

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNİN KURULUŞ SÜRECİNDE
ULUS-DEVLET – DİN İLİŞKİLERİ (1920-1937)**

Yüksek Lisans Tezi

Ayhan ERCÜMENT

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNİN KURULUŞ SÜRECİNDE
ULUS-DEVLET – DİN İLİŞKİLERİ (1920-1937)**

Yüksek Lisans Tezi

Ayhan ERCÜMENT

Tez Danışmanı
Doç. Dr. İhsan TOKER

Ankara-2012

T.C.
ANKARAÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**CUMHURİYET TÜRKİYE’SİNİN KURULUŞ SÜRECİNDE
ULUS-DEVLET – DİN İLİŞKİLERİ (1920-1937)**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. İhsan TOKER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Eyüp BAŞ

Doç. Dr. İhsan TOKER

Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

.....
.....
.....

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi: 24.07.2012

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(24/07/2012)

Ayhan ERCÜMENT

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	1
1. Problem Durumu	1
2. Tezin Konusu	3
3. Tezin Amacı Ve Önemi	4
4. Yöntem	5

I. BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK, ULUS-DEVLET VE DİN

1. ULUS	7
1.1. Ulusu Oluşturan Öğeler	19
1.1.1. Etnisite	21
1.1.2. Dil	27
1.1.3. Toprak	31
1.1.4. Tarih	32
1.1.5. İrade	33
1.2. Ulus Kuramları	33
1.2.1. İlkçi (Primordial) Yaklaşım	35
1.2.2. Modernist Yaklaşım	38
1.2.2.1. Modernist Yaklaşımın Temsilcileri	41
1.2.2.1.1. Ernest Gellner	41
1.2.2.1.2. Benedict Anderson	48
1.2.2.1.3. Eric J. Hobsbawm	52
1.2.2.1.4. John Breuilly	56
1.2.2.1.5. Marksist Teoride Ulus Ve Milliyetçilik	59
1.2.3. Etno-Sembolcü Yaklaşım	62
2. MODERN DEVLET	67
3. MİLLİYETÇİLİK VE DİN	74
4. MİLLİYETÇİLİK DEVLET VE ULUS İLİŞKİLERİ	95
4.1. Milliyetçilik ve Ulus	97

4.2. Milliyetçilik ve Devlet	101
4.3. Devlet ve Ulus	103
5. ULUS-DEVLET VE DİN	109

II. BÖLÜM

ULUS-DEVLETE GİDEN YOLDA CUMHURİYET ÖNCESİ DÖNEM

1. Millet Sistemi	135
2. Merkezileşme	146
3. Osmanlıcılık	150
4. İslamcılık	161
5. Türk Kimliğinin Keşfi Ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu	169
6. Jön Türk Dönemi Milliyetçiliği: Türkçülük	179

III. BÖLÜM

CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNİN KURULUŞ SÜRECİNDE ULUS-DEVLET VE DİN

1. ULUS-DEVLET TÜRKİYE	188
1.1. Ulus Ve Ulusal Kimliğin İnşası	188
1.2. Türk Ulusal Kimliğinde Sivil-Etnik Dikotomisi	193
1.3. Homojenleştirme Politikaları	205
2. ULUS-DEVLET VE DİN İLİŞKİLERİ	212
2.1. Dine Dayalı Milli Kimlik Politikası	212
2.1.1. Pragmatist Din Politikası	212
2.1.2. Türklüğün Müslümanlıkla Çizilen Sınırları	222
3. MODERNİZM, LAİKLİK VE MİLLİYETÇİLİĞE DAYALI ULUS- DEVLET İNŞASI	226
3.1. Cumhuriyet Türkiye'sinin Kuruluş Sürecinde Laiklik	229
3.1.1. Dinin Denetim Altına Alınması	245
3.1.2. Modern ve Ulusal Bir Din: Türk İslamı	250
3.2. Türk Ulusal Kimliğinin Seküler İnşası	254
3.2.1. Türk Ulusal Kimliğinin Seküler İnşasının İdeolojik Aygıtları	261
3.2.1.1. Türk Tarih Tezi: Ulusal Kimliğin İslam'dan Soyutlanması	262

3.2.1.2. Seküler Dil İnşası	269
3.2.1.3. Türk Ocakları ve Halkevleri	273
SONUÇ	278
KAYNAKÇA	288
ÖZET	306
ABSTRACT	307

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Ank	: Ankara
C:	: Cilt
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev	: Çeviren
Der	: Derleyen
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed	: Editör
Haz	: Hazırlayan
İBÜ	: İstanbul Bilgi Üniversitesi
İst	: İstanbul
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
MÜİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
S	: Sayı
s	: Sayfa
TDAK	: Türk Dilini Araştırma Kurumu
vb	: ve benzeri
vd	: ve diğerleri
vs	: ve saire
Yay	: Yayınları-Yayınevi
YKY	: Yapı Kredi Yayınları

ÖNSÖZ

Günümüz Türkiye'sinin sosyo-politik gündemini kuşatan tartışmalar büyük oranda din, milliyetçilik ve ulus-devlet konuları etrafında örülmüştür. Modernleşme kaygısıyla, dinin esas kolektif kimlik olduğu bir sosyo-politik düzenden, pozitivist, laik ve milliyetçi temeller üzerinde yükselen seküler bir ulus-devlete hızlı ve keskin geçiş günümüze kadar süren çeşitli sorunlara yol açmıştır. Dolayısıyla bugün kronikleşmiş görünen sorunların nedenini anlayabilmek ve çözüm önerilerinde bulunabilmek için Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet kimliğinin şekillendiği, bu nedenle de "kuruluş süreci" olarak tanımlanabilecek 1920-1937 tarih aralığındaki ulus-devlet - din ilişkilerinin sonraki dönemlerden ayrı olarak ve bir bütünlük içinde ele alınması gerekir.

Ulus-devlet tamamen Batılı bir kavram olup Batı'nın kendi özgül koşullarında ortaya çıkmıştır. Ulus-devlet Batı Avrupa'da, genel olarak, siyasi iktidarın Kilise'den bağımsızlaşması ve onunla iktidar mücadelesine girerek egemenlik alanını Kilise aleyhine olacak şekilde genişletmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ulus-devlet seküler bir içeriğe sahiptir. Ulus-devletin, din-devlet ilişkilerinin Batı'dan çok farklı bir seyire sahip olduğu İmparatorluk bakiyesi topraklarda bir modernleşme aygıtı olarak, gerekli entelektüel ve toplumsal dönüşüm yaşanmadan yukarıdan bir şekilde uygulamaya konması ulus-devlet ve din arasında gerilimli bir ilişkiye yol açmıştır.

Üç bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünde; Cumhuriyet Türkiye'sinin ulus-devlet tecrübesinin anlaşılabilmesi için ulus-devletin genel olarak teorik bağlamı ve Avrupa'daki tarihsel seyri izlenmeye çalışılmıştır. Çünkü Türkiye'de ulus-devlet, Batılılaşma ülküsü doğrultusunda bir modernleşme projesi olarak uygulamaya konmuştur. Bu doğrultuda, Türkiye örneğinde yansımaları bulunduğu inandığımız için, bir yüksek lisans araştırmasının sınırlarını zorlamanın risklerini göze alarak, araştırmanın bu bölümünde; ulus, ulus kuramları ve milliyetçilik ile ulus-devletin dinle ilişkileri irdelenmiştir.

İkinci bölümde Cumhuriyet Türkiye'sinin birçok yönden kendinden önceki dönemle, yani Tanzimat sonrası modernleşme hareketleriyle, süreklilik arz ettiği ve ulus-devletin entelektüel temellerinin bu dönemde atıldığını düşündüğümüz için, 19. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı'daki siyasi ve sosyal gelişmeler ele alınmıştır.

Araştırmanın esas konusunun ele alındığı üçüncü bölümde ise ilk olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus-devlet olarak kuruluşu ve Türk ulusal kimliğinin inşasında esas alınan kriterler gözden geçirilmiştir. Daha sonra da ulus-devlet - din ilişkileri kapsamında laiklik ve laiklik pratiklerinin Türk ulusal kimliği inşasındaki yeri ve bunun sonuçları ele alınmıştır.

Çoğu zaman konunun cazibesine kapıldığımız bu tezin hazırlanma aşamasında birçok kişinin doğrudan veya dolaylı katkısı olmuştur. Danışmanlığımı üstlenerek, araştırmanın başından sonuna kadar öneri ve eleştirileriyle bana yol gösteren Sayın Doç. Dr. İhsan TOKER'e sabrı ve samimi yaklaşımı nedeniyle, minnettarlığım bir teşekkür ifade sine sığmayacak derecededir. Aynı şekilde, eleştirileriyle konuya farklı bakış açılarından bakmama katkı sağlayan Sayın Prof. Dr. Eyüp BAŞ'a ve Sayın Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU'na sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca bu kapsamdaki bir tezi okuma zahmetini göze alan ve tez boyunca bana önerilerde bulunan aziz dostum Mustafa GÜNERİGÖK'e teşekkür ederim.

Ayhan ERCÜMENT

2012-ANKARA

GİRİŞ

1. PROBLEM DURUMU

Ulus-devlet Avrupa'da Batı'nın özgül dinamiklerinin sonucu olarak ortaya çıkmışken, Osmanlı bakiyesi topraklar üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde bir modernleşme projesi olarak yukardan aşağıya bir şekilde yürürlüğe konmuştur. Bilindiği üzere, Osmanlı'nın yönetim anlayışı ademimerkeziyetçi bir özelliğe sahipti. Dini esas alan millet sistemiyle gayrimüslimlere kendi iç işlerinde özerklik tanınmıştır. Bu sayede millet sistemi gayrimüslimlerin milli kimliklerini korumalarını, dolayısıyla da milliyetçi duygularının diri kalmasını sağlamıştı. Bunun farkında olan Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, Osmanlı'nın homojen bir kültür oluşturamamasını onun geri kalmasının ve dağılmasının nedeni olarak kabul etmiş ve ulusal birliği sağlamak için millet sistemine son verilmesini zaruri görmüştür. Bu karar, doğal olarak bir yandan dinin siyasal ve toplumsal rolü üzerinde operasyonel bir çalışmayı gerekli kılarken; diğer yandan din, ulus-devletin amaçları doğrultusunda pragmatist bir şekilde araçsallaştırılmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti, dinin sosyal hayata yoğun bir şekilde işlediği, hilafet kurumunu yüzyıllarca elinde bulunduran çok milletli Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklı etnisite, dil, din ve mezheplerden mürekkep tek uluslu bir devlet olarak ortaya çıkmıştır. Din eksenli bir sosyal yapı olan Osmanlı millet sisteminden de anlaşılacağı üzere dinin hem toplumsal bütünlüşmede hem de toplumsal farklılaşmada rolü vardır. Dinin bu özelliği, ulus-devletin inşa ve kurumsallaşmasında ona farklı roller biçilmesine neden olmuştur.

İslam ülkelerindeki milli kimlikler üzerinde İslam'ın ve dolayısıyla ümmet düşüncesinin önemli ve belirgin bir ağırlığı olduğu (Lapidus, 1996: 382) için ulus-devlete geçiş sürecinde dinin konumu problematik bir hal almıştır. Din Osmanlı'da 19. yüzyıla kadar siyasal hayatı önemli ölçüde etkilemişken, 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında gerçekleşen bir değişim süreci, bu etkiyi orta dereceli hale getirmiş Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ise dinin kurucu ve denetim rolü tamamen elinden alınmıştır. Milli Mücadele, kendini din ile tanımlayan, ulusal nitelikleri

muğlâk bir topluluk adına başlatılmıştı. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte, devletin sınırları içinde kalan nüfusu yeni bir siyasal topluluk haline getirmeye yönelik çabalara girişildi. Yurttaşlardan bir Türk ulusal kimliği geliştirmeleri ve yeni siyasal topluluğa bağlılık duygularını güçlendirmeleri beklenmekteydi. Bunun için de topluluk üyeliğinin, o zamana kadar dinsel nitelik taşımış olan zeminini değiştirmek gerekiyordu. Bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak laikleştirme reformları yürürlüğe kondu. Türk ulusal kimliğinden dışlanan dinin bir yandan da bütünleştirici özelliğinden faydalanılmıştır. Çünkü dağılmaya ve büyük nüfus kayıplarına rağmen Osmanlı İmparatorluğu'ndaki din, mezhep, dil ve etnik çeşitlik tablosu büyük oranda varlığını korumuştur. Ayrıca etnik anlamda Türk olarak bilinen grubun büyük bir oranı bile, gerçekte soy bakımından Türk olmayıp Osmanlı-İslam kültürüyle Türkleşmiş görünen göçmenlerden oluşuyordu. Bu nedenle Cumhuriyet sınırları içindeki halk yığınlarından bir ulus oluşturma sürecinde dinin bütünleştirici işlevi tamamen görmezlikten gelinemezdi (Turan, 1993: 41-47, 50).

Tanzimat döneminden Cumhuriyet'e laik kanunların artmasıyla kalmayıp toplumun kimliği hakkında da bir anlayış geliştirilmesini ifade eden bir evrim meydana gelmişti. Bu kimlik, modern bir toplum içinde her vatandaşın daha fazla sorumluluk üstlenmesini gerektiriyordu. Atatürk, bir devlet dini olarak İslam'ın vatandaşa bu özerkliği vermediğine inandığı için Türkiye'yi böylesine katı bir biçimde laikleştirmeye karar vermiştir (Mardin, 2007: 120). Bunun sonucunda, "Din devleti" görüşüne karşı "ulus-devlet" görüşü üstünlük sağlayarak çağdaşlaşma yolunda belli bir doğrultuda birbiri arkasından gelecek bir dizi laiklik reformun kapısını açmış oldu. Berkes'e göre, laikliğe yönelik bu reformların sebebi, Atatürk'ün, dinin toplumsal rolü konusunda paradokslu bir durum olduğunu görmesiydi. Buna göre, toplumsal bir felaket karşısında, adı bile olmayan bir toplumu bir ulus çabasının fedakârlıklarına itmede, dayanışma yaratmada, dinin rolü vardı; fakat din, aynı zamanda ulusal çabayı baltalayan bir güç de olabiliyordu (Berkes: 2010: 521, 541).

Yukarıdaki bilgiler ışığında Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde ulus-devlet – din ilişkileri konusunu ele almaya sevkeden problem durumu maddeler halinde şu şekilde özetlenebilir:

1. Tanzimat sonrası yaşanan dinî, siyasi ve sosyal gelişmelerin ulus-devletin ortaya çıkması ve şekillenmesinde ne gibi rolleri olmuştur?
2. Türkiye’de ulus-devlet din ilişkisinde laiklik nasıl bir konumda bulunmaktadır?
3. Evrensellik ve yerellik nitelikleri arasında Türk laikliğinin karakteristikleri nelerdir?
4. Devletin ulus-devlet inşasında din ile ilgili politikası ne olmuştur?
5. Diyanet teşkilatlanmasının ulus-devlet formu ile ilişkisi ne olmuş, hangi sonuçlar ortaya çıkmıştır?
6. Seküler ulus-devletin dinden beklentileri ile çıkan sonuçlar arasındaki mesafe nedir?

2. TEZİN KONUSU

Tezin konusu, Cumhuriyet’in ilk dönemindeki (1920-1937) ulus-devlet - din ilişkisidir. Konu, siyasal ve toplumsal reformların yoğunlaştığı Cumhuriyet’in ilk dönemi olarak görülen 1920-1937 tarih aralığında genel olarak hüviyetini kazanan yeni ulus-devletin din ile olan ilişkileridir. Konunun 1920-1937 tarih aralığıyla sınırlandırılmasının ve Cumhuriyet’in ilanı 1923 yılında olmasına rağmen 1920 ile başlanmasının nedeni, Cumhuriyet Türkiye’sinin ulus-devlet kimliğini bu tarih aralığında yapılan inkılâplar ve reformlarla kazanmış olmasıdır. Bununla birlikte Türkiye’de Batılılaşma projesi kapsamında uygulamaya konan ulus-devlet nosyonunun ve temel bileşenleri olan ulus ve devlet kavramları ile milliyetçiliğin Batı’daki seyri de izlenecektir. Ayrıca, her ne kadar kurucu kadro yeni rejim ile Osmanlı arasındaki temel bir kopuşa işaret etse de, onların da özellikle karşı çıktıkları II. Abdulhamid döneminin eğitim sistemiyle yetişmiş olduklarını paranteze alarak, imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinin izlenebilmesi açısından 19. yüzyıl başından itibaren Osmanlıdaki siyasal ve sosyal durumun da bilinmesi gerekir. Çünkü din-devlet ilişkileri dâhil olmak üzere Cumhuriyet devrinde gerçekleştirilen inkılâpların ve bunların arkasında işleyen düşünce ve endişelerin yüzyıl öncesine giden fiilî ve tartışma düzeyinde kaynakları vardır (Kara, 2008: 25). Bu nedenle bağlamın oluşturulabilmesi açısından millet sistemine ve özellikle de Tanzimat’tan sonra yaşanan siyasal, sosyal gelişmelere de değinilecektir.

Osmanlı ile Cumhuriyet arasında, Kemalizm'in felsefi kökenlerinin Osmanlı geleneklerinden ziyade Fransız Devrimi, pozitivizm ve solidarizme dayanması ve şeriat ilkelerine dayanan İslamî dünya görüşü yerine ulusçuluğu ve laikliği yeni Türk toplumunun kültürel temeli durumuna getirmesi anlamında kesin bir kopuş vardır. Fakat bu "kopma" olgusu yapısal, düşünsel ve davranışsal devamlılıkların tamamen yok olması anlamına gelmez. Kemalizm'in düşünsel kaynaklarını oluşturan akımlar, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, toplumsal evrimler, eğitim sistemine getirilen yenilikler, vs. gibi yollarla Osmanlı dünyasına girmişlerdi (Kazancıgil, 2009: 207-208).

3. TEZİN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın temel amacı, Cumhuriyet'in kuruluş dönemindeki ulus-devlet din ilişkisini ele alarak, yeni siyasi yapının ulus-devlet biçiminde kuruluşunda ve Türk ulusal kimliğinin inşasında dinin rolünü ve konumunu değerlendirmektir. Türkiye'deki sosyal bilim araştırmalarında laiklikle ilişkili olarak, genellikle dinin olumsuz boyutları üzerinde durulmuş; Türk toplumu için kurucu ve bütünleştirici dayanıklı yeri ve önemi ise göz ardı edilmiştir (Kara, 2008: 16). Araştırmada dinin bu boyutu da göz önünde bulundurularak, ulus-devlet projesi doğrultusunda dinin kurucu ve denetleyici rolüne son verilmesinin sonuçları ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda araştırmanın amaçları;

1. Türkiye'de ulus-devlet - din ilişkisinde laikliğin konumunu belirlemek.
2. Türk laikliğinin özgül özelliklerini tespit etmek.
3. Devletin ulus-devlet inşasında din ile ilgili politikasını araştırmak.
4. Diyanet teşkilatının ulus-devlet ile ilişkisini incelemek.
5. Ulus-devletin amaçları doğrultusunda yürürlüğe konulan laiklik programının Türk ulusal kimliğinin yeniden şekillenmesindeki sonuçlarını değerlendirmektir.

Fransız İhtilali sonrasında baş gösteren milliyetçilik akımının da etkisiyle, "millet sistemine" göre yönetilmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopmalar olmuş ve yeni ulus-devletler kurulmuştur. Geriye kalan nüfus ise Türkiye Cumhuriyeti ulusunu oluşturmuştur. Yeni devletin ulusu, farklı etnik köken, dil, din,

kültür ve tarih bilincine sahip topluluklardan oluşuyordu. Böyle bir bağlamda milliyetçilik ve laiklik tartışmaları da dikkate alındığında ulus-devlet inşa sürecinde din-devlet ilişkileri Din Sosyolojisinin ilgisini hak edecek bir hal almıştır.

Lisansüstü düzeyinde ulus-devletle ilgili birçok çalışma bulunmasına rağmen, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde ulus devlet-din ilişkilerini ele alan her hangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Literatür taramasında ulus-devlet-din ilişkilerinin genellikle Türk modernleşmesi veya laikleşmesi üzerinden ele alındığı görülmüştür. Bu çalışmalar arasında; Şerif Mardin'in *Türkiye'de Din ve Siyaset, Türk Modernleşmesi, Türkiye, İslam ve Sekularizm* isimli derleme çalışmaları, Feroz Ahmad'ın, *Modern Türkiye'nin Oluşumu* ile *Bir Kimlik Peşinde Türkiye* isimli kitapları, Bernard Lewis'ın *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* gibi çalışmaları zikredilebilir. Yasin Aktay'ın *Türk Dininin Sosyolojik İmkani* isimli çalışmasında, Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki İslam'ı reforme etme girişimleri ele alınmıştır. Kemal H. Karpat'ın *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi, İslam'ın Siyasallaşması* isimli kitapları başta olmak üzere bütün çalışmaları İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişi ele alır. Bununla birlikte “ulus”, “ulus-devlet” ve “Türk Milliyetçiliği” konularını ele alan çalışmalar olmasına rağmen, ulus-devlet inşasında dine biçilen rol ve konumun yeterince işlenmediği görülmüştür. Bu bakımdan araştırma projesinin özgün bir konu olduğu düşünülmektedir.

4. YÖNTEM

Giddens'in (2000: 577) da belirttiği üzere, belirli bir sorun hakkında topladığımız malzemeyi anlamlı kılmak için sık sık bir zaman perspektifine ihtiyaç duyduğumuz için, sosyolojik araştırmalarda çoğunlukla tarihsel bir bakış esastır. Bu doğrultuda, araştırma konusunun sosyolojik olduğu kadar tarihle de ilgili olması nedeniyle, araştırma boyunca izlenen yöntemin tarihsel sosyolojik bir eğilime sahip olduğu söylenebilir. Çünkü tarihte gerçekleşmiş bir sosyo-politik dönüşüm olan, geleneksel Osmanlı yapısından Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletine geçiş sürecini araştırma iddiasındaki bir girişim, tarihsel sosyolojinin bakış açısından olaya

yaklaşmalıdır. Tarihsel sosyolojik araştırmalar genel olarak şu temel karakteristiklere sahiptir. İlk olarak, zamana ve mekâna somut bir şekilde yerleşmiş olan toplumsal yapılar ya da süreçlerle ilgili sorular sorarlar. İkinci olarak, süreçleri zaman içinde ele aldıkları gibi, ortaya çıkan sonuçların nedenlerini açıklamak için zamansal ardışıklığı da hesaba katarlar. Üçüncü olarak, bireysel yaşamlarda ve toplumsal dönüşümlerde niyet edilen ve edilmeyen sonuçlar için de, eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimlerine de dikkat ederler. Son olarak, tarihsel sosyolojik incelemeler, özgül toplumsal değişim kalıplarının tikel ve değişik özelliklerini aydınlatmaya çalışırlar (Skocpol, 1999: 2).

Kuruluş dönemi Türkiye’indeki ulus-devlet - din ilişkilerinin ele alınacağı bu çalışmada, ulus-devlet Batılılaşma isteği doğrultusunda bir modernlik aygıtı olarak uygulamaya konduğu için ilk olarak ulus-devlet nosyonunun Batı’daki oluşum seyri ele alınacaktır. Buna bağlı olarak, ulus-devletin kuruluş dönemi Türkiye’indeki pratiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için; ulus, milliyetçilik ve devletle ilgili literatürde mevcut olan yaklaşımlar taranacaktır. Daha sonra ise, Cumhuriyet öncesi dönemde 19. yüzyılın başlarından itibaren meydana gelen siyasi ve sosyal gelişmeler değerlendirilecek ve Batı’da yaşanan uluslaşma hareketlerinin Osmanlı toplumundaki sosyal ve siyasi yankıları ve yol açtığı kırılmalar gözlemlenecektir. En son olarak da, kuruluş felsefesi anlamında Osmanlı’dan temel bir kopuşu ifade eden Cumhuriyetin kuruluş dönemindeki ulusal kimlik inşasına yönelik milliyetçilik ve laiklik politikalarıyla bu süreçteki dine yönelik tutum ele alınacaktır. Bu kapsamda modernleşme ve laikleşme ile ulus-devlet arasında sebep-sonuç ilişkisi kurularak bunların toplumsal dinî hayat üzerindeki yansımaları açıklanmaya çalışılacaktır.

I. BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK, ULUS-DEVLET VE DİN

1. ULUS

Ulus ve milliyetçilik araştırmalarında ciddi bir kavramsallaştırma sorunu bulunmaktadır. Bu sorun genellikle terimlerin birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin Gellner'ın, ulus ve milliyetçilikle ilgili değerlendirmelerinde kavramlar arası sınırlar net değildir. Bu soruna, ulus ve milliyetçiliğin benzer kavramlarla ilişkilerindeki belirsizlik ve tanımlamada bu kavramlardan hangilerine ağırlık verilmesi gerektiği konusundaki kararsızlık yol açmıştır. Tanım sorununda genel olarak iki etken ön plana çıkar. Birincisi, ulus ve milliyetçiliğin doğal oluşumlar oldukları kabul edilerek sorgulanmadan kabullenilmesi. Buna bağlı ikinci etkense ulus ve milliyetçilik kavramlarının siyasetle olan yakın ilişkisidir. Yaşanılan ortam sosyal bilimcileri de etkilediği için siyasi inançlar genellikle üretilenlere yön verir. Bu nedenle milliyetçilikle ilgili her tanım, ulus statüsüne kavuşmaya çalışan bir grubun arayışını haklı çıkarmaya, diğer bir grubunkini geçersiz kılmaya çalışır (Özkırımlı, 2008: 75).

Aynı kavram karmaşası “ulus” ve “milliyet” için de geçerlidir. Bu kavramlar farklı durumlarda eş anlamda kullanılabilirdiği gibi farklı anlamları ifade etmek için de kullanılabilmektedir. İngilizce ve Fransızcada “ulus” genellikle egemen bağımsız devletin nüfusunu ifade etmek için kullanılabilirdiği gibi bazen de herhangi bir devlete sahip olmamakla birlikte net bir şekilde teşhis edilebilen milli toplulukları ifade etmek için de kullanılabilmektedir (Nimni, 1991: 23).

Ulusların modern anlamlarıyla ortaya çıkışları tam olarak kestirilememekle birlikte tarihsel araştırmalar, modern ulusal kültürler ve öncelleriyle jeopolitik bölgeler ve ilişki örüntüleri arasında, kayda değer bir devamlılık olduğunu ortaya koymuştur. Milliyetçilik gücünü büyük ölçüde, sıradan insanların ulusları sanki hep valarmış gibi bir algılamalarından alır. Ulusal kültürlerin dil gibi ayırt edici özelliklerinin çoğu, bireyler tarafından yaratılmamış; daha ziyade bireyler, kültürün şekillendirdiği toplumsal ilişkiler içinde birer şahsa dönüşmüşlerdir. Dahası aile ve

etnik bağlar gibi bu ilişkilerin bazıları, insanlara o denli temel gelebilir ki, onlar kendilerini bu ilişkilerin dışında düşünemezler (Calhoun, 2009: 42-43). Bu ve benzeri nedenlerle ulusların ortaya çıkış tarihlerinin net bir şekilde tespiti imkânsız hale gelebilmektedir.

Ulusların doğum anları kesin bir şekilde saptanamayacağı için ulusların tarihi, bir üremeler zinciri halinde “geriden gelerek” yazılamaz (Anderson, 2004: 226). Bununla birlikte ulus kavramının Batı Avrupa’daki oluşum sürecini izlemek, kavram karmaşasını hafifletecektir. Modern Batı tarihi, siyasal bir varlık olarak ulusa ilişkin üç döneme ayrılır. Birinci dönem, Fransız Devrimi ve Napoleon savaşlarıyla sona erdi. Fransız Devrimi’nin ürünü olan ikinci dönem, temelleri her ne kadar 1870’den sonra ciddi ölçüde sarsılmış olsa da I. Dünya Savaşı’na kadar sürmüştü ve 28 Haziran 1919 Versailles Antlaşması’yla noktalanmıştır. Ana özellikleri 1870’den sonra biçimlenmeye başlayan üçüncü dönem, en üst noktasına 1914 ile 1939 yılları arasında ulaştı (Carr, 2007: 11).

Fransız Devrimi’nin ulusun ortaya çıkışındaki yegâne an değilse de, en önemli faktörlerden biri olduğu zımnen bütün ulus çalışmalarında kabul edilir. Bu anlayış, özellikle tarih yazımında çok yaygındır. Feodal toplumsal düzende, kral ile orta tabakanın üst kesimlerinin ittifakıyla ulus yavaş yavaş kendi kendinin bilincine varmış, daha sonra da krala karşı koymuş ve 1789-91 yılları arasında kralın ortağı olarak ortaya çıkmıştır. 1792-93 yıllarındaysa tam olarak egemenliğini ilan etmiştir (Guiomar, 1998: 144). Ulusun bu modern anlamıyla ortaya çıkışı, eşit haklara sahip olmayan tabakalara bölünmüş bir toplumun ve kendini ilahi bir yasaya dayandıran monarşik bir iktidarın sorgulanmasına yol açmıştır. Hükümdarın tebaasından farklı olarak ulus, askeri tarihten veya hanedanlık tarihinden bağımsız bir biçimde ortaya konur: Ulus, hükümdardan önce gelir ve ondan sonra da devam eder (Thiesse, 2010: 152).

Modern ulus kavramının ilk olarak Fransa’da ortaya çıktığına yönelik iddiaların yanında, onun 16. yüzyılda İngiltere’de şekillenmeye başladığına yönelik tezlere de rastlamak mümkündür. Kavramın nerede ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle birlikte, teorileştirilmesinin temelindeki tartışmalar esas olarak, Avrupa kıtasında birbirine karşıt yorumların peş peşe ortaya çıktığı 19. yüzyılda

başladı (Jaffrelot, 1998: 54). Hatta 19. yüzyılda bile “ulus inşası”, ne kadar merkezi bir öneme sahip olursa olsun, yalnızca bazı uluslar açısından geçerliydi ve “milliyet ilkesi”ni uygulama talebi de evrensel değildi. Gerek uluslararası bir sorun olarak, gerekse bir iç politik sorun olarak “ulus olma”, politikaya açıkça egemen olduğu Habsburg İmparatorluğu gibi çeşitli dil ve etnik gruplardan oluşan devletlerde bile, yalnızca sınırlı sayıda insanı ya da bölgeyi etkiliyordu. 1871’den sonra sadece bazı insanların Avrupa haritasında ciddi değişiklikler olmasını beklediğini, süre giden Polonya sorunu dışında bu tür değişikliklere yol açabilecek çok az sayıda milli problem saptandığı söylenebilir (Hobsbawm, 2006: 60).

Orta Çağ döneminde de ulusa benzer oluşumlar görülebilse de gerçekte, hem millî ideoloji hem de kültürel, eğitimsel, yasal, teritoryal ve ekonomik yönden, ulusların oluşumu için gerekli süreçler, modelin çok gerisine düşüyordu. Bu tür süreçlerin milli bir oluşum ve bilinç için temel oluşturacak şekilde gelişmeye başlamaları Orta Çağ’ın sonlarında mümkün olabildi. Siyasetin kültürel olarak belirlenmesi, kendini özgürleştirme, ulusun üstünlüğü ve halk egemenliği gibi fikir ve doktrinlerin milliyetçi faaliyet ve hareketlere dönüştürülerek kısa ömürlü olmaktan çıkmaları, 17. ve 18. yüzyıllarda mümkün hale gelmiştir. Antikite ve Orta Çağ’ın kolektif kültür toplulukları, ulus ideal tipine yakın olmadıkları gibi fikir ve duyguları da modern milliyetçiliğin çağrıştırdığı fikir ve inançların tipik ifadesi olmaktan uzaktı (Smith, 2009: 86-88).

“Ulus” (nation) kelimesi “milliyetçilik” (nationalism) kavramına göre daha eski olmasına rağmen, modern çağdan önce küçük veya büyük gruplaşmalarla ilgili bir fikir vermediği gibi, açık siyasi çağrışımları da yoktu; sadece, aynı kültürü paylaşan ve hemşehri olan insanları tanımlamak için kullanılırdı (Calhoun, 2009: 13). Nitekim Orta Çağ üniversitelerinde öğrenciler geldikleri bölgelere göre uluslar esas alınarak sınıflandırılırdı. Hatta daha öncesinde ulusal köken, alçaltıcı yabancılık anlamında başkalarına atfediliyor, olumsuz anlamlarla milliyetler yabancılara yakıştırılıyordu (Habermas, 2001: 81). 19. yüzyılın başına kadar, ulus terimi yerel ve bölgesel anlamlarda kullanılmaya devam etti. Orta Çağ’ın ortalarından yaklaşık 18. yüzyılın sonuna kadar ulusu meydana getiren tüm nüfus değil, yönetenlerden oluşan

veya bir şekilde siyasette temsil edilen kesimdi. Burada halk uluslarından değil, ancak aristokratların uluslarından bahsedilebilirdi (Schulze, 2005: 103-104).

Orta Çağ'ın aksine modern uluslar, sadece belli bir bölge halkı veya sınıfla sınırlı olmayıp tüm halka seslenen ve onu kapsayan "kolektif uluslar"dır. Antikite ya da Orta Çağ'la benzerlikler azdır. Kolektif ulusun, Antikite ve Orta Çağ'da genellikle "ulus" olarak görülen ve çoğunlukla sadece yüksek tabakayı içine alan küçük elit gruplarından birçok önemli açıdan farkı vardır. Modern kolektif ulusun her üyesi, bir yurttaştır ve o topluluk içindeki yurttaşların hepsi teorik olarak eşittir. Ulusun kanunları tüm yurttaşlara eşit olarak uygulanır ve teoride, yurttaşlarla ulus-devlet arasında aracı yapılar mevcut değildir. Aynı zamanda, yurttaşlar topluluğunun oluşturduğu uluslar, modern-öncesi etniler ya da şehir devletlerinin siyasal açıdan aktif üyelerinden genellikle çok daha kalabalıktır. Modern ulusun, Orta Çağ'daki ulusal yapılanmalardan diğer bir farkı da tarihsel bir kültür-topluluk olduğu kadar hukuki-siyasi bir topluluk olmasıdır. Bunun içsel ve dışsal olmak üzere iki boyutu vardır. İçsel boyutuna göre modern ulus, ortak hukuk kodları ile yönetilen bir topluluk olduğu için bu tür bir topluluğa üyelik, toplumsal olduğu kadar hukuki bir statüdür. Bu doğrultuda yurttaş, ulusun ortak kamusal kültürünü paylaşmasına bağlı olarak, belirli haklardan faydalanan ve birlikte yaşadığı diğer yurttaşlara karşı belirli ödevleri yerine getiren birisidir. Modern ulusların dışsal boyutu ise, özerklik ve egemenlik kavramlarıyla ilgilidir. Modern ulus, kendi kendini yönetmesi ve diğer uluslara karşı özerkliğiyle siyasal bir topluluktur (Smith, 2002: 56-57).

Modern anlamıyla ulusların, Orta Çağ Hıristiyanlık âleminin uluslararası düzeninin bozulmasının ürünü olduğu; Rönesans'ın maceracı ve mağrur bireycilik ruhunun bütünleyici bir ulusal düzlemdeki yansımaları temsil ettikleri yaygın bir kabuldür. Ayrıca, modern anlamıyla terimin; uluslararası ilişkilerin ve savaşların yapılmaya başlandığı ve modern uluslararası hukukun ilk biçimlendiği 16. ve 17. yüzyıllara dayandığı da varsayılır (Carr, 2007: 12). Savaşlar her ne kadar ulusların ortaya çıkmasında yegâne faktör değilse de savaş, düşman işgali, yabancı bir güç tarafından yağmaya uğrama ve grup olarak aşağılanmışlık duygusu gibi unsurlar, ulusal kimliklerin oluşumunda katalizör rolü oynamıştır. Zira birçok Avrupa ulusunun ortaya çıkmasını sağlayan, güçlü yurtseverlik duygularını yeşerten,

Napoleon ordularının Avrupa'daki ilerleyişıydı. Fransa'nın yenilebilmesi için, Napoleon'un siyasi ve askeri zaferlerini mümkün kılan yöntemlerin, kendisine karşı kullanılması gerekiyordu (Schulze, 2005: 173). Bu nedenle ulus yapılanmaları Avrupa'nın geneline yayılmaya başladı.

Savaşların her zaman ulusları yarattığı iddia edilemeyeceği gibi, mücadelelerin hepsi sadece milliyetçilik yüzünden kopmaz. Uluslar, aynı zamanda iktisadi paylaşım ve yönetimin kontrolü için girişilen mücadelelerin de bir ürünüdür. Ticaret ve kapitalist üretimden, devletin güçlendirilmesi ve dine kadar, ulusları bir arada tutan çeşitli gayeler vardır (Calhoun, 2009: 110). Dolayısıyla ulus biçimini sadece kapitalist üretim ilişkilerinden çıkarsamak da mümkün değildir. Parasal dolaşım ve ücretli emeğin sömürsü mantıksal olarak, belirli bir devlet biçimini içermediği gibi, kapitalist dünya pazarı, iktisat dışı koşulların dayattığı ya da toplumsal sermayenin belirlenmiş kesimlerince kurumlaştırılmış olan ulusal sınırlamaları aşmak yolunda potansiyel bir eğilim taşır (Balibar, 2007c: 110).

Modern ulusal kimlik söylemi birey fikriyle de yakından bağlantılı olup uluslar eşit bireyler kategorisi olarak tanımlanmaktadır. Bireyle ulus arasında doğrudan bir bağ kurulmakta ve ulusal kimliğe, bireysel kimliği oluşturan diğer kolektif kimliklere karşı özel bir üstünlük tanınmaktadır. Bir ulusa üyelik, aile, cemaat vs. gibi başka bir topluluğa üyelikten türemez. Kan bağı ya da diğer bağlarla pekişebilir, ama şekli ve düzeni onlardan farklıdır (Calhoun, 2009: 174). Sınıf, cins, ırk, din gibi diğer kolektif kimlik türleri ulusal kimlikle örtüşebilir veya terkibe girebilirler ama yönünü etkileyebilmiş olsalar da, önüne geçmekte nadiren başarılı olabilirler (Smith, 2009: 221).

Ulus, doğal ya da biyolojik bir grup değildir. Bireyin sahip olduğu anlamda doğal hakları yoktur. Ulus, tanımlanabilir ya da açıkça fark edilebilir bir varlık olmadığı gibi tarihin belirli dönemleri ve dünyanın belirli bölgeleriyle sınırlı olup evrensel de değildir. Bununla birlikte ulus, gönüllü bir birlikten çok daha fazlasını ifade eder ve geleneksel süslemelerle örtülmüş olmasına rağmen, üzerinde yaşanan toprak, dil ve aileden daha geniş bir yakınlık duygusuna bağlılık gibi doğal ve evrensel unsurlar barındırır. Modern ulus tarihsel bir gruptur. İstemleri zamanın ve

mekânın tarihsel koşullarıyla belirlendiğinden hiçbir koşulda mutlak olamamakla birlikte reddedilemez ya da görmezden gelinemez (Carr, 2007: 59-60).

Birçok tarihçi tarafından Fransız devrimini başlatıp sona erdiren adam olarak değerlendirilen Sieyès (1748 –1836), ulusu, devlet oluşumuyla açıklamıştır. Ona göre az çok hatırı sayılır miktarda olan ve birleşmek isteyen ayrı bireylerin olduğu tasarlanır ve bireyler yalnızca bu olguyla ulusu oluştururlar. Bu nedenle ulus her şeyden önce vardır ve her şeyin kökenidir. Sieyès bu şekilde, ulus, toplum ve devlet kavramları arasında bir ayırım gözetmez; bunları bireylerin içinde bütünleştikleri soyut “bir”i belirlemek için kullanır. Sieyès’e göre toplum bireysel iradelerden oluşuyorsa da kamusal amaçlarını yerine getirmesini sağlayacak siyasal ve yönetsel bir örgüte kavuşması için bir genel iradeye sahip olmalıdır. Böylece ulus, kendini oluşturan bireylerin bir toplamı olmaktan çıkıp sentezine dönüşür (Ağaoğlu, 2006: 195-200).

Weber’e göre, birden fazla anlam taşıyan ve hiçbir ortak nesne barındırmayan ve esas olarak siyaset alanına ait olan ulus kavramının tanımı üyelerinin gözlemlenebilir ortak niteliklerinden bahsedilerek yapılamaz. Ulus; dil, tarih, yurttaşlık, ortak soy ile açıklanamaz. Bir insan topluluğu, çok kısa bir zaman dilimi içinde ulus olma niteliklerini elde edebilir. Ona göre, ulus kavramı şu şekilde tanımlanabilir: “Bir ulus kendini devleti içinde açıkça gösterebilecek ve bu yüzden de genellikle kendi devletini kurmak isteyecek olan bir toplumdur.” Bu bağlamda milli düşüncenin ortaya çıkmasına neden olan unsurlar oldukça çeşitlidir. Dinî inançların yanında, ortak siyasi yazgılar bu unsurların başında gelir. Bazen de gerçekte heterojen olan insanlar aynı kaderi paylaşırlar. Alsas-Loreanlilerin kendilerini Alman ulusuna ait hissetmeme nedenleri hatıralarında aranmalıdır. Siyasi kaderleri uzun zaman Alman etkisinden uzakta kalmak olmuştur; kahramanları da Fransız tarihinin kahramanlarıdır (Weber, 2006: 181-185).

Calhoun, ulus için genel özellikler belirlemiştir. Ona göre bu özellikler farklı uluslarda farklı derecelerde bulunabilirler; önemli olan bu özelliklerin ağır bastığı bir dokunun bulunmasıdır. Bu özellikler:

1. Sınırları belli bir toprak ve belirli bir nüfus.

2. Ulusun bölünmezliği.
3. Egemenlik ya da en azından egemenlik ülküsü taşımak, böylece kendine yeterli olduğu varsayılan bir devlet olarak diğer uluslarla şekli eşitlik.
4. Ulusa dayanan meşruiyet.
5. Ulus mensubiyeti esasına göre kolektif olaylara seferber edilen bir nüfus.
6. Her bireyin, ulusun bir parçası oluşu ve bu bağlamda diğer üyelerle kategorik olarak eşit görülmesi olarak doğrudan üyelik.
7. Dil, gelenek ve paylaşılan inanç ve değerleri içeren ortak bir kültür.
8. Ulusun, geçmiş ve gelecek nesilleri içerdiği ve ortak bir tarihi olması dolayısıyla da zaman içinde var olduğu anlayışı.
9. Ortak mezhep veya ırk.
10. Belli bir toprakla tarihi ve kutsal bir bağ.

Calhoun'a göre, bu özellikler sadece kavramsallaştırmaya yönelik bir "ideal tip" geliştirmeye yardımcı olabilir; yoksa operasyonel bir tanım ya da deneysel olarak sınanabilir bir tarif yapmaya yönelik değildir. Ulus kavramı, sayılan özelliklerin çoğuna sahip olan ya da olduğunu iddia eden topluluklar için kullanıldığında anlamlı olur. Hangi özelliklerin daha önemli olduğu, ulustan ulusa değişir. Ulusal ideoloji, kimi ortamlarda belirleyici özelliklerden birini ya da birkaçını taşımayabilir ya da diğerlerine daha fazla vurgu yapabilir. Dolayısıyla bir topluluğun ulus olarak tanınması, katı bir tarife değil, bu dokunun hâkimiyetine bağlıdır (Calhoun, 2009: 5-7).

Hobsbawm, bir halkın ulus olarak tanımlanabilmesi için belli bir büyüklüğe erişmiş olması gerektiğini belirtir. Ona göre eşiği aşacak büyüklükte olması koşuluyla, bir ulus olarak sınıflandırılmasına olanak tanıyan yalnızca üç kriter vardır. Birincisi, ulusun, mevcut devletle tarihsel bağı ya da oldukça eskiye dayanan ve yakın döneme uzanan geçmişle bağıydı. İkinci kriter, yazılı bir milli edebi ve idari anadile sahip olan, yerleşik bir kültürel elitin varlığı. Üçüncü kriter ise, kanıtlanmış bir fetih yeteneğidir (Hobsbawm, 2006: 55).

Ulus olma, ilk önceleri, yoğun ve duygusal yönü güçlü bir aidiyet duygusu ifade ederken tarihsel gelişimi içinde etnik örgünün yanı sıra, din ve dil birliği ya da kurumsal bir miras paylaşımına dayalı bir ilişki ya da tarihteki bir uygulama gibi

bulanık bir bağ ya da kader duygusu gibi ifadeleri içinde barındırır olmuştur. Bu nedenle, ulus olma kavramı gittikçe büyüyen topraklarda yaşayan, sayıları gittikçe artan nüfuslara atfedilebilir. Zaten ulus olma kavramı çok geçmeden, askeri başarılarla sınırları belirlenen belli bir toprak parçasını paylaşan büyük bir nüfus şeklinde genişleyecekti (Poggi, 2008: 37).

Milliyetçilik çalışmalarında genellikle iki farklı ulus algısı karşı karşıya getirilir. Bunların ilki, vatandaşların hür siyasal ortaklığının akılcı ve iradeye dayalı bir insanın ürünü olduğunu ileri süren yaklaşımdır. “Fransız tarzı ulus” olarak da bilinen, Aydınlanma filozoflarının tasarladığı ve Fransız Devrimi’nin hayata geçirdiği bu yaklaşımda ulus, sözleşmecî, seçici bir siyasal ulustur (Dieckhoff, 2010: 83). Fransız ulus anlayışı, Fransız yurttaşlığıyla bir olup etnik köken, tarihsel geçmiş ya da dilin ulus tanımında belirleyici etkisi yoktur (Hobsbawm, 2006: 111). Buna karşılık ikinci ulus yaklaşımı, “Alman tarzı ulus” olup kültürel bir cemaatin cisimleşmesi, bir kimlik duygusunun dışavurumu, doğal bir birliğin yansıması şeklinde tarif edilir. Bu yaklaşımda ulus kültürel ve organik bir bütündür (Dieckhoff, 2010: 83).

Bununla birlikte Fransız ve Alman uluslarının oluşumunda her iki anlayış da rol oynadığı için bu zıtlık, daha çok suni görünmektedir. Tarihsel düzlemde değişen siyasal ve toplumsal bağlamlara göre bu iki anlayışın ağırlığı değişken olmuştur (Thiesse, 2010: 152-153). Siyasal-kültürel ikiliği, farklı tarihsel güzergâhlar veya entelektüel gelenekler ile pek tatmin edici bir şekilde bağdaştırılamadığından, varsayılan karşıtlık başlı başına bir ideal tip gibi sunuldu. Yani toplumsal gerçekliği çözümlenmeye yarayan fakat onunla tam olarak örtüşmeyen bir kuramsal model olarak gösterildi. 1980’li yıllardan itibaren ise siyasal-kültürel ayrımını değil de, sivil ve etnik ayrımını çağrıştıran bir tipoloji ortaya atıldı. Kültürel milliyetçiliğin muhalifi olduğu ileri sürülen sivil milliyetçilikte ulusa aidiyet, demokratik normlara bağlılıkla eş anlamlıdır (Dieckhoff, 2010: 87, 89).

Batılı ulusları nitelediği farz edilen sivil ulusun karşısına konumlandırılan ve Doğu toplumlarıyla özdeşleştirilen etnik ulus modelinin ayırt edici özelliği ise doğuştan, fitri bir topluluk fikrini öne çıkarmasıdır. Batılı ulus kavramı bireyin, kendi seçebileceği belli bir ulusa ait olması olanağı sunarken, Doğulu ya da etnik

kavramlaştırma böyle bir müsamaha göstermez. Kendi topluluğunda kalsa da, başka bir yere göçse de birey kaçınılmaz biçimde, organik olarak içinde doğduğu topluluğun mensubu olarak ve sonsuza dek onunla damgalanmış olarak kalır. Başka bir ifadeyle bir ulus her şeyden önce ortak soydan gelen bir topluluktur (Smith, 2009: 28). Smith'e göre, Rusya, Etopya, Türkiye ve Japonya gibi Batı dışı toplumlarda ulus, hâkim etni etrafında şekillenir. Hâkim sınıf, nüfuzunu sağlamlaştırmak ve nüfusu homojen bir ulus haline getirmek için etnik azınlıkları büyük kurumlarla desteklenen milliyetçi bir eğitim programı yoluyla asimile etmeye çalışır. Bu amaçla herkesin uymak zorunda olduğu ve başka herhangi bir fikir, sembol ya da hayalin ortaya çıkmasını önleyen, ulusa dair resmi, yerleşik, kurumsal fikir ve imgeleri teşvik eder (Smith, 2009: 160-161).

Oryantalist bir yaklaşımla Batı'daki ulus oluşumları siyasi-sivil olarak görülürken, Doğu'daki ulus yapılanmaları basitleştirici bir ifadeyle etnik olarak değerlendirilmiştir. Buna göre, Batılı sivil modeldeki hukukun yerini etnik modelde yerli kültür, genellikle de dil ve âdetin aldığı ileri sürülür (Smith, 2009: 29). Gerçekte ise ulus kavramsal olarak, her özgül durumda değişik oranlarda biri sivil ve teritoryal diğeri etnik ve soya dayalı iki boyutu birbirleriyle harmanlamıştır. Millî kimliğin modern yaşam ve siyasette böylesine esnek ve daimi bir güç haline gelmesini ve kendi özelliğini yitirmeksizin diğeri güçlü ideoloji ve hareketlerle etkili birleşimlere girmesini sağlayan da bu çok boyutluluğu olmuştur (Smith, 2009: 34).

Gellner, yukarıdaki sınıflandırmanın yerine iradeci-kültürel şeklinde bir ayırım yapmıştır. Bu ayırımın kültürel boyutuna göre, iki insan, ancak ve ancak aynı kültürü paylaşıyorlarsa aynı ulustan sayılırlar. İradeci boyutuna göre ise, birbirilerini aynı ulusun üyesi olarak “kabul ediyorlarsa” aynı ulusa mensup demektirler. Bir başka deyişle, ulusları insanlar yaratır; uluslar insanların kendi inanç, sadakat ve dayanışmalarının ürünüdür. Ona göre, bu iki kavramın her biri ulusçuluğun anlaşılmasında çok önemli olan bir öğeyi vurgulamakla birlikte ikisi de kendi başına yeterli değildir (Gellner, 2008: 78).

Batı Avrupa toplumlarının kendi tarihsel mecralarında uluslaştıkları belirtilirken Orta ve Doğu Avrupa da dahil diğeri toplumların sonradan ulus biçiminde “inşa” edildikleri genel bir kabuldür. Ulus inşası terimi, genellikle çok

uzun bir tarihsel süreç boyunca birbirine gevşek bağlarla bağlı olan toplulukları, bir ulus-devletin tekabül ettiği ortak bir toplum haline getiren sosyo-politik bir gelişim süreci anlamına gelir. Ulus inşasının, ancak bütünleştirici bir ideolojiden filizlenmişse ya da böyle bir ideolojiyi belli bir noktadan sonra üretirse uzun vadede başarı sağlayacağı farz edilir. Ulus inşası ön koşul olarak, bir ulusun oluşturulması gereğini varsayar; ancak bu ulus, çeşitli şekillerde kurulabilir (Hippler, 2007: 11,13).

Smith, ulus inşası sürecinin şu şekilde olduğunu belirtir:

1. “Topluluğun ortak anıları, mitleri ve sembollerinin geliştirilmesi, işlenmesi ve aktarılması.
2. Topluluğun tarihsel gelenek ve ritüellerinin geliştirilmesi, seçimi ve aktarılması.
3. ‘Halk’ın ortak kültürünün (dil, âdetler, din, vb.) ‘otantik’ unsurlarının belirlenmesi, işlenmesi ve aktarılması.
4. Belirlenen nüfus içindeki ‘otantik’ değerler, bilgi ve tutumların standardize edilmiş yöntemler ve kurumlar aracılığıyla aşılması.
5. Tarihi bir kara parçası ya da anavatanın sembol ve mitlerinin sınırlarının belirlenmesi, işlenmesi ve aktarılması.
6. Sınırları çizilen kara parçası içindeki beceri ve kaynakların seçimi ve idareli kullanımı.
7. Ve belirlenen topluluğun tüm üyeleri için geçerli ortak haklar ve ödevlerin tanımlanması” (Smith, 2002: 98-99).

Ulus inşa sürecinde, ulusal kimlik düzeyi ikinci planda kalır da kimlik ve sadakat, aşirete, kabileye, etnik veya etno-dinsel bir gruba göre tanımlanırsa, ulus-devlette istikrar daha zor olacaktır. Bununla birlikte ulus inşasının temelini oluşturacak birleştirici ideolojinin her zaman ve otomatik olarak ulusal yönelimli olması şart değildir. En azından bir süreliğine, özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi ilkelere dayanan anayasal yurtseverlik, sosyalizm vb. laik ideolojiler veya aynı ya da yardımcı işlevleri üstlenebilen din gibi başka değer ve kimlik modelleri bu işlevi görebilir. Nitekim ilk önceleri dini güdülerle Hindistan Müslümanları için kurulan Pakistan ve Yahudiler için kurulan İsrail, daha sonra ulusal bir açıdan yeniden yorumlanmışlardır (Hippler, 2007: 13).

Milliyetçi bir ulus inşa etmek, çok farklı insanların oluşturduğu malzemenin tamamen yeni bir ortak kimlik yaratmaktır (Hall&Ikenberry, 2005: 96). Bu da ulusun farklı unsurlarının kültürel homojenleştirmeye tabi tutulmasını gerektirir. Devletler ulusal birlikleri, kültürel homojenlik yönünde tesis etmek için daha önce aile, köy ve kilise tarafında geleneksel yöntemlerle verilen eğitimi, planlanmış ve devlet tarafından denetlenen programlarla yürütülen bir eğitim sistemine dönüştürürler (Ferry, 2010: 299). Bu doğrultuda homojen bir ulus inşasının temeli olarak halk eğitimini gören çoğu hükümet, on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren, etkin bir emek gücü ve sadık, homojen bir yurttaşlar topluluğu yaratmak için zorunlu, standart, hiyerarşik, akademi destekli ve diploma veren bir kitlesel halk eğitimi sistemi kurmaya karar vermiştir (Smith, 2002: 100). Eğitimin devlet eliyle standart bir şekilde planlanması ve yürütülmesinin bir nedeni de endüstriyel toplumun vatandaşlarının birbiriyle, tek dilde, iletişim kurabilmelerini sağlamaktır. Dolayısıyla ulus kurmak, modern endüstriyel çağın işlevsel ön şartlarından biri olarak görülmüştür (Hall&Ikenberry, 2005: 95-96).

Toplumun bütünlüğünün sağlanması için, bireylerin kamusal düzeyde bireyselliklerinden arındırılarak yukarıdan onlara dayatılan bir irade ya da çıkar birliği içine sokulmaları gerekir. Bu da bireyin yurttaşa, topluluğun da ulusa dönüştürülmesi ile gerçekleştirilebilir (Ağaoğulları, 2006: 229-230). Bu nedenle, milliyetçi ideologlar ve akımlar, türdeşleştirme hedefi doğrultusunda otoriter ulus vizyonları üretilmesi ve bunlara zorla itaat edilmesi için genellikle baskıcı gayretlere girmişlerdir (Calhoun, 2009: 110). Gerçekte tüm uluslar, ülkelerinin bütününe ortak bir dili ve ortak siyasal değerleri yaymaya çalışmıştır (Kymlicka, 2008: 160). Fakat farklılıkları reddederek egemen etni çevresinde homojen bir ulus yaratmaya çalışan bu uygulamalar pek çok ülkede karşıt milliyetçiliklerin doğmasına yol açarak halkları bölmüştür. Batı modernizmi tarafından şekillendirilmiş ve sömürge sonrası evrede gelişmekte olan pek çok ülkede egemen bu politik model; genellikle yalnızca sözde kalmakla beraber, yurttaşlık, halk egemenliği, mantıklı örgütlenmiş bir yönetim ve siyaset, kanun karşısında tüm bireylerin eşitliği ve müreffeh devlet sisteminde statüyü garantileyen demokrasinin modern prensipleriyle temellendirilmiştir (Hippler, 2007: 38).

Ulus ve ulusal iradenin oluşmasıyla birlikte vatandaş da ortaya çıkar. Birey, bütünü oluşumuna katkıda bulunarak ve onun bir üyesi olarak, bütüne özgü iradeye katılarak ve ona itaat ederek vatandaşa dönüşür. “Ulus” ve “vatandaş” gibi soyut anlamlar içeren bu kavramların ön plana çıkarılmasıyla, bireylerin birleştiği ortak bir paydanın bulunması sağlanır. Bunun sonucunda farklılıklardan arındırılmış homojen bir kamusal alan ortaya çıkar. Sieyès, vatandaşların özel birlikler kurmalarının kamusal alanın bütünlüğünü tehlikeye atacağını belirterek, hem kişisel iradeleri hem de tabakalara, birliklere, cemaatlere özgü iradeleri, ortak çıkarı ifade eden ulusal iradenin işleyişine engel teşkil edeceği gerekçesiyle mahkûm etmiştir (Ağaoğulları: 2006, 197-201). Oysa farklılıkları inkâr etmeden ortak yönleri ortaya çıkartabilen bir ulusal kimlik, onu paylaşan insanlar arasındaki iletişimi kolaylaştırarak karşılıklı etkileşim ve güven duygusunun oluşumuna zemin hazırlayabilir (Poggi, 2008: 37).

Otoriter homojenleştirme politikalarına rağmen ulus, demokrasinin köprüsü olarak görülmüştür. İlk olarak, öznel tanımı ne olursa olsun ulus, eşitler topluluğu iddiasıyla ortaya çıkar. Toplumların tabakalar ve sınıflar halinde örgütlenmesine karşın ulus, bir eşitlik talebinin siyaset sahnesine çıkmasıyla doğar. Bu yeni ulusal meşruiyetin ortaya çıkışına, geleneksel, cemaatsel, dinî ve feodal bağlardan kurtularak vatandaş haline gelen bireylerin demokratik özgürleşme süreci eşlik eder. İkinci olarak, ulus, kendi kendisini yönetmeyi zorunlu gördüğü için sadece kendi varlığını idame ettirmekle yetinmez. Bu arzusunu, her türlü bağımlılığı reddeden egemen bir özgürlüğe kavuşmaya yönelik bir siyasal proje ile gösterir (Zawadzki, 2010: 215-217).

Sonuç olarak ulusların oluşumunun, ekonomik, teknolojik ve sosyal modernleşmeye, üretim biçimlerinin değişmesine, piyasaların genişlemesine bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte ulus, modern yapısına rağmen modernlik fikrinin karşısında, zaman dışı bir cemaatin varlığını savunur ve bu fikrin meşruiyetini de cemaatin arkaik mirasının korunmasında bulur. Ulusa duyulan kolektif sarsılmaz inanç, ulusun modern inşa sürecinin gözlerden kaçmasına neden olabilir. Bu inanca göre ulus hariç, her şey değişebilir. Gelenek kültürü, ataların mirasına duyulan bağlılık Avrupa toplumlarına, toplumsal çelişkiye düşmeden bütünüyle değişmeleri için ihtiyaç duydukları etkin ağırlık noktasını sunabilir.

Bununla birlikte, modernlik ve arkaizm; değişim ve hareketsizlik arasındaki bu çelişkilere sorunlara da yol açabilir. 19. yüzyılın sonunda sanayileşmiş ülkelerde çöküş ve ulusun ortadan kalkması riski üzerine söylemler geliştiği sırada, ulus ilkesi devletlerin tek meşruiyet kaynağı olarak kendini kabul ettirmiştir (Thiesse, 2010: 177).

1.1. ULUSU OLUŞTURAN ÖĞELER

Ulusla ilgili birçok farklı tanım bulunmaktadır. Bu durum, genellikle her bir tanımın ulusla ilgili farklı bir öğeyi öne çıkartmasından kaynaklanır. Bir ulus oluşturmak için gerekli olan ortak dil, din, ırk, etnik kimlik, tarih ve belirli bir toprak parçası vb. niteliklere ilişkin uzun listeler hazırlanabilir. Ancak herhangi bir ulusun bu niteliklerin tümüne aynı anda sahip olmasının imkânsızlığı bir yana, bir ulus oluşturabilmek için bu niteliklerin kaçına ve hangilerine sahip olunması gerektiği de belli değildir. Bağlılık, dayanışma gibi öznel öğelerse ulus için gerekli ama yeterli olmayan koşullardır. Çünkü bireyler, ulus dışındaki topluluklara da bağlılık besleyebildikleri için bağlılık ayırt edici bir nitelik taşımaz. Bu durumda ortak olan tek nokta, her ulusun varlığını meşru kılmak ve kendini yeniden üretmek için yararlandığı milliyetçi söylemdir (Özkırımlı, 2008: 285).

Ulusların oluşumu için standart bir liste hazırlanamasa da Avrupa'da ulusların, genelde benzer özellikte şekillendikleri görülür. Her ulusun, tarihi toprakları, kurucu ataları, sürekliliğini sağlayan bir tarihi, milli değerleri şahsında somutlaştıran kahramanları, bir dili, kültürel ve tarihi abideleri, anı mekanları, tipik bir manzarası, bir folklor ve giysisi, damak zevki ve sembolik hayvanlar gibi kimi pitoresk ortaklıkları vardır (Thiesse, 2010: 153-154). Batı'nın modern dünyadaki etkisi nedeniyle Batılı ulus modelinin standart oluşturucuları, Batılı olmayan milli kimlik tasavvurlarında da canlı unsurlar olarak kalmışlardır (Smith, 2009: 28).

Ulus, birbirleriyle ilişkili etnik, kültürel, teritoryal, ekonomik ve hukuki-siyasî pek çok unsurdan oluşan karmaşık bir yapı olması yanında, milli kimlik de çok boyutlu olup kolektif kimliğin öteki türlerine ait unsurları bünyesinde toplar (Smith, 2009: 32-3). Bununla birlikte ulusun, bireysel ya da kolektif kimliklere temel

oluşturan sınıf, bölge, toplumsal cinsiyet, ırk ya da dinî inanç vb. diğer öğelerden, farklı olduğu kabul edilir. Ayrıca bu öğelerin ulus oluşumundaki rolü de tartışmaya açık olmuştur. Bu noktadaki düşünce farklılıkları, ulus tanımlarına da yansımış; bazı yazarlar din, dil, ırk gibi nesnel öğeleri, bazıları da ulus olma bilinci, bağlılık gibi öznel öğeleri ön plana çıkarmıştır. Çoğunluksa nesnel ve öznel öğelerin birlikte kullanıldığı tanımları tercih etmiştir (Özkırımlı, 2008: 71).

Ulus olmak için nesnel kriterler saptama ya da belirli gruplar uluslaşırken, belirli grupların neden uluslaşmadığını açıklama girişimleri; genellikle ya dil ve etnik köken gibi tek bir kriter ya da dil, ortak topraklar, ortak geçmiş, kültürel özellikler gibi bir kriterler kümesine dayanmıştır. Fakat bu kavramlar, bulanık, değişken ve birden çok anlama sahip olduğu için, genellikle nesnel bir tanımlama yapmada yetersiz kalmaktadır. Böylesi tanımlara uyan grupların sadece bazılarının her zaman ulus olarak nitelenmeye uygun olması, yani istisnalarla daima karşılaşılması nedeniyle, bütün nesnel tanımlar bir noktada tıkanmışlardır. Tanıma uyan örnekler ulusları ya da milli özleme sahip birimleri bütünüyle temsil etmedikleri gibi, ulus olmanın özelliklerini taşıyan uluslar da tek bir kriter ya da kriterler kümesine denk düşmez (Hobsbawm, 2006: 19-20).

Kültürel muğlâklık, teorik açıdan ulusun ayırt edici özelliğidir. Dil, din, toprak, etnisite gibi bütün unsurlar birer işaret olarak temsil edilebilir; ama hiçbiri tek başına şu ya da bu ulusun özünü oluşturamaz (Leca, 1998: 12). Nitekim Ernest Renan, kavramların belirleyici olmayan muğlâk yapısından dolayı, milliyetin kan, ırk ya da toprak gibi her türden fiziksel temele dayandırılmasına karşı çıktığı gibi, dil ve din gibi kültürel ölçütleri de reddetmiştir. Bunun yerine ulus için salt tinsel, neredeyse mistik bir temel öne sürmüştür. Ona göre, “ulus, bir ruh, manevi bir ilkedir” ki, bu da toprakların, ırkın veya dilin tikelliğini aşan bir şeydir. Ulus daha çok, ortak tarihin ve hafızanın bir ögesi ve aynı zamanda da bu ögenin olumladığı ortak niyet ve projelerdir (Ferry, 2010: 296). Renan’a göre tüm ulusların etnik açıdan karışmış olmasından dolayı ulus ırk anlamına gelemez. Örneğin ırk bakımından Fransa *Kelt*, *İber* ve *Cermen*; Almanya *Germen*, *Kelt* ve *Slav*’dı; İtalya’da ise ırklar ayrılamayacak derecede birbirine karışmıştı. Bu nedenle ulusun birliğinin ırka dayalı olarak gerçekleşmesi imkânsızdır. Ulus dil de değildir; zira öyle olsaydı, aynı dili

konuşan ABD'nin Büyük Britanya'dan, Güney Amerika'nın da İspanya'dan ayrı olması ya da aksi durumdaki, birçok dilin konuşulduğu, İsviçre'nin birliği açıklanamazdı. Ulus, siyasi sınırların mezhepsel sınırlarla paralel olmamasından da anlaşılacağı gibi, dinsel inançla da açıklanamaz. Bir gümrük birliğinin bir anavatan olamayacağı düşünülürse ortak çıkarlar da ulus için geçersizdir. Coğrafyaya gelince, ulusların yaşam alanlarının sürekli değişmekte olduğu tarihten açıkça görülebildiği için, bir ulusu 'doğal sınırlar' içine yerleştirmeye çalışmak uygun bir yaklaşım olmayacaktır (Schulze, 2005: 97).

Bir ulusu ulus yapanın ne olduğu herhangi bir nesnel yöntemle belirlenemez. Var olan göstergeler de meşru sayılan uluslar adına ortaya atılan taleplerden ve ulusların inşasına iyi gelen ya da gelmeyen siyasi süreçlerden tamamen bağımsız değildir (Calhoun, 2009: 137). Bu yüzden ulusu temellendirmek için nesnel öğeler bulmaya çalışmak, çoğu zaman boş bir çaba olmaktan öteye geçemez. Çünkü genelde, kendilerini tek bir ulusun üyesi olarak algılayan bireyler, ya Fransa ve ABD gibi göçle oluşmuş uluslarda görüldüğü üzere çeşitli coğrafi kökenlerden yola çıkarak dışarıdan toplanmışlardır ya da hepsini içeren tarihsel bir sınırın içinde birbirlerini karşılıklı olarak kabul etmeye yönelmişlerdir. Bu durumda ulus, ortak bir yasaya tâbi kılınan farklı topluluklardan hareketle inşa edilir (Balibar, 2007c: 117).

Ulus genellikle belirli unsurlarla ilişkilendirilmiş ve ulusun tanımı bu kavramlar üzerinden yapılmıştır. Ulusun ilişkilendirildiği öğeler kurama göre değişse de en fazla üzerinde durulan ve tartışma yaratan, etnisite ve dil olmuştur.

1.1.1. Etnisite

Milliyetçilik çalışmalarında "etnisite", "etni", "etnik grup" "etnik kimlik" gibi farklı kavramlar kullanılmasına rağmen genelde hepsinde aynı anlam kastedilmektedir. Wallerstein'a göre modern halkları sınıflandırmak için, uluslaşma derecesine göre "ırk", "ulus" ve "etnik grup" kavramları kullanılmaktadır. Önceden yaygın bir şekilde kullanılan "azınlık" teriminin yerini alan etnik grup, en yenisidir. Aslında üçü de birbirinin farklı görünüşleri olmakla birlikte, kötü bir üne sahip olan

“ırk”ın, görünür fiziksel biçime sahip olan bir genetik kategori olduğu varsayılır.¹ “Etnik grup”un, kuşaktan kuşağa geçen, bazı sürekli davranışlara sahip ve devlet sınırlarına bağlı olmayan kültürel bir kategori olduğu varsayılır. “Ulus”un ise, bir devletin var olan ya da olası sınırlarına bağlı olan toplumsal-siyasal bir kategori olduğu varsayılır. Bu terimler farklı şekillerde kullanılabilirle birlikte genelde, sürekliliği sayesinde bugünkü davranışlar üzerinde güçlü bir etkiye sahip olan ve aynı zamanda günümüzde siyasal iddialarda bulunmak için bir zemin oluşturan kalıcı bir görüngenye işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Yani, bir “halk”ın oluş ve davranış biçimi ya ayırt edici genetik özelliklerine ya toplumsal-siyasal tarihine ya da geleneksel normları ve değerlerine dayandırılır (Wallerstein, 2007a: 96-97).

Ulus oluşumunda ırk esas alınırsa beraberinde diğer ırkları aşağılama, dışlama hatta yok etmeye kadar varan ırksal arılık şartını da getirerek ırkçılığın ortaya çıkmasına neden olacaktır. Çünkü bu durumda ulus, kendisi olabilmek için ırksal ya da kültürel olarak saf olmak zorundadır. Böylece ırkçılık, bulunması mümkün olmayan bir bozulmamışlık çekirdeğinin saplantılı bir arayışına girer. Irksal-ulusal saflık bulunamadığında ve köklerinin halkların kökeninden geldiği ispat edilemediğinde, bu saflığı ulusal bir üst-insan idealine uygun olarak imal etmeye girer (Balibar, 2007b: 80-82). Bunun nedeni, etnik kökene genetik açıdan yaklaşılmasıdır. Oysa bunun sağlam bir dayanağı yoktur; çünkü bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak etnik grubun esas temeli biyolojikten ziyade kültürelidir (Hobsbawm, 2006: 84).

Ulus kavramının çoğunlukla, ırktan farklı bir şekilde, bir etnik kimliğin, cemaat, aile, sınıf, siyasi tercih ve alternatif etnik bağılıklar dâhil, diğer bütün kimlik biçimlerinden üstün olma iddiası gerektirdiği farz edilir. Batılı entelektüel miras, milliyetçi ideoloji ve ulus kurma deneyimleriyle yoğrulduğu için etnik grup, ırk, kabile ve dillerden nesnel birimlermiş gibi söz ederek tanımlarındaki muğlâklığı, sınırlarındaki geçirgenliği ve pratik kullanımlarındaki duruma bağılılığı çoğu zaman görmezden gelir. Etnik kimlikler belli bir gerçekliğe sahip olmakla beraber sabit

¹ Irkın fiziksel özelliklerle ilgili olması ve negatif içeriğiyle ilgili ayrıca bkz. Eric J. Hobsbawm, *Millîyetler ve Milliyetçilik*, 4.b., Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İst., 2006, s. 87.

olmayıp, akışkan ve değişken yapılaşmalardır. Etnik kimlik, farklı niyetler, anlam inşaları ve çelişkiler içeren toplumsal süreçler içinde yaratılıp yaşatıldığı ve yerleştirildiği (Calhoun, 2009: 51) için, ırk gibi kalıtsal biyolojik bir kimlikten tamamen farklıdır.

Etnik kimlik bazen ilksel/asli bir niteliğe sahip, zamanın dışında doğal bir kimlik olarak değerlendirilirken bazen de durumsal olarak görülür. Bir etnik gruba aidiyet, öznenin özgül durumuna göre değişiklik gösteren, zorunlu olarak gelip geçici ve kararsız tutum algı ve duygularla ilgili bir meseledir. Bu durum etnikliğin, bireysel ve kolektif çıkarlar için, özellikle de iktidar mücadelelerinde amaçlarını desteklemeleri için taraftarlarını harekete geçirme ihtiyacını duyan rekabet halindeki seçkinlerin çıkarları için araçsal olarak kullanılmasını mümkün kılar. Bu iki uç nokta arasında etnik kimliğin tarihî ve sembolik-kültürel niteliklerini öne çıkartan yaklaşımlar yer alır. Buna göre, etnik bir grup, soya ait mitlerin rolünü ve tarihî anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırt edilen tarihi bir kolektif kültürel tiptir. Yani etnik kimlik, tarihsel güçlerin bir ürünü olarak değerlendirilir (Smith, 2009: 40-41).

Ulusal bilinç, bütün etnik gruplarda aynı derece ve şiddette bulunmaz. Bu durumda etnik kategori ile etnik topluluk ayrımı yapılır. Etnik kategori, çok az bir öz-bilince, ayrı bir kolektif oluşturdukları yolunda belirsiz bir bilinç sahip olabilirken en azından onun dışında kalanlar tarafından ayrı bir kültürel ve tarihî grup oluşturduğu düşünülen insan nüfuslarıdır. Bu durumda da ortak kökene dair bir mit, ortak tarihî anılar, seçilmiş bir yurttaki birlik ya da dayanışma duygusundan neredeyse eser yoktur. Etnik topluluk ise, kolektif bir özel ad, ortak bir soy miti ve tarihî anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, özel bir yurtla bağ ve nüfusun kesimleri arasında dayanışma duygusu gibi özelliklere sahiptir. Böyle bir topluluk, grubun zihinsel niteliklerini belirleyen benzersiz kalıtsal biyolojik özelliklere sahip olduğu savunulan bir toplumsal grup anlamında ırktan kesin olarak farklıdır. Ayrıca bu özelliklerin içerikleri de tarihî ve kültürel olup son derece öznelirler (Smith, 2009: 42-43).

Etnik kimlikle ilgili öznel özelliklerin en önemlisi ortak atalara dair mitlerdir. Etnik ayniyet duygusu için önemli olan hayalî bir soy, farazî bir ecdattır (Smith,

2009: 43). Ulusların bu şekilde doğuştan gelme ortaklıklar olarak inşası, ataların arasından kurucuların seçilip ön plana çıkarılmasıyla, 18. yüzyılın ikinci yarısında başlar. Ortak bir soy iddiası, beraberinde şu postulayı getirir: Halk, canlı bir müzedir, ulu ataların ilksel kültürünün kalıtlarının mirasçısıdır. Halk geleneği sayesinde, ilkel kalıntılar, bazı bozulmalara rağmen çağlar boyunca muhafaza edilebilmiştir. Bu yüzden, halk kültürünün araştırılması, bu mirası unutulmuşluktan kurtarabilir ve modern bir ulusal kültürün temellerinin atılmasını sağlayarak (Thiesse, 2010: 157) etnilerin hayatta kalmasını olanaklı kılabilir (Smith, 2009: 44). Diğer taraftan modern göç bir kenara bırakılsa bile, geniş teritoryal ulus devletlerin nüfusları, hemen hemen değişmez biçimde ortak bir etnik köken iddiasında bulunamayacak kadar heterojen yapıda olduğu göz önünde bulundurulduğunda; “akrabalık” ile “kan”, etnik aidiyet ortaklığına sahip grup üyelerini birbirine bağlama avantajı sağlayabilirken yabancıları dışlayıp (Hobsbawm, 2006: 83-84) ötekileştirme işlevi de görebilir.

Etnik kimlik, tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafi-kültürel birimlerin bir araya gelmesi veya bölünmesiyle oluşur. Etnilerin ayakta kalmasını, birleşmesini veya bölünmesini sağlayan güçler arasında; devlet kurmak, askeri hareketlilik ve örgütlü din, hayati öneme sahiptir (Smith, 2009: 50). Bu aygıtlardan din, Ortodoksluğun Osmanlı yönetimi altındayken kendi kendini yöneten Yunan Ortodoks ulusu için yaptığı gibi, en azından kısa bir dönem zarfında, ortak bir etniklik duygusunun teminini sağlayabilir. Ama bu dinî iskelet içindeki etnik ruhu kıpraştıracak yeni hareket ve cereyanlar olmazsa dinin muhafazakârlığı etniyi donuklaştırabilir (Smith, 2009: 64). Ayrıca uzun bir tarih aralığında her hangi bir siyasi yapıdan mahrum kalan Yahudi toplumu göz önünde bulundurulduğunda etnik kimliğin devletle de zorunlu bir ilişkisi yoktur.

Tarihsel süreç içerisinde şekillenen kültürel bir oluşum olan etnik grup, kendi varlığından emin olmanın ötesinde kendine ayrıca politik bir sınır da istediği zaman, etnisite politikleşir ve milliyetçiliği doğurur. Buradaki koşul, etnisitenin sınırlarının, aynı zamanda politik birimin de sınırları olması ve yönetenlerle yönetilenlerin aynı etnik kökenden olmasıdır. Sayıları çoğalan yabancılar, politik birim içinde pek hoş karşılanmazlar, yabancıların yönetici olması ise hiç hoş karşılanmaz (Gellner, 1998: 59). Bu durum daha çok tek-etnili uluslar için geçerlidir. Tek-etnili rejim, ulusu tek

bir etnik kategoriden ibaret olarak kurgular ve bu ilkeyi vatandaşlık ve resmî kayıtlar başta olmak üzere kurumlar yoluyla ifade eder. Çok-etnili rejim, ulusu birçok etnik kategoriden müteşekkil bir kitle olarak kurgular ve devletin resmî kurumlarında, idari yapısında, personelinde bu çok-etnililik resmen ifade edilir. Gayri-etnik rejim ise ulusun tarifinde kan-soy bağına temel ölçüt olarak almaz ve diğer toplumsal kategorilerden bir veya birkaçını (dil, din, sınıf, vd.) veya siyasi, tarihsel, ideolojik bir öğeyi (toprak, devlet, sosyalizm, laiklik, demokrasi, vd.) ulusu tanımlayan ana eksene yerleştirir. Tek ve çok-etnili rejimlerin her ikisi de etnisiteyi nesnel bir kategori olarak tanır, fakat tek etnili rejim bunu “öteki”leri ulusun kurumlarından dışlamak için, çok etnili rejim ise etnisiteye dayanan âdil bir temsili ve yönetimi sağlamak için yapar. Gayri-etnik rejim ise etnisite dışında bir ilke ekseninde kurgulandığı için etnik bilinç resmî düzeyde bastırılır, göz ardı edilir ve etnisiteye dayanarak dile getirilen talepler siyaseten meşru kabul edilmez (Aktürk, 2006: 37).

