

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**CUMHURİYET DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI
(1923 – 1938 YILLARI)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Osman AYDOĞAN

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

MAYIS – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

CUMHURİYET DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI (1923-1938 YILLARI)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Osman AYDOĞAN

Enstitü Anabilim Dalı: Sosyoloji

“Bu tez 22/05/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Mustafa Kemal SAN	Basarılı	
Prof. Dr. İsmail HİRA	Basarılı	
Dr. Öğt. Üyesi Aydın AKTAY	Basarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK
BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin;

Adı Soyadı : OSMAN AYDOĞAN

Öğrenci Numarası : Y156013100

Enstitü Anabilim Dalı : SOSYOLOJİ

Enstitü Bilim Dalı : SOSYOLOJİ

Programı : ☐ YÜKSEK ☐ DOKTORA

Tezin Başlığı : CUMHURİYET DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI
(1923 – 1938 YILLARI)

Benzerlik Oranı : %19

SOSYAL BİLİMLER... ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

22/05/2019

Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere sbtezler@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

22/05/2019

Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman

Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

Tarih: 22.05.2019

İmza: [İmza]

☐ KABUL EDİLMİŞTİR
☐ REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

00

00.ENS.FR.72

ÖNSÖZ

Günümüzde sosyo-kültürel alanlarda yaşanan gelişmelerin, değişim ve dönüşümlerin derinliğine inildiğinde tüm bunların, kimlik, bireysel ve kolektif kurgu dünyasının modern anlamda inşası gibi geçmişte yaşanan gelişmelerin bir çıktısı olduğu görülmektedir. Modernleşmeyle birlikte değişim ve dönüşüm geçiren kimliğin hem kurgusal hem de pratik bir işlevi vardır. Türk toplumunun yapısının şekillenmesinde başat bir rol oynayan kimlik politikalarının yaşanan süreç içerisindeki değişimleri, hedefleri ve topluma yansımaları doğrultusunda tartışılması, ortalama bir asırlık bir geçmişe sahip olan ulus-devletlerde halen yaşandığı görülen dinsel, kültürel, etnik vb. temelli taleplere doyurucu anlamda karşılık verebilme ve çözüm üretebilme adına ciddi katkılar sunacaktır.

Elbette çalışma esnasında destek vererek, bu yolda beni teşvik eden birçok isim zihnime kazındı. Öncelikle yüksek lisans hayatımın başından beri desteğiyle beni teşvik eden, tezin girişinden sonucuna dek her aşamada emeği olan, akademik anlamda yetişmem için büyük bir özen göstererek sürekli yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN'a teşekkürü borç bilirim. Bütün eksiklerime rağmen sabırla anlattıklarını dinleyerek ve yazdıklarını okuyarak her defasında tatmin edici cevaplarla yol göstermesi, çalışmanın nihayete ermesindeki en büyük etkidir.

Lisans hayatımın başında bana dokunarak yürüyeceğim yolu gösteren, emeğin asla kaybolmayacağını öğreten, her anlamda beni hayata hazırlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Sami GÜÇLÜ'ye ayrıca teşekkür ederim. Büyük ideali peşinde verdiği emek ömrüm boyunca bir örnek olarak karşımda duracaktır.

Son olarak, yürüdüğüm yolda bütün tereddütlerimi gideren, duydukları güvenle uzun süren bu çalışmada desteklerini esirgemeyen sevgili annem Sati AYDOĞAN ve babam Mahmut AYDOĞAN'a minnetlerimi sunar ve çok teşekkür ederim.

Bu çalışmanın tüm hataları ve eksiklikleri şahsıma aittir.

Osman AYDOĞAN

22.05.2019

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET.....	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE; ULUSAL KİMLİK VE ETNİSİTE.....	14
1.1.Modern Janus: Ulusçuluk ve Milliyetçilik.....	14
1.2. Ulusçuluk ve Ulus İnşa (Nation Building) Süreci.....	25
1.3. Öteki'nin Sınır Çizgisi; Kimlik.....	33
1.4. Milli Kimlik Kavramının Doğuşu.....	38
1.5. Milli Kimliğin Yeniden Yapılandırılması.....	43
1.6. Küresel Değişim Sürecinde Türk Millî Kimliği.....	49
1.7. Etnik-Siyasal-Kültürel veya Doğulu-Batılı Ayrımında Kimlik	55
BÖLÜM 2: TÜRK ULUSÇULUĞUNUN OSMANLI BAKİYESİ	62
2.1. Osmanlı Devleti'ne Ulusçuluğun Girişi ve Yansımaları	62
2.1.1. Osmanlı Millet Sistemi ve Etnik Ulusçuluk Sorunu	63
2.1.2. İttihat-i Osmani ve Osmanlıcılık	69
2.1.3. İttihat-ı İslam ve İslamcılık	73
2.1.4. Türk Milli Kimliği Anlayışına Geçiş; Pantürkizm ve Türkçülük	77
2.2. Milli Mücadele Döneminde Ulusal Kimliğin Temelleri (1919-1924 Yılları)	85
2.2.1. Milli Politikalar ve Zoraki Çoğulculuk	87
2.2.2. Türk Milli Siyasetinin Doğuşu.....	97
2.2.3. Cumhuriyet Rejimine Geçiş ve Çoğulcu Söylemin Terki	101
2.2.4. Ulusal Söylemin Evrilişi: Kemalist Ulusçuluk	106
BÖLÜM 3: CUMHURİYET DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI VE KEMALİST ULUS İNŞASI (1923 -38 YILLARI)	109
3.1. Resmi İdeoloji Olarak Kemalizm'in Genel Özellikleri	112
3.1.1. Türk Ulus-Devletinin Krizi; Kısmi Modernleşme ve Batılılaşma Vizyonu	118
3.1.2. Siyasi Söylemin Canlanması.....	128

3.2. Türk Ulusal Kimliğinin Oluşumunda Din ve Sekülerleşme	133
3.2.1. Nüfus Mübadelesi	137
3.2.2. Ulusal Kimliğin Cumhuriyetçi Tanımı ve Dinin Sınır Dışı Kalması.....	141
3.2.2.1. Milliyetçilik ve Ümmetçilik; Süreklilik mi? Çatışma mı?	154
3.2.3. Makul ve Makbul Vatandaşlık; Türk Vatandaşlığı	155
3.3. Türk Ulusal Kimliği ve Etnik Unsurlar.....	164
3.3.1. Ulusal Kimliğin Etnik-Soya Dayalı Tanımına Geçiş.....	167
3.3.2. Ulusal Kimlik ve Milli Seciye Düşüncesi	175
3.3.3. Türk Ulusal Kimliğinin Etnik Tanımında Dış Unsurların Etkisi	177
3.4. Türk Ulusal Kimliğinin Sınırları.....	179
3.4.1. Siyasi, Hukuki ve Kültürel Sınır	179
3.4.2. Devlet ve Partinin Aynı Düzlemde Düşünülmesi	183
3.5. Türk Ulusal Kimliğini Bilimsel ve Söylemsel Zeminde Yükseltme	186
3.5.1. Türk Tarih Tezi	188
3.5.2. Dil Devrimi ve Güneş-Dil Teorisi.....	190
SONUÇ.....	193
KAYNAKÇA	202
ÖZGEÇMİŞ.....	215

KISALTMALAR

İ.T.C.	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
C.H.F.	: Cumhuriyet Halk Fırkası
M.M.S.	: Misak-ı Milli Sınırları
Ş.E.V.	: Şeriye ve Evkaf Vekâleti
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
T.D.K.	: Türk Dil Kurumu
ss.	: sayfa sayısı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
bkz.	: bakınız
a.g.e.	: adı geçen eser

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	X	Doktora		
Tezin Başlığı: Cumhuriyet Dönemi Kimlik Politikaları (1923 – 1938 Arası)				
Tezin Yazarı: Osman AYDOĞAN		Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN		
Kabul Tarihi: 22.05.2019		Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 215 (tez)		
Anabilim Dalı: Sosyoloji		Bilim Dalı: Sosyoloji		
Kimlik olgusu, bireyin/toplumun aidiyet duygusu ve ‘öteki’ karşısında kendini nasıl konumlandığı ile ilgilidir. Bu olgunun aynı zamanda bireyin bağlı olduğu devletin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı sosyal, siyasal ve kültürel değişim ve dönüşümle yakından ilintili olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada kimlik olgusu, bu olgunun tarihsel süreç içinde ne gibi değişimlere uğradığı, kimliği belirleyen öğelerin veya ölçütlerin ne olduğu ve ulus/ulus-devlet inşa sürecinde oynadığı kilit rolü, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti ekseninde irdelenecektir. Cumhuriyetin ilanından sonra başlayan ve günümüze kadar devam eden uluslaşma ve modernleşme çabalarında en temel sorun yeni bir ‘biz’ duygusu olmuştur. ‘Eski ‘bizlik’ duygusunu oluşturan Osmanlı ümmet kimliği yerine, yeni bir ‘bizlik’ anlayışının, laik, çağdaş bir ulusal Türk kimliğinin geçmesi, ulusal kültürün temel sorunu olmuştur. Yine bu kapsamda Türkler kendilerini ilk olarak ne zaman ‘Türk’ olarak tanımlamaya başlamıştır? Yahut daha geniş bir ifadeyle Türkler, ait oldukları devleti Osmanlı ve Müslüman devleti değil de Türklerin siyasal devleti olarak görmeye ne zaman başlamışlardır? Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yılları ve sonrasındaki kimlik hareketleri ve politikaları, çoğulcu kültürel kimlik anlayışından etnik Türklüğe evrilişi gibi kimlik eklentileriyle birlikte ele alınması gereken tarihi bir arka plana sahiptir. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren inşa edilmeye çalışılan bu kurgu, birçok sorunu ve gerilim noktasını da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar genelde uygulanan resmi politikalar ile fiili durumun uyuşmamasından kaynaklanmaktadır. Çalışmamızın ana hattını uygulanan resmi politikaların derinlemesine analizi, fıkırsel arka planları, uygulamadaki sorunlar ve yine bu politikaları desteklemek amacıyla yapılan teorik çalışmaların incelenmesi oluşturmaktadır.				
Anahtar Kelimeler: Kimlik, Ulus-devlet, Etnisite, Sekülerizm, Milliyetçilik.				

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	☒	Ph.D.	☐	
Title of Thesis: Identity Policies In The Republican Era (Between 1923 – 1938)				
Author of Thesis: Osman AYDOĞAN		Supervisor: Professor Mustafa Kemal ŞAN		
Accepted Date: 22.05.2019		Number of Pages: v (pre text) + 215 (thesis)		
Department: Sociology		Subfield: Sociology		
The phenomenon of identity is related to the sense of belonging of the individual/society and how he/she positions himself/herself against the “other”. It is also known that this phenomenon is closely related to the social, political and cultural change and transformation of the state in which the individual is connected. In this study, the changes in the phenomenon of identity in this historical process, the elements or criteria that determine the identity, and the key role that it plays in the nation/nation-state building process will be examined within the context of newly established nation state of Republic of Turkey. The most fundamental problem in the nationalization and modernization efforts, which started after the declaration of the Republic, has been the formation of a new sense of "us". The fact that the Ottoman ummah identity, which constitutes the “old us”, is replaced by a secular, modern national Turkish identity as “new us”, has been the main problem of national culture. In this context, when did the Turks first define themselves as "Turk"? Or, more broadly, when did the Turks begin to see their state as the state of Turks rather than the state of Ottomans and Muslims? After the establishment of the Republic of Turkey, identity movements and policies have the historical background in which it should be examined with the new identity of ethnic Turkishness instead the former pluralistic understanding of the cultural identity. This identity, which has been tried to be built since the foundation of the Republic, has brought many problems and tensions. These problems are generally due to the fact that the official policies applied are not compatible with the actual situation. The main part of the study is the in-depth analysis of the official policies applied, the intellectual backgrounds, the problems in implementation and the examination of the theoretical studies to support these policies.				
Keywords: Identity, Nation-state, Ethnicity, Secularism, Nationalism.				

GİRİŞ

Günümüzde sosyo-kültürel alanlarda yaşanan gelişmelerin, değişim ve dönüşümlerin derinliğine inildiğinde tüm bu gelişmelerin, kimlik, bireysel ve kolektif kurgu dünyasının modern anlamda inşası gibi geçmişte yaşanan gelişmelerin bir çıktısı olduğu görülmektedir. Modernleşmeyle birlikte değişim ve dönüşüm geçiren kimlik kurgusu aynı zamanda siyasi sınırların belirlenmesiyle ötekinin gerçekliği üzerine kurgulanmaktadır. Kimliğin hem kurgusal hem de pratik bir işlevinin olduğu bugün birçok çalışmada ispat edilmeye çalışılmıştır. Ulus-devlet biçiminde tevarüs edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren hayli belirleyici bir öneme sahip olan kimlik ve eksenindeki uygulamalar ve politikalar çalışmamızın büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu çalışmada Türk toplumunun yapısının şekillenmesinde başat bir rol oynayan kimlik politikaları, yaşanan süreç içerisindeki değişimleri, hedefleri ve topluma yansımaları doğrultusunda tartışılacaktır. Ortalama bir asırlık bir geçmişe sahip olan ulus-devletlerde halen yaşandığı görülen dinsel, kültürel, etnik vb. temelli taleplere doyurucu anlamda karşılık verebilmek ve çözüm üretebilmek bizi, ülkenin halen önemli bir gerilim noktasını oluşturan bu meselenin doğuş/çıkış noktasına inmemizi gerekli kılmaktadır. Cumhuriyetin ilanından sonra başlayan ve günümüze kadar devam eden uluslaşma ve modernleşme çabalarında en temel sorun yeni bir 'biz' duygusu olmuştur. Eski 'bizlik' duygusunu oluşturan Osmanlı ümmet kimliği yerine, yeni bir 'bizlik' anlayışının, laik, çağdaş bir ulusal Türk kimliğinin geçmesi, ulusal kültürün temel sorunu olmuştur. Her ne kadar Kemalist dönem bir kimlik inşa dönemi olarak görülse de elbette ki sadece buna indirgenemez. Yeni bir kimlik inşa tahayyülü ve çalışması Kemalist dönemdeki en büyük çaba gösterilen alanı oluştursa da, bununla sınırlandırarak diğer çalışmaları görmezden gelmek, doğacak eksiklikleri ihmal etmek anlamına gelmektedir. Bu çalışmadaki en önemli amacımız elde ettiğimiz bulguları, karşılaştırmalı olarak doğru bir çerçevede sunabilmektir. Yine bu çalışma, mevcut çalışmaların gidermekte sıkıntı çektiği eksiklikleri kısmen de olsa giderme isteği ve yapılacak yeni çalışmalara bir temel yahut yol açma arzusunun bir sonucudur.

Aydınlanma Dönemi ile başlayan ve belirleyici olma özelliği artarak günümüze kadar devam eden olgulardan birisi de 'modern' olgusudur. Bu olgunun siyasi ve toplumsal yaşama yansımaları şüphesiz ki çok fazladır. Modernliğin yansımalarından birisi de ulus-devlet kavramı olmuştur. "Toplamlar, ulus olgusu temelinde kimlik inşa ederken,

uluslaşma yoluyla da siyasal davranış tarzlarını oluşturmuşlardır. Bu durum modernliğin siyasal bilinci olarak da tanımlanabilir” (Karakaş, 2015: 169). Ulus inşa sürecini kısaca bürokratik-entelektüel seçkinlerin mühendisliğinde gerçekleştirilen, sosyopolitik grupları hedef alan bir sosyo-politik bütünleşme süreci (Peter Alter, Akt. Yıldız, s.292) olarak tanımlayabiliriz. Milliyetçilik bir bakıma kendi kimliğini arama, kültürünün eşsizliğini savunma ve devletin meşruiyetini sağlama amacıyla temel bir araçsal işlev görmüştür:“19. Yüzyılın ikinci yarısında milliyetçilik bütün dünya sistemi boyunca yayılan; giderek devlet inşa etme sürecinde olmazsa olmaz bir nitelik kazanan; devletlerin, özellikle de yeni kurulmakta olan devletlerin kendilerini meşru kılmakta en önemli dayanak olarak gördükleri bir ideoloji oldu” (Keyder, 1993: 58-59).

Ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla kimlik konusunun önemi artmaya başlamıştır. Ulus, etniklik ve ırk gibi kavramlar neredeyse ikame edilebilir olarak kullanılırken, ulusçuluğu normatif açıdan olumlayanlar onu ırkçılıktan ayırma konusunda hassasiyet sergilemekte, kimi ulusçuluk karşıtları ise ‘ırkçı’ nitelemeleri keyfi olarak kullanmaktadır. Ulus, etnisite, ırk gibi terimlerin kullanımındaki keyfilik bu kavramların muğlaklığının devam etmesindeki en önemli faktörlerden birisidir. Bu bağlamda Türkiye’de de ulus ve ulusçuluğa ilişkin akademik literatürdeki muğlaklık, kavramları iletişim dilinin bileşenleri olmaktan çıkarmış, kullananın keyfince anlam yüklediği bir tarife dönüştürmüştür Modernleşme mantığı ve güdüsüyle başlatılan ulus-devlet inşa çabası toplumumuzda iç ve dış ilişkiler noktasında kilit bir rol oynamıştır. Yüzyılın başında yeni bir toplum projesi olarak belirginleşen Türk ulusçuluğu, ulusal kimliğin inşasını da zorunluluk haline getirmiştir. Bir anlamda kimlik kurgusu da Türkiye’de kamusal alanın yeniden dizayn edilmesi için adeta bir basamak olarak kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti’nin yapısı itibariyle ancak son yıllarında kısmi olarak kullanabildiği ulusçuluğu, 1923 yılı sonrası Cumhuriyetin kurucu-yönetici elitleri etkin bir şekilde kullanmışlardır. “Bu dönemde ulusçuluk Türkiye’de modernleştirme ideolojisi ve pratiği işlevi görmüştür” (Keyder, 2004: 78). 1923 yılından sonra yeni bir inşa süreci yaşayan Türkiye’de bir yandan kurulan rejimin temelleri atılmaya çalışılırken bir yandan da etnik, seküler ve teritoryal temelli politikalar uygulanmaya çalışılmıştır. 1930’lu yıllardan sonra ise ulus-devletin resmi ideolojisini sağlamlaştırmak adına eğitim, tarih ve dil bilimi gibi alanlarda teorik çalışmalar ön plana çıkmış ve ciddi çalışmalar yapılmıştır. Yine aynı tarihten sonra Osmanlı geçmişi özelinde geleneğin ve İslam özelinde ise dinin yeni rejimin ötekileri olma hadisesi daha görünür hale

gelmiştir. Çünkü kurucu ideolojide gelenek ve din, modernleşmenin önündeki en büyük engeller olarak görülmüştür. Bu boşluğu doldurabilmek adına yeni ulusal mit oluşturma çalışmaları yapılmış ve Osmanlı Devleti dışarıda tutularak ilk Türk devletlerine dayalı bir kök anlayışı oluşturulmaya çalışılmıştır.

19. y.y.'de başlayan ulusçuluk akımı Avrupa'da hızlı bir ivme gösterse de Türk ulusçuluğu bu ivmeye göre biraz daha yavaştır: "Fransız Devrimi'yle birlikte şekillenen egemenliğin ulusal topluluğa ait olduğu anlayışı, ulusların kendi kaderlerini tayini konusunda hür olmaları gerekliliğini gündeme getirmiştir. Ulusal kimlik sorunuyla birlikte gelişen ulusların bağımsızlığı düşüncesi ulusçuluk olgusunu doktriner bir yapıya dönüştürmüştür" (Karakaş, 2015: 155-156). Bu doktriner yapı Osmanlı Devleti'nden kalma sorunlara temelden ve fikişsel bir boyutla müdahale edilip kimlik inşasında yeni atılımları nitekim zorunlu bir hale getirmiştir. Özellikle 19. yüzyıl ile başlayan süreç yeni bir Türklük bilincinin gelişimi ve büyümesi dönemi olmuştur. Bu dönemde sadece alternatif olarak Türkçülük değil Osmanlıcılık ve İslamcılık fikirleri de etkili olmuştur. Ancak hem içte hem de dışta bu fikirlerin açacağı bir fikir dünyası inşa etmek o dönemde pek mümkün olmamıştır.

Ulus inşa etme süreci, Osmanlı toplumunun heterojen yapısı gereği 1923 ile birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin isnat etmesini gerekli kılacak zorunlulukları içeriyordu. Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan ve eğitimle birlikte politize edilen vatan kavramı, vatan-ı asli ve vatan-ı fikri olarak filizlenecekti. Böylelikle asli vatan teritoryal bir vazifesi bulunan Anadolu iken, Türklerin bulunduğu ancak egemenlik sahasının dışında bulunan yerler ise vatan-ı fikri olarak addedilmeye başlandı. Bu noktada toprak ve egemenlik sahasıyla ilgili ulusçu fikirlerin sadece Fransız Devrimi'yle değil modernizm ile birlikte süregeldiği kabul edilmektedir. Öyle ki ulusçuluk daha sonradan modernleştirici fonksiyonu olan bir doktrin haline gelecekti: "Başlangıçta ulusçuluk ve ulusal kimlikler, sömürgecilikten kurtulmanın bir yolu olarak görülse de (yani anti-empyralist bir çizgi izlese de), daha sonraki süreçte modernleştirici özellikleriyle Batılı olana eklemlenmenin itici gücüne dönüşmüşlerdir (Karakaş, 2015: 171). Türk ulusal kimliği de bu bilinçaltıyla yola çıkarak ulusçuluğu Batıya entegre olma ve modernleştirici bir aygıtla biçimlendirilmeye çalışılmıştır. Plamenatz (1976: 18)'ın ifadesiyle "Doğulu ulusçuluk, yapısı itibarıyla derinden çelişkilidir. Hem taklitçidir hem de taklit ettiğine düşmandır." Göle (2002: 63) ise bu duruma "Batı-dışı toplumların ortak özelliği Batı modernliğine olan bağımlılıklarıdır. İster sömürgeciliğin zorlamasıyla, ister gönüllü modernizasyon amacıyla olsun, bu toplumlar Batının

izdüşümünde yeniden yazılmıştır” der. Türk ulus inşası da aslında Batıya yine batılı yöntemlerle verilmiş bir reflektir. Uluslaşma yolu ile modernleşme veya batılılaşma ve Batıdan siyasi bağımsızlığa paralel olarak pozitivist Aydınlanma geleneğinin seküler kültürüne bağımlılık Cumhuriyetin kurucu kadrosu tarafından tahayyül edilen ‘Türk’ toplumunun temel ilkesi ve ana çerçevesini teşkil etmektedir.

Türkçülüğün ortaya çıkması ve tarihsel süreçte gelişimiyle bir Türk kimliğinin oluşturulmasının uzun bir tarihi süreci yoktur. Özellikle 93 Harbi (1877-1878 Rus Savaşı) ve 1912’de baş gösteren Balkan Savaşı’yla birlikte Türkçülük alternatif bir paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlılık ve İslamcılık fikir akımları çok kültürlü ve heterojen Osmanlı yapısı düşünüldüğünde daha birleştirici ve unsurları koruyan bir hüviyette olsa da bu savaşlarla birlikte bu düşünce etkisini yitirmeye başlamıştır. Nitekim 1908 2. Meşrutiyet’in İlanı ile birlikte güç kazanan İttihat ve Terakki Cemiyeti Türkçülüğü ön plana çıkarmış, ana unsurun Türk olması gerekliliği üzerinde durmuş ve entelektüel çevreyi buna göre şekillendirmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri bununla sınırlı kalmamış Turancılık fikriyle bir kimlik politikasını pekiştirmek istemişlerdir. Ancak anlaşmalarla oluşan ve Misak-ı Milli ile belirlenen konjonktürel yapı buna izin vermeyecektir. Yeni devletin kurucu-yönetici kadrosu da hayali Pan-Türk sınırlarından vazgeçip Anadolu toprağı üzerinde bir vatan oluşturma gayretinde olmuştur. Kurucu kadronun tercihi olan “Türkiye Cumhuriyeti” adı kurucu ideolojinin özetini de gösterir aslında; Hanedanlık karşıtı, İslami olmayan ve etnik imalar barındıran, mülki açıdan sınırlanmış bir ulusçuluk (Güvenç, 1996: 227). Bu noktada egemenliğin teritoryal özelliği bir kez daha karşımıza çıkacaktır.

1923-1938 Dönemi Türk Kimliğinin oluşmasında öne çıkan bir özellik -en önemli nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır- toprakla ilgili bir egemen devletin oluşturulma sürecidir. Alman Siyasi düşünürü Carl Schmitt egemenliği kavramsallaştırırken ‘nomos’ kavramı üzerinde durmaktadır. Buna göre: Carl Schmitt ‘Nomos’ kavramsallaştırılmasıyla klasik egemen anlayışının toprak temellükünü konu edilmiştir. Bir halkın siyasal olarak görüntüsünü kazandığı mekân anlamına gelen Nomos bir eşik sunar, sınır çizer, nitekim bir duvar örür. (Brown 2011, 56) Türkiye Cumhuriyetinin de sınırları çizilmiş, bir hukuk kuralları silsilesi ile egemenliği için gerekli bir mekânı yaratmış ve bu mekâna ilişkin bir özne yaratma sürecine girmiştir. Bu özne devletine bağlı, devlet içerisinde liyakati ölçüsünde görev yapma ve yükselebilmek aynı zamanda devlete karşı yükümlülükleri olan bir yapıdadır. Böylelikle Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı bakiyesi fikrisel boyutu ve vatandaş kavramını dışlayarak işleme modelini

tercih etmiştir. Bu kavramsallaştırma aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti ulusallaşma sürecini ve günümüzde ki izdüşümlerini de kapsamaktadır. Bu dışlama/içleme modeli hem etnik yapı için hem de daha sonra Anayasaya dâhil edilecek olan laiklik ilkesi ile birlikte dinsel bir boyut da taşıyacaktır. Yıldız (2016)'ın da ifade ettiği gibi ulusal kurtuluş hareketlerinin ilk örneği olarak Kemalist ulusçuluk, klasik modernleşme teorisine uygun bir şekilde önce ulusal topluluğa dayalı siyasi bir çerçeve oluşturup siyasi sınırları tanımlamış, sonrasında da siyasi liderliğini kurumsal olarak pekiştirmiş ve nihayet sosyokültürel ve ekonomik reformlara gitmiştir. Takip edilen sıra en etkisi modernizasyon safhalaması olarak kabul edilen birlik, otorite ve eşitlik sıralamasıdır.

Türk ulusal kimliğinin yan yana yol aldığı bir diğer önemli özellik ise modernleştirme misyonudur. Medenileştirme projesi de bir diğer ayağını oluşturur. Nomos kavramsallaştırması ise modernleştirme/medenileştirme ayağını tamamlar. Böylelikle içeride ve dışarıda olan belirlenmiş ve medeniyet yolunda önemli bir eşik atlama amacı güdülmüştür. Bu dönemdeki ulus inşa süreci İslami ve geleneksek unsurları geri plana atarken, yerlerine yeni ferdi ve kolektif kimliğin belirleyicileri olarak milliyetçilik ve medeniyetçilik esaslarını ikame etmiştir. Milli hâkimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisinin kuruluşu, Saltanat ve Hilafetin ilgası, milli iktisat siyaseti, Türk tarihine Orta Asya'da kök arama çabaları, (Osmanlı geçmişinin dışlanması), Güneş Dil Teorisi, Soyadı Kanunu, Ezanın Türkçeleştirilmesi gibi uygulamaların ve politikaların tümü bu dönemin ulusçuluk anlayışının yansımalarıdır. Türkiye Cumhuriyeti, benimsediği yeni ulusçuluk politikası ile modernleşme yolunda tüm yüklerinden ve mirasından arınma çabasına girişmişti. Bu çaba Batı Medeniyetinin öncü değerlerini benimseyen bir Batılılaşma misyonu da üstleniyordu. Muasır medeniyetler seviyesine erişebilmek uluslaşma yolundan geçiyordu ve üstün olan Batı Medeniyetine intibak edilmesi zorunluluğu taşıyordu. Bu durumda aslında ulusçuluğun araçsal bir role sahip olduğundan da bahsedilebilir.

Bu zorunluluk beraberinde sorunlar yumağı da getirdi ve bir kimlik krizi içinde erken Cumhuriyet dönemi kendini var etmeye başladı. Batı medeniyetinin tek ve güçlü bir medeniyet olması İslamcılık fikrine de kapıyı kapatmıştır. Kendilerini İslam veya Osmanlı olarak tanımlayan vatandaşın, hakları ve sorumlulukları olan Türk vatandaşlığına geçiş aşaması yaşıyordu. Bu anlamda modern vatandaşlık içerdekilerin kimlerden oluşacağına, oluşturulan bu kimlik ve kapsama kimlerin sahip olabileceğine, sınırlarının nerede başlayıp biteceğine karar veren ortak özelliklerle donatılmış bir anlama kavuşmaktadır. Bu dönemde vatandaşlık haklarının kullanılması pratikte Türk

olmanın şartlarını karşılayabilmekle ilişkili olmuştur. Türk olabilmek ise hem söylem hem de eylem düzeyinde etnik-soya dayalı unsurlar ihtiva etmektedir. Türk ulusal kimliğinin sınırları da buna göre şekillenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun heterojen yapısı gereği içeride meskûn bulunan azınlıklar da bu ortak payda da bir çatı altına alınıyordu. Modern ve medeni vatandaşın yaşadığı alan ve onun üzerindeki hukuk kuralları böylelikle belirleniyor, ulusallaşma sürecinde farklıların tek bir potada eritilmesi yoluna gidiliyordu. Bunu yapmak konjoktürel yapı esas alındığında zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Mustafa Kemal Atatürk'ün de farklı kesimlerce hem beğeni hem de eleştiri alması bu yüzdendi. Devleti yıkılmaktan ve düşmandan kurtarmış, bir dizi reformlarla ayakta tuttuğu için övgü diğer yandan ise modern vatandaşlığa giden yolda İslam'ı saf dışı bırakmaya çalıştığı için eleştiri almaktadır (Özdalga, 2014: 14).

Ulusçuluk ve modernleşme esasında Osmanlı Devlet bütünlüğü için de kullanılması gerekli araçlardı. Ancak böyle bir durumun Osmanlı İmparatorluğu için mümkün olmadığını yukarıda belirtmiştik. Nitekim uluslaşma ve batılılaşma gerek Osmanlı gerekse Türkiye Cumhuriyeti için tematik farklılıklar içermekteydi. Osmanlı siyasasında batılılaşma, devleti kurtarmak ve devamlılığını sağlamak için yaşanılması gereken bir süreç olarak görülmekteydi. Ulusçuluk ise batılılaşma yolunda kullanılabilecek bir araçtı. Ancak Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak bu etkin aracı kullanabilecek bir imkânı yoktu. Bu araç etkin bir şekilde 1923'ten sonra inşa edilerek kullanılmıştır. Bu dönemde Kemalist elitler Batılılaşmayı daha köktenci bir tavırla tanımlayarak, geçmişle tüm bağlarını koparmak olarak gördükleri bir medeniyet dönüşümünü amaçlamışlardır. Bu doğrultuda ulusçuluk ve ulusal kimlik, "Türkiye'de modernleştirme ideolojisi ve pratiği işlevini görmüştür" (Keyder, 1993, 78). Ancak modernleştirme ideolojisine bu kadar pejoratif anlamın yüklenmesi de eleştiriye açık gibi görünmektedir. Türk ulusunun inşasında Türkiye Cumhuriyeti'ni dillere pelesenk olmuş bir biçimde Orta Doğu devletlerinden ayıran birtakım altyapı unsurları yine modernleştirme ideolojisi ile mümkün olmuştur.

Türkiye'de gerçekleşen modernleşme süreçleri vasıtasıyla yeni bir ulus yaratma güdüsüyle, dini tamamen saf dışı bırakacak bir toplum düzenlemesi planlanmamış, pozitivist paradigma ile yetişmiş Cumhuriyetin kurucu kadrosunun inşa ettikleri "laikçi/dışlayıcı" laiklik uygulamaları memleketin bugüne dek sürececek olan gerilim noktasını oluşturmuştur (Şan, 2012: 3). Nihai olarak teritoryal bir biçimde Türk kimliğinin kültürel ve hukuksal sınırları çizilmiş ve Anayasa ile garanti altına alınmıştır.

Türkiye Anayasalarında gözlemlenen yapısal süreçteki değişimler de ulus devlet inşa etme yolunda eksen belirleyen bir konumdadır. Buna göre 1921 Anayasasında vatandaşlık tanımı geniş bir biçimde kullanılmış, Devletin dini İslam, dili ise Türkçe olarak belirlenmiş ve siyasi yapıya uygun net ve açık bir tanımlama yoluna gidilmemiştir. 1924 Anayasasında ise mezhepsel ve ırksal bir tanımlamaya gidilmeksizin siyasi bir Türklük tanımı yapılmış, kapsayıcı bir modern vatandaş yaratma yoluna gidilmiştir. 1928 yılında yapılan değişiklik ile Devletin dini İslam'dır ibaresi kaldırılmıştır. Böylelikle Türkiye Devleti sınırları içinde bulunan dini azınlıklar da Türk olarak kabul edilmiş ve Laikliğe gidilen yolda önemli bir adım atılmıştır. Böylelikle tarihsel süreç içerisinde Türk Milliyetçilik anlayışı biraz daha Fransız ulusçuluk anlayışı ile örtüşmeye başlamıştır. Herhangi ırksal ve dinsel bir boyut taşımayan bu ulusçuluk anlayışı ile Türklük tanımında geniş bir alan açılmıştır. 1937'de anayasaya Laiklik ilkesinin eklenmesi ile kimlik inşası kendini gerçekleştirme yolunda önemli bir adım daha atmış oldu. “Çoğu Jön-Türk ve Kemalistte görülen gerçek/doğru İslam (yani akla ve bilime uyumlu İslam), aslında halk tarafından anlaşılan İslam'ın keskin reddiyesidir” (Atalay, 2018: 77). Milli Mücadele döneminde İslam'la uyumlu bir şekilde halkı mobilize etme yönünde din kullanılırken, bu yıllardan sonra dini biraz daha millileştirme ve ideolojiye uyumlu hale getirme çabası öne çıkmıştır. Türk İslam'ı yaratmak ve dini etkiyi minimuma indirmek yönetici elit için her zaman önem taşımıştır. Bunun ilk belirtisi olarak 1926 yılında ‘Türkçe namaz’ teşebbüsünde bulunulur. Ancak bu teşebbüs sonuçsuz kalır ve devamı gelmez. Bu dönemde Kemalist elitin meşruiyetini henüz sağlamlaştırmaması ve mecliste görece çoğulcu bir yapının bulunması bu teşebbüsü bir süre sonuçsuz bırakmıştır. Ancak Kemalist elit “Dini İslah Beyannamesi (1928)” ile kararlılığını sürdürdüğünü göstermiştir. Beynamede genel olarak dini hayatın akli yöntemlere göze düzenlenmesine yönelik ıslah arzuları öne çıkmaktadır. Hatta batıcı yön de göze çarpmaktadır; camilere sıra koymak ve kiliseyi andıracak şekilde müzik aleti yerleştirmek beynamede geçen unsurlardır. Dönemsel olarak ayırmak zor olsa da 1930'lu yıllardan sonra din, Kemalist rejim için dışlanacak ve yerine milli duygular ikame ettirilecek bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Atalay, ders kitapları üzerinden hareketle, genel olarak bu dönemselleştirmeyi şu şekilde yapmıştır; “1931'e kadar değişen tonlarda Türk-İslam sentezinin hâkim olduğu, gerçek/resmi İslam'ın öne çıkarıldığı bir dönemi; 1931-1939 arasında İslam'a oldukça mesafeli duran ve seküler milliyetçiliğin öne çıkarıldığı bir dönem izler. Ders kitaplarında kullanılan dil İslam karşıtı değilse de, İslam'ı bütün teolojik iddialarından

arındırır. Artık ders kitaplarında Tanrı dinlerin bir icadıdır, dinler insanların yaratımıdır. Muasır medeniyette insanların dinlerden medet ummasına gerek yoktur” (Atalay, 2018: 80).

Heterojen kültür ve coğrafyayı dışlayan bir tutum, bu dönemin en belirgin özellikleri arasındadır. Keskin homojenleştirme, keskin bir laiklik anlayışıyla katı bir tavır içermektedir. Mardin’e göre bu katı homojenleştirme tutumu “paradoksal olarak merkez-çevre kutuplaşmasına yol açarak Türk Siyasetinin temel gerilim alanlarından birini oluşturmaktadır” (Karakaş, 2015: 203). Bu tutum resmi ideoloji ile halk arasında bir ayrışmaya ve tutulmayı da beraberinde getirmiştir. Katı bir devletçi anlayışın dayatılması da merkez ve çevre arasındaki bağı zayıflatan girişimler olmuştur. “Bu durum yeni siyaset anlayışının ve toplum projesinin geniş halk kitleleri düzeyinde kabulünü zorlaştırmıştır”(Karakaş, 2015: 203).

Devletin kuruluş dönemine baktığımızda savaştan yeni çıkmış bir devletin milli bir burjuvazi ve sermaye açığı gözlerden kaçmaz. Bu açıktaki devletçilik, ulusçuluk anlamına gelmiş ve uygulanan politikalar açısından otoriteye bir rahatlık sağlamıştır. Yine bu katı devletçilik anlayışının zeminini sağlamlaştırmak ve ulus oluşumunu pekiştirmek amacıyla geçmişin olumsuzlukları sık sık vurgulanmış ve uygulanacak politikaların dayanak noktaları güçlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda parti-devlet uygulamasının öne çıktığını belirtmek gerekmektedir.

Ayrıca homojen olma çabası ve içe dönük amaçlar Türk Devlet aklını emperyalist bir çizgiden de uzaklaştırmıştır. Türkiye cumhuriyeti böylelikle Araplarla ve Balkanlarda yaşayan Türkler ve kültürel komşularıyla ilişkiye de kendini kapatmıştır. İçerde kapsam dışlaması uluslararası sınırların dışlanmasını da beraberinde getirmiştir.

Türk Ulusal kimliğini ortaya koymak ve modern vatandaş yaratmak amacıyla halkçılık, cumhuriyetçilik ve milliyetçilik gibi ilkelerin 1937’de Anayasaya konması da bir diğer adımı teşkil eder. 1930’lu yıllardan sonra Kemalist ulusçuluk, ‘dil’ ve ‘ulus’u neredeyse aynı düzlemde gören bir tutum benimsemiştir. 1928 yılında Harf İnkılabı gerçekleştirilmiş, 1932 yılında ise bu inkılabı destekleyecek ve toplumsal zemininin hazırlanmasına katkı sağlayacak Türk Dil Kurumu kurulmuş ve dilde sadeleşme politikaları uygulanmıştır. 1931’de kurulan Türk Tarih Kurumu ve 1932 yılında kurulan Türk Dil Kurumu da homojen ve merkezi bir kimlik yaratma amacıyla kurulmuş yine medenileştirme ve modernleştirme amaçlarını gütmüştür. Bu anlamda Türk Tarih Tezi de Güneş-Dil Teorisi de resmi ideolojiye meşruiyet oluşturma noktasında ortak bir amaç gütmektedir.

Cumhuriyet'in kurucu kadrosu açısından düşünüldüğünde büyük bir çoğunluğun ortak kanaati şudur; mevcut yapısıyla din (İslam), gelişmenin önündeki en büyük engel ve genel anlamda geri kalmışlığı başlıca müsebbibiydi. Bu sebeple kurucu kadronun zihin dünyalarında tahayyül edilen yeni kimlik kurgusunda dine çok az bir alan bırakılmıştır. Zihinlerdeki kurgu, seküler hatta kimi zaman din-karşıtı bir renge bürünmüştür. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren de geleneksel dine yeni bir form verme güdüsüyle toplumsal alandaki etkisi minimum düzeye indirilmeye çalışılmıştır. 1930'lu yıllardan sonra ise "Türk'ün kendisi ilahlaştırılarak" (Atalay; 2018) dinin yerine yeni bir inanç sistemi ikame edilmeye çalışılmıştır. Yani İslam'da reform/İslam'ı yeni sisteme entegre etme fikrinden daha seküler anlamda milliyetçi bir inanç yerleştirme fikrine doğru bir kayış gerçekleşmiştir. Kemalist dönemde sürdürülen radikal laiklik anlayışı sadece dinin kamusal alandan çekilmesini değil aynı zamanda toplumsal alanda da minimum düzeye inmesini hedeflemiştir. Bu dönemde dinin yerine vatan, millet, devlet ve ırki köken gibi kavramlar, seküler kutsallar ve mitler ikame ettirilmeye çalışılmıştır.

"Kemalist liderlik, modernleşme ile güçlü bir demokrasi arasında bir tercih yapmak zorunda kaldıklarında, her zaman modernleşmeyi seçmişlerdir" (Zürcher, 2015:339). Kurucu kadro için de demokrasi başlı başına bir amaç değil modernliğin bir temsili ve aracı olagelmıştır. Osmanlı-Müslüman kimliğinin bertaraf edilerek ona tercih edilen seküler bir Türk milli kimliğini oluşturma yolunda kurucu kadronun çok radikal ve kararlı olduğu bilinen bir gerçektir. Bu konuda bağımsızlığın güvence altına alınmasından, dinsel bakımdan homojenleşmenin büyük ölçüde sağlanmasından ve Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı yaşamsal öneme sahip ortak kimlik sorununun aciliyetini kısmen kaybetmesinden dolayı tekrar 'Avrupa'yı yakalama sorunu' gündemin temeline oturmuştur. Kurucu kadronun gözünde Türkiye'nin geçmesinin zorunlu olduğu modernleşme yolunun temeli sadece bilimsel bir rasyonalizm olabilirdi. Ayrıca yine Batının ulus-devletleriyle sadece bir ulus-devlet rekabet edebilirdi. Modernleşmeyle ilgili düşüncelerinde sekülerliği sıkı biçimde vurguladıkları için dinin içinde baskın faktör olduğu ulusçuluğu, yeni ulus-devlet için uygun bir zemin olarak görmemişlerdir. Türklerin mekanik sekülerleşmesi de ancak milliyetçi ve ulus-devletler döneminde var olan bir beka kaygısıyla açıklanabilmektedir. Westphalia Anlaşması'yla Avrupa'da din ve siyasetin kurumsal olarak ayrılması anlamına gelen sekülerlik, ilerleyen vakitlerde dinin değiştirilmesi anlamını da içeren normatif bir hal alacaktır. "Türkiye gibi Batı-dışı, Müslüman dünyada ise bu tür organik bir sekülerleşme değil, yerli, İslami kanun ve düzen yerine seküler Batı kanun ve düzeninin ithali şeklinde

mekanik bir sekülerleşme gerçekleşmişti. Türk inkılabı misalinde sekülerlik, basitçe anayasal din ve devlet işlerinin ayrılması ilkesi laiklik ile ifade edilebilirdi” (Gencer, 2017: 769).

Kısaca yeni kurulan ulus-devlette gerçekleştirilen kimlik politikaları, ana hatları itibariyle merkezden çevreye, tavandan tabana yayılmaya çalışan bir seyir izlemektedir. 1923 yılından sonra yeni bir inşa süreci yaşayan Türkiye’de bir yandan kurulan yeni rejimin temelleri atılmaya çalışılırken bir yandan da zamanla kültürel zeminden etnik bir zemine doğru kayan, seküler ve teritoryal temelli politikalar uygulanmaya çalışılmıştır. 1930’lu yıllardan sonra ise ulus-devletin resmi ideolojisini sağlamlaştırmak ve yüzünü tamamen döndüğü Batıya refleksif bir tavırla cevap verebilmek adına eğitim, tarih ve dil bilimi gibi alanlarda teorik çalışmalar ön plana çıkmış ve ciddi anlamda çalışmalar yürütülmüş ve etnik bir anlayışa doğru kayış gerçekleşmiştir. Yine kuruluş yıllarından başlayarak, artarak devam eden bir çizgide ‘Osmanlı geçmişi özelinde geleneğin, İslam özelinde ise dinin yeni rejimin ötekileri olma’ durumu daha görünür hale gelmiştir. Çünkü kurucu ideoloji nazarında din ve gelenek modernleşmenin önündeki en büyük engeller olarak görülmüş ve toplumdaki etki alanları minimum düzeyde tutulmaya çalışılmıştır. Minimum düzeye inen etki alanları neticesinde oluşturdukları boşluk ise kurucu kadro tarafından yeni ulusal mitlerle doldurulmaya çalışılmış ve Osmanlı Devleti dışarıda tutularak Orta Asya’ya dayalı bir kök anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın ana eksenini de, kurucu kadronun tahayyül ettikleri ulusal kimlik kurgusunun milliyetçiliğe araçsal bir rol biçerek teritoryal ve seküler çizgide moderniteyle uyumlu bir kurgu olduğu fakat bu kurgunun, toplumun sahip olduğu görüş ile farklı derecelerde çeliştiği ve sosyo-politik ve kültürel gerilimlere yol açtığı yönündedir. Ortaya çıkan toplumsal gerilimler ayrıca aktif veya pasif şekilde direnişlere dönüşerek ulus-devletin uyguladığı kimlik politikalarının meşruiyet zeminini sarstığı ve bu direnişlerin günümüze kadar devam ettiği de bir gerçektir. Bu bağlamda tarihsel-kültürel kimlik ile resmi-ulusal kimlik arasındaki çatışma noktalarının kaynaklarını tespit etmek, sosyal bilimlerde birçok çalışmaya konu olan ve etkilerini somut toplumsal yaşamda da hissettiren ‘kimlik krizi’nin çözümü için katkı sağlayacaktır.

Araştırmanın Konusu

19. Yüzyılda modernleşmeyle paralel bir şekilde ilerleyen ulus-devlet modeli kimlik ve kültürel farklılık gibi konularda birçok sorunun doğmasına yol açmıştır. Hukuki,

kültürel, siyasi ve toplumsal alanda yaşanan ve giderek daha görünür hale gelen bu sorunlar dış görünümü itibariyle ortak bir siyasal örgütlenme biçimi oluşturan ulus-devlet modelinin, yerel deneyimler düzeyinde şaşırtıcı bir çeşitlilik barındırması, devletin vatandaşlığı tanımlarken kullandığı resmi ilkenin, fiili uygulamalarından ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Bu ortak siyasal örgütlenme biçimi olan ulus-devletin yerel düzeyde yarattığı belirsizliğin en çok yaşandığı ülkelerden birisi de Türkiye’dir. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren inşa edilmeye çalışılan bu model, birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar genelde uygulanan resmi politikalar ile fiili durumun uyuşmamasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada imparatorluktan ulus-devlete geçiş sonrasında Türk ulusal kimliğinin, Cumhuriyetin kurucu elitleri tarafından teritoryal bir çizgide, etnisizmin ve sekülerizmin gittikçe daha yoğun olduğu, tepeden inmeci bir anlayışla oluşturmak için uyguladığı politikaların çıkış noktaları ve geçirdiği değişimler ortaya konmaya çalışılacaktır. Türk ulusal kimliğinin geniş bir arka plana sahip olmasına rağmen çalışma daha derinlemesine bir değerlendirmeye imkân tanımak adına, bu arayışın şekillenmeye ve hayata geçirilmeye başladığı 1923 – 1938 yılları arasını kapsamaktadır. Cumhuriyetin ilanından sonra başlayan ve günümüze kadar devam eden uluslaşma ve modernleşme çabalarında en temel sorun yeni bir ‘biz’ duygusu olmuştur. ‘Eski ‘bizlik’ duygusunu oluşturan Osmanlı ümmet kimliği yerine, yeni bir ‘bizlik’ anlayışının, laik, çağdaş bir ulusal Türk ulusal kimliğinin geçmesi, temel sorun olmuştur. Yaşanılan bu girift süreçlerde, Anadolu topraklarında kurulan ulus-devlet hangi temeller üzerine inşa edilmiştir? Farklılıklar ve bu farklılıklardan doğan talepler nasıl karşılanmıştır? Kamusal alan başta olmak üzere uygulanan politikalar hangi fikri temellere dayanmaktadır? Kurucu elitlerin kurgulamak istedikleri kimlik tahayyülünde izlenen yol nedir? Ulus-devlet modeli kimlik temelli gerilimlere bir karşılık verebildi mi? Bu sorulara cevap bulabilmek yahut verilecek cevaplara katkı sağlayabilmek endişesiyle girişilen bu çalışma Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletinin uyguladığı kimlik politikalarını ele almaktadır. Konumuz Kemalist dönem olarak da adlandırılan ‘1923-1938’ tarihleriyle sınırlıdır.

Araştırmanın Amacı

Ulus, ulus-devlet ve kimlik gibi konularda akademik dünyada birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların birçoğu sözünü ettiğimiz bu konular üzerinde bir takım hususları ortaya koymaları adına önemli bir dayanak noktası oluşturmaktadırlar. Lakin ekseriyetle ulus inşa sürecinin başlangıcı olan Cumhuriyet Dönemi’ni kimlik eksenli

işleyen çalışmaların sayısı sınırlıdır. Bunda şüphesiz bu konuların muğlaklığı ve girift olması önemli bir role sahiptir. Bu çalışmada imparatorluktan ulus-devlete geçiş sonrasında Türk ulusal kimliğinin, Cumhuriyetin kurucu elitleri tarafından etno-seküler çizgide tepeden inmece bir anlayışla oluşturmak için uyguladığı politikaların çıkış noktaları ve geçirdiği değişimler ortaya konmaya çalışılacaktır. Türk ulusal kimliğinin geniş bir arka plana sahip olmasına rağmen çalışma daha derinlemesine bir değerlendirmeye imkân tanımak adına, bu arayışın şekillenmeye ve hayata geçirilmeye başlandığı 1923 – 1938 yılları arasını kapsamaktadır. Kronolojik tarihsel anlatım yerine, günümüzde izdüşümlerini daha net olarak gördüğümüz bu politikaların fikirselle dayanakları incelenecektir. Ayrıca bu çalışma bugün dahi yansımaları mevcut olan ve sosyal bilimlerde geniş bir yer kaplayan ulus, kimlik, gibi konularda çözümlere katkı sağlayabilecek fikirselle arka planı sunmayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Önemi

Bu çalışma; ulus-devlet, ulusal kimlik, etnisite gibi konuların Cumhuriyet Dönemi (1923-1938)'ndeki sosyal, siyasi ve hukuki yansımalarını sosyolojik bakış açısıyla göstermeyi ve bu alana yönelik tartışmalara ışık tutacak, katkı sağlayacak bir kaynak niteliği taşımayı hedeflenmektedir. Ayrıca Türkiye'nin devam eden ulus, millet ve kimliğe dair tartışmaları göz önüne alındığında bu ve benzeri konularda halen kalıcı çözümler bulunmadığı karşımıza çıkmaktadır. Sosyal bilimlerde çok geniş yer kaplayan bu konularda sorunların kaynağına inip, derinlemesine bir analiz yapmak zannediyorum ki kalıcı çözüm yolunda atılabilecek öncelikli ve en büyük adımlardan biridir. Yine sözünü ettiğimiz bu konuların muhatabı toplumdur. Bu nedenle ulus, millet ve kimlik konularının ana çıkış noktalarından olan Cumhuriyet Dönemi politikaları, uygulamaları ve çalışmalarına sosyolojik bakış çerçevesinde yaklaşmayı hedeflemek konuyu daha önemli bir hale getirmektedir. Özellikle çok etnili bir yapıdan ulus merkezli bir yapıya geçiş süreci yaşayan ve bu sürecin sancılarını hala çeken ülkemizde uygulanacak yeni kimlik politikalarının daha doğru ve kapsayıcı nitelikte olmasına bu çalışmayla katkı sağlamak hedeflenmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Literatür Taraması ve İçerik Analizi yöntemlerinin kullanılacağı bu çalışmada öncelikle konunun ana hatlarını oluşturan 'ulus-devlet, kimlik, etnisite' gibi kavramlar hakkında geniş kapsamlı bir literatür taraması yapılarak çalışılacak konunun teorik çerçevesini

oluşturmak amaçlanmaktadır. Böylece ‘ulus-devlet, kimlik, etnisite’ gibi muğlak kavramların keyfi kullanımının önüne geçmeyi ve konunun anlaşılmasında bir alt yapı oluşturulması sağlanacaktır. Sonrasında ise yine sözünü ettiğimiz bu kavramların Cumhuriyet Dönemi (1923-1938)’nde kamusal alanda nasıl tecrübe edildiğinin, resmi politika, uygulama ve bilimsel çalışmalara nasıl yansdığının derinlemesine analizi yapılacaktır. Kronolojik tarihsel anlatım yerine, günümüzde izdüşümlerini daha net olarak gördüğümüz bu politikaların fikişsel dayanakları incelenecektir.



BÖLÜM 1: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE; ULUSAL KİMLİK ve ETNİSİTE

1.1.Modern Janus: Ulusçuluk ve Milliyetçilik

Tarih boyunca birçok kavram insanlığa yön vermiş ve geleceğimizi belirlemiştir. Bu kavramlar arasında son yüzyılı temel aldığımızda ulusçuluk ve milliyetçilik kavramları devletlerin ve imparatorlukların kaderlerini belirleyen temel olguların başında gelmektedir. Sosyal bilimlerde genel olarak hem modernleşmeyle paralel olarak ele alınan hem de modernleşme yolunda araçsal bir role sahip olan ulusçuluk/ulusalcılık ve milliyetçilik alanlarında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar, çalışmayı yapan kişinin modernleşmeye ve milliyetçiliğe karşı ideolojik tutumuna, toplumun hangi yönde ilerlemesi gerektiğine dair görüşlerine göre farklı türde değerler yüklemesi açısından farklılık arz etmektedir. Bu farklılıkta milliyetçiliğin ve “*janus yüzlü*” (Yıldız, 2016: 30-32) karakteriyle birden fazla varyanta sahip olan ulusçuluk kavramının henüz tam manasıyla derinlemesine tanımlanmamasının da payı vardır. Bu çalışmada milliyetçilik ve ulusçuluk aynı düzlemde kullanılacaktır. Fakat kavram kargaşasının önüne geçmek adına iki kavramın üzerinde de durulacaktır.

Kavramlar genel anlamda dünyaya dair bir yansıma olması nedeniyle, geçirilen değişim ve dönüşümlerin eksenini en iyi kavramların semantik dünyasında belirlenebilir. Kavramların dünyayı yansıtmasından kastedilen ise; meydana geldikleri topluluğun bir anlamda sözcüsü olma yönüdür. Yine vücut buldukları sosyo-kültürel yapının değişimine paralel olarak kavramlar da değişmekte ve dönüşmektedir. Bilindiği gibi kavramların tanımlanması çeşitli zorlukları bünyesinde barındırmaktadır. Bir kelime veya kavram hem semantik hem de filolojik olarak incelendiğinde; semantik yapısı toplumların kültürel ve siyasi yapısına göre, filolojik yapısı da siyasi görüşlerin yön verdiği bilim insanlarının yazdıklarına göre değişkenlik göstermekte ise bu tanımlama sorunu daha da içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Bu kavram kargaşasının önüne geçebilmek için ‘ulus, ulusçuluk, milliyetçilik’ gibi kavramları açıklarken aşamalı ve eklektik bir yol izlemek konunun daha açık bir hale gelmesi açısından fayda sağlayacaktır. Ayrıca anlam bütünlüğü açısından, literatürde de ayrılmaz parçalar olarak görülen ‘ulus’, ‘ulus-devlet’ ve ‘ulusçuluk’ kavramlarını birlikte açıklamak gerekmektedir. Kavramsallaştırmanın temel yapı taşı olan ‘ulus’ olgusunun karmaşık yapısı, ulus-devlet tanımı üzerinde de farklı anlamlar doğurmaktadır. Genel

anlamdaki kabul, ulus olgusuna yüklenen anlamlara göre ulus-devlet tanımının da değişiklik gösterdiği yönündedir. En genel anlamıyla yapılabilecek tanım; “siyasi iktidarın belli bir tarihsel aşamada büründüğü yapısal biçim, ulus; bu yapılanmanın meşruiyet kaynağı olan kurgu, ulusçuluk; bu meşruiyet kaynağını tek geçerli siyasi değer olarak kabul ettirmeyi hedefleyen bir siyasi akım olarak algılanabilir” (Erözden, 1997: 47). Sosyolojik anlamda ise ulusu “topluluk bütününe tamamlılık ve ahengini sağlayan, orijinal müesseselerini yaratan ve yaşatan duygu ve kültür birliğinin kaynağı milli kültür unsurları bakımından, fertleri arasında iştirak bulunan bir sosyal birlik” (Kafesoğlu, 1999: 200) olarak tanımlamak mümkündür. Devlet de bu noktada iştirak halinde bulunan birliğin/birleşmenin cisim bulmuş bir hali olarak görülmektedir. Foucault (2002), eski olması, tarihi ve geçmişi ile olan bağı bir ulusu belirlemeye yetmediğini, asıl belirleyici olanın devlet ile olan ilişkisi olduğunu ifade etmektedir (2002: 231).

“Ulus kavramının batı dillerindeki gelişiminin iki farklı çizgide gerçekleştiğine dikkat çeken Hobsbawn (1995)’a göre ulus kavramındaki eğilim bazen toprak parçasına göre yani insanın kökeninin bulunduğu yere bazen de etnikliğe vurgulama yönünde gelişmektedir. Ancak her iki çizginin de ulusun modern anlamından uzak olduğunu belirtir. Bu iddiasını ise New English Dictionary gibi önemli bir dil bilimsel eseri referans alarak sözcüğün eski anlamının 1908’de ‘etnik birim’e karşılık geldiğini son zamanlardaki anlam karşılığının ise ‘bağımsızlık’, ‘politik birlik’ kavramlarıyla ağırlık verilerek ilişkilendirildiğini belirterek ortaya koyar” (Hobsbawn, 1995’ten akt. Akyiğit, 2017: 44).

Guehenno (1998) ulus olgusunun, ırksal, sosyal veya dinsel bir niteliğinin olmadığını ifade etmektedir. Bu kapsamda ulusu tanımlarken, saydığı niteliklere indirgenemeyen ulusal bütünlüğü sağlayan bağın, tarihsel verilerin tek biçimliliği olduğunu iddia etmektedir. Bu kapsamda ulus “insanları ne oldukları temelinde değil, onların geçmişte ne olduklarına ilişkin sahip oldukları hatıranın temelinde bir araya getirdiği”(Guehenno, 1998: 15) şeklinde tanımlanabilmektedir. Guehenno’nun tanımında genel yaklaşımlardan farklı olarak ortak soydan çok ortak tarih vurgusu göze çarpmaktadır. Kendisi soy vurgusunun öne çıkmamasının nedenini genişletilmiş bir kavim tanımından kaçınmak şeklinde açıklamakla birlikte ulus tanımının soy ile birlikte sınırları belirlenmiş bir toprak parçasıyla da tanımlandığını belirtmektedir.

Habermas (2002: 19-21) “ortak tarih, köken ve dil anlayışı etrafında oluşan ulusal bilincin, başka bir deyişle aynı halka ait olma bilincinin yönetilenleri, tek bir siyasal kamunun üyelerine – birbirine karşı sorumluluk duyabilen vatandaşlara – dönüştürdüğünü” ifade etmektedir. Yine bu bağlamda ulusalcılık da “bir toprağa, ortak dile, ideallere, değerlere ve geleneklere bağlanma” duygusunun yanında “bir grubun onun diğerlerinden ‘farklı’ kılan semboller (bayrak, ulusal marş vd.) ile özdeşleşmesini kapsar”(Guibernau, 1997: 88).

Ulus kavramı çalışmalarında ve kullanımında genel olarak iki yaklaşımın ağırlığı hissedilmektedir; bunlardan ilki, ulusun modern öncesi (pre-modern) dönemlerden şimdiye değin zihinlerde var olduğunu ve zaman içinde değişime uğramaksızın bir süreklilik gösterdiğini savunan ‘ezeliyetçi/ilkçi (primordialist) yaklaşım, diğeri ise ulusun ve ulustan sonra oluşan kurumların modern dönemlerin ürünü olduğu iddiasındaki ‘inşacı’ (constructivist) yaklaşımdır.¹ Ulusların oluşumu konusunda ilkçi ve inşacı yaklaşımlardan farklı olarak açıklayan Guibernau (1997)’ya göre uluslaşmada, üyelerin özdeşleşme nesneleri ile duygusal anlamda bağlılık kurması temel belirleyici olmuştur. Daha sonraki karmaşık dönemlerde akrabalık bağlılığı toplumsal sadakat ve özdeşleşme konusunda işlevsel bir rol oynamıştır. Yeni gelişmelerle birlikte – ticaretin gelişmesi, uluslararası pazarların oluşması ve savaşlarla- etki ve varlık alanlarını genişletme eğilimi, kendi dışındaki toplumlardan ‘farklılaşma’ isteğinin de gelişimine zemin hazırlamıştır. Bu da ulusun belirginleşmesi hadisesidir. Ama tarihsel koşulların farklı olması, ulusların hepsine siyasal anlamda ortak bir örgütlenme imkânı sunmasına engel olmuştur. Yani belirginleşen uluslardan yalnızca bazıları kendi ulus-devletini kurarak varlıklarını devam ettirebilmişlerdir (Guibernau, 1997: 94-98).

Siyasi, hukuki, toplumsal, ekonomik ve kültürel alanların belirli sınırlar içinde bütünleşmesi bağlamında ulus, modern bir olgu olarak da kabul edilmektedir. Anderson’un ifadesiyle ulus “hayali topluluktur.” Hayali olarak kurgulanan ulusu şu şekilde açıklamaktadır; “(...) en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımaz, onlarla tanışmaz, çoğu hakkında hiçbir şey işitmez ama yine de her birinin zihninde toplumların hayali yaşamaya devam eder” (Anderson, 2015: 21). Anderson’a göre Ulusal topluluğun hayali bir kurgu olarak düşünülmesi onun var olmayan bir olgu olarak değil; birincil toplumsallık biçiminin ötesinde çok daha büyük bir alanı kapsayan ve soyut bir

¹ Ulusu toplumsal, politik ve ekonomik koşullara bağlı modern bir olgu olarak açıklayan yapısal-inşacı (constructivist) görüş konumuzun genel gidişat noktasını oluşturmaktadır.

birliğe işaret etmektedir. Bu bağlamda modern öncesi (pre-modern) dönemlerde de – dinsel topluluklar gibi- üyelerinin çoğunun birbirini tanımadığı, hayal edilmiş toplulukların varlığından söz etmek mümkün olmaktadır.

Ulusal toplulukları, modern öncesi (pre-modern) hayali topluluklardan ayırabiliriz. Bu ayrımı yapabilmemizi kolaylaştıran en güçlü fark Özyurt (2005)’un da belirttiği gibi ulusal toplulukların, “bütünleşmenin sağlanması adına, güçlü bir kültürleşme, sosyalleştirme politikasına sahip olması ve bu çerçevede birincil ilişkilere karşı bir tutum alarak, bu ilişkileri ‘özel alan’ ile sınırlandırmaya çalışmasıdır” (Özyurt, 2005: 106-107). Ulus kavramını yukarıda değindiğimiz gibi ana dinamikleri dışında değerlendiren yaklaşımlara göre ulus “kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modern” (Özkırımlı, 2009: 98) dinamiklerin sonucudur. Bu açıdan bakıldığında da ulus “devlet, bürokrasi, sekülerizm ve demokrasi” (Smith, 2002: 28) gibi modern şartların varlığına ihtiyaç duymaktadır. Yine ulus-devleti de modern öncesi padişah-tebaa şeklinde konumlanan bireylerin, moderniteyle birlikte vatandaşlık altında devletle bağının kuvvetlenmesi olarak tarif etmek mümkündür.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, siyasal örgütlenmeyle yakından alakalı olan ulus kavramının genel olarak bu literatüre ait bir kavram olduğu kabul görmektedir. Ancak siyasal niteliğinin yanında sosyo-kültürel niteliği de ağır basmakta ve büyük içtimai değişimlerle yakından ilişkili bir konumda bulunmaktadır: “İlk olarak Batı Avrupa’da kapitalizmin gelişmesi ve feodal derebeylerin iktidarına son verilmesiyle ortaya çıkmış bir kavramdır” (Bayhan, 2006: 10). Modern anlamda da ulus düşüncesinin ilk olarak 16. Yüzyılda İngiltere’de ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Tanımı kadar ortaya çıkış süreci de oldukça girift ve muğlak olan ulus ve uluslaşma kavramının tarihsel gelişim sürecini genel hatlarıyla ortaya koymamız mümkündür. Tarihsel yönden incelendiğimizde ulusların birbirinden farklılaşmasına neden olan, çok farklı olay ve süreçlerin bir ürünü olduğunu görebilmekteyiz. Genel olarak ulusların ortaya çıkmasına sebep olan dört tarihsel süreçten söz edilmektedir:

- I. 14. ve 18. yüzyıl zaman aralığı içinde genel olarak Batı Avrupa’da gerçekleşen bir takım gelişmelerle (Aydınlanma, coğrafi keşifler, sanayileşme, modernleşme vd.) yerel, bölgesel ve feodal kimliklerin ‘ulus’ içerisinde bir bütünleşme sürecinin yaşanması ayrıca yerel anlamdaki bağların aşınmaya başladığı süreç,
- II. Keşiflerden sonra başlayan kolonizasyon süreci,

III. Doğu’da ve Avrupa’da çok uluslu imparatorlukların (Avusturya – Macaristan, Osmanlı İmparatorluğu vd.) zayıflama süreçleri,

IV. 2. Dünya Savaşı sonrası sömürgelerin çözülme süreci

Yukarıda sıraladığımız tarihsel süreçler sonrasında temel dayanakları ve hareket noktaları birbirinden farklı ulusların ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Kurubaş (2006) bu süreçlerden yola çıkarak ulusları sınıflandırma yoluna gitmiştir. Yaptığı sınırlandırma şu şekildedir:

- 1) “Batı Avrupa’nın ‘sürekli ulusları’ (İngiltere ve Fransa gibi),
- 2) Kolonyalist ulusçuluktan doğan ‘göçmen uluslar’ (A.B.D., Kanada ve Avustralya gibi),
- 3) İmparatorlukların parçalanmasıyla ortaya çıkan Orta ve Doğu Avrupalı ‘etnik temelli uluslar’ (Almanya gibi),
- 4) Sömürgeciliğin tasfiyesinden doğan Asya ve Afrika’daki ‘devlet temelli uluslar’” (2006:112-122).

Bu genel tanımlamaya ek olarak ulus düşüncesi, Amerikan ve Fransız devrimleriyle birlikte meşruiyetini güçlendirmiş siyasal ve toplumsal örgütlenmenin evrensel bir yoluna veya formuna evrilmiştir.² “19. Yüzyılın başlarından itibaren ulus düşüncesi, modernleşmenin geleneksel formlarından kopardığı devletlerin ve toplumların yeniden inşası için önemli bir araç haline gelmiştir. 20. Yüzyıl ise imparatorlukların sona ermesi ve siyasal katılımın nitelik ve nicelik olarak gelişmesiyle birlikte tam anlamıyla bir ‘uluslar çağı’ olarak nitelenir olmuştur” (Özyurt, 2005: 98). 16. Yüzyıldan sonra Avrupa’yı tümünden etkileyen reform hareketleri, Rönesans, coğrafi keşifler ve sonrasında çıkan milliyetçilik akımı ulus-devlet sisteminin ortaya çıkmasının temel nedenlerinden olmuştur. “Genel olarak, dünyada ulus-devletin bir sistem olarak kabul görmesi Fransız Devrimi sonucunda ortaya çıkan milliyetçilik akımıdır” (Bayhan, 2006: 10). Bayhan da -Amerikan Devrimi’ni dışarda- tutarak devrimin (Fransa) ulusçuluğun kabul görmesinde etkili olduğunu ifade etmektedir. Spruyt (2007: 211-212) ise tüm bunların dışında modern devletlerin ve ulusların ortaya çıkma sürecini Fransız Devrimi ve İngiliz Devrimi (1689) ile yani 17. yüzyılda tarih sahnesine çıkmadan çok daha önce geliştiğini ifade etmektedir. Son olarak Kohn (2017); “Bugün anladığımız ulus 18. yüzyılın ikinci yarısından daha eski değildir. İlk büyük tezahürü Fransız Devrimi’ydi ve bu yeni harekete güç kazandıran unsur da ulusçuluktur. Ulus gelişirken, vatan sevgisi, toprak

² Her iki devrimin de (Amerikan ve Fransız Devrimi) ortak özelliği halkın veya ulusların kendi kaderlerini belirlemesi ve bu belirlemenin gelecek garantisi olarak vatandaşlığı ve siyasal katılımı kurumsallaştırmış olmasıdır.

gibi hep olagelen duyguları ve olguları kullandı. Fakat milliyetçilikle bunlar tamamen dönüştü, yeni farklı duygular yüklendi ve daha geniş bir bağlama yerleştirildi” (Kohn, 2017: 4). Değişen dünya sistemine dâhil olma/olabilme imkânı sunması açısından ulus-devlet, kendi egemenlik coğrafyasında bir mobilizasyon ve denetim aracı olarak da görülmektedir.

Fakat kavramın siyasi birim ve olguların yanında toplumsal birim ve olguları da kapsaması kavramın sosyolojik açıdan incelenmesini de gerekli kılmaktadır. Sosyoloji kuramında ulus; “aynı ekolojik alan üzerindeki kültürel, ekonomik ve siyasal sistemlerin çakışma süreciyle birlikte ‘aşağı kültürler’in, standartlaşmış, homojen ve merkezi iktidar tarafından desteklenen bir ‘yüksek kültür’ ile bütünleşmesi” (Leca, 1998’den akt. Özyurt, 2005:98) olarak görülmektedir. Yine genelde ulusla eş anlam olarak kullanılan millet kavramı da sosyolojik açıdan “dil ve kültür değerlerinin yanında ortak duygulara uyum sağlamak” (Talas, 2008: 60) olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca ulus kavramının sosyolojik tanımlarını Weber’e kadar götürebiliriz. Weber, ulus kavramının da yeni ortaya çıktığı 20. Yüzyılın başında kavramın ne tür bir topluluğa işaret ettiği konusunda ortak bir kanaate varılamayacağı tespitinde bulunmuştur. Kavramın temel olarak “belli bir grup insanın başka gruplara karşı bir dayanışma duygusunu harekete geçirebileceği” anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Yine Weber “bir devletin halkı, dil, din, etnik ögeler, başka kültürlerle siyasal yazgının anıları veya kader birliği, ortak köken veya soy birliği gibi ögelerin her birinden veya bunların bir kaçından hareketle yapılan çeşitli ulus tanımlarının bulunduğunu ve bu ögelerin her birinin çeşitli düzeyde dayanışma duygusu yarattığı tespitinden hareketle şu sonuca varır: ‘Demek ki bir insan topluluğu, belli koşullar altında, belirli davranışlarda bulunarak millet/ulus niteliğini kazanabilmekte veya kazandığını iddia edebilmektedir’” (Weber’den akt. Özyurt, 2005: 97-98).

Genel olarak bahsettiğimiz gibi, ulus tarihin herhangi bir kırılma noktasında toplulukların etkin katılımı ve hareket olgusuyla gerçekleştirdikleri bir oluşumdur. Başlangıç tarihleri on altıncı ile on sekizinci yüzyıllar arasında uzlaşa sağlanamamış, toplumsal ve siyasal örgütlenmeler olarak da ifade edilebilir. Uluslaşma, ulus ve ulus-devlet süreci ile bir bütünleşme neticesinde özgül bir hal alan modern, kolektif bir kimlik biçimi olmuştur. Ulusun temel tarihsel rolü ise “modern toplumun tikelci ve tümelci yönelimleri arasında dolayım sağlamaktır. (...) millet entitesi, burjuvazinin tarih

sahnesinde belirmesiyle birlikte gelişen ve bu sınıfın feodaliteyi tasfiye edecek iktidar olmasında belirleyici rol oynayan tarihsel bir kategori” (Bayhan, 2006: 10-11) olarak açıklanabilir.

Başka bir şekilde ifade edecek olursak ulus ve millet kavramları daha net anlaşılacaktır. Kavram olarak, “ulus”un Arapça kaynaklı “millet” sözcüğünden geldiği kabul edilmekle birlikte, kelimenin etimolojisi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bernard Lewis, millet sözcüğünün Aramice ’den geldiğini ve “bir söz” anlamına gelen “milla” kökenine dayandığını belirtmekte ve “bir kutsal kitabı kabul eden insan topluluğu ’nu ifade ettiğini söylemektedir. Etimolojisindeki dinsel anlam doğrultusunda millet sözcüğü daha çok aynı dine inanan insan topluluklarını ifade ederken, Moğolca kökenden gelen ve “nation” sözcüğü karşılığında kullanılan “ulus” sözcüğü daha çok, farklı bir etnik topluluğu belirtmektedir. Ulus olmanın, oluşturma bilinci ve dünya toplumlarının, ulus öncesi toplumsal oluşumlardan/yapılardan, ulus olma aşamasına varma sürecinin hem bir ürünü hem de ideolojik aracı olarak tanımlanabilir.

Özetle, ulusun hem inşa edilebilen, moderniteyle eşgüdümlü bir olgu olarak düşünülebileceği gibi belli bir tarihe, soya bağlı gelişen doğal bir toplumsal ve siyasal olgu olarak da düşünülebilmektedir. Suny (2009)’in ve Smith’in de ifade ettiği gibi içerik ve anlamları tarihsel süreç içerisinde ve mekâna bağlı olarak değişebilen bir olgudur.

Sonuç olarak bizim kabulümüz; ulusun etnik topluluk, dil, din gibi modern öncesi (pre-modern) temelleri var olsa da uluslaşma sürecinde bu temeller değişim ve dönüşüme uğrayarak yeni formlarına/biçimlerine dönüşmüşlerdir. Ulusların ortaya çıkışı genel olarak kapitalizme (Wallerstein, Anderson), sanayileşmeye (Gellner) ve genel olarak moderniteye (Roose, Touraine) bağlanmaktadır. Ulus “geleneklerin, göreneklerin ve ayrıcalıkların yerine bütünleşmiş, aklın ilkelerinden esinlenen yasa tarafından yeniden yapılanmış bir ulusal uzamı” (Özyurt, 2005: 101 ve Touraine, 2005: 155) amaçlaması ve kurgusunu buna göre şekillendirmesi nedeniyle modernitenin hem siyasal hem de toplumsal bir biçimi veya yansımasıdır. Bu çalışmada da “tarihsel olarak evrilmiş, istikrarlı bir dil, toprak, ekonomik yaşam ile kendini kültür ortaklığıyla dışa vuran psikolojik yapıdan oluşan bir topluluk” (Hobsbawm, 2010: 19) tanımı ulus için baz alınacaktır. Ayrıca Suny (2009)’nin ulusun teorik temellerini ifade ederken yaptığı “Ulus modern ve inşa edilmiş sosyal kategoridir. Ama inşa edilirken önceden var olan

bağlar, cemaatler ve kimlikler temeli üzerinde inşa edilmiştir” (Suny, 2009’dan akt. Akyiğit, 2017: 42-45) tanımı önem arz etmektedir.

Buraya kadar bahsettiğimiz ‘ulus’ tanımı, içerik ve oluşum süreçleri ‘*millet*’ ve ‘*milliyetçilik*’ kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Hatta genellikle milliyetçilik hem ulusla hem de etnik kimlik ile birlikte zikredilmektedir. Konumuz açısından, ulusun milliyetçilikle olan yakından ilişkisi, milliyetçilik kavramsallaştırmasının üzerinde de durmamızı gerekli kılmaktadır. Ortaya çıktığı tarihsel sürece baktığımızda milliyetçilik modernlik sürecinin temel bir söylemi olduğunu ve hatta eklektik yapısı itibarıyla farklı ideolojilerle birlikte bir ‘meşrulaştırma’ işlevi gördüğünü de söyleyebiliriz. Örneğin Karakaş (2007)’in da yerinde tespitiyle milliyetçilik, “Modern ulus-devletin meşrulaştırılmasında bir araç haline gelmesinde, ideolojik referanslarla anlam kazanması belirleyici olmuştur. Çünkü ulus-devlet, oluşumu itibarıyla bir inşa sürecidir. İdeolojiler ise insanları dünyalarının tarihsel olarak inşa edilmiş olduğunu unutturacak süreçlerde yaşatabilme gücüne sahiptir. Bundan dolayı milliyetçilik ideolojisi, ulus-devletlerin yaşanılan dünyanın doğal haliymiş gibi algılanmasını sağlamıştır” (2007: 58). Milliyetçiliğin tarihsel olarak meşrulaştırıcı işlevi ve siyasal arenadaki gücü, Batıdaki ulus-devlet süreciyle paralel olarak arttığı görülmektedir. Bahsettiğimiz gibi genelde “Ulus olmanın, oluşturma bilinci ve dünya toplumlarının, ulus öncesi toplumsal oluşumlardan/yapılardan, ulus olma aşamasına varma sürecinin hem bir ürünü hem de ideolojik aracı olarak” (Uzun, 2003: 134) tanımlanan milliyetçilik kavramını ilk olarak Gottfried Herders 1774 senesinde kullanmıştır. Ulus-devleti soyut olarak da “yasama, yürütme ve yargı erklerini ulusal bir hükümet elinde merkezileştiren ve yurttaşların siyasal karar sürecine –biçimsel de olsa- eşit katılımını sağlayan devlet” (Kaboğlu, 2014: 321) olarak tanımlamak mümkündür.³

Milliyetçilik bir bakıma kendi kimliğini arama, kültürünün eşsizliğini savunma ve devletin meşruiyetini sağlama amacıyla temel bir araçsal işlev görmüştür. “19. Yüzyılın ikinci yarısında milliyetçilik bütün dünya sistemi boyunca yayılan; giderek devlet inşa etme sürecinde olmazsa olmaz bir nitelik kazanan; devletlerin, özellikle de yeni kurulmakta olan devletlerin kendilerini meşru kılmakta en önemli dayanak olarak gördükleri bir ideoloji oldu” (Keyder, 1993: 58-59). Milliyetçiliğin devlet inşa

³ Bu tanımdan hareketle ulus-devlet ve ulusal devlet arasındaki ayrım da önemlidir. Ulus-devlet toplumunun dinsel, dilsel ve sembolik olarak güçlü bir ortak kimliği paylaştığı devletken, ulusal devlet benzeri bir aynilikten daha yoksun olan ve yönetimde özerklik dahil farklılaşmalara giden devletlerdir (Kaboğlu, 2014: 321).

sürecinde meşrulaştırıcı gücü onun bu süreçte “mobilize edici” işlevinden de kaynaklanmaktadır.

Feodalitenin çözülme süreci ve buna paralel olarak da merkezi otoritenin güç kazanmaya başladığı zaman diliminde -16. yy’da- canlanmaya başlayan ‘milliyetçilik’, dönemsel açının elverişliliği sayesinde monarşik yapılar tarafından ciddi anlamda bir destek görmüştür. Asli anlamda milliyetçiliğin temelini sağlamlaştıran ise feodal yapıdan kapital yapıya geçişle birlikte ulus-devletlerin kurulması olmuştur. Birbirinden farklı dilsel, dinsel, kültürel veya etnik yapıya sahip toplulukların, çok uluslu bir devlet/imparatorluk bünyesi altında yönetilmesi yerine, farklı gruplar olarak tek bir ulusu temsil etmesini ihtiva eden ‘ulus-devlet’ kavramı grupların bulundukları devletle olan aidiyet ilişkisinin sorgulanmasına zemin hazırlamış ve milliyetçiliğin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Tüm bu akış içinde 1789 yılındaki Fransız Devrimi, bu akışın seyrini hızlandırmış ve milliyetçiliğin etkisini Avrupa geneline yaymıştır. Devrimle beraber politik bir karakteri de ihtiva etmeye başlayan milliyetçilik, çok uluslu devletlerin/imparatorlukların çözülme süreçlerinin hızlanmasındaki en büyük aktör olarak yerini almıştır. Yaklaşık 15 yıl süren Napolyon Savaşları da milliyetçiliğin Avrupa’da güçlenmesinde iki yoldan etkili olmuştur. Birincil anlamda “Napolyon Savaşları’yla hemen hemen tüm Avrupa ile savaşan Fransız Orduları, Fransız Devrimi’nin temel ilkeleri olan demokrasi ve milliyetçilik kavramlarının özellikle çok uluslu imparatorluklara ulaştırılmasında etkin bir rol oynamışlardır. İkinci olarak, Napolyon’un en büyük hedefi olan kıta Avrupa’sını kurmak için savaşlarda kullandığı Fransız milliyetçiliğine tepki olarak bazı milliyetçilik akımları doğmuştur” (<http://bit.ly/1pCoaPq> , Erişim Tarihi: 26-03-2018). Yine Napolyon Savaşları esnasında Ruslar tarafından işgal altından bulunan Polonya’da da kuvvetli bir milliyetçilik izlerine rastlanmaya başlanmıştır. 1821 tarihinde Osmanlı Devleti’ne karşı milliyetçi bir güdüyle ayaklanan Yunanistan ise Avrupa’nın milliyetçiliğe destek veren çevreleri tarafından destek görmüştür. Yine yakın bir tarihte, 1848’de Avusturya’ya karşı ayaklanma girişimine başlayan Çekler, Sırlar ve Macarlar, bu akımın Orta Avrupa’ya taşınmasında ciddi bir rol oynamışlardır. Rusya’da filizlenen ‘Panslavizm’ hareketi emperyal milliyetçiliğin de ilk örneklerinden biri olmuştur.

Smith (2013) milliyetçiliği “bir halk adına, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket” olarak tanımlamaktadır. Ernest Gellner (1992: 12) ise milliyetçiliği “ siyasi ve ulusal birimin çakışmaları gerektiğini” savunan bir siyasi

prensip olarak tanımlamaktadır. Smith’in tanımından yola çıkarak milliyetçiliğin ulusal birliğin teminini sağlayan bir ideoloji olmasıyla birlikte topluluk için birliği sağlayacak kimlik ediniminin de bir aracı ve edinilen kimliğin tarifidir. Bu edinim etnik, kültürel veya siyasi birlik (teritoryal/sivil milliyetçilik) şeklinde olabilir.⁴ Gellner’in tanımına göre de her etnisitenin kendi devleti olması gerektiği veya devlete tabi olanların türdeşliği ölçüsünde devletin meşru sayılabileceği sonucuna varabiliriz. Bu tanım da devletlerin homojenlik iddiasının güçlenmesini sağlamaktadır (resmi milliyetçilik).⁵

Gellner’in bu tanımı modern ulus-devletlerin temelindeki milliyetçilik mantığını anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Ancak Gellner’in da milliyetçilik tanımlarını etkilemiş olan Elie Kedourie (1960)’nin geniş milliyetçilik tanımı çalışmamız için önem arz etmektedir:

“Milliyetçilik 19. Yüzyılın başlarında Avrupa’da ortaya çıkan bir öğretiler (doktrin). Bu görüş, yalnızca kendisine ait bir yönetimi kurmaya yetecek bir nüfusu belirleyecek, devlet gücünün meşru kullanımını ve devletler topluluğunun doğru düzenlenmesini sağlayacak bir ölçüt sunduğu iddiasındadır. Kısaca bu öğreti, insanların doğal olarak milletlere bölündüğünü, bu milletlerin kendilerine özgü kanıtlanabilir özellikleri bulunduğunu ve tek meşru yönetim biçiminin milletlerin kendilerini yönetmesi olduğunu savunur” (Kedourie, 1960’tan akt. Özdalga, 2014: 22).

Kedourie’nin tanımındaki başlıca savlar şunlardır:

- i) “Milliyetçilik bir öğreti olarak kavramsallaştırılmıştır, yani normatif önermeler alanına aittir. Bu nedenle odak noktası, milletin veya ulus-devletin yapısal ya da kurumsal olarak nasıl ortaya çıktığı değildir; bu kavramın nasıl şekillendiği ve entelektüel açıdan nasıl algılandığıdır,
- ii) Bu öğreti ulusların kendi kaderini belirleme ilkesine (self determinasyona) siyasi meşruiyetin, bağımsız bir millet ya da halk adına onu yöneten bir yönetimi gerektirdiği fikrine dayanır,
- iii) Dünya, egemen ulus-devletler sistemi biçiminde bölünmüştür,
- iv) Belirli kültürel ve etnik özellikleri paylaşan insan grupları ancak kendi devletlerinin sahipleri olarak kabul gördüklerinde ulus olurlar” (a.g.e., s. 22-23).

Milliyetçiliğin tarihi seyri konusunda sıraladığımız gelişmelerle birlikte, Fransız Devrimi’nin prensiplerine kuvvet katan 1830 ve 1848 Devrimlerinin gerçekleşmesiyle milliyetçilik de farklı boyutlar kazanmıştır. Özdalga (2014)’nın da ifadesiyle “Bir halkın ya da ulusal topluluğun, devlet gücünün meşru kaynağı haline gelmesinin en çarpıcı

⁴ Modern milliyetçilik teorileri milliyetçiliği genel olarak; birbirlerinden farklı yönleri öne çıkarılmış, ulus ve devlet inşasında geleneklerin icat edilmesi ve sembollerin uygun hale getirilerek kullanılmasını içeren bir proje yahut kitleleri mobilize eden ideoloji veya söylem olarak tanımlamaktadırlar. Ayrıntı için bkz. Umut Özkırımlı, Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış, Ankara, Doğu Batı Yayınları:2009.

⁵ Merkezi devletin, hakimiyet sınırlarındaki tüm etnilerin aslında tek bir kültürden geldikleri ve o kültüre ait oldukları iddiası ile toplumda homojenliğin sağlanmasını amaçlayan bir milliyetçilik türüdür. “Massimo d’Azeglio’nun şu sözü bu gerçekliği ortaya koyar: İtalya’yı kurduk, sıra İtalyanları yaratmakta.” (Hüsamettin İnanç, İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, Cilt:1/Sayı:1, Aralık:2014).

örneği Fransız Devrimi'dir. Bu değişim ürünü 'yeni tarz siyaset' (politics in new style) olarak tanımlanır" (2014:23). Özellikle 20. yy'nın başlarıyla birlikte ırkçı doktrin ve görüşlerin etkinliğinin artmasıyla milliyetçilik de ciddi anlamda tehditkâr da olan bir yöne evrilmiştir. Post-modern eleştirinin de temelini oluşturan bu durum, İtalyan Faşizmi ve Alman Nazizm'i ile somut bir hale gelmiştir. Bunu aynı zamanda 'bir lider önderliğinde, popülist bir egemenlik biçimi' olarak da tanımlayabiliriz. "Milliyetçilik tezi her ulusun kendi devleti olması gerektiği" (Keyder, 1993: 6). Milliyetçilik genel olarak özü, kültürü, geçmişi ve geleceği olan bir toplumun öznelliğini ısrarla savunmaktadır. Üzerinde ısrarla durduğumuz gibi, ulusçuluk ve milliyetçilik eklektik bir şekilde, birçok toplumda/toplulukta kimlik aramak, kültürünü eşsiz ilan etmek, devletlerini de aynı temelde inşa etmek ve meşrulaştırmak için iyi bir araçsal işlev görmüştür ve görmeye de devam etmektedir. Gellner'in ve Hobsbawn'un dedikleri gibi "ulusları milliyetçiler yaratıyorlar" (Gellner ve Hobsbawn'dan akt. Keyder, 1993: 61). Gellner ve Hobsbawn'ın bu tersten okuması milliyetçilik ve ulusçuluk bağlamında bunların yayılmasında temel bir işleve sahip olan aydınların ve devletin de rolüne gönderme yapmaktadır. Şöyle ki, Keyder (1993)'in de ifadesiyle "İdeoloji önceleri aydınlar arasında yayılır; tarihçiler, filologlar, folklor bilimcileri ve sadece ideologlar bir yandan birbirlerini ikna ederken bir yandan da ulusun varlığının nasıl ve hangi öğeleri kullanarak kanıtlanacağını tartışır" (1993:62).

Cumhuriyetin kuruluş aşamasında da Türk aydınları başat bir rol oynamıştır. Ayrıca devletin ve ulusun inşa sürecine aktif bir şekilde yön vermiş ve devletin çeşitli kademelerinde görevler almışlardır. Yine kurucu kadro ve devlet milliyetçiliğinin 'mobilize edici' yönünden fazlasıyla faydalanmıştır. Aynı zamanda devlet, "ulusun önceden var olan, çelişkisiz birliğinin ifadesi veya yansıması değil, yaratıcısı ve farklı görüşlerin çıkma ihtimaline karşı kolluk kuvveti" (Keyder, 1993: 63) olmuştur. Fakat milliyetçiliği sadece aydınların ve/veya devletin topluma empoze ettikleri ideoloji olarak görmek yanlış olur. Aynı zamanda "milliyetçilik aşağıdan gelen bir talebe cevap verir: yeni oluşan bir dünyaya anlam kazandırmak, yıkılan toplumsal dengeler karşısında yeni bir kimlik bulmak" (Keyder, 1993: 64).

Sonuç olarak, hem milliyetçiliğin hem de ulus-devlet modelinin farklı zamanlarda popülaritesini ve işlevselliğini yitirse de zaman içinde farklı form ve içeriklerle tekrar yükseldiğini ifade edebiliriz. Milliyetçilik ve ulus-devlet modelinin, genel anlamda bilinçten çok bilinçaltına ve akıldan çok duygulara hitap etmeleri varlıklarını sürdürebilmelerindeki en büyük neden olarak gösterebiliriz.

