunda Gülen'in öğretisi ile onun izindekilerin tutum ve davranışları arasında bir boşluk var. Gülen konuşmalarında kadınların iş gücüne katılmalarını savunuyor ama kadınlar için eşitlikten söz etmiyor. Onun izinden gidenler içinde cinsiyetler arasında katı ayrımlar var, kadınların çalışma hayatında yüksek konumlarda bulunmalarına izin yok. Örneğin Gülen'in kurduğu çok çeşitli ilişki ağı içinde ya da kitle iletişim imparatorluğunda yüksek kademede çalışan hiçbir kadın bulunmuyor'.[5]

Cinsiyet eşitliği konusunda Kemalist uygulamalar da mükemmel değil, ama çoğu İslâmcı toplumdan ve hatta bazı İslâm-dışı toplumlardan çok daha iyi durumda. 1930'larda Türkiye'deki kentli orta sınıf kadınlar bazı Batı Avrupa ülkelerindeki hemcinslerinden daha fazla siyasi hak elde etmişlerdi. OECD istatistikleri bugün Türkiye'de meslek sahibi kadın sayısının Avrupa'dan daha fazla olduğunu gösteriyor. Meclis gündeminde olan yeni medeni kanun daha da büyük değişimler vaat ediyor. Aile içinde artık tek otorite erkekler olmayacak, ve kadın isterse kocasınınkini değil kendi soyadını taşıyabilecek. Osmanlı-Müslüman bir düzen Türkiye'deki kadınlara, ki ülke nüfusunun yarısı kadındır, böyle bir gelişme sağlayabilecek miydi?

5 Hakan Yavuz, 'Search for a New Social Contract in Turkey: Fethullah Gülen, the Virtue Party, and the Kurds', *SAIS Review*, cilt. 19, sayı 1 (kış-bahar 1999), s. 125.

1920'li yıllarda Kemalistler 'Türk' ve 'Türkçe' kelimelerini kullanmaya başladıklarında, bunlar henüz yaratılmayı bekleyen sözlerdi. Öteki milliyetçiliklerde de olduğu gibi, Türkiye'yi yaratan Kemalistler 'Osmanlı'nın yerine geçecek 'Türk'ü de yaratmak zorunda olduklarının farkındaydılar. Aynı şey dil için de geçerliydi; Osmanlıca'nın yerini Türkçe almalıydı ve bu sürecin bir parçası olarak Arap harfleri dildi, Latin harflerine geçildi. Bu yapıldığında okur-yazar nüfus, birden bire okumaz-yazmaz haline geldi. Ayrıca dil 'sadeleştirildi', ama bu nedenle bugün Mustafa Kemal'in 1927 nutkunu kendi dilinde okuyabilecek çok az kişi bulunuyor.

Şeyh Sait isyanının, Kemalist hareket içindeki muhalefetin bastırılmasının ve köklü değişimlerin ardından Kemalistler, şimdi ortaya çıktığı üzere oldukça saf bir biçimde, artık devrimlerinin sağlam köklere kavuştuğunu ve halkın çoğunun desteğini aldıklarını düşündüler. Yeni kurulan Serbest Fırka'nın topladığı destek ve Aralık 1930'da Menemen'deki gerici şiddet olayları Kemalistler için bir şok oldu; olay, 31 Mart 1909'daki başarısız karşı-devrimin anısından da fazla bir travma yarattı. Menemen'de halifeliğin ve şeriatın geri gelmesinin talep edilmesi, Anadolu'nun görece gelişmiş bölgelerinde bile halkın hâlâ geçmişe bağlı ve geleneklerin yeniliklerden daha güçlü olduğunu göstermişti. Bu olay Kemalistleri programlarını yeniden düşünmeye yöneltti; sonuç, ideolojik saldırının başlatılması ve halka 'Altı Ok' olarak bilinen düşünceleri öğretme kararlılığı oldu.

Kemalistler yeni ve milliyetçi bir kültür yaratmayı vurgulamış olsalar da, bunun ancak yerel gelenekler içinde uygulanabileceğini biliyorlardı.[6] 1930'lar boyunca camiler milli ekonomi fikrini ve ulusal ideolojiyi yaymak için kullanıldı;

6 'Turkey's Islamic Swiss Civil Code: A Study in the Ottoman Foundations of Turksih Republican Civil Law'. Bu makale *Journal of Islamic Studies*'in yeni sayısında yayımlanacaktır; şimdilik yazarının gizli kalması gerekiyor.

'Yerli malı alın', 'Yaşasın Misak-ı Milli' ve 'Yaşasın Bağımsızlık' gibi sloganlar Ramazanlarda cami mahyalarına yazılmaktaydı.