Tek etnili veya çok etnili olsun, etnik görüntülere sahip bir ulus, iktidar aygıtlarını elinde bulunduran egemen etni etrafında şekillenecektir. Bu durumda siyasi yapının üzerinde şekillendiği etninin kültürü eğitim ve bürokrasi aracılığıyla çevre etnilere benimsetilmeye çalışılır. Bu etnik homojenleştirme politikaları diğer etnilerin de ulusal bilinçlerinin yükselmesine neden olabilir. Etnik gruplar kimliklerine yönelik bir tehdit fark ettikleri zaman ulus oldukları iddiasında bulunabilirler. Etnik gruplar ulusa terfi edebilirken, uluslar da kimliklerini ortak bir etnik kökene atfen tanımlayabilirler (Bauböck, 1999: 139).

Balibar, ulusların etnik bir temele sahip olmadıklarını iddia etse de (Balibar, 2007b: 66; 2007c: 119) milliyetçiler açısından genellikle ulus ile etnisite arasında yakın bir ilişki kurulur. Hatta çoğu zaman ulus ile etni aynı anlamda kullanılır. Tarihsel durum göz önünde bulundurulduğunda bunun bir kavramsal zorlama olduğu ortaya çıkacaktır. Ulus da, bir etnide olduğu gibi, ortak mitleri ve anıları olan teritoryal bir topluluktur. Ancak bir ülke ile olan bağ, etnide sadece tarihî ve sembolik kalabilirken, ulusta fizikî ve fiilidir; ulusların ülkeleri vardır. Bununla birlikte uluslar, genellikle yeniden işlenen etnik unsurları her zaman gereksinirler. Ama teritoryal bir yurda dair ortak mit ve anılar olmaksızın ulusları kavramak olanaksızdır. Bu durum, ulusların etnik çekirdek temelinde oluştuğu savında belli bir

çevrimsellik olduğunu düşündürüyor. Aslında etnisite ile ulus arasında tarihî ve kavramsal bakımlardan gözle görülür bir çakışma olmasına karşın farklı anlamlara sahiptirler. Etnik topluluklar, bir ulusun sahip olduğu pek çok nitelikten yoksundur. Etnilerin kendi teritoryal memleketlerinde ikamet ediyor olmaları, ortak bir iş bölümü ya da ekonomik birlik göstermeleri gerekmez. Herkes için geçerli hak ve görevler tayin eden ortak yasal kodlara da ihtiyaç duymazlar. Ulusa özgü bu nitelikler, geçmişteki etnik çekirdekler ve etnik azınlıklar üzerinde etkide bulunmuş özel toplumsal ve tarihî koşulların ürünüdürler (Smith, 2009: 71).

Modern ulusların herhangi bir etnik çekirdekle olan ilişkileri sorunlu ve belirsiz olduğu halde, ulusun kökenlerinin, her modern ulusun etnik bir temel bulamayacağı modern öncesi çağlarda aranmasının üç nedeni olduğu söylenebilir. Birincisi; tarihsel bakımdan ilk uluslar, modern öncesi etnik çekirdekler temelinde oluşmuş ve kültürel açıdan etkili ve güçlü olan bu uluslar, sonraları dünyanın başka yerlerindeki ulus inşa süreçlerine örnek teşkil etmişlerdir. İkinci neden, etnik ulus modelinin dünyanın pek çok yerinde modern çağa dek varlığını korumuş olan topluluğun modern öncesi “demotik” topluluk biçimine oturtmak çok daha kolay olduğu için de giderek popüler ve yaygın bir nitelik kazanmış olmasıdır. Üçüncüsü bir ulus olmakla övünç duyabilecek derecede bir etnik evveliyatın olmadığı ve etnik bağların bulanık veya uydurma olduğu yerlerde bile eldeki malzemeden tarihi ve kültürü olan bir toplulukla ilgili tutarlı bir mitoloji ve sembolizm yaratma ihtiyacı her yerde milli beka ve birliğin koşulu olarak yüce bir iş haline gelmiştir (Smith, 2009: 73). Çünkü kurgusal da olsa, etnik bir köken olmasaydı ulus tam olarak, keyfi bir soyutlama ya da bir düşünce gibi görünmekten öteye gidemezdi. Devletin önceden var olan bir birliğin ifadesi olarak görülmesine, sürekli olarak, ulusun hizmetinde olma tarihsel misyonu ile değerlendirilmesine ve sonuçta siyasetin idealleştirilmesine olanak sağlayan kurgusal etnikliktir. Zaten 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 (Balibar, 2007c: 119).

Ulusun merkezinde etnik bir tanım olması şart değildir; bazı devletler ulusu tanımlarken din, mezhep, dil, sınıf, ideoloji gibi diğer bazı kriterleri ön planda tutmuşlardır. Böyle durumlarda, bazı gruplar etnik kimlikleri yüzünden değil de; din, mezhep, dil, sınıf ve ideoloji farklarına istinaden dışlanmışlardır. Fakat etnik kategori, diğer toplumsal kategorilerle her zaman çatışma ve mücadele halinde olmamıştır. Hatta etnik farklılıkların toplumda somut bir gerçeklik olarak algılanması çoğunlukla din, mezhep, dil, ideoloji ve sınıf farklılıklarının etnik farklılıklarla örtüşmesiyle olur (Aktürk, 2006: 27-28).

1.1. 2. Dil

Etnik kimlik ile birlikte ulusla ilişkilendirilen ve üzerinde en fazla değerlendirmede bulunan diğer bir unsur da dildir. Etnik kimlik ile dil arasında ulus ve ulus-devlet inşası sürecinde yakın bir ilişki vardır. Ulus inşası sürecinde, devletin askeri, eğitim ve bürokratik aygıtları kullanılarak, standartlaştırılmış olan egemen etninin dili diğer etniler arasında yaygınlaştırılarak dilsel türdeşleştirme sağlanmaya çalışılır.

Avrupa'nın devlet, ulus ve milli kimlik algıları, ırkların ve dillerin küresel kategorizasyonu ile Avrupa medeniyetinin kendine has kültürel kökenlerini saptamak amacıyla, antik çağ ile kurulmuş olan yapısal bir ilişkiye dayanır. Bu ilişkide özellikle dil en belirleyici öge olmuştur. Dolayısıyla dil, Alman romantizminden önce de ulus olmanın bir koşulu olarak görülüyordu (Canefe, 2007: 11).

Protestan Alman ülkelerinde dini eğitimde ve ilköğretimde kullanılan dil Almanca iken, ortaöğretimde Latince öne çıkıyor, saray çevresinde ve kültürel alanda ise genellikle Fransızca kullanılıyordu. Fransa'da da aynı olan durum, cumhuriyetin ilanı ve ulusal egemenlikle birlikte kökten değişti: Kralın tebaası için Fransızca konuşma toplumsal statüyle ve yaşanan bölgeyle ilgili bir meseleydi. Yurttaşlar için ise ulusal dili kullanmak artık bir ödevdir. *Ancien Rigime* ile özdeşleştirilen dilsel çeşitliliğin kökünün kazınması, yeni rejimin güçlendirilmesi için zorunlu görülerek (Thiesse, 2010: 160) dil standart hale getirilmeye çalışılmıştır.

Dilin yeniden kuruluşu sürecinde politik-ideolojik mekanizma büyük bir rol oynar (Hobsbawm, 2006:136).

Birçok milliyetçinin gözünde dil, daha somut ve görünür bir kriter olması sebebiyle, kan bağıının dahi yerini almıştır. Bu yüzden halk dillerini, yerel ağızları canlandırmak ve bir reforma tâbi tutmak genelde bütün milliyetçi ideolojilerin vazgeçilmez hedeflerinden biri olmuştur (Aytürk, 2006: 95). Sadece kültürel alanla sınırlı kalan bu uygulama genellikle tek dilli ulusal yapılarda geçerli olup yurttaşları arasında resmi dil haricinde farklı dillerin de konuşulduğu toplumlarda böyle bir faaliyet onların da aynı çaba içine girmelerine neden olabilir.

Dille ulus arasında kutsal bir bağ olduğu tezini felsefi olarak ilk temellendiren, Alman tarihçi Johann Gottfried Herder (1744-1803)'dir. Herder'e göre dil sadece bir iletişim aracı değil, ulusların ve etnik grupların tarih ve kültürünün deposudur (Aytürk, 2006: 95). Ona göre insanı insan yapan dildir. Dilden önce insandan söz etmek anlamsızdır; çünkü dil aynı zamanda düşüncedir. Ortak bir dil konuşan insanlar, ulusun ilk aşamasını oluştururlar (Özkırımlı, 2008: 38). Alman romantikleri genel olarak aynı fikri paylaşır; dil, ulus olmanın temel ölçütü olarak değerlendirilir. Armstrong ise, bunun aksine, dilin modern çağ öncesinde rastladığımız etnik kimliklerin en önemsiz ögesi olduğunu öne sürer. Ona göre, temel ayrımlar dışında, dillerin oluşumu ya da önemini yitirmesi genelde dinî ve siyasi etkenlerin güdümü altındadır (Özkırımlı, 2008: 216).

Weber de dilin ulus oluşumu için gereken kültürel unsurların en temel ögesi olduğunu kabul etmesine rağmen, zorunlu ve yeterli olmadığını dile getirir. Buna dayanak olarak da; ortak bir dil konuşmadıkları halde İsviçrelilerin bir ulus oluşturabildiklerini, buna karşılık aynı dili konuştukları halde İrlandalıların İngilizlerle ortak hiçbir milli duyarlılığa sahip olmadıklarını gösterir (Weber, 2006: 186).

Schulze'ye göre (2005: 104), modern öncesi dönemde her ne kadar Avrupa'nın tamamına Kilise'nin, siyasetin ve öğretimin evrensel iletişim aracı olarak Latince hâkimdiyse de; Kilise konsüllerindeki delegeler ve üniversite öğrencileri doğum yerlerine göre değil de, konuştukları dile göre uluslara ayrıldıkları için dil

ulusun en belirgin ögesi idi. Schulze, Avrupa'nın kültürel topraklarında sağlam bir şekilde kök salmış ulusal dillerin büyük kısmının, on dokuzuncu yüzyılda standartlaşmaya başlayarak, konuşma dillerinin belirsiz derinliklerinden çıkartıldığını, gramer açısından standart bir edebiyat diline dönüştürüldüklerini ve bazı durumlarda yeniden icat edildiklerini belirtir (Schulze, 2005: 160).

Milliyetçilik öncesi çağın dil haritası, göze çaracak derecede farklı olmasının yanında dillerin kendi içinde de bir standart yoktu. Yazılı ve sözlü, birbirinden farklı dillerin aynı ortamda bir arada var olmaları sıradan bir olguydu. Bu dillerin kullanımı, iletişimin bağlamı tarafından olduğu kadar konuşanların toplumsal statüsüne göre de belirleniyordu. Kültür dili, seçkinlerin dili, idari dil, öğretim dili birbirinden ayrılabilir, nüfusun büyük bölümü ise yazılı olmayan lehçeleri konuşuyordu (Thiesse, 2010: 159).

Ulusun bütün bireylerine benimsetilecek dilin çoğunluk tarafından konuşulması gerekmiyor. Elit bir edebiyat ya da idari dilin var olduğu yerde, bu dili fiilen kullananların sayısı ne kadar az olursa olsun, Anderson'ın çok iyi biçimde ortaya koyduğu üç nedenle dil, ön-millî birliğin önemli bir unsuru haline gelebilir. Birincisi dil, birbiriyle iletişim kuran bu elit kesimden bir topluluk çıkarabilir ve bu topluluk, belirli bir teritoryal devlet alanı ve anadil bölgesiyle çakışıyorsa veya çakıştırılabilirse, henüz var olmayan ama kendi arasında iletişim kuran daha geniş ulus için bir tür model ya da pilot uygulama işlevi görebilir. Konuşulan dillerin bu anlamda gelecekteki milliyetle ilintisi vardır. İkinci neden, ortak dilin (özellikle basılı hale gelmeye zorlandığı zaman) doğal bir evrimle ortaya çıkmayıp yaratılmış olması nedeniyle, onu gerçekte olduğundan daha kalıcı ve buna bağlı olarak daha "ebedî" kılan yeni bir sabitliğe kavuşmasıdır. Üçüncüsü, yöneticiler ile elit kesimin resmi ya da kültür dilinin, kamu eğitimi ve diğer idari mekanizmalar yoluyla modern devletin fiili dili olmaya başlamasıdır (Hobsbawm, 2006: 79-82).

Devletlerin ulusal kuruluşlarına genelde, tek bölgesel millî dil karşısında lehçelerin sayısının giderek azalması eşlik eder. Bu süreçte ulus-devletin doğuşu merkez tarafından güdülen resmi dil politikasıyla iç içe girerken, dil politikaları her zaman için, var olan dillerden birine sağlanan avantajlara indirgenemez ve kimi zaman, çok sayıda dilin hukuki ve toplumsal eşzamanlı varlığını destekler. Bu

sonuncu olgu genellikle daha çok geç dönem milliyetçilikler için geçerlidir ve her biri kendi temsilcilerine, seçkinlerine, edebiyatçılarına sahip standartlaşmış birden fazla dili uyumlu kılmak gerektiği için ulus inşasını güçleştirebilir (Busekist, 2010: 181). Bu nedenle, yeni oluşan Avrupalı ulus-devletlerle birleşen daha küçük cemaatlerin dilsel ve ırksal-kültürel nitelikleri, çoğunlukla baskın dil ve lehçelerin altında ezilmiş, dahası onların düşük kaliteli ve tedavülden kalkması gereken türevleri olarak görülmüşlerdir (Canefe, 2007: 12).

Milli diller, icat edilmiş veya en azından yarı yapay kurgulardır. Şöyle ki, milliyetçi mitolojinin varsayımının tersine milli kültürün ilk temeli ve milli düşünce yapısının dayanağı olmayan milli diller, genellikle, lehçelere ayrılmış fiilen konuşulan çeşitli deyişlerden, standartlaşmış bir deyiş geliştirmeye yönelik girişimlerden hayat bulmuştur. Milli dillerin kuruluşundaki ana sorun, standart ve homojenleştirilmiş dilin temeli olarak hangi lehçenin seçileceğidir. Bu seçimden sonra, milli grameri ve imlayı standartlaştırma ve homojenleştirme, sözcük dağarcığına yeni unsurlar ekleme sorunları ikinci planda gelir (Hobsbawm, 2006: 73). Tabi bu, genellikle tek dilli ulusal yapılarda geçerli olup sadece kültürel alanla sınırlı kalır. Yurttaşları arasında resmi dil haricinde farklı dillerin de konuşulduğu toplumlarda böyle bir faaliyet onların da aynı çaba içine girmelerine neden olabilir.

Kurgusal oldukları için, dilleri bazı milliyetçi ideolojilerin yaptığı gibi bayraklar, ulusal giysiler, halk dansları ve diğerleri gibi ulus olmanın bir amblemi olarak ele almak mümkün değildir. Dillerin en önemli özelliği hayali cemaatler türeterek, tikel dayanışma grupları inşa edebilme yetenekleridir. Dil bir dışarıda bırakma aracı değildir; ilke olarak bir dili herkes öğrenebildiği için içerici-dir. Temelde milliyetçiliği icat eden belli bir dilin kendisi değil, yayın dilidir. Dolayısıyla ulus-devletin ezici norm haline geldiği bir dünyada uluslar, dilsel ortaklık olmadan da hayal edilebilirler (Anderson, 2004: 150-152).

1.1.3. Toprak

Sınırları belli bir toprağın, ulusun ortaya çıkması açısından gerekli olmadığını ileri süren görüşler yanında, toprağın zaruri olduğunu ileri süren yaklaşımlar ağırlıktadır. Bu yaklaşımlara göre ulusun varlığından, yalnızca, bir devletin egemenliğini iddia ettiği bölge üzerinde birleşik idari erişime sahip olduğunda (Giddens, 2008:163) söz edilebileceği farz edilir. Dolayısıyla milliyetçi söylemde “yurt” veya “vatan” kavramları ile ifade edilen toprak, ulusun varlığı için temel unsur olarak kabul edilir.

Toprağı ulusun varlığı için gerekli gören mantığa göre, uluslar sınırları belli topraklara sahip olmalıdırlar. Öyle ki, halk ile toprak adeta birbirlerine ait olmalıdırlar. Ama söz konusu toprak parçası herhangi bir yer değildir; o, “tarihî” bir toprak, “yurt”, halkın “beşiği”dir. O toprak soyun köklerini taşımasa bile, Türklerde olduğu gibi, bu böyledir. “Tarihî toprak”, toprak ile halkın, nesiller boyu birbirleri üzerinde karşılıklı ve yararlı etkilerde bulunduğu bir topraktır. Tarihi bellek ve çağrışımların mekânı haline gelen yurt, “bizim” bilgilerimizin, azizlerimizin ve kahramanlarımızın yaşadıkları, çalıştıkları, dua edip savaştıkları yerdir. Bütün bunlar yurdu yeryüzünde biricik kılarak onun nehirleri, denizleri, gölleri, dağları ve kentleriyle “kutsal” hale gelmesini sağlar. Buralar derin anlamları sadece ulusun öz-bilinçli evlatlarınca kavranabilecek mübarek ve yüce yerlerdir. Topraktaki doğal kaynaklar da sadece o halka ait olup, yabancıların kullanımına ve sömürüsüne kapalıdır (Smith, 2009: 25-26).

Tarihi toprağa duyulan bağlılık, mitik ve öznel nitelikli etnik çağrışımlara sahiptir. Etnik ayniyet açısından önemli olan, bir toprak parçasında ikamet etmek veya ona sahip olmaktan ziyade bu tür sevgi ve bağlılıklardır. Orası ait olduğumuz yerdir; atalarımızın, kanun koyucularımızın, krallarımızın, azizlerimizin, şairlerimizin ve din adamlarımızın anayurdumuz haline getirdikleri, kutsal bir topraktır. O bize ait olduğu kadar biz de ona aidiz. Ayrıca yurdun kutsal mekânları, etni mensuplarını kendine çeker veya uzak diyarlarda sürgünde olduklarında bile ilham kaynakları olmayı sürdürür. Bu nedenle Yahudilerde olduğu gibi bir etni, yurdundan uzun zaman ayrı düştüğünde bile, yoğun bir nostalji ve ruhsal bağlılık yoluyla varlığını sürdürebilir (Smith, 2009: 45). Dolayısıyla bağımsız bir toprağa

sahip olmadıkları halde varlıklarını din gibi başka unsurlar sayesinde koruyabilen etniler ve Anderson'un ulusları "hayali cemaat" olarak nitelendirmesi göz önünde bulundurulduğunda, toprağın ulusun var olması için zaruri olmadığı da söylenebilir.

1.1.4. Tarih

Ulusun, tarih birliği gerektirdiği ve ancak ortak bir tarihi geçmişe sahip unsurların bir ulus meydana getirebilecekleri farz edilir. Özellikle milliyetçi ideolojide, ulusun bir geçmişi olması gerekir (Chatterjee, 2002: 127). Milliyetçi eğitmen-entelektüellerin geçmişe yönelik ilgileri akademik olmaktan ziyade toplumsal ve siyasi olup halkı saflaştırmayı ve etkin hale getirmeyi amaçlarlar. Bunu yapmak için ise, topluluğun şanlı geçmişine dair yeniden canlandırmalar yaratmak gibi, etnik geçmişten kaynaklanan törel numunelere ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle bir dizi mit aracılığıyla söz konusu geçmişe dönülür; köken ve soy, özgürlük ve göç, kahraman ve azizleriyle altın bir çağ ve seçilmiş halk mitleri uzun uykularından uyanır veya sürgünden dönerler. Bunun yanında, bu mitik motifler karma bir milliyetçi mitoloji ve kurtuluş draması içinde biçimlendirilebilir (Smith, 2009: 109). Dolayısıyla milliyetçi ideolojide geçmişe yönelik tasarımda mit ile tarih arasındaki çizgi net değildir.

Tarih, bir ulus oluşturmak için işlevsel bir özelliğe sahip olabildiği kadar din, dil, etni ve toprak gibi diğer unsurlarla kesiştiğinde engelleyici de olabilir. Bazı durumlarda dil, din, etnik kimlik birliğine rağmen ortak tarihi geçmişin bulun(a)maması ulusal birleşmenin önünde bir engel teşkil edebilir. Aynı toprak üzerindeki farklı etnik kimlik, din ve dile sahip halklardan bir ulus oluşturmak istendiğinde ise genellikle ortak tarihi geçmiş işe koşulur.

Çok-etnili çerçevelerin orta yerinde kurulmuş mono-milliyetçi rejimler bünyesinde ulus-devletin var olan formunu haklı çıkartacak tarihsel taleplerin yüceltilmesi, ulusal tarihin yeniden üretimi üzerinden gerçekleştirilir. Bu noktada milliyetçi söylemin hegemonyasının inşası ve kalıcı kılınması, mekânsal ve tarihsel ayrıntılar üzerindeki hâkimiyetin tek elde toplanmasını gerektirir. Tarih toprakla sınırdış, tarihsellik ve kültürel kimlik bölgesellikle örtüşür hale gelir. Sonuç olarak,

karşı hegemonik kimlik iddialarının oluşturulması sürecinde yapılan da, tarihin yeni bir kültürel ve bölgesel şiveyle yeniden yazılmasıdır. Mevcut toplum tasarımı temelde değişmez ve egemenlik, siyasi müzakere yoluyla değil, belirli bir cemaatin varsayılan doğal vasıfları temelinde elde edilebilir bir meta olarak varsayılmaya devam eder (Canefe, 2007: 30).

1.1.5. İrade

Etni, dil, din gibi öğeler, kozmopolit toplumlarda ulus inşası sürecini geciktirebilir veya tamamen engelleyebilir. Bu durumda, etnik kimlik, dil ve din birliği olmasa da ileride “birlikte yaşama arzusu”nun bir ulusun varlığı için yeterli olacağı düşünülmüştür.

Ulusun varlığını irade temelinde kurgulayanlar, genelde Renan’ın düşüncesini takip etmişlerdir. *Treitschke*’nin militarizmi ve ırkçı milliyetçiliğine karşı liberal ilkelere sadık kalmaya çalışan Renan’ın, ulusun gönüllü kabule dayalı yönlerini abarttığı söylenebilir. Aslında kastettiği, ulusların doğuşu ve yapısında siyaset ve ortak tarihin önceliğidir (Smith, 2001: 36). Nitekim Renan, bir ulusun mevcudiyetinin günöbirlik uzlaşımına bağlı olduğunu ileri sürse de, birlikte yaşama iradesinin “ulus olmaya” yetmesi anlamında salt iradeci bir ulus anlayışını savunmaz. Renan, ulusun ırk, dil, din gibi asli bağlar üzerine kurulması gerektiği fikrini reddetmekle birlikte, şanlı tarihin ulusun toplumsal temelini teşkil ettiği olgusunu da vurgular. Başka bir ifadeyle ulus, tarihsel açıdan konumlanmış siyasal bir cemaattir (Dieckhoff, 2010: 86-87). Kısacası, birçok başka şeyin de temeli olduğundan irade bir ulusun temelini oluştursa bile, ulusu sadece gönüllü kabule dayalı bir şekilde tanımlamak mümkün değildir (Gellner, 2008: 136).

1.2. ULUS KURAMLARI

Ulusla ilgili geliştirilen kuramlar, ulusun etnik kimlikle olan bağına göre veya modern dönemdeki hızlı toplumsal dönüşüm sağlayan faktörlerle ilişkilendirilme biçimlerine göre şekillenir. Dolayısıyla kuramları genel olarak; ulusu etnik kimlikle

aynı ve “doğal” olarak gören *ilkçi*; ulusun etnisite ile olan bağını yadsıyan ve modern dönemin bir “icad”ı olarak gören *modernist* ve bu iki kuram arasında arabulucu bir niteliğe sahip olan, ulusu etnik kimliklerin modern görüntüsü olarak gören *etno-sembolcü* olmak üzere üç başlık altında ele almak mümkündür.² Milliyetçilik kuramları genel olarak bu başlıklar altında ele alınsa da, bu kuramlar da kendi içinde farklılaşmaktadır.

Ulusla ilgili teori geliştiren kuramcılar doğal olarak milliyetçilikle de ilgilenmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla bir ulus kuramı aynı zamanda bir milliyetçilik kuramıdır denilebilir. Nitekim özellikle modernist kuramda bu ikisi arasındaki sınırlar net değildir. Milliyetçilik kuramları; milliyetçiliği, modernleşme ve etni ile olan ilişkilendirme biçimlerine göre üçe ayrılır:

1. Ulus ve milliyetçiliği “veri” olarak gören kuramlar (ilkçiler ve sosyobiyojistikler).
2. Ulus ve milliyetçiliği modernleşme sürecinin ürünü kurgular olarak ya da devletin kontrolü veya yeni bir devletin kurulması için mücadele eden seçkinlerin yürürlüğe koyduğu araçsal stratejilerin sonucu olarak analiz eden kuramlar
3. Fikirlerin ve kültürün rolüne yeniden ağırlık veren ve milliyetçiliği, yerel entelijansiyanın var olan etnik mirastan yola çıkarak oluşturduğu veya Batı’dan yayılmış bir ideoloji olarak gören kuramlar (Jaffrelot, 2010: 80).

Ayrıca, kimliklerin akışkan ve çoğul doğası üzerine yapılan vurgu, ulusçuluğu irdeleyen post-modern yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Bu gelişme ise ulusu “tasavvur”, “kurgu” ve “anlatı” olarak ele alan tartışmalara yol açmıştır. Ancak Anderson, Hobsbawm ve Gellner’in kendi eserlerinde olduğu gibi bu tartışmalarda; ulusu ortaya çıkaran süreçleri “matbaa kapitalizmi”, “sanayileşme” ya da “devlet” gibi bir gerçekliğe bağlı olarak incelemeyen; “tasavvur”, “kurgu” ve “anlatı” kendinden menkul bir tarza bürünür. Diğer tarafta ise, ister sosyo-biyolojik ister kültürel bağlamda olsun evrensel olarak, ulusların ezeli özellikler taşıdığını iddia eden savlar yer almaktadır. Başkaları da ulus ve ulusçuluğun 18. yüzyıldan önce de

² Bu sınıflandırma için bkz. Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları*, Doğu Batı Yay., Ank., 2008.

var olduğunu ya da en azından modern ulus ve ulusçuluğun anlaşılması için modern-öncesi etnik geçmişin önemsenmesi gerektiğini savunur (Breuilly, 2008: 64-65).

1.2.1. İLKÇİ (PRİMORDIAL) YAKLAŞIM

İlkçi (Primordial)³ yaklaşıma dayalı ulus ve milliyetçilik kuramlarını, etnik gruplarla ilgili çalışmalardan bağımsız ele almak mümkün değildir. Yaklaşım ilk olarak, etnik kimliği ve bu kimliği oluşturan bağların niteliğini inceleyen çalışmalarda şekillenir (Özkırmı, 2008: 83). 1960'lara kadar üretilen eserlerin büyük bir bölümüne egemen olan ilkçi yaklaşım, milliyetçilik literatürüne etnisite çalışmalarından ithal edilmiştir. Milliyetçilerin propaganda amaçlı çalışmalarında rastlanan ve milliyeti cinsiyet gibi doğuştan gelen bir özellik olarak gören *doğalcı* yaklaşımı sayılmasa, ilkçilik milliyetçilik çalışmalarında üç görünüme sahiptir. *Eskilci*, ulusların eski çağlardan beri var olduğunu ve geçmişten bugüne fazla değişikliğe uğramadan geldiğini savunur. Biçimsel farklılıklar gözlense bile, milli özün hep aynı kaldığını ileri sürer. *Sosyo-biyolog*, etnik bağlılıkların kökenini genetik özelliklerde ve içgüdülerde arar. Bu görüşe göre uluslar, geniş ölçekli ailelerdir. *Kültürel ilkçiyse*, etnik bağlılıklarda inancı ön plana çıkarır. Bireyleri, etnik topluluğu ya da ulusu 'ötekilerden' ayırdığı düşünülen din, dil, ortak geçmiş gibi öğelere sınıksız bağlayan, bu öğelerin ilk olma niteliği taşıdığına, her şeyden önce var olduğuna duyulan inançtır. Bu inanç, söz konusu öğelere mistik bir hava, tinsel bir önem kazandırır (Özkırmı, 2008: 93-94).

Doğalcı yaklaşım, konuşma, görme ya da koklama duyularımız gibi bir etnik kimliğe de sahip olduğumuzu savunur. İlkçiliğin bu biçimi insanları, "doğaları itibarıyla" bir ailenin üyesi olmalarına benzer şekilde, değişmeyen etnik toplulukların üyeleri olarak görür. Bu görüş, hepsi için geçerli olmasa da, milliyetçiler arasında yaygındır. Bu görüşte, ikisi de doğal kabul edilen ulus ile etni arasında bir ayrım

³ *Primordial* terimi, İngilizcede genellikle "ilk zamanlardan beri var olan", "bir şeyin özü-temel-kökü", "bir şeyin ilk aşaması" anlamlarında kullanılmaktadır. Türkçe çevirilerde genellikle primordial kavramı için 'ilkçi' sözcüğü tercih edilmiştir.

yapılmaz. Milliyetçilik de insanlığın doğasında bulunan bir özelliktir (Smith, 2002: 29). Ulusu oluşturan dil, din, kan bağı gibi nesnel öğelerin doğallığını savunmanın güçlüğü karşısında bazı araştırmacılar bir adım gerileyerek doğallığı söz konusu öğelere duyulan bağlılığa atfederler. Aynı şekilde, ulusu oluşturan tüm bireylerin ortak bir geçmişi paylaştığını kanıtlayamayan araştırmacılar da, ulusu tanımlamada esas olanın ortak geçmiş değil, ortak geçmişe duyulan inanç olduğunu iddia ederler (Özkırımlı, 2008: 93).

Ulusların doğallığını savunan görüşe kuşkulu bakan bazı ilkçiler, ulusların ve milliyetçiliğin eski çağlardan beri var olduğu düşüncesiyle yetinir. İlki kadar radikal olmayan bu yaklaşıma Smith, “eskilcilik” (perennialism) adını verir. Smith’e göre ulusların köklerinin eski çağlara uzandığına inanmak, onların doğal düzenin bir parçası olduğunu kabul etmeyi gerektirmez. Bu anlamda eskilciler, ilkçiliğin doğalcı versiyonunu benimsemek zorunda değildir (Özkırımlı, 2008: 85).

Eskilcilere göre modern uluslar, türlerine Orta Çağ’da hatta Antik Çağ’da rastlanabilen, kimsenin hatırlayamayacağı kadar eski ulusların yakın dönemdeki yansımalarından başka bir şey değildir. Ortaya çıktığı dönem ile yönetici ve askeri elitlerin kumanda ettiği teknolojiyle aygıtlar dışında modern ulusta yeni olan bir şey yoktur. Eskilcilerin, bir topluluğun kendi anavatanındaki ortak kültür, tarih ve dilin isim verilmiş hali olarak gördüğü ulus, hemen hemen hiç değişmemiştir. Bu tarz bir yaklaşım, tüm teknolojik ve ekonomik ilerlemeye karşın modernliğin insan birlikteliğinin temel yapılarını etkilemediğini, aksine her durumda bizi modernlik dediğimiz şeye götüren ya da ona neden olanın ulus ve milliyetçilik olduğunu ve her ulusun modernliği kendine göre tanımladığını ileri sürer. Böyle olunca, ulus kavramını herhangi bir çağdaki tüm büyük teritoryal ya da kültürel kimliklerle aynı anda var olacak biçimde tanımlamak elbette mümkün oluyor. Bu anlamda, ulusu etnik topluluk ya da esas olarak herhangi bir kolektif kültürel kimlik ve cemaatten ayırmak mümkün değil. Dolayısıyla, genel bir bakış açısı olarak eskilcilik kusurludur. Kültürel cemaatlerin temeldeki yapısı hakkında fazlasıyla genel bazı varsayımlar ortaya atarak modern-öncesi ile modern kültür-cemaatler arasındaki bazı önemli farkların üstünden atlar ve genellikle karmaşık olan insan birlikteliğini aşırı basitleştirir (Smith, 2002: 56).

İlkçi yaklaşımı savunan tüm araştırmacıların ortak iddiası, etnik kimliklerin ve onu oluşturan din, dil, kan bağı gibi nesnel öğelerin “verili” olduğu ve kuşaktan kuşağa fazla değişikliğe uğramadan aktarıldığıdır. Bu anlamda etnik bağlılıklar da doğuştan gelir ve toplumsal ilişkilerden bağımsız gelişir. Yakın tarihli çalışmalar ise, etnik ve milli kimliklerin tanımlanmasında bireysel seçimlerin rolünü ön plana çıkarmıştır. Bunlara göre etnik kimlikler, toplumsal ilişkiler çevresinde kurgulanır. Yani değişmez ya da “verili” olmak bir yana, her kuşakta yeniden tanımlanır; kimliklerin sınırları ve içeriği sürekli değişir (Özkırmı, 2008: 94-95).

Kan bağı, akrabalık gibi evrensel olması gereken ilkelere dayalı sosyo-biyolojik kuramlar, neden yalnızca bazı etnik grupların öz benliklerinin bilincine vardığını ve birlikteliklerini başarıyla sürdürdüğünü, diğerlerininse tarihin karanlıklarına gömüldüğünü açıklayamamıştır. Eğer etnik gruplar aile birliğinin bir uzantısıysa, bunun tüm etnik gruplar ve uluslar için geçerli olması gerekir (Özkırmı, 2008: 98).

İlkçi yaklaşım, öznel tutumundan dolayı milliyetçilikle ilişkilendirilmiştir. Zubaida'ya göre, ilkçilerin aksine, ulus kavramı ve ulus-devlet denilen siyasi birim tarihsel açıdan oldukça yenidir. Tarihteki devlet ve imparatorlukların çoğu, bünyesinde çeşitli etnik gruplar barındıran ve tek bir yönetici ya da yönetici gruba bağlı olan adli-bürokratik-askeri yönetimlerdir. Geçmişte yaygın olan durum, tek etnik gruptan oluşan ulus-devletler değil, çok etnili siyasi yapılarıdır. Devletin tebaasının etnik homojenliğe sahip olması şart değildi. Ne yöneticiler, ne de emirleri altındaki bürokratik personel kendi içinde etnik olarak türdeşti. Yöneticiler, genelde toplumla aynı etnik kökeni paylaşmıyorlardı. Üstelik yöneticiyle yönetilenin aynı etnik kökene sahip olması, yönetenin koşulsuz desteklenmesine yetmiyordu. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve askeri kadrosu yalnızca Türklerden (hatta Müslümanlardan) oluşmuyordu. Kafkas kökenliler, Arnavutlar, Kürtler de askeri ve idari kadrolar içinde yer alabiliyordu. Etnik Türkler yönetim tarafından kayırılmıyordu. Başka bir deyişle, yönetilenler ve yönetenler ya da köylüler ve askerler etnik veya ulusal özelliklere göre ayrılmıyordu. Bu tür siyasi yapılarda, kimlik ve bağlılık etnik kökene endeksli değildi; döneme ve koşullara göre farklı öğelere ya da öğelerin bileşkesine dayanıyordu. Akrabalık ilişkileri, yaşanan köy-

kasaba-kent, mensup olunan din ya da tarikat, kimliklere temel oluşturan ve bağlılıkları etkileyen öğelerin yalnızca bazılarıydı. Çatışma ve savaşlar da bugünküler gibi değildi. Bir Arap veya Türk ordusundaki Kürtlerin başka bir orduya hizmet eden Kürtlerle savaşmasında olduğu gibi, aynı etnik gruba ait olanlar birbiriyle savaşabiliyordu. Zubaida'ya göre, tarihte milli özün izlerini arayan milliyetçi ideologlar, bu gerçekleri ya görmezden geliyor ya da onları baskıcı rejimlerin uyguladığı politikalar sonucu ortaya çıkan sapmalar olarak yansıtıyorlar (Zubaida, 1978: 54-5).

İlkçilere yöneltilen diğer bir eleştiri de etnik kimliğin sürekliliği ve sosyo-politik belirleyici gücüyle ilgilidir. Buna göre, etnik kategoriler kaybolabilir; bir etnik kategori bir başkası içinde eriyebilir; iki veya daha fazla kategoriye bölünebilir ve belki de en önemlisi, din, dil, mezhep, sınıf ve ideoloji gibi diğer eksenlerde yaşanan gruplaşmalar, etnik kimliğin bireyler nezdinde önemini kaybetmesine ve hatta silinmesine neden olabilir. İlkçilerin etnisiteyi her türlü sosyal ve siyasi olayda bireylerin davranışlarını birinci derecede açıklayan bir faktör olarak ileri sürmeleri de kabul edilemez. Bireyler bazen etnik kimliklerine dayanarak bazı toplumsal, ekonomik ve siyasi davranışlarda bulunabilirler ama çoğu zaman da diğer kimliklerinin ve ihtiyaçlarının dürtüsüyle hareket ederler, çünkü insan sadece etnik bir varlık değildir (Aktürk, 2006: 25).

1.2.2. MODERNİST YAKLAŞIM

Modernist kuramda ulus kavramı, milliyetçilik üzerinden değerlendirilerek açıklanır. Çünkü bu yaklaşıma göre, uluslar ancak milliyetçilik çağında sosyolojik bir gereklilik haline gelir; dolayısıyla uluslar milliyetçiliği değil de milliyetçilik ulusları yaratır (Özkırımlı, 2008: 105-106). Bu yüzden modernist ulus kuramının aynı zamanda bir milliyetçilik yaklaşımı olduğu ileri sürülebilir.

Modernist yaklaşım, ilkçiliğin öznel tutumuna karşıt olarak, özellikle 1970'lerden itibaren gelişmeye başlamıştır. Modernistlerle ilkçiler arasındaki tartışma uluslar üzerinedir. İlkçilere göre, uluslar eskil (perennial) ve ölümsüzdür.

Kökleri Orta Çağ'a ve hatta antikiteye dek uzanır. Her ne kadar kendi kaderini tayin hakkı modern çağda doğmuşsa da, ulus ve milliyetçiliğin olmadığı bir çağ asla olmamıştır. En erken antikiteden, eski Sümer ve Mısır kayıtlarının başlangıcından itibaren bakıldığında uluslar bulunabilir ve hatta o zamandan beri tüm çağlardaki siyasal yaşama egemen olan, uluslar olmuştur. Modernist bakış açısında genellikle Fransız İhtilali'nden başlatılan ve bazen Reformasyon'a dek götürülen ulus ve milliyetçilik oldukça yeni bir fenomendir ve endüstriyalizm, kapitalizm, bürokrasi, kitle iletişimi ve sekülerleşmenin devrimci modern güçlerinin ürünüdür. Bazı düşünürler bu modernizmi, kültürel bir oluşum olarak ulusun kurgulanmış, hatta icat edilmiş niteliğine yaptıkları vurgu ve ulusla milliyetçiliğin tarihsel olarak özgül ve geçici bir doğaya sahip olduğuna dair kuvvetli bir inançla birleştirirler. Onlara göre ulus ve milliyetçilik esasen, “modernliğin” Batı'da yavaş yavaş sonuna yaklaşan belirli bir dönemine sıkı sıkıya bağlı bir on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl fenomenidir ve onların oluşumu ve yaygınlaşmasında itici güç olan ekonomik ve siyasal gelişmeler, ikinci binyılın sonunda ulusları ve milliyetçiliği önemsiz kılmıştır (Smith, 2002: 26, 33-34).

Modernistler, modernleşmenin farklı yönlerine vurgu yaparak farklı ulus tanımları yaparlar. Bununla birlikte ulusun Avrupa'da doğuş dönemi konusunda, bazılarının 18. yüzyıl veya öncesine, bazılarının ise kitlelerin sonunda “uluslaştırıldıkları” ve kadınlara oy hakkının tanındığı 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başına yerleştirmelerinde görüldüğü gibi, “modernistler” arasında bariz bir anlaşmazlık bulunmakla birlikte, ulusun tamamen modern bir yapı olduğu konusunda hemfikirdirler (Smith, 2009: 77).

Modernistler açısından, hem ulusları hem de milliyetçilikleri, modernliğin kendine has unsurları ve modern devletin yükselişinin kaçınılmaz bileşenleri olarak görmek gerekir. Bu yaklaşımın bir versiyonuna göre uluslar ve milliyetçilik, önce erken dönem modern Batı'da, sonra da Latin Amerika, Afrika ve Asya'nın ilhak edilmiş denizaşırı topraklarında sömürgecilik yoluyla ortaya çıkmış teritoryal ve profesyonelleşmiş modern devletin yükselişi ve doğasından türemiştir. Ulusu ön plana çıkararak ve mutlakiyetçi devletleri ulus-devletler haline getiren şey, Fransız İhtilali sonrasında monarşik egemen devletlerin demokratikleşme ve halk egemenliği

fikrinin yayılması aracılığıyla yaşadığı dönüşümdür. Modernist yaklaşımın başka bir versiyonunda uluslar ve milliyetçilik, Avrupa’da Reformasyon’dan itibaren devletle sivil toplum arasında açılmış olan boşluk ve bunun sonucunda ortaya çıkan yabancılaşmada köprü görevi gören bir araçtır. Milliyetçilik, devlet-toplum ayrılığı sorununu, doğal ve tarihsel kültür-cemaat fikrine yaptığı sahte çağrı aracılığıyla çözmeye çalışır (Smith, 2002: 35).

Modernist kurama göre uluslar, insanlığı daha kapsayıcı birimler halinde örgütlenme eğilimindeki seküler bir modernleşme sürecinin ürünüdür. Etnik bir geçmişe bağlılık ifade etse de, ulus gerçekte yenidir, hatta icat edilmiştir; zira ulus eski birimlere oranla sınırları daha geniş ve belirli, ekonomik bakımdan bütünleşik ve kültürel bakımdan türdeş bir siyasal birimdir. Ulus, yeni bir akılcı ve siyasal insanlık anlayışına dayalı tek ve türdeş bir kültürün toprağa dayalı merkezî bir devlet ve sanayileşmiş bir ekonomi tarafından dünyanın dört bir yanına taşınmasını mümkün kılan, 18. yüzyılın bilimsel ve teknolojik devrimlerinin taşıyıcısıdır (Hutchinson, 2008: 88).

Modernist kategorisine dâhil edilen tüm kuramcılar değişen ekonomik, siyasi ya da toplumsal koşulların etkisiyle ulusu kurgulamanın, icat ya da hayal etmenin mümkün, hatta zorunlu hale geldiğini iddia ederler. Ağırlık verdikleri dönüşüm ve bu dönüşüme yol açan etkenler birbirinden çok farklıdır: *Nairn* dengesiz kalkınmayı, *Hechter* iç sömürü sistemini, *Breuilly* modern devletin kurulmasını, *Gellner* endüstrileşmeyi, *Anderson* zaman anlayışındaki değişimden kapitalist yayımcılığa kadar bir dizi etkeni ön plana çıkarır. Ulusun ve milli kimliğin “gerçeklik” derecesine ilişkin görüşler de aynı değildir. Kuramlarda değişmeyen tek şey, toplumsal düzende ciddi değişikliklere yol açan gelişmeler yaşanması ve toplulukların, bilinçli ya da bilinçsiz, bu değişime ayak uydurmak zorunda kalmalarıdır. Değişen çevre ve hayat koşullarında eski siyasi örgütlenme biçimleri yetersiz kalırken yenilerini üretmek, tasarlamak olanaklı hale gelmiş (Özkırımlı, 2008: 266), ulus da böyle bir ihtiyaçtan dolayı tarih sahnesine çıkmıştır.

Genel olarak modernistlerin temel iddialarını şu şekilde özetlemek mümkündür: Birincisi, uluslar ve milliyetçilik modern olgular olarak kabul edilmektedir; yani, Fransız İhtilalı’ndan sonraki iki yüzyıl içinde ortaya çıkmışlardır.

İkincisi, uluslar ve milliyetçilik, kapitalizm, endüstriyalizm, bürokrasi, kitle iletişimi ve sekülerizmin özgül modern koşullarının ürünleri olarak görülmektedir. Üçüncüsü, uluslar esas itibariyle yakın dönem yapılarıdır ve modernliğin gereksinimlerini karşılamak üzere tasarlanan milliyetçilik de onların modern çimentosudur. Son olarak, her ne kadar oldukça eski ve yaygın olsalar da etnik topluluklar, insanlık tarihi içinde ne doğal ne de verilidir; temelde iktidar mücadelesi içindeki elitlerin ve liderlerin kaynakları ve araçlarıdır (Smith, 2002: 27).

Modernist yaklaşım, ilkçiler ve etno-sembolcüler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Buna göre; modernistler milli bilincin ortaya çıkış tarihini doğru saptayamazlar; etnik kültürlerin devamlılığını ve çağdaş uluslar üzerindeki biçimleyici etkilerini gözden kaçırmazlar; dolayısıyla insanların neden ulusları uğruna canlarını vermeye hazır olduklarını açıklayamazlar ve tek bir etkeni ön plana çıkararak indirgemeci bir tutum benimserler (Özkırımlı, 2008: 152).

1.2.2.1. MODERNİST YAKLAŞIMIN TEMSİLCİLERİ

Modernist yaklaşım, milliyetçilik çalışmalarında daha fazla yankı bulmuştur. Primordial (ilkçi) yaklaşım ile etno-sembolcü yaklaşım, kendi içlerinde modernist yaklaşıma göre bir bütünsellik arz etmektedir. Fakat bu kuram içinde değerlendirilebilecek yaklaşım sahipleri, ulusun modern zamanlara ait bir oluşum olduğunu kabul etmekle birlikte, her birisi ulus ve milliyetçilik kavramlarını modernliğin farklı bir boyutuyla ilişkilendirerek açıklamışlardır. Cumhuriyet'in bir modernleşme kurgusu olarak gündeme gelmiş olması dolayısıyla, modernist kuramın farklı yönlerini temsil gücüne sahip belli başlı temsilcilerinin ele alınması, ulus-devletin Türkiye örneğinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

1.2.2.1.1. Ernest Gellner

Gellner (1925-1995), gerçekçi bulmadığı dört milliyetçilik kuramının reddinden hareket ederek modelini şekillendirir. Dolayısıyla Gellner, var olan bütün

milliyetçilik yaklaşımlarına ters düşmüştür. Bunlardan ilki, ulusları doğal yapılar olarak kabul eden milliyetçi kuramdır. Ona göre, ulusların doğallığını iddia eden görüş, modernliğin önceki çağlardan bir kopuş olduğunu anlayamıyordu. İkincisi, milliyetçiliği düşünce akımlarıyla açıklayan Elie Kedourie'nin kuramıdır. Kedourie ile ulusçuluğun modern oluşu ve ulusların milliyetçiliği değil de milliyetçiliğin ulusları yarattığı konularında anlaşmasına rağmen, bir düşünce olarak ulusçuluğun ya da bu fikre sahip entelijnsiyanın bir güç oluşturduğu konusunda aynı görüşte değildi. Milliyetçilik düşüncesi modernliğin üreticisi değil bir ürünü olup başarısı, entelektüel gücünden değil, modern toplum düzeni içindeki işlevinden ileri geliyordu. Üçüncüsü, milliyetçiliği kapitalizm içinde biçimlenen bir sınıf ideolojisi olarak gören ve sınıfların kurtuluş/özgürlük reçetesini içeren mesajın, ilâhi bir posta hatası sonucu uluslara iletildiğini iddia eden Marksistlerin “Yanlış Adres Kuramı”dır. Gellner'in reddettiği son milliyetçilik kuramıysa milliyetçiliğin insanların içindeki içgüdüsel, akıl ve mantık dışı, karanlık tutkuların bir yansıması olduğunu iddia eden “Karanlık Tanrılar Kuramı”dır (Özkırımlı, 2008: 163-164; Breuilly, 2008: 27).

Gellner, ulusların doğal olarak var oldukları şeklindeki milliyetçilik mitini kabul etmez. Ona göre milliyetçilik efsanevi, doğal ve veri olduğu iddia edilen birimlerin uyanışı ve kendini kabul ettirişi değildir. Aksine, hammadde olarak milliyetçilik öncesi dünyanın kültürel, tarihsel ve öteki miraslarını kullanmakla birlikte, aslında yeni koşullara uygun yeni birimlerin kristalleşmesidir. Ona göre gerçekte var olan, çoğunlukla belirsiz gruplar halinde yaşayan, birbirlerine karışan, örtüşen, iç içe giren kültürlerdir. Diğer tarafta, her zaman olmasa da genellikle, çeşitli biçim ve büyüklükte siyasal birimler vardır. Geçmişte kültürle siyaset, pek çakışmazdı (Gellner, 2008: 128-129). Bu çakışma ancak sanayileşme çağında mümkün hatta zorunlu olmuştur.

Gellner, ulusların ancak belirli yapısal koşullar gerçekleştiği milliyetçilik çağında ortaya çıkabileceğini düşünür. Ona göre, Orta Çağ'da uluslardan söz etmek anlamsızdır. Uluslar endüstrileşmenin etkisiyle, on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren şekillenmeye başlamış (Özkırımlı, 2008: 206), sanayileşmeye geçiş beraberinde milliyetçilik çağını da getirmiştir (Gellner, 2008: 118). Dolayısıyla Gellner'in kuramında, sanayileşme ile ulus ve milliyetçilik arasında yakın hatta

zorunlu bir ilişki vardır. Çünkü ona göre, sanayileşmenin toplumsal koşulları ulus formunda bir yapılanmayı zorunlu kılmıştır. Bu nedenle toplumun, devlet aygıtlarından özellikle eğitim aracılığıyla bir “yüksek kültür”e göre, yukardan aşağıya doğru uluslaştırılması artık bir gereklilik halini almıştır.

Gellner’in ulusçuluktan kastettiği, endüstrileşmenin dayatmasından dolayı toplumların ulus formunda yeniden inşa edilmesinin zorunluluk halini almasıdır. Bu nedenle her ne kadar kuramında genelde ulusçulukla ilgili değerlendirmede bulunmuşsa da ulus kavramı da merkezi bir yere sahiptir. Ona göre, ulusçuluk, önceden var olan ulusların dile getirdiği bir duygu değildir; daha çok, önceden var olmayan ulusları yaratır. Gellner, yazılı anadil, toprağı olan devlet, belirgin bir din gibi önceki belirli koşulların bazı ulus biçimlenmeleri üzerinde etkili olduğunu ancak bu koşulların ulusçuluk öncesi uluslar oluşturmadığını ifade eder (Breuilly, 2008: 32).

Gellner’in kuramında tarihsel ilerlemeci bir anlayış hâkimdir ve ulusçuluğu, insanlık tarihini üç evreye ayırarak inceler: Avcı-toplayıcı, tarımsal ve modern-endüstriyel dönem. Avcı-toplayıcı toplumlarda merkezi bir siyasi güç olmadığından ulus ve milliyetçiliğin ortaya çıkması mümkün değildi. Çoğu merkezî siyasi yapılara sahip olan tarım toplumlarında ise güç dağılımı ve kültür, statüye göre belirleniyordu. Kültür, toplumsal sınıfları ve kastları, birbirinden ayırma işlevini görüyordu. Bunun en önemli sonucu, tarım toplumlarında nüfusun kültürel açıdan türdeş kılınmasına yönelik bir çaba gösterilmemesiydi. Kültürün geniş kitlelere yayılmasından çıkar sağlayabilecek tek sınıf olan din adamları bile kendi normlarını kabul ettirmeyi denememişlerdi. Zaten bunu mümkün kılacak kaynaklara da hiç sahip olmamışlardı (Özkırımlı, 2008: 164-165). Bu nedenle tarım toplumunun toplumsal örgütlenmesinin ulusçu ilkeye, yani siyasal ve kültürel birimlerin birbiriyle çakışmasına ve her siyasal birimin türdeş ve eğitim yoluyla aktarılan bir kültüre sahip olmasına elverişli olduğu söylenemez (Gellner, 2008: 117).

Modern dönem öncesi şehir devletleri, kabileler, her türden katılımcı topluluklar, genelde aynı kültüre sahip olan insanların oluşturabileceği ulus denilen bütüne göre gayet küçük birimlerdi. Aynı zamanda, sınırları ulusun ötesine geçen hanedan devletleri ve imparatorluklar gibi büyük birimler de mevcuttu. Bu türden

birimlere hükmedenler, idari sınırlarının etnografik sınırların ötesine geçip geçmediği ile pek de ilgili değillerdi. Sınırları içerisindeki insanların kültürleri ile değil, getirdikleri vergi ve sahip oldukları emek potansiyeli ile ilgileniyorlardı. Politik ve kültürel sınırların birbirine denkliği, ancak modern zamanlarda bir ilgi unsuru haline gelmeye başlar ve bunun sonucunda ulusçu olmayan, yani ulusa dayanmayan bir devlet tasavvur edilemez hale gelir (Gellner, 1998: 90-91).

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişte bir *entropi* durumu, yani belirli bir düzenden sistemli bir rastlantısallığa kayış vardır. Tarım toplumu, nispeten yerine oturmuş uzmanlıklarla, bölge, akrabalık, meslek ve rütbelendirme açısından süreklilik kazanmış oldukça belirgin bir toplumsal yapıya sahiptir (Gellner, 2008:147). Bu geleneksel ortamda tek ve kapsayıcı bir kültürel kimlik idealinin pek bir anlamı yoktur (Gellner, 2008: 85). Kültürel ve dolayısıyla etnik farklılıkların zenginliğine rağmen politik milliyetçiliğe sık rastlanmaz. Bu toplumlarda, politik birimin kültürel bakımdan homojen olması ya da her bir kültürün kendine ait bir politik birime sahip olması zorunluluğuna çok seyrek rağbet edilmiş ve bu durum daha da seyrek biçimde uygulamaya geçirilmiştir. Topluluğun farklı katmanlarının kültürel ve etnik ayrışması tamamen işlevsel olup, bu ayrışmaya pek az karşı çıkılmış, hatta iyi gözle bakılmıştır (Gellner, 1998: 60). Tabii bu durum, sanayi öncesi dünyada genellikle kültürel şovenizme rastlanmadığı anlamına gelmez; fakat o dünyada kültürel şovenizmin modern siyasal hedef ya da istekleri yoktur. Tarım toplumunda zaman zaman modern ulusal devleti andıran birimlerin görülebildiği yadsınamaz; ancak tarım toplumunda bu tür birimler bazen ortaya çıkabilirken, modern dünya için çoğunlukla bir zorunluluk haline gelir (Gellner, 2008: 232).

Diğer taraftan tarım toplumunda siyasal sınırları belirleyen etmenler kültürel sınırları belirleyenden tamamen farklıdır (Gellner, 2008: 84). Oldukça karmaşık olan kültür ve iktidar örüntüleri iç içe geçmiş olmasına rağmen ulusal-siyasal sınırlar oluşturacak şekilde birleşmemişlerdi. Sanayicilik koşulları altında ise, hem kültür hem de iktidar standartlaştırılıp birbirlerini destekleyecek şekilde birleşirler. Siyasi birimler, aynı zamanda kültürlerin de sınırları haline gelen, kesin olarak belirlenmiş sınırlara sahip olurlar. Artık her kültür kendine ait bir siyasal çatıya sahip olma ihtiyacı duyar. Devletlerse meşruiyetlerini kültürlerin koruyucusu ve ekonomik

büyümenin kefilleri olarak kurarlar (Gellner, 1998: 251). Dolayısıyla ulusçuluk, yani kültürle siyasal kimliğin çakışması da bir zorunluluk haline gelmiştir. Ulusçu ilkenin gerçekleşmesi, sanayileşmenin önkoşulu değil; onun yayılmasının bir sonucudur (Gellner, 2008: 202).

Gellner'a göre endüstrileşmiş toplumda sosyal değişme kadar sosyal hareketlilik de sürekli ve hızlıdır. Buna bağlı olarak toplumsal yapı tamamen değişmiştir. Eski yapılar atılmış ve yerine önceki tarım toplumuyla karşılaştırıldığında gerçek alt kültürlerden pek bir şey bulunmayan rastlantısal ve akışkan bir bütünsellik gelmiştir. Toplum ile birey arasında etkili ve bağlayıcı bir örgütlenme yok gibidir. Alt-gruplaşmaların erozyona uğraması, okuryazarlığa bağımlı ortak bir kültürün öneminin artması sonucu ulus, artık son derece önemli hale gelir (Gellner, 2008: 147).

Gellner'a göre ulus, sanayileşmenin dayatmasıyla, toplumun devlet tarafından eğitim aracılığıyla ortak bir kültüre göre türdeşleştirilmesidir. Fakat türdeşlik ulusçuluğun sayesinde oluşmaz; aksine nesnel kaçınılmaz bir zorunluluğun dayattığı türdeşlik, sonunda ulusçuluk olarak belirir (Gellner, 2008: 117). Endüstri toplumunda ortak bir kültürün kazanmış olduğu önem, insanları milliyetçi kimlikle donatır; kendi kültürleri ve onları saran siyasal, ekonomi ve eğitim bürokrasileri arasındaki uyum yaşamlarının biricik gerçeği haline gelir. İnsanlar bu uyumu sağlayabilmeye ve koruyabilmeye özen göstererek milliyetçi kimlikle donanırlar (Gellner, 1998: 8). Dolayısıyla milliyetçiliğe yöneltilen, "ulusçu ideolojiden etkilenen otoritelerin hükmüne girmiş halklara, türdeşliğin zorla benimsetilmesi" şeklinde itham doğru değildir (Gellner, 2008: 124).

Endüstrileşme, dışsal ifadesini ve meşruluğunu kültürel farklılıktan alan toplumsal ayrışmayı yok eder (Gellner, 1998: 60). Çünkü sanayi toplumundaki işbölümü uzmanlaşmaya dayandığı için ortak bir kültüre ihtiyaç vardır ve bunun okuryazar, incelikli bir yüksek kültür olması gerekmektedir. Bu toplum, tüm üyelerinin her türlü konuda, yüz yüze ve kısa ömürlü olduğu gibi, soyut biçimlerde de birbirleriyle iletişim kurmasını gerektirir. Ekonomik büyüme isteğinin sanayi düzenine dayattıklarının tümü, toplumsal birimlerin de büyük, ama kültürel açıdan türdeş olmalarını gerektirmektedir. Bu tür yüksek kültürün idame ettirilmesi için bir

devletin, yani merkezileşmiş düzen dayatan bir aygıtlar grubunun koruyuculuğuna gerek duyulmaktadır. Çünkü yüksek kültürün devamı ve bütün nüfusa yayılabilmesi için, ihtiyaç duyulan kaynakları derlemeye ve kullanmaya sadece devlet muktedirdir (Gellner, 2008: 235-236). Kültürle devletin bu şekildeki bir işbirliğinden ulusçuluk doğar. Yani çoğu kez kendini takdim ettiği gibi ulusçuluk; eski, belirtisiz, uykuya yatmış bir gücün uyanışı değildir. Derinliğine içselleştirilmiş, devlet tarafından korunan, eğitime bağlı yüksek kültürlerle dayanan yeni türden bir toplumsal örgütlenmenin sonucudur. Hepsini birden kullanması mümkün olmamakla birlikte, daha önce var olan alt kültürlerin bazılarını bu süreç içinde dönüştürerek kullanabilir (Gellner, 2008: 127).

Ulusçuluk, korumak ve yeniden canlandırmak iddiasında olduğu kültürleri ya kendi icat eder ya da tanınmayacak kadar değiştirir. Yine de ulusçu ilkenin kendisi, çağımıza ait ortak koşullardan kaynaklanan çok derin köklere sahiptir ve kolayca reddedilemez. Gellner'a göre, ulusçuluk, daha önce alt kültürlerin hâkim olduğu bir toplumda, devlet gözetimindeki eğitim aracılığıyla bir yüksek kültürün dayatılmasıdır. Yani okulda okuyarak elde edilen, akademik dünyanın denetlediği, mümkün olduğunca açık bir bürokratik ve teknolojik iletişimin gereksinimlerine göre düzenlenmiş bir dilin genel topluma yayılmasıdır. Ulusçuluk daha önceleri küçük gruplar tarafından üretilen folk kültürlerle dayalı yerel grupların karmaşık yapısı yerine bir ortak kültürün bir arada tuttuğu, birbirlerinin yerini alabilecek atomize bireylerin oluşturduğu anonim, kişisel olmayan bir toplumun kurulmasıdır (Gellner, 2008: 139-140). Fakat Gellner'ın milliyetçiliğin yukarıdan dayatıldığı şeklindeki görüşü, milli kültürlerle ilgili duygusallık boyutunu ihmal ettiği gerekçesiyle Anderson tarafından eleştirilmiştir (Anderson, 2001: 24).

Gellner'a göre (2008: 115), toplumun ulusa dönüşmesini sağlayacak yüksek kültüre dayalı eğitim gibi büyük ve pahalı bir yükü ancak devlet kadar güçlü bir aygıt üstlenebilir ve denetleyebilir. Aynı zamanda toplumun türdeşleştirilmesini sağlayacak yüksek kültüre dayalı eğitim, dine dayanmadığı ve ihtiyaç da duymadığı için laiktir (Gellner, 2008: 237).

Sanayi toplumunun dayattığı okuryazarlık, hem özgül rollerden kurtulmak hem de bağlamdan bağımsız iletişime girmek için gereklidir. Standartlaşmış bir yazı

dilinde olması gereken kitlesel okuryazarlık, doğrudan üstlenmese bile, sadece devletin üstesinden geleceği bir kitlesel eğitim sayesinde gerçekleştirilir. Uluslar, devletle bütünleşmiş yazılı anadile dayanan standart bir kültüre erişme yolunda yapılan bu baskı sonucunda yaratılır. Sanayi toplumunda devletin, nüfusun ve kültürün bu karşı konulamaz bir araya gelişi, ulusların doğal görünmesine neden olur (Breuilly, 2008: 31). Ama halk arasında geçerli olan inancın ve hatta bilimsel kanaatin aksine, gerçekte uluslar ve ulusçuluğun insan ruhunda hiç de derin kökleri yoktur (Gellner, 2008: 112). Onlar doğal olmayıp sanayileşme ile ortaya çıkmışlardır. Keyfi, yani rastlantısal ya da önu alınabilecek olgular da değildirler; sanayileşme ile yakın hatta zorunlu bir bağlantıları vardır. Bu bağ, ulusları ve ulusçuluğu sanayi toplumu üyelerinin gözünde doğal kılıyor ve ulusçuluğa gücünü bu doğallık veriyor (Breuilly, 2008: 29). Dolayısıyla ulusçuluk, ne ideolojik bir sapmanın ne de duygusal bir aşırılığın ürünüdür. Siyasal yönetimle kültür arasındaki ilişkinin kaçınılmaz bir biçimde köklü bir uyarlanışının dışı vurmuş bir görüntüsüdür (Gellner, 2008: 112).

Gellner'in milliyetçilik ve sanayileşme ilişkisiyle ilgili diğer bir iddiası da sanayileşmenin eşit olmayan bir biçimde yayılması sonucu geri kalan grupların sanayileşme sürecinde daha ileri geçmiş insanlarla karşılaştırıldığında elverişsiz bir konumda olmaları dolayısıyla milliyetçiliğe başvurmasıdır. Gruplar arasında kültürel türdeşliğin bulunduğu; yani cilt rengi, dil veya din gibi "alâmetifarikası" olan kültürel farklılıklar inşa etme dürtüsü ve olanağının çok belirgin olmadığı durumlarda milliyetçilik ortaya çıkmaz. Böyle bir farklılık varsa, daha iyi konumda olan gruplar, kültürel farklılıkları iş, ev bulma ve okullaşma gibi kaynaklar için girilen rekabeti engellemek için kullanmaya yatkın olurken; elverişsiz konumda olan gruplar da siyasi özerklik hedeflerini haklı çıkarmak ve ilerletmek için bu farklılıklardan yararlanır (Breuilly, 2008: 31-32).

Gellner, milliyetçilik ile sanayileşme arasında zorunlu bir ilişki görmesine rağmen, İsviçre'nin milliyetçiliksiz sanayileşmesini göz önünde bulundurarak milliyetçiliğin her zaman sanayileşmeye eşlik edemeyebileceğini itiraf eder (Breuilly, 2008: 32). Gerçekte de milliyetçilik çoğu yerde endüstrileşmeden önce

veya ondan ayrı bir şekilde doğmuştur; kimi yerlerdeyse endüstrileşme süreci beraberinde milliyetçiliği getirmemiştir (Özkırmılı, 2008: 175).

1.2.2.1. 2. Benedict Anderson

Benedict Anderson, 1983'te yayımlanan *Hayali Cemaatler* adlı eserinde ulusları, ne ilkçiler gibi potansiyel olarak her zaman var olan, ne de Gellner gibi doğrudan sanayi toplumlarının yarattığı bir gerçeklik olarak ele alıyordu (Ersanlı, 2001: 116). Ona göre, uluslar dil, ırk veya din gibi belirli sosyolojik koşullar tarafından yaratılan ve bir daha değiştirilemeyecek şekilde biçimlendirilen ürünler değildir. Avrupa'da ve dünyanın diğer yerlerinde, tahayyül edildikleri için vücut bulmuşlardı (Chatterjee, 2002: 20). Kökleri geçmişe uzanan, yüzleri geleceğe dönük soyut varlıklardır. Basın-yayının gelişimi, sınırları dil tarafından belirlenmiş bir ulusal cemaatin üyelerinde aynı düşünceleri yaratarak "hayali bir cemaat"e aidiyet duygusunu doğurur (Jaffrelot, 2010: 33).

Anderson'a göre bir kültürel yapım olan ulus ve milliyetçiliği anlayabilmek için; tarih içinde ne zaman ve nasıl doğduklarını, tarihsel süreçte uğradıkları anlam değişimini ve neden bugün böylesine güçlü bir duygusal meşruiyete sahip olduklarını çözümlenmek gerekir. Buna göre, milliyetçilik on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, birbiriyle ilişkisi olmayan tarihsel süreçlerin kesiştiği noktada ortaya çıkar ve bir kez yaratıldıktan sonra, farklı toplumsal coğrafyalara uygulanabilir, karşıt siyasi görüşlerle uyum sağlayabilir bir modele dönüşerek "kopya edilebilir" bir nitelik kazanmıştır. Öte yandan söz konusu modelin ortaya çıkışını kolaylaştıran kültürel ve siyasi etkenleri belirlemek yeterli olmayıp bu modelin nasıl böylesine güçlü tutkular, bağlılıklar doğurabildiğinin yanıtlanması gerekir. Anderson bu yanıtı aramaya tanımlardan başlar ve herkes tarafından kabul edilebilecek ulus ve milliyetçilik tanımlarına bir türlü ulaşamamasının nedenlerinden birinin de milliyetçiliğin bir ideoloji olarak algılanması olduğunu ifade eder. Oysa milliyetçiliği liberalizm veya faşizm gibi ideolojiler yerine din, akrabalık gibi olgularla bir arada düşünmek işleri kolaylaştıracaktır (Özkırmılı, 2008: 181).

Anderson ulusu, “hayal edilmiş bir siyasal topluluk; kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaat” şeklinde tarif eder. Hayal edilmiştir; çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımadığı, onlarla tanışmadığı ve çoğu hakkında hiçbir şey işitmediği halde yine de zihinlerinde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder. Ulus “sınırlı” olarak hayal edilir; çünkü en büyük ulusun bile, ötesinde başka uluslara mensup insanların yaşadığı, esnek de olsa sonlu sınırları vardır. Hiçbir ulus kendisini insanlığın tümünü kapsayacak şekilde hayal etmez. Ulus “egemen” olarak hayal edilir; çünkü kavram, Aydınlanma ve Devrim’in, güçlerini tanrıdan aldıklarını iddia eden hanedanlık mülklerinin meşruiyetini aşındırmakta olduğu bir çağda doğmuştu. Uluslar, evrensel dinlerin en sofu taraftarlarının bile, bu dinlerin canlı çoğulluğu ile karşılaşmaktan ve her iman öğretisinin taşıdığı ontolojik iddialar ile ülkesel kapsamı arasındaki değişen biçimlilikle yüzleşmek zorunda kaldığı bir çağda rüştlere ermişlerdir; bu yüzden, tanrıya tabi olacaklarsa bile bu tabiiyetin doğrudan tanrıya olduğu bir özgürlüğün rüyasını görürler. Bu özgürlüğün amblemi ve mihenk taşı ise, egemen devlettir. Son olarak ulus, bir “topluluk” olarak hayal edilir; çünkü ulus daima, içinde eşitsizlik ve sömürü ilişkileri barındırdığı durumda bile, derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır. İnsanların birbirlerini öldürmekten çok, böylesi sınırlı hayaller (ulusları) uğruna ölmeye razı olmalarını mümkün kılan şey, bu kardeşlik duygusudur (Anderson, 2004: 20-22).

Anderson, Renan’ın da, “Bir ulusun özü, tüm bireylerin ortak pek çok şeye sahip olmaları ve aynı zamanda hepsinin pek çok şeyi unutmuş olmasıdır.” ifadesiyle ulusların hayali niteliğine işaret ettiğini belirterek hayal edilmişliğin doğallığını ve gerçekliğini vurgulamak istemiştir. Gellner da, biraz daha kaba bir şekilde de olsa; “milliyetçilik, ulusların kendi öz-bilinçlerine uyanma süreci değildir; ulusların var olmadığı yerde onları icat eder” derken benzer bir şey iddia ediyordu. Ancak Anderson, milliyetçiliğin sahte maskeler takındığını kanıtlama endişesi içinde olan Gellner’in, “icat”ı, “hayal” ve “yaratım” olarak değil de, “uydurma” ve “sahtelik” olarak düşündüğünü belirterek onu eleştirir (Anderson, 2004: 20-21).

Anderson, ulusların hayal edilmişliğini açıkladıktan sonra, onların doğmasına yol açan koşulları incelemeye koyulur ve önceliği kültürel alanda yaşanan

gelişmelere verir. Çünkü ona göre, milliyetçilik bilinçli olarak benimsenen siyasi ideolojilerle değil, kendinden önce gelen, içinde doğduğu, bazen de karşı olduğu geniş kültürel sistemlerle ilişkilendirilerek açıklanabilir (Özkırımlı, 2008: 182). Bu doğrultuda Anderson, ulusların hayal edilmesinin, üç kültürel tasarımın etkisini yitirdiği yer ve zamanlarda mümkün olduğunu savunur. Bunlardan birincisi, kutsal yazı dillerinin, ontolojik hakikate ulaşmakta ayrıcalıklı bir konuma sahip oldukları fikriydi. Hıristiyanlığın, İslam ümmetinin ve diğer dinlerin kıtalar üstü dayanışmalarını mümkün kılan bu kutsal yazı anlayışıydı (Anderson, 2004: 51). Hıristiyanlığın kutsal dili olan Latince önemini yitirmeye başlayınca, kısa sayılabilecek bir sürede, kozmopolit bir dünya görüşüne sahip olan Avrupa entelijensiyasının dili olmaktan çıkmıştı. Bunun sonucunda yayıncılar yerel dillerde daha çok kitap üretmeye başlayınca (Özkırımlı, 2008: 183) yerel diller standartlaşarak ulusal bir özellik kazandı.

Deniz aşırı keşifler ve Latince'nin önemini yitirmesine paralel olarak dinin de önemini yitirmesi, ulusların ortaya çıkması açısından büyük bir öneme sahiptir. Çünkü geleneksel dinler aşılama çalışmaları kader anlayışıyla hayatın anlamsızlığını, rastlantısallığını açıklıyor, ölümden sonra yaşam vaatleriyle de insanlığın ölüm korkusuna çözüm sunuyorlardı. Dinin önemini yitirmesi, bu korku ve kuşku ortadan kalktığı anlamına gelmiyordu. Ölümlülüğü sürekliliğe çevirecek, rastlantıya anlam katacak, laik bir çözüme gereksinim vardı. Hiçbir şey bu amaca ulustan daha uygun değildi; çünkü uluslar ezeli bir geçmişten geliyor, sonsuz bir geleceğe doğru ilerliyorlardı (Özkırımlı, 2008: 183).

İkincisi, toplumların, yüksek merkezlerin -başka insanlardan ayrı ve farklı olan, kozmolojik (ilahi) bir bağış/buyruktan ötürü hükmeden kralların- altında ve etrafında örgütlendiği inancıydı. Bu inanca göre insani sadakatler, zorunlu olarak hiyerarşik ve merkezîydi. Çünkü tıpkı kutsal yazı gibi yönetici de hem varlığa içkendi, hem de ona ulaşmanın duraklarından biriydi. Üçüncüsü ise, kozmoloji ile tarihi ayırt edilmez, dünyanın ve insanların kökenlerini ise özdeş kılan zaman tasarımıydı. Bir araya geldiklerinde bu inançlar, insanların hayatlarını eşyanın tabiatına sıkı sıkıya bağlamış, varoluşun gündelik dertlerine (her şeyden önce de,

ölmek, yitirmek ve köleleşmek) belli bir anlam vermiş ve çeşitli biçimlerde bunlardan bir kurtuluş yolu sunmuş oluyorlardı (Anderson, 2004: 51).

Ulusal toplulukların hayal edilebilirliğini mümkün kılan en önemli sebep ise, yeni bir üretim ve üretim ilişkileri sistemi (kapitalizm), bir iletişim teknolojisi (matbaa) ve insanlığın mahkûm olduğu dilsel çeşitlilik arasındaki, belki de rastlantısal ama altüst edici etkileşimdi. Bu etkileşim modern ulusların temel morfolojisini hazırlamıştır (Anderson, 2004: 58, 62).

Kapitalist girişimciliğin ilk biçimlerinden biri olan kitap yayıncılığı, kapitalizmin durmak bilmeyen pazar arayışı tecrübesini yaşadı. Pazar başlangıçta, sayı açısından oldukça az olan Latince bilen okuryazar Avrupa'ydı. Ancak bu pazar yüz elli yılda doyuma ulaşmıştı. Bu durum kapitalist yayıncılığı yeni pazar arayışına sevk ederek daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşabilmek amacıyla halk dillerinde ucuz kitaplar basmaya yöneltti. Kapitalist yayıncılık sayesinde halk dillerinin yaygınlaşmasını sağlayan ve ulusal bilincin oluşmasına katkıda bulunan üç gelişme vardı. Bunların ilk ve en önemsiz olanı, hümanistlerin çabaları sonucu, Hıristiyanlık öncesi antik döneme ait dillerin canlandırılması ve Avrupa entelijensiyasının Latince'den uzaklaşarak bu dilleri benimsemesidir. İkinci gelişme, kendi başarısını büyük ölçüde kapitalist yayıncılığa borçlu olan Reform hareketiydi. Reform hareketi, yeni gelişmekte olan halk dillerindeki okuyucu kitlelerini kendi amaçları doğrultusunda kullanmış, siyasi ve dinî mesajlarını geniş kitlelere yaymıştı. Böylece Reform hareketi, Latince'nin ve kilisenin etkisini daha da azalttı. Üçüncü gelişme, geleceğin mutlakıyetçileri olmaya aday bazı yönetimlerin, halk dillerinden idari merkezileşmenin aracı olarak yararlanmalarıydı. Anderson'a göre idari halk dillerinin doğuşu, hem kapitalist yayıncılık hem de Reform hareketinden öncesine rastladığı için diğerlerinden bağımsız bir gelişmeydi. Ama sonuçta bu üç gelişme Latince'nin siyasi ve kültürel önemini yok etmişti (Anderson, 2004: 54-56).

Yayın dilleri, ulusal bilincin temelini üç şekilde attılar. Birincisi ve en önemlisi, Latince'nin altında ama konuşulan halk dillerinin üstünde bir seviyede, birleşik bir iletişim alanı yarattılar. İkincisi kapitalist yayıncılık dile yeni bir sabitlik kazandırdı. Bu sabitlik, uzun vadede ulus açısından son derece önemli olan kadimlik düşüncesinin oluşumuna katkıda bulundu. Üçüncü olarak, kapitalist yayıncılık eski

idari halk dillerinden farklı iktidar dilleri yarattı. Yayın diline daha yakın olan lehçeler, yayın dilinin alacağı nihai biçim üzerinde egemenlik kurarken diğerleri böyle bir imkândan uzak oldukları için itibar kaybettiler (Anderson, 2004: 59-60).

Anderson'ın ulus ve milliyetçiliği genel olarak kültürel alanda meydana gelen birtakım değişmelerin bir sonucu olarak gören yaklaşımı, milliyetçiliğin oluşmasında özellikle siyaseti ön plana çıkaran araçsalcılar tarafından eleştirilmiştir. Gellner'ı milliyetçiliğin duygusal boyutunu görememekle eleştirdiği gibi kendisi de milliyetçiliğin siyasi boyutunu ihmal etmekle eleştirilmiştir. Anderson'ın kuramı, 19. yüzyıl Avrupası'nda kültürel milliyetçiliğe verilen önemi abartmakta, kültür ve siyasi yapının örtüşmediği durumları açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Örneğin Almanya'nın birleşmesi daha çok siyasi bir olay olup kurulan devlet kültürel açıdan Alman olan herkesi kapsamamaktadır (Özkırımlı, 2008: 191).