1.2. Ulusçuluk ve Ulus İnşa (Nation Building) Süreci

Milliyetçiliğin ve ulusçuluğun tek bir teoriyle açıklamanın mümkün olmadığı görüşü oldukça yaygındır. Ancak farklı tarihsel koşullarda, farklı niteliklerle ortaya çıkabilen ve her defasında hem eski niteliğini koruyan hem de kendine yeni nitelikler ekleyebilen ideoloji oldukları görüşü de öne çıkmaktadır. Smith (1991) milliyetçiliğin tek bir yaklaşımla açıklanamaması durumunu “milliyetçilik rengini bağlamından alan bir değişkenliğe sahiptir. Bu sonsuz kere yönlendirilebilir, şekil verilmeye ziyadesiyle müsait inanç, hissiyat ve sembollerden mürekkep dokuyu anlamak, yalnızca her bir özgül durum içinde mümkündür” (Smith, 1991’den akt. Karakaş, 2007: 58). Bu eklektik ya da değişkenlik gösterebilen özelliğinden dolayı milliyetçilikle alakalı birbirine karşıt görüşler ortaya çıkmıştır. Milliyetçiliğin ulus ve ulus-devlet ile olan ilişkisi bakımından Oran (1997) milliyetçiliği, “her şeyden evvel bir ulus inşa projesidir ve bu proje kolektif eyleme dayanır. Bu eylem ulus bazında inşa edilen ortaklık duygusuyla ve ortak ulusal bilinçle beslenir. Tarih içinde biz ve onlar dikotomisini kullanarak karşımıza çıkan ideolojilerden biridir” (Oran, 1997: 55) olarak tanımlamaktadır. Milliyetçiliğin araçsal rolüne de vurgu yapan Marksist düşünceye göre ise milliyetçilik “(...) piyasa ekonomisinin yaratılması ve burjuvazinin sürekliliği için sistemin kendisi tarafından üretilmiş ve maddi temelleri kapitalist düzen tarafından belirlenmiş bir gereklilik” (Boztemur 2007: 61-62) olarak görülmektedir.

Gellner (1992)’ın ulusçuluk tanımı da konumuz açısından önem arz etmektedir. Gellner ulusçuluğu “etnik sınırların siyasal sınırların ötesine taşmamasını ve özellikle –aslında genel ilkenin dışladığı bir rastlantı olarak – bir devletin içindeki etnik sınırların iktidar sahipleriyle yönetilenleri birbirinden ayırmamasını öngören bir siyasal meşruiyet kuramı” (Gellner, 1992: 20) olarak kısaca tanımlamaktadır. Gellner, ulusçuluğun ‘ahlaki’ ve ‘evrensel’ bir iddia taşıyabileceğini belirtirken bunun tersine her zaman makul ve akılcı bir uyum göstermeyeceğinin de altını çizmektedir;

“Belki de İmmanuel Kant’ın da inandığı gibi tarafgirlik, yani insanın kendi adına veya durumundan dolayı ayrımcı davranması, diğer tüm duygular gibi ulusçu duyguya da sirayet eden, Mussolini iktidarında İtalyanların ulusçuluğun ‘kutsal egoizmi’ olarak tanımladığı, diğer tüm insani zaafaların da tek ana kaynağı olan bir eğilimdir. Diğer yanda da ulusçuların kendilerine karşı çıkanların hatalarını gösterdikleri

hassasiyetin aynısını kendi uluslarının hatalarına göstermemeleri durumunda olasılıkla ulusçu duygunun siyasal etkinliği fazlasıyla azalacaktır” (Gellner, 1992: 20-21).

Gellner’in ifade ettiği durum ulusçuluğun paradoksal yönüne işaret etmektedir. Ulusçuluk bir yandan modernleşmeyle paralel olarak uluslara/topluluklara kendi kaderlerini çizme özgürlüğü iddia etmekle birlikte bir diğerk yandan da ulusları/toplulukları sınırlandırmaktadır. Bunun nedenini Gellner “dünya üzerinde çok sayıda potansiyel ulusun mevcudiyeti” (Gellner, 1992: 21) şeklinde açıklamaktadır. Yine bu çok sayıdaki potansiyel ulusun aynı anda bağımsız ve özerk bir ulus haline gelmesinin mümkün olmadığı bilinen bir gerçektir. Bu çelişik durum bazı ulusların bağımsızlığının kazanması diğerkinin gerilim yaşamasına neden olma şeklinde günümüze kadar devam etmektedir.⁶

Milliyetçilik ulusların doğal ve ezelden gelen toplumlar olduğu iddiasındadır. Yine diğerk toplumlardan etnik, dil ve kültürel olarak ayrı olduğu kanısındadır. Keyder (1993: 60), 19. ve 20. yüzyılda ateşlenen milliyetçilik hareketleri içim; “ şimdiye kadar bunun farkına varmamış olmaları bir şekilde ‘uyumuş’ olmalarıyla açıklanabilir. Milliyetçiler uyandırma görevini üstlenmişlerdir” açıklamasında bulunmaktadır.

Belirli bir topluluğun, üyelerini ortak din, dil, nesep vb. unsurların biriyle veya birkaçıyla yahut da hepsi vasıtasıyla tanımladığı kültürel ve siyasi bir oluşum ve de sosyal bir inşa olan ulus, siyasi bir birim olan devletle özdeş değildir; fakat ortaya çıktığı günden günümüze dek kendi kaderini tayin ilkesi ulusa içkin önemli kavramlardan biridir ve ulusa siyasi bir nitelik katmaktadır. Bu ilke mutlaka devlet kurma arzusunu içermediğı gibi, elbette devlet kurma arzusuna yönelmeyi kolaylaştıran bir niteliğe sahiptir. Kendi kaderini tayin ilkesi, kendini tanımlama hakkıyla da yakından ilişkilidir. Ulus her şeyden önce üyelerinin bir ulus olduklarına inanmalarını gerektirdiğı için, kendi kaderini tayin ilkesi üyelerin kendilerini tanımlamaları sürecinde de başvurdukları bir ilkedir. Özellikle azınlıklar açısından baktığımızda bu kabul önem kazanmaktadır; çünkü ulus olmak/sayılmak için devlet kurmak ya da devlet kurmayı hedeflemek zorunlu bir şart olmaktan çıkmaktadır. Böylece kendini ulus olarak tanımlayan azınlık grupları da ulusal azınlık olarak kabul edilir. Günümüzde “devletsiz

⁶ “Dünyamızda birçok potansiyel ulusun halen veya şimdiye değin yalnız kendilerine ait olmayan bir toprak parçasında ve karmaşık bir biçimde diğerk uluslarla birlikte yaşaması yukarıda ileri sürülen mantığı daha fazla destekleyen bir gerçektir. Böyle durumlarda bir siyasal toprak biriminin içinde türdeş bir etnik birimin var olabilmesi ancak tüm farklı ulustan olanların öldürölmesi veya ülkeden sürölmesi ya da asimile edilmesiyle mümkün olacak demektir. Farklı ulustan olanların bu kadere razı olmamaları halinde ulusçu ilkenin barışçı bir şekilde uygulanması zor olabilir” (Gellner, 1992).

uluslar” (Castells, 2006) başlığı altında artan çalışmalar da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda ulusu siyasi olarak kendi kaderini tayin arzusuna sahip olan bir insan topluluğu olarak tanımlamak makuldür; fakat kendi kaderini tayin ilkesini sadece bağımsızlık veya özyönetim talebi üzerinden ele almak doğru değildir. Kendi kaderini tayin ilkesi, bağımsızlık veya özyönetim talebinden, dilsel haklara ve daha geniş kültürel haklar talebine kadar uzanan geniş bir yelpaze üzerinden, yani tam da ilkenin kelime anlamıyla ele alınmalıdır. Ulus söz konusu olduğunda kendi kaderini tayin ilkesi egemenlik kavramıyla paralel bir şekilde de gözden geçirilmelidir. Çünkü 1789’da ulus, egemenliğe sahip olan yegâne birim olarak iktidarın meşruiyetini monarkın elinden almıştır. Vatandaşların kendilerini yönetme ilkesi ulusun kendi kaderini tayin ilkesiyle de bu dönemde özdeşleştirilir ve kraliyete ait olan her şey ulusal sıfatını almıştır. Bu nedenle de devlet egemenlik ilişkisi devlet-ulus ilişkisini yakından etkilemiş ve her ulusun kendi egemenliğine sahip olması her ulusun kendi devletini kurmasıyla eş anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Yani, egemenlik dışta bağımsızlık anlamı taşımakta, içte de devletin siyasal, ekonomik ve sosyal alandaki yetkisini meşrulaştırmaktadır. Fakat özellikle günümüzde egemenliğin tartışılan ve değişen içeriği göz önüne alındığında artık ulusu doğrudan egemenlik üzerinden tanımlamanın bizi yanılsaya düşürebileceği görülmektedir. Artık egemenliğin dışta devletin tam bağımsızlığına içte devletin sorgusuz yetkisine işaret ettiği tanımı tartışılmaktadır. Bu nedenle egemenlik yerine ulusu kendi kaderini tayin ilkesiyle birlikte ele almak hem ulus inşa süreçlerinin geçmişini ve bugününü hem de kendi kaderini tayin talebinde bulunan ulusal azınlık gruplarına ilişkin sorunları daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Kimliği toplumsal koşullardan ayrı tutmamız mümkün değildir. Her kimlik ile toplumsal koşullar arasında yakın bir ilişki vardır ve kimlikler toplumlar değiştikçe değişebilir (Eriksen, 2004: 97). Ulusal kimlik de sürekli oluşum halinde olan bir kimliktir, kolektif bir zihniyettir. Ulusal kimlik hem istikrar ve sürekliliği sağlama ihtiyacı duyarken hem de değişimin öncü bir sembolü olma karakterine sahiptir (Yuval-Davis, 2003: 88). Fakat her iki boyutta da gerek duyulan bireyin kendisini bir ulusun üyesi olarak tanımlamasıdır. Söz konusu olan sadece bireyin kendisini bir ulusun üyesi olarak tanımlaması değil, bireyin başka bireylerle birlikte kendini bir ulusun üyesi olarak görmesi, bu bireylerin karşılıklı olarak aynı ulusun üyeleri olduklarına dair inanç duymaları gereğidir. “Bir toplumsal oluşumun kendisini ulus olarak yeniden

oluşturabilmesi, ancak bireyin doğumundan ölümüne dek bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla bir homo-nationalis olarak kurulabilmesiyle mümkündür” (Balibar, 1993: 117).

İşte bu pratikler ve aygıtlar ağı milliyetçilik tarafından ulusu inşa etmek adına kullanılan araçlardır. Bu araçların kullanımı açısından çalışma boyunca da göreceğimiz gibi azınlık ve çoğunluk arasında önemli bir fark vardır. Azınlık ve çoğunluk milliyetçiliğini ayıran ulus inşa sürecinde temel aldıkları unsurlardan çok bu süreçte kullandıkları araçlardır. Çünkü başta eğitim ve askerlik olmak üzere merkezî iktidarın diğer kurumsal denetim ve gözetim sistemlerinin de yardımıyla çoğunluk için ulus sürekli olarak yeniden kurgulanır. Fakat ulusal azınlık grupları aynı araçlara hem sahip değildir hem de bu araçların baskısı altındadır. Diğer yandan ulus inşa sürecinde ulusu oluşturduğu öne sürülen temel unsurlar açısından çoğunluk ve azınlık unsurlar arasında yakın bir farklılık yoktur. Bu temel unsurlar ortak tarih, dil, din, toprak, siyasi kurumlar ve soydur. Bu unsurlardan biri, hepsi ya da birkaçı ulus inşa sürecinde temel alınır. Fakat farklı koşullarda farklı unsurlar araçsallaştırılabileceği gibi, aynı unsurların farklı koşullarda farklı şekillerde anlamlandırılabilmesi de unutulmamalıdır.

Ulusun siyasi niteliğinin yanı sıra tarihin belli bir evresinde ortaya çıkan kültürel bir “hayali cemaat” (Anderson, 2015) olduğu olgusu da göz ardı edilmemelidir. Bu kültürel birlik duygusu ulusal bilinci yaratmakta, güçlendirmekte ve meşrulaştırmaktadır. Milliyetçilik ister siyasi bir birlik isterse soya/etniye dayalı bir birlik arayışında olsun, uğraşının temel motivasyonu her zaman homojenliktir. Kültür ise bu homojenlik motivasyonunun en iyi somutlaştığı alandır. Tarih, dil, din, toprak, siyasi kurumlar ve semboller bu ortak kültürü yaratmak adına işlevselleştirilir. Dikkat edilirse ulus inşa sürecinde kullanışlı olan argümanların büyük bir kısmı, bireyin kendi iradesi dışında içine doğduğu koşulları tanımlayan argümanlardır. Ulus, bireyin içine seçme şansı olmadan içine düştüğü her şeye özümsenir. Benedict Anderson’un ifade ettiği gibi, tam da seçilmemiş oldukları için, bu bağların çevresinde bir çıkar ‘gözetmezlik’ halesi vardır ve bu sayede ulus her türlü sınıfsal farklılığın üzerini örten kolektif bir kimlik olarak milliyetçilik tarafından yaratılır. Tarih, dil, toprak ve devlet ulus inşa süreci açısından grup birlikteliğinin oluşmasında ve meşrulaştırılmasında önemli bir role sahiptir. Genellikle ele alınan ulusal azınlık grupları içinde özellikle dil ön plana çıkmaktadır; çünkü ister kapsayıcı ister dışlayıcı bir unsur olarak kabul edilsin, dil tüm

milliyetçilik modellerinde ortak kültüre yol açan en önemli kapılardan biridir. Dil ve tarih zamandan ve mekân mefhumundan bağımsız olarak kollektivist bir bağımlılık algısının inşasında son derece önemli bir rol oynamaktadır. Merkezî iktidar için ortak dil ve tarih bir taraftan merkez-çevre arasında kurulacak olan bağın temel bir yapıtaşını ihtiva ederken diğer taraftan da yönetsel aygıtların etkisini ve meşruiyetini arttıran araçsal bir role sahiptir. Çevre bölgelerdeki ulusal azınlık grupları içinse dil merkezin empoze etmeye çalıştığı tek dile karşı kendi ulus inşa süreçlerinde merkezden farklılıklarını ortaya koymak için kullandıkları bir araçtır. Bununla beraber zıt bir görüş olarak Anderson, ortak kültür oluşumunda dilin önemini vurgulamakla beraber ortak dilin milliyet ve ulus belirlemede tek faktör olmadığını da öne sürmektedir:

“Konuşulan dillere, bayraklar, giysiler, halk dansları ve kültürel özellikler gibi millet olmanın sembolü olarak kimi milliyetçi ideologların davrandığı gibi davranmak yanlıştır. Dil konusunda en önemli nokta imgesel topluluklar yaratma, aslen belirli dayanışmalar oluşturma kapasitesidir” (Anderson, 1991’den akt. Boztemur 2006-7: 166).

Anderson’a göre ortak kültür, ulus bilinci oluşturmada kullanılan dilin mutlaka toplumu oluşturan insanların kendi dili olması gerekmemektedir. Ortak dilin asli işlevi “hayali cemaati” millet/ulus olarak tanımlayacak bir dayanışma duygusu oluşturmaktır. Bu dayanışma duygusunu oluşturmada birleştirici bir işlevi olan dilin her şartta ulusal olması elzem değildir.⁷ Toprak, yani vatan kavramı da ulus inşa sürecinin önemli unsurlarından biridir. İster çoğunluk ister azınlık için olsun, toprak, ulusun yaşam alanı olarak önemsenmektedir. Tarım toplumunda temel geçim kaynağı olan toprak, kapitalist üretim biçimine girerken bu niteliğini giderek kaybetse de sembolik değerini korur. Çoğunluk açısından bakıldığında toprak devletin vazgeçilmez bir parçası olarak kutsanır; çünkü toprak, özellikle de “sınır bölgeleri iktidar alanları ve sembolleridir” (Donan ve Wilson, 2003: 11). Balibar (1993)’e göre de “ulusal olmayan devlet aygıtları zamanla ulusal devletin elemanlarını oluşturmuşlar ya da kendi iradelerinin dışında devletin unsurları ulusallaşmış ve toplumu ulusallaştırmaya başlamışlardır” (1993:111). Tarihsel olarak bakıldığında da ulus inşa yahut devlet kurma isteği ve süreci ortak yaşam isteği yahut zorunluluğu sonucunda doğmuştur. Ulusu yahut milleti yaratan unsurlar olarak da genellikle ortak bir siyaset, kültür, ticaret alanı, üzerinde uzlaşa sağlanmış hukuk sistemi gibi unsurlar görülür. Anderson (1986), tüm bu unsurların

⁷ “Anderson, matbaanın yayılmasıyla modern iletişimin topluluğun bütün üyelerine ulaştığı çağdaş dönemlerde siyasal sınırları belirli hayali cemaatin (milletin) ortaya çıkarılmasında en önemli etkenin dil milliyetçiliği olduğunu, ancak bu dilin yaratılacak topluluğun mutlaka kendi dili olması gerekmediğini öne sürmektedir” (A.g.e., s.160).

yanında ulus inşa sürecinin veya ulus-devleti oluşturan sürecin toprak (teritoryalite) ilkesiyle olan ilişkisini vurgulamıştır:

“Bütün toplumsal örgütlenmelerin üzerinde hak iddia ettikleri ve üzerinde kurdukları özel bir coğrafi alanın varlığının gösterdiği gibi çağdaş devletler, milletler ve milliyetçilik tamamen toprağa dayalıdır. Ancak –bu toprak üzerinde kurulu- devletler siyasal kurumlardan oluşurken milletler siyasal ve kültürel olgulardır” (Anderson, 1986’dan akt. Boztemur, 2006-7: 164).

Modern devletlerin ulusçuluk ve milliyetçilik üzerine kuruldukları toprak ilkesi (teritoryalite), devletin egemenlik iddiasında gücünü meşrulaştırmasında vazgeçilmez bir ilkedir. Bu ilkenin meşrulaştırıcı ve birleştirici gücü de ulus inşası açısından azımsanmayacak bir öneme sahiptir.

Özellikle çevre bölgelerin genellikle sınırlarda yer alan bölgeler olduğu göz önüne alındığında merkezî iktidarın ayrılıkçı hareketlere karşı tavrının bu hareketleri kendi iktidarının kırılma noktası olarak görmekten kaynaklandığı söylenebilir. Diğer yandan toprak ulusal azınlıklar açısından da farklılıklarının önemli sembollerinden biri olarak önemlidir. Toprak ulusal azınlıklar için merkezî iktidara karşı direnişin mekânıdır. Bu nedenle merkezin biçimlendirdiği ulus inşa sürecinde toprak birliğin ve bütünlüğün, azınlıkların ulus inşa sürecindeyse farklılığın sembolüdür ve her iki niteliğiyle de ulusal kimliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Toprağın da dil ve tarih gibi geçmişle kurulan bağın önemli bir sembolü olduğunu unutmamak gerekmektedir; toprak bir ulusun köklerini saldıgı sınırları temsilen de kutsallaştırılmakta, çoğu zaman vatan yuvayla, vatan savunması da ailenin ve onurun savunulmasıyla eş anlamlı bir şekilde kullanılmaktadır.

Hangi unsurlar ulusal kimliğin inşasında kullanılırsa kullanılsın ya da hangisi öncelik taşırsa taşısin, ulus inşa sürecinin değişmeyen en önemli özelliklerinden biri bu süreçte seçilen unsurlar üzerinden kurulan semboller, ritüeller ve kolektif pratiklerdir ki, yine ele alınan tüm örneklerde bu pratikler ulus inşa sürecinde öne çıkmaktadır. Festivaller, bayraklar, marşlar, haritalar, sanat vs. aracılığıyla ulus bir anlamda özelleştirilir. Gelenekler de milliyetçi bir çerçevede söylemsel olarak tekrardan bir inşa sürecine girer. Hobsbawm ve Ranger (2006: 3-5) gelenekler icat etmenin bir formelleştirme ve rutinleştirme süreci olduğunu belirtmektedir ki ulusun devamlılık ve sağlamlık açısından bu söylem son derece önem arz etmektedir. Bu semboller, ritüeller ve kolektif pratikler aracılığıyla ulus fikri sürekli olarak işaret edilir ve hatırlatılır (Billig 2003). Bu semboller ve ritüeller sadece bunları kullanan bireylerin her gün mensubu olduklarına

inandıkları ulusu yeniden inşa etmekle kalmaz, aynı zamanda bu kolektifinin dışında kalan “ötekiler” için de bu sembollerin ve ritüellerin inşa ettiği kimlik sürekli yeniden kurgulanır. Tüm bu semboller, ritüeller ve kolektif pratikler aracılığıyla ulusal kimliğe yapılan vurgu özellikle kriz zamanlarında öne çıkar. Normal koşullarda pasif bir ittifak olarak adlandırılabilen ulusal kimlik, kriz zamanlarında kolektif bir eylem arzusuyla gelişir ve aktif bir ittifak haline gelir. Diğer bir devletten ya da ulustan algılanan tehdit ya da azınlık sorunları veya merkezî iktidarın baskısı alevlendiğinde ulusal kimlik ajitasyona uğramakta, milliyetçilik ulusal çıkarın dokunulmazlığını korumaya devam etmektedir. Keyder (1993) ulus inşasının ideolojik bir süreç olduğuna da vurgu yaparak “Ulusun inşa edilmesinin ideolojik süreci, devleti de kullanarak, yanlış bilgilenmeyi, zayıf kuramları, sık tarihleri ve bunların sorgulamasız ezberlenmesini dayatmaktır” (1993: 63). Biz bu ideolojik işleme sürecine semboller ve ritüelleri de ekleyebiliriz. Çünkü ancak yerel kültürün imgelerine, törelerine, folklorüne doğru atıf yapan bir milliyetçilik ve ulus inşa süreci başarılı olabilir. Ancak yapılacak bu atıflarda ince bir çizgi vardır. Modernleşmeyle ortaya çıkan veya güçlenen ulusçuluk, modernleşmenin bir gereği olarak geleneğe ve eski kültüre karşı çıkar. Ancak çelişkili bir şekilde ortak değerlerin oluşumu için bunların yerini doldurmak için yeni unsurlara ihtiyaç duyar. Geleneğin kullanılabilecek ve ulusa mal edilebilecek kısımları alınarak dönüştürülerek tekrar sunulur. Keyder’in de yerinde tespitiyle “hiçbir milliyetçi hareket iktidara geldikten (devlet kurduktan) sonra daha önceden dikkate aldığı yerel kültür motiflerini olduğu gibi saklamaya çalışmaz. Milliyetçi projelerin içinde yekpare bir ulusal kültür yaratmak ihtiyacı da vardır. Bu amaçla yerel kültürün ulusa mal edilebilecek boyutları alınıp, dönüştürülüp gerçek yerel kültür diye tüketime arz edilmektedir” (1993: 67). Örneğin Türk ulusal inşa sürecinde “törenlerin, kutlamaların herhangi bir yerellik yansıtmaktan çok savaş, ordunun gücü vb. temaları işlemesi herhalde Türk milletinin asker-millet olmasından çok Cumhuriyeti kuranların yeni ulusu hangi semboller çerçevesinde şekillenmesi gerektiği hakkındaki tercihlerini yansıtmaktadır” (a.g.e., 1993:68). Burada ulusçuluğun içine doğduğu koşullar açısından farklı şekillerde tezahür edebileceğini veya farklı stratejilere ve unsurlara başvurarak hareket edebileceği sonucunu çıkarabiliriz.

Ulusun veya milletin inşasında, millet kurgusunun nitelik yönünden ziyade niceliksel yönüne gönderme yapan Watson (1977), “Bir toplulukta önemli sayıda kişi kendilerinin bir millet oluşturduğunu varsayıyorlarsa ya da böyle olduğunu düşünerek millet gibi hareket ediyorlarsa millet ortaya çıkmıştır demektir” (Seton-Watson, 1977’den akt.

Boztemur, 2006-7: 163) yorumunda bulunur. Watson'un bu tespiti ulus inşa (Nation-Building) süreci açısından da geçerli olabilmektedir. 'Millet bilincine sahip çok sayıda insanın' yanında, bu bilinç için tarihsel, dilsel, kültürel gibi özelliklerin inşa sürecinde toplumda belirmesi ve ulus bilincini oluşturacak şekilde topluma dâhil olanlar arasında yayılması da gerekmektedir. Bu durumun tersinde yani topluluğa dâhil kişiler ulus veyahut millet bilincine ulaşmadıkları takdirde ya da bu bilincin yayılmadığı durumda sosyal bütünleşme kanallarında tıkanıklığın olduğunu göstermektedir. Toplumların ortak bilinç unsurlarını sindirmiş olarak hayatiyetini/varlığını devam ettirmesi büyük oranda uluslaşma (milletleşme) sürecinin tamamlanmış olmasına bağlıdır. Millet, milliyet, devlet gibi araştırmaların önde gelen isimlerinde Anthony D. Smith (2007), milletleşmenin/uluslaşmanın şartlarını şu şekilde sıralamaktadır;

- i. "Topluluğun ortak anıları, mitleri ve sembollerinin geliştirilmesi, işlenmesi ve aktarılması,
- ii. topluluğun tarihsel gelenek ve ritüellerinin geliştirilmesi, seçimi ve aktarılması,
- iii. halkın ortak kültürünün(dil, adetler, din vb.) 'otantik' unsurlarının belirlenmesi, işlenmesi ve aktarılması,
- iv. belirlenen nüfus içindeki 'otantik' değerler, bilgi ve tutumların standardize edilmiş yöntemler ve kurumlar aracılığıyla aşılması,
- v. tarihi bir kara parçası ya da anavatanın sembol ve mitlerinin sınırlarının belirlenmesi, işlenmesi ve aktarılması,
- vi. sınırları çizilen kara parçası içindeki beceri ve kaynakların seçimi ve idareli kullanımı,

belirlenen topluluğun tüm üyeleri için geçerli ortak haklar ve ödevlerin tanımlanması" (Smith, 2007).

Smith'in bu genel ve kapsamlı milletleşme/uluslaşma tanımlaması ulus inşa süreci için de çok büyük bir önem taşıdığı muhakkaktır. Buna göre herhangi bir topluluğun milletleşebilmesi/uluslaşabilmesi için söz konusu topluluğu oluşturan insanların uyumlu bir bütünlük göstermesi gerekmektedir. Ortak bilinç bağlamında (tarih, dil, kültür vs.) asgari müştereklerde birleşmiş ve geleceğe dönük kader ortaklığını benimsemiş insanlardan oluşan bir toplum yapısı temel noktayı oluşturmaktadır. Bu bütünlüğün ve ortaklığın yakalanması için de ortak bilincin oluşturulması bir zorunluluk göstermektedir. Talas (2008)'in da yerinde tespitiyle "Farklı etnik, kültürel, mezhepsel özelliklere sahip ve değişik anlayışlara mensup insanlardan oluşmakla beraber, toplumsal açıdan kendi birlikteliğinden haberdar olan, sistemli ve dinamik bir yapıya sahip sosyal kitleye ulus ya da millet denilmektedir. Buna göre, eğlencede ve dinlencede, üzüntüde ve sevinçte kolektif bilince dayalı olarak benzer hisleri duyan ve paylaşan bütüncül insan topluluğu millet olabilmektedir. Bu şekilde bir ahenk ve uyumu

sağlayamayan insan guruplarına ise, nereye ulaşacakları konusunda bir hedefi olmayan, sürekli olmayan, dinamik olmayan kalabalıklar denilebilir. Bir anlamda ahenk ve uyumu olmayan sosyal guruplar bir toplum olamazlar ancak topluluk olabilirler. O halde organik bütünlük şeklindeki toplum olabilmek, millet olabilmekten geçer” (Talas, 2008: 64-65).

1.3. Öteki’nin Sınır Çizgisi; Kimlik

Kimlik, bireysel ve kolektif kurgu dünyasının inşasında önemli bir role sahiptir. Kimlik kurgusu aynı zamanda siyasi ve toplumsal sınırların belirlenmesiyle ötekinin gerçekliği üzerine kurgulanmaktadır. Kimliğin hem kurgusal hem de pratik bir işlevinin olması önemini oldukça arttıran bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren hayli belirleyici bir öneme sahip olan kimlik ve eksenindeki uygulamalar, çalışmalar, politikalar çalışmamızın ana gövdesini oluşturmaktadır. Özellikle kolektif kimlik olgusu ulus, ulusal kimlik ve ulusal aidiyet sağlaması açısından oldukça önemli ve sınırlarının çizilmesi bakımından da oldukça güçtür. Konumuzla ilgisi bağlamında bu bölümde kimliğin daha çok kolektif düşünce dünyasını şekillendirmede ve inşadaki rolü üzerine durulacaktır. Kolektif kimliğin toplumsal olana ve ulusa ilişkin olması da kavram üzerinde ağırlıklı olarak durmamızın ana sebebidir.

Kimlik kavramsal olarak tanımlamak gerekirse kısaca, “bir kişinin ya da grubun, topluluğun kendi niteliklerine, değerlerine, konumuna ve kökenine ilişkin bilinçli bir kavrayış” (Şimşek, 2002: 30) olarak tanımlanmasının yanında “verili-doğal olmaktan ziyade, benlik hissi ya da bir kişinin veya grubun öz- tanımlamasının süregelen özellikleri” (Aydın ve Açıkmeşe, 2008: 200) olarak tanımlayabiliriz. Bu tanımlara ek olarak kimlik, belirli bir gurubun (etnik, dini vs.) farklılığını yapılandırmak üzere grup için bir hareket noktası olabilecek, kolektif bir aidiyet hissi yaratma aracı olarak da tanımlanabilir. Çünkü Bilgin (1994)’in de ifade ettiği gibi “ (...) geçmiş, bir miras olarak çok çeşitli şeylerle (biyolojik, kültürel vs.) doldurulabilir ve geçmişin öğelerinin algılanması ve temsili, kimlik taleplerinin yönüne göre şekillendirilebilir” (Bilgin, 1994: 55-56). Karpas (2011: 57) ise kimlik kavramının ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla daha önemli hale geldiğini, yeni olduğu kadar en çok tartışma yaratan konular arasında yer aldığını belirtir ve kavramın tanımlanmasına ilişkin ortak bir fikri birliğin de olmadığını ekler.

Toplumsal olarak inşa edilen sosyal kimliğin pozitif anlamda gelişimi ise bireyin toplumla aynı doğrultuda benimsenen dini unsurlara, milliyetçiliğe, toplumsal değerlere, kültüre ve sosyo-ekonomik etkenlere bağlı olarak geliştiği ifade edilmektedir. Böylelikle “toplum, sosyal kimlikler üzerinden bireydeki kontrolüyle toplumsal düzenin devamlılığını, şekillendirilmesi ve değiştirilmesini sağladığı için sosyal kimliğin toplumsal yapılanmayla örtüşen bir yapıya sahip olduğu, bireylerin giydirilmiş sosyal kimliklerinin de bundan dolayı değişkenlik göstereceği belirtilmektedir” (Karaduman, 2010: 286-289). Burada Veen (2000)’in kimlik tanımı çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Veen kimliği “tarihsel süreçten şekillenerek ve dönüşerek gelen ve kimliğe yeniden şekil vererek inşa eden kolektif bilinç ve bilgi” (Veen, 2000’den akt. Akyiğit, 2017: 13) olarak tanımlamaktadır. “

Modernliğin soyut anlam yüklediği öznenin tam tersi olarak post-modern dönemde bireyin aşkın veya tarih-üstü bir varlık olmadığı, kendini oluşturduğu içtimai bir bağlamda bulunduğu düşüncesinin işlerlik kazanmaya başlamasıyla kültürün önemi daha da artmaya başlamış ve bireysel kimlikle parçalı-bütünlü bir ilişki ihtiva etmeye başlamıştır. Larrain (1995) kimliklerin oluşumunda “bireyler din, ırk, sınıf, etnik köken, cinsiyet ve milliyet gibi bir grup bağlarını” (Larrain, 1995: 212) ve özelliklerini paylaştığını, yine bu özelliklerin “özneyi ve öznenin kimlik anlayışını nitelemekte bireylere kolaylık sağladığını” (Larrain, 1995: 212) ifade etmekte ve ‘kültürel kimlik’ fikrinin de buradan ortaya çıktığını belirtmektedir. Vurguladığı “modern dönemde öznelerin oluşumuna en önemli etkiyi yapan ulusal kimlik kavramıdır”(1995: 213) hususu ise bizim için önem arz etmektedir.

Burada sıkça vurgulanan, kimlik kavramından ve tarihsel arka planından kaynaklanan grift bir durumdan bahsetmek gerekecektir. Latincenin ‘*idem*’ (aynı) kökünden türetilen ‘*identite-identity*’ kelimesinin genellikle özdeşliği/aynılığı çağrıştırdığı belirtilmektedir. Türkçe’deki kimlik kavramıysa “kim, yani ‘kimlerdensin’ sorusundan üremiş, zorunlu bir mensubiyet işaretidir. Demek ki kavram, ana işareti ve yönelişi itibarıyla tercih küresi içinde yer almayan bir mensubiyeti, bir aidiyeti, bir çoklukla aynılaşmayı göstermektedir” (Kılıçbay, 2003: 162). Bununla birlikte Buckingham (2008)’a göre kimlik benzerliklerle beraber farklılıkları da içermesi nedeniyle temel paradoksu kavramda içkin olduğunu söylemektedir. Bu açıdan kimlik hem ayrıştırmayı hem de aynılaşmayı çağrıştırmaktadır. Vurgulanan diğer grift nokta ise “her özdeşlik alanı (*identite; kimlik*) öyle olmayana, öyle tasarlanmayana, öteki(ler)ne nazaran konumlandırılmak ve oluşturulmak zorundadır” (a.g.e.). Yani kimlik kavramsal olarak,

hem diğerlerine benzeme hem de diğerlerinden farklılık açısından bir tutum ve durumdur. Dolayısıyla “kimlik, ben/biz ve öteki arasında ‘ayrıştırıcı’ ya da ‘sınır’ koyucudur” (Dağı, 2006: 58).

İnsanların ve toplulukların birbirlerinden farklı, dil, din, soy, kültür vb. unsurların sürekliliklerini sağladıkları ve tüm bu unsurların bireysel ve toplumsal anlamda kimlik oluşumundaki etkileri artık küçümsenmeyecek bir şekilde kabul görmüştür. Kavramsal olarak etniklik ve diğer unsurlar “belirli bir topluluğun üyelerinin kendilerini, diğer toplum üyelerinden (Kymlicka, 1998) ayırt eden, farklılaştıran bir aidiyet duygusunu ifade etmektedir. Bu duygu, toplum üyelerinin kendilerini belirli bir ‘biz’in mensupları olarak, ‘onlar’dan farklılıklarını vurgulayarak kendi içlerinde birleştirmektedir” (Bilgin, 1994: 57). Modernleşmeyle birlikte kimlik olgusuyla da sıklıkla beraber kullanılan homojen ulus-devletler, farklı öznellik ve kimlikleri inşa edecek, kültür birçok unsurun da önemini arttırmıştır. “Gerçekten modern dünyada yüzlerce yaşayan dil, etnisite ve farklı kültürlerin mevcut olması ve bir iki devlet haricinde homojen bir yapının neredeyse görülmemesi, modern toplumları kimliklerinin tanınmasını ve kültürel farklılıklarına saygı gösterilmesini talep eden azınlıklarla yüzleştirmektedir” (Kymlicka, 1998: 37). Bu sorunlara “ahlaki olarak savunulabilir ve siyasi olarak geçerli yanıtlar bulmak günümüz demokrasilerinin karşısına dikilen en ciddi meydan okumadır” (a.g.e., s. 25-26). “Bu doğrultuda geçen asrın son yılları bir dizi düşünsel ve politik akımın çıkmasına tanıklık etmiştir. Bu grupların egemen kültürden farklı ve bastırılmaya çalışılan adetleri, hayat tarzları bulunmaktadır. Ortak bir felsefi ve politik gündemleri olamayacak kadar farklı olmalarına rağmen bu gruplar, egemen kültürün yalnızca bir tek doğru yol olduğu şeklindeki homojenleştirici ve asimile edici baskısına karşı koymaktadırlar” (Parekh, 2002: 1).

Hinkle ve Brown (1990)’a göre “Kolektif kimliğin özünü oluşturan ırk, toplumsal cinsiyet, etnik-dinsel köken, bir cemaate bağlılık vb. kategoriler, bireylerin ortaklaştıklarını düşündükleri gerçek ve/veya hayali simge, vasıf ve deneyimler üzerinden ‘bir-lik’ veya ‘biz-lik’ hissini veren bir kolektivitete ait olmalarında yatar. Bu ortak “biz-lik” duygusuna, kolektif bir fail olma hissi de içkindir. Kolektif fail olmak, algılanan ortak çıkarlar neticesinde kolektif bir eylemde bulunmayı mümkün kıldığı gibi eyleme de davet eder. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, kolektif kimlikler, ‘bizlik’ duygusu ve kolektif eylem arasındaki etkileşimle var olurlar (Hinkle ve Brown 1990’dan akt. Demirtaş, 2013: 130).

Modern olarak sınırları çizilen zamansal düzlemde bireylerin ve toplulukların ayrılmaz parçası olarak da görülebilecek kültürlerinin tanınması ve hayatiyetinin sürdürmesine imkân sağlanması gereğinin ortaya çıkması, sadece kültürel düzlemde değil siyasal ve hukuksal düzlemde de kabul görme zorunluluğunu gündeme getirmiştir. Ülkemizde de özellikle kimlik siyasetinin başlangıçtaki teorik ve pratikteki arızalar nedeniyle günümüze kadar ulaşan ‘tanınma politikalarının eksikliği’ bu durumun tezahürü olarak sayılabilir. “Modern toplumsal ve siyasal hayatın çoğunlukla etrafında döndüğü tanınma politikası basitçe bireyin etnik kökeninin, derisinin renginin, kültürünün siyasal olarak kabul edilmesi gerekliliğini ifade eder” (Appiah, 2005: 156). Tanınma ve çokkültürlülük siyasetinin doğrudan bağlantılı olduğu kimlik kavramı ise, bireyin veya grubun diğerlerinden ayrıldığı her şey anlamında kullanıldığı gibi, onların kendilerine bakışlarında önemli yeri olan seçilmiş veya miras kalmış özelliklerin bütünü için de kullanılmaktadır. Bu nedenle kimliğe bağlı farklılıkların tanınması talebi tanınma siyasetinin mühim parçalarından olarak görülmektedir (Parekh, 2002: 2).

Kimlik bireyin veya grubun kendini tanımlaması, “kısmen tanınma veya tanınmama, çoğu zaman da başkaları tarafından yanlış tanınma” gibi bir hususları bünyesinde barındırmakta ve bu yolla şekillenmektedir. Dolayısıyla çevrelerindeki bireylerin veya grupların kendilerine uygun gördüğü bir imaj yansıtmaları halinde, muhatap oldukları bu imajla zarar görme ihtimalinin yanında, yanlış tanınma ile çarpıtılmış bir kimliğe mahkûm olma riskini de beraberinde taşımaktadır. Bu durumda kimliğin bir baskı aracı olma işlevi de ortaya çıkmaktadır.

Günümüzde tanınmanın önemi her yerde bir biçimde kabul görmektedir. Toplumsal olarak eşit tanınma talepleri yaygındır. “Kimliklerin apriori belirlenmiş olmadığı, hiyerarşik ve şerefe dayalı bir tanınmanın artık yürürlükte olmadığı kitlelere nüfuz ettiği ve kimliklerin karşılıklı açık diyalogla teşekkül ettiği kabul gördüğü için, eşit tanınma politikası büyük önem kazanmıştır” (Taylor, 2005: 50). Dolayısıyla tanınma istenci ilk başta iki düzlemde yoğunluk kazanmıştır. İlk olarak, “kimliği ve benliği, bizim için önem taşıyan öbür kişilerle sürekli diyalog ve savaşımlar içinde oluşan şeyler olarak anladığımız kişisel düzeyde. Sonra eşit tanınma politikasının giderek daha büyük bir rol oynamaya başladığı kamusal düzeyde” (a.g.e., s. 51). Tanınma siyasetinin kamusal bir uzantısı da sayabileceğimiz ulus-devlet modeli etkisini yitirdikçe bireyin sahip olduğu

kültürleri ve diğer kimlik unsurları bu etkinin yerini doldurmaya başladığını ifade edebiliriz.

Çokkültürlü bir toplum, iki veya daha çok sayıda kültürel topluluğun bulunduğu toplum olarak tanımlanırken, “bütün milliyetler, toplumsal birlikler ve kültürel topluluklar için riski en aza indirme talebi” (Walzer, 2005: 108-109) diyebileceğimiz çokkültürcülük, “tekleştirilmiş bir ulusal kimliğe inananlar, kültürlerinin izini etnik kimliklerinde arayanlar ve dinlerini kültürleri olarak görenlerden oluşan üç tarafın arasında adalet ve eşitlik durumunu nasıl sağlayabileceğimizi” soran bir bilmece (Baumann, 2006: 35) olarak tezahür etmektedir. Küreselleşmeyle birlikte yaygın bir iletişim ağının kurulmasıyla, neredeyse artık homojen ve dışa kapalı yaşayanların kalmadığı düşünülmektedir. Başka bir ifadeyle artık neredeyse bütün toplumların gittikçe daha fazla kültürel çeşitliliğe haiz olmaya başladığı ve yapılarının da giderek daha geçirgen bir hale dönüştüğü tahmin edilmektedir.

Bütün bu unsurların yanında kimliğin ve kimlik inşasının modernite ve modernitenin bir sonucu olan ulus-devlet ve gücü ile bağlantısı da konumuz açısından önem arz etmektedir. Eric Hobsbawm (Hobsbawm, 1995: 20) “ulusal kimliğin, büyük ölçüde işbölümünün geçerli olduğu modern kentli bir ortamda, daha az karmaşık, tarım ile uğraşan kabilelerde olduğundan çok farklı bir anlama büründüğünü” ifade etmektedir. Bu durum da siyasal ilkelerden taviz vermeksizin bireylerin ve toplulukların marjinallik duygularının giderilmesi zorunluluğunu daha fazla ön plana getirmektedir.

Kimlik çalışmalarında Elias (The Society of Individuals, 1989)’ın modern öncesi ve sonrası toplumlarda ‘ben’ ve ‘biz’ algılarını inceleyen Özdalga (2014: 23-25), yaşanan değişimlerde; modernite öncesi toplumlarda, birey için anlamlı ‘biz’i oluşturan aile ve yerel toplum, köy ya da kabile olduğunu, ama artarak karmaşıklaşan karşılıklı ilişkilere dayalı (karşılıklı bağımlılık zincirinin daha da uzamış olduğu) bir toplumun gelişmesi ve bu karmaşık toplumsal yapılanmayı daha iyi düzenleyebilmek için devletin daha farklı örgütlenmesiyle, devletin daha belirgin bir ‘biz’ rolü üstlendiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte devlet doğal olarak birey için bir yaşamsal ünite olma görevini üstlenmekte ve bireyin bağımlılığını arttırmaktadır. Bireyin devlet ve onun resmi kurumları ile daha yakınlaştığı, bağımlılığın arttığı bu dönemde, yerel topluma karşı göreceli olarak daha özerk olduğu belirtilmektedir. Bu değişim ve dönüşüm “toplumsal aidiyetin veya kimliğin daha soyut ve daha az elle tutulur bir yapıya” (a.g.e., s.27-28) bürünmesine yol açmaktadır. Genel olarak modern toplumlarda devletin

bireyle olan ilişkisinin daha çok arttığını ve bu bağlamda hem bireysel hem de kolektif kimlik inşasında daha işlevsel hale geldiğini ifade edebiliriz. Çünkü “Modern toplumlarda bireyler açısından devletin rolü, modernite öncesi merkezi otoriter yapılar ile kıyaslanamayacak ölçüde yaygın ve müdahalecidir” (a.g.e., 2014:105). Özellikle üye vatandaşlarının özel hayatlarının derinliklerine kadar ulaşabilen ve müdahale edebilen devlet hem kimlik hem de ulus inşasının da merkezinde bulunmaktadır.

Sonuç itibariyle “kolektif kimlik toplum içerisinde yaşayan bireyin kendisini ifade biçimini yansıttığı için ulusal kimlik, etnik veya dinsel kimliklerde bunun versiyonları arasında sayılabilir”. “Belirli bir tarihsel süreç içerisinde grup ya da bireylerin etkileşimi sonucunda gerçekleşen kolektif kimlik ‘onlar’a karşı ‘biz’in yaratılmasıyla tanımlanmaktadır. Bu bakımdan kolektif kimlik aynı zamanda aidiyet duygusunun oluşmasına ve bunun sürekliliğinin sağlanmasında ise ortak tarihe, kültüre ve kolektif inanca bağlı olarak gelişmesiyle oluşan bir süreci takip etmektedir” (Connolly, 1995: 45). Kimlik oluşu, bireyin aidiyet duygusu ve ‘öteki’ karşısında kendini nasıl konumlandığı ile ilgilidir. Kimlik aynı zamanda bireyin bağlı olduğu devletin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı sosyal, siyasal ve kültürel değişim ve dönüşümle yakından ilintili olduğu bilinmektedir. Bilindiği üzere tarihteki büyük olaylar da (yıkım, afet, savaş vb.) bazen bölünmelere, kimliğimizin ve mensubiyetimizin yeniden şekil almasına neden olabilmektedir. Bu durum da kolektif kimliğin istikrarı noktasında olumsuz etki yaratmaktadır.

1.4. Milli Kimlik Kavramının Doğuşu

‘*Milli kimlik*’⁸ tanımlamaları (sosyolojinin konusu olması itibariyle) her dönemde ve her düşünürün yetiştiği değer yargısına göre değişmektedir. Bu tanımlama bolluğunda tanımlayanın kavramı kendinden bağımsız düşünememesi, kavramda duygusal bağlılık mefumunun kişiye sirayet ettiği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Kimlik kavramı mikro anlamda, bireyin kendini tanımladığı bir muhtevayı arz etmekte ve kendilik anlamında sahip olunan çeşitli temsil unsurlarını kapsamaktadır. Zatında temsili barındıran kimlik kavramının başına getirilen milli takısı kelimeyi daha tartışmalı ve dar bir zemine çekmektedir. Özellikle Batı hegemonyasının artmasıyla birlikte, Osmanlı Devleti’nde dağılmanın önüne geçme isteğiyle başlayan bir milli kimlik oluşturma çabası bilinen bir

⁸ Bir milletin kendine özgü düşünüş ve yaşayış biçimi, dil, töre ve gelenekleri, toplumsal değer yargıları ve kuralları ile oluşan özellikler bütünü, millî hüviyet.

durumdur. 19. ve 20. yüzyılın başlarında başlayan tebaanın olabildiğince devlete sadakatlerini arttırma çabasıyla milli kimlik oluşumu da devlet için önem arz etmeye başlamıştır. Bu önem yeni Türk ulusal devletinin kuruluşunda da devam etmiştir.

Kimlik konusunda üzerinde mutabakata varılamayacak kadar fazlaca tanımın olması durumun çelişik yönlerini açığa çıkararak üzerinde çalışılmasını daha da güç hale getirmektedir. Tarihin başlangıcından beri insanlar bilerek veya bilmeyerek belli bir kimlik sahibi olmuşlardır. Kimlik tanımlamasının odağında bireyler değil bireylerin bağlı olduğu gruplar vardır. Yani “insanlar kendilerinden yola çıkarak kimliklerini açıklamak” yerine “bağlı oldukları gruplar bağlamında” kimliklerini ifade etme yoluna gitmişlerdir.

En genel anlamda Yıldız (2007) kimliği “bireylerin gerek kültürel gerekse yaşadıkları çevrelerdeki sosyal konum ve statülerinin karşılığı olan çok boyutlu, inanç, tutum, değer yargıları gibi yaşam biçimini sembolize eden bir kapsamın alt başlığı” olarak tanımlamaktadır. Milli kimlik tanımında ise Tekinalp (2005)’in “ulusu meydana getiren kişilere ulusal bir aidiyet kazandırmanın bir yolu” tanımını kullanabiliriz. Tekinalp bu sürecin ideolojik tarafının yanında psikolojik bir tarafının da bulunduğunu vurgulamaktadır.

Milli kimliklerin ortaya çıkması ile ulus-devletlerin ortaya çıkması aynı zamansal bağlama atfedilmektedir. Bunun nedeni olarak da kişilerin ve yeni kurulan ulus-devletlerin kimliklerinin bahsedilen dönem ile birlikte örtüştüğü öne sürülmektedir. Ters açıdan yorumlayacak olursak, temel varsayım ulus-devletlerden ortaya çıkışından önce devletlerin ve ona bağlı kişilerin kimliklerinin bütünleştirilmesi gibi bir durum düşünülmemiştir. Zaten özellikle grupların kendilerini nasıl tanımladıkları devletler için de pek önemli değildi. Çünkü uluslaşma döneminden önceki -19. yüzyıl öncesi modern öncesi (pre-modern) dönem olarak da adlandırabiliriz- devletlerde herhangi bir ortak kimlik veya bilinç oluşturma isteği veya gerekliliği söz konusu olmamıştır. “Mevcut kimlikler cemaatseldiler.” Kısaca modern öncesi dönem olarak da adlandırabileceğimiz bu dönemde devletler kendi meşruiyetini toplum yoluyla sağlama gereği duymamaktadırlar. Max Weber’in de belirttiği gibi, modern öncesi dönemlerde gelenekler meşruluk kaynağını oluşturmuşlardır. “Bu toplumlarda dini otoritelerin bireyler açısından etkisi belirleyiciydi. Genel, bütün vatandaşları kapsayan hukuki yapı

mevcut değildi. Fakat modern dönemlerde yönetimlerin ve devletlerin meşruiyeti, geniş çaplı kitlesel sadakate bağlı hale gelmişti” (Yıldız, 2007: 12).

Çok uluslu devlet yapılanmalarında önem atfedilen durum sultanın veya kralın tebaası olmaktır. Kimlik belirlenimi de bu sadakat ve bağlılık üzerinden yapıldı. Özellikle milli kimliklerin Fransız Devrimi sonrasında kazanıldığı konusunda genel bir uzlaşa bulunmaktadır. Buna bağlı olarak da milli kimliğin tabandan tavana doğru meydana gelen gelişmeler neticesinde ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Orta sınıfın (burjuvazi) ortaya çıkmasıyla birlikte öncesinde çok önem atfedilmeyen kimlik bir yandan siyasallaşırken bir yandan da önem kazanmaya başlamıştır. Kimliğin siyasallaşmasıyla birlikte de milli kimlik kavramı doğmuş ve topluluklara meşrulaştırıcı, araçsal bir işleve sahip olmuştur. Karpas, Fransa üzerinden bu gelişmeleri açıklarken “Fransa’da orta ve alt sınıfın kimlik ve kültür anlayışının genelleşmesi ve siyasallaşması, orta sınıfın Fransa’da devlete hâkim olması ile mümkün olmuştur” (1995: 25) şeklinde ifade etmektedir. Karpas ek olarak Fransa kralının kendisini Fransız olarak tanımlamasının dil ve kültürün milli şekilde gelişmesinde çok etkili olduğunu belirtmiştir. Bu durum da milli kimliğin güçlenmesini sağlayan etmenler arasında sayılabilir.

Güvenç (1993), ulusal/milli kimliği bir ‘üst kimlik’ olarak tanımlamaktadır. Modern dönemdeki gelişmeler toplumları ulus-devlet sürecine girmeyi bir zorunluluk olarak sunmuştur. Bu dayatmanın sonucunda “cemaatler kendilerini bu ulus-devletlerin sınırlarına uygun bir şekilde ya genişletmişler ya da daraltmışlardır” (a.g.e.). Yıldız (2011: 18) bütün bu gelişmelerin sonucunda da bazı kimliklerin yok olma sürecine girdiğini ve ideolojik tercihlerin de tasavvur edilmiş olan ulustan hareket ettiğini belirtmiştir. Buna ek olarak, Güvenç, milli kimlikler aracılığıyla birlik sağlanırken çeşitliliğin korunduğunu vurgulamıştır. “Bir toplumdaki bireysel, kişisel, kültürel, yasal ve anayasal kimliklerin toplamı olan uluslaşma süreci ile gelişen üst kimlik; bütün kimlikleri kapsıyor ama ortadan kaldırmıyor” (Güvenç, 1993).

Güleç (1992)’e göre ise “ulusal kimlik, ulusal kültürün yaratılmış olması ile ulusal devletin yönetiminde, belirli coğrafya sınırları içinde yaşayan tüm bireylerin ortaklaşa yaşadıkları, hissettikleri tarihsel/kültürel kimlik (bizlik) duygusudur. Uluslaşma süreci ya da ulusal kültürün oluşumu iki düzeyde incelenebilir; birincisi ulusal devletin doğuşu, ikincisi ulusal ideolojinin egemen hale gelmesidir. Ulusal ideoloji, bir yandan toplum için ortak ‘biz’ olgusu yaratırken aynı zamanda bunu çevresinde ortak dünya

görüşü sağlamaktadır” (Güleç, 1992: 17). Güleç ulusal devletin buradaki rolünün ise ulusal/milli ideolojinin kendini gerçekleştirmesinde araçsal bir işlevi olduğunu ifade etmektedir. Milli birliği sağlama adına kimliğin bu noktadaki önemi hem toplumsal bir çıkar havuzu oluşturmaları hem de oluşturduğu bu çıkar havuzunu koruyucu bir niteliğe sahip olmasıdır. Toplumsal çıkar noktasında Bingöl (2004)’ün bahsettiği gibi siyasal ve sosyal aktörlerin de büyük bir önemi vardır; “(...) aktörlerin kimlikleri, ortaya çıktıkları sosyal çevre ile olan etkileşimlerine ve ilişkilerine bağlıdır. Bu aktörler öncelikle kendilerinin hangi çıkarları temsil ettiklerini bilmek durumundalar. Bunu bilebilmek için de kim olduklarını ve kimleri temsil ettiklerini bilmelidirler” (Bingöl, 2004: 29).

Milli kimliğin önemi biraz da günümüzde de yaşanan kimlik problemleriyle açıklanabilir. Yıldız (2007)’a göre günümüzdeki kimlik sorunların temeli “resmi (milli) kimlik ile tarihi (geleneksel) kimliğin” (2007: 10-11) çatışmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kimlikler toplumların yaşam biçimlerinin yansımalarıdır. Her toplumda özgün inanç, gelenek ve görenek bulunduğu için de farklı milletlerin ve farklı kimliklerin bir arada yaşaması zorlaşmaktadır. Burada vurguladığımız sorun özellikle uluslaşma ve her ulusun ayrı bir devlete sahip olma isteği sonucunda yaşanan krizlere de dayanak noktası olmuştur. Bu bağlamda özellikle heterojen yapıdaki çok uluslu imparatorluklar bu krizi fazlasıyla hissetmişlerdir.

Osmanlı Devleti kendi bünyesinde zımmi⁹ hakları adı altında kanunen gayrimüslim tebaayı korumakta idi. Devletin zayıflaması ile birlikte yapılan anlaşmalar ile gayrimüslim tebaa dönemin etkin güçlerinin koruması altına girmiştir. Bu durumun oluşturduğu sosyal intiba dönemin aydınları arasında etkin olan fikirlerde değişim sürecini tetiklemiştir. Modernleşme süreci ve milliyetçiliğin yaygınlaşma evresi olarak da addedilen 19. yüzyıl hâkim olan siyasal ve kültürel iklimde, Osmanlı Devleti de – özellikle çok uluslu yapısı itibariyle- çeşitli düşünce ve fikirlerle tanıştı. “Vatan, millet ve eşitlik gibi kavramlar Avrupa’da yabancı elçiliklere giden öğrenciler ve Türkiye’de açılan yeni okullar kanalı ile Osmanlı aydınları arasında tartışılmaya başlanmıştı”

⁹ İslam devletinin himayesinde yaşayan gayri Müslim vatandaş. Ehl-i zimmet de denir. Zimmet, ahd, eman, himaye, sahip çıkma koruma mecburiyeti emniyetini garanti etmek demektir. Zımmilerin İslam devletinin vatandaşı olması başlıca şu şekillerden biri ile olur. Müslümanlar tarafından harp ile veya sulh ile fetholunan bir beldenin (memleketin) halkı, cizye ve harac vermeği kabul ederlerse İslam devletinin vatandaşı olurlar. Cizye, erkeklerden şahıs başına, harac arazilerinden, topraklarından alınan vergidir (Bkz. Cizye, Haraç). Zımmiler cizye vermekle artık onlara dokunulmaz, emniyet içinde yaşarlar. Canlarını, mallarını, ırz ve namuslarını, İslamın adaletine sığınarak korumuş olurlar. Ticaretlerinde, işlerinde serbest olurlar. Müslümanlar gibi huzur içinde yaşarlar. Din ve vicdan hürriyetine sahip olurlar. Onlara haksızlık yapılmaz.

(Kushner, 1979: 10). İlk tahlilde Osmanlı kimliği ön planda bir kalkınma ve yeniden doğuş fikri hâkimken, bu gelişmeler (18 ve 19. Yüzyıllarda gayri Müslim azınlıkların hem yönetimde hem de ticarete gücü ellerine almaları) sonucunda artık Türk yurdu ve kimliği temelli bir kurtuluş fikri cereyan etmeye başlamıştır. “Türklüğe yönelik vurgu ve bu bağlamda ortaya çıkan Türk milliyetçiliğinin doğuşu, uzun bir tarihe, siyasi ve toplumsal dönüşüme tabi olarak gelişmiştir. “Süreç çağdaşlaşma, batılılaşma ve laikleşme biçiminde gerçekleşen üst yapı devriminin ötesinde, Türklük olgusunun Orhun anıtlarına kadar uzanan tarihsel kimlik kaybı karşısında, ulus inşasında devlete gerçek kimliğini yeniden kazandırma çabasıdır” (Türkdoğan, 2008: 98). Bu girişimler sonucunda her fikri hareketin sonucunda olduğu gibi fikri değil de sadece hareketi benimseyen uç bir karaktere sahip bir grup tezahür etmiştir.

Milietçi ideoloji Osmanlı İmparatorluğu’nda önce gayri-müslim milletler arasında yayılmıştır. Sonrasında ise ideoloji Müslüman milletlerde de gittikçe yaygınlık kazanmıştır. “Eğer Rum milleti kendini artık Yunan ulusu olarak görüyorsa, er ya da geç Osmanlılarda kendilerini Türk olarak görecekti. Osmanlı toplumundaki hiçbir grubun kendine yeter, bölgesel muntazam birimlere bölünmesinin yolu olmadığından, ‘ulusal azınlıklar’ dolayısıyla da etnik seferberlik fenomeni ortaya çıktı. Yunanlılar, Sırp, Ermeniler ve Kürtler ulusal birliğin ayrıcalığını duyumsuyorlar, artık yabancı oldukları, ulusal değerlere tehlike oluşturdukları bu devletten ayrılmak istiyorlar ve ayrılmaları yönünde güdüleniyorlardı. Bu zor, tehlikeyi içinde hep barındıran rahatsız edici durum Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşünden sonrada devam etmiştir” (Kedourie, 2004: 54). “Birçok tarihçinin yapmış olduğu araştırmalara dayanarak Osmanlı yönetici elitlerinin çok farklı etnik ve dini kökenlerden geldiğini ve dâhil oldukları etnik kategori ne olursa olsun –Türk, Sırp, Boşnak gibi- kendilerini esasen Osmanlı olarak gördüklerini ifade edebiliriz” (Tezcan ve Barbir, 2012: 12). “Türk ismi Anadolu ve Rumeli’nin çok yerinde yaşayan köylülerinden aşiretlerden çok, devleti elinde tutan elitlere ve onların konuştukları dile verilen bir isimdir” (Karpat, 2003: 24). Osmanlı yönetici eliti için, Osmanlı Türkçesine hakim olmanın yanında Müslümanlık ve Osmanlılık en önemli kimlik olarak görülmüştür. “Türk milliyetçiliğinin doğuşu da çeşitli tarihsel süreçler sonucunda bu sınıf içinde Türk kimliğinin, hem kendiliğinden hem de stratejik bir seçim olarak siyasal anlamda ön plana çıkmasıyla doğmuştur. Yani bir etnik kategori olan Türklük – oldukça kısa süre içinde ve daha Türklük etnik grup özelliğini yeni kazanırken- aynı anda bir milli kimlik haline de gelmiştir. Bir yandan da

hem kendiliğinden hem de bu ulusal kimlik inşası sürecinde Türk dili ve tarihine yapılan vurgu ve türdeşleştirici politikalar nedeniyle, Türkler arasında bir etnik grup bilinci geliştiğini ifade edebiliriz” (Somersan, 2004: 47-48). Türkiye’de de İslam milli kimlik seçiminin önemli bir unsurudur ve etnik karışmada bu din içinde kolay olmuştur. Konu basit şemalarla izah edilemeyecek kadar “mürekkep bir olgudur” ve millet duygusunu oluşturan toplumsal ve doğal ortam zaten vardır. Doğuştan aynı olanlar ve birlikte yaşayanlar, modern zamanlar öncesi de vardı ve nation ile ifade ediliyordu. Modern düşünce buna siyasal bir nitelik kazandırdı, mahiyetini değiştirdi ve yeniden biçimlendirdi. Türkiye’de millî kimliğin benimsenmesi Batı Avrupalı ve Slav toplumlarına benzememektedir. “Müslümanlığı benimsemiş olmak ve sonradan Türkçeyi öğrenmiş olmak bile Türk olmak için toplumda yeterli görülmüştür” (Ortaylı 1998: 5-8). Bu fikirler ve hareketler çerçevesinde tekrardan tanımlanan Türk millî kimliği artık ümmet mantığından iyice uzaklaşmış ve bu gelişmeler sonucunda yeni bir devlet fikri oluşmuştur. “Çok uluslu bir imparatorluk bünyesinden, modern bir ulus-devlet ortaya çıkartılması sürecini ortaya koyan yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin kuruluşunda da aynı doğrultuda hareket edilmiş ve çerçevesini Atatürkçü ideolojinin çizdiği, toplumu yeniden tanımlayan, modernist anlamda yeni bir ulusal kimlik inşa etme çabasına girilmiştir” (Özgül, 2003: 40). Bu kimlik batı temelli medeniyet değerlerini içerecek ülkenin hem maddi hem de ruhi gelişimi oluşturulan bu yeni kimlik üzerinden sağlanacaktır. Bu bakış hem geçmişteki yenilmişlik psikolojisini üstünden atmak, hem de halkın çalışmalarının gene kendi benliklerine harcanacağı imajını vererek üretim temelli maddi bir güdüleme aracı olarak kullanılmasının bir örneğidir. Milli söylem halkın aidiyet hissini kuvvetlendirip ondan daha fazlasını istemeyi hedeflemektedir.

1.5. Milli Kimliğin Yeniden Yapılandırılması

Parekh (2014), kimliği tanımlarken kavramın birbiriyle bağlantılı iki ayrı kolunun olduğunu ifade etmektedir; bireysel ve toplumsal kimlik. Bireysel kimliği, kişinin dünyaya olan yaklaşımını ve dünyadaki konumunu belirleyen inanış ve bağlılıkları ifadelendirdiğini belirtirken, toplumsal kimliğin ise bireyin kendisini tanımlamasına ve kendisini bunun ayrılmaz bir parçası olarak görmesine vesile olan ilişkilere tekabül

ettiğini belirtmektedir (2014: 53-54). Kolektif kimlik kavramının, milletin, milli ve ulusal kimliğin tanımlanmasında ve milli bütünleşmenin sağlanması noktasında oldukça önemli olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak kavramın sınırlarının çizilmesi de oldukça güçtür. Kimliğe dair tanımlamalarda Gleason (2014: 23), John Locke'tan buyana kimliğin zihin-beden sorunuyla ilişkili olduğunu Latince idem (aynı) kökünden geldiğini ve İngilizcede 16. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başladığını belirtmektedir. Bostancı (1998: 39), kavramsal olarak sınırlarını çizmenin, onu tanımlamanın zorluklarını belirterek kimliğin, çok genel olarak kendimizi tasavvur etme, yaşama, ilişki kurma, tanınma biçimimiz veyahut kişiler arası ilişki içinde oluşan ve gelişen bir öz imaj, öz bilinç olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir (akt. Akyiğit, 2017: 11).

Karaduman (2010) kolektif kimlikte önemli olanın bireylerin duygu düşüncelerinden öte, onların topluma hissettikleri bağ olduğunu belirtmektedir. “Toplumsal çerçevede düzen, yapılanma, birlik ve bütünlüğü sağlayan kolektif kimliktir. Kolektif kimlik ayrıca etnik ve ulusal kimlikler versiyonuyla diğer toplumlarla olan farklılıkları da ortaya koymaktadır” (Karaduman, 2010: 287). Bu anlamda kolektif kimlik insan topluluğunun yine kendileri hakkındaki bilinç ve duygu durumuyla yakından bağlantılıdır; topluluğun kendine has özellikler barındırdığı ve biricikliği çizgisindeki ait olma/hissetme ve bilinç duygusudur (Bilgin, 1999: 62). Böylelikle kolektif kimlik aracılığıyla toplumsal bir aidiyetin oluştuğunu ifade edebiliriz.

Çağlar (2008)'a göre ise kimlikler toplumsal insanın bir ürünüdür. Bunlar iki grupta toplanmaktadır; meşrulaştırıcı ve direnişçi kimlikler. Milli kimlik inşa süreci meşrulaştırıcı kategoriye dâhilken yeni oluşumları ise direnişçi kimlik temellendirmektedir. Direnişçi kimlikler aynı zamanda etnik veya dinsel şekillerde de ortaya çıkabilmektedir (2008: 282-283). Milli kimliğin ile özdeşleştirebileceğimiz kolektif kimlik “grup dayanışması ile güçlenen, grubun kamusal imajı ile şekillenen ve grup içi etkileşimle ortaya çıkan bir niteliktir” (Johnston, 1999'dan akt. Akkaş, 2013: 71).

“Tajfel ve Turner (1982)'in öncüsü oldukları ‘Toplumsal Kimlik Teorisi’ ise kolektif (toplumsal) kimliği, kişinin kendi kimliği, değeri, yetenekleri, sınırları, değer yargıları, amaçları vb. gibi kendisi hakkındaki görüşlerinin, duygularının ve tutumlarının tamamını dolayısıyla kendi benliğine ilişkin tanımı; bireyin kendisi için duygusal ve anlamlı olan bir sosyal gruba üyeliğine ilişkin bilgisi olarak açıklamışlardır” (akt. Demirtaş, 2013: 77). Kuram grup üyeliğini, ait olmayı –‘bizliği’- içine alan psikolojik bir kavram olarak ele alırken kurumsal yahut biçimsel manasını devre dışı bırakmıştır

(a.g.e., s.77). Örneğin, kurumsal anlamda Müslüman olarak kabul edilen bir birey, kendisini Müslüman olarak addediyorsa ve bunu gerçekten önemli buluyorsa hissettiği o gruba aidiyetten söz edilebilir ve hissettiği anlamda bir sosyal kimlik taşıdığı kabul edilebilir. Karpas (2011) kolektif kimlik kavramının milli devletlerin ortaya çıkmasıyla çok daha önemli bir hale geldiğini ve üzerinde çokça tartışma barındırdığını ifade etmektedir (2011: 57). Milli kimliğin yeniden yapılandırılmasında kolektif bir bilince ihtiyaç duyulmaktadır.

Sosyal bilimlerde tartışılan hususlardan birisi de modern ulus-devletlerinin niteliği konusudur. Yıldız (2016)'a göre "Modern ulus devletler, çoğunlukla sıkı bir ünitarizme yaslanır ve dolayısıyla ulusal meşruiyet, yani kamusal alanın kendi içinde barındırdığı çeşitlilik ne olursa olsun, tek bir ulusun taleplerine açık olması ana meşruiyettir" (Yıldız, 2016: 26). Dolayısıyla ulus-devletler bünyesinde yer alan farklı etnilerin ortak bir milli kimlik etrafında birleşmeleri beklenmektedir. Aynı zamanda toplumsal kimlikler kolektif kimlikler normatifliği ve iktidarın tanımlamasını temsil ettikleri içinde mevcut iktidar ilişkileriyle bağ kurarak ayakta dururlar. Toplum, çoğunlukla mensuplarının taleplere uymasının yanı sıra toplumsal kimliklerini içselleştirmelerini yani kendilerini bulundukları kategoriye göre tanımlamalarını sağlamak ister. Bundan dolayı toplumsal ilişkilerimizi toplumsal kimliklerimiz olmadan tanımlayamayız. Bu kimlikler, düzenin, öngörülebilirliğin ve dolayısıyla özgürlüğün kaynağıdır ama aynı zamanda buna karşı sabit bir tehdittir (Parekh, 2014: 62).

Milli kimliğin oluşturulması ve devamlılığının sağlanması beraberinde ulusal/milli birlik ve toplumsal anlamda bir güvenlik konusunu getirmiştir. Özellikle milli birliğin, düzenin ve güvenliğin sağlanması Weaver (1998)'in de belirttiği gibi "dil, kültür, din ve ulusal kimlik vb. konularda toplumun birlik ve beraberlik içinde olması ile yakından ilişkilidir" (1998:12). Yine benzer bir şekilde Theiler (2003) "gruplar açısından kimlik kavramının, hem güven verici hem de ulusal birliği harekete geçirici" (2003:14) bir yapıda olması gerektiğini belirtir. Yine milli kimliğin de "ulus-devlet içerisinde yer alan üyelerine birincil kimlik odağı sağlayan sosyal bir yapıyı/toplumu" (a.g.e., s.14) inşa ettiğinin altını çizmektedir. Bu bağlamda milli kimliğin oluşturulması ve devamlılığı, hem toplum üyelerinin güveni noktasında hem de aidiyet duygusuyla toplumun barış içinde sürekliliğini sağlama noktasında önemli bir yer tuttuğunu ifade edebiliriz.

Milli kimliği yapılandırmak için ulus-devletler niteliklerine göre farklı stratejileri benimsemişlerdir. Genellikle ortak yararlanılan unsurlar ise, milliyetçilik ideolojisinin

aidiyet kazandırma işlevi, anayasa, hukuk, simgeler ve semboller, mitler, eğitim gibi unsurlardır. Devletler bu süreçte bünyelerinde bulundurdıkları aidiyetini ve sadakatini sağlayarak kolektif bir bilinç, bir üst kimlik oluşturmaya çalışırlar. Milli kimlik inşa sürecinde “her şeyden önce bağımsızlık garantiye alındıktan sonra, meşruluk kazanmış bir ulusal yönetimin oluşturulması, kültürel standartlaştırma işleminin tamamlanması, siyasal vatandaşlık anlayışının yerleşmesi ve zenginliklerin yeniden dağıtılması sağlanır” (Kurubaş, 2008: 23). Kurubaş bunların daha somutlaştırılmış şekilde, siyasal katılım aracılığıyla vatandaşlık bilincini, askerlik yoluyla ise vatan/toprak bilincini, son olarak da eğitim yoluyla ulus bilincini kazandırma şeklinde tarif etmektedir. Yine bu süreç içinde milli marş, heykel, bayrak vs. gibi ulusal övünmeyi ve bağlılığı arttıracak sembolik üretimlerin yapılacağını veya yapılması gerektiğini vurgular. Yine ortak bir bilinç için ana eksenin dışındaki diller, gelenekler ve diğer yerel unsurlar tek bir potada eritilerek veya marjinalleştirilerek bir homojenleşme sağlanmaya çalışılmaktadır. Milli kimlik oluşumu için elzem olan sembolik değer üretimini Aksoy ve Arslantaş (2009) şu şekilde vurgulamaktadır: “Yeni durumu meşrulaştırmak amacıyla resim, heykel vb. sembolik icatlardan faydalanma yoluna gidilmektedir. Bu yolla rejimin halk kesimlerince kutsallaştırılmasının sağlanması amaçlanmaktadır. Törenler, ayinler ve sembollerin icadı ile zor kullanılmasına gerek kalmaksızın insanların belli bir dünya görüşünü kabullenmeleri ve mevcut siyasal yapıya sadakat göstermelerinin sağlanması amaçlanır” (2009: 229).

Yıldız (2007), kimliklerin esas itibarıyla bireysel olmasının yanında, kişilerin yaşadıkları toplumda anlam kazanmakta olduğunu ve yine o toplumda şekillendiğini belirtmektedir. Dolayısıyla makro ölçekte toplumsal bir kavram haline gelen kimlik toplumu da sembolize etmeye başlar (2007: 10). Tekinalp (2005)’e göre de milli kimliğin oluşturulması için “yaşanmış bir tarih duygusunun, ortak geleneklerin ve toplumsal hafızanın sürekli olarak canlı tutulması” (2005: 77) elzemdir.

“Milliyetçi söylemlerde karşılaşılan noktalardan biri, grubun benlik idealini temsil eden bir liderin genellikle var olmasıdır. Bu lider eleştirilemediği gibi, ona karşı tam bir itaat ve sadakat beklenir. Grup üyeleri bu lider ile özdeşleşirler ve böylece kimlik kaybının önlenmesi sağlanmış olur. Mustafa Kemal Atatürk, Türkiye bağlamında böyle bir lider fonksiyonu görmektedir. Onun ilkelerine tam bir itaat beklenir ve her konuda ona atıfta bulunularak, meşrulaştırma yoluna gidilir” (Yücel, 2009: 42).

Güvenç, milli kimlik oluşumundaki zorunluluklar sonucunda doğabilecek bir krizin olabileceğini de belirtmektedir. Çünkü milli kimliği oluşturmaya çalışan resmi

kurum ve/veya ideoloji üyelerini tek bir kimlik altında toplama arzusu taşımaktadır. Bu noktada da dayatılan kimlik öğeleri ile kültürel kimlik öğeleri her zaman tam olarak uyuşmayabilmektedir. Bu durumda ise devlet üyelerine ideolojik baskı aygıtlarıyla baskı kurarak kişilerin istenen tek bir –milli- kimlikte toplanması konusunda direktmektedir. Sonuç olarak ortaya bir kimlik krizi çıkmaktadır. “Üyesi olduğu toplum, vatandaşı olduğu devlet, kişiden yalnız yasalara uymasını, ülke çıkarlarına hizmet etmesini istemekle yetinmiyor; ülkenin resmi tarihine, ülküsüne, mitoslarına inanmasını, resmi kimliğini üniforma gibi övünçle, inançla ve sorgu sualsiz taşımasını bekliyor. Bu beklentilere uymayanları çalışma, seyahat ve sosyal güvenlik haklarından hatta pasaport gibi resmi vatandaşlık kimliğinden yoksun bırakabiliyor. Bireyler de sonuç olarak, kimlik seçme özgürlüklerini başka kişilere, zümrelere, kurumlara, devlet gücüne karşı savunmak zorunda kalıyor” (Güvenç, 1993: 7).

Bu kriz noktalarına yenilerini de eklemek mümkündür. Arkonaç (2005), milli kimlik oluşumu sonrasında yukarıda bahsettiğimiz, yaşadıkları toplum ile özdeşleşmiş bireylerin, toplumdaki diğer üyelerle aynı/benzer özelliklere sahip olduğunu düşünmeye başladıklarını belirtir (Arkonaç, 2005’ten akt. Akyiğit, 2017: 161). Milli kimlik yapılandırılmasında amacın bu yönde olduğunu bilmekteyiz. Arkonaç, bu bireylerin yine diğer üyelerle aynı kategoride/grupta olduğu varsayımıyla, dış dünyayı kendi kategorisi/grubu veya etnisinin değerleri ve normlarıyla değerlendirdiğini ifade etmektedir (a.g.e., s.162). Bu amaç doğrultusunda devletler de ortak milli kimliğin ana unsuru olan aidiyet hissini körükleme işlevine devam edecektir. Fakat aidiyet bilincini benimsemeyen farklı grupları tehdit olarak algılama seviyesi de bu oranda artacaktır. Yani milli kimliğe tehdit unsuru olan bu tür gruplar, topluma aidiyet hissi kuvvetli olan diğer gruplara göre marjinal bir konuma düşecek ve dışlama veya ötekileştirme durumu ortaya çıkacaktır. Bu marjinal gruplar etnik veya ideolojik bağlamlarda ortaya çıkabilirler.

Şunu belirtmekte fayda var; marjinal gruplar etnik bağlamda ortaya çıkarken yine etnik bağlamdaki hakim gruplar nedeniyle bu marjinalleşme sağlanır. Milli kimlik oluşumu içinde olan ulus-devletlerin bazılarının da etnik temelli olduğunu bilmekteyiz.¹⁰ Balibar (1993)’ın etnisiteyle ilgili yaklaşımı şu şekildedir;

¹⁰ Etnik temelli siyasal örgütlenmelerin de genel olarak ulus-devlet süreciyle birlikte ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Almanya bu konudaki en bariz örnektir. Bazı ulus-devletlerde temel alınan etnisite kendi sınırları ile ulus-devlet sınırlarını özdeşleştirme çabası içine girmektedir. Yalnız bilinen bütün örneklerde etnisite ve ulusal sınırların özdeşleşmesi gerçekleşmemiştir.

“Hiçbir ulusun doğal olarak etnik temeli yoktur. Fakat toplumsal oluşumlar ulusallaştıkça içerdikleri, paylaştıkları ya da hükmettikleri topluluklar da etnikleşir; yani sanki kendiliğinden bir ilk kimliğe, kültüre, çıkarlara sahip olan, bireyleri ve toplumsal koşulları aşan doğal bir cemaat oluşturmuşçasına geçmişte ya da gelecekte temsil edilir hale gelir” (1993: 121).

Balibar’ın bahsettiği hükmedilen etnilerde, ortak aidiyet hissini zedeleyecek gruplar çıkarsa hükmeden etnik grup tarafından marjinalleştirilmeye yahut asimile yoluyla yok edilmeye çalışılmaktadır. Yıldız (2007)’ın da yerinde ifadesiyle “bazı etnik grupların birleşmesi sonucu yeni bir etnik varlık da ortaya çıkabilir veya bunlardan biri diğerlerini asimile edebilir” (2007: 15).

Tüm bu krizlerin olabildiğince az yaşanması için milli kimlik oluşumunda ‘sosyal mobilizasyonun’ önemi vurgulanmaktadır. Kişilerin milli unsurlara daha bağlı ve kendi biricikliklerini diğer topluluklara daha karşı daha savunmacı hale gelebilmesi sosyal mobilizasyondan geçmektedir. Bu mobilize etme işlemi, gerek dil gerekse kültür alanlarında hakim unsurlar baz alınarak gerçekleştirilmektedir. Özellikle dildeki birlik veya homojenleştirme çalışmaları milli kimlik oluşumunun en önemli noktalarından birisidir. Bununla bağlantılı olarak ortak bir milli kültür oluşturulması yahut yaratılması da ulusların biricikliğini ilan edebilmesi ve kişileri de bu yönde kanalize edebilmesi açısından çok önemli bir yer tutmaktadır. “Ulusal karakterler ve ulusal kimliğin temel özellikleri oluşturulurken, geçmişte sonuçları olan ve gelecekte de devam edecek olan sonsuz unsurlar olarak kurgulanırlar. Bunun sonucu olarak, toplumdaki kültürel farklılıklar yok sayılmıştır. İnşa sürecinde farklı kültürler arasında aşırı farklılıklar icat edilmiştir” (Geisen, 2006: 39-40).

Milli kimlik oluşturma veya yeniden yapılandırma çalışmalarına son olarak geleneği, milli marşları ve bayrakları ekleyebiliriz. Hobsbawn (2006) tüm bu saydığımız unsurların icat edilen unsurlar olduğunu iddia etmektedir. Hobsbawn’a göre eski döneme ait olan bu unsurlar yeni şartlara göre tekrardan dizayn edilerek milli kimlik oluşumunda tekrar kullanılmaktadır. Mesela “alışıla gelmiş olan pratikler (nişancılık, halk şarkıları vb.) günün ulusal amaçlarına uygun hale getirilip, ritüelleştirilerek kurumsallaştırılıyorlar. Geleneksel halk şarkıları okullarda öğretilirken, bunların benzerleri ulusal içeriklerle dolu olarak üretilmekte ve öğrencilere aktarılmaktadır. Düzenlenen festivallerde de milli semboller aşılanmaktadır” (Hobsbawn and Ranger 2006: 17-18). İcat edilmiş veya yaratılmış olan geleneği gerçek gelenekten ayıran Hobsbawn, bunların iktidar aracı olarak tasarlandığını belirtmektedir. Giddens’a göre ise bütün gelenekler icat edilmişlerdir. Bilinçli veya bilinçsiz de oluşturulmuş olabilirler

(Giddens, 2000: 55). Giddens ve Hobsbawn'ın gelenek konusunda örtüştükleri nokta ise geleneklerin iktidarın kullanımı için vazgeçilmez bir araç olduğudur. Çünkü bir eylemin meşruluğu geleneklerle uyduğu ölçüde belirlenmektedir. Bu nedenle hem milli kimlik oluşumunda hem de milli değerler üzerine kurulu ulus-devletlerde geleneğin önemi bir hayli fazladır.

Sonuç itibarıyla milli kimlik kurgusu her ne kadar birleştirici bir istekle oluşturulmaya çalışılsa da ulus-devlet içindeki grupların diğerlerini, kendilerine karşı potansiyel tehdit olarak görmeleri ihtimali de vardır. Bu da hem ortak aidiyet hissini hem de milli kimliği olumsuz yönde etkileyebilecek bir durumdur. Bu çalışmada da yeni kurulan Türk ulus-devletinde milli kimliğin bu ekseninde kurgulanması ve oluşturulmasının etkileri irdelenecektir. Bu bağlamda yeni ulus-devlette ortak aidiyet temelli 'biz' duygusunun ne kadar yerleştiği ve bu duygunun 'ötekisi' konumuna kimlerin yerleştirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.6. Küresel Değişim Sürecinde Türk Millî Kimliği

Milliyetçilik, ulus, kimlik gibi kavramların yanında küreselleşme kavramının da etrafı net çizgiler ile çizilmiş bir tanımla yoktur. Fakat şu bir gerçek ki küreselleşme kavramının saydığımız tüm kavramlarla uzak-yakın bir ilişkisi bulunmakta ve birçok olgu için önem arz etmektedir. Buradaki sorumuz küreselleşmenin sadece kavram olarak ne anlama geldiği değil olaylara ve olgulara nasıl ve derece etki ettiğidir. "Ontoloji ve epistemoloji hakkındaki bilgilerimiz çerçevesinde, olgular ya da gerçeklerle o gerçeklerden zihinsel bir soyutlama sonucu elde edilen kavramların birbirlerine özdeş olmadıklarını da bilmekteyiz" (Can, 2005: 249). Bunun yanında da küreselleşmenin, tarihsel süreç içerisinde meydana gelen bir takım olgu ve olaylarla doğrudan veya dolaylı bir biçimde bağlantılı olduğu kabul edilen bir gerçektir. Küreselleşmenin 1980'lerden sonra çok sık kullanılan bir kavram olmaya başladığı ifade edilmektedir. M. McLuhan'ın '*Medyayı Anlamak*' isimli eserinden sonra ismi daha sık anılmaya başlayan (Aydın, 2002: 11-24) küreselleşme kavramı, ekonomik, sosyal, sosyo-kültürel ve politik birçok farklı perspektiften yorumlanabilmektedir. Kavramın tanımıyla birlikte etimolojik kökeninin incelenmesi konunun daha net anlaşılması için uygun olacaktır.

Küreselleşme kavramı “İngilizce ‘globalization’, Latince ‘globus’ dan türemedir. ‘Glob’ ‘küre’, ‘globus terra’ ‘yer küre’ anlamına gelmektedir” (Başkaya, 2005: 325). Küreselleşme aslında hem olgusal hem bir ideoloji hem de tasarlanmış bir proje olarak, farklı varyantlarla karşımıza çıkmaktadır. Üzerinde yıllardır tartışılması ve her alanda kavrama farklı anlamlar atfedilmesi onun bu yönüne işaret etmektedir (Akkaş, 2013: 68-69). Ayrıca küreselleşmeyle beraber bir yandan daha özgür ve müreffeh bir dünyanın varlığı beklenirken bir yandan da tek bir gücün egemenliğinin itici unsuru olarak küreselleşmenin karşımızda durduğunu görmekteyiz. Kavramsal olarak genelde ‘dünya düzeninin yeniden yapılanması’ olarak tanımlanan küreselleşme asıl popülaritesini 1980’li yıllardan sonra kazanmaya başlamış ve o yıllardan bu yana üzerinde fikir birliği sağlanamamış bir unsur olarak uzanmıştır. Kavramın Batı menşeli olması nedeniyle oradaki anlamı bizim için önem arz etmektedir. Batı literatüründe küreselleşme; “bir yandan dünyanın küçülmesi, bir yandan da bütünleşmiş dünya bilincinin güçlenmesi, dünya ölçeğinde toplumlararası ilişkilerin yoğunlaşması gibi felsefi ve sosyolojik boyutu ağır basan” (Robertson, 1998:21) bir kavram olarak tanımlanmaktadır.

Yukarıda da açık bir şekilde görülen tanımlama farklılıkları kendisini kavramın/olgunun var olma veya ortaya çıkma zamanında da göstermektedir. Küreselleşmenin yeni bir olgu/kavram olup olmadığı konusunda ciddi tartışmalar vardır. Örneğin küreselleşmenin ortaya çıkmasını sağlayan temel olarak iki faktörden bahsedilmektedir; Bunlardan birincisi SSCB’nin dağılması ikincisi ise teknolojik alandaki devasa gelişmelerdir. 1960’larda başlayıp 1980’lerde hız kazanan bilgisayar ve iletişim alanındaki teknolojik gelişmeler ile internetin yaygınlaşması küreselleşmeye yeni bir boyut kazandırmıştır. Durgut (2004)’a göre bütün bu teknolojik imkânlardan yararlanan toplumların diğer farklı kültürlerden etkilenmemesi neredeyse imkânsız gözükmektedir. Giddens (1996)’a göre ise küreselleşme “uzak yerleşimleri birbirine, yerel oluşumları millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasıdır” (1996: 62). Toplumsal anlamda yoğunlaşmaya başlayan ilişkiler ise “yüksek modernlikle gelen zaman-mekân ayrışmasının” bir sonucudur.

Wallerstein ise küreselleşmenin tarihini 16. yüzyıla kadar geri götürmektedir (Wallerstein, 2005: 7). Bu tarihlemeye bir diğer yaklaşıma göre ise, günümüzde küreselleşme olarak adlandırılan süreci 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan bir

olgu olarak değerlendirmek eksik kalabilmektedir. “Dünyanın ekonomik ve siyasal bakımdan Batı merkezli bir yeniden örgütlenişi olarak küreselleşme sürecinin kökenleri, sömürgeciliğin başlangıcı olan 16.yüzyıla dayandırılabilir” (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 539). Küreselleşme konusundaki bir diğer yaklaşım ise küreselleşmeyi Avrupa’da Rönesans ardından gelen coğrafi keşifler ekseninde belirleme gayreti içerisindedir (Kazgan, 2002: 28). Küreselleşmenin tam olarak ne zaman başladığı konusunda bir uzlaşma yoktur. “Başlangıç olarak medeniyetin başlangıcı, sanayi devrimi ve modernleşme, 19. yüzyılın ortaları, 1950 sonrası veya 1980’li yıllar dile getirilmektedir” (Aktan ve Vural, 2004: 29).

Bu tanımlamalar ışığında küreselleşme olgusunu tarafsız bir şekilde cereyan eden ve külli anlamda olumlu getirileri olan bir kavram olarak değerlendirmek de son derece yanlıştır. Son dönemlerde dünyada meydana gelen baş döndürücü değişimleri anlatmak için kullanılan bir sözcük olan küreselleşmenin ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel ve teknolojik boyutları vardır. Bundan dolayı, küreselleşmenin anlam ve tanımı bakılan pencereye göre değişen bir karakterdedir. “Bazıları için küreselleşme bir efsane, çok uluslu şirketlerin kullandığı bir propaganda aracı, bazıları için ise dünyayı değiştiren ve ulusal sınırların önemini anlamsız kılan bir süreçtir” (Eroğlu ve Albeni, 2002: 18). Bu süreç içerisinde pek tabii en aktif varlık insandır. İnsan yaşadığı kültürel değişimler ve tarihsel süreç sonucunda bir kimliğe bürünür. Bu kimlik ona ne zaman ne yapacağı sorusunun cevabını veren bir kılavuz niteliğindedir. Küreselleşmenin tarihine bakıldığında daha net anlamlandırabileceğimiz değişim süreci içerisinde insan kimliğinin içerisinde tezatlık yaşamaya başlamıştır. Menfi bakış ile değerlendirir isek insanoğlu küreselleşme ile birlikte benliğin asimile oluşunu elleri bağlı bir şekilde izlemiş, sıcak sudaki kurbağa deneyinde olduğu gibi farkına vardığında iş işten geçmiştir bun tersine olumlu bir şekilde düşünecek ve bakacak olursak küreselleşme bireyin kendi benliği ile özdeşleştirdiği düşüncesini yayması için oluşabilecek en uygun zamandır. Bunun en iyi örnekleri 2. Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş dönemidir. Bu noktada küreselleşmenin anlaşılabilmesi için insan faktörüyle, insanın da anlaşılabilmesi için kimlik faktörüyle konuya yaklaşılması ve beraber değerlendirilmesi gerekmektedir.