Kemalistler eğer İslâmcıların, sosyalist-komünist solun veya Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na mensup liberallerin sunduğu seçenekleri dışlamasalardı, ortaya nasıl bir Türkiye çıkardı bilmiyoruz. Ne var ki, İslâmcı seçeneğin yeni Türkiye'yi modernleştireceğini ama Kemalizmle sağlanan modernite düzeyine erişilmemiş olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Dahası, böyle bir seçenekte Türkiye nüfusunun yarısını oluşturan kadınlar açısından baktığımızda, hiç kuşkusuz kadın erkek eşitliği konusu feda edilmiş olacaktı.

Kemalist kimlik anlayışı başlarda milliyetçi ve dışlayıcı değildi, aksine kapsayıcıydı ve yurtseverlik üzerine kurulmuştu. Bunun kanıtı Mustafa Kemal'in 8-9 Temmuz 1919 ve 1 Mayıs 1920 tarihlerinde yaptığı konuşmalarda bulunabilir. Mustafa Kemal 'yeni devletin sınırları içinde, tıpkı mecliste olduğu gibi, Türkler ve Kürtler, Çerkezler ve Lazlar bulunmaktadır,' diyordu. Kemalistler, 'Türk devleti' veya 'Türk cumhuriyeti' yerine 'Türkiye devleti' ve 'Türkiye Cumhuriyeti'nden bahsediyorlardı. 'Türkiyeli' sözü Anadolu'nun tüm halklarını tanımlamak için kullanılmaktaydı. Bunların tümü 1925 yılındaki Şeyh Sait isyanı ile birlikte değişti; tektip kimlik yaratılmaya bu tarihten sonra girişildi.

İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinden itibaren gündeme gelen köklü ve hızlı dönüşümlere rağmen, Türkiye'de yönetici sınıfta bir tutum değişikliği gerçekleştirilmemiş olması oldukça şaşırtıcıdır. Bunda tek suçlu, önemli bir gelişme gösterdiği halde doğmakta olan sivil toplumu yönlendirme sorumluluğunu almayan burjuvazidir. Burjuvazi asker-bürokrat seçkinlere yaslanmayı yeğlemiştir. Kürt sorununa siyasi çözüm bulunamamasının ve devletin siyasi İslâm'a karşı birbiriyle çelişkili adımlar atmasının nedeni bu-

dur. İslâm, solun tehdidine karşı 'komünizmin panzehiri' olarak kullanılmıştır; dini eğitimin 1980 sonrasında askerî rejim altında yaygınlaşmış olması bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir. 1990'larda komünizmin çökmesiyle birlikte, Washington'ın izinden giden generaller 'ayrılıkçılar'dan daha tehlikeli olarak tanımladıkları 'fundamentalizm'i (irticayı) yeni düşman olarak ortaya atmışlardır. Oysa Türkiye artık Avrupa Birliği'ne adaydır, asker bürokrat seçkinlerin rolü azalmalı, burjuvazi önderliği ele alıp hem İslâmcılarla hem de Kürt halkıyla ilgili, onları da kapsayan politikalar benimsemelidir.

Milliyetçilik literatürü Doğulu ve Batılı milliyetçilikler arasında ayrım yapmak konusunda her daim iştahlı davranmıştır. Son yirmi yılın tartışmaları bunu alabildiğince deşmeye, eleştirmeye, milliyetçilik konusunda var olan benzerliklerin ve beslenmelerin altını çizmeye dikkat etmiştir. Schendel ve Zürcher'in derlediği *Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları*, anlatılarda ismen zikredilen, içerisinde birbirinden çok farklı kültür ve tarihleri barındıran Doğu'nun farklı ulus-devlet deneyimlerine ve milliyetçiliklerine dikkat çekiyor. Din, etnisite, sınıf, kimlik ve aidiyet tartışmalarını milliyetçilik literatürünün son yıllarda sunduğu imkânlarla inceliyor. Kitap boyunca farklı yazarlarca Sovyetler Birliği, Azerbaycan, İran, Bengal, Pakistan, Bangladeş, Afganistan ve Türkiye örnekleriyle yürütülen tartışma, ulus-devletlerin kuruluş süreçlerinde rol oynayan saikleri, travmaları, savaşları, etnik çatışmaları, din ve mezhep farklılıklarını, sınıf tepkilerini milliyetçilik ve ulus-devlet bağlamında incelikli bir şekilde ele alıyor. *Orta Asya ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları*, Doğu milliyetçiliği gibi genellemelerden kaçınmak, Doğu'nun da tarihsel olarak kurgulanmış bir coğrafya olduğunu hatırda tutmak ve ulus-devletlerin biçtiği millî kimliklerin bencilliğini görmek için kapsamlı bir döküm sunuyor. Türkiye'de gözden ve gönülden uzak tutulan, zaman zaman hamiliğine soyunulan bir coğrafyaya gerçek bir dertle bakmak için de anlamlı bir fırsat bu kitap.

THG
3492805
BVZ

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-0225-5
9 789750 502255