Anderson'a en çok yöneltilen eleştirilerden biri de milliyetçiliğin Amerika'daki sömürgelerde doğduğu yolundaki iddiası ile ilgilidir. Milliyetçiliğin ilk ne zaman ve nerede ortaya çıktığı araştırmacıdan araştırmacıya değişir. *Greenfeld* ve *Hastings*'e göre İngiltere'de, *Alter*'a göre Fransa'da, *Breuilly* ve *Kedourie*'ye göreyse Almanya'da doğmuştur. Ancak hepsinin birleştiği ortak nokta, milliyetçiliğin ilk olarak Avrupa'da ortaya çıktığıdır. Anderson milliyetçiliğin doğum yeri olarak, Latin Amerika'daki bağımsızlık hareketlerini gösteren tek isimdir (Özkırımlı, 2008: 193).

1.2.2.1. 3. Eric J. Hobsbawm

Gellner ve Anderson ulus ve milliyetçiliği sosyo-kültürel alanda yaşanan değişmelerle açıklarken modernist kuramın araçsalcı boyutunu temsil eden Paul R. Brass, Breuilly ve Hobsbawm bu kavramları siyasi çıkarlar çerçevesinde açıklamışlardır. Araçsalcılık, etnik kimlikleri ve milliyetçiliği seçkinlerin siyasi iktidarı ele geçirme ya da koruma mücadelelerinde kullandıkları bir "araç" olarak görür. İlkçi yaklaşımın tam tersi görüşleri savunan araçsalcılar, etnik kimliklerin oluşumunda öznel seçimleri, koşulları, seçkinlerin yönlendirmelerini ön plana

çıkarırlar (Özkırmılı, 2008: 139). Bununla birlikte, ulusların ve milliyetçiliğin modernliğini onlar da kabul etmişlerdir. Gellner ve Anderson gibi modernistler ulusları icat eden tarihsel ve sosyolojik süreçlerin altını çizerken, araçsalcılar, bu icadın iktidarlarını sağlamlaştırmak isteyen seçkinlerin, peşlerinden gelenleri milliyetçi ideoloji temelinde seferber ederek yürüttükleri, çoğunlukla bilinçli ve yönlendirilen bir proje olduğunu savunurlar (Calhoun, 2009: 43).

Hobsbawm, kuramını, ilkçi kuram ile Gellner'in eleştirisi üzerine inşa eder. Ona göre uluslar, tarih kadar eski olmayıp modern anlamda 18. yüzyıldan eskiye götürülemezler. Dolayısıyla modernlik, ulusun ve onunla bağıntılı her şeyin temel karakteristiğidir. Milli kimliğin tarihten eski olacak kadar doğal ve kalıcı olduğu yönündeki yaygın kabule rağmen, ulusla ilgili kavramların Orta Çağ'daki kraliyet ailesi ve üst sınıftan olanları veya doğum yerini ifade etmeye yönelik kullanımlarının modern anlamlarına göre dar kaldığını, bu nedenle ulus kavramının politik anlamıyla tarihsel açıdan çok genç olduğunu ifade eder (Hobsbawm, 2006: 17, 29-33).

Hobsbawm'a göre ulus ve milliyetçilik tek bir faktörle açıklanamaz. Kökenleri siyaset, teknoloji ve toplumsal dönüşümün kesişme noktasında aranmalıdır. Ulus yalnızca toprağa bağlı bir devletin ya da bu tür bir devlet kurma arayışının ürünü olmayıp ancak teknolojik ve ekonomik gelişmenin belirli bir evresinde ortaya çıkabilen bir olgudur. Örneğin milli diller, matbaa keşfedilmeden önce, okuryazarlığın toplumun geniş kesimlerine yayılması, yani eğitimin kitleselleşmesi sonucu gelişti (Özkırmılı, 2008: 150).

Hobsbawm ulusun yukardan oluşturulduğunu kabul etmekle birlikte, mutlaka milli olması gerekmeyen sıradan insanların; milliyetçiliği daha da az olan varsayımları, umutları, ihtiyaçları, özlemleri ve çıkarları temelinde analiz edilmedikçe anlaşılabilen ikili bir olgu olduğunu belirtir. Bu nedenle Gellner'ı, tercih ettiği tepeden modernleşme perspektifinin, aşağıdan değerlendirmeye yeterli önem verilmesini güçleştirdiğini iddia ederek eleştirmiştir. Çünkü devletlerin ve hareketlerin resmi ideolojileri, en sadık yurttaşların veya yandaşların zihinlerindeki düşüncelere bile tam denk düşmez. İkincisi ve daha özel olarak, çoğu insan açısından milli kimliğin, toplumsal varlığı oluşturan diğer kimlikleri dışladığı veya onlardan üstün olduğu şeklinde kesin bir iddiada bulunulamaz. Aslında milli kimlik, onlardan

üstün olduğunun farz edildiği zamanlarda bile başka türde kimliklerle hep birleşmiştir. Üçüncüsü, milli kimlik ile bu kimliğin içerdiği unsurlar, çok kısa zamanda bile değişime uğrayabilir (Hobsbawm, 2006: 25-26).

Hobsbawm ulusları ve milliyetçiliği bir “toplumsal mühendislik” ürünü olarak görür (Özkırımlı, 2008:147). Bir tarihî icat olan ulusu, milliyetçilik, ulus-devlet, ulusal semboller, tarihler vb. ilintili fenomenlerle değerlendiriyor ve bunun “icat edilmiş gelenekler”le yakından ilintili olduğunu ve çoğunlukla bilinçli ve sürekli yeni sosyal mühendislik egzersizlerine dayandığını söylüyor. Ona göre, uluslar eski ve doğal olmayıp tam tersine modern ulusu oluşturan sembol ve geleneklerin çoğu sonradan icat edilmişlerdir (Smith, 2001: 51).

Hobsbawm’a göre, “milli bilinç” icat edilmiş geleneklerin en somut ve en yaygın örneğidir. Modern çağda üretilmelerine karşın bugünü geçmişe bağlama işlevi gören bu gelenekler, toplumsal grupları oluşturan bireyler arasındaki birlik ve dayanışmayı artırma amacını güder. Hobsbawm bu noktada, var olan eski geleneklerin yeni koşullara uyarlanması ile değişen gereksinimleri karşılamak amacıyla bilinçli olarak yeni geleneklerin icat edilmesi arasında ayırım yapar. İlkinin örnekleri hemen hemen bütün toplumlarda, hatta geleneksel olanlarda bile bulunur. İkincinin örnekleri ise özellikle de modern toplumlarda olmak üzere hızlı toplumsal değişim dönemlerinde görülür. Bu gibi durumlarda düzeni ve birliği sağlamak öncelikli hedefdir. Bu da bizi amacı, hızlı sanayileşmenin yol açtığı bölünme ve çözümler karşısında toplumsal bütünlüğü güvence altına almak olan “milli topluluk” düşüncesine götürür. Hobsbawm bunu belirli dönemlere ayırarak ele alır. Ona göre 1870-1914 arası, en çok gelenek icat edilen dönemdir. Bu dönemde, özellikle Avrupa ve Amerika’da pek çok ulus yaratıldı. Bunun nedeni de, 1870 sonrasında geniş çaplı bir siyasi hareketlenme yaşanmasıydı. Halk kitlelerinin siyasete katılımı yerleşik düzeni ve bu düzenden çıkar sağlayanları tehdit ediyordu. Yönetici seçkinler, bu tehditle başa çıkabilmek için hızlı toplumsal değişimin sonuçlarını kontrol etme arayışına girmişlerdi. En fazla rağbet ettikleri yöntemse halk yığınlarının enerjisini toplu ritüellere, belirli aralıklarla tekrarlanan törenlere kanalize etmek, alışkanlıklar yaratmak olmuştur. Hobsbawm’a göre halkı denetim altına almanın ve sistemle kaynaştırmanın üç yolu vardı: Yeni kurumlar oluşturmak

(festivaller, spor, sendikalar), yeni statü sistemleri ve toplumsallaştırma yöntemleri icat etmek (hiyerarşik eğitim sistemi ya da kraliyet törenleri) veya ulus gibi gerçek/yapay grupların bütünlüğünü belirleyen ve simgeleyen topluluklar yaratmak (Özkırımlı, 2008: 147-148).

Hobsbawm ulus ve milliyetçiliğin icat edilmesini dönemlere ayırarak inceler. Birincisi, 1830'dan 1870'e kadarki dönemde yayılan ve Fransız İhtilali'nin yurttaşlık idealinden kaynağını alan, büyük ulusların kitlesel, demokratik, siyasal milliyetçiliğidir. İkincisi ise, 1870'den 1914'e kadar uzanan dönemin karakteristiği olan ve Osmanlı, Habsburg ve Rus imparatorluklarının eski politikalarına karşı bir küçük-ulus tepkisi olarak gelişen, genellikle geri kalmış bölgelerin çevre halklarının sığ etnik ya da dilsel milliyetçiliğidir (Smith, 2002: 5).

Üçüncü olarak 1870-1914 dönemi milliyetçiliğinin üç önemli özelliği vardı. Birincisi, liberal çağdaki milliyetçiliğin temelinde yer alan "eşik ilkesi" terk edildi. Bundan böyle kendisini "ulus" sayan her topluluk, kendi topraklarında bağımsız bir egemen devlet kurma hakkı anlamına gelen "kendi kaderini tayin hakkı"na sahip olduğunu iddia ediyordu. İkincisi, "tarihsel olmayan" ulusların çoğalmasında sonucunda, etnik köken ile dil, potansiyel ulus olmanın belirleyici, hatta tek kriteri haline geldi. Ama bunun yanında, sayıları gün geçtikçe artan ve iddialı hale gelen devlet dışı milli hareketlerden ziyade, yerleşik ulus devletler içindeki milli duyguları etkileyen üçüncü bir değişiklik de söz konusuydu: Ulus ve bayrağın hızla politik sağa doğru kayması (Hobsbawm, 2006: 126).

Eskiden bilinmeyen bölgelerde veya o zamana kadar yalnızca folklor araştırmacılarının ilgiye değer bulduğu halklar arasında ve Batılı olmayan bir dünyada çoğalan milliyetçi hareketlerle de üçüncü dönemde karşılaşılır. Hobsbawm bu dönemde ortaya çıkan doğulu milliyetçilikleri, Batılı milliyetçi ideolojilerin etkisi altında oluşmuş antiemperyalist hareketler olarak değerlendirir. Bu hareketlerin çoğu dilsel ve/veya etnik unsuru öne çıkarmaktaydı (Hobsbawm, 2006: 130). Bu nedenle, ırkçılığın ırk arılığının önemini ve melezleşmenin korkunçluğunu vurgulaması ile dilsel milliyetçilik biçimlerinin pek çoğunun milli dilin yabancı öğelerden arındırılması gerektiğinde ısrar etmeleri arasında bir paralellik görülür (Hobsbawm, 2006: 133).

Hobsbawm'a göre, toplumsal ve politik değişimlere paralel olarak milliyetçilik 1870'lerden 1914'e kadar hızlı bir yayılma gösterdi. Toplumsal düzeyde, ulus formunda hayali veya gerçek cemaatler icat etmenin yeni biçimlerinin geliştirilmesine giderek daha geniş bir zemin sunan üç gelişme belirler: Modernitenin saldırısına uğrayan geleneksel grupların direniş, gelişmiş ülkelerin şehirleşen toplumlarında hızla büyüyen yeni ve geleneksel olmayan sınıflarla katmanların ortaya çıkışı ve hem yerleşiklere hem de öteki göçmenlere yabancı olan ve henüz bir arada yaşama alışkanlığına ve geleneklerine sahip olmayan yeryüzünün her tarafından çeşitli halkların eşine rastlanmadık göçleri ve oluşan diasporalar (Hobsbawm, 2006: 133-134).

Sonuç olarak, Hobsbawm'a göre milliyetçilik icat edilmiş bir gelenek olup ulus ve milliyetçilikle ilgili birçok görüngü toplumsal mühendislik ürünüydü: Kimi grupların, özellikle de seçkinlerin, çıkarları doğrultusunda bilinçli olarak ürettikleri, şekil verdikleri tarihsel açıdan hiç de eski olmayan belirli bir döneme ve o dönemin koşullarına ait olan olgulardı. Örneğin "Fransa" ve "Fransız" kavramları, tarihsel sürekliliğe sahipler gibi görünmelerine rağmen, "kurgulanmış", "icat edilmiş" kavramlardı (Özkırımlı, 2008: 148-149).

1.2.2.1. 4. John Breuilly

Breuilly bir siyaset biçimi olarak ele aldığı milliyetçiliği iktidar arayışıyla ilişkilendirerek, modern devletin ortaya çıkışıyla açıklar. Genel kuramlara inanmayan Breuilly, milliyetçilikleri türlerine göre kategorilere ayırıp, sonra da her kategoriyi karşılaştırmalı tarih yöntemiyle tek tek inceler (Özkırımlı, 2008: 151). Ona göre, 1918'e kadar ulusçuluk çalışmaları, ulus-devlet ve tarihçiliğin şekillenmesi ile bağlantılıydı. Ulusçuluk, ayrı bir konu olarak değil, ulusal tarihin bir parçası olarak görülüyordu. Akademik tarih yazıcılığı da ulusal çizgilerle şekillendiği için konu yeterince kuramsallaştırılamıyordu; var olan kuramlar, analitik veya sosyolojik olmaktan çok ahlaki ya da felsefiydi. Modern toplumun büyük kuramcıları olan Marx, Durkheim, Weber konuyla ilgili çok az yorumda bulunmuşlardı. Ulusal kimlik iyi de olsa kötü de olsa bir veri olarak kabul ediliyor, ancak, küçük prenslikler ve

hanedan imparatorlukları yerine anayasal devletler ve ilerici liberal kültürlerin şekillenmesiyle bağlantılı olduğu ölçüde genellikle iyi karşılanıyordu (Breuilly, 2008: 20-21).

Breuilly, milliyetçiliği bir siyaset biçimi olarak ele alır ve bir siyasi davranış biçimi olarak en iyi şekilde modern devlet bağlamında anlaşılabilceğini belirterek milliyetçiliği; “devlet gücünü ele geçirmeye ya da kullanmaya çalışan ve bunu milliyetçi savlara dayanarak haklı gösteren siyasi hareketler” olarak tanımlar. Milliyetçi savdan kasıt, üç temel iddia üzerinde yapılanan bir siyasi doktrindir:

1. Kolaylıkla belirlenebilecek kendine özgü bir karakteri olan bir ulus vardır.
2. Bu ulusun çıkarları ve değerleri diğer tüm çıkar ve değerlerden üstündür.
3. Ulus olabildiğince bağımsız olmalıdır. Bu genellikle en azından bir siyasi egemenlik isteğini gerektirir (Breully, 1993: 1-2).

Breully’e göre, uluslar partizan ideologların yeni inşaları olduğu gibi milliyetçilik de liderler ve seçkinlerin iktidar mücadelelerinde halk desteği almak için kullandığı bir meşruiyet aracıdır. Sadece milliyetçiler değil, aynı zamanda Bismarck gibi milliyetçi olmayanlar da atavistik duyguları kullanabilir ve halkın şovenist duygularına hitap edip onların kültürel farklılık anlayışlarını körükleyerek korku ve öfkelerini manipüle edebilir (Smith, 2001: 50). Bu nedenle siyasal alanı kendine göre yapılandırmak isteyen, devleti kontrol etmelidir. Milliyetçilik de siyasal seçkinlerin bu kontrolü elde etmek için kullanabilecekleri en iyi silahtır. Aynı zamanda devleti elinde tutanlara muhalefet etmenin araçlarından biridir. Milliyetçi bir hareket yürürlükteki düzene meydan okumak ve alternatif bir düzen savunmada kullanılabilir (Roger, 2008: 129).

Breuilly, milliyetçi siyasetin yerine getirdiği üç temel işlev belirler: İş birliği, harekete geçirme ve meşruiyet. İş birliği, milliyetçiliğin devlete karşı çıkmak ve farklı nedenleri olan seçkinleri ortak çıkarlar etrafında birleştirmek için; harekete geçirme, milliyetçiliğin siyasi süreçten dışlanan grupların harekete destek vermesini sağlamak için; meşruiyet ise, milliyetçiliğin siyasi hareketin hedeflerini gerek karşı olunan devlet, gerekse dış güçlerin gözünde haklı kılmak için kullanılmasıdır (Özkırımlı, 2008: 139).

Breuilly'e göre, modern çağın ilk önemli siyasi doktrini olan liberalizm, kolektif çıkarlar ya da kamu yararı düşüncesiyle uyuşmakta her zaman zorluk çekmiştir. Üstelik soyut bir nitelik taşıyan liberalizmin, özellikle eşitsizliklerin toplum yapılarına işlediği durumlarda, her grubu kucaklayamayacağı da açıktır. Bu gibi durumlarda dışlanan gruplar, kültürel kimliği siyasi programa çeviren bir milliyetçilik akımına kapılabilirler. Ayrıca modern çağda çeşitli gruplara hitap edebilecek söylemler geliştirmek zorunlu hale gelmiştir. Bunu en iyi yapan ideoloji milliyetçiliktir. Milliyetçilik bir tür "el çabukluğuyla" mantıksal olarak çelişen, "vatandaşlar topluluğu" ve "kültürel topluluk" şeklindeki iki ulus anlayışını uygulamada bir araya getirmeye çalışır. Bu anlamda milliyetçilik seçkinlerin işlerini kolaylaştırır, kapsayıcılığı ve değişkenliğiyle onların kurtarıcısı olur (Özkırımlı, 2008: 137).

Breuilly'e göre, milliyetçilik gelişmemiş ve sömürgeleştirilmiş devletlerde değil, Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Gelişmiş ülkelerin siyasi ve ekonomik güçlerini arttırmak amacıyla denizaşırı ülkelerde sömürge imparatorlukları kurması ve uyguladıkları baskının tepki olarak anti-empyralist milliyetçilik akımlarına yol açması daha sonraki bir gelişmedir. Dahası, ilk milliyetçilik hareketleri ekonomik sömürü ilişkileri ya da geri kalmışlıkla açıklanamaz. Milliyetçilik en gelişmiş ülkelerde yaygınlık kazanabilirken, geri kalmış ülkelerde herhangi bir öneme sahip olamamıştır (Breully, 1993: 412-413).

John Breuilly, milliyetçiliğin siyasal karakterli oluşunu vurgulayarak, hem Gellner'in milliyetçiliği sanayileşmeyle açıklayan kuramına, hem de Smith'in süreklilikçiliğine saldırdı. Ona göre Gellner, geç tarım toplumunda milliyetçiliğe fiilen nasıl geçildiğini açıklayamamıştı. Smith ise, tam olarak hangi tarihî şartlar altında ve neden bazı etnik topluluklar milliyetçi olurken diğerlerinin olmadığı sorusuna tam olarak cevap veremedi (Anderson, 2001: 25).

Breuilly, bir siyaset biçimi olarak ele aldığı milliyetçiliği iktidar arayışıyla ilişkilendirip, onu modern devletin ortaya çıkışıyla açıklar. Araçsalcı yaklaşımın diğer bir temsilcisi Brass ise, kuramında seçkinlerin rolünü ön plana çıkararak gerek etnik kimliklerin canlandırılmasını, gerekse bunların milliyetçi akımlara dönüşmesini, iktidar mücadelesi veren ya da ekonomik kaynakların paylaşımında

aslan payını kapmak isteyen seçkinlerin yönlendirmeleriyle açıklar. Uluslar ya da etnik gruplar seçkinler arasındaki rekabette bir araçtır. Hobsbawm ise ulusları, geniş halk kitlelerinin siyasete katılmasının eski düzeni yıkacağından korkan sınıfların icat ettiği gelenekler olarak tanımlar. Amaç, kitlesel demokrasiye geçişin kontrollü yapılması ve halkın düzene olan bağlılığının korunmasıydı. Geçmişle gelecek arasında bir köprü oluşturan ulus ve diğer icat edilmiş gelenekler bu bağlılığı sağlayacak, kurulu düzenin yıkılmasını engelleyecekti (Özkırımlı, 2008: 151-152).

Araçsalcıların ulus ve milliyetçilik tartışmalarında siyasete ve seçkinlere fazla yer vermeleri, onlara yöneltilen eleştirilerin odağını oluşturmuştur. Etno-sembolcülere göre araçsalcı modernistler, genellikle seçkinlerin rolünü ön plana çıkaran “yukarıdan aşağıya” bir bakış açısı benimseyerek daha çok seçkinlerin halk kitlelerini yönlendirmesi üzerinde durur ve kitlesel hareketlenmenin kendi dinamiklerini araştırmazlar. Bunun sonucunda da sıradan insanların gereksinimlerini, arzularını, çıkarlarını yeterince dikkate almazlar. Bu gereksinim ve çıkarların sınıf, toplumsal cinsiyet ve etnisite farklılıklarının da etkisiyle kişiden kişiye değişiklik gösterdiğini gözden kaçırmazlar (Özkırımlı, 2008: 155-156).

1.2.2.1. 5. Marksist Teoride Ulus ve Milliyetçilik

Marksist yaklaşım ulus ve milliyetçiliği, kapitalizmin toplumsal koşulları ışığında açıklama girişiminden dolayı aslında modernist kuram kapsamında da değerlendirilebilir. Diğer modernistler, milliyetçiliği modernleşmenin farklı boyutlarıyla ilişkilendirirken, Marksistler kapitalizmin doğurduğu sömürü ilişkileriyle ilişkilendirmede fikir birliği etmiş gibi görünürler.

Marx (1818-1883) ve Engels (1820-1895), “ulus” terimini bir devlete sahip olan topluluklar için kullanırken, henüz bir devlet kuramamış olan topluluklar içinse “milliyet” terimini tercih ederler. Buna göre, milliyetler ya kendi devletlerini kurarak ulus statüsüne geçecekler ya da “tarihsiz halklar” olarak kalacaklardı (Nimni, 1991: 23). Aynı zamanda ortak bir dil ve geleneklerin ya da coğrafi ve tarihsel türdeşliğin bir ulus oluşturmaya yetmeyeceğini düşünüyorlardı. Ulus olabilmek için belirli bir ekonomik ve toplumsal gelişme düzeyine ulaşmış olmak da gerekliydi (Özkırımlı,

2008: 49). Dolayısıyla onlara göre modern ulus, kapitalist üretim biçiminin feodalizmin yerine geçmesiyle sonuçlanan uzun bir tarihsel sürecin ürünüdür. Kapitalist ekonomiye geçiş, Batı Avrupa'daki pek çok toplumsal oluşumun daha türdeş ve merkezi bir yapıya kavuşmasına yol açtı. Çünkü yerel farklılıkların törpülenmesi, piyasa ekonomisinin vazgeçilmez ön koşullarından biriydi (Nimni, 1991: 18).

Klasik Marksizm'in, klasik liberal teori ve büyük ölçüde de modern sosyoloji teorisiyle paylaştığı ve giderek daha ikna edici hale gelen varsayımına göre, endüstriyel toplumun iş koşulları, kültürel farklılıkları yaşatan ve barındıran sosyal yapıları çözmektedir. Kültürel farklılıklar, endüstriyel üretimin buldozeri tarafından dümdüz edilecektir. Etnisite, birbiriyle çakışan ve birbirini harekete geçiren kültürel farklılıklardan ibarettir; kendisini görünür kılan ve özünü teşkil eden bu farklılıklar silindikçe, o da ortadan kalkacaktır (Gellner, 1998: 62). Bu nedenle gelecek, sınıfsız ve dinsiz olacağı gibi ulussuz da olacaktır. Marx ve Engels'in toplumsal metafiziği, bireyci anarşizm ile evrensel ortaklaşmacılığın ilginç bir karışımıdır. Onlara göre, ulusal ayrışmalar tamamen düzmedirler ve insanın, kendini gerçekleştireceği mecranın farkına varmasına engel oluştururlar (Gellner, 1998: 24-25).

Klasik Marksist teorinin takipçilerinden Nairn hem maddeci, hem de idealist felsefenin paylaştığı, uluslar ve milliyetçiliği toplumların gelişim sürecinde zorunlu bir aşama olarak gören görüşü eleştirir. Ona göre, milliyetçiliğin kökleri toplumların iç dinamiklerinde değil, dünyanın genel tarihsel gelişim sürecinde aranmalıdır. Dolayısıyla milliyetçiliği açıklamaya çalışacak kuramsal yaklaşımlar dünya tarihini temel almalıdır. Buna göre milliyetçilik, Fransız ve Sanayi devrimlerinden bugüne uzanan dönemde dünyaya egemen olan politik ekonomi modelinin bazı nitelikleri tarafından belirlenmiştir. Öte yandan Nairn'a göre milliyetçiliğin kökenleri doğrudan siyasi dünya ekonomisinin gelişiminde yatmaz; yani milliyetçilik sanayileşme, kentleşme gibi süreçlerin ürünü değildir. Milliyetçiliği doğuran, kapitalist ekonominin on sekizinci yüzyıldan bu yana eşit olmayan, dengesiz gelişimidir. (Özkırımlı, 2008: 111-112).

Klasik Marksizm ilk başlarda, tarihin ulusal mücadelelerin değil sınıf mücadelesinin tarihi olduğunu (Gellner, 1998: 25) belirterek milliyetçiliği ihmal

etmiştir. Aynı şekilde uzun zaman boyunca, milliyetçi hareketleri, proletaryanın kurbanı olduğu sömürüyü gizlemek için büyük sermaye tarafından yüzüne geçirilen bir maske olarak gördü (Roger, 2008: 69). Giddens, milliyetçiliği, hâkim sınıfın çıkarlarının bir çeşit maskelenmiş ifadesi olarak görmeye çalışan çeşitli Marksist yorumların hiçbirisini mantıklı bulmaz (Giddens, 2008: 279). Tabii yine Marksist kuram içinde yer alıp, bu tür akıl yürütmenin tersini yapan kuramlar da vardır: Onlar milliyetçiliği, kendilerine zulmeden burjuvaziye karşı sömürülen gruplar tarafından, kullanılan bir araç olarak görür (Roger, 2008: 71).

Breuilly'e göre, Marksist kuram içinde milliyetçilikle ilgili en makul yaklaşım Karl Renner ve Otto Bauer'den geldi. Onlara göre, ulus, devlet ve toplum bir tutulamazdı ve ulusal çatışmalar, onların çokuluslu Habsburg İmparatorluğu içinde yürüttükleri sosyalist politikalarına tehdit oluşturuyordu. Klasik Marksistler ulusçuluğu yanlış bilinç, sınıf ideolojisi biçiminde ele alırken, Renner ve Bauer ulusçuluğun, dille bağlantılı gördükleri milli kültür gerçeğine dayanan bir gerçeklik değerine sahip olduğunu ileri sürdüler. Geleneksel Marksistlerle Avusturyalı Marksistler arasındaki bu belirgin fark, ulusçuluğu farklılık konusunda uydurma bir fikir olarak görenlerle, onu gerçek farkı dile getiren bir duygu olarak ele alanlar arasındaki daha geniş bir ayrımı yansıtır (Breuilly, 2008: 21).

Bauer, milliyetçilik çözümlemesine ulusu tanımlayarak başlar. Ona göre ulus bir "kader topluluğu"ydü; kendine özgü bir karakteri ve kültürü vardı. Ulusun kökeni, ilkçi milliyetçilerin iddia ettiğinin aksine, koşullara bağlıydı. Bauer, bu koşullar arasında tarımsal üretim biçimlerinin değişmesini, kırsal alanların bölgesel ekonomik ilişkiler içine çekilmesini ve bunun sonucunda lehçelerin birbirine yaklaşmasını sayar. Bauer'e göre ikinci aşama, "kültür topluluğu" aşamasıdır. Dil topluluğuyla milli kimliğe ulaşılması arasında bir köprü işlevi gören bu aşamada Bauer, "yüksek kültürlerin" gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla bir yüksek dilin, yani değişik lehçelerin üstünde, herkesin anlayabileceği ortak bir dilin oluşmasını önemser. Kültür topluluğundan ulusa geçişte önemli olan etkense "duygu"ydü; ulusu oluşturanların ortak kaderlerine olan "inanç"larıydı. Ortak geçmiş kadar, belki de ondan daha çok ortak geleceği, kader birliğini önemseyen Bauer, bu yüzden ulusu bir "kader topluluğu" olarak tanımlar (Özkırmılı, 2008: 55). Ernest Gellner'ın

düşüncelerini kısmen önceden işaret edercesine ulusu, tüm eski, tecrit edilmiş cemaatleri, teorik ve yazı temelli bir yüksek kültür dayanışması gerektiren modern endüstri toplumları haline getiren Büyük Dönüşüm'ün bir ürünü olarak görüyordu (Anderson, 2001: 15).

1.2.3. ETNO-SEMBOLCÜ YAKLAŞIM

Etno-sembolcülük terimi, milliyetçilik çözümlerinde etnik geçmişe ve kültüre ağırlık veren yaklaşımları nitelemek için kullanılır. İlkçiliği reddeden, modernist açıklamaları ise yetersiz bulan John Armstrong, Anthony D. Smith, John Hutchinson gibi etno-sembolcüler, bu iki yaklaşımdan hareketle bir senteze ulaşmaya, bir tür “orta yol” bulmaya çalışırlar (Özkırımlı, 2008: 209). Bunu da ulusların modernliğine inanmakla birlikte onları etnik kimliklerin bir devamı olarak kabul ederek yaparlar.

Etno-sembolcüler, ilkçiler ya da modernistlere göre daha türdeş bir kategori oluştururlar. Milliyetçilik çözümlerini genelde benzer olup vurgu yaptıkları etkenler, öne sürdükleri savlar temelde aynıdır. Onlara göre ulusların gelişim süreci, geniş bir zaman dilimi içinde ele alınmalıdır. Çünkü modern ulusların doğuşunu, etnik geçmişlerini dikkate almadan açıklamak mümkün değildir. Bugünün ulusları modern dönem öncesi etnik topluluklarının devamıdır. İki yapı, tür olarak değil gelişmişlik düzeyi açısından farklıdır. Etnik kimlikler, göçler, istilâlar, etnik gruplar arası evlilikler vb. tarihin kurduğu tüm tuzaklara rağmen özlerini yüzyıllarca koruyabildikleri için uluslardan daha dayanıklıdırlar. Modern uluslar, yılanmış etnik kültürlerin gölgesi altında şekillenir. Geçmişten gelen mitler, semboller, töreler bugünün milliyetçiliklerinin içeriğini ve altyapısını oluşturur. Etno-sembolcüler, milliyetçiliğin modern çağın ürünü olduğunu kabul ederek ilkçilerden ayrılırlar. Öte yandan milliyetçiliği kapitalizm, endüstrileşme gibi modern süreçlerle açıklayan kuramlarla yetinilmemesi gerektiğini de savunurlar. Çünkü bu tür yaklaşımlar, etnik bağlılıkların kalıcılığını göz ardı eder. Doğru bir bakış açısı, daha uzun bir tarihsel dönemi kapsamalı, bugünün uluslarını etnik atalarıyla aynı potada değerlendirmelidir (Özkırımlı, 2008: 210-211).

Etno-sembolcülüğün öncüsü olarak değerlendirilen Armstrong'a göre, etnik kimlikler, izlerine antik çağlarda bile, örneğin eski Mısır ve Mezopotamya'da rastlanabilecek kadar uzun bir geçmişe sahiptir. Bu açıdan modern milliyetçilikler, insanların yüzyıllardan beri geliştirdiği sosyo-politik örgütlenme biçimlerinin bütününe yön veren etnik bilincin son aşamasından başka bir şey değildir; çünkü bu bilincin en önemli özelliği devamlılığı, kalıcılığıdır. Bu nedenle etnik kimliklerin oluşumu Fransız *Annales* ekolünün geliştirdiği bakış açısı benimsenerek, yüzyılları kapsayan geniş bir zaman dilimi içerisinde incelenmelidir. Etnik bağlılığın sürekliliği, farklı biçimler altında tekrar tekrar gündeme gelişi ancak bu tür bir yaklaşımla anlaşılabilir (Özkırmılı, 2008: 213).

Etno-sembolcülüğün en önemli temsilcisi olan Smith, kendi kuramını Armstrong'u takip ederek inşa eder. Smith'i Armstrong'dan ayıran en önemli nokta, modern ulus ile eski dünyadaki etnik nitelikli bazı toplumsal ilişkiler ve semboller arasında bir bağlantı olduğu inancını korumasına rağmen, etnik grupla ulus arasında bir nitelik farkı gözetmesi ve ulusun ortaya çıkışının ancak belli bir aşamaya gelmesinden sonra mümkün olduğunu savunmasıdır (Erözden, 2008: 72). Onun temel tezi, modern milliyetçiliklerin geçmiş etnik topluluklar ve bağlılıklar dikkate alınmadan anlaşılmayacağıdır. Pek çok milli topluluğun formülünde bir etnik bileşene rastlanabilir. Bu, tüm modern ulusların zengin bir etnik mirasa sahip olduğu anlamına gelmez; ama yeterince derinlere inildiğinde ulusların harcının etnik öğelerle yoğrulduğu görülecektir. Bu nedenle ulusların oluşum süreci yüzyılları kapsayan geniş bir zaman dilimi içerisinde incelenmeli, Armstrong'un temellerini attığı yaklaşım geliştirilmelidir (Özkırmılı, 2008: 218).

Anthony Smith'in teorisini oluştururken en çok önemseydiği ve eleştirdiği milliyetçilik kuramcısı, aynı zamanda hocası olan Ernest Gellner'dır. Bu yüzden gittikçe karmaşık bir hal alan milliyetçilik ve ulus yazılarını, genelde Gellner karşıtı bir ruhla yazmıştır. Bir yandan milliyetçiliğin bazı önemli açılardan modern bir fenomen olduğunu kabul ederken, diğer yandan da işlevsel olarak ele alındığı ve yoktan (*ex nihilo*) ortaya çıktığı kabul edildiğinde milliyetçiliğin iyice anlaşılamayacağını savunuyordu (Anderson, 2001: 25). Avrupa deneyiminden hareket eden bu iki düşünürün ayrıldıkları nokta; Gellner milliyetçiliğin potansiyel

varlığından ziyade sanayileşme sürecinin üst kültürde yarattığı bir gereksinim, yani sonradan olma niteliğine ağırlık veriyordu. Smith ise milliyetçilikte gerekliliğin ve işlevselliğin yanı sıra süreklilik de görüyordu (Ersanlı, 2001: 116).

Smith, ulusun tarihsel süreklilik ve kalıcılığa sahip olduğunu savunur. Ulus, kendisinden daha eski ve yaygın olan etninin modern mirasçısı ve dönüşmüş hali olduğu için, modern-öncesi etnisitenin sembol ve mitlerinin hepsini kendinde toplar (Smith, 2002: 179). Modern öncesi çağlarda ulusların, en azından son birkaç yüzyılda aldıkları kitlesel, hukuksal, kamusal ve teritoryal biçimleriyle bulunamayacağı doğrudur. Ne var ki, “ortak soy mitleri ve tarihsel anılara, paylaşılan bir kültürün unsurlarına, tarihi bir toprak parçasıyla bazı bağlara ve en azından kendi elitleri arasında belirli bir dayanışmaya sahip isimlendirilmiş insan birimleri” şeklinde tanımlanabilecek, etniler denilen birtakım daha gevşek kolektif kültürel birimler bulunabilir (Smith, 2002: 60).

Smith’e göre, hangi birimlerin nasıl ve ne zaman ulus olabileceklerini tespit etmek istiyorsak, etnik bağ ve duyguların kümelenmelerine bakmamız gerekir. Genel olarak önceden mevcut olan etnik kimlik ne denli güçlü ve inatçıysa bu kimliğe dayanarak bir ulusun doğabilme ihtimali de o derece fazladır (Smith, 2009: 117-118). Eğer uluslar, en azından milliyetçi ideoloji tarafından meşrulaştırılan bir kitlesel fenomen olarak modern iseler, bugünkü biçim ve karakterlerinin çoğunu, o ulusla ilgili bölgedeki erken dönem etnilerden kaynağını alan etnik bağlara borçludurlar. Önceki dönemlere ait pek çok etni yok olmuş ya da diğerleri tarafından eritilmiş ya da ayrı parçalara bölünmüş olabilir. Diğer taraftan, bazı etnik bağlar da, modern öncesi dönemden beri hayatta kalmış ve daha sonra ortaya çıkan ulusların ve milliyetçi hareketlerin temeli haline gelmiştir (Smith, 2002: 60).

Smith, etnilerin ulus formuna geçişini sağlayan etkenleri belirleyebilmek için kimliklerin gelişim sürecine yön veren ana modelleri belirlemeye çalışır. “Yatay” ve “dikey” olarak belirlediği iki etnik topluluk tipi, farklı ulus oluşum modellerine zemin hazırlar (Özkırımlı, 2008: 218). Yatay etniler, karakter itibarıyla oldukça kapsamlı ve yaygındır, ancak etnik kültürleri saray ve bürokrasi, ruhban sınıfı, soylular ve zengin tüccarlardan oluşan üst sınıflarla sınırlıdır. Dolayısıyla etni de yüksek statülü bir gruptur. Dikey etniler ise teritoryal açıdan daha kapsayıcıdır. Etnik

kültürleri topluluğun tüm sınıflarına yayılır ve topluluğa dâhil olma bariyerleri yüksek olma eğilimindedir. Ayrıca bu dikey etnilerin üyeleri de, yenilenmeyi hedefleyen etno-dinsel hareketler ve sıklıkla sıradan insanların arasından çıkan karizmatik liderler tarafından kolaylıkla seferber edilebilir (Smith, 2002: 62).

Smith'e göre etnik toplulukların uluslara dönüşmesinde iki rota izlenmiştir. Birincisi devlet destekli olup etnik bir devletin çekirdeğini oluşturan yatay bir etniden yola çıkar. Bu devlet daha merkezî ve bürokratik bir yapıya kavuştukça, askeri, ekonomik, hukuki ve idari süreçler aracılığıyla orta sınıfları ve uzak diyarları kendine dâhil etmeye çalışır. Başarısı çoğunlukla farklı olan nüfusları, egemen etnik çekirdeğin kültürel mirasına dayalı tek bir siyasi topluluk haline getirebilmesine bağlıdır (Smith, 2009: 113). Bu nedenle Smith bu modele, "bürokratik dâhil etme" adını verir. Aristokratik etnik toplulukların varlıklarını sürdürebilmeleri toplumun diğer sınıflarını kendi bünyelerine katabilmelerine bağlıydı. Bunun en başarılı örneklerinin görüldüğü yerler, etnik çekirdeklerini yatay etnik toplulukların oluşturduğu İngiltere, Fransa, İsveç ve İspanya gibi Batı Avrupa devletleriydi. Smith'in "idari devrim" adını verdiği; vatandaşlık haklarının daha fazla sayıda insana tanınması, devletin en ücra köşelerini bile merkeze ve birbirine bağlayan alt-yapının oluşturulması, vergi toplama ve askere alma gibi bir dizi gelişme sayesinde devlet, kolektif kimliği toplumun geneline yayabilmiştir. İdari devrimi, ekonomi ve kültür alanlarında yaşanan devrimler tamamlamıştır. Ekonomideki en büyük değişim piyasa ekonomisine geçilmesi ve kapitalizmin yayılması, kültürel alandaki en önemli gelişmeye dinî otoritenin gerilemesidir. Bunda Reform hareketinin büyük etkisi olmuştu. Reformun toplumsal alanda yarattığı gelişmelere bağlı olarak, popüler iletişimde gözle görülür ilerleme sağlanmış, roman, gazete gibi kültürel ürünlerin sayısı ve çeşidinde patlama yaşanmıştı. Bu süreçte en etkin toplumsal sınıfsa aydınlardı (Özkırımlı, 2008: 223).

İkinci rota ise dikey etnik toplulukları temel alıp daha popülerdi. Etno-dinî "ben" kavramlaştırmaları daha eylemci ve siyasî olanlarla değiştirilmesi gereken daha küçük, demotik topluluklardan başlamıştı. Yerliliğin seferberlik süreci bu dönüşümün anahtarını oluşturmaktaydı (Smith, 2009: 113). Bu süreçte bürokratik devletin rolü, yatay gruplara dayalı süreçtekinden daha önemsizdi; çünkü dikey etnik

gruplar genelde boyunduruk altında olan topluluklardı. Bu modelde anahtar öge örgütlü dindi. Bu tür topluluklarda din, bir yaşam biçimiydi ve dinden beslenen gelenekler dikey toplulukların devamlılığını sağlayan unsurlardı. Ancak etnik topluluktan ulusa geçiş aşamasına gelindiğinde sorunlar da başlıyordu. En temel sorunsu dinle etnik kimlik arasındaki sıkı bağıdı. Örgütlü din pek çok etnik grup tarafından paylaşılan bir ögeydi ve ayırt edici bir nitelik oluşturmuyordu. Ayrıca dinî kültür, vatandaşlık kavramına dayalı bir ulus yaratılmasını çoğu zaman zorlaştırıyordu. Çözüm, inananlar topluluğundan tarihsel kültür topluluğuna geçişi sağlamakta yatıyordu. Bu koşullar altında en büyük görev yine aydınlara düşüyordu (Özkırmılı, 2008: 224). Batılılaşma ve moderniteye farklı karşılıklar vermelerine rağmen küçük eğitim-entelektüellerin niyeti, topluluğun iddia olunan etnik geçmişlerine seslenmek suretiyle halkı arındırmak ve harekete geçirmektir. Bunu yapmak için, bugünkü kuşakların önüne topluluğun geçmişindeki altın çağlardan ve şiirsel mekânlarından çıkartılmış bilişsel haritalar ile tarihsel törellikler çıkarmaları gerekmişti. Bu yolla geri kalmış geleneksel etnik topluluğu, dinamik ama yerli bir siyasî ulusa dönüştürmeyi umuyorlardı (Smith, 2009: 113).

Smith, modern çağın, modernistlerin iddia ettiğı gibi bir “tabula rasa” olmadığını; aksine, önceki devirlerin karmaşık toplumsal ve etnik oluşumları ile modern güçlerin dönüştürdüğü ama asla yok etmediğı farklı etni türlerinden hareketle ortaya çıktığını belirtir. Bu çerçevede modern çağ, üzerine farklı devirlerin deneyim ve kimlikleri ile bir dizi etnik oluşumun kaydedildiğı bir parşömene benzer. Bu deneyim ve kimlikler, ulus denilen karmaşık kolektif kültürel birim türünü üretme yolunda etnik oluşumlar üzerinde etkili olurken onlar tarafından değişime uğratılır (Smith, 2002: 63).

Smith’e göre uluslar;

1. Bağımsız oldukları yerlerde yurttaşlık haklarıyla birlikte ortak hak ve ödevlere dair birleşik bir yasal kod gerektirdikleri,
2. Diğer uluslardan ayrılabilen savunmaya müsait “doğal” sınırları olan oldukça tümleşik bir toprağa/ülkeye ihtiyaç duydukları,
3. Tek bir iş bölümüne sahip birleşik bir ekonomiye, ulus-devletin her tarafında mal ve kişilerin serbest hareketliliğine dayandıkları,

4. Gelecek kuşakları yeni ulusun “yurttaşları” olarak toplumsallaştırmak için tek bir “siyasî kültür”, kamu, kitle eğitimi ve medya sistemine gerek duydukları ölçüde aslında moderndirler. Modern öncesi etnik devletlerde bu unsurlar ne denli güçlü boy göstermiş olsalar da, topyekûn yürürlükte oldukları bir durum nadiren mümkün olmuştur. Yine de ulus pek çok yanıyla modern görünmekle birlikte, kökleri derinlerdedir (Smith, 2009: 114).

Milliyetçilik sadece görünüşte yeni olan ulusun yaratılmasına yardım eder. Bir ideoloji ve bir dil olarak 18. yüzyılın sonlarına doğru siyasî arenada ortaya çıkan milliyetçilik görece moderndir. Ama ulus ve milliyetçilik başka bir kültür, toplumsal örgütlenme ya da ideoloji türünden “icat edilmiş” değildir. Milliyetçilik çağın ruhunun bir parçası olduğu kadar daha eski motif, tahayyül ve fikirlere de bağlıdır. Zira milliyetçilik pek çok düzeyde faaliyet gösterir ve bir siyasî ideoloji ve toplumsal hareket türü olduğu kadar bir kültür biçimi olarak da görülebilir. Milliyetçiliğin canlanmasıyla yeni bir çağ açılırken, onun millî kimliğin oluşumu üzerindeki etkisini, modern öncesi etniklerin mevcudiyetine ve Batı’da ulus-devletlerin tedrici doğumuna çok şey borçlu olan toplumsal ve kültürel matrisini incelemeyen kavramak olanaksızdır (Smith, 2009: 118). Dolayısıyla ulus ile milliyetçiliğin sadece bir ideoloji veya siyaset biçimi olarak değil, aynı zamanda kültürel birer görüngü olarak da ele alınmaları gerekir. Yani, bir ideoloji ve hareket olarak milliyetçiliğin çok boyutlu bir kavram olan millî kimlik ile yakından ilişkilendirilmesi ve belirli, özel bir dil, hissiyat ve sembolizmi içerecek şekilde genişletilmesi gerekir (Smith, 2009: 8).

2. MODERN DEVLET

Devlet’in ne olduğu, ne anlama geldiği konusunda olduğu gibi, ne zaman ortaya çıktığı üzerinde de ortak bir fikir birliğine varılamamış olmakla beraber modernleşme süreciyle birlikte veya bu sürecin bir ürünü olarak ortaya çıktığı genel bir kabuldür. Öyle ki Poggi (2008: 35), “modern devlet” kavramının gereksiz olduğunu; çünkü zaten devletin kendisinin modern bir oluşum olduğunu belirtir. Bunun yanında, modern devlet, kendiliğinden büyüyerek gelişmiş bir yapı olmaktan

ziyade bilinçli olarak inşa edilmiş bir çerçeve ve “yapma” bir gerçekliktir (Poggi, 2009: 116). Ona göre, modern devlet, “devlet dairelerindeki memurların sürekli ve talimatlara uygun çalışmaları yoluyla yönetimi sağlamak için oluşturulmuş karmaşık kurumsal düzenlemeler” olarak tanımlanabilir. Bu dairelerin toplamı olan devlet, sınırları belirlenmiş bir toplumda yönetim işini üstlenir (Poggi, 2009: 14).

Modern devlet bir veri olarak kabul edilerek devletin oluştuğu koşullar göz ardı edilebilmektedir. Oysa az bir çabayla devletin olmadığı toplumların varlığını tahmin etmek mümkündür (Gellner, 2008: 76). Hatta devletin kurulup kurulmadığı veya kim tarafından kurulduğu bile sorulabilir. Bu soru “ulusal bir toplum, yani coğrafya, dil ve etnik yapı ve kültürel açılardan başkalarından farklı olan ve bu farklılığa siyasal güvence ve ifade yolu arayan insanlar” şeklinde yanıtlanabilir. Ama birçok durumda, böyle bir topluluğun devlet kurma süreci öncesinde ve hatta sırasında var olduğu kanıtlanamaz. Örneğin Fransız ulusunun modern Fransız devletini “yarattığı” kadar mutlak krallık da Fransız ulusunu “yaratmıştır” (Poggi, 2009: 120).

Devlet olgusu başta olmak üzere siyasal olaylar ilk sosyologlar arasında sadece Max Weber’in çalışmalarında önemli bir yer işgal eder. Buna rağmen Weber’in bile bu konudaki yazılarının çoğu makale ya da müsvedde şeklinde olup “devlet sosyolojisi”yle ilgili müstakil bir yapıt ortaya çıkaramamıştır. Yine de kendinden sonra gelen sosyologların devletle ilgili görüşlerinde belirleyici olmuştur. Birçok sosyolog, Weber’in “meşru tahakküm tipolojisi”ni, siyasal olayların sosyolojik açıdan incelenmesine en büyük katkısı olarak görür (Poggi, 2009: 10). Weber, modern devletin gelişme süreci ile ilgili iki hususa işaret etmiştir. Bunlardan ilki, modern devletle birlikte şiddet ve yönetim araçlarının tek elde toplanarak ulusallaştırılması; ikincisi ise, modern devletin kapitalizmin gelişmesiyle Protestanlık arasında kurduğu ilişkidir. Weber, Protestanlığın devleti tanrısal bir kurum, şiddeti de bir araç olarak meşrulaştırdığını savunur. Dolayısıyla Weber’e göre devlet, şiddet ve yönetim araçlarının denetimini elinde tutan gücün belli bir toprak üzerinde egemenlik kurmasıdır (Coşkun, 1997: 71). Dolayısıyla modern devletin ayrıcalığı, güç kullanmanın yegâne kaynağının devletin kendisinin olmasıdır (Pierson, 2000: 103).

Başta Marx ve Engels olmak üzere Marksist düşünürler ise devletin niteliği ve kökeni ile ilgilenmemiş, devletin kurumsal nitelikleri ya da siyasal süreçlerden çok, sınıf mücadelesi, sermaye birikimi ve dünya pazarlarını ele geçirme mücadelesinde devlet gücünün rolünü ele almışlardır (Poggi, 2009: 11). Marksist sistemde modern devletin doğuşu ve gelişimi, toplumun içinde bulunduğu siyasal çevrenin, kapitalist sömürü ve birikim mekanizmasının düzenli bir şekilde işleyebilmesi için yeniden yapılandırılması olarak anlaşılmıştır. Buna göre, modern devletin iki temel özelliği olan yönetimin güçlendirilmesi ve rasyonalizasyonu, burjuva sınıfının egemen konumuna dayanak olan özel sermayenin yeniden üretimi ve biriktirilmesi açısından değerlendirilmiştir (Poggi, 2008: 129). Bu doğrultuda Tilly (2001: 61-62), modern devletin hâkim yönetim biçimi haline gelmesinde, ordu ve savaş teknolojisindeki değişmelerle bunların iktisadî ve siyasî sonuçlarının önemli payı olduğunu ifade ederek modern devleti kapitalizmin bir ürünü olarak görür.

Giddens (2008: 374), Marksist yaklaşımın, modern devleti kapitalist üretim ilişkilerine bağlı olarak açıklamasına karşı çıkararak, kapitalist girişimin ilk kez geleneksel devlet biçimlerinden zaten ayırt edilecek kadar farklı olan değişmiş bir devlet sistemi içerisinde öne çıktığını, dolayısıyla modern devletin kapitalizmin koşullarını sağlamaya yönelik ortaya çıkmadığını belirtir. Fakat böyle bir amacı olmamasına rağmen yine de modern devlet, kapitalizmin ilk gelişimi için hukuk çerçevelerinin oluşması, mali garantiler ve ekonomik alışverişin gelişmesine izin veren giderek pasifleşmiş toplumsal çevreyi içeren en temel ifadelerin ötekisindeki bazı önkoşulları sağlamıştır.

Gellner ise, modern devletin gelişimini tarihsel ilerlemeci bir anlayışla değerlendirerek insanlığın tarih boyunca, tarım öncesi, tarım ve sanayi dönemi çizgisinde üç temel aşamadan geçtiğini belirtir. Avcı-toplayıcı topluluklar, devleti oluşturan siyasal işbölümüne yer veremeyecek derecede küçük olduklarından bu topluluklarda istikrarlı ve uzmanlaşmış düzen dayatıcı bir kurum olarak devlet sorunu yoktu. Hepsinin olmasa da ve biçimleri açısından da büyük farklılık gösterse de tarım toplumlarının devleti olmuştur. İnsanlık tarihinin tarım aşamasında devletin varlığı genelde seçime bağlıyken avcı-toplayıcı evrede bu tür bir seçme şansı yoktu.

Tarım sonrası sanayi döneminde de seçme şansı yoktur; fakat bu aşamada devletin yokluğu yerine varlığı kaçınılmazdır (Gellner, 2008: 75-76).

Modern devlet, Batı Avrupa'nın özgül tarihsel koşullarında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle gelişim sürecinin doğru bir şekilde izlenebilmesi ve devletin "modern"liğini ortaya çıkarabilmek için Orta Çağ'daki siyasi ortamın iyi okunması gerekir. Orta Çağ Avrupa'sı toprak egemenliği ilkesine dayanan devlet fikrine tamamen yabancıydı. Sadece lord ile vasalının -ikisinden birinin yaşamının sona ermesiyle yenilenmesi gereken- kişisel bağlılık yeminlerine dayanmaktaydı. Oysa modern devletler, kişisel bağların dışında ve sürekli kurumlara bağlıdırlar. Kişisel sadakate dayanan feodal sistemden, merkezi bürokratik otoriteye ve toprak egemenliğine dayanan devlete doğru olan geçişi izlemek hiç de kolay değildir. Bu, yüzyıllar boyunca sürmüş ve birçok küçük evreden geçmiş bir süreçtir (Schulze, 2005: 13-14). Din ve hâkimiyetin birbirinden ayrılmasıyla birlikte, Orta Çağ düzeninde egemenlik hakkı devletle eş tutulan krallara geçti. Aydınlanma dönemiyle birlikte tarihte ilk defa hükümdar ile devlet arasında ayırım yapıldığı ve Fransız İhtilali'yle de egemenliğin kraldan halka geçtiği iddia edilir. Bu andan itibaren devlet, insanların kavrayışında soyut bir büyüklük halini aldı. Bunu devletin yüceltilmesi ve idealize edilmesi takip etti (Pierson, 2000: 94).

On dördüncü yüzyılın başından itibaren, modern ve merkezî yönetime sahip devletin ana özellikleri, belirmeye başlamıştı. Fakat yöneticilerin iktidar alanı çok sınırlıydı. Dolayısıyla Avrupa'da Orta Çağ'ın sonundan itibaren belirmeye başlayan devletler, tüm otoriteyi kendisinde toplamış bir kralın başında bulunduğu ve merkezi bir bürokrasi tarafından idare edilen modern anlamda siyasi yapılar olarak görülmemelidir. Siyasi iktidarı bir merkezde toplamasından dolayı Fransız Devrimi'ne kadar tüm Avrupa'da bir model olarak görülen Fransa krallığı iktidarı bile, ülkenin özerk olan bölgeleri ve sosyal grupları arasındaki farklılıkları, devletin çıkarları doğrultusunda uzlaştıran, gideren ve yargılayan bir hakemlik işlevine sahip aracı veya dolaylı bir iktidardan ibaretti. Kral, otoritesini birçok bölgede ancak dolaylı bir şekilde kullanabiliyordu. Avrupa hükümdarlarının, Orta Çağ'ın sonuna yaklaştıkça giderek daha da azalan temel işlevi, uyruklarına yasaların öngördüğü korumayı sağlamak, ülke içinde ve dışında onları düşmanlara karşı savunmaktı

(Schulze, 2005: 22-23, 31). Modern devletin doğuşu ve gelişimi büyük ölçüde, bu şartlar içinde her hükümdarın, kendi hükmetme mekanizmalarını kullanarak iktidar alanını genişletme ve güvence altına alma ve bunun yanı sıra, toplumsal kaynakları idare edip bunlara hareket kazandırma konusundaki başarısı ve yetkisini arttırmaya yönelik hararetli çabalarının sonucudur (Poggi, 2008: 137).

Güç tekeli yanında, toprak, egemenlik, bürokrasi ve vergilendirme gibi özelliklere sahip monarşilerin modern devletin ilk türleri mi yoksa modern öncesi yapılanmalar mı olduğu hususunda fikir birliği yoktur (Pierson, 2000: 76-77). Teorik temelleri Locke, Hobbes, Machiavelli ve Bodin tarafından oluşturulan modern devlet, gerçekte sistemli olarak Fransız devrimleri çağında şekillenmiştir. Modern devlet, yönettiği insanların hepsini kucaklayan bir toprak parçası olarak tanımlanıyor, kendisi gibi diğer toprak parçalarından belirgin sınır çizgileriyle ayrılıyordu. Modern devletin politik düzlemde kendi halkı üzerinde, doğrudan bir egemenliği ve yönetimi söz konusuydu ve topraklarında yaşayan herkese aynı kurumsal ve idari düzenlemeleri dayatıyordu (Hobsbawm, 2006:102). Modern devletin bu uygulamalarının geçerliliği kendi düzenlediği prosedürlere dayandırılmakta, hatta bu prosedürlere kendisinin de saygı göstermesi beklenmekteydi (Poggi, 2008: 112).

Breuilly'ye göre modern devlet, kamu alanıyla ilgili güçlerin parlamentolar, bürokrasiler gibi uzmanlaşmış devlet kurumlarına devredilmesi, özelle ilgili güçlerin ise piyasa, özel firmalar, aileler gibi siyasi olmayan kurumların denetiminde kalması anlamında liberal biçimde gelişmişti. Monarşi gibi kurumlar özelle ilgili güçlerini yitirirken kilise, lonca gibi kurumlar da kamu alanıyla ilgili güçlerini yönetime kaptırdı. Bu şekilde, kamu ve özel ayrımı da belirginleşmiş oluyordu (Özkırımlı, 2008: 136). Dolayısıyla modernleşen Batı toplumlarında, bir yandan bireysel alanla toplumsal alan, öte yandan kamusal alanla siyasal alan arasındaki farklılıkların kurumsallaştırılması ve bu sürecin her alan içinde giderek ileri götürülmesi, modern devletin gelişimindeki temel süreçtir (Poggi, 2009: 28-29). Bununla birlikte modern devlet kendini egemen olarak öne sürmek için kamusal olarak tarif ettiği iktidar alanı üzerinde tekeli ilan etmek zorundadır. Kamusal alanın ortaya çıkması ve genişlemesi, beraberinde özel alanın orantılı olarak küçülmesini getirmiştir. Modern

devlet otoriter bir tarzda kurulur; kamusal alan lehine, yerel⁴ ve özel alan bastırılır (Roger, 2008: 130, 143).

Büyük nüfus artışı, yeni iletişim şekillerinin gelişmesi ve endüstrileşmenin, devleti rasyonel hale getirme ve yönetimde verimliliği artırma ihtiyacını dayatması, merkezi yönetim mekanizmasına sahip yeni bir devleti gerektirmiştir. Bu devlet, otoritesini ve iktidar üzerindeki tekeli, ülkenin en uzak köşelerinde ve toplumun en gizli ve ince ayrıntılarında bile, yasal standartlara uygun bir şekilde kullanabilmeliydi (Schulze, 2005: 146). Geleneksel devletlerde hâkim gruplar, kendi halklarının günlük yaşamlarını düzenli biçimde etkileyecek araçlardan yoksunken, devlet yöneticilerinin, gündelik faaliyetlerin en mahrem kısımlarını bile etkileme yetilerinin muazzam derecede genişlemesi modern devletin en önemli özelliklerinden birisidir (Giddens, 2008: 20).

Modern devletin Avrupa tarihinde nispeten yeni bir olgu olduğu son zamanlarda fark edilmiş olup Orta Çağ Avrupa'sında, belli bir bölgenin tüm yaşayanlarını kapsayan siyasi yapılanmalardan oluşan modern devletten bahsedilemez (Schulze, 2005: 12). Tarihsel olarak modern devlet, iktidarın merkezileşmesi ve yönetimin tek elde toplanması, yani yerel iktidar arasında dağınık bir halde uygulanmakta olan yetki ve olanakların, merkezi yönetim etrafında toplanması ile ortaya çıkar. Bu süreci başlatan ve bundan faydalanan krallar, yerel grupların siyasal yetkilerini azaltarak daha geniş kitlelere ulaşabilmiş ve uyukları olan bu kitlelerin kendileriyle doğrudan siyasal ilişki içine girmelerini sağlamışlardır. Böylece bu kitleler saraya karşı sorumlu hale gelmiş, krala vergi ödemiş ve onun ordularında silâh altına alınmıştır (Poggi, 2008: 105). Bu anlamda, Avrupa'da özellikle mutlak monarşi döneminde ve sonrasında ortaya çıkan devletlerin "modernliği", idari kapasitelerini güçlendirmelerinde, topraklarını tek bir idare altında birleştirmelerinde, toprakları ve halkları üzerinde dolaylı yönetim yerine, doğrudan bir denetim ve müdahale yapabilmelerinde, halkın siyasal katılımına

⁴ Modern devlet ile köylülük arasında gerilim yüklü bir ilişki olmuştur. Batı Avrupa'da modern iktidar rejiminin kurumsallaşması, köylülüğün yok edilmesi ile ya eş zamanlı olarak gerçekleşmiş, ya da bu süreci takip etmiştir. Bkz. Parha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları*, İletişim Yay., İst., 2002, s. 263.

dayanmalarında, vatandaşlarını savaş için seferber edebilmelerinde ve kesin sınırlarını belirleyebilmelerinde yatıyordu (Calhoun, 2009: 92).

Modern devlet, popüler siyasi katılımın başlıca arenası olmuştur (Calhoun, 2009:153). Yeni politik düzenlemelerde yurttaşlarına temsilciler aracılığıyla bir söz hakkı tanınması ve vergi mükellefleri ya da potansiyel askerler olarak onların pratik onayı veya faaliyetlerine ihtiyaç duyması dolayısıyla gittikçe kendi yurttaşlarının düşüncelerini dikkate almak zorunluluğuyla yüz yüze geldi. Devlet, teritoryal olarak tanımlanan bir halkı yönetiyor ve temsilcilerini en ufak köydeki en mütevazı fertlere kadar yayarak iktidarını pekiştiriyordu. Politikanın demokratikleşmesi, yani ilk önce erkeklere tanınan oy hakkının giderek genişlemesi, öbür yandan modern, idari, yurttaşları harekete geçiren ve etkileyen devletin kurulması, hem “ulus” sorununu hem de yurttaşların kendi “ulus”una “milliyet”ine ya da diğer sadakat odaklarına karşı duygularını politik gündemin en ön sıralarına yerleştirmiştir (Hobsbawm, 2006: 103, 106).

Modern devletin tebaası üzerindeki iktidarını sağlamlaştırması ve yurttaşlarını homojenleştirme politikaları yanında, şiddet araçlarını kendi tekeline alması, geleneksel siyasi yapılardan kopuşu ifade eder. Devletler, bir yandan devlet dışı şiddet formlarını devre dışı bırakmaya çalışırken, yeni şiddet form ve mekanizmaları yaratmaktan da geri durmadılar. Dışarıya karşı verilen savaşlar için daha iyi seferber olurken, yasal polis gücü ve diğer devlet organları sayesinde iç barışı sağlama yanında, homojen ve itaatkâr bir ulus yaratma yoluna da gittiler. Devlet organları sadece kaba kuvvet değil sembolik şiddet de uygulayarak çalışıyordu. Bunlar ulusları, eğitim sistemleri, toplumsal yardımlar, dini sınıflamalar, IQ testleri, suç kayıtları ve devlet güdümlü etnik damgalamalar vasıtasıyla terbiye ettiler. Bugün ulus denilen siyasi ve kültürel olarak bütünleşmiş topluluklar, büyük ölçüde bu tür devletlerin yükselişi sırasında onaya çıktı (Calhoun, 2009: 92). Bu nedenle ulusallık, modern devletlerin belirgin bir özelliği olarak öne çıkmaktadır. Bu ulusallığa bağlı olarak modern devletin gösterdiği özellikler, ulusa atfedilen özelliklerle açıklanarak, vatan, dil ve kültür birliğinin modern devletin temel niteliği olduğu öne sürülmüştür (Doğan, 1997: 156).

Ulusun üniter bir yapı olarak kabulü, modern devletin yükselişiyle birlikte gelen yapısal değişiklikler sayesinde mümkün olabildi. Daha önceki siyasi yapılar, kesin sınırlarla ayrılmadığı gibi, iç bütünleşmeyi ve homojenleşmeyi de teşvik etmiyordu. Feodalite’de olduğu gibi, imparatorluklar da, tebaalarını vergiye bağlasalar ve farklı tebaaları arasındaki etkileşimi teşvik etseler de, kültürel homojenlik sağlamaya çalışmazlardı. Modern devletler ise sınırları beklemekte, pasaport sormakta ve gümrük vergisi istemektedirler. İçeride, kendilerinden önceki siyasi yapılardan kalma yarı özerk bölgeleri, idari olarak bütünleştirdiler. Böylece bu bölgelerde sadece vergiler toplamakla kalmamış, yollar yapılmış, okullar açılmış ve kitle iletişim sistemleri kurulmuştur. Ulaşım ve iletişim altyapılarındaki ilerlemelerle, bürokrasi ve bilgi yönetim sistemlerindeki gelişmelerin bir sonucu olarak devletin gücü, ülkenin en ücra köşesinde bile, başkentteki kadar etkin biçimde hissedilir hale geldi. Aslında bütün bunlar geniş çaplı toplumsal ilişkilerdeki genel bir gelişmenin bir parçası olup toplumsal yaşam, giderek daha fazla oranda, ilişkileri doğrudan etkileşim alanından çıkararak pazarlar, iletişim teknolojileri, bürokrasi gibi çeşitli biçimlerde araçlar üzerinden yürütülmeye başlandı (Calhoun, 2009: 93-94). Bu nedenle bürokrasi ve kapitalizm ikizi olarak modern devletin, hızlı sosyal modernleşmenin en etkin aracı olarak ortaya çıktığı (Habermas, 2001: 80) söylenebilir.

3. MİLLİYETÇİLİK VE DİN

Ulus konusunda olduğu gibi milliyetçilik hakkında da bir belirsizlik ve kavram karmaşası var. Araştırmacılar milliyetçiliği farklı toplumsal kültürel olaylarla ilişkilendirdikleri veya farklı yer ve zamanlardaki milliyetçilikleri araştırdıkları için bir araya getirilmesi mümkün olmayan farklı tanımlamalarda bulunmuşlardır. Milliyetçilik, bazen bir duygu veya ideoloji bazen de kültürel veya siyasi bir olay olarak görülmüştür. İlkiler ulusta olduğu gibi milliyetçiliği etnisiteye vurgu yaparak açıklarken, modernistler sosyo-kültürel alanda yaşanan değişimleri ön plan çıkararak milliyetçiliği açıklamaya çalışmışlardır.

Anderson, çok boyutluluğu ve sahip olduğu farklı anlamlardan dolayı milliyetçilik üzerinde çalışan teorisyenleri, şu üç paradoksun şaşırttığını hatta kızdıra geldiğini belirtmiştir;

1. Ulusların, sosyal bilimcilerin gözündeki nesnel modernliği karşısında milliyetçilerin gözünde sahip oldukları öznel kadimlik.
2. Sosyo-kültürel bir kavram olarak milliyetin biçimsel evrenselliği (“modern dünyada tıpkı kadının ya da erkeğin bir cinsiyete sahip olması gibi, herkes bir milliyete "sahip olabilir, olmalıdır ve olacaktır”) karşısında kavramın somut tezahürlerinin tikel olması.
3. Milliyetçiliklerin, siyasal güçleriyle karşılaştırıldığında ortaya çıkan felsefi zayıflıkları, hatta tutarsızlıkları (Anderson, 2004: 19).

Milliyetçilik kuramcılarının vurguladığı bütün unsurların, milliyetçi hareketlerin oluşmasına ve milliyetçi söylemin dolaşımına katkıda bulunmuşsa da hiçbiri milliyetçiliğin açıklanmasında tek başına yeterli değildir. Bu unsurlardan herhangi birini milliyetçiliği açıklayan ana değişken olarak görmek, indirgemeci bir yorum olur ve böyle bir yorum, milliyetçiliği başka bir şeye -muhtemelen de kendisinden daha küçük bir şeye- indirgeyerek, bütün milliyetçilikler için ortak bir açıklamayı engeller. Bu faktörler milliyetçiliğin farklı içeriklerini veya milliyetçilikle ilgili çeşitli süreçleri açıklamakla birlikte, ulusun formunu veya milliyetçi söylemin kendisini açıklamakta yetersiz kalır (Calhoun, 2009: 28-29).

Tarihsel güzergâhların çokluğu, kavramların çok anlamlılığı ve akademik çalışmaları bölen paradigma çeşitliliği eklenince çeşitli anlamlar kazanan milliyetçilik, o kadar çok sayıda ve çeşitlilikte fenomene göndermede bulunuyor ki hiçbir anlam ifade edememe tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor. Milliyetçilik hem ideolojik, hem duygusal bir olgu, hem bir zihin durumu, hem de toplumsal bütünleşmenin bir türüdür. Milliyetçilik çift görünümlüdür. Hem kendini mutlaklaştırma eğiliminde olan bir tikelciliğin egemenliğindedir hem de az çok yozlaşmış bir evrenselcilikten yana gözükür ve çoğunlukla da bu ikisi arasındaki gerilim etrafında şekillenir (Zawadzki, 2010: 210).

Calhoun'a göre milliyetçilik, tek bir genel kuramla açıklanamayacak kadar karmaşık bir doğaya sahiptir. Çeşitli milliyetçiliklerin içeriğini, büyük ölçüde tarihten gelen kendine özgü kültürel gelenekler, liderlerin yaratıcı eylemleri ve uluslararası düzendeki tesadüfî durumlar belirler. Milliyetçiliğin, modern dünyanın temel söylemsel oluşumu olarak sürekli ve yeniden üretimine yol açan unsurlar ise daha genel kuramsal terimlerle teşhis edilebilir. Bunlar milliyetçi söylemin tüm karakteristiklerini veya sonuçlarını açıklayamasa da, milliyetçiliğin niçin var olduğunu ve önemini koruduğunu anlamaya yardımcı olabilir (Calhoun, 2009: 171).

Smith'e göre, milliyetçilik ifadesi şu anlamlarda birkaç şekilde kullanılmaktadır:

1. Ulus ve ulus-devleti kurma ve idame ettirme süreci.
2. Bir ulusa ait olma bilinci ve ulusun güvenlik ve refahıyla ilgili duygulara sahip olmak: Smith bu kullanım şekliyle ilgili olarak, millî ideoloji veya doktrine sahip olmadan yüksek düzeyde bir millî bilinç sergileyen bir nüfus bulmanın mümkün olduğunu belirtir. Bunun aksine, millî bilinç ya da hissiyatı olmayan nüfuslar arasında da milliyetçi ideolojiler ve hareketler görülebilir; nüfusun küçük bir kesiminde ortaya çıkar ama geniş kesimlerinde hiçbir yankı uyandırmazlar.
3. Ulus ve rolüne ilişkin bir dil ve sembolizm: Entelektüellerin rollerinin ağır bastığı seçkin bir görüngü olarak başlar. Ancak milliyetçi ideoloji ve millî hissiyatla aynı değildir. Bir dil ve sembolizm olarak milliyetçilik, ideolojik milliyetçilikten daha geniştir; çünkü sloganlar, fikirler, semboller ve seremoniler aracılığıyla bu ideolojiyi muhayyel bir nüfusun geniş kesimlerinin kitlesel duygularıyla bağlantılandırır. Millî semboller, gelenekler ve seremoniler milliyetçiliğin temel kavramlarını somutlaştırır, bütün topluluk mensupları için görünür kılar, bu soyut ideolojinin öğretilerini, topluluğun bütün tabakalarında derhal duygusal tepkiler uyandıran elle tutulur somut terimlerle ifade ederler. Seremoni ve sembolizm, milliyetçiliğin ideolojisi ile ulusa dair kavramları eklemleyerek ve onları elle tutulur kılarak tarihi ve kaderi olan soyut bir topluluğun devam edegelmesine yardımcı olur.
4. Uluslar ve millî iradeye ilişkin bir kültürel doktrin ile millî emellerin ve millî iradenin gerçekleşmesine dair reçeteleri içeren bir ideoloji,
5. Millet in amaçlarına ulaşmasını sağlayacak ve millî iradeyi gerçekleştirecek bir toplumsal ve siyasî hareket.

Smith, son iki kullanım şeklinin birbirinden ayrı alınamayacağını ama diğer yandan milliyetçi bir hareketin olmadığı yerde milliyetçi ideolojinin bulunabileceğini ve tartışılabileceğini kabul ettiğini belirtir. Milliyetçiliği, “hâl-i hazırda ya da potansiyel olarak bir ‘millet’i kuracağı bazı mensuplarınca farz edilen bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket” olarak tanımlar (Smith, 2009: 120-127).

Smith milliyetçiliğin kültürel boyutunu ön plana çıkarır. Ona göre milliyetçilik, eski dinî kültür tarzlarını ve ailevi eğitimi örten ya da onları yerinden eden tarihselci bir kültür ve eğitim biçimi olarak görülmelidir. Milliyetçilik, bir siyasî doktrin ve siyaset üslubu olmaktan ziyade tınısını yerküreye yaymış bir ideoloji, bir dil, mitoloji, sembolizm ve bilinç anlamında bir kültür biçimi olup ulus da anlam ve önceliği bu kültür biçimi tarafından önvarsayılan bir kimlik tipidir. Bu anlamda ulus ve milli kimlik, milliyetçiliğin ve taraftarlarının bir yarattısı olarak görülmelidir. Anlamı ve kutsallığı da milliyetçiler tarafından verilmiştir (Smith, 2009: 147).

Gellner ise milliyetçiliğin siyasi boyutunu ön plana çıkarır. Ona göre milliyetçilik, siyasal birim ile ulusal birimin uyumunu öngören siyasal bir ilkedir. Milliyetçi duygu ya bu ilkenin çiğnenmesinin yarattığı öfkeden ya da onun gerçekleşmesinden duyulan tatminden kaynaklanır. Milliyetçi ilke çeşitli şekillerde çiğnenmiş olabilir. Bir devletin siyasal sınırı, söz konusu ulusun tüm üyelerini kapsamayabilir veya tüm ulusla birlikte bazı yabancıları da kapsayabilir ya da bu iki durumun aynı anda geçerli olması durumunda sınırlar aynı ulustan olanların tümünü içermediği gibi o ulustan olmayanları da içermiş demektir. Bununla birlikte bir ulus yabancılarla karışmadan, hiçbiri tek ulus-devlet iddiası taşıyamayan birden çok devletin içinde yaşayabilir. Buna rağmen milliyetçi duygu, genelde milliyetçi ilkenin çiğnenmesine karşı özel bir duyarlılık gösterir: Eğer siyasal birimin yöneticileri, yönetilenlerle aynı ulustan değillerse, bu durum, milliyetçiler açısından, siyasal törelerin kabullenilemeyecek bir şekilde çiğnendiği anlamına gelir. Bu durum, ya ulusal toprakların büyük bir imparatorluk tarafından yönetilmesi ya da yabancı bir grubun yerel hâkimiyet kurmasıyla gerçekleşir. Kısaca milliyetçilik, etnik sınırların siyasal sınırların ötesine taşmamasını ve özellikle bir devletin içindeki etnik sınırların iktidar sahipleriyle yönetilenleri birbirinden ayırmamasını öngören bir siyasal

meşruiyet kuramıdır (Gellner, 2008: 71). Gellner, ileri sürdüğü ilke doğrultusunda, var olan milliyetçiliklerden çok daha fazla potansiyel milliyetçilik olduğuna dikkat çeker. Ona göre başarılı olanların daha gerçek uluslar olduğu ve onların ulusçu fikirlerinin “yenilgiye uğramış” olanlarınkinden daha güçlü olduğu ileri sürülemez (Breuilly, 2008: 35).

Gellner’ın milliyetçilik kuramında üç öge ön plana çıkar: İlke, duygu ve hareket. Milliyetçi duygu, aynı ulustan ya da yabancılara hâkimiyetine karşı olanların tavırlarıyla nitelenir. Gellner, zımmen milliyetçiliğin bu üç veçhesinin birbirine eşlik ettiğini varsaymaktadır. Fakat bazen milliyetçi hareketler, milliyetçi duygunun yaygın bir biçimde tutunmasından önce oluşur. Bununla birlikte bir milliyetçi hareketin bulunmadığı durumda da bir ulusal kimlik anlayışı (milliyetçi duygu) mevcut olabilir. Milliyetçiliğin iki farklı görünümü olan duygular ve hareketler sadece birbirinden ayrılmakla kalmaz, birbirine ters düşüyor gibi de görünebilir. Ancak Gellner’a göre bu durumlarda milliyetçilikten söz edilemez (Breuilly, 2008: 46-47).

Hroch’a göre milliyetçilik, ulusun değerlerini tüm değer ve çıkarlardan önemli gören bir bakış açısı gerektirir. Henüz ulus olamamış fakat bu çaba içerisinde olan hareketlere “milli hareketler” adını verir. Milliyetçilik de bu hareketler içerisinde gelişen milli bilinç türlerinden yalnızca biridir. Klasik bir milli hareketin programında farklı talepler dile getirilir. Bunlar oluşumunu tamamlamış uluslara göre oluşturulur. Söz konusu hedefler farklı durumlara göre değişiklik gösterse de genelde üç tane istek içerir:

1. Eğitimde, yönetimde ve ekonomik hayatta kullanılması gereken yerel dile dayalı bir milli kültürün oluşturulması.
2. Kendi eğitilmiş seçkinlerini ve girişimci sınıflarını da içeren bir toplumsal yapının oluşturulması.
3. Eşit sivil hakların ve kendi kendini yönetme hakkının elde edilmesi (Hroch, 1995: 65-67).

Son yıllarda sosyal bilimciler arasında yaygın olan yaklaşıma göre milliyetçilik, yalnızca sıcak çatışmalarda kendini gösteren saldırgan bir ideoloji,

dönem dönem ortaya çıkan bir moda değildir. Milliyetçilik, her şeyden önce bilincimizi şekillendiren, dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan bir söylem; başka bir deyişle, toplu kimliklerimizi belirleyen, günlük konuşmalarımızı, davranış ve tutumlarımızı yönlendiren bir görme ve yorumlama, bir algılama biçimidir (Özkırımlı, 2008: 15).