Tarihî süreç içerisinde “benlik” olarak ortaya çıkan kimliği kültür biçimlendirmektedir. Çünkü insan kendini büyük ölçüde kendi kültürü aracılığıyla tanır ve kişiliğinin önemli

bir bölümü içinde yaşadığı kültürce inşa edilir. “Kültür, şahsiyetin teşekkül ettiği zemindir. Karakter ve kişilik özellikleri büyük ölçüde bu unsurlarla inşa edilmektedir. Özellikle ahlâkî tavır ve eylemler, insanlara kazandırılan bu unsurlarla şekillenmektedir” (Poyraz, 1998: 78). “Birey ile toplumun birleşmesi neticesinde oluşan kimlik edinimi toplumsal kimliği oluşturur. Toplum içine inşa edilen bu kimlik süreci kimlikler arasında inşa edilir” (Ünal, 2007: 178).

Daha önce de zikredildiği gibi kimlik mikro düzlemde, bireyin kendini o birey olarak tanımlaması şeklinde tanımlanabilmektedir. Burada kimlik, kendimiz hakkında sahip olduğumuz çeşitli temsilleri kapsamaktadır. Dolayısıyla kimlik bireyin kendisini kavrayışının bir tezahürüdür. Bu veriler ve tanımlamalar ışığında incelemeyi bir alt kümeye indirgemek çalışmanın anlaşılabilirliği ve konunun çerçevesinin çizgilerinin oluşturulması açısından elzemdir.

Küresel dünyada kimliklerin, kimliksizliğe milli kültürün çok kültürlülüğe, milli devletlerin ise küresel devletlere doğru bir değişim ve dönüşüm geçireceği iddiasından sıklıkla söz edilmektedir. Bu anlamda da zaman zaman milliyetçiliğe yahut başka bir deyişle milli olan her kavram ve olguya yönelik sert eleştirilerin olduğunu görebilmekteyiz. Bu eleştirilerin haklı taraflarının olabileceği gibi 1980’lerden sonra hızla kabul gören küreselleşmenin de meşruiyet kaynağını sağlamlaştırmaya yönelik de olabileceğini ifade edebiliriz. Ayrıca küreselleşmeyle birlikte milli kimliklerin tamamen yok olacağı görüşünde birçok çalışma da bulunmaktadır. Bu varsayımın gerçekçi bir yanı da vardır. Nitekim küreselleşmenin milli kimliklere karşı olumsuz etkisiyle kimlik krizlerinin de ortaya çıktığını belirtebiliriz. Bu krizlerle birlikte bazı topluluklara ait alt kimliklerin daha çok vurgulandığını görebilmekteyiz. Örneğin son yıllarda “etnik ve dini kökenli kimlikler ve bir kısım informal grupları referans alan kimliklerde dikkat çekici bir yönelme veya yönlendirme meydana gelmiştir” (Akkaş, 2013: 78). Bu bağlamda küreselleşmeyle birlikte evrensellik ve yerellik söylemlerinin birlikte sunulduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda bahsettiğimiz küreselleşmenin milli kimlikler üzerindeki olumsuz etkisine ek olarak Billig (2002)’e göre küreselleşme, aynı zamanda milletlerin kendi içindeki farklılıkları da arttırmaktadır. Artık eski gücünü yitiren ulus-devletler homojen bir kimlik oluşturmaya muktedir değildirler ve ortamda tek tip bir milli kimlik yerine başka güçler serbest kalmıştır. Milli sınırlar içinde artık çok sayıda anlatı ve yeni kimlikler

belirmiştir (Billig, 2002'den akt.Akkaş, 2013: 75-76). Fakat Billig'in iddia ettiği bu durumun bütün milli kimlik eksenli devletlerde geçerli olduğunu ya da bütün devletler için kaçınılmaz bir süreç olduğunu söylemek yanlıştır. Küreselleşme, her toplumun kendi iç dinamiklerine bağlı olarak farklı etkiler göstermektedir.

“Kimlik ve etniklik konusunun çıkmaz hale gelmesindeki en büyük neden daha önce değinildiği üzere kavramların tam kesin çizgilerle ayrılmamasından ve çok farklı tanımlamaları içermesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Türkiye ulus-devletinin kuruluşundan bu yana Türk ulusal kimliğinin etnik olup olmadığı konusu tartışıla gelmekte ve uzlaşma sağlanamadığını belirtebiliriz” (Akyiğit, 2017: 131).

Cumhuriyet dönemi sosyal yapısı kimlik kavramının dönüşmesini zorunlu hale getirmiştir. Ülkenin içinde bulunduğu durum bir insan ömrü için uzun sayılsa da ülke ve medeniyet tarihi açısından son derece sınırlı bir zaman dilimine işaret etmektedir. Türkiye kısa bir sürede, tarihsel birikimi dolayısıyla her zerresini sahiplendiği kimliğinin değiştirilmeye çalışıldığına şahit olmuştur. Kısaca dine, ümmet bilincine dayalı olarak inşa edilmiş olan Türk milli kimliği artık ulus temelli üst bir kimlik haline gelmiştir. Modernleşmeyle birlikte, özellikle sosyo-kültürel alanda; geleneksel roller, statüler ve değerler hızla değişmiştir. “Sosyal alanda vuku bulan değişimlerin doğurduğu en önemli sonuçlardan biri, kimlik krizinin de sebebi olan parçalanmış bir sosyal yapıdır. Özellikle toplumun bazı geleneksel kesimleri bu parçalanmadan oldukça etkilenmekte; ‘kimlik arayışı’ altında toplumla yeniden bütünleşmenin yollarını aramaktadırlar” (Sarıbay, 1994: 46). Kimlik, kişinin varlık karşısında ben olma bilinci ve varlığı yorumlama biçimidir. Kimlik siyasi, dini, mesleki, sosyal ve cinsi özelliklere ait olabilir. “Taşıdığı kimlik ile insan kendi özelliğini ve öznel gerçekliğini hem kendisi ve hem de başkaları için bilinir kılmaktadır. Bu bağlamda herhangi bir din veya ideoloji, yeni bir insan modeli oluşturmak için kendisinin ideal olarak tanımladığı kimlikler meydana getirir” (Arslan, 1993: 4). Bu kimlik tanımlamaları dönemin siyasi yapısına,(hilafetin kaldırılması) coğrafi kapsayıcılığına, (Birinci Dünya Savaşı sonrası ülkenin sınırlarının daralması), dünya sistemindeki söz hakkına göre şekillenmektedir. İmparatorluklar çağının sona ermesi ile birlikte ulus kimliği kazanan devletler artık eski konumuna düşen kimliklerini tekrar yapılandırma ve ulusunu temsil edecek düzeyde yenilemek zorunda kaldılar. Osmanlı imparatorluğu çok uluslu ve ümmet bilinci ile bütünlük sağlayan bir devlet idi. Rumeli'nin neredeyse tamamının kaybedilmesinden sonra Türkler, Osmanlı sınırları içerisinde çok az sayıda gayrimüslim ve büyük

çoğunlukla diğer Müslüman unsurlarla bir arada kaldı. Bu bağlamda da bu dönemden sonra artık Osmanlılık idealinin fazla bir anlamı kalmayacağı ortaya çıktı. Osmanlının vermiş olduğu tüm bu var olma mücadelesi boyunca Osmanlı sınırları içinde yaşayan Bulgarlar, Sırlar ve Yunanlar birer Osmanlı gibi değil birer Bulgar, Sırp ve Yunan gibi davranmışlardı. Onlar Osmanlı kimliğini reddettikleri için ve Osmanlı istemese de onlar kendi istekleriyle İmparatorluktan ayrıldıkları için, gayrimüslim unsurların gönlünü alma zorunluluğu ortadan otomatik olarak kalkmıştır. Osmanlı Devleti'nin yönetici-bürokratik grubu içinde, yaşanan hadiselerin etkisiyle geçen zamana paralel olarak artan Türkçülük sempatisi bir süre sonra devlet politikalarının da merkezi fikri unsuru haline gelmiştir. Çünkü önceden kendi bünyelerinde yaşayan ve her açıdan haklara sahip olan etnik gruplar artık kendi kendilerini idare etme talebi ile devletin himayesinden çıktılar. Bu dönemde devlet sınırları içinde nicelik bakımından en önemli grup Türkler olması bile en çok vurgulanan kimliğin Türklük yerine Müslümanlık olmasının önüne geçememiştir. Çünkü yeni gelişmeye başlayan bu hareketin muhtevasını tam olarak idrak edemeyen bazı Türk yöneticilerinin yanında, Türk ulusu da henüz yaşanan değişimlerin farkında değildi (Belek, 2006: 83). Ahmad'a göre de bunun nedeni, Türklerin birçoğunun hala kendilerini ilk önce Müslüman olarak kabul etmeleri ve Osmanlı hanedanına oldukça güçlü bağlarla bağlı olmalarıydı (Ahmad, 1995: 61).

İmparatorluğun tarihinin doğal bir getirisi olan ve yeni kurguda arızalı bir unsur teşkil edecek tüm bu sorunları miras olarak devralmak istemeyen Mustafa Kemal, yeni kurgunun inşası sürecinde kurgusal bir varlığı ele alarak, içinde tek bir unsura yer olan Türk ulusu olarak hayat vermiştir (İnanç, 2005: 99-103). Mustafa Kemal kurguladığı projesini hayata geçirmeden önce bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde sahip olunan ulusal kimliğin asıl kaynağı olan Türk ulusu henüz mevcut değildi. Ancak Kemal Atatürk ve Kemalist seçkinler, hem Osmanlı geçmişinden kopmak, hem de Batılı ülkeler gibi modern bir düzeye erişmek için gerekli kültürel ve siyasi kurumları oluşturmaya çalışarak, Türkiye'nin ulus inşa sürecini kurguladılar (Keyman, 2003: 121). İşte bu doğrultuda da bizzat Mustafa Kemal'in kendi döneminde Ankara'nın, kararlı bir biçimde yüzünü Doğu'dan Batı'ya çevirdiği görülmektedir (Çalış, 1999: 7). Çünkü Mustafa Kemal Atatürk için Batılılaşmak Türk devletinin ve ulusunun yegâne çıkış yoluydu. Ancak Mustafa Kemal Atatürk tarafından, ulusal niteliklere sahip, Batılı bir devletin kurulması ve uluslararası toplumun saygın bir üyesi olunabilmesi için, imparatorluk dönemindeki toplumsal yapının modern temeller üzerine oturtulmasının yetmeyeceği düşünülüyordu. "Aynileşmek istenilen Avrupa'yla geçmişte yaşanan

olaylara bağılı olarak gelişen düşmanlıkların da ortadan kaldırılması gerekirdi” (a.g.e., s. 15).

Bu gelişmeler bağlamında yeniden şekillenen milli kimlik; din ile mesafeli, etnik aidiyeti karşısındaki bireyin ayırt edici özelliğı olarak gören bir yapıya evrilmiştir. Türk kimliğı hedeflendiğı üzere milli bir bilinç düzeyine ulaşmıştır fakat milli bilinç düzeyini hedef tahtasına oturtan kurucu hükümet ve fikir çevreleri sadece hedefi tutturmayı amaçladıkları için eylemin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğı ile pek ilgilenmemişlerdir. Sonuç olarak “amaca giden her yol uludur” prensibi ile hareket edilmiş fakat kadim geleneğın bizim kimliğimize işlediğı ‘yol cümleden uludur’ prensibi aslolandır.

Son olarak İnanç (2005)’ın Avrupa kimliğinin oluşumunda Türklerin etkisi hakkındaki yorumu da dikkat çekicidir. Bilindiğı üzere kimliğın kendisini kurgulaması için bir ‘öteki’ne ihtiyaç duyulmaktadır. İnanç, Avrupa kimliğı oluşumunda Türklerin de öteki olarak önemli bir role sahip olduğunu belirtmektedir. Türklerin Avrupa içlerine kadar ilerlemesi Avrupa’da ortak bir düşman unsurunun ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu bağlamda da Türk kimliğı tehdidine karşı ortak bir Avrupa kimliğı oluşmuştur (İnanç, 2005: 9-10). İnanç’ın Avrupa kimliğı oluşumunda Türkleri konumlandırığı noktanın doğruluk payı olmasıyla birlikte eksik yönleri de vardır.. Çünkü ortak bir kimlik oluşumu tek bir unsur, olgu veya olaya bağılı değildir. Çeşitli olgu, olay ve unsurların bir araya gelmesiyle kimlik oluşumu şekillenmektedir. Ayrıca tüm oryantalist söylemlere rağmen Türklerin diğerk kıtalarda olduğu gibi Avrupa düşünce ve kültür dünyasının şekillenmesinde de etki ettikleri saklanamaz bir gerçektir. Bu nedenle hem küresel değişim sürecinin Türk kimliğine etkisi hem de Türk kimliğinin bu değişim sürecine etkisi grift ve çalışılmayı bekleyen bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

1.7. Etnik-Siyasal-Kültürel veya Doğulu-Batılı Ayrımında Kimlik

Etnik ve siyasal/kültürel kimlik ve milliyetçiliğın kaçınılmaz ilişkisi, bu kavramların üzerinde yoğunlaşmayı zorunlu hale getirmektedir. Etnik-civic karşıtlığı yeni kurulan Türk ulus-devletinin temellerinin ‘soya dayalı’ etnik olarak mı yahut “kültürel ve siyasal aidiyete, toprağı ve vatandaşlığı dayalı daha çok *siyasal ve kültürel* bir kimlik”¹¹ (Akyiğit, 2017: 161) olarak mı tanımlandığı sorusunun cevabı açısından önem arz etmektedir. Milliyetçilik çalışmaları günümüzde, bu konuyla ilgilenenlerin bildiğı

¹¹ Bu bölümde etnik kimliğın karşıtı olarak civic terimi yerine siyasal-kültürel yahut vatandaşlık terimi kullanılmıştır. Civic terimi “ortak bir vatandaşlık kültürünün varlığını (Kadioğlu, 2012’den akt. Akyiğit, 2017:161) çağrıştırması nedeniyle bu kullanım uygun görülmüştür.

gibi iki türü bir arada barındırır. Bazı dönemlerde vatandaşlık her türlü etninin üzerinde tanımlanırken bazı dönemlerde ise etni unsuru ön plana çıkmıştır. Ulus, etnisite, ırk gibi terimlerin kullanımındaki keyfilik bu kavramların muğlaklığının devam etmesindeki en önemli faktörlerden birisi olduğu bilinmektedir. Yıldız (2016)'ın da yerinde tespitiyle “Ulus, etniklik ve ırk gibi kavramlar neredeyse ikame edilebilir olarak kullanılırken, ulusçuluğu normatif açıdan olumlayanlar onu ırkçılıktan ayırma konusunda hassasiyet sergilemekte, kimi ulusçuluk karşıtları ise ‘ırkçı’ nitelemeleri keyfi olarak kullanmaktadır” (2016: 23). Bu duruma örnek olarak Özkırımlı (2013) “etnik milliyetçilik-vatandaşlığa dayalı milliyetçilik ayrımının bir değer yargısı içerdiğini, vatandaşlığa dayalı olanı ‘iyi’, etnik olanı ‘kötü’ olarak kodladığını, bu yönüyle de gerek araştırmacılar, gerekse siyasi aktörler tarafından bir ‘meşruiyet silahı’” (2013: 84) olarak kullanıldığını belirtmiştir.

Etnik kategori veya etnisite (*ethnicity*) “din, mezhep, dil, kabile, klan, ırk gibi toplumsal kategorilerden bir tanesi” (Aktürk, 2006: 23) olarak adlandırılmaktadır. Milliyetçilik ise Smith (2007)'in kısa ifadesiyle “bir halk adına, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket” olarak tanımlanmaktadır. Özkırımlı (2013) ise milliyetçiliği “bağımsızlık ya da özerklik peşinde koşan salt siyasi bir ideal” (2013: 79) olarak görmektedir.

Ulus-devlet inşa süreçlerinde genel olarak kimliğin tanımı ve niteliği konusundaki tanımlar çalışmamız açısından oldukça önem arz etmektedir. En sık başvurulan yöntem ise etnik-civic(yurttaş) kimlik ile milliyetçilik arasında bir sınıflandırma yaparak tanımlama yapılmasıdır. Literatürde bu iki sınıflandırmaya/kategoriye verilen isimler değişiklik de gösterebilmektedir. “Etnik milliyetçiliğe kültürel, kolektivist, organik, soycu (*genealogical*) milliyetçilik;¹² vatandaşlığa bağlı milliyetçiliğe ise siyasi, bireyci, gönüllü (*voluntarist*), toprağa bağlı (*territorial*) milliyetçilik de denir” (Özkırımlı, 2013: 79-80).

Bu tanımlamaların temelinde –ulus-devlet inşa modellerinde de iki ayrı temsil olarak görülen- Almanya ve Fransa ulus-inşa süreçlerindeki tanımlamalar yatmaktadır. “Fransız filozofu Coulanges, Fransızlığı çeşitli ırklardan ‘limonata’ gibi bir karışımdan ibaret olduğunu düşünerek milliyet kavramını ‘kültür’ esasına dayandırırken, Cermenliğe dayanmak isteyen Alman düşünür Momsen ‘ırk’ esasına dayandırmıştır. Coulanges’e göre eğer millet ırk manasına gelseydi Belçika’nın Fransa’dan, Portekiz’in

¹² Milliyetçilik konusunda çalışma yapan bazı akademisyenlerin İngilizcedeki ‘*ethnonationalist*’ kelimesini Türkçe hale getirerek ‘*etnonasyonalist*’ olarak kullandıklarını da görebilmekteyiz.

İspanya'dan, Hollanda'nın Polonya'dan ayrı olmaması gerekiyordu. Kendisi milleti şu şekilde tarif etmektedir: 'Aralarında fikir, his, hatıra, ümit ve menfaat birliği bulunan insanlar, kalben bir millet teşkil ettiklerini hissederler'" (Hami; 1996: 14). "Etnisiteyi milliyetle, uluslaşma sürecini de belli bir etnik gruba atfedilen özelliklerin devlet yoluyla toplum geneline yayılmasıyla özdeşleştirilen bu tasvir daha çok Almanya'nın uluslaşma sürecinin ve Romantik Alman milliyetçiliğinin tasviri gibidir. Oysa Avrupa'da Fransız İhtilali'nden esinlenen 'liberal milliyetçi' akımlar ulusal dil yoluyla asimilasyonu ve cumhuriyetçi kurumlar yoluyla halk egemenliğini öngörüyordu ve 'etnik köken' vurgusu görece azdı" (Aktürk, 2006: 31).

Vatandaşlığa bağlı veya siyasal/kültürel milliyetçilikte genel olarak devletin çizgilerine ve kamu kurumlarına bağlılık esas aidiyet noktasını göstermektedir. Michael Ignatieff (1993)'e göre bu tür milliyetçilikte "ırk, deri rengi, dini inanç, dil gibi etkenlere bakılmaksızın milletin siyasi değerlerini paylaşan herkese açıktır. Bu anlamda millet, ortak bir ideali olan, eşit haklara sahip vatandaşlardan oluşan siyasi bir topluluktur" (Ignatieff, 1993'ten akt. Özkırmılı, 2013: 71). Bu bağlamda siyasal/kültürel ve vatandaşlık temelli milliyetçiliklerde esas olan bireyin özgür iradesiyle yaptığı seçim sonucu bir gönüllü tutumdur. Bu tür temelli milliyetçiliklerde, millete üyelik zorlama veya tesadüf eseri değil, iradi ve özgürce bir tercihin sonucudur. Etnik temelli milliyetçilik ise kan-soy ve kültürel benzeşliği zorunlu kılmaktadır. İradi veya tercih edilebilir olmaktan tamamen uzaktır. "Dışlayıcıdır, çünkü bu anlayışına göre milleti millet yapan ortak değerler, dil, din, örf ve adetler gibi önceden var olduğuna inanılan nesnel özelliklerdir" (Özkırmılı, 2013: 71). Etnik temelli milliyetçilikte aranan özelliklerin sonradan kazanılma şansı yoktur. Bu nedenle bu tür milliyetçilikte millete üye olabilmenin şartının doğuştan sağlanması istenmektedir.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi etnik ögeler bir millete üyeliği varsayım üzerine bir soy birliğine dayandırırken, vatandaşlık ve kültür temeli ögeler insanların yurttaşlık ve ortak kültürel değerler kanalıyla bir milletle kurdukları hukuki ve politik bağa dayandırılmaktadır. Ancak ulusal(milli) kimlikleri etnik-vatandaşlık-kültürel temelli milliyetçilik ayrımına göre sınıflandırmanın güç olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü "çoğu ulusal kimlik-toprak temelli milliyetçiliğin klasik örneği sayılan Fransız milliyetçiliği ve Türk milliyetçiliği dahil olmak üzere her iki tanımın bir karışımından oluştuğu ifade edilmektedir" (Yıldız, 2001: 19). Bu nedenle örneğin, çalışmamızın da ana noktası olan Türk ulus-devletinin kuruluş ve sonraki sürecini etnik veya kültürel/vatandaşlık kimliklerden sadece biriyle açıklamamız mümkün olmayacaktır.

Milliyetçilik noktasında genel itibariyle karşıt olarak tanımlanan etnik-siyasal/kültürel kavramlarını Akman şu şekilde ifade etmiştir; “Etnik milliyetçilik millet tanımında ırk, kültür ve dil birliğini vurgulayarak kültürel ayrıcalık ve özgünlük meselelerini öne çıkartır” (2002: 81). Akman genel kabule göre millet anlayışının organik ve bütüncül olduğunu da ekler. Akman, siyasal/kültürel milliyetçiliği ise “territoriyalite, vatandaşlık, sivil gurur ve katılımın” (Akman, 2002: 81) belirlediğinin altını çizer. Burada etnik milliyetçiliğin kendini kurgularken öz itibariyle milletin ne anlam ifade ettiğine ve hangi çağrışımları yaptığına dair mitler ortaya attığını belirtebiliriz. Çünkü etnik milliyetçiliğin temelinde milli bir kimlik anlayışı, homojen ve saf bir nüfus arzusu bulunmaktadır. Buna karşılık Smith , siyasal/kültürel milliyetçiliğin “öze yönelik olmaktan çok şekilsel ve yöntemsel” (2007: 116) olduğunu söylemektedir. Yine bu milliyetçilik türü “milletin belirli bir etnik öz etrafında değil, ortak siyasi idealler ve fikirler etrafında birleşmesi gereğini” (Smith, 2007: 117) öngörmektedir.

Burada etnik-siyasal/kültürel milliyetçilik ayrımı noktasında Aktürk (2006)’ün ‘iki zıt milliyetçilik türü’ olarak nitelediği Alman ve Fransız modellerindeki fark vurgusu ve yaptığı ayrım konumuz açısından önem arz etmektedir. “asimilasyon konusunda zıtlaşan iki milliyetçilik türü –Fransız ve Alman- etnik kategoriler konusundaki önemli bir farklılığa işaret ediyor: Fransız modelinde dil milli kimlikle özdeşleştiriliyor ve (Alsaslı, Breton, Bask, vd. etnik azınlıklara) Fransızca öğretilerek azınlıklar Fransız olabiliyorken, Alman modeli ancak ‘özü’ Alman olanların, yani etnik Almanların, nerelerde olurlarsa olsunlar (asırlardır Transilvanya’da veya Rusya’da yaşayan Almanlar, vd.) Alman olabilmelerine izin veriyor, buna karşın etnik Alman olmadıkları halde yüzyıllardır Almanya’da yaşayanların (Lehler, Sorblar, Yahudiler, vd.) Alman milletinin bir parçası olmalarını bu topluluklara atfedilen farklı folklorik-kültürel (“etnik”) “öz’e istinaden sorunlaştırıyor ve hatta imkânsızlaştırmıştır.”¹³

Siyasal/kültürel milliyetçilikte “milleti bir arada tutan şey özgürlük ve kendi kendini yönetme gibi ortak idealler ve bu idealleri gerçekleştirmek için bireylerin etkin ve eşitlikçi bir şekilde siyasi sürece katılmalarını sağlayan parlamento gibi siyasi kurumlardır” (Akman, 2002: 82). Benzeşliğin temel olarak vurgulandığı etnik milliyetçiliğin aksine siyasal/kültürel milliyetçilik “etnik ve kültürel çeşitliliğin ortak siyasi idealler ve kurumlar çerçevesinde bir milleti teşkil etmek üzere

¹³ “Nitekim 1913’teki vatandaşlık yasası hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde Alman ulusunu ‘etnik’ temelde tanımladı. Böylece Fransız ulusuna katılmak için yeterli olan dil-merkezli asimilasyon, Alman ulusunun bir parçası sayılmak için yetmiyordu” Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Şener Aktürk, “Türkiye’nin Kimlikleri: Din, Dil, Etnisite, Milliyet, Devlet ve Medeniyet”, Etkileşim Yayınları, İstanbul:2013.

birleştirebileceğine inanır” (Akman, 2002: 81). Etnik milliyetçilik için vurgulayabileceğimiz bir diğer husus ise asıl hedefin “milli birlik ve bütünlük” temelinde topyekun bir sosyo-politik dönüşüm isteğidir. İstenen sonuç itibariyle toplumdaki bireylerin benzeşliğinden/homojenliğinden kaynaklı bir bütünlük teşkil etmesidir. Bu bütünlüğün dayanışmacı ve aidiyet hissi kuvvetli olması gerektiği ve buna bağlı olarak da güçlü bir devletin varlığını kurgulayarak, pratikte bunun gerekliliğini vurgulamaktadır.

Aktürk (2013) milliyetçiliği “bir etnik kategorinin devlet aygıtı kullanılarak toplumda hakim ve merkezi bir unsur haline gelmesi” ve bu süreçte diğer etnik kategorilerin dışlanması olarak tanımlayan Anderson, Gellner, Hobsbawn, Sunny ve Smith’e ek olarak milletin “modern ve muhayyel bir cemaat” (2013: 143-144) olmasının yanında bu tahayyülün odağında etnik bir tanımın zorunlu olmadığına vurgu yapmaktadır; “bazı devletler milleti tanımlarken din, mezhep, dil, sınıf, ideoloji gibi diğer bazı kriterleri ön planda tutmuşlar ve böylesi durumlarda ‘muhayyel cemaat’ten dışlanan gruplar da duruma göre din, mezhep, dil, sınıf ve ideoloji farkına istinaden dışlanmışlardır” (Aktürk, 2013: 143).

Bu noktada etnik-civic ayrımı yerine ‘Doğu-Batı milliyetçilikleri’ kavramsallaştırmasını ele almakta fayda vardır. Bu kavramsallaştırmayı yapan Alman tarihçi Hans Kohn (1944)’dur. Kohn Batıdaki milliyetçiliği siyasi bir olay olarak yorumlamaktadır ve milletin, milliyetçiliğin öncesinde de var olduğunu iddia etmektedir. Batı dışındaki ülkelerde ise milliyetçilik daha geç bir zamanda var olmuş ve bu oluşum söz konusu toplumların sosyo-politik gelişimlerini henüz tamamlayamadığı bir ortamda gerçekleşmiştir. Bu nedenle “Doğu’da milliyetçilik, var olan devlet geleneğine karşı, onunla çatışarak gelişmiştir. Siyasi gelişim sürecini tamamlamamış toplumlarda yeşerdiği için de kendini ilk olarak kültürel alanda ifade etmiştir. Başlangıçta kitlesel destekten yoksundur, çünkü henüz milliyetçiliği destekleyecek bir kitle, bir ‘millet’ yoktur. Millet sonradan, aydınların, şairlerin çabalarıyla yaratılır” (Kohn, 1944’ten akt. Özkırımlı, 2013: 80-81). Diğer yandan Batı milliyetçiliği Kohn’a göre daha elverişli bir ortamda gelişimini Doğu’dan çok daha önce tamamlamıştır. Bu geç kalmışlık hissiyle Batı milliyetçiliğinin örnek alınmak zorunda kalınması Doğu için özellikle de Doğulu aydınlar için aşağılayıcı bir durum olmuş ve bu bağlamda Batı’ya ve onun değerlerine karşı bir tutum sergileyen milliyetçilik kurgusunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kohn;

“Batı milliyetçiliği ilk ortaya çıktığında, 18. Yüzyılda moda olan bireyin özgürlüğü, akılcı kozmopolitizm gibi kavramlarla içli dışlıyken, daha sonra gelişen Orta Doğu ve Doğu Avrupa ile Asya milliyetçilikleri farklı bir yön izler. Dışarıdan gelen etkilere hem bağımlı, hem de karşı olan ve siyasi ya da toplumsal bir karşılığı bulunmayan bu yeni milliyetçilik, kendine güvenli değildir. Aşağılık kompleksini sürekli kendine vurgu yaparak, aşırı bir özgüven sergileyerek gidermeye çalışır. Bu yüzden Almanya, Rusya ya da Hindistan’daki milliyetçiler, kendi milliyetçiliklerinin Batı’dakilerden daha derin, daha fazla açılım imkanına sahip olduğunu iddia ederler” (a.g.e., s. 80-82).

Kohn’un bu tarifi, tüm üstün özellikleri Batı’ya yükleyen – Aydınlanma çağının tüm olumlu özellikleri; akılcılığı, evrensel olması, bireyin özgürlüğüne dayanması- Doğu’yu ise geride ve yetersiz gören bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle kendisine yöneltilen eleştirilerin odağında ‘oryantalist’ söylemdeki ısrarı bulunmaktadır.

Sonuç olarak yine Aktürk (2006)’ün de yerinde ifadesiyle millet/milliyetçilik ve etnik/siyasal/kültürel kimlik arasındaki ilişki “ancak her devletin milleti tanımlarken çizdiği yasal ve kuramsal çerçevenin tarihsel arka plan da gözetilerek incelenmesi sonucu ortaya çıkabilir. Millet, kan-soy bağı algısına dayanan etnik ekseninde tanımlanabileceği gibi; din, dil, toprak, sınıf, mezhep, ideoloji gibi başka toplumsal kategoriler ekseninde de tanımlanabilir. Bu diğer toplumsal kategoriler etnisiteyle örtüşebilir veya çatışabilir” (2006: 51-52). Aktürk’ün bahsettiği örtüşmeler yahut çatışmalar belirli bir toplumsal bağlamda etnik-siyasal/kültürel kimliğin de çizgisini belirlemektedir. Hatta etnik farklılıkların toplumda sorun olarak algılanmasının önüne siyasal/kültürel kimlik unsurlarının vurgulanmasıyla da geçilebilmektedir. Smith (2007) “gerçek hayatta karşılaştığımız milliyetçiliklerin hem siyasi, hem de kültürel unsurlar içerdiğini, bu anlamda etnik ve vatandaşlığa bağlı (siyasal/kültürel) milliyetçilik modellerinin bir karışımı” olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca yapılan bazı akademik çalışmalarda bu iki tür milliyetçilik ayrımı yahut kategorisinin Weberyan anlamda birer ‘ideal tip’ teşkil ettiğini, gerçek hayatta karşılığı olmayan ama var olan milliyetçilik türlerini de anlamamızı kolaylaştıracak modeller olduğu vurgusu yapılmaktadır. En başta değindiğimiz Türk ulus-devletinin izlediği milliyetçilik etnik, ulusal, siyasal/kültürel milliyetçilik tanımlarının bir karışımından oluştuğunu ve bu duruma bir örnek teşkil ettiğini ifade edebiliriz.

Son olarak belirtmek gerekir ki, hem etnik hem de siyasal/kültürel milliyetçilik türleri milletin değişik oluşum noktalarını vurgulayarak toplumsal düzlemde bir birliği hedeflemektedir. Bu birlik fikri üzerinden de kendilerini sosyo-politik bağlamda meşrulaştırmaktadır. Ulusların inşasında bu türlerin temel hareket noktası olduğu birçok

örnek bulunabilmektedir. Çalışmamızın da temel sorunu olan; Türk ulus-devletinin temellerinin ‘soya dayalı’ etnik olarak mı, yahut “kültürel ve siyasal aidiyete, toprağa ve vatandaşlığa dayalı daha çok *siyasal ve kültürel* (civic) bir kimlik mi?” sorusunun cevap bulabilmesi için de etnik-civic (siyasal/kültürel) kimliklerin ayırım noktaları da oldukça önemlidir. İddiamız tam anlamıyla etnik yahut siyasal/kültürel milliyetçilik türlerinden sadece birinin uygulanamayacağı, bu iki tür milliyetçiliğin zaman içerisinde kojonktürel duruma göre meşruluğu sağlama noktasında araçsal bir role sahip olabileceği ve bu iki türün de birbirlerinin çeşitli unsurlarını kendi içlerinde barındırabileceğidir. Özkırımlı (2013)’ün yerinde tespitiyle “her milliyetçilik etniktir. Salt siyasi, salt vatandaşlığa dayalı milliyetçilik yoktur” (2013: 85). Özkırımlı’nın ifadesini doğrulamakla birlikte iddiamızı desteklemek için; her milliyetçilik siyasal/kültürel dir. Salt etnikliğe dayalı bir milliyetçilik yoktur.

BÖLÜM 2: TÜRK ULUSÇULUĞUNUN OSMANLI BAKİYESİ

2.1. Osmanlı Devleti'ne Ulusçuluğun Girişi ve Yansımaları

19. y.y.'de başlayan ulusçuluk akımı Avrupa'da hızlı bir ivme gösterse de Türk ulusçuluğu bu ivmeye göre biraz daha yavaştır: “ Fransız Devrimi'yle birlikte şekillenen egemenliğin ulusal topluluğa ait olduğu anlayışı, ulusların kendi kaderlerini tayini konusunda hür olmaları gerekliliğini gündeme getirmiştir. Ulusal kimlik sorunuyla birlikte gelişen ulusların bağımsızlığı düşüncesi ulusçuluk olgusunu doktriner bir yapıya dönüştürmüştür” (Karakaş, 2015: 155-156). Bu doktriner yapı Osmanlı Devleti'nden kalma sorunlara temelden ve fikişsel bir boyutla müdahale edilip kimlik inşasında yeni atılımları zorunlu bir hale getirmiştir. Özellikle 19. yüzyıl ile başlayan süreç yeni bir Türklük bilincinin gelişimi ve büyümesi dönemi olmuştur. Bu dönemde sadece alternatif olarak Türkçülük değil Osmanlıcılık ve İslamcılık fikirleri de etkili olmuştur. Ancak hem içte hem de dışta bu fikirlerin açacağı bir fikir dünyası inşa etmek o dönemde pek mümkün olmamıştır. Türkçülüğün ortaya çıkması ve tarihsel süreçte gelişimiyle bir Türk kimliğinin oluşturulması çok geriye giden bir tarih içermez. Özellikle 93 Harbi (1877-1878 Rus Savaşı) ve 1912'de baş gösteren Balkan Savaşı'yla birlikte Türkçülük bir alternatif bir paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlıcılık ve İslamcılık fikir akımları çok kültürlü ve heterojen Osmanlı yapısı düşünüldüğünde daha birleştirici ve unsurları koruyan bir hüviyette olsa da bu savaşlarla birlikte bu düşünce etkisini yitirmeye başlamıştır. Nitekim 1908 2. Meşrutiyet'in İlanı ile birlikte güç kazanan İttihat ve Terakki Cemiyeti Türkçülüğü ön plana çıkarmış, ana unsurun Türk olması gerekliliği üzerinde durmuş ve entelektüel çevreyi buna göre şekillendirmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri bununla sınırlı kalmamış Turancılık fikriyle bir kimlik politikasını pekiştirmek istemişlerdir. Ancak Mondros Ateşkes Anlaşmasıyla oluşan ve Misak-ı Milli ile belirlenen konjoktürel yapı buna izin vermeyecektir. Yeni devletin kurucu-yönetici kadrosu da hayali Pan-Türk sınırlarından vazgeçip Anadolu toprağı üzerinde bir vatan oluşturma gayretinde olmuştur.

2.1.1. Osmanlı Millet Sistemi ve Etnik Ulusçuluk Sorunu

Bu bölümde, temelnî dünyada hızla yayılmaya başlayan ideolojinin oluşturduğu ulusçuluğun ve daha çok etnik ulusçuluğun Avrupa'dan Osmanlı'ya sirayeti tartışılacaktır. Ulusçuluğun Osmanlı Devleti'nin uzun yıllardan beri yönetim organizasyonu olarak kullandığı 'millet sistemi'ne zararlı bir etki yaptığı bilinmektedir. Bu etkileri ve etkilerin sosyo-politik yansımaları konumuz açısından oldukça önemlidir. Tarihin normal akış seyrini aşarak hızlanması, uzun vakitler isteyen değişim ve dönüşümlerin kısa bir zaman diliminde gerçekleşmesini 'beka kaygısı' vesilesiyle zorunlu kılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunan toprakları, din yâda mezhep esasına göre örgütleyip yönetmesine 'millet sistemi' denilmektedir (Gürkaynak, 2003: 275). "Osmanlı Devleti, adaletin temelini oluşturduğu Yakın Doğu devlet anlayışının oryantal düsturuna göre temellenmişti" (Yıldız, 2016: 47).¹⁴ Millet terimi yerine 17. yüzyıla ait belgelerde ta'ife kavramının yaygın kullanımı gözlemlenir (Altınay, 1935: 48-50). Türk-İslâm yönetim geleneğinin etkisinde ve İslâm'ın Zımmî¹⁵ hukuku çerçevesinde gelişen Osmanlı millet sistemi çok farklı etnik ve dinsel gruplardan oluşan insanların İmparatorlu yapısı içine yedirilmesiyle meydana gelen özgün bir toplumsal yapılanmadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda kuruluştan itibaren Müslüman Türkler ile gayrimüslim halk iç içe yaşamışlardır" (Kurtaran, 2011: 57). "Geleneksel olarak önce dini cemaate mensubiyetle milli denene sosyal-kültürel kimlik (Ortodoks, Ermeni, Yahudi vs.) daha sonra da cemaatlerin fıkhi millet ve zimmet kategorisiyle Osmanlı hükümlerine tabiiyeti sayesinde ümmi ve zimmi denene siyasal kimlik kazanıyordu. Geleneksel olarak İslam –Osmanlı dünyasında millet dini, ümmet veya cemaat ise siyasi topluluğu belirtir. Bu bakımdan gayr-i Müslimler, İslam milletinden değil, ehl-i zimmet olarak Osmanlı ümmetinden idiler " (Kaplan, 1974 ve Çelik, 1994'ten akt. Gencer, 2017: 528). Gülhane Hatt-ı Hümayun aslında belirtildiği gibi sürdürülen vatandaşlık

¹⁴ Bu devlet anlayışına göre "devleti kontrol etmek büyük bir orduya gerekli kılar. Bu orduya ayakta tutmak büyük bir zenginlik ister. Bu zenginliği elde etmek için halk refah içinde olmalıdır. Halkın refah içinde olması için kanunların adil olması gerekir. Eğer bunlardan herhangi biri ihmal edilirse devlet çöker" (İnalçık, 1973'ten akt. Yıldız, 2016: 48).

¹⁵ Mal, can, ırz ve dinî için İslam devleti tarafından güvence verilmiş olan ehl-i kitap. Zimmet, ehlinde bir kişi Zimmet; söz, güvence, kefalet, hak, saygı, kendileriyle anlaşma yapılan topluluk anlamlarına gelir. Ehl-i zimmet ise; Hristiyan, Yahudi ve başkaları gibi ehl-i kitaptan İslam yurdunda oturanlardan kendileriyle anlaşma yapılanlar demektir. Zimmetin çoğulu "zimem"dir. Bir fıkıh terimi olarak zimmet; gayri Müslimlerin cizye verip itaat etmelerine karşılık İslam topraklarında yerleşmelerine izin verilmesi; mal, can, ırz ve inançlarının korunması ve dış saldırılara karşı İslam Devleti tarafından savunulmaları demektir.

statülerinin modern bir tarzda yenilenmesinin bir sonucudur. Geleneksel sözsüz anayasanın yerine merkez-çevre arasında modern bir biçimde yazılı bir metne dayalı açık sözleşmeyle yeni bir kimlik tanımlama süreci de böylelikle başlamıştır. Islahat Fermanı ile de kültürel bağlılığın kaynağı olan din yerine vatandaşlık bağının ikamesi amaçlanmıştır.

Göçek (2005) “İmparatorlukta kişilerin yerel özellikleri, yani geldikleri coğrafi bölge, alt kimliklerini oluştururken bu alt kimlikler, daha sonra ulus-devlette olduğu gibi kesin, sabit ve dışlayıcı bir özellik göstermediği belirtilmektedir. Tam tersine, değişik din ve yerel kökene ait ve değişik dilleri konuşup farklı kültürlerle sahip topluluklar imparatorluk çatısı altında barış içinde yaşayabildikleri, bunun en önemli nedeni olarak da imparatorlukta güç ilişkilerinin kişiler tarafından bu dünyada değil, kişilerin ötesinde bir kutsallık anlayışı etrafında belirlenip meşrulaştırılmasından kaynaklandığını” (2005: 63) ifade etmektedir.

Bir devlet için bu durumun iki sonucu bulunmaktadır. Birinci sonuç devlet güçlü ve adil ise halkların kardeşliği metaforu gereğince yaşam sükûnet içinde devam eder. İkinci sonuçta ise devlet zayıflamaya başlamış ve yönetim kademelerinde yozlaşmalar başlamıştır. Bu durumda hâkim örgütün yönetimi altında bulunan farklı gruplar özerk yönetim ya da bağımsız yönetim talebinde bulunacaklardır. Osmanlı Devleti bu iki safhayı da sırası ile geçirmiştir.

Osmanlı Devleti’nin artık imparatorluk olarak görülmeye başlandığı 2. Mehmet döneminde, mevcut olan kiliselerin devlet kontrolünde örgütlenmesiyle devletin organize ettiği millet sistemi başlamış sayılmaktadır (Kurtaran, 2011: 61). Bu sistem içerisinde bulunan cemaatlere/gruplara 15. ve 16. yüzyılların sonuna kadar ‘millet’ denmiştir. Söz konusu gayrimüslim topluluklar her daim ve her bölgede millet olarak isimlendirilmeseler de devlet tarafından organize edilen, millet sistemi içerisinde yaşantılarını sürdürmüşlerdir (Adıyeke, 1999: 255). Osmanlı yönetim organizasyonunda geleneksel yönetim sistemlerine uygun olarak bireysel mensubiyete nazaran cemaatsel mensubiyet esas alınmıştır (Akça, 2007: 60). Ayrıca Arapça kökenli olan millet kelimesi Kur’an’da kullanılarak “hem sahih din hem de Yahudi ve Hristiyan dinlerine atıfta bulunmaktadır” (Yıldız, 2016: 50). “Etnik ya da lengüistik grupları ifade ederken bu kavramın kullanılması söz konusu değildir; çünkü terim dini bir cemaati ifade etmektedir” (Eryılmaz, 1992: 11).¹⁶

¹⁶ Millet kelimesini Batı’daki ‘nation’ anlamında kullanan ilk kişi İbrahim Şinasi (1824- 1871) olmuştur. İbrahim Şinasi ayrıca Batı’da çokça kullanılan ‘ifade hürriyeti, kamuoyu, liberalizm, tabii haklar, ulusal

“Hiyerarşik ve piramidal Osmanlı düzeni, etnik ve dini bağlanmaların belirlediği eşitsizlik, farklılaşma ve ilahi otorite ile müeyyidelendirilmiş ve dünyevi otorite tarafından bir arada tutulan sosyo-ekonomik fonksiyonlar tarafından şekillendirilmiştir” (Berkes, 2013: 110). Bunun yanında Yıldız (2016)’ın da ifade ettiği gibi “(...) insan gruplarının ontolojik yaklaşımları üzerinde temellenmiş ikili bir bölünme daha vardı; etnik farklılıklardan bağımsız, yekpare ve şekilsiz bir topluluk olarak algılanan Müslümanlar ile *millet* adı verilen çeşitli etnik ve dini/mezhebi farklılıklar taşıyan gayrimüslim topluluklar” (2016:48). Millet kelimesinin dini topluluklar anlamıyla kullanılması nedeniyle Osmanlı aydınları bu kelime üzerine ısrarla durmuşlardır. Çünkü onlara göre bir topluluk ancak dini bağlanma neticesinde homojenleşebilir ve ortak aidiyet hissiyatlarını kuvvetlendirebilirdi. Bu nedenle ‘millet’ kelimesinin, dönemin aydınları üzerinde genellikle olumlu manada özel bir yeri bulunduğu düşünülmektedir.¹⁷ Fakat aydınların algıladığı ve kullandığı anlamdaki millet kelimesi Tanzimat ile başlayan reformlar sonucunda dünyevi bir anlam barındırmaya başlayarak İngilizce’deki ‘nation’ kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaya başlamıştır. “Osmanlıca millet kelimesinin Batı dillerinde tam bir karşılığı yoktur. Millet kavramıyla ifade edilen topluluklar, İmparatorluğun çeşitli yerlerinde yaşamakta ve farklı diller konuşmaktaydı. Aralarındaki benzeşme noktası dini ve mezhebi ortaklıklardı” (Yıldız, 2016: 52). Eryılmaz (1992) ayrıca millet kavramının devletten ayrı bir kurum olarak kiliseden farklı olduğunu belirtmektedir. Çünkü “Osmanlı milletleri, Osmanlı siyasi-idari yapısının dâhili bir parçasıydı. Millet liderleri aynı zamanda devlet görevlileriydi” (1992: 23).

Osmanlı’da en genel anlamda çeşitlilikler üzerine yapılanmış bir toplum düzeni bulunup, çeşitli unsurları barındıran bu toplum biçimi yine çeşitliliğin korunması düsturuyla şekillenmiş ve bunu destekleyecek yasalarla da korunmuştur. İmparatorluktaki bu çoğulcu yapı uzun bir süre farklılıkları koruyarak varlığını devam ettirmiştir. Farklılıkların korunmasından kasıt ise, toplumdaki birçok kültürel ve dini kesimler yan yana yaşadığı halde kendileri olmaktan çıkmamaları ve yaşam tarzlarını muhafaza etmekte zorlanmamalarıdır (Eryılmaz, 1996: 237). Berkes’in yerinde ifadesiyle “dini-hanedani” bir örgütlenme olan Osmanlı toplum yapılanmasında

şuur’ gibi kavramların da Osmanlı Türkçe ’sindeki karşılıklarını bulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Berkes, 2013, “Türkiye’de Çağdaşlaşma,” Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

¹⁷ Şemseddin Sami’nin Kamus-i Türki sözlüğünde “millet kelimesini cins ya da kavim anlamında kullanmak yanlıştır. Millet, aynı dine yani İslam dinine mensup farklı dil ve etnik kökenden gelen çeşitli grupları belirten ortak bir isimdir.” Bkz. Bilal Eryılmaz, 1992, “Osmanlı Devletinde Millet Sistemi”, Ağaç Yayınları: İstanbul.

“Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, vb. bütün kolektif kimlikler dini bir karakter taşımaktaydı. Müstakil ferdî kimlikler, organik bir yapılanma içinde söz konusu değildi. Etnik kimlikler asla politize değildi ve bu yüzden verili bir insanlık durumunun ifadeleri olarak değerlendirilmekteydi” (Berkes, 2013: 11).¹⁸

Anderson’un belirttiği gibi geleneksel toplumların iki tür “sadakat odağı” (Anderson, 2015) bulunmaktadır; dini ve hanedani. “Dini bağlanma Osmanlı toplumundaki temel bağlanma ekseninin oluşturmakta ve siyasi örgütlenmeye esas teşkil etmekteydi. Bunu da kuşatan daha kapsamlı sadakat mercii ise siyasi bir nitelik taşımakta ve yönetici hanedana yönelmekteydi. Yönetici hanedanı teşkil eden Osman’ın Evi, çağlar boyunca meşru yönetim hakkını perçinlemiş ve hem Müslüman hem de gayrimüslim tebaanın sadakatine sahip olmuştur” (Lewis, 2008). Yine bu konuda Karpat (1988)’ın “Müslümanlar cemaati tahkim ve takviye gayretlerinde Osmanlılar kavmi asabiyeti değil, dini bağları öne çıkarmışlar, bu da onlara sultanların dünyevi yönetimini meşrulaştırma imkânı sağlamıştır” (akt. Yıldız, 2016: 59) tespiti ‘millet sistemi’nin niçin devletin temel sistemi olduğunu anlamamız açısından önem arz etmektedir. Aslında Osmanlı Devleti’nin kendisini İslam ile doğrudan ilişkilendirmesi ya da İslam’ı siyasallaştırması ancak 19. Yüzyılda, emperyalizm ile mücadeleye başlamasından sonra gerçekleşmiştir. Bu mücadeleye kadar yönetici sınıf (hanedan) tamamen Müslümanlardan oluşsa da, hem Müslümanlara hem de Müslüman olmayan tebaaya eşit noktada durulmuştur.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi millet sisteminin 2. Mehmet döneminde başladığı ifade edilse de Berkes (2013) tarihi süreç açısından üç farklı döneme vurgu yapmıştır: “Birinci dönemde (1413-1839), Osmanlılar dini kimlik ve cemaat ilkesini siyasi örgütlenmenin kurucu ilkesi haline getirmiştir. İkinci dönemde (1839-1865) millet sistemi, hem yapısal-konjonktürel hem de iç ve dış tesirler altında yeniden organize edilmiştir. Son dönem ise Lozan Anlaşmasıyla noktalanmış, millet sistemi biçimsel olarak sona ermiş ve ulusal-laik bir devlet, Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur” (Berkes, 2013: 36-38).

“Tüm dünya açısından büyük önem taşıyan 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu açısından da “değişmeci dalgalanmaların yaşandığı bir çağdır” (Ortaylı, 2009: 37). 18. ve 19. yüzyıllar Osmanlı Devleti için reformların ağırlık kazandığı ve denge politikasının

¹⁸ Türk, Rum, Frank gibi görünüşte etnik gibi görünen tüm tabirler, gerçekte dini çağrışımlara sahipti: Hristiyan Avrupa kullanımında Türk ‘kafir’ anlamına gelmekteydi. Ayrıca Avrupa tarihinde ‘Türk’ ile ‘Müslümanlığın’ aynı anlamda kullanıldığı bilinmektedir. Rum, Yunan Ortodoks Hristiyanları tanımlarken, Frank, Latin yahut Batı Avrupalı Hristiyanlara işaret etmektedir.

izlendiği yıllar olarak tanımlanmaktadır. Bu yıllarda ‘millet sistemi’ de Osmanlı Devleti’ne milliyetçiliğin girişi ve güçlü bir şekilde gayrimüslim toplulukları etkilemesiyle birlikte köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Karpat bu tarihsel dönüşümün başlangıcını şu şekilde aktarmaktadır;

“İkinci Mahmut döneminde merkezi otoritenin mahalli iktidar odakları (ayan) karşısında geçici de olsa güç kaybına uğraması, 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşmasıyla Osmanlı iç pazarının Avrupa malları için açık bir Pazar haline gelmesi ve Osmanlı el sanatları ve zanaatkarlığının çöküşü, gayrimüslimler arasında yeni bir tüccar ve entelektüel sınıfın doğuşu, nihayet Batının, Osmanlı Devleti karşısındaki ekonomik, siyasi ve askeri üstünlüğü gayrimüslim tebaanın, özellikle de Hristiyan toplulukların kimliklerinde köklü bir dönüşüme yol açtı. Ortodoks milletin birliğini bozan ve Fener Patriği’nin otoritesini zayıflatan 1821 Yunan isyanı hem Osmanlı Devleti hem de millet sisteminin kendisi için bir dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten sonra Hristiyan tebaa Osmanlı Devleti’nin gözünde şüpheli hale gelirken, Hristiyan topluluklar ulusçu akımın yörüngesine girmişlerdir” (Yıldız, 2016: 53).

Bilindiği gibi “milliyetçiliği veya ulusçuluğu doğuran koşullar içinde en önemlisi geri kalmışlığın farkına varılmasıdır” (Keyder, 1993: 69). Osmanlı Devleti’ndeki değişim dalgalanmalarının en önem nedenleri arasında sayacağımız en önemli faktör zannediyorum budur. “Aydınlar geri kalmışlığın farkına varıyorlar ve modernliğe yetişmenin gereğini anlıyorlar. Fakat bir yandan da kendilerinin olanı, yerel kültürü, Batı’ya karşı yüceltmek zorunluluğu hissediyorlar. Projenin trajik boyutu da burada yatıyor. Batı’dan gelene tepki göstermek isterken asıl amaçları Batı’yı yakalamak” (a.g.e., s.64). “Karşı koymak için düşmanın silahlarını benimseme tavrı, geleneksel yönetici zümrede *misilleme* yanında aynı zamanda *ortogenez*¹⁹ kavramıyla anlatılabilecek bir anlayışa dayanıyordu” (Neumann, 1999’dan akt. Gencer, 2017: 352). Bu geç farkındalıktan sonra özellikle 2. Mahmut dönemiyle hızlı bir ıslahat hareketlerine girişilmiştir. Bu dönem için belirtilebilecek en önemli husus Müslüman olanlar ve olmayanlar arasında eşitliğin sağlanmasına yönelik atılan adımlardır. Bütün bu farkındalığı modernliğin bir tezahürü olarak yorumlayan Erkilet (2017: 144-145)’in ifadesiyle “1830’larda, Osmanlı İmparatorluğu’nda batılı fikirlerle tanışmış yeni bir sivil ve askeri bürokrat zümre oluşmuştu. Bunlar modernleşmenin maliyeye, idareye, adalet sistemine ve diğer alanlara yayılmasını gerekli görüyordu. İmparatorluğun bütün vatandaşlarına kanun önünde eşitlik, can ve mal güvenliği vadeden Tanzimat Fermanı bir siyasal modernleşme hareketi olup, bu zihniyetin tezahürüdür.”

¹⁹ Türkçedeki anlamıyla ‘ortogenez’ “yönlendirilmiş seçim” olarak da adlandırılan bu kavram, bir organizmanın belli bir yöndeki olgunlaşmasına, içtimai hayata adapte edildiğinde birikmiş bir gelişmeye işaret eder. Aslında bir anlamda öteki kültürün asıl olarak bizden alıp onu geliştirdiği görüşünü de ihtiva etmektedir. Böylelikle Batılı gelişimin izlenmesi ve tatbikinin meşruluğu kuvvetlenip, bir anlamda emaneti geri alma manasıyla işleri kolaylaştıran bir kavram görevi icra etmektedir.

Reformizm kelimesi çoğu kez İslam modernizminin yerine ikame ettirilerek yanlış bir muhteva ile kullanılmaktadır. Köken itibariyle ‘ıslah’ kelimesine karşılık da gelen reformizm, toplumsal olarak asli unsurlardan uzaklaşmanın önlenmesi için alınan önlem ve mücadeleleri de kapsamaktadır. Temelde restore etmek, ıslah etmek gibi söylemlere dayalı Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı’nın amaçları da ülkede yaşandığı düşünülen aksaklıkları ve arızı durumların yine kendi geleneğine uygun bir şekilde düzenlenmesiydi.²⁰ Yapılan yahut yapılması düşünülen ıslahatların temelde faydacı bir amacı bulunduğu için hareket noktası tamamen devlet bekası yönündeydi. Bu nedenle yapılan ıslahatların sorgulanması da faydacı yönleri gözetilerek daha aza indirgenmiş oldu.

Berkes’in Osmanlı Devleti yönetim sisteminde kullandığı “geleneksel düzenin üç sütunu” kavramsallaştırmasındaki “şeriat, kanun ve adalet” kavramları bu dönemde değişikliklere maruz kalmıştır. Fakat “yeni bürokratik kurumların ve yasaların oluşturulması, çeşitli milliyetler ve dinlerden oluşan Osmanlı Devleti fikrinin doğuşu ve Müslümanların savunucusu değil, vatandaşlık temelinde bütün Osmanlıların hamisi olan sultan düşüncesi gibi politikalar içeren İkinci Mahmut ıslahatı, yabancı güçlerin himayesine giren gayrimüslim milletler arasında ulusçuluğun yayılmasıyla akim kaldı” (Yıldız, 2016: 54).

Osmanlı devletinin güç kaybetmeye başlaması ile birlikte imparatorluk toprak kaybetmeye de başlamıştır. Bu durum sonucunda bir kısmı yaşam sahaları daralan vergi mükellefleri verdikleri vergilerin karşılığı kendilerine vaat edilen özgürlük ortamını bulamadıkları için bir kısmı ise bu durumdan faydalanarak toplu bir çıkar elde etmek istediği için yönetime saldırılara, barış ortamını zedeleyecek hareketlere girişmişlerdir. Sonuç olarak ulusçuluk –özellikle de etnik ulusçuluk- Osmanlı millet sistemi için çürütücü ve dönüştürücü bir etki yaratmış ve kadim yönetim sisteminin işlevselliğini en alt düzeye indirmiştir. Devlet nazarında Müslümanlar yüzyıllarca etnik ve dini/mezhepsel farklılıklardan bağımsız, tek bir millet olarak tanımlanırken, etnik ulusçuluğun etkisiyle özellikle millet kelimesi dini bağlanmanın dışında da kullanılır olmuş ve özellikle Tanzimat sonrasında dünyevi bir anlamı da ihtiva etmeye başlamıştır. Bu gelişmelerden sonra da yeni bir toplum anlayışının varlığı kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Devlet bekası için birçok fikir ve çalışma gündeme

²⁰ “Özellikle Tanzimat’ın ikinci merhalesini başlatan Islahat Fermanı ile modernleşme süreci kendini kesin bir şekilde hissettirdi. Böylece *ıslah*, *Islahat* olarak çoğullaştırılarak aslında geleneksel manasının tam zıddı bir mana kazandı. Önceden bid’ate karşı yapılan ıslah, şimdi tam aksine bid’at=modernlik lehine programlı değişim manası kazandı” (Gencer, 2017:382).

gelmiş ve uygulamaya koyulmuştur. Bu anlamda Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasındaki eşitlik meselesi tüm bu gidişatın da ana noktasını oluşturmıştır. 19. Yüzyıl Osmanlı Devleti çalışmalarıyla bilinen Roderic H. Davison (1990)'un da ifadesiyle “Gayrimüslim toplulukların yeni ve yayılmakta olan ulusçu rüzgarın itmesiyle ayrılıkçı eylemler içine girmesini önlemek, ayrıca Osmanlı'nın ensesinde boza pişirmekte olan Rus çarlarının yönelttiği tehdidi nötralize etmek için Avrupa güçlerinin desteğine duyulan ihtiyaç, eşitlik politikasını Osmanlı Devleti için bir gereklilik haline getirmişti. Avrupa güçlerinin desteği ise, Hristiyan toplulukların ‘millet-i mahkûm’ statüsünden çıkarılmasını zorunlu kılmaktaydı” (Davison, 1990'dan akt. Yıldız, 2016: 55-56). Ulusçuluğun devletin bekası açısından oluşturduğu ciddi tehlike “Osmanlı sosyo-politik formasyonunun yeniden örgütlenmesini” (a.g.e., s.55) ve devletin Batıdan gelen rüzgara karşı yine Batılı tarzda önlem almasını gerekli kılmıştır.

2.1.2. İttihat-i Osmani ve Osmanlıcılık

Osmanlı Devleti tarihi boyunca ‘millet sistemine’ dayalı bir dini/mezhepsel yönetimi benimsemiştir. Bu yöntem devletin otoritesi ve dönemindeki siyasi örgütlerden güçlü iken geçerlidir. İmparatorluklar çağının sona ermesi, milliyetçilik akımlarının güçlenmesi ve siyasi iktidarsızlıkların toprak kaybı ile sonuçlanan anlaşmaları getirmesiyle millet sistemine dayalı sınıflandırma örgüt içerisinde kısır döngü ve dengesizliklere sebebiyet vermeye başlamıştır. Önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi özellikle ulusçuluk/milliyetçilik –etnik bağlamda- devletin beka sorunu yaşamasına ve yeni bir toplumsal sistem arayışlarına girmesine neden olmuştur. Sürekli vurguladığımız gibi, 19. yy. genel anlamda Osmanlı Devleti için bir ‘beka sorunu’ yüzyılı olmuştur. Fransız İhtilali ve onu takip eden devrimlerle siyasal bir akım olarak sahneye çıkmış olan milliyetçilik, amaçları itibariyle çok uluslu devletler ve imparatorluklar için ciddi bir tehlike olarak da hızla yayılmıştır. Hızla yayılan ve tehditkâr niteliği daha da artan bu siyasal akım ‘milli bilinç’ oluşturmak kaydıyla mutlakiyet yönetimlerinin çözülme süreçlerine girmelerine neden olmuştur. “Hürriyet ve eşitlik kavramlarının tüm insanlar için geçerli olması gerektiği düşüncesi, başka devletlerin egemenliği altında yaşayan toplumlar için, bu devletlerin meşruiyetlerinin tartışılması sürecini başlatmıştır” (Güner, 2008: 1). “Çeşitli etno-lengüistik gruplardan oluşan imparatorluklar, devletleşmek isteyen etnik grupların kendi kaderlerini belirleme taleplerinin tehdidi altındaydılar”

(Yıldız, 2016: 154). Yunanistan ve Sırbistan, “ulusçuluk yüzyılı” olarak adlandırılan 19. Yüzyılın henüz başında imparatorluktan ayrılmıştır. Bu olayların sonucunda devlet bekası için çözüm arayışları başlamıştır. Devletin Müslüman ve gayrimüslim tebaayı aynı düzlemde buluşturacak yeni bir sosyo-politik sisteme ve çözüme özellikle bu yüzyılda ihtiyacı artmıştır. Osmanlı millet sisteminin ulusçuluğun etkisiyle işlevselliğini yitirmesi ve özellikle etnik ulusçuluğun gayrimüslim tebaa arasında benimsenmesi devleti köklü bir dönüşüm arayışına itmiş, ‘Osmanlıcılık’ da bu arayışın ilk durak noktası olmuştur. Osmanlıcılığı genel olarak gayrimüslim ve Müslümanların kanun önünde ve temsil noktasında eşit olmalarının sağlanmasıyla, İmparatorluk bünyesindeki farklı etnik ve dinsel toplulukların Osmanlı vatandaşlığı şemsiyesi altında toplanabileceği ve saltanata ve yönetime bağlılığın arttırılabileceği fikridir. Bu akımı destekleyenler bunu ‘İttihat-ı Anasır’ (Unsurların Birliği) olarak da adlandırmışlardır. 1860’lı yıllarda ortaya çıkan bu fikir, 1876 Anayasası’nın olduğu gibi, 1908’de anayasayı geri getiren devrimin de resmi ideolojisini oluşturmuştur (Zürcher, 2015: 341).

Yeni bürokratik kurumların ve yasaların oluşturulmasıyla çeşitli milletler ve dinlerden oluşan bir Osmanlı Devleti fikri ve vatandaşlık temelinde bütün Osmanlıların koruyuculuğu fikrinin temellerinin 2. Mahmut döneminde atıldığından bahsetmiştik. “Osmanlıcılık padişahın siyasal idaresi altında devletin sınırları dâhilinde yaşayan milletlerin din ve ırk farkı gözetmeksizin aynı haklara sahip olarak eşit bir şekilde idari, dini ve hukuki haklardan faydalanmasıdır” (Demir, 1999: 30). Başka bir tarif ile “Osmanlı devletinin yönetimi altında etnik kimliklerin önemszenmeden eşit hakları içeren bir uyruklu anlayışı getirmeye çalışıyordu” (Akarlı, 1972: 17). “Fransız ihtilalinin yaymış olduğu milliyetçilik fikri ile çeşitli milletlerin bağımsızlık ve devletten ayrılma isteklerinin önüne geçmek için her türlü etnik kimlik üzerinde üst kimlik olarak ‘Osmanlı Milleti’ oluşturmak için geliştirilen siyasi düşünce hareketine Osmanlıcılık denir” (Türköne, 1992: 52). Tanzimatçıların Osmanlıcılık hareketine bağlanmasının nedenini Yıldız (2016: 154), “geleneksel millet sisteminin çözülme sürecinde doğan boşluğu doldurmak için geliştirilmiş bir ‘acil eylem planı’” olarak açıklamaktadır. Tanzimat döneminde resmi bir uygulama olarak benimsenen ve Birinci Dünya Savaşı’na kadar süren Osmanlıcılık “millet sisteminin dini tabakalaştırması

yerine ‘ehl-i İslam ve milel-i saire’²¹ arasında müsavat (eşitlik) vazetmekte ve *millet-i hâkime* anlayışına, en azından söylem düzeyinde son vermekteydi” (a.g.e., s.155).

“Büyük topraklarda yaşayan birbirinden farklı bu kadar geniş bir kitleyi bir arada tutmak ve yönetmek oldukça zor bir iştir. İşte Osmanlıcılık düşüncesi tamda bu büyüklük ve çeşitlilikten kaynaklanan zorluklardan doğan sorunlara yönelik geliştirilmeye çalışılmış bir yaklaşımdır” (Binbay, 2014: 49). İttihat ve terakki cemiyetinin Osmanlıcılık fikrini benimsiyor olmasının altında yatan gerçek sebep ise, “Osmanlı İmparatorluğu’nun çok uluslu bir devlet yapısına sahip olmasıdır. Çok uluslu bir yapıda meydana gelen sosyal, politik ve kültürel sorunları, ulusçuluk fikri ile çözmek mümkün değildir. Böyle bir ortamda ulusçuluk, farklı ulusların birbirlerinden ayrılması veya çözülmesi üzerinde bir etki yaratabilir” (a.g.e., s. 49).

“Osmanlıcılık düşüncesi etrafında toplanan kişilerin o günlerde yaptığı “İttihat-ı Anasır” açıklaması bu konuyu özetlemektedir. ‘İttihat-ı Anasır’ İmparatorluk sınırları içerisinde yaşamakta olan dinî ve etnik/ulusal grupların birliği demektir” (Ünüvar, vd. 2001: 131).

Osmanlıcılık hareketi dört tarihsel aşamada gelişme göstermiştir:

- i) “1830-1875 Bab-ı Âli’nin otoriter merkezîyetçi siyaseti: Dini grupların dönemin siyasi örgütüne karşı hareketlerde bulunduğunu fark eden yönetim tatmin edici olmasa da tedbirler almıştır. Bu dönemin en önemli özelliği hareketin ilk yazılı belgesi olan Gülhane hatt-ı Humayunu’nun yayınlanmış olmasıdır.
- ii) 1868-1878 Yeni Osmanlı muhalefeti ve Meşrutîyetçi pragmatizm çerçevesinde Osmanlıcılık düşüncesi: Batılı güçlerin dayatmalarının giderek artması sonucunda uygulandığına inanılan Tanzimat dönemi otoriter merkezîyetçi siyasetine karşı, Osmanlıcılık anlayışının dönüşümüdür. Osmanlıcılık anlayışının en kapsamlı metni olarak kabul edilen Kanun-i Esasi bu dönemde yayınlanmıştır. Ayrıca bu metinde resmi olarak “Osmanlıcılık” tanımı yapılmıştır (Binbay, 2014: 50).
- iii) II. Abdülhamit döneminde karşı Jön Türk muhalefetine Osmanlıcılık: Bu dönemde Osmanlıcılık akımı merkezîyetçi politikasını yavaşlatarak Avrupa’nın etkisi ile hümanist bir merkezîyetçilik anlayışı ile ön plana çıkmıştır.
- iv) Meşrutîyet dönemi Osmanlıcılık düşüncesi: İttihat ve Terakki cemiyetinin merkezîyetçi ve Türkçü yaklaşımları karşısında, muhalifler tarafından benimsenen ve çoğulculuğu destekleyen bir Osmanlıcılık yaklaşımı bu dönemde taraftar bulmuştur” (Ünüvar, vd. 2001: 93).²²

²¹ Osmanlı Devleti’nde millet kelimesinin çoğulu olan ‘mîlel’ kelimesi yalnızca gayrimüslimlere nispetle kullanıldığı bilinmektedir. Müslümanlar ise etnik ve mezhepsel ayrımlardan bağımsız, tek bir millet olarak telakki edilmiştir.

²² Bu durumun ortaya çıkardığı çatışma “reform çizgisini çarpık hale getirmekte, böylece sekülerizasyon iradi olarak tercih edilen bir değişim çizgisi olmaktan çok, pratik zorunluluktan yani eşitlik politikasının

Osmanlıcılık akımı ile birlikte artık halk kendisini padişahın tebaası olarak değil ülkesinin vatandaşı olarak görmeye başlamıştır. 1876 Anayasası ile vatandaşlık en üst geçerlilik olmuş, dini sadakat belirleyiciliğini kaybederek yerini devlete ve hanedana sadakate bırakmıştır. “Etnik ve dini bağlanmadan teritoryal vatandaşlık kavramına geçiş, geleneksel milletleri birbirinden ayıran çizgiyi iyice belirsiz hale getirmiştir” (Yıldız, 2016: 56). Özellikle 1876 Anayasası’nın bu belirsizlikte rolü büyüktür. Anayasadaki ‘bütün vatandaşların devlet karşısında eşit, aynı hak ve yükümlülüklerle sahip birer Osmanlı’ olarak sayılması ibaresi bu belirsizliği körüklemiştir. 8. maddede siyasi eşitlik temelinde tanımlanan vatandaşlık bunu açıkça göstermektedir; “Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir”(Kili ve Gözübüyük, 1985’ten akt. Yıldız, 2016: 56) tanımlamasından hareketle eşitlik ilkesi de 17. Maddede ifadesini bulmuştur: “Osmanlıların kaffesi huzur-u kanı kanunda ve ahval-i diniyye ve mezhebiyyen maada memleketin hukuk ve vezaiinde mütesavidir” (a.g.e., s.56). Bu maddelere ek olarak Meclis-i Umumiye’ye alınacak mebusların tayinle değil seçimle belirlenmesi ve bu seçimlerin dini bağlamdan ziyade temsile göre uygulanması gibi maddeler de anayasada yerini almıştır. Özellikle 1876 Anayasası ve Osmanlıcılık neticesinde siyasi bir kimlik olarak belirlenen Osmanlılık ‘çürütücü’ ulusçuluk/milliyetçilik tehdidine karşı devletin aldığı bir önlem niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak değerlendirecek olur isek Osmanlıcılık akımı yeterli desteği bulamamış ve başarıya ulaşamamıştır. Gökalp, Osmanlı’nın ulusçuluk ve milliyetçilik düşüncelerini hep yanlış değerlendirdiğini ifade etmektedir. Ona göre devlet, bu kavramları sürekli kendisine olan zararı çerçevesinde değerlendirmiş ve kavramların ontolojik dinamiklere dayalı toplumsal arka planını kavrayamamış bu nedenle de son yüzyıldaki toplumların yapısal belirleyicisi olan bu kavramlar Osmanlı adına değerlendirilememiştir (Gökalp, 1997: 80).

Çalen (2013: 91)’in bu konudaki ifadeleri oldukça önem arz etmektedir;

“Osmanlıcılık, Osmanlı İmparatorluğu’nun bütünlüğünü muhafaza etmeye yetmemiş, daha çok tercih edilen bir başka tabirle başarısız olmuştur. Bu başarısızlık umumiyetle bir kimlik olarak Osmanlıcılığın suniliğine atfedilir. Ancak şahsî kanaatimize göre Osmanlıcılığın başarı şansını düşüren diğer haricî ve dâhilî faktörleri de unutmamak gerekir. Evvelâ 19. yüzyıl Osmanlısını, düvel-i muazzamanın ‘hasta

bir sonucu olarak belirlemektedir. 1856 Fermanı’yla eşitliği ihlal eden birçok hüküm kaldırılmıştır. Bununla birlikte bütün bu sekülerize edici adımlar İslam hukukundan alınan *deliller* temelinde meşrulaştırılmıştır. Bu süreç, siyasi eşitlik temelinde Osmanlıcılığın resmi siyasi kimlik olarak benimsenmesi neticesini vermiştir” (Yıldız, 2016:56).

adamin' mirasını paylaşmak hususundaki ihtiraslarından soyutlayabilmek mümkün değildi. İkincisi, Osmanlıcılığın hedef kitlesi olan gayrimüslim cemaatler açısından Osmanlılık pek de anlamlı bir kimlik değildi. Onların nazarında Osmanlılık daha çok Türk ve İslam kelimelerinin bir muadiliydi ve Osmanlıcılık da bir asimilasyon aracından başka bir şey değildi. Bu açıdan Osmanlıcılık, İmparatorluğun sadece Müslüman Türk unsuru tarafından kabul görmüştür. Zaten onların da zihin haritalarında Müslüman, Osmanlı, Türk kelimeleri aynı anlamlara sahipti. Üçüncüsü ve konumuz açısından en önemlisi, yorgun ve güçsüz devlet, millet inşasında kullanabileceği araçlardan mahrumdu. Osmanlıcılık iyi işlenmiş bir resmî ideoloji mevkiine yükselememiş; gerçek manada romantik bir edebiyata, bir tarih tasavvuruna, eğitimsel süreçlere sahip olamamıştır. Osmanlıcılık hiçbir zaman bu tarz psikolojik ve ideolojik unsurlarla desteklenmemiş, desteklenememiştir.”

Osmanlıcılık akımı millet sisteminin ilk alternatifi olarak ortaya atılmıştır. Pratikte başarısızlığı ve dönemin siyasi erklerinin tutumları sebebi ile etkisiz kalmıştır. Bu nedenle yöneticiler ve önde gelen aydınlar ilk sığınakları ve daha bütünleyici olduğunu düşündükleri ‘ümme’ kavramına başvurmuşlardır. Yöneticilerin Osmanlıcılık ideolojisinden sonra ümmet kavramı üzerinden İslamcılık ideolojisine başvurmaları, devlet bekasını en güçlü şekilde sağlamak ve Avrupa’dan gelen ulusalcı akımların yıkıcı etkisine karşı daha bütüncül ve geniş kitleleri kazanmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Türk milliyetçiliği bu dönemde hala ihtiyatlı konumunu sürdürmektedir. Gökalp, özellikle yönetici ve aydınların –genelde Türklerin- “sezgisel olarak “bir mefkure için varlığı tehlikeye düşürmekten” (1997: 9) kaçındıklarını ve bu nedenle de “Türklük yok Osmanlılık var” (a.g.e., s.10) düşüncesinden vazgeçemediklerini belirtmektedir. Genel olarak Avrupa’da uzun yıllar devam eden ulusalcılık akımlarıyla İmparatorluğun da bir ‘mille’ dönüşmesinin kaçınılmaz olduğunu ve bu bağlamda Osmanlıcılık ideolojisinin başarısızlığının biraz da son yüzyıldaki toplumların yapısal belirleyicisi olan güçte aranması gerektiğini belirtebiliriz.

2.1.3. İttihat-ı İslam ve İslamcılık

İslamiyet, Osmanlı’nın kuruluş yıllarından itibaren zamansal olarak farklı oranlara sahip olsa da sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal hayata etki eden ve yön veren bir niteliğe sahip olmuştur. İslam’ın siyasal bir ideolojiye dönüşmesi ise milliyetçilik akımlarının devlete sirayet etmesi ve gayrimüslim tebaanın ciddi bir kısmının 1877-78 Rus Harbi sonrasında Osmanlı’dan bağımsızlıklarını kazanmaları ile olmuştur. Eşit bir vatandaşlık tesis etme arzusu ile İslamcılık, Tanzimat döneminden itibaren arka planda kalan kavmi necip Araplar ile siyasal anlamdaki birliğin kuvvetlendirilmesi ve devam ettirilmesi

amacıyla uygulanmaya çalışılan bir proje olarak karşımıza çıkmaktadır. (Çilliler, 2015: 56). 1750-1870 arasında, Avrupa'daki Hristiyan imparatorlukların Müslüman halkları yönetmesi bir "İslâm âlemi karşısında Hristiyan Batı" paradigması içinde görülmezken, bu durum 1870'lerden sonra hızla İslâm-Hristiyan batı çatışması paradigmasına doğru evirilecektir (Aydın, 2013: 52). Osmanlı Devleti'nin güç kaybetmeye başlaması ve imparatorluklar çağının sona ermesi ile birlikte çeşitli etnik toplulukların bünyesinde barındıran devlet için kurtuluş yolu olarak en yüksek birleştirici değer olarak din görülmüş ve bu yönde çalışmalar başlamıştır. " (...) 'İslam, mani'-i terakkidir' ithamına dayalı Protestan kültür savaşına karşı İslam'ı yeniden yorumlama girişimi başladı. İslam modernizmi böylece modernleşme ve sekülerleşmeye tepki olarak iki temel dinamikten doğdu. Birincisi 'Gavura gavur denmeyecek' sözüyle formüle edilen otokratik reformları *aposteriorik* meşrulaştırma, ikincisi, 'İslam, zamin-i terakkidir' sözüyle formüle edilen apolejetik denen Batılı kültür savaşına karşı İslam'ı savunma çabası" (Gencer, 2017: 265).

İslamcılığın aslında Osmanlı Devleti kuruluş ve yönetim felsefesinde de var olduğuna dair görüşler mevcuttur. Devletin yönetim biçimini ihtiva eden ve değerler manzumesi olarak da görülen 'şariat' düzeni üzerine temellendirilmiş ve hilafet ile de bu düzen tamamlanmıştı. (Parlatır, 2008: 427). Pragmatist yönleri ağır bassa da aslında İslamcılığın Osmanlı Devleti siyasal organizasyonuna yabancı bir ideoloji olmadığını da ifade edebiliriz. İslamcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve sosyal bütünlüğünü korumayı din birliğinde gören ve teokratik devlet yapısını esas alan bir görüştür. İmparatorluktaki, Hristiyan unsurlar ayaklanarak bağımsız devletler haline gelmişlerdir (Karaer, 2008: 7). Müslim ve gayrimüslim gruplar arasındaki ilişkilerin bozulması, Batı'nın sürekli olarak Osmanlı'daki gayrimüslimleri müdahale gerekçesi olarak kullanması, toprakları işgale uğrayan Müslüman toplulukların zaman zaman emperyal devletlere karşı ayaklanmaları ve en sonunda da İslam birliği eksenindeki fikir akımları İslamcılığın başlıca sebeplerini oluşturmaktadır. (Karal, 1995; 539). İslamcılık, geleneksel İslam'dan ayrı bir şekilde kendisinin mücadele hedefi olarak diğer dinleri almaz. Asıl rekabet unsuru Aydınlanma ile güç kazanmaya başlayan pozitivism²³ gibi

²³ Genel çizgileriyle pozitivism, deney konusu edilebilecek olgularla ilgili, yani en geniş anlamıyla bilimsel bilginin sağlam bilgi olduğunu vurgular. Bunun dışında, olguların çoğu mantık ve matematik gibi bilgi türlerinin varlığını kabul eder, ama bunların içeriksiz olduğunu ileri sürerler. Pozitivistlerin, en temel özelliği ise geleneksel felsefe görüşlerini, olumsuz bir anlam yüküyle "metafizik" olarak niteleyerek karşı çıkmasıdır. Comte, alan bu yana "metafizik" nitelemesi insanlığın geride bıraktığı bir aşamayla ilgili, gerçekliğini yitirmiş, yerini pozitif bilimlere bırakmış bir bilgi türünü çağırır.

19. yüzyıl felsefi düşünceleridir (Çetinkaya, 2010: 19). II. Abdülhamid İslamcılık politikası ile bir taraftan imparatorluğun bütünlüğünü korumaya çalışırken diğer taraftan da dünya İslam birliğini kurmaya çalışmıştır. Bu amaçla Afrika içlerine ve Çin'e elçiler göndermişti.

Birinci Dünya Savaşı'nın başında Halife tarafından ilan edilen cihat çağrısı etkili olmamıştır. Padişahın bu politikası sömürgelerinde çok sayıda Müslüman toplulukların yaşadığı devletlerce kaygıyla karşılanmış, özellikle Hint deniz yolunun güvenliğine büyük önem veren ve bölgedeki petrol kaynaklarına göz diken İngiltere İslamcılık politikasına karşı çıkmıştı. Bu çerçevede Arapları elde etmeye, onları Osmanlı Devleti aleyhine kışkırtmaya dönük bir politika izlemişti. İngilizler bu çağrının Alman baskısı ile yapıldığını yayıp etkisini kırmışlardır (<http://www.osmanlidevleti.gen.tr>, erişim tarihi; 30.05.2018). Savaş sırasında bazı Arap liderlerin Osmanlıya karşı İngilizlerin yanında yer alması, milliyetçilik ve buna bağlı bağımsızlık fikrinin İslamcılık fikrinin önüne geçmesine neden olmuştur.

İslamcılığın bir ideoloji olarak gündeme gelmesi, daha doğrusu farklı fikir akımlarının karşısına bir ideoloji olarak sunulması 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşir. Bu tarihten sonra İslamcılık, Osmanlı aydınları arasında farklı yorumlara tabii tutulmuş ve tartışılmıştır. Söz gelişi bir tarafta, başta Ali ve Fuat Paşalar olmak üzere (Akçura, 1998: 20) pek çok aydın Osmanlıcılık fikrinin ve siyasetinin zayıflamaya yüz tuttuğu dönemlerde; İslamcılığı “Bütün Müslümanları Osmanlı Devletinin idaresi altında siyasi bakımdan birleştirmek” biçiminde değerlendirir ve savunurlar. Diğer yanda ise başta Celâl Nuri olmak üzere bir grup aydın da İslamiyet'in bir siyaset ve hükümet gayesi gütmeyeceğini ve manevi bir birliğin ifadesi olduğunu savunmuşlardır.

Islahat Fermanı ile birlikte Müslümanlar ile gayrimüslimlerin tam eşitliği tutumunun izlenmesi, devletin dört temel sacayaklarından birisi olarak görülen “millet-i İslamiye” ilkesinin de tahrip olduğu aydınlar arasında yaygın bir kanaate dönüşmüştür. Hâlbuki dönemselsel açıdan İslam kimliğinin tahkimi de bir nevi zorunluluk olarak durmaktaydı. Çünkü Slav milliyetçiliğinin yanında Balkanlardaki Osmanlı hâkimiyetinin son bulması ardından da 1878 Berlin Anlaşması ile Osmanlıcılık fiili olarak çökmüş ve ülkede bir Arap nüfus yoğunluğu kalmıştır. Bu gelişmeler de göz önünde tutularak Sultan Abdülhamid ve Yeni Osmanlılar imparatorlukta kalan Müslümanların birliğini hedefleyen İttihad-ı İslam fikrine yönelmişlerdir. Amaçlanan ise heterojen manada bir

Osmanlı yerine homojen bir Müslüman siyasi kimlik kurmaktı. Gencer Gencer (2017: 530) Osmanlı bazı aydınlarının emperyal olarak da nitelendirdiği İslamcılığın aslında geleneksel anlamda Müslümanların siyasi kimliğini niteleyen “ümminin (ümmete mensup)” özele indirilerek tahkiminden ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Bunun batılıların iddia ettikleri gibi Panislamizmle alakası olmadığını, sadece Weberyen anlamda bir ideal tip buluşsal bir kavram olarak görülebileceğinin altını çizmektedir.

Yusuf Akçura²⁴ ise ‘Üç Tarz-ı Siyaset’ adlı kitabında İslamiyet’i “siyasi bir birlik” olarak nitelemekte, Genç Osmanlılar ile birlikte bu fikrin yükselmeye başladığını söylemektedir (Karaer, 2008: 7-8). Osmanlı son dönemde ortaya çıkan fikir akımlarının hiçbirisi devleti kurtarmak için yeterli olmamıştır mamafih yıkılış süreci açısından hızlandırıcı olduğu gayet tabi söylenebilir. Tanzimat Dönemi’nde cereyan eden Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık birlik oluşturmayı hedefleyerek başlamış olsalar da her ideolojik küme gibi kümenin dışında kalanların niceliksel çokluğu ve tepkisi nedeni ile birlikten çok ayrılıkçılığa neden olmuşlardır. Günümüzde bile izleri sürmektedir. Buna karşın İslamcılık Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan diğer fikir akımlarına göre en etkin olan ve en fazla taraftar bulan akımdır. Bu da toplumun inançları ve teokratik yapısı²⁵ içinde doğal karşılanmalıdır. Zira Fetva Kurumu bunun simgesi olarak 1924’e kadar sürmüştür (a.g.e.). İslam birliği fikri diğer düşüncelere göre daha nitel geçerliliği olan bir akım olmuştur. Çünkü din olgusu her toplumun ilk nedenlerindendir. Tarihsel dayanak bulmak diğer akımlara göre daha basittir.

Aslında Türklük ve Osmanlılık arasında git-gel yaşayan Osmanlı yöneticilerine göre İslam her ikisinin de ortak paydasını oluşturmaktadır. İmparatorluğun topraksal bütünlüğünü koruma konusunda hassas davranan ve din unsurunu oldukça önceleyen yöneticiler, Avrupa’dan gelen ulusalcı akımlara karşı da çaresiz kalmıştır. Lewis (2008)’in de belirttiği gibi “Osmanlı Türkü için, bütün İslam anayurtlarını kapsayan İmparatorluk, İslamiyet’in kendisiydi. (...) Devletin toprakları ‘memalik-i İslam’, hükümdarı ‘İslam Padişahı’, orduları ‘asakir-i İslam’, dini başkanı ise ‘Şeyhülislam’

²⁴ Kazanlı Yusuf Akçura, Türkçülük akımının önde gelen temsilcilerinden olan Tatar asıllı Türk yazar ve siyaset adamıdır. Türk Tarih Kurumu’nun kurucu üyelerindendir. İkinci dönem T.B.M.M.’de İstanbul milletvekili, 1935’te Kars milletvekili olarak mecliste yer almıştır. 1904 yılında yayımladığı Üç Tarzı Siyaset adlı makalesi Türkçülük akımının manifestosu kabul edilir.

²⁵ Din kurallarına dayalı olan yönetim şekline “Teokrasi” ya da “Teokratik” adı verilmektedir. Yani, teokratik yönetim şeklinde devlet organları üzerinde siyasi otorite yerine dini otorite etkilidir. Başka bir deyişle ise; devlet işlerinde ruhban sınıfının sorumlu olduğu ve devlet işlerinin dini esaslara dayandırıldığı yönetim şekline “Teokrasi” denir.

olarak adlandırılır; halkı da her şeyden önce kendini Müslüman sayardı” (2008: 13). Lewis’in ifadelerine ek olarak İmparatorluk bilincinin - Hilafetin de etkisiyle - İslam bilinci içinde yoğrulması sonucunda, devlet tebaasının dini aidiyetlerinin hanedana ve devlete bağlılıktan önce gelmesine neden olmuştur. Dinin öncelikli bir kimlik ifadesi olduğu devlette Türklük ve Osmanlılık ideolojilerinden birinde karar kılmak oldukça zor süreçleri beraberinde getirmiştir. Sarıay (1994: 21)’ın da ifade ettiği gibi Ümmet yapılanmasının etkisiyle yöneticiler milliyetçilik düşüncesine başlangıçta uzak durmuşlar ve İttihad-i İslam’ı en bütüncül ve kurtarıcı ideoloji olarak benimsemişlerdir. Günün şartlarına göre değerlendirdiğimizde, Osmanlı’nın sosyolojik olarak kozmopolit yapısına ve evrenselci yaklaşımına uygun olarak İslamcılığı daha geniş bir kimlik ifadesi olarak benimsemişlerdir.

2.1.4. Türk Milli Kimliği Anlayışına Geçiş; Pantürkizm ve Türkçülük

19.yüzyılda dünya genelinde geniş çaplı siyasal, ekonomik ve toplumsal değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Meydana gelen Coğrafi Keşifler, Rönesans ve Reform’un beraberinde getirdiği bilgi ve artı üretimdeki artış ve seküler dünya görüşü, bilim, sanayi ve siyasal alanlardaki devrimler de endüstri alanındaki gelişmelerle paralel olarak dünyada yeni bir hâkim birey ve toplum paradigmasını oluşturmuştur. “Milli²⁶ topluluklar eşi benzeri olmayan, kendilerine özgü oluşumlardır. Özlerini unutmuş, bir gerileme sürecine girmiş olabilirler. Ama bu eski doğal, otantik hallerine dönmeyecekleri anlamına gelmez. Milleti oluşturan bireyler kendi kaderlerini tayin edebilmelidir(bu en yüce siyasi değerdir) ve bir vatandaşlar bütünü olan millet, kendi devletini kurabilmelidir” (Özkırımlı, 2009: 49).

Yaşanan gelişmeler sonucunda insanların bilgiye eşyaya vb. kendilerini etkileyecek her türden varlığa bakış açıları ve attettikleri değer değişmiştir. “Modern çağ olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde her şeyin hızla değiştiği gibi aidiyetler ve tanımlamalarda hızla değişmiştir. Geleneksel toplumdan sanayi toplumuna geçişle birlikte, dine, krala, kabileye, küçük bir coğrafi bölgeye vb. olan aidiyetin yerini, modern toplumda, millet, milli devlet, vatan gibi yeni değerler sistemi almıştır” (Şimşek, 2006: 288). Bu bağlamda Fransız İhtilali sonucunda milliyetçilik hareketleri

²⁶ “Milliyetçilik, tarihin yapıcısı, kültürün oluşturucusu ve taşıyıcısı olarak millet gerçeğini benimsemek, milleti tarihi gelişimi içinde oluşan özellikleriyle korumak ve yaşatmak temeli üzerine inşa edilmiştir” (Ertürk, 1952:5, Arsal, 1972: 64).

bütün dünyaya yayılmış ve eski bağılıklar sorgulanmaya başlanmıştır. Kimliksel aidiyetlerini İslam ekseninde tanımlayan Osmanlı İmparatorluğu ise bu akımdan en çok etkilenen siyasal organizasyon olmuştur. Milliyetçi dalgalanmaların zararını minimum düzeye indirebilmek için Türklük bilinci geç de olsa imparatorlukta yayılmaya başlamıştır. Milliyetçilik akımının, içerisinde çeşitli etnik gruplar barındıran ve hanedana ve devlete bağılılık dinsel bağılıktan sonra gelen imparatorlukta geç canlanmasının çeşitli sebepleri vardır. İmparatorluğun kozmopolit yapısının verdiği anlayışla yöneticiler ilk olarak daha kozmopolit ideolojilere –Osmanlıcılık ve İslamcılık- yönelmişlerdir. Bunun sebebi ise, yöneticiler için temel amaç devletin bekası iken, ulusal kimliklerin seslendirilmesinin Türklerin dağılışı hızlandıracağı korkusudur. Bu korkuyla Türk ulusal kimliğinin oluşum süreci de gecikmeli olarak başlamıştır.