Net bir tanımı yapılamasa da Calhoun'a göre milliyetçiliğin üç boyutu vardır. "Birincisi, bir söylem olarak milliyetçilik: Yani, dünyanın her yerinde insanları özlemlerini ulus ve ulusal kimlik bağlamında düşünmeye ve o çerçeve içine yerleştirmeye götüren kültürel anlayışın ve retoriğin üretimiyle belli ortam ve geleneklerdeki belli milliyetçi dil ve düşünce türlerinin üretimi. İkincisi, bir proje olarak milliyetçilik: Yani insanların ulus olarak algıladıkları toplulukların çıkarlarını, bir birleşim ya da tarihsel gelişme içinde, ya genellikle var olan bir devlete daha fazla katılarak ya da ulusal özerklik, bağımsızlık ve kendi kaderini tayin veya belirli toprak parçalarını birleştirme yoluyla ilerletmeye çalıştıkları, toplumsal hareketler ve devlet politikaları. Üçüncüsü, bir değerlendirme biçimi olarak milliyetçilik: Yani bir ulusun üstünlüğünü savunan siyasi ve kültürel ideolojiler, bunlar genellikle akımlarla ve devlet politikalarıyla özdeşleştirilir, ancak bu şart değildir. Bu üçüncü anlamıyla milliyetçiliğe ahlâkî bir yaptırım statüsü de verilmiş olur: Örneğin ulusal sınırlar devlet sınırları ile örtüşmelidir ya da bir ulusun üyeleri o ulusun ahlâkî değerlerine uymak zorundadır, gibi. Milliyetçilik, bu ahlâkî yaptırımlardan yola çıkarak sergilenen bazı davranışlar -etnik temizlik, ulusal arınma ideolojileri ve yabancı düşmanlığı gibi- vasıtasıyla bir ulusa aşırı sadakatle özdeşleştirilen bir hal alır" (Calhoun, 2009: 7-8).

Milliyetçilik kavramı sürekli olarak bölünme eğilimindedir. Her zaman bir "iyi" bir de "kötü" milliyetçilik vardır; bir devlet ya da bir cemaat oluşturmaya çalışan ile boyun eğdirmeye, yok etmeye çalışan; hukuka başvuran ile kuvvete başvuran; diğer milliyetçiliklere tahammül gösteren, hatta onları onaylayıp aynı tarihsel perspektife dahil eden ile emperyalist ve ırkçı bir bakış açısıyla onları kökten dışlayan. Sevgi uyandıran ile nefret uyandıran. Özetle, milliyetçiliğin iç bölünmesini ayırmak "yurdu için ölmekten", "vatanı için öldürmeye" geçişi ayırmak kadar zor

görülmektedir. Benzer terimlerin, eş anlamlıların ya da zıt anlamlıların çokluğu bunun dışavurumundan başka bir şey değildir (Balibar, 2007b: 64).

Milliyetçiliğin yakın olduğu kavramlarla olan ilişki biçimini sorgulamak, anlamının biraz daha netleşmesine yardımcı olabilir. Bu bağlamda milliyetçilin en çok ilişkilendirildiği ve genellikle karıştırıldığı kavram “ırkçılık”tır. Gerçek bir toplumsal fenomen olarak ırkçılık, isim, deri rengi, dini ritüel gibi farklılık işaretlerinin etrafında eklenen ve korunma ya da toplumsal bünyeyi arılaştırma, “biz” kimliğini her türlü melezleşme, karışma ve istiladan koruma hayalinin zihinsel ürünleri olan söylemlerde, temsillerde ve şiddet, hor görme, hoşgörüsüzlük, aşağılama, sömürü vb. pratiklerde kayıtlıdır (Balibar, 2007a: 27-28).

Milliyetçilik ve ırkçılık ilişkisinde ister zıtlılaşmak, ister birini diğerinin doğrusu kılmak için milliyetçilik, normal bir politika ve ideoloji, ırkçılık ise aşırı bir tutum ve ideoloji olarak belirir. Irkçılık, bütün milliyetçiliklerin tarihlerinin her anında belirgin değilse de, kurulabilmeleri için gerekli bir eğilimi temsil etmektedir. Milliyetçilikle ırkçılığın bu çakışma durumu, tarihsel olarak tartışmalı topraklar üzerine kurulu ulus-devletlerin nüfus hareketlerini kontrol etmeye ve hatta sınıfsal bölünmelerden üstün siyasal bir cemaat olarak “halk” kavramını üretmeye çabaladıkları durumlara bağlıdır (Balibar, 2007b: 73).

Milliyetçiliğin tarihsel zemininde, milliyetçilikle ırkçılık arasında her zaman karşılıklılık vardır. Bu karşılıklılık kendini öncelikle, milliyetçiliğin gelişiminin ve devlet tarafından resmen kullanılmasının, uzlaşmazlıkları ve başka bir kökenden olana yapılan zulümleri modern anlamda ırkçılığa dönüştürmesi biçiminde gösterir. Irkçılık milliyetçiliğin bir dışavurumu olmayıp, sadece ona bir iç ektir. Milliyetçiliğe göre daha aşırı olmasına rağmen, onun inşası için her zaman gereklidir. Bununla birlikte, milliyetçiliğin ulus oluşumunun ya da toplumun ulusallaştırılması projesinin tamamlanması için hem gerekli olması hem yetersiz kalması gibi, ırkçılık da milliyetçiliğin projesini tamamlamakta her zaman yetersiz kalır (Balibar, 2007b: 73).

Milliyetçiliğin etnik kimlikle ilişkisiyle ilgili olarak ise, 20. yüzyılın önde gelen milliyetçilik analizcilerinin çoğu, etnisiteyi vurgulayan önceki çalışmaları sorgulamışlardır. Kohn ve Seton-Watson etnik kimliği görmezden gelerek modern

siyaset, özellikle de meşruiyet kavramını ön plana çıkarırken, Hayes milliyetçiliği bir çeşit din olarak görmüştür. Kedourie, Alman Romantik iddialarının akıl dışılığını göstererek etniye dayalı milliyetçiliğin maskesini düşürmüştür. Gellner ise, modern anlamda uluslaşmaya hiç kalkışmayan ya da bu yolda çok az çaba gösteren etnik gruplar üzerinde durarak milliyetçiliğin arıziliğini göstermeye çalışmıştır. Bütün bunlar, etnisitenin uluslaşmada bir rolü olsa da, kendi başına yeterli olmadığını ima eder. Hobsbawm milliyetçiliği, oluşumunda etnisitenin etkili olduğu, ancak kökleri kültürde değil, ekonomi politikte yattığı için, yanlış bilinçlenmeye dayanan, ikinci sınıf bir siyasi hareket olarak değerlendirmiştir. Comaroff etnisitenin, milliyetçiliği açıklamak şöyle dursun, bir olgu olarak var olduğu ihtimalini bile çürütmeye çalışmıştır. Bu düşüncülerin tümü, milliyetçi ideologların ortaya attığı, etnik kimliklerin doğallığı-sürekliliği iddiasını kendi yollarından boşa çıkarmaya ve ayrıca milliyetçiliğin daha önceden var olan etnik kimlik ile açıklanabileceği fikrini de, sanayileşme, modernleşme, devletleşme, seçkinlerin siyasi çıkarları, vs. gibi alternatif açıklayıcı kavramlar geliştirerek çürütmeye çalışmışlardır. Buna karşı Smith, milliyetçilikle modern öncesi etnisite arasında, güçlü bir bağ olduğu fikrini ortaya atmıştır. Bir ideoloji ve siyasi hareket olarak milliyetçiliğin ancak geç 18. yüzyıla kadar gittiğini o da kabul eder, ama ulusların etnik köklerinin çok daha eskiye dayandığını öne sürer (Calhoun, 2009: 75-77). Walker Connor daha da ileri giderek milliyetçiliğin ortaya çıkışını etnik grubun bilinçlenmesi fenomeniyle açıklar. Ona göre etnik grup, özgüllüğünün bilincine vardığı ve kendi gelenek, âdet ve inançlarını başka grupların gösterdiği farklı gelenek, âdet ve inançlardan ayırt edebildiği ve onların karşısına yerleştirdiği zaman milliyetçi olur (Roger, 2008: 109).

Calhoun'a göre, milliyetçilik, etnisite ve akrabalık, birbirinden farklı toplumsal dayanışma biçimleri olmakla birlikte, belli durumlarda değişen derecelerde örtüştükleri olur. Bazen karşılıklı olarak birbirini pekiştirirken, bazen de aralarındaki gerginlikler, birden fazla etnik gruptan oluşan toplumlarda daha geniş bir ulusal dayanışmanın ortaya çıkmasına engel oluşturur (Calhoun, 2009: 42).

Milliyetçilik, küresel ölçekte zincirleme siyasi oluşumlara yol açan bir sosyo-tarihsel olgudur. Milliyetçilik hem ideoloji, hem hareket, hem de kurum olarak vücut bulur. Öte yandan milliyetçiliğin yayılması, bir milliyetçilikler hiyerarşisinin

oluşmasına yol açmıştır. Genelde milliyetçiliğin Avrupa'daki ilk tasarımlarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilen yarı-Batılı, Batılı olmayan, kolonyal, post-kolonyal, otoriter, totaliter, yeniden dirilişçi, fundamentalist ve faşist milliyetçilik gibi formlar bunlar arasında sıkça anılanlardır. Tabii bu karşılaştırmalar, Avrupa modelinin en sade ve temel paradigma olduğu varsayımına dayanmaktadır (Canefe, 2007: 7).

Milliyetçiliği tanımlamaktaki zorluk ve diğer kavramlarla olan muğlak ilişkisinden dolayı da, birçok milliyetçilik kuramcısı, milliyetçilikleri tipolojiler boyutunda ele alarak bu zorluğu aşmaya çalışmıştır. Teritoryal-etnik, siyasi-kültürel, etnik-sivil, Doğulu-Batılı sınıflandırmasına dayanan tipolojiler bunların başlıcalarıdır. Tabii bu kavramlar değişse de temelde ifade ettikleri anlam aynıdır. Bu doğrultuda Batı Avrupa milliyetçilikleri siyasi-sivil olarak nitelenirken, Doğu tarzı milliyetçilikler kültürel-etnik olarak değerlendirilmiştir.

Smith'in tipolojisi teritoryal-etnik ayrımına dayanır:

1. Teritoryal milliyetçilikler: Ulus kavramı sivil ve teritoryal olan hareketlerdir. Kendi içinde bağımsızlık öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayrılır.
 - a) Bağımsızlık öncesi hareketler: Anti-sömürgeci milliyetçiliklerdir. Bunlar öncelikle yabancı yöneticileri kovmaya ve eski sömürge ülkeyi yeni bir ulus-devlet formunda ikame etmeye çalışacaklardır.
 - b) Bağımsızlık sonrası hareketler: Entegrasyoncu/bütünleştirici milliyetçiliklerdir. Farklı etnilerden oluşan nüfusu yeni bir siyasî topluluk halinde bir araya getirmeye ve bütünleştirmeye çalışacak ve eski sömürge devletin dışında yeni bir "teritoryal ulus" yaratmaya çalışacaklardır.
2. Etnik milliyetçilikler: Ulus düşüncesi temelde etnik ve şecereci (jeneolojik) hareketlerdir. Bu milliyetçilik türü de kendi içinde bağımsızlık öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayrılır.
 - a) Bağımsızlık öncesi hareketler: Bunlar ayrılıkçı/diaspora milliyetçilikleridir. Daha büyük bir siyasî birimden ayrılmaya ve onun yerine yeni bir siyasî etno-ulus kurmaya çalışacaklardır.
 - b) Bağımsızlık sonrası hareketler: İrredentist ve pan milliyetçiliklerdir. Etno-ulusun sınırlarının dışında bulunan etnik akrabaları ve onların yaşadıkları toprakları ilhak

etmek veya kültürel ve etnik bakımdan benzer etno-ulus devletlerin birliği yoluyla daha geniş bir etno-ulus devlet kurmak suretiyle genişlemeye çalışacaklardır (Smith, 2009: 133-134).

Mann, milliyetçiliği, klasik bir biçimde, gerçek ya da yapay bir etnik grubun ahlaki, kültürel ve siyasi açılardan önceliğini (preeminence - primacy) savunan bir ideoloji olarak tanımlayarak bunun kültürel ve siyasi olmak üzere iki türü olduğunu belirtmiştir (Mann, 1992:137). Bu ayırım başka kuramcılarda farklı kavramlarla ifade edilmiştir.

Tipolojiler arasında en fazla nüfuza sahip olan Hans Kohn'unkidir. Kohn milliyetçiliğin rasyonel ve kurumsal olan "Batılı" türünü, organik ve mistik olan "Doğulu" türünden ayırmıştır. Ona göre, ulusu aynı yönetim ve yasalar altında ortak bir ülkede yaşamakta olan insanların bir birliği olarak gören rasyonel ulus kavramı İngiltere, Fransa ve Amerika'da ortaya çıkmıştı. Bu milliyetçilik akılcı, iyimser ve çoğulcudur. 18. yüzyılın sonunda bu devletlerde iktidara gelen orta sınıfların bir ürünüydü. Doğu Avrupa'da ise önemli boyutta bir orta sınıf oluşmamıştı. Onun yerine Napolyon'a karşı direnişin ve devamındaki milliyetçiliklerin başını çeken, bir avuç entellektüel olmuştu. Bunlar iktidardan dışlanmış oldukları için milliyetçilikleri keskin ve otoriterdi. Kohn daha sonra Batılı tipi; Anglo-sakson ülkelerindekini "bireyci" ve Fransa'dakini "kolektivist" olmak üzere ikiye ayırır (Smith, 2009: 131; 2001: 42).

Kohn, milliyetçiliği bir fikir ve öğreti olarak ele aldı. Entelektüeller üzerinde az durup milliyetçilik fikrini daha çok ulusal tarihlere bağladı. Milliyetçiliğin hem iyi hem kötü yanlarını ele aldı. Kohn'un bu algısı Batı ve Doğu ulusçuluğu arasında yaptığı etkili araştırmadan kaynaklanıyor. Batı ulusçuluğu ulus-devletler içinde oluştu. Bu devletleri liberalleştirmek ve demokratikleştirmek girişimi, ulusun yurttaşlardan oluşan bir topluluk olarak tanımlanmasına yol açtı. Doğu ulusçuluğu, alt-devletler ya da çok-uluslu devletler içinde oluşmuştu ve ulusal bağımsızlık dürtüsüne kapılarak, ulusa bir etnik grup ya da bir dil grubu olarak yaklaşıyordu (Breuilly,2008: 22).

Kohn'a göre, milliyetçilik, Batı Avrupa'da ve Avrupa haricindeki İngiliz kolonilerinde, ulus-devletin oluşumundan sonra ortaya çıkmış bir siyasi akımdır. Orta ve Doğu Avrupa ile Asya'da ise milliyetçilik, hem kronolojik açıdan Batı Avrupa'dakine göre daha geç ortaya çıkmış, hem de ortaya çıktığı andaki siyasi ve sosyal koşullar olgunlaşmamıştı. Bu yüzden kendini ilk olarak kültürel alanda ifade etmiştir. Batı Avrupa'daki ulusçuluk mevcut siyasi gerçeklik içinde ulusu yaratma çabasına yönelirken, Orta ve Doğu Avrupa'daki ulusçuluk kurgusal bir ulusa ideal bir anavatan bulma ve gelecekte bir gün bu kurgusal ulusun siyasi bağımsızlığını kazanma çabasına girişmiştir. Bu olgulara bağlı olarak, Batı'daki ulusçuluk vatandaşlığı sosyal ve siyasi bir temele oturturken, Doğu ulusçuluğu ve özellikle onun önde gelen temsilcisi olan Alman ulusçuluğu, akılcı unsurlara başvurmaksızın, vatandaşlığı doğal kabul edilen geleneksel kan ve statü bağlarıyla ilişkilendirmiştir (Kohn, 2008: 329-331).

Tanımlama ve kavramsallaştırma sorununda da görüldüğü gibi milliyetçilik genel anlamda, yaygın bir yanlış bilinçlilik içindedir. Efsaneleri gerçeği alt üst etmiştir; gerçekte bir yüksek kültürü biçimlendirirken yerel halk kültürüne dayandığını iddia eder; gerçekte anonim bir kitle kültürünü inşa etmeye çalışırken eski yerel toplumu koruduğunu öne sürer. Milliyetçilik, kendini, herkesin erişebileceği belirgin ve açık bir ilke olarak görür. İnanırcılığını ve zorlayıcı doğasını ise, ancak, şimdi bir araya getirebildiği fakat insanlığın çoğuna ve tarihe yabancı olan bir dizi özgün koşula borçludur. Sürekliliği telkin eder ve savunur; fakat varlığını, insanlık tarihindeki belirleyici bir kopuşa borçludur. Kültürel çeşitliliği telkin eder ve savunur ancak, hem içte hem de daha az da olsa siyasal birimler arasında türdeşliği zorla kabul ettirmeye çalışır. Bunlardan dolayı Gellner'a göre, kendi peygamberlerinin çalışmalarından milliyetçiliği anlamak mümkün değildir. Düşmanları üzerinde çalışarak daha fazla şey öğrenilebilir. Ancak her zaman Elie Kedourie gibi milliyetçiliğin açık bir düşmanına uyararak onu, rastlantısal olarak Avrupalı düşünürler tarafından ortaya atılmış bir ihtimal, göz ardı edilebilecek bir sapma olarak görmek de aynı derecede yanıltıcı olabilir. Milliyetçilik, ne eşyanın tabiatında, ne insanların kalplerinde ne de genel olarak toplumsal hayatın önkoşullarında yazılıdır. Süreklilik iddiası, milliyetçi öğretinin kendisini kanıt gerektirmeyen bir gerçek olarak sunmasından kaynaklanan bir yalandır. Fakat

milliyetçilik, milliyetçilerin ileri sürdükleri gibi bir öğreti değil, bir olgu olarak bir dizi toplumsal koşulun içinde vardır ve bu koşullar modern çağın koşullarıdır (Gellner, 2008: 217-218).

Milliyetçiliği savunanlarla ona karşı çıkanların ortak yönleri de vardır. Bunların en önemlisi, her iki yaklaşımı savunanların da milliyetçiliğin doğallığını sorgulamadan kabullenmeleri, onun toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olarak algulamalarıdır. Milliyetçiliğe sempatiyle yaklaşanların çoğunluğunu tarihçiler oluşturur. Milliyetçi tarihçiler, geçmişi tarayarak belirli bir ulusun varlığını kanıtlayacak bulguları ortaya çıkarmaya çalışmış; bulamadıklarında yaratmış, milli kültürün temel öğelerini, örneğin gelenek ve görenekleri, sembolleri, törenleri keşfetmiş ya da tasarlamışlardı (Özkırımlı, 2008: 42-43).

Milliyetçiliğe karşı çıkanlar tarafından ise milliyetçilik, ulusun çok yüzlü bir doğaya sahip olması nedeniyle, mantıken tutarsız ve çelişkili olmakla suçlanmıştır. Millîlik ölçütünün belirlenemezliği ile milliyetçilerin yazılarındaki bulanıklık, değişkenlik ve keyfi karakter; kültürel farklılık fikri gibi tekil milliyetçi önermelere saygıyla yaklaşıldığı yerlerde bile, ideolojinin inanırlılığını aşındırmıştır. Milliyetçiliğe yöneltilen bu entelektüel eleştiri kadar ahlaki suçlamalar da yapılmıştır. Buna göre halk, millî kimlik adına kendi özgürlüklerinden vazgeçmeyi ve başkalarının özgürlüklerini de sınırlandırmayı istemektedir; yutamadığı etnik, ırksal ve dinsel azınlıkların sivil ve dinsel haklarını çiğneme eğilimindedir. Batı'daki anayurdundan bütün dünyaya yayılan ulus ideali, özellikle de etnik ve dinî bakımdan karışıklıklar arz eden bölgelere nifak, istikrarsızlık, kavga ve terör getirmiştir. Ulusu her siyasî teşebbüsün nesnesi; millî kimliği de her insani değer ölçütü yapan bir doktrin olarak milliyetçilik, Fransız Devrimi'nden bu yana, tek bir insanlık, tek bir dünya topluluğu ve ahlâkî birlik fikrine bütünüyle kafa tutmuştur. Milliyetçiliğe atfedilen bu kötü özelliklerin yanında; azınlıkların kültürlerini savunuyor oluşu, kayıp tarih ve edebiyatların kurtarıcısı olması, kültürel yenilenmelere ilham vermesi, kimlik krizine getirdiği çözüm, topluluğu ve toplumsal dayanışmayı meşrulaştırması, tirana karşı direnişin ilham kaynağı olması, halk egemenliği ve kolektif seferberlik ideali, hatta kendi gücüne dayalı bir ekonomik gelişmeye kaynaklık etmesi gibi olumlu etkilerinden de söz edilebilir (Smith, 2009: 36-38).

Bütün milliyetçilikler için kabul görebilecek genel bir tanım yapılamasa da milliyetçilik, bir toplum içerisindeki değişik kesim ve sınıflar için oldukça farklı sonuçlara sahip olan politikaların gerçekleştirilmesi için, genel ulusal toplumun desteğini seferber etmekte faydalanılabilecek bir duygu biçimi (Giddens, 2008: 288) olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde milliyetçilik, genellikle bağımsız devlete geçiş amacı olan toplumsal hareketleri seferber etmekte de önemli bir rol oynamıştır. Ancak bu tür milliyetçilik biçimleri esas olarak sadece devlet gücünü arzulayan ve sonra da elde eden elitler tarafından beslenmeye meyilli olmuştur (Giddens, 2008: 354).

Milliyetçilik, bütün siyasal çeşitliliğine rağmen kendisini tanımlanabilir kılan belirli özelliklere sahiptir. Milliyetçilikte her şeyden önce, bir kültürün homojenliği adına yönetmek söz konusudur. Daha özgül olan ikinci aşamada, siyasal kaynaklar kültürü daha da homojen hale getirmek için kullanılır. Milliyetçiliğin fiili bir program, hatta iktidarı fethetme ve meşrulaştırma aracı haline gelmesi işte burada başlar. Zira milliyetçiliğin en önemli vasıfları bu araçlarında ve çekim gücünde görülebilir. Bütün milliyetçilikler, bir iç veya dış düşman gösterirler, bir eylem planı geliştirebilmek için tarihi kendi işlerine geldiği gibi yorumlarlar ve propaganda aracılığıyla kitleleri seferber ederler (Delannoi, 1998: 33).

Milliyetçilik homojen bir kültürel dünya inşa etmeye çalışır. Bu nedenle imparatorlukların yerel dillere, lehçelere, giyimlere, folklorlara ve giyimlere yönelik esnekliğini kozmopolitlik olarak yorumlar. Bu kozmopolitlik, milli birliği engelleyen bir karmaşa biçiminde değerlendirilir. Bu nedenle ulusal birlik amacıyla her çeşit bölgesel farklılıklar ve ayrıcalıklar reddedilerek (Yıldırım, 2006: 190) homojen bir yapı sağlanmaya çalışılır. Milliyetçiliğin doruğuna ise, “ötekileri” evlerinden zorla koparıp türdeş ulusal birimler yaratmak için başka yerlere nakletmenin aydın bir politika olarak görülmeye başlandığı zaman varılır. Bu, tarihte kaydedilen en duygusuz hareket değildir belki, ama ulusun kendi başına bir amaç olarak bireyin üstünde en kesin yüceltilmesi, insanların milliyetçilik putuna kitleler halinde feda edilmesi olduğu da muhakkaktır (Carr, 2007: 48-49). Dolayısıyla milliyetçilik farklı olan halkları birbirine bağlamanın başlıca ideolojik aracını sunduğundan, totaliter yönetimin seferber olduğu amaçlar milliyetçilikle ilgili olmak eğilimindedir.

Milliyetçilik totaliter doktrinlerin “total” yönünün temininde önemlidir; çünkü halkın köken efsanesini sağlayarak kendi “sembolik tarihi mahiyet”ini taşır, ama ayrıca halka, gelecekte çabalamak için ortak bir kader de sağlar (Giddens, 2008: 393).

Milliyetçiliğin tanımı üzerinde olduğu gibi ilk olarak ne zaman ve nerede ortaya çıktığı üzerinde de fikir birliği sağlanamamıştır. Milliyetçiliğin doğuşunun net bir şekilde tespit edilebileceği, belirgin bir tarih, hatta sabit bir evre bile yoktur. Tarihçilerin, milliyetçiliğin, Polonya’nın ilk taksimatı sırasında (Lord Acton), Amerikan Devrimi (Benedict Anderson) veya İngiliz Devrimi (Hans Kohn) sırasında ya da Fichte’nin 1807 tarihli *Alman Milletine Seslenişler*’i ile (Kedourie) ortaya çıktığına ilişkin savları milliyetçiliğin doğuşu hakkında değil, sadece onların farklı milliyetçilik tanımları hakkında bir şeyler söylemektedir. Daha da önemlisi milliyetçiliğin ortaya çıkış zamanıyla ilgili tartışma, milliyetçiliğin dil ve sembolizm, bilinç ve iştihak düzeyinde çok uzun sürmüş kuluçka dönemini ihmal etmiştir (Smith, 2009: 137). Bir ideoloji ve hareket olarak milliyetçiliğin yeni bir fenomen olduğu, başlangıcının on sekizinci yüzyıl sonu olduğu doğrudur, fakat etnik bağları aşan milli duyguların yükselişinin izlerini, birkaç Batı Avrupa devletinde, on beşinci ve on altıncı yüzyıllara dek sürmek mümkündür (Smith, 2002: 37).

Milliyetçilik aslında 18. yüzyıl sonları ile daha sonrasının bir fenomenidir (Giddens, 2008: 163). Orta Çağ’ın sonlarında yükselişe geçmiş ve Westphalia anlaşmasıyla birlikte ivme kazanan milliyetçilik, 19. yüzyılda giderek artan bir hızla yayılmaya başlamıştır (Robertson, 2007a: 103). Milliyetçiliğin coğrafi sınırlarının genişlemesi, yalnız ulusların sayısının çoğalması anlamında değil, milliyetçilik düşüncesinin tohumlarının yeni ve bakir topraklarda da ekilmesi anlamındadır. Milliyetçilik, Batı Avrupa’da Hıristiyanlık, doğal hukuk ve seküler bireycilik gelenekleri ile beslenmiş topraklarda yetişmiştir (Carr, 2007: 47).

17. yüzyılda İngiltere’de, 18. yüzyılda ABD ve Fransa’da, 19. yüzyılda Almanya’da halkın siyasal katılımının giderek yaygınlaşması da milliyetçiliğin ortaya çıkmasına katkıda bulundu. 19. yüzyılda bütün Avrupa’ya egemen olan ulusların ulusal kurtuluş siyaseti, devrimci çalkantıların patlak vermesine ve kıta imparatorluklarının tarihe karışmasına yol açmıştır (Delannoi, 1998: 34). Milliyetçilik, bir zamanlar Karşı-Reformasyon’a bağlı olan, fakat artık onun

sürdürmediği bu çok etnili imparatorlukların çöküşüyle patlak vermiştir (Gellner, 1998: 12). Buna rağmen milliyetçilik, Avrupa içinde statüko ve barışın korunduğu 1815-1914 arasındaki uzun yüzyıl boyunca çok az kişiyi ve o da ara sıra ciddi teorik endişelere soktu (Anderson, 2001: 13).

Carr, milliyetçiliğin ulusun bütün halkı kapsamayı ile başladığını belirtir ve 19. yüzyılda biçimlenmeye başladığı şekliyle modern milliyetçiliğin kurucusunun, ulusun tek bir hükümdarın kişiliğinde ya da yönetici sınıfta somutlanmasını reddedip ulus ile halkı cesaretle özdeşleştiren Rousseau olduğunu iddia eder. Ona göre bu özdeşleştirme, Fransız ve Amerikan devrimlerinin her ikisinin de temel bir ilkesi oldu (Carr, 2007: 20).

Hroch, on dokuzuncu yüzyılda ulus olma isteği taşıyan milli hareketlenmenin en erken başladığı ve en çok ilerleme kaydettiği bölgelerin, baskıcı rejimlerin egemenliği altında olanlar olduğunu belirterek milliyetçiliği bağımsızlık hareketleriyle değerlendirir. Bu bölgelerde etnik grup liderlerinin siyasi deneyim kazanma şansı olmamıştır. Ayrıca sorunları başka kanallardan çözme imkânları yoktur; siyasi alternatifler sınırlıdır. Bu durumda tek çareleri milliyetçi söyleme başvurmaktır (Özkırımlı, 2008: 205).

Liah Greenfeld ise, milliyetçiliğin devletin yapısında meydana gelen değişmelere yanıt olarak geliştiğini düşünür. Milliyetçilik seçkinlere bu değişimi haklılaştırma ve otorite ile meşruiyetlerini sağlamlaştırma olanağı verir (Roger, 2008: 159). Anderson milliyetçiliğin iktidar ile ilişkilendirilmesini, resmi milliyetçilik olarak ifade eder ve bu milliyetçilik modelinin, devrimcilerin devlet kontrolünü başarılı bir şekilde ele geçirip, ilk kez devlet gücünü hayalleri doğrultusunda kullanabilecek bir konuma geldiklerinde önem kazandığını belirtir (Anderson, 2004: 179).

Milliyetçilik 18. yüzyıldan itibaren zamana, siyasi rejimlere, iktisadi ve toplumsal yapılara göre farklılaşan bir modellenme ve uyarlanma süreci geçirdi. Bunun sonucunda, “hayali cemaat” tasavvur edilebilir bütün çağdaş toplumlara yayıldı (Anderson, 2004: 176). Milliyetçilik Avrupa’nın özgül koşullarında oluşmuş ve sömürgecilik faaliyetleriyle birlikte Doğu’ya da yayılmıştır. Hatta yakın zamana

kadar milliyetçilik, genellikle, Avrupa'nın dünyanın geri kalan kısmına verdiği en gösterişli hediyelerden biri olarak değerlendirilmiştir. Böyle bir değerlendirme yapılırken, 20. yüzyılda yaşanan ve dünyanın hemen her köşesini saran en büyük iki savaşın, Avrupa'nın kendi etnik milliyetçiliğini kontrol altına alamaması yüzünden çıktığı pek hatırlanmaz. Milliyetçilik, ister "iyi" ister "kötü" olsun, tamamıyla Avrupa'nın siyasi tarihinin bir ürünüdür (Chatterjee, 2002: 19).

Milliyetçilikle ilgili bir diğer iddia da onun sömürgecilik faaliyetleri sonucunda ortaya çıktığıdır. Gellner milliyetçilik, sömürgeleşme, emperyalizm ve sömürgelemeden kurtulma süreçleri arasında yakın bir bağ görür. Ona göre sanayileşme sonucu uluslaşan Batı Avrupa toplumu, hızlı bir sömürgecilik faaliyetine girmiştir. Buna göre, emperyalizm geçici olarak birbirine kenetlenmiş bir kabile sürüsü tarafından değil, gittikçe daha çok sanayi ve ticarete yönelen uluslar tarafından yürütülmüş ve tamamlanmıştı (Gellner, 2008: 121). Batı Avrupa toplumlarının ekonomik ve siyasi güçleri, diğer toplumlar tarafından onların ulus formunda yapılanmalarına yorulmuş, bu da Batılı milliyetçiliğin taklit edilmesine yol açmıştır.

Chatterjee'ye göre sömürgeleştirilmiş toplumlarda milliyetçilik manevi-kültürel alanda başlar ve bu alandaki kendi egemenliğini, emperyalist güce karşı siyasi mücadelesine başlamadan çok daha önce yaratır. Ekonomi, devlet işleri, bilim ve teknolojiyle ilgili olan maddi alan, Batı'nın kendi üstünlüğünü ispatlamış ve Doğu'nun da boyun eğmiş olduğu alandır. O halde bu alandaki, Batı'nın üstünlüğü teslim edilmeli ve aynısı yapılmaya çalışılmalıdır. Çünkü sömürgeleştirilmiş halkların Batı'nın egemenliğini kırmaları için maddi hayatı düzenleyecek daha üstün teknikler öğrenmeleri ve bu teknikleri kendi kültürlerine yerleştirmeleri gerekmektedir. Ancak söz konusu proje gereği Batı, hayatın her alanında taklit edilemez; çünkü o takdirde Batı ile Doğu arasındaki temel ayrım kaybolacak ve ulusal kültürün öz varlığının kendisi tehdit edilecektir. Manevi alan, kültürel kimliğin özünü oluşturan işaretleri taşıyan bir alandır. Bu sebeple, Batı'nın maddi alandaki becerilerini taklit etmede kişi ne kadar başarılı olursa, kendi manevi kültürünün farklılığını muhafaza etme ihtiyacı da o denli fazla olmaktadır. Chatterjee'ye göre bu formül, Asya ve Afrika'daki sömürgecilik karşıtı milliyetçiliklerin temel özelliğidir. Çünkü milliyetçilik manevi alanı kendi egemenlik bölgesi olarak ilan eder ve

sömürgeci gücün bu alana müdahale etmesine imkân tanımaz. Milliyetçilik işte böyle bir çabadan doğar. Manevi sahada yer alan ve milliyetçiliğin kendi yolculuğu boyunca dönüştürdüğü alanların en önemlileri dil ve aileydi (Chatterjee, 2002: 22-27, 201-203).

Milliyetçiliğin ortaya çıkış zamanı tam olarak tespit edilemese de modern bir olgu olduğu kesindir. O, devlet gücündeki değişim, uzun mesafeli ekonomik bağların artışı, yeni iletişim ve ulaşım imkânları ve yeni siyasi projelerle birlikte ortaya çıkmış bir kolektif kimlik oluşturma biçimidir. Bu durum, milliyetçilikle bağlantılı her şeyin yeni olduğu anlamına gelmez. Özgül milliyetçi kimlik ve projeler, uzun zamandır var olan etnik kimlikler, akrabalık ve cemaat ilişkileri ve atalara dayandırılan bir toprağa bağlılık üzerine inşa edilir. Bu tür milliyetçi kimlik ve projeler, kültürel içeriklerini, duygusal bağlılıklarını ve örgütsel güçlerini büyük ölçüde buralardan alır. Milliyetçilik yalnızca yakın tarihe ait olmakla kalmaz, aynı zamanda modern çağın belirleyici özelliklerinden biridir. Modern çağ, milliyetçilik söyleminin evrenselleşip, devletlerin somut güçleri ve idari kapasiteleriyle içice girdiği çağdır. Ancak milliyetçiliğin tutmasında, ulusal kimliklerin ve tüm milliyetçi söylemin, insanlara genellikle zaten hep varmış, çok eski ve hatta doğalmış gibi gelmesinin de payı vardır (Calhoun, 2009: 17, 41).

Milliyetçiliğin modernliğine rağmen arkaik özellikler de taşımasından dolayı Nairn, hem ilerencilik, hem gericiliğin milliyetçiliğin genetik yapısına işlendiğini belirtir. Bu durum milliyetçiliğin tarihsel açıdan varlık amacıydı: Toplamlar milliyetçiliği kullanarak belirli bir hedefe, örneğin sanayileşmeye, kalkınmaya yöneliyorlar, bunu ise geriye, kendi içlerine dönerek, geçmişte kalan mitleri, kahramanlık öykülerini canlandırarak yapıyorlardı (Özkırımlı, 2008: 114).

Genellikle modernitenin bir ürünü olarak değerlendirilen milliyetçilik, bazen de modernitenin neden olduğu dış şoklara karşı toplumsal organizmanın gösterdiği bir bağışıklık reaksiyonu olarak görülmüştür (Roger, 2008: 48-9). Modernist işlevselci yaklaşıma egemen olan bu yargıya göre, geleneksel yapıların çöküşünün yarattığı sıkıntıları aşmak isteyen toplamlar yeni yapılar geliştirmeliydi. Toplum, kendini eskinin imajını örnek alarak yeniden oluşturmalıydı. Ancak milliyetçilik gibi kolektif ideolojiler geçiş sürecinin doğurduğu sıkıntıları, acıları azaltabilir, istikrarı

ve yeniden bütünleşmeyi sağlayabilirdi. Milliyetçiliğin, kriz dönemlerinde ortaya çıkmasının nedeni de buydu (Smith, 1983: 49-50).

İnsanlar sadece kendi kültürlerinin sağlanmasına adanmış siyasal birimlerle yaşayabileceğinden, Batı'da liberal tüketim toplumunun oluşmasını sağlayan sosyo-ekonomik süreçler, aynı zamanda milliyetçiliği de doğurmuştur. Diğer bir ifadeyle Batı'da modernliğin ortaya çıkışına milliyetçilik eşlik etmiştir (Gellner, 1998: 225). Buna bağlı olarak milliyetçi paradigma kendisine ideolojik bir seleksiyon ilkesi temin etmişti. Bu ilke moderniteyi reddetmiyor, onu milliyetçi proje ile uyumlu hale getirmeye çalışıyordu (Chatterjee, 2002: 203-204).

Modern dönemdeki gücü ve etkisine rağmen ideolojik sahnedeki tek aktör milliyetçilik değildir. İnsanların, milliyetçi olsunlar ya da olmasınlar, din, geleneksel kurumlar, iktisadi gelişme zorunluluğu, evrensel hakikatin olabilirliği, ya da bunun tam tersi bir şekilde, göreceli yerel hakikatlerin geçerliliği ile ilgili belirli tutumları da vardır. Bu konularda takındıkları tavır farklı biçimlerde milliyetçilik ile uyum oluşturabileceği gibi aykırı da olabilir (Gellner, 1998: 8-9).

Milliyetçiliğin din ile olan ilişkisi, genellikle dinlerin milliyetçilikleri engelleyip engellemediği yönünden ele alınmıştır. Dinlerin evrenselci tabiatları nedeniyle milliyetçiliği engellediği veya en azından geciktirdiği genel bir kanıdır. Diğer yandan, etnik kimliği, daha sonra milliyetçi harekete başvurabilecek şekilde, muhafaza edici işlevi de olduğu iddia edilmiştir. Buna göre, bir halkın genellikle dünya dinlerinden birine geçerek daha geniş kültürlerle, özellikle yazılı kültürlerle bağ kurması, bir etnik grubun daha sonra ulusa dönüşmekte ve buna uygun bir yapı kurmakta yardımına başvurabileceği avantajlar kazanmasına olanak tanır (Hobsbawm, 2006: 92).

Din, milliyetçiliğin bir alternatifi olarak görülebileceği gibi, milliyetçiliği şiddetlendirdiği ya da tahammül edilemeyecek düzeye çıkardığı da söylenebilir (Gellner, 1998: 11-12). Her ne kadar milliyetçilik özünde laik bir ideoloji olsa da dinî milliyetçilikler yadırganmayacak bir hal almıştır. Kitlelerin dinî duygularına sıkça seslenen milliyetçiler, Sri Lanka, Ermenistan, Polonya ve İrlanda'da olduğu gibi, dinî topluluğun etnik topluluk dairesini tanımladığı yerlerde, ulusu dinî toplulukla

tanımlamışlardır (Smith, 2009: 84). Bu yerlerde, din ile milli bilinç arasındaki bağlar çok sıkıdır. Özellikle, milliyetçiliğin bir kitlesel güç haline geldiği yerlerde bu ilişki, bir azınlık ideolojisi ve aktivist hareketi aşamasında olduğu yerlerden daha yoğun görünmektedir (Hobsbawm, 2006: 89).

Din, ulusun kendi üyelerinin bağlılığı üzerinde tekel kurmasına meydan okuyabilecek bir güç olarak, genellikle dini görüp ona ihtiyatla yaklaşan modern milliyetçilik açısından paradoksal bir çimentodur. Tek bir kabileye özgü dinler, modern milliyetlere göre çok küçük bir alanda etkin olup dışarı açılma çabalarına genellikle karşı çıkmışlardır. MÖ altıncı yüzyıl ile MS yedinci yüzyıl arasında ortaya çıkmış olan dünya dinleri ise, tanım gereği evrensel olduklarından etnik, dilsel, politik ve diğer farklardan uzak durmaya çalışmışlardır. İmparatorluk dönemindeki İspanyollar ile yerli halklar, bağımsızlıktan beri Paraguaylılar, Brezilyalılar ve Arjantinliler, Roma'nın aynı ölçüde sadık çocuklarıydı ve din nedeniyle kendilerini ayrı topluluklar olarak göremezlerdi. Bununla birlikte aynı dinden halklar, Rusların, Ukraynalıların ve Polonyalıların Ortodoks, Uniate ve Roma Katoliği olarak ayrılabilmeleri gibi, bazen etnik bir işaret olarak bir başka dini veya mezhebi seçebilirler (Hobsbawm, 2006: 89-90).

Dinler, bazen kendilerini güçlendirecek bir etnik cemaate uyarlanırken bazen de etnik farklılıkların aşınmasına hizmet edebilir. Dünya dinleri, etnik sınırları aşmaya ve kaldırmaya çalışırken, belli etnik gruplar en dindar cemaatler haline gelirler. Hatta bu ilişki daha da yakın olabilip tümüyle dinî bir cemaat olarak yola çıkmış olan bir topluluk sonunda etnik bir cemaate varabilir. Bugün bile pek çok etnik azınlık güçlü dini bağ ve simgelerini muhafaza etmektedir. Kuzey İrlanda'daki Katolik ve Protestanlar, Lehler, Sırp ve Hırvatlar, Maruniler, Sihler, Sri Lankalılar, Karenler ve İranlı Şiiler, kimlikleri dinsel farklılık ölçütüne dayanan sayısız etnik topluluktan birkaçıdır. İnsanlık tarihinin büyük bölümünde bu dinî ve etnik çifte kimlik, özdeş olmasa bile birbirlerine son derece yakın durmuşlardır (Smith, 2009: 21-22).

Dinin etnik kimliklerin korunması noktasında etkisi olmakla birlikte, uluslar üstü özelliğe sahip dinlerin egemenliği, modern milliyetçiliğin geliştiği ülkelerde, dinsel-etnik kimliğe bazı sınırlar da dayatılabilir. Bununla birlikte bu sınırlama

evrensel olmayıp, görüldüğü yerlerde bile genellikle söz konusu halkı bütün komşularından değil, yalnızca bir kısmından ayırır. Örneğin Litvanyalıları, Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı olmaları nedeniyle Ortodoks Ruslar ile Beyaz Ruslardan ve Protestan Almanlar ile Letonyalılarından ayırırken, aynı derecede ateşli Katolikler olan Polonyalılarından ayırmaz. Diğer yandan, farklı dinlere geçmek iki farklı milliyet veya etnik kimlik yaratmaya da katkıda bulunabilir. Çünkü ortak bir kültür dilini paylaşan Hırvatları ve Sırpıları bir birinden ayıran Katoliklikle yan ürünü olan Latin alfabesi ve Ortodokslukla yan ürünü olan Kril alfabesidir. Nihayet, ne kadar güçlü olursa olsun dinsel kimliğin başlı başına milliyetçiliğe benzer bir anlam yüklenip yüklenmediği tartışmalıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, çeşitli dinsel toplulukların bazı açılardan özerk ve kendi kendini yöneten birimler olarak üstün bir otoritenin egemenliğinde bir arada yaşadıkları, farklı etnik ve dini kimliklere sahip devlet modeline artık rastlanmaz; çünkü modern eğilim din ile milliyetçiliği birleştirme yönündedir (Hobsbawm, 2006: 90-91).

Modern öncesi dönemde milliyetçiliğin yönünü din belirlerken, bu ilişki biçimi modern dönemde tersine döner. Modernleşmeye paralel bir şekilde, dinin siyasi işlevinin ortadan kalkmasının veya azalmasının milliyetçiliklerin doğması ve yaygınlaşmasının en önemli sebeplerinden birisi olduğu yaygın bir kabuldür. Özellikle Batı Avrupa milliyetçiliklerinin, kilisenin dini tekeli ve siyasi yapılar üzerindeki otoritesinin kırılması sonrasında gelişmeye başladıkları farz edilir.

Kuzey-Batı Avrupa'da Protestanlık, eğitime, Kutsal'a ve mesajına erişme hakkının eşitliğine, diğer bir ifadeyle ruhban sınıfın evrenselleşmesine yaptığı vurguyla, yüksek ve aşağı kültürler arasındaki uçurumu ortadan kaldırmış; bu sayede kapitalizme ve politik milliyetçiliğin erken dönemine bir zemin hazırlamıştır (Gellner, 1998: 65). Günlük dilin Protestanlar tarafından kullanılması, okur-yazarların yaygınlaşması ve bireyin Kutsal'la doğrudan ilişkiye geçmesinin, milliyetçiliğin toplumsal profiliyle açık bir ilgisi vardır. İster Tanrı'yla, ister bürokrasiyle olsun, söz konusu ilişki sık ve doğrudansa, tek tipleştirilmiş ve anlaşılır bir kanunu gerektirir. Tanrı'yla veya memurla düzenli bir sözlü ilişki, ya da dinî pozisyonların tüm topluma yayılması, imtiyazların ortadan kaldırılması,

milliyetçiliğin bir kültür, devlet ve toplum ideali olarak ortaya çıkmasından bağımsız olamaz (Gellner, 1998: 234).

Reformasyonun okuryazarlık ve kitaba bağlılık yönünde yaptığı baskı, tekelci rahipliğe saldırısı, bireyciliği ve hareketli kentli nüfusla olan bağları, onu milliyetçi döneme yol açan toplumsal özellik ve davranışların bir tür habercisi yapmıştır (Gellner, 2008: 119). Reformasyon, paradoksal bir şekilde, mesaja simetrik ve eşit bir şekilde ulaşmaya yaptığı vurguyla, mesajın evrenselliğini bir kez daha kesinleştirirken bir yandan da parçalanmanın köklerini içinde taşıyordu. Yerel lehçe ve okuryazarlığa yaptığı vurguyla yerel kültürlerin, diğer bir deyişle milliyetçiliğin gündeme gelmesine ve hatta kaçınılmaz bir şekilde otorite kazanmasına yol açtı. Yorumun özerkliğine verdiği önem, evrenselcilik karşısında göreceliğin yeşermesi için gerekli zemini hazırladı (Gellner, 1998: 75).

Gellner, reformculuğun Batı Avrupa milliyetçiliklerinde oynadığı rolün benzerinin İslam dünyası için de geçerli olduğunu belirtir. Ona göre, Arap dünyasının ve diğer İslam ülkelerinin birçoğunun son yüzyıllık kültürel tarihi, büyük ölçüde reformculuğun ilerlemesi ve zaferiyle ilgilidir. Bu, kitaba bağlılık ve her şeyin üstünde ruhani sınırlığa, yani modern İslam öncesi çok göze çarpan insanla Tanrı arasına girmiş yerel araçlara karşı beslenen düşmanlıkla öne çıkan bir tür İslam Protestanlığıdır. Modern Arap ulusçuluğu ile ve İslam dünyasındaki diğer ulusçulukların tarihi bu akımın tarihinden ayrı düşünülemez (Gellner, 2008: 119).

Gellner'ın ifadelerinde görüldüğü gibi, milliyetçilik dinin Protestanlaştırılması ile ilişkili olup, modern öncesi kutsal etnik seçilmişlik mitinin, modern dönemdeki laik muadili olarak belirir (Smith, 2009: 136). Batı Avrupa'da 18. yüzyıl yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinsel düşünce tarzlarının da günbatımıdır. Aydınlanma çağı, seküler rasyonalizm çağı, beraberinde, kendi modern karanlığını da getirdi. Dinsel inançların geri çekilmesiyle, onların kısmen de olsa yatıştırdığı ıstırap ortadan kalkmadı. O halde modern dönemde gerekli olan; mukadderatı sürekliliğe, rastlantıyı anlama, dünyevi bir tarzda dönüştürecek yeni bir şeydi. Bu işi yapmaya çok az şey ulus kavramı kadar elverişliydi. Ulus-devletlerin yeni ve tarihsel oldukları yaygın olarak kabul edilmekle birlikte, genellikle siyasal ifadesi olma iddiasında oldukları ulusun ezeli bir

geçmişten gelip sınırsız bir geleceğe doğru kesintisizce ilerlediğine inanılır. Milliyetçiliğin büyüü, rastlantıyı yazgıya dönüştürmesidir. Anderson, böyle söylerken bir yandan da 18. yüzyılın sonuna doğru milliyetçiliği üreten şeyin dinsel kesinliklerin aşınması olduğunu iddia etmediğini ekler. Ayrıca milliyetçiliğin tarihsel olarak dini aştığını da iddia etmediğini belirtme gereği duyar. Onun iddiası, milliyetçiliğin bilinçli olarak benimsenmiş siyasal ideolojilerle ilişkilendirilerek değil, kendisini önceleyen ve onlardan kaynaklanmış olduğu büyük kültürel sistemlerle ilişkilendirilerek incelenmesi gerektiğidir (Anderson, 2004: 25-26).

On sekizinci yüzyıl boyunca inanç ve dine yönelik kuşkuculuk ve özellikle de anti-klerikalizm, siyasal otorite ve toplumsal yapının dinsel temellerini zayıflatmışsa da, Fransız Devrimi'nden önce bu anlamda toplumsal ve siyasal bir dönüşümden söz etmek mümkün değildir. Fransız Devrimi, devletin meşruiyet temelini dinden ulusa dönüştüren kökten bir değişim olması sebebiyle *ancien régime*'den radikal bir kopuşu ifade eder. Devrim sonrasında, meşruiyetinin kaynağı milli irade olan bir siyaset ve toplum ortaya çıkmıştır. Yine de din ve milliyetçiliğin iki farklı toplumsal ve siyasal yapının çerçevesi olarak doğaları itibariyle birbirleriyle çatışması, yeni milliyetçi düzende dinin hiçbir yeri olamayacağı anlamına gelmiyordu. Artık toplumsal ve siyasal yapının meşruiyet kaynağı olma rolünü yitirmiş olan din, ancak milliyetçiliği güçlendiren bir unsur olarak kullanılabilirdi (Çitak, 2006: 145).

4. MİLLİYETÇİLİK DEVLET VE ULUS İLİŞKİLERİ

Ulus-devletin oluşumu, temel bileşenleri olan bir devlet ve ulusun varlığını gerektirir. Fakat bir devlet ve bir ulusun varlığı ulus-devleti norm olarak gerekli kılmaz. Dolayısıyla devlet ve ulusun “ulus-devlet” şeklinde bir araya gelip bütünleşebilmesi için milliyetçilik, böyle bir rol üstlenerek, devreye girer. Milliyetçilik bir yandan devlet diğer yandan ulusla alışverişe girerek onların ulus-devlet olarak ortaya çıkmalarını sağlar.

Milliyetçilik, ulus ve devlet eşzamanlı olarak ortaya çıkan olgular değildir. Ulus-devlet belli bir tarihsel aşamada belli ve bir coğrafi bölgede ortaya çıkan bazı

siyasi yapılanmaların evrimi sonucunda oluşmuş bir siyasi iktidar kurumu olma niteliği ve siyasi içeriğiyle genellikle ulus ve milliyetçilikten öncedir. Kurumsallaşan siyasi iktidar, ulus-devlet yapısı içinde örgütlendikten sonra, bir meşruiyet temeli olarak ulusu oluşturmuş milliyetçilik de bu temeli yaygınlaştıracak bir siyasi akım olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle bir düşünsel ve siyasi akım olarak milliyetçilik, ulus-devlet kurgusunun oluşturulmasında en önde gelen belirleyici etmendir. Ulus-devlet şeklinde örgütlenen siyasi iktidarın dayandığı meşruiyet ilkesi olan ulus kavramının içeriği, yüklendiği bu işlevi yerine getirebilecek biçimde, milliyetçilik akımı tarafından belirlenmektedir (Erözden, 2008: 44, 79).

Çoğu milliyetçi hareket, ya tamamen yeni, özerk bir devlet kurma ya da devletin yabancı veya meşru olmayan güçler tarafından yönetildiği durumlarda, ulusun kendi yönetimini ele alması biçiminde, devletle ilgili talepler içerir. Devlet kurmanın mümkün olmadığı durumlarda, milliyetçiler, kurulan çok uluslu bir devlette özel bir tanınmayla da yetinebilir. Ancak milliyetçilik söylemi yalnızca ulusun devlete yönelik talepleri şeklinde ortaya çıkmayıp, aksi yönde bir ilişki de yaygındır. Nitekim 19. yüzyılda, Avrupa’da sadece her ulusun bir devleti hak ettiği değil, aynı zamanda her devletin de bir ulusu temsil etmesi gerektiği düşünülüyordu (Calhoun, 2009: 164). Her halükarda milliyetçilik gerek devlet oluşumunda, gerek bağımsızlık hareketlerinde, ulusla devlet arasında bir uyuşma sağlama çabasını zorlar (Calhoun, 2009: 172).

Smith’e göre milliyetçilik, devletin değil ulusun ideolojisidir. Ulusu merkeze koyar ve dünya tarifi ile kolektif eyleme dair reçeteleri sadece ulus ve fertleriyle ilgilidir. Ulusların yalnızca kendi egemen devletlerine sahip olduklarında özgür olabilecekleri fikri ne zorunlu ne de evrenseldir. Daha sonraki kültürel milliyetçilerin yanı sıra ilk milliyetçiler de ulus için bir devlete sahip olunması meselesiyle özel olarak ilgilenmemişti. Ayrıca her milliyetçi hareket de kendi ulusunun bir devlete sahip olmasına öncelik tanımış değildir. Katalan, İskoç ve Flaman milliyetçilerinin çoğu çok-uluslu bir devlette her ne kadar aralarında tam bağımsızlık isteyen milliyetçiler olmuşsa da özerklik ve kültürel eşitlik meselesine tam bağımsızlıktan daha fazla ilgi göstermişlerdir. “Her ulusun kendi devletine sahip olması gerekir” genel geçer bir anlayış olmakla birlikte, milliyetçiliğin çekirdek doktrininden

çıkarsanacak bir zorunluluk değildir ve milliyetçiliğin esasında kültürel bir doktrin olduğunu veya daha doğrusu odağında kültürel bir doktrin olan siyasî bir ideoloji olduğunu anlatır. Bu kültürel doktrinin kendisi de yeni kavramların, dillerin ve sembollerin devreye sokulmasına bağlıdır. Milliyetçilik, bir ulusun özerklik, birlik, kimlik kazanmasına ve bunları idame ettirmesine yönelik ideolojik bir harekettir. Bu kavramların her biri, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa’da ortaya çıkan yeni felsefi, tarihi ve antropolojik dil veya söylemlerden türetilmiştir (Smith, 2009: 122).

Siyasi bağımsızlığa sahip egemen bir devlet yapısının bulunduğu durumlarda, milliyetçiliğin hedefi, toplumsal türdeşlik adına, ulusu yaratmaktır. Henüz böylesi bir siyasi yapıyı kuramamış toplumlarda ise milliyetçilik, var olduğu iddia edilen bir ulus adına bağımsız ve egemen bir devleti kurmak ve ardından da bu devlet bünyesi içinde kendi ulusunu yaratmak amacına yönelir (Erözden, 2008: 101). Milliyetçiliğin ulus-devlet oluşumunda oynadığı rolü daha iyi analiz edebilmek için onun devlet ve ulusla olan ilişkisini ayrı ayrı irdelemek gerekir.

4.1. Milliyetçilik ve Ulus

Milliyetçilik-ulus ilişkisi, bir gerçeklik olan ulus ile bir ideoloji olan milliyetçiliğin ilişkisidir. Ancak bu ilişki, birçok cevapsız soruyu barındırdığı için herkes tarafından çok farklı algılanır. Milliyetçi ideoloji ulusların varoluşunun zorunlu ya da koşullara bağlı bir yansıması mıdır? Yoksa uluslar mı “amaçlarına” ulaştıktan sonra dönüşmeleri pahasına milliyetçi ideolojilerden yola çıkılarak kurulur? Ulusun kendisi her şeyden önce bir “devlet” olarak mı, yoksa bir “toplum” olarak mı görülmelidir? (Balibar, 2007b: 63).

Öncelikle ulus ve milliyetçilik arasında bir yoğunluk ve mizaç farkı olduğunun belirtilmesi gerekir. Bütün milliyetçilikler ulusa dayanmakla birlikte ulus, milliyetçiliği anlamada yegâne ölçüt olamaz. Milliyetçiliği tanımlamak ve tanımak, ulusu tanımlamak ve tanımaktan daha kolaydır. Tıpkı dinin ne olduğunun tanrının ne olduğundan daha iyi bilinebildiği gibi, milliyetçiliklerin ortak özellikleri ulusun evrensel biçiminden çok daha net bir şekilde görülebilir. Milliyetçilik, genellikle dinlerin ve dinsel bilgi biçimlerinin bazı özelliklerini taşıyan bir ideolojidir. Her

şeyden önce bir meşrulaştırma ve seferber etme aracı olan milliyetçilik, aynı zamanda kişisel ve kolektif selamete dair bazı unsurlar da taşır. Liberalizmin aksine, bazı bakımlardan kutsal olana yakındır (Delannoi, 1998: 32).

Milliyetçilik ve ulus ilişkisinde basite indirgeyici iki eğilimden sakınmak gerekir: Birincisi, sadece milliyetçiliğe atıfta bulunup ulusu kavranması imkânsız olarak gören eğilimdir. Bütün milliyetçilikleri aynı düzeye yerleştirip milliyetçiliği ulusal bir kültür adına uygulanan siyasal bir egemenlik olarak gören ve Anglosakson ülkelerde yaygın olan bu eğilim, 20. yüzyılın ideoloji tarihinde çok önemli bir yer tutan milliyetçiliğin aşırı biçimlerini açıklamakta yetersiz kalır. Nitekim Ernest Gellner Faşizm ve Nazizm konusunda bu durumu kabullenir. İkincisi, milliyetçilikleri ulustan kaynaklanan patolojik türevler olarak ele alarak ulusun iyi bir tanımını yapabilmek uğruna milliyetçiliği ulusa feda eden eğilimdir. Bu da, cumhuriyetçi geleneğe atıfta bulunan, milliyetçiliğin sadece ulusun iyi niyetli, yararlı rolünü şeytani bir role çeviren aşırı öfke ve hiddet olarak değerlendirildiği Fransa’da çok yaygın olan bir eğilimdir (Delannoi, 1998: 32).

Ulus ve milliyetçilik, aralarında zorunlu bir ilişki bulunmasına rağmen, farklı anlamlara sahiptirler. Ulus ve milliyetçiliği birlikte ele alan pek çok karşılaştırmalı ve hatta kuramsal eser bulunmasına rağmen, bir ulus kuramı, aynı zamanda bir milliyetçilik kuramı olamaz. Ulus, yüzü devlete dönük, kurumsal bir boyuta sahip olup “ulus-devlet” kavramı da buradan türer. Milliyetçilik ise çoğu zaman kendine bir ulus arayan, fakat bazen bir ulustan -hiç değilse bir ulus-devlet biçiminde örgütlenmiş bir ulustan- yoksun olan ve/veya kendi grubunu diğer gruplara üstün kılmaya çalışan bir ideolojidir (bir “izm”dir). Bu nedenle milliyetçilik, siyasal ve kültürel bir kimliğe yaslanır. Milliyetçilik kuramlarıyla etnisite kuramları arasındaki benzerlik, ulus ve milliyetçilik kuramları arasında var olan benzerlikten daha güçlüdür (Jaffrelot, 2010: 26-27). Bununla birlikte milliyetçiliği uluslardan, ulusları da milliyetçilikten bağımsız ele almak mümkün değildir (Özkırımlı, 2008: 71).

Giddens (2008: 159)’a göre, “ulus-devlet”, “ulus” ve “ulusçuluk” terimleri toplumsal bilimlerde ve tarihte aynı anlamdaymış gibi kullanılmalarına rağmen durum gerçekte böyle olmayıp farklı anlamlara sahiptirler. O, “milliyetçilik” ile asıl olarak bireylerin, bir politik düzenin üyeleri arasındaki toplumsallığı vurgulayan semboller

ve inançlar dizisiyle ilişkisi anlamında psikolojik bir olayı kasteder. Milliyetçilik duyguları, halkların devletlerarasındaki gerçek dağılımıyla sıklıkla çakışsa ve modern devletleri yönetenler genellikle bu tür duyguları mümkün olan her yerde teşvik etse de bunlar arasında her zaman açık bir bağlantı yoktur. “Ulus” kavramıyla da hem dâhili devlet ve hem de diğer devletler tarafından tepkisel olarak gözetilen, üniter bir yönetime konu olan ve açıkça belirlenmiş bir bölge içerisinde var olan bir ortaklığı kasteder. Hem ulus hem de milliyetçilik modern devletlerin belirgin özellikleridir ve aralarında rastlantısal olmanın ötesinde bir bağ vardır. Giddens ayrıca, en azından modern biçiminde, tersine durum daha problemlidir ise de, uluslar oluşmadan milliyetçilik olamayacağını iddia eder. Onun bu yaklaşımı ilkçilerin tavrını yansıtır. Çünkü ilkçiler ulusun doğallığını savunarak onu milliyetçiliğe öncelemiş oluyordular.

Modernist kurama göre ise uluslar, bir “inşa” süreci sonucunda oluşmuş olan “icat”lar olup, bu inşa işlemi milliyetçilik tarafından gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla milliyetçilik ulusların değil, tam aksine uluslar milliyetçiliğin ürünüdürler. Modernistlere göre, milliyetçilik yalnız arızî ve mantıken kabul edilemeyen bir şey olmakla kalmaz; her milliyetçiliğin hedefi olan ulusun kendisi de yapay olup iktidarı elde etmeye veya siyasal mücadelenin meyvelerini toplamaya çalışan, sıfatı kendinden menkul milliyetçilerin ürünü olan bir kavram ve sosyal ve kültürel örgütlenme modelidir. Ulus sonradan icat edilen bir kategoridir; ne doğal, ne de tarihî bir köke sahiptir. Diğer taraftan, uluslar gibi ve milliyetçilik de modern olup milliyetçilerin özlem duyduğu geçmiş, efsanevidir; güncel siyasal amaçlar için üretilmese de bu sadece milliyetçilerin ve takipçilerinin kafalarında mevcuttur. Tamamen modern bir kavram olan ulusun tarihi, milliyetçi başarı anından başlar ve bürokrasi, sekülerizasyon, devrim ve kapitalizm gibi modern süreçlerin ürünüdür (Smith, 2001: 34).

Gellner’a göre, özlerinde taşıdıkları, ancak uzun süre ertelenmiş kadelere sahip, doğal, tanrı vergisi insan sınıflamaları olarak uluslar birer mittir. Bazen önceden var olan kültürleri alıp onları ulusa dönüştüren milliyetçilik, bazen de ulusları kendi icat eder ve çoğu kez de önceden var olan kültürleri ortadan kaldırır. Milliyetçilik önceden var olan, tarihsel mirasın getirdiği çok sayıdaki kültürün

içinden bir seçim yapıyor ve çoğunlukla onları tamamen dönüştürüyor olsa bile bu kültürel zenginlikten yararlandığı yadsınamaz. Ölü diller yeniden canlandırılır, gelenek icat edilir, oldukça hayali, eskiye ait olduğu sanılan birtakım saf özellikler gündeme gelir. Ancak milliyetçi gayretlerin bu yaratıcı, hayalci ve olumlu anlamdaki icatçı yönü; onun, işleri oluruna bırakamayan Avrupalı düşünürler tarafından uydurulup, kendini idame edebilen siyasal toplulukların kanına zerk edilmese ortaya çıkamayacak, yapay ve ideolojik bir icat olduğu sonucuna yol açmaz. Milliyetçiliğin kullandığı kültürel parçalar ve yamalar çoğu kez gelişigüzel yaratılmış tarihsel icatlardır; ancak bundan, milliyetçilik ilkesinin kendisinin rastlantısal olduğu sonucu çıkmaz (Gellner, 2008: 128, 138).

Uluslar, kısmen de olsa milliyetçilik tarafından kurulmuş oldukları için; milliyetçilik kavramı, siyasi süreçlerden önce, kültürel ya da toplumsal yapısal zeminlerde nesnelce tanımlanamaz. Uluslar, ancak, mensupları kendilerini söylemsel ulusal kimlik çerçevesi içinde anladıkları sürece var olurlar. Bunun yanı sıra, kimi üyelerinin, onun özgün ulusluğunun, özerkliğinin ve diğer haklarının başkaları nezdinde tanınması için verdiği mücadele sürecinde kalıba girerler. Uluslar ancak milliyetçilik bağlamında varlıklarını sürdürebilirler. Ulus, bir halk olmanın ne anlama geldiğini ve böyle tanımlanan insanların geniş dünya sistemi içine nasıl konumlandığını, özel bir kavrama biçimidir. Milliyetçi düşünme ve konuşma biçimi de ulusun inşasına yardımcı olur (Calhoun, 2009: 137). Aslında bir kültür doktrini, sembolik bir dil ve bilinç olarak milliyetçiliğin esas amacı kolektif kültürel kimliklerden veya kültürel uluslardan müteşekkil bir dünya yaratmaktır. Nüfusun hangi birimlerinin ve neden özellikle onların ulus haline gelmeye müsait olduğunu belirlememekle birlikte ulusların nerede ve ne zaman oluşacaklarının belirlenmesinde büyük bir rol oynar. Milliyetçilik bu noktada siyasî alana girer (Smith, 2009: 157).

Milliyetçilik bir taraftan ulusu inşa ederken bir taraftan da ulusun meşruiyetini sağlar. Bunu da, dünyanın uluslara bölünmüş olduğunu, her ulusun kendi karakteri ve yazgısı olduğunu; bireyin ilk bağlılığının kendi ulusuna olduğunu; ulusun tüm siyasal iktidarın kaynağı olduğunu; bireyin özgür olmak ve kendini gerçekleştirmek için bir ulusun üyesi olmak zorunda olduğunu; her ulusun özerk

olmak suretiyle kendi otantik doğasını ortaya koymasını gerektirdiğini; ve barışçıl ve adil bir dünyanın ancak özerk uluslar üzerine inşa edilebileceğini ileri sürerek yapar. Her ne kadar bazı bileşenleri 16. ve 17. yüzyıllarda boy göstermişse de, milliyetçi ideolojinin bu çekirdek doktrini 18. yüzyılda, önce Avrupa ve sonra diğer yerlerde ortaya çıkmıştır. Avrupa ya da başka bir yerde 1500'den önce milliyetçilik bilinmiyordu ve bu yüzden, milliyetçiliğin temelini oluşturduğu modern kitlesel ulusa benzeyen herhangi bir şey muhtemelen tesadüfî ve nadirdi. Modern uluslar, dolaylı olarak bu milliyetçi ideolojiye taraftar olur ve sık sık çeşitli iddia ve pratiklerini desteklemek için bu ideolojinin unsurlarına başvurur (Smith, 2002: 58).

Genel olarak ulusların, Batı Avrupa'da milliyetçilikten önce; diğer yerlerde ise milliyetçilikten sonra ortaya çıktıkları söylenebilir. 18. yüzyılda ideoloji, dil ve hissiyat olarak milliyetçiliğin doğuşundan önce, Batı Avrupa'da uluslar niyet ve amaçlar açısından elverişli bir durumdaydı. Batı dışında ise uluslar, kısmen sömürgecilikle de ilişkili olarak milliyetçiliğin yayılmasını takiben oluşmuşlardı. Batı Avrupa'da ulusların biçimlenmesi, büyük ölçüde planlanmamış bir gelişimdi. Batı dışında ise genellikle milliyetçi amaç ve hareketlerin sonucuydular. Batı, uluslara neredeyse tesadüfen vardı; dünyanın öteki yerlerinde ise uluslar tasarlanarak yaratıldılar (Smith, 2009: 157-158).

4.2. Milliyetçilik ve Devlet

Ulus-devlet yapılanması milliyetçilik ile devlet arasında karşılıklı ve yoğun ilişkiler gerektirir. Dolayısıyla milliyetçiliği bir devlet bünyesinden ya da devlet oluşturma projesinden ayırmak mümkün değildir. Milliyetçilik, bir devlet kurma ya da mevcut devlet yapısını ulus-devlet haline dönüştürme projesi, yani siyasi bir hedefi olmadan bu sığa layık bir akım sayılamaz. Milliyetçilik ilk olarak, İngiltere ve Fransa somut örneklerinde gözlemlenebileceği gibi, uzun bir tarihsel süreç içinde oluşmuş bir merkezi devlet yapısı içinde ortaya çıkmıştır. Bu haliyle milliyetçilik, mevcut siyasi yapının çerçevesi içinde kalan bireyler topluluğunu ulus olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, “yurttaşlardan” oluşan “halk” “devlet”le

bütünleştirilmekte ve bu “halk”ın insanlığın geri kalanına nazaran bir “ulus” oluşturduğu kabul edilmektedir (Erözden, 2008: 98, 100).

Wallerstein, milliyetçilik ve devlet ilişkisini araçsalcı bir bakış açısıyla değerlendirir. Ona göre devletlerarası sistemde devletlerin kaynaşma sorunları vardır. Devletler, egemen olarak tanındıktan sonra kendilerini iç parçalanma ve dış saldırı tehdidi altında bulurlar. Milli duygular geliştiği ölçüde bu tehditler de azalır. Devletin içindeki her çeşit alt-grup gibi, iktidardaki hükümetlerin de bu duygunun kışkırtılmasından çıkarları vardır. Devletin yasal gücünü kullanmakta fayda gören her grubun, devletin dışındaki ya da herhangi bir bölgesindeki gruplar karşısında çıkarlarını artırmak için, taleplerinin meşruiyetini sağlayacak milliyetçi duyguları kışkırtmaktan çıkarı vardır. Dahası, politikalarının etkisini artıran idari tekbiçimlilik devletlerin yararınadır. Milliyetçilik, devlet düzeyinde tekbiçimliliklerin dışavurumunun itici gücü ve sonucudur (Wallerstein, 2007a: 102).

Milliyetçilik bir yandan mevcut devletin ulus-devlet formuna bürünmesini sağlarken aynı zamanda ulus-devleti de meşrulaştırır. Milliyetçiliğin, modern ulus-devleti meşrulaştıran bir araç haline gelmesinde, ideolojik referanslarla anlam kazanması belirleyici olmuştur. Çünkü ulus-devlet, oluşumu itibariyle bir inşâ sürecidir. İdeolojiler ise insanları, dünyalarının tarihsel olarak inşâ edilmiş olduğunu unutturacak süreçlerde yaşatabilme gücüne sahiptir. Bundan dolayı milliyetçilik ideolojisi, ulus-devletlerin yaşanılan dünyanın doğal haliymiş gibi algılanmasını sağlamıştır. Esas olarak, milliyetçiliğin duygusal tepkisel ve ideolojik bir güç, yani etkin bir siyasa olarak tarih sahnesindeki belirişi, Batılı toplumların ulus-devlet olma süreciyle eş zamanlıdır (Karakaş, 2006: 57).

Milliyetçilik var olan devletleri ulus-devletleştirirken henüz devletin bulunmadığı durumlardaki rolü net değildir. Hobsbawm devlet öncesi milliyetçiliği ön-milliyetçilik olarak ifade ederek bunun, devletleri, milliyetleri ve ulusları oluşturmaya yetmeyeceğini savunur. Ona göre, devletli ya da devletsiz milli hareketlerin sayısı, günümüzün potansiyel ulus olma kriterleriyle bu tür hareketleri oluşturabilecek insan gruplarının sayısından çok daha az; ön-milli bağlardan ayırt edilmesi çok güç olacak bir şekilde birbirine ait olma duygusu taşıyan toplulukların sayısından ise kesinlikle daha azdır (Hobsbawm, 2006: 99).

Milliyetçilik ile devlet ilişkisinde hangi kavramın diğerini öncelediği ve belirmesini sağladığı konusunda ilgili olarak, milliyetçiliğin daha çok devletler kurulduktan sonra ön plana çıktığı ve ulusların da genelde devletler tarafından kurulduğu (Özkırımlı, 2008: 270) hâkim kanıdır. Bu görüş genelde modernist kuramda yansıma bulur. Örneğin Gellner'a göre her toplum bir devlete sahip olmadığı için, milliyetçilik sorunu da devletsiz toplumlarda ortaya çıkmaz. Milliyetçilik, yalnızca devletin varlığının zaten bir veri olarak kabul gördüğü ortamlarda meydana çıkar. Tek başına yeterli olmamakla birlikte, siyasal merkezi birimlerin ve bu tür birimlerin veri kabul edilip normatif sayıldığı bir siyasal ahlak ikliminin varlığı, milliyetçiliğin gerekli bir koşuludur. Dolayısıyla, milliyetçilik sorunu da devlet olmadan ortaya çıkmamaktadır. Bu milliyetçilik sorununun tek tek tüm devletler için geçerli olduğu anlamına gelmez. Aksine, sorun ancak bazı devletlerde ortaya çıkmaktadır (Gellner, 2008: 74-76).

Milliyetçilik mi devleti yaratır yoksa devlet mi milliyetçiliği? Bu sorunun herhangi bir cevabı bütün milliyetçilikler için geçerli olamaz. Devletlerin milliyetçilik sonrasında oluştuğu kabulü, devletin ortaya çıkmasını sağlayan diğer faktörlerin göz ardı edilmesine, dolayısıyla indirgemeciliğe neden olur. Çünkü devletler, sadece milliyetçi dürtüler sonucu ortaya çıkmamıştır. Bu durumda milliyetçiliğin devlet sonrasında ortaya çıktığı hatta bizzat devletin kendisi tarafından oluşturulduğu ihtimali daha baskındır. Devletler kuruluş dönemlerini müteakiben kurumsallaşmaya başlarken aynı zamanda meşruiyetlerinin temeli olacak bir ulusa ihtiyaç duyarlar. Milliyetçilik; eğitim, askerlik ve bürokrasi aygıtları ile çeşitli milli sembol ve törenler sayesinde devletin yurttaşlarını ulusa dönüştürür. Devletin yurttaşlarının çok kültürlü olması durumunda da, milliyetçilik türdeşleştirmenin sağlanması amacıyla devreye sokulur. Böylece milliyetçilik sayesinde homojen bir ulus-devlet yaratılmaya çalışılır.

4.3. Devlet ve Ulus

Milliyetçilik ve devlet arasında olan tartışmanın aynısı devlet ve ulus ilişkisinde de geçerlidir. Buna göre bazen devletin çeşitli aygıtlar sayesinde ulusu

inşa ettiği farz edilirken bazen de ulusların çok eskiye dayanmaları nedeniyle devleti öncelikle ileri sürülmüştür. Birinci varsayım modernist kuramda yansıma bulmuşken, ikincisi genelde ilkçilik ve kısmen de olsa etno-sembolcü kuramda kendine yer bulmuştur.

İlkçi yaklaşım benimsendiğinde doğal olarak ulusun devletten önce geldiği de kabul edilmiş olacaktır. Bu durumda, ulus-devlet şeklinde ortaya çıkan siyasi yapılanmanın ulus için doğal bir yapılanma olduğu, ulusun siyasi bilincine ererek kendine ait bir siyasi yapılanma oluşturduğu da kabul edilmiş olur. Modernist tezin benimsenmesi halinde ise, ulus-devleti ilk oluşum aşamasında bir ulus temeline bağlama zorunluluğu ortadan kalkacaktır. Hatta modernleşme dinamiği sonucunda kaçınılmaz bir siyasi form olarak ortaya çıkan ulus-devlet, bir kez yapılandıktan sonra, kendisine bir sosyolojik temel arayacak ve bu arayış içinde “ulus”u kurgulayarak yaratacağı da ileri sürülebilir (Erözden, 2008: 60).

Ulus-devletlerin “yeni” ve “tarihsel” oldukları yaygın olarak kabul edilmekle birlikte, genellikle siyasal ifadesi olma iddiasında oldukları ulusun ezeli bir geçmişten kaynaklandığına ve daha da önemlisi, sınırsız bir geleceğe doğru kesintisizce ilerlediğine inanılır (Anderson, 2004: 25). Gellner de devletsiz insan düşünülebileceğini, fakat ulusu olmayan bir insan düşünmenin çağdaş hayal gücünü çok daha fazla zorlamak olacağını belirterek ulusun devletten daha eski olduğunu ima eder. Ona göre ulusu olmayan bir insan bilinen kategorilere aykırı düşmekte ve tepki uyandırmaktadır. Bir ulusun üyesi olmak insanın doğuştan sahip olduğu bir özellik değildir, fakat zamanımızda öyle bir görünüme bürünmüştür (Gellner, 2008: 77).

Ulus teriminin uzun tarihsel ömrüne ve devlet teriminden daha eski olmasına rağmen; tüm toplumu kapsar hale geldiği çağdaş kullanımında bir ulusu devlete gönderme yapmadan tanımlamak artık mümkün değildir (Schulze, 2005: 99). Aslında ulus da devlet gibi evrensel bir zorunluluk olmayıp, ne uluslar ne de devletler her çağda ve her türlü koşulda var olurlar. Dahası uluslarla devletlerin olumsuzluğu aynı değildir. Milliyetçilik, ulusla devletin birbirinin nasibi olduğunu, biri olmadan diğerinin eksik kalacağını ve bunun da bir trajedi olduğunu savunur. Ancak birbirlerine yönelmeden önce, her birinin ortaya çıkması gerekmiştir ve ortaya

çıkışları da birbirinden bağımsız ve olumsaldır; yani devlet kesinlikle ulusun yardımı olmadan ortaya çıkmıştır. Bazı uluslar da kesinlikle kendi devletlerinin müdahalesi ve yardımı olmadan oluşmuştur. Modern anlamıyla normatif ulus düşüncesinin, devletin daha önceden var olmasını gerektirip gerektirmediği ise çok daha tartışmalıdır (Gellner, 2008: 77-78).

Hobsbawm, devlet ve ulusun tarihsel önceliğiyle ilgili olarak, ulusun özgül ve tarihsel bakımdan yakın bir döneme ait olduğunu ileri sürer. Ulus, ancak belli bir modern teritoryal devletle, “ulus devlet”le, ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir; bununla ilişkilendirilmedikçe ulus ve milliyeti tartışmanın hiçbir yararı yoktur. Ona göre milliyetçilik uluslardan önce gelip; uluslar devletleri ve milliyetçilikleri yaratmaz, doğru olan bunun tam tersidir. Uluslar, devletin temelini oluşturmaktan daha çok, bir devletin kurulmasının sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bütün özgül milli karakteristik özellikleri ve ulus olma kriterleri 18. yüzyılın sonundan itibaren yerleşiklik kazanan, aslında belirli bir devletin ve ülkenin kuruluşundan önce var olamayacak olan ulus-devletlerin açık örnekleri ABD ile Avustralya’dır. Buna rağmen ulusların ortaya çıkması için sadece devlet yeterli değildir. Uluslar, yalnızca özgül türde bir teritoryal devletin işlevleri ya da bir devlet kurma özlemi olarak değil, bunun yanı sıra, teknolojik ve ekonomik gelişmenin belirli bir aşaması bağlamında vardır. Bugün çoğu araştırmacı, konuşulan ya da yazılan standart milli dillerin matbaa, kitlesel okuryazarlık ve dolayısıyla kitlesel eğitimden önce ortaya çıkamayacağına hemfikirdir. Dolayısıyla uluslar ve çağrıştırdığı olgular politik, teknik, idari, ekonomik ve diğer koşullarla ihtiyaçlar çerçevesinde analiz edilmelidir (Hobsbawm, 2006: 24-25, 100).

Hobsbawm’a göre, ya bir devlet olarak ya da bir devlet oluşturma özlemi içindeki insanlar topluluğu olarak modern uluslar, insanların tarihin çoğu bölümünde özdeşleştikleri ve değişik taleplerde buldukları fiili topluluklardan büyüklük ve nitelik bakımından farklıdır. Bu, Benedict Anderson’ın ifadesiyle, bir “hayali cemaat”tir ve kuşkusuz gerçek insan toplulukları ve ilişkiler ağının gevşemesi, çözülüşü ya da ortadan kalkışının doğurduğu duygusal boşluğu doldurabilir. Ama gene de gerçek topluluklarını kaybetmiş olan insanların, niçin ulus gibi özgül tipte bir ikame varlığı tahayyül ettikleri sorusu gündemden çıkmaz. Bunun nedenlerinden

birisi, dünyanın pek çok köşesinde yer alan devletler ile milli hareketlerin, zaten var olan ve sanki potansiyel olarak da modern devletler ve uluslara uygun düşebilecek makro politik ölçekte etkili olabilen kolektif aidiyet duygularının bazı biçimlerini harekete geçirebilmesi olabilir. Hobsbawm bu bağları, “ön-milli” olarak adlandırır ve ikiye ayırır. İlk olarak, insanların yaşamlarının büyük kısmını geçirdikleri gerçek mekânları tanımlayan çizgileri aşan, yerel-üstü popüler kimlik biçimleri vardır. İkincisi, devletler ve kurumlarla daha doğrudan bağlantılı olan seçkin grupların sonradan genelleştirilebilecek, genişletilebilecek ve popülerleştirilebilecek politik bağları ve sözcük dağarcıkları vardır. Bunların modern ulusla ortak yanları biraz daha fazladır. Bununla birlikte ikisi de, haklı olarak, soylarının uzantısı olarak geçen modern milliyetçilikle özdeşleştirilemez; çünkü modern ulusun belirleyici kriterlerinden olan, belli bir teritoryal politik örgütlenme birimiyle hiçbir zorunlu ilişkileri yoktur (Hobsbawm, 2006: 65).

Modern dünyanın tarihine sistematik bir bakışla, bu konudaki yaygın kabulün tersine, devletin hemen hemen her örnekte ulustan sonra değil, önce geldiği görülebilir. Birçok bölgede, yeni egemen devletlerin kurulmasını talep eden milliyetçi hareketler, devletlerarası sistemin işlemeye başlamasından sonra ortaya çıkmıştır ve bu hareketler bazen amaçlarına ulaşmışlardır. Bu doğrultuda bu hareketlerin, çoğunlukla, daha önce yapılmış olan idari sınırlar içinde ortaya çıktıkları göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle, her ne kadar bağımsız değilse de, bir devletin bu hareketlerden önce geldiği söylenebilir. Ayrıca, devletin fiili kuruluşundan önce, ulusun bir ortak duygu olarak ne denli köklü olduğu da tartışmaya açıktır (Wallerstein, 2007a: 101).

Alman romantik düşünürlerine göre, uluslar doğal oluşumlardır. Özlerini unutmuş, bir gerileme sürecine girmiş olsalar da eski doğal, otantik hallerine dönerler. Ulusu oluşturan bireyler kendi kaderlerini tayin edebilmelidir ve bir vatandaşlar bütünü olan ulus, kendi devletini kurabilmelidir (Özkırımlı, 2008: 40). Oysa ulus-devletin Avrupa’daki klasik örnekleri olan İngiltere ve Fransa’da olduğu gibi pek çok ülkede, devlet ulustan önce yer almıştır. Eski monarşiler etnik ya da ulusal sınırlar yerine dinsel veya karizmatik meşruiyet mekanizmaları ve zor üzerine kuruluydu. Bu monarşiler, ilerleyen zamanlardaki şekillerini, o zamanlarda henüz

var olmayan ulusların kendi kaderlerini tayin etme hakkı aracılığıyla değil, fetih veya diğer hanedanlarla evlilik yoluyla aldılar. Bununla birlikte güçlenen ve bürokratikleşen devlet aygıtları, yerel yöneticilerin baskı altına alınması yoluyla, toplumsal ilişkilerin ve mali sistemin herkesi etkileyecek şekilde yasalarla düzene sokulması, ortak bir din için homojenliğin baskısı ve daha sonra yurt çapında bir eğitim sistemi ile zorunlu askerlik gibi uzun tarihsel süreçlerden geçerek çeşitli gruplardan bir ulus oluşturabildiler. Çok etnili toplumlarda, toplumsal bütünleşme ve ulus-devlet kurma dürtüsüne hız kazandırmak için gerekli kuvvet, ekonomik, toplumsal hizmet istihdamı gibi maddi teşvikler; dil politikası, eğitim sistemi, politika veya din gibi kültürel gereçler veya zorlama türünden yöntemlerle bizzat devlet aygıtından gelmiştir. Bu anlamdaki ulus inşası örneklerinin çoğu, toplumun içinden doğal yolla evrilen ulus-devletten ziyade, tepeden inme şekilde hükmünü sürdürür (Hipler, 2007: 15-16).

Bugün herkes kimliğini bir devletin örgütsel birliğine borçlu olan millî toplumlarda yaşamaktadır. Ancak modern devletler modern anlamda uluslar doğmadan önce de vardı. Modern devletle modern ulus 18. yüzyılın sonlarına kadar bir ulus-devlet şeklinde kaynaşmamıştı. Tabii normal olarak hukuki ve siyasi bağlamlarda “ulus” ve “halk” eşanlamlı olarak kullanılır. Fakat “ulus” terimi “halk”tan farklı olarak, hukuki ve siyasi anlamları yanında ortak soy, kültür, tarih ve çoğunlukla da ortak bir dilin şekillendirdiği toplum anlamlarını da taşır. Bir devletin üyeleri belli bir hayat tarzı açısından bir “ulus”u oluşturur. Bu nedenle “ulus” kavramının aynı anda hem bir *Volksnation*’a (siyasal öncesi bir ulus), hem de bir *Staatsnation*’a (yasal yetkileri olan vatandaşların oluşturduğu bir ulus) işaret etmesi rastlantı değildir (Habermas, 2001: 80).

Batı Avrupa’da ulusu yaratan devlet olmuşken, Doğu Avrupa’da devleti doğuran, ulus olmuştu (Schulze, 2005: 224). Çünkü Batı Avrupa’da devletler bir merkezileşme sonucu oluşmuş olup, ulus daha sonra milliyetçilik aygıtlarıyla yaratılmıştır. Doğu Avrupa’da ise devletler imparatorlukların dağılması sonucu ortaya çıkmışlardır. Bu devletler ulus bilinci oluştuğundan sonra ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla devletlerin ulustan önce de var olmaları ve ulusu kendilerinin yaratmaları yaygın uygulama olmakla birlikte bir norm olarak kabul edilemez.

Önceleri devlet kurmak, ulus kurmaktan önce gelirken daha sonraki “ulusçu” aşamada, önceden kurulmuş olan bir ulusun var oluşu, o ulusa bir devlet kurmak adına külfetli ve genellikle kanlı teşebbüslerin gerekliliğini ve meşruiyetini de beraberinde getirdi. Fakat devlet kurmayla ulus inşa etme süreçleri genellikle birbiriyle örtüşmüştür. Örneğin eğitim sisteminin geliştirilmesi gibi devlet kurma sürecinin bazı yönleri, aynı zamanda o devletin nüfusu içinde bir ulus olma duygusunu yayma amacını da taşır. Yani bu duygunun zaten var olduğu farz edilmez; önce bu duygu oluşturulur ve karşılığında devlet kurmakla ilgili diğer özelliklere yönelmesi ve bunların desteklenmesi beklenir (Poggi, 2008: 38).

Ulusal bütünleşmenin ilerlemesinde ve buna bağlı olarak ulusal kimliklerin öne çıkmasında devlet oluşum süreçlerinin önemli payı vardır. Ulaşım ve iletişim altyapılarının iyileşmesi, pazar ilişkilerinin genişlemesi ve üretim örgütlenmelerinin yayılmasına paralel olarak devletin yönetme kapasitesindeki gelişme, bir ülkenin farklı bölgeleri arasındaki karşılıklı bağlantıları büyük ölçüde artırmıştır. Ancak bütün bunları yaparken, bir taraftan yarı özerk yerel örgütlenmelerin altını oymuş, bazen de çekişme halindeki ulus adaylarını bastırmıştır. Bunlar bir ülkenin, dil birliği de dâhil olmak üzere birliğini sağlamasında, daha yüksek iç kültürel ortaklık düzeyleri demektir. Kategorik kimlikler oluşurken, kültürel benzerlikler yakalanır (Calhoun, 2009: 172).

Devlet kurma, beraberinde ulusların inşasını mümkün kılan; vatandaş ordularının kurulması, idari birliğin güçlenmesi, yol inşası, dilin standartlaşması, halk eğitim sistemleri, halkın siyasi katılımına fırsat sağlayan gelişmeler ve bir bilinç olarak ulusal kimliğin oluşmasına katkıda bulunan değişiklikleri de taşıyan birçok yenilik de getirmiştir. Ama devletler tek başlarına ulusları yaratamaz (Calhoun, 2009: 14-15). Çünkü bir devlete bağlı nüfus, devlet tarafından kendi üzerinde uygulanan kontrol mekanizması dışında bazı önemli ortak değerleri paylaşır. Bunların, siyasal temellerin yanı sıra, başka nedenlerle de farklı bir topluluk yapısı oluşturması beklenir: yalnızca bir nüfus değil, bir halk ya da bir ulus olmak (Poggi, 2008: 37).

Bir siyasi hareket sonucunda, mevcut devlet yapısı değiştirilerek ya da yeni bir devlet kurularak ulus-devlet oluşturulduktan sonra, uluslaştırma süreci işletilmek

suretiyle, ulus yaratılmaya çalışılır. Bu çerçevede uluslaştırma, türdeş olmayan bireyleri türdeş kılma ve türdeş bir bütün içinde olduklarına inandırma çabası olarak tanımlanabilir (Erözden, 2008: 126). Dolayısıyla ulus inşasının en önemli ögesi, kendi topraklarını gerçekten kontrol edebilen işlevsel bir devlet aygıtının geliştirilmesidir. Devlet inşası, başarılı ulus inşası için vazgeçilmez olup, devlet aygıtını işler hale sokacak etkin bir mali sistem için bir finansal temel yaratılmasına, aynı zamanda etkin ve ülke çapında kabul edilmiş bir polis örgütü, hukuk sistemi ve yönetim aygıtının örgütlenmesine dayanır. Devlet, öncelikle toplumsal, etnik veya dinsel kimliğinden ziyade, “devlet” ve “ulus” kavramlarıyla kendini tanımlayan sadık vatandaşlara gereksinim duyar (Hippler, 2007: 14). Bu nedenle devletlerin ulus inşa etme politikalarında, popüler bir milliyetçi coşku ile kitle iletişimi, eğitim sistemi, idari düzenlemeler ve benzeri yollarla sistematik, hatta Makyavelci bir tarzda milliyetçi ideolojinin yaygınlaştırılması genellikle yan yanadır (Anderson, 2004: 129).

5. ULUS-DEVLET VE DİN

Ulus-devlet, siyasi yapılanmanın modern biçimi olmasına rağmen modern devletten farklıdır. Bununla birlikte ulus-devlet genellikle modern devletin geliştiği bölgelerde ortaya çıkar. Modern devlet daha çok idari merkezileşme ve bürokratikleşme olarak belirirken ulus-devlet daha ileri bir dönüşümü gerektirir. Ulus ve milliyetçilik modern devletin varlığı için bir ön şart değilken ulus-devlet için bir zorunluluktur. Milliyetçilik, feodal yapının üzerinde gelişen modern devletin halklarını ulusa dönüştürme rolü görür. Dolayısıyla farklılıklarına rağmen ulus-devleti modern devletten bağımsız ele almak mümkün değildir.

Ulus-devlet ilk olarak, Avrupa’da, feodal nitelikteki siyasi düzenden, merkezi devlet yapısına bağlı yeni bir siyasi düzene geçişte kurgulanmıştır (Erözden, 2008: 3). İlk olarak Fransız ve Amerikan devrimleri ile ortaya çıkan ulus-devlet devlet tipi tüm dünyaya yayıldı. Ulus-devletler hem kent devletlerine, hem de eski imparatorlukların modern mirasçılara üstünlük kurdu. Ulus-devletin bu küresel zaferi öncelikle modern devletin avantajları sayesinde mümkün olmuştur (Habermas,

2001: 79). Zira merkezileşen modern devlet, egemen otoritesi altında ulusal kimlik inşasını kolaylaştırmak yoluyla bir ulusal rejim kurulmasına yardımcı olur. Bu meşrulaştırma, uzun vadede ulus-devlet yapılarınca iyice pekiştirilir (Canefe, 2007: 21). Ulus-devletin bir bütün olarak kendisini meşrulaştırmada kullandığı kavram ulus olmuştur. Bu doğrultuda, ulus-devlet, erkini ulus adına kullandığını iddia eden ve yarattığı zorlamayı bu gerekçeyle haklı gösteren bir iktidar türünün hem kavramsal, hem de aygıtsal görünümüdür (Erözden, 2008: 56). Ulus, ulus-devlette sadece üyelerinin toplamı olmakla yetinmediği gibi kendisini sadece kültürel değil, aynı zamanda siyasi bir varlık olarak da görür. Halkın oluşturduğu ulus, kimliğini devlet içinde bulur ve geliştirir; halk kendisini özgür bir şekilde ulus-devlet ortamında yönetip ve yabancı bir yönetimden bağımsız olabilir (Schulze, 2005: 195).

17. yüzyıl aydınlanma düşüncesi, ulus-devletin tarih sahnesine çıkmasını sağlayan Fransız Devrimi aktörlerinin entelektüel formasyonlarının oluşumuna katkıda bulunarak, ulus-devletin ortaya çıkmasında dolaylı bir rol oynamıştır. Fakat asıl etki Montesquieu ve Rousseau'dan gelmiştir. Ulus-devletin düşünülebilir olması için feodalitenin sürdürülmesinin üstyapısal kurumu olan kral devletinin yadsınması gerekir. Aydınlanma düşünürleri, feodal sömürüye, soylu-avam ayırımına, feodal yapıdan kaynaklanan adaletsizliklere ve haksızlıklara, kraliyetin keyfi uygulamalarına ve baskılarına karşı çıkarak ve Ancien Regime'nin temel dayanağı olan kiliseyi yerden yere vurarak bu yıkım işlevini gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca insanların felsefi eşitliğini dile getirerek ve toplumdaki tüm bireylerin yasalar önünde eşit yurttaşlar olduğunun altını çizerek toplumsal tabakalar üzerinde yükselen feodal düzenin anlamsızlığını ortaya koymuşlar ve monarşinin meşruluk temelini yıkarak cumhuriyetçilik anlayışının yeşermesine yol açmışlardır (Ağaoğulları, 2009: 351-352).

Ulusun eskililiğine bağlı olarak ulus-devletin de tarihin ilk dönemlerine kadar geri götürülebileceği varsayılır. Buna karşılık Zubaida, milliyetçilerin, ulus kavramı ve ulus-devlet denilen siyasi birimin tarihsel açıdan oldukça yeni olduğunu genellikle gözden kaçırdıklarını belirtir. Tarihteki devlet ve imparatorlukların çoğu, bünyesinde çeşitli etnik gruplar barındıran ve tek bir yöneticiye ya da yönetici zümreye bağlı olan adli-bürokratik-askeri yönetimlerdir. Geçmişte norm, tek etnik gruptan oluşan

ulus-devletler değil, birçok etnik grup barındıran siyasi yapılarıdır. Devletin tebaasının etnik olarak homojen olması şart değildi. Ne yöneticiler, ne de emirleri altındaki bürokratik personel kendi içinde etnik olarak türdeşti. Yöneticiler, genelde toplumla aynı etnik kökeni paylaşmıyorlardı. Üstelik yöneticiyle yönetilenin aynı etnik kökene sahip olması bile yönetenin koşulsuz desteklenmesine yetmiyordu. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve askeri kadrosu yalnızca Türklerden ve Müslümanlardan oluşmuyordu. Kafkas kökenliler, Arnavutlar, Kürtler de askeri ve idari kadrolar içinde yer alabiliyordu. Etnik Türkler yönetim tarafından kayırılmıyordu. Başka bir deyişle, yönetilenler ve yönetenler ya da köylüler ve askerler etnik veya ulusal özelliklere göre ayrılmıyordu. Bu tür siyasi yapılarda, kimlik ve bağlılık, etnik kökene endeksli değildi; döneme ve koşullara göre farklı öğelere ya da öğelerin bileşkesine dayanıyordu. Akrabalık ilişkileri, yaşanan köy-kasaba-kent, mensup olunan din ya da tarikat, kimliklere temel oluşturan ve bağlılıkları etkileyen öğelerin yalnızca bazılarıydı. Çatışma ve savaşlar da bugünküler gibi değildi. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kürtlerde olduğu gibi aynı etnik grubun üyeleri farklı beylerin buyruğu altında birbirleriyle savaşabiliyorlardı. Zubaida'ya göre, tarihte milli özün izlerini arayan milliyetçi ideologlar, bu gerçekleri ya görmezden geliyor ya da onları baskıcı rejimlerin uyguladığı politikalar sonucu ortaya çıkan sapmalar olarak yansıtıyorlardı (Zubaida, 1978: 54-55).

Calhoun da ulusları çoğunlukla verili olarak düşünmeye eğilimli olduğumuzu belirtir. Kafamızda, bazılarının doğal yurtlarının dışında yaşadığını bilmemize rağmen, her biri kendi kültürel kimliğine ve kendi ülkesine sahip, farklı halklara bölünmüş bir dünya imgesi vardır. Seyahatler bu imgeyi pekiştirir; pasaport gösterir, göç kontrol noktalarından geçer, gümrük harcı öder ve milliyetimizi soran formlar doldururuz. Evimizde otururken bile, zihnimizdeki dünya haritasının temelini uluslar oluşturur. Bununla birlikte yerküre, bugünkü dünya haritalarında görmeye alıştığımız gibi, her ülkenin farklı bir renge boyandığı kırkyamalı bir bohça değildi. Ülkelerin keskin sınırlarının olduğu, kuşbakışı haritaların çizilmesi, modern bir uygulamadır. 17. ve özellikle de 18. yüzyıllardaki haritalar, dünyayı çoğunlukla muğlak hatlar yerine gayet kesin sınırlarla düzgün bir biçimde bölünmüş toprak parçaları halinde gösteriyordu. Bu, yalnızca Aydınlanma çağının açıklık tutkusunu değil, dünyanın git gide daha çok Avrupa sömürmesine bölünmesiyle birlikte sınır kontrollerinin ve

devriyelerinin başlamasının da göstergesiydi. Bu dönüşümün temelinde, dünyanın, doğal olarak farklı ve her biri kendi devletiyle irtibatlı uluslara bölünmüş olduğu düşüncesi yatıyordu. Her şeyden önce giderek güçlenen Avrupa devletleri, siyasi ve askeri güçlerini arttırıp bu gücü, hem denetimleri altındaki toprakları birleştirmekte, hem de komşu ülkelere karşı sürekli bir hasımlık yaratmakta kullandılar. Yöneticilerin paralı askerler yerine vatandaş ordularını seferber ettikleri yerlerin halklarında, daha güçlü bir ortak kimlik ve komşularından farklılık duygusu uyanmaya başladı. İçerideki bu yeni birlik ve daha kesin sınırlar, haritacılığa da, milliyetçiliğe de yansdı (Calhoun, 2009: 17-19).

Matbaacılığın gelişimi, dilin ve 19. yüzyıldaki kitlesel okur-yazarlıkla birlikte diğer ulusal özelliklerin ülke içinde standartlaşmasını hızlandırdı. Yeni baskı sistemlerinin de yardımıyla haritaların daha kolay edinilebilir hale gelmesi, kişinin hem kendi ülkesine, hem de ülkesinin ulus-devletler sistemindeki yerine ilişkin gündelik bilincinin inşasında büyük bir rol oynamıştır. Haritaların birbirinden keskin sınırlarla ayırdığı ülkeler, siyasi, toplumsal ve kültürel yaratımlar olarak var olup dünyanın fiziki doğasında yerleri yoktur. Bu gerçek, ülkeleri gösteren siyasi bir haritayla, ulus-devlet sınırları yerine renkler ve başka araçlar kullanarak bitki örtüsünü, yağışları ya da yükseltiyi gösteren fizikî bir haritayı karşılaştırarak kolayca anlaşılabilir. Siyasi haritalardaki ülkeler, sınırlarını, izi sürülebilecek tarihi olaylar sonucunda kazanmışlardır. Tarihsel süreklilikleri yoktur; çok eski zamanlardan beri var olsalar da, değişebilirler. Buna rağmen, ulus-devletleri zaten hep varlarmış gibi dünyanın verili karakterinin bir parçasıymış gibi ele almaya yatkınlık gösteririz. Oysa yerküre sadece son iki yüz yıldır sözde eşit ulus-devletlerden oluşan bir dünya sistemi olarak yapılanmıştır. Daha önce çoğu yerel topluluk, şu anda bizim ait olduklarını düşündüğümüz birimlere göbekten bağlı ya da onun siyasi meseleleriyle yakından ilgili değillerdi. Yelpazenin öbür ucunda ise, siyasi yaşamı çoğu çağdaş devletin sınırlarının çok ötesindeki bir boyutta örgütleyen imparatorluklar bulunuyordu. Bugün bile, din gibi, ulus-devlet modeline oturmayan önemli kimlik ve dayanışma temelleri vardır. Ülkeler içinde, ortak ulusal kültür kavramının tuhaf kaçmasına yol açan önemli iç farklılıklar da vardır. Özellikle uluslararası göçün kazandığı yeni boyutla, artık birkaç tane ve birbirini kesen ulusal kimliği olan birçok insan bulunmaktadır (Calhoun, 2009: 22-24).

Geleneksel devlet yapısından ulus-devlet formuna geçiş, tarihsel, sosyal ve ideolojik bir dönüşüm sonucunda gerçekleşmiştir. Gellner, milliyetçiliğin görülmediği küçük birimlerin ve imparatorlukların dünyasından türdeş ulus-devletler dünyasına geçişte beş evre belirler:

1. Çıkış çizgisi: Etnik farklılıkların belirgin olmadığı ve etnisiteyle siyasi meşruluk arasında hiçbir bağın bulunmadığı evre.
2. Milliyetçi başkaldırı: Bu evrede var olan siyasi yapı ve sınırlar bir önceki evreden kalmadır; tek fark etnisitenin yavaş yavaş bir siyasi ilke olarak kendini göstermeye başlamasıdır. Artık eski sınırlar etnisitenin baskısı altındadır.
3. Milliyetçi başkaldırının zaferi ve kendi kendini yok edişi: Bu evrede çok etnili imparatorluklar çöker. Onlarla birlikte hanedanlıklara ve dine dayalı meşruiyet anlayışı da tarihin karanlıklarına gömülür. Milliyetçilik tek siyasi meşruiyet kaynağı haline gelir. Özdeşleşilen etnik grubun milli kaderini gerçekleştirme iddiasıyla yeni devletler kurulur. Ancak bu yeni kurulan devletler bünyelerinde, tıpkı kendilerinden önceki imparatorluklar gibi pek çok etnik azınlık barındırdıkları için kendi sonlarını getirecek tohumları da içlerinde taşırlar.
4. Gece ve sis (Nacht und Nebel): Bu evrede ahlâki ölçüler askıya alınır ve siyasi-coğrafi birimler içinde etnik türdeşlik yaratmayı hedefleyen milliyetçilik ilkesi acımasızca uygulanır. Milliyetçiliğin gerekleri, özümseme gibi kabul edilebilir yöntemlerle değil, katliamlar ya da zorunlu göçler aracılığıyla yerine getirilmeye başlanır.
5. Endüstrileşme sonrası: Milliyetçiliğin gereklerinin büyük ölçüde yerine getirilmesi, genel refah düzeyinin artışı ve kültürel yakınlaşma, milliyetçiliğin eski şiddetini yitirmesine yol açar, ama milliyetçilik tamamen ortadan kalkmaz.

Gellner'a göre milliyetçiliğin gelişme süreci genelde bu evreleri içermekle birlikte söz konusu süreç her yerde aynı şekilde yaşanmaz (Özkırımlı, 2008: 168-170).

Milliyetçilik öncesi dönemlerde kültürel heterojenlik bir kuraldı. Kişilerin kimlik referansları, toplumsal statüleri, dinlerini şekillendiren, dar ama tikellikler açısından zengin, yerel bir cemaate aidiyetti. Ulusal kimliklerin şekillenmesi, bu referanslar sistemini altüst etmiştir. Uyuşmazlığın egemen olduğu yerde birlik sağlandı ve sınırlar, kimliklerin üst üste yığıldığı veya süreklilik arz eden mekânlara

göre çizildi. Milliyetçilikler öncesi dönemde var olan kimlikler, bu dönüşüm esnasında bütünüyle yok olmadılar; fakat ulusal kimliğe tabi ikincil özellikler olarak yeniden tanımlandılar ve biçimlendirildiler. Kimlikler haritasındaki bu radikal değişim ulus denilen hayali cemaatlerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Yeni kimlikleri maddi ve simgesel düzeyde şekillendirmek, nüfusları harekete geçirme ve birleştirme gücüne sahip yeni referansları üretmek için devasa bir kültürel yaratım çalışması gerçekleştirmek gerekiyordu. Ulus ilkesini, siyasal bir güç ve yeni devlet örgütlerinin temeli haline getirmek için, bu kültürel yaratım kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle ulus-devletlerin ortaya çıkışı, birbirine bağlı siyasal ve kültürel süreçlerin ürünüdür (Thiesse, 2010: 151-152).

19. yüzyılın sonunda Avrupa'nın büyük kara imparatorlukları olan Osmanlılar, Romanoflar ve Habsburglar baştan sona karıştılar; farklı toprakların, farklı dilsel ve idari sistemlere sahip olduğu evliliklerin sonucuydular. Devletler çoğu zaman, özellikle de dil politikaları aracılığıyla mülklerini meşrulaştırmaya çalışıyorlardı, ancak bunu yapmakta geç kalmışlardı. Çünkü uluslar kendi dillerini sistemli hale getirebildikleri ve kendi eğitim sistemlerini kurabildikleri için kendilerini koruyabiliyordu (Hall, 2008: 21). Bu durum onların bağımsız ulus-devlet olma taleplerinin meşruiyetini sağlamıştır.

Ulus-devlet, imparatorluktan temel bir kopuşu ifade eder ve bu iki yapı bazı açılardan birbirinin zıddıdır. İmparatorluk çeşitlilik iken, ulus-devletler üniformadır. Eski geleneğin imparatorlukları genişlemekte hiç zorluk çekmiyordu; tüm yeni halklar, en azından teoride vatandaş olabiliyorlardı. Ulus-devletler ise dil coğrafyası ile sınırlıdır (Cooper, 2005: 76). Ulus-devlet aynı zamanda geleneksel devletin aksine, idari sahası kesin olarak bölgesel sınırlarına tekabül eden bir güç kabıdır. Bu tür idari yeteneklerin oluşması endüstrileşme ve şehirleşmenin birleşik etkileriyle doğrudan ilgilidir (Giddens, 2008: 229). Buna göre ulus-devlet, doğmakta olan endüstriyel toplum ve bu toplumun sorun ve çatışmalarını çözmek için gerekli ortamı sağlamak amacıyla geçen yüzyıl zorunlu olmuş, demokratik anayasalar ve kurumlar için gerekli koşulları sağlamıştır (Schulze, 2005: 312).

Giddens, sanayileşme ve kapitalizm ile ulus-devlet arasında zorunlu bir ilişki görür. Ona göre kapitalizmin yayılması, 16. yüzyıldan bu yana yeni bir dünya

sisteminin pekiştirilmesi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Hem kapitalizm hem de sanayicilik ulus-devletin yükselişini etkilemiştir, fakat ulus-devlet sistemi, bunların mevcudiyetine indirgenerek açıklanamaz. Modern dünya kapitalizm, sanayicilik ve ulus-devlet sisteminin kesişmesi sayesinde şekillenmiştir (Giddens, 2008: 12). Dolayısıyla aynı zamanda sanayileşmemiş ve ulus-devlet olmayan bir kapitalist toplum yoktur. Buna bağlı olarak Giddens, kapitalist toplumların ortaya çıkışını, ulus devletlerin oluşmasıyla aynı döneme, 19. yüzyıl başlangıcı veya az sonrası ile tarihlendirir (Giddens, 2008: 183). Aslında ulus-devleti kapitalist gelişme sürecinin bir türevi olarak ele almak, sosyolojik yaklaşımın belirleyici özelliğidir denilebilir (Erözden, 2008: 7).

Wallerstein ve Meyer da, farklı açılardan, ulus devletin iç toplumsal koşulların doğurduğu ihtiyaçları karşılamak için ortaya çıkmadığını gözler önüne sermeye çalışmışlardır. Wallerstein, ulus devletin daha çok, dünya çapında bir kapitalist ekonominin kristalleşmesi sonucu ortaya çıktığını göstermeye çalışmıştır (Robertson, 2007b: 275).

Savaşın sanayileşmesinin de ulus devletin yükselişine eşlik eden ve ulus devlet sisteminin konumlanışını şekillendiren anahtar bir süreç olduğu kabul edilir (Giddens, 2008: 12). Özellikle Tilly, makro tarihsel Avrupa analizinde, bilhassa devlet inşasının bütünüyle savaflara dayandığını göstermeye çalışmıştır. Ona göre, ulus-devletler milliyetçilik adına savaşmalarıyla değil, fiilen “savaşların ürünü” olmalarıyla tanımlanmalıdır. Çünkü savaşların maliyeti, hükümdarları, tebaalarından giderek artan meblağlarda vergi toplamaya ve bu yüzden de bir vergi sistemi kurarak yönetimi bölgelere ayırmaya sürüklemiştir. Bu süreç, ulus-devletlerin doğuşuna yol açmıştır (Jaffrelot, 2010: 28). Dolayısıyla devletlerin ve ulusların birliklerini sağlaması, uzun ve kendiliğindenlikle alakası olmayan bir süreç içinde olmuştur. Günümüzde demokratik olarak görülen devletler, tıpkı yeni devletler gibi çatışma tabanlıydılar. Yine şimdilerde doğal gibi gözükken ulusal kimlikler, sembolik çekişmelerin yanı sıra kültürel ve somut şiddetin ürünleridir (Calhoun, 2009: 117).

Ulusal otonomi arzusu taşıyan her cemaat kendi egemen ulus-devletini kuracak güce sahip olmadığı gibi, ne milliyetçilik ne de egemen ulus-devletin otoritesi, doğal bir gelişim sonucu ortaya çıkan olgular değiller. Ulus-yaratma ve

devlet kurma süreçleri, siyasi, ekonomik ve kültürel bir dizi talep ve amacın, ortak yaşama isteği doğrultusunda bir araya gelmesinin sonucunda gelişmişlerdir. Tarihsel olarak ulusu ve ulus-devleti yaratan unsurlar; kentlerde gelişen orta sınıfların ekonomik faaliyet alanlarının sınırlarının çizilmesi, ortak bir siyaset, kültür ve ticaret alanının ortaya çıkması ve ulusun bütün bireylerini kapsayacak bir hukuk sisteminin yaratılmasıyla ortaya çıkmışlardır (Boztemur, 2006: 165). Diğer bir ifadeyle hiçbir ulus-devlet tamamen kendi başına bir doğal süreç içinde var olmamıştır. Avrupa devletleri idarelerini bir devletlerarası rekabet ağı içinde geliştirip pekiştirdiler. Bu rekabetler, hem iktisadi, hem de askeri ve diplomatik alanlarda yaşandı. Zamanla, erken modern dönemden 19. yüzyıla ve 20. yüzyıl başlarına doğru, imparatorluklar, yarı-özerk prenslikler ve özgür şehirler gibi eski siyasi yapılar, yerini daha standart bir sisteme bıraktı. Böylece dünya, her biri egemen ve şeklen eşit devletlere bölündü. İdealde, bu devletlerin her biri ayrı bir ulusu temsil ediyordu; “ulus-devlet” ismi böyle ortaya çıkmıştır (Calhoun, 2009: 163).

Bir devletin ulus-devlet halinde oluşturulabileceği gerçeği, on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar bariz bir gerçek olmaktan uzaktı (Schulze, 2005: 195). Ulus-devlet, esas olarak Fransız İhtilali sonrasında Batı’da toplumlar arası ilişkilerde yaşanan gelişmelere bağlı olarak gelişti ve temel özelliklerini bu dönemin şartları içinde kazandı (Coşkun, 1997: 9). Bu sürecin öncüleri olan Fransa ve İngiltere’nin ulusal devlet olma yolundaki ilerlemeleri, Batı Avrupa’daki diğer ülkelerin de ulus devletler olarak ortaya çıkmalarını çeşitli şekillerde etkilemiştir (Schulze, 2005: 201). Özellikle Fransızların vatandaşlığa ilişkin fikirleri, etnik olmaktan ziyade ağırlıklı siyasi bir anlam taşıdığı için Fransa, modern ulus-devlet oluşumunun başarı öyküsünü yazmış kabul edilir. Dağınık dukalıklar ve diğer feodal yönetimler, uzun bir süreç içerisinde, yeni ulus-devletin illeri oldular ve tek bir başşehirde yoğunlaşmış, etkinliği giderek artan merkezi bir iktidar yapısının içinde eridiler. Eğitim, ulaşım ve diğer alanlardaki devlet girişimleriyle birlikte ekonomik ve kültürel bütünleşmeyi pekiştirdi (Calhoun, 2009: 125).

Ulus-devlet kavramının iki ögesi, devlet ve ulus, yöndeş fakat farklı tarihî süreçler olan modern devletlerin oluşumu ve modern ulusların inşasına gönderme yapıyor. Batı ve Kuzey Avrupa’daki klasik ulus-devletler mevcut teritoryal devletler

içinde evrilirken gecikmiş uluslar İtalya ve Almanya, o zaman Orta ve Doğu Avrupa'ya özgü hale gelen bir yol izliyordu: Burada devlet oluşumu, ortak dil, kültür ve tarihler etrafında berraklaşan bir ulusal bilincin izlerini takip ediyordu. Devlet ya da ulus inşası sürecini başlatan ve yürüten aktörlerin kategorileri önemli ölçüde farklıdır. Modern devletlerin oluşumu sürecinde esasen hukukçular, diplomatlar ve memurlar etkin bir bürokrasi inşa ederken, diğer tarafta kültürel bağlamlarda birleşen bir ulus projesinin yayımında ise yazarlar, tarihçiler ve gazeteciler, devlet adamlarının diplomatik ve askerî çabalarını haber veriyordu. Her halükârda bu gelişmelerin her ikisi de bugünkü normatif anayasal devlet anlayışını yaratan bağlamı sunan bu 19. yüzyıl Avrupa ulus-devletini sonuç veriyordu (Habermas, 2001: 82).

19 ve 20. yüzyıllardaki millî oluşumların, İngiltere, Fransa, İspanya ve bir ölçüde de Hollanda ile İsveç örneklerinden derin bir biçimde etkilenmesi, genellikle Batı Avrupa'daki millî oluşumlar sırasında bu ülkelerin sahip oldukları askerî ve ekonomik güce yorulur. 17 ve 18. yüzyıllarda büyük güçler olan bu devletler, bahtı yaver gitmeyenlerin taklit edecekleri birer model olarak görüldüler ve başarılarının anahtarı millî formatlarının eseri olarak değerlendirildi. İngiltere, Fransa ve bir ölçüde de İspanya örneklerinde bu arazi bir durum değildi. Bu ulusların gösterdikleri görece erken gelişme, idarî, ekonomik ve kültürel alanlardaki art arda gelen devrimlerle çakışmıştı (Smith, 2009: 99). Bu durum Batılı ulus devlet formunun Batı dışına ihracını kolaylaştırmıştır.

Batının emperyalizm ve sömürgecilikle beraber gelen ekonomik, kültürel ve siyasi hâkimiyeti, Avrupa dışındaki ulusal kimliklerin inşası üzerinde inkâr edilemez bir etki yaratmıştır. Buna rağmen, Batılı ulus-devlet modelinin yayılması, Avrupa ile Avrupalı olmayan arasındaki ilişkinin, Avrupa'dan eski kolonilerine ya da çöken imparatorluklara uzanan bir el biçiminde, tek yönlü olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, Batılı milliyetçilik formları aslen “içeriden olan” kadar “öteki”nin açıkça tanımlanması üzerine inşa edilen ve siyasi vatandaşları bu statüye sahip olmayanlardan kesinkes ayıran yapılardır. Bununla birlikte genellikle sosyal bilimler tarihçesinde, ulus-devlet kurma süreci, ulus olmaktan devlet olmaya doğru, Avrupa kökenli ulus-devlet modelinin izinde gerçekleşen bir evrimsel hareket olarak

görülmüştür. Bu yörünge algılaması, Batılılaşan ya da gelişmekte olan toplumların ideal ulusal demokrasiler haline gelecekleri iddiasına dayanır. Avrupalı olmayan ulus-devlet örneklerinin; dilsel ve kültürel benzerliklerle birbirine bağlı homojen bir halk, ortak bir tarih, etno-dinsel duyarlıklar, kolektif dayanışma ve paylaşılan bir ortak menfaat fikri gibi, Avrupa'nın ulus-devlet yapısının başlıca unsurlarını kopya ettikleri düşünülmektedir. Ne var ki, sömürgecilik ve imparatorluk sonrası milliyetçilik örneklerinde, Avrupalı ulus-devlet oluşumunun yörüngesindeki, ulus olma ve devlet olma, genellikle kolonyal coğrafi sınırların tasdikine dayalı bir devrimci sıçrama noktasına yönelmektedir. Bundan dolayı, Batı dışındaki devlet oluşum süreçlerini ulus-devletten ziyade bölgesel devlet kavramı daha iyi açıklamaktadır (Canafe, 2007: 10, 16).

Ulus-devlet, nerede ve hangi koşullarda ortaya çıkarsa çıksın geleneksel devletler açısından temel olan şehir/kırsal kesim ilişkilerinin çözülmesini varsayar ve sınırla ilgili yüksek yoğunlukta idari düzenlemelerin ortaya çıkmasını gerektirir. Diğer ulus-devletler kompleksi içerisinde var olan ulus-devlet, işaretlenmiş sınırları olan bir bölge üzerinde bir idari tekel sürdüren; hükmü, kanun ile iç ve dış şiddet araçlarının kontrolü ile onaylanan bir kurumsal hükümet şekilleri dizisidir. Aslında bütün devletlerin teritoryal bir yönü vardır, fakat ulus-devletin ortaya çıkışından önce, devletin idari iktidarının, belirli teritoryal sınırlarla uyuşması pek mümkün değildi. Ulus-devletin hâkim olduğu çağdaysa bu neredeyse evrensel bir olgu halini alır. Dolayısıyla devletin merkezi idari aygıtının aynı anda her yerde bulunur olması, ancak ulus devletin ortaya çıkışıyla mümkün olmuştur (Giddens, 2008: 11, 71,137, 165).

Devletin iktidar aygıtının her yerde aynı oranda hissedilebilmesi, ulus-devletin iki ögesi olan devlet ve ulusun sınırlarının çakışmasıyla mümkün olabilir. Her ikisinin de tarihi bir toprağa/ülkeye atıfta bulunduğu ve demokratik devletlerde halk egemenliğine başvurduğu düşünülürse, bu iki kavram arasında kimi çakışmalar bulunduğu inkâr edilemez. Ama modern devletler kendilerini, herhangi bir ulusun devleti olarak milli ve popüler tabirlerle meşrulaştırmak zorunda kaldıklarında bile, içerikleri ve odakları son derece farklıdır. Bugün çoğul devletlerin varlığı, devlet ile ulus arasındaki bu karşılıklı uyum eksikliğini göstermektedir. Kurallara bakılırsa, tek

bir etnik ve kültürel halkın bir devletin sınırları içinde ikamet etmesi ve bu devletin sınırlarının söz konusu etnik ve kültürel halkın sınırlarıyla örtüşmesi durumunda bir devlete tam anlamıyla ulus-devlet denilebilir. Tabii bu kural, kendi etnik ve kültürel halkının bir kısmı komşu ya da diğer devletlerde ikamet eden etnik açıdan homojen devletleri de dışarıda bırakacak bir kriterdir. Bu çerçeveden bakıldığında çok az ulus-devlet vardır ve Birleşmiş Milletler'e üye tüm devletlerin ancak yüzde onundan azı gerçek anlamda ulus-devlet olarak kabul edilebilir. Çünkü pek çok devlet yapı itibarıyla çok-etniklidir ve birçoğu ciddi biçimde etnik çizgilerle bölünmüştür; bazıları çok sayıda belirgin etnik azınlığı içinde barındırırken, diğerleri iki ya da daha fazla büyük etniye ayrılmıştır. Burma, Endonezya, Malezya, Kenya, Nijerya, Belçika, Kanada ve Britanya bunlardan bazılarıdır. Bu nedenle kuruluşu eski Batı devletleri dahil çoğu devlet, bu anlamda birer ulus-devlet olmayı arzularken meşruiyet iddialarını, kendi sınırları içinde kalan etnik toplulukların başkaldırı tehditlerine açık olan bir siyasî birlik ve halk egemenliği tesisi isteğiyle sınırlama eğilimindedirler (Smith, 2002: 94; 2009: 33). Buna bağlı olarak, pratikte görülen ve Birleşmiş Milletler mensubu ulus-devletler ile teorideki ulus-devlet modeli arasındaki bariz uyumsuzluk, çok-etnikli ve çok-uluslu toplumların birlik olmuş ve homojenleşebilmiş uluslar görüntüsü sergileyecek biçimde takiyeye girişmesine ya da açık seçik totaliter uygulamalara yönelmesine yol açmıştır (Canefe, 2007: 8).

19. yüzyılın egemen ulus-devlet fikri aslında bir çeşit mittir; çünkü modern dönemde millî kimlikler ile emperyal, sınıfsal, bölgesel ve dinsel kimlikler arasında gidiş gelişler olmuştur. Modern uluslar ve ulus-devletler en başından itibaren imparatorluklar, büyük dinler, devrimci enternasyonaller ve kapitalizm gibi ulus-ötesi kurumlarla ittifak veya çatışma içinde olmuşlardır. Bunun farkında olan devletler, bu türden tehditleri aşabilmek için farklı stratejiler geliştirdiler (Hutchinson, 2008: 90-91). Homojenleştirme politikaları her zaman bu stratejilerden biri olarak gündeme gelmiştir. Bu nedenle hem Avrupalı hem de post kolonyal milliyetçilik etnisiteyi, dini ve azınlık kimliğini ulusal bir yapı kurmanın önünde, aşılması gereken engeller olarak görür ve reddeder. Hâkim milliyetçi söylem dışındaki kimlikler, aşındırılması gereken tehlikeli bölünmeler olarak kabul edilir. Oysa Avrupalı olmayan eski dünya toplumları, sahip oldukları kozmopolit durumdan dolayı, her fırsatta eski ulusal homojenleştirme idealinden bahsetmek yerine, çok-

etnili veya çok-uluslu devletlerin sosyo-politik dinamiklerine daha çok ilgi göstermek durumundadırlar. Çünkü milliyetçilik tarihçelerinin açıkça gözler önüne serdiği üzere, kültürel homojenlik iddiası en iyi ihtimalle katı ütopyik rejimlere, en kötü ihtimalle de sayısız iç savaşa ve kitlesel katliamlara yol açar (Canefe, 2007: 22). Buna rağmen Avrupalı olmayan toplumların hemen hepsinde, milliyetçi siyaset, azınlıkları ve etno-dinsel cemaatleri ulusal yapıya zorunlu olarak katılması gereken hedefler olarak görür. Fakat bir etno-dinsel cemaat içerisinde standart tanımlamanın öngördüğünden çok daha fazla çeşitlilik mevcuttur. Aynı şekilde ulusal egemenlik ilkesinin belirlediği modele uygun düşmeyen gruplar azınlık ya da çoğunluk, hâkim veya tabi konumda olabilirler ve tarihsel olarak var oldukları mekân, ev sahibi ülkenin çizdiği bölgesel sınırlarla üst üste çakışmayabilir ve ortadan ikiye, üçe bölünebilirler. Dahası, bu cemaatler ortak ırk, kültür veya dil ya da paylaşılan bir inançlar ve dini pratikler sistemi etrafında birleşmiş olsalar dahi alt kültür, ailesel bağlar, töreler, lehçeler, dini hizipleşme ve yöresel özellikler nedeniyle iç bölünmelere tabidirler (Canefe, 2007: 26).

Ulus-devlet tasarımının her zaman için kültürel bütünleşme ve türdeşleşmeyi gerektirdiği farz edilmiştir. Ancak, dünya tarihinde homojen olarak ideal bir ulus-devleti bulmak neredeyse imkânsızdır. Birçok ülkede siyasal sınırlar, etnik, kültürel, dinsel ya da dilsel sınırlarla uyuşmaz, aksine onları keser. Siyasal sınırlar aynı dili konuşan toplulukları birbirinden ayırdığı gibi, farklı dil ve din gruplarını aynı toprak üzerinde birleştirebilir. Birçok devlet, birbirinden farklı pek çok topluluğu hukuk sistemi altında bulundurur (Boztemur, 2006: 166-167). Birden fazla ulusal grubun anayasal olarak bağlayıcı bir tanımdan yoksun olarak bir arada yaşadığı durumlarda, ulus-devlet bünyesinde marjinalleşmiş sosyal ve kültürel cemaatler, sıradan vatandaşlar statüsüne indirgenirler ve çoğunluğu teşkil eden ya da ulus-devlet içinde yaşama pratiklerine ayrıcalıklı gruplarla eşit bir noktadan başlamadıkları için de, devam edegelen bir şekilde bunun ceremesini çekerler (Canefe, 2007: 9).

Heterojen toplumlarda ulus-devlet, uluslaştırma araçlarıyla kendi ulusunu yaratır. Böylelikle, olgu, teoriye uydurulmaya çalışılır. Ancak, uluslaştırma araçlarının da işlevsel sınırları vardır. Toplumsal yapısı üst düzeyde heterojen olan ya da uluslaştırma araçlarını yeterince etkin biçimde işletemeyen devletlerde, ulus

inşası başarıya ulaşamayabilir. Ayrıca uluslaştırma projesi, her gün uygulamaya konması gereken ve ara verilmeksizin uygulanması gereken bir projedir. Projenin uygulanmasındaki bir kesinti, daha önceki kazanımları da tehlikeye sokacak ve toplumsal türdeşliğin planlandığı gibi gerçekleşmesine engel olabilecektir. Bu belirtilen nedenlerle uluslaştırma işleminde uğranabilecek başarısızlık veya aksaklık, çeşitli ölçeklerdeki kültürel özerklik taleplerinden, silahlı mücadeleye varan siyasal ayrılık hareketlerine kadar geniş bir yelpazeye yayılan, farklı yan etkiler doğuracaktır (Erözden, 2008: 129).

Pek çok modern ulus-devletin potansiyel olarak iç bölünme riski taşıması, homojen(leşmiş) bir siyasi cemaat öngören egemen ulus-devlet modelinin geçerlilik temellerini sarsmaktadır. Keza etnik temizlik, zoraki göç, nüfus mübadeleleri ile yerinden edilmeler ve benzeri insani felaketler çoğunlukla ulus-devlet modelinin doğal sonuçları olarak ortaya çıkar. Çünkü yabancılar dışarıda kalmadan, sınır çizilmeden, ne ulus-devlet ne de ulus-devlet temelli vatandaşlık bir anlam ifade edebilir. Bu yüzden kitlesel nüfus hareketleri, kültürel anlamda homojen bir vatandaşlık varsayımı üzerine kurulu ulus-devlet modeli için tehdit oluştururlar (Canefe, 2007: 6, 23, 79).

Üçüncü dünya ülkelerinin bir kültürel bütünleşmeye sahip olamadıkları için gerçek anlamda birer ulus-devlet olarak kabul edilemeyecekleri ileri sürülmüştür (Hall, Ikenberry, 2005: 3). Gerçekte de farklılıkların silinmesi ile birliğin vurgulanması arasındaki ikili karşıtlık bizzat Avrupa'nın öncü ulus-devlet modeline has bir şey olup üçüncü dünya milliyetçiliklerinin bir keşfi değildir. Bir yandan siyasi cemaati tanımlayan ve sözleşme temelli olduğu varsayılan üyelik ve aidiyet konularına bireyci bakış açısında ısrar eden klasik Avrupalı ulus-devlet tasavvuru, diğer yandan rıza temelli siyasette grup kimliğine ya da çoğulcu anlamda mutabakata girmeye olanak tanımaz. Bu da sık sık kendini yenileyen bir azınlık tarihselliği sorununa neden olmuştur. Avrupa milliyetçiliklerinde resmiyete dökülmüş ötekilik biçimi telaffuz ve adlandırma yoluyla belirlenirken, ulus-devlet modelinin geldiği son noktada "öteki", sistematik olarak tanınmayan ya da isimsiz bir form içerisine sokulmuştur. Mesela resmi ulusal tarihte, merkezi devlete karşı meydana gelen direniş hikâyelerine yer verilmez. Çatışmalı geçmiş dönemlerin üstü, ulusal

kahramanlara atfedilen zaferler ve anma günleri ile kapatılır. Kutlamalar fetih veya yeniden birleşme adına yapılır, yayılcı girişimlerin verdiği zararın ifadesinden özenle kaçınılır. Bundan dolayı milliyetçi siyaset için azınlık kimliği, varlığı nadiren açıkça tanınmış ve hep kanayan bir yara olagelmıştır. Dolayısıyla, Avrupa kaynaklı egemen ulus-devletin icadı, yalnızca demokrasi ve liberalizmle değil, aynı zamanda mutabakat ve birlik adı altında tahammülsüzlük ve dışlamayla şekillenmiş bir siyasi kimliktir. Milliyetçiliğin biri çoğulcu ve uzlaşmacı diğeri özcü ve dışlayıcı olan iki yüzü, Avrupa kökenli ulus-devlet modelinin dört bir yana yayılmış uygulamalarında ortama bağlı olarak farklı şekiller almıştır (Canefe, 2007: 15).

Homojenleştirme ve azınlık politikalarından dolayı, çoğulcu demokrasi ve ulus-devlet genellikle birbirleriyle ters orantılı olarak ilişkide bulunan iki olgu olarak değerlendirilir. Diğeri bir ifadeyle, rejimin çoğulculuk katsayısının artması için ulus-devletin temel ilkelerine ve örgütlenme şekline ilişkin iki bağlamda yumuşamalar gerçekleştirmesinin gerekli olduğu düşünülür. Birincisi, ulusal üstü insan hakları koruma sistemlerine dâhil olmak yoluyla ulusal egemenlik ilkesinin mutlak tezahüründen gönüllü vazgeçmeye ilişkindir. İkinci bağlam ise, ulusal devletin en sık rastlanan örgütlenme biçimi olan üniter yapılanmayla bağlantılıdır. Bu tarzda örgütlenmiş devletlerin katı üniter anlayışı terk ederek, yerel-bölgesel ölçekli dilsel, dinsel, kültürel farklılıkları tanıyan ve sisteme katan mekanizmaları devreye sokmaları gerektiği düşünülür (Erözden, 2008: 138).

Her ulusun bir devleti olması gerektiği aynı şekilde her devletin de bir ulusu olması gerektiği şeklindeki “ulusların kendi kaderini tayin hakkı” ilkesi milliyet ile siyaset arasında tam bir uyum, türdeşliği öne çıkaran mutlak bir örtüşmeyi zorunlu kılmıştır. Bununla birlikte bu türden bir örtüşmenin tarihsel kayıtlarla uyuşmadığı kolaylıkla fark edilebilir. Modern-öncesi toplumların çoğunda yöneticiler hâkim oldukları topluluklarla aynı normları paylaşmıyordu ve çoğu ülkede çok sayıda farklı etnik grubun bulunması nedeniyle, çeşitli norm kümeleri vardı (Hall, 2008: 16-17). Modern dönemde ise, bir ulusun devlet aygıtıyla nihai birleşmesi ve ulus-devlet idaresinde mutlaklaşması demek, aynı zamanda bir sürü cemaatin de esaslı biçimde yerinden edilmesi demektir. Ulus-devletin mutlak geçerliliği ile birlikte, kültürel

kimliklerin örtüşen hatları yerine mutlak sınırlar kondu ve kişinin milliyetine göre belirlenen vatandaşlığı, kurumsal bazda bireyin siyasi cemaate üyeliğinin yegane kriteri haline geldi. İşte ancak bu yeni çerçeve dâhilinde ulus, bölgesel olarak sınırları belirli ve merkezileştirilmiş bir devlet aygıtı tarafından korumaya alınan bir siyasi cemaat olarak tanımlanmaya başlanmıştır (Canefe, 2007: 13).

Ulus-devlet, geleneksel devletlerin aksine totaliter (Giddens, 2008: 391) ve dışlayıcı bir görünüme sahiptir. Milliyet ve milli aidiyet kavramlarının 19. yüzyılda yeniden formüle edilmesiyle birlikte, kendini farklı ya da birden fazla kimlikle özdeşleştirenlere karşı çeşitli şekillerde tahammülsüzlük gösterilmeye başlandı (Canefe, 2007: 14). 19. yüzyıl başında böylesi bir milliyet anlayışına göre şekillenen ulus-devlet ideolojisine göre; devlet sınırları içerisindeki nüfus, aynı dili konuşan, aynı kültürel mirasa sahip, bazı örneklerde ise aynı etnik kökenden gelen ve/veya aynı dine mensup kişilerden oluşan türdeş bir kitledir. Eğer öyle değilse ki genellikle değildir, öyle ol(durul)malıdır. Dolayısıyla ulus-devlet aynı zamanda bir türdeşleştirici toplum mühendisliği projesidir (Erözden, 2008: 138). Buna göre, kendi kendini meşrulaştırma iddiasına sahip egemen ulus-devlet içerisinde bütünleşme arzusunda olmayan veya belirli milliyetçi iddiaların meşruiyetini kabul etmeyen cemaatlerin ya da grupların ya baskın milliyetçi söyleme katılmaya ikna edilmesi ya da susturulmaları gerekir (Canefe, 2007: 25). Çünkü sivil halk ve muhalefetin merkezi devlet tarafından marjinalleştirilmesi, bastırılması ya da ehlileştirilmesi, ulusal kimlik inşası sürecinin zorunlu bir parçasıdır. Bu doğrultuda milliyetçi söylem, aynı zamanda ulus-devletin teşvik ettiği ve ulusal egemenlik ilkesiyle haklı gösterilen örgütlü şiddeti de meşru kılmıştır. Diğer devletlerle savaş, Avrupa'nın ilk ulus-devletlerinin karşısına çıkan çok çeşitli meydan okuma biçimlerinden yalnızca bir tanesiydi. Düzenli ordular kadar polis gücü ve jandarma da ulus-devletin konumunu sağlamlaştırma çabaları içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Ek olarak, devletlerarası savaş ile iç istihbarat ve sivil halkın baskı yoluyla kontrol altında tutulması arasında belirgin bir fark vardır (Canefe, 2007: 14).

Ulus-devlet kamusal alanı yeniden tanımlayıp şekillendirdiği gibi bireyin hayatına da yoğun bir şekilde müdahale eder. Bu müdahaleler o kadar genel ve rutin bir hal alır ki, hiçbir ferdinin ulus-devletle ve onun temsilcileriyle düzenli ilişki

kurmasını istemeyen bir aile, sosyal hayattan tamamen çekilmek zorunda kalır. Devlet, düzenli periyodik nüfus sayımları, kâğıt üzerinde zorunlu olan ilköğretim ve askere alma aracılığıyla yurttaşlarının tek tek sicilini tutar. Bürokratik kurumlara ve yeterli sayıda polise sahip devletlerde tek tek belgeleme ve sicil tutma sistemi, herkesi, özellikle bir yerden başka bir yere taşınıyorsa, egemenlik ve yönetim aygıtıyla daha da doğrudan ilişkiye geçirir. İnsan hayatı için önemli ayinlerin dinsel cemaatlerce düzenlemesine sivil bir alternatif sunan devletlerde yurttaşları devletin temsilcileriyle bu duygu yüklü gösterilerde karşılaşılabırlar ve her zaman için nüfus sayımlarını tamamlayan doğum, evlilik ve ölüm kayıtlarını tutan aygıt tarafından takip edilirler. Hükümet ile yurttaş, kaçınılmaz olarak, daha önce rastlanmayan gündelik bağlarla birbirleriyle bağlıdır. 19. yüzyılda, tipik örnekleri demiryolu ve telgrafta görülen ulaşım ve iletişim devrimleri, merkezi otorite ile onun en uzak kontrol noktaları arasındaki bağları sıkılaştırıp rutinleştirdi (Hobsbawm, 2006: 103-104).

İnsan çok boyutlu ve birden fazla kimlikle tanımlanabilen bir varlıktır. Bu kimliklerden birisi diğerlerine daha baskın çıkabilir ve onları şekillendirip yönlendirebilir. Geleneksel dönemde baskın tanımlama aracı din iken modern dönemle birlikte bazen dinle çatışan bazen de dinden beslenen kimlik ve ideolojiler ortaya çıkmıştır. Ulus-devletin ideolojisi olan milliyetçilik bu kimliklerden biri olup dinle ikili bir ilişki içindedir. Bu bağlamda, özellikle evrensel söylemlere sahip dinlerin bir yandan uluslaşmayı dolayısıyla ulus-devleti engellediği -en azından geciktirdiği- ileri sürülürken, diğer yandan din temelli ayrışmalar ön plana çıkartılarak ulus-devletin oluşumunda katalizör rolü görebileceği farz edilmiştir.

Din, insanoğlu ilişkilerinde bazen bölücü bir güç olabilirken bazı durumlarda da farklı etnik, ırksal ve politik çizgiden insanları yaratıcılarına ortak bir bağlılık altında birleştirebilir. Dini bağlar bir dereceye kadar karşıt etnik gruplar ya da milliyetçiler arasında ortak bir zemin sağlayabilir (Johnston, 2007: 64). Özellikle, ulus olarak tanımlanmaya çalışılan insan grubunun türdeşliğinin yoğun bir biçimde vurgulanmasının gerekli olduğu kriz dönemlerinde, din unsuru, diğer dönemlere kıyasla daha etkili olarak gündeme gelir (Erözden, 2008: 115-116). Bu bağlamda başka hiçbir kimlik ortak paydası olmadığında, din kullanılmaya hazır bir kimlik

kaynağı haline gelir. Çünkü din insanların hayatının temelidir ve onlara kim oldukları konusunda fikir verir, bir topluluk hissi sağlar. Bu yüzden geri çekilen imparatorluktan arta kalan iktidar boşluğuna bağlı olan grupların bir dini inanç çevresinde birleşmeleri doğaldır. Nitekim din çatışmaları, genellikle geri çekilmiş ya da zayıflamış bir imparatorluktan arta kalan bir iktidar boşluğu var olduğu durumlarda görülür (Cooper, 2005: 33).

Ulus da, dine benzer bir biçimde bireyleri kolektif bir bilinç etrafında bir araya getirir, onları çevreler ve aşar. Ulus sadece farklı sınıf ve grupları tek bir bütün içerisinde toplamakla kalmaz, ayrıca onları bütün içinde sembolik olarak temsil eder. Dolayısıyla ulus, kökleri modern toplum içinde olan sembolik bir yapıdır. Bu modern yapının inşasında din bütünleştirici bir faktör olabilir de olmayabilir de. Modern sanayi toplumlarının yönetim biçimi ulus-devlet olmasına rağmen, ağırlıklı olarak dini değerler temeli üzerine inşa edilmemektedir (Ortiz, 2007: 200).

Din, ilke olarak ulus düşüncesiyle doğrudan ilişkili olmayan bir kurum niteliğindedir. Düşünsel açıdan ulus, partikülarist (tikelci) nitelikte bir kavramken, din kurumu evrenselci nitelikte bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu iki kavram arasında temelde bir zıtlık mevcuttur. Diğer taraftan, ulusun modernleşme süreci içinde ortaya çıkan bir kavram oluşu din ile ulusun bağdaştırılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü modernleşme sürecinin dinamiklerinden birisi de laikleşme ya da sekülerleşmedir. Bu bağlamda ulus, dinsel bağlılıkların ve din temelinde tanımlanan toplulukların zayıflaması süreciyle eşzamanlı ve dinsel nitelikli topluluklara alternatif olarak kurgulanmaya başlayan bir kavramdır. Ancak, her ne kadar, teorik olarak ulus ve din kavramlarının bir araya getirilmesi mümkün değilmiş gibi görünmekteyse de, ulus olarak tanımlanmaya çalışılan bir insan topluluğunun türdeşliğinin, diğer unsurlar yanında, din unsuruna da atıf yapılarak kurgulandığını tarihsel süreçte görmek mümkündür (Erözden, 2008: 113-114).

Ulusun inşasında, din ve mezhep farkları etnik farklılıklarla örtüşüp bu farklılıkları güçlendirebilir. Hatta bazı yerlerde din veya mezhep ayrılığı etnik farklılığın yerini almıştır. Etnik kategorinin din ile ilişkisinde dikkati çeken husus, her etnik gruba egemen bir dinin oluşu, dinî farklılıklara göre bölünmüş grupların, etnik kökenleri aynı olsa bile bazen farklı etnik gruplar olarak algılandıkları

gerçeğidir (Aktürk, 2006: 28). Bu duruma örnek olarak, aynı topraklarda yan yana yaşayan, aynı dili konuşan, aynı tarihsel geçmişi paylaşan Hırvat, Sırp ve Boşnakları birbirinden ayıran temelde dini inançlardır. Dini göz ardı ederek ulusları anlamak çoğunlukla olanaksızdır (Toprak, 2003: 52).

Dinin milli kimlik üzerindeki kalıcı etkisini açıklamak için Gellner; Bosna'da yaşayan ve büyük çabalarla uzun sürede asimile edilmiş eski-Müslüman halkın, nüfus sayımında "milliyet" boşluğunu doldururken kendilerini Müslüman olarak adlandırma hakkını elde etmelerini örnek verir. Ona göre bu olay, onların hâlâ Müslümanlığa inandıkları ve bu dinin şartlarını yerine getirdikleri anlamına gelmiyordu. Aynı şekilde kendilerini diğer Müslümanlarla ya da Kosova'daki Arnavutlar gibi Yugoslavya'daki eski-Müslümanlarla aynı milliyetten insanlar olarak hiç tanımlamıyorlardı. Bunlar Slav kökenli ve Müslüman bir kültürel geçmişe sahip bulunan, Sırpça-Hırvatça konuşan kişilerdi. Kastettikleri, aynı dili konuşmalarına rağmen, kendilerini Hırvat ya da Sırp olarak adlandıramayacaklarıydı; çünkü bu tanımlamalar onların daha önce Ortodoks ya da Katolik olduklarını ima ediyordu; kendilerine Yugoslav demeleri ise çok soyut, anlamsız ve ruhsuz kalıyordu (Gellner, 2008: 156-157).

Evrensel semavî dinlerin ortaya çıkışı, dağınık toplulukları büyük medeniyetler halinde bir araya getirmede kilit rol oynamıştır. Geleneksel olarak bu türden dinlerin toprağa ve kültüre yönelik etnik bağlılıkları engellediği düşünülse de, sıklıkla etnik, kimilerine göre de millî oluşumların katalizörü olmuşlardır (Hutchinson, 2008: 84). Buna göre, dünyanın birçok bölgesindeki ulusal söylemin şekillenmesinde din belirleyici bir rol oynamıştır. Bazı ulusların inşasına din görevlileri ve din kurumları doğrudan öncülük etmiştir. Yunan ve Bulgar ulusal Ortodoks kiliseleri bu ülkelerdeki ulus oluşumunun öncüleriydiler (Toprak, 2003: 123). Aynı şekilde din, ulusçuluğun temelindeki etnik farklılıkları ortadan kaldırarak ulusçuluğun önünü açabilir. Örneğin İngiltere'de Juteler, Angler ve Saksonları kaynaştıran Hıristiyanlık benzer bir işlevi Bulgarları yerli Slavlarla kaynaştırarak da görmüştür. Öte yandan Hıristiyanlık, Avrupa'da ulusların doğmasına dolaylı yoldan hizmet etmiştir. Ne var ki bu, Hıristiyanlığın doğasından, onun tinsel-ideolojik

içeriğinden kaynaklanmamıştır. Bu sonuç, her şeyden önce Avrupa feodalizminin çok merkezli politik yapısının bir sonucudur (Toprak, 2003: 158).

Diğer taraftan bazı ulusların oluşumunda dinin merkezi bir rolü yoktur. Örneğin ABD ya da İsviçre ulusları için dinsel farklılığın fazla bir önemi olduğu söylenemez. Dahası bu uluslar din, dil ve kültür açısından çok farklı insan öbeklerinin bir araya gelmesinden oluşmuşlardır (Toprak, 2003: 52). Bazı belirli toplumsal-tarihsel koşullarda ise herhangi bir din ulusçuluğun güçlü bir engeli veya geciktiricisi bile olabilir. Hıristiyanlık olmasa Ermeniler, Kıptiler, Lehler, Sırpalar, Yunanlılar çok daha önce uluslaşabilirlerdi. Benzer biçimde İslamiyet; Araplar, Türkler, Pakistanlılar için engelleyici olmuştur. Aynı durum Yahudiler, Karenler, Tibetliler, Sihler örneklerinde görüldüğü gibi diğer dinler için de geçerlidir (Toprak, 2003: 158).

Milliyetçilik, ulus ve ulus-devlet ile din ilişkilerinin açıklanmasında, Reformun bir hareket noktası olarak kabul edilmesi, alan araştırmalarında bir gelenek halini almıştır. Reformasyon'un okuryazarlık ve kitaba bağlılık yönünde yaptığı baskı, tekelci rahipliğe saldırısı ya da Weber'in ifade ettiği gibi rahipliğin ortadan kalkmasından ziyade evrenselleşmesi, bireyciliği ve hareketli kentli nüfusla olan bağları; bütün bunlar, Reformasyon'u, ulusçu çağa yol açan toplumsal özellik ve davranışların bir tür habercisi yapmıştır. Buna göre reform hareketleriyle birlikte İncil'in yerel dillere çevrilmesi ve matbaa sayesinde yayılması, ulusal kiliselerin kurulması ve kilise ayinlerinin ulusal dillerde yapılması Batılı ulus-devletlerin doğuşunu hazırlamıştır.⁵ Bu doğrultuda bir ulusun kendi ulusal dili olmadan var olamayacağı düşüncesi konusunda Protestan uluslar avantajlı bir konumdaydı. Çünkü bu uluslarda Tanrı'nın sözü, Reform'dan beri yerel dilde sunulmaktaydı. İncil'in farklı dillere çevrilmesi, yerel dillerin standartlaşmasında çok önemli bir rol oynamıştı (Schulze, 2005: 158).

⁵ Bir örnek olarak, Reformun İngiliz ulusunun oluşumu üzerindeki etkisi için bkz. Hagen Sshulze, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, Çev. Timuçin Binder, Literatür Yay., İst., 2005, s.115-120.

Reform ve Karşı-Reform sadece inanç, Kilise ve toplum meselelerinde ortaya çıkan laik devrimler değil, aynı zamanda Avrupa ulus-devletlerinin oluşumundaki temel unsurlardır (Schulze, 2005: 44). Reform sayesinde din, milli duyguların belirginleşmesini ve yerel kültür ve dillerin güç kazanmasını sağladı. Doğu Kilisesi'nden ayrılmakla zaten bölünmüş olan Hıristiyan birliğini parçalayan Protestan reformu, Avrupa'nın bir kısmına, Roma'nın egemenliğinden kurtulma ve böylece de ulusal kiliseler ve uluslar olarak örgütlenme imkânı tanıdı (Zawadzki, 2010: 210). Tarihsel ironiye olağanüstü bir örnek olarak Martin Luther tarafından başlatılan Reform ise, ortak bir Alman kültürünün ortaya çıkması ve muhtemelen Batı Avrupa'daki diğer örneklere benzer bir Alman ulus devletinin kurulması karşısında en önemli engeldi (Schulze, 2005: 129). Ayrıca, ulus ve ulus-devletler, Reform sonrasında oluşmaya başlamış olsa da ulus olarak tasarlanan cemaatlerin, basit bir şekilde dinsel cemaatlerin ve hanedanlık mülklerinin içinden çıkarak onların yerini aldığı iddia edilemez. Kutsal cemaatin, dil ve soyların gerilemesinin berisinde, dünyayı kavrama tarzında meydana gelen köklü bir değişim yatıyordu ve ulusun "hayal edilmesi"ne en çok katkıda bulunan da bu oldu (Anderson, 2004: 37).

Gellner, İslam dünyasında da Protestanlık benzeri davranışlarla ulusçuluk arasında bariz bir ilişki bulunduğunu savunur. Ona göre, Arap dünyasının ve diğer birçok İslam ülkesinin son yüzyıllık kültürel tarihi, büyük ölçüde reformculuğun ilerlemesi ve zaferiyle ilgilidir. Bu, kitaba bağlılık ve her şeyin üstünde ruhani simsarlığa, yani modern İslam öncesi çok göze çarpan insanla Tanrı arasına girmiş yerel araçlara karşı beslenen düşmanlıkla öne çıkan bir tür İslam Protestanlığıdır. Bu akımın tarihiyle modern İslam ulusçuluklarının tarihi birbirinden pek ayrılamaz (Gellner, 2008: 119). Bir ulusa belirleyici bir kimlik sağlama rolünü yerine getirebilmek için söz konusu din, kendisini tamamıyla dönüştürmek zorunda kalabilir: örneğin 19. yüzyılda Cezayir'de kutsal soy bağlantılarına saygılı olan İslam, köy türbeleri ve evliya mezhepleriyle birlikte varlığını sürdürüyordu. Yirminci yüzyılda tüm bunları bir kenara bıraktı ve evliyaların insan-Allah ilişkisine aracılık etmesinin meşruiyetini reddederek, reformcu bir tutumla kendisini kutsal kitapla özdeşleştirdi (Gellner, 2008: 158).

Gellner, kendi ulus ve milliyetçilik teorisiyle tutarlı bir şekilde, İslam dünyasındaki ulus-devlet talebindeki milliyetçiliklerin modern dönemin bir ürünü olduğunu da kabul eder. Buna göre, tarım çağında İslam uygarlığı toplumları ulusçuluğa yatkın değildir. Geleneksel Müslüman dünyasına damgasını vuran ve ahlaken bu dünyaya hâkim bulunan ulemanın dağınık loncası, siyasal ve etnik sınırları aşan bir niteliğe sahipti ve herhangi bir devlete ya da ulusa bağlı bulunmuyordu. Canlı, yerel, kendini-savunan ve kendini-yöneten birimler olan kabilelere hizmet verip onları geliştiren türbelere ve kutsal soylara bağlı folk İslam ise, etnik ve siyasal sınırlar içinde bulunuyordu. Dolayısıyla, İslam içsel olarak birbirlerine geçen, iç içe yaşayan alt ve yüksek kültürlerle bölünmüştü (Gellner, 2008: 161).

Ulus-devletin iki ögesi olan devlet ve ulus, reform sonrasında modern dönemin birer ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Ulus, tarihsel bir icat olarak, teolojik-politikadan kopuş ve insan egemenliğinin bir sonucu olarak, esasen dindışı ve genellikle de ona karşı bir figür olarak ortaya çıkar (Zawadzki, 2010: 211). Modern devlet de, din gibi kutsal gelenekler üzerine değil, rasyonel temeller üzerine inşa edilmiştir. İmparatorluk iktidarı, imparatorun Tanrı tarafından atandığı bir cennet yaptırımı olarak meşrulaştırılmıştır. Ulus-devlet ise ulus tarafından meşrulaştırılır; yukarıdan yerine aşağıdan (Cooper, 2005: 32). Dolayısıyla ulus-devlet geleneksel siyasi yapıların aksine laik bir oluşumdur. Ulus öncesi toplumların odak merkezi kutsallık olup bu kutsallık anlayışı yıkılmadan ulus-devletin ortaya çıkması düşünülemezdi. Nitekim Machiavelli,⁶ Locke, Rousseau gibi ulus-devletin öncü kuramcılarının laik düşünürler olması bir rastlantı değildir (Toprak, 2003: 115). 20. yüzyılın başında ise ulus-devlet pratikte tamamen laik oldu. Çarpıcı bir örnek ise, Türkiye’de ortaya konmuştur. Atatürk belki de içgüdüsel olarak anladığı ulus mantığıyla, parçalanmış Osmanlı İmparatorluğu’ndan yarattığı Türk devletinin laik

⁶ Modern ulus-devletin düşünce altyapısının hazırlayıcılarından Machiavelli, dinin siyasal eylemin hizmetine koşulacak şekilde yeniden ulusal bir tarzda formüle edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, “Rönesans ve Niccolo Machiavelli”, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Yay., Ank., 2009, 149-233, s. 210.

olmasında ısrar etmiştir. Laik ulus-devletle birlikte Machiavelli'nin kâhini olduğu ahlaklı olmayan devlete ulaşılmıştır (Cooper, 2005: 32).

Modern devlet ve din arasındaki çatışma, din ve ulus arasındaki karşıtlık sayesinde ortaya çıkmaktadır. Ulusal bütünleşme, dinin daha önceden sahip olduğu önceliği yok ederek evrenselleştirici kapasitesini alt üst eder. Dolayısıyla dinlerin evrenselliği, her ulusun kendi alanında ortaya çıkan bir başka evrensel tarafından ortadan kaldırılır. Böylece modern ulus-devlet dinin evrensel amaçlarını sınırlandırır. Diğer taraftan geleneksel olarak, devlet ve din arasındaki karşıtlık, dinin ikinci dereceden önemli olan pozisyonunu vurgulayan bir bakış açısından analiz edilmiştir. Ulus-devletin sosyal ve kültürel bütünleşmenin öncelikli kaynağı olarak dinin yerini alması, varlığını başka bir mantık üzerine kurar. Ulus-devlet kolektif eylemin merkezi alanı olduğu için, dine daha küçük bir rol verilmiştir (Ortiz, 2007: 202-205). Ulus-devletin toplumsal bütünleşme aracı olarak dinin yerine ulusu ön plana çıkarmasına bağlı olarak çok sayıda etnik-dinsel ya da dinsel topluluk içeren ulus-devletler ya da devlet-uluslarda, seküler milliyetçiliğin hâkim grup tarafından etnik-dinsel temelde reddedilmesi devletin dağılması tehlikesini doğurur (Hutchinson, 2008: 96).

Ulus, prensip düzeyinde ilksel bağları ve aidiyetleri siyasal içeriğinden soyar; sonuç olarak da ulusal kimliği dinden ayırıştırır. Yasa önünde eşitliği getiren Fransız Devrimi, dinî bağları bir ayırım ölçütü olmaktan çıkartmıştır. Siyasal haklardan faydalanma artık dini bağlarla belirlenmeyecektir ki bu da örneğin grup olarak değil, birey olarak kendisine haklar tanınan Yahudilerin özgürleşmesini simgeler. Fransa örneğinde, toplumsal alanda kültürel çoğulculuğun kabullenilmesi, dini kimliğin depolitizasyonu yoluyla gerçekleşmiştir. Dini bağların ulusal bağdan ayrılmasıyla devlet tarafından ön plana çıkarılan ulus, özel alan gibi ideolojik açıdan nötr görülen bir çoğulculuk sahasına kapı aralar (Zawadzki, 2010: 219).

Ulus fikri, dinsel inancın geleneksel güçlerinin bir kısmını kaybettiği bir dönemde, yabancı ve despotik bir yönetime karşı mücadeleye girmiş insanlara, onları tatmin eden, onlarda itimat hissi uyandıran ve onlara anlamlı gelen yeni bir inanç sunmakta ve yeni hedefler konusunda ilham verebilir. Bu nedenle temelde laik bir oluşum olmakla birlikte ulus fikri, dinsellik çağrıştıran tonlara da sahiptir. Şöyle ki,

görünür fiziksel bir gerçekliğe sahip olmadığından, bir ulusa inanmak gerekir. Ulusçuluk, endüstri çağının dünyevi inancıdır ve bu çağın yeni devleti Tanrı tarafından değil, ulus tarafından dayatılmıştır (Schulze, 2005: 155, 310).