Osmanlı Devleti kurulduktan sonra yaklaşık üç asır sonrasına kadar hâkim güç olarak bir genişleme imkânı bulmuş, sonrasında duraklama devri ve en sonunda da 1699 Karlofça Anlaşması ile başlayan süreçle birlikte gerileme ve çözülme sürecini yaşamıştır (Yavuz, 1999: 3). Osmanlı Devleti içinde bulunduğu bu durumu kendi lehine kullanabilmek, daha net bir ifade ile bir kurtuluş yolu bulabilmek için çeşitli formüllere başvurmuştur. Bu formüller genellikle mahallî etkiler göstermiştir. Görece en etkili olan formül ise Türkçülük fikridir. “İttihat ve Terakki Cemiyeti döneminde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük, katı sınırlarla birbirinden ayrılan kesimler tarafından temsil edilmemiştir. Özellikle İslamcılık ve Türkçülük arasında devamlı bir ilişki vardır ve bu ilişkiden, birbirlerini hem zihni hem de siyasi olarak etkilemiş anlamlı bir terkip ortaya çıkmaktadır” (Ünüvar, 2001: 132). Çünkü Osmanlı Devleti kuruluş tartışmaları neticesinde Türk olduğu tezini benimsemiştir. Bunu Fuat Köprülü (2009)’nın ifadelerinde açıkça görebiliriz: “Tarih ve Etnoloji sahasında kayı’ların hemen hemen yegâne sebab-i ehemmiyeti, ‘Osmanlı imparatorluğu mü’essislerinin bunlardan olması; daha doğrusu, mu’ahhar müverrisler tarafından sultanlar sülalesinin bir maksad-ı mahşûşla bu boya isnad edilmesi dolayısıyladır” (2009: 184-185).

Aynı zamanda Osmanlı Devleti dini ilke ve yasaklara göre yaşantısına devam etmektedir. Millet sistemi tasnifini bile bu hususu dikkate alarak gerçekleştirmiştir. Bu neden ile İslamcılık ile Türkçülük birbirinden bağımsız düşünülememektedir. Türkçülük akımı Osmanlı devletinin en temel çıkış yoludur ve etkileri günümüze kadar sirayet

etmektedir. Devlet içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmek için önce Osmanlılık akımı ile geçmişe dönmeyi hedeflemiş ardından İslamcılık akımı ile Müslüman tebaa ve Arap kavimleri üzerinde etkiye bulunmayı denemiş lakin bu girişimden de mahallî sonuçlar elde etmiştir. Kemal Karpat bu durumu çok güzel anlatmaktadır Karpat (2003).

“Sultan Abdülhamit, 1880-1890 döneminde Arapları kazanmak amacıyla onlara yakınlaşmak için (İslamcılık politikası paralelinde) elinden geleni yapmışsa da 1900’den sonra Türklüğe önem vermiş ve kendisinin de hanedanının da ve hatta devlet kurucularının da Türk olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu çelişik tutumunu belirleyen baş güç, devletin temelini oluşturan Rumeli ve Anadolu vatandaşlarının kendilerine mahsusu yeni bir kimliğe kavuşmaları ve bu kimliğin adını Türk olarak belirlemeleridir. Türk kimliği ırktan değil, Osmanlı tarihinden ve siyasi kültüründen ve toplum tecrübesinden geliyordu. Rumeli ve Anadolu’da göçler sosyal yapıda değişimler meydana getirerek (...) yeni bir toplumun meydana çıkmasına yol açarken, Araplara yönelik entegrasyonun siyasi yönleri ağır basıyordu” (2003: 23).

“Bu fikir cereyanları arasında Türkçülük akımının, II. Meşrutiyet’in getirdiği göreceli özgürlük ortamıyla ve Balkan Savaşlarının ardından diğer akımların gittikçe güç kaybetmesiyle ön planda olmaya başladığı görülecektir. Ayrıca II. Meşrutiyet’le birlikte birçok akımın yanı sıra Kürtçülük akımı da çeşitli faktörlerin etkisi ile örgütlenmeler içerisine girmeye başlayacaktır” (Zenginoğlu, 2012: 28). “Bunların haricinde, kabul edilmesi gereken gerçek şudur ki, kimlik arayışı içerisindeki Osmanlı içerisinde Türkçülük akımı, diğer akımlardan biri olmaktan öte bir anlam taşımamıştır ve aşağı yukarı 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Türklük, Osmanlı Devleti’nde gerçek anlamda bir kimliğin göstergesi olmamıştır” (Özdoğan, 2006: 55). “Hakeza, Osmanlı için Türk, Osmanlı’nın Türkçe konuşan tebaasından başka bir şey değildir” (Akın, 2002: 265). Hatta Berkes (2013)’in ifadesiyle “Osmanlılık çerçevesi içindeki Müslüman olmayan halkların temsilcileri, adı sanıyla bilinen kendi milletleri için savaşırken, Türk temsilcilerinin böyle bir ulus dayanağı yoktu”. Yine Lewis (2008: 327-330), Türklük bilincinin gelişmemesini İstanbul’un fethinden sonra imparatorluk bilincinin daha öncelikli bir konuma gelmesine bağlar. Fetihden önce Türk kökenine ait çalışmalar bir anlamda yoğunken fetihden sonra oluşum halindeki Türklük bilinci, İslam bilinci içinde kaybolmuştur.

Osmanlı Devleti içinde Türk milliyetçiliğinin oluşması ve gelişmesi çeşitli nedenlere bağlanmaktadır. Bu nedenler arasında özellikle, 19. yüzyılın sonlarında başlayan savaşlar ve buna bağlı olarak da çıkan azınlık isyanları başat aktör olarak gösterilmektedir. Göçek (2003), başlangıçta ‘Doğu sorunları’ kapsamında çıkan savaşların ve bu savaşların politik sonuçlarının, azınlıkların ticari noktada merkezi bir

rol almasının, gerçekleştirilen reformların sosyal ve politik yansımalarının, çeşitli yazın alanlarındaki değişim ve dönüşümlerin ve başta siyasal amaçlı olmak üzere çeşitli örgütlenmelerin Türk milliyetçiliğinin olgunlaşmasına zemin hazırladığını vurgulamaktadır (Göçek, 2003: 70-75).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yılları ve sonrasındaki kimlik hareketleri ve politikaları, çoğulcu kültürel kimlik anlayışından etnik Türklüğe evrilişi gibi kimlik eklentileriyle birlikte ele alınması gereken tarihi bir arka plana sahiptir. Bu süreçte devlet ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda büyük bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. “Burada dönüşüm gerçekleşirken, milliyetçi ideoloji önce Müslüman olmayan milletler arasında yayıldı ama bir kez onların arasında yayılmaya başlayınca yönetici Müslüman gruba da sıçramaya başladı. Eğer Rum milleti kendini artık Yunan ulusu olarak görüyorsa er ya da geç Osmanlılar da kendilerini Türk olarak görecekti. Osmanlı toplumundaki hiçbir grubun kendine yeter, bölgesel muntazam birimlere bölünmesinin yolu olmadığından ‘ulusal azınlıklar’ dolayısıyla da etnik seferberlikler fenomeni ortaya çıktı. Yunanlılar, Sırlar, Ermeniler ve Kürtler ulusal birliğin ayrıcalığını duyumsuyorlar, artık yabancı oldukları, ulusal değerlere tehlike oluşturdukları bu devletten ayrılmak istiyorlar ve ayrılmaları yönünde güdüleniyorlardı. Bu zor, tehlikeyi sürekli içinde barındıran rahatsız edici durum Osmanlı İmparatorluğu’nun çökmesinden sonra da devam etmiştir” (Kedourie, 2004:54). İleriki bölümlerde de zaten kültürel ve etnik çeşitliliğin var olduğu bir ulus-devletin oluşumunu göreceğiz.

Türkçülük akımı ile hem milliyetçilik akımından yararlanılmaya çalışılmış hem de devletin içerisinde bulunduğu duruma bir alternatif olarak görülmüştür. “Türkçülük, ulus devlet inşası sürecinde; ortak bir dil, din, kültür, yaşam biçimi, geçmiş ve gelecek temalarını harmanlama çabasında olan devlet kurucularının söyleminin önemli bir parçasıydı” (Tokluoğlu, 2013: 20). Türkçülük söyleminin etkinliğini arttırmasında şüphesiz dünyada yaşanan ulus-devletleşme süreciyle birlikte İmparatorluğun çözülmeye başlaması ve dağılma riskinin artmasının etkisi vardır. Çözülme sürecini önleme çabalarıyla girişilen Osmanlılık ve İslamcılık ulusçuluk akımlarına karşı koymakta yetersiz kalınca, yükselen trendin ruhuna görece uyan Türkçülük daha makul bir seçenek olarak kalmıştır.

1908 devriminden sonra birliği sağlama görevini Jön Türkler üstlenmiştir. “Jön Türkler, tutarsız bir çabayla halen imparatorluğu oluşturan etnik ve dini unsurları yatıştırmak için yeri geldiğinde Türkçülüğe, yeri geldiğinde Pan-İslamizme ve Osmanlılığa

başvurdular” (Özdalga, 2014: 42-43). Bu karışım içinde Türk milliyetçiliğinin ilk adımları atılmıştır. “1908’de yönetime gelen Jön Türklerin dönemi, Türkçülüğün siyasi bir mecra bulduğu evredir. Akçura’nın da içinde bulunduğu Jön Türkler diğer akımları sistemli bir şekilde tasfiye edip Türkçülük akımını hâkim ideoloji haline getirmişlerdir. Akçura’nın, Türk milliyetçiliğinin temellerini oluşturmak için kurduğu ve kurulmasına iştirak ettiği Türk Yurdu Mecmuası, Türk Ocakları ve Türk Derneği, Jön Türklerin çabalarıyla kurulmuştur” (Kushner, 1979).²⁷ Akçura (1998), yayıncılık faaliyetlerinin gelişmesiyle Osmanlı-Alman ilişkileri dahilinde bir kısım gencin Almanca bilgilerini arttırdığını, Alman dili ve tarihi üzerine Almanların yaptıkları araştırmaları inceleme imkanına sahip olduklarını, bu gözlemler ve araştırmaların da bilimsel zeminde bir Türk ulusu arzusunu doğurduğunu ifade etmektedir (1998). Akçura’nın bu iddiasına örnek olarak bir Türk milliyetçisi olarak anılan Ahmet Ferid verilebilir. Ferid, 1914 tarihinde Türk devletinin Anadolu’da kurulmasına dair düşünceler geliştirmiştir. Henüz ortada bir direniş hareketi yokken, asıl savunulması gereken alanın Anadolu olması gerektiğini vurgulayan Ferid’in, “Habsburg İmparatorluğu’nun Almanları gibi, Osmanlı saltanatının asıl dayanağı olan Anadolu Türklerine hasredilmesi gerektiğini” (akt. Zürcher, 2013: 46-47) sıkça ifade ettiği bilinmektedir.

Aydın (2000), Osmanlı’da Türkçülüğün gelişiminde, sömürge düzeninin meşruiyet kaynağı olarak görülen oryantalist literatürün de önemli bir etkisinin olduğunu altını çizmektedir (2000: 86). Özellikle devletteki aydınlar arasında milli dil ve tarihe duyulan yoğun ilgide, milliyetçiliğin o dönemde gözde bir toplumsal dinamik olarak canlılık kazanması ve Türk milletinin Orta Asya’ya uzanan kökenine dair geniş bir oryantalist yazımın bulunması büyük etken olmuştur (Aydın, 1999: 104).²⁸ (Karpas, 2006: 203-205) da bunlara ek olarak, Batı Avrupa olan ilişkilerin artmasıyla dünya genelinde

²⁷ Pan-Türkçülüğü, kurucu kadronun ulusçuluk anlayışından tamamen ayrı tutmak doğru değildir. İrredentist duygular dışında resmi ideolojinin pan-Türkçülüğün etkilendiği noktalar da vardır. Pan-Türkçü çizginin belirgin olduğu Türk Ocakları’nın, 1927’de faaliyetleri Türkiye ile sınırlandırılmış böylece irredentist ideallerden arındırılmaya çalışılmıştır. 1931 yılına gelindiğinde ise Türk Ocakları’nın kapatılma kararı çıkmış ve CHP’ye bağlı Halk Odaları ve Halk Evleri açılmıştır.

²⁸ Bilindiği gibi Rusya Türkleri ve Tatarlar arasındaki ‘kimliksel uyanış’ ve Türkçülüğün yükselişi de Avrupa ve Rusya’daki Türkoloji çalışmalarından sonra olmuştur. Lewis, sonrasında kurulacak olan yeni ulus-devlete de isim olmasıyla somutluk kazanacak olan bu uyanışın, Avrupa’daki sürgün Türkler ile Türkiye’de sürgün olan Avrupalıların ve aynı zamanda Avrupa’daki milliyetçi düşüncelerden etkilenen Osmanlı tebaasının etkisiyle Türk tarih ve medeniyetine ilginin arttığını ve Türk milleti tahayyülünün önce aydınlara sonra da farklı toplumsal katmanlara yayıldığını belirtmektedir (Lewis, 2008: 348-349). Çetinkaya ise, milliyetçiliğin toplumsal tabanda yayılmasını sağlayan kişilerin ‘orta katman aydınlar’ olduğunu iddia etmektedir. Çünkü bu katmandaki aydınların halka daha yakın olduğunu, ağırlıklı olarak basın-yayın organlarında işlevsel olduklarını belirtmektedir. Çetinkaya’ya göre Türk milliyetçiliğinin geniş kitlelere ulaşmasında ve yine Türk milliyetçiliğinin toplumsal mobilizasyonunda “teorilerden çok olaylar üzerine yoğunlaşan” bu orta katman aydınlar, milliyetçi teorisyenlere göre çok daha işlevsel bir konuma sahiptirler (Çetinkaya, 2003: 100-102).

yayılmaya başlayan milliyetçi akımlara Türk milliyetçiliğini de eklemiştir. Başlangıçtaki şekli Osmanlı ve İslam bağlamında oluşsa da Namık Kemal'in öncülüğündeki Genç Osmanlılar, bu bağlama yine Müslüman kültürü eksenli devlete bağlılık anlayışını da eklemişlerdir.²⁹

Bütün Türklerin aynı çatı altında toplanması (Pan-Türkizm) esasına dayanan ve İslamcı ve Türkçü programlarının bir telifi olmakla birlikte kendine has özellikleri de bünyesinde taşımaktadır. Amacı ise Gökalp'in 'Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak' üçlüsünden oluşmaktadır. "İslam'ın bu üçlü içindeki yeri, hiç şüphesiz tali ve araçsaldı. Milli iktisat, milli edebiyat ve dilin basitleştirilmesi, tarih anlayışının İslami dönemlerle sınırlanması" (1990:60-61) bu üçlünün diğer önemli noktalarını oluşturmaktadır. Kohn ise gerçekte söz konusu olan dönemde "yeni, basit bir dilin inşası, İslam'ın Türkçü yorumunun geliştirilmesi ve kadının kamu hayatına katılması üzerindeki vurguyla" (Kohn, 1944'ten akt. Yıldız, 2016: 103) Türkçülüğün batılılaşmanın motoru işlevi gördüğünü ifade etmiştir. Yıldız (2016)'a göre ise pan-Türkçülüğün mümeyyiz tarafı, temeli etnikliğe dayanan irredentizmdir. Irredentizmden kasıt ise, belirli bir etnik grubun kendi devlet sınırlarına dahil olmayan akraba bir azınlığın müreffeh yaşamına dair hissettiği bağın ideolojik ve/veya örgütsel ifadesidir.³⁰(2016: 108). Osmanlı'nın son dönemlerinde ve yeni ulus devleti kuruluşunda irredentizm ideolojisi pan-Türkçü söylemlerde karşılığını bulmuştur. Kemalist kurucu kadronun pan-Türkçülüğü resmi ideoloji olmaktan çıkarmasının nedeni ise yoğun irredentist vurgulara sahip olmasıdır. "Pan-Türkçülerin etnik ben-merkezciliğinden farklı olarak Kemalist ulusçuluk çok-merkezliydi. Kemalist ulusçuluğun sıkı rehberliği altında yeni Türkiye "dünya (yani batı) medeni ulusları" camiasına eşit bir üye olarak katılma yolunda adımlar atarken, pan-Türkçüler için modernleşme ya da "dünya medeniyetine" kıyasla, bütün Türklerin etnik bir tasavvurla birleşmesinin sağlanması çok daha öncelikliydi" (a.g.e., s.108-109). Ayrıca pan-Türkçülüğün vazgeçilmesi, savaştan yeni çıkmış, henüz imarı yapılmamış yeni ulus-devlet için dış ilişkiler anlamında daha makul bir seçenek olarak durmaktaydı. Örneğin Sovyetler Birliği ile ilişkilerin normal seyrine dönmesinde bu ideolojinin reddedilmesinin payı büyüktür. En önemlisi ise yine Yıldız'ın ifade ettiği gibi kurucu

²⁹ Berkes (2013)'e göre Genç Osmanlılar da Türklüğü, Osmanlı ve İslam eksenli olarak düşünmüşlerdir. İmparatorluk sınırları dışında kalan Türkleri de Müslümanlara zarar veren unsurlar olarak görmüşlerdir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Berkes, "Türkiye'de Çağdaşlaşma," Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

³⁰ Irredentizm, İtalyanca kökenli bir kelimedir. Bahsettiğimiz etnik grup ile sınırları dışındaki akraba grubun dil, din, soy ve kültür birlikteliği temelinde birleşmesi arzusunu taşıyan ideolojik bir anlam ifade etmektedir.

kadro için “milli siyaset pratik aklın bir türeviydi.” Pan-Türkçülüğü kurucu kadronun benimsediği ulusçuluğun, etnik tarafının daha ağır bastığı bir ulusçuluk olarak tanımlamak da yanlış olmayacaktır.

Osmanlı’nın son dönemlerindeki milliyetçi rengin hâkim olduğu söylemler, milli farklılığı daha çok kültürel ögeler ve dil üzerinden kanıtlamaya çalışmıştır. Mardin (2011) bu açıdan Türkçülüğün “bilimsel ve tarihsel araştırmalara dayalı olarak ortaya çıkan kültürel anlamda bir yönelme” (2011: 200) biçimini aldığını vurgulamaktadır. Gökalp (1997)’e göre ise, dinsel toplulukların ayrışması sonucunda şehirleşmenin, işbölümü, okul, edebiyat ve gazetenin dinsel anlamda toplulukların oluşmasına sebep olmuştur. Sonrasında oluşan topluluklardaki farklılık bilinci dinsel ve siyasal egemenliğe karşı ulusal direnmeye dönüşmüştür (1997: 65-69).

“Gökalp’in Türkçülük konusundaki fikirleri çeşitlilik göstermiştir: Türkoloji çalışmaları çerçevesinde geliştirdiği Türklerin kültürel uyanışı”(Gökalp, 1997); “Türk dili konuşan tüm dünya halklarının kültürel birliği (Turan) ve son olarak ulus devletin temelini oluşturan millî kültür ve millî bilinci işlediği dönem. Bu geçişler sırasında pan-Türkçülük ideolojisi zamanla Turancılıktan koparak Türkçülük içinde çözülmüştür. Böylece pan-Türkçülük ve Türkçülük terimleri arasındaki karışıklık da ortadan kalkmaya başlamıştır. Diğer bir ifadeyle önceleri genişleyerek Turancılığa kadar uzanan pan-Türkçülük, zamanla yerel milliyetçiliklerin oluşmasına zemin açan daha dar kapsamlı Türkçülük fikrine doğru evrilmiştir” (Tokluoğlu, 2013: 19). Anlaşılacağı üzere pan-Türkçülük kültürel ve siyasi Türkçülüğü içinde barındıran siyasi duruma göre şekil alan bir yapı halini almıştır. Özellikle devlet tarafından, 1920’li ve 1930’lu yıllarda Balkanlardan Anadolu’ya göçün teşviki pan-Türkçü bir anlayışla değil daha çok Kemalist ulusalcılık çizgisinde gerçekleştirilmiştir. Bu çizgide gösterilebilecek bir diğer örnek de Üç Tarz-ı Siyaset kitabıyla kurtuluş reçetelerinin analizini işleyen Yusuf Akçura’dır. Akçura (1998)’ya göre Türkçülük, Müslüman Türklerin dinsel aidiyetlerinin soy aidiyetleriyle güçlendirilmesi ve diğer Müslümanlar ve milli bilinç noktasında zayıf kalanların, Türklük duygularını benimsemeleridir (Akçura, 1998: 37). Kemalist ulusal tahayyül ile örtüldükleri en önemli nokta ise Akçura’nın dünya bazındaki gelişmelere dikkat çekerek dinin artık siyasal/toplumsal önemini yitirdiğini, şahsi ve vicdani boyuta indirgendini ayrıca toplumsal aidiyeti sağlamanın ve dinin etkisini arttırmanın ancak ırk merkezli bir tasavvurla mümkün olacağını ifade etmesidir.

“İslam, Türklük ittiheadında şu hizmeti ifa edebilmek için, son zamanlarda Hristiyanlıkta olduğu gibi, içinde milliyetlerin meydana gelmelerini kabul edecek bu bakımdan değişecektir. Bu değişim, hemen hemen mecburidir” (a.g.e., s.38).

Bilhassa Arnavutluk isyanı ve Balkanlardaki savaşlar neticesinde Gökalp, devletin varlığının devamının ancak ve ancak bir ulusa dayanarak mümkün olduğu düşüncesine kanaat getirmiştir. Kurulacak ulus-devlete de düşünsel alanda birçok katkı sağlayan Gökalp’e göre ulusal bağlılıkların değişkenlik gösterdiği Osmanlı Devleti’nde ortak bir aidiyet duygusunun gelişmesi imkânsızdı. Yine kendisi bu bağlamda, bütün çok uluslu imparatorluğun kaderinde olduğu gibi, Osmanlı Devleti’nin çöküşünün de engellenmesi mümkün değildir (Heyd, 1979: 86).

19. asrın son çeyreğinden itibaren hem yönetsel alanda hem de eğitim alanında Türklüğün ve Türkçenin ağırlı oldukça artmıştır. “İbni Haldun’un *asabiye* teorisine göre sosyo-politik değişim sürecinde motor işlevi gören nesep asabiyetini temsil eden Türkler, İmparatorluğun kuruluşunda olduğu gibi dönüşümünde de başı çekecekti. Bu yüzden kendi Türklüğünü vurgulayan Sultan Abdülhamid, ayrıca İmparatorluğun Türk kökenine de vurgu yapmış, yeni meşruluk arayışında Türk siyasi kültürüne ait sembollerini tekrar kullanmaya başlamış sözgelimi halis Türk soyundan sayılan Karakeçili ve Ramazanoğulları aşiretlerini kollayarak İmparatorluğun Türk unsuruna verdiği özel önemi göstermişti” (Gencer, 2017: 529). Ancak bu İslam ile de özdeşleşen bu Türklük vurgusu Şark Meselesi’nde İngiltere’nin yaptığı gibi Batılı devletlerin oryantalist aşağılayıcı söylemleri nedeniyle henüz Osmanlılarda açığa çıkmamıştı. Türk kimliği ile Müslüman kimliği o yıllarda aynı anlamları ihtiva etmiştir. Türklük ilerleyen yıllarda – Cumhuriyet ile birlikte- politik bir ulusal kimlik ifadesi olarak sahneye çıkacaktır. “Sultan Abdülhamid devrinde aynı zamanda Araplardan sembolik ayrılma süreci de başlamıştı. Kanun-i Esasi’n 18. maddesiyle Türkçenin resmi dil olarak kabulü, 19 Mart 1877’de Birinci Meclis-i Mebusan’ın toplanmasından sonra Türkçe konuşmanın öneminin artışı, Arapçaya karşı bir tepki uyandırarak okullarda okutulup okutulmamasına dair bir tartışmaya bile yol açmıştı” (Karal, 1988’den akt. Gencer, 2017: 541).

Sonuç olarak, Osmanlı’nın son dönemlerinde başlayan Türkçülük söylemi –buna modernleşme hareketlerini de dâhil edebiliriz- bir istek veya iç dinamiklerin getirisiyle değil, dıştan gelen zorlama ve bir gerekliliğin sonucu olarak, topraksal ve siyasal

bütünlüğün korunması amacıyla ortaya çıkmıştır. Refleksif bir tutumla Batıya karşı alınan tedbirler yine Batılı usullerle gerçekleştirilmiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi kurucu kadronun –Ziya Gökalp’i de bu kadronun içine dahil edebiliriz- ulusalcılığı ve milli siyaseti biraz daha pratik aklın ve pragmatik düşüncenin bir getirisi. Göçün teşvikiindeki ana amaç da pragmatist bir şekilde, savaş yıllarında kaybedilen nüfus yoğunluğunun tekrar kazanılmasıdır.

2.2. Milli Mücadele Döneminde Ulusal Kimliğin Temelleri (1919-1924 Yılları)

19. ve özellikle 20. yüzyıldan sonra dünyadaki bütün çok uluslu imparatorluklarda olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu’nda da köklü değişimlerin yaşandığı bilinmektedir. Padişah - tebaa şeklinde sirayet eden siyasi organizasyon, Osmanlı toplumunda siyasal anlamda meşruiyetin dayandığı ana düzlemdir. Osmanlı tarihi boyunca hanedanın siyasal meşruiyeti tartışma konusu olmamıştır. Aynı zamanda halife ve sultana olan bağlılık da millet sistemi temelli halk için belirleyici kimlik unsuru olmuştur. Bu bölümde, sultan ve halifeden Cumhuriyete, ümmet tasavvurundan ise sınırları belirlenmiş mülki tasavvur olan ulusa doğru kayan aidiyet ve sadakatin temellerinin atıldığı Milli Mücadele Dönemi’ndeki gelişmeleri ele alınacaktır.

Genel olarak dini-hanedani sistemden laik ve cumhuriyetçi bir sisteme geçiş bağlamında hilafet ve saltanatın ilgası, cumhuriyetin yeni rejim olarak ilan edilmesi, “Milli Mücadele dönemindeki ulusçuluk anlayışı din birlikteliğine dayalı etnik çoğulculuğu veri olarak alırken bunun yerine etnik türdeşliğe dayalı Türklük anlayışına bırakması” (Yıldız, 2016: 87). Cumhuriyet rejimine geçişle birlikte kurucu kadronun asıl hedefi olan milli siyasetin doğuşu gibi konular bölümün ana eksenini oluşturmaktadır. Bu dönem aynı zamanda savaşın etkisiyle çoğulcu söylemi de zoraki bir şekilde barındırmaktadır. Bu çoğulcu söylemden asıl hedeflenen homojen/türdeş ulus yaratma çabalarına geçiş de aşamalı olarak irdelenecektir. “Batı’da birkaç yüzyıllık toplumsal değişimin ve gelişimin ülkemizde –zaman zaman dramatik kopuşlar da yaşandığı- onlarca yıla sığdırılmaya çalışıldığı 21. Yüzyılın toplumsal ve siyasal tarihini, Türkiye insanının kulluktan tebaalığa, oradan da yurttaşlığa yürüyüşü olarak özetlemek mümkündür” (Yavuz, 1999).

Yeni ulus-devletin kuruluşundan önceki süreçte ortaya çıkan etno-kültürel farklılıkların durumu ve muammalara ilişkin değerlendirme için öncelikle bir zorunluluğu da barındırarak imzalanan Sevr Anlaşması (10 Ağustos 1920)’nın incelenmesi önemlidir.

Göçek (2003), “Sevr Anlaşması ile Osmanlı’nın egemenliği altında olan Ermeni ve Kürtlerin hukuken tanınarak, özerk bölgelerini oluşturarak idari yapısını oluşturmanın” imkanının tanındığını belirtmektedir.³¹ Anlaşma ayrıca İmparatorluğun çöküşünün de resmi bir belgesi olarak kabul edilmektedir. Çöküşün getirdiği toplumsal buhran ortamında ‘Milli Mücadele Hareketi’ bu buhranı ortadan kaldırma ve yeni bir milli şuurla ortaya çıkmıştır. Bu hareketin Anadolu’da canlılığı sağlaması ve “halkın Hristiyanlara, özellikle de Ermeniler ve Rumlara karşı duyduğu mücadele azim ve kararlılığını, vatan ve millet tahassüsüne dönüştürmek yoluyla ulusal bilinç aşlamayı” (Yıldız, 2016: 88-89) hedeflemesi dolayısıyla, ulusal kimlik oluşturma yolunda önemi bir hayli fazladır. Ulusçu ve batıcı kurucu kadro için yeni devletin kuruluşunda meşruiyeti sağlayacak ve milli aidiyeti oluşturacak yol Milli Mücadele’den geçmekteydi. Ayrıca hanedanın gücünü sarsmak için de tek seçenek ‘halk egemenliği’ olarak görülmekteydi. “Halk egemenliğinin Rousseaucu anlayışı Osmanlı Devleti’nin son dönemlerine, özellikle de Kemalist “halk hükümeti”³² uygulamasına güçlü bir şekilde yansımıştır. Halk kitlelerinin, Rousseaucu ‘bilge kanun koyucu’ (askeri-sivil entelijansiya, daha sonraları ‘Büyük Reis’ sıfatıyla münhasıran Mustafa Kemal Atatürk) düşüncesinin yedeğinde halk egemenliği fikri etrafında seferber edilmesi imparatorluktan cumhuriyete, ümmetten ulusa ve tebaadan vatandaşa geçiş sürecinin” (a.g.e., s.88) ana hattı olarak belirlenmiştir.³³ Milli Mücadele’nin önemini Mustafa Kemal Atatürk şu sözlerle ifade etmektedir: “(...) bu vaziyet karşısında bir tek karar vardı. O da akimiyet-i milliyeye müstenit, bilakayd-ü şart müstakil yeni bir Türk devleti tesis etmek!” (akt. Yıldız, 2016: 89). Atatürk burada arzuladığı yeni Türk ulus-devletinin ilk ipuçlarını vermiştir. Ancak o dönemde halkın büyük bir kısmının hala geleneksel bağlarla hanedana bağlı olması Atatürk’ün bu arzusunu yüksek sesle dillendirmemesi için önemli bir sebeptir.³⁴ Yine kendisinin buna mecbur kaldığını şu sözlerinden anlamak mümkündür: “ (...) ben, milletin vicdanında ve istikbalinde ihtisas

³¹ Ancak Anlaşma’nın öngördüğü bu şart Kurtuluş Savaşı’nın kazanılmasıyla birlikte bertaraf edilmiştir. Hem bu nedenle hem de Lozan Anlaşması sonrasında şart koşulan ve günümüzde de özellikle dini azınlık ve kimlik konuları odaklı sürdürülen tartışmaların kaynağını oluşturduğunu belirtmekte fayda vardır.

³² “Türkiye Halk Hükümeti” deyişi, resmi olarak ilk defa Mustafa Kemal’in Birinci Meclis Başkanlığı’na 1920’de sunduğu Hükümet Beyannamesinin 8. maddesinde kullanılmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Devre1, c.4, s.180 (akt. a.g.e., s. 88).

³³ Smith (2007) bunu, halkın mobilizasyonu ve popülist örgütlenme kalıpları ile modern öncesi bir devletten müdahaleci ve etno-politik bir devletin oluşturulmasında yeğlenen bir ulusal inşa modeli olarak tanımlamaktadır (2007: 202).

³⁴ Mazhar Müfit (1986), Atatürk’ün saltanatı ve hilafeti devre dışı bırakarak cumhuriyeti ilan etme, Latin harflerinin kabulü, şapka kanunu gibi uygulamaları Erzurum Kongresi’nden önce zihninde olgunlaştırdığını belirtmektedir (1986: 72-74).

ettiğim büyük tekâmül istidadını, bir milli sır gibi vicdanımda taşıyarak perdeyey, bütün heyet-i içtimaiyemize tatbik ettirmek mecburiyetinde idim” (a.g.e., s.90). Ancak bu mecburiyet temelli sabrediş hem Mustafa Kemal’e hem de kurucu kadroya Anadolu halkının desteğini çok büyük bir ölçüde kazanma, bunun sonucunda da yeni rejimin ve ulus-devletin temellerini atma imkânı tanımıştır.

2.2.1. Milli Politikalar ve Zoraki Çoğulculuk

Özellikle 19. ve 20. Yüzyılda yaşanan milliyetçilik hareketlerinin çeşitli etnik unsurları içinde barındıran Osmanlı’yı derinden etkilediğinden önceki bölümlerde bahsedilmiştir. Bu bölümde, İmparatorluk vizyonunun yavaş yavaş terkedildiği ve yeni kurulacak olan ulus-devletin milli kimlik anlayışını yansıtan yeni tasavvura geçilmeye başlandığı Milli Mücadele dönemini inceleyeceğiz. Bu yılların en temel özelliği henüz bir rejim değişikliği olmadan yeni bir toplum vizyonunun belirtileri canlanması ve yeni kimliğin düşünsel zemininin oluşmaya başlamasıdır. Düşünsel zemini şekillenmeye başlayan yeni devlet ve kimlik kurgusunun niteliğinin şekillenmesi ve aşamalı olarak bu arzunun dışı vurumu bu dönemde gerçekleşmiştir. Akyiğit (2017)’nin de bahsettiği gibi “Yeni bir ulus-devlet inşa edilirken Osmanlı Devleti’nde, Osmanlı Hanedanı’na ve İslam dinine bağlı olarak gelişen devlet kimliğinin ve hükümdarın kutsallığı yerini Türk milliyetçiliğine ve laik kurumlara bırakmıştır” (2017: 139). Akyiğit’in ifadesine Milli Mücadele döneminde ‘din’ unsurundan vazgeçilmediğini, aksine bu unsurun birleştirici gücünün kullanılmasının elzem olduğunu ve savaş yıllarında dinin, kimliği tarif edici unsur olarak kullanıldığı şerhini düşebiliriz. Çünkü savaş döneminin getirdiği bir ‘zoraki çoğulculuk’ dayatması vardır. Hem Mustafa Kemal hem de kurucu kadro bu dayatmanın bilinciyle hareket etmişler ve tahayyül ettikleri ulus-devletin oluşumuna uygun zemini Milli Mücadele yıllarından itibaren hazırlamaya başlamışlardır. Milli Mücadele yılları yeni kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti ulus-devlet kurgusunun sosyolojik analizi için oldukça önem arz etmektedir.

“Osmanlı Devleti’ni oluşturan topraklardan Doğu’da yer alan bölgelerde Irak, Mısır, Lübnan, Suriye, Hicaz gibi Arap, Batı’da yer alan bölgelerde Bulgar, Yunan, Sırp, Romen ve Arnavut vatandaşlıkları ortaya çıktıktan ve Anadolu’daki Rum vatani özlemi ve Ermeni vatan arzusu bertaraf edildikten sonra Türk milliyetçiliğinin hâkim olduğu yeni bir dönemin başladığı görülmektedir” (a.g.e., s.39). “Hristiyan işgaline halkın

karşı koyma azim ve kararlılığını önce ‘milli gayrete’, sonra da ‘güdümlü ulusal irade ve egemenliğe’ tahvil etme, Milli Mücadele’nin, Mustafa Kemal’in liderliğini yaptığı Batıcı siyasi seçkinler açısından, kısa ve öz hikâyesini oluşturur” (Yıldız, 2016: 92). Sultan ve halifeden Cumhuriyete, ümmet tasavvurundan³⁵ ise sınırları belirlenmiş mülki tasavvur olan ulusa doğru giden yolda Mustafa Kemal ve kurucu kadronun ‘halk egemenliği’ ile çıktığı yolda arzu edilen modern ulus-devletin temelleri genel olarak; Misak-ı Milli, Birinci Meclis’in açılışı, işgal kuvvetlerinin sınır dışı edilmesi ve nihayetinde Cumhuriyetin ilanı süreçleriyle gerçekleşmiştir.

Milli Mücadele Hareketi isminde de mevcut olup savaş yılları boyunca kullanılan milli olana ve milliyetçiliğe dair söylemler Safa (1990)’nın da ifadesiyle “istiklal davasının ‘milli’ etiketli ulusçu söylemini” (1990: 81) oluşturmaktadır. Ayrıca Yıldız (2016), ‘milli’ eksenli kavramların hem dini olana hem de ulusal olana gönderme yapabilmesi açısından kullanılmaya çok elverişli olduğunu ve en azından kavramsal düzeyde de olsa ulusçu söyleme zemin hazırladığını belirtmektedir (2016:91). Bu dönemde kullanılan kavramlarda dahi arzulanan ulusal niteliğin gizlendiğini açık bir şekilde görmekteyiz. Bu durum Mustafa Kemal ve kurucu kadro açısından cumhuriyet rejimi ilan edilene kadar değişmemiştir. Cumhuriyet ilanından sonra dahi tasavvur edilen ulus-devletin hukuki ve kültürel sınırlarını, meşruiyetlerini ve siyasal organizasyonlarını sağlama aldıktan sonra açıklamışlardır. Özellikle Milli Mücadele dönemiyle birlikte ‘milli’ kavramına yüklenebilen çift anlamlılık sayesinde tasavvur edilmeye başlanan ulusçuluğun ve ulus-devletin temellerini irdeleyeceğiz. Ancak yukarıda da bahsettiğimiz, Mustafa Kemal’in ve Batıcı kurucu kadronun uygun zemin olmaması nedeniyle sabırlı davranması, kendilerine ‘halk egemenliği’ söylemiyle Anadolu’dan büyük bir toplumsal destek sağlamıştır. “Mustafa Kemal, Milli Mücadele döneminde dini ve dini değerlerin husule getirdiği sosyal sermayeyi maksimum düzeyde kullanma becerisi sergileyen pragmatik bir lider görünümü çizmiştir” (Şan, 2012: 11).

1919 tarihinde İzmir’in Yunanlılar tarafından işgali Anadolu’da büyük bir tepkiye neden olmuş ve çeşitli bölgelerde direnişçi hareketlerin başlamasında itici unsur olmuştur. Bu işgale karşı koyma gayreti ve iradesi “İslami bir ruhla şekillenmiş olarak yükselen Türk ulusal bilincinin” ilk belirtisi olarak görülmektedir. Bu işgal, Milli Mücadele Hareketi’nin ortaya çıkışında bir kıvılcım olmuş ve Anadolu’da özgürlük

³⁵ “Osmanlı Devleti’nde etno-kültürel ve dini gruplara yönelik devletin tavrının çoğunlukla ‘hoşgörü’(tolerans) kavramıyla birlikte yaklaşıldığı ifade edilmektedir. Osmanlı millet sistemi, toplumsal yapısını dini gruplar üzerinden milletlere ayırmış ve egemen Müslüman toplumun diğer farklı milletlere karşı hoşgörülü olmasını öngördüğü” (Kaya, 2014’ten akt. Akyiğit, 2017:140) vurgulamaktadır.

sorununun kafalara yerleşmesi işlevini görmüştür. İşgalin konumuz açısından önemi ise ortak bir aidiyet duygusuyla hareket etme ve milli bir şuur kazanma yolunda araçsal bir rol oynamıştır. Yıldız'ın da ifadesiyle “diğer birçok ulusal oluşum örneğinde olduğu gibi, savaş, yeni doğmakta olan Türk ulusal kimliğinin de beşiği işlevini gördü (2016:92).

Bu dönemde ayrıca Türk ulus-devletine üyelik şartlarının da olgunlaşmaya başladığını görmekteyiz. Cumhuriyetin ilanından önce Türk vatandaşlığı kavramının da sınırları çizilmeye başlamıştır. “Milli kimlik-vatandaşlık özdeşliği, dış dünyaya karşı ‘içeridekilerin’ tanımlanması sürecinde yeni devletin kurucularının zihninde ve gelecek projeksiyonlarında” (Kaygusuz, 2005: 206) bu dönemlerde yerleşmeye başlamıştır. Osmanlı'nın da son dönemlerinde, özellikle büyük toprak kayıplarıyla başlayan toplumun siyasal sınırlarının nasıl ve ne yönde belirleneceği sorusunun Milli Mücadele döneminde cevabına yönelik atıfların bulunduğunu görebilmekteyiz. Kaygusuz, Milli Mücadele döneminde milli kimlik boyutuyla ilgili “Yeni devletin kurucuları olarak Milli Mücadele liderleri, süreç içinde, imparatorluk toplum vizyonunu terk etmişler, milli bir siyasal toplum düşüncesi geliştirmeye başlamışlardır” yorumunda bulunmaktadır.

İmparatorluk vizyonunun terkedildiğini ve yeni ulus-devletin milli kimlik anlayışını yansıtan yeni tasavvura geçilmeye başladığını savaş dönemindeki tercih edilen tutumlardan anlamamız mümkündür. Soysal (2000), hem Misak-ı Milli³⁶ hem de Sivas Bildirgesi'nde bu yeni tasavvurun izlerine dair ipuçlarının olduğunu söylemektedir (2000: 15). Savaş durumu nedeniyle ve milli birlik bilincine duyulan kaçınılmaz ihtiyaç sebebiyle, gelecekteki devletin kurucuları oluşturulacak toplumun siyasal sınırlarını ve üyelik şartlarını din ekseninde türdeş bir yapıya sahip olacak şekilde çizmişlerdir. Hem çizilen Misak-ı Milli sınırları hem de Sivas Bildirgesi'nin bu temelde oluşturulması Osmanlı Devleti'nin bir bakiyesidir. Her ne kadar yeni kurulacak ulus-devlet bu bakiyenin reddi üzerine inşa edilecekse de, dönemin zorunluluğuyla millet sisteminin devamı niteliğinde de sayılabilecek bir tutumla toplumun siyasal sınırları çizilmiştir. Kaygusuz bu durumu “kamusal alan olarak ‘içerisi’ ve üye-vatandaş olarak ‘içeridekine’ dair temel yaklaşım, toplum içindeki grupları din temelinde birbirinden ayıran, dini topluluk anlamında ‘Osmanlı milletleri’ kavramsallaştırmasını temel alan

³⁶ Erzurum ve Sivas kongrelerindeki kararlarla belirlenen ve ilk ismiyle ‘Ahd-ı Milli’ olarak bilinen Misak-ı Milli ülkenin yeni sınırları dahilinde tam bağımsızlığını ve ekseriyetini Müslümanların oluşturduğu, dinde ve kültürde bir yeni ülkeyi tasavvur etmektedir. Misak-ı Milli (Ahd-ı Milli)’nin tam metni için bkz. “Meclis-i Mebusan Zabıtları, D.4, C.2, 1920:144-145.

bir yaklaşım” (Kaygusuz, 2005: 207) olarak yorumlamaktadır. Sınırların tanımlanmasında dikkat çeken nokta Müslümanların yoğunlukta olduğu bölgelerin belirleyici olması ve ‘Türk’ adlandırmasının eksikliğidir.³⁷ Ancak yine bu belgelerin (Misak-ı Milli ve Sivas Bildirgesi) Osmanlı’nın siyasal toplum perspektifi bakış açısından da bir kopuşu bildirdiğini ifade etmektedir. Çünkü her iki belge de toplumun siyasal sınırlarını ve üyeliğe kabulü, homojenlik (türdeşlik) anlayışına göre şekilleneceğini göstermektedir. Bu da, Osmanlı’nın kadim kültürel-dinsel çoğulculuk anlayışıyla çelişmektedir. Aynı zamanda Batı tipi bir ulus-devlet modelinin de işaretlerini vermektedir. “Milli Mücadele hareketinin odağı ve milliyetçi diplomasinin hareket zemini olarak Misak, Osmanlı Devleti’nin sultan-halifesi ve anayasasıyla birlikte korunmasını öngörüyordu. Mustafa Kemal Paşa içinse, yalnızca yeni devlete ve zihninde ‘milli bir sır’ olarak sakladığı yeni rejime doğru ileri bir adımdı”(Kili, 1969’dan akt. Yıldız 2016: 93). Tanör’e göre de bu dönemlerde kullanılan ‘ulusal egemenlik’ söylemi Halife-Sultan’a karşı bir anlam taşımamış, daha çok Anadolu’nun Müslüman halkının, yabancı işgaline ve ayrılıkçı taleplere karşı ortak aidiyet hissiyatını kuvvetlendirecek anlamıyla kullanılmıştır. Zürcher (2015: 214)’e göre ise belirlenen bu sınırlar 1918 yılının Ekim ayında ateşkesle belirlenen sınırlardan başka bir şey değildir. İlerleyen yıllarda kurulacak olan ulus-devlete dair ipuçlarını Lozan Müzakerelerinde de görmek mümkündür. Kaygusuz (2005)’un “modern Türk ulusal vatandaşlığının erken öncülleri” olarak da ifade ettiği, Rum nüfusun tamamen – mezhep ayrımı olmaksızın- zorunlu olarak göç ettirilmesine dair istek³⁸ ‘içeride’ kimlerin kalacağına dair planlanan kurguyu da bir nebze göstermektedir. Soysal (2000: 102) da bunu yeni Türk vatandaşlığının temel unsurunun hala din olduğunu gösteren bir tutum olarak değerlendirmektedir. Ayrıca anlaşmanın sınırlar dışında kalan eski Müslüman-Osmanlı vatandaşlarına –etnik kökeni fark etmeksizin- yeni Türk vatandaşlığına kapıları açık tuttuğunu da belirtmektedir. Dinin vatandaşlığı belirlemede hakim unsur olduğu bu dönemde, kimliğin henüz seküler bir vasıf taşımadığını ama yine de din üzerinden Osmanlı’nın çoğulcu anlayışından kopulduğunu ifade edebiliriz. Dinin aidiyet ölçeği olarak belirlenmesi siyasal olarak ‘içeriye’ dahil olmanın da temel ölçütü olarak karşımıza çıkmaktadır. “%99’u Müslüman-Türk toplumu söylemi, topluma

³⁷ Şerif Hüseyin’in 1916’da isyanı nedeniyle Arap bölgeleri bu sınırın dışında kalmıştır.

³⁸ Lozan Müzakereleri esnasında görüşülen ve ısrarla talep edilen ‘Rum nüfusun zorunlu göçe tabi tutulması’ isteği İhtilaf devletlerince geri çevrilmiş ve hayata geçmemiştir.

tam/mükellef üyeliğin temel meşrulaştırıcı söylemi olarak hem siyasal seçkinler hem de kitleler düzeyinde geniş kabul görür” (a.g.e., s.209).

Genel olarak Milli Mücadele yıllarında - hareketin meşruiyet zemini için- Müslüman halkın kültürel ve siyasal anlamda bir bütünlük teşkil ettiği bir devlet istemi ve toplumun siyasal çizgisinin din üzerinden kurgulanacağı söylemi, Misak-ı Milli’nin ana hatlarını teşkil etmektedir. Etnik farklılıklar da, doğal farklılıklar olarak değerlendirilmiş ve dini bağlanma bu noktada da esas alınmıştır. Bu nedenle henüz batı tipi bir ulus-devletten ve ortak soy, dil, kültür ve tarihe dayalı bir kimlik kurgusundan söz etmek mümkün değildir. Burada sadece din temelli de olsa arzulanan türdeşliğin işaretleri, kurulacak olan ulus-devletin niteliği hakkında ipuçları vermektedir. Kaygusuz bu ipuçlarını şu şekilde değerlendirmektedir:

“İlerleyen dönemlerde, özellikle dış dünya ile girilen siyasal, ideolojik etkileşim sürecinde, yeni devletin kurucuları, din dışında bir kültürel öz etrafında tanımlanacak, özgün bir ulusal kimlik formüle etme ihtiyacı içinde, bu dini kimlik temelinde homojenlik fikrini bir milliyet ilkesi olarak aktive edecekler. Üniter vatandaşlık anlayışını din temelinde kurgulamakla birlikte bir milliyet ilkesi gibi savunacaklardır” (Kaygusuz, 2005: 247).

Milli Mücadele dönemini genellemek gerekirse, Oran (2004)’ın da ifadesiyle henüz bir “milli kimlik mühendisliğinin” yapılmadığı yıllar olarak tanımlayabiliriz. Bu yıllarda daha çok Sevr Anlaşması’nın üst düzeylere çıkardığı topraksal parçalanma korkusuyla, tahayyül edilen sınırlar içerisinde kalan bütün coğrafyayı kapsayacak bağımsız bir devlet düşüncesinin hakim olduğunu görebilmekteyiz. Bu sebeple ileride arzu edilen milli/ulusal kimlik kurgusundan ziyade daha kapsayıcı ifadeler kullanılması tercih edilmiştir. Nitekim Atatürk sürekli olarak “Türkiye ve Türkiye halkı” (Oran, 2004: 73) kavramlarını kullanmayı özellikle tercih etmiştir. Bu tercihteki amacı “kan temelli vatandaşlık tanımından uzak kalınacağı; ‘teritoryal’ veya ‘toprak temelli’ vatandaşlık anlayışının esas alınacağı” (a.g.e., s. 73-74). Yine bu dönemde kullanılan ‘millet’ ve ‘milli’ gibi kavramlar dahi birden fazla anlam yüklenebilme esnekliği sayesinde, milliyetçilik çağrışımlarından çok vatanperver ve dışlayıcı olmaktan çok birleştirici yanlarıyla kullanılmıştır.

Ulus-devlet kurgusu öncesindeki bu titizlik dönemin birçok belgesinde de mevcuttur. Örneğin, Sivas Kongresi’nde Mondros Mütarekesi sınırları içinde kalan her bölge için “İslam ekseriyet-i kahiresiyle meskûn olan Memalik-i Osmaniye aksamı yekdiğerinden ve Camia-i Osmaniye’den ayrılamaz” (Özbudun, 1997: 63-64) ifadesi

vurgulanmaktadır.³⁹ Özellikle Osmanlı ve saltanata olan bağıllık vurguları benzer biçimde Misak-ı Milli’de de kullanılmıştır. Dönemin belgelerinde ve konuşmalarında özellikle etnik unsurları içeren ‘Türk’, ‘Türk milliyetçiliği’ söylemlerine rastlamak imkânsızdır. Tanör bu tutumda “Türk ulusçuluğunun henüz billurlaşmamış olmasından ve İhtilaf bloğunun etnik bölünme yaratma hedeflerini” (Tanör’den akt. Özbudun, a.g.e., s.65) boşa çıkarma gayretlerinin etkili olduğunu ifade etmektedir. “Bu yıllarda milliyetçi söylemde özellikle kaçınılmasının önemli bir nedeni, başarılı bir Kurtuluş Savaşı verebilmenin yolunun, Türkler dışındaki Müslüman etnik gruplarla anlaşmaktan geçtiğine inanılmasıdır. Çünkü hem azınlıklarla, hem işgal kuvvetleriyle, hem sultanın ordularıyla, hem de iç ayaklanmalarla uğraşmak yeterince zordur. Bu sebeple Anadolu’da sorunlar çıkaran Çerkezler ve Kürtlerle anlaşmak, onların ayrılıkçılık yaratmadan Türklerle birlikte savaşmasını sağlamak gerekmiştir” (Oran, 2004).

Georgeon (1999) da Milli Mücadele dönemindeki ulusçuluk söylem ve tutumları için “19. Yüzyılın sonunda, Osmanlı İmparatorluğu’nda, Yunan, Ermeni, Bulgar milliyetçilikleri mevcutken ‘Türklüğe’ dair kimlik öğeleri saptanabilirse de, Türk milliyetçiliğinden söz edilemez” (1999: 23) ifadesini kullanmıştır.

Tüm bu saptamalara ek olarak Çeçen (2007), yeni kurulacak devletin ilk anayasası olan 1921 Anayasası’nda milli devlet unsurunun kullanıldığını belirtmektedir. Anayasada geçen “egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu bildirdiği birinci maddenin akabinde tüm güçlerin mecliste toplandığına ve devletin ‘Türk milleti’ adına T.B.M.M. hükümeti tarafından yönetileceğine yer verdiği ikinci maddesi ile milli devlet ilkesini açıkça ortaya koymuştur” (2007: 187). Çeçen’in bu ifadesine yukarıda sıkça vurguladığımız gibi yönetici kadronun savaş yıllarından başlayan ulus temelli devlet kurma arzusunun konjonktürel durum nedeniyle gün yüzüne çıkamadığı ve söylemlerde ve belgelerde geçen bazı ifadelerde ipuçlarına ancak rastlanabileceği eklemesiyle hak verebiliriz. Çeçen aynı zamanda, iddiamıza uygun olarak anayasada geçen ‘Türk milleti’ ifadesine, eskiden Osmanlı topraklarında yaşayan ve savaş sonrasında Anadolu ve Rumeli’ye göç etmek durumunda kalan halk topluluklarının Türklük üst kimliği altında bir araya getirmek istemiyle yer verildiğini belirtmiştir (a.g.e., s.203). ancak şunu da belirtmekte fayda var ki, yabancı işgaline karşı bütünlüğü sağlama amacı

³⁹ Jön Türkler döneminde de yoğun bir şekilde benimsenmiş olan Müslüman tebaayı “asli unsur” görüşü, Milli Meclis’e de hakim olmuş ve kurucu kadro tarafından da bir müddet uygulanmıştır. Mesela, Cumhuriyet’in düşünsel zeminin oluşmasında çok önemli katkıları olan Mahmut Esat Bozkurt bir konuşmasında “(...) Onlar (Hristiyanlar), Osmanlı tarihinin nankör çocuklarıdır ve bu memlekette hiçbir hakları kalmamıştır. Kendi hakkını müdafaa etmek isteyen bu memlekette onlar, emperyalizmin casuslarıdır. (...) Onların bu mecliste işi yoktur efendiler” (akt. a.g.e., s.127).

taşıyan bu tutumlar ve söylemler imparatorluk toplum tanımından milli kimlik eksenli toplum tanımına doğru terkedilmeye başlanmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz, din ekseriyeti de olsa bir türdeşliğin vurgulanması bu kayışın bir örneği sayılabilir. Ayrıca hem Sivas Bildirgesi hem de Misak-ı Milli belgelerinin bu kopuşun belgeleri olduğuna dair birçok çalışma da mevcuttur.⁴⁰

İhtilaf devletlerinin Misak-ı Milli'ye İstanbul'u işgal ederek karşılık vermesinden sonra Milli Mücadele hareketi, 1920'de Ankara'da kendi meclislerini kurarak kararlılığını göstermiştir. Yıldız (2016) bu kararlılığın müttefik güçlerin “ecnebi esaretine” karşı verilmiş bir tepki olduğunu, esaretin kategorik olarak reddedildiğini ve Fransız milli egemenlik teorisinden mülhem olarak “bila kaydü şart hâkimiyet-i milliye” ve “istiklal-i tam”ı sağlama konusunda da bu kararlılığın görülebileceğini ifade etmektedir (Yıldız, 2016: 93). Ankara'da kurulmuş olan hükümetin de yürüttüğü program genel olarak sultan ve halifeye derinden bağlılığı ve onun işgal güçlerinden kurtarmak için kararlılığı bildirmektedir. Yine ‘vatan’ ve ‘millet’ gibi kavramlar üzerinden anti-emperyalist bir söylem yürüterek halk birlikteliğini sağlama çalışmalarının izlerini açıkça görebilmekteyiz.⁴¹

Kaygusuz (2005), yeni siyasal topluma geçişte ve bu topluma üyeliğin kültürel ve siyasal sınırlarının çizilişinde Sevr Anlaşması'nın bir dönüm noktası olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre bu anlaşmanın ortaya koyduğu Osmanlı düzeni, “bir yandan gayrimüslimlerin bir bütün olarak yeni siyasal toplum ve üyelik anlayışının dışında bırakılması düşüncesini kesinleştirmiş; diğer yandan da Müslüman çoğunluk içinden gelen ayrı siyasal örgütlenme taleplerinin bu anlaşma ile meşruiyet zemini bulması nedeniyle, bu talepleri dile getiren toplulukların, kendi kültürel kimlikleri ile meşru/tam üyeliğin dışında bırakılmasının yolunu açmıştır” (2005:207). Sevr Anlaşması ile Osmanlı Devleti'nin dağılışının resmiyeti ilan edilmiştir diyebiliriz. Bu anlaşmadan sonra hem gayrimüslimler hem de Türk olmayan Müslüman toplulukları yeni kurulacak devlet için artık bir tehdit unsuru haline gelmiştir. Böylelikle kurgulanan kimlik tahayyülünün sınırları da bu anlaşmanın getirdiği izlerle şekillenmeye başlamıştır. Tüm bu gelişmeler “gelecekteki siyasal toplum ve ulusal vatandaşlık anlayışının, yeni sınırlar

⁴⁰ Misak-ı Milli ve Sivas Bildirgesi'nin yeni ulus-devlete doğru geçişin resmi kanıtları olduğuna dair ayrıntılı bir çalışma için bkz. “Modern Türk Vatandaşlığı Kavramının Erken Öncülleri: Milli Mücadele Dönemi'nde Ulusal Vatandaşlığın Kuruluşu”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 2005:60-2.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için Bkz. “Büyük Millet Meclisi'ne Mustafa Kemal Tarafından Sunulan ve 18 Eylül 1920'de Okunan Hükümet Programının Giriş Bölümü”, T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Devre 1, cilt 4.

içindeki bütün kültürel fark unsurlarının egemen bir kültürel kimlik altında birleştirilmesi” (a.g.e., s.207-208) gereğini gözler önüne koymuştur.

Aslında Sevr Anlaşması’nın doğrudan, ulus-devletin kimlik kurgusuyla ilişkisi yoktur. Ancak anlaşmanın “62, 63 ve 64. maddeleri Kürt meselesini ortaya çıkardığı için” (Dündar, 2009: 113) etnik unsurların da bir tehdit olarak görülmeye başlaması kaçınılmaz olmuştur. Bu maddeler özellikle yeni kurulacak siyasal sistemde içeride kimlerin bırakılacağı sorusunun etnik yönüne etki etmiştir.⁴² Dönemin zoraki çoğulculuğuna uygun olarak Osmanlı Devleti ile imzalanan Amasya Protokolü’nde “(...) Osmanlı Devleti’nin tasavvur edilen hududu Türk ve Kürtlerin oturduğu araziye ihtiva eder” (Kutlay, 2002: 82) ifadeleri yer almıştır. Zannediyorum zoraki çoğulculuğu ve saltanat-hilafete taktiksel olarak bağlı görünmenin en bariz belirtileri bu ifadelerdir. Ayrıca dış unsurların işgaline karşı birlik olma mecburiyeti de yine aynı protokolde geçen “Kürtlerin gelişme serbestisini sağlayacak şekilde ırksal ve toplumsal haklar bakımından desteklenmelerine, daha iyi duruma getirilmelerine izin verilmiştir” (a.g.e., s.84) ifadelerine yansımıştır.⁴³

Kaygusuz (2005) ayrıca vatandaşlığın savaş dönemlerinde, tarihsel olarak bir arada yaşamış etnik ve kültürel grupların siyasal birlikteliğine vurgu yapan topraksal-siyasal bir kimlik olarak⁴⁴ tanımlanmasının Londra Konferansı’yla gerçekleştiğini belirtmektedir (2005:208). Buna paralel olarak Goloğlu (1971)’de Türk heyetinin konferans boyunca iki sebepten ötürü Anadolu ve Trakya Müslüman halkının kimliğini Türk kimliği olarak vurguladıklarını belirtmiştir. Bu sebeplerden birincisi, Batı Trakya’daki Yunan işgali ve Yunan ulus kimliğine karşı Türk ulusal kimliğini koyabilmek. İkincisi –daha önemlisi- Türk olmayan Müslüman toplulukların –özellikle Kürtlerin- özerklik tekliflerini ve taleplerinin ortadan kaldırılmasıdır. Goloğlu, Anadolu ve Trakya’nın Müslüman halkının ortak kökene sahip olduğu, tarih boyunca bir arada yaşadıkları ve bundan sonra da bir arada yaşamak istedikleri vurgusunun konferans

⁴² Burada şunu eklemekte fayda vardır; Mücadele dönemi boyunca ‘Kürdistan’ diye bir meselenin olmadığına dair bildiriler Kürtler tarafından çeşitli vesilelerle bildirilmiştir. Bu örnekleri Cumhuriyet tarihi boyunca da görmek mümkündür. Kürtlerin bu tutumu, kurulacak olan ulus-devlet üyelik tanımında ‘etnik unsurların’ belirleyiciliğinin ileri tarihlere ertelenmesine vesile olmuştur yorumunu getirebiliriz.

Ayrıca Şimşir (2010: 81), bu tür bir mesajı barındıran mektubun “Mart 1921’de Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne ulaştığını” belirtmiştir. Bu mesajlar ayrıca, arzu edilen kimlik kurgusunun Mustafa Kemal ve kurucu kadro tarafından direkt olarak açığa çıkarılmamasının mantıki yönünü de göstermektedir.

⁴³ Sevr Anlaşması’na ilişkin şu noktayı vurgulamakta fayda vardır; Anlaşmayı İstanbul Hükümeti’nin imzalamasına karşılık, anlaşmanın padişah tarafından onaylanmaması nedeniyle hukuki açıdan herhangi bir geçerliliği yoktur.

⁴⁴ Vatandaşlığın veya topluma üyeliğin tarihi bağlarla bir arada yaşanmışlık kurgusuyla oluşan, etnik ve kültürel grupların siyasal birliğine dayalı modele Fransız tipi vatandaşlık/üyelik modeli adı verilmektedir.

boyunca devam ettiğini belirtmektedir. Buna ek olarak da siyasal olarak ayrı bir Kürt varlığına gerek olmadığı argümanları da özellikle Londra Konferansı sürecinde meclisteki tartışmalarda formüle edildiğini ifade etmiştir (Goloğlu, 1971'den akt. a.g.e., s.209). Buradan hareketle kurucu kadroda da yer alacak, konferans temsilcileri bir Türk kimliği kurgusunun sinyallerini vermişlerdir. Fakat bu kurgu kapsayıcı bir nitelik taşımaktadır. Türk milleti kavramının çoğulculuk anlamıyla kullanılması bu konferansta da karşımıza çıkmaktadır.

Yine Erzurum ve Sivas kongreleri bildirilerinde “Doğu illerinde yaşayan bütün İslami unsurlar, yekdiğerine karşılıklı bir fedakârlık duygusuyla dolu ve ırkı toplumsal durumlarına saygılı öz kardeşirler” ifadelerinde özellikle doğu bölgelerinden gelebilecek etnik temelli ayrılıkların önüne geçilmeye ve bunun da İslam’a ortak aidiyeti sağlamada bir tutkal rolü verilerek gerçekleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu iddiamıza uygun olarak, Atatürk Misak-ı Milli’nin belirlenme kriterlerinden bahsederken yaptığı konuşmada ortak unsur olarak İslam dinini vurgulamıştır:

“Efendiler, (...) bu hudut, sırf askeri mülahazat ile çizilmiş bir hudut değildir, hudud-ı millidir. Hudud-i milli olmak üzere tespit edilmiştir. Fakat bu hudut dâhilinde tasavvur edilmesin ki, anasır-ı İslamiye’den yalnız bir cins millet vardır. Bu hudut dâhilinde Türk vardır, Çerkez vardır ve anasır-ı saire-i İslamiye vardır. İşte bu hudud memzuc bir halde yaşayan, büyük maksatlarını, bugün manasıyla tevhid etmiş olan kardeş milletlerin hudud-ı millisidir” (akt. Ahmad, 2010: 101).

Atatürk’ün bu söylem ve konuşmalarına uygun olarak kurulan Birinci Meclis’te de İslam dini ekseninde çoğulcu yapının hâkim olduğu milletvekilleri dikkat çekmektedir. Atatürk’ün Birinci Mecliste yaptığı 1 Mart 1920 tarihli konuşma ulusçu söylemlerin ayrılıkçı yönünden sakınıldığının tekrarı bir göstergesi niteliğindedir:

“(...) Burada maksut olan ve Meclis-i Alinizi teşkil eden zevat, yalnız Türk değildir, yalnız Çerkez de değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslamiye’dir. Samimi bir mecmua hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, anasır-ı İslamiye’den mürekkep bir kitleye aittir” (akt. a.g.e., s.101)⁴⁵

Özbudun, ulusçu söylemin çok sıkı bir şekilde saklanması o günün konjonktürel durumuna bağlamaktadır. Bu durum “Cumhuriyeti kuran milliyetçi kadroyu, amaçladıkları siyasi düzen yerleştikten sonra sürdürmeyecekleri ittifaklara itmiştir. Bu ittifaklar, muhafazakâr-İslamcı gruplar ile Türkler dışındaki etnik gruplarla yapılmıştır” (Özbudun, 1997: 63-67). Bu din temelli milli siyaset aslında Osmanlıcılık

⁴⁵ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ergun Özbudun, “Mütarekeden Meclisin Açılışına Kadar Geçen Zaman Zarfında Cereyan Eden Siyasi Olaylar Hakkında,” *Söylev ve Demeçler* 1, 24 Nisan 1920.

ideolojisinin kopuşun da temsili olarak yorumlanabilir. Yıldız (2016: 129)’a göre Türk teriminin etnografik, tarihi ve lengüistik olgu olmaktan çıkıp, İslami bağlılığa ve sadakate dayalı ortak bir kimlik ve birlik unsuru haline Milli Mücadele döneminde gelmeye başladığını ifade etmektedir. Bu dönemde verilen mücadelenin dini karakterine vurgu sıklıkla önemli olaylarda dile getirilmiştir. Örneğin o dönem, son dönem Türk tarihinde alkolün yasaklandığı tek dönem olarak bilinmektedir (Zürcher, 2015: 233).

“Başta Mustafa Kemal olmak üzere Cumhuriyet’in kurucu elitleri din karşısındaki politikalarını sürekli değiştirmek durumunda kalmışlar, yer yer dinin toplum üzerindeki gücünden yararlanmak adına, sürdürdükleri politik-askeri süreçte dinin taşıdığı sembolik değerden yararlanmışlarsa da din konusundaki asıl görüşlerini ortaya koymak için en azından 1924’de Hilafet’in kaldırılmasını beklemek zorunda kalmışlardır” (Şan, 2012: 8). Kurucu kadro her ne kadar modernleşmenin gereklerinden biri olarak dinin toplumda minimum düzeyde olması gerektiği kanaatinde olsa da bunun kolay olmayacağını farkındadır. Nitekim bu farkındalık dinin kontrol altında tutulması gerektiği fikrinin de kurucu kadroda yaygınlık kazanmasına neden olmuştur. Aktay (2000)’ın da yerinde tespitiyle “Salt devlet ile dinin birbirinden ayrılması ve birbirine karşı bağımsızlığını sağlamakla yetinmeyen, aksine bir de buna uygun bir toplum yaratma işine de girişen devrimlerin, yine de, en azından iki sebepten dolayı dini tamamen göz ardı etmemiş olduklarını biliyoruz. Birincisi, dinin toplumsal katmanlardaki mevcudiyetini laik bir toplum kurma adına tamamen gidermenin zorluğu, hatta imkansızlığı, ikincisi, yaratılan ulusun kimlik harcında, dinin başka bir şeyle ikamesi mümkün olmayan kullanışlı işlevinin keşfi” (akt. Şan, 2012: 14).

Sonuç olarak hem Mustafa Kemal hem de kurulacak yeni ulus-devletin yönetici seçkinleri, Milli Mücadele yılları boyunca –bir zorunluluk gereği de olsa- çoğulcu bir yol tutmuş, eylem ve söylemlerini buna göre belirlemiş ve bu kapsamda “İslam kardeşliğini, birliğini ve halifelik makamının birleştiriciliğini dillendirdiklerini” (Tan, 2010:185) ifade edebiliriz. Kaygusuz (2005) da bu dönemi “Müslüman çoğunluğu, idealize edilen siyasal birliğin toplumsal temeli olmak üzere tek bir kimlikle tanımlanabilecek kültürel bir bütün olarak gören savaş dönemi toplum vizyonunun” (2005:209) hakim olduğu bir dönem olarak genellemektedir. Aynı zamanda Özbudun (1997)’un “Milli Mücadele dönemi yıllarının siyasal söyleminde ‘Türklük’ ve ‘Türk milliyetçiliği’ deyimlerinin telaffuz edilmediği” (1997:63) ifadesinin tersine, din ekseriyetinde de olsa Müslüman – Türk sentezinin bu yıllarda oluşmaya başladığını ve bunun söylemlerde ve belgelerde ‘milli’ ve ‘milliyetçilik’ gibi kelimelere yüklenebilen

çift anlamlılık sayesinde telaffuz edilebildiğini belirtebiliriz. Elbette ki bu telaffuz açık bir şekilde yapılmamış sadece kavramlar üzerinden ipuçları verilmiştir. Aynı kavramlar üzerinden ‘din temelli bir çoğulculuk’ anlamı da çıkarılabileceği için arzu ve tahayyül edilen ulus-devlet kurgusu bu dönemde açığa çıkmamıştır. Bu da savaş yıllarında işgalci unsurlara karşı verilecek mücadelede beklenen toplumsal birliğin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Etnik anlamda çoğulcu bir dini birliğe dayalı söylemler bu dönemin bütün metinlerinde göze çarpmaktadır.⁴⁶ Özellikle Türk milleti kavramı savaş yılları boyunca birliği ifade etmiş ve Osmanlı-Müslüman çoğunluk kavramının yerine kullanılarak, kapsayıcı ve bütüncül bir kimlik kurgusuna işaret etmiştir. Modern Türk ulusal kimlik kurgusunun erken öncülleri Milli Mücadele yıllarında kapalı ifadelerle verilmeye başlandığını ve bunun da diğer alt kimlik taleplerine karşı savunmacı bir yöntemle yapıldığını söyleyebiliriz. Savaş 1922 yılında kazanıldıktan sonra ise bu ideolojik yönelim kurucu kadro tarafından ani bir şekilde değiştirilmiştir. Çünkü acil ve zoraki dönemin atlatılmasıyla birlikte kitlelerin mobilizasyonuna duyulan ihtiyaç da ortadan kalkmıştır.

2.2.2. Türk Milli Siyasetinin Doğuşu

Hem dini –Müslüman, Hristiyan, Yahudiler vd.- hem de etnik açıdan –Türkler, Araplar, Kürtler, Çerkezler, Ermeniler, Sırplar, Bulgarlar vd.- birçok unsuru bünyesinde barındıran Osmanlı İmparatorluğu’ndan farklı olarak, Milli Mücadele döneminde de arzu edilen ve daha savaş yıllarındayken –kavramlar düzeyinde de olsa- söylemlerde gizil olarak ipuçları verilen Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletinin kurulması için beklenen şartlar yavaş yavaş olgunlaşmaya başlamıştır. Savaşın getirdiği bazı gereklilikler neticesinde toplumun siyasal sınırı noktasında söylemler genelde din ekseninde bir tanımlama şeklinde yapılmış olsa da yeni siyasal ve kültürel sınır tanımları din ekseninden başka kıstaslara doğru kaymaya başlaması Milli Mücadele henüz bitmeden başlamıştır. Din unsuru savaş yıllarında olduğu kadar odak noktayı oluşturmaya da tutkal rolü muhafaza edilerek bu yıllarda biraz daha araçsal bir konuma indirgenmiştir. Savaş yıllarında nüfusun büyük bir kısmı da Türkçe konuşmakta ve İslam dinine mensup bulunmaktaydı. Bu da Cumhuriyet’e doğru gidilen yolda,

⁴⁶ Meclisin üçüncü açılış yılında konuşan Mustafa Kemal, milliyeti din ekseninde tanımlamış ve etnik heterojenliğin doğallığını vurgulamıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. “Üçüncü Toplanma Yılına Açarken”, Söylev ve Demeçler 1, 1 Mart 1922.

Osmanlıcılık, İslamcılık ve Turancılık gibi ulus-üstü, gayri-reel isteklerden de sırt çevirmek için kurucu kadroya büyük bir imkân tanımıştır. Bu bölümde, yeni ulus-devletin zihni hazırlığının daha fazla yapıldığı, devletin kuruluşu için gerekli ortamın hazırlanmaya başlandığı –ayrıca yaşanan gelişmelerin bu ortamın hazırlanmasına katkı sağladığı- emperyalist güçlere karşı kurulacak olan yeni cumhuriyet rejiminde ‘içeridekilerin’ daha net çizgilerle belirtilmeye başlandığı ve en önemlisi de artık Türk milli siyasetinin olgunlaşmaya ve daha yüksek sesle telaffuz edilmeye başlandığı, Cumhuriyet’in erken kuruluş yıllarını irdeleyeceğiz.

Girişte bahsettiğimiz Türkçe konuşan nüfus yoğunluğu ve İmparatorluk’tan Cumhuriyet rejimine geçiş Yıldız (2016)’a göre “Osmanlıcılık, uluslararası komünizm, Pan-İslamizm ve Pan-Türkizm gibi her çeşit ‘uluslararası kardeşlik’ hayallerini” (2016: 100) bertaraf etmiştir. Çünkü kurucu kadro ulusçuluğunun izlediği “mülki açıdan içe doğru ‘büzülmeci’ politika, her türlü irredentist niyete set çekti” (a.g.e., s.100). Daha sonra her ne kadar siyasal söylem düzeyinde kalsa da Milli Mücadele döneminde Türk halkı denince akla sadece Anadolu ve Trakya’nın Müslüman halkı gelmekteydi. Bu nedenle büzülmeci politikalar da bu bölgeleri içeride bırakacak şekilde yapılmıştır.

Balkan Savaşları sonrasında belirlenen Misak-ı Milli, yeni kurulan ulus-devlette de değişmemiştir. Bu mülki açıdan sınırlama ve içe doğru büzülmeci politika hem diğer devletlere karşı refleksif bir cevap niteliği taşımakta hem de İslami referanslara dayanma noktasında, Milli Mücadele dönemindeki gibi bir yoğunluk barındırmamaktadır. Mücadele hareketinin son bulmasıyla birlikte dönemin elzem birlikteliği olan “Müslüman etnik”⁴⁷ koalisyonuna gerek de kalmamıştır. “İrki ya da dini irredentizme başvurmadan türdeş bir Türkiye’nin oluşturulması, çıplak kuvvet ve fiili idari tedbirlerin yanı sıra, yasama ve eğitim vasıtasıyla dünyevi ilerleme fikrini gerçekleştirme, süreç içinde oluşumunu tamamlayacak Kemalist etno-seküler ulusçuluğun” (Yıldız; 2016: 102) tanımlayıcı özellikleri olarak aşamalı şekilde hayata geçecektir.

Milli Mücadele döneminde İslamcılık ideolojisinin en çok kullanılan argümanken dönemin sonlarına doğru, özellikle Cumhuriyet rejimi ile birlikte resmi programı ve kurucu kadroyu en az etkileyen ideoloji olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu dönemde milli söylemi ve siyaseti en çok etkileyen ideoloji olarak Batıcılığın ön plana

⁴⁷ Milli Meclis duvarında Kur’an a yetlerinden olan “Onların işleri aralarında şura iledir” (Şura Suresi, 38. Ayet). Bu ayete referansla Kastamonu mebusu olan Ahmet Mahir Efendi, bu ayetin ruhunun memleketin kurtuluşu ve tam bağımsızlığı için oluşturulan “Müslüman etnik koalisyonuna” hayat verdiğini belirten bir konuşma yapıyordu (akt. Yıldız, 2016).

çıkıldığını söyleyebiliriz. Kurucu kadronun amaçları doğrultusunda yaptıkları aslında yeni bir iktidar alanının varlığıyla siyasal sistemin meşruiyet temelini dini unsurlardan uzaklaştırmak ve bu temeli değiştirmektir. Batıcılık da bu noktada hem bir meşruiyet temeli hem de bir amaç olarak belirmiştir. Atay (1969)’a göre de “hayatı ve tecrübeleri, Mustafa Kemal’i millet ve devlet olarak Batılılaşmadan kurtuluşa eremeyeceğimizi inandırmıştı” (akt. Yıldız, 2016:104). Bunu da milli bir siyaset izleyerek gerçekleştirmeye çalışmıştır. Kemalizm için sıklıkla vurgulanan “Türkleştirme yoluyla Batılılaştırma” çabası, sanırım en uygun ve genelleyici ifade olarak gösterilebilir.

Milli siyasetin aslında, kurucu kadronun devletin kurtarılması noktasında Osmanlıcılık, İslamcılık ve Turan ülküsü taşıyan Türkçülük ideolojilerini reddetmesi ve resmi programında yer vermemesiyle oluşmaya başladığını ifade edebiliriz. Örneğin Mustafa Kemal, 1920 tarihli bir telgrafında, Milli Mücadele hareketine destek veren basına, Müslüman dünyaya dair yayınlarında Pan-İslamcı ve Pan-Türkçü propagandaya destek vermemeleri konusunda uyarılarda bulunmakta ve Asya’daki ulusal bağımsızlık hareketlerinin Müslüman halkların bağımsızlıklarını gerçekleştirmeyi amaçlayan hareketler olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Yine Mustafa Kemal birçok konuşmasında sık sık dünyada mevcut bütün Türkleri veya Müslümanları tek çatı altında toplamanın ve devlet oluşturmaının “gayri kabil-i istihsal” ve aldaticı bir hedef olduğunu vurgulamaktadır. Geçmiş yıllarda yaşanan kanlı olayların bu aldaticılığa kanıt olabileceğini de eklemektedir. Ayrıca hem Pan-İslamizm hem de Pan-Türkçülük gibi siyasetin muvaffak olabildiğine dair dünyada örnek olmadığını belirtmektedir.

Atatürk, milli bir siyaset ile ilgili düşüncelerini de Nutuk (1920)’ta şu şekilde ifade etmiştir:

“(…) Bizim vuzuh ve kabiliyet-i tatbikiye gördüğümüz meslek-i siyasi, milli siyasettir. (...) Milli siyaset dediğim zaman, kastettiğim mana ve medlul şudur: Hudud-u milliyemiz dahilinde, her şeyden evvel kendi kuvvetimize müsteniden muhafaza-i mevcudiyet ederek millet ve memleketin hakiki saadet ve umranına çalışmak. (...) Medeni cihandan, medeni ve insani muameleye ve müteakıl dostluğa intizar etmektir”(M. K. Atatürk, Nutuk, C.1).

Atatürk’ün bu ifadeleri temeli Milli Mücadele döneminde atılan ve Kemalist ulusçuluğa da zemin hazırlayan milli siyasetin anti-empyralist yönüne işaret etmektedir. Ayrıca Pan-İslamizm ve Pan-Türkçülüğü reddetmesi de yayılcılığa karşı tutum sergilemesinin bir göstergesi olarak düşünülebilir. Parla (1991: 76)’ya göre de izlenen

⁴⁸ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. “Atatürk’ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri, 4,” Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (Atatürk Araştırma Merkezi, 1991) Ankara.

milli siyaset “etnik bağlanmayı değil, kolektif kültürü ve aidiyet duygusunu esas alan mülki bir ulusçuluğu işaretlemektedir.”

Güvenç (1993), “uluslararası kardeşlik” idealini benimseyen ideolojilerden vazgeçme konusunda kurucu kadronun kararlılığını, yeni kurulan devletin isim tercihindan anlaşılabileceğini ifade etmiştir. “Mustafa Kemal Paşa’nın tercihi olan Türkiye Cumhuriyeti adı, Kemalist ulusçuluğun sahih bir resmini vermekteydi: Hanedanlık karşıtı, İslami olmayan ve etnik imalar barındıran mülki açıdan sınırlandırılmış bir ulusçuluk” (Güvenç, 1993: 227). Lewis (2008) de aynı şekilde “Yeni Türk vatani, vatan kelimesinin ‘İslam şeriatının hüküm sürdüğü yer’ anlamından arındırılarak, pan-Türkçü ve pan-İslamcı sadakatlerin yerine ikame edilip, daha sonra geliştirilecek tarih tezi aracılığıyla yeni bir sadakat mercii olacaktı.

Aslında Türk milli siyasetinin doğuşunu 1913’e kadar götürebilmek mümkündür. Çünkü İttihat ve Terakki’nin benimsemiş olduğu ‘Anadolu’nun gayri Türk unsurlardan arındırılması’ programı Milli Mücadelede daha da gün yüzüne çıkmış ve kurulacak ulus-devletin bir nebze işini kolaylaştırmıştır. Bunu kurucu kadro açısından da yorumlamak mümkündür. Balkan Savaşları ile başlamış olan ve savaş yılları boyunca dini niteliği kaçınılmaz olarak ağır basan ulus-devlet oluşturma süreci Milli Mücadele’nin sonlarına doğru milli siyasetin doğuşu ve gelişimiyle birlikte hız kazanmıştır. Yine 1923’te başlayan nüfus mübadeleleriyle neredeyse bütün unsurları Müslüman olan bir Anadolu vatani ortaya çıkmıştır. “Kemalist dönemde içe yönelmiş, gayrimüslim unsurlardan arındırılmış, homojen bir ulus-devlet kurma amacına paralel olarak, Anadolu’da kalmış olan Hristiyan topluluklar Türkleştirilme programının hedef kitlesinin başında yer almışlardır” (Yıldız, 2016: 114).

Şüphesiz Anadolu’nun ‘Hristiyanlıktan bir vatani’ haline getirilmesi milli siyasetin dine araçsal bir vazife yükleyerek ulaştığı bir sonuçtur. Zamanla milli siyasetin ana ekseni daha çok ulusçuluğa ve batıcılığa kayacak ve dinin rolü minimum düzeye indirilecektir. Ayrıca milli siyaset, bir milli burjuvazi eksikliğinde yapıldığı için kurulacak olan Cumhuriyette milli siyaset de kaçınılmaz olarak devletçilikle eş bir anlam taşımak zorunda kalmıştır. Cumhuriyet’e geçişle birlikte savaş yıllarında sarsılan ve mübadeleler sonucunda bitme noktasına gelen çoğunluğunu gayrimüslimlerin yürüttüğü ekonomik faaliyetleri milli bir hüviyet kazandırmak yeni ulus-devletin en öncelikli görevleri arasında yer almıştır. Aslında bir anlamda milli burjuvazi eksikliği devletçiliği sağlaştırmış, devletçilik de milli siyasetin yoğunluğunu arttırmıştır diyebiliriz.

İzlenen milli siyaset kapsamındaki Türkleştirme politikası sonucu, Anadolu ve Rumeli’de bulunan birçok köklü, yerli veya göç yoluyla yerleşmiş farklı etnik, dini gruplar ve topluluklar Türk ulusal kimliği altında birleştirilmiştir. Karpas (2011: 57), Türk milli siyaseti oluşum sürecinin tarihten gelen kültürel, sosyal kavim mirasına bağılı olarak diğers ölkelere kıyasla birçok farklı özellikler gösterdiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Türkiye’de ulus-devlet inşa süreci ve Türk ulusal kimlik oluşumu her ne kadar Batı modelli olsa da bu konunun metodolojik ve kavramsal olarak Batı temellerine bağılı olarak ele alınmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Türkiye’de yeni ulus-devletin kuruluş aşamasında ve sonraki süreçte kimliğin tanımlanmasında milli siyasete ve milliyetçiliğe vurgu, uzun bir tarihsel arka plan neticesinde bazı değişim ve dönüşüm geçirilerek varılmıştır. Türkdoğan’a göre süreç “çağdaşlaşma, batılılaşma ve laikleşme biçiminde gerçekleşen üst yapı devriminin ötesinde, Türklük olgusunun Orhun anıtlarına kadar uzanan tarihsel kimlik kaybı karşısında, ulus inşasında devlete gerçek kimliğini yeniden kazandırma çabasıdır” (2008: 98).

2.2.3. Cumhuriyet Rejimine Geçiş ve Çoğulcu Söylemin Terki

Sömürgeleştirilme tecrübesi yaşamasa da ulusal kurtuluş hareketlerinin ilk örnekleri arasında sayılan Kemalist ulusçuluk önce milli bir siyasi çerçeve oluşturup, buna uygun ulusal toplulukla sınırlarını tanımlamış sonrasında ise tahayyül ettiğı kimlik kurgusunu gerçekleştirmek için siyasi, kültürel ve ekonomik reformlarına başlamıştır. Tabi bunun için önce siyasi liderliğini pekiştirmekle işe başlamıştır. Milli Mücadele döneminin zoraki çoğulculuğundan Cumhuriyet’in türdeş bir ulus-devlet arzusunu yansıtan siyasi söylemine geçişte bir tarihsel sınır belirlemek pek mümkün değildir. Bunun yerine kurucu kadronun siyasi otoritesini sağlamlaştırdığı ölçüde zoraki çoğulcu söylemin terk edildiğı ve yine aynı ölçüde arzulan ulusal söyleme geçildiğini ifade edebiliriz. Bu bölümde, çoğulcu söylemden Kemalist ulusçuluk söylemine geçişin nasıl ve hangi yöntemlerle gerçekleştirildiğı ve yeni Türk milleti kurgusunun sosyo-politik yansımalarını irdeleyeceğiz.

Ulus-devletlerin kuruluşundan itibaren, toprak sınırlarında yaşamakta olan halkını belirli değerler, inançlar ve idealler etrafında bütünleştirme, dil ve eğitim birliğini sağlama, çeşitli sosyal kesimleri veya çatışmaya neden olan farklılıkları giderme çabasını gösterdiği bilinmektedir. Cumhuriyet’in kurucu kadrosunda bulunan elitler din

olgununun bir değerler bütünü olarak çok önemli bir konumu kapladığı çok etnili ve çok dinli bir imparatorluktan, ulus-devlet modeline geçmek için ciddi bir çaba sarf etmişlerdir. Bu noktada kritik olan değerler bütünü olarak sosyolojik ve kültürel anlamda geniş bir yeri olan din saf dışı bırakılarak, onun boşluğuna getirilecek yeni değerler etrafında toplumu bütünleştirmekti. İzlenen yola göre de Kemalizm yahut Atatürkçülük olarak adlandırdığımız, içinde yoğun seküler değerler taşıyan nosyon da oluşacak kimliğin temel yapı taşı olmalıydı (Şan, 2012: 8-9). “Çok uluslu bir imparatorluk bünyesinden, modern bir ulus-devlet ortaya çıkartılması sürecini ortaya koyan yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin kuruluşunda da aynı doğrultuda hareket edilmiş ve çerçevesini Atatürkçü ideolojinin çizdiği, toplumu yeniden tanımlayan, modernist anlamda yeni bir ulusal kimlik inşa etme çabasına girilmiştir” (Özgül, 2003: 40).

Kurucu kadronun Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte ulusal kimliği de cumhuriyetçi bir tanımla ifadelendirdiğini görebiliriz. Genel olarak bu tanım “vatandaşlık yoluyla Türkiye Cumhuriyeti’ne bağlı olan ve Türk dilini, kültürünü ve milli idealini benimseyen herkes Türk’tür” şiarında bir Türklük anlayışını yansıtmaktadır. Bu tanım 1924 Anayasası’nda yer alarak dinin rolünü azaltıcı bir kapsam ihtiva etmektedir. Mülki açıdan net bir şekilde sınırları çizilmiş yeni ulus-devletin belirlediği ulusal kimlik problem yaratan bir alan olarak kurucu kadronun karşısına çıkmıştır. “Ulusal kimliğin Fransız tanımında mülki tanım belirleyici görünürken, Alman ulusal kimliğinin sınırları etnik çizgiler taşıyan kültürel tanımla belirlenmişti. Anglosakson geleneği ise ulusal kimliği vatandaşlık bağı etrafında tanımlamaktaydı” (Yıldız, 2016: 119). Yine ulus-devletin milliyet tanımlarına ek olarak Hami (1996), “Fransız filozofu Coulanges Fransızlığı çeşitli ırklardan ‘limonata’ gibi bir karışımdan ibaret olduğunu düşünerek milliyet kavramını ‘kültür’ esasına dayandırırken, Cermenliğe dayanmak isteyen Alman düşünür Momsen ‘ırk’ esasına dayandırmıştır.” Hami ek olarak Coulanges’in milleti “Aralarında fikir, his, hatıra, ümit ve menfaat birliği bulunan insanlar, kalben bir millet teşkil ettiklerini hissederler” şeklinde tanımladığını belirtmektedir (akt. Akyiğit, 2017: 134). Coulanges ve Momsen’in ayrımlarından da yola çıkarak Türk ulus-devlet inşasının ve modernleşme süreninin her ikisinden de dönemsel olarak etkilendiğini söyleyebiliriz. Kuruluş yıllarında millet tanımlamada kültür etkiliyken 1930’lu yıllardan sonra etnik/ırka dayalı milliyetçiliğin etkileri görülmüştür. Yine her iki dönemde de çoğulcu anlayışın kültür ve ırk üzerinden terkedildiğini söylememiz mümkündür.