Ulus-devlet laik olmakla birlikte tamamen din dışı değildir. Özellikle dinin sosyal bünyeye yoğun bir şekilde işlediği durumlarda din, ulus-devletin amaçları doğrultusunda kullanılabilir de. Birçok etno-dini kimliğin bulunduğu uluslarda, ulusal bütünleşmenin önünde bir engel teşkil ediyorsa, din reforma tabi tutulur ve/veya bireysel alana hasredilir. Nitekim ulus ve ulus-devleti Reform'la ilişkilendiren düşünce, ulus-devletin din üzerinde operasyonel bir müdahale gerektirdiği iddiasını da barındırır.

II. BÖLÜM

ULUS-DEVLETE GİDEN YOLDA CUMHURİYET ÖNCESİ DÖNEM

İmparatorluk bakiyesi topraklar üzerinde bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti ile İmparatorluk arasında, kesin bir kopuşun meydana geldiği ve büyük farklılıkların bulunduğu kabul edilir. Bununla birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin birçok yönden temelleri, 19. yüzyılın başlarından itibaren atılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti, geri kalmışlıkla bir tuttuğu Osmanlı geçmişini reddedip Osmanlı'dan radikal bir kopuşu temsil edecek düzenlemeler yapmışsa da iki siyasi yapı arasında büyük oranda bir devamlılığın bulunduğu ileri sürülebilir.

Din-devlet ilişkileri dâhil olmak üzere Cumhuriyet devrinde gerçekleştirilen siyasî, idari, hukukî, sosyal ve kültürel vs. düzenlemelerin, inkılapların ve bunların düşünsel arka planının bir asra kadar geri götürülebilecek fiilî veya tartışma düzeyinde temelleri vardır (Kara, 2009: 24). II. Abdülhamit döneminin eğitim sisteminde yetişen Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun fikirlerinin kaynakları, aslında Yeni Osmanlı aydınları ile jön Türklerdir. Gelecekteki Türk ulus-devletinin kurumsal temellerinin atıldığı ve Jön Türkler ile Cumhuriyet'in elit tabakasının eğitildiği ve politize edildiği dönem, Abdülhamid dönemidir. Abdülhamit, farklı sınıflardan Türk ve/veya Müslüman çocukların ayrıcalıklı, modernize edilmiş eğitim, idare ve askerlik görevlerine ulaşabilmelerini mümkün kılmıştı. Bu anlamda, geniş grupların tek bir ulusal proje dâhilinde bürokratik işbirliğine gitmelerinin ilk kanalları Abdülhamit yönetimi altında açılmıştır (Canafe, 2007:187).

Özellikle de Jön Türkler'in düşüncesiyle yakından ilişkili olan Kemalist düşünce, 19. yüzyılın ikinci yarısında görülen ideolojik akımlara çok şey borçludur. Kemalistlerin kendi doktrinlerini ve değer sistemlerini Batı'dan ithal ettikleri yaygın bir şekilde kabul edilirken onların Osmanlı kökleri ihmal edilir. Gerçekte ise, Aydınlanma'nın, Comte'un pozitivizminin ve Durkheim'in dayanışmacılığının onlar üzerindeki etkileri kesin olmakla birlikte, kendi fikirlerinin pek azını doğrudan yabancı kaynaklardan almışlardır. Onlar nesiller boyu Osmanlı-Türk reformcularının esinlendiği fikirlerle yollarını bulmuş ve bunları yeteri kadar özümseyerek, ulusal

entelektüel birikimin bir parçası olmuşlardır (Dumont, 1999: 72). Bu yüzden, Yeni Osmanlılar'ın Cumhuriyet Türkiye'sinin doğrudan entelektüel ataları olduğu yönündeki hâkim izlenim, kısmen doğru temellere dayanır ve Namık Kemal'i, Atatürk'ün entelektüel kılavuzu olarak zikretmek, tamamıyla yanlış olmayan bir görüştür. Ancak, Yeni Osmanlılar'ın teorilerinin kısmen İslâmî kaynaklı olduğu gözden kaçırılmaması gerekir. Jön Türkler'in fikirlerindeki bu kaynak, Atatürk'te daha zayıf ve tamamıyla görülmez durumdadır. Şu halde, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasındaki bağı kurmada takip edilecek çizgi, İslâmî muhtevanın zayıflığı olup (Mardin, 2009b: 450) Cumhuriyet'i Osmanlı'dan koparan hususları büyük ölçüde din ekseninde ele almak gerekir (Kara, 2009: 27).

Yeni ulus-devletin ideolojik harcı olan milliyetçilik ve laikliğin de Osmanlı'nın 19. yüzyıldaki düşünce ortamında ve Jön Türkler tarafından işlendiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda Kemalist reformların ilk dalgası, bir bakıma, yüzyıl önce II. Mahmut zamanında başlatılmış ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yönetimi sırasında genel olarak tamamlanmış olan, devlet, eğitim ve hukukun laikleştirilmesi sürecini sona erdirmiş olduğu ileri sürülebilir. Saltanat ve hilafetin kaldırılması, Cumhuriyet'in ve yeni anayasanın ilânı, Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan devletin laikleştirilmesinin son safhalarını oluşturmuştur (Zürcher, 2009b: 276-77). Gerçekte, mantıki sonucuna Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları tarafından ulaştırılan laiklik, bilinçli ama sık sık kamufle edilmiş bir ideoloji olarak Jön Türkler'in zamanından zaten harekete geçmişti (Mardin, 2007: 162).

Kemalizm'in düşünce biçimi, birçok yönden Jön Türkler'in Batılılaşmadan yana olan pozitivist kanadının devamıdır. Mustafa Kemal bilime, ilericiliğe, milliyetçiliğe, laikliğe ve halkçılığa inanıyordu. Fakat genellikle Kemalizm, JönTürkler'de görülen kavramları, gerek içerik gerekse de uygulama bakımından çok ileriye götürmüştür. Örneğin, milliyetçilik alanında Kemalizm önemli bir değişiklik getirmiştir. Jön Türkler'in Pantürkizmi ve Ziya Gökalp'ın Türklük ve İslam'ı birbirine bağlayan, dolayısıyla da toplumsal niteliği olmayan milliyetçiliğinin aksine, Mustafa Kemal'in milliyetçiliği teritoryal, vatanı belirli sınırlar içinde gören bir anlayıştı. (Kazancıgil, 2009: 226). Dolayısıyla Mustafa Kemal ve diğer elitler, Türk

milliyetçiliğini icat etmekten ziyade yeni bir şablona oturtmuşlardır (Canafe, 2007: 192).

Aslında Mustafa Kemal'in yeni devleti toprağa dayalı olarak tanımlamasından önce, 18. yüzyılın sonlarından itibaren giderek daha belirgin hale gelen çeşitli tarihsel, coğrafi ve kültürel etmenler, Osmanlı Devleti'ni teritoryal bir devlet haline gelmeye zorlamıştı. Bu teritoryal devlet fikri, on dokuzuncu yüzyılda "ulusal" boyutlarda gelişmeye başlamış ve idari alanda yapılan reformlar bu görüşlerin hem doğal gelişimi ve hem de doğal sonucu olmuştur. Bu ulusal boyut, önce geleneksel dini kimliğin toprağa dayalı modern Osmanlı kimliğine dönüşmesiyle kültürel özellikler kazanmaya başlamış ve 19. yüzyılda önce linguistik özellikler içeren ve daha sonra da Cumhuriyet haline gelen yeni devlet kavramı etnik özellikler taşımaya başlamıştır. Böylece, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti bir ulus oluşumu sürecine girmiştir (Karpat, 2006: 445-446).

Cumhuriyet'in kurulması çok milletli Osmanlı Devleti'nin bir ulus-devlet olan Türkiye'ye dönüşmesi sürecine denk düşer. Ulus-devlet yapısının iki temel bileşeninden biri olan devlet, aslında büyük oranda bir devamlılık göstermişti. Gerçekten de yönetim anlayışı ve siyasal kültür değiştirilmiş olsa da Osmanlı devlet kurumları, Cumhuriyet döneminde kalıcı bir süreklilik gösterdi. "Millet" ise Osmanlı'nın dinî cemaatini, Lozan Anlaşması'yla sınırları çizilen bir teritoryal devlet içinde yaşayan Türk ulusuna dönüştürmek için laikliği kullanan Cumhuriyet eliti tarafından yeniden tarif edilmiştir. Eskinin hanedana bağlı Osmanlı tebaası 19. yüzyılda devlete bağlı Osmanlılara, 20. yüzyılda ise devlete bağlı "Türlere" dönüştü (Karpat, 2009b: 32).

Sonuç olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir siyasal kimlik arayışına girilmiş ve bu arayışın bir sonucu olarak beliren Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük birleşiminden bir milli kimlik oluşmaya başlamıştı. Ayrıca ulus-devlete doğru bir eğilimden de söz edilebilir. Bu doğal gelişime müdahale eden Kemalizm, yeni bir iktidar alanı oluşturarak siyasî sistemin meşruiyet temelini köklü bir şekilde değiştirmiş (Yıldız, 2007: 103) ve daha önce tanımlanmaya başlanan milli kimliği seküler bir şekilde inşa etme çabası içine girmiştir.

1. MİLLET SİSTEMİ

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilk önce gayrimüslimler arasında daha sonra ise Müslümanlar arasında ortaya çıkmaya başlayan milliyetçilik çağına kadar Osmanlı Devleti'nin sosyo-politik yapısı “millet sistemi” üzerine inşa edilmiştir.

“Millet” kelimesi, kökeni Aramice'ye dayanan Arapça *milla*'dan geliyordu. Kur'an'da ise genellikle din anlamında kullanıldığı görülür. Daha sonraları bu anlam, dini topluluk, özellikle de İslam ümmeti anlamına gelecek şekilde genişlemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise Rum Hıristiyanlar, Ermeni Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi yasal olarak kabul edilmiş ve teşkilatlanmış dini cemaatler için de kullanılmaya başladı (Lewis, 2009: 453).

Millet sistemi, II. Mehmet (1451-1481) döneminde şekillenmiş ve tarihî süreç içerisinde üç farklı dönemden geçmiştir. İlk dönemde (1413-1839), Osmanlılar dinî kimlik ve cemaat ilkesini siyasî örgütlenmenin kurucu ilkesi olarak kabul etmiş; ikinci dönemde (1839-1865), millet sistemi, hem yapısal-konjonktürel, hem de iç ve dış tesirler altında reforme edilerek devam ettirilmiştir. Son dönem ise, Lozan Barış Antlaşması'yla noktalanmış, millet sistemi formel olarak sona ermiş ve ulusal-laik bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur (Yıldız, 2007: 50).

Kuruluş döneminden itibaren Osmanlı topraklarının esas kısmı, Ortodoks Hıristiyanların yoğun olduğu Balkanlar'da bulunmaktaydı. Osmanlıların ve Balkanlar'daki ilk Müslüman yerleşimcilerin inancı, çeşitli inanışların halk seviyesinde barış içinde bir arada yaşamasına imkân tanıyan uçlara özgü serbest ve eklektik bir İslam anlayışına dayanıyordu. Bu anlayış, II. Mehmet tarafından millet sistemi şekline sokularak resmileştirildi (Karpaz, 2009b: 20). Millet sistemi birleşmiş tekil bir cemaat yaratmaktan ziyade imparatorlukta bulunan Müslüman olmayan grupların cemaat haklarını ve örgütlenmelerinin varlığını garanti altına alıyordu (Baban, 2009: 72). Osmanlı İmparatorluğu, esasen askeri ve vergi toplayan bir idare olmakla birlikte, bu özelliği dolayısıyla, önemli ölçüde çok-kültürlü, etnik ve dinî farklılıklara karşı görece hoşgörülü bir imparatorluktu (Calhoun, 2009: 82). Din ve dil farkları, toplumları birbirinden ayıran en güçlü faktörler olmalarına rağmen, siyasi gücü ve karar verme yetkisini elinde tutan Osmanlı idaresi, kendi dinini ve

dilini, yani İslam'ı ve Türkçeyi öne çıkarmamış, böylelikle yeni oluşan toplum bu önemli farklılıklara rağmen sulh içinde yaşayabilmiştir (Karpata, 2010a: 12).

Millet sistemi, eyalet gibi idari ve siyasi birimlerle karşılaştırıldığında, belirli toprak bölünmeleriyle eşdeğer tutulamaz. Onun yerine, Osmanlı topraklarındaki etno-dinsel cemaatlerin soyut bir haritalandırılması olarak tanımlanabilir (Canafe, 2007: 95). Osmanlı Devleti'nin, idaresi altındaki çeşitli dinsel-etnik grupların teşkilat yapılarını ve kültürlerini dikkate alma çabaları sonucunda, zaman içinde üretilen bir yanıt olarak ortaya çıktı. Millet sistemi, bir yandan bu cemaatler içinde dinsel, kültürel ve etnik sürekliliği sağlarken, diğer yandan bu cemaatlerin Osmanlı idarî, iktisadî ve siyasal sistemleriyle bütünleşmesini sağladığı için etnik ve dinsel bir grup, hayatın diğer alanlarında sürekli bir "Osmanlılaşmaya" tabi kalırken kendi kültür ve dinini koruyabildi. Millet sistemi, öncelikle dinsel farklılaşmaya, ardından dil farklılıklarıyla ifadesini bulan etnik farklılaşmaya dayanan bir sosyo-kültürel cemaat yapısıydı. Din, her millete, evrensel bir inanç sistemi sunarken etnik ve dil farklılıkları iki Hıristiyan milletin içindeki bölünmelerin ve alt-bölünmelerin temelini oluşturuyordu. Özetle, millet sistemi inancın evrenselliğini vurgulayarak yok etmeye gerek duymaksızın etnik ve dilsel farklılıkları geçersiz kıldı. Osmanlı yönetiminin uygulamaları, cemaatin toplumsal ve ekonomik yaşamını büyük oranda etkiledi, fakat kültürel ve dinsel hayatını değiştirmede (Karpata, 2006: 276; 2011: 140,142).

Osmanlı idaresinin hâkimiyet alanı genel olarak hukuk, düzen, vergi ve savunma konularını kapsıyordu. Gayrimüslimlerin inançlarının gereklerini yerine getirmek için kültürel ve dini kurumlarını kurma hakları, ilahi dayanağı olan bir nevi doğal hak olarak görülüyordu (Karpata, 2010a: 238). Yani millet sistemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun din-devlet anlayışının doğal bir sonucu olarak görülebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda, hâkim İslâm dini anlayışı içinde din-devlet bütünleşmesi ilke olarak kabul edilince ve başka dinlerin varlıkları yadsınamayınca, yapılabilecek tek şey, o dinlerin örgütlenmesine de bazı siyasal işlevler yüklemek olmuştur (Tekeli, İlkin, 2010: 9). Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasetini ve toplumsal hayatını belirleyen İslamiyet'in kural ve gelenekleri, ülkedeki gayrimüslim tebaanın himayesini ve hoşgörü gösterilmesini öngörmüştü ve bu gruplara kendi cemaatlerini ilgilendiren içişlerinde özerklik tanınmasını sağlamıştı. Bu hoşgörü,

kendilerine hoşgörü gösterilen bu cemaatlerin ayrı ve ikinci sınıf olduğu varsayımına dayanıyor (Lewis, 2009: 150) gibi gözükse de Müslümanlar kendilerini devletin toprağıyla değil de otoritesiyle özdeşleştirdikleri için kendilerini bir “çoğunluk”, Hıristiyanları da bir “azınlık” olarak görmüyorlardı. Bu kavramlar, birleşik örgütlenmesi etnik hiyerarşiden çok dini cemaatlerin eşitliğine dayanan Osmanlı Devleti’ne yabancıydı (Karpata, 2010a: 239). Çünkü azınlık kavramı, ulusal bir referans çerçevesine sahip olduğu için homojenleştirici, standartlaştırıcı ilkeleri öne çıkarırken, devlet iktidarını bunun aracı kılmakta, dolayısıyla hâkim çoğunluğun niteliklerini paylaşmayan gruplar, merkezîyetçi, müdahaleci devletin temsil ettiği hâkim çoğunluk karşısında bağımlı bir konuma itilmektedir. Hatta kültürel farklılaşmanın etnikleşmesi durumunda bu konum bir tecrit duvarıyla çevrelenmektedir (Yıldız, 2007: 57).

Millet sisteminin temel özelliğı, 19. yüzyıla kadar gayrimüslimlerin Osmanlıların tanıdığı kiliselerden (Rum ve Ermeni Patrikhaneleri ile Yahudi Hahambaşılığı) birine olan bağılılıklarına göre kendi aralarında ayrılan, ancak genel anlamda Osmanlı tebaası olarak tek bir kategori altında değerlendirilmesidir (Canafe, 2007: 95-96). Bu yönüyle Osmanlı İmparatorluğu’nun millet anlayışı tamamıyla bir dini kategori olup değişik dillere sahip etnik gruplar, aynı “millet” içinde yer almaktadır. Örneğın Makedonya’da yer alan önemli etnik gruplar, Rum, Bulgar, Sırp, Ulah, Türk, Arnavut, Yahudi gibi çok sayıda olmasına karşın bunlar, “Müslüman”, “Rum-Ortodoks” ve “Yahudi” gibi, üç millet içinde yer almıştır (Tekeli; İlkin, 2010: 9). İmparatorluk’ta Müslüman bir millet de vardı, ama Türk, Arap veya Kürt milletler yoktu. Rum ve Ermeni ve Yahudi milletler de vardı, ama bunlar etnik milletler olmayıp dini cemaatlerdi. 19. yüzyılın sonlarına kadar, Rumlar ve Slavlar aynı şekilde Rum Ortodoks milletinin parçalarını oluştururken, kilise farklılığından dolayı Gregoryen ve Katolik Ermeniler ayrı milletler oluşturuyordu. Dolayısıyla geç bir tarihe kadar dinsel ayrımları aşan milli unsurlar fikrine rastlanmamakla (Lewis, 2009: 454) birlikte 1750’lerden sonra Ortodoks Hıristiyanlığı temsil eden Rum Patrikhanesi, Helenleştirmek için Slav, Ulah gibi Ortodoks gruplara Rumcayı dayatınca Ortodoks birliğı parçalanmıştır. Çünkü Bulgarlar başta Osmanlı’ya değil, Rum kilisesine karşı baş kaldırarak (Karpata, 2010a: 45) kendi milli kiliselerini kurmuşlardır.

Millet sistemi esasen Müslüman olmayan tebaayla ilgili bir düzenlemeydi. Gayrimüslimlerin Osmanlı Devleti'ndeki resmî kimliği, kültürel bakımdan özerk olan şu üç dinî cemaat veya milletten birine üyeliğe göre belirlenmiştir: Ortodoks Kilisesi Batı Hıristiyanlarını ve özellikle Balkanlar'daki Slavları; Ermeni milleti Doğu Hıristiyanlarını temsil ederdi; Museviler de kendi milletleri içinde yer alırlardı. Ama Hıristiyanlar kendilerini, dinlerine ek olarak, etnik cemaatleriyle de bir tutarlardı (Karpat, 2009a: 575). Dini ne olursa olsun, yüksek devlet görevlisi olarak görülen cemaatlerin liderleri, devlet hiyerarşisinin bir parçasıydı. Bu cemaatler kültürel, ekonomik ve eğitim alanındaki haklardan tam olarak yararlanır, okullarını kendi kendilerine yönetir, papazlarını kendileri atar ve kendi dillerini konuşurlardı. Her millet, özellikle de Balkanlar'da Sırp Kilisesi, Bulgar Kilisesi vs. gibi daha küçük kiliselere ayrılmıştı. Bunlar tek bir Ortodoks milleti oluşturmalarına rağmen gerçekte ayrı birer etno-dinsel varlık olarak hareket etmişlerdir (Karpat, 2009b: 84-85). Söz konusu cemaatler, Osmanlı sosyal yapısının içine alındıkları ve onunla bütünleştirilmiş oldukları halde, aynı zamanda değişikliklere karşı Osmanlı Devleti tarafından korunmuşlardı. Bu yüzden, Katolik misyonerler, Ermeni ve Ortodoks topluluklarının üyelerini kendi mezheplerine kazandırmaya başladıklarında Osmanlı Devleti duruma el koymuştur (Mardin, 2009a: 182).

Müslümanlar ise, resmen bir millet halinde örgütlenmiş olmamakla birlikte, uygulamada öyleymiş gibi hareket ederlerdi. Her etnik topluluk kendi dilini konuşmayı ve adetlerini yerine getirmeyi sürdürmekle birlikte, ortak Müslüman kimliği, Müslümanların etnik, dilsel ve ırksal kimliklerini örtüyordu. Pek çok Balkan Müslümanı, bölgede hızla türemiş olan çok sayıdaki din kardeşliğinden birine (Halveti, Kadiri, Mevlevi vb.) mensuptu. Balkan Müslümanları da etnik kimliklerinin tümüyle farkındaydılar ancak, ne etnik köken ne de dil, nüfusun geri kalanı üzerinde üstünlük iddiasında bulunmalarına yol açan bir kimlik temeli oluşturmuyordu. Boşnaklar Sırpça-Hırvatça konuşmalarına rağmen kendilerini Sırplardan veya Hırvatlardan çok Müslümanlarla özdeşleştiriyorlardı. Osmanlı yönetim dili Türkçeydi ama Türkler hiçbir zaman Türk olmayan diğer Müslüman topluluklar karşısında üstünlük iddiasında bulunmadıkları (Karpat, 2010a: 239) gibi onları Türkleştirme yoluna da gitmemişlerdir. Bununla birlikte özellikle Balkan Müslümanları, Müslümanlaşarak kültürel anlamda Türkleşmişlerdir.

Osmanlı Devleti içinde hiçbir Müslüman etnik grup hâkim etni özelliğine sahip değildir. Bunun en önemli sebebi ise, şeriatın mümkün olduğunca tek tip uygulanmasının Müslümanlar arasında yüksek düzeyde bir kültürel homojenlik sağlamış olmasıdır. Bu durum özellikle elitler arasındaki mühtedilerin İslam kültürüne uyum sağlamalarını kolaylaştırıyordu. Mühtediler ana dillerinden vazgeçmeyip evde ve İstanbul'daki hemşehrileriyle anadillerinde konuşmaya devam edebiliyorlardı. İstanbul'un bazı mahallelerinde en az Türkçe kadar Sırpça, Hırvatça ve Arnavutça duymak mümkündü. Buna karşın, her ne kadar birçok ulema mensubu kitaplarını Arapça, şiirlerini ise Farsça yazsa da devletin ve kültürel-dinî elitin dili Türkçeydi. Bu durum herhangi bir rahatsızlık veya çekişme konusu olmuyordu. Çünkü Türkçe hâkim etnik grubun değil devletin dili olarak görülüyordu (Karpas, 2009b: 21). Müslümanlar arasında konuşulan dillerin en yaygın olanları Türkçe, Arapça ve Kürtçeydi. Kültür grubu olarak Türkler, Araplar, Çerkezler, Lazlar, Pomaklar, Tatarlar görülür. Bu grupların içinde 20. yüzyılın başlarına kadar Türklerin yalnız küçük bir üst tabaka okumuşlar azınlığı, ayrı bir tarihlerinin olduğu bilincindedir, fakat geleceklerinin Osmanlılarınkinden farklı olabileceği konusunda bir düşünce henüz gelişmemiştir (Mardin, 2010b: 182).

Müslümanlar uygulamada bir millet olarak muamele görse de bu, onların birleşik bir siyasal topluluk oluşturduğu konusunda yeterli kanıt olarak düşünülmemelidir. Çünkü siyasal sadakatleri ve ümmete bağlılıkları her zaman kuşkulu görülen Şiiler ve birçoğu yıkıcı kabul edilen heteredoks mezhepler, dergâhlar, tekkeler, tarikatlar da bulunuyordu. Baskı altında tutulan bu gruplar, siyasal toplulukla bütünleşmiş değildi (Turan, 1993: 46). Diğer taraftan, Müslümanlar kendi etnik farklarını korumuşlarsa da bu farklılıklar hukuken tanınmamıştır. Müslümanlar bir ümmet olarak devletin dayanağı olmuşlardır. Günlük hayatta Türkler Türkçe, Araplar Arapça, Arnavutlar Arnavutça konuşup, kendi kavim âdetlerini ve dillerini muhafaza edebilmişlerdir. Fakat bu kavim kimliği, devlet tarafından tanınmadığı ve herhangi bir örgütlenmeye temel olmadığı için uzun vadeli siyasi sonuçları olmamıştır. Diğer taraftan ne Müslümanlar ne de Hıristiyanlar, uzun süre din dışında siyasi anlamda bir Osmanlı kimliğine sahip olamamıştır. Onlar böyle bir kimliği düşünmüş veya hayal bile etmiş değillerdir. Osmanlı olan yalnız hanedandı ve devlet onun mülküydü (Karpas, 2009b: 63).

Daha önce Müslüman nüfus için sadece uygulamada geçerli olan millet kavramı, Abdülhamit döneminden itibaren Müslüman toplumu tanımlamak için kullanılmaya başladı. Buna bağlı olarak “Osmanlı” ve “Türk” kavramlarının anlam kapsamı da değişmeye başladı. Böylece eskiden dinleri ve etnik kökenleri ne olursa olsun bütün Osmanlı uyrukları için kullanılan Osmanlı kimliği, bir Müslüman kimliği olarak görülmeye başladı; “Türk” sıfatı ise belirli bir etnik grubun üyelerinden ziyade devlet ve siyasi gücü elinde tutan bütün Müslümanlara uygulanmaya başladı (Karpas, 2009a: 763). Zaten pek çok batılı, bizzat Osmanlı Devleti’nin yaptığı gibi, İslamiyet’i neredeyse bir milliyet olarak değerlendirdiği için bütün Müslümanları tek bir sınıfta toplamaya hazırды. Müslümanlar çoğu zaman “Türk” diye etiketlenmişlerdi, çünkü “Türk” ve “Müslüman” kavramları eşanlamlı hale gelmişti (Karpas, 2010d: 151).

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, dinsel nitelikteki millet kavramı siyasal anlamlar kazandı ve yaygınlaşan okul sistemi, modern basın ve edebiyata yerleşen entelektüel bir söylem hâline geldi (Karpas, 2009b: 46). Millet, kavim, kavmiyet ve cinsiyet gibi tabirler 1860’ların ortasından beri Müslümanlar arasında da tartışılmaktaydı. Önceleri sadece Hıristiyanlar için kullanılan millet, Müslümanlar tarafından da İslâm’ı paylaşan herkesin “millî” adı olarak kullanılmaya başlandı. Osmanlı Müslümanları için başta dinî-millî bir kimlik olarak kullanılırken daha sonra etnik bir anlamda kullanıldı; Rus Türkleri baştan beri millet tabirine millî-etnik ve teritoryal bir anlam vermişlerdi (Karpas, 2009a: 618). Dini cemaatin siyasal millet şekline dönüşmesinde, savaşların sebep olduğu toprak kayıpları, Müslüman nüfusun öldürülmesi ve Osmanlı topraklarına göçmeye zorlanmasının da payı büyüktür (Karpas, 2010a: 50).

Millet sözcüğü siyasal bir anlam kazanmakla birlikte, resmi Osmanlı nüfus kayıtlarında Müslümanlar, etnisite ya da dil aidiyetine göre ayrılmamaya devam ediyordu. Sayısal üstünlüğe dayanan çeşitli milliyetçi iddiaların baskısıyla Hıristiyanların etnik sınıflara bölünmesine başlanmış olmakla birlikte, Osmanlı yetkililerinin geliştirdiği etnik ve dilsel kategoriler, hâlâ klasik millet sisteminin dağılmasından sonra ortaya çıkmış olan imanın ikrarına dayanan ayrımlara sıkı sıkıya bağlıydı. Osmanlı Devleti, tamamen dağılıncaya dek resmi düzeyde de olsa bir

Müslüman devlet olarak kalmaya çalıştı. Etnik ve dilsel kökene dayanan milliyetçiliğin paradoksal olarak Müslüman tebaa arasında da yükselmesiyle birlikte dağılma süreci hız kazandı (Karpat, 2010d: 151). Dolayısıyla millet sisteminin çöküşü, Müslüman ve Türkçe konuşan grupların üstün tutulmasına karşı yükselen şikâyetlerle aynı zamana denk gelmiştir (Canafe, 2007: 91). Yani Hristiyan Slay, Arnavut, Sırp azınlıkların kalabalık olarak yaşadıkları Balkanlar'da ve daha sonra Arap Yarımadası'nda Osmanlı Türk değerleri ve milliyetçiliğinin yansımaları bütünleşme yerine direniş, isyan ve ayrılık nedeni olmuşlardır. Meşrutiyet'in sağladığı politik katılımın ürettiği temel sonuç; politik bütünleşme eğilimi ve kültürel etkileşim artışı olmuş, bu ise Osmanlı İmparatorluğu'nun çoğulcu dinsel ve etnik yapısında bağımsız ulusçuluk akımlarının güçlenerek, özellikle Balkanlar'da, dış müdahalelerin kolaylaştırdığı bir ortamda ayrı ulus-devletlerin oluşumuyla sonuçlanmıştır (Kalaycıoğlu, Sarıbay, 2009: 35).

1878'ten sonra millet tabiri artık dar anlamda dinî cemaatlere veya çeşitli gayrimüslim gruplara verilen bir isim olmaktan çıkıp, daha ziyade Müslümanlardan oluşan bir siyasi toplumu ifade etmeye başladı. Osmanlıcılar, milleti, dinî karakteri ağır basan bir siyasi toplum olarak görürken, Batıcılar ona potansiyel olarak laik ve dünyevî bir siyasi toplum gözüyle bakıyorlardı. Her iki halde de millet prototipi, klasik ümmet kavramından ayrılıyordu ve entelektüel gruplardan her biri kendisini milletle siyasi olarak din temeli üzerinde ya da son tahlilde etnik köken üzerinde özdeşleştirmeye çalışıyordu (Karpat, 2009a: 230).

Osmanlı kozmopolit yapısında, etnisite, hayatı meydana getiren belli başlı öğelerden biriydi; ama resmî ideolojide etnisitenin önemi, dinin yanında ikincil kalıyordu (Belge, 2009: 180). Bu yüzden Osmanlı resmi istatistiklerinde nüfus, -etnik topluluklar 1831 sayımında olduğu gibi zaman zaman ima edilmiş olmakla birlikte- 1881-82 sayımına kadar yalnızca dini aidiyete göre sınıflandırılmıştı. Daha önceki dönemlerde olduğu gibi 19. ve 20. yüzyıllarda da Osmanlı nüfus sınıflandırmasının temel ölçütü dindi. İlk sayımlar nüfusu; Müslümanlar, Ortodoks (ya da Katolik) Hristiyanlar, Gregoryen Ermeniler, Yahudiler ve Çingeneler olmak üzere beş kategoriye ayırıyordu. Bununla birlikte, 1868 yılından itibaren vilayet salnamelerinde, her vilayetin genel nüfus istatistiklerinin yanı sıra Hristiyan

toplulukların etnik bileşimine ilişkin veriler de yer almaya başladı. Hıristiyanların milli kiliseler etrafında alt gruplara ayrılması sonucu, 1906-1907 sayımında ise 19 farklı nüfus kategorisi yer almıştır. Yahudiler ise her zaman Müslümanlar gibi tek bir grup olarak kayıt altına alınmıştır (Karpat, 2010a: 321; 2010d: 121).

Etniklik, önce Hıristiyanlar ve daha sonra eğitimli Osmanlı Müslümanları arasında siyasi önem kazanan kimliklerin ilkiydi (Karpat, 2009a: 574). Hıristiyanlar arasında etnik bilincin oluşması sonucu, Rum Patrikhanesi'nin Balkan Ortodokslarına Rumca'yı dayatarak Helenleştirme girişimi ters teperek, etnisiteye dayalı milli kiliselerin kurulmasına yol açmıştır. Bunun sonucu olarak Sırplar, Bulgarlar ve Romenler, kendi millî kiliseleri ekseninde farklı milletler olarak ortaya çıkmışlardı. 1821-1829 döneminde, Yunanistan da İstanbul Patrikhanesi'nden tamamen bağımsız olan millî bir kilise kurdu. Sonunda Ortodoks patriğinin yönetimi Orta Doğu'da, adalarda, Kuzey ve Güney Amerika'da yalnızca bir avuç Ortodoks Hıristiyan'ı kapsayacak kadar daraldı (Karpat, 2011: 103). Dolayısıyla Balkanlar'daki milliyetçiliklerin kaynağı, resmen iddia edildiği gibi etnik dil topluluklardan çok, dini cemaatlerde bulunuyordu. Bu nedenle bölgedeki modern ulus-devletlerin doğuşuna ulusal kiliselerin kurulması eşlik etmişti. Böylece Balkan milliyetçiliği, öncelikle evrensel Ortodoks hiyerarşisinin dağılmasına yol açtı. Rumlar bile bir yandan İstanbul Patrikhanesi'yle özdeşleşmeye çalışırken diğer yandan kendi ulusal kiliselerini kurarak (Karpat, 2010a: 240) uluslaşmışlardır.

Kiliselerin etnik temelli bölünmesi sonucu, 1862-1866 döneminde birkaç yeni millet daha tanındı; yüzyılın sonuna gelindiğinde dokuz millet vardı. Bundan böyle millet terimi, din ve etnik yapının iç içe geçtiği geniş bir cemaat varlığı yerine, içinde etnik yapıya daha fazla ağırlık tanınan, fakat dinin kimlik belirleyici ve en önemli unsur olduğu, başlıca inanca dayalı dar bir grubu belirten bir anlama sahip oldu. Bundan dolayı Osmanlı hükümeti, 1882'de devletin çeşitli etnik-dinsel gruplarını ayrı ayrı sınıflandırmaktaydı. Örneğin 1906-1907 nüfus sayımında Bulgarlar, Protestanlar, Rum ve Ermeni Katoliklere ek olarak Marunîler, Süryanîler, Keldanîler, Yakubîler ve hatta Samiriyeliler gibi eski etnik-dinsel grupları yeni milletler olarak tanımaktaydı; fakat Rum Ortodoks, Ermeni ve Yahudi milletler hâlâ en başta yer almaya devam ediyordu (Karpat, 2011: 103-104).

1877-78 savaşı ve Berlin Antlaşması, Balkan milletlerinin uluslararası alanda ulus-devlet statülerinin resmen tanınmasını sağlayarak ulus-devlet formunda birçok yeni devletin kurulmasını sağlamış veya kuruluşunu hazırlamıştır. Bu antlaşma Osmanlı Devleti'nin ilk kez Avrupa anlamında ulus-devlet kavramını uygulamasını sağlayarak ulus-devlet ilkesine işlerlik kazandırması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Kuramsal olarak her etnik gruba kendi ulus-devletini kurma hakkı verdiğinden bu kavramın etkileri çok kapsamlı olmuştur. Balkanlar haritası ulus-devlet şeklinde yeniden çizilirken yeni bağımsızlığını kazanmış her Balkan milletinin çok sayıda azınlık grubundan oluştuğu gerçeği dikkate alınmamıştır. Baskın konumdaki etnik gruba kendi ulusal devletini kurma ve diğer etnik grupları azınlık haline getirme hakkı verilmiştir. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün bu azınlıklar cemaat kabul edilmiş ve kendi dini, kültürel özerkliklerini korumuşlardır. Artık bu azınlıklar yabancı unsurlar olarak görülmekte ve çoğu durumda asimilasyona ve dışlanmaya tabi tutulmaktaydı (Karpat, 2006: 432).

Osmanlı İmparatorluğu'nun ardılı olan ülkelerde, millet sisteminin geride çok güçlü bir etki bıraktığı gözlenebilir (Gülalp, 2007: 19). Etnik temelli kurulmalarına rağmen pratikte etnisite ve din bu ülkelerde birbirinden ayrılmaz unsurlar olarak kaldı ve Balkanlar'a özgü bir cemaat milliyetçiliğinin temeli haline geldi (Karpat, 2010b: 87). 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nde, önce Hıristiyanlar, ardından Müslümanlar arasında görülen milletleşme süreçleri, büyük ölçüde millet sistemiyle vücuda getirilen toplumsal-etnik yapılar ve dinsel kimlikler tarafından belirlenmiştir. Ortaya çıkan ulus-devletler, kendilerini, laik yurttaşlık kavramının toprağa ilişkin bağlarıyla ve tarihsel anılarla ilişkilendirirken bu devletlerdeki ulusların kimlikleri, içsel tutarlılık ve toplumsal-siyasal değerleri çağlar boyunca içinde yaşadıkları millet sistemi tarafından belirlenmiştir. Seküler bir kavram olarak yurttaşlık, toprağa bağlılık tarafından belirlenirken etnik-millî kimlik anlamında millîlik, millet yapısı içindeki dinî cemaat deneyimine göre biçimlenmiştir. Laik devlet düşüncesi ile kökleri millet felsefesine dayanan dinî cemaat kavramı arasındaki bu uyumsuzluk, ortaya çıkışlarından itibaren Balkanlar ve Orta Doğu ulus-devletlerini sarsan siyasal, toplumsal ve kültürel bunalımlara yol açmıştır (Karpat, 2011: 139).

Türkiye'deki, Yunanistan'daki ve Balkanlar'daki milliyetçiliğe yön veren din üzerinden uluslaşma olgusu, millet sisteminin ve Osmanlı topraklarındaki etnik-dinî kimliklerin zamana rağmen devam ettiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bugün bile bu etmenler günümüz Türklüğünü ve Balkan ülkelerinde milli kimliği belirler (Çağaptay, 2009a: 257). Özetle ulusal ve dini özdeşleşme meselesi son derece karışıktır. Bulgarca konuşan bazı topluluklar, özellikle de Trakya'dakiler, İstanbul'daki Patrikhane'den ayrılmadıkları için "Bulgarca konuşan Rumlar" olarak nitelendirildiler. Rumca konuşan birkaç topluluk da Bulgar Ortodoks Kilisesi'ni seçtiği için "Rumca konuşan Bulgarlar" olarak görüldü. Romence konuşan Vlahlar ise genel olarak patrikhaneden yana oldular ve büyük ölçüde Helenleştirildiler; Bulgar Ortodoks Kilisesini seçenler ise Bulgarlaştırıldı (Karpat, 2010d: 136). Müslüman Bulgar olan Pomaklar, "Bulgar" olarak değerlendirildiler ve geniş çaplı bir Bulgarlaştırma-Hıristiyanlaştırma sürecinden geçtiler. Müslüman isimleri Hıristiyan isimlerle değiştirildi (Karpat, 2010d 132).

Milliyetçilik ilk olarak on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Balkanlar'daki Ortodoks Hıristiyanlar arasında evrensel Rum Patrikhanesi'ne muhalefet şeklinde belirdi. Müslüman tebaa ise, 1908 Jön Türk İhtilali'ne kadar tam bir etnik milliyetçilik deneyimi yaşamadı (Karpat, 2009b: 35). Bu nedenle, Türkler açısından, millet sisteminin zararları çok büyük olmuştur. Yalnız Türkleşmenin ideallerine ve amaçlarına aykırı düşmekle kalmıyor, aynı zamanda gayrimüslimler açısından ayrı bir toplum yaşamının devamını sağlıyor ve bu topluluklarda milliyetçilik duyguları uyandırarak bağımsızlık hevesleri yaratıyordu (Kirkwood, Toynbee, 2009: 189).

Osmanlı İmparatorluğu'nda milliyetçiliğin yükselişi ve dolayısıyla millet sisteminin çökerek ardından otuz kadar ulus-devletin kurulmasının birçok nedeni vardı. Dinî gruplar veya milletler arasında rekabete dayanan ve ihtilaf yaratan ilişkiler, Osmanlı siyasal yapısında gerçekleşen ilerici reform, Aydınlanma felsefesi ve ideallerinin etkisi ve son olarak Rusya, Fransa ve İngiltere gibi ülkelerin emperyal çıkarları bu nedenler arasında sayılabilir (Karpat, 2009b: 35).

18. yüzyılın sonlarına kadar, Osmanlı toplumunu meydana getiren dinler ve etnisiteler arasında "nifak" sokağın henüz milliyetçilik değildir. 19. yüzyıl başına kadar da milliyetçilik böyle bir rol oynamaz, çünkü zaten kendisi yoktur (Belge,

2009: 180). 18. yüzyıl sonlarından başlayarak Osmanlı Devleti'nde milliyetçiliğin, milliyetin ve modern ulus-devletlerin ortaya çıkışı, Orta Çağ sosyo-ekonomik yapılanmasının çöküşü ve grup kimliklerindeki değişikliklerle birlikte eski etnik ve dini toplumların uluslar haline dönüşmesi şeklinde olmuştur. Bu, sosyo-ekonomik ve etnik-din bağlamında aynı anda başlayan ve zaman içinde ilerleyen bir dağılma ve yeniden yapılanma sürecidir. Böylece, Orta Çağ sosyal tabakaları zaman içinde pazarların ve şehirlerin büyümesiyle doğru orantılı olarak daha büyük sosyal gruplar veya sınıflar haline gelmiş böylece evrensel dini cemaatler zamanla ulus-devletler haline gelen etnik birimlere ayrılmıştır. Sayısal çoğunluğa sahip olan etnik grup, genellikle hâkim durumda olmuş ve farklı dil ve din gruplarını azınlıklar olarak kabul etmiştir. Hâkim etnik grup, özellikle 1913'ten sonra Sırp'ların Balkanlar'daki diğer Slav gruplara yönelik olarak izlediği politikada olduğu gibi, diğer grupları kendi milli kültür kavramlarına uydurarak (Karpas, 2006: 82) asimile etmeye veya yok etmeye çalışmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıldaki modernleşmesi sırasında "millet" teriminin, bugün sahip olduğu "ulus" anlamını kazanmaya başlaması (Gülalp, 2007: 19-20) nedeniyle millet sisteminin uygulamaları, bir arada yaşayan ayrı din ve itikatlardan cemaatler arasında bir eşitlik geleneği yaratmayı amaçlayan 19. yüzyılın ateşli milliyetçiliğinin yayılmasına engel olamamıştır (Canefe, 2007: 96). Ayrıca, millet sisteminin otonom kıldığı ayrı cemaatsel ve dini kimlikler, daha sonraları imparatorluk bünyesindeki milliyetçi devrimci kadrolara tavizsiz Türkleştirmenin zorunluluğu argümanlarını sunmuşlardır (Canefe, 2007: 93).

Millet sistemi, homojenleştirme ve asimilasyon yerine farklılıkları koruma amacına yöneldiği için farklı toplulukların müstakil varlıklarını süreklileştirmektedir. Böylece gayrimüslim milletlerde ulusçu duygu ve ihtirasların uyanmasını, dolayısıyla da ayrılıkçı taleplerde bulunmalarını kolaylaştırmaktaydı. Bu durum, Türk milliyetçi reformistlerini, millet sisteminin kesin olarak kaldırılması gereğine inandırmıştı. Millet sisteminden duyulan bu hoşnutsuzluğu miras alan Kemalist ulusçu hareket, ulusal birliği sağlamak için millet sistemine son verilmesini zaruri görmüş ve bunu en azından teorik düzeyde gerçekleştirmeyi başarmıştır (Kirkwood&Toynbee, 2009: 170-171; Yıldız, 2007: 58).

2. MERKEZİLEŞME

Ulus-devletin en belirgin niteliklerinden birisi de merkezileşmedir. Nitekim Avrupa’da ulus-devletler, iktidarın merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Millet sistemi sayesinde gayrimüslim tebaasına ve ademimerkeziyetçi özelliği dolayısıyla da taşraya geniş serbestlik tanıyan Osmanlı yönetimi 18. yüzyılın başlarından itibaren Batılı ulus-devletler karşısındaki zayıflığını fark edince merkezileştirici reformlara girişmiştir.

Batıda siyasî merkezileşme, genellikle uzun süreli bir sosyo-politik ve ekonomik değişimin sonucu oluşurken, Osmanlı toplumunda böyle bir gereksinme askerî yenilgiler, imparatorluktan kopmalar ve ekonomik çöküş nedeniyle hissedilmeye başlandı. Avrupa’da çeşitli entelektüel akımların yarattığı dinamik güçleri izleme telaşı, bu akımları tam anlamıyla içselleştirmeden hızla siyasîleştirmek gibi bir sonucu verdi. Osmanlı seçkinleri ulusçuluğu tanımlama konusunda aceleci davranmanın yanında, aynı zamanda ulusçuluğun, en dar bürokratik anlamında Osmanlılığa nasıl oturacağı konusunda da kararsızdılar. Bir bakıma ulusçuluk moda bir akım olup etnik ve ırk kimliklerinin siyasal yorumundan önce ortaya çıkmıştı. Diğer bir ifadeyle, Osmanlı seçkini “üst kültürü” açık seçik bir şekilde tanımlayamıyordu, çünkü “Osmanlı kültürü” özellikle homojen bir “ulusal kültür” için homojen bir malzeme oluşturmakta yetersiz kalıyordu (Ersanlı, 2009: 57).

Yöneticilerin, Batı’da oluşan merkezi devlet modellerinin etkisinde kalarak merkezi denetimi artıracak kurumsal ve altyapısal düzenlemelere gidip, bu yolla İmparatorluğun bütünlüğünü artırmaya çalışmaları, çelişik bir durum ortaya çıkarıyordu. İmparatorluğun bütünlüğü ilkesini benimsemiş gibi görünen Avrupalı devletler, kendilerinin uyguladığı devlet modelini uygulamak isteyen Osmanlıların bu çözümüne karşı çıkmışlardır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu’nun bütünlüğünün geçici olmasını diliyorlardı. Bu nedenle, Osmanlı yöneticileri Batılılaşmayı merkezileşme olarak alırken, onlara önerilen Batılılaşma, İmparatorluk içinde etnik ve dini grupların bağımsızlığını artıracak, parçalanma eğilimini sürekli olarak canlı tutacak haklar vermektense ibaret olmuştur. Böylece İmparatorluk’ta yapılan reformlarla, bir yandan İmparatorluğun merkezileştirilmesi güçlendirilmeye

çalışılıyor, öte yandan Avrupa'nın etkisiyle değişik gruplara verilen haklar, bu gruplar içinde ayrılıkçı milliyetçilik akımlarının yayılmasına neden oluyor ve İmparatorluğun bütünlüğünü zayıflatıyordu (Tekeli; İlkin, 2010: 86-87).

Osmanlıda ilk merkezileştirme politikaları, korporatif yapıya sahip gayrimüslimlere değil ayanların faaliyetlerine karşı başlatılmıştır. Bu bağlamda kabul edilen Sened-i İttifak, Osmanlı Devleti'nin modern merkezîyetçi bir devlete dönüşmesi yönünde atılmış ilk adımlardan birisidir (Mardin, 2009b: 167). Çünkü belli dengelere dayanan Osmanlı siyasal sistemi, ayanlarla karşı karşıya gelince çözülmeye başlamış bu da yeni bir sistem ihtiyacı yaratmıştı. Sistemin bu soruna cevap bulamaması, sosyal yapının kültürel-dinsel temelde siyasal devletlerin kurulmasına yol açacak şekildeki dönüşümüyle birleşmiş ve devletin sorunun üstesinden gelmek için attığı yürekli adımlara rağmen Osmanlı Devleti'nin dağılmasına sebep olan başlıca faktörleri oluşturmuştur. Devletin bu duruma tepkisi III. Selim döneminde merkezileşme yoluyla bütünleşme girişimi şeklinde başladı ve ulus-devlet Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlandı (Karpat, 2010b: 19).

III. Selim ile başlayan, II. Mahmut ile hızlanan, II. Abdülhamid, İttihat-Terakki ve Cumhuriyet dönemlerinde en üst dereceye çıkan merkezileşmenin temel özelliği, karar yetkisinin merkezi bürokrasinin elinde toplanmasıdır (Karpat, 2010a: 52). II. Mahmut devrine kadar Osmanlı Devleti'nin varlığı; hanedan ve bürokrasinin, çeşitli grupların liderleri ile yaptığı işbirliğine dayanıyordu. Yeni tip merkezîyetçilikte ise devlet ile halk arasında yüzyıllardan beri aracı rolünde olan gruplar ortadan kaldırılarak bunların vazifeleri merkezî memurlar veya merkezin kontrol ettiği yerli memurlara devredilmiştir. Böylece merkezî devlet, vatandaş ile doğrudan temas ederek etkisini toplumun her kademesinde fiilen duyurmak fırsatını bulmuştur. Bu doğrultuda, Bosna'da, Anadolu'da, Irak ve Arabistan'da görülen ayan ve derebeyi diye tanınan kimselerin, 19. yüzyılın ilk yarısında yok edilmesi ve sindirilmesi, modern merkezîyetçiliğin gerektirdiği bir hareketti. Bu kişiler merkez otoritesine karşı çıkmalarından dolayı vatan haini ilan edilerek ortadan kaldırılmıştır. Böylece modern ulus-devletin ana şartı olan toplumsal homojenlik, bir dereceye kadar yerine getirilmiş oluyordu. Siyasi anlamda bu homojenlik sayesinde mahallî farklar bir dereceye kadar azaltıldığı gibi ekonominin, bölgelere ayrılmış bir şekilde

çalışması önlenmiş ve bir tek birim halinde çalışması sağlanmıştır. Bu gelişmelerin arkasında ise köklü sosyal yapı değişimleri mevcuttu (Karpaz, 2009b: 65).

Osmanlı merkezi devlet yönetimi, merkezileşme isteği doğrultusunda, bazı yörelerde ortaya çıkan feodal eğilimleri, yalnız askeri yollarla değil, aynı zamanda dinsel pratikleri devlet kontrolü altında tutarak bastırmaya çalışmıştır. Çünkü merkezi devletten bazı özerklikler elde etmeye çalışan yerel isyanların çoğunun başlıca referansı dinsel tema ve simgelerdi. Bu nedenle din, özellikle merkezi sisteme karşı yerel ayaklanmaların artmasıyla, merkezi devlet yönetimini emniyet altına almak için bir araç olarak kullanılmaktaydı. Çoğu zaman bu tür feodal eğilimlerin bastırılması için katı bir Sünni İslam görüşüne başvuruldu (Kadıoğlu, 2008: 40). Bu doğrultuda, Osmanlı memurları, dinî hareketlerin ortaya çıkaracağı tehlikeleri en aza indirecek, tam manasıyla hâkim bir dinî anlayışı tesis etme amacıyla, ihanet içindeki Şiîliği sürekli göz hapsinde tutup tehlikeli gördükleri heterodoks zümreleri imparatorluğun uzak köşelerine sürdüler. Ayrıca, devletin kontrolü altında olan bir dinî elit ortaya çıkarmaya ve bu elit tarafından kontrol edilen bir eğitim sistemi kurmaya çalıştılar (Mardin, 2007: 39).

Merkezileşmenin diğer bir yönü de gayrimüslimleri devlete bağlı tutmaya yönelik gerçekleştirilen reformlarla ilgilidir. Osmanlı hükümetinin gayrimüslimlerden gelen sosyal değişiklik tehdidine karşı verdiği tepki, merkezi hükümetin otoritesini güçlendirmeye yönelik bir dizi reform başlatmak şeklinde olmuştur. Bu amaçla, ortak laik bir politik aidiyet duygusu geliştirmeye çalışmıştır. 1839 Tanzimat reformlarından sonra, Osmanlılık kavramını benimsemek suretiyle inançları ve dilleri ne olursa olsun Osmanlı topraklarında yaşayan herkesin Osmanlı vatandaşı kabul edildiği fikrini uygulamaya koymuştur. 1856 Islahat Fermanı ile de daha fazla bütünlük sağlamak amacıyla Müslüman olmayanları resmen tanımış, belediye ve vilayet yasalarını çıkarmış ve yeni kurulan idari meclislerde onlara temsil hakkı vermiştir. Böylece, 1850'den itibaren millet mensupları Osmanlı vatandaşı olarak kabul edilmeye başlanmış, fakat resmi milliyet yasası 1869'a kadar kabul edilememiştir. Osmanlı vatandaşlarına yeni ve modern bir statü veren bu kanun, zaten yerleşik durumda olan bir kavramı teknik açıdan yasallaştırmış ve ona açıklık kazandırmıştır (Karpaz, 2006: 312).

1839'dan sonra uygulanan merkeziyetçi politikalar birleştirici olacağı yerde, Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki sosyal ve dini farklılıkları daha da artırarak onları çoğunluklar ve azınlıklar olarak değişime uğrattı. Bu durum, Osmanlı hükümetinin Müslümanlarla özdeşleşmesine zemin hazırlayarak gayrimüslimlerin ulusal uyanışlarının başlamasına ve zaman içinde ulus haline gelmelerine neden oldu. Aslında, Tanzimat reformlarıyla izlenen merkezileştirme politikası tek ve birleşik bir Osmanlı ulusu yaratma amacıyla başlatılmıştı, fakat Türkler ve Araplar da dâhil olmak üzere bütün etnik ve dini grupların ulusal uyanışının başlamasıyla sona erdi (Karpat, 2006: 179,216). Bunun yanında, Tanzimat özellikle de Islahat Fermanı'nın devletin eski korporatif örgütlenmesi yerine kişi ve vatandaşlık üzerine kurulacak bir devlet yapısını kabul etmeye başlaması, siyasi kimliğin din üzerine kurulmasına yol açmıştır (Karpat, 2010c: 37).

Tanzimat reformları, amaçlanan düzeyde bir Osmanlı milleti ortaya çıkarmada başarılı olamamakla birlikte, devletin merkezileşmesi noktasında önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, yeni tımar yasası ve din adamlarının etkinliğinin sınırlandırılması gibi uygulamalar, merkezileşmeye katkıda bulunan önemli unsurlardır (Oğuz, 2006: 112). Ayrıca, 19. yüzyıla kadar Osmanlı idaresi bazı hizmetleri yerel gruplara, dinî cemaatlere, vakıflara bırakmıştı. Fakat Tanzimatçılar bu gibi hizmetleri de olabildiğince merkezî hükümet örgütüne devrettiler (Ortaylı, 2008: 183). Dolayısıyla 1839 tarihli Tanzimat Fermanı, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezileşme ve bürokratikleşmesi sürecine ivme kazandıran önemli bir adım olmuştur (Karpat, 2010b: 37).

Reformlar sonucu milletler giderek daha fazla hükümet kontrolüne girdiler. 1880'de din adamlarının itirazlarını dikkate almayan hükümet, milletlerin dini mahkemelerini laikleştirerek, milletlere mensup bireylere, dini mahkemelerinin yetki alanına giren miras ve vasiyetname ile ilgili davaların devlet mahkemelerinde bakılması hakkını tanıdı. Ayrıca hükümet, bazı patriklere rağmen ders kitaplarını ve müfredatlarını 1869 tarihli eğitim yasasına göre incelemeye tabi tutarak millet okullarını kontrolü altına aldı. Millet reformlarının, din adamlarının yetkilerini dini alanla sınırlaması, hükümetin cemaatin dinle ilgili olmayan konularını yetki alanına

almasına imkân vermiştir. Böylece reformlar, milletleri, dini konular dışında hiçbir işleri olmayan basit inanç grupları haline getirmiş oldu (Karpat, 2006: 316).

Özetle söylemek gerekirse, idarî-siyasî ve iktidar açısından olmak üzere iki türlü ele alınması gereken merkezîyetçilik çabalarında Osmanlılar, dengesiz bir başarı kaydettiler. İmparatorluk açısından merkezileşme en tepedeki siyasî iktidarın merkezileşmesi olarak algılandığı için hükümdar güçlü ve muzaffer olduğu sürece merkezî iktidar da kuvvetli kabul ediliyor ve toplum oldukça istikrarlı görülüyordu. Fakat idari açıdan modern merkezileşme, toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel tüm alanları içine alan ve girift bir birlikteliğe dayanan bir ilişkiler ağı olmak zorundaydı. Düzen ancak bu şekilde sağlanıp kopmalar azaltılabılırdi. Bu sayede siyasî hayat istikrarsız da olsa bu ilişkiler ağını kırmak gittikçe zorlaşacaktı. Siyasî seçkinlerin amacı da -ilke olarak- bu yeni siyasî iktidarı, kısmen laikleşme ve modernleşme, yani Batılılaşma esasına oturtmaktı. Yakında kurulacak olan ulus-devletin temel gücünü oluşturacak iki anahtar kavram ise laiklik ve modernleşme olacaktır (Ersanlı, 2009: 55).

3. OSMANLILIK

Osmanlı Devleti, 19. yüzyılın başlarından itibaren, ulus-devlet formundaki Batılı modern devletler karşısında tutunabilmek için bir siyasi ideoloji arayışına girmiştir. Kendisi de modern bir ulus-devlet olma çabası içine girmekle birlikte farklı etnik ve dini unsurlardan oluştuğu için bu ideolojinin kapsayıcı olması gerekiyordu.

Osmanlı Devleti'nde modern ulus haline geçiş süreci, 19. yüzyılın başlarında, bekası açısından daha geniş bir sosyal tabana ihtiyacı olan bir devlet mekanizması olarak başlamıştır. Daha kapsamlı sosyal temeller bulma arayışına giren devlet, karşılıklı anlayış yaratmak ve Osmanlı halkı arasında sosyal bir standartlaşma, bütünlük ve homojenlik sağlamaya çalışmıştır. İşte bu amaçla devlet, mevcut cemaatlerin, yani dini cemaatlerin mensuplarını devletin bireyleri, vatandaşları haline getirecek olan Osmanlılık politikası izlemeye başlamıştır. Böylece, o ana kadar padişahın tebaası olan fertler artık devletin vatandaşı olmuşlardır. Bu bağlamda eşit vatandaşlığı sağlamak için, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında ayrıma neden

olan bazı düzenlemeler kaldırılmıştır (Karpat, 2006: 429-430; 2011: 185-186). Bununla birlikte, Batı milliyetçiliğinin ideolojik olarak benimsenmesi azınlıkların görüşünün ve laik, partikularist devlet felsefesinin kabul edilmesi anlamına geleceğinden Osmanlılar, Batı milliyetçiliğinin ideolojik içeriğini kasıtlı olarak görmezden geldiler. Bu yüzden, vatan, Osmanlı yönetimi altındaki topraklar ve millet de sadece Müslüman tebaayı içine aldığı için Osmanlı milliyetçileri tarafından kullanılan millet ve vatan sözcükleri birbiriyle çakışmıyordu (Karpat, 2010b: 212).

Genellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Osmanlı milletin var olduğu farz edilse de "Osmanlı milleti" ve "Osmanlı anavatanı" gibi kavramlar, Avrupa etkisindeki 19. yüzyıla ait buluşlardır (Lewis, 2009: 4). Dolayısıyla bir Osmanlı milleti yaratmayı hedefleyen Osmanlılık da 19. yüzyılda, iktidardaki Osmanlı siyasal seçkinlerin, halkı modern bir millete dönüştürmek ve halkın devletle özdeşleşmesini ve böylece sadakat ve bağlılığını sağlamak için, devleti daha geniş bir insani temele oturtmak kararını verdikleri zaman ortaya çıktı. Çünkü Fransız ve Sanayi Devrimlerinin yol açtığı, nasyonalizm ve kapitalizm yönündeki köklü siyasî ve iktisadî dönüşümler, doğal olarak yönetenlerin yönetilenler üzerinde kontrolünü öngören elit politikasının geçerli olduğu Osmanlı gibi geleneksel, çok-uluslu imparatorlukları derinden etkilemeye başlayarak hükümet ile tebaa arasındaki geleneksel politik bağın aşınmasına neden olmuştu (Gencer, 2008: 57). Bu ortamda Tanzimatçıların Osmanlılığı, geleneksel millet sisteminin çözülme sürecinde doğan boşluğu doldurmak için bir acil eylem planı olarak geliştirildi (Yıldız, 2007: 54).

Osmanlı İmparatorluğu bir merkezî değerler sistemine sahip değildi. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu organik dayanışma içinde bulunan bir toplum değil; tersine, dağınık bir yapıya sahipti. Bu parçalanmışlık, önce dinî cephede olup nüfus etnisite ve din temelinde farklı kompartımanlara ayrılmıştı. Ayrıca bölgeler dil engeliyle birbirinden ayrılmışlardı ve bir millî ekonomik sistem mevcut değildi. Bu şartlarda, 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı reformcuları bütün bu parçacıkların altında bir yer bulabileceği bir ortak şemsiye yaratmaya çalışmışlar ve en sonunda da Osmanlılık'ta karar kılmışlardır. Bu kavram, o zamana kadar sadece bir grup kimliği kaynağı olarak mensup oldukları, tüzel kişiliği olmayan milletin üyesi olan bütün insanlara ortak bir Osmanlı vatandaşlığı ve buna dayalı haklar verilmesi ilkesi

üzerine inşa edilmişti (Mardin, 2007: 91). Osmanlıların Türk milliyetçiliği yerine Osmanlıcılığı benimsemelerinin nedeni, yönettikleri kozmopolit sistemin devamını sağlamak istemelerindedir. Öyle ki Türk milliyetçiliğinin öncüsü olarak görülen İTK bile kendisine “Osmanlı İttihat ve Terakki Komitesi” diyordu (Ahmad, 1995: 114).

Osmanlıcılık, Osmanlı hükümetinin imparatorluk dahilinde yaşayan farklı etnik dini unsurlar arasında eşitlik ve birliği sağlamak, yani inanç, ırk ve dil farklılıklarının üstesinden gelmek için ortak bir siyasal kimlik olarak, tek bir vatandaşlık kavramını kullanma çabasıdır (Karpat, 2005: 25; Somel, 2009: 88). Diğer bir ifadeyle 1856’dan sonra tam yürürlüğe sokulan Osmanlıcılık siyaseti, tüm Osmanlı vatandaşlarını; din, dil ve mezhep farklılıklarının üstünde yeni siyasi bir kimlik olan Osmanlı kimliği altında birleştirmek gayesini gütmüştür (Karpat, 2009b: 66). Bu şekilde Osmanlıcılık, farklı din-ethnik grupları yönetmenin yeni bir tekniği ya da kültürel çoğulculuğun modern bir biçimi olarak, Osmanlılık bilincinin oluşacağı bir zemin yaratmaya çalıştı. Osmanlı reformcuları için Osmanlıcılık, modern vatandaşlık anlayışı oluşturmak suretiyle muhtelif grupları bir potada eritmeye yardımcı olacaktı (Çolak, 2006: 130).

Tanımından ve amacından da anlaşılacağı üzere Osmanlıcılık gerçekte, gayrimüslimlerin imparatorluktan kopmalarını engellemeye yönelik olarak geliştirilmiştir. İmparatorluk çeşitli dil, din ve ırklardan oluşan bir devlet olup millet sistemi bunları birbirlerinden ayrı tutarak barış sağlanmıştı. Ancak 19. yüzyılın başlarından itibaren milletlerin pek çoğu milliyetçilik hareketlerinden etkilenmeye başlamışlardı. Bu nedenle Tanzimatçılar, eski millet sistemini iç düzenlemeye tabi tutarak milliyetçiliğin toplumsal dengeyi bozup imparatorluğu çökertmesini önleme yolunda yeterli hukuksal eşitlik sağlamaya çalıştılar (Shaw&Shaw, 2010: 170). Bu, azınlıkları imparatorluğa bağlamak ve onların bağımsızlık emellerini yatıştırmak gayesiyle gerçekleştirildi. Başarırsa, Osmanlı İmparatorluğu’nun doğuşundan beri yürütülen millet sistemi sona ermiş olacaktı. Osmanlıcılık, 1876 Kanun-i Esasisi’nde kabul olundu ve kuramsal olarak 1918 yılına kadar yürürlükte kaldı. Gerçekte ise

azınlıklar arasında baş gösteren milliyetçilik akımları daha sonra Türkler⁷ tarafından da benimsendi ve Osmanlı vatandaşlığının fikri anlamı kayboldu (Karpata, 2010c: 97-98).

Osmanlıcılığın resmi bir politika olarak kabul görmesi, geleneksel devlet düşüncesinde nitel bir değişimi gerektirmekteydi. Geleneksel Osmanlı devlet ve toplum anlayışı, bireyleri bir taraftan yöneten-yönetilen kompartımanlarına ayırmakta, öte taraftan ise nüfusu dinsel kategorilere göre sınıflandırmaktaydı. Ne var ki Osmanlıcılıkla beliren, dinsel bölümlenmelerin olmadığı bir toplum anlayışı, çok daha farklı bir siyasal tasavvuru zorunlu kılmaktaydı. Dinsel ve etnik farklılıkları olduğu gibi kabul ederek toplumu eşit bir bütün olarak kavrayan bir siyasal tasavvurun üç olası referans noktası olabilirdi. Birincisi, devlete veya hükümdara bir kutsallık atfederek dinsel ve etnik farklılıklar üstü bir sadakat odağı oluşturmak. İkincisi, üzerinde yaşanan ortak toprak parçasına bir kutsallık atfetmek suretiyle toplumu ortak bir paydada birleştirebilecek bir vatanseverlik duygusu yaratmak. Üçüncüsü, dinsel ve etnik farklılıkları aşan bir üst kimlik aracılığıyla laik bir ulus tasarımını gündeme getirmek. Bu üç referans noktası olan devlet, vatan ve ulus göz önünde tutularak, 1830 sonrasında başlayarak 1913'e kadar, Osmanlı uygulamalarının ağırlıklı olarak ilkinde yoğunlaştığı görülür. Zaten devlet-merkeziyetçilik Osmanlı siyaset geleneklerine yabancı olmayıp yeni olan husus, gayrimüslimlerin Müslümanlardan ayrı bir kesim olarak görülmeyip siyasal ve idari çabaların onlara da yöneltilmesiydi. Ortak toprak veya vatan anlayışı ise oldukça yeni bir görüşün Osmanlı siyasal yaşamına girmesi anlamına geliyordu. Bu yeni referans noktası resmi söylemde pek rağbet görmemiş, buna karşın Yeni Osmanlı ve Jön Türk muhalif aydınları tarafından kuvvetle dikkate alınmıştır.⁸ Ulus anlayışı ise,

⁷ Lewis, Türkler arasında milliyetçiliğin yayılmasını Osmanlıcılık siyasetinin iflasının bir sonucu değil sebebi olarak görür. Bkz, Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Arkadaş Yay., Ank. 2009, s. 295. Karpata ise Türk milliyetçiliğinin Osmanlıcılığın antitezi değil bir sonucu olduğunu savunur. Bkz. Kemal H. Karpata, *İslam'ın Siyasallaşması*, İBÜ Yay., , İst., 2009, s. 604.

⁸ Vatan fikri gayrimüslimler arasında kabul görmemiştir. "Osmanlı milliyetçileri tarafından çerçevesi çizilen "vatan" fikri duygusal olarak Müslümanlara hitap ediyor olabilirdi, ama Hıristiyan tebaa üzerinde bir etkisi yoktu. Osmanlı milliyetçileri ülkeyi İslam aracılığıyla tanımlıyor ve onun

I. Meşrutiyet dönemi hariç 1908 öncesinde doğrudan doğruya herhangi bir biçimde söz konusu olmamıştır (Somel, 2009: 91-92).

Tanzimat ve Islahat Fermanları, halkı dini kategoriler üzerinden gruplara bölen klasik İslamî ayırımın yerine, Avrupa'dan ithal edilen ve en çok Hıristiyanların işine yarayan eşit vatandaşlık kavramını getirdiler (Karpat, 2008: 159). Biraz muğlâk bir şekilde ifade edilmiş de olsa, Tanzimat Fermanı, bütün yurttaşlara eşit haklar, mal ve can emniyeti vaat ediyor, mali (iltizam sisteminin kaldırılıp düzenli vergi sisteminin getirilmesi), askeri (zorunlu askerlik) ve adli (laik mahkemeler) sahalarda bazı reformlar ileri sürüyordu (Karpat, 2010c: 97; Zürcher, 2009b: 84-85). Reşid Paşa'nın söz konusu fermanın hazırlanmasındaki gayelerinden birisi, bütün tebaanın aynı medenî haklardan faydalandığı, vatandaşlığı otomatik olarak veren ve dinî ilişkilere dayanmayan bir Osmanlı milleti meydana getirmenin temelini inşa etmektir (Mardin, 2009b: 21).

Gayrimüslimlerin özerklik ya da bağımsızlık taleplerini önlemeye yönelik olan (Shaw&Shaw, 2010: 162) Islahat Fermanı, gayrimüslimlere tanınan hakları daha da somutlaştırıp genişletmiştir. Bu durum Müslümanların tepkisini çekerek milliyetçiliğin onların arasında da yayılmasına neden oldu. Berkes (2010: 217, 218) 1839 bildirisinin Müslümanlar için, 1856 bildirisinin ise Hıristiyanlar için yayımlanmış bir belge sayılabileceğini bununla birlikte, 1839 fermanı Müslüman halka bir anayasa veremediği halde, 1856 fermanının genel olarak Hıristiyan milletlerin anayasal gelişmesinin başlangıcı, dolayısıyla ulusal bağımsızlık isteklerinin bir manifestosu olduğunu belirtir. Ayrıca, Islahat, cemaatler üzerindeki yetkileri ve çıkarları kısıtlandığı için Müslüman ulemayı memnun etmediği gibi, Kilise ruhanîlerini de sevindirmedi. Hıristiyan halkın bir kısmı sağlanan haklardan memnun olmakla birlikte, zorunlu askerlik hizmeti ya da bunun yerine bedel ödenmesinden memnun değillerdi. Dolayısıyla, zorunlu askerlik Osmanlı ulus-devleti inşasının bir aracı olarak başarısız oldu. Bu nedenle ordu, sonuna kadar Anadolu'dan gelen Müslüman köylülerden oluşan bir ordu olarak kaldı ve I. Dünya

savunulmasını dini bir görev olarak vatandaşa yüklüyordu.” Kemal H. Karpat, Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler, 2010, Timaş Yay., İst., s. 212.

Savaşı'ndan sonra Anadolu'da kurulan Türk ulus-devletinin habercisi oldu (Zürcher, 2009a: 172).

Müslüman olmayanlar, karşılığında hiçbir bedel ödemeyecekleri bir “eşitlik” istiyorlardı. Örneğin askere alınıp imparatorluğa hizmet etmek yerine, vergilerini ödeyip kendi mesleklerinde kalmayı tercih ediyorlardı. Ayrıca reformlar yabancı baskılarıyla yapıldığından, gayrimüslim milletler her güçlkle karşılaştıklarında dış müdahale istiyor, dış güçler de bu sayede Osmanlı içişlerine daha çok karışma fırsatı buluyorlardı. Bu nedenle pek çok Müslüman, azınlıkları düşman saldırılarına neden olmakla, hatta ihanetle suçladı. Reformların dış güçlerin desteğiyle Hıristiyanların buldukları bölgelerde uygulanınca Müslümanlar da Tanzimat'ın gayrimüslimleri İmparatorluk'ta üstün mevkie getirmek amacıyla olduğunu ve onlara karşı özel davranışlar gösterildiğini ileri sürdü. Sonuçta Osmanlı milleti yaratmaya yönelik reformlar, kimseyi mutlu kılmadığı gibi milletlerin içindeki dini ve seküler çatışmaları da önleyememişti. Ancak zaman geçtikçe Tanzimat'ın genel seküler programlarının etkisi kendini göstermeye başlayarak dini kuruluşların Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar üzerindeki egemenliklerini kaybetmelerine yol açtı (Shaw&Shaw, 2010: 165).

Tanzimat Osmanlıcılığı, Fransız Devrimi'nden etkilenecek biçimlendirilmiş olmaktan ziyade, ona tepki olarak düşünülüp geliştirilmeye çalışılan bir düşüncedir (Ortaylı, 2008: 128). Fransız Devrimi'nden sonra, geleneksel yapı içinde evrensel dinî aidiyetler üzerinden tanımlanan kimlikler yerini, özellikle Hıristiyan cemaatler arasında, etno-kültürel ve coğrafi referanslarla ilişkilendirilen ulusal kimliklere bırakmaya başlayınca, gayrimüslim azınlık milliyetçiliği, imparatorluk siyasi gündemini yoğun şekilde meşgul eder olmuştur (Soner, 2009: 364). Osmanlı'nın klasik ve çok kültürlü yapısının milliyetçilikle yüzleşmeye başladığı bu durumda başvurulan tedbir, milli kimlik taleplerini bir aşkın politik kimlik ile aşmaya çalışmak olmuştur. O günlere kadar sadece bir hanedan kimliği olarak muhafaza edilen Osmanlı kimliği Tanzimatçılar tarafından bu kez yukarıdan aşağıya doğru seferber edilmekte, çok etnili yapıları bir arada tutabilecek bir sosyo-politik bağ olarak istihdam edilmeye çalışılmaktadır (Öğün, 2009: 33). Çünkü imparatorluklar çağının yerini milletler çağına bıraktığı bir dönemde, Osmanlı Devleti'nin

yaşayabilmek için farklı dini ve etnik cemaatlerden meydana gelen halklarını bir “millet” haline getirmekten başka çaresi yoktu. Neticede hikmet-i hükümet gereği icat edilen millet, Osmanlı milleti olmuştur (Türköne, 2009: 462).

Osmanlı Devleti'nin cemaat üzerine kurulmuş yapısını terk ederek üniter bir devlet halini almasında, millet bilincinin artmasında ve dışarıdan gelen göçmenlerin Osmanlı-Müslüman ve sonra Türk milletinin bir parçası olmalarında, 1864 Vatandaşlık Kanunu'nun büyük etkisi olmuştur. Vatandaşlık Kanunu'nun temel amacı, dini cemaatler üzerinde ortak vatandaşlığa dayanan ortak bir Osmanlılık kimliği yaratmaktır. Amaç din, dil, ırk ve etnik köken farkı gözetmeksizin herkesin eşit haklara sahip vatandaşlar olmasıydı. Bu sayede, Osmanlı vatandaşlığı, tüm kimliklerin üzerinde insanları birbirine eşit şekilde bağlayacak ve devlete sadakati sağlayacaktı. Vatandaşlık Kanunu halkın padişaha olan eski, kişisel, somut, siyasi bağını soyutlaştırıp kişiyi devlete bağlayarak bürokrasinin emrine vermiştir. Böylece devletin temeli dini cemaatler değil birey olmuştur ki bu çarpıcı bir devrimdir (Karpata, 2010a: 54-55).

1864 Vatandaşlık Kanunu'nun kabul edilmesiyle somutluk kazanan Osmanlılık, üniter bir devletin kurulması için gerekli olan laik bir kavram olup (Karpata, 2009b: 22-23) millet sisteminin dinî tabakalaştırması yerine Müslümanlarla gayrimüslimleri eşit kılmakta ve hâkim millet anlayışına, en azından söylem düzeyinde, son vermekteydi (Yıldız, 2007: 55). Bununla birlikte eşit vatandaşlığa dayalı Osmanlılık fikri, aslında çeşitli azınlık gruplarının etnik ve dini sadakatlerini kontrol altında tutmak için hükümet tarafından kullanılan yasal bir araç olmaktan öteye geçememiştir (Karpata, 2006: 37, 2010b: 41). Dolayısıyla milli birliği sağlayacak kültürel ve dilsel temeller tarafından desteklenmediği (Karpata, 2010b: 212) ve kişilerin din, etnik, dil gibi temel kimliklerini bir yana bıraktığı için benimsenmemiştir (Karpata, 2009b: 66). Bu nedenle kısmi bir başarı elde etmekle beraber sadece yönetici kadrosuyla sınırlı kalmıştır (Ortaylı, 2008: 128).

1864'te Vatandaşlık Kanunu'nun kabulünden sonra “vatandaşlar” resmen Osmanlı olarak tarif edilseler de halkın ezici çoğunluğu, millet sisteminin devam eden etkisiyle kendilerini Müslüman, Yahudi, Hıristiyan olarak görmeye devam etmişlerdir. Müslümanlar eskiden olduğu gibi devleti “Müslüman” görmeye devam

ettiği ve “eşitliği” devletin temel özelliği olan Müslümanlığı ve onun üstünlüğünü yok eden bir kavram olarak gördükleri için Osmanlılık birleşme yerine ayrılık yaratmıştır. Her ne kadar 19. yüzyılın ikinci yarısında vatandaşların eşit olduğu esastan hareket edilerek Ermenilere, Rumlara ve başka Hıristiyan azınlıklara devlet memuriyeti verilmişse de devlet, nüfus çoğunluğu ve idare bakımından Müslüman kalmaya devam etmiştir. Osmanlılık, vatandaşların din esasına göre ayrılmalarında ve uluslaşmalarında itici güç olmuştur. Müslümanlar, bütün eksikliklerine ve hizmet vermemesine rağmen devleti Müslüman olarak görmüş ve ona kendi devleti olarak sarılmıştır. Gayrimüslimler de genellikle, Müslüman olduğu için devlete yabancı olarak bakmış, bu nedenle de etnik ve dil farklılıklarına dayanan kendi milliyetçilik anlayışlarını ve ulus-devletlerini kurma yollarını aramışlardır. Gayrimüslimler arasında gelişen bu milliyetçiliğin, hızla gelişmesinde Osmanlı hükümetinin 1862-1865 arasında Avrupa'nın baskısı ile millet sistemine son vermesinin de etkisi büyük olmuştur. Balkan milliyetçiliğinin gelişmesinde ve Balkan ulus-devletlerin kurulmasında milli kiliselerin kimlik tayini bakımından büyük rolü olmuştur. Örneğin, Sırp kilisesi 1834'te Bulgar kilisesi 1870'te, yani devlet olmalarından önce kurulmuştur. Böylelikle din, etnik kimlikten ayrılmaz hale gelmiştir (Karpaz, 2010a: 56, 107).

Osmanlı Hıristiyanlarının çoğunluğu, Osmanlıcılığı, devletin Osmanlı niteliğini korumayı ve Müslümanların davasını savunmayı amaçlayan bir ideoloji ve dahası kendilerinin asimilasyonunu hedef alan ideolojik bir tuzak olarak gördükleri için, Osmanlı olmayı hiçbir zaman gerçek anlamda kabul etmemişlerdir. Bu nedenle, Osmanlıcılığın kaderi en büyük dinî grup olan Müslümanlarla ve en sonunda da, Jön Türklerin son yıllarında, arta kalan Müslüman nüfus içindeki en büyük etnik grup olan Türklerle özdeşleşmek oldu (Karpaz, 2009a: 17; 2010a: 121). Aslında, Hıristiyan milletlerin, 19. yüzyılın başından itibaren birer birer Osmanlı'dan ayrılarak uluslaşma sürecine girmeye başlamış olmaları nedeniyle, Tanzimat'ın benimsediği Osmanlı vatandaşlığı, gittikçe yükselen ulus-devlet çağında zaten ölü doğmuş bir ideolojydi (Gencer, 2008: 73).

Hıristiyanlar, Osmanlıcılığı Müslüman iktidarının yayılması ve idamesi için bir araç olarak görürken, Müslümanlar da laik içeriği dolayısıyla, kendi geleneksel ve

kültürel özerklikleri için bir tehdit olarak algılamışlardır. Hıristiyanlar, Osmanlıcılığın hayali erdemlerini, uzun süredir bastırılmış etnik-ulusal kültür ve bağımsızlıklarını geliştirmek için bir tür fırsat olarak görerek, yarım ağızla kabul ettiler. Müslümanlar ise, kendi hükümetlerinin İslâmî değerleri konusunda kuşkuya kapıldı ve bu süreç, II. Abdülhamid onları inandırmak için İslamcılığı geliştirene dek devam etti (Karpas, 2005: 27).

Nüfusun tümü tarafından paylaşılan organik, psikolojik ve kültürel temellere dayanmayan Osmanlıcılık, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında mevcut etnik, dinî ve ekonomik farkları daha yüksek bir bilinç seviyesine taşımıştır. Birleştirici olmaya çalışırken niyetinin tam aksine, bölgecilik, etnik bilinç ve grup çıkarı gibi çeşitli merkezkaç etkileri harekete geçirdi. Bu kimlik parçalanması, Osmanlıcılığın içine sinmiş bireyselci bir felsefeden olduğu kadar, etnik ve bölgesel bilincin uyanmasına yol açan kültürel, sosyal ve idarî değişikliklerden kaynaklanmıştır. Buna ek olarak Tanzimat hükümetinin gerçekleştirdiği merkezîyetçilik ve ortak vatandaşlık, toplumda bir ölçüde homojenliği sağlamak için daha başka tedbirler almıştı, fakat Osmanlı tebaasının dinî, etnik, dilsel ve mahallî kimliklerine karışmamıştı. Bu kimlikler ortak bir Osmanlı kimliği içinde erimek bir yana daha da pekişmişti (Karpas, 2009a: 585, 592).

19. yüzyılda sosyo-politik örgütlenme için yeni bir egemenlik ve meşruiyet kaynağı öneren milliyetçilik, hanedana dayalı siyasî sistemler için büyük bir tehdit oluşturmaktaydı. Liberal-seküler karakteri ve meşruiyetini halka dayandırması nedeniyle, hem bir doktrin hem de bir siyasî akım olarak ulusçuluk, hanedanlar tarafından yönetilen etnik-dinî cemaatlerin yeniden yapılanmasını zorunlu kılmaktaydı. Ulusçuluğun etnik ve teritoryal ulusçuluk önermeleri karşısında, Osmanlı Devleti, vatana ve devlete bağlılık ile etnik ve dinî kimliklerden bağımsız olarak vatandaşların eşitliğine dayalı teritoryal bir ulusçuluk olan Osmanlıcılığı benimsemekle birlikte, ulusal ilkeyi benimseme ve telif etmedeki yetersizliği, önüne geçilmeye çalışılan dağılma sürecini engelleyememiştir. Etnik ulusçuluğun cazibesi karşısında resmî ulusçuluk olan Osmanlıcılık, devlete sadakati sağlamada ve toplumsal birliği oluşturmada başarılı olamamıştır. Ulusçuluk özellikle gayrimüslim

toplulukları cezp etmiş ve Avrupalı güçlerin himayesinde etnik ayrılıkçılığa teşvik etmiştir (Yıldız, 2007: 58-59).

Hıristiyan grupların kendi milliyetçiliklerinin sahip olduğu duygusal cazibeden yoksun olması nedeniyle, Hıristiyan tebaanın büyük kısmı açısından başarısız olmakla birlikte, 19. yüzyılın ortalarından sonra Müslüman-Türk aydınlar Osmanlılığı kendi milliyetçi ideolojileri olarak sahiplendiler ve içeriğini kendi kültürel-sosyal altyapılarına ve tarih anlayışlarına göre tanımladılar (Karpat, 2010b: 41). Bu bağlamda Yeni Osmanlılar (1865-1876), siyasal ve kültürel birliğin, temsili kurumlar aracılığıyla ve toplumun kültürel ve sosyal özelliklerini yansıtan bir Osmanlı-Müslüman milliyetçiliğinin benimsenmesi yoluyla sağlanmasını savunmuşlardır (Karpat, 2010e: 61). Böylece Müslümanlar dışındaki etnik ve dinî unsurlar göz ardı edilmiş oluyor ve Osmanlılık İslamî bir renge bürünüyordu.

Osmanlılık resmî varlığını sürdürmesine rağmen II. Abdulhamid dönemi (1876-1909) ile birlikte İttihad-ı İslâm politikası karşısında ikinci planda kalmış, buna karşılık Jön Türkler'in Abdulhamid yönetimine karşı muhalefetinin çekirdeğini oluşturmuştur (Yıldız, 2007: 63). Dolayısıyla 1908-1913 devresi entelektüel Osmanlılığında Osmanlılık, imparatorluğu bir arada tutabilecek bir üst kimlik olarak ele alınmaya devam etmiştir. Türkçülük Osmanlılar tarafından bu üst kimliği bozabilecek ve imparatorluğu parçalayabilecek bir tehlike olarak algılanmıştır (Somel, 2009: 114).

Gayrimüslimleri Müslüman devletle bütünleştirmek için gerektiğinde geleneksel değerlerinden bile taviz vermeyi⁹ göze alan Osmanlı yönetimi Tanzimat Fermanı'yla onlara eşitlik İslahat Fermanı'yla da ayrıcalıklar tanımıştır. Bu ayrıcalıklar Avrupalı devletler korumasındaki gayrimüslimlerin ekonomik yönden gelişerek bir burjuva sınıfının oluşmasına yol açmıştır. Bu durum ulusal bilincin artmasına yol açan kültürel ve siyasal değişiklikleri beraberinde getirdi (Karpat, 2010d: 78-79). Aynı zamanda cemaat liderliğinin din adamlarından, Fransız Aydınlanmacılığı'ndan etkilenmiş olan burjuva sınıfına geçmesine neden olmuştur. Devlet bürokrasinin bir parçası ve idare ile cemaat arasında bir köprü olan Hıristiyan

⁹ Bkz. K. H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Timaş Yay., İst., 2009, s. 23, 312.

din adamları Fransız Devrimi'nden yoğun bir şekilde etkilenmemişlerdir. Çünkü bu durum onların liderlik konumlarını sarsabilirdi.¹⁰

Osmanlı idaresinin Müslüman olması, Müslümanlar arasında ulusal bilincin oluşmasını engellemiştir. Oysa pro-milliyetçi evrede millet sistemi, gayrimüslimlerin din, dil ve etnik kimliklerini korumalarına olanak tanımış, reformlar da bu farklılıklar sayesinde ulusal kimliğin çok hızlı bir şekilde inşasını sağlamıştır. Osmanlı toprakları üzerinde kurulan yeni Balkan devletleri, Fener Rum Patrikhanesinden ayrılarak kurulan milli kiliseleri etrafında şekillenmiştir. Yani devletlerin oluşumu kiliselerin kurulmasından sonra olmuştur. Batı Avrupa'da ulus-devletlerin temel özelliklerinden birisi de, kralların kiliseye başkaldırması iken Balkanlar'da ulus-devletler kiliseler ekseninde oluşmuştur. Dolayısıyla etnik kimlik ve din temel kriter olmuştur. Yeni kurulan devletler tarihsel topraklarına tekrar sahip olduklarını belirterek dil, din ve etnik köken türdeşliği iddiasında bulunmuşlardır. Yerel lehçelerden biri ulusal dil ilan edilmiş ve genellikle sayısal çoğunluğa sahip etnik grup *hakim* kabul edilerek farklılıklar asimile edilmeye, başarısız kaldığı durumlarda da yok edilmeye çalışılmıştır. Kendileriyle aynı etnik kökene sahip Müslümanlar bile öteki kabul edilerek kendi ulusal varlıkları için bir engel olarak görülmüşlerdir.¹¹

Sonuç olarak Osmanlıcılık, gayrimüslimlerin ayrılıkçı politikalarına engel olamamış, bu nedenle önce Müslümanlarla, ulusçuluğun Müslümanlara da sirayet etmesiyle birlikte de Türklerle sınırlı kalmış ve modern Türkiye ulus-devletinin temellerini oluşturmuştur.

¹⁰ Bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 88.

¹¹ Bkz. K. H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, s. 149-150, 174-175. Ayrıca bkz. K. H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 40-42.

İSLAMCILIK

Millet sistemi, Osmanlı idaresindeki dil, din ve etnik farklılıkların devamını mümkün kılarak onları milliyetçiliğin cazibesine hazır bir halde tutmuştu. Milliyetçilik tehdidine karşı, farklı etnik ve dini unsurlardan oluşan sosyal yapıyı bir arada tutmak için bir modern ulus-devlet ideolojisi olarak geliştirilen Osmanlıcılık, bu amacında başarılı olamamış ve gayrimüslimler ulus-devlet talebiyle imparatorluktan kopmaya başlamışlardır. Kopmalar genellikle bir büyük gücün desteğiyle ve tarihsel topraklara tekrar hakim olma iddiasıyla gerçekleşmiştir. Geri kalanlar, böyle bir desteğe ve bağımsızlık talep edebilecekleri tarihsel topraklara sahip değillerdi. Ayrıca onların sadakatlerinden de emin olunamazdı artık. Bu nedenle Osmanlıcılık reformları nedeniyle gücendirilen Müslümanların devlete sadakatini sağlamak için İslamcılık siyaseti geliştirilmiştir. Bununla birlikte İslamcılığın Osmanlıcılığa bir tepki olarak ve onun yerine yürürlüğe konduğu söylenemez. Etkili olmamakla birlikte Osmanlıcılık siyaseti de yürürlükte kalmaya devam etmiştir.¹²

Mardin, Abdulhamid devri hakkında yazılan eserlerde “Panislamizm” politikasından bahsedildiğini ancak böyle bir politikanın 1890’dan önce varlığından söz edilemeyeceği gibi, 1890’dan sonra da etkili bir Panislamizm politikası izlendiğinin ispatlanamayacağını belirtir. “Abdülhamid’in, tahta çıktığı zaman Osmanlı İmparatorluğunda ‘Osmanlılık’ ilkesini egemen kılmak istediği ve ‘bila tefrik-i ırk ve din’ bir millet kurma yolunda ‘Tanzimat’ adamlarının giriştikleri çabayı devam ettirmek niyetinde olduğu, ilham ettiği *Üss-i İnkılap*’tan ve izlediği ‘hiçbir milleti gücendirmeme’ politikasından anlaşılır. Abdülhamid’in politikasının, bu devri hakkında yazı yazarlarca, ‘panislâmizm’e bağlanışının nedeni Gabriel Charmes’in *Le Panislamisme* adıyla yazdığı kitaptır. 1880’de çıkan bu kitabın tezi Abdülhamid’in ergeç panislâmizm politikasına sapmak zorunluluğunda kalacağıydı.

¹² Türköne’ye göre İslamcılık, eski itibarlı konumlarını yitiren imparatorluğun asli unsurlarının eski dönemlere özlemlerinin bir ifadesi, yani Osmanlıcılığa bir tepkidir. Fakat İmparatorluğun değişik etnik coğrafyasını bir arada tutmak için Osmanlıcılık bir zaruret olup Osmanlıcılığı reddedip, yerine İslamcılığı bütünüyle yerleştirmek 1870’lerin Osmanlı toplumunda bir aydının cesaret edeceği bir şey değildir. Bkz. Mümtazer Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, Lotus Yay., Ank., 2003, s. 209.

Eser mevcut bir politikayı tahlil etmekten çok, ilerde panislâmizmden başka Osmanlı İmparatorluğu için çıkar yol olmadığını ileri sürüyordu. Gerçekten de Yeni Osmanlılar faaliyetlerinin son yıllarına doğru böyle bir fikir kabul etmeye zorlanmışlardı. Fakat Abdülhamid'in tahta geçmesi daha önce izlenen Osmanlılık politikasının yeniden canlandırılması demektir" (Mardin, 2010a: 75).

Osmanlı Devleti, şeriata uygun Müslüman bireyi yaratmaya uğraşırken, millet sistemiyle de gayrimüslimlerin kendi inanç ve kimliklerini korumalarına olanak sağlamaktaydı. İslam'a adanmış olmasına rağmen yönetsel bürokrasi, 19. yüzyılın ikinci yarısına dek kendini hiçbir şekilde -Müslümanlar da dahil olmak üzere- herhangi özel bir etnik ya da dinsel grupla tanımlamamıştır. 19. yüzyılda, Avrupalıların telkiniyle uygulamaya konan modern reformlar, bu durumu köklü bir şekilde değiştirmiş ve Osmanlı hükümetinin bileşik yapısını dönüştürmeye ve Müslümanların, devleti ya da ondan geriye kalanları doğal olarak Müslüman bir yapı haline dönüştürmeye çalıştıkları tek ve bölünmez bir devlet haline gelmeye zorladı. Böylece Müslümanlar, Avrupalılar tarafından geçmişte bilmedikleri bir siyasal kimliği benimsemeye zorlandılar ve ortaya çıkmakta olan Müslüman aydın sınıfı, bütün Osmanlı Müslümanlarının tek bir millet oldukları düşüncesini yaymaya başladı. 1860'larda Sultan Abdülaziz'in saltanatı sırasında başlayan bu süreç, genişleyen bir halk tabanı buldu. Sultan II. Abdulhamid (1876-1909) bu düşüncüyü, ulema ile her millettten İslamcı aydınların yardımıyla devletin Müslümanları arasında siyasal bir milliyet duygusu yaratmak amacıyla etkin bir biçimde kullanarak siyasal bir ideoloji haline getirdi (Karpat, 2011: 222-223).

Osmanlı Devleti, Müslüman nüfus sayısal çoğunluğa sahip olmakla beraber yoğun bir gayrimüslim nüfus da barındırmaktaydı. Fakat Hıristiyan etnik grupların birer birer imparatorluktan kopması ve kurdukları yeni teritoryal devletlerdeki Müslümanları göçe zorlamaları artıran Osmanlı topraklarındaki Müslüman nüfusun yoğunluğunu arttırmıştır. Bu durum, inanç ve etnik köken ne olursa olsun herkesi bir arada tutacak ortak bir vatandaşlık yaratmak için hükümetin dini farklılıkları işe karıştırmama çabalarına rağmen, Osmanlılık ile Müslümanlık kimliklerinin birbirine karışmasına ve tek kavram haline gelmesine yol açmıştır (Karpat, 2006: 431).

18. yüzyılda göçler, ulus-devlet felsefesini ve devlete hâkim etnik grubun siyasi görüşünü gerçekleştirme aracı olmuştur. Siyasileşmiş, millileşmiş ve devlete hâkim olan etnik grup kendinden saymadığı diğer grupları yok etme, sınır dışı etme veya asimile etme yoluna başvurmuştur (Karpata, 2010a: 12). Bu bağlamda, 19. yüzyılda Sırlar, Rumlar, Bulgarlar gibi Ortodoks Hıristiyan gruplar, kurmak istedikleri ulus-devletleri etnik köken ve din birleşiminden gelen yeni siyasi bir kimliğe dayandırdıkları ve Müslümanları da Osmanlı Devleti'nin siyasi dayanağı olarak gördükleri için; kendileriyle aynı etnik kökene ve dile sahip olmalarına rağmen onları yerinden söküp atmayı siyasi güvencelerinin ve ülkede çoğunluğu sağlamanın baş koşulu kabul etmişlerdir. Türkler ve Balkanların yerli halkı olan Müslümanlaşmış Boşnaklar, Karadağlılar, Arnavutlar, Rumlar vs. de “öteki” olarak görülmüştür. Balkanlarda “Türk” ismi, etnik kökenleri ve dilleri ne olursa olsun tüm Müslümanlara verilmiş olup “Türkler”i kapsadığı gibi Müslümanlaşmış tüm Slavları, Rumca konuşanları ve Arnavutları da kapsıyordu (Karpata, 2009a: 631; 2010a: 91).

Osmanlı İmparatorluğu yedi yüzyıllık uzun tarihinde birçok göçlere ve yerleşmelere sahne olmakla birlikte, 19. yüzyıl göçleri öncekilerin hepsini gölgede bırakmıştır. Başlıca göçler 1856'da Kırım'da başlamış ve bunları 1862'den 1878'e kadar Kafkaslar'dan ve 1912'den 1916'ya kadar Balkanlar'dan gelen ve günümüze kadar devam eden göç dalgaları izlemiştir. Çeşitli kaynaklarda belirtilmiş olan sayısal veriler bu dönem içinde Kırım'dan, Kafkaslar'dan, Balkanlar'dan ve Akdeniz adalarından aşağı yukarı yedi milyon kadar göçmenin Anadolu'ya yerleşmiş olduğunu gösterir. Bu göçmenlerin büyük çoğunluğu Müslüman olup 19. yüzyılın sonunda göçmenler ve torunları toplam Anadolu nüfusunun yüzde kırkını oluşturmuştur (Karpata, 2009a: 633-634). Genelde ise, 1878 Berlin Antlaşması'yla, Hıristiyan nüfusun çoğunluğunun Osmanlı denetiminden çıkmış olması nedeniyle, topraklarının esasını Anadolu ve Orta Doğu'da olan Osmanlı Devleti, ağırlıklı olarak Müslüman bir ülke haline gelmişti (Karpata, 2010d: 90-91). 1880'li yıllara gelindiğinde Anadolu'nun Müslüman nüfusu çoktan % 80'i bulmuştu ve bu oran bu tarihten sonra da artmaya devam etti (Karpata, 2010d: 153).

Göçmenler toplumsal, etnik, dilsel ve tarihsel olarak birbirinden çok farklı oluşumlardan gelmekle birlikte (Karpata, 2010a: 333) Müslüman oldukları için

kendilerini Osmanlı-Müslüman camiasının bir parçası olarak görmekte idiler. Üstelik sökülüp atıldıkları ve ana vatan saydıkları toprakların büyük bir bölümü göç anına kadar Osmanlı idaresinde olduğu için bu göç, bir bakıma bir Osmanlı bölgesinden diğerine gitmek veya anavatana dönüş demektir (Karpas, 2010a: 20, 56).

19. yüzyıla kadar Anadolu, görece türdeş bir yapıya sahipti, ama Müslümanların bölgeye göç etmesinden sonra son derece karmaşık bir etnik ve dilsel görünüme büründü (Karpas, 2010d: 157). Hükümet, Müslümanların ortak özellik ve özelliklerine dayanan bir siyasi kültür yaratarak bu etnik çeşitliliğin üstesinden gelmeye çalıştı. 1889'den sonra modern okul sisteminin hızla yayılması ve Osmanlı Müslüman geçmişini göklere çıkaran ders kitaplarının kullanılması, iç birliği güçlendirmeyi ve ortak bir geçmiş duygusunu kuvvetlendirmeyi amaçlıyordu. Bütün bunların Araplardan çok Anadolu ve Rumeli Müslümanlarının hoşuna gitmesi kimliklerinin ayrı bir etno-kültürel bütün olarak biçimlenmesini sağladı (Karpas, 2009a: 340).

Müslüman göçü toplumun bileşimini değiştirdi ve Anadolu'daki geleneksel toplumun etnik ve milli kimliğini yeniden şekillendirdi. Böylece Müslümanların Kafkaslar ve Balkanlar'dan göçünü tetikleyen siyasi olaylar, Anadolu'nun hem Müslümanlaşmasını hem de Türkleşmesini sağladı. Bu nedenle, Türk ulusal bilincinin, her ne kadar kısmen etnik kimlik duygusuyla canlanmış olsa da başta Osmanlı siyasi ve sivil kültürünün biçimlendirdiği güçlü etkenler sayesinde uyandığını söylemek mümkündür. Çünkü Osmanlı Devleti, merkezi iktidar tarafından doğrudan ve sıkı bir biçimde yönetilen Rumeli ve Anadolu'da, hâkimiyeti altında tuttuğu çeşitli Müslüman etnik topluluklar arasında, güçlü bir kültürel birlik oluşturmuştu. Bunun yanı sıra dönüşüm geçiren eğitim sistemi ve yeni elitlerin ve çağın ötesine geçen modern tasavvurların yükselişi Cumhuriyet Türkiye'sinin temelini oluşturdu (Karpas, 2010b: 93; 2010d: 159).

Göç olayı hem gelen çeşitli etnik kökenli Türklere hem de içine girdikleri toplumda yeni bir etnik karışım ve köklü bir kimlik değişimi yarattı. Göçmenlerinin kaynaşmasının etnik ve leğüistik çekirdeğini, hem dil hem etnik kültür bakımından temelde "Türk" olan Anadolu toplumu oluşturdu. Göçlerden sonra, Rumeli ve Kafkaslar'dan gelen Osmanlı Müslümanları Anadolu Müslümanlarıyla yeni bir

sosyo-kültürel sentez halinde kaynaşarak çeşitli etnik kökenlere mensup Müslüman gruplarını birden çok etnik kökenli ve çok dilli bir içeriği olan “Türk” adı verilen yeni bir grup içinde birleştirdi (Karpata, 2009a: 633).

Yeni gelenlerin yerel halkla kaynaşmaları, başta ortak din olmak üzere, ortak Osmanlı siyasi kültürü ve II. Abdülhamid’in asimilasyoncu bir işleve sahip İslamcı politikaları sayesinde gerçekleşti (Karpata, 2008: 136). Çünkü geniş ölçekli sosyal adetlere ve yerel düzenlemelere rağmen İslâm, farklı etnik kimlikler arasında büyük benzerlikler yaratmaktadır. İslâmiyet’in inanç kardeşliğini vurgulaması, etnik topluluklar arasındaki farkı asgariye indiren bir etki yaratmıştır (Türküne, 2003: 220).

İslam, farklılıkları inkâr etmemekle birlikte, bütün inananları Müslüman ümmetin bir parçası olarak inanç kardeşi kabul eder. Bu durum etnik kimliklerin ayrı bir siyasi görünüme bürünmesini engelleyerek Müslümanlar arasında milliyetçiliğin gelişimini geciktirmiştir. Osmanlı yönetimindeki Müslümanlar; Türk, Boşnak, Arap, Kürt, Laz, Gürcü, Pomak ve Vlaklar gibi çeşitli etnik gruplara bölünmekle birlikte Osmanlı Devleti, Müslümanları tek bir grup olarak görüyordu. Hıristiyan toplulukların aksine, bu grupların hiçbiri Osmanlı Devleti’ne katılmadan önce ayrı bir ulusal politik varlığa sahip değillerdi. Bir Müslüman etnik grup tarihsel bir siyasi varlık iddiasında bulunacak olsa, İslam’dan sonra reddettiği bir Hıristiyan geçmişle ilişkisini kabul etmek zorunda kalırdı (Karpata, 2009b: 42-43).

19. yüzyıldaki nüfus hareketleri, Osmanlı Devleti’nin yapısını değiştirmiş ve modern Türkiye ulus-devletinin ortaya çıkması için dolaylı olarak zemin hazırlamıştı. Müslümanların Osmanlı topraklarına göçü dolayısıyla Müslüman nüfus oranının yavaş fakat devamlı olarak yükselişi, II. Abdülhamit’in bir İslam politikası benimseme kararlılığında etkili olmuştur. İslamcılık politikasının benimsenmesinin gerekçeleri ideolojik olmaktan çok uygulamaya yönelikti. 1878 yılından itibaren hükümetin, gayrimüslimlerin ayrılması ve Müslümanların göçü sayesinde çoğunluğu elde etmiş olan Müslüman nüfusun ideolojik ve kültürel hedeflerine hizmet edeceği açıklık kazandı. Dolayısıyla İslamiyet ve geleneksel Osmanlı siyasal kültürü, artık bir arada yaşamak zorunda olan Türkler, Çerkezler, Boşnaklar, Pomaklar, Araplar vs.

gibi dilsel ve etnik bakımından karışık bir nüfusu, yeni bir siyasi birlik içinde birleştiren bağ oldu (Karpat, 2010a: 185).

Abdulhamid, İslâm'ı, modern anlamda Müslüman bir millet kurmak için kullanıyordu. Bu bağlamda 1878'den sonra, halife ve diğer yetkililer İslâm'ı, ortaya çıkmakta olan Osmanlı-Müslüman ve daha sonra ortaya çıkacak olan Türk ulus devletine uygun siyasi terimlerle tarif etmişlerdir (Karpat, 2009a: 345-346). Abdulhamid'in amacı dini esas alan teokratik bir rejim olmayıp, ortak kültür ve değerleri paylaşan bir Müslüman millet yaratmaktı. Böylece Osmanlı Devleti tarihinde ilk olarak modern anlamıyla ulus fikrini, İslam kültürüne dayanan bir siyasi ideoloji, yani İslamcılık aracılığıyla gerçekleştirmenin yollarını aramıştır. Bu gayeyi gerçekleştirmek için de Müslümanlar arasında birliği sağlamak için hilafet kurumunun siyasi rolünü ön plana çıkarıp Müslümanların paylaştıkları inançlara, değerlere ve geleneklere öncelik vererek dil, köken, sosyal farkları dikkate almamıştır (Karpat, 2006: 355).

İslamcılık politikası, göçmenlerin yerel halkla ortak inanç kardeşliği çerçevesinde bütünleşmelerini hedeflemenin yanında diğer bir amacı da Müslüman topraklarının -özellikle Arap bölgelerin olmak üzere- bütünlüğünü korumaktı. Bununla birlikte bu bir Panislâmıcılık değildi. Çünkü Osmanlı yönetiminde olmayan Müslümanlara yönelik herhangi bir iddiaya sahip değildi. Bunun yanında "hilafet" ve dolayısıyla da "cihat" başta İngilizler olmak üzere Rusya ve Fransa'ya karşı bir tehdit olarak kullanıldı.¹³ Çünkü bu devletlerin sömürge alanında kalabalık bir Müslüman nüfus buluyordu ve halifenin ilan edeceği bir cihat çağrısıyla Müslümanların kendilerine karşı ayaklanmalarından çekiniyorlardı.¹⁴

Abdulhamid, 1880-1900 döneminde Arapları kazanmak amacıyla onlara yaklaşmak için elinden geleni yapmışsa da 1900'den sonra daha çok Türklüğe önem vermiş ve kendisinin, hanedanın ve hatta devlet kurucularının da Türk

¹³ Bkz. Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*, e Yay., İst., 2010, s. 314.

¹⁴ İslamcılığın iç ve dış politikaya yönelik amaçlarıyla ilgili ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Timaş Yay., İst., 2010, s. 109., Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlama*, YKY, İst., 2010, s. 361.

olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu çelişik tutumunu belirleyen esas etken, devletin temelini oluşturan Rumeli ve Anadolu vatandaşlarının adını “Türk” olarak belirledikleri kendilerine mahsus yeni bir kimliğe kavuşmalarıdır. Bu “Türk” kimliği ırki olmayıp, Osmanlı tarihi, siyasi kültürü ve toplum tercümesinin bir ürünüydü (Karpat, 2010a: 110). Shaw ve Shaw’a (2010: 312-313) göre ise Abdulhamid, İslamcılığın yanında Jön Türkler’in çalışmalarına tepki olarak Türkçülüğü de himaye etti.

Abdulhamid’in son dönemlerine doğru biraz da Jön Türkler’in faaliyetlerine muhalefet açısından savunduğu Türklük, ırki olmayıp kültürelidir. Nitekim etnik kimliği ve vatan sevgisini İslam’a ve Osmanlı Devleti’ne yönelmiş en büyük tehditler olarak görüp reddetmişti. Çünkü bu fikirlerin, Müslümanların inancını zayıflatmak için İngilizler tarafından yayıldığını düşünüyordu. Bununla birlikte saltanatı sırasında etnisite ve anavatan toprağına bağlılık, Osmanlı Müslümanlarının siyasi kimliğini yeniden biçimlendirmekte başat rol oynayacak kadar mesafe kaydetti (Karpat, 2009a: 325, 562, 572; 2009b: 27). Daha önce de Islahat Fermanı Müslümanların devletle özdeşlemelerini tedricen azaltarak, etnik şuura benzer bir şuurun uyanmaya başlamasına neden olmuştu¹⁵ (Türköne, 2003: 59). Ayrıca Osmanlı temsilcileri ve dolayısıyla halife, Berlin Antlaşması’nı imzalamakla ulus-devletin yasallığını kabul etmiş oluyorlardı. Bu şekilde, İslâm’ın temel ilkelerinden olan ümmet ve tevhid, ulus-devlet vizyonunun ve altında yatan etnisite ilkesinin merkezkaç gücüne açık bırakılmıştı (Karpat, 2009a: 338).

İslamcılık, kesin bir kuramsal biçime dönüşmeyip ya da örgütsel bir altyapı oluşturmayıp sadece inanca duyulan bağlılığı artırmak ve inananların dini bilincini keskinleştirmekle yetindi (Karpat, 2005: 36). Böylece eşit vatandaşlık idealiyle gayrimüslimlerin devlete sadakatlerinin devamını sağlamaya çalışan Osmanlıcılık siyaseti başarılı olamadığı gibi, inanç kardeşliği etrafından Müslümanların siyasi birliğini korumaya çalışan İslamcılık politikası da milliyetçiliğin çekim gücü karşısında yetersiz kalmıştır.

¹⁵ Osmanlıcılığın Müslümanlarda etnik bilinci uyarmasıyla ilgili ayrıca bkz. Kemal H. Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, s. 582.

Osmanlılık ve onu gerçekleştirmek için uygulanan merkeziyetçilik ve vatandaşlık siyaseti, modern manada bir ulusun ortaya çıkabilmesi için gereken hukuki, siyasi ve idari yani maddi çerçeveyi hazırlamakla birlikte kişileri birbirine bağlayacak temel kimliklere ve değerlere, yani milliyetin sübjektif yönlerine hitap etmediği için gerçek anlamda toplumsal birlik ve dayanışma yaratamamıştır. Sultan Abdulhamid'in İslam'ı bir ideoloji olarak kullanması Osmanlılık ideolojisini, psikolojik ve kültürel bakımdan tamamlamıştır (Karpat, 2009b: 71). Fakat İslamcılık, yükselen kültürel ve dil bilincini kapsamak ya da, Osmanlıcılığın istemeyerek dirilttiği Müslüman etnik duygusunu tatmin etmek için yeterli olmadı (Karpat, 2005: 38). Çünkü din, modern milletlerin ileriye dönük ve bu dünyada gerçekleşecek isteklerine çok az yer verdiği için, din esasına dayanarak kurulan birlikler içindeki insanlar, eninde sonunda bir çıkmaza düşmek tehlikesindedirler. Onlar dinî kimliği; dil, tarih, gelenek, vs. ile bağdaştırmak zorundadırlar veya dini inkâr ederek yalnız dil, kavim üzerine kurulmuş gruplaşmalara doğru gidebilirler. Nitekim Abdulhamid devrinde ortaya çıkan ve Türkler, Araplar, Arnavutlar gibi Müslüman kavimleri içeren İslam milleti içinde tarihsel, kültürel, vs. özelliklere sahip grupların, dini ve Osmanlı birliğini inkâr etmemekle birlikte din ötesinde bazı yeni gruplaşmalara gittikleri görülmüştür (Karpat, 2009b: 71-72).

Osmanlıcılığın, ulusal birliği akılcı ve merkezi bir siyasal doktrin olarak ortaya koyması, beklenmedik yerel dilsel ve etnik tepkiler doğurdu. Geleneksel Osmanlı Devleti, yerel kültürlerle veya dillere özerklik tanımış ve büyük çeşitlilikte İslâmi ve gayri İslâmi inançları içinde barındırmıştı. Bu şartlarda Osmanlıcılığın ulusal birlik ve tek bir siyasî kültür oluşturmaya çalışması, popüler dini tarikatlar ve etnik lehçeler biçiminde ifadesini bulan yerel etnik kültürler için, bir tehdit oluşturdu. Osmanlı İmparatorluğu içinde, kendilerine geniş kapsamlı, dini ve kültürel haklar tanınan Hıristiyanlar ve Yahudilerden farklı olarak, Müslümanların, devletin kabul ettiği tek bir inancı benimsemesi beklenmekteydi. Etnik-dil farklılıklarının büyük bölümü dini mezhepler içinde barınmakta olduğundan, Abdulhamid yönetimindeki Osmanlı hükümeti, Yezidiler, Nusayriler, Dürziler ve diğer marjinal İslâmi gruplarla beraber İran'ın Şiiilerini, Sünnilik çatısı altında toplamaya çalıştı. Sünnilerin çoğu İslamcılığı, Sünniliğin evrensel davasına hizmet ettiği sürece desteklediler. 1913'ten sonra İttihad ve Terakki hâkimiyeti döneminde, pek çok Müslüman, İslamcılığın

devlete hizmet etmesini ve devletin Türk kimliği ile özdeşleşmesini kabullenemedi. Sonunda, devlet ideolojisi olarak İslamcılık, Müslümanların dini kimliğini siyasallaştırmaya yardım etti, ama kendilerini açıkça Türk olarak tanımlayan ve Osmanlı Devleti'ni bir Türk devlerine dönüştürmek isteyenler hariç, Müslümanları devletten soğuttu (Karpat, 2005: 38).

TÜRK KİMLİĞİNİN KEŞFİ VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

İmparatorluk sınırları içine giren milliyetçiliğin saldırılarına karşı koyabilmek amacıyla geliştirilen Osmanlıcılık, Hıristiyan kavimlerin devlete bağlılığının devamını sağlayamamıştı. Bunun üzerine Müslüman nüfusun yoğunluğunun artmasıyla birlikte İslamcılık, kurtarıcı ideoloji olarak formüle edilmiştir. Abdulhamid döneminde İslamcılık resmi politika olmakla birlikte Müslüman milleti içinde milliyetçilik de etkisini hissettirmeye başlamıştır. 1908 Jön Türk Devrimi'ne kadar süren bu evrede Türk kimliği keşfedilmiş ve Türk milliyetçiliğinin temelleri atılmıştır.

Osmanlı insanının kimliğini yüzyıllarca İslam şekillendirmiş ve uzun süre Batı'da doğan milliyetçi akımlardan etkilenmemişti. Milliyetçiliğin ilk etkilerini Müslüman olmayan ve bu yüzden yönetici kadronun dünya görüşü ile özdeşleşmeyen Osmanlı halkları arasında göstermesi son derece doğaldır. Bununla beraber Osmanlılar için de böyle bir akımın etkisi dışında kalmak söz konusu olamazdı. 19. yüzyılın ulusal akımlarının “ırk” ve “etni” kavramları çerçevesinde başlattıkları araştırmalar, Sinoloji ve Türkoloji çalışmaları çerçevesinde, ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılara ulaşmaya başladı. Fakat Osmanlılar'ın İslamcı kimlikten ulusal kimliğe geçişleri, imparatorluğun özel koşullarından doğan güçlüklerle doluydu (Timur, 2010: 164).

Türklerin Müslüman olmaları radikal dönüşümlere yol açmıştı. Sosyal hayatın hemen her alanı değişim yaşarken şahsî kimlikler de tamamen dini bir nitelik kazandı. Türk etnik kimliği İslam'la yoğun bir şekilde kaynaşmış olup, İslâm öncesi gelenek ve efsaneler köylüler ve aşiret mensupları arasında korunsu bile, 15. yüzyılın

ikinci yarısından itibaren Osmanlı saray kültürü, İslam öncesi etnik hatıralardan hemen hemen tamamıyla arındırılmıştı (Yıldız, 2007: 68). 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, karşılıklı olarak etkileşen sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi gelişmeler, din esasına dayanan eski toplum yapısını değiştirerek, etnik siyasi millet şekline dönüştürmüş ve böylece Anadolu Müslümanlarını Türkleştirmiştir (Karpat, 2010a: 49). Bunun sonucunda, 1890'lardan itibaren milliyetçiler, devleti Türk olarak görmeye başlamışlardı. Ama bu "Türk" ne Avrupa ne de Orta Asya Türk'ü olmayıp eski isimli yeni bir Türk'tü. Daha çok Osmanlı'nın millileşmiş Müslümanı idi.¹⁶ Devletle özdeşleşen entelektüeller, etnik kökenleri ne olursa olsun üst kimlik itibarıyla kendilerini Türk olarak görüyorlardı. Dolayısıyla entelektüellerin bir kısmı arasındaki din birliği, Türk milli kimliğinin temeli haline gelerek, siyasileşmiştir. Sonuçta milliyetçilik dinden üstün duruma geçmeye başlamıştır (Karpat, 2010a: 24).

Modern Türklerin sahip olduğu ortak kimlik, etnik olmaktan çok, ortak bir tarih ve kültürün ürünüdür. Önceleri padişaha-halifeye, 1880'lerden sonra da Osmanlı Devleti'ne sadakat biçiminde tezahür eden Osmanlı-İslâm kimliği, yerel veya etnik kimliğin yerine geçmişti (Karpat, 2005: 12). 1880'lerde "Osmanlı", "Türk", ve "Müslüman" kavramları eşanlamlı gibi görülüyordu. Tatar, Boşnak veya Kürt olmak yeni anlamda Türk olmaya engel değildi. "Türklük" ortaya çıkmakta olan toplumun kimliğini gösteriyor ve bütün eski kimliklerle birlikte etnik Türk kimliğinin yerine de geçiyordu. Türklüğün Türk olmayanlar tarafından bu gönüllü benimsenişi, ortak din, tarih ve kültürün etkisiyle kolaylaştırılmıştır (Karpat, 2009a: 636).

Modern Türk kimliği Müslüman milletinin temelleri üzerine inşa edilmiştir. 19. yüzyılda Batı'da yaygınlaşan milliyetçi ideolojiler, bazen kilisenin desteğini de arkalarına almaya çalışmalarına rağmen laik ideolojilerdir. Batı'da milliyetçilik laik bir ideoloji olarak gelişip yayılırken Osmanlı toplumunda din milliyetçi bir ideolojiye dönüşmüştür. Bu durum Osmanlı aydınlarının, toplumun Aydınlanma düşüncesini yaşamadan milliyetçi bir ideoloji oluşturmaya teşebbüs etmelerinden kaynaklanmıştır. Osmanlı aydınları fazla zorlanmadan keşfettikleri İslam milletinde,

¹⁶ "Türk", tabirinin "Osmanlı" ve "Müslüman" tabirleri ile eşanlamda kullanılması ile ilgili bkz. Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 729.

hem Batıda Aydınlanma'nın işgal ettiği yeri İslam düşüncesinden devşirmek, hem de aradıkları toplumsal tabanı, Osmanlı toplumunda derin kökleri bulunan İslâm kardeşliği geleneğinden sağlamak avantajlarını bulmuşlardır (Türköne, 2003: 236-37).

Türkçülüğün siyasî bir ideoloji olarak gelişmediği dönemlerde bile çok-uluslu Osmanlı Devleti'ni bir arada tutmak için geliştirilen kozmopolit ideolojiler, hâkim etnik grubun egemenliği olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle Osmanlılık, İslamcılık egemen etnik grubun milliyetçiliği, yani Türk egemenliği olarak anlaşılmışlardır (Akçam, 2009: 56). Gerçekte ise, İslamcılık ve Osmanlılık Türklerle birlikte Araplar, Arnavutlar için de yararlı bir çatı oluşturdu. Bunlar, İslamcılık ve Osmanlılık barınağının arkasında ve çoğunlukla İslâm yaftası altında kendi ulusçuluklarının temelini geliştirdiler. Bunların etnik-dil temelinde ifadesini bulan ulusal kimlikleri, doktrin olarak rengi ne olursa olsun, İslâmi bir öze sahipti. Müslümanlar arasında belirginleşmeye başlayan yeni siyasal-ulusal kimliklerden her biri, kuşkusuz, her grubun kendi sosyal yapısı, tarihsel deneyimi ve çağdaş beklentileri ile farklılaşıyordu. Örneğin Türkler, milyonlarca Kafkas ve Rumeli mültecisini, Anadolu'da oluşmaya başlayan yeni Türk toplumuna entegre etmek ve özümsetmek için, İslamcılığı bir çatı olarak kullandılar. Bugünkü Türkiye'nin demografik temeli olan bu toplum, İslâm ve Türk olmanın yanı sıra, Avrupa uygarlığına karşı eğiliminde de yenilikçiydi (Karpas, 2005: 39).

Modern anlamda Türk milliyeti düşüncesi, ilk olarak 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmaya başlar. Birçok etken bunun gelişimine katkıda bulunmuştur: Türkiye'deki Avrupalı sürgünler ve Avrupa'da yaşayan Türk sürgünleri; Avrupa'daki Türkoloji araştırmaları ve bunun sonucunda Türk halkının İslam öncesi tarihi ve medeniyetiyle ilgili ortaya çıkan yeni bilgiler; Rus kaynaklı Panslavizm ile karşılaşan Rusya Türklerinin ve Tatarların gitgide artan bir milli bilinçle gösterdikleri tepkiler ve paradoksal bir şekilde Rus Türkologların bu tepkileri besleyen keşifleri; Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan tebaası ve onların Batı dünyasından gelen milli düşüncelere daha açık olmaları ve bu enfeksiyonun Osmanlı yöneticilerine bulaşmasına yardım etmeleri (Lewis, 2009: 5).

Tarih yazımı, ansiklopedi ve sözlüklerin yanı sıra, bilim ve sanata katkıda bulunan Türklerin biyografilerinin yayımlanması da modern Türk milletinin fikrî temellerinin atılmasında katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte bu dönemde “Türklük” etnik kökenle değil, Osmanlılık ve İslamcılık tarafından biçimlendirilmiştir. Osmanlılık toprağa dayalı teritoryal millet kavramını yarattı. Vatan kavramı, toplum ile dini, millet içinde bütünleştirdi. İslâm ve daha sonra İslamcılık ise, bireyleri dinlerine bağlamış olan bağların birçoğunu millete kaydırarak inananları yeni bir siyasallaştırılmış grup içinde kaynaştıran ve dinî cemaati bir proto-millete dönüştüren psikolojik ve ideolojik gücü sağladı. Osmanlılık sonunda öyle bir tarihî bağlam geliştirdi ki, Türkler devletin kurucuları ve temeli oldular ve dilleriyle etnik kültürleri Anadolu ve Balkanlar’ın belirgin özellikleri olarak görülmeye başladı (Karpat, 2009a: 770).

Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar; vatan, siyasi kimlik ve Osmanlı-Müslüman kültürü çerçevesinde devlete bağlılık kavramı geliştirdiler. Bunlar, gelişmeye başlayan Türk milliyetçiliğinin psikolojik temellerini ve yeni ortaya çıkan aydınların siyasi kültürünü oluşturdu (Karpat, 2006: 66). Ancak Yeni Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu gibi değişik etnik ve dinî gruplardan oluşan bir alanda “vatan”ın neresi olduğuyla ilgili tespit problemiyle karşılaşmışlardır. Ayrıca sınırlar içinde paylaşılan bir kimlik oluşturmak zordu. Bundan dolayı Yeni Osmanlılar’da, “Osmanlı”, “Türk” ve “Müslüman” kimliği etrafında devamlı gidip gelmeler olmuştur (Mardin, 2009c: 49). Bunun yanında Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar için “vatan”, geleneksel Osmanlı “mülk-devlet” anlayışının olduğu gibi korunması demek olup modern bir ulusa temel teşkil edecek bir coğrafya alanı değildi (Timur, 2010: 16). Dolayısıyla da Namık Kemal’in Osmanlı vatanperverliği bugün sanıldığı gibi Türk milliyetçiliği değildi (Mardin, 2009c: 50).

Yeni Osmanlılar “Türk”, “Millet-i Osmaniye” ve “Millet-i İslamiye” ifadelerini, aralarında herhangi bir ayırım yapmadan kullanmışlardı. Fakat “Osmanlı” kavramını diğerlerine tercih ediyorlardı. Yeni Osmanlılar siyaset sahasını terk ettikten sonra şekillenmeye başlayan Türkçülük akımıysa, baştan itibaren yönetim tarafından sempatiyle karşılanmamıştı. 1880’lerde Türkçülük yapmanın tehlikeleri, Türkçülüğün lengüistik görünümüne bürünmesini ve dilbilim üzerinden siyaset

yapılmasını zorunlu kılmıştı (Mardin, 2010a: 118). Böylece Türk milliyetçiliğinin doğuşu dil ve tarih gibi kültürel sahalardaki araştırmaların gelişmesiyle başlamış oldu (Sarımay, 2005: 73).

Osmanlı toplumunda din, etnik kimliklerin üzerini örtmüştür. Türkler söz konusu olduğunda bu örtü daha da kalınlaşıyordu. 19. yüzyıla kadar Türkler, kendilerini her şeyden çok Müslüman olarak gördüler. Kişinin konuştuğu dil, üzerinde yaşadığı toprak ve bağlı olduğuna inandığı soy; şahsi, duygusal ya da toplumsal bir önem taşıyabilirdi, ama hiçbir siyasi belirleyiciliği yoktu. Bundan dolayı Türkler İslamiyet’le öylesine ayrılmaz bir biçimde bütünleşmişlerdi ki, Türk dilinin dipdiri hayatını sürdürmesine ve teoride olmasa da uygulamada Türk devletinin varlığına karşın, Türk etnik kimliğinin üstü örtülü kalmıştı (Lewis, 2009: 4). Buna rağmen İmparatorluk’ta konuşulan dilden farklı bir dil olarak Türkçe, Osmanlı tarihi boyunca bir “Türk- lük” etnik bilincinin canlı bir şekilde korunmasını sağlamış, Osmanlı entelektüelleri de 19. yüzyılda bu bilinci gün yüzüne çıkartmışlardır. 20. yüzyıla gelindiği zaman, Türkiye Cumhuriyeti bu dirilişe daha ideolojik bir çerçeve sağlayacaktır (Mardin, 2011: 121).

Türklerin İslamiyet öncesi geçmişi, kolektif bellekten silinmiş, unutulmuştu. Bu geçmişin kalıntıları, resmi çevrelerin dışında, Türk köylüsünün geleneklerinde, özellikle de Anadolu göçebeleri arasında yaşıyordu. Türk ögesi olarak bilinen tek özellik, dildi. Ancak yazı ile konuşma dili arasında büyük bir farklılık vardı. Sarayın, bürokrasinin ve Osmanlı yönetici sınıfının dili olan Osmanlıcada Farsça ve Arapçadan ödünç birçok sözcük yer alırken, geniş halk yığınlarının dili büyük ölçüde saflığını korumuştur. Kültürel açıdan, Osmanlıca Türk olmaktan çok Müslüman’dı (Georgeon, 2005: 9). Osmanlı İmparatorluğu ırklar, dinler ve kültürler toplamı bir imparatorluk olduğundan Türkçe, ancak “reaya dili” olarak varlığını sürdürüyordu. Temeli Türkçe olmakla birlikte, içine Türk dilinin köken ve yapı bakımından bağlı olmadığı dil ailelerinden, yalnız sözcükler değil kurallar da sokulduğu için Osmanlıca, konuşma dili olarak değilse bile yazı dili olarak, halkın konuşma dili olan Türkçeden uçurumla ayrılan bir dil olmuştu (Berkes, 2010: 255). Bu duruma bir tepki olarak Osmanlı seçkinleri halk diline yakın, yani daha Türkçe bir dil benimsenmesini savundular. Yazılarında öne çıkardıkları noktalar, Türk dilinin

eskiliği ve Osmanlı Türklerinin Orta Asyalı geçmişi idi. Türkler artık kendilerini sadece Müslüman olarak görmüyor, kendilerine ait bir etnik kimliği ve tarihi keşfediyorlardı. Böylece Türk milliyetçiliğinin “arkeolojisi” oluşturulmuş oluyordu (Georgeon, 2006: 23-24).

Gerek okulların çoğu gerekse basın ve edebiyatın Türkçe konuşma dilini kullanmaya başlaması, hem Türkçenin kullanımını arttırdı hem de kapsamını genişletti. (Karpata, 2009b: 46). Bu durum, “dilde Türkçülük” şeklinde yorumlanmış ve Türk milliyetçiliğinin başlangıcı kabul edilmiştir. Bununla birlikte Türkçenin sadeleştirilmesi ve halk dilinin yaygınlaşması ilk olarak, iletişimi kolaylaştırmak amacıyla, yani pratik amaçlardan doğmuştur (Karpata, 2009b: 75). Bu amaç, Türkçeye uygun yeni bir alfabe arayışı, yani Latin alfabesini gündeme getirdi. Yeni bir alfabe ve sadeleştirilmiş bir dil kullanma fikri, etnik bir biçime bürünen yeni tip bir popülizmin ayrılmaz parçasıydı ve sadeleştirme, yazı dilini aşağı sınıf etnik Türkler tarafından konuşulan Türkçeye yaklaştıracaktı (Karpata, 2009a: 665)

Arapça ve Farsçadan birçok kelime almasına rağmen Osmanlıca'nın esası Türkçeydi. 1876 Anayasası'nda devletin resmî dili Türkçe olarak tanımlanmış ve bu hüküm, İttihat ve Terakki'nin iktidarında da muhafaza edilmiştir. Türk dilinin etnik-millî bir çağrışımı var idiyse bile çok azdı. Araplar ve diğer Müslümanlar, Osmanlı resmî makamları tarafından kullanılan dili, esas itibariyle devletin bir iletişim aracı ve belki de yöneticilerin sosyal statüsünün bir göstergesi olarak görmüşler, ama hiçbir zaman bir etnik veya millî üstünlük işareti saymamışlardır. Dil üzerinde böyle bir milli damganın bulunmayışı çeşitli Müslüman Arapları, Çerkezleri, Arnavutları ve Gürcüleri Türkçeyi, devletin ve çağdaşlığın dili olduğu için, ana dilleri olarak benimsemeye teşvik etmiştir. Ama bunun gizli bir tehlikesi vardı; yönetici grup, dili devletin etnik ve millî kimliğinin işareti haline getirebilir ve böylece Türkçe konuşanları devletin efendileri olarak ilân edebilirdi (Karpata, 2009a: 626). Özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı seçkinleri, bu endişeyi doğrular şekilde, devleti Türklerle özdeşleştirmeye başladılar. İletişim aracı olarak Türkçenin kullanıldığı yeni görevler oluşturularak, devletin efendisi olarak “Türk” daha belirgin bir konuma getirildi (Karpata, 2005: 28). Jön Türk döneminde korkulan olmuş ve diğer

Müslümanların Anadolu Müslümanlarından ayrı bir kimlik talebinde bulunmalarına neden olmuştur.

Türk milliyetçiliğinin hazırlık aşamasında yaşanan diğer bir gelişme de, “Türk” kavramının geçirdiği anlam dönüşümü ve “Türkiye” kavramının kullanılmaya başlaması ile ilgilidir. Daha önceleri halkın tanımlanmasında “Millet-i İslamiye” ve “Millet-i Osmaniye” ifadeleri kullanılmış; “Türk” kelimesi ise “kaba”, “cahil”, “görgüsüz”, “idraksiz gibi sıfatlarla birlikte sadece Anadolu köylüleri ve Türkmen göçebeleri için kullanılıyordu. Abdulhamid’in bütün önlemlerine karşı Türk ifadesi, gazete ve dergilerde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandı. Vatan topraklarını tanımlamak için Yeni Osmanlılar önce “Türkistan”ı tercih etmiş, fakat daha sonra Avrupalıların Anadolu topraklarını tanımlamak için kullandıkları “Türkiye” ismini benimsemişlerdir. Böylece 19. yüzyılın ortalarına kadar pek de izafe edilmek istenmeyen bir kimlik olan “Türklük” bir gurur vesilesi haline gelmeye başlamıştır.¹⁷

Gayrimüslimlerin ayrılıkçı faaliyetleri ve idarenin bunların önüne geçmek için yürürlüğe koyduğu reformlar da Türk milliyetçiliğinin filizlenmesine etki etmiştir. Yani İslamcılığı ortaya çıkartan unsurların pek çoğu, henüz başlangıç halinde olan bir Türk milliyetçiliğinin doğmasına da yol açmıştır. 19. yüzyıl Avrupası’nda gelişen ve Osmanlı azınlık milliyetçileri tarafından savunulan ulus fikri, Osmanlı aydınları arasında da etnik kökenleriyle ilgili bir süreç başlatmıştı. Azınlık milliyetçilerinin Osmanlıcılığın sunduğu eşit vatandaşlık fikrini kabul etmek istememeleri, Almanya ve İtalya’daki milliyetçi hareketlerin başarısı ve İmparatorluk içindeki Türk olmayan Müslüman grupların milliyetçi emelleri, bir Türk kimliği bilincinin doğmasına yol açmış ve Türk milliyetçiliğinin neredeyse zorla yeşermesini sağlamıştır (Shaw&Shaw, 2010: 314-315; Timur, 2010: 220).

Ayrıca, ulus-devletlerini kuran Hıristiyanların baskı ve katliamları Kırım, Kafkas ve Balkan Müslümanlarının Anadolu’ya göç etmelerine ve Türk kimliğini

¹⁷ “Türk” ve “Türkiye” ifadelerinin kullanılmaya başlanması ile ilgili bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 4, 450, 478-79, Stanford J. Shaw & Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*, s. 317, Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 166-67.

benimsemenin de ötesinde milliyetçi bir refleks geliştirmelerine yol açmıştır.¹⁸ Gerçekten de gerek dilsel uyanış gerekse bir bütün olarak Osmanlı milliyetçiliği Tatarların ve Kırım, Kafkas ve Kazan Türklerinin milliyetçi düşüncelerinden yoğun bir şekilde etkilenmiştir (Karpata, 2010b: 215).

Türk milliyetçiliğinin oluşumunu hazırlayan bir etken de, Batı'da eğitim gören ve Batılı fikirlerden etkilenen aydınların çalışmalarıdır. 19. yüzyılın sonlarında güçlü bir Türklük bilinci, her ne kadar "Müslümanların kardeşliği" ve "Osmanlı Birliği" gibi sözlerin altına gömülü olsa da, geniş bir aydın grubu tarafından yaygın olarak paylaşılıyordu. Bu safhada Türklük, Türklerin orijinal dil ve kültürlerinde derin köklere sahip olmasına karşın, siyasal olarak nispeten kalabalık bir aydın ve bürokrat grupla sınırlı olup halk seviyesinde bir yansıması yoktu. 1908'de Jön Türk Devrimi gerçekleştiğinde bu Türk milliyetçileri sağlam bir grup oluşturmaktaydı (Karpata, 2009b: 47).

Türk milliyetçiliğinin oluşum safhası (1865-1908), planlanmış bir süreç olmayıp artan iletişim ve okuryazarlığın ve yeni elitlerin yükselişinin bir yan ürünüydü. Kimlik değişimi süreci bu elitler arasında başlamıştır. Oluşmakta olan yeni toplumun siyasi bağları, Osmanlıcılık ve İslamcılık çerçevesi içerisinde ortaya çıkmış olmasına rağmen elitler, toplumun birden çok kimliğini yansıtan uygun bir kimlik arayacak yerde, yeni Türk milletinin tek kimliği olarak etnisiteye yönelmişlerdi (Karpata, 2009a: 744-745). Aslında bu durum biraz da yaşanan siyasi gelişmelerinin doğal bir sonucuydu. Osmanlı aydınları ve politik liderleri, devletlerinin varlığını sürdürmesinde, Türk etnik kimliğine sarılarak bunu grup dayanışması, gurur ve dayanak kaynağı olarak kullanmak istemiyorlardı. Ancak siyasal zorunluluklar onlara, kültürlerinin etnik özelliğini vurgulamaktan başka seçenekleri olmadığını göstermiş (Tachau, 2010: 276) 19. yüzyılın sonuna doğru da Osmanlı tarihi, ders kitaplarında "Türk" tarihi olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu durum Abdulhamid'in bile Türkçülüğe karşı olmakla birlikte Türklüğü yücelten eylemlere sesini çıkarmamasını sağlamıştır (Karpata, 2009a: 674, 677).

¹⁸ Bkz. Kemal H.Karpata, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 47.

Şarkiyatçılığın bir dalı olarak gelişen Türkoloji de Osmanlı Devleti'nin son döneminde, Müslüman-Türk halkta etnik kimliğe dayalı ulusal bilincin gelişmesine etki eden en önemli etkenlerden birisidir (Timur, 2010: 213). Türk halklarının geçmişi konusunda Avrupa'da yapılmış çalışmalar, 19. yüzyılda Osmanlı aydınları tarafından hızlı bir şekilde öğrenildi. Türk halklarının tarihi ve diliyle ilişkili olan Türkoloji, hem Türk kültürünün eskiliğini, hem de Türk-dil halklar arasındaki kültür beraberliğini gözler önüne serdi. Türkoloji'nin Türk halklarının tarihindeki İslam öncesi dönemin önemini ortaya koyması, önemli bir sonuca da yol açtı. Türklerin tarihi içinde, İslam artık diğerlerinden farklı olmayan bir gelenek ya da bir dönem olarak görülüyordu. Böylece Türkoloji, Türklüğü İslam'dan ayırmış ve Türk halklarının geçmişine yönelik tarihsel bakışı laikleştirmiştir (Georgeon, 2006: 3-4).

Arapça ve Farsçanın etkilememiş olduğu bir Türk dilinin ve İslam'dan ayrı bir Türk tarihinin var olduğu yönündeki iddiaları destekleyen akademik kanıtlar, *Leon Cahun* ve *Arminius Vambery* gibi Batılı yazarlardan ve *Mahmut Celaleddin Paşa* gibi mühtedilerden geldi. Aydınlar bu ve benzeri tarih ve dil çalışmaları sayesinde, Orta Asya'daki zengin İslam öncesi Türk tarihini keşfettiler. Artık İslam'ın dışında bir Türk varlığı tahayyül edilmeye başlanmıştı. Bununla birlikte Türklerin İslam'la ilişkisi o kadar yakın ve güçlüydü ki duygusal olarak başka bir mevcudiyeti benimseme konusunda üstesinden gelinemeyecek zorluklar yaratıyordu (Karpas, 2010b: 215).

Osmanlılığın kavimleşmesi, yani kültür ve dil bakımından Türkleşmesi, din anlayışının daha akılcı ve hatta milli bir şekil almasıyla paralel yürümüştür (Karpas, 2010e: 13). Daha önce, İslam'ın Türk etnik kimliğini örttüğü ve Türk milliyetçiliğinin doğuşunu geciktirdiği belirtilmişti. Bu savın tersten okunması; etnik kimliğe dayalı Türk ulusal bilincinin gelişiminin laikleşmenin, daha doğrusu İslam'ın sosyo-politik tayin edici rolünün gittikçe azalmasının bir sonucu olduğu şeklindedir. Nitekim İslamî uygulama ve geleneklerden uzaklaşarak Avrupa'ya doğru gidiş etnik Türk kimliği duygusunun daha da güçlenmesini sağlamıştır (Lewis, 2009: 5). Timur'un (2010: 196) ifadesiyle özetleyecek olursak, Osmanlı Devleti'nin iktisadi ve siyasi bağımsızlıkla beraber, kültürel bağımsızlığını da kaybetmesi, kendi

kimliğimizle ilgili düşünce ve duygularımızın, Batı kültürünün yarattığı disiplinler ve ideolojiler ortamında şekillenmesine yol açmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda varlığını kabul ettiren “değişme” sorunu, tüm değerleri itibariyle Müslüman bir kültür tabanı üzerinde ortaya çıktı. Bir uygarlık değişimi biçimini alan bu çaba, çağın zorunlu kıldığı fikir çerçevesi içinde, iki yönlü bir kimlik sorunu halini aldı. Yeni düzenin insanı “modern” ve “Türk” olacaktı. Çağın sosyo-ekonomik gereksinimleri Batılı modernizmi, ulusal sorunun gelişimi de Türklüğü gündeme getirmişti. Bu arada çok köklü geleneklere dayanan İslamî değerler de terk edilmeyeceklerdi. Böylece ortaya çıkan üç seçenekli gelişimde tayin edici unsur, Batılı reformlar yoluyla çağdaş bir düzen kurmak olarak beliriyordu. Çünkü bu yapılmazsa Osmanlılar için Müslüman ve Türk olarak varlığını sürdürmek de olanaksız hale geliyordu. Bu yüzden İslamcı ve Türkçü değerleri de köklü reformlara yol açacak modernist bir görüşle uyum haline sokmak gerekiyordu. Oysa gelişme öyle olmadı. Modernist akım giderek artan bir şekilde İslam'ı küçümsedi ve onu bir yobazlık ve uygarlığa engel olarak görmeye başladı. Böyle yaparken İslam uygarlığını bir tarihi dönem olarak değerlendirmediklerinin ve İslam'ın son dönemdeki yozlaşmış biçimine baktığının farkında değildi. Asıl bağınazlığa, tarihiyle ilgili koyu bir bilgisizlik içinde, kendisinin sürüklendiğini bilmiyordu. Bu durum yeni doğan ulusçuluğun da gelişme biçimini tayin etti. Bir kısım Batılı yazarların da çeşitli nedenlere dayanan katkılarıyla, Türkçülük, etkili bir çevrede İslam dışı bir devinim kazandı. Türk tarih yazımına damgasını vuran meşrutiyet tarihçiliği İslam dışı Türk tarihi araştırmalarını ön plana getirdi” (Timur, 2010: 297-98).

Türklüğün filizlenmesi, yapısal dönüşümün ve bir dizi siyaset dışı modernleşme çabalarının sonucu olup Türklerle birlikte başka grupların da etnik bilincini uyandırmaya katkıda bulundu. Türklük daha sonra “Türkçülüğe” dönüşmüştür. Benzeşen bu iki terim farklı anlamlara sahip olup Türklük bir etnik kimlik, Türkçülük ise Türk siyasi milliyetçiliğinin ifadesidir. Milliyetçilik ise Cumhuriyet döneminde bu iki terimin de yerini alacaktır (Karpas, 2009a: 659).

Osmanlı toplumunda kimliğin, tüm Orta Çağ uygarlıklarında olduğu gibi, din üzerine inşa edilmesi ve etnik boyutunun ancak küçültücü bir şekilde varlığını

sürdürmesi, 19. yüzyıla kadar devam etmiştir. 19. yüzyılda dini duyguların tüm uluslarda zayıflamakta olduğu ve Osmanlıların ırk bakımından son derece karışmış bir topluluk teşkil etmeleri dolayısıyla, ulusal hareketin Osmanlılarda ırk ve etni temelleri dışında, kültürel bir dayanak araması gerekirdi diye düşünülebilir. Bununla beraber yeni kimlik arayışları, tamamen etnik temellere dayanmış ve “Türkçülük” şeklinde, tarihteki saf Türk uygarlıklarının keşfedilmesine çalışılmıştır (Timur, 2010: 168).

JÖN TÜRK DÖNEMİ MİLLİYETÇİLİĞİ: TÜRKÇÜLÜK

Jön Türk döneminde gelişen Türk milliyetçiliği, hem biçim hem de içerik olarak, Osmanlı Devleti'nin siyasal, kültürel ve demografik mirası ile kimliğini içermektedir. Osmanlı geçmişini reddeden ve Cumhuriyet'in yeni bir toplum ve devlet yarattığını iddia eden Cumhuriyet Türkiye'si bile aslında Osmanlı Devleti'yle bir süreklilik ilişkisi içindedir (Karpat, 2009b: 49). Bu durumda, Jön Türk dönemi, Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir geçiş evresi olup her iki dönemin özelliklerini barındırmaktadır. Bu dönemde bazen Osmanlıcı bazen de İslamcı bir politika güdülse de hâkim politika Türkçülük olmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kültürel anlamda keşfedilen Türk kimliği siyasileşmiş ve Türk etnisitesi hâkim etni haline getirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca birçok laik-pozitivist modernleşme politikaları açısından da Cumhuriyet Türkiye'sinin ideolojik temelleri atılmıştır.

İttihat ve Terakki ile Kemalist iktidar döneminin en belirleyici düşünsel akımı Türkçülük olup her iki dönemin Türkçülüğü hem dönemsel hem de siyasal olarak birbirinin devamı ya da biri sonrakinin hazırlayıcısı olarak kabul edilir. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nin beka kaygısına çare olarak üretilen Türkçülük politikaları ile ulus-devletin inşa sürecinde faaliyete geçirilen Türk milliyetçiliği arasında devamlılıktan çok farklılıklar söz konusudur (Ünüvar, 2009: 132). Jön Türk devri Türkçülüğünde Pantürkist idealler baskınken Türkiye Cumhuriyeti'ndeki yeni milliyetçilik, Anadolu Türklerini kurtarmaya ve yükseltmeye yönelikti. Yine de Jön Türk devri milliyetçiliği, Osmanlı Türklerinin uzun zamandır kaybettikleri ulusal bilinci ve Türklük gururunu kazandırmak için verdiği uğraşla Cumhuriyet devri

milliyetçiliğinin önünü açmıştır (Arai, 2008: 146). Dolayısıyla Mustafa Kemal'in önderlik ettiği Milli Mücadele ve Cumhuriyet, Jön Türkler döneminde oluşturulan sosyo-politik temel üzerine kurulmuştur (Karpat, 2007: 20).

Jön Türkler devrindeki milliyetçilik akımı kendi içinde bir bütünlüğe sahip olmayıp birkaç evreye ayrılabilir. Muhalefet yılları olan 1889-1908 döneminde, Türk milliyetçiliği açıkça ortaya konmuyordu. Çünkü azınlıklar, padişaha karşı kazanılacak zafer neticesinde bağımsızlık elde edecekleri ümidiyle Jön Türkler'i destekliyor, Jön Türkler de Türk milliyetçiliğini açıkça savunarak azınlıkları kendilerinden uzaklaştırmak istemiyorlardı. İktidarı ele geçirmeleriyle birlikte 1908-1913 döneminde Jön Türkler'in milliyetçilik anlayışı daha belirgin bir hal alarak Türk ulusal özelliklerine göre düzenlendi ve Türklerin hâkim etni oldukları merkezîyetçi bir Osmanlı Devleti meydana getirme siyasetinde ifadesini buldu. Bu siyaset, nüfusunun çoğunluğu Hristiyan olan Balkanlar'da ve Müslümanların yaşadığı Arnavutluk ile Yakın Doğu topraklarında zor kullanılarak uygulandı. Türkleştirme siyaseti, Arnavutluk ile Suriye'de isyanlara sebep oldu ve Balkan Savaşı'nın (1913) patlak vermesini körükledi. Savaş sonrasında elde kalan son Balkan topraklarının da kaybedilmesi İttihatçıların şevkini kırmamıştır. Aksine İmparatorluk'taki Müslümanları Türkleştirmek ve sınırlar dışındaki bütün Türkleri Turancılık idealine göre tek bir ülke halinde birleştirmek gayretlerini hızlandırmıştır. Fakat daha, milli bir kültür oluşmadan ve pürüzsüz bir Türkçe oluşturulmadan Müslüman azınlıkları Türkleştirmeye çalışmak sonuçsuz kalmaya ve tepkisel milliyetçilikleri yaratmaya mahkûm bir hareketti (Karpat, 2010c: 110-111).

İttihat ve Terakki'nin 1908-1911 yılları arasında izlediği siyasetin, laiklik ve etnik milliyetçiliğe karşı biraz yakınlık göstermesi bir yana bırakılırsa, Abdülhamid devrinde yürütülen Osmanlılık ve İslamcılık siyasetini devam ettirdiğini söylemek mümkündür (Karpat, 2009b: 77). Gerçekte Jön Türkler Abdülhamid'in İslamcı politikasına karşı çıkmış ve uzun zaman Osmanlılık politikasını tercih etmişlerdir. Jön Türkler'e atfedilen "Panislamizm" Osmanlılık politikasının yanında İslam'a da önem vermek zorunda kalmalarından ileri gelmiştir (Mardin, 2010a: 76). Türkçülüğün Osmanlılık karşısında giderek galebe çalması, pozitivist bir sekülerleşme anlayışı ile birlikte gelişmiştir (Kadioğlu, 2009a: 293).

*Türk Derneği Beyannamesi'*nden de¹⁹ anlaşılacağı üzere Jön Türkler siyasal anlamda Osmanlı ideolojisiyle bağlı kalmakla birlikte kültürel alanda özellikle de dil konusunda Türkçü bir yaklaşımı benimsiyorlardı (Üstel, 2004: 25). Aslında İttihat ve Terakki iktidarı döneminde İslamcılık, Osmanlılık ve Türkçülük fikir akımları arasında yoğun bir ilişki mevcut olup aralarındaki sınırlar net değildir. Akçura, Gökalp ve bir ölçüde Köprülü, başlangıçta Osmanlılığı, İslamcılığı ve Türklüğü bağdaştırmaya çalışmışlardır. Çünkü Türk milliyetçiliğinin psikolojik çimentosu, tarihin derinliklerine uzanan ve Türklerin kişiliğine işlemiş olan Müslüman-Osmanlı kimliğiydi. Jön Türkler, bu kültürel-tarihsel milliyetçiliğin ulusal bir devletin gereklerine uyarlanması göreviyle karşı karşıya kaldılar. Gökalp Türklüğün, İslam'ın ve modernizmin modern Türk kimliğinin ayrılmaz parçaları olduğunu kesin bir şekilde kabul etmiş, fakat Osmanlılığı tümüyle reddetmiş ve sadece laik İslâm'ı millî kültürün bir parçası olarak kabul etmiştir. Akçura Osmanlılığı ve İslamcılığı kabul veya reddetmek için faydayı kriter olarak almış ve Türkçülüğe öncelik tanımakla beraber, ilk iki kimliği 1912-13'e, yani imparatorluğun Balkanlar'daki topraklarının sonuncusu da elden çıkıncaya kadar reddetmemiştir. Üç ayrı Türk milliyetçiliği ideolojisini tek bir ideolojide birleştirmek amacıyla Jön Türklerce başlatılan girişim, meyvelerini Cumhuriyet döneminde verdi (Karpat, 2007: 15-16; 2009a: 750).

Osmanlılık ve İslamcılık oluşumlarında meydana gelen kimlik değişimlerini Osmanlı Devleti başlatmasına karşın, Türklük, yani etnik kimlik arayışı, çeşitli sosyal, kültürel ve siyasal gelişmeler sonucunda, doğal bir biçimde başladı. Daha

¹⁹ 1908'de kurulan *Türk Derneği*'nin amacı Türk diye anılan kavimlerin geçmişini ve tarihte sergiledikleri başarıları öğrenmekti. Bunun için kendi ismiyle bir dergi çıkarmıştır. Bu derginin ismi daha sonra *Türk Yurdu* oldu. Günümüze kadar çıkmaya devam eden bu dergi genellikle muhafazakâr milliyetçi fikirleri savundu. 22 Mart 1912'de Türk Yurdu Cemiyetinin yerini alan *Türk Ocağı*'nin amacı ise, milliyetçi fikirleri yaygınlaştırmak ve eğitim faaliyetleri, konferanslar, dil, edebiyat ve tiyatro üzerine pratik kurslar ve sosyal yardım faaliyetleri aracılığıyla kültür düzeyini yükseltmekti. Bkz. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 219., *Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, s. 38., Shaw&Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*, s.369-70. Türk Ocakları hakkında daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Yusuf Sarımay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları* ve Füsün Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*.

sonra Türklük, Osmanlılık ve İslamcılık ile kısmen uyum içinde ve çağdaş Türk kimliğinin daha geniş bütüncül parçalarından biri olarak gelişti. Üç kimliğin, görece dengeli bir biçimdeki birlikteliği, 1912-13'ten sonra, devletin bir kez daha müdahalesiyle bozuldu. Devlet Osmanlılık ve İslamcılık ideolojilerine de bağlı olmakla birlikte, Türkçülüğü, devletin resmi ideolojisi olarak kabul etti ve bu noktadan itibaren, çağdaş Türklerin üç kimliği arasındaki ilişkiler, tartışma konusu haline geldi. Gökalp, *Üç Cereyan* isimli klasik eserinde, Türk kimliğinin, kısmen modern, kısmen Türk olma ve kısmen de Müslüman olma öğelerinden oluştuğunu ileri sürdü (Karpat, 2005: 48).

Türkçüler, “din” konusunda İslamcıların, “devlet” konusunda da Osmanlıların muhalefetiyle karşılaşmışlardır. İslamcılara göre milliyetçilik bir “kanser”di. Osmanlılar ise milliyetçiliğin devleti zayıflattığını düşünüyorlardı (Georgeon, 2006: 30). İslamcılar, Türkçülüğü İslam birliği önünde bir engel ve Arnavutların, Kürtlerin, Arapların da kavmiyet davasına düşmelerine yol açacak bir virüs olarak görüyorlardı (Berkes, 2010: 437).

Jön Türkler, Türk unsuru lehindeki siyaseti sürdürürken, biraz da İslamcıların muhalefetlerine karşı koyabilmek amacıyla İslamî boyutu da ihmal etmediler. Hatta İslamcıların iddialarını çürütebilmek için, Kur'an'a ve hadislere atıfta bulunarak, milliyetçiliğin İslamiyet'te yeri olduğunu kanıtlamaya çalıştılar. Bununla birlikte onlar İslam'ı bir araç olarak görüyorlardı. Çünkü İslam, hem Osmanlı Devleti'nin Türkleri arasında bir dayanışma unsuru, hem de İmparatorluğun iki büyük halkı olan Türklerle Arapları kaynaştıran bir harçtı (Georgeon, 2005: 47; 2006: 33). Türkçülerin büyük çoğunluğu, yerleşik bir değer olarak İslam'ın kültürel düzeyde ve zihniyetteki aşılmaz gücünün üzerlerinde yarattığı baskı ve pek çoğunun kendi sosyalleşmelerinin sonucu olarak ve samimiyetle, dini dışlamak istememeleri nedeniyle bir topluluk değeri olarak İslam'ı vazgeçilmez görmekteydi. Böylece din ve milliyetçilik arasında sıkı bir bağ oluşmuştur (Öğün, 2004: 280).

İttihatçılar kısmen pozitivist olsalar da İslam'ın kitleler nezdindeki itibarının farkındaydılar ve uygun ana kadar gerçek duygu ve niyetlerini gizlediler. Ancak İslam'ı bir inanç olarak değil Osmanlı geçmişine işlemiş seküler bir kültür olarak görmekteydiler (Karpat, 2010b: 167). Onlar İslam'a bağlılıklarını açıklasalar da

İslam'ın modernleşmiş ve Türkleşmiş olmasını ve dinin günlük yaşantıya karışmamasını istiyorlardı (Dumont, 1999: 66). Ama İslam'ın toplumu seferber edebilme gücünden yararlanmayı da ihmal etmemişlerdir. Bir yandan Osmanlı ülkesi içindeki ve dışındaki Müslümanların desteğini sağlamaya çalışmışlar, diğer yandan militarist bir amaçla, vatan, millet, devlet gibi milliyetçiliğin değerlerini cihat, gazilik ve şehitlik gibi İslâmi değerlerle meşrulaştırmışlardır. Böylece askerliğin kutsallığı vurgulanarak, erkeklerin askere gitmesini kolaylaştırmak, komutana itaati sağlamak ve askerden kaçmayı azaltmak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda ulusçu eğilimlerine rağmen İttihatçılar, Birinci Dünya Savaşı'nda bir Türk-İslam sentezi vitrini oluşturmaya çalışmışlardır. Cihat ilan edilmesi bunun en tipik göstergelerinden biridir (Alkan, 2005: 201; 2009: 400).

II. Abdulhamid dönemindeki “İslâm-Türk Sentezi” yaklaşımında Türklük, İslam potası içinde eritilen ve anlamlandırılan ikincil bir kimlik olarak sunulmuş, dönemin ikinci yarısından sonra ise Türklük vurgusu daha da azalarak İslâm vurgusu hâkim bir nitelik kazanmıştır. Jön Türkler, II. Abdulhamid dönemindeki “İslâm-Türk Sentezi”ni, “Türk-İslâm Sentezi”ne dönüştürmüş, böylece Türklük ve Türk milliyetçiliği vurgusu hâkimiyet kazanmıştır.²⁰ Türklüğü ön plana çıkarmakla beraber İslam'a da vurgu yapmayı ihmal etmeyen bu bireşimin gücü ve faydasından ulus devlete geçişi simgeleyen Kurtuluş Savaşı sırasında da yararlanılmıştır (Alkan, 2005: 81-82).

Balkan Savaşı, Arnavutluk İsyanı ve 1913 darbesiyle Jön Türkler'in daha güçlü bir şekilde tekrar iktidarı ele geçirmeleri din ve milli kimlik politikalarında büyük bir dönüşüme yol açtı. İslam'ın Osmanlı geçmişine sinmiş olması ve Müslümanları birleştirici özelliği dolayısıyla erteledikleri laik reformlarını ve etnisiteye dayalı Türkçülük politikalarını daha cesur bir şekilde yürürlüğe koymaya başlamışlardır. Bunları modernleşme, dolayısıyla devletin bekası amacıyla yapıyorlardı. Nitekim onların nazarında milliyetçilik ve pozitivist laiklik modernleşmenin bir gereği idi.