Bilindiği gibi ‘milliyet’ daha çok soyut bir anlamda devletle/devlete bağıllıkla alakalı bir konudur. Vatandaşlık ise kişilerin devlete daha somut bir şekilde yani anayasalarda belirlenen siyasi haklarla olan bağıdır. “Günümüzde ulus-devlet sisteminde milliyet hakkı devletler tarafından belirlenmektedir. Bu belirlemede devletler genelde iki kriter kullanmaktadır; ‘Doğum yeri ilkesi’ (ülke/jus soli) ve ‘Soy ilkesi’(kan, jus sanguinis)” (Fişek, 1959’dan akt. Yıldız, 2016: 149). İlkinde vatandaşlık bağı kişinin ebeveyninin doğum yeri ile alakalıyken, ikincisinde ise doğum yeriyle bağlantısız olarak kişi, ebeveyninin ‘milliyetinden’ kabul edilmektedir. 1924 Anayasası’nın 88. maddesiyle Türk vatandaşlığına kabul edilmek Türk bir ebeveyne sahip olmaktan geçmektedir. “Kemalist dönemde Türk hukuk sisteminde, asli vatandaşlığın edinilmesinde iki ilkeye de yer verilmiştir” (a.g.e., s. 150). Ama genel olarak –istisnalar dışında- asli vatandaşlık konusunda soy ilkesinin doğum ilkesine tercih edildiğini ifade edebiliriz. Bu durum bize çoğulculuğun anayasal düzeyde de resmi terkinin ispatını vermektedir. Bu iddiamıza dayanak teşkil edecek 1924 Anayasası’nın 8. maddesi şu şekildedir;

“Türkiye’de veya hariçte bir Türk babanın sulbünden doğan yahut Türkiye’de mütemekkin (oturan) bir ecnebi babanın sulbünden Türkiye’de doğup da memleket dahilinde ikamet ve sinn-i rüşde (ergenlik yaşı) vusülünde resmen Türklüğü ihtiyar eden veyahut Vatandaşlık Kanunu mucibince Türklüğe kabul olan herkes Türk’tür. Türklük sıfatı kanunen muayyen olan ahvalde iza edilirdi” (Kili ve Gözübüyük, 1985: 128).⁴⁹

Yukarıdaki maddenin en önemli noktası asli veya kazanılmış vatandaşlık noktasında ayırım yapılmış olmasıdır. “Atatürk’ün 1920’deki ‘Türklerden, Kürtlerden ve diğer unsurlardan oluşan Müslüman milleti söylemi, kısa sürede önce ‘Türkiye halkı’ sonra da ‘Türk halkı’na dönüşmüştür” (Yerasimos, 2002: 51). Aynı zamanda Müslüman milleti söyleminin değişmesinde Osmanlı’nın çökmesiyle “dinsel aidiyetin bir devlet, en azından ulusal karakterli bir devlet kurmaya yeterli olmadığı” düşüncesinin de etkili olduğunu hatırlatmaktadır” (a.g.e., s.53). Cumhuriyet rejimine geçişle birlikte dönemin birçok belgesinde Türklüğün vatandaşlık göstergesinin yanında diğer göstergeler de vurgulanmaya başlamıştır. Türk vatandaşlarının bir kısmı “Türk ya da öz-Türk olarak nitelenirken, diğer vatandaşlar ya ‘Kanun-u Medeni Türkleri’ olarak adlandırılmış – gayrimüslim azınlıklar- ya da adlandırma düzeyinde yok sayılmışlardır (Yıldız, 2016:141). Burada şunu belirtmekte fayda var, Türklüğe milliyet veya vatandaşlık bağı ile bağlanma şeklinde yapılan ayırım Cumhuriyetin ilk yıllarında kesin olarak

⁴⁹ Anayasadaki ‘Türk’ adlandırılmasına karşı Milli mecliste tepkiler de oluşmuştur. Anayasanın 88. maddesi tartışılırken Hamdullah Suphi Bey’in önerisiyle ‘gayrimüslim azınlıklar milliyet yerine vatandaşlık bağı ile Türk (Kanun-u Esasi Türklüğü) olarak kabul edilmişlerdir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, D.2, C. 8.

birbirinden ayrılmamıştır. Ama yapılan bu ayırım kurucu kadro için stratejik bir önem taşımaktadır. Çoğulcu söylemin terki asli vatandaşlık ve kazanılmış vatandaşlık ayırımını yapan 1924 anayasasıyla başlamış olsa da asıl terk 1928 Anayasası'ndan sonra yapılmıştır diyebiliriz. Çoğulcu söylemin terki ve etnikliğe kayışın hemen öncesi olarak adlandırabileceğimiz Cumhuriyetin erken kuruluş dönemleri arzu edilen ulusal anlamda Türk'ün kapsamına kimlerin dahil olabileceğinin de belirginleşmeye başladığı yıllardır. Yapılan bu ayırımın elbette günlük toplumsal yaşama da yansımaları olmuştur. Yıldız bu yansımaları şu şekilde ifade etmektedir:

“Günlük kullanımda ve hakim politik söylemin ‘arka fondaki’ zemininde ‘din ve ırka dayalı Türklük’ anlayışı varlığını sürdürmüştür. Böylece, bir taraftan, Türk vatandaşı Bulgarlardan söz edilirken, öte yandan Müslüman olmaları ve bazen de soy itibarıyla Türk olmaları hasebiyle Balkan ülkelerinden, özellikle de Yugoslavya ve Bulgaristan’dan gelen göçmenlerden, Türk olarak bahsetmek mümkün olmuştur. Siyasi-hukuki söylemde Türklüğün din ve ırktan bağımsız olduğu öne sürülmesine rağmen, siyasi pratik bunu doğrulamamıştır” (2016:152).

Bu duruma ek olarak kurucu kadronun kamu ve özel ayırımı yapmaması da Türklük dışındaki etnik kimliklerin vatandaşlık yoluyla tanınmasına engel teşkil etmiştir.

Önceki bölümde İmparatorluk vizyonunun terkedilmeye başlanması ve halk egemenliğine doğru kayışın Milli Mücadele döneminde örtük bir şekilde başladığını belirtmiştik. Londra Konferansı süreci, bu kayışın belirtilerini gözlemlemek açısından önem taşımaktadır. Bilindiği gibi Milli Mücadele hareketinin en büyük meşruiyet kaynağı ‘halk egemenliğine’ dayanıyor olmasıdır. Fakat bu uluslararası görüşmelerde meşruiyet kaynağı olarak yetersiz kalmaktadır. Hem konferansta temsil gücünün artması hem de siyasal anlamda meşruluğun güçlenmesi için, 1921 yılında ilan edilen Kanun-i Esasi hareket için kritik bir önem taşımaktadır. Londra Konferansı’ndan hemen önce Kanun-i Esasi’nin ilan edilmesi Kaygusuz’a göre rejim değişikliği yönünde gösterilmiş olan net bir tavidir. Ayrıca ‘halk egemenliği’ konusunu anayasal bir düzleme de taşımıştır (2005: 215). Meşruluğun halk egemenliği üzerinden anayasayla sağlanması Cumhuriyet rejimi için atılmış bir adım olmakla birlikte Londra Konferansı esnasında saltanatın varlığının devam ettiğinin de göz ardı etmemek gerekmektedir. Guibernau (1997), ulus-devletin, toplumdaki güç ilişkilerini yeniden yapılandıran dinamiklere bağlı olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu dinamikler arasında ise en belirleyici olanın ‘halk egemenliği’ düşüncesinin yayılmasıyla ortaya çıkan büyük birimlerin oluşumu ve bunların devlet yönetimi altındaki kültürel ulusun üyelerini yalnızca yer yer birleştirmeyi başarması (1997: 106) olduğunu belirtmektedir. Halk egemenliği düşüncesinin ulus-devletleşme sürecine katkısı bu bakımdan göz ardı edilemez.

Özellikle yeni ulus-devletin ilk kuruluş yıllarıyla birlikte –sonraki yıllarda daha somut olarak- farklı etnik kökenlerin ve kültürlerin meşruiyetinde ve temsillerinde değişimlerin yaşanması konusunda Köker (1996: 156) “Osmanlı’da toplumsal ve siyasi yapılanmanın temel unsuru olan dinin yerini Kemalizm ile laiklikle tanımlanan ‘ulus’u geçirerek yeni bir modern meşruluk” oluşturmak istendiği görülmektedir. Yine esas olanın ‘birlik fikrinin’ korunmuş olmasında yattığına dikkat çekilerek Osmanlı Devleti’nde meşruiyeti sağlayan ‘din ve devletin birliği’ esası Kemalizm ile birlikte ‘ulus ve devletin birliğine’ bağlı olarak ele alındığı belirtilmektedir.

“Atatürk’ün 1931’de: ‘Kendimi hiçbir zaman Osmanlılığın telkin ettiği başka milletleri öven Türklüğü aşağı gören eksiklik duygusuna kaptırmadım’ tarzındaki Dolmabahçe Sarayı’nın balkonundan yapmış olduğu tarihi konuşması, aslında Göktürklerden 1920’lere uzanan tarihi seyir içinde unutilan Türklüğün yeniden canlanması misyonu taşıdığı açıkça görülmektedir. Bu nedenle Türklüğe dönüş Kemalist sistemin özünü oluşturur” (Türkdoğan 2008: 86).⁵⁰ Etienne Copeaux (2002)’un Atatürk’ün ulusçuluk ve milliyetçilikle ilgisi tespiti de oldukça önemlidir. “Atatürkçülük el kitaplarına baktığımızda milliyetçilik totolojik bir biçimde tanımlanır. Milliyetçilik milleti sevmektir. Çoğu kez ideolojik dilin de belirtisi olan totoloji sorunun can alıcı noktasında bulunduğumuzu gösterir. MEB’in hazırladığı el kitaplarında milliyetçilik Türk’ü “milletine bağlayan bir aşk hissi” olarak tanılamıştır. Atatürk’ün milliyetçilik ilkesi birleştiricidir, bütünleştiricidir” (2002: 45).

“Milletleşme (nation-building), Atatürk’e göre tasada ve kıvançta ortak duygularda birleşmektir. Bu anlamda Atatürk’ün milliyetçilik anlayışının salt ‘Türk’ kavramında değil, ‘Türklük’te bütünleşmeyi içeriyordu. Böylece Osmanlı yerine Türklük geçmiş oluyordu” (Türkdoğan, 2008: 118). Bu nedenle ulus-devletin kuruluşunun temelindeki kimlik Türk milliyetçiliğiyle örülmüştür. Fakat bu örgü kuruluş yıllarından ziyade, ilerleyen yıllarda daha belirgin hale gelmiştir. Belirginliğin zamanla artmasını yine kurucu kadronun siyasal olarak meşruiyetini sağlamlaştırmasıyla ilişkilendirilebilir. Yeni ulus-devletin düşünsel zeminine önemli katkıları olan Gökalp’e göre de “Türkçülük, ‘Türk milletini yükseltmek’ olarak tanımlanmaktadır” (akt. Ünüvar, 2002: 28). Yeni devletin kuruluşunda tasarlanan Türk milleti kurgusu Türkdoğan (2005:

⁵⁰ ‘Ümmet’ anlayışından ‘millet’ anlayışına geçiş olarak da adlandırabileceğimiz bu süreçte İslam dininin Türk kültüründen ve Türk kişiliğinden çıkarılması sonucu Kushner (1979: 45)’in yerinde tespitiyle bir bakıma Gökalp’in tasvir ettiği ‘dil ve dinde ortak uyumdur’ anlayışını; Osmanlı, kavminin tanınması ve sevmesi anlamını taşıyan ‘asabiye şuurunu’ reddetmekle; Cumhuriyet de din olgusunu çıkarmakla milletleşme gerçeğini zaafa uğratmıştır.

14)’ın da belirttiği gibi “aynı kültür ve tarih şuuruna sahip insanların ortak paydası oluyordu. Çünkü devleti kuran Orta Asya’dan gelmiş, Anadolu’yu vatan yapmış Türk ulusudur. Bu nedenle, kurucu kültür ve antropolojik deyiimi ile standart toplum Türk’te birleşmektedir.”

Netice itibariyle, Cumhuriyet rejimine geçişle birlikte kurucu kadronun kimlik kurgusundaki ana odak Türkiye’yi hem içte hem de dışta dirayetli kılacak yeni bir ulus-devlet kurmaktır. Bu hedefle çıkılan yolda dönemlerin getirdiği bazı dayatmalar neticesinde, ana hedefte söylem ve eylem düzeyinde değişimler de yaşanmıştır. Tarihsel süreç içinde yaşanan ulusal ve uluslararası olaylar ve siyasi, ekonomik, kültürel, hukuki ve dini boyutlarda değişim yaşayan ve birçok tartışmayı da bünyesinde barındıran yeni ulus-devletin kuruluş ve devam eden yıllarındaki değişim ve gelişmeler, bugün hala tartışılmaya devam eden ‘ötekileştirici’ söylem ve eylemlerin de uygun varlık ortamı bulmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda kurucu kadronun şiarını oluşturan ulus ve millet gibi sınırları tam olarak çizilemeyen, aynı anda hem olumlu hem de olumsuz ima taşıyan kavramlar, kuruluş yıllarından itibaren devlette ırkçı/etnisist tavırlara da yol açmıştır. Ulus ve millet ile ilgili müphemliğe paralel olarak Copeaux (2002: 43-44) bu kavramların negatif ve pozitif, iki farklı yöne işaret ettiğini ve örneğin milliyetçilik kavramının kendi bünyesindekileri, ‘ötekilerden’ üstün gördüğü zaman olumsuz bir ima taşıdığını ama anti-emperyalist bir mücadelede, baskı gören ulusların bağımsızlığını kazanma yolunda mücadele eden bir grup tarafından kullanıldığında ise olumlu bir ima taşıdığını belirtmektedir. Milli Mücadele yıllarından başlayarak kurucu kadronun özellikle tercih ettiği bu kavramlar her iki imayı da –tarihsel olarak farklılık gösterse de taşıdığını söyleyebiliriz. Özellikle savaş yıllarında meşruiyet sağlayıcı yönüyle kullanılan milliyetçilik ve ulus/ulusçuluk, cumhuriyetin kuruluşundan sonra ‘ötekileştirici’ yüzünü de göstermeye başlamıştır.

2.2.4. Ulusal Söylemin Evrilişi: Kemalist Ulusçuluk

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Milli Mücadelenin zoraki çoğulculuğundan, kurucu kadronun türdeş bir ulus-devlet isteminin açıkça vurgulanmaya başlandığı yılları tam olarak belirleyebilmek mümkün değildir. Milli Mücadele döneminde gizil olarak, millilik, milliyetçilik gibi müphem kavramlara çifte anlam yükleyerek başlayan ulusal kimlik vurgusu, kurucu kadronun kendi siyasi meşruiyetini sağlamlaştırmaya başladıkça

aşamalı olarak artmaya başladığını söyleyebiliriz. Özbudun (1997), da paralel bir şekilde “yeni rejimin kendisini konsolide ettikçe, ulusçu bütüncül söyleminin” (1997: 66) dozunu arttırdığını ifade etmektedir. “Osmanlı reformcularının girdikleri açmazda Kemalistler girmedi; yani modernleşerek geleneksel düzeni restore etmek gibi çelişkili bir mantığa sahip çıkmadılar; aksine geleneksel düzeni bütün öğeleri ile yadsıyıp, yepyeni bir devlet toplum düzeni kurmaya yöneldiler” (Sarıbay, 1994’ten akt. Şan, 2012: 11).

“Osmanlı Devleti’nin küllerinden doğan Kemalist Cumhuriyetin resmi akidesi, referans ideolojisi ulusçuluktur” (Yıldız, 2016: 121). Mustafa Kemal ve kurucu kadro da Cumhuriyet’in yeni rejim olarak kabul edilmesiyle birlikte, akidesi olan ulusal kimlik tahayyülünü gerçekleştirmek için çalışmalara başlamıştır. Ulusçu akidenin gerçekleşmesi için 1919 ve kuruluşu kadar hâkim olan ‘Anadolu’daki ve Trakya’daki Müslüman halkın’ Türk olarak kabul edilmesiyle, dinin temel referans olarak kabul edildiğini ve Müslümanlıkla Türklüğün özdeş olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Din referanslı da olsa bu tanımın ulusçu bir niteliğinin olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca yine o dönemde Misak-ı Milli ile mülki açıdan sınırlandırılmış bir Türklük tanımına başvurulmuştur.

Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte, özellikle 1924 Anayasası’nda geçen asli ve kazanılmış vatandaşlık ayrımı Türklüğü mülki açıdan sınırlamasına ek olarak, Türklüğün siyasi bir tanımını da ihtiva ettiğini ifade edebiliriz. 1924’ten sonra eklenen siyasi boyutla birlikte dinin, Türklük tanımının referans odağı olmaktan çıkması kurucu kadronun batıcı refleksinin bir tezahürü olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle siyasi tanım, dini tanımdan nispi bir kopuşu, bu bağlamda da ulus-devletin sekülerleşme çabasının başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu gelişmelerden sonra Yıldız (2016)’ın yerinde tespitiyle “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan ve Türk dili, kültürü ve Kemalist ulusal akideyi kabul eden herkes Türk olarak görülmeye başlandı” (a.g.e., s. 226). Bu konuda 1921’de Fransa ile imzalanan Ankara Anlaşması’nın da ‘Türklük’ tanımındaki kararlılığı göstermesi açısından önemi büyüktür. Anlaşmanın en önemli maddesi ‘Hatay bölgesinin resmi dilinin Türkçe olacağına’ ilişkin bölümdür. Özellikle bu madde, kurucu kadronun Türk kimliğini hakim siyasal ve kültürel kimlik olarak kurguladıklarını açıkça göstermektedir.

Vurgulanan ulusalcılık, kutsal bir forma dönüşmüş ve hem devlet, hem de toplum için yeni bir akide olarak sunulmuştur. Mesela dönemin Samsun milletvekili Ruşeni Barkur’un “Bizim kutsal kitabımız bilgiyi esirgeyen, varlığı taşıyan, mutluluğu

kucaklayan, Türklüğü yükselten ve bütün Türkleri birleştiren ulusalcılığımızdır” (Tüfekçi, 1983: 170) ve “Birey isterse ölümsüz olur. Birey isterse ölümlüdür; ama ulus isterse ölümsüz olur”(a.g.e., s.172) ifadeleri, kurucu kadronun ulusal söyleme ve ulus-devlete atfettikleri kutsallığı anlamamız açısından önemli örneklerdir. Kemalist ulusçuluk için Türkdoğan (1981: 74), İslam’ın yerine ulusçuluk ikame edilmiş ve bir tür seküler din olarak görülmüştür iddiasında bulunmaktadır. Ulusçuluğa atfedilen bu kutsallık zamanla bütünsellik gösteren bir kültürel sistem halini almıştır. Güvenç (1993: 227-229) de yeni ulusçuluk anlayışı için “hanedanlık karşıtı, İslami olmayan ve etnik imalar barındıran mülki açıdan sınırlandırılmış bir ulusçuluk” şeklinde tarif yapmıştır. Bunun yanında Lewis (2008) Türk vatani kavramının “İslam şeriatının hüküm sürdüğü yer anlamından arındırılarak, pan-Türkçü ve pan-İslamcı sadakatlerin yerine ikame edilip” bu yolla yeni bir aidiyet ve sadakat merkezi oluşturulduğunu ifade etmektedir.

BÖLÜM 3: CUMHURİYET DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI ve KEMALİST ULUS İNŞASI (1923 -38 YILLARI)

Bu bölümde genel itibariyle, Milli Mücadele döneminin çalkantılı yıllarından geçildiği, yeni kurulan ulus-devletin imarı için hızlıca radikal atılımların yapıldığı, kurucu kadronun ulusal kimlik kurgusunun daha net bir şekilde örülmeye başlandığı, Kemalist dönem olarak da adlandırılan 1923-1938 yıllarındaki gelişmeleri inceleyeceğiz. Türk ulusal kimlik kurgusu ve bunun hayata geçirilmesi için atılan adımları elbette ki Kemalist inşa süreci ile sınırlandırmamız mümkün değildir. Tahayyül edilen kimliğin düşünsel temellerini Osmanlı'nın sarsılış yıllarına kadar götürmemiz mümkündür. Önceki bölümlerde, özellikle Milli Mücadele yıllarından itibaren yaşanan gelişimlerin bu kurguyu temellendirdiğinden ve uygun zemin bulmasına katkı sağladığından bahsetmiştik. İncelemeyi yaparken temel argümanımız 'Kemalist dönemdeki ulusal kimlik kurgusunun milliyetçilik, ulusalcılık gibi kavramlara modernleşme/batılılaşma yolunda araçsal bir rol atfettiği ve milli bir Türklüğü önceleyerek bütüncül bir kimlik tahayyülünü esas aldığıdır. Kurucu kadronun ulusal kimlik anlayışında da Kemalist dönem içinde değişimler olmuştur. Değişim, siyasal, kültürel ve teritoryal kimlik tanımından zamanla etnik imaları da barındıran seküler bir çizgiye doğru gerçekleşmiştir. Değişimi tarihsel olarak tam manasıyla ayırmak mümkün değildir. Fakat dönemin şartlarına göre yukarıda saydığımız unsurlardan biri veya birkaçı hâkim unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Smith (1991) bu konuda iddiamızı destekleyecek şekilde, bütün ulusal kimliklerin hem mülki ve etnik unsurları ihtiva edebileceğini, bu unsurların zamana göre değişik derecelerde ön plana çıkabileceğini söylemektedir (Smith, 2007: 14-17).

"Türkiye Cumhuriyeti Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Rumlar, Ermeniler, Sırp ve Bulgarlar gibi etnik ve dini toplulukları siyasi açıdan tekçi, kültürel açıdan çoğulcu 'millet sistemi' içinde barındıran ancak etnik milliyetçi akımların etkilediği ve emperyal güçlerin himaye ettiği ayrılıkçı hareketler karşısında mülki bütünlüğünü koruyamayarak tarih sahnesinden çekilen Osmanlı Devleti'nin zoraki mirasçısıdır. Bu miras devri süresince gerçekleştirilen mücadele sonrasında tarihinde ilk defa neredeyse bütünüyle Müslümanlardan oluşan bir ülke üzerinde, millet sistemi üzerine oturduğu 'millet-i hakime' anlayışının seküler versiyonuna dayalı, siyasi meşruiyeti seküler temeller üzerine kurulmuş 'muasır medeniyet seviyesine ulaşmak ve hatta aşmak' olarak tanımlanmış bir milli devlet oluşturma amacına göre yapılandırılmıştır" (Yıldız,

2016: 115). Cumhuriyetin ilanından sonra başlayan ve günümüze kadar devam eden uluslaşma ve modernleşme çabalarında en temel sorun yeni bir “biz” duygusu olmuştur. Güleç bu durumu “eski ‘bizlik’ duygusunu oluşturan Osmanlı ümmet kimliği yerine, yeni bir ‘bizlik’ anlayışının, laik, çağdaş bir ulusal Türk kimliğinin geçmesi, ulusal kültürün temel sorunu olmuştur” (Güleç, 1992: 7) şeklinde ifade etmiştir.

Türk ulusal kimliği Osmanlı’nın çöküşünün kaçınılmaz olması sonunda, yok olma endişesiyle, tepkisel bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu refleksif tutum ve ermperyalizme karşı korumacı tavır Türk ulusalcılığının ana özelliklerinden biri olarak Cumhuriyetin kuruluşundan sonra da devam etmiştir. Halk egemenliği ve bağımsızlık temaları üzerinden kuruluşunu gerçekleştiren Cumhuriyetin başarısı, Osmanlı sonrası siyasal ve sosyal çöküntünün yeni ve modern anlamda imarını gerçekleştirmekten geçmektedir. Kemalist dönem açısından inşa süreci başarısının da reformların Osmanlı’da olduğu gibi sadece üst yapıyla sınırlı kalmasının önüne geçerek toplumsal tabanda karşılık bulmasına bağlı olduğunu ifade edebiliriz. Norman ve Kymlicka (2000)’nin ifade ettiği gibi “içine dahil edildikleri ulusal kimlik karşısında yabancılaştıran etno-kültürel ve dinsel azınlıkların siyasal açıdan da yabancılaştırmaları muhtemeldir” (akt. Kaya, 2012: 24). Çalışmamız açısından önemli olan nokta burasıdır. Farklı dönemlerde farklı anlamlar yüklenen Türk kimliği tanımlaması ve bu tanımlamayla oluşturulmaya çalışılan ulus düşüncesinin toplumsal tabandaki karşılığı istenilen şekilde olmuş mudur? Daha genel bir ifadeyle “‘Türkiye Cumhuriyeti’nin yurttaşı kimdir?’ sorusunun götürdüğü ‘Türk kimdir?’” (Çağaptay, 2008: 19)’e verilecek cevapta, ‘içeride ve dışarıda’ kimlerin kaldığı çalışmamız için büyük bir önem teşkil etmektedir. Gencer (2017: 769) Gökalp’in ulus-devletlerin hayat bulduğu çağda Türk kozmopolis idealini zarureten küçülterek Türk ülkesinin bekasına vurgu yaptığını ifade etmektedir. Çünkü milliyetçilik ideolojisinin işlerlik kazandığı bir zaman diliminde kozmopolit bir tasavvurun mümkün olmadığının farkındadır. Ulus-devletler çağında hayatta kalma güdüsü de aynı zamanda kimlik konusunda da belirleyici bir faktör olmuştur. Bu bağlamda Türk kimdir sorusunun cevabı bir anlamda da ‘hayatta kalabilen’dir şeklinde de cevap bulmuştur. Kemalist elit aslında Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren din konusunda çelişkili bir yaklaşım sergilemiştir. Kurucu kadro bir yandan camilerde kiliselerdekine benzer bir şekilde müzik eşliğinde ibadetleri din reform projeleri ekseninde tartışırken diğer taraftan Köy Kanunu (1924)’nda “köyün, camisi olan bir yerleşim yeri olduğu, cami olmaması halinde cami yapımının öncelikli olduğu” ibarelerini geçirmiştir. Yine Lozan’da ülkenin azınlık statüsünü belirlenirken sadece

gayrimüslim unsurlar konsept olarak alınmış ve İslam ülkenin kuruluş felsefesinde etkin bir rol oynamıştır. (Şan, 2012: 16-17). Yine 1928 yılındaki “Türk vatandaşlığı Kanunu’nda da bir kimsenin 5 sene boyunca ülke dışında ikamet etmesi halinde, Vatandaşlık sıfatı kazanması için Müslüman olması yeterlidir” (Groc, 2011’den akt. a.g.e., s. 16) ibaresi de bu çelişkili tutuma bir işarettir.

Kısaca bağımsızlık, halk egemenliği ve modernleşme düsturuyla başlanan inşa sürecinde sahip olunan kimlik kurgusunun yeniden biçimlenmesi ve arzu edilen kimlik tanımıyla ortak amaçlar etrafında yaygın bir mobilizasyonun gerçekleşmesi Kemalist inşa dönemi için hayati bir önem taşımaktadır. 1923 yılında kurulan devlet “ümminin yerine milleti, tebaanın yerine de vatandaşı koyarak” (Ünsal, 1998: 13) yekpare/bütüncül ve homojen bir kimlik tanımından yola çıkarak modern çizgide yeni bir ulusal kimlik yaratmayı ana şiar olarak belirlemiştir. “Kemalist seçkinler devlet düşüncesini, Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşüne neden olarak gördükleri iki temel soruna dayanarak şekillendirmişlerdir: Osmanlı Devleti’nin ‘kişi otoritesi’ üzerine kurulması, bunun sonuçta Osmanlı’nın Avrupa ulus-devlet sistemiyle rekabet edememesine yol açması ve Osmanlı Devleti’nin İslam niteliğinin toplumsal gelişmeyi engellediği düşüncesi. Bu noktada bu devlet düşüncesinin halk egemenliği yerine ‘ulusal egemenlik’ söylemi üzerine kurulduğu ve böylece devletin modernitenin rasyonel egemen öznesi olarak tanımlandığını da vurgulamalıyız” (Heper, 1985’ten akt. Kaya, 2012: 228).

Kurulan yeni ulus-devletin siyasal olarak sınırları Lozan Antlaşması (24 Temmuz 1923) ile çizildiği belirtilmektedir. “Anlaşma süresinde yeni devletin kurucuları, çok etnikli ve dinli bir nüfus yapısına sahip bölgeler üzerindeki isteklerinden vazgeçmişlerdir. Bu süreçte Türk hükümetini yönlendiren temel düşünce (Kürt ve Ermeni taleplerinin bertaraf edilmesi ile), Anadolu’nun toprak bütünlüğünün korunması ve yeni belirlenen sınırlar içinde dinsel ve kültürel homojenliğin yaratılması olmuştur.⁵¹ Buna göre Osmanlı Devleti’nde olduğu gibi Ermeni, Rum ve Yahudi kesim, Türkiye Cumhuriyeti’nde de azınlık kapsamında yer almış; anlaşma ile bu toplulukların hukuki hakları koruma altına alınmıştır. Bu gruplar özellikle ‘Azınlıkların Korunması’ ile ilgili

⁵¹ Ulus-devletin teritoryal karakteri burada karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber Lozan Antlaşması’nın, Türkiye’de farklı etno-kültürel ve dini azınlık gruplarının ve topluluklarının hukuki ve siyasi açıdan haklarının korunduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca, Lozan Antlaşması’nda tanımlanan azınlık tanımlamasına göre, azınlık statüsü Batı ulus-devletlerden farklı olarak sadece gayr-i Müslim olarak tanımlanan Yahudi, Ermeni ve Hristiyanları kapsamaktadır.

maddelere göre, yurttaşlık ve siyasi haklardan, seyahat ve ikamet özgürlüğünden yararlanma gibi konularda Müslümanlar ile eşit kabul edilmişlerdir. Anlaşma aynı zamanda din, inanç ve mezhep farklılıklarının, kamu hizmet ve görevlerine kabul edilmeleri hususunda bir engel teşkil etmeyeceğini temin etmiştir” (Kaygusuz, 2005: 208). Osmanlı millet sistemini dönemsel olarak ayıran Berkes (2013), son dönem olarak Lozan Anlaşmasıyla millet sisteminin formel olarak sona erdiğini ve bunun sonucunda ulusal-laik bir devletin, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğunu belirtmektedir (2013: 36-38). Türklerin mekanik sekülerleşmesi de ancak milliyetçi ve ulus-devletler döneminde var olan bir beka kaygısıyla açıklanabilmektedir. Westphalia Anlaşması’yla Avrupa’da din, siyasetin kurumsal olarak ayrılması anlamına gelen sekülerlik, ilerleyen vakitlerde dinin değiştirildiği “normatif bir sekülerleşme” ile 19. yüzyılda sekülerizm adı altında bir değişime uğramıştır. “Türkiye gibi Batı-dışı, Müslüman dünyada ise bu tür organik bir sekülerleşme değil, yerli, İslami kanun ve düzen yerine seküler Batı kanun ve düzeninin ithali şeklinde mekanik bir sekülerleşme gerçekleşmişti. Türk inkılabı misalinde sekülerlik, basitçe anayasal din ve devlet işlerinin ayrılması ilkesi laiklik ile ifade edilebilirdi” (Gencer, 2017: 769).

3.1. Resmi İdeoloji Olarak Kemalizm’in Genel Özellikleri

Ulus inşa süreci ve bu süreçte gerçekleşen kimlik politikalarını kısaca bürokratik-entelektüel seçkinlerin mühendisliğinde gerçekleştirilen, sosyo-politik grupları hedef alan bir sosyo-politik bütünleşme süreci (Alter’den akt. Yıldız, 2016: 292) olarak tanımlamak mümkündür. Modernleşme arzusu ve mantığıyla, güdümlü bir şekilde başlatılan ulus-devlet inşa çabası ve bu yönde gerçekleştirilen kimlik kurgulaması Türk toplumunda da iç ve dış ilişkiler noktasında kilit bir rol oynamıştır. “20. yüzyılın başlarından itibaren yeni bir toplum projesi haline gelen Türk ulusçuluğu, Türk ulusal kimliğinin inşasını da gerekli kılmıştır” (a.g.e., s.170). Osmanlı Devleti’nin kozmopolit yapısı itibariyle kullanamadığı ulusçuluğu 1923 yılı sonrası Cumhuriyetin kurucu-yönetici elitleri etkin bir şekilde kullanmışlardır. Keyder (1993: 78)’in ifadesiyle “bu dönemde ulusçuluk Türkiye’de modernleştirme ideolojisi ve pratiği işlevini görmüştür.” Yeni kurulan ulus-devlette gerçekleştirilen kimlik politikaları, ana hatları itibariyle merkezden çevreye, tavandan tabana yayılmaya çalışan bir seyir izlemektedir. 1923 yılından sonra yeni bir inşa süreci yaşayan Türkiye’de bir yandan kurulan yeni rejimin

temelleri atılmaya çalışılırken bir yandan da zamanla kültürel zeminden etnik bir zemine doğru kayan, seküler ve teritoryal temelli politikalar uygulanmaya çalışılmıştır. 1930’lu yıllardan sonra ise ulus-devletin resmi ideolojisini sağlamlaştırmak ve yüzünü tamamen döndüğü Batıya refleksif bir tavırla cevap verebilmek adına eğitim, tarih ve dil bilimi gibi alanlarda teorik çalışmalar ön plana çıkmış ve ciddi anlamda çalışmalar yürütülmüş ve etnik bir anlayışa doğru kayış gerçekleşmiştir. Yine kuruluş yıllarından başlayarak, artarak devam eden bir çizgide ‘Osmanlı geçmişi özelinde geleneğin, İslam özelinde ise dinin yeni rejimin ötekileri olma’ durumu daha görünür hale gelmiştir. Çünkü kurucu ideoloji nazarında din ve gelenek modernleşmenin önündeki en büyük engeller olarak görülmüş ve toplumdaki etki alanları minimum düzeyde tutulmaya çalışılmıştır. Minimum düzeye inen etki alanları neticesinde oluşturdukları boşluk ise kurucu kadro tarafından yeni ulusal mitlerle doldurulmaya çalışılmış ve Osmanlı Devleti dışarıda tutularak Orta Asya’ya dayalı bir kök anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın ana eksenini de, kurucu kadronun tahayyül ettikleri ulusal kimlik kurgusunun milliyetçiliğe araçsal bir rol biçerek teritoryal ve seküler çizgide moderniteyle uyumlu bir kurgu olduğu fakat bu kurgunun, toplumun sahip olduğu görüş ile farklı derecelerde çeliştiği ve sosyo-politik ve kültürel gerilimlere yol açtığı yönündedir. Ortaya çıkan toplumsal gerilimler ayrıca aktif veya pasif şekilde direnişlere dönüşerek ulus-devletin uyguladığı kimlik politikalarının meşruiyet zeminini sarstığı ve bu direnişlerin günümüze kadar devam ettiği de bir gerçektir. Bu bağlamda tarihsel-kültürel kimlik ile resmi-ulusal kimlik arasındaki çatışma noktalarının kaynaklarını tespit etmek, sosyal bilimlerde birçok çalışmaya konu olan ve etkilerini somut toplumsal yaşamda da hissettiren ‘kimlik krizi’nin çözümü adına katkı sağlayacaktır.

Osmanlı’nın son zamanlarında çıkan ve eğitimle birlikte politik bir olguya dönüştürülen ‘vatan’ kavramı da Kemalist dönem ile birlikte vatan-ı asli ve vatan-ı fikri olarak dönüşüm geçirmiştir. Böylelikle asli vatan teritoryal bir vazifesi bulunan Anadolu iken, Türklerin bulunduğu ancak egemenlik sahası dışında kalan yerler ise vatan-i fikri olarak addedilmeye başlanmıştır. Bu noktada toprakla ilgili ulusçu fikirlerin sadece Fransız Devrimi ile değil modernizm ile de birlikte süregeldiği kabul edilmektedir. Öyle ki ulusçuluk bir zaman sonra modernleştirici fonksiyonu çok ağır basan bir doktrin haline gelmiştir. Karakaş (2015)’ın ifadesiyle “başlangıçta ulusçuluk ve ulusal kimlikler, sömürgecilikten kurtulmanın bir yolu olarak görülse de –anti-empyralist biz çizgi izlese de- daha sonraki süreçte modernleştirici özellikleriyle Batılı olana eklemelenmenin itici gücü haline gelmiştir” (2015: 171). Türk ulusal kimliği de bu bilinçaltıyla yola

çıkarak, ulusçuluğa Batıya entegre olma ve modernleşme yolunda araçsal bir rol atfederek inşa edilmeye çalışılmıştır. Ancak Plamenatz (1976)'ın da yerinde ifadesiyle “doğulu ulusçuluk yapısı itibariyle derinden çelişkilidir. Hem taklitçidir hem de taklit ettiğine düşmandır.” Aynı şekilde Göle (2016: 63) de bu duruma “Batı-dışı toplumların ortak özelliği Batı modernliğine olan bağımlılıklarıdır. İster sömürgeciliğin zorlamasıyla, ister gönüllü mobilizasyon amacıyla olsun bu toplumlar Batının izdüşümünde yeniden yazılmıştır” yorumunda bulunmaktadır. Ancak bizim kabulümüz, Keyder (1993)'in yerinde tespitiyle “Türk ulus-devletinin kuruluşu uzun bir anti-sömürgeci mücadele gerektirmedi. Aksine nispeten daha kısa süren bir savaş sonunda yukarıdan aşağıya dayatılan bir milliyetçilik söz konusu oldu” (1993: 66) şeklindedir. Kemalist anlamda modernleşme çabalarının ve çalışmalarının ana çerçevesini, Batıya karşı kazanılan yahut kazanılmaya çalışılan siyasi bağımsızlıkla eş güdümlü olarak, pozitivist Aydınlanma geleneğinin seküler yönüne bağımlılık teşkil etmektedir. (Mazrui, 1983: 380). Buradan yola çıkarak Türk ulus-devletinin Batılı tarzda modernleşme süreci gönüllü bir mobilizasyon şeklinde gerçekleşmiştir diyebiliriz. Ancak tepeden inme bir anlayışla güdümlü bir şekilde gerçekleşen modernleşme süreci, yine modernleşmenin gereği olan ‘özgürleştirici’ yönü eksik bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu açıdan Türk ulus-devleti inşa sürecini ve bu bağlamda gerçekleştirilen kimlik politikalarını eksik veya çelişkili yönleri de olsa, hem Batıya entegre olma yolunda bir araç hem de Batıya karşı verilmiş refleksif bir cevap olarak da yorumlamak mümkündür.

Önceki bölümlerde de bahsettiğimiz gibi ana unsurların Türk olması gerekliliği üzerinden –pan-Türkçü tahayyüllerden vazgeçilerek- teritoryal manada, Misak-ı Milli ve anlaşmalar ile oluşan sınırlar ile Anadolu toprağı üzerinden bir vatan oluşturma gayretiyle Cumhuriyet ilan edilmiştir. Yeni ulus-devletin kurucu lideri Atatürk’ün de laik/seküler ve modernleştirici millet görüşünün ana noktasını oluşturan “Anadolu dışı irredentizmi kırılmış bu Türkçü ideal” millet inşa etmenin yanında yeni kurulan ulus-devletin de devamını arzuluyordu. Kurucu kadronun iradesini yansıtan ve Cumhuriyet’in resmi ideolojisinin temel noktalarından birini oluşturan yeni milliyetçilik anlayışı “Resmi Türk Milliyetçiliği ya da Atatürk Milliyetçiliği olarak anılmıştır” (Karakaş, 2013: 18). Türkçülük ve Türk milli kimliği Cumhuriyetin kurucu kadrosunun tercih ettiği bir yol olarak resmi ideoloji haline gelmiş ve devlet/kamu politikalarına net bir şekilde yön vermiştir. Kemalizm olarak da adlandırılan bu süreç başarılı ve devrimci bir niteliği olan bir milliyetçilik anlayışı olarak görülmüştür. Şükrü Hanioglu,

Kemalizmin dört temel ana unsur etrafında kendi kutsallarına sahip olduğunu belirtmektedir. “Güçlü bir kişi kültüne ek olarak (...), bilimcilik, Batıcılık ve Türk milliyetçiliği” (akt. Atalay, 2018: 108).

Zürcher (2015:167-168)’e göre Mustafa Kemal’e askerlik günlerinden ve Selanik’teki gençlik yıllarından itibaren yakın olan yaklaşık on kişi, yeni devletin ilk elitlerini belirleme konusunda aktif olarak görev almışlardır. Bu şekilde seçilen 36 kişi, benzer nitelikleri taşımaktadır. Bu kişilerin coğrafi olarak yüzde 35’i Osmanlı Balkanlarından gelmedir, yüzde 20’si ise Ege’den, diğer bir yüzde 20’si İstanbul’dandır ve yüzde 11’i de Marmara Havzası’ndandır. Başka bir deyişle çoğunluğu oluşturan sayıdaki kişi bütünsel bir alan olarak değerlendirilebilecek bölgelerde doğmuştur. Bu bölgeler, Avrupa ile bütünleşmiş, okur-yazarlık, maddi ve kültürel gelişmişlik bakımından, İç ve Doğu Anadolu’dan tamamen farklıdır. Cumhuriyetin ilk elitini oluşturan bu gruptakilerin çoğunluğu laik denebilecek okullarda Avrupa tarzı modern eğitim almışlardır. Hepsi en azından bir yabancı dili, çoğunluğu Fransızca’yı iyi derecede bilmektedir. Geleneksel dini eğitim almış veya medrese öğrencisi grupta bulunmamaktadır.⁵² Zürcher ayrıca bu grubun Müslüman erkeklerden oluşmasına ve 1875-1885 arasında doğmuş olmalarına dikkat çekmektedir. Bu grup etnik olarak farklı unsurları içerse de çoğunluk Türklerden oluşmaktadır.

İlk meclisin kabul ettiği Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (20 Ocak 1921)’nin “egemenliğin kayıtsız şartsız millete/ulusa ait olduğu”, “milletin mukadderatını kendisinin tayin edeceği”, “yürütme ve yasamanın Büyük Millet Meclisi’ne ait olduğu” şeklindeki kararları, Tikveş (1975)’e göre Cumhuriyetin henüz o yıllardayken temelini atılmış olduğunu göstermektedir (akt. Erkilet, 2017: 147). Teşkilat-ı Esasiye Kanunu “halk iradesi” nosyonuna yer vermesi nedeniyle siyasal anlamda modernleşmenin başlangıcı olarak da kabul edilmektedir. Saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922) ve hilafetin Meclise bağlanması ise, çok daha kapsamlı değişme süreçlerini tetiklemiştir (Berkes’ten akt. a.g.e., s. 147).

Güvenç (1996), kurucu kadronun tercihi olan ‘Türkiye Cumhuriyeti’ adının da hem kurucu kadro ideolojisinin hem de Kemalist dönemin genel özelliklerini yansıttığını belirtmektedir. “Hanedanlık karşıtı, İslami olmayan ve etnik imalar barındıran, mülki açıdan sınırlanmış bir ulusçuluk” (1996: 227). Türkiye Cumhuriyetinin de sınırları

⁵² Bu gruptan tek bir kişiyi ayrı ele almak gerekmektedir. O kişi Mahmut Celal’dir. Celal, Cumhuriyetin kurucu kadrosu arasında köy kökenli olan tek elittir. Aynı zamanda yüksek eğitimi de bulunmamaktadır. Öncesinde bir bankada hizmet içi eğitim almıştır (akt. Zürcher, 2015:168).

Çizilmiş, bir hukuk kuralları silsilesi ile egemenliği için gerekli bir mekânı yaratmış, bu mekâna ilişkin bir özne ve öznde cisimleşmesini istediği kimlik yaratma sürecine girmiştir. Bu özne devletine bağlı, devlet içerisinde liyakati ölçüsünde görev yapma ve yükselebilmek aynı zamanda devlete karşı yükümlölükleri olan bir yapıdadır. Böylelikle Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı bakiyesi fikirsel boyutu ve vatandaş kavramını dışlayarak ileme modelini tercih etmiştir (Kaygusuz, 2005). Bu kavramsallaştırma aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti ulusallaşma sürecini ve günümüzde ki izdüşümlerini de kapsamaktadır. Bu dışlama/ileme modeli hem etnik yapı için hem de daha sonra anayasaya dâhil edilecek olan laiklik ilkesi ile birlikte dinsel bir boyut da taşıyacaktı.

Türkiye Cumhuriyeti devleti, benimsediği yeni ulusçuluk politikası ile modernleşme yolunda tüm yüklerinden ve mirasından arınma çabasına girmiştir. Bu çaba aynı zamanda Batı medeniyetinin öncü değerlerini benimseyen bir Batılılaşma misyonu da üstlenmektedir. Muasır medeniyetler seviyesine erişebilmek uluslaşma yolundan geçmekte ve üstün olan Batı medeniyetine intibak edilmesi zorunluluğu taşımaktadır. Bu durumda aslında ulusçuluğun araçsal bir role sahip olduğundan da bahsetmek mümkündür.

Bu zorunluluk beraberinde sorunlar yumağı da getirmiş ve bir kimlik krizi içinde erken Cumhuriyet dönemi kendini var etmeye başlamıştır. Batı medeniyetinin tek ve güçlü bir medeniyet olması İslamcılık fikrine de kapıyı kapatmıştır. Kendilerini İslam veya Osmanlı olarak tanımlayan vatandaşın, hakları ve sorumlulukları olan Türk vatandaşlığa geçiş aşaması yaşıyordu. Bu anlamda modern vatandaşlık içerdekilerin kimlerden oluşacağına, oluşturulan bu kimlik ve kapsama kimlerin sahip olabileceğine, sınırlarının nerede başlayıp biteceğine karar veren ortak özelliklerle donatılmış bir anlama kavuşmaktadır (Kaygusuz, 2005: 146-148). Bu dönemde vatandaşlık haklarının kullanılması pratikte Türk olabilmenin zorunluluklarını karşılayabilmekle ilgili hale gelmiştir. Türk olabilmek ise hem söylem hem de eylem düzeyinde etnik-soya dayalı unsurlar ihtiva etmektedir. Türk ulusal kimliğinin sınırları da buna göre şekillenmiştir (Yıldız, 2016: 124). Osmanlı İmparatorluğunun heterojen yapısı gereği içeride meskûn bulunan azınlıklar da bu ortak payda da bir çatı altına alınıyordu. Modern ve medeni vatandaşın yaşadığı alan ve onun üzerindeki hukuk kuralları böylelikle belirleniyor, ulusallaşma sürecinde farklıların tek bir potada eritilmesi yoluna gidiliyordu. Bunu yapmak konjonktürel yapı esas alındığında zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Mustafa Kemal Atatürk'ün de farklı kesimlerce hem beğeni hem de eleştiri alması bu yüzdendi. Devleti yıkılmaktan ve düşmandan kurtarmış, bir dizi reformlarla ayakta

tuttuğu için övgü diğer yandan ise modern vatandaşlığa giden yolda İslam'ı ekarte ettiği için eleştiri (Özdalga, 2014: 14).

Ulusçuluk ve modernleşme esasında Osmanlı Devlet bütünlüğü için de kullanılması gerekli araçlardı. Ancak böyle bir durumun Osmanlı İmparatorluğu için mümkün olmadığını yukarıda belirtmiştik. Nitekim uluslaşma ve batılılaşıma gerek Osmanlı gerekse Türkiye Cumhuriyeti için tematik farklılıklar içermektedir. Karakaş (2015)'a göre: Osmanlı siyaset hayatında batılılaşıma/modernleşme, devleti düştüğü aciz durumdan kurtarmak ve devamlılığını sağlayabilmek amacıyla yaşanılması kaçınılmaz olan bir süreç olarak görülmektedir. Ulusçuluk ise bu amaçta kullanmaya uygun bir araçtı. Ancak Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak bu uygun aracı kullanmaya müsait bir imkânı yoktu. Bu araç etkin bir şekilde 1923'ten sonra inşa edilerek kullanılmıştır. Bu dönemde Kemalist kurucu kadro elitleri Batılılaşımayı daha köktenci bir tavırla tanımlayarak, geçmişle bütün bağlarını koparmak olarak gördükleri bir medeniyet dönüşümünü amaçlamışlardır. Ancak modernleştirme ideolojisine bu kadar pejoratif anlamın yüklenmesi de eleştiriye açık gibi görünmektedir. Türk ulusunun inşasında Türkiye Cumhuriyeti'ni dillere pelesenk olmuş bir biçimde Orta Doğu devletlerinden ayıran birtakım altyapı unsurları yine modernleştirme ideolojisi ile mümkün olmuştur.

Kurulan yeni ulus-devlet doğası gereği heterojen bir kültür ve coğrafya dışlayan bir yapıyla homojen bir özelliğe bürünme gayretinde olmuştur. Keskin homojenleştirme, keskin bir laiklik anlayışıyla katı bir tavır içermektedir. Mardin'e göre bu katı homojenleştirme tutumu "paradoksal olarak merkez-çevre kutuplaşmasına yol açarak Türk Siyasetinin temel gerilim alanlarından birini oluşturmaktadır" (akt. Karakaş, 2015: 203). Bu tutum resmi ideoloji ile halk arasında bir ayrışmaya ve tutulmayı da beraberinde getirmiştir. Katı bir devletçi anlayışın dayatılması da merkez ve çevre arasındaki bağı zayıflatan girişimler olmuştur. "Bu durum yeni siyaset anlayışının ve toplum projesinin geniş halk kitleleri düzeyinde kabulünü zorlaştırmıştır" (a.g.e., s.203). "Batı'daki ulusu (nation) tarihteki emsali etnik topluluklardan ayıran şey, kurgusal, Benedict Anderson (2015)'un deyimiyle *hayali (imagined)* olmasıydı. Batı'da tüzel kişilik kavramıyla birlikte ortaya çıkan ulus, devlet ve toplum, kurgusal kolektiviteler olarak birbirini bütünlemişlerdi. Türk modernleşmesinin odağında ise bu tür, kültürel milliyetçiliğe dayalı, hayali cemaat manasında ulus değil, tüzel kişilik kazanan devlet vardı. Ziya Gökalp Batı'da olduğu gibi kültürel değil, politik bir milliyetçilik geliştirdiği için Türkiye'de kökü Rousseau'ya kadar giden sivil din kavramı gereğince normatif bir sekülerleşme (sekülerizm) yerine sadece devletin fıkıhtan arındırılarak pozitif seküler

mevzuata dayandırılması şeklinde mekanik bir sekülerleşme (laiklik) gerçekleşti” (Gencer, 2017: 773).

Devletin kuruluş dönemine baktığımızda savaştan yeni çıkmış bir devletin milli bir burjuvazi ve sermaye açığı gözlerden kaçmamaktadır. “Milli burjuvazi yokluğunda, meydan ‘devlet teşebbüsüne’ kalmaktaydı” (Yıldız, 2016: 114). Bu açıktaki devletçilik, ulusçuluk anlamına gelmiş ve uygulanan politikalar açısından otoriteye bir rahatlık sağlamıştır.⁵³ Yine bu katı devletçilik anlayışının zeminini sağlamlaştırmak ve ulus oluşumunu pekiştirmek amacıyla geçmişin olumsuzlukları sık sık vurgulanmış ve uygulanacak politikaların dayanak noktaları güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu homojen olma çabası ve içe dönük amaçlar Türk Devlet aklını emperyalist çizgiden uzaklaştırmıştır. Türkiye Cumhuriyeti böylelikle Araplarla ve Balkanlarda yaşayan Türkler ve kültürel komşularıyla ilişkiye de kendini kapatmıştır. İçerde kapsam dışlaması uluslararası sınırların dışlanması da beraberinde getiriyordu (Kaygusuz, 2005).

3.1.1. Türk Ulus-Devletinin Krizi; Kısmi Modernleşme ve Batılaşma Vizyonu

Birçok kez Batılı modernleşmenin batı-dışı ülkelerdeki değiştirici/dönüştürücü etki yaratması, kamusal ve siyasi kurumlar yahut iktisadi düzeyde incelenmekte ve ele alınmaktadır. Biz bu bölümde modernliği ve modernleşme yolunda araçsal bir rol atfedilen ulus yaratma sürecinin dönüştürücü etkisini, devletin yapısı, siyasi kurumlar ve topluma yansımaları düzeyinde inceleyeceğiz. Bu dönüşüm aynı zamanda yeni bir millet oluşturma yolunda halka derinden etki etmiş ve kültürel düzeyde, yaşam tarzında ve kimliği algılamada ve tanımlamada değişikliklere yol açmıştır. Modern bağlamda ulusal kimlik yapısının yeniden oluşumuna büyük bir önem atfedilmektedir. Bundan dolayı Türk ulus inşası veya Türk modernleşmesi bütün yetisini Batıdan almış, kurucu kadro ve bürokratik elitler vasıtasıyla kanalize edilen, uyum ilkesine dayalı bu inşaa için

⁵³ Cumhuriyetin erken kuruluş dönemine baktığımızda, görünen tablo pek de olumlu değildir. Yıldız (2016:111) gönümü ‘topyekûn bir hiçlik vaziyetinin özelliklerini sergileyen bir durum olarak tanımlamaktadır. Bahsedilen dönemde bütün ticari ve endüstri teşebbüsleri yabancı şirketlere aitti. Tarımsal faaliyetler neredeyse tamamen geleneksel yöntemlere dayanmaktaydı. İşçi sınıfı yok denecek kadar az olduğu için ciddi bir burjuva sınıfından bahsetmek de mümkün değildi. İttihat ve Terakki ile başlayan Milli Mücadele döneminde de devam eden ‘Hristiyanlız Anadolu’ uygulamaları nedeniyle, Osmanlı’da idari ve askeri işlerle uğraşan Türklerin çoğunlukla el atmadığı ticaret ve endüstri faaliyetleri de durma noktasındaydı.

şart olan toplumsal ve kamusal kurumların oluşturulmasına yönelik bir süreç olarak kabul edilebilir.

Sosyolojik anlamda modernleşme temel olarak “nitel sosyal değişme” (Gencer, 2017: 57) olarak tanımlanabilir. Modernizm ise, Aydınlanma devrindeki gibi, kümülatif beşeri bir tecrübe olarak geleneğin ve geçmişin otoritesini reddetme yoluyla pozitivist aklın önderliğindeki bir gelecek tasavvurunu ifade etmektedir. Bu sebeple kelime itibariyle hem teorik hem de pratik anlamda köklü bir değişimi de bünyesinde barındırmaktadır. “Modernitenin çeşitli biçimlerde ortaya çıkışının merkezinde devlet vardır” (Özdalga, 2014: 105). Köktenci Türk modernleşme ve batılılaşma projesinin, ulus-devlet korumasında ve güdümünde filizlenmiş olması hasebiyle henüz çıkış noktasında problemleri de bünyesinde barındırmış, modernliğin boyutlarından olan özgürleştirme misyonuyla çatışan birçok uygulamanın yine direkt olarak modernlik adına yapılması, ilerleyen süreçlerde gerilim noktalarını da beraberinde getirmiştir. Batıda belli bir tarihsel süreç sonrasında olgunlaşan modernleşmenin yeni kurulan ulus-devletlerde, liderler ve kurucu elit tarafından güdümlü ve hızlı bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışması da gerilim noktalarından birini oluşturmuştur. Çünkü Türk eliti ve kurucu kadro hem siyasal hem de kültürel olarak Türk ulusçuluğunu tepeden tabana yayılan bir süreç olarak tasarlamışlardır. Bu süreç düzeyleri farklı olmakla beraber, var olan toplumsal dünya görüşüyle bir şekilde çelişmiştir. “Modernlik sorunu ulus-devletin kurulması sorunuyla iç içe geçmişti” (Keyder, 2014. 44). Yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu kadrosunun tepeden tabana inen bir milliyetçilik anlayışını tercih etmesi sürekli ortak bir ülkünün vurgulanması gereğini de beraberinde getirmiştir. Ayrıca kozmopolit bir yapıdan oluşan Osmanlı İmparatorluğu’ndan laik bir ulus-devlet yapılanmasına geçişten sonra kurucu kadro – yönetici kadro devlet aygıtını modernleşmenin ötesinde görerek toplumdaki kişilerin yaşam tarzlarını, davranışlarını, düşünsel dünyalarını etkilemeye çalışmışlardır. “Modernist Türk elitleri çok güçlü bir ideolojik pozitivizm geleneği inşa ederek laiklik, akılcılık ve uluslaşmaya yönelmişlerdir” (Göle, 2014: 86). Aslında kurucu kadronun amacı, ulus ve modernlik projesi vesilesiyle geleneksel ve dinsel bağlayıcılığı olan toplumsal bağları bertaraf ederek, yaratılan ulustaki insanların yeni ilişkiler kurabileceği bir alan oluşturmak ve bunun devamlılığını sağlamaktır. Bizim iddiamız da, kurucu kadronun tahayyül ettikleri ulusal kimlik kurgusunun milliyetçiliğe araçsal bir rol biçerek teritoryal ve seküler çizgide moderniteyle kısmi şekilde uyumlu bir kurgu olduğu yönündedir. Yıldız (2016: 115-116)’ın “Türkleştirme yoluyla Batılılaştırma” olarak adlandırdığı bu süreç, Kemalist kurucu-yönetici kadronun

yeni ulus-devlette görmeyi arzuladıkları ‘Türk’ toplumunu, Batı’nın laik dünyasını sosyo-kültürel ve politik düzenlemelerle özümsemesine dayanmaktadır. Yine anti-empyrist bir refleksle Batı’dan siyasi bağımsızlık ekseninde Aydınlanma geleneğinin laik/seküler unsurlarına bağımlılık Cumhuriyetçi modernleşmenin ana çerçevesini teşkil etmektedir.

Modern anlamdaki Batı menşeli kavramların yerli kültüre aktarılmada iki yol saptanmıştır; birincisi yeni düşüncelere yeni kavram terimleri yahut kavramlar bulma, ikincisi ise eski kavramları yeni gelen düşüncelere adapte etme yoluyla kendine mal etme. Gencer (2017: 50)’e göre ise bu durum bir uyuşmadan daha ziyade bir mücadelenin varlığına işaret etmektedir. Zira bunlar “özünden tartışmalı kavramları” (Gray, 1977’den akt. a.g.e., s.50) beraberinde getirmiştir. Bu kavramlar hâkim iktidar elinde modern dönemlerin siyasal mücadelesinin fikri argümanlarını temsil eden ideolojilere göre de değişmiştir.

Aydınlanma Dönemi ile başlayan ve belirleyici olma özelliği günümüze kadar artarak devam eden olgulardan biri olan ‘modern’ olgusunun sosyo-politik yaşama yansımaları şüphesiz ki çok fazladır. Bu yansılardan biri de ulus-devlet kavramı olmuştur. “Toplumlar, ulus olgusu temelinde kimlik inşa ederken uluslaşma yoluyla da siyasal davranış tarzlarını oluşturmuşlardır. Bu durum modernliğin siyasal bilinci olarak da tanımlanabilir” (Karakaş, 2015: 169). “Modernleşme projesi hem olgu hem de kurgu yönü olan bir konudur. Dayandığı olgular, toplumun nasıl örgütleneceği - örgütlenmesi gerektiği- hakkında hemfikir olan liderlerin elindeki muazzam kültürel ve siyasal güçte yatar” (Migdal, 2014: 230). Migdal’e göre diğer ulus inşa örneklerinde olduğu gibi Türkiye ulus-devletinin kuruluşunda da, eski bir imparatorluğun kalıntılarından ulus yaratmak adına modernleşme aygıtı kullanılmıştır. “Türk toplumu 1718’lerden bu yana sürekli, güdümlü ve güçlü bir değişim sürecine tabidir. Kendinden emin bir imparatorluğun, ilk defa askeri yenilgiler nedeniyle içine düştüğü şüpheler zamanla fikriyatının ana teması haline gelmiş, fakat 20. yüzyılın başlarında bile bu gerilemeye nihai bir çözüm bulunamamıştır” (Erkilet, 2017: 143). Kurucu kadronun güdümlü modernleşme ve Batılılaşmaya olan gönüllülüğünü Kohn (1944), “Türklere has eski, büyük bir medeniyet geleneğinin olmamasına” atfetmektedir (akt. Yıldız, 2016: 115-116). Kohn’un bu oryantalist yorumuna karşılık Yıldız (2016) da, Kemalist kurucu kadronun klasik oryantalist tavra uygun olarak, değişimin itici gücü Batılı sömürgecilerin yerlerine, self-kolonizatör olarak halk karşısına çıktıklarını belirtmektedir (a.g.e., s.116). Kurucu kadronun self-oryantalist tutumuna dair yapılan

yorumun kısmen doğru bir tarafı olsa da ‘Türklük’ ve ‘millilik’⁵⁴ üzerinden yapılan ulusal vurgu, kurucu kadronun bütünüyle bu tutumu takınmadığını gösterebilir. Özellikle Kohn’un ‘medeniyet eksikliği’ söylemi Kemalist kadronun da şiddetle karşı çıktıkları bir söylem olmakla beraber, bu söyleme verilen cevaplar yine ‘Batılı’ bir tarzda olmuştur. Said (1999)’in “yerli şarkiyatçılık” adını verdiği bu tutum, Doğuyu Batıyla uyumlu hale getirme isteminin modernleşme söylemiyle gerçekleştirilmesini ifade etmektedir (Said, 1999: 339).

Yeni kurulan ulus-devlet ve onu izleyen devrimler sonucu bu tartışmalar, çözüm amaçlı keskin reformlar yolu ile sonuçlandırılmaya çalışılmıştır. Kurucu kadro, özellikle de Mustafa Kemal, yeni ulus-devlette hayatını sürdüren herkesin düzgün ve çizgisel bir modernleşme sürecinden geçmesini ve millet olma yolunda homojen bir kültürel düzeye ulaşmasını öngörüyordu. Bu sürecin sonunda Batının uygarlık düzeyindeki toplumlarıyla eş değer, laik ve etni bakımından da homojen bir cumhuriyet toplumu ortaya çıkması öngörülüyordu. “Fransız pozitivistlerin benimsediği ‘düzen ve ilerleme’ düsturu, Türk milliyetçilerinin toplumsal denetim girişimlerini teşvik etmektedir. İktidardaki Kemalist elit için Batı türü bir ilerleme sayesinde toplumda sağlanacak birlik nihai hedeftir” (Göle, 2014: 86). Modernleşmenin fiziki ve sosyal alanı sarıp sarmaladığı (Migdal, 2014: 230) ve düzen açısından bir türdeşlik hedeflediği bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan kuruluş yılları boyunca kültürel, etnik, ideolojik ya da dini bakımdan her türlü farklılaşma birliği, düzeni ve ilerlemeyi tehdit eden unsurlar olarak görülmüştür.

Dünya Savaşı akabinde meydana yeniden şekillenmesi süreci, hem uluslaşma yolundaki diğer milletleri hem de Osmanlı Devleti mirasçısı Türkiye’yi büyük sorunlar ile karşılaştırmıştır. “Çoğunlukla Batı eğitimi almış ve Batılı düşünce tarzını benimsemiş olan ilk milliyetçiler, Fransız Aydınlanmasından ve Alman Romantizminden esinlenen ideolojiler geliştirdiler” (Özdalga, 2014: 10). Bununla beraber Cumhuriyet’in yeni ulus-devleti için gerekli olan, milliyetçiliğin laik biçimini tasarlayacak entelektüel ve seçkinlerin varlığına olan ihtiyaç da daha belirgin hale gelmiştir. Özdalga, Osmanlı’nın son dönemlerinden bu yana modern fikirler, ekonomik sınıf çıkarlarından çok; etnik,

⁵⁴ Tekin Alp, Cumhuriyetin kurucu kadrosunun yönlendirdiği bu süreç için, Türklüğün muhafaza edilmesinden söz edilse de, Batılılaşma yolunda Türklüğe araçsal bir değer verildiğini ve bu yönde kullanıldığını hatta köken itibarıyla Türklüğe geçilerek Batılı olanın meşruiyetinin sağlanabileceği düşüncesinin hakim olduğunu belirtmiştir. Yine dönemin gazetecisi Falih Rıfkı Atay’a ait olan, “Türk derken, kastedilen Garbli Türk’tür” örneğini vermiştir. Kemalistlerin de Türk’ten anladıklarının aynı şekilde olduğunu belirtmiştir. (akt. Yıldız, 2016). Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Tekin Alp, 1928, “Türkleştirme”, Resimli Ay Matbaası: İstanbul.

mezhep veya ulusal çıkarlara odaklanan devlet profesyonelleri ve aydınlar tarafından geliştirildi ve uygulandığını belirtmektedir (2014:110). Benzer bir şekilde Türkiye ulus-devletinin kurucusu Mustafa Kemal de “Cumhuriyet elitine/aydınına Cumhuriyet’in bekçiliği görevini vermişti” (Mardin, 2014. 67). “Türk halkının ulusal kimliği kavramı, seçkin aydınlar ve güçlü biçimde Fransız pozitivist düşüncesinden etkilenen kentli sivil ve askeri bürokratlar tarafından yukarıdan empoze edildi” (Özdalga, 2014: 44). “Aydınlar geri kalmışlığın farkına varıyorlar ve modernliğe yetişmenin gereğini anlıyorlar. Fakat bir yandan da kendilerinin olanı, yerel kültürü, Batı’ya karşı yüceltmek zorunluluğu hissediyorlar. Projenin trajik boyutu da burada yatıyor. Batı’dan gelene tepki göstermek isterken asıl amaçları Batı’yı yakalamak” (Keyder, 1993: 64).

Özellikle Osmanlı’nın son dönemi aydınlarında da buna benzer ‘devlet bekasını korumaya’ yönelik görevleri vardı. Bu aydınlar reformlarda çok etkili olmuş ve bir nevi yapılan reformların meşruiyetini sağlama görevi üstlenmişlerdir. Cumhuriyetin ilk yıllarında da aydınların bekçilik görevleri nedeniyle sahip oldukları kilit rol devam etmiştir. Bu da bize sosyal değişimi projeler kanalıyla yürütülen bir olgu olarak görme eğiliminin devam ettiğini göstermektedir. “(...) değişim planının birbirine adeta yapışık bir grup sosyal mühendisin oluşturduğu düşünülmektedir” (Mardin, 2014: 67).

Keyder (2014: 41)’in yerinde tespitiyle “modern kökünden türetilmiş bütün sözcükler içinde Türkiye’nin deneyimine en uygun düşeni ‘modernleştirmek’tir. Fiilin ardındaki özne modernleştirici elit, bu elitin hedefi ise kendi modernlik anlayışına uygun kurum, inanç ve davranışları seçilmiş nesneye yani Türkiye halkına kabul ettirmektir.” Kurucu kadro bir yandan milleti ulusal bir topluluk haline getirmeye uğraşırken bir yandan da oluşacak bu ulusal topluluğun Batı uygarlığı nazarında hak ettiği yeri alması amacıyla gayret sarf etmiştir. Keyder (2014)’in “modernleştirmeci Türkler” olarak isimlendirdiği yönetici elit, modernleşmeyi Batılılaşmayla, muasır medeniyetler arasında bir yer edinmekle özdeşleştirmişlerdi. Türkiye 1923 yılında Tanpınar (1985: 146)’ın ifadesiyle uzun yıllar başını kaşıyarak eşiğinde durduğu bir medeniyeti nihayet kabul etmişti (akt. Erkilet, 2017: 143). 18. yüzyıldan başlayarak 1923 yılıyla birlikte olgunlaşan bu sürece ‘modernleşme’ süreci denmektedir. Modernleşmenin genel tanımı İnalçık (1972)’in ifadesiyle “bir cemiyetin var olan nizamını yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetini bir tipten başka bir tipe çevirme süreci” şeklindedir. Bu dönüşüm günümüzde batı karşısında gerilemiş uluslarda, batılı toplum modelleri istikametinde güdümlü olarak gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır (a.g.e., s.143). Aslında ‘modernite’ genel anlamıyla batıda tarihsel bir gelişim içinde ilerlemiş bir süreç olarak kabul edilmektedir.

‘Modernleşme’ ise batı dışı toplumların, modernliği niteleyen unsurları kendi toplumlarına güdümlü bir şekilde ‘ihraç etme’ anlamı taşımaktadır. Modern olmayan toplumların belirli hukuki, toplumsal, askeri, siyasal düzenlemelerle modern hale getirilmesini ifade etmektedir. Atatürk devrimleri de Türk toplumunu, ‘Doğu-İslam medeniyetinden Batı-Avrupa medeniyetine döndürmek’ amacıyla gerçekleştirilmiştir (a.g.e., s.144). Cumhuriyetten sonraki uluslaşma süreci genel olarak Batılılaşma şeklinde olmuş, Batı’nın kurum, düşünce ve davranış biçimleri gönüllü olarak alınmak istenmiştir. “Türkiye’deki modernleşme tarihi böyle bir iradi kültürel değişimin en radikal örneği sayılabilir” (Göle, 2014: 85-86).

Osmanlı dönemi reformlarına nazaran Cumhuriyet döneminde modernleşme adına daha kesin adımlar atılmış, tercihler genellikle eski-yeni, geleneksel-modern, gericilik-ilerleme gibi kesin ifadelerle belirtilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye’nin toplumsal, ekonomik ve siyasal arıza noktalarının nedeni toplumun bağlı olduğu eski kurum ve alışkanlıklarından kopmada gönülsüz davranmasıdır. Modern dönemde rekabet edebilmek ve devamlılık sağlayabilmek amacıyla Türk ulusu kendini yakın geçmişinden özellikle Osmanlı tarihinden koparmalıdır. 1925 tasfiyesinden sonra Atatürk’ün etrafında toplanan çekirdek kadro, ulaşılan, elde edilen, benimsenen ya da yaratılanların geçmişten devralınan ve ‘eski’ olarak tanımlanan her şeyden mutlaka daha üstün ve makbul olduğu kanısındaydı (Kasaba, 2014: 21). Ulusal kurtuluş hareketlerinin ilk örneklerinden de sayılabilecek Kemalist ulusçuluk, klasik modernleşme teorisine uygun bir şekilde önce ulusal topluluğa dayalı siyasi bir çerçeve oluşturup siyasi sınırları tanımlamış, sonrasında da siyasi liderliğini kurumsal olarak pekiştirmiş ve nihayet sosyokültürel ve ekonomik reformlara gitmiştir. Takip edilen sıra en etkisi modernizasyon safhalaması olarak kabul edilen birlik, otorite ve eşitlik sıralamasıdır (Yıldız, 2016: 117).

Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. Yüzyılda başlayan modernleşme hareketleriyle Batılı yönde birçok adım atılmıştır. Ancak, dini temellere dayalı kurumlar da muhafaza edildiği için, gerek düşünce gerekse kurum düzeyinde bir birlik mevcut olmamıştır. Cumhuriyetle birlikte toplumsal yapıda gerçekleştirilmeye çalışılan devrimsel uygulamalar, Mustafa Kemal’e göre “Türk milletini son asırlarda geri bırakmış olan müesseselerin yıkılması” anlamını taşımaktadır (İnan, 1975’ten akt. Erkilet, 2017: 146). Bu yıkma ve yeniden inşa süreçlerinin ana gayesi, Türk toplumunu modernleştirmek, yüzünü doğudan batıya çevirmesini sağlamaktır. Bu evrede modernleşme, bir reform/ıslahat meselesi olmaktan çıkıp düşünsel ve felsefi bir devrim halini almış,

laiklik de bu devrimin geri planı ya da tabanı olma niteliği kazanmıştır (a.g.e., s.146-147). Uluslaşma yolu ile modernleşme veya batılılaşma Cumhuriyetin kurucu kadrosunun yeni kurulan ‘Türk’ toplumunun temel ilkesi niteliğindedir.

Sosyal bilimlerde genel olarak modernleşmeyle birlikte bu süreçte araçsal bir role sahip olan milliyetçilik birlikte ele alınmaktadır. Türkiye açısından da düşündüğümüzde kimlik sorunları düzleminde son yüzyılda etkili olmuş en önemli olgulardan biri de milliyetçiliktir. Çalışmamız açısından da modernliğin milliyetçilikle olan bağına vurgulamakta fayda vardır. Ancak yine iki olguyu konu alan çalışmaların, çalışmayı yapan kişinin modernleşmeye ve milliyetçiliğe karşı ideolojik tutumuna, toplumun hangi yönde ilerlemesi gerektiğine dair görüşlerine göre farklı türde değerler yüklemesi açısından farklılık arz etmesi konuyu grift bir hale sokmaktadır. Bu farklılıkta milliyetçiliğin henüz tam manasıyla derinlemesine tanımlanmamasının da payı vardır. Ernest Gellner (1992: 12) milliyetçiliği “ siyasi ve ulusal birimin uyum içinde olması gerektiğini” savunan bir siyasi prensip olarak tanımlamaktadır. “Aslında milliyetçilik ve modernlik son iki yüzyılın tuhaf bir ikilisi olagelmıştır; biri dar görüşlü ve dışlayıcı, öbürü ise kozmopolit ve evrenselidir” (Migdal, 2014: 234). Keyder (1993: 123)’e göre bu iki olgunun tuhafılık arz etmesi “İdeoloji ve politika düzeyinde milliyetçilik bir taraftan modernleşmeyi amaçlarken bir tarafta da özgün olduğu varsayılan bir kültürü yüceltmisti. Milliyetçilik zorla dünya sahnesine itilen nüfuslara sömürgecilik ve emperyalizme karşı çıkma bilinci vermiş, Avrupalı olmama gerçekliğini ön plana çıkarmıştır.”

Günalp’e göre Türkiye’deki kurucu kadro ve Mustafa Kemal “Batılılaşmayı ‘evrensel’ uygarlığa ulaşma olarak algılayıp tanımlaması açısından, Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin paradigmatic bir modeliydi” (Günalp, 2014: 65). Kemalist projenin esası Batılılaşmayı benimseyerek Batı emperyalizmine karşı ayakta kalmaktır. “Milliyetçilik bir yandan modernleşmeci, Batı’ya yetişmeci bir projeyi seslendirirken bir yandan da emperyalist kültürü reddederek Avrupa’dan farklı olana, yerel olana sarılmak zorunluluğunu duyuyordu” (Keyder, 1993:123). Milliyetçiliğin üçüncü dünyanın en yaygın ve işlevsel anti-emperyalist dünya görüşü ve söylemi olması tarih sahnesinde o zamana kadar edilgen olarak var olmuş toplumların, milliyetçilik vasıtasıyla kendi tarihine sahip çıktığını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır (a.g.e., s.124). Mustafa Kemal ve kurucu kadro da yeni kurulan devlette modernleşmeyi ve milliyetçiliği sadece eninde sonunda girilecek bir yol değil aynı zamanda ulusu şahlandıracak bir çare olarak sunmuştur. Migdal’in yukarıda bahsi geçen ‘bir olgunun

dar görüşlü ve dışlayıcı diğerinin ise evrensel ve kozmopolit imalar içermesi ve bu iki olgunun aynı düzlemde anılması paradoksu' yeni kurulan ulus-devlette de kendini göstermiştir. Bir yanda 'muasır medeniyetler seviyesine' yetiştirebilmenin telaşıyla hegomonik bir modernlik bir yandan da ulusal bütünlüğü sağlayabilme adına 'ötekiler' üzerinden yeni bir kimlik kurgusu oluşturmak. Yine bir yandan modernleşmeyi hedefleyen bir yandan ise oryantalist-sömürgeci söyleme karşı kültürel özgünlük savunusu yapan milliyetçilik düşünceleri Cumhuriyet tarihinde sürekli bu ikilemi yaşamış ve yaşatmıştır.

“Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, hegemonyacı sınıf-toplum ilişkileri aslında üç iletişim ilmeğinden oluşuyorsa benziyor: Birinci ilmek devlet aygıtıdır, ikincisi kültürel kurumlar, üçüncüsü de bir söylem olarak dil, benliğin kaynakları, kimlik işaretleri ve zımni anlayışlardan oluşarak diğer iki ilmeğin altında kendilerine özgü bir yapılaşma gücü olan karmaşık bir şemadır” (Mardin, 2014: 68). Cumhuriyetin kurucu kadrosu, modernleşme sürecinde bir siyasi ideoloji olarak devletin unsurlarını korurken, yeni değerler de getiriyordu. Devletin ve modernleşmenin birinci planda olduğu ulus-devlet projesinin büyük hedefleriyle birlikte bazı sınırları da vardır. Türkiye'deki uluslaşma süreci yeni siyasi kurumların kurulması ve modern bir ulusun yaratılmasına tam olarak yoğunlaşarak başlamıştır. Bu bağlamda diğer bölümlerde değindiğimiz gibi birçok yasa çıkartılmış ve çalışmalar yürütülmüştür. Elbette ki bu yapılanların faydalı taraflarını görmezden gelemeyiz. Ancak jakoben nitelikteki bu çalışmalar ve eskiyi ve geleneği ortadan kaldırma arzusu “kültürel mirasa” karşı bir tür zoraki hafıza kaybı yaratmıştır. Bu durum da doğal olarak uygulamaların toplumun geneline yansımamasına ve Cumhuriyet ve modernleşmeye karşı bir tepkinin oluşmasına neden olmuştur. Özdalga (2014: 49)'nın yerinde tespitiyle “Türkiye yüzyılı aşkın bir süredir modernleşme yolunda ilerliyordu ve kolektif kimlik arayışı halkın kültürel ve dini değerlerine daha geniş bir alan bırakmalıydı.”

Bu eleştiriye örnek olarak kurucu kadronun zihninde dış görünüş, kurumların yapısı/türü gibi şekli değişim unsurları modernleşme yolunda atılması gereken önemli adımları gösterebiliriz.. Cumhuriyet'in ilk yıllarında fes 1925'te çıkarılan 'Şapka Kanunu' ile yasaklanmıştı. Mustafa Kemal fes için “Milletimizin başında cehil, gaflet ve taassubun, terakki ve temeddün düşmanlığının alameti farikası” (Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk, c.2.) olarak bahsetmiştir. Yine Mustafa Kemal bir konuşmasında “Karşımda kalabalığın içinde bir zat görüyorum. Başında fes, fesin üstünde yeşil bir sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir ceket var. Daha alt

tarafını göremiyorum. Şimdi bu kıyafet nedir? Medeni bir insan bu alelacep kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü?” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, c.2.) ifadelerini kullanmıştır.

“Bir başka örnek de Türk hükümetinin İslam dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek üzere 1928’de bir kurul görevlendirmesidir. Kurul hazırladığı raporda ‘Ahlak ve iktisadi hayat gibi dini hayatın da ilmi esaslara göre ıslah edilmesi gerektiği’ görüşünü bildiriyordu” (Kasaba, 2014: 31). Kurucu kadro yeni kurulan devlette bilim ve akıl ışığında ilerleme yolunda kararlıydı. “Mustafa Kemal’e göre de ilerlemeyi ölçerken standartlarımız ‘geçmiş asırların gevşetici zihniyetine göre değil, asrımızın sürat ve hareket mefhumuna göre’ düşünülmelidir” (a.g.e., s.275).

Türkiye ulus-devletinin modernleştirme sürecinde kültürel hayata müdahalesini mimari ve müzik alanlarında dahi görmek mümkündür. Ulus-devlet inşa sürecinin mimarlığa yansımalarından biri, Cumhuriyetin ilk yıllarında oluşturulan modern mimarlığa ‘kübik mimari’ adının verilmesidir. “(...) Bu dönemde genel olarak biçime verilen bir önemin işaretidir ki mimarlık doğası gereği biçimselliğe en yakın disiplinlerden birisidir” (Bozdoğan, 2014: 140). “Kemalizm ‘Batıya rağmen Batılı olma’ özlemiyle de özetlenebileceği gibi, Türkiye’nin 1930’lardaki mimari kültürü, Batı modernizminin biçimsel ve bilimsel formüllerini benimsemekle birlikte, bunu o zamana kadar yalnız Batılıların oryantalist kültürel paradigmalarıyla tasvir edilmiş bir ulusun bağımsızlığını, kimliğinin ve kendi tarihinin öznesi oluşunun bir ifadesi, bir çeşit anti-emperyalist, anti-oryantalist söylem olarak sunmuştur” (a.g.e., s.139).

Kurucu kadronun 1920’lerde modernleşme yolunda giriştiği reformlar geleneksel müzik ortamını da etkilemiştir. “Laikleştirme süreci içinde 1925’te tekkelerin kapatılmasıyla, Osmanlı sarayının yanında geleneksel müzik üretiminin yapıldığı ikinci hayati alan da bertaraf edilmiş oldu. Bir yıl sonra Türk müziği eğitimi yasaklandı. Devletin Batı kültür modeline dayalı bir ulusal kimliği yapılandırma çabaları etrafında 1934-35 yıllarında 15 ay boyunca özel radyoda her türlü Türk müziği yasaklandı” (Özbek, 2014: 205). Kurucu kadronun kültür alanında uyguladığı politikalar arasında Batı klasik müziğine ve Türk halk müziğine destek vermek de vardı. Bunun temelinde ‘hars’ ve ‘medeniyet’ ayrımı yapan Ziya Gökalp’in etkisini görebiliriz. “Osmanlı klasik müziği eski uygarlığın alanı içinde kalkmaktaydı, dahası Arap havaları katılmış Bizans kökenliydi; bu nedenle yeni Türk ulusal kimliğini temsil edemezdi. Oysa Anadolu folklorü ve halk müziği İslamlaşma öncesindeki Türk kültürünün ürünleriydi, dolayısıyla çevresinde bir Türk ulusal kimliği oluşturulabilecek sanatsal tarzlardı. O halde üzerinde yeni kimliğin

yükseleceği temel, Batı uygarlığı ile Türk folklorünün bir sentezi olmalıydı” (a.g.e., s. 207).

1930’lu yıllarda devlet özel olan radyoya karşı “eğitim, kültür ve propaganda radyosu” politikasına gitmiştir. “Özel radyoda çalışan yapımcılar sadece eğlence ve ticareti düşünerek ‘zevksiz ve kaderci’ geleneksel yani alaturka müziği yayınlamakla suçlandılar” (Kocabaşoğlu, 1980: 77-81). Devlet 1936’da özel radyoların tümünü denetimine almış ve tasarlanan yeni Türk ulusal kimliği inşasına uygun kültürel projelerin ürünlerini yayınlamaya başlamıştır. Sonuç olarak kurucu kadro kimlik inşasında kültürün önemini es geçmemiş, bu alanda geleneksel öğelerin yerine modernlerinin ikamesine önem vermiştir.

Anti-emperyalist/oryantalist çizgide ilerlenmesi elbette kurucu kadronun yeni girilen ulus-devlet olma yolundaki uygulamaları ve politikalarına bir meşruiyet gerekçesi olmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi ulus-devlete aracı bir rol atfederek girişilen modernleşme hareketlerinin yine modernleşmenin ruhuna ters olan hegemonyacı bir tutum sergilediği de olmuştur. Post-modern eleştirilerin en çok odaklandığı nokta da burasıdır. Bu durum Cumhuriyetin kuruluş yıllarında girişilen ulus inşa sürecinde çelişkili bir yön de katmıştır.

Modernleşmeyle birlikte kavramların sınır çizgileri de iyice gözden kaybolarak bir ‘kavram kargaşası’ meydana gelmiştir. Bu durum da “batılı ve akültürasyonla etkilediği Doğulu dünyanın kaderi haline gelecektir” (Gencer, 2017: 50). Erkilet (2017: 148)’e göre yeni ulus-devletle birlikte yüzünü tamamen Batıya dönerek gerçekleşen Türk modernleşmesi “temelde hukuksal ve eğitsel düzenlemeler üzerine bina edilmiştir. Ancak bu düzenlemeler, halkın sahip olduğu dünya görüşü ile şu ya da bu derecede çeliştiği ve çok hızlı ve bütünsel bir nitelik taşıdığı için, aktif ve pasif direnişlerle karşılaşmıştır.”

Modernleşmenin en temel unsurlarından biri bireysel özgürlüktür. Tahayyül edilen modernleşme sonuçlarında bireylerin özgür, haklar açısından da eşit olmasıdır. “Ulusun büyük bir cemaat gibi görülmesini isteyen, devleti kutsal ve karşı çıkılmaz bir makam olarak telakki eden bir görüş bireylerin hal ve özgürlüklerini kabul etmemek için direnecektir” (Keyder, 1993: 152). Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin kurucu kadro açısından en çıkılmaz noktasını da bu durum oluşturmuştur. Yeni ulus-devletin yöneticileri tepeden inmece bir anlayışla toplumu modernleştirme misyonu üstlenmişlerdir fakat bunu yaparken bireysel hak ve özgürlüklere gereken önemi verememişlerdir. Bu durumda elbette ki modernleşmenin olabildiğince hızlı

gerçekleşmesi düşüncesi de etkili olmuştur. Kurucu kadro açısından grift bir durum oluşturan bu noktada ilk yıllarda çözüm odaklı bir çalışmanın yapılmadığını veya yapılamadığını da vurgulamamız gerekmektedir. Yine Keyder'in belirttiği gibi "Ulusun ve devletin sürekli tehdit altında olduğunu, çatlak seslere izin verilmemesi gerektiğini söyleyerek modernleşmeyi kısıtlanmış, özgürleştirici boyutunu yitirmiş bir şekilde sunmaya çalışmışlardır" (a.g.e., s.157).

Sonuç olarak, tepeden inme bir modernleşme hareketi uygulayan kurucu seçkinler topluma yönelik uygulamalarına devam ederken kendi konumlarını sarsacak durumların ve olayların da önüne geçmeye çalışmışlardır. Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin meşruiyet kaynağı ulus-devlet ve milliyetçilik olmuştur. "Devlet, yani devleti elinde tutan seçkin, kendisinin ulusun müşterek çıkarlarını ifadelendiren odak olduğunu, bu nedenle meşruiyet kazandığını ve modernleşme projesini yürütmeye meşhur olduğunu iddia etmiştir. Bu çerçevede içinde ise modern kavramının en temel bazı öncüllerinin ortaya çıkmasına izin verilmemiştir" (Keyder, 1993: 151).

3.1.2. Siyasi Söylemin Canlanması

Önceki bölümlerde üzerinde durduğumuz gibi Türk ulusal kimliği oluşumunun başlangıç evresinde yani Milli Mücadele Dönemi'nde, dinin temel ayırım çizgisi olduğu çoğulcu anlayış azımsanamayacak kadar çoktur. Azınlık tanımının dini kriterlere göre yapılması, Türkiye ve Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesinin yine dini tanım çerçevesi gözetilerek gerçekleştirilmesi bu iddiamızı destekler nitelikteki bazı örneklerdir. Yeni devletin kurulmasının ardından özellikle 1923 yılından sonra Türk tanımı değişmeye başlamış ve bu değişim söylem ve eylem düzeyinde kendini giderek daha fazla seviyede hissettirmiştir. Özellikle laikliğin ve bu doğrultuda yapılan reformların dinin kamusal alandaki etkisini zedelemesi ve modernleşme çizgisinde dinin vicdanlara ve mabetlere itilmesiyle yeni kurulacak ulus-devlette dinin görünürlüğünü ve çoğulcu anlayışı temel seviyeye indirmiştir. Bu bölümde savaş döneminin bir zorunluluğu olarak takınılan çoğulcu söylemin Kemalist kadro tarafından terkedilerek ulus-devletin gereği olan türdeş söyleme geçişin yansımalarını inceleyeceğiz. Bu geçiş keskin ve radikal bir şekilde olmamakla birlikte kurulan Cumhuriyet'in "kendisini konsolide ettikçe, ulusçu bütüncül söyleminin dozunu arttırması" (Özbudun, 1997: 66) şeklinde gerçekleşmiştir. Önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi, ulus-devlet isteminin

ipuçları Milli Mücadele döneminde, kavramlara yüklenebilen çift anlamlılık sayesinde kendini göstermiş fakat siyasi söylem düzeyinde kendini var etmemiştir. Siyasi söylemdeki Kemalist ulusçuluk isteminin canlanmasına paralel olarak kurulan Cumhuriyetin ‘tekileri’ de daha belirginleşmeye başlamıştır. İmparatorluğun yıkılmasından sonra yeni bir vatan vaadi ile meşruiyet temelini sağlamlaştıran kurucu kadro, savaş sonrası bir dizi girişimlerle devleti var ettiği, düşmandan kurtardığı için başarının kaynağı gösterilirken diğer yandan da hem siyasi söylem hem de politika düzeyinde geleneği ve dini yeni rejimin karşıtı gösterdikleri için eleştirilerin odağı olmuştur.

Cumhuriyetin ilanı Mustafa Kemal’e göre “Türk milletini son asırlarda geri bırakmış olan müesseselerin yıkılması” (İnan, 1975’ten akt. Erkilet, 2017: 146) anlamını taşımaktadır. Yeni rejimle birlikte Türklüğün tanımının ağırlığı da artmaya başlamıştır. Milli Mücadele döneminde ‘Anadolu ve Trakya’daki Müslüman Halk’ Türk tanımına girerken Cumhuriyet ilanı sonrası, zamanla artan bir dozla, “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan ve Türk dili, kültürü ve Kemalist ulusal akideyi” kabul eden herkes Türk olarak kabul edilmiştir. Bu tanım modern Batı kültürüne eklenme yolunda araçsal bir role sahip olan ulusçuluğun da siyasi bir söylem olarak canlandığının bir kanıtı olarak gösterilebilir. Aynı zamanda Milli Mücadele dönemindeki ‘din’ temelli tanımdan da kopuşun izlerini taşımaktadır.

Kemalist yönetici elitinin tercihi olan ‘Türkiye Cumhuriyeti’ adının hem kurucu kadro ideolojisini hem de Kemalist dönemin genel özelliklerini yansıtmasının yanında siyasi söylemin canlanmasına dair imalar barındırması açısından da önem arz etmektedir. “Hanedanlık karşıtı, İşlami olmayan ve etnik imalar barındıran, mülki açıdan sınırlanmış bir ulusçuluk” (Güvenç, 1996: 227). Türkiye Cumhuriyetinin de sınırları izilmış, bir hukuk kuralları silsilesi ile egemenliği için gerekli bir mekânı yaratmış, bu mekâna ilişkin bir özne ve znede cisimleşmesini istediği kimlik yaratma sürecine girmiştir. Bu zne devlete bağlı, devlet içerisinde liyakati ölçüsünde görev yapma ve ykselebilme aynı zamanda devlete karşı ykmllkleri olan bir yapıdadır. Böylelikle Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı bakiyesi fikirsel boyutu ve vatandaş kavramını dışlayarak ileme modelini tercih etmiştir (Kaygusuz, 2005). Bu kavramsallaştırma aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti ulusallaşma sürecini ve Türklüğün siyasi tanımının izdüşümlerini de kapsamaktadır. Bu dışlama/ileme modeli hem etnik yapı için hem de daha sonra anayasaya dâhil edilecek olan laiklik ilkesi ile birlikte dinsel bir boyut da taşıyacaktır.

Cumhuriyetin ilanından önce Osmanlı İmparatorluğu'nun heterojen yapısı gereği içeride meskûn bulunan azınlıklar din temelinde ortak paydada buluşturularak, bir çatı altına alınmıştır. Misak-ı Milli ile de kurulan devletin mülki sınırları çizilmiştir. Ancak devletteki ulusal kimlik belirlenimi bir süre gerçekleştirilememiştir. Bilindiği gibi ulusal kimlik belirleniminde Fransız tanım mülki tanım belirleyici olurken, Alman ulusal kimlik tanımında etnik imalar barındıran kültürel tanım kilit rol oynamıştır. Anglosakson geleneğinde ise ulusal kimlik vatandaşlık bağı etrafında tanımlanmıştır (Yıldız, 2016: 119). Etnik ögeler bir millete üyeliği varsayım üzerine bir soy birliğine dayandırırken, vatandaşlık ve kültür temeli ögeler insanların yurttaşlık ve ortak kültürel değerler kanalıyla bir milletle kurdukları hukuki ve politik bağa dayandırılmaktadır. Ancak ulusal(milli) kimlikleri etnik-vatandaşlık-kültürel temelli milliyetçilik ayrımına göre sınıflandırmanın güç olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü “çoğu ulusal kimlik-toprak temelli milliyetçiliğin klasik örneği sayılan Fransız milliyetçiliği ve Türk milliyetçiliği dahil olmak üzere her iki tanımın bir karışımından oluştuğu ifade edilmektedir” (Yıldız, 2001: 19). Bu nedenle Türk ulus-devletinin kuruluş ve sonraki sürecini etnik veya kültürel/vatandaşlık kimliklerden sadece biriyle açıklamamız mümkün olmayacaktır. Ancak iki tanımın ağır bastığı zamanları dönemsel olarak ifade etmek mümkündür. Erken kuruluş yıllarını kapsayan dönemde Mustafa Kemal ve kurucu kadronun izlediği yol Fransız milliyetçiliğinde olduğu gibi mülki ve kültürel tanım olurken, ilerleyen yıllarda özellikle rejimin kendini iyice konsolide ettiği 1930’lu yıllardan sonra etnik imaları kapsayan bir ulusal kimlik tanımı tercih edilmiştir.

Cumhuriyetle ilerleyen yıllarıyla birlikte modern, medeni ve siyasal anlamda “Garpli Türklerin” yaşadığı alan ve onun üzerindeki hukuk kuralları belirlenmiş, ulusallaşma sürecinde farklıların tek bir potada eritilmesi yoluna gidilmiştir. Kurulan yeni ulus-devlet doğası gereği heterojen bir kültür ve coğrafya dışlayan bir yapıyla homojen bir özelliğe bürünme gayretinde olmuştur. Keskin homojenleştirme, keskin bir laiklik anlayışıyla katı bir tavır içermektedir. Mardin’e göre bu katı homojenleştirme tutumu “paradoksal olarak merkez-çevre kutuplaşmasına yol açarak Türk Siyasetinin temel gerilim alanlarından birini oluşturmaktadır” (akt. Karakaş, 2015: 203). Bu tutum resmi ideoloji ile halk arasında bir ayrışılığa ve tutulmayı da beraberinde getirmiştir. Katı bir devletçi anlayışın dayatılması da merkez ve çevre arasındaki bağı zayıflatan girişimler olmuştur. “Bu durum yeni siyaset anlayışının ve toplum projesinin geniş halk kitleleri düzeyinde kabulünü zorlaştırmıştır” (a.g.e., s.203). Aslında kurucu kadronun amacı, ulus ve modernlik projesi vesilesiyle geleneksel ve dinsel bağlayıcılığı olan toplumsal

bağları bertaraf ederek, yaratılan ulustaki insanların yeni ilişkiler kurabileceği bir alan oluşturmak ve bunun devamlılığını sağlamaktır.

Siyasi söylemin canlanması noktasında Atatürk'ün 1925 yılında İnebolu'da yaptığı bir konuşma önem arz etmektedir:

“(…) Bizim kıyafetimiz milli midir? Bizim kıyafetimiz medeni ve beynelmilel (evrensel) midir? (...) Tabirimi mazur görünüz, altı kaval üstü şişhane diye ifade olunabilecek bir kıyafet, ne millidir ve ne de beynelmileldir. O halde kıyafetsiz bir millet olur mu arkadaşlar? (...) Arkadaşlar, Turan kıyafetini araştırıp ihya eylemeye mahal yoktur. Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için çok cevherli, milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu iktisa edeceğiz” (Yıldız, 2016: 116).

Konuşmada dikkat çeken nokta ‘milli’ vurgusunun yanında bu kavramın sürekli olarak ‘batı ve evrensel medeniyet’ ile eş anlamlı görülmesidir. Siyasi söylemde canlanan ulusçuluk ve milliyetçilik, evrensel temalarla birleştirilerek modernleşme yolunda meşruluk sağlanmaya çalışılmıştır. Özellikle ‘milli’ vurgusunun sosyolojik olarak geçerliliği kullanılarak diğer unsurlar yumuşatılmaya çalışılmıştır diyebiliriz. Çünkü toplum zihninde hala ‘millet’ kavramı geleneksel anlamıyla, dini vurgusuyla yer almaktadır. Yine 1928 yılında gerçekleşen Harf İnkılabı da, modernleşme ve batılılaşma vesilesiyle ‘muasır medeniyetler seviyesine’ ulaşma arzusuyla gerçekleştirilmiştir. Kabul edilen Latin harfleri de kurucu kadro tarafından ‘Türk harfleri’ olarak ilan edilmiş ve siyasi söyleme aynı şekilde yansıtılmıştır.

Ulus-devletin kurucusu Mustafa Kemal’e göre milletleşme yahut yeni bir ulus haline gelme “tasada ve kıvançta ortak duygularda birleşmektir. Bu anlamda Atatürk'ün milliyetçilik anlayışının salt ‘Türk’ kavramında değil, ‘Türklük’te bütünleşmeyi içeriyordu. Böylece Osmanlı yerine Türklük geçmiş oluyordu” (a.g.e., s.118). Özellikle Osmanlı'nın siyasi yapısal geçmişinden kurtulmak kurucu kadro için önem arz etmektedir. Dönemin şartları içinde bunu yeniden güçlü bir devlet olma çabası olarak yorumlamak da mümkündür. “Kemalist seçkinler devlet düşüncesini, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne neden olarak gördükleri iki temel soruna dayanarak şekillendirmişlerdir: Osmanlı Devleti'nin ‘kişi otoritesi’ üzerine kurulması, bunun sonuçta Osmanlı'nın Avrupa ulus-devlet sistemiyle rekabet edememesine yol açması ve Osmanlı Devleti'nin İslam niteliğinin toplumsal gelişmeyi engellediği düşüncesi. Bu noktada bu devlet düşüncesinin halk egemenliği yerine ‘ulusal egemenlik’ söylemi üzerine kurulduğu ve böylece devletin modernitenin rasyonel egemen öznesi olarak tanımlandığını da vurgulamalıyız” (Heper, 1985'ten akt. Kaya, 2012: 228).

“Yeni Cumhuriyet artık heterojen bir imparatorluk değildi. Hem pratikte hem de ideolojide Türkiye’deki nüfusun türdeşliği vurgulanmıştır. Etnik milliyetçiliğin bir uzantısı olarak kollektivist bir söylem gelişmiştir” (Keyder, 1993: 149). Yeni ulus-devlette homojen bir nüfus varsayımı ile birlikte bütün fertlerin çıkarlarının ve amaçlarının da ortak olduğu düşünülmüştür. Yine bu düşünceden hareketle, bu çıkar ve amaçların hem koruyucusunun hem de uygulayıcısının devlet olacağı tasarlanmıştır. Ulus içinde buna karşı çıkılması veya devletin ulusu temsil görevinin sorgulanması da düşünülemeyecek bir durum haline gelmiştir. Keyder (1993)’in yerinde ifadesiyle; “Osmanlı döneminde başlayan, yasal reformlarla da desteklenen modernleşme, artık sadece devletin iradesi ile sürecekti” (Keyder, 1993: 150). Cumhuriyet’in ilk yıllarından başlayarak, modernleşmeye karşı çıkmak devlete karşı çıkmak olarak görülmüştür. Modernleşme yolunda araçsal bir role sahip olan milliyetçilik ve ulusçuluk da siyasi söylemde yerini almaya başladıkça yeni kimlik kurgusundaki etnik unsurlar da açığa çıkmaya başlamıştır. Siyasi ve etnik yorumlar arasındaki ayrımın net olmaması, Cumhuriyetin kurucu kadrosuna konjonktüre göre bu durumu kullanma imkânı vermiştir. Nitekim dönemin Başbakanı İsmet İnönü’nün 27 Nisan 1925’te Türk Ocakları Merkezi’nde yaptığı konuşma hem siyasi söylem olarak ulusçuluğun daha ön planda olmasına hem de bu ulusçuluğun etnik imalar barındırdığına örnektir:

“Biz açıkça milliyetçiyiz. (...) Ve milliyetçilik bizim yegâne birlik unsurumuzdur. Türk ekseriyetinde diğer unsurların (etnik toplulukların) hiçbir nüfuzu yoktur. Vazifemiz Türk vatani içinde Türk olmayanları behemehâl Türk yapmaktır. Türkleri ve Türklüğe muhalefet edecek anasırı kesip atacağız. Ülkeye hizmet edeceklerde her şeyin üstünde aradığımız Türk olmalarıdır.”

Bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere Türk ulusal kimliğinde yalnızca vatandaşlık ve Cumhuriyete, ilkelerine sadakatin milliyet kriteri olarak alındığı görüşü eksik ve hatalıdır. Cumhuriyetin ilk on yılından sonra, örtük de olsa etnik imaların var olduğu İnönü’nün konuşmasında görülmektedir. Bu konuşmanın ‘Şeyh Said İsyanı’ sonrası yapıldığı da göz önünde bulundurulursa hedef kitlenin Kürtler olduğu anlaşılmaktadır. Cumhuriyetçi kadro sistematik olarak ırkçılığı kamu politikası haline getirmese de etnik bir havaya sahip olmuşlar ve siyasi söylemde bunu aşamalı olarak canlandırmışlardır. Şüphesiz dünyadaki etnik eğilimlerin de kurucu kadronun iç dinamiklerine etkisi olmuştur. Bu noktada Özgül (2003:40)’ün de ifade ettiği “kozmopolit bir yapıya sahip Osmanlı İmparatorluğu’ndan, modern bir ulus-devlet yaratma sürecinden geçen Türkiye Cumhuriyeti devleti, çerçevesini Atatürkçü ideolojinin çizdiği, toplumu yeniden

tanımlayan, modernist anlamda yeni bir ulusal kimlik yaratma çabasının” yanında Batı’ya karşı da kendini var etme/kabul ettirme çabasında olmuştur. Türkoğlu (2008)’a göre bu süreç “çağdaşlaşma, batılılaşma ve laikleşme biçiminde gerçekleşen üst yapı devriminin ötesinde, Türklük olgusunun Orhun anıtlarına kadar uzanan tarihsel kimlik kaybı karşısında, ulus inşasında devlete gerçek kimliğini yeniden kazandırma çabası” olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple kurulan ulus-devletin öncelikli amacı da toprak sınırlarında yaşamakta olan halkını belirli değerler, inançlar ve idealler etrafında bütünleştirme, dil ve eğitim birliğini sağlama, çeşitli sosyal kesimleri veya çatışmaya neden olan farklılıkları gidermeye çalışmak olmuştur. Bu dönemde Türklük ‘hakiki Türk’ kavramıyla tanımlanmış, Türk dilini konuşan, modern Türk kültürüyle uyumlu, Cumhuriyetin ilkelerini benimsemiş bir kişi olarak tahayyül edilmiştir. Ancak tahayyül edilen kimlik kurgusunun farklılıkları giderme amacının dışında, farklılıkları daha da belirginleştiği bir gerçektir.

3.2. Türk Ulusal Kimliğinin Oluşumunda Din ve Sekülerleşme

Atalay (2018: 17-28) Aydınlanma Dönemi’ni skolastik düşüncenin Batı’da yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan “doğanın mı, Tanrı’nın mı, yoksa insanın mı ontik önceliği olacak” sorusuna radikal bir şekilde cevap verilerek Tanrı’nın denklemden çıkarılmasının başlangıcı olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte, dinin giderek devre-dışı kalması marjinal bir durum olmaktan çıkıp hakim olan kültürel bir durum olmaya başlayacak ve inançsızlık giderek kendi ritüellerini ve kendi eskatolojisini oluşturacaktır. Süreç içinde akıl giderek dinselileşecek ve anlam aramadaki etkisini kaybedecektir. Ancak şaşırtıcı bir şekilde “kutsal ile arasına mesafe” koymakta çekingen kalan insanoğlu, ‘kutsal’ı geleneksel formlarında da barındırmaktan sakınmıştır. Bu dönemde “aşkın olanın reddi” gerçekleşerek, dinin aşkın yönleri bizzat ‘Aydınlanma’ tarafından sahiplenilmiştir. Akıl, bilim, ilerleme ve doğa gibi kavramların bu dönemle birlikte prestiji artarak ileride kurulacak olan “Akıl Dini”ne zemin hazırlamışlardır. Zamanla “yeryüzü cenneti” ütopyasının gerçekleşmesi yolunda akıl, Tanrı’nın yerine ikame ettirilerek, onun taşıyıcısı olan insanın da kutsallaşması başlamıştır. Ütopyanın gerçekleşmesini sağlayacak ve seküler, akli bir cennet oluşturacak insan/birey, merkeze alınmıştır. Bu süreç sadece Tanrı’nın değil, onun yeryüzünde temsilcisi sayılan otoritenin de yani kralın da meşruiyet sınırlarını daraltmış ve ‘vatan’, ‘millet’ gibi kavramların etrafında

yeni bir kutsallık alanı kurgulanmıştır. Özellikle Aydınlanma döneminin radikal bir din karşıtlığı iklimine girdiği Fransa’da 18. y.y.’nin sonları itibariyle vatan ve millet kavramları etrafında sembolik bir güç oluşmaya başlamıştır. Seküler bir dünya kurgulamada “kutsiyet nakli” kavramlar arasında hızlı bir geçiş süreci yaşamıştır. Kutsiyetin nakli hadisesi kavramlar aracılığıyla devam ederken Durkheim, toplumlardaki dayanışmayı sağlamada dinin araçsal rolüne vurgu yapmaktadır. Ona göre modern dünyada geleneksel dinin yerine, onun işlevini görmesi için “bayraklarla, milli marşlarla, milli bayramlarla” ve daha birçok unsur ikame ettirilecektir. Yine “dinin aşkınlığını devlete teslim etmesi”, “dünyevi olgulara kutsallık atfedilmesi” genel olarak akli dünya isteminin bir getirisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Parsons’a göre toplumsal yaşamdaki kültürel örüntülerin korunması hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü sistemlerin en önemli özelliklerinden biri ‘sınır koyuculuk’tur. Bunun anlamı, toplumsal sistemlerin kültürel örüntülerin biçimlendirdiği ve sınırladığı yapılar olmasıdır. Sistemler arasındaki farklılık da kültürel örüntülerden kaynaklanmaktadır. (...) Bu açıdan kültürel örüntüler ile sistemin korunması bir paralellik arz etmektedir. Bu koruma işlevi de dinsel ve eğitsel kurumlara verilmiştir (Erkilet, 2017: 59).

İşlevselci açıdan yaklaşıldığında toplum, birbiriyle bağıntılı parçalardan meydana gelmiş karmaşık bir bütünü temsil etmektedir. Bu parçalar bütünün varlığını devam ettirmesi amacıyla işlevlerini eksiksiz yerine getirmelidirler. Yine bu yaklaşımın kurucusu sayılan Parsons’a göre din, sistemin ayakta kalmasını sağlayacak –iç eksen- toplumsal bütünleşme işlevini yerine getirmektedir. “İç ekseninde, kültürel örüntülerin korunması ve sistem içi gerilimlerin giderilmesi araç, toplumsal bütünleşme ise amaçtır” (a.g.e., s.59). Kurucu kadro, dinin toplumsal bütünleşmedeki işlevini bildiği için özellikle erken kuruluş yıllarında dinin ‘toplumsal tutkal’ işlevini görmesine müsaade etmiştir. Ancak ilerleyen yıllarda dinin işlevselliğini minimum düzeye indirmeye gayret gösterilerek etki alanını sadece vicdanlarla sınırlı tutmaya çalışılmıştır. Tarihsel olarak “farklılaşma” ekseninde işlevleri itibariyle birbirinden ayrılan din ve siyaset unsurunun yine ortak bir duru etrafında dayanışma ve bütünleşmenin sağlanamaması kurulan Cumhuriyetin reformlarının da sorgulanmasına yol açmıştır. Çünkü din kültürel örüntülerin korunması, siyaset ise kurumlar aracılığı ile amaca ulaşma işlevini görmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Milli Mücadele döneminde, vurgusu yapılan örüntülerin korunması konusunda dinin -araçsal da olsa- işlevini çok üst düzeyde tutulmuştur. Çünkü din ve siyaset unsurları arasında –herhangi

bir farklılaşma olsa da – “meşrulaştırma-icraat” ilişkisi vardır. Tahayyül ettikleri kimlik kurgusunu hayata geçirmek için dinin koruyucu ve bütünleştirici işlevlerini kullanarak sosyal mobilizasyonu sağlayan kurucu kadronun yukarıda belirttiğimiz, dinin işlevini minimum düzeyde tutma çabası, batıya dönülen yüzle birlikte gelen pozitivist modernleşme vizyonundan kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi pozitivist anlayışa göre ilerlemenin önündeki en büyük engel din ve gelenektir. Bu nedenle kurulan ulus-devletin temel şiarını da “İslam özelinde dinin, Osmanlı özelinde ise geleneğin reddi” düşüncesi oluşturmaktadır.

19. yüzyıl boyunca devletin güttüğü tüm İslami politikalara rağmen özellikle modern ve Batılı tarzdaki okullar, akılcı, ilerleme düsturuna inanan yani pozitivist grup yetiştirmiştir. Osmanlı Devleti’nin son dönemlerini ihtiva eden bu zaman dilimi için Atalay (2018: 74), “tam anlamıyla materyalist olamayan, ama mevcut maneviyat çerçevesini de kabul etmeyen bir entelijansiya”nın varlığı ile resmedilebilir demektedir. Şüphe var ancak inkâr yoktur bu dönemde. “Ortada bir inanç krizi vardı fakat açık ve militan bir ateizm bu krize eşlik etmiyordu. (...) Bu inanç krizinin mirası üzerine yükselen Cumhuriyet, ilk on yılında İttihatçıların Tür-İslam sentezinden daha radikal bir adım atacak, bir *Türk İslamı/Türkleşmiş İslam* ortaya koymaya çalışacak sonrasında ise yönetici elite artık İslam’ın bu kadarıyla bile gerekli olmadığı kanaati hâkim olacaktı” (a.g.e. s, 70-71).

Türk ulusal kimliği oluşumunun başlangıç evresinde yani Milli Mücadele Dönemi’nde, dinin etkisi azımsanamayacak kadar çoktur. Azınlık tanımının dini kriterlere göre yapılması, Türkiye ve Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesinin yine dini tanım çerçevesi gözetilerek gerçekleştirilmesi bu iddiamızı destekler nitelikteki bazı örneklerdir. Yeni devletin kurulmasının ardından özellikle 1920’li yılların sonlarına doğru Türk tanımı değişmeye başlamıştır. “Modern devletin en temel özelliklerinden birisi olan laikliği, kendi sınıfsal varoluşlarının bir simgesi ve kimliklerinin bir göstergesi olarak algılayan Cumhuriyet bürokratları, çağdaş bir kimliği topluma mal etmek istemişlerdir. Bu kimlik, ulusal devlete bağlı özgür yurttaş kimliğidir”(Güleç, 1992: 27). Özellikle laikliğin ve bu doğrultuda yapılan reformların dinin kamusal alandaki etkisini zedelemesi ve modernleşme çizgisinde dinin vicdanlara ve mabetlere itilmesiyle yeni kurulacak ulus-devlette dinin görünürlüğünü temel seviyeye indirmiştir. Uluslaşma yolu ile modernleşme veya batılılaşma Cumhuriyetin kurucu kadrosunun yeni kurulan ‘Türk’ toplumunun temel ilkesi niteliğindedir. Modern dönemin bir getirisi yahut ‘hikmet’i olarak sekülerizmi tümelleştirmek demek, geride kalmış olan dinlerin

tikelleştirilmesi anlamına gelmektedir (Masuzawa, 2005'ten akt. Gencer, 2017: 262). Bahsedilen bu tikelleştirme ise tarihselci bir açıdan bakışı da zorunlu kılmaktadır. “Bu açıdan 19. asır, yalnız modernleşme sürecini tamamlamak zorunda olan Batılı veya onun tesiriyle bu sürece girmek zorunda kalan Doğulu devletlerin değil, bir ölüm-kalım meselesi olarak sekülerleşmeyle karşılaşan dinlerin de ‘en uzun asrı’ oldu” (a.g.e., s.262).

Yeni kurulan ulus-devlet yani Türkiye Cumhuriyeti genel manada eskinin tasfiyesi veya reddi üzerine inşa edilmesinden dolayı bu boşluğu dolduracak referans noktalarına ihtiyaç duyulmuştur. Genel referans noktası olarak da Anadolu toprakları üzerinde tahayyül edilen bir Türk toplumu seçilmiştir. Bu bağlamda yeni kimlik Cumhuriyetin ilk yıllarında dil ve milli kültür temelinde kurgulanmıştır. “Milli kimliğin inşası sürecinde, Türklerin geleneklerini ve inançlarını koruyucu bir niteliğin dışında, bunlara karşı cephe alan ve bunlardan mümkün olduğu kadar vazgeçmeye çalışan bir yol izlenmiştir” (Karakaş, 2013: 17). Çünkü “Cumhuriyet döneminde bir süreliğine uygulanan milliyetçilik, farazi bir Türk ırkına dayandırıldı, kültürün içindeki İslami unsurların temizlenmesi ‘bilim’ olarak adlandırıldı ve yüksek dozda din karşıtlığı yüklü bir laiklik benimsendi” (Karpas, 2006). Bu bağlamda kurucu kadronun tercih ettiği yol Osmanlı özelinde geleneğin, İslam özelinde de dinin reddi veya tasfiyesi şeklinde olmuştur. Uygulanan pozitivist içerikli yöntemlerin çapraşık çıktılar vermesinin en önemli nedeni Türkiye’de bilim ile pozitivizmin paralel olarak kabul edilmesidir. Bu durum da, İslam özelinde dinin pozitivist mantıkla çelişen tüm yönlerinin kenara itilmesi ve bilime ters sayılması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Osmanlı’dan başlayarak Cumhuriyet’e geçen süre zarfında pozitivist yönelimin derinliğinde herhangi bir eksilme olmamakla birlikte, bu yönelim erken Cumhuriyet döneminin resmi ideolojisi olarak söylemsel bir yoğunluk kazanmıştır (Timur, 1994’ten akt. Şan, 2012: 4). Türkiye’de yansımaları bulan laiklik anlayışının “militan ve laikçi bir kimlikte ortaya çıkmasında hiç kuşkusuz bu pozitivist sosyoloji ve modernleşme anlayışının o zamanki Türk elitine ne derece nüfuz ettiğini göstermektedir” (a.g.e., s.6). Üstel (2010), Kemalizmin de diğer rejimler ve ideolojiler gibi, zora ve ikna-rızaya dayanan iki türlü bir muhtevayı barındırdığını fakat zora dayanan boyutunu fazlaca öne çıkardığını diğer boyutunu daha geri planda tuttuğunu söylemektedir. Eskiden rıza boyutunu ifa eden İslam’ın giderek yeni rejimin ötekisi olarak kurgulanması ve seküler anlamda bir milliyetçilik ile siyasetin kutsallaştırılması, rıza boyutunun ihmalinde düşürlere sebebiyet vermiştir. “Geleneksel dinin kavramlarından Kemalist kutsallara doğru hızlı bir ‘kutsiyet nakli’

yaşanacak ve nihayetinde Kemalizm bir seküler din olarak ayakları üzerinde duracaktır” (Atalay, 2018: 97).

Kemalist ulusçuluk, bilinen modernleşme çizgisinden sapmayacak bir şekilde önce ulusal topluluğa dayalı siyasi bir çerçeveye sınırlarını çizmiş, sonrasında da siyasi liderliğini kurumsal olarak pekiştirmiş ve nihayet sosyokültürel ve ekonomik reformlara gitmiştir. Takip edilen sıra en etkisi modernizasyon safhalaması olarak kabul edilen birlik, otorite ve eşitlik sıralamasıdır (Yıldız, 2016: 117). Beskes’e göre “Kemalist sekülerizm, İslam yönetim ideolojisinin reddedilmesinden başka bir şey değildi” Batıdan siyasi bağımsızlığa paralel olarak pozitivist Aydınlanma geleneğinin seküler kültürüne bağımlılık Kemalist modernleşmenin ana çerçevesini teşkil eder (Mazrui, 1983: 380).

“Kemalist doktrin 1930’larda hâkim Avrupa otoriter ideolojilerinden etkilendi ve modernizasyonu Batılılaşma olarak algıladı. Pratikte, bir ideoloji olarak Kemalizm sınıfsız, milli (Türk olarak birleşmiş) ve laik (kamusal alandaki her türlü dini işaret ya da pratikten temizlenmiş) homojen bir toplum yaratmayı amaçlayarak; sınıfsal, etnik ve dini çatışma kaynaklarını ortadan kaldırma pratiği haline geldi. (...) Üstelik Fransız pozitivistizminin etkisi sebebiyle, Kemalist projenin tek meşru değişim vasıtası devletin kendisiydi. (...) Bu sebeple Kemalist bir devlet kurma süreci içinde, sivil toplumun her türlü aşağıdan yukarıya doğru modernizasyonu bir kaygı ve kuşku kaynağı haline geldi. Kemalizm ulus ve devleti tek ve aynı gördüğünden, İslam bu varlıkların tanımından dışlandı” (Yavuz ve Esposito’dan akt. Şan, 2012: 8).

3.2.1. Nüfus Mübadelesi

Birinci Dünya Savaşı’nın etnik politikaları, 1922’de Yunanlıların toprakları terk etmesiyle ve 1924’te mübadeleyle birlikte, Anadolu’yu etnik ve din bakımından daha homojen yapan bir süreç başlatmıştır. Bu politikalar başarılı bir ulus-devlet, Türkiye Cumhuriyeti, yaratmanın temellerini oluşturmuş fakat imparatorluğu yıkılmaktan koruyamamıştır. Milli Mücadele hareketinin başarısı çok uzun görüşmeler neticesinde 1923’te Lozan Anlaşması ile tanınmıştır diyebiliriz ancak Lozan’da amaçlanan Misak-ı Milli tam olarak gerçekleşmiştir yorumunda bulunmak pek doğru olmaz. Temel talep olan ateşkes sınırlarına dâhil olan Müslüman nüfusun birlik ve bağımsızlık amacı daha geniş bir biçimde sağlanmıştır. Lozan Anlaşması’nın kimliksel açıdan ise en önemli

noktası homojen bir Müslüman Anadolu üzerinde devlet oluşturma'nın ilk aşaması olmasıdır. Anlaşma gereğince Türkiye ile Yunanistan arasında 30 Ocak 1923 tarihli mübadele genelinde nüfus değişimi konusunda uzlaşma sağlanmıştır. Zaten uzun yıllardır devam eden göçler, Nüfus Mübadelesi ile birlikte etnik, dilsel ve dinsel nüfusun homojenleşmesinin son kertesini tamamlanmıştır. Mübadelenin diğerlerine nazaran farkı (öncesinde benzer mübadeleler Bulgaristan ve Yunanistan ile gerçekleşmiştir) bu seferki değişimin zorunluluk barındırmasıdır. Gerçekleşen değişimin ölçütü ise din üzerinden sağlanmıştır. Buna göre “1923 Mayıs’ın ilk gününden itibaren, Türk topraklarında yaşayan Rum Ortodoks Türk vatandaşları ile Yunanistan topraklarında yaşayan Müslüman Yunan vatandaşları arasında ‘zorunlu’ göç başlatılacaktır” (akt. Zürcher, 2015: 365). Rumların ve Türklerin yani Hristiyanlar ve Müslümanların artık bir arada yaşayamayacağı fikrinin gün yüzüne çıkması; tekrar etmek gerekirse, önceki yıllarda kimliklerin biçimlenmesinde dinsel unsurların yüksek seviyede baskın olduğunu bizlere göstermektedir (a.g.e., s.366). 1923 Lozan Anlaşması kapsamında Türkiye’deki azınlıklar yalnızca Müslüman olmayan dini topluluklardır.

Osmanlı Devleti çeşitli Hristiyan, Yahudi ve diğer toplulukları bir otonomi sağlama aracı olan “millet sistemi” altında örgütlemiştir. Uzun yıllar devam eden bu sistem Türkiye’ye Müslüman olmayan azınlıklar ile ilgili bir hayli deneyim sağlamıştır. Hem bu deneyimin etkisi hem de Batılı hegomonik devletlerin baskısı sonucu 1923’te imzalanan Lozan Anlaşması (madde 37-45) ile Müslüman olmayan toplulukların hakları garanti altına alınmıştır. “Örneğin, 38. Madde ile Türkiye hükümeti, sınırları içinde yaşayan herkesi doğum, milliyet, soy ya da din ayrımı yapmaksızın yaşam ve özgürlüğünü korumaktan sorumlu tutulmuştur. 39. Madde, Müslüman olmayan azınlıkların istedikleri mesleği edinme ve basında, yasal alanda ve halka açık toplantılarda kendi dilini kullanma hakkı ile ilgilidir” (Meray, 1973’ten akt. Özdalga, 2014: 153).

Modern ulus-devletin kurulması ve cumhuriyetin ilanı ile İmparatorluk döneminin kültürel, dilsel ve dinsel çoğulculuğu yerine daha tek-tip ve homojen bir yapı tercih edilmiş ve bu tek-tipleşme çalışmaları aşama aşama gerçekleşmiştir. 1923’teki Nüfus Mübadelesi ile tek-tipleşme çalışmalarının başladığını söyleyebiliriz. Mübadele ile büyük bir kısmı Orta Anadolu’dan, Türkçe konuşan 900.000 Ortodoks Rum Anadolu’dan ayrılmıştır. Buna karşılık çoğunluğu Girit olmak üzere 400.000 Türk, Yunanistan’ı terk etmiştir. Trakya’da yaşayan Türkler ve İstanbul’da, Bozcaada ve Gökçeada’da yaşayan Rumlar Mübadelenin dışında tutulmuştur.

“Türkiye Cumhuriyeti Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Rumlar, Ermeniler, Sırp lar ve Bulgarlar gibi etnik ve dini toplulukları siyasi açıdan tekçi, kültürel açıdan çoğulcu ‘millet sistemi’ içinde barındıran ancak etnik milliyetçi akımların etkilediği ve emperyal güçlerin himaye ettiği ayrılıkçı hareketler karşısında mülki bütünlüğünü koruyamayarak tarih sahnesinden çekilen Osmanlı Devleti’nin zoraki mirasçısıdır. Bu miras devri süresince gerçekleştirilen mücadele sonrasında tarihinde ilk defa neredeyse bütünüyle Müslümanlardan oluşan bir ülke üzerinde, millet sistemi üzerine oturduğu ‘millet-i hakime’ anlayışının seküler versiyonuna dayalı, siyasi meşruiyeti seküler temeller üzerine kurulmuş ‘muasır medeniyet seviyesine ulaşmak ve hatta aşmak’ olarak tanımlanmış bir milli devlet oluşturma amacına göre yapılandırılmıştır” (Yıldız, 2001: 210). Yıldız’ın vurguladığı nokta hayati bir önem taşımaktadır. Ayrılıkçı travmalar yaşayan bir devletin, mirasının tamamını olmasa da büyük bir kısmını bünyesinde bulunduran yeni ulus-devlet, yaşanan bu travmaların tekrarına karşı hakim millet konumuna Türklüğü koymakta ısrar etmiştir. Kurucu kadronun ayrılıkçı hareketlerin çoğuna bizzat şahit olduğunu düşünürsek bu tutum, travma yıllarının mantıki bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu mübadeleler Türkiye’nin Kurtuluş Savaşı’nın henüz ertesinde yapılmıştır. Yönetici kadro henüz, modern cumhuriyetin gelecek programlarını hazırlamıştır. Bu nedenle hem Lozan Anlaşması’nın hem de Nüfus Mübadelesinin temelinde Osmanlı deneyimi ve azınlık anlayışı bulunmaktadır. Daha önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi Osmanlı Devleti’nin Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasındaki yaptığı ayırım, gayrimüslimlerin ‘uyruk’ yani ikinci sınıf vatandaş olarak kabul etmeleridir. Lozan Anlaşması ile yasal farklılıklarda değişim olduğu aşikârdır. Peki, bu düzenlemeler sosyal hayata yansımış mıdır? Bu soruyu iki farklı görüşteki – Baskın Oran ve Mümtaz Soysal- akademisyenin ifadeleriyle genişletmek konunun daha anlaşılır hale gelmesi açısından önem arz etmektedir. Kürt Sorunu Raporu veya Azınlık Raporu diye de bilinen raporda Baskın Oran (akt. Özdalga, 2014: 157-158), “Lozan Anlaşması’nın hiçbir zaman tam olarak uygulanmadığını” ifade etmektedir. Genel olarak Oran, kültürel çoğulculuk ve çeşitli kültürel ve etnik grupların devlet kademesinde kendi kimlikleri ile yer alması ve toplumda daha görünür kılınması dahi azınlıklar konusunda yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Buna karşılık anayasa hukuku profesörü Mümtaz Soysal, “Fransız deneyimini model alan, Türk bağlamında mevcut sınırları içinde yaşayan ve münhasıran ‘Türk Halkı’na tanınan kendi kaderini tayin (self-determinasyon) kuramı ile bütünleşen ve hakların bireysel düzeyde tanındığı bir sistemi” savunmaktadır.

“Anlaşma süresinde yeni devletin kurucuları, çok etnikli ve dinli bir nüfus yapısına sahip bölgeler üzerindeki isteklerinden vazgeçmişlerdir. Bu süreçte Türk hükümetini yönlendiren temel düşünce (Kürt ve Ermeni taleplerinin bertaraf edilmesi ile), Anadolu’nun toprak bütünlüğünün korunması ve yeni belirlenen sınırlar içinde dinsel ve kültürel homojenliğin yaratılması olmuştur.⁵⁵ Buna göre Osmanlı Devleti’nde olduğu gibi Ermeni, Rum ve Yahudi kesim, Türkiye Cumhuriyeti’nde de azınlık kapsamında yer almış; anlaşma ile bu toplulukların hukuki hakları koruma altına alınmıştır. Bu gruplar özellikle ‘Azınlıkların Korunması’ ile ilgili maddelere göre, yurttaşlık ve siyasi haklardan, seyahat ve ikamet özgürlüğünden yararlanma gibi konularda Müslümanlar ile eşit kabul edilmişlerdir. Anlaşma aynı zamanda din, inanç ve mezhep farklılıklarının, kamu hizmet ve görevlerine kabul edilmeleri hususunda bir engel teşkil etmeyeceğini temin etmiştir” (Kaygusuz, 2005: 18). Lozan Antlaşması, Türkiye’de farklı etno-kültürel ve dini azınlık gruplarının ve topluluklarının hukuki ve siyasi açıdan haklarının korunduğunu açıkça göstermektedir.

Bu tartışmaların yanında konumuz açısından diğer bir önemli nokta da mübadele kapsamına dâhil edilecek toplulukların dini kriterlere göre belirlenmesidir. Bu durum yeni ulus-devlet kimliği inşası aşamasındaki kurucu kadronun dini, bir kriter olarak almasının hem reel-politik anlamda bir zorunluluğun hem de Müslüman bir etnik azınlık oluşturmama arzusunun bir sonucudur. Kimliksel açıdan tek-tipleştirme tutumuna bu dönemde henüz radikal bir sekülerizm eklenmediğini ifade edebiliriz. Arzu ve tahayyül edilen ulusal kimliğin oluşumuna kadar dinin araçsal rolünün devam etmesine kurucu kadronun kani olması, siyasal iktidarlarını henüz tam olarak sağlamlaştırmadıklarından ileri gelmektedir. Örneğin Yıldız (2016:133)’nın belirttiği gibi dinin mübadelede temel kriter olmasıyla, Grek alfabesini kullanarak Türkçe yazan ve dualarını da Türkçe yapan Karaman ve Pontus’taki Ortodoks nüfus, tüm protesto gösterilerine rağmen mübadeleye dahil edilmişlerdir. Buna paralel olarak da Grit Adası ve Rumeli’deki yaşayan Müslüman halk etnik kökenleri önemsensinmeksizin Türk olarak addedilmiş ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak kabul görmüşlerdir.

Ancak mübadelede kriterin din üzerinden belirlenmesi Türk ve Yunan hükümetleri için çeşitli zorlukları da içinde barındırmıştır. Örneğin Türk temsilciler için ‘Rum Ortodoks dini’ terimi etnik kökene değil yalnızca dini bağlanmaya atıf yapmaktadır. Yunan temsilciler için ise bu terim hem etnik kökeni hem de dini kapsamaktadır ve

⁵⁵ Ulus-devletin teritoryal karakteri burada karşımıza çıkmaktadır.

mübadelelerin buna göre şekillenmesi gerekmektedir. Burada Türk hükümetinin bütün Ortodoksları mübadeleye dahil etmek istediğini, Yunan devletinin ise etnik kökeni sabit ve bu bilince sahip kişileri dahil etmek istediği sonucunu çıkarmamız mümkündür. Sonuç olarak 31 Mayıs 1927 tarihli komisyon kararına göre ‘Yunan Ortodoks dini’ ifadesi etnik kökene dayanmaksızın Türk hükümetinin istediği gibi tamamen dini kriterlere göre anlaşılacak ve uygulanacaktı. Kurucu kadronun bu tutumu göç politikası noktasındaki mantığını açıkça göstermektedir: dini bağlanma ile Türklüğe adapte olmak için sahip olunan istek ve kabiliyet (Yıldız, 2016: 133-134). Böylece ilk yıllarda duyulan iş gücü eksikliğinin tamamlanmasında Müslüman nüfusun yanında Türk kimliği çatısı altına girmeye hazır göçmenler de fırsat olarak düşünülmüştür.

Sonuç olarak zorunlu tutulan bu mübadeleyle birlikte Türkiye Cumhuriyeti Milli Mücadele dönemindeki gibi irredentist tehlikelerin önüne geçmeye çalışmış ve adımlarını ona göre atmıştır. Hatta bu irredentist tehlikeleri bertaraf etme amacıyla tahayyül ettiği ulusal kimlik tutumundan da ilk yıllarda taviz vermiştir. Dinin bu şekilde merkezi rol oynamasındaki durum, kurucu kadronun sosyolojik gerçeklerden yüz çevirmediğinin ve pratik zorunlulukları dikkate aldığı açık bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Lewis (1984)’in tespitiyle yapılan mübadelelerdeki kriterin din olması, Cumhuriyetin ilk yıllarında temel sadakat noktaları açısından bir karışıklığın olduğunu göstermektedir. Yapılan mübadele Türk-Yunan değil, Rum Ortodoks Hristiyanı – Osmanlı Müslümanı mübadelesidir. Kültürel bir sistem olarak ulusçuluk bu bağlamda meşruiyetini bitirmeyi amaçladığı dini-hanedani sistemin referanslarını kullanmak durumunda kalmıştır. Çünkü yeni sistemin referansları henüz somut olarak varlık gösterememişti ve eski sistem referansları yani esas olarak din bu boşlukta hayatiyetini sürdürmüştür (akt. Yıldız, 2001: 215).⁵⁶

3.2.2. Ulusal Kimliğin Cumhuriyetçi Tanımı ve Dinin Sınır Dışı Kalması

Önceki bölümlerde ısrarla üzerinde durduğumuz gibi Cumhuriyet ilanı sonrasında Türk milli kimliği ekseninde ‘modernleştirme’, kurucu kadronun tahayyül edilen yeni

⁵⁶ Aynı şekilde hukuki olarak da Türkiye’deki azınlıklar dini açıdan değerlendirilmiştir. Anadolu’da yaşayıp Türkçe konuşan Ermeniler, Ermeni azınlığı statüsüne girerken, Ermenice konuşan Müslüman Hemşinliler ise Türk olarak kabul görmüşlerdir. Ancak, Türk vatandaşı olmak kişiye doğrudan Türk statüsünü kazandırmamıştır. Kurucu kadronun ilerleyen yıllardaki laik tutumuna rağmen toplumsal tabanda Müslüman ve Türk eşit anlamlarda kabul görmüş ve ilk yıllarda kurucu kadro da bu durumu kabul etmiştir. Özellikle göç politikaları bunun en büyük göstergesidir (Yıldız, 2016).

toplumu, Batı'nın seküler⁵⁷ çizgisinde bir takım sosyo-kültürel ve politik reformlar aracılığıyla yer edinme şiarını oluşturmaktadır. Aynı zamanda Batı'ya karşı refleksif cevabı da içinde barındıran uluslaşma yoluyla bağımsızlığı sürdürme tutumunun Batılı yöntemlerle ilerlemesi Cumhuriyetin çelişik yönünü de işaret etmektedir. Bizim ana hareket noktamız; Kemalist ulusçuluğun (Cumhuriyetin kurucu kadrosunun ulusçuluğu) 1924 yılında ve sonrasında özellikle 1929 yılından sonra etnik ve dini açıdan farklı kalmak isteyen grupları dışlayıcı bir özelliğe sahip olduğudur. Bu bölümde etniklikten ayrı olarak dinin, Cumhuriyet'in 'ötekisi' olma durumunu ve 'öteki' tanımıyla beraber hangi grupların kamusal alandan dışlandıklarını irdeleyeceğiz. Modern bir ulus-devlet olma idealindeki Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kuran ve yönetenlerin laikliğe verdiği önem sonucunda dinin ülkenin modernleşme yolunda genellikle olumsuz ve gerici bir rol oynadığı kabul edilmiş bir yargıdır. Çalışmamızda ek olarak dinin rolünün olumsuzlaştırılması veya minimuma indirilmesi resmi ideoloji tarafından etkin bir şekilde desteklenmesi ve modern ulus-devletin kuruluş yıllarındaki kimlik politikaları yönelik daha çözümlemeci (analitik) bir yaklaşımla incelenecektir.

Bilindiği gibi Türk ulusal kimliğinin başlangıç ekseninde dinin yeri azımsanmayacak bir biçimde genişdir. Milli Mücadele döneminde azınlıkların dini sınırlara göre yapılması, yapılan mübadelelerde şartların dini bağlam etrafında belirlenmesi gibi konular bu durumu açıkça göstermektedir. Ancak hâkim unsur olan dinin, yerini zamanla sosyo-kültürel açıdan sekülerleştirici reformlar aracılığıyla katı bir devlet politikası olarak laikliğe ve modernleşmeye bıraktığını ifade edebiliriz. Kemalist Cumhuriyetçi Türk ulusal kimlik tanımının ana gövdesini "militan bir laisizm" (Lewis, 2008), medenileşmenin temeli ise ferdi, sosyal ve siyasi alanda dindışılık ve Aydınlanma geleneğinin seküler kültürüne olan bağımlılık (Yıldız, 2016) oluşturmuştur. 19. yüzyılın Fransa'sında özellikle din-devlet ilişkileri gerilimli bir şekilde cereyan etmiştir. Radikal bir laiklik uygulamasının gerçekleştiği 3. Cumhuriyet olarak adlandırılan dönemde bu radikallik kendini açık bir biçimde göstermiştir. Bu anlayış sonrasında ise ironik bir şekilde "Fransızvari laiklik anlayışı, kimi zaman kamusal

⁵⁷ Çalışmamızda sekülerleşme ve laiklik aynı bağlam etrafında kullanılacaktır. Zira Şan'ın da ifade ettiği gibi ülkemizde gerçekleşen modernleşme süreçleri vasıtasıyla yeni bir ulus yaratma güdüsüyle, dini tamamen saf dışı bırakacak bir toplum düzenlemesi planlanmamış, pozitivist paradigma ile yetişmiş Cumhuriyetin kurucu kadrosunun inşa ettikleri "laikçi/dışlayıcı" laiklik uygulamaları memleketin bugüne dek sürececek olan gerilim noktasını oluşturmuştur (Şan, 2012: 3). Bu gerilim noktasını oluşturan laikçi/dışlayıcı tutum "modernleşme yolunda bir sekülerleşme" olarak lanse edilmiştir.

alanın fethine yönelik bir militan ‘karşı din’ kisvesine bürünecektir” (Üstel’den akt. Atalay, 2018: 27).

Lewis Türkiye tarihine “diyalektik terimlerle, Batı düşüncelerine açık bir aydın elitler (Tanzimat bürokratları, Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Kemalistler) ve geleneksel ve çoğu zaman dinsel değerlerin temsilcileri arasında yaşanan bir mücadele olarak bakar” (Zürcher, 2015: 77). Bu yaklaşıma göre sonuç olarak yaşanan şey, Türkiye’nin reformcu elitleri büyük bedeller neticesinde Batı modelinde bir devlet kurmakta başarılı olmuşlardır. Modern devlet olarak nitelendirilen bu devletin kurulması elbette ki yavaş yavaş gerçekleşmiştir. Lewis’in ‘modern’i tam olarak tanımlamadığını belirten Zürcher, ona göre modernin “ulus-devlet, anayasal-parlamentar rejim ve sanayileşme” (a.g.e., s.77) anlamına geldiğini ifade etmektedir. Yine modernlik kavramının temeli ise ‘laiklik (secularism), yani dinsel unsurların devlet, hukuk, kültür ve eğitimden uzaklaştırılmasıdır. Lewis’in bu modernlik anlayışı kurucu elit için de geçerlidir. Modernlik ve laiklik aynı düzlemde düşünülmekte ve kesinlikle taviz verilmekten kaçınılmaktadır. Modernlik, dolayısıyla da laiklik, Batı medeniyeti ilerleyişinin anahtar unsurlarıdır ve bu ilerleyişi engellemeye çalışmak yerine dahil olmak kalkınma için tek kaçınılmaz seçenektir.

“Sekülerizm siyasi alanda, dine kısıtlı bir rol verir. Siyaset bilimciler genellikle bu korumanın Avrupa’daki din savaşlarına dayandığı konusunda hemfikirdir. Din ve devlet ilişkisi açısından uluslararası politikada kabul edilen anlayış bunların ayrıştırılmasıdır” (Özdalga 2014: 177). Sekülerizmin uluslararası yönlendirici bir ilke olmasıyla değişik ülkelerdeki etkisinin ve uygulanmasının farklılık arz ettiği dile getirilmektedir. Devrim sonrası Fransa’da sekülerizm, devlet-kilise ilişkilerinde sekülerizme atfedilen özgül bir yol olarak, devletin kiliseyi sıkı biçimde denetim altına alması anlamına geliyordu. Türkiye Cumhuriyeti’nde gelişen tavır benzer bir şekilde (ya da kısmen model alınmış olarak) bu türden zoraki bir sekülerizm ya da ‘Türkçe’ ifade ile ‘laiklik’dir. En genel anlamda sekülerizm veya laiklik, dinin anayasadan ve yasama sürecinden ayrışması zorunluluğunu ileri sürmektedir. Daha geniş ve kapsamlı olarak dinin hem kamusal ve politik alandan hem de toplumdan ayrıştırılması gerekliliğini ifade etmektedir. “Osmanlı Devleti’nde dinin rolü resmi devlet ideolojisinin bir parçası olarak abartılırdı. (Sultan’ın meşruiyeti O’nun İslam’ı koruduğu ama aynı zamanda kendini İslam’a adanmış inancına dayanıyordu.) Ancak bu ilişki Cumhuriyet döneminde tersine dönmüştür. 1920’den başlayarak dinin ibadet biçimlerindeki ve bakış açılarındaki değişimin; toplumsal dönüşümün desteklenmesine, kolaylaştırılmasına ve

içselleştirilmesine yardımcı olduğu bir dönemde; (Yeni) rejimin, dinin toplumsal gelişmesinde ve bütünleşmede olumlu etkisine olan inancı zayıfladı” (Özdalga, 2014: 93). 29 Ekim 1923’te Cumhuriyetin kurulmasıyla gerçekleşen siyasal devrim Lewis (1984)’e göre ciddi sorunlar doğurmuştur: Dinsel temeli olan monarşik devlet yapısından, “halk iradesi” ve cumhuriyet temelli bir devlet yapısına geçilmesi, toplumsal ilişkilerin ve kurumların meşruiyetini sağlayan ve onları birbirine kenetleyen bağın İslam olmaktan çıkarılarak yerine dünyevi anlam sisteminin ikame ettirilmesi.

Genel kanaat yeni ulus-devleti kuranların ve yönetenlerin sekülerizmi modernitenin bir gereği olarak koşulsuz uygulamaya koymaları yönünde olmakla birlikte bir diğer iddia da Türkiye’de ‘sekülerleşmenin örtük bir biçimde de olsa Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde başladığı’ yönündedir. Özdalga (2014:180-184) “resmi Kemalist tarih yazımı, sekülerizmin ve modernitenin Cumhuriyet tekelinde olduğuna ilişkin neredeyse karşı konulmaz bir söylem sergiledi. Tarihsel dönem açısından herhangi bir ayırım yapmadan, saltanat rejimi ‘gerici’ ancien regime (eski rejim) olarak kabul edildi ve her açıdan yeni Cumhuriyetten ayrı tutuldu. Bu ideoloji bir önceki dönemde gerçekleştirilmiş reformları göz ardı etti.” Özdalga, Türk sekülerizmini üç döneme ayırmakta ve 18. yüzyılın sonlarından 1908 Jön Türk devrimine kadar olan zamanı nitelediği ilk dönem sekülerizmini, sekülerizm için belirtilen bir program olmadığını, devleti ve kurumlarını modernleştirmek için uygulanan reform programlarının yan ürünü olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca 19. Yüzyılın dikkat çeken bir unsuru olmasa da sekülerizm yönünde önemli adımların atıldığını belirtmektedir. “Daha seküler bir devlet modeli için temeller 2. Mahmut yönetiminde iken atıldı” (a.g.e., s. 182). Berkes (2013: 97-98)’in ifadesiyle 2. Mahmut’un Yeniçeri Ocağı’nı kaldırmasıyla tanınmasının yanı sıra “sekülerizmin gelişmesi açısından daha önemlisi, biri dünyevi biri dini ve diğer bütün makamların üstünde olan iki makamı; sadrazam ve şeyhülislam makamlarını lağvetmesidir.” Bilindiği üzere bu tasfiye sonucu (şeyhülislamın dünyevi işlerden uzaklaştırılması ile) şeyhülislam gayri Müslim toplulukların liderleri ile aynı seviyeye getirilmiştir. Böylelikle İslam’ın bir nevi siyasallaşmasının yani dünyevi işlere müdahalesinin önüne geçilerek yetki alanı sadece dini hususlar ile sınırlandırılmıştır.

“Yasaların Şariat ile uyumlu olması gerekiyordu ama yeni yasalar için Şeyhülislam’ın fetva vermesi gerekmiyordu. Artık onun iznine ihtiyaç yoktu. Böylece Ferman (Tanzimat) ‘dünyevi’ ile ‘dini’ arasındaki ilk resmi gediği açtı. Tanzimat sekülerizminin ayırt edici özelliği böylece Ferman ile resmileşmiş oldu” (a.g.e., s.149). Modern Cumhuriyetin düşünsel zeminini hazırlayanlardan birinin de Abdullah Cevdet olduğu

bilinmektedir. İctihat Dergisi'nde 1912 yılında çıkan yazılarında, Tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ve gelirinin eğitim bütçesine aktarılmasının; sarık ve cübbenin sadece din adamlarına özel kıyafet olmasının sağlanması, fesin kaldırılması, Türkçe'nin araştırılmasının ve kadınlara haklar tanınmasının elzem olduğu yönünde görüşler beyan etmektedir (Berkes'ten akt. Erkilet, 2017:146).

İslam'ın tekrar devlet ve bürokraside etkisinin artması 2. Abdülhamit döneminde olmuştur. Bilindiği üzere Panislamizm bu dönemin resmi ideolojisi haline gelmiştir. Ayrıca sultanın, halifelik görevi üzerine sıkça durulmuş ve bu rol çokça vurgulanmıştır. “Abdülhamit, her ne kadar Tanzimat modernleşmesini değişik biçimlerde devam ettirse de liberal Batı düşüncelerini dengelemek amacıyla kendi saltanatının ve İmparatorluğun İslami niteliğini vurgulamaya devam etmiştir” (Zürcher, 2015: 114). Özdalga (2014) sekülerizm açısından bu duruma; “yakından incelendiğinde, bu görünürde tersine döndürülmüş bir sekülerleşme, kurumsal düzeyde değil ideolojide ortaya çıkıyordu. İslam siyasallaştırılmıştı; sultanın ve dolayısıyla dönemin devlet ideolojisi olması nedeniyle hakim ideoloji olsa da, mevcut siyasi ideolojilerden biri olarak görülüyordu” (2014: 185). Bu görüşe paralel olarak (Berkes, 2013: 326);

“1908 Devrimi ile ilk kez sezilen bir şey oldu; Türk halkı yığınları dini yönden çok siyaseten tepki göstermişti. Abdülhamit rejimi, farkında olmadan yalnızca eğitilmiş kitlenin değil, aynı zamanda büyük halk yığınlarının zihninde de ‘din’ ile ‘devletin’ ayrılmasına hizmet etmişti. Sonunda, halk yığınları; devletten ayrı bir siyasi ortaklığın olabileceği ve hükümet çökse bile varlığını sürdürebileceği bir aşamaya gelmişti.”

Özellikle 19. yüzyıl reformlarıyla birlikte Batı'ninkine benzer – özellikle Fransızlarınkine – bir bürokrasinin yaratılmasıyla merkezi hükümet, İmparatorluğun vilayetlerinde Orta Doğu'nun tarihinde belki de ilk defa nüfuzunu etkin bir şekilde güçlendirme olanağı kazanmıştır (Findley, 1980'den akt. Zürcher, 2015: 112). Bu durum, başlı başına bir sekülerleşme etkisi yaratmasa da, yeni devlet memurları ve askerlerin eğitimi için modern tarzda kurulan okullar ve akademiler böyle bir etkinin doğmasına neden olmuştur. Bu okulların kuruluşu, eğitimde ‘ulema’nın konumunu sarsmış ve 1924’te eğitim sisteminin tamamıyla ‘ulema’nın etkisinden kurtarılmasıyla neticelenmiştir (a.g.e., s.112-113).

Yine bu dönemde bir diğer gelişme ise, Osmanlı'nın ekonomik anlamda Batıya açılması ve Avrupa kapitalist sistemle temasının artmasıdır. Bu durumun da sekülerleşmeye etki ettiği yönünde görüşler mevcuttur. Yine Zürcher (a.g.e., s.113), yabancılar tarafından kabul edilecek şekilde ticaret yapma imkanı vermesi için hazırlanan yasaların, kurulan

mahkemelerin Batı'dakiler gibi olduğunu ve geçmişte, en azından teori itibariyle, Osmanlı hukuk sisteminin temelini arz eden 'şeriat' dışında işlediğini ifade etmektedir. Şeriat dışı gelişmelere ek olarak Özellikle Tanzimat ile birlikte Müslüman ve Gayrimüslim tebaa arasındaki ilişkilerde eşit bir yurttaşlık anlayışı getiren Osmanlı vatandaşlığı kavramı çıkarılmıştır. Şeriatı yeri olmayan bu durumun da sekülerleşme çizgisinde atılan bir adım olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle Batı'dan gelen talepler neticesinde gayrimüslimlerin kazandığı ayrıcalıklar Müslüman nüfus arasında da huzursuzluğa yol almıştır. Söz konusu bu huzursuzluk, ifadesini yalnızca 1860'larda Suriye'de olanlara benzer komplolarda, halk isyanlarında ve Hristiyan karşıtı ayaklanmalarda değil, aynı zamanda yeni gelişen Müslüman entelektüellerin dile getirdikleri eleştirilerde de bulmuştur.

Burada şunu belirtmekte fayda vardır; her ne kadar Özdalga ve Berkes, sekülerizmin gelişimini 2. Mahmut döneminden başlatarak Abdülhamit ve Jön Türk dönemine kadar uzadığını iddia etseler de Balkan Savaşları, 1. Dünya Savaşı ve ardından Kurtuluş Savaşı'nın getirdiği siyasi istikrarsızlık ortamı bu gelişimi çok sınırlı seviyede tutmuştur. Şüphesiz Özdalga ve Berkes'in tespitleri konumuzun ana noktası olan Cumhuriyet dönemi sekülerizm anlayışının olgunlaşmasında etkili olmuştur. Bizim iddiamız sekülerizmin Cumhuriyetin kurulmasıyla kamusal alanda daha görünür bir hale geldiği, İslam'ın gerilemeye neden ve bir gelenek olarak görülmesiyle kamusal ve toplumsal alanın dışına itildiği, özellikle "militan bir laisizm" (Lewis, 2008) ile sekülerizm adına sert tedbirler alındığı ve bunun sonucunda yeni 'Türk toplumunda' İslamcı kesimin devletin ötekisi konumuna yerleştiği yönündedir. "Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan önce sekülerleşme, politikaların öncelikli amacı değildi, fakat Osmanlı Devleti'ni Avrupa yöntemleriyle güçlendirme amacına yönelik oluşturulmuş politikaların bir yan etkisiydi. 1920'lerin ortalarına kadar, Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğindeki Cumhuriyetçi hükümet, açıkça İslami kurumların siyasal, sosyal ve kültürel etkilerini ortadan kaldırmaya ve bu kurumlar üzerinde seküler devletin tam hâkimiyetini kurmaya çalışmamıştı" (Zürcher, 2015: 111).

Lewis (2008), Mustafa Kemal ve kurucu kadro için;

"Dört yıl içinde bir dizi hızlı ve kapsamlı değişiklik arasında Mustafa Kemal, Şeriat Yasası'nın lağvetti ve İslam'ı devletten ayırdı. Atılan adımlar yakından bilinir: Dini eğitimin kısıtlanması ve daha sonra yasaklanması, Avrupa'daki medeni kanun ve ceza kanunu kabulü, dini vakıfların millileştirilmesi, ulema sınıfının gücünün azaltılması ve kademeli olarak tasfiye edilmesi, kıyafet ve şapka gibi, takvim ve alfabe gibi toplumsal ve kültürel sembollerin ve uygulamaların

dönüştürülmesi. Meşru sekülerizmin inşasının son taşı da Nisan 1928’de anayasadan İslam’ın çıkarılması ile konmuş oldu” (s. 400 – 404).

Dinin yeni ulus-devletin ‘ötekisi’ konumuna düştüğünün göstergeleri 1924 yılından itibaren açığa çıkmaya başlamıştır. “Şeriye Vekaleti ve medreselerin kapatılması (3 Mart 1924), ve Şeri Mahkemelerin kaldırılmasıyla (8 Nisan 1924) başlayan bu devrim hareketleri, Şubat 1925’te din temelli bir ayaklanmanın başlaması ile daha da radikalleşir. Tekke ve zaviyelerin kapatılması ve mallarına el konulması (30 Kasım 1925), her türlü dinsel içerikli toplantının ve dinsel kıyafetlerin yasaklanması (2 Eylül 1925) bu döneme rastlar (Erkilet, 2017: 147). Lewis (1984)!in ifadesiyle Müslümanların son kalelerinden biri haline gelmiş olan fesin kaldırılarak herkese şapka giyme zorunluluğu da bu dönemde getirilmiştir. Ayrıca laiklik ilkesinin hayata tam anlamıyla geçirilmesinin son kertelerinden olarak görülen Türk Medeni Kanunu da (17 Şubat 1926) yine aynı dönemde, Şeriat Mahkemelerinin kaldırılmasının hemen ardından kabul edilmiştir. Erkilet (2017: 148)’e göre “Medeni kanunun, kanunları son dinsel temellerinden de koparıp laikleştirdiği” söylenebilir.

“Modern Türkiye Cumhuriyeti’nin liderleri, Adülhamid ve Jön Türkler döneminde gelişmiş olan İslam’ın siyasallaştırılmasının önüne katı bir engel koydu” (Özdalga, 2014: 43). Cumhuriyetin ilk yıllarında kamusal alandan uzaklaştırılmış olan dini uygulamalar kesin ve köktendir. İslam, Türk halkının modernleşmesinin önünde en büyük engel ve geri kalmışlığın sebebi olarak görülmüştür. Ayrıca milliyetçi ideolojinin ön planda olduğu ulus-devlette, İslam’ın Arapların dini olarak görülmesi nedeniyle de önyargılı yaklaşımıştır. “Vakıf, ulema ve medreseler gibi önemli dini kurumların tasfiyesi, Sufi tarikatların ve Kuran okullarının yasaklanması ve Arap alfabesinin kaldırılması, tüm bunlar Türk toplumunda İslam’a ayrılan alanı kesin biçimde küçültmüştür” (a.g.e., s. 43).

Devletin dini cemaatlere karşı koyduğu mesafeyi anlamak açısından Özdalga (2014: 80)’nın örneği ve analizi önem arz etmektedir:

“Modern Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu sırasında Nakşibendilerin 2. Abdülhamit ile yakın ilişkileri ve şeriat vurgulamaları, Kemalist liderliğin gözünden düşmelerine neden oldu. Türk laisizminin tarihi iyi bilinir. Yeni hükümet tüm tekkeleri kapattı ve tarikatları yasa ile yasakladı. Ayrıca, art arda gelen eğitim reformları ile Kur’an ve diğer her türlü dini eğitime, yani medrese eğitime son verildi. Yine de Kürt lider Şeyh Said’in isyanı dışında yeni rejime karşı koyan organize bir Nakşibendi muhalefeti de yoktu.”⁵⁸

⁵⁸ “Nakşibendilere mensup kişilerin Kurtuluş Savaşı’nda önemli katkılarının olduğu bilinmektedir. Bunun sonucunda Servet Efendi (Ö.1962) ve Hasan Fevzi Efendi (Ö.1924) gibi pek çok Nakşibendi şeyhi ilk meclis üyeleri arasında yer almıştır” (Algar, 1990’dan akt. Özdalga, 2014:78).

Zürcher (2015: 117-118)'e göre 31 Mart Vakası olarak adlandırılan olay, reformcuları derinden etkilemiştir. İslam adına gerçekleştirilen bir ayaklanmanın, rejimin temellerini bu kadar kolay ve çabuk bir şekilde sarsabilmesi büyük bir şaşkınlığa sebep olmuştur. Türkiye'nin laik cumhuriyetini kuran Kemalistlerin neredeyse hepsi de eski İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesi olması nedeniyle, 1909'da cereyan eden isyanların yaratmış olduğu travma cumhuriyete de yansımıştır. Yeni kurulan ulus-devlette de 31 Mart Vakası, İslami gericilik tehdidinin sürekli hatırlatıcısı olmuştur. Radikal sekülerizmin gerekçelerini de bu noktada aramak mümkündür. Türkiye'deki muhafazakâr görüşe göre de İttihatçılar diktatörlük kurabilme gücünü kazanmak amacıyla isyanı organize etmiştir. Buna kanıt olarak da isyanın başlangıç noktasının İttihatçıların güçlü olduğu Makedonya taburlarının olmasını gösterilmektedir. Zürcher ise önde gelen İttihatçıların hazırlıksız olmalarının ve kaçmak ya da yer altına çekilmelerinin bu iddiayı çürüttüğünün altını çizmektedir (a.g.e., s. 125).

Bu konuda verilebilecek bir diğer örnek de Said Nursi'dir. Yine Kurtuluş Savaşı'nda etkin rol alması ve konuşma yapmak üzere Millet Meclisi'ne davet edilmesine rağmen yeni yönetimin savaş sonrasında dinin kamusal alandaki rolüne yönelik dışlayıcı faaliyetleri nedeniyle bunu reddetmiştir. 1925'teki Şeyh Said isyanından sonra 46 kişinin idam kararıyla sonuçlanan olayda, mevcut düzene yönelik isyanda bir ilgisi olmasa da ülkenin batısına sürgüne gönderilmiştir. Said Nursi örneği yeni ulus-devletin dine karşı tutumunun anlaşılması açısından önemlidir. Çünkü Algar (1990)'ın da yerinde tespitiyle "Nursi ile cumhuriyetçi yapı arasındaki çatışma, cumhuriyetçilerin İslam'ı yalnızca devletten değil, toplumdan da dışlamak 'sonunda dini camilere hapsedmek' niyetlerine dayanıyordu" (Algar, 1990'dan akt. Özdalga, 2014: 91). Algar'ın ifadeleri çok keskin olsa da, yönetici kadro için her türlü dini hareket laikliğe bir saldırı olarak algılanmış ve devlet politikaları ile kısıtlanmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda da dinin kamusal alandaki yeri 'öteki' konumunda kalmıştır.

Gerçekleştirilen kimliksel reformların eğitim alanındaki somutlaşmış hali de Tevhid-i Tedrisat Kanunu'dur (3 Mart 1924). "Bu kanunun gerekçelerinden biri, ülkedeki dinsel ve laik eğitim kurumlarının farklı türde insanlar yetiştirmesine engel olmaktır. Gerek bu ikiliği kaldırmak gerekse kız ve erkek çocukların aynı eğitimden geçmesini sağlamak amacıyla öğretim birleştirilmiş ve M.E.B. bünyesinde toplanmıştır (İnan, 1975'ten akt. Erkilet, 2017: 148). 1928 yılında kabul edilen Latin Alfabesi ile Harf İnkılabı

gerçekleşmiş ve kabul edilen yeni yazının halk arasında yaygınlaşmasını sağlamak amacıyla 1928 yılının kasım ayında “Millet Mektepleri” açılmıştır.

Lewis (2008: 365) “3 Mart 1924’te hilafetin kaldırılmasını militan laisizmin temeli” olarak görmektedir. Bu yönde alınan tedbirler arasına Şeyhülislam’ın yerini Diyanet İşleri Başkanlığı’nın almasını da ekleyebiliriz. Zürcher (2013: 124) bu değişikliği “Bu kuruluş, sekülerizmin Kemalist yaklaşımında din ile devlet işlerinin, devletin din üzerindeki kontrolü anlamında pek de ayrılmadığını açıkça gösterir” şeklinde yorumlamaktadır. Yine Zürcher uygulanan politikalar için; “Kemalist reformculuğun en özgün unsurlarından biri olan sekülerist yönelimde üç alan gösterilebilir: Birincisi devletin sekülerleşmesi; kurumsallaşmış ‘ulema’ İslam’ının kaleleri olan eğitim ve hukuk. İkincisi dini sembollere indirilen darbe ve Avrupa uygarlığı sembollerinin onların yerini alması. Üçüncüsü sosyal yaşama ve onun icap ettirdiği popüler İslam’a darbe” (a.g.e., s. 128-130).

Mardin (2014)’e göre kurucu kadronun batılılaşma ve modernleşme yolunda attığı radikal adımlar çeşitli sosyal bulgulara dayanmaktadır. Bunlar;

“1) Bahsetme ve şahsi otoriteye değil kural ve yasalara dayalı yeni ulusal onur anlayışına geçiş: Weberci hukuki-rasyonel devlete geçiş, söylem düzeyinde bir övünç vesilesi olarak benimsenmiş görünmekle birlikte uygulamada eski alışkanlıklar ‘sembolik alan’ değişimine uğratarak varlığını devam ettirmiştir. 2) Beşeri varoluşu ve evrensel düzeni anlamada İslami alışkanlıktan pozitif bilimlerin maddeciliğine geçiş: Bu konuda oldukça keskin bir tavır benimsenmiş ve bilim idolleştirilip her türlü problemin çaresi ve insani mutluluğun kaynağı olarak gösterilirken, din ya protestanlaştırılarak yeniden tanımlanmış ya da tüm geriliklerin anası olarak görülmüştür. Sadece siyasi değil sosyal alan da dini görünürlüğe kapatılmış, ferdi planda da din-dışılık tercih edilmiştir. 3) Havas-avam ayrımına dayalı cemaatçi bir sosyal yapıdan mütecanis (türdeş) bir topluma geçiş: Her türlü farklılığı çatışma kaynağı olarak gören ‘dayanımacı’ anlayışla ‘halk birliğinin’ kurulması amaçlanmıştır. 4) Dini topluluktan ulusal toplum ve devlete geçiş.”

Kurucu kadronun kurguladığı ulusçuluk anlayışının ana çizgisini Mardin’in bahsettiği anlayış üzerine kurulan yeni kolektif kimlik anlayışı oluşturmuştur. Cumhuriyet elitlerinin benimsediği bilimsellik anlayışı materyalist yönü ağır basan ve dinin rolünü reddeden bir renge sahiptir. Başlangıçta İslam ortak kültürün bir kaynağı olarak meşruiyetini sürdürmekteyken zamanla İslam dışı tarih anlayışı daha görünür hale gelmiştir. Çünkü İslami kaynaklı her şey kurucu kadro için eski rejimden kalma bir yük ve geri kalmışlığın sebebi olarak görülmektedir. Bu nedenle de kurucu kadro kurguladığı seküler dünyaya uygun olarak “geçmiş de sekülerleştirmiştir” (Yıldız, 2016: 119). Berkes (2013)’in de ifade ettiği gibi geçmiş de dahil edilmek kaydıyla

toplumu baştan aşağı dünyevileştirecek, sosyal ve kamusal alanı “dini emir ve yasaklardan” arındıracak radikal reformlar kurucu kadronun tasavvurlarına uygun olarak uygulanmıştır. Berkes, Kemalist sekülerizm anlayışının yansıması olan reformları “İslam yönetim ideolojisinin reddedilmesi” ve “bireyi geleneğin tahakkümünden kurtarmak” olarak görmektedir. (a.g.e., s.489). Bu bağlamda kurucu kadronun tercih ettiği “radikal laisizmin” dini sadece kamusal alandan değil ferdi, sosyal ve toplumsal düzlemde de meşruiyetini sınırlandırarak etkisini minimuma indirmeyi amaçladığını ifade edebiliriz.

Kimlik tanımlaması çerçevesinde tercih edilen laikliğin Sünni ve Aleviler üzerinde farklı etkiler yarattığını ifade etmek gerekmektedir. Aleviler, Sünni nüfusa oranla, Osmanlı toplumsal ve siyasal düzeni ile daha serbest bir entegrasyon süreci içerisinde merkezden uzak bölgelerde varlık göstermişlerdir. Aleviler, Sünni çoğunluk tarafından birkaç yüzyıl dışlandıkları için “Ortodoks Sünni inancını daha katı devlet denetimi altına sokan modern Türkiye Cumhuriyeti’nin laikleşme reformlarına karşı daha hoşgörülü davrandılar. Aleviler, Mustafa Kemal Atatürk’ün, onun cumhuriyetçi düzeninin ve öne sürdüğü ilkeler üzerinde inşa edilen ideolojinin inançlı destekçileri oldular ve bu mirasa sadık kaldılar. Kemalist dönemin mevcut tarih yazarlığı, Osmanlı öncesi, Selçuk Türklerini ve hatta Orta Asya’nın İslamiyet öncesi Türk tarihini yüceltirken, Alevilerden de hazır bir destek buldu” (Özdalga, 2014: 148). Bu noktada Alevi nüfusundan hareketle kurucu kadronun dini etkinin toplumda minimuma inmesi istemi işleme modelini de içinde barındırmaktadır diyebiliriz.

Önceki bölümlerde bahsettiğimiz işlevselci yaklaşıma göre toplum, birbiriyle bağıntılı parçalardan meydana gelmiş bir bütün olarak görülmekte ve din de toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir parça olarak işlev görmektedir. Kurucu kadro, dinin toplumsal bütünleşmedeki işlevini bildiği için özellikle erken kuruluş yıllarında dinin ‘toplumsal tutkal’ işlevini görmesine müsaade etmiştir. Ancak ilerleyen yıllarda dinin işlevselliğini minimum düzeye indirmeye gayret gösterilerek etki alanını sadece vicdanlarla sınırlı tutmaya çalışılmıştır. Tarihsel olarak “farklılaşma” ekseninde işlevleri itibarıyla birbirinden ayrılan din ve siyaset unsurunun yine ortak bir duru etrafında dayanışma ve bütünleşmenin sağlanamaması kurulan Cumhuriyetin reformlarının da sorgulanmasına yol açmıştır. Çünkü din kültürel örüntülerin korunması, siyaset ise kurumlar aracılığı ile amaca ulaşma işlevini görmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Milli Mücadele döneminde, vurgusu yapılan örüntülerin korunması konusunda dinin -araçsal da olsa- işlevini çok üst düzeyde tutulmuştur. Çünkü din ve siyaset

unsurları arasında –herhangi bir farklılaşma olsa da – “meşrulaştırma-icraat” ilişkisi vardır. “Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, hegemonyacı sınıf-toplum ilişkileri aslında üç iletişim ilmeğinden oluşuyorsa benziyor: Birinci ilmek devlet aygıtıdır, ikincisi kültürel kurumlar, üçüncüsü de bir söylem olarak dil, benliğin kaynakları, kimlik işaretleri ve zımni anlayışlardan oluşarak diğer iki ilmeğin altında kendilerine özgü bir yapılaşma gücü olan karmaşık bir şemadır” (Mardin, 2014: 68).

Tahayyül ettikleri kimlik kurgusunu hayata geçirmek için dinin koruyucu ve bütünleştirici işlevlerini kullanarak sosyal mobilizasyonu sağlayan kurucu kadronun yukarıda belirttiğimiz, dinin işlevini minimum düzeyde tutma çabası, batıya dönülen yüzle birlikte gelen pozitivist modernleşme vizyonundan kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi pozitivist anlayışa göre ilerlemenin önündeki en büyük engel din ve gelenektir. Bu nedenle kurulan ulus-devletin temel şiarını da “İslam özelinde dinin, Osmanlı özelinde ise geleneğin reddi” düşüncesi oluşturmaktadır. Amaç, yeni sosyo-kültürel değerler temelinde sistemsal olarak yeniden yapılanmaktır. “Cumhuriyet reformlarının Batı yani yabancı kaynaklı olması – yani taklit olması – Cumhuriyet için daha derin kültürel bağlantılar, geçmişte bir tasavvur olarak İslamiyet’in sağladığı bir temel gerektiriyordu” (a.g.e., s.67). Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanan kimlik politikalarının tam bir felsefi temeli yoktu. Gencer (2017:52)’e göre Batılı sosyoloji gün geçtikçe artan bir biçimde geleneği, modernleşme incelemelerinde basitçe modernliğin zıddı olarak ele almış ve teoloji, folklor, politik felsefe gibi alanlara hapsedmiştir. Yaygın bir Batılı inancıya göre de modernleşme ve sekülerleşmenin hız kazanmasıyla birlikte “kamusal bir fenomen olarak din ve gelenek” tamamen unutulacaktı. Ancak özellikle post-modern diye adlandırılan çağda ‘geleneğe’ duyulan ihtiyaç giderek artmıştır. Sosyolojik tarifiyle gelenek aslında toplumsal davranışlara yön veren, toplumsal hayata ise anlam katan bir yazısız otorite kaynağı olarak tanımlanabilir. Yine çoğu zaman toplumsal devamlılığın ve meşruiyetin de en önemli etkenlerindendir.

Oryantalist söylemin aksine, İslam medeniyetinin de diğer büyük medeniyetler gibi ilerlemeye büyük ölçüde katkı sağladığı ve Cumhuriyet dönemi ile birlikte gerilim noktasının oluşmasının bir nedeninin de bu büyük medeniyetten kopmaya duyulan istek ve ısrardan kaynaklandığı söylenebilir. “Modernite tarafından ciddi bir biçimde zorlanıncaya kadar İslam, yönlendirici bir dünya medeniyeti, sosyal, siyasi ve kültürel mirasın taşıyıcısı idi” (Özdalga, 2014:38). Çalışmasında Mısır’ın modernleşme hareketini inceleyen Mitchell (1993), Mısırlı Muhammed Ali ile Mustafa Kemal Atatürk’ün modern bir ulus- devlet yaratma çabalarının sonucunda bulunan ortak bir

yankıyı dile getirmektedir: “ Benzer bir övgü-öfke karışımı Türk devrimine ve onun lideri Mustafa Kemal’e yöneltilir; Bir yanda ulusu birleştirme ve pekiştirme konusundaki çalışmalarına övgü, diğer yanda İslam’ı devletten ayırdığı için öfke” (Mitchell, 1993’ten akt. Özdalga, 2014: 14).

Zürcher, Türk milli kimliği için ‘İslami bir okyanusun altındaydı’ yorumunda bulunmaktadır. Lewis’in ise Türk ulusunu, Osmanlı ve İslami ağırlıkları atma ve yüzeye çıkma şansını bekleyen eski bir varlık olarak gördüğünü belirtir (Zürcher, 2015: 64). Bu görüşüne binaen Lewis “Tükler kendilerini İslamiyet’le öylesine ayrılmaz biçimde yekvücut görmüşlerdi ki, Türk milliyetçiliği kavramının kendisi derinliklerde kalmıştı” yorumunda bulunmaktadır (Lewis, 2008: 2). Bu tutumun klasik bir ulusçu bakış olduğunu belirten Zürcher, ulusa ilişkin Anderson, Hobsbawn, Gellner gibi akademisyenlerin de ulusçuların, geçmişi kendi siyasal mücadelelerinde bir silah olarak inşa edişinin bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Bu tutuma paralel olarak yine Lewis Türk dilinin yabancı etkilerden arındırılması gerektiğini belirterek ‘arı’ bir Türkçe’nin var olduğunu, uzun süredir diğer dillerin hakimiyetinde olmasına rağmen başarıyla hayatta kalabildiğini belirtmektedir (Lewis, 2008). Lewis’in bu iddiasını Zürcher (2015:65) ‘dil içinde ifadesini bulan Türk kimliğinin, Türk olmayan (Osmanlı?) başka bir şeyin derinliğinde bulunduğunu, fakat orada kendi varlığını gizil bir biçimde sürdürmesi’ şeklinde anlaşıldığını belirtmektedir. Yeni kurulan ulus-devlet kendi ideolojisini, -söylem düzeyinde- İslamiyet’in yerini ve toplum nazarındaki ‘tutkal’ vazifesini reddederek belirlemiş, bu durum da eğitilmiş kesimlerle eğitimsiz kesimlerin arasındaki mesafeyi iyice arttırmıştır (Mardin, 2014: 74).

Savaş yıllarında bir zorunluluk olarak dinsel tema hâkimken Cumhuriyet’in ilk yıllarıyla birlikte laik vurgunun hâkim olduğu bir toplumsal yapı tanımlamasına gidilmiştir. 1930’lu yıllardan sonra ise ulusal kimlik ve vatandaşlık anlayışında kültürel ve özellikle de etnik unsurlar hâkim olmuştur ve bu unsurlar çerçevesinde Türklüğün tanımı yapılmıştır. Yine bu çerçevede Karakaş (2007: 276), “ Türkiye Cumhuriyeti üç temel unsur istemine bağlı olarak kurulmuştur. Bunlardan birincisi mutlakçı ve meşruti rejimleri reddeden ve 1. Meşrutiyet’ten beri devam eden Anayasacı akımın mirasçısı olan Cumhuriyetçi istemdir. İkincisi, ulusal olmayan bir siyasal oluşumun çözülmesi sonucu ortaya çıkan ortak bir dil ve kültüre sahip bir toplumsal esasa dayanan ulus-devlet ideolojisi oluşturma istemidir. Bu istem dil ve tarih tezleri çerçevesinde oluşturulmaya çalışılmıştır. Üçüncüsü ise resmi ideolojinin önemli bir bölümü şer’i kurallara dayanan Osmanlı Devleti’nin tersine bu esasları tamamen reddederek laik bir

içeriğin istemidir. Bu üç istem için belirtilmesi gereken en önemli özellik, modernleşme çizgisinde oluşarak biçim kazanmış olmalarıdır” tespitinde bulunmuştur.

Genel olarak bakıldığında, Osmanlı devlet sisteminin önemli bir bileşeni olan din, yeni devlet dönemindeki laik reformlar sonucunda halifeliğin kaldırılması, eğitimin devlet tekeline alınması, İslam hukukundan vazgeçilerek birkaç değişiklik haricinde genel olarak İsviçre Medeni Kanunu’nun kabulü, Latin alfabesinin kabulü, 1924 Anayasası’ndan ‘devletin dininin İslam’ olduğuna ilişkin ibarenin 1928 yılında kaldırılması gibi politikalarla varlığı sınırlandırılmıştır. “Çoğu Jön-Türk ve Kemalistte görülen gerçek/doğru İslam (yani akla ve bilime uyumlu İslam), aslında halk tarafından anlaşılan İslam’ın keskin reddiyesidir”(Atalay, 2018: 77). Milli Mücadele döneminde İslam’la uyumlu bir şekilde halkı mobilize etme yönünde din kullanılırken, bu yıllardan sonra dini biraz daha millileştirme ve ideolojiye uyumlu hale getirme çabası öne çıkmıştır. Türk İslam’ı yaratmak ve dini etkiyi minimuma indirmek yönetici elit için her zaman önem taşımıştır. Dönemsel olarak kesin bir tarih vermek zor olsa da 1926 yılında ilk belirti olarak ilk defa Türkçe namaz teşebbüsünde bulunulur ancak devamı gelmez. Bu dönemde Kemalist elitin meşruiyetini henüz sağlamlaştırmaması ve mecliste görece çoğulcu bir yapının bulunması bu teşebbüsü bir süre sonuçsuz bırakmıştır. Ancak Kemalist elit “Dini Islah Beyannamesi(1928)” ile kararlılığını sürdürdüğünü göstermiştir. Beyannamede genel olarak dini hayatın akli yöntemlere göze düzenlenmesine yönelik ıslah arzuları öne çıkmaktadır. Hatta batıcı yön de göze çarpmaktadır; camilere sıra koymak ve kiliseyi andıracak şekilde müzik aleti yerleştirmek beyannamede geçen unsurlardır (Jaschke’den akt. a.g.e., s. 78). Dönemsel olarak ayırmak zor olsa da 1930’lu yıllardan sonra din, Kemalist rejim için dışlanacak ve yerine milli duygular ikame ettirilecek bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Atalay, ders kitapları üzerinden hareketle, genel olarak bu dönemselleştirmeyi şu şekilde yapmıştır; “1931’e kadar değişen tonlarda Türk-İslam sentezinin hakim olduğu, gerçek/resmi İslam’ın öne çıkarıldığı bir dönemi; 1931-1939 arasında İslam’a oldukça mesafeli duran ve seküler milliyetçiliğin öne çıkarıldığı bir dönem izler. Ders kitaplarında kullanılan dil İslam karşıtı değilse de, İslam’ı bütün teolojik iddialarından arındırır. Artık ders kitaplarında Tanrı dinlerin bir icadıdır, dinler insanların yaratımıdır. Muasır medeniyette insanların dinlerden medet ummasına gerek yoktur” (Atalay, 2018: 80).

3.2.2.1. Milliyetçilik ve Ümmetçilik; Süreklilik mi? Çatışma mı?

Modernleşme yolunda araçsal bir rol atfedilen ulusalcılık ve milliyetçilik ekseninde uygulanan politikalar neticesinde İslam'ın yeni kurulan rejimin ötekisi olması ve dinin vicdanlara, mabetlere indirgenmek istenmesinin çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan bazıları, İslam'ın gelenek ile eşdeğer görülmesi dolayısıyla da moderniteye uymaması hatta önündeki en büyük engel sayılması, İslam ve Batının tarihsel karşıt olduğunu savunan oryantalist görüştür. “Türkiye’de Kemalizm, Batılılaşmayı ‘evrensel’ uygarlığa ulaşma olarak algılayıp tanımlaması açısından, Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin paradigmatic bir modeliydi. Kemalist projenin esası Batılılaşmayı benimseyerek Batı emperyalizmini alt etme girişimiydi” (Günalp, 2014: 65). İslamcılar ise milliyetçi tutumları reddetmekte, dini değerlerin Batının servetinden daha evla olduğunu savunmaktadırlar.

Milliyetçilik ve hilafetin ciddi anlamda farklılıkları bulunmaktadır. Özdalga (Özdalga, 2014: 26-27) bu farkları şu şekilde açıklamaktadır: “modern milliyetçilik bölünme ve rekabet ile belirlenen bir siyasi ortama göre ayarlanmış bir öğretilerdir. Öte yandan halifelik, birleştirme (tek ümmet) öğretisidir.” Özdalga devamında millet ve ümmet anlayışının kaçınılmaz benzerliklerine de vurguda bulunmaktadır. Bu benzerliklerin biri “Toplum- millet veya ümmet ile yasalar arasındaki benzeşme ile ilgilidir. Milleti herhangi bir etnik veya kültürel topluluktan farklı kılan şey; milletin belirli ve açıkça dile getirilen bir hukuksal sistem ile ilişkisiyle de tanımlanmasıdır. Ümmet diğer dini topluluklardan ayıran, ümmetin tanımlanmasında yasa – Kur’an, Sünnet, Şariat – ile ilişkisinin yer almasıdır. Aynı şey her modern ulus için geçerlidir. Ulus-devlet ister yasa yapımında ister yasaların uygulanmasında olsun her türlü yasal uygulamanın sınırlarını da belirler” (a.g.e., s. 28-32).⁵⁹

Ayrıca her iki toplum tasavvurunda da meşruluğu sağlayan ögenin toplumdan kaynaklandığı iddiası bulunmaktadır. Yani iki durumda da devlet, gücünü toplumdan almaktadır ve yönetim toplum adına yürütülmektedir. Özdalga (a.g.e., s.29)’nın iddiası “İslam ümmet geleneğinin, modern millet kavramının biçimlenmesinde önemli bir esin kaynağı” oluşturduğu yönündedir. Bu iddianın Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti kuruluş aşaması için zayıf olduğunu belirtebiliriz. Bilindiği ve sıkça vurguladığımız gibi

⁵⁹ Bu noktada milletin veya ümmetin yani toplumun iki durumda da devlet ve yönetim mekanizmasıyla uyumlu olması gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak Cumhuriyet ile birlikte ümmet anlayışına yakın duran İslamcı gurubun yeni ulus-devletin ötekisi konumuna düştüğü üzerinde ortak bir kanaat bulunmaktadır. Milliyetçilik tarihçileri ulus-devletin yeni bir tür egemenliğin temsili olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar.

yeni ulus-devletin en karakteristik özelliği Osmanlı Devleti özelinde geleneğin İslam özelinde de ise dinin tasfiyesidir. Özdalga'nın iddiası da uzun vadede, milliyetçilik hareketleri açısından geçerliliği artabilir. Yine Özdalga'nın iddiasını destekler nitelikte Hastings (1997:30)'in "milletin oluşmasının ve milliyetçilikle modernlik ile hiçbir ilişkisinin olmadığı" ifadesi bulunmaktadır. Bunun yerine milliyetçilik varlığını büyük ölçüde dine, özellikle de Hristiyanlığa borçludur. Bu ifadeye paralellik arz edecek şekilde Özdalga (2014)'nın "Ümmetin yaşayan ve kendi benlik bilincine sahip bir topluluk olmasını sağlayan yalnızca dini bir inanç sistemi olarak değil, bundan da çok bir uygarlık ve siyasi bir kültür olarak İslam'dır. Bu yüzden İslam önceden kestirilemeyecek bir gelecekte ulusal kimliğin bir belirleyicisi olmayı sürdürecektir" şeklinde bir tahmini bulunmaktadır.

Bu görüşlere zıt olarak ise Patrica Crone (2013);

"Ortaya çıktığı koşullar nedeniyle İslam, neredeyse daha en başından siyasi kurumlar ile iç içeydi. Ümmet, cemaat ile devletin bir arada yaşamasıydı. Hristiyanlar ikili bir üyelik oluşturdular. İnananlar olarak kiliseye bağlı idiler ve rahipler sınıfı tarafından yönetilirdi. Vatandaş olarak ise Roma İmparatorluğu'na bağlı idiler ve Cesar tarafından yönetilirdi. İslam'da bu ikili yapı oluşmadı. Mümin ve vatandaş olarak ümmetin bir parçası idiler. Peygamber ve sonrasında da onun varisleri tarafından yönetildiler" (Crone, 2013'ten akt. Özdalga, 2014: 37).

İslam'da siyasi ve dini kurumların iç içe olduğu iddiaları, genellikle İslam'ın 'sekülerize' edilemeyeceğinin, dolayısıyla da modern siyasi kurumlar ile sürekli çatışma halinde kalacağının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bu kabul de kurucu kadronun radikal laik politikalarını bir anlamda meşruiyetini arttırmakta ve bu türlü bir hareket tarzının zaruri olduğunu göstermektedir.

'Ümmet' anlayışından 'millet' anlayışına geçiş sürecinde İslam dininin Türk kültüründen ve Türk kişiliğinden çıkarılması sonucu (Kushner, 1979: 45)'in yerinde tespitiyle bir bakıma Gökalp'in tasvir ettiği 'dilde ve dinde ortak uyumdur' anlayışını; Osmanlı, kavminin tanınması ve sevmesi anlamını taşıyan 'asabiye şuurunu' reddetmekle; Cumhuriyet de din olgusunu çıkarmakla militleşme gerçeğini zaafa uğratmıştır.

3.2.3. Makul ve Makbul Vatandaşlık; Türk Vatandaşlığı

Yurttaşlık veya vatandaşlık olgusu, kimliğe benzer bir biçimde bireyin aidiyet duygusu ve 'öteki' karşısında kendini nasıl konumlandığı ile ilgilidir. Yurttaşlığın aynı

zamanda bireyin bağılı olduğu devletin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı sosyal, siyasal ve kültürel değişim ve dönüşümle yakından ilintili olduğu bilinmektedir. Ayrıca genel olarak toplumsal, kültürel, hukuki ve siyasal çözümler için anayasal sürecin büyük ölçüde etkili olması yurttaşlık konusunu daha mühim bir duruma getirmiştir. Bu bölümde yurttaşlık olgusu, bu olgunun ülkemiz açısından tarihsel süreç içinde ne gibi değişimlere uğradığı, yurttaşlığı belirleyen öğelerin veya ölçütlerin ne olduğu ve ulus/ulus-devlet inşa sürecinde oynadığı kilit rolü, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti ekseninde ele alınacaktır.

Bilindiği gibi tarihteki büyük olaylar (yıkım, afet, savaş vb.) bazen bölünmelere ve mensubiyetimizin yeniden şekil almasına neden olabilmektedir. Bu durum da kolektif kimliğin istikrarı noktasında olumsuz etki yaratmaktadır. Cumhuriyet ulus-devleti de böyle bir kolektif kimlik eksikliği göze alınarak inşa edilmeye çalışılmıştır. Uzun yıllar boyunca Osmanlı Devleti'nin yönetimi altında bulunan Avrupa vilayetlerinin Balkan Savaşları sonrasındaki kaybı ve hemen sonrasında Arap vilayetlerinin kaybı ayrı bir Türk kimliğinin oluşmasında önemli bir şekilde etkili olmuştur. Cumhuriyetin ilanından sonra başlayan ve günümüze kadar devam eden uluslaşma ve modernleşme çabalarında en temel sorun yeni bir “biz” duygusu olmuştur. “Eski ‘bizlik’ duygusunu oluşturan Osmanlı ümmet kimliği yerine, yeni bir ‘bizlik’ anlayışının, laik, çağdaş bir ulusal Türk kimliğinin geçmesi, ulusal kültürün temel sorunu olmuştur” (Güleç, 1992: 7). Bu bağlamda yeni süreç için öne çıkan kavramlardan biri de ‘yurttaşlık’ kavramı olmuştur. Kolektif kimliğin aslında iki temel boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki toplum ile ikincisi de devlet ile özdeşlik durumundadır. Modernleşmenin ortaya çıkış noktası sayılan Avrupa’da politik modernleşme içtimai ve çevre yönetilenler ile merkez yönetenler arasındaki bağları oldukça aşındırmıştır. Geleneksel olarak da adlandırabileceğimiz bu bağların aşınması, milliyetçi ve ulus-devlet devrinde “vatandaşlık ve ulusal kültür” ile giderilmeye çalışılmıştır (Gencer, 2017: 528). Kaboğlu (2014: 321) bu konunun aslında toplumdaki kırılma halkası olarak adlandırdığı üçlü eksenin bileşimi olarak görmektedir. Bunlar: kimlikler ve etnisite (yurttaşlık), din-devlet ilişkisi (laiklik) ve merkez-çevre ilişkisi (adem-i merkeziyet). Bu anlamda anayasal olgunun temelinde bulunan yurttaşlık konusu devletler için denetim mekanizması ve denge düzeneği işlevi görmesi açısından hayati bir öneme sahip olmuşlardır ve günümüze kadar da gerilim noktalarından birini oluşturmuşlardır. Yurttaşlık konusunda, Cumhuriyet’in kuruluş yıllarından günümüze kadar bu anlayışın oluşumunu inceleyen araştırmaların ortak noktası devlet kurma, ulus yaratma ve

yurttaşlığın oluşturulma sürecinin Tanzimat'ta başlayan modernleşme çabalarıyla iç içe geçtiği yönündedir (Keyman, 2008: 218-244).

Her ulus, eşit vatandaşlık temelinde şekillenen ideolojik anlamda bir bütünselliğe, “teritoryal olarak merkezileşmiş, siyasallaşmış, yasal ve ekonomik olarak birleşmiş” olabilmenin yanı sıra ortak köken ve mitlere de ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda ulus, etniklik ile eşit vatandaşlık yaklaşımlarının kesişme noktasında bulunur. Aslında bu nitelikler birbirleriyle karşıt olmamakla birlikte “kamusal ve özel, siyasal ve kültürel” şeklinde sınıflandırılabilir farklı alanlarda varlıklarını göstermektedirler (Smith, 2002: 192-198).

Yeni ulus-devletteki vatandaşlık incelenmesini daha net bir biçimde gerçekleştirebilmek için ortaya çıktığı dönemin, ortaya çıkması için yapılan siyasal ve sosyal düzenlemelere de kısaca göz atmak gerekmektedir. Önceki bölümlerde Türkiye Cumhuriyeti'nin klasik manada Osmanlı Devleti'nin zoraki bir mirasçısı olduğunu ve aralarında bütünsel olmasa da bir devamlılığın söz konusu olabileceğini göz ardı etmemek gerektiğinden bahsetmiştik. “Osmanlı İmparatorluğu'nda dini aidiyetin aynı zamanda etnik kimliğin de en önemli göstergesi olmasından dolayı farklı etnik gruplar arasındaki gerilim anlamına gelen dinler arası gerilim resmi tamamlıyordu” (Zürcher, 2015: 86). Aidiyetin din üzerinden tanımlandığı bir imparatorluk uzun yıllar boyunca ‘millet sistemi’ üzerinden siyasal devamlılığını sağlamıştır.

“Her dönemi kendi koşulları içerisinde değerlendirmemiz gerekirse Türk ulusal (milli) kimliği, Türkiye’de ulus-devletin kurulması için dönemin aydınları tarafından sadece ulusal bütünlüğü sağlamak amacıyla ortak bir ideal, ilerleme, modernleşme, yeniden güçlü bir devlet olma arayışı içinde yaratılmaya çalışılmıştır. Aydınların temel amacı Osmanlı Devleti'nin güçsüzleşmiş siyasi yapısından kurtularak yeni güçlü bir devlet ve millet oluşturmaktır” (Akyiğit, 2017: 130). Bu noktada yurttaşlık ve ulusal kimlik aynı etno-politik çerçevede içinde kurumsallaştığı ölçüde, ‘Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı kimdir?’ sorusu direkt olarak ‘Türk kimdir?’ (Çağaptay, 2006) sorusuna yönlendirmektedir. Aynı zamanda yurttaşlık genel olarak ulus-devlette bir “Türklük ölçütü” (Kaboğlu, 2014: 322) olarak da görülmüştür. Modern devleti, kurumsal manada bağımsız iradeleriyle harekete geçen, eşit ve özgür vatandaşların oluşturduğu bir anayasaya ve sınırlı toprak ve insan topluluğu düzeyinde iç ve dış karşı egemenliği elinde bulunduran yasal ve siyasal yapı olarak tanımlayan Habermas (2002b: 119), bu devlet içindeki birliğin ve düzenin tesisi için kimlik ve yurttaşlık konusunun öneminin altını çizmektedir.

“Yeni Cumhuriyet artık heterojen bir imparatorluk değildi. Hem pratikte hem de ideolojide Türkiye’deki nüfusun türdeşliği vurgulanmıştır. Etnik milliyetçiliğin bir uzantısı olarak kollektivist bir söylem gelişmiştir” (Keyder, 1993: 149). Yeni ulus-devlette homojen bir nüfus varsayımı ile birlikte bütün fertlerin çıkarlarının ve amaçlarının da ortak olduğu düşünülmüştür. Yine bu düşünceden hareketle, bu çıkar ve amaçların hem koruyucusunun hem de uygulayıcısının devlet olacağı tasarlanmıştır. Ulus içinde buna karşı çıkılması veya devletin ulusu temsil görevinin sorgulanması da düşünülemeyecek bir durum haline gelmiştir. Keyder (1993)’in yerinde ifadesiyle; “Osmanlı döneminde başlayan, yasal reformlarla da desteklenen modernleşme, artık sadece devletin iradesi ile sürecekti” (a.g.e., s.150). Cumhuriyet’in ilk yıllarından başlayarak, modernleşmeye karşı çıkmak devlete karşı çıkmak olarak görülmüştür. “Devlet gücü modern milliyetçiliğe göre yurttaşlar topluluğu (Fransa modeli) veya ortak kültür ve etnik yapıyı paylaşan bir topluluk (Almanya modeli) gibi, bir şekilde topluluk oluşturan insan gruplarını birleştirdiği ölçüde meşruluk kazanır” (Özdalga, 2014: 29). Anadolu ve Rumeli’de bulunan birçok köklü, yerli veya göç yoluyla yerleşmiş farklı etnik, dini gruplar ve topluluklar Türk ulusal kimliği altında birleştirilmiştir. Karpas (2011: 57), Türkiye’de ulus-devlet inşa sürecinin tarihten gelen kültürel, sosyal kavim mirasına bağlı olarak diğer ülkelere kıyasla birçok farklı özellikler gösterdiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Türkiye’de ulus-devlet inşa süreci ve Türk ulusal kimlik oluşumu her ne kadar Batı modelli olsa da bu konunun metodolojik ve kavramsal olarak Batı temellerine bağlı olarak ele alınmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yönde yapılan çalışmalarda genel olarak “Alman romantik kültürel milliyetçiliği ile Fransız ulusal cumhuriyetçiliği karışımı” (akt. Akyiğit, 2017) “janus yüzlü” (Yıldız, 2016: 32), ikisi arasında “kararsız ve gerilimli” (Yeğen, 2002: 84) yorumları altında birleşmektedir. Bu çalışmalardan çıkan bir diğer kanaat ise ulusal kimliğin kapsam ve içeriğine benzer şekilde geçirdiği dönüşümlerin yurttaşlığı da kapsadığını, hem teritoryal hem de etno-kültürel belirlenimleri bir arada barındırdığı konusunda bir uzlaşma olduğu şeklindedir. “Resmi Türk ulusal kimliğinin, politik-teritoryal bileşene sahip olmasının birtakım nedenleri vardır. Balkanlardan ve Kafkasya’dan gayr-i Türk-Müslüman nüfusun gücü ve bu nüfusun asimile edilmesi gerekliliği, Kürt nüfusun niceliksel yoğunluğu, coğrafi yoğunlaşması ve Lozan Anlaşması nedeniyle gayr-i Müslim azınlıkların kültürel kimliklerinin hukuken tanınmak zorunda olması, saf etno-kültürel yapıya sahip ulusun inşasını engelleyen temel unsurlardır” (Akyiğit, 2017:148). Bu yapısal sınırlamalara

karşılık yine de Türk ulusal kimliğinin ortaya soy, tarih, dil ve bunlar çerçevesinde ortak kültür miti inşa dilmeye çalışıldığını görebilmekteyiz.

“Batı’da birkaç yüzyıllık toplumsal değişimin ve gelişimin ülkemizde –zaman zaman dramatik kopuşlar da yaşandığı- onlarca yıla sığdırılmaya çalışıldığı 21. Yüzyılın toplumsal ve siyasal tarihini, Türkiye insanının kulluktan tebaalığa, oradan da yurttaşlığa yürüyüşü olarak özetlemek mümkündür” (Yavuz, 1999). “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyete, Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar toplumsal yapımızdaki sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal değişimler ve dönüşümler ‘yurttaş’ oluşturma ve yetiştirme ile ilgili anlayışın da değişim ve dönüşüme uğramasına yol açmıştır. Tebaadan yurttaş Cumhuriyet Türkiye’inde yurttaşlık ve kimlik sorunları hala tartışılmaktadır” (Aybay, 1995). “(...) vatandaşlık bağıyla belirlenen siyasi-hukuki kimlik tanımı ile etnisist bir temele dayanan, biricikliğiyle kutsallaştırılan özcü bir tanım arasındaki yol ayrımında uç veren gerilimin, sadece Türk milli kimliğine özgü olmayıp, bütün ulus-devletlerin oluşum sürecinde yapısal bir gerilim vardır. Bu nedenle, bu ayırmadan ‘nihai çözüm’ çıkmaz. Bu iki ulusçuluk dünyevidir ve söz konusu gerilim denge değişiklikleriyle varlığını daima sürdürür. (...) ulus-devletlerin inşa döneminde milli kimlik oluşumlarının yaşadığı bu yapısal iki uçluluk, Türk milliyetçiliğinde de yaşanmış, ulaştığı şiddet dolayısıyla, bir yandan dinin bütünleştirici rolünü ikame edecek etnik arayışları gündeme getirirken diğer yandan yurttaşlık esasına bağlı milli kimlik tanımlamaları özcü bir karakter taşımıştır” (Bora, 1996: 168-194).

Önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında ulusal kimlik anlayışı ve tanımlamasında zamansal değişimler göze çarpmaktadır. Cumhuriyet öncesi ve sonrası Türk ulusal kimliğine yüklenen anlamların farklılık göstermesi ve bununla birlikte farklı kimlik politikalarının uygulanması ‘etnik kimlik’ vurgusunun giderek artması şeklinde olmuştur. “Geleneksel ulusal yurttaşlık retoriği, Türkiye örneğinde karşımıza Sünni-Müslüman-Türk şeklinde çıkan egemen etno-kültürel çoğunluğun çıkarlarının diğer azınlıkların aleyhine işletme eğilimindedir. Bu nedenle, klasik vatandaşlık anlayışının etnik, kültürel, dinsel ve dilsel açıdan farklı gruplarının çoğunu toplumyla bir arada yaşamalarını sağlaması mümkün değildir. Erken dönem Türkiye Cumhuriyeti tarihine baktığımızda güçlü bir ulus-devlet anlayışı içerisinde farklılıklara yönelik Osmanlı’dan miras alınan ‘hoş görmek’ anlayışı hâkim olurken, toplumda bulunan birçok farklı etnik grubu ve kültürel çeşitliliği tanımaktan uzak kalındığı dikkat çekmektedir. Yine modern siyasal sistemlerin vazgeçilmez bir unsuru olarak ulus-devlet, Türkiye’de de sınırları dâhilinde yaşayan kişileri birleştiren bir yönüyle ön plana

çıkıştır. Bölünmezlik ve laiklik ilkeleri çizgisinde farklılıkların Türk ulusu çatısı altında toplanması ve her bireyin grup temelinde herhangi bir ayrıcalık talep etmeye müsaade etmeyecek bir anlayışla eşit kabul edilmesi Türk vatandaşlığının en önemli niteliklerinden biri olarak görülmektedir (Lerner, 2003'ten akt. Fırat ve Gül, 2014: 333). Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşı olan herkesi Türk ve aynı hukuk kurallarına tabi eşit bireyler olarak görmesi Kaygusuz (2005)'un da ifade ettiği gibi halk egemenliği temelinde kanun önünde ve siyasal olarak eşit bireylerin oluşturduğu, siyasal birliği sağlamış mıdır? Yoksa teoride vatandaşlık kavramı vasıtasıyla Türk ulusal kimliği altında çeşitlilik düşüncesi pratiğe yansımamış mıdır? Fırat ve Gül (2014:332-334) bu sorulara “siyasal birliğin sağlanması amacı, Sevr Anlaşması'nın yarattığı bölünme paranoyasının etkisiyle egemen Türk kültürel kimliği temelinde ulusal sınırlar içerisinde tek bir ulusal devlet ve tek bir ulus inşa etmeye dönüşmüştür” şeklinde cevap vermişlerdir.

“Modern devletin en temel özelliklerinden birisi olan laikliği, kendi sınıfsal varoluşlarının bir simgesi ve kimliklerinin bir göstergesi olarak algılayan Cumhuriyet bürokratları, çağdaş bir kimliği topluma mal etmek istemişlerdir. Bu kimlik, ulusal devlete bağlı özgür yurttaş kimliğidir” (Güleç, 1992: 27). Modern toplumlarda bireyler açısından devletin rolü, modernite öncesi merkezi otoriter yapılar ile kıyaslanamayacak ölçüde yaygın ve müdahalecidir. Yine modernitenin çeşitli şekillerde var olmasının merkezinde de devlet vardır. Bu yoruma dayanarak Cumhuriyet dönemiyle birlikte de özellikle bireylerin gündelik yaşamlarının derinliklerine ulaşabilen bir devletin varlığından söz etmek mümkündür (Özdalga, 2014: 105). Bu noktada devlet, kurguladığı yeni ulus-devlete uygun öznelere de yaratma yolunda radikal tutumlar sergilemiştir. “Osmanlı mirasına ulusal kimlikler açısından bakıldığında dil, etnik yapı ve dini inanışlar bakımından kozmopolit özellikler taşıırken Türk devletinin bu türden kimliğin çoğulcu niteliklerine karşıt özelliklere sahip olduğunu görebilmekteyiz. Dolayısıyla Osmanlı'daki çok dinli, çok etnikli ve çok dilli yapı Cumhuriyet için katlanılamaz olmuştur” (Karakaş, 2015: 193). Bu katlanılamaz çok etnili, dinli ve dilli yapının sonucu olarak etno-kültürel temelli gerilimler ve sorunlar da yeni ulus-devletle birlikte ortaya çıkmış ve günümüze kadar yansımalarını sürdürmüştür.

“Cumhuriyetin ilk yıllarında yeni kurulan ulus-devletin kimlik inşası yolunda en önemli unsurlarından biri de yurttaşlık olmuştur. Cumhuriyetin ilanının hemen ardından Mustafa Kemal'in dolaysız ve çok etkin katılımıyla belirlenen ve 1924 yılında okullarda zorunlu ders olarak okutulmaya başlanan Malumat-ı Vataniye dersi bu önemin en

belirgin ve yalın göstergesidir” (Üstel, 2005). Bu dersin verilmesine daha sonra da “Yurt Bilgisi ve Vatandaşlık Bilgileri” adıyla devam edilmiştir. Üstel, Erken Cumhuriyet dönemi yurttaşlık ders kitaplarının tanımladığı medeni ve yurtsever yurttaşın makbul davranış biçimlerinin, sadece kamusal alan değil, özel alanı dahi denetleyip, düzenleyen cumhuriyetçi ve laik bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Yine bu anlayışa göre sınırları çizilmiş yurttaş isteminin temel karakteri sivil değil ‘militan’ olmasıdır. Bu anlayışın aynı zamanda üç temel bileşeni vardır; “Yurtseverlik; hak ve vazife sistematiği; tehdit/tehlike algısı. Yurtseverlik anlayışı hem teritoryal hem de kültürel/etnik duyarlılık ve akrabalık duyguları temelinde biçimlendirilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak yurttaşlığı tanımlayan hak ve ödevler sistemine göre, makbul yurttaş vazifelerle borçlu yurttaşdır. Diğer bir deyişle, haklar, görevlerin yerine getirilmesi için vardır. Son olarak tehdit/tehlike algısının temel işlevi de ‘öteki’ni işaret ederek oluşturulan ‘zihinsel seferberlik durumunu toplum üzerine egemen kılmaktır” (akt. Taşkın, 2014: 365).

Bu süreç içerisinde ‘bir ulus yaratma’ amacıyla paralel ilerleyen modernleşme politikası çerçevesinde yeni bir yurttaş anlayışı da üretilmeye çalışılmıştır. Başka bir deyişle Cumhuriyetin kendini toplumsal, kültürel ve siyasal anlamda yeniden üretme sürecinde ‘yurttaşlık’ ana hareket noktalarından birini oluşturmuştur. Yeni oluşturulan bu yeni yurttaşlık kavramının temelinde ulusal kimlik anlayışının yattığını belirtmemiz gerekmektedir. Cumhuriyet döneminde uygulanan kimlik politikalarının en önemli muhatabı birey yani yeni kurgulanan yurttaş olmuştur. Yeni kurulan ulus-devletin ‘muasır medeniyetler seviyesine çıkması’ için kullandığı temel argümanlar da; güçlü devlet geleneği; meslek gruplarının hizmetleri arasındaki iş bölümüne dayalı ‘organik bir toplum’ hedefi ve ulusal kalkınmacılık modelidir (Heper, 1985’ten akt. Taşkın, 2014: 365). Heper’in güçlü bir devlet geleneği, kalkınmacılık ve organik toplum anlayışı içine yerleştirilmiş yurttaşlık kurgusu ise “yeni Cumhuriyet yurttaşının, modernleşme projesinin taşıyıcısı olarak hareket edip, devlete ve topluma hizmeti bireysel hak ve özgürlüklerden” daha çok önceleyecek bir ahlaki alanı oluşturmasıdır. Keyman (2008: 218-244)’ın daha genel ifadesiyle “Kemalist çağdaşlaşma isteminin vatandaşı, Cumhuriyetçi, toplum için çalışan, modernite projesinin simgesi olan ulus-devlete karşı görevlerini yerine getirmeyi kendi siyasal ahlakı gören, Platoncu ‘erdemli vatandaş’tır” (akt. a.g.e.).

Daha önce de değindiğimiz gibi ulus-devlet ve milliyetçilik konularının süregelen muğlaklığı ve konjonktürel duruma göre kullanılmaya yatkın olması gibi sebeplerle

yeni devletin kuruluşundan bu yana Türk ulusal kimliğinin ve vatandaşlık anlayışının etnik olup olmadığı sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu yönde yaratılan kimliğin soya dayalı etnik bir kimlik mi yoksa teritoryal karakterli, vatandaşlığa (yurttaşlığa) dayalı siyasal ve kültürel bir kimlik mi? Sorusu karşısında dönemsel olarak ağırlık merkezi değişkenlik gösterse de her ikisini de kapsadığını söyleyebiliriz. “Modern Türk ulusal kimliği tarihten gelen Türk etnik kategorisine atıf yapan, ama coğrafi ve demografik yapısı kısa zaman içinde değişmiş, etnik grup bilinci taşımayan ve etnik köken açısından heterojen bir halktan, siyasal anlamda bir millet inşa etme projesinin bir ürünüdür” (Akyiğit, 2017:131). Kaboğlu (2014: 324), kapsayıcı bir yurttaşlık tanımının anayasal düzlemde destek bulmasının yanı sıra Türkçe’nin de kolaylaştırıcı bir işleve sahip olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, ‘yurttaş/vatandaş’ kavramları, Fransızca (*citoyen*) veya İngilizcedeki (*citizen*) gibi, bir bölgesel bağlılığı anlatmanın ötesinde, Türkçede “ülke” ile özdeşleşen bir anlama sahiptir. Teritoryal manadaki bu dilsel bağ, bire-devlet ilişkisini daha somut hale getiren siyasal bağın belli bir etnik temele göre değil, toprak temelinde bir kapsayıcılıkla (ülkesellik) örtüşen geniş bir mana ihtiva etmektedir. Kaboğlu böylelikle kan bağına değil, toprak esasına göre kurulacak milliyet bağının, modern manada yurttaşlık kavramına denk düşeceğini ifade etmektedir.

“Türkiye Cumhuriyeti 1923’teki kuruluşundan itibaren etnik çeşitlilik konusunda anti-etnik bir rejim sürdürmüş, asimilasyoncu anti-etnik rejimin tarihsel olarak atfedildiği Fransa’ya daha yakın olmuştur” (Aktürk, 2015: 20). Aktürk aynı zamanda “Türkiye’de etnik öncelikli göç veya tek etnili vatandaşlık kanunlarının bulunmadığını, Türk olmanın karşılığını etnikliği içermekten ziyade Türk vatandaşlığına sahip olma, Türkçe konuşmak veya Müslüman olmak anlamına geldiğini”(a.g.e., s.24) ifade etmektedir. Buna ek olarak kurulan ulus-devlette Türk vatandaşlığı ile ilgili yasalarda laik, Cumhuriyetçi ve bireylere düşen görevlere vurgu yapan bir özelliğin ön plana çıktığını ifade edebiliriz. “Cumhuriyetin genel eğitim sisteminin temel misyonu da yeni Cumhuriyetin vatandaşını oluşturmak olmuştur” (İçduygu ve Kaygusuz’dan akt. Fırat and Gül, 2014). Başlıkta belirttiğimiz “makul ve makbul vatandaş”tan kastımız ise kurucu kadronun vatandaşlığa dahil ettiği kişilerin ulusal birliğe, bütünlüğe ve Cumhuriyet akidelerine sadık bireylerden oluşması istemidir. Kurucu kadro vatandaşlığı da bu kapsamda “Türk etnik kimliği, dili ve ulusu lehine yorumlamışlardır” (Kirişçi, 2000: 11). Yeni ulus-devletin ‘Türk’ kelimesinin yer almadığı ama “Türkiye Devleti”nden ilk kez bahsi geçen 1921 tarihli ilk anayasası hariç, diğer anayasalarda Türk kimliği temelinde bir ulusal vatandaşlık anlayışı hâkimdir (Fırat ve Gül, 2014:

340). Üstel (2004), ulus-devletteki makul ve makbul yurttaş profilinin medenilik ve yurtseverlik çizgilerinde çizildiğini belirtmektedir.

Cumhuriyette ulus-devletin kimlik temelleri “ulusal aidiyet sivil eşitlikle değil de dile, etnik kökene veya dine göre tanımlandığından dolayı iki farklı sorunu barındırmaktadır: Bunlardan ilki politik söylemin etnikleştirilme tehlikesi ve bu durumda toplumsal hareketliliğin şiddet kapısını aralayarak etnik temelli çatışmaları arttırmasıdır. İkinci durum ise ulus inşa sürecinin dönüşmesidir. Bu dönüşüm, toplumsal bir bütün olarak bütünleşmesini sağlamak veya buna çabalamak yerine, bir etnik grubun diğerleri üzerinde egemenliğinin baskıcı bir projesine yahut çeşitli etnik grupların kendi ulus inşası projelerinin rekabet ettiği bir duruma dönüştürür” (Heper, 2011: 342).

Bu noktada Türk ulusal kimlik inşasındaki kriz, yurttaşların etkin olarak dâhil olmadığı, ortak kamusal kültür yerine etnik kökene yapılan vurgudan kaynaklanmaktadır. İzlenen kimlik siyasetinde Türk sayılmak için yurttaş olmak ya da etnik ve kültürel karaktere sahip olmak tek başına yeterli değildir. Çünkü genel kabule göre Türklük yapay bir oluşumu kapsamayan bir etnik kategoridir. Buna karşılık etnik kategoriyi oluşturan kültür, kolektif bir şekilde oluşturulan bir kamu kültürü değildir. Siyasal ve kamusal alanda da Türklük tek meşru kimlik olarak görülmüş, azınlık unsurları ve sağlanmaya çalışılan siyasi birliği bozma potansiyeli yüksek gruplar ise bu alanların dışına itilmiş ve Türklük kimliği altında eritmeye çalışılmıştır (İçduygu ve Kaygusuz’dan akt. Fırat ve Gül, 2014). Yurttaşlık konusu da kurucu kadro açısından homojenleştirme politikası yolunda pratik bir işleve sahip olmuştur. ‘Türk’ tanımı ile ilgili yoğun bir şekilde tartışmaların 1924 Anayasası’nın 88. maddesinde yaşandığını görebiliriz. Netice itibariyle bu madde “Türkiye’de din ve ırk ayırt etmeksizin vatandaşlık bakımından herkes Türk’tür” şeklinde anayasaya dâhil edilmiştir. Bu anayasanın demokratik ruha sahip olma açısından önemli olduğunu belirten Özbudun (1997), temel hak ve özgürlüklerin anayasada önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak burada bir şerh koyarak bunların genel manada kâğıt üzerinde kaldığını ve yürürlükte olan kanunların anayasaya uygunluğunun yargısal bir denetimden geçmediğinin altını çizmiştir. Böylelikle TBMM’nin özgürlükleri sınırlayıcı kanunları çıkarmada zorluk yaşamadığını belirtmiştir. Bu nedenle de 1924 Anayasası’nın “çoğulcu” değil “çoğunlukçu” demokrasi anlayışını yansıttığını ısrarla vurgulamıştır.

“Farklı etnik gruplara mensup kişilerin vatandaşlık bilinciyle benimsediği ve genelde ülkenin kurucu egemen unsurunun oluşturduğu temsili ulusal kimlik ise üst kimliğin siyasal anlamını şekillendirir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın başlangıç

kısmı, Türk kimliğinin özünü ortaya koymuştur. ‘Türk Devleti’ne vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk’tür’ (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Madde 66)” (Akyiğit, 2017: 151). Bu madde üzerinden Türk ulusal kimlik unsurları değerlendirildiğinde herhangi bir etnik anlam içermeyen, tamamen vatandaşlığı esas alan bir karakter göze çarpmaktadır. Fakat Cumhuriyetin kuruluş yıllarından itibaren Türk ulusal kimliği vatandaşlığa dayalı, teritoryal bir tanım olarak ifade edilse de önceki bölümlerde bahsettiğimiz bunların yanında ulusal kimlik, etnik ve dilsel unsurları da katarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Yıldız (2016)’ın da yerinde ifadesiyle “Türkiye’de resmi yurttaşlık anlayışı ile fiili hayat üzerinde her zaman farklılık olduğu belirtilmektedir.” Yine bu konuda çeşitli tespitler vardır. Örneğin Savaş (akt. Akyiğit, 2017), “bin yıldan beri birlikte yaşayan Anadolu halkının Türk milletini oluşturduğu” şeklinde bir görüş belirtmektedir. Bu görüşe göre Türk milletinin esas unsuru etni değil, ortak tarih, kültür, ülkü ve hukuk birliğidir. Türk Anayasalarının vatandaşlık bağını öne çıkardığını ve devlete bu bağla bağlı olan herkesin Türk sayılacağını belirtmektedir.

Genel olarak Türk ulusal kimliği ve vatandaşlık anlayışı Müslüman-Sünni-Türk üçgeni üzerinden inşa edilmesi, homojenleşme yolunda bir araç olarak işlev görmesi, aynı zamanda yurttaş kategorisine dahil edilecek kişilerin görev ve yükümlülüklerine ehemmiyet vermelerinin istenmesi, yine bu yurttaşlar topluluğunun toplumsal ‘ortak yarara’ inanmış olmaları istemi gibi nedenlerle Cumhuriyetin kuruluş yıllarından günümüze kadar dışlayıcı ve ötekileştirici karakterini korumuş ve daima kimlik siyasetinin kriz ve gerilim noktasını oluşturmuştur. Bu kriz ve gerilim kimlik siyasetinin toplumsal alanda etkinlik kazanmasına da engel olmuştur. Etkinlik kazanamamasının nedenlerinden biri de vatandaşlık anlayışının kültürel vurgusunun yanında etnik/ırki renginin de hissedilebilir şekilde belirgin olmasıdır.

3.3. Türk Ulusal Kimliği ve Etnik Unsurlar

Milliyetçilik çalışmaları günümüzde, bu konuyla ilgilenenlerin bildiği gibi iki türü bir arada barındırır. Bazı dönemlerde vatandaşlık her türlü etninin üzerinde tanımlanırken bazı dönemlerde ise etnik unsuru ön plana çıkmıştır. Yıldız (2016: 23)’nın da yerinde tespitiyle “Türkiye’de ulus ve ulusçuluğa ilişkin akademik literatürdeki muğlaklık, kavramları iletişim dilinin bileşenleri olmaktan çıkarmış, kullananın keyfince anlam yüklediği bir tarife dönüştürmüştür.” Bizim ana tezimiz; Kemalist ulusçuluğun

(Cumhuriyetin kurucu kadrosunun ulusçuluğu) 1924 yılında ve sonrasında özellikle 1929 yılından sonra etnik ve dini açıdan farklı kalmak isteyen grupları dışlayıcı bir özelliğe sahip olduğudur. Aslında etnik kimlik kurucu kadro tarafından Türkiye’de kamusal ve sosyal alanın yeniden dizayn edilmesi için de bir basamak olarak kullanılmıştır da diyebiliriz. Kurucu kadronun Türk ulusal kimliğinin sınırlarını belirleme süreci hakim unsur olan dinden etnik olana kayma şeklinde olmuştur. Özellikle 1923-24 yıllarında Türklük mülki açıdan sınırlandırılmış ve Müslümanlıkla özdeş kabul edilmiştir. 1920’li yılların sonlarına geldiğimizde ise sonra “Türklük” siyasi bir tanım kazanmaya, Türkiye Cumhuriyeti’nin vatandaşı olan ve Türk dili, kültürü ve Kemalist ulusal akideyi kabul eden herkes Türk olarak görülmeye başlanmıştır. 1930’lu yıllardan sonra ise bu tanım da değişerek daha çok etnik-soya dayalı bir görüş hakim olmuştur. Bu kayış aslında kurucu kadronun bir bakıma “Batılılaşma” refleksinin de bir sonucudur.

Ulusalculuğun Cumhuriyetçi tanımı esasen Türklüğün din-dışı sınırlarını belirlemiştir. Kemalist dönemin son on yılı (1929-38) ise Türklüğün etnik/soya dayalı yıllarının belirginleştiği yıllardır. Bu süreç içinde kurucu kadro meşruiyetini sağlamlaştırmış ve kendi ulusal ütopyasını gerçekleştirme yolunda daha az tavizle ilerlemeye başlamıştır. Türklük fikri yalnızca siyasi bir idealin değil aynı zamanda etnik bir inşanın da adıdır (Yıldız, 2016: 155).

Siyasi ve etnik yorumlar arasındaki ayrımın net olmaması, Cumhuriyetin kurucu kadrosuna konjonktüre göre bu durumu kullanma imkanı vermiştir. Bu durumun en açık örneğini dönemin Başbakanı İsmet İnönü’nün şu sözlerinde görebiliriz;

“Biz açıkça milliyetçiyiz. (...) ve milliyetçilik bizim yegane birlik unsurumuzdur. Türk ekseriyetinde diğer unsurların (etnik toplulukların) hiçbir nüfuzu yoktur. Vazifemiz Türk vatani içinde Türk olmayanları behemehal Türk yapmaktır. Türkleri ve Türklüğe muhalefet edecek anasırı kesip atacağız. Ülkeye hizmet edeceklerde her şeyin üstünde aradığımız Türk olmalarıdır (27 Nisan 1925’te Türk Ocakları merkezinde yapılan konuşma).

Bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere Türk ulusal kimliğinde yalnızca vatandaşlık ve Cumhuriyete, ilkelerine sadakatin milliyet kriteri olarak alındığı görüşü eksik ve hatalıdır. Cumhuriyetin ilk on yılından sonra, örtük de olsa etnik bir boyutun var olduğu İnönü’nün konuşmasında görülmektedir. Bu konuşmanın ‘Şeyh Said İsyanı’ sonrası yapıldığı da göz önünde bulundurulursa hedef kitlenin Kürtler olduğu anlaşılmaktadır. Cumhuriyetçi kadro sistematik olarak ırkçılığı kamu politikası haline getirmese de etnik

bir havaya sahip olmuşlardır. Şüphesiz dünyadaki etnik eğilimlerin de kurucu kadronun iç dinamiklerine etkisi olmuştur.

“Atatürk’ün 1931’de: ‘Kendimi hiçbir zaman Osmanlılığın telkin ettiği başka milletleri öven Türklüğü aşağı gören eksiklik duygusuna kaptırmadım’ tarzındaki Dolmabahçe Sarayı’nın balkonundan yapmış olduğu tarihi konuşması, aslında Göktürklerden 1920’lere uzanan tarihi seyir içinde unutulmuş Türklüğün yeniden canlanması misyonu taşıdığı açıkça görülmektedir. Bu nedenle Türklüğe dönüş Kemalist sistemin özünü oluşturur” (Türkdoğan, 2008: 86).

Kurucu kadronun etnik çizgileri Türk ulusunun Cumhuriyetçi hayat tarzı ve düşünme biçiminin dışındaki bütün unsurların içinin boşaltılarak inşa edilmesine dayanır. Bu çizgi içerisinde farklılığa yer bırakılmamaya çalışılmıştır. Bu konuda bilhassa din ve ana gövdenin dışındaki etnik topluluklar dışarıda bırakılarak görmezden gelinmiştir.

Ulus devlet ve ulusal kimlik inşasını ana hedef olarak belirleyen Kemalist ulusçuluk, “İslam, mezhepler, sosyal sınıflar ve daha az orandaki etnikliği” tanımayı reddetmiştir (Ümit Cizre Sakallıoğlu’ndan, akt. Yıldız, 2016: 157).

Cizre bunu şöyle ifade eder:

“İslam, ülkenin Batı çizgisinde çağdaşlaşmasına bir engel olarak düşünüldü. Çoğu Sunni ancak yüzyıllardır Türk ve Kürt Alevi azınlığı ile yan yana yaşayan halk üzerinde bölücü etkisi yüzünden mezhep taraftarlığı reddedildi. İtalyan faşizminin dayanışmacı ve korporatist doktrinlerinin etkisinde ve onlara uygun şekilde Kemalist popülizm, sınıf çatışmasını inkâr etti ve ulusu ‘halk’ CHP’yi de ‘halk partisi’ olarak düşündü. (...) Osmanlıcılık yerine yeni bir ulusal bilinç oluşturma çabasında, Kemalist ulusçuluk ideolojisi Türk etnikliğine merkezi bir rol attetti” (a.g.e., s.158).

Kitlesel heyecan açığı, İslam’ın yerini alacak yeni bir sosyal dayanak ihtiyacı, dini bağlanmanın görünürlüğünün bütünüyle yok edilmesini amaçlayan ya da ‘vicdanlar ve mabetler’ ile sınırlayan laikleştirme programı kurucu kadronun gözünde etnik ulusçuluğun tercihi için yeterli sebepleri oluşturmaktaydı. Buradaki amaç bir ulus inşasıdır. Bizim için önemli olan nokta ise Türklüğün 1924 Anayasası’nda belirtildiği gibi sadece vatandaşlık bağıyla tanımlanmadığı, etnik unsurları da bünyesinde barındırdığıdır. Burada şunu vurgulamakta fayda var, kurucu kadronun etnik tutumunun örtük olmasını ırkçılıkla ilişkilendirmek doğru değildir. Burada tamamen atılacak adımların pragmatist bir bakış açısıyla tasarlanması söz konusudur.

3.3.1. Ulusal Kimliğin Etnik-Soya Dayalı Tanımına Geçiş

1930’lu yıllarda ulus inşa yönelimlerine bakılması bize Cumhuriyetçi tanım ile etnik tanımın birleşmesi hususunda bulgular verecektir. Bu yıllarda kurucu kadro başlatılan inşayı devam ettirebilmek ve sağlamlaştırmak adına Kemalist ulusçuluğa yeni bir boyut kazandırma yoluna gitmiştir. Bu kazandırılan yeni boyut etnik boyuttur. Kemalist ulusçuluğun Cumhuriyetin ilk yıllarında ferdi ve özellikle kolektif kimlik inşasında yetersiz kaldığı noktalar olduğundan bahsetmiştik. Bu yetersiz kalınan noktaları doldurabilmek adına 1930’lu yıllardan sonra dilsel ve kültürel ulusçuluğa etnik/ırki ulusçuluk rengi de katılmaya başlanmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında kültür temelinde başlayan, sonralarında ise etnik bir içerik kazanan bu Türk milliyetçiliği gerekli olan kamusal yapıların da oluşumuna eşlik eden bir kurgu süreci yaşamıştır. “Kemalistler, önceki kuşağın köktenci idealini, yani ‘Etnik Unsurların Birliği’ (İttihad-ı Anasır) politikasını önce ümmetçilik ve daha sonra (1923’ten sonra), Türk milliyetçiliği politikasıyla değiştirdiler” (Zürcher, 2015: 90).

1919-1923 yıllarını içeren –zorunluluk gereği de olsa- Osmanlı mirasına sahip çıkan ancak Türk kimliği temelli bir ulus tarifini içeren, “Türkiye’nin Müslüman halkı Türk’tür” tarifi. Bu kimlik tarifini Cumhuriyetin kuruluşu sonrasında ilan edilen 1924 Anayasası’nın 2. Maddesindeki “Türkiye Devleti’nin dini İslam’dır, resmi dili Türkçedir” ibaresinde görebilmekteyiz.⁶⁰ Kemalist, laik ve cumhuriyetçi tanımın egemen olduğu, Osmanlı geçmişi ve İslam’ın reddedildiği söylem. Bu söylem “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olup, Türk dilini, ulusal ülküsünü ve kültürünü benimseyen herkes Türk’tür” diyen, temeli Alman etnik ulus modeline dayanan, Fransız laik cumhuriyetçi söylemlerine çok yakındır. Bu dönemde “Müslüman bireylerin azınlık durumuna düşerek ötekileştirildiği” (Göçek, 2005) göze çarpmaktadır. Özellikle 1924 Anayasası’ndaki “Türkiye Devleti’nin dini İslam’dır” ifadesinin 1928 yılında “Türkiye Devleti’nin resmi dili Türkçedir” şeklinde değiştirilmesi ile kurulan ulus-devletin 1930’lu yılların hemen öncesinde ve sonrasında İslam’ı devletin ‘ötekisi’ konumuna getirdiğini göstermektedir. Bu dönemde ayrıca Batılı ulus-devletlerde gelişen ırkçı ulusal kimlik yaklaşımları Türkiye’de de yankısını bulmuştur. Söylemlere karşılık “Orta Asya’nın yerli ahalisi Türk’tür” ifadesi Türk kimliğini yüceltmek adına geliştirilmiştir.

⁶⁰ Cumhuriyetin kuruluşundan önce yükselen milliyetçilik hareketlenmeleriyle birlikte modern anlamda bir ulus inşa sürecinde etkili olan önemli isimlerden ikisi Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp’tir. Bu iki ismin ‘Türk’ kimliğinin etnik değil kültürel temelden tanımladıkları görülmektedir. Çok karıştırılan Akçura’nın Pantürkizm önerisi Türk ırkının kültürel mirasına atıf yapan bir etnik birliği savunmuştur. Gökalp ise Türklüğü kan bağından ziyade din, dil ve ortak ahlak gibi kültürel söylem üzerinden tanımlamıştır.

Siyasetçilerin politikalarını günün hızla değişmekte olan siyasi gerçeklerin etkisiyle oluşturmaları ve var olan ideolojik araçlarını da esas olarak faydacı bir şekilde kullanmaları oldukça mantıklı ve beklenen bir durumdur (a.g.e., s.345). Yeni ulus-devleti ve toplumunun düşünceleri, psikolojilerini vs. biçimlendiren şey ideolojik tartışmalar değil, uygulanan politikalarlardır. Israrla üzerinde durduğumuz gibi yeni ulus-devletin kuruluşu Pantürkist ve Osmanlıcılık tanımlarının reddiyle, kültürel bir tanımdan başlayarak etnikliğe kayan bir millet ve toplum tanımıyla başlamıştır. “Özellikle Cumhuriyet’in inşa sürecinin 1929-38 yılları milli topluluğu etnik ekseninde tanımlamış ve ortak köken duygusunu temel alan ırka/soya dayalı motiflerin Cumhuriyetçi tanıma eklenmesine çaba harcanmıştır” (Yıldız, 2001: 225-226). Bu dönemde Türklük ‘hakiki Türk’ kavramıyla tanımlanmış, Türk dilini konuşan, modern Türk kültürüyle uyumlu, Cumhuriyetin ilkelerini benimsemiş olmak demektir. Çalışmamız açısından önemli olan sorun farklı dönemlerde farklı anlamlar yüklenen Türk kimliği tanımlaması ve bu tanımlamayla oluşturulmaya çalışılan ulus düşüncesinin toplumsal tabandaki karşılığı istenilen şekilde olmuş mudur? Kymlicka ve Norman (2000)’un belirttiği üzere “ içine dahil edildikleri ulusal kimlik karşısında yabancılaşan etno-kültürel ve dinsel azınlıkların siyasal açıdan da yabancılaşmaları muhtemeldir” (Kaya, 2014: 24).

Türkiye’de yeni ulus-devletin kuruluş aşamasında ve sonraki süreçte kimliğin tanımlanmasında etnik Türklüğe ve milliyetçiliğe vurgu uzun bir tarihsel arka plan neticesinde bazı değişim ve dönüşüm geçirilerek varılmıştır. “Süreç çağdaşlaşma, batılılaşma ve laikleşme biçiminde gerçekleşen üst yapı devriminin ötesinde, Türklük olgusunun Orhun anıtlarına kadar uzanan tarihsel kimlik kaybı karşısında, ulus inşasında devlete gerçek kimliğini yeniden kazandırma çabasıdır” (Türkdoğan, 2008: 98). Türk ulusal kimliğine yönelik tartışırken Smith (2002) ‘etnik kategori’ ve ‘etnik grup’ arasında ayırım yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. “Etnik kategori, sahip olduğu ortak coğrafi, dilsel, kültürel özellikler dolayısıyla dışarıdan bakanlar tarafından aynı adla anılan, ataları aynı olduğu düşünülen bir halkı tanımlıyor” (a.g.e., s.34). Etnik grup ise daha çok “ortak soya bağlı gelişen hem etnik kategori özelliklerini taşıyan hem de sübjektif olarak kendini böyle gören, bir grup bilincine ve belli bir dayanışma ruhuna sahip bir halka’ işaret etmektedir. Türk milliyetçiliği her zaman tartışmalı konumunu sürdürmüştür. Tartışmaların ana noktasını oluşturan sebeplerden birisi de ‘ırk’ ve ‘ırkçılık’ kavramlarının istenilen amaca yönelik kullanılmaya elverişli olmasıdır. Irk kelimesi hem biyolojik bir özellik olarak hem de Evelyn Nakano Glenn

(akt. Akyiğit, 2017)’in de belirttiği gibi “soya dayalı belirlenimlerin tarihsel olarak değişebilen sosyal ve aidiyet unsurlarının sosyalleşmesi ve kültürleşmesi” olarak tanımlanmaktadır. ‘İrkçilik’ ise sosyo-politik örgütlenmenin biyolojik ölçütler ışığında belirlenmesi ifade etmektedir. Özellikle 1930’larda ırki/etnisist söylemin belirginleşmesinde ‘sürekli aşağılanmaya’ karşı bir savunma refleksi yatmaktadır.

Halk katında ‘Şeriat’ idealiyle yarışacak ve onun yerini alabilecek yeni bir idealin bulunması zorunluydu. Cumhuriyetin anca o zaman emin ellerde olduğu söylenebilirdi (Nişanyan, 1995: 137). İrkçilik şeklinde sirayet etmeyen bu etnik/ırki motiflerin eklemlenmesinde, o dönemde medeniyetin kalbi olarak nitelendirilen Batı’da hâkim olan ‘Türk ırkının aşağı ırk sınıflarından sayılması’ görüşü de etkili olmuştur. Batı menşeli bu önyargıyı yıkmak adına savunmacı bir refleksle Türk ırkının bütün medeniyetlere öncülük eden üstün bir ırk olduğu görüşü ortaya atılmıştır. ‘Türk Tarih Tezi’ ve ‘Güneş Dil Teorisi’ de bu görüş üzerine doğmuştur. Ortaya atılan bu ulusal mite hem Batı önyargısına verilen bir cevap olması hem de kurucu kadronun radikal laikliğinden doğan dini boşluğu doldurabilecek bir motif olması nedeniyle büyük bir önem atfedilmiştir. Burada şunu belirtmekte fayda var; dilsel ve kültürel birlikten, etnik birliğe doğru keskin bir kayış olmamıştır. Daha çok bu ikisinin birbirine eklemlenmesi şeklinde süreç ilerlemiştir. Bu noktada Keyder (1993: 124) milliyetçiliğin üçüncü dünya için en yaygın ve kullanışlı anti-oryantalist söylem olduğundan bahseder. Türkiye için çok geçerli olmasa da, tarih sahnesinde sürekli edilgen olarak var olmuş toplumlar milliyetçilik vasıtasıyla kendi tarihlerine sahip çıkma olanağını milliyetçilikle kazanmışlardır. “İdeoloji ve politika düzeyinde milliyetçilik bir taraftan modernleşmeyi amaçlarken bir tarafta da özgün olduğu varsayılan bir kültürü yüceltmisti. Milliyetçilik zorla dünya sahnesine itilen nüfuslara sömürgecilik ve emperyalizme karşı çıkma bilinci vermiş, Avrupalı olmama gerçekliğini ön plana çıkarmıştır” (a.g.e., s.123). Ancak bu noktada da üzerinde sürekli durduğumuz noktayı tekrar hatırlatmakta fayda var; Türkiye Cumhuriyet’i de kimlik sorunları düzleminde çözümü milliyetçilikte ve ulusçulukta bulmuş ve bunu da Batıya karşı anti-emperyalist bir tutumla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ancak izlenen yol yine Batı’ya yetişme gayreti şeklinde olmuştur. Batı’dan gelen ‘gurur kırıcı’ söylemler ve dönemin ‘moda’ düşünce akımları, yeni ulus-devletin kimlik politikalarına ırki/etnik motiflerin eklemlenmesine yol açmıştır. “Türk milliyetçiliğinin resmi Kemalist versiyonu, Türk halkının Orta Asyalı Türk kökenini vurgulayarak, hem Osmanlı hem de İslami geçmişinin önemini göz ardı etti” (Özdalga, 2014: 44).

Ulusçuluğun kuruluş dönemindeki en büyük avantajı ve tercihinde rol alan faktör ulusların kendi kaderini tayin etme hakkı ve emperyalizme olan karşıtlığıdır. Ulusların kendi kaderini tayin hakkı Osmanlı'da aleyhe bir durumken Cumhuriyetin kuruluş yıllarında bu durum lehe çevrilmeye çalışılmıştır. Kurucu kadronun ideologlarından olan Mahmut Esad Bozkurt tercih edilen yolun bu yönüne dikkat çeker ve Kemalist ulusçuluk ile Almanya'yı karşılaştırır. Bozkurt'a göre:

“Türk ve Alman rejimleri her ikisi de milliyetçi olmakla beraber, aralarında fark vardır. Alman rejimi milliyetçilikte ırkçıdır. Türk rejimi ise ırkçı değildir. Daha ziyade kana değil, kültüre ve dile önem verir. Bununla beraber Atatürk büyük Nutuk'unda ‘kanını taşıyandan başkasına inanma demiştir. Fakat bu tavsiye tatbikte kültür, dil birliği halinde tecelli eder” (Bozkurt, 1967: 298).

Bozkurt burada tercih ettikleri ulusçuluğun anti-emperyalist karakterine de dikkat çeker. Bu bize Kemalist ulusçuluğun etnik/ırki izler taşıırken bunu sistematik bir politika haline getirmediğini de gösterir. “Kemalist ırkılık, kendini kültür ve dil alanında ifade etmiş, dilsel ve kültürel farklılıklara dayalı ayrımcılık olarak tanımlanan etnisizme bürünmüştür” (Yıldız, 2016: 159). Daha önceki bölümlerde değindiğimiz gibi ‘milletleşme’ (nation-building), Atatürk'e göre “tasada ve kıvançta ortak duygularda birleşmektir. Bu anlamda Atatürk'ün milliyetçilik anlayışının salt ‘Türk’ kavramında değil, ‘Türklük’te bütünleşmeyi içeriyordu. Böylece Osmanlı yerine Türklük geçmiş oluyordu” (Türkdoğan, 2008: 118). Bu nedenle ulus-devletin kuruluşunun temelindeki kimlik Türk milliyetçiliğiyle örülmüştür. Fakat bu örgü kuruluş yıllarından ziyade, ilerleyen yıllarda daha belirgin hale gelmiştir. Belirginliğin zamanla artmasını konjonktürle ilişkilendirebiliriz. “Atatürk'ün 1931'de: ‘Kendimi hiçbir zaman Osmanlılığın telkin ettiği başka milletleri öven Türklüğü aşağı gören eksiklik duygusuna kaptırmadım’ tarzındaki Dolmabahçe Sarayı'nın balkonundan yapmış olduğu tarihi konuşması, aslında Göktürklerden 1920'lere uzanan tarihi seyir içinde unutulmuş Türklüğün yeniden canlanması misyonu taşıdığı açıkça görülmektedir. Bu nedenle Türklüğe dönüş Kemalist sistemin özünü oluşturur” (a.g.e., s.86).

“Türk ulusal kimliğinin ve vatandaşlığının yegâne temeli olarak kabul edilen ‘aynı toprak parçası üzerinde yaşıyor olma’ ilkesi 1920'lerde tüm dünyada ırka/soya bağlı motiflerin artmasıyla birlikte dönüşüme uğrayarak Türk ırkı ve Türk dilinin ayrılmaz parçalar olarak değerlendirilmeye başlandığı görülmektedir. Bu dönüşümün temelini Türk ulusal kimliğinin ırkla özdeş olarak algılanmasıyla ortak köken ve kader birliği hayaline dayanan bir toplum hissi yaratarak toplumsal dayanışmayı güçlendireceğine

yönelik inanç oluşturmıştır” (Maksudyan, 2005). Bunun sembolik düzeydeki yansıması Yıldız (2016)’ın ifadesiyle “dilde, ekinde(kültür), kanda birliğin yeni ulusal şiarı oluşturmıştır.”

“Her ne kadar Türk milliyetçiliği bölgesel ve ortak Türk dili ve kültürüne dayanıyor olsa da 1930’larda Türk milli karakterinin bazı ırkçı unsurlarıyla romantik bir biçimde idealleştirilmesi giderek daha fazla önem kazanmıştır (elbette bu gelişme, Avrupa’daki benzerleriyle paralellik taşıyordu). Uygulamada, Türk milliyetçiliğinin adaptasyonu nüfusun anadili Türkçe olmayan yüzde 30’luk veya daha fazla bir kısmının asimilasyonuna yol açtı” (Zürcher, 2015: 235).

Şerif Mardin (2014a) de Kemalist ulusçuluğun kimlik kurgulamada problem olarak toplumla organik bağ kuramamanın oluşturduğu boşluktan bahseder. Kurucu kadro bu boşluğu Türk ulusal kimliğinde yeni ‘medeniyetçi’ reflekse uygun bir yöntemle kapatmaya çalışmıştır. Şüphesiz ki bahsettiğimiz bu boşluk tekrardan ‘İslami’ bir tanımla doldurulmamıştır. Bu konuda siyasi seçkinler açısından en uygun seçenek Türklük çerçevesinde ‘biz’ duygusu oluşturmaktır. Önceki bölümlerde Merton’cu yaklaşıma göre kültürel değerler ile toplumsal yapı arasında bir uyumsuzluğun bu dönemde hissedilebilir derecede var olduğundan bahsetmiştik. Bunun için de tarihi akrabalık temelinde Türklerin süper güç olduğunu iddia eden bir teoriye ihtiyaç duyuluyordu. Bu teorinin en azından ana gövdeyi oluşturan Türk-Sünni kesimin desteğini almada daha etkili olacağı düşünülüyordu. Bu nedenle Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti “Türk Tarih Tezi” oluşturmada görevi üstlendi. Bu cemiyetin neredeyse bütün üyeleri 1927’de kapatılan Türk Ocakları mensuplarından oluşmaktaydı. “Cemiyet, tarih ders kitaplarını, 1932 ve 1937 Türk Tarih Kongrelerini hazırladı. Tek parti devletinin kuruluşunu ikmal ettiği 1931-36 döneminin anahtar siyasi kişilikleri arasında CHP Genel Sekreteri Recep Peker, Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt, Halk Evleri’nin ilk başkanı Dr. Reşit Galip, Semih Rifat, Yusuf Akçura, M. Fuad Köprülü, Şükrü Saraçoğlu gibi Türk Ocakları’nın eski üyeleri mevcuttu” (Nişanyan, 1995: 139).

Türk Tarih Tezi’nin kurucu kadro açısından, hem Tanzimat Dönemi’nden beri zedelenen ulusal özgüveni yerine getirmek hem de Anadolu üzerinde teritoryal bir Türk milli vatanı düşüncesini sağlamlaştırmak adına önemi büyüktür. Bu amaçlar o dönem için özellikle hayati bir önem taşımaktaydı. Ulusal özgüveni yeniden kazanmak için Batıdaki negatif imajın dağıtılması gerekmekteydi. “Birçok Avrupalı seyyahın notlarında Türkler barbar, vahşi ve cahil olarak karakterize edilmekteydi” (Lewis, 2008).

Elie Kedourie (1960)’nın bu konudaki tespitleri önemlidir:

“Ulusalçılık, Avrupa’nın 19. Yüzyılın başında icat ettiği bir kuramdır. Yalnızca kendisine ait bir hükümete sahip olmaya elverişli bir nüfus biriminin belirlenmesine olanak sağlayacak bir ölçüt oluşturma iddiasıdır. Kısaca kuram, insanlığın doğal olarak uluslara bölündüğünü ve ulusların ispat edilebilir bazı özgün özellikleri ile bilindiğini ve yalnızca ulusun kendini yönettiği yönetim biçimlerinin meşru olduğunu ileri sürer” (Kedourie, 1960’tan akt. Özdalga, 2014: 114).

Cumhuriyet devrimine rağmen bu durum değişmemişti. Türk ırkı hala ‘doğu’ imajının bir parçası ve yönetilmeye mahkûm bir ırk olarak görülmekteydi. Bu durum kurucu kadroya Türk ırkını bir savunma aracı olarak Doğu imajından kurtulma yolunda kullanmaya itmiştir. O dönemde (19. yy.) aynı zamanda bilimsel ırk çalışmaları da ön plandaydı. Batılı tarihçiler, antropologlar Türkleri ikinci sınıf bir ırk grubuna dahil etmekteydi. Kurucu kadro da yaygın olan bu çalışmalara karşılık yine aynı yöntemle bu algıyı değiştirme adına çalışmalar yürütmüştür. “Geliştirilen tez, Türk ulusunun brakisefal (kısık kafalı) ırka mensup olduğu, bu ırkın Mısır, Anadolu ve Mezopotamya’da büyük medeniyetler kurduğu teziydi” (Yıldız, 2016: 162-163). Ulusal özgüveni kazanma yolunda bu tez ana hareket noktası olacak ve yeni nesiller bu özgüven duygusuyla yetiştirilecekti. Ulusal özgüven ve bilincin oluşturulması için tarih, antropoloji gibi bilimlerden yararlanmak önem arz etmekteydi. Osmanlı geçmişi atlanarak öncesine uzanmak Birinci Tarih Kongresi’nde (1932) tarih öğretiminde gözeteilmesi gereken bir amaç olarak belirlenmişti (Ersanlı, 1992: 12). “Bu ulusal özgüven boşluğunda Kemalist ulusçuluk savunması bir karakter kazanmıştır” (Yıldız, 2016: 163).

Atatürk’ün “damarlarda akan asil kan”, “Ne Mutlu Türküm Diyene”, “Türk Öğün, Çalış, Güven” sözlerindeki sıralama vb. sözleri saf şovenizmden ziyade kolektif özgüveni tazeleme amacına dönüktür (Parla, 1991: 49). Türk ırkındaki olumsuz imajları değiştirmek, üstüne özgüveni tazelemek için kurucu kadro bilhassa Atatürk çok büyük çaba harcamışlardır. “Tarih ve dil tezleri çoğu Batının hatta bazı Türk aydınlarının da benimsediği ‘geri, kaba, barbar’ Türk imajını değiştirme çabalarının somut biçimleriydi (Yıldız, 2016: 163).

“Herhangi bir inşa topluluğu, millet olma hüviyetini kazanıp tarih sahnesine çıktığında mensuplarının çoğu bir ırka dayanır. Bir milletin varlığına ihtiyaç duyduğu şartlardan biri de ırktır. Irk birliği milletimizi meydana getiren ortak unsurdur, ancak tarif unsuru değildir. Çünkü tarif unsuru, kendinden olanların hepsini içine alır, olmayanları dışına bırakır. Türk milletinin ırk ile tarif edilmesi, Türkçe konuşan ve Türk soyuna

mensubiyetine mensubiyet hissedenleri Türk milletinin dışında bırakır”. Galip Erdem (1975)’in yaptığı bu tanım ırka/soya dayalı tanımlamaların ötekileştirici karakterini yansıtması açısından önem arz etmektedir. Erdem, yeni devletin izlediği yol için “ırkçılık edebiyatı, Cumhuriyet döneminin bir çeşit siyasetidir. Belki de ümmet çağından millet çağına geçişin bir işareti sayılmıştır” (a.g.e., s.164).

“Türk milliyetçiliğinin çeşitli tarihsel süreçler sonucunda bu (yönetici) sınıf içinde Türk kimliğinin, hem kendiliğinden hem de stratejik bir seçim olarak siyasal anlamda ön plana çıkmasıyla doğmuştur. Yani bir etnik kategori olan Türklük –oldukça kısa bir süre içinde ve daha Türk etnik grup özelliğini yeni kazanırken- aynı anda bir milli kimlik haline gelmiştir. Bir yandan da hem kendiliğinden hem de bu ulusal kimlik inşa sürecinde Türk dili ve tarihine yapılan vurgu ve türdeşleştirici politikalar nedeniyle, Türkler arasında bir etnik grup bilinci geliştiğini ifade edebiliriz” (Somer, 2015: 47-48).

“Türkiye ulus-devlet inşa sürecine giderken aynı zamanda *cemiyetleşmeyi (gesellschaft)* tercih etmiştir. Ancak *cemaatten (gemeinschaft)* hiçbir zaman kopmadığını” (Akyiğit, 2017:151) şu ifadelerden açıkça anlayabilmekteyiz

“Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir. Bugünkü Türk milleti siyasi ve içtimai camiası içinde kendilerine Kürtlük fikri, Çerkezlik fikri ve hatta Lazlık fikri veya Boşnaklık fikri propaganda edilmek istenmiş vatandaş ve milletdaşlarımız vardır. Fakat mazinin istibdat devirleri mahsulü olan bu yanlış adlandırmalar birkaç düşman aleti, mürteci hiçbir millet ferdi üzerinde tesellümden başka bir tesir hasıl etmemiştir. Çünkü bu millet efradı da umum Türk camiası gibi aynı müşterek maziye, ahlaka, hukuka dayanmaktadır. Bugün Anadolu’da yaşayan kendilerine Kürtlük, Çerkezlik, Lazlık ve Boşnaklık fikri propaganda edilmiş olan “millet efradı” bu vatandaş ve milletdaşlarımız da aslında umum Türk camiası gibi aynı müşterek maziye sahiptirler” (İnan, 1969’dan akt. a.g.e., s.151).

Yeni kurulan ulus-devlette, tek gerçek medeniyet olarak addedilen Avrupa medeniyetini, Türk kültürü (hars) ile uyumunu sağlama adına ciddi girişimlerde bulunulmamıştır. Yine de kazanılmış *Gesellschaft*’ı organik *Gesellschaft*’dan (Hanioğlu, 1997:134-158) ayırt etmek için, dönemin düşünsel mimarlarından sayılan Ziya Gökalp’ tarafından oluşturulan bu kavramlar sadece söylemde kalmıştır. Gerçekte kurucu kadro, yalnızca Avrupa medeniyetinin İslam medeniyetine tercih etmekle kalmamış aynı zamanda “düşük ve popüler kültürün” de dönüştürülmesini kapsayan bir siyasal, sosyal ve kültürel devrim tasavvur etmişlerdir. “(...) Mustafa Kemal İslam’ın rasyonel bir din olduğuna ve çağdaş dünyaya adapte edilebileceğinde ısrar etmekteydi, fakat ‘arındırılmış’ bir İslam’ı Cumhuriyetçi ideolojinin bir ana bileşeni yapmak için hiçbir girişimde bulunmamıştı. Akçura ve Ağaoğlu’nun yenilikçi fikirleriyle beraber, Gökalp’in Türkleştirilmiş bir İslam önerisi ve Said Nursi’nin İslam ahlakıyla donanma

fikirleri reddedildi. Bunlar yerine sekülerizm Kemalist ideolojinin ana maddelerinden biri oldu” (Zürcher, 2015: 234).

Önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında ulusal kimlik anlayışı ve tanımlamasında zamansal değişimler göze çarpmaktadır. Cumhuriyet öncesi ve sonrası Türk ulusal kimliğine yüklenen anlamların farklılık göstermesi ve bununla birlikte farklı kimlik politikalarının uygulanması ‘etnik kimlik’ vurgusunun giderek artması şeklinde olmuştur. “Geleneksel ulusal yurttaşlık retoriği, Türkiye örneğinde karşımıza Sünni-Müslüman-Türk şeklinde çıkan egemen etno-kültürel çoğunluğun çıkarlarının diğer azınlıkların aleyhine işletme eğilimindedir. Bu nedenle, klasik vatandaşlık anlayışının ‘etno-kültürel ve dinsel açıdan farklı’ gruplarının çoğunu toplumuyla bir arada yaşamalarını sağlaması mümkün değildir. Erken dönem Türkiye Cumhuriyeti tarihine baktığımızda güçlü bir ulus-devlet anlayışı içerisinde farklılıklara yönelik Osmanlı’dan miras alınan ‘hoş görmek’ anlayışı hâkim olurken, toplumda bulunan birçok farklı etnik grubu ve kültürel çeşitliliği tanımaktan uzak kalındığı dikkat çekmektedir. Türkiye’deki etnik grupların bir kısmı Türkleri dünya medeniyetinin merkezine yerleştiren 1932 tarihli milliyetçi Türk Tarih Tezi’nden; Türk dilini dünyadaki tüm dillerin anası olarak kabul eden Güneş-Dil Teorisi(1936)’nden, bütünlükçü milli eğitim politikalarından (Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 1924); ana dili ve etnik azınlık isimlerini kullanmayı yasaklamaktan; nüfus mübadelesine tabi olanlar ile yeni göçmenlere uygulanan ayrımcı iskân politikalarından (İskân Kanunu, 1934); yurttaşlığı sadece Müslüman kökenli göçmenlere ihsan eden ayrımcı yurttaşlık kanunları” (Kaya, 2014: 30-32) gibi uygulamalara maruz kalmışlardır. “Türkiye Cumhuriyeti 1923’teki kuruluşundan itibaren etnik çeşitlilik konusunda anti-etnik bir rejim sürdürmüş, asimilasyoncu anti-etnik rejimin tarihsel olarak atfedildiği Fransa’ya daha yakın olmuştur” (Aktürk, 2015: 20). Aktürk aynı zamanda “Türkiye’de etnik öncelikli göç veya tek etnili vatandaşlık kanunlarının bulunmadığını, Türk olmanın karşılığını etnikliği içermekten ziyade Türk vatandaşlığına sahip olma, Türkçe konuşmak veya Müslüman olmak anlamına geldiğini”(a.g.e., s.24) ifade etmektedir.

Sonuç olarak kurucu kadronun bu dönemdeki ulusçuluğu, Cumhuriyetçi tanımın yanına ırki/etnik motiflerin katılmasında, Batıya karşı refleksif cevap verme içgüdüğü, ulusal özgüveni geri getirmek, kurulan yeni rejimin teritoryal anlamda meşruiyetini sağlamlaştırmak gibi nedenler etkili olmuştur.

3.3.2. Ulusal Kimlik ve Milli Seciye Düşüncesi

Milliyetçilik ve ulus kavramlarıyla yakından ilişkili olan ‘milli seciye’ (ulusal/milli karakter) kavramı ilk olarak 19. yüzyılda zikredilmeye başlanmıştır. Bu kavramın genel düşüncesi ise her ulusun derecesi yüksek ve kendine has bir kültürünün yanında bu kültürün sağlamış olduğu yine kendine has bir karaktere (seciyeye) sahip olduğu yönündedir. Milli seciye fikrine göre her ulus aynı zamanda etnik birer topluluktur. Bu etnik topluluk üyelerinin kendilerine has olan davranış ve düşünce biçimleri yani karakterleri nesilden nesle bozulmadan aktarılabilir. Ulusal kimliği ‘milli seciye’ yaklaşımıyla açıklayan yaklaşıma göre, bir ulus eğer milli seciyesine yani karakterine uygun davranış ve düşüncelerde bulunursa özgür olma şansını elde edebilmektedir. Bu noktada duygusal yakınlık, milli seciyeye inanmışlık ve yüksek sadakat çok önemli yer tutmaktadır. Etnik bir topluluk olarak addedilen ulusa dâhil her birey milli seciyeyi bireysel hayatına da yansıtmalıdır. Milli seciye fikriyatındaki ulusal düşünce, bu sayede hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir birliği sağlamayı amaçlamaktadır. “Ulusal olanın gerçekleşmesi, var olanın var olması gerekene dönüştürülmesiyle vücuda gelir ki, uluslar arasındaki farklılıkları bu durum açıklar” (Yıldız, 2016: 171-172). Bu bağlamda milli seciye fikri ulusal gururun tazelenmesinde işlevsel bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶¹

Milli seciye fikrini bütünüyle pozitif ve tarih dışı görerek eleştiren Yıldız (a.g.e., s. 171-174), ulusların karakterini belirlediğine inanılan ‘ortalama tip’ konusunun dışlayıcı özelliğine dikkat çekmektedir. Ona göre bir ulusun karakteri ortalamanın üstündeki mensupları aracılığıyla belirlendiğine göre, bütün ‘halkçı’ söyleminin aksine, aslında ulusçuluk ulusal çoğunluğu göz ardı etmektedir. Yine milli seciye ulusal hayatın sebebi olmaktan çok sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulusal karakterin kalıcı bir sürekliliğe sahip olması gerekirken sosyal şartların ve alışkanlıkların bu karaktere üstün gelebildiğini görebilmekteyiz. Tarihi gelişmeleri kalıtımsal bir milli karakterin ürünü olarak görmek bizi yanılsaya götürebilir. Ayrıca kalıtımsal ve biyolojik milli seciye düşünceleri (sosyobiyoloji) ırkçılığın da ana dayanak noktalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶¹ Bunun yanında ‘milli seciye’ fikri oryantalist söylem için de elverişli bir düşünce olmuştur. Örneğin tek gerçek medeniyetin Batı medeniyeti olduğu, Fransızların felsefeye yatkın oldukları, Uzak Asya milletlerinin mistik ve gizemli bir karakter taşıdığı gibi düşünceler milli seciye fikrinin ürünleridir ve Avrupa-merkezci düşüncenin oluşmasında önemli roller oynamıştır.

Milli seciye fikrini ulus-devlet inşa sürecinin temeli olarak gömek mümkündür. 19. yüzyıldan sonra Türk ulus kimliğinin kurgulanmasında belirleyici olan unsurları şu şekilde açıklayabilir: “Türk ulusal kimliğinin geç gelişmesi ve bu açığı kapatma isteğinin yol açtığı saldırganlık; sürekli gerileme ve aşağılanmaya duyulan tepki ve bunun türevi olan yanlış anlaşılma ve yalnızlık duygusu; Türklerin yönetmek için yaratılmış bir ulus olduğu inancı; beka endişesi; Hristiyanlara duyulan düşmanlık; Müslümanlara yönelik katliamların ve kaybedilen toprakların doğurduğu intikam duygusu; muhteşem bir mazi ve titrek bir ulusal benliğin arasında sıkışmanın getirdiği gerginlik ve iç ve dış düşmanlara karşı maddi ve manevi birlik ve beraberlik.”

Mustafa Kemal’in ‘*Onuncu Yıl Nutku*’nu milli seciye fikrinin veciz bir yansıması olarak gören Yıldız (2016:173-174), yine Mustafa Kemal’e göre milli seciyenin ulusu teşkil eden unsurlar arasında çok önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu düşünce Atatürk’ün şu sözlerinde daha net göze çarpmaktadır:

“Bir milletin namuskar bir mevcudiyet, şayan-ı hürmet bir mevki sahibi olması için, o milletin yalnız arif ve mütefennin bulunması kafi değildir. Her ilmin, her şeyin fevkinde bir hassaya sahip olması lazımdır ki, o da milletin muayyen ve müsbet bir seciyeye malik bulunmasıdır. Böyle bir seviyeye malik olmayan fertler ve böyle fertlerden mürekkep milletler hiçbir dakika hakiki bir devlet teşkil edemezler” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçlerinden akt. a.g.e., s.175).

Onuncu Yıl Nutkunda geçen cümleler ise Türk milli seciyesinin yüksek vasıflarına ve maziye yaptığı vurguyla ulusal özgüveni yerine getirmek adına önemli bir yer tutmaktadır:

“Türk milletinin karakteri yüksektir. Türk milleti çalışkandır. Türk milleti zekidir. (...) Yüksek bir insan cemiyeti olan Türk milletinin tarihi bir vasfı da güzel sanatları sevmek ve onda yükselmektir. Bunun içindir ki, milletimizin yüksek karakterini, yorulmaz çalışkanlığını, fitri zekâsını, ilme bağlılığını, güzel sanatlara sevgisini, milli birlik duygusunu mütemediyen ve her türlü vasıta ve tedbirlerle besleyerek inkişaf ettirmek milli ülkümüzdür” (“Onuncu Yıl Nutku”, Söylev ve Demeçler, 1933:318).

Sosyo-kültürel özelliklerin sürekliliği vurgusu yapan Mustafa Kemal, sıraladığı tüm pozitif vasıflarla Türk milletinin yüksek medeniyetler seviyesinde bir yeri olduğunu ve bu yeri ilelebet muhafaza edeceği imasında bulunmuştur. Ayrıca tüm bu olumlu vasıfların da ırsi yönüne sürekli atıfta bulunması milli seciyenin ana göstergelerinden birisi olarak anlamamız mümkündür. Parla (1992: 172)’ya göre “Türkün unutulmuş büyük medeni kabiliyetinin” anahtar kavram oluşturduğu bu söylem, tarihi olduğu kadar

irsi de olan milli seciye fikrine kapı aralamakta ve karşılaştırmalı ‘üstün millet’ söylemine zemin hazırlamaktadır. Ayrıca kurucu kadronun resmi söylemde milli seciye fikrini sıkça zikretmesi ve bu fikrin kültürel imalarının yanında ‘kan ve ırk’a yaptığı gönderme Türk kimliğinin etnik renginin de açık bir göstergesidir.

3.3.3. Türk Ulusal Kimliğinin Etnik Tanımında Dış Unsurların Etkisi

Önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi ulusal kimliğin belirlenmesinde kullanılacak olan yöntemlerin belirlenmesi oldukça problem arz eden bir konudur. Genel bir ifadeyle mülki tanımın belirleyici olduğu Fransız kimlik anlayışı, etnik imalar barındıran kültürel tanımın belirleyici olduğu Alman kimlik anlayışı ve vatandaşlık bağı etrafında tanımlanan Anglosakson kimlik anlayışı ulusal kimlik inşasında başat roller oynamıştır. Türk ulusal kimliği ise bu geleneklerin bir karışımını andırmaktadır. Türk ulusal kimlik kurgusunun ideolojik sınırları belirginleştikçe, Cumhuriyet bir anlamda kendi teminatını sağlamlaştırmıştır. Osmanlı-İslam geçmişinin izlerini yok edip, Batı’da yaygın olan olumsuz Türk imajıyla yaralanmış ulusal gururu ve özgüveni düzeltmek amacıyla, bütünüyle Türki unsurlar ikame edilmeye çalışılmıştır. Ancak ulusal kimlik kurgulanmasında Kemalist ideoloji tartışılmaz büyük bir rol oynasa da mevcut konjonktürel durumun belirleyiciliğini de göz ardı edemeyiz. Özellikle az önce bahsi geçen Batı’daki olumsuz Türk imajını yıkma arzusu, kimlik kurgusunun düşünsel zeminlerinden birini oluşturmuştur.

Berktaş’ın da ifade ettiği gibi, ulusçu ideolojilerin “ırkçılık takıntısı” 1930’lu senelerde ortaya çıkan dış baskılar karşısında birçok Avrupa ulus-devletinin şovenizme kaymasında kendisini açık etmiştir. Kemalist ulusçuluk anlayışı da bahsi geçen bu şovenist akım içinde yer almıştır. (akt. Yıldız, 2016: 193-194). Kurucu kadronun şovenist akıma kapıldığı iddiasının elbette ki özellikle 1930’lu yıllardan sonra varlığını ve otoritesini pekiştirmesiyle de ilgisi bulunmaktadır. Ancak Parla (1991: 49) Berktaş’ın bu iddiasına karşı çıkmaktadır. Parla’ya göre Atatürk’ün “damarlarda akan asil kan”, “Ne Mutlu Türküm Diyene”, “Türk Öğün, Çalış, Güven” sözlerindeki sıralama vb. sözleri saf şovenizmden ziyade kolektif özgüveni tazeleme amacına dönüktür. Türk ırkındaki olumsuz imajları değiştirmek, üstüne özgüveni tazelemek için kurucu kadro bilhassa Atatürk çok büyük çaba harcamışlardır. “Tarih ve dil tezleri çoğu

Batının hatta bazı Türk aydınlarının da benimsediği ‘geri, kaba, barbar’ Türk imajını değiştirme çabalarının somut biçimleri (Yıldız, 2016: 163).

Bilindiği gibi ulusçuluk ideolojisini işlevsel kılan en önemli faktör anti-emperyalist bir karakter taşıması ve milletlere ‘kendi kaderini tayin hakkı’ vadetmesidir. Milliyetçilik bir bakıma kendi kimliğini arama, kültürünün eşsizliğini savunma ve devletin meşruiyetini sağlama amacıyla temel bir araçsal işlev görmüştür.⁶² “19. Yüzyılın ikinci yarısında milliyetçilik bütün dünya sistemi boyunca yayılan; giderek devlet inşa etme sürecinde olmazsa olmaz bir nitelik kazanan; devletlerin, özellikle de yeni kurulmakta olan devletlerin kendilerini meşru kılmakta en önemli dayanak olarak gördükleri bir ideoloji oldu” (Keyder,1993: 58-59).Osmanlı’da olumsuz etki yaratan bu durum Cumhuriyet döneminde etkin bir şekilde kullanılmaya çalışılmıştır. Mahmut Esad Bozkurt tercih edilen yolun bu yönüne dikkat çeker ve Kemalist ulusçuluk ile Almanya’yı karşılaştırır. Bozkurt’a göre:

“Türk ve Alman rejimleri her ikisi de milliyetçi olmakla beraber, aralarında fark vardır. Alman rejimi milliyetçilikte ırkçıdır. Türk rejimi ise ırkçı değildir. Daha ziyade kana değil, kültüre ve dile önem verir. Bununla beraber Atatürk büyük Nutuk’unda ‘kanını taşıyandan başkasına inanma2 demiştir. Fakat bu tavsiye tatbikte kültür, dil birliği halinde tecelli eder” (Bozkurt, 1967: 298).

Bozkurt burada tercih ettikleri ulusçuluğun anti-emperyalist karakterine de dikkat çeker. Bu bize Kemalist ulusçuluğun etnik/ırki izler taşıırken bunu sistematik bir politika haline getirmediğini de gösterir. “Kemalist ırkılık, kendini kültür ve dil alanında ifade etmiş, dilsel ve kültürel farklılıklara dayalı ayrımcılık olarak tanımlanan etnisizme bürünmüştür” (Yıldız, 2016: 159). Karakaş (2013) ve Karpas (2006) ise izlenen bu yöntemin geleneğe ve dine olan radikal karşıtlığını eleştirmektedir. “Milli kimliğin inşası sürecinde, Türklerin geleneklerini ve inançlarını koruyucu bir niteliğin dışında, bunlara karşı cephe alan ve bunlardan mümkün olduğu kadar vazgeçmeye çalışan bir yol izlenmiştir” (2013: 17). Çünkü “Cumhuriyet döneminde bir süreliğine uygulanan milliyetçilik, farazi bir Türk ırkına dayandırıldı, kültürün içindeki İslami unsurların temizlenmesi ‘bilim’ olarak adlandırıldı ve yüksek dozda din karşıtlığı yüklü bir laiklik benimsendi” (2006: 49).

⁶² Copeaux (akt. Akyiğit, 2017) milliyetçilik sözcüğünün, Fransa’daki güncel kullanımında negatif ve pozitif olmak üzere iki farklı değere işaret etmekte olduğunu belirtmektedir. Milliyetçilik sözcüğü kendi tabiiyetindekilerin başkalarından daha değerli olduğunu, mutlak üstünlüğünü kabul eden bir ideolojiyi temsil ettiği zaman negatif bir anlam kazanırken; baskı gören, ulusal bir yapılanmaya sahip olmadığından bağımsızlık, özerklik ya da dekolonizasyon için mücadele eden bir hareket tarafından kullanıldığı zaman pozitif bir anlam kazandığını ifade etmektedir.

“Türk milliyetçiliğinin ilk hedeflerinden biri gurur duyulacak bir tarih yaratmak ve Türk ırkının üstün bir ırk olduğunu kanıtlamak olmuştur. Türk tarihi yeniden yazılırken Türklerin dünya medeniyetine katkıları vurgulanmıştır. Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi, Türkiye’de siyasi seçkinlerin Türk milletinin ‘şanlı tarihini’ oluşturan temel dinamikleri kavramak için önemli ipuçları verir. Bu tezlerle, Türk ulusal kimliğinin ana unsurları Türk dili ve Türk ırkı olarak tespit edilmiş, böylelikle milletin ırksal yani ezeli, ebedi üstünlüğü kanıtlanmak istenmiştir” (Maksudyan, 2005: 70).

Sonuç olarak kurucu kadronun bu dönemdeki ulusçuluğu, Cumhuriyetçi tanımın yanına ırki/etnik motiflerin katılmasında, Batıya karşı refleksif cevap verme içgüdüsü, ulusal özgüveni geri getirmek, kurulan yeni rejimin teritoryal anlamda meşruiyetini sağlamlaştırmak gibi nedenler etkili olmuştur. Bununla beraber Batı’da yaygın olan sosyo-biyolojik temelli düşüncelerin etkisiyle Türk ulusal kimlik kurgusuna ırki motifler de eklenmiştir.

3.4. Türk Ulusal Kimliğinin Sınırları

3.4.1. Siyasi, Hukuki ve Kültürel Sınır

1923’te ilan edilen Cumhuriyet ile birlikte söylem ve eylem düzeyinde Türk ulusal kimliği hakiki/öz Türk anlamıyla vurgulanma yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda da başta politik, hukuki ve kültürel sınırları çizen birçok resmi belgede hakiki Türklük ile vatandaşlık bağıyla sağlanan Türklük arasındaki ayrım göze çarpmaktadır. Türk ulusal kimliğinin cumhuriyetçi tanımında millet ülkü birliği etrafında toplanmış vatandaşların teşkil ettiği sosyo-politik bir birlik olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımla millet duygu birliğine dayandırılmış, dayanışmacı bir otoriteye yaslandırılmıştır. CHP’ye üye olma şartları arasında bulunan birkaç madde de bu sonuca varmamızı sağlamaktadır. Örneğin partinin kuruluş kararnamesindeki bir maddeye göre “Halk Fırkasına her Türk ve hariçten gelip Türk tabiiyet ve harsını kabul eden her fert dâhil olabilir” (akt. Yıldız, 2016: 142). Cumhuriyetçi tanımın hem hukuki (tabiiyet) hem de siyasi (hars) yönleri, bu tanımda asli olarak verilmiştir. (a.g.e., s.141-142). Daha sonradan bu şartlara Türkçe konuşabilmek de eklenmiş ve kültürel yön de cumhuriyetçi tanıma eklenmiştir.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Türk ulusçuluğu modernleşmeyi ve Batılılaşmayı ana gaye olarak güden ve bunu da yine Batı'ya karşı refleksif bir tutum mantığıyla gerçekleştirmeye çalışan bir karaktere sahiptir. Bir taraftan Türklüğün kendine has karakterini tüm dünyaya kabullendirme çabası gösterilirken diğer taraftan da bu çaba ilerleme düsturu sınırları içerisinde gerçekleştirmeye çalışılmıştır. Bu tutum Türklüğün kuruluş yıllarından itibaren belirginleşen siyasi sınırının açık bir göstergesi olmuştur. Genel olarak bu siyasi sınırın kültürel bir ulusçulukla çizildiği ve kurucu kadronun kurgulamış olduğu kimlik kurgusunun ırki bir boyut taşımadığı yönündedir. Ancak kurucu kadro, özellikle de Mustafa Kemal, Türkiye'de yaşayan herkesin düzgün ve çizgisel bir modernleşme sürecinden geçmesini ve millet olma yolunda homojen bir kültürel düzeye ulaşmasını öngörüyordu. Bu sürecin sonunda Batının uygarlık düzeyindeki toplumlarıyla eş değer, laik ve etnik açıdan da homojen bir cumhuriyet toplumu ortaya çıkması öngörülüyordu.

Gelenek ve dinle alakalı bağlantılar kapsam dışı bırakıldığında ulusal kimliğin kültürel boyutuyla ilgili ne kastedildiği açık değildir. Ancak Yıldız (2016:147)'ın ifadesiyle giyim tarzından müzik anlayışına kadar varan bir boyutta müdahale olması kültürün, Kemalist bağlamda, Türk kökenli isimlerin konması ve Türkçe konuşulması gibi etkenler sadece ortalama seküler bir batı kültürünü ifade ettiğini göstermektedir. Kurucu kadronun zihninde dış görünüş, kurumların yapısı/türü gibi şekli değişim unsurları modernleşme yolunda atılması gereken önemli adımlardı. Örneğin Cumhuriyet'in ilk yıllarında fes 1925'te çıkarılan 'Şapka Kanunu' ile yasaklanmıştı. Mustafa Kemal fes için "Milletimizin başında cehil, gaflet ve taassubun, terakki ve temeddün düşmanlığının alameti farikası" olarak bahsetmiştir. Yine Mustafa Kemal bir konuşmasında; "Karşımda kalabalığın içinde bir zat görüyorum. Başında fes, fesin üstünde yeşil bir sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir ceket var. Daha alt tarafını göremiyorum. Şimdi bu kıyafet nedir? Medeni bir insan bu alalecaip kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü?" ifadelerini kullanmıştır.

Bu noktada Mardin (2014)'in otoriter sınıf-toplum ilişkilerine dair sunduğu şemalandırmaya bir göz atmak faydalı olacaktır. "Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, hegemonyacı sınıf-toplum ilişkileri aslında üç iletişim ilmeğinden oluşuyorsa benziyor: Birinci ilmek devlet aygıtıdır (siyasi), ikincisi kültürel kurumlar, üçüncüsü de bir söylem olarak dil(kültürel), benliğin kaynakları, kimlik işaretleri ve zımni anlayışlardan oluşarak diğer iki ilmeğin altında kendilerine özgü bir yapılaşma gücü olan karmaşık bir şemadır" (Mardin, 2014b: 68).

Cumhuriyetin kurucu kadrosu, bir siyasi ideoloji olarak devletin unsurlarını korurken, yeni değerler de getiriyordu. Bunlardan birisi de Türkiye Cumhuriyeti olarak tezahür eden siyasi ülküdür. Buna göre, halkın devlete bağlılığı, cumhuriyete sadakati ve hizmet etmesi bu ülkenin ana gayesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mustafa Kemal'e göre milleti oluşturan bireyler tesadüfi olarak bir araya gelmemiştir. Aksine miller her şeyden evvel bir ülke birliğini gerektirmektedir. "Cumhuriyet idealini ve bunun lazımları olan Türk dili ve kültürünü benimseyen herkes, din ve soydan bağımsız olarak kendisini Türk olarak adlandırabilir. Kemalist akideyi iradi olarak kabul edenler herhangi bir zorluk çekmeden Türklüğü elde edebilir; çünkü tanım gereği her Türk Kemalist olmak zorundadır" (Yıldız, 2001: 225). Bu bağlamda Türklükle, Kemalist akideler arasında güçlü bir bağ olduğu fikri karşımıza çıkmaktadır. Bu da kurucu kadronun kendini devletten veya soydan ayrı tutmadığını ve aynı düzlemde gördükleri sonucuna götürmektedir. Yine eylem düzeyinde Kemalist akideye aykırı davrananlar, öz Türklük yerine hukuki Türklük ile yetinmek zorunda kalacaklardır.

"Daha 1923'te kanunlar, hükümet kararnameleri ve Halk Partisi'nin karar ve programları, 'Müslümanlar, Kürtler ve Türklerden' söz etmeyi bıraktı. Partinin 1923 tüzüğünün 3. Maddesinde şu ifade kullanılmıştır; 'Her Türk ve Türk milliyetini ve kültürünü kabul eden her yabancı Halk Partisine katılabilir. İki yıl sonra, 8 Aralık 1925'te Milli Eğitim Bakanlığı Türk birliğini bozmaya çalışan akımlar hakkındaki bir kararnamede 'Kürt, Laz, Çerkez, Kürdistan ve Lazistan' terimlerinin kullanımının yasaklanması gerektiğini ilan etti" (Zürcher, 2015: 37). Sonrasında ise 1927 tarihli parti programındaki 5. Maddeye göre Türk dili ve kültürünün yayılması temel ilke olacağı şeklinde bir ilan yapılmıştır. Çünkü "vatandaşlar arasında en güçlü baği dil, duygu ve düşünce birliği sağlar" (Beşikçi, 1978: 83).

"Farklı etnik gruplara mensup kişilerin vatandaşlık bilinciyle benimsediği ve genelde ülkenin kurucu egemen unsurunun oluşturduğu temsili ulusal kimlik ise üst kimliğin siyasal anlamını şekillendirir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın başlangıç kısmı, Türk kimliğinin özünü ortaya koymuştur. 'Türk Devleti'ne vatandaşlık bağı ile bağı olan herkes Türk'tür'⁶³ (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Madde 66)" (Akyiğit, 2017: 151). Bu madde üzerinden Türk ulusal kimlik unsurları değerlendirildiğinde

⁶³ 1924 tarihli anayasanın vatandaşlığa ilişkin maddesinde "Türkiye'de veya hariçte bir Türk babanın sulbündem doğan veyahut Türkiye'de oturan bir ecnebi babanın sulbünden Türkiye'de doğup da memleket dâhilinde ikamet ve ergenlik yaşı vusülünde resmen Türklüğü ihtiyar eden veyahut Vatandaşlık Kanunu mucibinde Türklüğe kabul olan herkes Türktür. Türklük sıfatı kanunen muayyen olan ahvalde izae edilir" ifadeleri yer almaktadır.

herhangi bir etnik anlam içermeyen, tamamen vatandaşlığı esas alan bir karakter göze çarpmaktadır. Fakat Cumhuriyetin kuruluş yıllarından itibaren Türk ulusal kimliği vatandaşlığa dayalı, teritoryal bir tanım olarak ifade edilse de önceki bölümlerde bahsettiğimiz bunların yanında ulusal kimlik, etnik ve dilsel unsurları da katarak oluşturulmaya çalışılmıştır.

1930’lu yıllarda sonra çıkarılan tarih kitaplarında genel olarak “Türkiye Cumhuriyeti’ndeki, Türkçe konuşan, Türk kültürü ile büyüyen ve Türk idealini benimseyen her birey, inancı ne olursa olsun Türk’tür” ifadeleri kullanılmıştır. Bu şekilde kurucu kadro milliyetçilik kavramını sert ir biçimde dil, kültür ve ortak ideal temeli üzerine kurmaya çalışmıştır. Ancak burada dikkati çeken diğer nokta ise tanımın etnik bir ima taşıması ve kimlik tanımındaki din unsurunun ortadan tamamen kalkmış olmasıdır. Diğer bir yönden ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı ile ulusu yasallık ve gönüllülük esasına göre tanımlama yoluna gidilmesi nedeniyle kurucu kadronun tercih ettiği Türk milliyetçiliğinin tamamen Fransız geleneğine yakın olduğu ve ırksal ve dinsel imalar üzerine kurulmadığı yönünde çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birini yapan Tekin Alp, kastedilen ulusun dil, kültür ve ideal yönüne dikkat çekerek bunların ırk ve dine dayanan eski milliyet kavramının yerine geçtiğini belirtmektedir (akt. Zürcher, 2015: 372). Zürcher ise Tekin Alp’in açıklamalarına şerh düşerek onun kültür tanımı ile kültürün ulus içindeki rolünün tutarsızlığının altını çizmektedir. Ona göre bir kimsenin kültürün değiştirmesi imkânsızdır çünkü kültür “doğaldır ve tabiri caizse biyolojiktir.” Bu nedenle kültür de ırk kadar dışlayıcı bir özelliğe sahiptir ve Kürtler, Araplar ve Çerkezlerden sınırları çizilmiş olan Türk kültürünü benimsemelerini istemek, kurucu kadronun ideologlarının gözünde dahi gerçekleşmesi imkansız olan bir taleptir (a.g.e., s.375).

Bilindiği gibi vatandaşlık kavramı bireylerin devletle olan ilişkisiyle alakalıdır. Vatandaşlık hakkı genelde iki yol üzerinden belirlenmektedir; doğum yeri ve soy. Devletin kuruluş yıllarında asli vatandaşlığın edinilmesinde bu iki kriter de yer verilmiştir. Bunun yanında soy kriterinin doğum yeri kriterine nazaran daha ağırlıklı olarak tercih edildiğini ifade edebiliriz. Yıldız (2001: 250)’ın da yerinde ifadesiyle “Türkiye’de resmi yurttaşlık anlayışı ile fiili hayat üzerinde her zaman farklılık olduğu belirtilmektedir.” Yine bu konuda çeşitli tespitler vardır. Savaş (akt. Akyiğit, 2017), “bin yıldan beri birlikte yaşayan Anadolu halkının Türk milletini oluşturduğu” şeklinde bir görüş belirtmektedir. Bu görüşe göre Türk milletinin esas unsuru etni değil, ortak tarih, kültür, ülkü ve hukuk birliğidir. Türk Anayasalarının vatandaşlık bağıını öne

çıkardığını ve devlete bu bağla bağlı olan herkesin Türk sayılacağını belirtmektedir. Tüm bu yorumlardan hareketle, vatandaşlık ve milliyet Türklüğünün devletin kuruluş yıllarında ve tek parti döneminde net olarak birbirinden ayrılmadığı ve uygulanacak kimlik politikaları açısından siyasi, kültürel ve hukuki bir meşruiyet zemini hazırladığını ifade etmemiz mümkündür.

3.4.2. Devlet ve Partinin Aynı Düzlemde Düşünülmesi

Bilindiği gibi modernitenin çeşitli şekillerde ortaya çıkışında devletin merkezi bir rolü bulunmaktadır. Ancak Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti örneğinde olduğu gibi devlet mekanizması ile siyasal partileri ayrı tutmayan bir görüş de modern devletle birlikte ortaya çıkmıştır. Buna göre, yönetimi elinde bulunduran siyasal partiler, kendilerini devlet ile eş görmekte ve meşruiyetini bu şekilde güçlendirmektedir. “Devlet, ulusun önceden var olan, çelişiksiz birliğin ifadesi veya yansıması değil, yaratıcısı ve farklı görüşlerin çıkma ihtimaline karşı kolluk kuvvetiydi” (Keyder, 1993: 63). Keyder’in de ifadesinden hareketle Cumhuriyet ilanı ile hızlı bir modernleşme hareketine giren kurucu kadro, bunun önüne geçebilecek herhangi bir düşüncelere karşı uyguladığı politikaların toplumsal nazarda geçerliliğini arttırabilmek adına devlet mekanizmasını etkin olarak kullanmıştır. Türkiye, doğan gelişmelerin kaçınılmaz bir sonucu değildir fakat belirli bir ideoloji ile hareket eden liderlerin iradelerinin bir ürünüdür (Zürcher, 2015: 61). Ayrıca yine Zürcher’e göre kurulan ‘modern Türkiye’ ‘eski Türkiye’nin de tam bir zıttı değildir. “Siyasal liderler ve devlet aygıtı bakımından çok büyük bir devamlılık olduğu doğru olsa da, rejimin amaçları ve ideolojisi söz konusu olduğunda durum biraz karmaşıktır” (a.g.e., s.230). Zürcher’in de değindiği gibi yeni kurulan ulus-devlet elitleri kendi kimliklerini radikal biçimde farklı tanımlamayı tercih etmişlerdir. Yeni kurulan devletin temeli olarak Türklüğü kabul etmişler ve sonrasında istenen tarzda bir ulus yaratma yolunda, nüfusa yavaş yavaş empoze etme uğraşında olmuşlardır. Elbette ki dünya genelinde benzer inşa süreçlerinde olduğu gibi, alternatif ve alt kimliklerin bastırılması da bir gereklilik arz etmiştir.

“Totaliterliğin Avrupa’da yaygın olduğu 1930’larda, CHP genel sekreteri Recep Peker, partinin, devlet aygıtını kontrol etmesi gerektiğini ileri sürdü. Mustafa Kemal tam tersi fikirdeydi ve partiyi devlete bağladı. İçişleri bakanı, partinin ulusal organizasyonunu kontrol ediyordu, valiler ise bunu yerel ölçekte yerine getiriyorlardı” (Andrew

Mango'dan akt. Atalay, 2018: 66). Parti-devlet ilişkisinin vardığı sonuç ise bir bütünleşme/özdeşleşme şeklinde olmuştur. Bu parti-devlet bütünleşmesi de ikinci Dünya Savaşı'na kadar hâkim rolünü koruyacaktır. Bu noktada Kemalist rejimin totaliter rejimlerle olan benzerliği tartışılmaktadır. Özellikle 1930 sonrasının totaliter rejimlerle elbette benzerliği vardır. Hatta karşılıklı etkileşimden de söz edilebilir.⁶⁴ Parla (1995) Kemalizm'in yer yer otoriter ve totaliter bir renge büründüğünden bahsederken Yıldız (2001)'a göre Kemalizm söylemsel anlamda totaliter ancak eylemsel anlamda totaliter değildir. Ancak şunu belirtmekte fayda var ki Avrupa'daki totaliter rejimlerle karşılaştırıldığında Kemalist rejimin totaliterliği çok geride kalmaktadır.

Bu tartışmalarda 1931 yılında gerçekleşen CHP kurultayı önemli bir yer tutmaktadır. Tunçay bu kırılma noktasını “Türkiye’de başka bir biçimin egemen olması” olarak yorumlamaktadır. “Devlete bir sınır çizilmesi gerektiği düşüncesi 1930 sonunda Serbest Fırka'nın kapatılmasıyla tamamen son bulmuş, devletin milletle özdeş olduğu ve her şeye karışması gerektiği anlayışı tam anlamıyla yerleşmişti” (Atalay, 2018: 70).

Erkilet (2017: 152-153) siyasal partileri toplumsal hareketlerin cisimlenmiş hali olarak da tanımlamaktadır. Buna göre toplumsal hareketler partiler halinde örgütlenerek kendilerini kitleye ifade edecekleri gibi; bir hareket tabanı olmaksızın da parti kurulabilmektedir. İkinci kategorideki partiler toplumda sistemin beklentileri doğrultusunda tahayyül edilen bir değişim ve dönüşüm meydana getirmek amacıyla kurulurlar. Nihai amaç ise sistemin toplumsal tabanda hayat bulmasını ve benimsemesini istediği ideolojiyi kitleye yaymaktır. CHP'yi de ikinci kategoriye yerleştiren Erkilet, bunları toplumun istenilen yönde değiştirilmesi için oluşturulan araçlar ve değişme ajanları (agent) olarak da isimlendirmektedir. Genelde Batıda “halk iradesi” nosyonuna dayalı olarak gelişen partileşme, Türk modernleşmesinde önemli bir dinamik haline gelmiştir. CHP de batıdaki bu doğal gelişimin Türk toplumundaki güdümlü örneği olarak görülmektedir. “Devlet, ulusun önceden var olan, çelişiksiz birliğinin ifadesi veya yansıması değil, yaratıcısı ve farklı görüşlerin çıkma ihtimaline karşı kolluk kuvvetiydi” (Keyder, 1993: 63). “Parti hiçbir zaman devletten daha üstün hale gelmedi, fakat cumhuriyet rejiminin kurum inşa etmesinde ve siyasetçiler ile yöneticiler için bir antrenman sahası sağlamak da önemliydi” (Zürcher, 2015: 334).

⁶⁴ Vasfi Raşit Seviğ, Teşkilat-ı Esasiye Hukuku (1938) kitabında, Almanya ve İtalya'nın, Kemalistlerin ‘şef’ sistemini kendi ülkelerinde kullanarak kendi kişi kültürlerini oluşturduklarını ancak mahiyet bakımından ileri gittiklerini yazarken, Rus tarihçi İvan Shitts, tuttuğu günlüklerde “Stalin kültürünün, Mustafa Kemal kültüründen ilhamla” inşa edildiğini yazmıştır (akt. Atalay, 2018: 68-69).

Atatürk’e göre, Cumhuriyet Halk Partisi’nin programı hükümet ve siyasetin rehber ilkelerini oluşturmaktadır: “Bizim devlet idaresindeki ana programımız, Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların dogmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz” (akt. Yıldız, 2016: 136). Örneğin CHP’ye üye olmak için aranan şartlar iddiamızı destekleyecek şekildedir. Partinin 1923 tarihli kararnamesinde üye olabilmek Türklere ve dışarıdan gelip Türklüğü ve kültürünü kabul edenlere sağlanmıştır. Yine sonraki yıllarda da bunun yanına Türkçe konuşabilmek de üye olabilmenin şartları arasına alınmıştır. Dikkatli bakılırsa bu şartlar aynı zamanda devlete tabiiyet (vatandaşlık) şartlarıyla paraleldir. Bu bağlamda partiye üye olmakla ulus-devlete tabi olmak arasında bir ayrım yapılmamış ve Türklük yine ısrarla giriş şartı olarak kabul edilmiştir.

1930’daki üç ay süren iki partili dönem hariç, 1925’ten itibaren tek yasal parti olan Halk Partisi (Halk Fırkası), Cumhuriyetçi rejimin kullanımındaki yeni araçlardan birisiydi. Cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal tarafından, milli meclis içinde oluşturulmuş olan parti büyük ölçüde devletin bir kurumu olarak görülmüş ve o yönde işlev görmesi sağlanmıştır. 1925 ve 1929 yılları arasında yürürlükte olan “olağanüstü hal kanunu” meclis partisinin bütün yetkilerini kabineye devretmesini öngörüyordu; bu nedenle ironik bir şekilde meclis partisi radikal reformların çoğunun uygulanması sırasında iktidar gücünü hiç kullanmamıştır. Kanunun yürürlükte olduğu yıllarda reform yasaları genelde oy birliği veya büyük çoğunluklarla kabul edilmiş fakat kullanılan oy sayısı genellikle toplamın yarısından daha az olmuştur (Tunçay’dan akt. Zürcher, 2015: 230).

“Nazi iktidarında, Gobbels’in medya organları üzerinden kurduğu tekel vasıtasıyla tahkim edilmesi” (Atalay, 2018: 59) gibi Mustafa Kemal üzerinden de böyle bir kişi kültü olduğu söylenebilir. Yine Atalay’ın özellikle vurguladığı gibi Kemalist dönemde İtalya, Almanya gibi ülkelerdeki kadar net olmasa da siyasetin kutsallaştırılması söz konusu olmuştur. Siyasetin kutsallaştırıldığı ülkelerde de kişi kültü adeta bir gerekliliktir. Bu kişi kültünün oluşumunda, sadece içten değil, dışardan, yine kendisi de lider olan Hitler’den olumlu anlamda övgü gelmesi oldukça dikkat çekicidir. Falih Rıfkı Atay’ın Çankaya isimli eserinde Hitler’in 50. Yaş günü kutlamalarından aktardığı şu sözler önemlidir;

“Hitler, o delice gururlu Hitler demişti ki: ‘Mustafa Kemal, bir millet bütün vasıtalarından mahrum edilse dahi, kendini kurtaracak vasıtaları yaratabileceğini isbat eden adamdır. Onun ilk talebesi Mussolini’dir. İkinci talebesi benim” (akt. Atalay, 2018: 64).

1930’dan itibaren ise Halk Partisi, özellikle eğitim kolu, Halkevleri aracılığıyla bir benimsetme ve mobilize etme aracı haline gelmiş ve aynı zamanda sıkı devlet kontrolü altında kalmaktan kurtulamamıştır. Bu durum 1936’da devletin ve partinin resmi olarak birleşmesiyle doruk noktasına ulaşmıştır. İttihat Terakki’nin de halka, Türk Ocağı hareketiyle ulaştığını belirten Çavdar, bun hiçbir zaman Cumhuriyet dönemi Halkevlerinin olduğu kadar merkezi devlet kontrolünde olmadığını altını çizmektedir (Çavdar, 1984’ten akt. Zürcher, 2015: 230).

Keyder (1993: 125)’e göre “devletin kurulması ile beraber toplumsal mühendislik çabalarının kültürel kimliği koruma projesini arka plana iteceği doğaldı. Nitekim Cumhuriyetçi kadrolar merkezi devleti yücelterek geleneksel ilişkilere karşı çıktılar, modern ilişkilerin modern öncesi bağların yerine geçmesini sadece zamana bırakarak değil, okuluyla, radyosuyla, yasalarıyla, gerektiğinde de zor kullanarak sağlamaya çalıştılar. Kısacası milliyetçilik bir modernleştirme ideolojisi ve pratiği işlevini” görmüştür. Zürcher (2015: 166) de bu yoruma paralel olarak Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçek güç mecliste olmadığını belirtmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi’nin tepesinde ve dönemin kabinesinde önemli rolleri olan küçük bir grup siyasetçi bu gücü elinde bulundurmaktaydı. Uygulamada parti, Kemalist politikalar ve uygulamalar için bir destek tabanı yaratan ve rejimin ideolojik mesajlarını yayan devletin bir şubesi (organı) olma işlevini görmüştür.

3.5. Türk Ulusal Kimliğini Bilimsel ve Söylemsel Zeminde Yükseltme

Milliyetçilik ve ulusçuluk özü, kültürü, geçmişi ve geleceği olan bir toplumun öznenliğini savunmaktadır ve birçok toplumda kimlik aramak, kültürünü eşsiz ilan etmek, devletlerini de aynı temelde inşa etmek ve meşrulaştırmak için iyi bir araçsal işlev görmektedir. Gellner’in ve Hobsbawn’un dedikleri gibi “ulusları milliyetçiler yaratıyorlar” (Gellner ve Hobsbawn’dan akt. Keyder, 1993: 61). Millet olabilmenin nesnel şartlarını belirleme genel olarak ya etnik köken veya dilde tek bir şarta ya da dil, paylaşılan topraklar, ortak bir tarih anlayışı, bağımsız kültürler gibi şartlara bağlanmıştır (Hobsbawn, 1995). Türk milliyetçiliği her zaman tartışmalı konumunu sürdürmüştür.

Tartışmaların ana noktasını oluşturan sebeplerden birisi de ‘ırk’ ve ‘ırkçılık’ kavramlarının istenilen amaca yönelik kullanılmaya elverişli olmasıdır. Irk kelimesi hem biyolojik bir özellik olarak hem de Evelyn Nakano Glenn (akt. Akyiğit, 2017)’in de belirttiği gibi “soya dayalı belirlenimlerin tarihsel olarak değişebilen sosyal ve aidiyet unsurlarının sosyalleşmesi ve kültürleşmesi” olarak tanımlanmaktadır. ‘Irkçılık’ ise sosyo-politik örgütlenmenin biyolojik ölçütler ışığında belirlenmesi ifade etmektedir. Özellikle 1930’larda ırki/etnisist söylemin belirginleşmesinde ‘sürekli aşağılanmaya’ karşı bir savunma refleksi yatmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Kemalist elitler uluslaşma sürecinde pek çok aracı tarih ve dil tezlerinde olduğu gibi işlevsel olarak kullanmayı tercih etmişlerdir. Yıldız (2016: 190) da buna paralel olarak tarih tezinin uygulamada sistematik bir ırkçılığa dayanak olmamasının, onun biraz daha Batıya karşı refleksif cevap niteliğinde olmasına ve araçsal rolüne bağlamaktadır. Ancak yine de siyasi iktidara etnik bir yönetim aracı olarak kullanmanın imkânını tanıdığını ve etnik asimilasyonun da sözde bilimsel temelini oluşturduğunu ifade etmektedir.

“Atatürk’ün 1931’de: ‘Kendimi hiçbir zaman Osmanlılığın telkin ettiği başka milletleri öven Türklüğü aşağı gören eksiklik duygusuna kaptırmadım’ tarzındaki Dolmabahçe Sarayı’nın balkonundan yapmış olduğu tarihi konuşması, aslında Göktürklerden 1920’lere uzanan tarihi seyir içinde unutilan Türklüğün yeniden canlanması misyonu taşıdığı açıkça görülmektedir. Bu nedenle Türklüğe dönüş Kemalist sistemin özünü oluşturur” (Türkdoğan, 2008: 86). 1930’lu yıllardan sonra Kemalist ulusçuluk, “dil” ve “ulus”u neredeyse aynı düzlemde gören bir tutum benimsemiştir (Sadoğlu, 2016: 214). Mustafa Kemal Paşa (1928-38) yaşamının son on yılında nadiren ülkenin rutin işleriyle meşgul olmuştur. Günlük işlerden ziyade alfabenin değiştirilmesi, dilin sadeleştirilmesi gibi büyük reform projelerine yoğunlaşmıştır. Bunun yanında ülkenin sorgulanmaz lideri olarak kalmaya devam etmiş ve genel itibarıyla eski subaylardan oluşan yönetici elit “emir-komuta zinciri” ilkesine bağlı kalmayı sürdürmüştür (Zürcher, 2015: 167).

“Türk milliyetçiliğinin ilk hedeflerinden biri gurur duyulacak bir tarih yaratmak ve Türk ırkının üstün bir ırk olduğunu kanıtlamak olmuştur. Türk tarihi yeniden yazılırken Türklerin dünya medeniyetine katkıları vurgulanmıştır. Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi, Türkiye’de siyasi seçkinlerin Türk milletinin ‘şanlı tarihini’ oluşturan temel dinamikleri kavramak için önemli ipuçları verir. Bu tezlerle, Türk ulusal kimliğinin ana unsurları Türk dili ve Türk ırkı olarak tespit edilmiş, böylelikle milletin ırksal yani ezeli, ebedi üstünlüğü kanıtlanmak istenmiştir” (Maksudyan, 2005).

Yeni devletin kuruluşunda tasarlanan Türk milleti kurgusu Türkdoğan (2008: 74)'ın da belirttiği gibi “aynı kültür ve tarih şuuruna sahip insanların ortak paydası oluyordu. Çünkü devleti kuran Orta Asya’dan gelmiş, Anadolu’yu vatan yapmış Türk ulusudur. Bu nedenle, kurucu kültür ve antropolojik deyiimi ile standart toplum Türk’te birleşmektedir.”

“Türk milliyetçiliğinin çeşitli tarihsel süreçler sonucunda bu (yönetici) sınıf içinde Türk kimliğinin, hem kendiliğinden hem de stratejik bir seçim olarak siyasal anlamda ön plana çıkmasıyla doğmuştur. Yani bir etnik kategori olan Türklük –oldukça kısa bir süre içinde ve daha Türk etnik grup özelliğini yeni kazanırken- aynı anda bir milli kimlik haline gelmiştir. Bir yandan da hem kendiliğinden hem de bu ulusal kimlik inşa sürecinde Türk dili ve tarihine yapılan vurgu ve türdeşirici politikalar nedeniyle, Türkler arasında bir etnik grup bilinci geliştiğini ifade edebiliriz” (Somersan, 2004: 47-48). Diğer taraftan ise Türk Tarih Tezi aynı zamanda baskıcı bir etnik hegemonya etkisi üretmiş ve aynı zamanda siyasi iktidarın sınırlarını çizdiği bir tarih kavrayışının da meşruiyetini sağlamıştır (Yıldız, 2016: 184). Keyder (1993: 63)’in de yerinde tespitiyle “Ulusun inşa edilmesinin ideolojik süreci, devleti de kullanarak, yanlış bilgilenmeyi, zayıf kuramları, sığ tarihleri ve bunların sorgulamasız ezberlenmesini dayatmaktır.” Bu durum da doğal olarak uygulamaların kurucu ideolojinin toplumun geneline yansımamasına ve Cumhuriyet ve modernleşmeye ve siyasal iktidara karşı bir tepkinin oluşmasına neden olmuştur.

3.5.1. Türk Tarih Tezi

Türk Tarih Tezi 1929 – 1932 yılları arasında Batı kaynaklarında Türklerin ikinci sınıf ırka mensup olduğu düşüncesine karşı oluşturulmuştur. Genelde gelenek ve din özelde ise Osmanlı-İslam geçmişinden arındırılmış bir ulus kimlik oluşturmak amacıyla Türklerin, Asya kökenlerini vurgulama ve övgü dolu bir tarih anlayışı, yeni kurulan ulus-devlette Yunan ve Ermeni ulusçuluklarının Anadolu üzerinde hak iddia etmelerine karşı da savunmacı bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Türklüğü “ispat edebilmek” amacıyla Anadolu toprakları üzerinden atalar bulmak ya da “önceden gelen haklıdır” tezinden hareketle Anadolu’nun ilk sahiplerinin Türk olduğunu ortaya koyabilmek Türk Tarih Tezi’ni biçimlendiren kaygılardır. Kurucu kadronun Osmanlı geçmişini atlayarak ilk çağda Anadolulu atalar bulmak için ırkçı antropoloji vasıtasıyla seçici ve faydacı bir

tutum takınması, ırkçı olmaktan çok “kök” ihtiyacının da bir getirisiidir. “İslamlaşmayı reddeden, Türkleşmeyi de ‘iç Türkler’ ile sınırlandıran Kemalizm” modernleşmeyi de Batılılaşmayla eş tutmuş ve bu bağlamda Türk tarihini İslam tarihinden arındırmak ve Anadolu üzerinde teritoryal manada bir ulus-devlet kuruluşunun meşruiyetini arttırmak için Türk tarihini Batıyla yakınlaştırmak için Osmanlı geçmişini reddetmiştir. Irki unsurların araçsallaştırılarak, ulusal kimliğin etniklik temelinde yeniden inşası ve Milli Misak sınırlarına bağlılık, tarih tezinin iki belirgin özelliğidir.

Bu bağlamda ortaya çıkarılmış Türk Tarih Tezi’nin de ana güdüm noktası Türklerin büyük bir medeniyete sahip olduğunun ispatını yapabilmektir. Bunun da ötesine gidilerek bütün insanlığın atasının Türkler olduğu iddia edilmiştir. Bu durum biraz da Batı’da yapılan çalışmalarda Türklerin ‘sarı ırk’a mensup olduğuna dair verilerin bir karşılığı olmuştur diyebiliriz. Batılılaşmayı ana gaye olarak gören kurucu kadro ise böyle aşırı bir tezle bu iddiaları reddetmiş ve Türklerin aslında Avrupalı olduğunu ispat edilmeye çalışılmıştır. Kemalist tarihçilerin çalışmalarıyla geliştirilen tez için genel olarak “ırki temaların araçsallaştığı” bir çalışma yorumu yapılmaktadır. Ancak Türk Tarih Tezi aynı zamanda siyasal iktidarını sağlamlayan kurucu kadro ulusçuluğunun etnik milliyetçilik renginin de daha hissedilir olmaya başladığının bir göstergesi saymak mümkündür.

“İdeoloji önceleri aydınlar arasında yayılır; tarihçiler, filologlar, folklor bilimcileri ve sadece ideologlar bir yandan birbirlerini ikna ederken bir yandan da ulusun varlığının nasıl ve hangi öğeleri kullanarak kanıtlanacağını tartışırlar” (Keyder, 1993:62). Bu kapsamda da Cumhuriyetin kuruluş aşamasında da Türk aydınları ve bilim adamları başat bir rol oynamıştır. Ayrıca devletin ve ulusun inşa sürecine aktif bir şekilde yön vermiş ve devletin çeşitli kademelerinde görevler almışlardır. Bizzat Mustafa Kemal’in direktifiyle yeni ulus-devletin düşünce adamları dil ve tarih tezlerine büyük önem vermişlerdir. Türk Tarih Tezi’ne büyük önem verilmesine rağmen geçerliliği çok uzun süre devam etmemiştir. Özellikle Mustafa Kemal’in ölümünün ardından tez çalışmaları da rafa kaldırılmıştır diyebiliriz. Behar Ersanlı (1992: 107-108)’a göre bunda, devrimci hareketlerin kendilerine özgü sabırsızlığı nedeniyle tezin kavramsal bütünlüğünün daha geniş izahının yapılmaması, yazımın siyasi iktidar tarafından sıkıca denetlenerek yapılması ve bu nedenle de bilimsel özerkliğin eksikliği gibi nedenler etkili olmuştur.

Birinci Türk Tarih Kongresi 2-11 Temmuz 1932 tarihinde toplanmıştır. Yıldız’a göre bu kongre Kemalist önderliğin ulusal kimliği, etnikliğe bağlı dil fikri de dâhil, irki motifler eklemlleme kararının dışavurumudur (2016: 185). Cizre Sakallıoğlu kongreyi “Türklüğü

azamileştirme ve Osmanlı ve İslam kimliğini asgarileştirme”, Özdalga (2014: 44) “Türk milliyetçiliğinin resmi Kemalist versiyonu, Türk halkının Orta Asyalı Türk kökenini vurgulayarak, hem Osmanlı hem de İslami geçmişinin önemini göz ardı etme” yolunda atılmış bir adım olarak değerlendirmektedir. Türk Tarih Tezi 20-25 Eylül 1937’de düzenlenen İkinci Türk Tarih Kongresi’nde yeniden tartışılmıştır. Ancak kongre, tezin nihai ve tartışmasız doğruluğunun ilanıyla son bulmuştur.

Sonuç olarak Devletin ve modernleşmenin birinci planda olduğu ulus-devlet projesinin büyük hedefleriyle birlikte bazı sınırları da vardır. Türkiye’deki uluslaşma süreci yeni siyasi kurumların kurulması ve modern bir ulusun yaratılmasına tam olarak yoğunlaşarak başlamıştır. Bu bağlamda diğer bölümlerde değindiğimiz gibi birçok yasa çıkartılmış ve çalışmalar yürütülmüştür. Elbette ki bu yürütülen bu politikaların ve tarih tezinin zoraki yönlerini görmezden gelmemiz mümkün değildir. Ancak jakoben nitelikteki bu çalışmalar ve eskiyi ve geleneği ortadan kaldırma arzusu “kültürel mirasa” karşı bir tür zoraki hafıza kaybı yaratmıştır. Bu durum da doğal olarak uygulamaların kurucu ideolojini toplumun geneline yansımamasına ve Cumhuriyet ve modernleşmeye karşı bir tepkinin oluşmasına neden olmuştur. Özdalga (a.g.e., s.49)’nın yerinde tespitiyle “Türkiye yüzyılı aşkın bir süredir modernleşme yolunda ilerliyordu ve kolektif kimlik arayışı halkın kültürel ve dini değerlerine daha geniş bir alan bırakmalıydı.”

3.5.2. Dil Devrimi ve Güneş-Dil Teorisi

Türk Tarih Tezinin bir farklı bir formatı da Güneş-Dil Teorisi’dir. Dilin sadeleşme yoluyla sekülerleşmesi ve ulusallaşması kurucu kadronun en yoğun mesai harcadığı işlerden biri olmuştur. Latin alfabesinin kabulü, dilden Arapça ve Farsça kelimelerin çıkarılması ve bunları geriliği temsil ettiklerinin vurgulanması, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi gibi radikal kararlar dil reformlarının en önemlilerini temsil etmektedir. Bu reformların altında sekülerliğin yanında Türklerin Avrupa medeniyetine dâhil olduğunun ispatını da yapma içgüdüsü bulunmaktadır. Aslında Türkçe’nin sadeleştirilmesi fikri ve bu yöndeki tartışmalar modernleşme hareketleriyle birlikte başlamıştır. Cumhuriyet dönemiyle birlikte de keskin ve radikal dil reformları başlamıştır. Demir (2010: 385) dil tezinin asıl hedeflerinin Türk dili ve ırkının sürekliliğini ispatlamak ve dil problemini seküler bir düzleme taşımak olduğunu

belirtmektedir. Çünkü dil reformlarının başlıca sebebi Türkçeyi Arapça ve Farsça hegemonyasından kurtarmak gibi lanse edilse de aslında daima “Laik Cumhuriyetin dilini,” İslam’ı çağrıştıran Arapça ve Farsçanın etkisinden kurtarmak ana hedef olmuştur. Bu bağlamda dil devrimiyle Türkleşmek ve sekülerleşmek hedeflenirken, Güneş-Dil teorisiyle bu hedef doğrultusunda Türkçe İslam boyunduruğundan kurtarılacaktı.

1928 yılında Harf İnkılabı gerçekleştirilmiş, 1932 yılında ise bu inkılabı destekleyecek ve toplumsal zemininin hazırlanmasına katkı sağlayacak Türk Dil Kurumu kurulmuş ve dilde sadeleşme politikaları uygulanmıştır. Bilindiği gibi Güneş-Dil Teorisi, 3. Türk Dil Kurultayı’nda Dr. Phil H. F. Kvergie’in Atatürk’e gönderdiği, Türk dilinin diğer dillerle ilişkisi konusunda yeni bir düşünceye zemin hazırlayan “Türk Dillerinde Bazı Öğelerin Psikolojisi” adlı çalışmasından ilhamını almıştır. Bu çalışma aslında Güneş-Dil teorisinde olduğu gibi bütün dillerin Türkçe kaynaklı olduğundan ziyade Türkçe’nin bazı başka dillerle akrabalığı olabileceği üzerinde duran bir çalışmadır. Ancak bu çalışma Türk Tarih Tezi ve Türk Dil Tezi’ni destekler nitelikte olduğu için büyük bir etki yaratmıştır.

1932 yılında toplanan Birinci Dil Kongresi’nde tarih tezindeki benzer bir anlayışla Türkçe’nin tüm dillerin kaynağı olduğu ekseninde bir tez savunulmuştur. 1936 yılında yapılan kongrede ise savunulan bu tez resmi bir mahiyet kazanmıştır. Bu teze göre ilk insanların Tanrı olarak gördüğü varlık güneşti. Bu nedenle ilk dilin güneşle alakalı ana bir kökten türemiş olması gerekmektedir. Güneş bu tezin kavramsal ifadesinin “kök paradigmasıdır”. Kök dil sayılan ise ön-Türkçedir. Diğer bütün diller de bu ön-dilin birer türeviydiler. Bu bağlamda da birçok ‘bilimsel’ makalede Arapça, Farsça ve diğer kelimelerin Türkçe köklerinden nasıl türediğinin ispatı yapılmaya çalışılmıştır (Yıldız, 2016: 192). Tarih tezinde olduğu gibi dil tezinde de araçsal rolü göze çarpmakta ve Batı’ya karşı savunmacı refleksin izleri dikkat çekmektedir; ulusal özgüveni tazelemek. Dil teorisi aynı zamanda Türkçeden Arapça ve Farsça kelimelerin arındırılması sürecini de bir süreliğine sekteye uğratmıştır. Necmi Dilmen de aynı şekilde dil teorisinin, yine dil reformları üzerindeki etkisini bir ‘rahatlama’ olarak ifade etmektedir. Çünkü teorik olarak Türkçeye yabancı zannedilen birçok kelimenin aslında Türkçeden geldiği kabul edilmiştir (Sadoğlu, 2016).

Jacques Derrida’nın “İstanbul Mektubu”nda harf inkılabının yarattığı etkiyle beraber, bunun eleştiri yönünü görebilmek de mümkündür:

“Türklerin harflerini, Türk tarihini derinden etkileyen harf devrimini, kaybolmuş harflerini, şiddetle değiştirmeye zorlanmış harflerini düşünüyorum. (...) Bizde böyle bir şey olduğunu düşün: Cumhurbaşkanı yarından itibaren yeni bir yazı sistemi kullanmamız gerektiğine karar versin. Üstelik dili değiştirmeden! Ayrıca dünün harflerine dönüş kesinlikle yasaklanacak! (...) harflerin, işaretlerin, her tezahürün vücudunu değiştirmesi gerekir ve bunu yaparken de dilinin hala efendisiymiş gibi davranmak zorundadır” (Derrida, 2006: 19-20).

“Geniş kitleleri elinde tutabilmek için ideolojinin avamileşmesi gerekir ki, bu da onun entelektüel özünün tahrif edilerek sloganlara dönüştürülmesine yol açar. (...) ideolojiler, her toplumda var olan romantik unsurlara bağlanırlar. Bu durum, statükocu açıdan var olanın idealleştirilmesi biçiminde, ütopyacı açıdan ise hedefleri ütopyacı unsurlarla belirleme biçiminde kendini gösterir” (Parsons, 1965’te akt. Erkilet, 2017: 62). Eskiden, sembol ve inançlardan kopuş, 1929 yılında Mustafa Kemal’in Ruşen Eşref’e ifade ettiği gibi “manevi potansiyelimizin bataryalarında bir boşluk” meydana getirmiştir. Mustafa Kemal’in de en büyük uğraşı oluşan bu manevi boşluğu doldurma çabası olmuştur. Bu kapsamda bir yandan dil ve tarih tezleri ile ulusçuluğa derinlik katılmaya çalışılırken bir yandan da dini millileştirme ve yönetici ideoloji ile uyumlu hale getirmeye çalışılmıştır (Ünder, 2009: 148).

Sonuç olarak Türk Tarih Tezi de Güneş-Dil Teorisi de resmi ideolojiye meşruiyet oluşturma noktasında ortak bir amaç gütmektedir. Uzun bir süredir ihmal edilmiş, horlanmış olduğu ifade edilen Türk ulusunun özgüvenini yerine getirmekte Türklerin aslında, ‘Ne kadar asil, yüksek, eski, köklü bir ulus’ olduğunu ispat etmeye çalışmaktır.

SONUÇ

Cumhuriyetin ilanından sonra başlayan ve günümüze kadar devam eden uluslaşma ve modernleşme çabalarında en temel sorun yeni bir ‘biz’ duygusu olmuştur. ‘Eski ‘bizlik’ duygusunu oluşturan Osmanlı ümmet kimliği yerine, yeni bir ‘bizlik’ anlayışının, laik, çağdaş bir ulusal Türk ulusal kimliğinin geçmesi, temel sorun olmuştur. Türkler kendilerini ilk olarak ne zaman ‘Türk’ olarak tanımlamaya başlamıştır? Yahut daha geniş bir ifadeyle Türkler, ait oldukları devleti Osmanlı ve Müslüman devleti değil de Türklerin siyasal devleti olarak görmeye ne zaman başlamışlardır? Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yılları ve sonrasındaki kimlik hareketleri ve politikaları, çoğulcu kültürel kimlik anlayışından etnik imalar da içeren bir yapıya evrilişi gibi kimlik eklentileriyle birlikte ele alınması gereken tarihi bir arka plana sahiptir.

Bu süreçte devlet ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda büyük bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. “Burada dönüşüm gerçekleşirken, milliyetçi ideoloji önce Müslüman olmayan milletler arasında yayıldı ama bir kez onların arasında yayılmaya başlayınca yönetici Müslüman gruba da sıçramaya başladı. Eğer Rum milleti kendini artık Yunan ulusu olarak görüyorsa er ya da geç Osmanlılar da kendilerini Türk olarak görecekti. Osmanlı toplumundaki hiçbir grubun kendine yeter, bölgesel muntazam birimlere bölünmesinin yolu olmadığından ‘ulusal azınlıklar’ dolayısıyla da etnik seferberlikler fenomeni ortaya çıktı. Yunanlılar, Sırlar, Ermeniler ve Kürtler ulusal birliğin ayrıcalığını duyumsuyorlar, artık yabancı oldukları, ulusal değerlere tehlike oluşturdukları bu devletten ayrılmak istiyorlar ve ayrılmaları yönünde güdüleniyorlardı. Bu zor, tehlikeyi sürekli içinde barındıran rahatsız edici durum Osmanlı İmparatorluğu’nun çökmesinden sonra da devam etmiştir” (Kedourie, 2004: 54). 19. yüzyıl boyunca milliyetçi akımların, çok etnili bir İslam devleti olan Osmanlı’ya derinden sarsan bir olgu olduğu kanıtlanmış bir gerçektir. Bu olgu önce Sırlara ve Yunanlılara sonrasında ise Bulgarlar ve Ermenilere uğramıştır. Bilindiği gibi “milliyetçili tahrirçiler” ise sık sık kendi amaçları doğrultusunda dönemin büyük Avrupa devletlerinden müdahale ve yardım amacıyla destek istemiştir. Osmanlı Devleti ise hızla yayılan milliyetçiliğe ve parçalama politikalarına nihai bir çözüm üretmekte yetersiz kalmıştır.

Modern ulus-devletin kurulması ve Cumhuriyetin ilanı ile İmparatorluk döneminin kültürel, dilsel ve dinsel çoğulculuğu yerine daha tek-tip ve homojen bir yapı tercih

edilmiştir. Bu tek-tipleşme çalışmaları aşama aşama gerçekleşmiştir. 1923'teki Nüfus Mübadelesi ile tek-tipleşme çalışmalarının başladığını söyleyebiliriz. Mübadele ile büyük bir kısmı Orta Anadolu'dan, Türkçe konuşan 900.000 Ortodoks Rum Anadolu'dan ayrılmıştır. Buna karşılık çoğunluğu Girit olmak üzere 400.000 Türk, Yunanistan'ı terk etmiştir. Trakya'da yaşayan Türkler ve İstanbul'da, Bozcaada ve Gökçeada'da yaşayan Rumlar mübadelenin dışında tutulmuştur. 1922-24 yılları arasında, toplamda neredeyse bir milyon Rum Anadolu'yu terk etti ve aşağı yukarı 400 in Müslüman ise Yunanistan'dan Anadolu'ya geldi. Nüfustaki bu büyük değişim kültürcü bir bakış açısına göre 1923 Anadolu'sunun 1912 Anadolu'sundan tamamen farklı bir yer olduğu anlamına gelmektedir. Artık büyük Hristiyan toplulukları gitmiş ve yüzde 98'i Müslüman olan bir nüfus kalmıştır. Milli Mücadele dönemi sırasındaki baskın söylem 'biz'e karşı 'onlar' olarak kurgulanmıştır. Onlardan kasıt ise gayrimüslim topluluklardır. Örneğin "Bizimle beraber yaşayan anasır-ı gayrimüslim" (Söylev, c.2, s.12) cümlesi bu kurgulamanın bir belirtisidir. Bu kurgudaki 'onlar' aramızda yaşayan Müslüman olmayan unsurları temsil ederken 'biz' de 'Osmanlı Müslümanları' anlamına gelmektedir. Dil bakımından ise yalnızca iki büyük grup mevcuttu; Türkler ve Kürtler. Bunlar dışında az lakin önemli gruplar da varlığını sürdürmeye devam etmiştir. 1923 yılında Osmanlı Anadolu'sunun kalıntıları üzerine yaratılan Cumhuriyet, doğal olarak yeni kurulmuş bir devlettir. Türkiye Cumhuriyeti, İmparatorluğun baskın etnik ve kültürel unsurları tarafından yaratılmış ve devamı sayılamasa da kültürel ve idari noktada büyük bir mirası devralmıştır. Bu durum elbette yeni devletin kimliğini tanımlamada bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Yeni devlette de genel düşünce Osmanlı geçmişinin atlanılarak ilk Türk devletleri ekseninde bir geçmiş yaratma arzusu şeklinde olmuştur. Lewis Türk Devrimi ile ilgili; "Türk devrimi, biçimsel olarak 1908'de eski bir siyasi düzenin sökülüp atılması ve yenisinin kurulmasıyla başladı. Ne var ki başka açıdan bakıldığında, iki yüzyıldan beri süregelmektedir" yorumunda da bulunmaktadır. Karşıt bir görüş olarak da Kemalist dönem tarihçilerinden Afet İnan Cumhuriyet'i Atatürk tarafından 'tepeden inme' biçimde yaratılan ve Osmanlı'dan hiçbir şey ödünç almayan radikal bir kopuş olarak görmektedir (Zürcher, 2015:63). Bu yorumlardan hareketle, Cumhuriyetin kuruluşuyla ilgili eski ve yeni düzen arasında bir sürekliliğin bulunup bulunmadığı konusunda mutabık bir anlayışın olmadığını ve her iki anlayışında göstergelerinin bulunduğunu belirtebiliriz. "Osmanlı modernleşmesinin kazanımlarının Cumhuriyet döneminde görmezlikten gelinmesi, Kemalizmin kendisini 'sıfır noktası' olarak kurma istemine bağlanabilir" (Çiğdem, 2012:72).

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra devleti güçlendirme ve ona hizmet etme mantığı kurucu kadro için de devam etmiştir. Kurucu elitin anlayışına göre ise bu güçlendirme radikal modernleşme ve sekülerizm dışında gerçekleşemezdi. Türkiye'nin ayakta kalabilmesi onun muasır medeniyetler seviyesine çıkabilmesine bağlıydı. Savaş sonrası kitleleri hareketlendirme ihtiyacı olmadığı için İslam'ın araçsal rolünü de minimum düzeye indirmede bir sakınca görülmemiştir. Kurucu kadro, haleflerinin ötesinde bir radikal laiklik anlayışına sahip olsa dahi Sünni İslam üzerindeki kontrolünü arttırarak denetimi sıkı tutmaya çalışmıştır. Merkezin uyguladığı politikalar ile gerçek dünyanın yani politikaların muhatabı olan toplumun olguları arasında ayırım yapma hayati bir öneme sahiptir. 19. yüzyıl boyunca devletin güttüğü tüm İslami politikalara rağmen özellikle modern ve Batılı tarzdaki okullar, akılcı, ilerleme düsturuna inanan yani pozitivist kişiler yetiştirmiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerini ihtiva eden bu zaman dilimi için Atalay (2018: 74), “tam anlamıyla materyalist olamayan, ama mevcut maneviyat çerçevesini de kabul etmeyen bir entelijansiya”nın varlığı ile resmedilebilir demektedir. Şüphe var ancak inkâr yoktur bu dönemde. “Ortada bir inanç krizi vardı fakat açık ve militan bir ateizm bu krize eşlik etmiyordu. (...) Bu inanç krizinin mirası üzerine yükselen Cumhuriyet, ilk on yılında İttihatçıların Tür-İslam sentezinden daha radikal bir adım atacak, bir *Türk İslamı/Türkleşmiş İslam* ortaya koymaya çalışacak sonrasında ise yönetici elite artık İslam'ın bu kadarıyla bile gerekli olmadığı kanaati hâkim olacaktı.” Cumhuriyet'in kurucu kadrosunda bulunan elitler din olgusunun bir değerler bütünü olarak çok önemli bir konumu kapladığı çok etnili ve çok dinli bir imparatorluktan, ulus-devlet modeline geçmek için ciddi bir çaba sarf etmişlerdir. Bu noktada kritik olan değerler bütünü olarak sosyolojik ve kültürel anlamda geniş bir yeri olan din saf dışı bırakılarak, onun boşluğuna getirilecek yeni değerler etrafında toplumu bütünleştirmekti. İzlenen yola göre de Kemalizm yahut Atatürkçülük olarak adlandırdığımız, içinde yoğun seküler değerler taşıyan nosyon da oluşacak kimliğin temel yapı taşı olmalıydı (Şan, 2012: 8-9). Bu yapı taşı eksikliğiyle ortaya çıkan devlet şu şekilde olmuştur; “Hanedanlık karşıtı, İslami olmayan ve etnik imalar barındıran, mülki açıdan sınırlanmış bir ulusçuluk.” Türkiye Cumhuriyetinin de sınırları çizilmiş, bir hukuk kuralları silsilesi ile egemenliği için gerekli bir mekânı yaratmış, bu mekâna ilişkin bir özne ve öznde cisimleşmesini istediği kimlik yaratma sürecine girmiştir. Bu özne devletine bağlı, devlet içerisinde liyakati ölçüsünde görev yapma ve yükselebileceği aynı zamanda devlete karşı yükümlülükleri olan bir yapıdadır. Böylelikle Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı bakiyesi fikrinsel boyutu ve vatandaş kavramını dışlayarak işleme

modelini tercih etmiştir (Kaygusuz, 2005). Bu kavramsallaştırma aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti ulusallaşma sürecini ve günümüzde ki izdüşümlerini de kapsamaktadır. Bu dışlama/içleme modeli hem etnik yapı için hem de daha sonra anayasaya dâhil edilecek olan laiklik ilkesi ile birlikte dinsel bir boyut da taşıyacaktır.

Türk ulusal kimliği oluşumunun başlangıç evresinde yani Milli Mücadele Dönemi'nde, dinin etkisi azımsanamayacak kadar çok olması, azınlık tanımının dini kriterlere göre yapılması, Türkiye ve Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesinin yine dini tanım çerçevesi gözetilerek gerçekleştirilmesiyle yapılan bir başlangıçtan sonra paradoksal olarak yeni devletin kurulmasının ardından özellikle 1920'li yılların sonlarına doğru Türk tanımı değişmeye başlamış ve bir kutsallık atfedilmesi göze çarpar olmuştur. Özellikle laikliğin ve bu doğrultuda yapılan reformların dinin kamusal alandaki etkisini zedelemesi ve modernleşme çizgisinde dinin vicdanlara ve mabetlere itilmesiyle yeni kurulacak ulus-devlette dinin görünürlüğünü temel seviyeye indirmiştir. Türklük ile Müslümanlığın özdeşleştiği Anadolu'da yeni kadro bu boşluğu başka motif ve mitlerle doldurmaya çalışmıştır. Kurucu kadronun Türk ulusal kimliğinin sınırlarını belirleme süreci hâkim unsur olan dinden etnik olana kayma şeklinde olmuştur. Özellikle 1923-24 yıllarında Türklük mülki açıdan sınırlandırılmış ve Müslümanlıkla özdeş kabul edilmiştir. Bu yıllardan sonra "Türklük" siyasi bir tanım kazanmaya, Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşı olan ve Türk dili, kültürü ve Kemalist ulusal akideyi kabul eden herkes Türk olarak görülmeye başlanmıştır (Yıldız, 2016: 126). Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren de geleneksel dine yeni bir form verme güdüsüyle toplumsal alandaki etkisi minimum düzeye indirme çalışmalarının yanında 1930'lu yıllardan sonra "Türk'ün kendisi ilahlaştırılarak" (Atalay; 2018) dinin yerine yeni bir inanç sistemi ikame ettirilmeye çalışılmıştır. Yani İslam'da reform/İslam'ı yeni sisteme entegre etme fikrinden daha seküler anlamda milliyetçi bir inanç yerleştirme fikrine doğru bir kayış gerçekleşmiştir. Milli Mücadele döneminde İslam'la uyumlu bir şekilde halkı mobilize etme yönünde din kullanılırken, bu yıllardan sonra dini biraz daha millileştirme ve ideolojiye uyumlu hale getirme çabası öne çıkmıştır. Türk İslam'ı yaratmak ve dini etkiyi minimuma indirmek yönetici elit için her zaman önem taşımıştır. Dönemsel olarak kesin bir tarih vermek zor olsa da 1926 yılında ilk belirti olarak ilk defa Türkçe namaz teşebbüsünde bulunulur ancak devamı gelmez. Bu dönemde Kemalist elitin meşruiyetini henüz sağlamlaştırmaması ve mecliste görece çoğulcu bir yapının bulunması bu teşebbüsü bir süre sonuçsuz bırakmıştır. Ancak Kemalist elit "Dini Islah Beyannamesi(1928)" ile kararlılığını sürdürdüğünü

göstermiştir. Beyannamede genel olarak dini hayatın akli yöntemlere göze düzenlenmesine yönelik ıslah arzuları öne çıkmaktadır. Hatta batıcı yön de göze çarpmaktadır; camilere sıra koymak ve kiliseyi andıracak şekilde müzik aleti yerleştirmek beyannamede geçen unsurlardır (Jaschke'den akt. a.g.e., s. 78). Dönemsel olarak ayırmak zor olsa da 1930'lu yıllardan sonra din, Kemalist rejim için dışlanacak ve yerine milli duygular ikame ettirilecek bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Atalay, ders kitapları üzerinden hareketle, genel olarak bu dönemselleştirmeyi şu şekilde yapmıştır; “1931’e kadar değişen tonlarda Türk-İslam sentezinin hakim olduğu, gerçek/resmi İslam’ın öne çıkarıldığı bir dönemi; 1931-1939 arasında İslam’a oldukça mesafeli duran ve seküler milliyetçiliğin öne çıkarıldığı bir dönem izler. Ders kitaplarında kullanılan dil İslam karşıtı değilse de, İslam’ı bütün teolojik iddialarından arındırır. Artık ders kitaplarında Tanrı dinlerin bir icadıdır, dinler insanların yaratımıdır. Muasır medeniyette insanların dinlerden medet ummasına gerek yoktur” (Atalay, 2018: 80).

1930'lu yıllardan sonra ise bu tanım da değişerek daha çok etnik-soya dayalı bir görüş hâkim olmuştur. Bu kayış aslında kurucu kadronun bir bakıma “Batılılaşma” refleksinin de bir sonucudur. Kurucu kadronun bu dönemdeki ulusçuluğu, Cumhuriyetçi tanımın yanına ırki/etnik motiflerin katılmasında, Batıya karşı refleksif cevap verme içgüdüğü, ulusal özgüveni geri getirmek, kurulan yeni rejimin teritoryal anlamda meşruiyetini sağlamlaştırmak gibi nedenler etkili olmuştur. Türkçülük ve Türk milli kimliği Cumhuriyetin kurucu kadrosunun tercih ettiği bir yol olarak resmi ideoloji haline gelmiş ve devlet/kamu politikalarına net bir şekilde yön vermiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu lideri Mustafa Kemal Atatürk’ün de laik ve modernleştirici millet anlayışının temelini oluşturan “Anadolu dışı irredentizmi kırılmış bu Türkçü ideal” (Smith, 1991: 197) millet inşa etmenin yanında yeni kurulan devletin de devamını amaçlamıştır. Cumhuriyet elitlerinin iradesini yansıtan ve Cumhuriyetin resmi ideolojisinin temel noktalarından birini oluşturan yeni milliyetçilik anlayışı “Resmi Türk Milliyetçiliği ya da Atatürk Milliyetçiliği olarak anılmıştır” (Karakaş, 2013: 18). Kemalizm olarak da adlandırılan bu süreç başarılı ve devrimci bir niteliği olan bir milliyetçilik anlayışı olarak görülmüştür. Cumhuriyetin ilk yıllarında kültür temelinde başlayan, sonralarında ise etnik bir içerik kazanan bu Türk milliyetçiliği gerekli olan kamusal yapıların da oluşumuna eşlik eden bir kurgu süreci yaşamıştır. Bu süreç içerisinde ‘bir ulus yaratma’ amacıyla paralel ilerleyen modernleşme politikası çerçevesinde yeni bir yurttaş anlayışı da üretilmeye çalışılmıştır. Başka bir deyişle Cumhuriyetin kendini toplumsal, kültürel

ve siyasal anlamda yeniden üretme sürecinde ‘yurttaşlık’ ana hareket noktalarından birini oluşturmuştur. Yeni oluşturulan bu yeni yurttaşlık kavramının temelinde ulusal kimlik anlayışının yattığını belirtmemiz gerekmektedir. Cumhuriyet döneminde uygulanan kimlik politikalarının en önemli muhatabı birey yani yeni kurgulanan yurttaş olmuştur. Toker ve Tekin (2012:87-88), yeni kurulan ulus-devlette siyasete biçilen rol ve anlamın, pozitivist-otoriter bir siyasal ideolojiye vurguyla biçimlendiğini belirtmektedir. Bu kapsamda siyaset, bireyin ya da halkın katılabileceği bir organizasyon olarak değil, bir ‘sosyal teknik’ olarak belirlenmiş ve siyasete biçilen rol de halkın kendi kendisini belirlemesi değil, Batı toplum modeline göre yeni bir toplum ortaya çıkarılması olmuştur. Sonuç olarak bugün kültürel ve etnik çeşitliliğin var olduğu bir ulus-devletin oluşumunu görebilmekteyiz. Bu çalışmanın da ana eksen, kurucu kadronun tahayyül ettikleri ulusal kimlik kurgusunun milliyetçiliğe araçsal bir rol biçerek teritoryal ve seküler çizgide moderniteyle uyumlu bir kurgu olduğudur. Fakat Mardin (1998: 55)’in de belirttiği gibi Batıcılık’ın ve modernleşmenin akla yaptığı vurguya rağmen Cumhuriyet Döneminde radikal bir şekilde uygulanan batılılaşma ve modernleşmenin belirli bir felsefi temelden yoksunluğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca bu kurguda hakim rengin yanında kalan cılız renklerin yeni kurulan ulus-devletin ötekisi konumuna yerleştirilmesi ve radikal bir biçimde kurgunun gerçekleşmesi yolunda taviz verilmemesi, bugün yaşanan sorunlara kaynaklık etmiştir.

“Türk milliyetçiliğinin çeşitli tarihsel süreçler sonucunda bu (yönetici) sınıf içinde Türk kimliğinin, hem kendiliğinden hem de stratejik bir seçim olarak siyasal anlamda ön plana çıkmasıyla doğmuştur. Yani bir etnik kategori olan Türklük –oldukça kısa bir süre içinde ve daha Türk etnik grup özelliğini yeni kazanırken- aynı anda bir milli kimlik haline gelmiştir. Bir yandan da hem kendiliğinden hem de bu ulusal kimlik inşa sürecinde Türk dili ve tarihine yapılan vurgu ve türdeşleştirici politikalar nedeniyle, Türkler arasında bir etnik grup bilinci geliştiğini ifade edebiliriz” (Somersan, 2015: 47-48). Kurulan devlette genel olarak Türklük hem bir etnik grup hem de başka etnik grupları bünyesine alarak homojenleşmeye yolunda ilerleyen ulusal insanın adı ve dayanağı olmuştur. Mahmud Esad Bozkurt’un “Fakat niye saklayayım, Türk olmasaydım kendimi dünyanın en bahtsız insanı sayardım” İfadesindeki gibi, Türk olmak, ona yüklenen bütün anlamları ile kutsanmıştır.

Dönemin zihni mimarlarından Ziya Gökalp’in ulus-devletlerin hayat bulduğu çağda Türk kozmopolis idealini zarureten küçültürerek Türk ülkesinin bekasına vurgu yaptığını ifadesi oldukça yerindedir. Çünkü milliyetçilik ideolojisinin işlerlik kazandığı bir zaman

diliminde kozmopolit bir tasavvurun mümkün olmadığının farkındadır. Ulus-devletler çağında hayatta kalma güdüsü de aynı zamanda kimlik konusunda da belirleyici bir faktör olmuştur. Bu bağlamda Türk kimdir sorusunun cevabı bir anlamda da ‘hayatta kalabilen’dir şeklinde de cevap bulmuştur. Mustafa Kemal Atatürk, farklı bağlam ve zamanlarda Türk ulusunun modernleşmesi ve gelişmesinin hızlı bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğini vurgularken aynı retorik kullanmıştır: ‘Türkler, birbirleriyle yarışmakta olan uluslardan oluşan bir dünyada hayatta kalma hakkını kazanmasını öğrenmek zorundadır. Başarısız olunması durumunda daha güçlü uluslar Türkleri yok edecektir. Birinci Dünya Savaşı buna bir örnektir ve her an bu tehlike mevcuttur.’ Bu algıyla radikal politikaların da meşruiyet zemini güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Toplumda var olan değer ve kod sistemlerini topyekun değiştirmeyi amaçlayan ve daha sonra ‘Atatürk Devrimleri’ olan adlandırılan modernleşme yolundaki reformlar, “kültürel bakımdan steril bir ortam” yaratma amacıyla atılan adımlar niteliğindedir. Yeni ve modern-Batılı bir kod sistemi getiren bu uygulamalar birer değişikliğin ötesinde anlamlar taşımaktadırlar. Köker (1990:88), gerçekleştirilen Harf İnkılabının diğer reformlardan farkına dikkat çekmektedir; bu uygulama yapısal manada diğer reformlarla benzer özellikler taşısa da, toplumsal hafızadaki ‘travmatik’ etkileri nedeniyle daha derin sonuçlara yol açmıştır. Yapılan uygulamanın ortaya çıkardığı sonuç, kolektif belleğe zarar vermiş, içinde yaşadığı dünyayı anlamlandırma kapasitesi sekteye uğramış bir toplum. Şunu da belirtmek gerekir ki, böyle bir toplumun yönetilmeye daha elverişli olması devlete son derece geniş imkânlar sunmuştur. Toker ve Tekin (2012:91)’in yerinde tespitiyle aslında Cumhuriyetle girilen modernleşme ve Batılılaşma politikasını şu şekilde ifade edebiliriz; “Toplumsal düzeyde ‘milli kimlik’, kültürel düzeyde ‘pozitif bilime dayalı seküler zihniyet ve laiklik’, iktisadi düzeyde ise ‘kalkınma’, devlet güdümlü ‘ortak iyi’nin kendisinden türetilmesidir.” Yeni devletin ortak iyi olarak belirlediği ‘ulusal kimlik’ ve ‘laiklik’ kavramları, arzu edilenin tam aksine, aslında Cumhuriyetin toplumsal anlamda meşruiyetinin sağlanmasını zora sokan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nobert Elias’ın da belirttiği gibi dünyada modern dönemle birlikte her şeyin medeni ve gayri-medeni dikotomisi etrafında tanımlandığı gibi yine laik ve anti-laik dikotomisi de hem dünyada hem de ülkemizde yaygınlık kazanan bir ayrım olmuştur. Cumhuriyet ile birlikte yeni siyasi söylem, geri kalmış-modern, laik-anti-laik yani; medeni-gayri-medeni şeklinde kurgulanarak oluşturulmuştur. Artık kurucu kadro kendini “medenileştirici” misyonu ile tanımlamakta ve halkın büyük bir kısmının medeniyete

ilticasında kendilerini vazifeli olarak addetmektedir. Buradaki kolonyalist tavır da dikkat çeken bir husustur. Din ve coğrafi bakımdan etki altında olan halkın değişimi ve dönüşümüyle, kendi içinde bütünlük arz edecek bir ihtivayı barındırması ve geri olarak görülen her şeyin ‘öteki’ konumuna yerleştirilerek ona savaş açılması kurucu elitin temel hareket noktasını oluşturmuştur. Bu savaşın Atatürk’ün de ifadesiyle “Efendiler, medeni olmayan insanlar medeni olanların ayakları altında kalmaya maruzdurlar” (1925, Akhisar Türk Ocağı ziyareti esnasında yaptığı konuşma, Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, c.3) düsturuyla, Batıya karşı refleksif bir tutumla gerçekleştirilmesi yine kurucu ideolojinin patradoksal bir yönüne işaret etmektedir. 1923 sonrası Türkiye’de güdülen resmi kimlik politikaları Batılılaşmayı ön plana alarak, geleneksel toplumdan modern topluma tarihin seyri içinde geçiş değil, geleneksel toplumun modern topluma zorla ilticasıdır. Geç kalınmışlık hissiyle girilen bu “dönüştürücü” kimlik politikaları özellikle 1930’lu yıllar sonrasında daha keskin bir ifadesini bulacak siyasi topluluğu da kendi bünyesinde oluşturmuştur. Kemalist elit olarak da adlandırılan bu siyasi topluluk, dinden ve gelenekten keskin bir kopuşu arzu etmese yahut göze alamasa dahi, etkilerini minimum düzeye indirme konusunda ciddi bir tavır takınmıştır. Bu kapsamda, dinin akla meşru bir zemin kazandırdığı bir dünyadan, -Aydınlanma düşüncesi ile başlayan- aklın dine meşruiyet sağladığı ve sınırlandırdığı bir dünyaya geçiş yaşanmıştır. Yani araçlar ve amaçlar yer değiştirmiştir. Böylece dinin meşruiyetini azaltma çalışmalarıyla birlikte ondan doğacak boşluğa akıl ve medeniyet olguları yerleştirilmeye çalışılarak pozitivist bir tavır takınılmıştır. Modernlikle birlikte “sivil din” olarak görülen milliyetçilik ve ulus-devlet de tüm bu süreçlerde İslam’a karşı bir seçenek olarak kurgulanmıştır. Özellikle 1929 sonrası Batı’daki gelişmelerin de etkisiyle ırki/etnik imalar da barındıran milliyetçilik, yeni kurulan Türk ulus-devletinde, yönetici elitin kullanabileceği şekilde elverişli, seküler bir araç olarak yerini alacaktır. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki “Kemalist liderlik, modernleşme ile güçlü bir demokrasi arasında bir tercih yapmak zorunda kaldıklarında, her zaman modernleşmeyi seçmişlerdir” (Zürcher, 2015: 339). Kurucu kadro için de demokrasi başlı başına bir amaç değil modernliğin bir temsili ve aracı olagelmıştır. Pozitivist bir eğitimle yetişmiş kurucu kadronun nazarında dünyadaki tek gerçek medeniyet olarak görülen Avrupa/Batı medeniyetine ulaşmak yalnızca kitlelerin aydınlatılmasına bağlı görülmüştür. Bunun ise örgütlü dini, toplumun zihninde kurduğu hâkimiyeti bırakmaya zorlamakla mümkün olduğu düşünülmüştür. Yahut din, gerçekleştirilmesi planlanan aydınlanmanın mesajını tamamen devlet kontrolünde yaymanın bir aracı olarak kullanılabilir hale getirilmeye

alışılmıştır. Bu zihniyetle girişilen ideolojik politikalar sonucu toplumdaki bireylerin günlük ve öznel hayatlarına, kişilerde aşırı bir kızgınlık ve karşı bir direniş yaratacak şekilde fazla müdahale etmiştir. Devletin ve modernleşmenin birinci planda olduğı ulus-devlet projesinin büyük hedefleriyle birlikte bazı sınırları da vardır. Türkiye’deki uluslaşma süreci yeni siyasi kurumların kurulması ve modern bir ulusun yaratılmasına tam olarak yoğunlaşarak başlamıştır. Bu bağlamda yukarıdaki bölümlerde değindiğimiz gibi birçok yasa çıkartılmış ve çalışmalar yürütülmüştür. Elbette ki bu yürütölen bu politikaların ve teorik, zihinsel ve bilimsel düzlemde yapılan çalışmaların zoraki yönlerini görmezden gelmemiz mümkün değildir. Ancak jakoben nitelikteki bu uygulamalar, eskiyi ve geleneğı ortadan kaldırma arzusu “kültürel mirasa” karşı bir tür zoraki hafıza kaybı yaratmıştır. Bu durum da doğal olarak uygulamaların kurucu ideolojini toplumun geneline yansıtmamasına ve Cumhuriyet ve modernleşmeye karşı bir tepkinin oluşmasına neden olmuştur. Yüzyılı aşkın bir süredir takip edilen modernleşme ve medenileşme yolunda başlatılan ulus-devlet sürecinde kurucu kadronun kolektif kimlikte halkın kültürel ve dini değerlerine daha fazla bir alan tanınması gerektiğı günümüzde devam eden sorunlardan da anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adıyeke, Nuri (1999) "İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair" *Osmanlı & Toplum* 4: 255–261.
- Ahmad, Feroz (2010) *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- (1995) *İttihatçılıktan Kemalizm'e*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Akarlı, Engiz Deniz (1972) "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki Nüfusunun Dini ve Irki Birleşimi", *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, 59.
- Akça, Gürsoy (2007) "Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü." *Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 6(1): 57–65.
- . (2003) "Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler." içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (1992) *Türk "Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu"*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akçura, Yusuf (1998) *"Üç Tarz-ı Siyaset"*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Akın, Rıdvan (2002) *"Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılma Devri ve Türkçülük Hareketi (1908–1918)"*, İstanbul: Der Yayınları.
- Akkaş, İbrahim (2013) "Küreselleşme ve Kimlik." *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2(1): 67–79.
- Akman, Ayhan (2002) "Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aksoy, Durak, ve Adnan Arslantaş (2009) "Modern Bir İdeoloji: Ulusçuluk" *Hikmet Yurdu* 2(3): 227–234.
- Aktan, Coşkun Can, ve İstiklal Yaşar Vural (2004) *"Globalleşme Fırsat Mı, Tehdit Mi?"*, İstanbul: Zaman Kitap.
- Aktürk, Şener (2015) *"Almanya, Rusya ve Türkiye'de Etnisite Rejimleri ve Milliyet"*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- . (2006) "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek Etnili, Çok Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler" *Doğu-Batı Dergisi: Milliyetçilik* 1.
- . (2013) *Türkiye'nin Kimlikleri: Din, Dil, Etnisite, Milliyet, Devlet ve Medeniyet*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Akyiğit, Handan (2017) *"Türkiye'de Ulus-Devletin Dönüşüm Sürecinde Etnik Kimlikler: Sakarya İli Örneği"*, yayınlanmış yüksek lisans tezi; Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Altınay, Ahmet Refik (1935) "On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı", İstanbul: Devlet Basımevi.
- Anderson, Benedict. (2015a) "Hayali Cemaatler - Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması", İstanbul: Metis Yayınları.
- . (2015b). "Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması" ed. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- Appiah, K. Anthony (2005) "Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma, Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yeniden Üretim." içinde; *Çokkültürcülük; Tanınma Politikası*, ed. Nazlı Ökten, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arslan, Abdurrahman (1993) "İnsan ya da Aklın Kimliği", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 4(3).
- Atalay, Onur (2018) "Türk'e Tapmak; Seküler Din ve İki Savaş Arasında Kemalizm", İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atatürk, Mustafa Kemal. (1981) *Nutuk; Cilt 1*. İstanbul: Türk Devrim Tarihi Enstitüsü.
- Aybay, Rona (1995) *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*. Ankara: Aybay Yayınları.
- Aydın, Cemil (2013) "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi", içinde; *İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- Aydın, Mehmet S. (2002) "Küreselleşmeye Genel Bir Bakış." In *Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme*, İstanbul: Ufuk Kitapları, ss. 11–24.
- AYDIN, Mustafa, ve Sinem AÇIKMEŞE (2008) "İslam Örneğinde Küreselleşen Dünyada Kimliğe Dayalı Güvenlik Tehditleri." *Uluslararası ilişkiler Dergisi* 5(18): 197–214.
- Aydın, Suavi (1999) "Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği". Ankara: Öteki Yayınevi.
- . (2000) *Modernleşme ve Milliyetçilik*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Balibar, Etienne. (1993) "İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler", ed. Nazlı Ökten. 1993: Metis Yayınları.
- Başkaya, Fikret (2005) "Kavram Sözlüğü", Ankara: Özgür Üniversite Yayınevi.
- Baumann, Gerd (2006) "Çokkültürcülük Bilmecesi", *Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*. ed. Işıl Demirakın. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bayhan, Halil (2006) "Ulus Devlet Modernizm ve Postmodernizm." *Dicle Üniversitesi - Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi*.
- Belek, Kaan (2006) *Modernleşme Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*. Ankara: Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Berkes, Niyazi (2013) *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beşikçi, İsmail (1978) *Cumhuriyet Halk Fırkası Tüzüğü ve Kürt Sorunu*. İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları.
- Bilgin, Nuri (1999) *Kolektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- . (1994) *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Billig, Michael (2003) *Banal Milliyetçilik*. ed. Cem Şikolar. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Binbay, Çiğdem (2014) *OSMANLI’DAN TÜRKİYE CUMHURİYETİNE DEĞİŞİM VE DEVAMLILIK EKSENİNDE, MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİ*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bingöl, Yılmaz (2004) “İmparatorluktan Ulus-Devlete; Türkiye’de Ulusal Bir Dilin Yaratılmasına Doğru.” içinde; *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye*, ed. Güngör Erdumlu. Ankara: Babil Yayınları, ss. 155–186.
- Bora, Tanıl (1996) “İnşa Dönemi Türk Milli Kimliği.” *Toplum ve Bilim Dergisi* 71: 168–194.
- Bostancı, Naci (1998) “Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik.” *Türkiye Günlüğü* 50: 38–55.
- Bozdoğan, Sibel (2014) “Türkiye’de Modernleşme.” içinde; *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bozkurt, Mahmut Esat (1967) *Atatürk İhtilali*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Boztemur, Recep (2007) “Irak Milliyetçiliği: Toplumsal Bütünleşmede Ordunun Rolü ve Devletin Meşruluk Temelleri.” *Doğu Batı Düşünce Dergisi* Ocak: 39–62.
- Buckingham, David (2008) “Introducing Identity.” içinde; *Youth, Identity, and Digital Media*, ed. David Buckingham. Cambridge: The MIT Press, ss. 1–24.
- Can, Nevzat (2005) *Siyaset Felsefesi Problemleri*. Ankara: Elis Yayınları.
- Castells, Manuel (2006) *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Kimliğin Gücü*. ed. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Connolly, William E. (1995) *Kimlik Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Copeaux, Etienne (2002) “Türk Milliyetçiliği: Sözcükler, Tarih, İşaretler.” içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 44–52.
- Çağaptay, Soner (2008) “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite.” içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 245–250.

- Çağlar, Nedret. (2008) "Post-Modern Anlayışta Siyaset ve Kimlik." *Süleyman Demirel Üniversitesi, İİBF Dergisi* 13(3): 369–386.
- Çalen, Mehmet Kaan (2013) "Bir Kimlik Siyaseti Olarak Osmanlılık." *Türk Yurdu* 33(308): 88–91.
- Çalış, Şaban (1999) "Ulus, Devlet ve Kimlik Labirentinde Türk Dış Politikası" *Liberal Düşünce: Türk Dış Politikasında Demokrasi, İnsan Hakları ve Kimlik Tartışmaları* 4(13): 7–15.
- Çeçen, Anıl (2007) "*Türkiye Cumhuriyeti Ulus Devleti*", Ankara: Fark Yayınları.
- Çetinkaya, Bayram Ali (2010) "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6(2): 65–91.
- Çetinkaya, Doğan (2003) "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi." içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çilliler, Yavuz (2015) "Modern Milliyetçilik Kuramları Açısından 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu Fikir Akımları." *Akademik İncelemeler Dergisi* 10(2): 45–65.
- Dağı, Zeynep (2006) "Ulusal Kimliğin İnşası ve Dış Politika." *Demokrasi Platformu* 2(5): 57–72.
- Demir, Gökhan Yavuz (2010) "Türk Tarih Tezi ile Türk Dil Tezinin Kavşağında Güneş Dil Teorisi." *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11(9): 385–396.
- Demir, Şerif (1999) "Osmanlılık Düşüncesinin Doğuşu ve Uygulanışı." *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*: 331–345.
- Demirtaş, Madran (2013) "Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık." içinde *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, eds. Kenan Çayır and Müge Ceyhan. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 73–86.
- Derrida, Jacques (2006) "İstanbul Mektubu." içinde; *Cogito - Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Donan, Hastings, ve Thomas Wilson (2003) "*Sınırlar, Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları*", ed. Zeki Yaş, İstanbul: Ütopya Yayınları.
- Durgut, Hüseyin (2004) "*Küreselleşen Dünyada Türkçe'nin Durumu: Küreselleşen Dünya ve Türk Kimliği*", İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Dündar, Safiye (2009) "*Kürtler ve Azınlık Tartışmaları: Tarih, Kimlik, isyanlar, Sosyo-Kültürel Yapı, Terör*", İstanbul: Doğan Kitap.
- Emiroğlu, Kudret, ve Suavi Aydın (2003) *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Eriksen, Thomas Hylland (2004) *Etnisite ve Milliyetçilik*. ed. Ekin Uşaklı. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Erkilet, Alev (2017) "*Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*", İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Eroğlu, Ömer, ve Mesut Albeni (2002) *Küreselleşme, Ekonomik Krizler ve Türkiye*. Isparta: Bilim Kitabevi.
- Erözden, Ozan (1997) *Ulus-Devlet*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ersanlı, Büşra (1992) *Türkiye'de Resmi Tarih Tez'inin Oluşumu (1929-1937)*. İstanbul: Afa Yayınları.
- Eryılmaz, Bilal (1996) *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- . (1992) *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*. İstanbul: Ağaö Yayınları.
- Fırat, İsmail ve Hüseyin Gül (2014) "1982 Anayasası ve Yeni Anayasa Çalışmaları Çerçevesinde Anayasal Vatandaşlık Üzerine Bir Tartışma." içinde *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasi Tartışmalar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Micheal (2002) *Toplumu Savunmak Gerekir*. çev. Şahsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Geisen, Thomas (2006) "Kimlik ve Tanınma Söylemi: Ayrımcılık Söyleminde Yeni Terminolojiler" içinde *Felsefelogos*, ed. Deniz Kandır. İstanbul: Fesatoder Yayınları.
- Gellner, Ernest (1992) *Uluslar ve Ulusçuluk*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gencer, Bedri (2017) *İslam'da Modernleşme (1839 – 1939)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Georgeon, François (1999) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876- 1935)*. düzenleyen Alev Er, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Giddens, Anthony (2000) *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, çev. Osman Akınbay, İstanbul: Alfa Yayınları.
- . (1996) *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gleason, Phillip (2014) "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih" içinde *Kimlik Politikaları*, ed. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Goloğlu, Mahmut (1971) *Türkiye Cumhuriyeti 1923*, Ankara: Başnur Matbaası.
- Göçek, Fatma (2005) "Türkiye'de Çoğunluk, Azınlık ve Kimlik Anlayışı." içinde *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık ve Azınlık Tartışmaları*, ed. Ayhan Kaya. İstanbul:

TESEV, ss. 27–39.

Göçek, Fatma Müge (2003) “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım.” içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gökalp, Ziya (1997) *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Toker Yayınları.

Göle, Nilüfer (2016) *Modern Mahrem; Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.

———. (2014) “Türkiye’de Modernleşme.” içinde *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, eds. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Guehenno, Jean-Marie (1998) *Demokrasinin Sonu*. çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara.

Guibernau, Montserrat (1997) *20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Güleç, Cengiz (1992) *Türkiye’de kültürel Kimlik Krizi*, Ankara: Verso Yayıncılık.

Günalp, Haldun (2014) “Türkiye’de Modernleşme” içinde *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlikde*, eds. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Güner, Fethullah (2008) “Milliyetçilik Akımına Bir Alternatif Olarak Osmanlılık Hareketi.” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.

Gürkaynak, Muharrem (2003) “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi ve Yahudi Milleti.” *Süleyman Demirel Üniversitesi, İİBF Dergisi* 8(2): 275–290.

Güvenç, Bozkurt (1996) *Kültür ve Demokrasi*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

———. (1993) *Türk Kimliği; Kültür Tarihinin Kaynakları*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Habermas, Jürgen (2002a) *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbetleri*. çev. Ali Özcan. İstanbul: Bakış Yayınları.

———. (2002b) *Ötekiyle Olmak, Ötekiyle Yaşamak*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Heper, Metin (2011) *Türkiye’nin Siyasal Hayatı: Tarihsel, Kuramsal ve Karşılaştırmalı Açından*, İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.

Heyd, Uriel (1979) *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hobsbawm, Eric (1995) *1870’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik Programı, Mit, Gerçeklik*. çev. Osman Akınbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Hobsbawm, Eric, ve Terence Ranger (2006) *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- İnanç, Hüsametdin (2005) *AB'ye Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*, Ankara: Adres Yayınları.
- Kaboğlu, İbrahim Ö. (2014) "Türkiye Ülkesi, Türkiye Halkı ve Türkiye Devleti." In *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasi Tartışmalar*, eds. Ayşe Durakbaşı, Aslı Şirin Öner, ve Funda Karapehlivan Şenel. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1999) *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Karaduman, Sibel (2010) "Modernizemden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü." *Journal of Yaşar University* 17: 2886–2889.
- Karaer, Nihat (2008) "Mehmet Akif ve II. Meşrutiyet." In *I. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu*, Ankara: Desen Ofset, ss. 639–646.
- Karakaş, Mehmet (2015) "*Modernlik, Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni*", İstanbul: Küre Yayınları.
- . (2007) *Türk Ulusçuluğunun İnşası*. Ankara: Elips Kitap.
- . (2013) "Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi." *Sakarya Üniversitesi Akademik İncelemeler Dergisi* 8(2): 1–44.
- Karpat, Kemal (1995) "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi." In *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, ed. Sabahattin Şen. Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- . (2006) *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- . (2011) *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik Ve İdeoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- . (2003) *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme*. ed. Abdülkadir Sönmez. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kasaba, Reşat (2014) "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm" içinde *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, eds. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kaya, Ayhan (2014) "Ötekini Anlamak Mümkün Mü?" içinde *Farklılıkların Birlikteliği: Türkiye Ve Avrupa'da Bir arada Yaşamak Mümkün Mü?*, İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- . (2012) "Türkiye'de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık." In *Vatandaşlığın Dönüşümü Üyelikten Haklara*, ed. Ayşe Kadioğlu. İstanbul: Metis Yayınları.

- Kaygusuz, Özlem (2005) “Modem Türk Vatandaşlığı Kavramının Erken Öncülleri: Milli Mücadele Dönemi’nde Ulusal Vatandaşlığın Kuruluşu” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 60(2): 195–217.
- Kazgan, Gülten (2002) *Küreselleşme ve Ulus Devlet*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kedourie, Elie (2004) “Ortadoğu’da Etnisite, Çoğunluk ve Azınlık.” içinde *Ortadoğu’da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet*, eds. Milton J. Esman ve Itamar Rabinovich, Avesta Yayınları.
- Keyder, Çağlar (2014) “Türkiye’de Modernleşmeni Yönü” içinde *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, eds. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- . (1993) *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Keyman, E. Fuat (2008) “Türkiye’de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık ve Demokratikleşme.” içinde *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, ed. Ayşe Kadioğlu, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 218–244.
- . (2003) “Türkiye’de ‘Laiklik Sorunu’nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme.” içinde *Doğu Batı: Kimlikler*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali (2003) “Kimlikler Okyanusu.” içinde *Doğu-Batı Düşünce Dergisi; Kimlikler* (23): 155–159.
- Kili, Suna, ve Şeref Gözübüyük (1985) *Sened-i İttifaktan Günümüze Türk Anayasa Metinleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kirişçi, Kemal (2000) *Kürt sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kocabaşoğlu, Uğur (1980) “Şirket Telsizinden Devlet Radyosuna: TRT Öncesi Dönemde Radyonun Tarihsel Gelişimi ve Türk Siyasal Hayatı İçindeki Yeri” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 442.
- Kohn, Hans (2017) *The Idea of Nationalism: A study in Its Origins and Background*. New York: Routledge.
- Köker, Levet (1996) “Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine.” *Toplum ve Bilim Dergisi* 71: 150–167.
- Köprülü, Fuat (2009) *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kurtaran, Uğur (2011) “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi.” *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8: 57–71.
- Kurubaş, Erol (2008) “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki.” *Doğu - Batı Dergisi* 11(44): 11–41.

- . (2006) *Uluslararası Hukuk ve Politika* 2(5): 112–133.
- Kushner, David (1979) *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu: 1876-1908*. eds. Rekin Ertem ve Fahri Erdem. Kervan Yayınları.
- Kutlay, Naci (2002) *21. Yüzyıla Girerken Kürtler*. İstanbul: Peri Yayınları.
- Kymlicka, Will (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Larrain, Jorge (1995) *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Lewis, Bernard (2008) *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, İstanbul: Arkadaş Yayıncılık.
- Maksudyan, Nazan (2005) *Türklüğü Ölçmek: Bilim Kurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi: 1925-1939*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Mardin, Şerif (2011) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2014a) *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2014b) “Türkiye’de Modernleşme.” içinde *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, eds. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mazrui, Ali (1983) *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*. İstanbul: Eczacıbaşı Vakfı Yayınları.
- Atatürk Araştırmaları Merkezi, (1991) *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri 4*. Ankara: Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Migdal, Joel S. 2014. *Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini*. eds. Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Nişanyan, Sevan (1995) “Kemalist Düşüncede Türk Milleti Kavramı.” *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 33: 137.
- Oran, Baskın (1997) *Az Gelişmiş Ülke Milliyetçiliği Kara Afrika Modeli*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- . (2004) *Türkiye’de Azınlıklar, Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Ortaylı, İlber (1998) “Osmanlı İmparatorluğunda Millet.” içinde *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 996–1001.
- . (2009) “Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi.” içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: I*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Özbek, Meral (2014) “Ulusal Kültürel Kimlik Yapılanması.” içinde *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, eds. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Özbudun, Ergün (1997) “Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu.” içinde *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik*, ed. Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Özdalga, Elisabeth (2014) *Kimlik Denklemleri - Türkiye’nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdoğan, Günay Göksu (2006) *Turan’dan Bozkurt’a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özgül, Ömer (2003) “Küreselleşme Sürecinde Ulusal Kimlik Sorunu ve Türkiye Örneği.” *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Özkırımlı, Umut (2009) *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- . (2013) “Türk Milliyetçiliğinin ‘Etnisiteyle’ İmtihani: Utangaç Bir Aşk Hikayesi.” içinde *Türkiye’nin Yeniden İnşası: Modernleşme, Demokratikleşme, Kimlik*, ed. E. Fuat Keyman, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özyurt, Cevat (2005) *Kimlik ve Farklılaşma*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Parekh, Bhikhu (2002) *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*. çev. Bilge Tanrıseven. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- . (2014) “Kimliğin Mantığı.” içinde *Kimlik Politikaları*, ed. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 53–76.
- Parla, Taha (1991) *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Nutuku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (1992) *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Oku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parlatır, İsmail (2008) *İkinci Meşrutiyet Dönemini Fikir Hareketleri İçinde Mehmet Akif*, eds. Gökay Yıldız, Ankara: Desen Ofset, ss. 425–428.
- Sadoğlu, Hüseyin (2016) *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Safa, Peyami (1990) *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Said, Edward (1999) *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sarıbay, Ali Yaşar (2004) *Global Toplumda Din ve Türkiye*. Everest Yayınları.

- . (1994) *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarınay, Yusuf (1994) *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Smith, Anthony D. (2007) *Milli Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2013) *Milliyetçilik*. Ankara: Atıf Yayınevi.
- . (2002) *Ulusların Etnik Kökeni*. ed. Derya Kömürcü. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Somer, Murat (2015) *Milada Dönüş: Ulus Devletten Devlet Ulusa Türk ve Kürt Meselesinin Üç İkilemi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Somersan, Semra (2004) *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Soysal, İsmail (2000) *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları (1920-1945)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Spruyt, Hendrik (2007) *War, Trade and State Formation*, eds. Carles Boix ve Susan Stokes. New York: Oxford University Press.
- Şan, Mustafa Kemal (2012) “Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi”, içinde; *Sakarya Üniversitesi Akademik İncelemeler Dergisi* 7(2): 3–26.
- Şimşek, Sefa (2002) “Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri” *U. Ü., Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 3(3).
- Şimşek, Ufuk (2006) “II. Meşrutiyet Dönemi Eğitimde Türkçülük Akımının Türk Kimliği Oluşturmadaki Rolü” *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 0: 287–300.
- Şimşir, Bilal (2010) *Kürtçülük, 1787–1923*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Talas, Mustafa (2008) *Çokkültürlülük Kısacasında Ulus Devlet ve Türkiye*. İstanbul: Arı Matbaacılık.
- Taşkın, Ayşegül (2014) “Türkiye’de Haklar ve Ödevler açısından Yurttaşlık Algılaması.” In *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasi Tartışmalar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tatar, Taner (2008) “Kimlik: Ötekini Belirlemek ya da Kendini Bilmek.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 48: 185–200.
- Taylor, Charles (2005) “Tanınma Politikası.” *Çokkültürlülük; Tanınma Politikası*, Nazlı Ökten. İstanbul.

- Tekinalp, Şermin (2005) “Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çokkültürlülük.” *Journal of İstanbul Kültür University* 1.
- Tezcan, Baki, ve Karl K. Barbir (2012) *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tokluoğlu, Ceylan (2013) “Ziya Gökalp ve Türkçülük.” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68(3): 113–139.
- Touraine, Alain (2005) *Modernliğin Eleştirisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tüfekçi, Gürbüz (1983) *Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar; Eski ve Yeni Yazılı Türkçe Kitaplar*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Türkdoğan, Orhan (1981) *Atatürk’te Milli Devlet Anlayışı*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- . (2005) *Kemalist Sistem ve Sosyolojik Yapısı*. İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık.
- . (2008) *Osmanlı’dan Günümüze Türk Toplum Yapısı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türköne, Mümtaz’er (1992) *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uzun, Turgay (2003) “No Title.” *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 23: 131–154.
- Ünal, Süheyla (2007) “Ötekinin Aynasındaki Yüzler.” In *Kürenin Halleri*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, ss. 177–192.
- Ünder, Hasan (2009) “Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamda Rolü.” In *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Kemalizm, C.2*, ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünüvar, Kerem (2001) “İttihatçılıktan Kemalizm’e İhya’dan İnşa’ya.” içinde *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2002) “Ziya Gökalp.” içinde *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Üstel, Füsün (2005) *“Makbul Vatandaş”ın Peşinde; 2. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel (2005) “Bilimsel Anlayış ve Gerçeklik.” içinde *Modern Küresel-Sistem*, ed. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Walzer, Michael (2005) “Yorum.” içinde *Çokkültürcülük; Tanınma Politikası*, ed. Cem Aktaş.
- Yavuz, Ünsal (1999) *Atatürk: İmparatorluktan Milli Devlete*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yeğen, Mesut (2002) “Yurttaşlık ve Türklük” *Toplum ve Bilim Dergisi* 93: 200–217.

- Yerasimos, Stefanos (2002) “Birinci Dünya Savaşı Ermeni Sorunu” içinde *Türkiye Bilimler Akademisi*, ed. Korkut Baraton. Türkiye Bilimler Akademisi.
- Yıldız, Ahmet (2001) “Kemalist Milliyetçilik.” içinde *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Kemalizm, C.2*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 210–230.
- (2016) *Ne Mutlu Türküm Diyebilene - Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, Süleyman (2007) “Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği” *Milli Folklor* 19(74): 9–16.
- Yuval, Nira (2003) *Cinsiyet ve Millet*. çev. Ayşin Bektaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, Erik J. (2013) *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, Erik J. (2015) *Osmanlı İmparatorluğu’ndan Atatürk Türkiye’sine Bir Ulusun İnşası: Jön Türk Mirası*. çev. Lütfi Yalçın. Ankara: Akılçelen Kitaplar.

Diğer

- Uluslararası ilişkiler sözlüğü: <http://bit.ly/1pCoaPq> , Erişim Tarihi: 26-03-2018
- Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu; <http://dusundurensozler.blogspot.com.tr/2010/03/5-turk-milliyetciliginin-dogusu.html> (Erişim Tarihi; 30.03.2018)
- Osmanlı Devleti’ndeki Fikir Akımları; <http://www.osmanlidevleti.gen.tr/osmanli-devletinde-fikir-akimlari/> Erişim Tarihi; 30.05.2018

ÖZGEÇMİŞ

Osman Aydoğan 1992 Bursa doğumludur. İlk ve ortaöğrenimi Nilüfer ilçesinde, liseyi ise İnegöl ilçesinde tamamlamıştır. 2015 yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde lisans eğitimini tamamlamıştır. Aynı üniversitede, sosyoloji bölümünde başladığı yüksek lisans bilimsel hazırlık dönemini tamamladıktan sonra Sakarya Üniversitesi'ne geçiş yapmıştır. Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde eğitimine devam etmektedir.