²⁰ Ahmad, Balkan Savaşı'ndan sonra Türklerin sayısal çoğunluğu oluşturmalarına rağmen en çok ulusalcılığı değil İslam vurguladıklarını belirtir. Ona göre Türk ulusalcılığını sadece başkentteki bazı aydınlar ciddiye alıyorlardı. Bkz. Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 61.

Potansiyel olarak dine karşı olan pozitivizm ve sosyal-Darvinizm gibi Batılı ideolojilerden etkilenmiş olan Jön Türkler ilk dönemlerinde, İslam'ın akılcı ve böylece ilerlemeyle bağdaşır olduğunu, yayınlarında tartışarak ispatlamaya çalışmıştır (Mango, 1995: 135). Jön Türk dönemini yakından inceleyen Arai (2008: 142, 147) muhtemelen bu görüntü dolayısıyla, onların mutlak bir laikleşme veya Batılılaşma siyaseti izlemeyip daha çok İslamlaşmadan ve muasırlaşmadan yana olduklarını ve İslam'ın asli hakikatini yeniden ele geçirmenin yolunu ve Batılılaşmadan farklı bir modernleşme biçimi aradıklarını savunmuştur.

Jön Türkler'in geneli arasında seküler ve pozitivist fikirler rağbet gördüğü (Lewis, 2009: 543) için İslâmi müesseseleri ve halkın geleneksel dindarlığını Batılılaşmanın önünde engel olarak görüyorlardı. Aldıkları pozitivist ve Batılı eğitim onları toplumun dini değerlerine yabancılaştırmıştı. Azınlık milliyetçilikleri sonucunda İmparatorluğun sürekli toprak kaybetmesi, Jön Türkler arasında Türk milliyetçiliği ve merkezi devletçiliğin cazibesini artırıyordu. Bu şartlar altında Jön Türklerin çoğu, otoriter politikalarla Batıcı reformları gerçekleştirmeyi amaçlıyorlardı (Kuru, 2011: 211).

İttihat ve Terakki, 1913 sonrası dönemdeki iktidarını, Cumhuriyet dönemi reformlarının habercisi olan laiklik ve modernleşme reformlarını uygulamak için kullanmıştır (Zürcher, 2009a: 143). Bu dönemde Türkçülerin; halkçılık, iktisat, kadın hakları, çağdaşlaşma, laiklik, dil ve tarih gibi konularda ortaya koydukları fikirler, Cumhuriyet dönemindeki reformlardan farklı olmalarına rağmen, Türk toplumunun imparatorluktan ulusa, Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine, dini hayattan laikliğe geçişte önemli bir merhale teşkil etmiştir. Bu fikirler Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen inkılaplara zemin hazırladığı gibi, bu çevrede işlenen milliyetçilik fikri yeni Türk devletinin ideolojik temelini oluşturmuştur (Sarıay, 2005: 376).

İTC yönetimi 1913 sonrasında, Ziya Gökalp'ın tavsiyeleriyle, Atatürk reformlarının öncüleri sayılabilecek birçok laikleşme reformu gerçekleştirmiştir. Cumhuriyet devrinde Jön Türkler'in laiklik ve modernleşme siyaseti değişikliğe uğrayarak devam ettirilmekle birlikte, onların bu öncü hizmetinden söz edilmemiştir. 1913'te ulema ve dini mahkemeler devlet denetimi altına sokularak dini olmayan

temyiz mahkemelerinin otoritesine uymak zorunda bırakıldılar. Adli sorunlarda bütün yetki Adliye Nezaretine tanındı. Daha sonra, devlet dini eğitime karışmaya başlayarak, İstanbul'da devletin idaresinde bir medrese açtı. Medreseler Maarif Nezareti denetimi altına alınarak medreselerin müfredat programında ve öğretim kadrosunda reformlar yapmak üzere idareciler yollandı. Laik okullar ulemanın etkisinden çıkarıldı. Şeyhülislam, Bakanlar Kurulundan çıkarılarak bakanlığı küçük bir bölüme dönüştürüldü. Tekke ve zaviyeleri denetleyecek bir Meclis-i Meşayih kuruldu. Vakıfların yönetimi de Maliye Bakanlığına verilerek tamamen sekülerize oldu. Kur'an ve bazı dualar Türkçeye çevrildi (Arai, 2008: 141; Dumont, 1999: 67; Karpat, 2010c: 116). Jön Türklerin dine karışma siyaseti, onlara göre laikleştirme değil İslâmlaştırma olup, İslâm'ı yeniden canlandırmaya yönelik bir girişim, hurafelerin yerini hakiki dinin alması için bir yoldu (Arai, 2008: 142). Bununla birlikte sonuç dinin kamusal alandaki düzenleyici gücünün azalması olmuştur (Yeğen, 2011: 52).

Gerçekte Türkçü olmasına rağmen, Balkan Savaşı'na kadar resmi düzeyde Osmanlılık politikasına bağlı kalmayı yeğleyen ittihatçılar, bu savaştan sonra aktif Türkçülüğe yönelmişlerdir (Yıldız, 2007: 77). Jön Türklerin, azınlıkların işbirliğine yanaşmamaları üzerine uğradıkları düş kırıklığı, kendilerini Türklerin temsilcisi olarak görmelerini ve Türkçülük politikalarını açıkça uygulamalarını sağlamıştır (Georgeon, 2006: 32; Shaw&Shaw, 2010: 361). 19. yüzyılın sonundan itibaren kültürel milliyetçilik şeklinde ortaya çıkan Türkçü hareket, Balkan Savaşı ile birlikte etnik öğelere ağırlık veren siyasal bir akıma dönüşmüştür (Göçek, 2009: 70; Karpat, 2011: 37-38; 2010c: 109; Üstel, 2009: 263).

Jön Türkler, Balkan yenilgisi ve Arnavutluk'un kaybından sonra etnik Türkleri devletin temelini oluşturan ve ayakta kalmasını sağlayacak olan çekirdek etni olarak görmeye başladılar. Onlar, İmparatorluğu üniter bir Türk ulus-devletine dönüştürerek ayakta tutmak istiyorlardı (Karpat, 2010b: 140). Türklerin imparatorluktaki etnik gruplardan herhangi biri olmak durumundan çıkıp devletin efendileri olan hâkim etni olmaları iki önemli sorun doğuruyordu. Birincisi, kendini korumak için bu kimlikleri yaratmış olan devlet, artık tarafsız kalamazdı ve bu etnik gruplardan biri, yani Türkler lehinde tavır almak zorundaydı. İkincisi, Türklerin

dilini, kültürünü ve törelerini benimsemeye ve desteklemeye karar vermiş olduğuna göre milleti bu doğrultuda kültürel bakımdan homojenleştirmesi ve sekülerleştirmesi gerekirdi (Karpata, 2009a: 750).

Esasen Jön Türkler iktidara geldiklerinden beri devletin bekasının devletin modernleştirilmesi ve Müslüman-Osmanlı milletinin Türkleştirilmesinden geçtiğine inanıyorlardı. Bu bağlamda etnik kökenine bakılmaksızın Türklükle özdeşleşmiş bir Türk çekirdek grubu oluşturulmasına karar verildi. İttihat ve Terakki bunu devlet aygıtını kullanarak başarmaya çalıştı. Bu amaç doğrultusunda dili bir asimilasyon aracı olarak kullanarak (Karpata, 2006: 212, 439; 2009a: 645, 745-46; 2010b: 123; 2011: 194) hem Rumeli’de hem de Anadolu’da, Türkleştirme siyaseti izlediler ve Araplara, Arnavutlara ve diğer Türk olmayan Müslümanlara Türk dilini kabul ettirmeye çalıştılar²¹ (Lewis, 2009: 296-297).

Jön Türkler’in devlet gücünü kullanarak Türkçeyi dayatmaya çalışmasında da görüldüğü gibi, Türkçü görüşlerinin keskinleşmesi laik görüşleriyle birleşince muhalif Arap gruplarının milliyetçiliğe kaymalarına ve halifenin cihat çağrısına rağmen Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı’ya karşı İngiltere’yi desteklemelerine neden olmuştur.²² Bu durum milliyetçiliğin dönem itibariyle dinden daha güçlü olduğunu göstermiş (Karpata, 2010c: 111) ve İslamcılığı tamamen devre dışı bırakmıştır. Çünkü geriye kalan Çerkezler, Gürcüler, Boşnaklar ve Kürtler gibi Müslüman etnik gruplar, Türklüğe özümsemesi mümkün olan topluluklar olarak görüldüğü için, artık siyasi bütünleşmenin asli çerçevesinin İslam’la şekillenmesi zorunluluğu ortadan kalkmıştı. Böylece, Birinci Dünya Savaşı sırasında İslam’ın sınırlı ve faydacı kullanımını benimseyen Türk ulusçuluğu hâkim politika haline getirildi (Yıldız, 2007: 72-73). Bununla birlikte Jön Türkler’in Osmanlı Devleti’ni Birinci Dünya Savaşı’na sokma sebeplerinden birisi de her ne kadar etnisitenin siyasal kimliğin ve ulus-devletin temel belirleyicisi olarak ortaya çıkması olsa da

²¹ Georgeon, bunu yapmalarındaki maksatlarının milliyetçilik değil de merkezileştirme olduğunu belirtir. Bkz. François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, s. 32.

²² Jön Türklerin laik ve Türkçü politikalarının Arap milliyetçiliğini körüklemesiyle ilgili ayrıca bkz. Kemal H. Karpata, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s. 389, 439-40., *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 48., *Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik* s. 194.

savaş, Anadolu'nun çok etnili Müslüman toplumunun ve Rumeli'den arta kalanların bir Türk milletine dönüşme sürecine katkıda bulundu (Karpat, 2010b: 123).

Etnik Türk milliyetçiliği daha çok Rusya hakimiyeti altındaki topraklardan göç eden aydınların düşünceleri ile gelişmiştir. Bunların millet, milliyet, kültür ve modernizme ilişkin fikirleri doğup yetiştikleri Rusya'daki hakim ideolojilerden etkilenmişti (Karpat, 2009b: 31). Rusya Müslümanlarından Hüseyinzade Ali, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve diğerleri beraberlerinde etnisite ve ırka dayalı kavramsal bir Türkçülük getirmişlerdir (Karpat, 2009a: 566). Fakat bunların etnik milliyetçiliği saldırgan bir biçimde savunmaları, muhafazakâr milliyetçilerle İslamcıların şiddetli misillemelerine yol açtı. Çünkü onlar için millî ve dini kimlik aynı şeydi. Babanzade Ahmet Naim, milliyetçilik veya kavmiyetçiliğin Müslümanların birliğini ve kardeşliğini bozacağını iddia etti. Ahmet Ağaoğlu cevap olarak İslâm'ın etnisiteyi değil, kabileciliği reddettiğini savundu (Karpat, 2009a: 731-732).

Arai (2008: 20), Türk milliyetçiliği çalışmalarının milliyetçi fikri yaymakta işbirliği yapan iki grup olan Osmanlı Türkleri ile Rusya'dan göç eden Türkler arasındaki farkı yakalayamadıklarını belirtir. İkinci gruptakiler, Osmanlı İmparatorluğu'na göçmeden önce Çarlık yönetiminden kurtulmaya yönelik milliyetçi hareketlere önderlik etmişlerken, Osmanlı aydınları arasında, çok-uluslu imparatorluğun çeşitli uyruklarından bir sözde ulus-devlet kurmayı amaçlayan çekici bir Osmanlı ulusu fikri vardı. Bunun en somut örneği, Türk kimliğinin tanımlanmasında dine ve kavmiyete verilecek yer üzerine Yusuf Akçura ile Ziya Gökalp arasındaki fikir ayrılığıdır. Yusuf Akçura, dini kamusal alanın dışında bırakmak yönünden, laik bir zihniyete sahipti. Buna bağlı olarak da milli kimliğin temelini ırk, soy veya kavmiyet olduğunu savundu ve dine ikinci dereceden bir rol atfetti. Başlangıçta Pantürkizm'i savunan Ziya Gökalp ise, 1916'da Pantürkizm'le arasına bir mesafe koydu ve Anadolu ve Rumeli Türklerinin kültürüne dayanan bir Türk milliyetçiliğini savunmaya başladı (Karpat, 2009b: 49).

III. BÖLÜM

CUMHURİYET TÜRKİYE’SİNİN KURULUŞ SÜRECİNDE ULUS-DEVLET VE DİN

1. ULUS-DEVLET TÜRKİYE

1.1. ULUS VE ULUSAL KİMLİĞİN İNŞASI

Osmanlı döneminde, 19. yüzyılın başlarından itibaren modern devleti etkin kılma çabaları görülür. Bu çabalar daha çok, Avrupa karşısında daha açık bir şekilde görülmeye başlanan askeri ve ekonomik geriliğin neticesinde başlamıştır. Bu doğrultuda, özellikle II. Mahmut döneminden başlayarak merkezileşme politikaları yürütülmüştür. Diğer taraftan Osmanlı’nın savaş alanlarında mağlup olduğu devletler, milliyetçilik ideolojisi temelinde şekillenen ulus-devletlerdi. Bunun yanında milliyetçiliğin tebaasını etkilemeye başlaması Osmanlı’ya kendi siyasi yapısını değiştirmesi zorunluluğunu dayatmıştır. Bu çerçevede özellikle de gayrimüslimlerin siyasal bağlılığının devamını sağlamak için eşit vatandaşlığa dayalı Osmanlılık politikası yürürlüğe konmuş, Balkanların İmparatorluk’tan kopması ve Müslüman nüfusun çoğunluğu oluşturması üzerine ise İslamcılık siyaseti yürütülmüştür. Jön Türk iktidarında laiklik ve Türkçü politikaların uygulanması henüz sistematik bir ideoloji haline gelememiş olan İslamcılığın sonunu getirmiştir.

I. Dünya Savaşı sonunda İmparatorluk tamamen dağılmış ve Kurtuluş Savaşı’nın elde kalmasını sağladığı topraklarda Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Yeni devletin kurucu kadrosunca “güçlü olma”nın yolunun Batı gibi modernleşmekten geçtiği düşünülmüştür. Modernleşmenin de ancak, devleti, Batı’da olduğu gibi milliyetçilik ve laiklik temelinde ulus-devlet formunda inşa etmekten geçtiği yargısı hâkim olmuştur. Türkiye, Osmanlı’yla birçok yönden devamlılık sergilemesine rağmen Kemalist seçkinlere göre modern bir cumhuriyet olarak yaratılmıştı. Bu “yaratılma” süreci içinde Kemalist seçkinlerin birincil amacı, “çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak” için bağımsız bir ulus-devletin yaratılması, sanayileşmenin hızlanması ve laik ve modern bir ulusal kimliğin yaratılması gibi

siyasal, ekonomik ve ideolojik gereklilikleri inşa etmekte. Bu nedenle Kemalist seçkinler, Batı modernitesinin evrensel geçerliliğini modern bir Türkiye kurmanın; “uygarlık seviyesine ulaşma” çabalarını da bir modern ulus inşa etme süreci olarak kabul ettiler (Keyman; İçduygu, 2009: 6). Modernleşme paradigması, Kemalist çağdaşlaşma projesini Gemeinschaft’tan (cemaat) Gesellschaft’a (toplum) geçiş olarak teleolojik ve tipolojik bir tarihsel kalkınma anlayışının içinde konumlandırmaktadır. Siyasal modernleşme bu geçişi, ulus-devletin modernleşmenin açıklayıcı özü olarak alındığı bir ulus inşa süreci olarak görmektedir. Dolayısıyla modern Türkiye’nin kuruluşu, geri kalmış, geleneksel bir toplumu temsil eden Osmanlı geçmişi karşısında, ulus-devlet inşası yoluyla modern bir ulus yaratmayı amaçlayan siyasal bir modernleşme sürecine işaret etmektedir (Keyman, 2009: 336).

Milli Mücadele, kendine özgü nitelikleri açık biçimde belirtilmemiş olan bir siyasal topluluk adına başlatılmıştı. Temel amaç, dış düşmanın yenilmesi olup savaşın zaferle sonuçlanması ve ardından Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte, devletin sınırları içinde kalan nüfusu yeni bir siyasal topluluk haline getirme yolunda çabalara girişildi (Turan, 1993: 47). Bu doğrultuda Türkiye’de ulus-devletin inşa sürecine, ulus ve devlet olgularının ortaya çıkışındaki sıralama açısından bakıldığında; ne Fransa’daki gibi milliyetçilik ve ulus-devlet olgularının eşzamanlı olarak çıkması ne de Almanya’da olduğu gibi milliyetçiliğin ulus-devletten önce ortaya çıkması gibi bir durum söz konusu değildir. Türkiye’de, Almanya örneğindeki gibi “devletini arayan bir ulus” değil, aksine “ulusunu arayan bir devlet”ten söz edilebilir. Yani imparatorluktan artakalan nüfus kendiliğinden örgütlenip bir devlet kurmamış, ulus-devlet kurulduktan sonra Türk kimliğinin içeriği doldurulmaya çalışılmıştır. Resmi Türk ulusal kimliği, merkezi devletin tayin ettiği yörüngede gelişmiş ve bu kimliğin dışında kendisini algılayan unsurlar ulus-devletin bekasına bir tehdit olarak görülmüşlerdir (Kadioğlu, 2009a: 287).

Türkiye Cumhuriyeti’nin bir ulus-devlet olarak tarih sahnesine çıkmaya hazırlandığı 1920’lerde, ulusal sınırlarla tanımlanacak olan Türkiye coğrafyası içerisinde “milliyet”, esas kolektif kimlik olmaktan uzaktı. Bu durum, yönetici ekibin önüne ikili bir görev koymuştu: millî bir kimlik inşa etmek ve bu kimliği kitlelere benimsetmek. Bu ikili görev, dönemin siyasî enerjisinin önemli bir bölümünün, dinî

bir kolektif kimlik yerine millî bir kolektif kimlik oluşturulması işine hasredilmesini gerektiriyordu (Yeğen, 2011: 173-74). Her şeyiyle yeni olması istenen devletin, Misak-ı Millî ile belirlenmiş mülkî sınırlarının tanımlanmasında tam bir mutabakat bulunmakla birlikte ulusal kimliğin sınırlarının belirlenmesi problemlili bir konuydu (Yıldız, 2007: 119). Çünkü imparatorluk yapısı dağılmasına rağmen nüfus hala farklı etnik kimlik, dil ve inanç grupları barındırmaktaydı. Bu durum Türk ulusal kimliğinin tanımlanmasında sürekli bir zihin karmaşasının yaşanmasına neden olmuştur.

Türk ulusal kimliğinin inşa sürecinde dini, hukukî, siyasî ve kültürel-etnik şeklinde bir takım bileşen ayırt edilebilir. Bu kimliğin hâkim rengi konjonktürel olarak değişim göstermekle birlikte, bu kurucu bileşenler Türk ulusal kimliğinin inşasının yapısal unsurlarıdır (Yıldız, 2007: 16). Türk milliyetçiliğince işaret edilen Türklüğün hudutları sabit olmayıp coğrafi ve zamansal sınırları gibi, dini, etnik, kültürel ve siyasi sınırları da hep belirsiz olagelmıştır. Türklüğün sınırları, aynı dönemdeki farklı konumlar için olduğu kadar, farklı dönemler arasında da hep bir rekabetin ve çatışmanın konusu olmuştur (Yeğen, 2009a: 89).

Resmi ideolojide, 1920'ler ve 1930'larda Türk ulusuna dair, birbiriyle harmanlanmış fakat kesin çizgilerle ayrılmayacak üç tanım sunuluyordu. Bu tanımların en kapsayıcı olanı toprağa dayalı olup Türkiye'nin bütün sakinlerinin Türk olduğunu belirten 1924 Anayasası'nda somutlaşmış bir fikirdi. 1924 Anayasası, bütün Türkiye halkının Cumhuriyet'in eşit vatandaşları olacağı vaadinde bulunuyordu. Bunun kadar kapsayıcı olmayan ikinci tanımsa dinseldi. Kemalistler laikliğe rağmen, nominal İslam'ı (cemaatlerin ortak Müslüman kimliği ve kültürü) Türklüğe giden bir yol olarak görüyor, buna bağlı olarak da Türkiye'deki bütün Müslümanları millet sisteminin bir mirası olarak Türk kabul ediyordu. Bu kavrayışın en iyi göstergesi, Balkanlardaki Osmanlı Müslümanlarının göçünün kolaylaştırılması ve Türklüğe doğrudan kabul edilmeleridir. Fakat din üzerinden yapılan bu tanım bir takım ihtilaflara yol açtı. Öncelikle gayrimüslimleri ulusun dışında tuttuğundan Türklüğün teritoryal tanımıyla çelişiyordu. Ayrıca, bütün Türkler Müslüman olsalar da Müslümanların tamamı etnik olarak Türk olmadıkları için bu tanım her zaman tutarlı değildi (Çağaptay, 2007: 109; 2009a: 253-254).

Türklüğün en az kapsayıcı olan tanımı etnik-dinî olanıydı. Bu tanım en fazla pratikte, yani devletin günlük muamelelerinde gözlenmekteydi. Buna göre, sadece etnik Türkler, anadilleri nedeniyle gerçek anlamda Türk olarak kabul ediliyordu. Türk olmayanlar ise dine başvurularak Müslümanlar ve gayrimüslimler diye iki hiyerarşik kategoriye ayrılıp ilk grup ikincisine tercih ediliyordu. Millet sistemi, Kemalistlere Balkan, Anadolu ve Karadeniz Müslümanlarını Türklerle tek bir cemaat olarak görme imkânı tanımaktaydı. Etnik Türkler, Türkiye’de mutlak anlamda hâkim durumda değildi. Türk olmayan Müslümanların asimile edilmeleri halinde Türk nüfusu güçlenecekti. Bu yüzden, millet sistemi mirasının da katkısıyla Kemalistler, Türk dilini benimsemeleri kaydıyla, aslında etnik bakımdan Türk olmadıklarını unutmaksızın onları Türk olarak kabul etmeye gönüllüydü. Yine de yönetim, başta en büyük ve en az asimile olmuş topluluk olan Kürtler olmak üzere, gayri Türklere karşı ihtiyatlıydı. Kürtlerin ve diğer Müslüman toplulukların ayrı bir milli kimlikleri olduğunu reddediyor ve sayılarının artmasının önüne geçmek için bunları elemeye tabi tutuyordu. Bu cemaatleri asimile etme çabalarında, planlı bir yerleşim politikası yoluyla ülkenin etnik haritası yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Türk nüfusuna entegrasyonlarını hızlandırmak için Müslüman azınlıklar Türklerin arasına yerleştirildi (Çağaptay, 2007: 109-110; 2009a: 254).

Türk ulusal kimliği resmi söylemde, teritoryal ve hukuki bir esasa dayanmasına rağmen, uygulamada dönemsel olarak din ve etnisite gibi öğelerin belirleyici olduğu siyasi bir nitelik kazandığı görülür. Türk ulusal kimliğinin inşasının ideolojik temelleri uzun bir tarihî arka plana sahip olmakla birlikte, esas itibarıyla Millî Mücadele ve onu takip eden devrim yıllarında biçimlenmiştir. 1924 yılıyla ivme kazanan bu biçimleniş, 1930’lu yılların sonunda tamamlanmıştır. 1919-1938 yılları arasındaki Mustafa Kemal’in siyasî söyleminde, Türklüğe, vurgu derecesi değişen üç ayrı anlam yüklenmiştir. Bu bağlamda, Türk ulusal kimliğinin Kemalist inşa süreci, belirleyici olan öğeye göre, dini olandan etnik olana doğru birbirini izleyen ve 1919-1938 yıllarını kapsayan üç dönem içinde incelenebilir (Yıldız, 2007: 16, 125).

Birinci dönemi oluşturan Millî Mücadele (1919-1923) yıllarında Türk ulusal kimliği, baskın bir dini karaktere sahip olmuş, “Türklük” Müslümanlık kimliği

üzerinden tanımlanmış ve reel politiğin bir yansıması olarak, resmi politik söylem etnik çoğulculuğu veri olarak almıştır. Bu dönemde Türklük mülki açıdan sınırlandırılmış Müslümanlıkla özdeşdir. 1924'ten sonra, Türklük siyasi bir tanım kazanmaya başlamıştır. 1924-1929 döneminde laiklik reformlarına koşut olarak dini tanımdan radikal bir kopuş yaşanmış, çoğulcu söylem terk edilmiş, Türk ulusal kimliğinin cumhuriyetçi karakteri temel tanımlayıcı olmuştur. Dinin siyasi alandan dışlanmasıyla yetinmeyerek sosyal görünürlüğünün de yok edilerek yalnızca “vicdanlarda ve mabetlerde” yaşanmasını öngören jakoben bir sekülerizm, cumhuriyetçi tanıma asıl rengini vermiştir. Bu tanımın şiarını, “dilde, kültürde ve ülküde birlik” oluşturmuştur. Hukukî-siyasî bir mahiyet arz eden cumhuriyetçi tanımın siyasi uygulaması, hukuki muhtevasına kıyasla çok daha belirleyici bir öneme sahip olmuştur. Buna göre, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan ve Türkçe konuşan, Türk kültürüyle yetişmiş, Cumhuriyet ülküsüne sadık ve Kemalist ulusal akideyi kabul eden herkes, Türk olarak kabul edilmekteydi. Türk ulusal kimliğini inşa sürecinin üçüncü safhası olan 1929-1938 tarih aralığında, ulusal topluluğu etniklik ekseninde tanımlayan ve ortak köken duygusunu temel alan ırki-soya dayalı motiflerin, cumhuriyetçi tanıma eklenmesi çabaları görülür. Bunun sembolik yansıması, “dilde, kültürde, kanda birlik”in yeni ulusal şiarı oluşturmasıdır. Cumhuriyetçi ülkünün cazibesinin zayıflığı, ortak payda olarak ortak köken duygusunu alan, mitik ve bilimsellik atfedilen ırk/soya dayalı ulusal süreklilik tezinin Türk ulusal kimliği içinde yapısal bir değer kazanmasına yol açmıştır (Yıldız, 2007: 16-17, 125-126).

Türk milliyetçiliği 1919-1938 arasında, Türklüğün yoğunlaştığı eşmerkezli üç halka yarattı: En dışta toprağa dayalı hukuki halka vardı; ortada dinsel halka, merkezde etnik halka yer alıyordu. Dinsel halkada yer alan grupların nihayetinde içteki, etnik merkeze kaymaları beklenirken, toprağa dayalı halkada yer alan gruplar katı bir biçimde Türk toplumunun kıyasına sıkıştırılmışlardı. Bu şemaya göre, sadece en içteki etnik halkada yer alan grup Türk devletine yakın olmanın avantajlarından, Türk devletinin tam korumasından yararlanabiliyor “Gerçek Türk” kabul ediliyordu. Diğer bir ifadeyle, bir grup merkezden ne kadar uzaksa, Türk devletinin ona kucak açma ihtimali o kadar azalıyordu (Çağaptay, 2007: 110).

Türk ulusal kimliğinin farklı dönemlerde baskın hale gelen bileşenleri arasında tam bir uyumdan bahsedilemez. Şöyle ki soya dayalı Türklük tanımı siyasî-hukukî nitelik arz eden cumhuriyetçi Türklük tanımıyla bağdaşmaz. Bu ikisinin de, Millî Mücadele dönemine esas oluşturan dinî tanıma dayalı şemsiye Türklük tanımıyla uyuşmayacağı açıktır. Bunun yanında dil, kültür ya da ülkü açısından aidiyetleri şüpheli olan Türk vatandaşlarının Türk kavramı içinde mütalaa edilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan, Kemalist ideolojiye bağlılık da Türklüğün ön şartları içine girmektedir. Soy bakımından Türk olduğu düşünülen birisi bile, eğer cumhuriyetçi ülküye sadık değilse Türklüğünü yitirme durumunda kalacağı gibi, vatandaşlık haklarının askıya alınmasıyla da karşılaşabilir (Yıldız, 2007: 300-301).

1.2. TÜRK ULUSAL KİMLİĞİNDE SİVİL-ETNİK DİKOTOMİSİ

Osmanlı bakiyesi topraklarda bir ulus-devlet projesi olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti, ilk yıllardan itibaren resmi ideolojisini şekillendirmeye başlamıştır. Modernleşme ideali doğrultusunda laiklik ve milliyetçilik bu ideolojinin omurgasını oluşturmuştur. Dinin sosyo-politik alandaki kurucu rolünü ortadan kaldırmaya yönelik olarak, laiklik politikasında görece bir istikrar gözlemlenebilir. Fakat aynı şeyi milliyetçilik için söylemek mümkün değildir. Türk milliyetçiliğine içkin olan müphemlik, ulus inşa sürecinde, Türk ulusal kimliğinin tanımının ve sınırlarının net bir şekilde yapılamamasına yol açmıştır.

Türk milliyetçiliği dönemsel olarak dini, sivil ve etnik özelliklere sahip olmuştur. Bu durumun, Cumhuriyet'in devraldığı Osmanlı bakiyesi nüfusun, çeşitli etnik ve dini gruplardan oluşup homojen olmamasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle resmi ideolojinin milliyetçilik söylemi, bir istikrara sahip olamamış ve pragmatist amaçlar doğrultusunda şekil alabilmiştir. Ulusal kimliğin inşa edilmeye çalışıldığı dönemde, gayrimüslimler ve Türk olmayan Müslümanlar bir milli politika geliştirme sürecinde göz ardı edilmeyecek derecede nüfusun önemli bir bölümünü oluşturmaktaydı. Hatta Türk olarak bilinen grubun büyük bir oranı bile soy/ırk anlamında Türk olmayıp Osmanlı-İslam kültürü sayesinde Türkleşmiş Balkanlar ve Kafkas göçmenlerinden oluşmaktaydı. Bu durum, Türk milliyetçiliğinin

resmi söylemde teritoryal-hukuki, dolayısıyla da sivil bir milliyetçilik olarak tanımlanmasını sağlamıştır. Bununla birlikte pratikte, Türk milliyetçiliğinde din ve etnisite belirleyici olmaya devam etmiştir. Din, gayrimüslimlerine yönelik politikanın belirlenmesinde etkili olup Türk ulusal kimliğinden dışlanmalarına yol açmış, etnisite de Türk olmayan Müslümanları ötekileştirici bir fonksiyon görmüştür.

Modern Batılı devletlerde olduğu gibi bir ulus yaratmak isteyen cumhuriyetçi seçkinlerin önündeki örnekler seçimli, hukuksal ve evrenselci Fransız modeliyle kalıtımsal, tarihsel ve kültüralist Alman modeliydi (Aktar, 2009: 78). Modernleşme sürecinde entelektüel düzeyde Fransa'dan etkilenme daha yoğun olarak yaşanmış olmakla birlikte gelişen şartlar ve Türkçülüğün siyasal anlam ifade etmeye başlaması, Almanya'yı da ön plana çıkarmıştır (Karakaş, 2007: 210). Bu nedenle milliyetçiliğin modern bir *Janus* olmasına uygun olarak Türkiye'deki versiyonunun da iki yüzü olmuştur. Türk milliyetçiliğinin daha ziyade Fransız milliyetçiliğine benzediğini söylemek mümkün olmakla birlikte, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında zaman zaman Alman milliyetçiliğine benzeyen, organik ve etnik yüzünün öne çıktığı da görülebilir (Kadıoğlu, 2009b: 118). Bu doğrultuda, yeni Türk ulusal kimliğinin bir yüzü, sadece dini değil her türlü köken ve kimlik unsurunu dışlayıcı bir şekilde vatandaşlık ve hukuki-siyasi bağı öne çıkartırken; 1930'larla birlikte fiilen baskınlaşan diğer yüzü, Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi ışığında köken ve kimlik unsuru olarak ırkçı bir dil-tarih kurgusuna yaslandı. İdeolojik muhtevası muğlak olduğu için, isteğe göre, ırkî, etnisist ya da tarihsel-kültürel kimlikle tarif edilen bu milliyetçilik yorumundan doğan faşist etki, ırkçı ayrımcılığa cevaz vermesinden çok, hayatın her alanında boğucu bir teftiş rüzgarı estirmesiyle ortaya çıkar (Bora, 2003: 118; 2007: 152).

Türk milliyetçiliğindeki ikililik, vatandaşlık anlayışına da yansımıştır. Buna göre, Türk vatandaşlığı tarihsel olarak, Fransız milliyetçiliğinin siyasal olarak dahil edici modeli olan “sözleşmecî siyasal vatandaşlıkla”, Alman milliyetçilik geleneğinin dışlayıcı özellikler taşıyan “etnik vatandaşlığın” bir birleşimidir (Vardar, 2009: 97). Cumhuriyetin ilk yıllarında vatandaşlığın yasal tanımı eşitlikçi olup; “Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür” hükmüyle, ilk bakışta, toprağa dayalı Fransız vatandaşlık modeline yakın görünmektedir. Ancak 1930'ların başından

itibaren, soyu ve kültür birliğini esas alan Alman tipi vatandaşlığa doğru bir yönelme görülür. Bu değişim, azınlıklarla ilgili tutumda, antik Türk kültürünün benimsenmesine verilen önemde ve göçmen olarak Türk kültürüne ve vatandaşlığına yakın olarak görülen halkların kabul edilmesinde görülebilir. Bunun yanında, devletin üstünlüğünü ve vatandaşın vazifelerini vurgulayan cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışına bağlılık da söz konusudur. Nitekim erken cumhuriyet dönemindeki vatandaşlaştırma sürecinin birincil amacı, kendini Kemalist devrimin yaşatılmasına adanmış bir vatandaş oluşturmaktı (Soyarık-Şentürk, 2009: 142; 155).

Fransız geleneğinde devlet, özel alanın, siyasal ilişkilerin gidişatına etki yapmasını engellemek amacıyla, aile ve dini içeren özel alana müdahale ederek eşitlikçiliği aşırılığa iter. Türkiye’de vatandaşlık kavramının Fransa örneğinden ayrıldığı nokta, yukarıdan tanımlanması ve dolayısıyla edilgen olmasıdır. Türkiye’de vatandaşlık; bireyi boğan, aile ve dinin yer aldığı özel alanı işgal eden abartılı bir kamusal alan içerisinde tanımlandığı için Fransız; edilgen olduğu, yani yukarıdan tanımlandığı için de Alman vatandaşlık anlayışını çağırıştırır (Kadıoğlu, 2009b: 124).

Türkiye’de resmî ideolojinin omurgasını oluşturan milliyetçilik, vatandaşlık bağı temelinde sivil-siyasi bir ulus tanımıyla kültürel-etnisist bir öze göre tarif edilmiş özcü-fundamentalist bir ulus tanımı arasında salma gelmiştir (Bora, 2007: 152). Dolayısıyla Türk milliyetçiliği etno-sembolizm tarafından çizilen çerçeveye kolaylıkla oturmaktadır. Başlarda resmi ideoloji olarak, yurttaşlığa dayalı ve hibrid özellikler gösteren toprak temelli ve sivil bir milliyetçilik benimsendi. 1923’te Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte devletin ulus-devlet doğrultusunda modernizasyonu, ilkesel düzeyde Fransız İhtilali’nin ilkelerine göre gerçekleşecekti. Buna göre, cumhuriyetçi kadro, çağdaş Türkiye’nin kutsanmış sınırları dâhilindeki bütün etnik grupların, din ve mezheplerin tarafsızlaştırılarak Türk ulusal vatandaşlığı bünyesinde eşitliği ve kardeşliği vaadinde bulunmuştur. Fakat toplumsal, ekonomik ve siyasi dönüşümler gerçekte, İttihat ve Terakki yıllarından başlayarak, romantik Alman milliyetçiliğinin etkisi altında şekillenmişti. Ayrıca Cumhuriyet döneminde, kurucu Türk milli tarih anlatımları Türk-ulus devleti himayesinde etkili biçimde kurumsallaştırılmış, yaygınlaştırılmış ve kutsanarak sabitleştirilmiştir. Bunun yanında önde gelen Türk milliyetçisi kadrolar, Cumhuriyet’in ilk yıllarında, Türk

olarak adlandırılan halkın tarih boyunca kaydettiği kültürel ve medeni başarılarından bahsederken, ırksal ve etnik faktörlere belirgin derecede vurgu yapmışlardır (Canafe, 2007: 178-179; 212).

Güneş Dil Teorisi, Antik Helen'i paranteze alarak Helen öncesi Anadolu uygarlıklarıyla kurulan yapay bağ, yüceltilmiş bir efsaneyi çağrıştıran yeni bir tarih tezi ve ulusal gurur yaratma amacıyla sarf edilmiş bir dizi özlü söz, Alman dışlayıcı ulus modelinin benimsetilmeye çalışıldığının işaretleridir. Ama böylesi zengin bir kozmopolitliği, Türklük dışında kalan bu kadar farklı din, dil, kültür ve âdeti tek tek dışlayarak yepyeni bir ulusal kimlik altında toplamanın neredeyse fizikî imkânsızlığından dolayı, sonuçta -resmi söylemde- Alman ulus modeline karşı Fransız ulus modeli benimsenmiştir (Aktar, 2009: 78).

Türkiye'de, pratikte aksi uygulamalar yaygın bir şekilde görülebilmekle birlikte, gayri-etnik bir ulus tanımı kurumsallaştırılmıştır. Bu tanım bazı yönleriyle Osmanlı'nın millet sistemiyle süreklilik arz ederken, başka yönleriyle cumhuriyetçilik ve dil merkezli Fransız modelini andırır. Türkiye'de devletin resmi söyleminde etnik azınlık yoktur; yalnızca dini azınlık olarak Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatleri vardır ki en çok da bu yönüyle Cumhuriyet'in ulus anlayışı, Osmanlı'nın din temelli İslam milletiyle devamlılık sergiler. Lozan Antlaşması'nda Tüm Müslümanları Türk kabul eden anlayış, devletin resmî görüşü olarak kabul edilmesi dolayısıyla, Müslümanlar arasındaki etnik farklılıkların devlet nezdinde kurumsal bir ifadesi bulunmamaktadır. Lozan sonrasında, Türk ulusu tanımını ve sınırlarını genişleterek gayrimüslimleri de bu tanıma dahil etmek için bir çabaya girişilmiş, anayasaya giren "Türkiye'de yaşayan herkes vatandaşlık itibarıyla Türk ıtlak olunur" ifadesi kurumsallaştırılmak istenmiştir. Bunun yanında Türkçe konuşan gayrimüslimleri kapsayacak şekilde dil-merkezli, laik-cumhuriyetçi ulus kavramı Türkiye'de de denenmiş ve özellikle Yahudi cemaatinin Türkçe öğrenerek Türklük sınırlarına dâhil olmak için çaba göstermesine rağmen, askerlik başta olmak üzere kamu görevlerinde gayrimüslimler dışlanmıştır. Ulus tanımı, Osmanlı'dan kalma İslâm milletiyle Fransa'dan ithal "Türkçe konuşanlar topluluğu" arasında, din ve dil ekseninde kurumsallaşmış ve Türkçe konuşan Müslüman çoğunluk içinde etnik köken

kodlanmadığından, teorik düzlemde etnik temelli olmama niteliğini sürdürmüştür (Aktürk, 2006: 51).

Modern Türk ulus-devletinin siyaset geleneği bir yandan devlet-sivil toplum ilişkileri semantiğinde etnisiteyi aşındırmaya çabalarken, bir yandan da devlet düzeyinde karar alma ve siyaset oluşturma mekanizmaları onu mümkün olduğu kadar canlı tutmaya çalışmıştır (Canafe, 2007: 211). Bunun yanında laikleşme programına hız verilmesi ve İslam'dan kopuk bir milli kimlik ve kültür inşa etmeye yönelik Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Halkevleri vb. uygulamalar da Kemalist ulus anlayışının sivil yönünü giderek kaybetmesine ve ırkçılığa varacak derecede etnik özellik kazanmasına yol açmıştır.

1920'ler boyunca laikliği mihenk taşı alan Kemalizm, İslam'a ve Pantürkizm'e sırt çevirerek, Türk ulusuna ilişkin olarak toprağa dayalı, teritoryal bir tanımlı teşvik etti (Çağaptay, 2007: 88). Bu yaklaşım, 1924 Anayasası'nın 88. maddesinde dile getirilen; "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk ıtlak olunur" (Gözübüyük, Kili, 2000: 138) ifadesinde açıkça görülebilir. Madde, ilk bakışta, Türklüğün, Fransız tipi, siyasi topluluğa bağlılık ekseninde tarif edilen ve dolayısıyla etnik olmayan bir kimlik durumunu gösterdiği kanaati uyandırmaktadır. Din ve ırk farkı gözetilmeksizin Türkiye ahalisi Türk kabul edildiğine göre, Türklüğün Türk soyundan gelenlerle birlikte, Türkiye'de ikamet eden ve soyca Türk-olmayanları da kapsadığı ve dolayısıyla etnik değil siyasi bir kimliği işaret ettiği iddia edilebilir. Fakat 88. madde, daha sahici bir Türklüğü göstererek siyasi birliğe dayalı bir Türklük fikrine işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, 88. madde birini telaffuz edip, diğerini işaret ederek tek bir ifadeyle, iki farklı Türklük fikrini anayasal hüküm haline getirmiştir (Yeğen, 2009a: 99-103).

1924 Anayasası'nın 88. maddesi Türk ulusal kimliğini hukuki temele oturtmakla birlikte, 1931'de yapılan; "Millet; dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği siyasi ve içtimaî bir heyettir" (Afetinan, 1988: 8) şeklindeki ulus tanımına göre, vatandaşlık yoluyla Türkiye'ye bağlı olmak Türk ulusal kimliğinin sınırlarına dahil olmak için yeterli değildir. Dolayısıyla Türk ulusal kimliğinin Kemalist inşasında, "vatandaşlık yoluyla Türkiye Cumhuriyeti'ne bağlı olan ve Türk dilini, kültürünü ve millî idealini benimseyen herkes Türk'tür"

şeklindeki, kısmen hukuki fakat büyük ölçüde siyasî tanıma dayanan tekilci Türklük anlayışı, cumhuriyetçi tanımın hâkim veçhesini oluşturur. Yani Türk ulusal kimliğinin cumhuriyetçi sınırlarının, hukuki ve siyasi olmak üzere iki veçhesi vardır ve Kemalist milliyetçi akideyi temsil eden siyasi veçhe belirleyici vasfa sahiptir. Türklüğün hukuki veçhesi ise, bir bakıma zorunlu bir durumun sonucu olup günlük hayata yansımaları son derece sınırlı kalmıştır (Yıldız, 2007: 139).

Türklük, hem kurucu metinlerde hem de vatandaşlık pratiklerinde kararsız bir kategoridir. Devletin kurucu hukuki metinlerinde Türklük, siyasi-kültürel bir hal olarak sunulmakla birlikte, kimi vatandaşlık pratikleri devletin aslında etnik bir Türklük fikrine sahip olduğunu göstermektedir (Yeğen, 2009a: 98, 109). Zira Kemalist uygulama ve literatürde hukuki veçhe, Türk olmak için yeterli bir temel olarak görülmemiş, dolayısıyla da siyasi tanım belirleyici olmuştur. Bu doğrultuda, çocuklara saf Türkçe isim koyma zorunluluğu getirilmiş ve anadili Türkçe olmayan vatandaşlar hem özel hem de kamusal alanda Türkçe konuşmaya zorlanmıştır. 1927’de resmi destekle, başta Yahudi vatandaşlar olmak üzere, gayrimüslimler ve Türk olmayan Müslümanlara yönelik olarak başlatılan “Vatandaş! Türkçe Konuş” vb. kampanyalar bunun örneğidir. 1920’lerin sonlarına doğru dil aracılığıyla Türkleştirme politikası şiddetlenmiş ve Türkçenin bütün vatandaşlar tarafından anadil olarak benimsenmesi ve her zaman ve zeminde bu dilin kullanılması, hükümet için önemli bir mesele haline gelmiş, kamusal mekânlarda Türkçe konuşmayanlar taciz edilmeye başlanmıştır (Yıldız, 2007: 140). Kemalist elit, bu şekilde dil ve kültür öğelerini vurgulayarak, Türk ulusu içinde henüz tam olarak asimile olmamış etnik grupların etkin bir Türkleştirme politikası güdülerek toplum içinde kaynaşacaklarını umuyordu (Dumont, 1999: 55).

Türk ulusunu, Türkler ve diğer Anadolu Müslümanlarından oluşan bir toplum olarak gören Ziya Gökalp, ikinci grubun asimile edildiği takdirde Türk olacağını iddia etmişti. Bunun başarılabilmesi için Türk kültürünün özümsetilmesi ve Türkçenin öğretilmesi gerekiyordu. Buradan hareketle, Kemalist yönetim tarafından Türk olmayan Müslümanların Türk ulusu içinde asimilasyonunu hızlandırmak için 1920’ler boyunca, aralarında Türkçeyi yegâne eğitim dili haline getirmek ve etnik kimlikleri yasaklamak gibi belirli politikalar izlendi. Hükümet, “Vatandaş Türkçe

Konuş Kampanyası”ndan da anlaşılacağı üzere Türklüğün işareti olarak Türk diline odaklanmıştı. Böylece dil de milliyetçiliğin bir bileşeni haline gelmiş oluyordu. Bu, Türk etnisitesi dışındaki Müslümanları ve Yahudileri, Türkçeyi benimsemek üzerinden ulusun kalanıyla bir bütün haline getirmeyi amaç edinmiş asimilasyon programının bir parçasıydı. 1930’lu yıllara gelindiğinde ise, Türk Tarih Tezi ışığında etnisite ve ırk, Türklüğün belirleyicileri olarak din ve dile katıldılar (Çağaptay, 2009a: 29, 250; 2009b: 259).

Turancılık veya Türkçülük dolayısıyla da ırkçılık hiçbir zaman Kemalist rejimin resmî ideolojisi olmamakla birlikte (Arslan, 2009: 411) Türkçeyi benimsettirme çabaları ve iskân politikası gibi uygulamalar, diğer etnik kimliklerin varlığının tanınmaması, dolayısıyla da ırkçılık olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Ayrıca Türklerin saf kökenlerini ortaya koymaya yönelik çabalar da Kemalist milliyetçiliğin ırkçılıktan tamamen uzak durmadığını gösterir. Atatürk’ün de sıkça kullandığı, Türklerin bir kavim olarak eskiliğini ve katışıksızlığını vurgulayan “öz Türk” ya da “hakiki Türk” tanımlaması, gayrimüslim azınlıklar ile etnik köken açısından Türk olmayan Müslüman etnik toplulukları, Türklük tanımının dışında bırakır. Zira Kemalist ideolojide gerçek Türk; dil, kültür, ülkü ve kan bakımından Türk olandır (Yıldız, 2007: 210).

Cumhuriyet, Nazizm ve Faşizm’in etkilerinin Türkiye’de yoğun olarak hissedildiği 1930’larda bile sistematik ırkçılığa kaymamış, imparatorluğun ırkçılıktan uzak durma geleneğini önemli ölçüde devam ettirmiştir. Bununla birlikte Kemalist ulusçuluk sistematik ırkçılığı hiçbir zaman bir devlet politikası haline getirmemiş olsa da devlet politikaları, ırkçılık akımının etkilerini hem objektif hem de sübjektif kültürel işaretlerde değişen ölçülerde yansıtmıştır. Fakat bu etki kendisini etnisizm olarak ortaya koymuş ve etnisist politikalara Türkleştirme politikaları eşlik etmiştir. Etnisizm ve Türkleştirme aynı madalyonun eşzamanlı iki yüzünü oluşturmuş ve bu politikaların nesnesi olanlara da “ya biri, ya da diğeri” seçeneği sunulmuştur (Yıldız, 2007: 156, 228).

İrkî-etnik görüşler, en azından ırkın arılığı ve sıhhati bağlamında, Cumhuriyet’in en başından itibaren dillendirilmiş olmakla birlikte; Kemalist kamusal söylemde Türklüğün hâkim belirleyici haline gelmesi, siyasî ve etnik sınırları

birbiriyle telif etme çabaları içinde, 1930’larda gerçekleşmiştir. Bu yıllarda Türk Tarih Tezi aracılığıyla Türk ırkının yüceliği, Türk ırkının kök ırk olduğu savı ve Türklükle övünme; ulusal gurur ve ulusal özgüvenle açıklanamayacak boyuttadır. Ayrıca, CHP’nin ırk ve irsiyetin önemine ilişkin düzenlediği konferanslar, Halkevlerinin yayın organı olan *Ülkü*’de ırkın arılığı ve kuvveti üzerine yayımlanan çeviri makaleler, ırk teorisinin Kemalist seçkinler üzerindeki nüfuzunun göstergeleridir. Hatta millî ırk ıslahı (eugenics) teorisi, Kemalist seçkinler arasında yankı bulmuş, bu doğrultuda sağlıklı ve yüksek kaliteli bir Türk nüfusuna sahip olmak için millî ırk ıslahı politikaları geliştirmek amacıyla çok sayıda kitap ve makale yayımlanmış ve bilimsel konferanslar düzenlenmiştir (Yıldız, 2007: 126, 168, 229).

Kemalist milliyetçiliğin ırk, kan ve soy kavramları etrafında ifadesini bulan ırki/etnisist boyutunu ifşa eden bir metin de 10 Haziran 1934 tarihli ve 2510 sayılı *İskân Kanunu*’dur. Kanunun amacı, dil, kültür ve kan birliğini sağlamaktır. Böylece *İskân Kanunu*’yla bir bakıma, Kemalist ulusçuluğun “dil, kültür, ülkü” üçlüsünün yerini “dil, kültür ve kan” üçlüsü almıştır (Yıldız, 2007: 248). Bu kanunun ırki yönü, göçmenlere yardımı düzenleyen 7. maddesinden anlaşılabilir. Bu maddeye göre, Türk soyundan (ırk, köken) gelen göçmenler, eğer hükümetten maddi yardım istememişlerse istedikleri yere yerleşebilirlerdi. Fakat Türk soyundan olmayan göçmenlerin hükümetten yardım talepleri olsun veya olmasın, hükümetin istediği yerlere yerleşmeleri gerekiyordu. Kanunun meclisteki müzakereleri sırasında İçişleri Bakanı Şükrü Kaya (1883-1959), tarafından kanundaki “soy” teriminin “ırk” anlamına geldiği açıkça dile getirilmişti (Çağaptay, 2007: 103). Böylece 1934 tarihli *İskân Kanunu* “Türk vatandaşı olmayan Türkler” ve “Türk olmayan Türk vatandaşları” ayırımını netleştirerek farklı politika uygulamalarına zemin hazırlamıştır. Kanunda, Türkiye’ye göç edecekler arasında vatandaşlığa alınma açısından, Türk ırkından olanlar ile olmayanlar arasında ayırım gözetilmiştir. Bu durum, Türk vatandaşlığı ile Türk ulusal kimliğinin örtüşmemesine yol açmış; bu nedenle de Türk vatandaşlığı kurumu, şemsiye bir ulusal kimlik için sağlam bir zemin oluşturamamıştır (Yıldız, 2007: 140-41).

1930’larda milliyetçiliğin yükselişi, göçmenlere yönelik Kemalist politikaları da etkilemiştir. 1920’ler ve 1930’lar boyunca Türkiye’ye gelen yüz binlerce Türk ve Türk olmayan Müslüman, 1312 Sayılı Kanun’un 6. maddesi uyarınca vatandaşlık kazandı. Bu örneklerde hükümet, vatandaş olmak için, bir Osmanlı Müslümanı olmayı yeterli kabul ederek, Türklüğü vatandaşlık için bir önkoşul olarak gerekli görmemişti. Fakat laik politikaların daha vurgulu bir şekilde uygulandığı Geç Dönem Kemalizmi’nin yükselişe geçmeye başlamasıyla birlikte, en azından vatandaşlığa kabul siyasetinin metinlerinde, Türk etnisitesi üzerindeki vurgu da kendisini göstermeye başladı. Türk ve Müslüman göçmenleri vatandaşlığa kabul etmeye devam etmekle birlikte onları tanımlama şekli değişti. 1931’e kadar vatandaşlığa kabul kararlarında göçmenlerden “Türk” değil “Müslüman” olarak bahsedilmekteyken 1931 yılındaki metinlerde bunları tanımlamak için “Türk” kelimesi kullanılıyordu (Çağaptay, 2009a: 125).

Türk olmayan Müslümanların ülkeye göçü kabul edilse de, iskân politikaları nüfusun Türk karakterini pekiştirmek için kullanılıyordu. Örneğin 15 Ekim 1925’te İskân Umum Müdürlüğü, “sakinleri çeşitli unsurlardan oluşan” Maraş vilayetinin “Türk göçmenlere” ihtiyacı olduğuna karar vermişti. Başka bir örnek de, İskân Umum Müdürlüğünün 26 Aralık 1926’da, Rusya’dan gelen Türk göçmenlerin ağırlıklı olarak Kürtlerin yaşadığı Van’a ve Van ovasındaki civar köylere iskânını talep etmesiydi. Diğer yandan 31 Mayıs 1926 tarihli ve 885 sayılı İskân Kanunu hükümetin Kürtleri yurtlarından ayırmasına ve başka yerlerde Türklerin arasına yerleştirmesine izin vererek kademeli bir asimilasyona zemin hazırlıyordu (Çağaptay, 2007: 95-96). Aynı şekilde 1934 tarihli İskân Kanunu’yla da, Türk olmayan Müslüman unsurların etnik Türk kimliği içinde asimile edilmesi hedefleniyordu. Diğer bir ifadeyle, demografik kompozisyonun etnik mülhazalar uyarınca yeniden düzenlenmesi ve Türk olmayan unsurların ikili bir operasyon aracılığıyla Türkleştirilmesi planlanıyordu. Türkleştirme, başta Kürtler olmak üzere Türk-olmayanların Türk bölgelerine, Türklerin de Türk-olmayan bölgelere yerleştirilmesi yoluyla gerçekleştirilecekti. Her iki durumda da, amaç Türk olmayan unsurların Türk kültürü içinde eritilmesiydi (Yeğen, 2009a: 64, 107). Kemalistler, Kürtlerin Türklerle ortak bir dini kimliğe sahip olmaları dolayısıyla, Türklerle kaynaştırılarak asimile edilebileceği kanısındaydı. Bu nedenle İskân Kanunu’nda,

iskân edilen insanların yeni yurtlarında en az 10 yıl kalması şart koşuluyordu (Çağaptay, 2007: 102).

Türk kültürüne sadakati ve Türkçeyi anadil olarak konuşmayı merkezine alarak özellikle Türk olmayan Müslüman etnikleri -başta Kürtler ve Araplar olmak üzere- hedef alan İskân Kanunu, temelde bir asimilasyon yasasıdır. Etnik olarak Türk olmayanların Türkler arasında asimile olmalarını sağlamak amacıyla, yerli Türk nüfusunun artırılması için göçmen kabulüne başlanmıştır. Türk soylu göçmen kabulü ve bunların iskânı yoluyla Türk ırkının güçlendirilmesi, kanunun gerekçesinde özellikle vurgulanan noktalar olarak öne çıkarılmıştır. Kanunda vurgulanan diğer bir nokta da, göçmenlerin Türkiye'ye kabul şartları belirlenirken, göçmenlik tanımı için "Türk soylu olma" ve "Türk kültürüne bağlılık" gibi kriterlerin öngörülmesidir (Yıldız, 2007: 248-250). Türk kültürüne bağlı olmak ifadesiyle, Türk soyundan olmamakla birlikte Osmanlı-İslam kültürünü benimsemiş Balkan ve Kafkas göçmenleri kastediliyordu. Hükümet, kendi etnik kimliklerine dayalı bir ulusal bilince sahip olmayan bu göçmenlerin de milliyetçi taleplerde bulunmaları muhtemel Kürt ve Arap nüfusun yoğun olduğu bölgelere yerleştirilerek asimile programında kullanılabileceğini düşünüyordu.

1934'te yürürlüğe giren bir idari düzenleme olan *İskan Muafiyetleri Nizamnamesi*'nde "Türk ırkına ve Türk kültürüne bağlı olan" ve "başka ülkelerde yaşayıp da Türk vatandaşlıklarını koruyan" insanların Türkiye'ye göçmen olarak kabul edileceği belirtiliyordu (Çağaptay, 2007: 103). 1930'lardaki bir başka idari düzenleme olan *İskân ve Nüfus İşlerinin Süratle İkmali Hakkında Tamim* isimli genelgede de ırk ve etnisite, Türk vatandaşlığı adaylarını değerlendirmeye yarayan bir merceğe gibi kullanılmıştır. Bu belgenin 4. maddesinde, "Türk ırkından olanların ya da Türk kültürüne bağlı olup da Türkçe konuşan ve Türkçeden başka dil bilmeyenlerin" teftiş görmeksizin vatandaşlık belgesi alacağı belirtiliyordu. Bu özelliklere uyan Pomaklar, Boşnaklar, Kırım Tatarları ve Karapapaklar bu muameleyi görecektelerdi. Müslüman Gürcüler, Lezgiler, Çeçenler, Çerkezler ve Abhazlara gelince; bu insanlar ancak İçişleri Bakanlığı'nın teftişinden geçtikten sonra vatandaşlık belgesi alabileceklerdi. Bununla birlikte temel amacın, Türk veya Türk kültürüne bağlı göçmenlerin etnik Türk olmayan Müslümanların arasına

serpiştirilerek Türkleştirilmesi yani asimilasyon olması dolayısıyla, göçü istenmeyen topluluklar arasında; Hristiyan ve Yahudilerin yanı sıra Arnavutlar, Araplar, Romanlar, Kürtler ve Türkçe konuşmayan diğer Müslüman halklar da vardı. Yönetim bunları asimile edilmesi zor topluluklar, dolayısıyla da potansiyel bir tehdit olarak görüyordu. Bunların arasında Arnavutlar ve Araplar bağımsız devletlere ve güçlü ulusal hareketlere sahip oldukları için asimilasyonları kolay olmayacaktı. Bunun yanında yönetim Kürtlere karşı özellikle dikkatliydi. Ülkedeki en büyük ve en az asimile edilebilmiş gayri Türk Müslüman topluluk olan kendi Kürt cemaatinin büyümesini kontrol altında tutmak için Kürtlerin göçünü yasaklamıştı (Çağaptay, 2007: 107-108; 2009a: 157-158).

Kemalist milliyetçiliğin 1930'lu yıllardaki uygulamaları biyolojik ırkçılıktan tamamen muaf değilse de genelde dil aracılığıyla Türkleştirme politikalarında da görüldüğü üzere kültürel ırkçılığa daha yakındır. Ankara'nın 1930'lu yıllardaki uygulamalarından görüleceği üzere, Kemalizm'in tercih ettiği ırk mefhumu, ırkın ulus ile eş anlamlı olduğu 19. yüzyıldaki geleneksel tavrı hatırlatıyordu. 20. yüzyılın başlarında Nazizm ve diğer ırkçı ideolojiler ırk terimini, biyoloji, genetik, kan bağı ve fiziksel özellikler gibi anlamlar yüklenerek şekilde dönüştürdüler. Bu ırk fikri, ırk ve milliyetin eş anlamlı olarak kullanıldığı Türk Tarih Tezi ve Güneş Dili Teorisi'nde görülebilir. Ancak ırk kavramı her ne kadar 1930'lu yılların Türk milliyetçiliğinin ideolojisinde önemli bir role sahip olsa da, Ankara'nın bütün uygulamalarında merkezi bir rol oynamamıştır. "Türkçe Konuş" kampanyası gibi günlük uygulamalar hesaba katıldığında, ırk terimiyle kastedilenin, bu terimin 20. yüzyıldakinden çok 19. yüzyıldaki anlamlarına yakın olduğu görülür. Dolayısıyla 1930'larda Kemalist belge ve uygulamalarda sıklıkla görülebilen ırk, genellikle biyolojik değil de dil tarafından belirlenen ulusal bir topluluğa göndermede bulunuyordu. Bu durumda Türk ulusuna dolayısıyla Türk ırkına dâhil olduğu düşünülen tüm nüfusun Türkçe konuşması arzulanmakta ve gerekli görülmekteydi. Böylece "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyasının da işaret ettiği üzere, dil temelli ulus fikri, otuzlu yıllarda Türklüğün temel paydalarından birisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum devletin, Türk dilini benimseyerek asimile olmalarını arzuladığı ülkedeki Türkçe konuşmayan gruplar açısından sorun arz etmekteydi. İşte bu nedenle, dil-üzerinden-ulus tanımı ve ayrıca Türk ırkı ile Türk dilinin örtüşmesinin ülkenin demografik çeşitliliğiyle çatışması

kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır (Çağaptay, 2007: 103; 2009a: 101: 2009b: 260-261).

Kemalist milliyetçilik, aslında ırkçı değil etnisist olup ulusun etnik topluluk ekseninde tanımlanması, Kemalist ulusçuluğun etnisist kavranışına temel oluşturmaktadır. Ulus tasavvurunun sınırları, Cumhuriyet’i kuran en büyük etnik grup olan Türk kavmine atıfla oluşturulan etno-seküler bir niteliğe sahiptir ve etno-seküler açıdan farklı kalmakta ısrar edenlere karşı ayırıcıdır. Buna bağlı olarak, anadili Türkçe olmayan Müslüman unsurlar ve gayrimüslim azınlıklar kadar dindar Türkler de Kemalist milliyetçiliğin “öteki” tanımı içinde yer almışlardır. Kemalist dönemde (1924-1938), Türklüğün söz konusu edilen sınırlarının evrilmesi sonucunda; “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olup Cumhuriyet ülküsünü benimsemiş, Batılılaştırılmış Türk kültürüne bağlı, Türkçe konuşan ve köken itibariyle Türk olan herkes, *kâmil, hakiki* ya da öz Türk’tür” tanımı ortaya çıkmıştır. Bu kriterlere tam sahip olmayanlar, ırkî bakımdan güçlenmek ve arılık kazanmak, Türkçeyi anadili olarak benimsemek, Batılılaştırılmış Türk kültürünü Cumhuriyet ülküsü ile birlikte benimsemek ve dinî değerlerden arınmış olmak gibi telafi edici araçlara başvurmak zorundadırlar (Yıldız, 2007: 17-18).

Kemalist kimlik anlayışı başlarda kapsayıcı ve yurtseverlik üzerine kurulmuş olup ırk-etni temelli milliyetçi ve dışlayıcı değildi. Bu durum Mustafa Kemal’in 8-9 Temmuz 1919 ve 1 Mayıs 1920 tarihlerinde yaptığı konuşmalardan anlaşılabilir. Mustafa Kemal “yeni devletin sınırları içinde, tıpkı mecliste olduğu gibi, Türkler ve Kürtler, Çerkezler ve Lazlar bulunduğunu” ifade ediyordu. Bunun yanında, “Türk devleti” veya “Türk Cumhuriyeti” yerine “Türkiye Devleti” ve “Türkiye Cumhuriyeti”nden bahsediliyordu. “Türkiyeli” sözü, etnik köken ayırt etmeksizin Anadolu’nun tüm halklarını tanımlamak için kullanılmaktaydı. Bu durum 1925 yılındaki Şeyh Said İsyanı ile birlikte değişti ve bu tarihten sonra tek tip bir kimlik yaratılmaya girişildi (Ahmad&Landau, 2004: 295). Bundaki önceki dönem, etnik-çoğulluğa dayanan hukuki rejimin, kendisini tasfiye edecek kadrolar tarafından tanınmış olduğu yıllardır. Bu dönem içerisinde siyasi-askeri kadrolar, memleketin çok-etnili toplumsal kompozisyonunu, peşinde olunan siyasî birliğin zemini halen

İslam olduğu için, önce hukuki düzeyde tanımışlar, ardındansa tanımaktan vazgeçmişlerdir (Yeğen, 2011: 112-113).

Kemalist milliyetçilik, ulusal topluluğu etnik topluluk olarak Türklük temelinde tanımlayarak, etnik farklılıkları tanımamayı, yok saymayı tercih etmiştir. Ulusal kimliğin meşruiyet zeminini, etnik, dini ve kültürel farklılıklardan ve bunlara dayalı taleplerden bağımsız olarak inşa etmeye çalışmıştır. Kemalist ulus inşa pratiği, Türk etnik kimliği ekseninde ulusal türdeşliği sağlamaya yönelik bir siyasî mühendislik projesinin yansımasıdır. Millî Mücadele döneminde, bütün Müslüman etnik unsurları, etnik kimliklerinin farklılığını onaylayarak barındıran şemsiye bir kavram olarak kullanılan Türklük, Cumhuriyet'ten sonra giderek bu kapsayıcılığını yitirmiş, sonunda söylem düzeyinde, gayri Türk etnik unsurların varlığını reddeden, gayrimüslim azınlıkları, asimilasyon yoluyla Türklük akidesine bağlanmaları şartıyla kapsamı içine alan bir niteliğe bürünmüştür. Bu yüzden, Kemalist ulusal bütünleşme sürecinin muharrik gücünü asimilasyon, tehcir, vs. gibi etnik yönetim stratejileri oluşturmuştur (Yıldız, 2007: 18, 299-300). Bununla birlikte homojen bir ulus yaratma projesinin Türk olmayan Müslüman unsurlarla ilgili kısmını halletmek için uygun bulunan asimilasyon her durumda aynı neticeyi vermemiştir. Asimilasyon, özellikle Balkanlar ve Kafkasya kökenli Müslüman göçmenlerin sebep olması muhtemel bir etno-politik sıkıntıyı neredeyse tümüyle bertaraf etmiş görünürken, Kürtlerde aynı sonuç alınamadı. Kürtlerin dışındaki Müslüman grupların neredeyse tamamı Türkleşmeye rıza göstermişken, önemli sayıda Kürt, Türklük dairesinin dışında kaldı (Yeğen, 2009a: 11).

1.3. HOMOJENLEŞTİRME POLİTİKALARI

Milliyetçilik homojen bir kültürel dünya inşa etmeye çalışır. Bu nedenle imparatorlukların yerel dillere, lehçelere, giyimlere, folklorlara ve giyimlere yönelik esnekliğini kozmopolitlik olarak yorumlar. Bu kozmopolitlik, milli birliği engelleyen bir karmaşa biçiminde değerlendirilir. Hâkim milliyetçi söylem dışındaki kimlikler, aşındırılması gereken tehlikeli bölünmeler olarak kabul edilir. Bu nedenle ulusal birlik amacıyla her çeşit bölgesel farklılıklar ve ayrıcalıklar reddedilerek homojen bir

yapı sağlanmaya çalışılır (Canefe, 2007: 22; Yıldırım, 2006: 190). Bu doğrultuda Türkiye Cumhuriyeti de bir ulus-devlet olarak kurulunca, ulus-devletin en önemli özelliklerinden olan merkezîyetçilik ve homojenleştirmeye yönelik politikaları hayata geçirmiştir. Modernleşme ülküsü doğrultusunda, Osmanlı'nın ademimerkezîyetçi yönetimi sayesinde özerkliğini yüzyıllardır büyük ölçüde korumuş olan taşranın bu otonomluğuna son verilmiştir. Merkezileşme aynı zamanda beraberinde Osmanlı döneminde görülen farklılığın ve çeşitliliğin reddini yani homojenleştirme politikalarını da getirmiştir. Türkiye Cumhuriyeti milliyetçilik ve laiklik eksenli olarak merkezi bir ulus devlet olarak kurulduğu için bütün dini, etnik ve dilsel çeşitlik reddedilmiştir.

Daha önceden başlamış olan ademimerkezîyetçilik düşüncesine karşı merkezîyetçilik siyaseti mücadelesi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla sonuçlandı. Merkezileşme projesinin bu politik zaferi sonrasında Cumhuriyet'in ilk yıllarında, taşra üzerinde uygulanan kapsamlı bir disiplin süreci yaşandı ve toplumsal yaşam bütün boyutlarıyla merkezî idarenin ve siyasetin denetimi altına alınmaya çalışıldı. Cumhuriyet devletinin bu teşebbüsü, kaçınılmaz olarak etnik, dinî ve kültürel dışlamacılığın önünü açan bir siyasetin uygulanması anlamına geliyordu. Çünkü ademimerkezîyetçi bir siyasal dirence toplumsal zemin oluşturan etnik, dinî ve kültürel çoğulluk, çözümlenmesine rağmen, henüz tümüyle yok olmamıştı. Bu nedenle, etnik, dinî ve kültürel çoğulluğun ve ademimerkezîyetçi bir siyasal direncin toplumsal uzamı olarak taşra, Cumhuriyet'in kurucu partisi CHF tarafından kötülüğün kaynağı olarak algılanmıştır. Bu algının bir sonucu olarak da taşranın iki temel kategorisi olarak İslâm ve Kürtler, merkez tarafından dışlandı (Yeğen, 2011: 74-75).

Taşra kültürünün taşıyıcıları olarak kabul edilen İslam ve Kürtlerin dışlanması, ironik bir biçimde bunların bir muhalefet odağı haline gelerek siyasileşmelerine yol açmıştır. Cumhuriyetin resmi tutumu, karanlık çağlardan kalan gereksiz bir kalıntı olarak gördüğü Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen, çeşitli yerel, dini ve etnik gruplardan oluşan kozmopolit yapısını, reddetmek olmuştur (Mardin, 2010b: 65). Fakat çeşitli etnik ve dini gruplardan homojen bir ulus meydana getirme girişiminde, devlet sosyal hayatın her alanına nüfuz ettikçe, tarikatlar ve Kürt

aşiretleri gibi çevresel grupları birer mukavemet ve alternatif anlam üretmenin kaynakları haline getirdi. Diğer bir ifadeyle, kendilerini ifade ediş biçimlerini, yani kendiliklerinden benimsedikleri kimliklerini reddederek vatandaşlara yeni bir kimlik empoze etme girişimleri, onları, özel alana ait kimliklerini şahıs, aşiret, mahalle ve bölgeye dayalı aidiyetlerine dönüştürmeye zorladı. Dolayısıyla Kemalist reformlar toplumu birleştirmek yerine Kürt etnik kimliği ve Sünni-Alevi İslam gibi yeni oluşan kimliklerin siyasallaşmasına yol açtı (Yavuz, 2005: 78-79).

Cumhuriyet'in, kalıntıları üzerinde kurulduğu Osmanlı İmparatorluğu, farklı kültürlerin toplamıydı. Hatta modern Türkiye'nin ana topraklarını oluşturan Anadolu yarımadası bile kültürel açıdan homojen değildi. Bu yüzden kültürel homojenlik yaratılmalıydı (Özdalga, 2007: 54). Çünkü Cumhuriyet'in yönetici elit kadrosu, Osmanlı'nın, barındırdığı bütün etnik dilsel ve dini çeşitliliği kapsayacak homojen bir kültür oluşturmamasını onun geri kalmasının nedeni olarak görüyordu.²³ İmparatorluk döneminde, birincil toplumsallıklar, soyut bir ulus kavramı çerçevesinde değil de, dinler, tarikatlar ve etnik kökenler gibi somut ikincil toplumsallıklar aracılığıyla birbirlerine eklemlenmişlerdi. Padişah, tüm tebaanın dünyevî varoluş sorununu bir tek ifadede eritmek çabasında olmadığı için, Osmanlı tebaası olmak, Müslüman, Ortodoks, Katolik, Rufai, Bektaşi, Çerkez, Arap, Kürt, Ermeni veya Boşnak olmamayı gerektirmiyordu (İnsel, 2009: 27-28).

Millet sistemi gereği, gayrimüslimlere her türlü dinsel, dilsel, etnik vb. gruplar için kültürel haklar tanınmış olup devlet, cemaatlerin hukuk, din ve kültürel işlerine karışmazdı. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte bütün bu karışmama olayı bitti. Çünkü devlet cemaatleri aradan çıkartarak doğrudan bireyle muhatap oldu ve onu milliyetçilik ideolojisi gereğince çok yakından denetlemeye başladı. Bütün ulus-devletlerde olduğu gibi tek dil ve tek kültür, yani asimilasyon süreci başladı (Oran, 2010: 109-110). Fakat Cumhuriyet, İmparatorluk'ta var olan cemaatler şeklindeki örgütlenmeyi ve kozmopolit kültürü tasfiye etmesine rağmen, alt yapı, kitle iletişim,

²³ Osmanlının heterojen toplumsal yapısının geri kalmanın sebebi olarak görülmesiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Feyzi Baban, "Türkiye'de Cemaat, Vatandaşlık, Kimlik", *Küreselleşme, Avrupalılaştırma ve Türkiye'de Vatandaşlık*, Der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduydu, İBÜ Yay., İst., 2009, 59-84., s. 60.

entelektüel donanım gibi ülkenin maddi şartlarının yetersiz olması ve öncü kadronun benimsediği Batılılaşma misyonu dolayısıyla homojen bir kültür oluşturamadı (Bostancı, 2002: 86; 2008: 110).

Türkiye Cumhuriyeti bir ulus-devlet olarak kurulunca, gayrimüslimlerin dinsel kurumlarına tüzel kişilik tanınmadığı gibi, Müslüman çoğunluk için de cemaatler devreden çıkartılmıştır. Sonuçta, bütün ulus-devletlerde olduğu gibi, devlet vatandaşını sıkı bir denetim altında tutmuş ve her bireye ulusal bir üniforma giydirmiştir. Bu yeni durumda gayrimüslimler tehcir, göç, mübadele gibi nedenlerle sayıca çok azalmakla birlikte, alt-kimliklerinin çeşitlilik tablosu aynı kalmıştır. Üst-kimlik olarak, alt-kimliklerden en önemlisi olan “Türk” kimliği ulusal kimlik olarak tercih edilmiştir. Bu durum, diğer alt-kimliklerin ve özellikle de Müslüman olmamak nedeniyle çok farklı bir alt-kimlik taşıyan gayrimüslimleri ve Müslüman olup da farklı alt-kimliğini kuvvetle vurgulayan Kürtleri dışlayıcı bir tablo yaratmıştır (Oran, 2010: 156). Kemalist laikliğin anti-klerikalizm eğilimlerine genelde olumlu yaklaşan Aleviler de (Davison, 2006: 276) Kemalistler tarafından, ulus-devlet projesi doğrultusunda homojen bir inanç alanı oluşturmaya daha uygun görülen İslam’la Sünni Müslümanlardan farklı bir ilişki kurdukları için, Türk ulusal kimliğinin ötekileri olarak görülmüştür. Gayrimüslim gruplara yönelik politikalar genellikle tehcir ve mübadele yoluyla dışlama ağırlıklı olmuş, ancak asimilasyona itirazı olmayanlar da Türkleştirme sürecine katılmışlardır. Aynı şekilde Türk olmayan Müslüman gruplara yönelik politikalarda da son derece baskın bir Türkleştirme eğilimi tespit edilebilir (Kadioğlu, 2008: 39).

Cumhuriyetçi rejim, cemaate dayalı toplumsal yapıyı çözüp bireyleri modern ulusal toplumun eşit üyeleri haline getirerek geleneksel akrabalık, etnik ve dinî bağlarından ayırmayı hedeflerken, ortak iyiyi hayata geçirmek için çeşitlilik ve çoğulculuğun sınırlandırıldığı başka bir cemaatçi proje yarattı (Baban, 2009: 61). Oysa millet sistemi ve 1924’te lağvedilen halifelik, etnik ve dinsel çeşitliliği ona herhangi bir siyasal rol atfetmeden tanıdı. Müslümanlar açısından hilafet, etnik çoğulculuğun ve otoritenin sembolüydü; bir yandan inanç temelli bir topluluk olarak Müslümanların birliğini simgelerken, diğer yandan da farklı bağılıklar ve çevre için yerel özerkliğe imkân veriyordu (Yavuz, 2005: 79). Hilâfetin ortadan kaldırılmasıyla

birlikte, İslam'ın farklı etnik gruplar üzerindeki birleştirici etkisi yitirilmiş ve hilâfet ayaktaiken, memleketin hukuken tanınan çok etnili kompozisyonu, hukuken reddedilerek Türkleştirme politikaları ağırlıklı olarak ortaya çıkmıştır. Türkleştirme politikalarıyla bu grupların kendi dillerini, isimlerini ve geleneksel kıyafetlerini kullanmaları engellenmeye çalışılmıştır (Kadıoğlu, 2008: 39; Yeğen, 2011: 241).

Hilafetin kaldırılmasıyla birlikte, Kemalist seçkinler, homojen bir ulus inşa etme çabasının din ayağında, hem dinin kamusal alandaki görünürlüğünü hem de dini heterojenliği ortadan kaldırmaya yönelik olarak laiklik politikalarını yürürlüğe koymuşlardır. Onlar Türkiye'nin dini çeşitliliğini, dinle devleti ayırmayı gerektiren nedenlerden biri olarak görmüş (Davison, 2006: 276) ve ulusun homojen olması gerektiği gibi ve en az o kadar önemli olarak, inancının da yekpare bir görünüm sergilemesi gerektiği kanaatine vardı. İnanç alanında ikinci bir varoluşa gereksinimi olmayan devlet, nüfusun çoğunluğunun Sünni İslam'ı benimsemiş olmasından, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla laik hedeflere uygun bir rasyonalite ile kontrol altına alıp resmileştirdiği İslam'ın Sünni yorumu esas almıştır (Küçük, 2009: 903). Buna rağmen bu durum, nüfusun önemli bir kesimini oluşturan Alevilerin tepkisine yol açmamış ve Kemalist rejimi sahiplenmelerine engel olamamıştır. Zira rejimin Sünni İslam tercihi dini değil politik bir tercihtir. Çünkü nüfusun çoğunluğunu oluşturması yanında sistemli kurumsal yapısı itibariyle ulus-devlet amaçları doğrultusunda işe koşulmaya daha müsaitti.

Heterojen bir dini yapının bulunduğu bir ortamda homojen bir ulusal alan yaratma açısından laiklik gerekli bir söylem (Abel, 1995: 30) olmakla birlikte, Türkiye'deki laiklik pratiği, var olan inanç biçimlerinden herhangi birisinin kamusal alanı şekillendirmesine müsaade etmeyerek hepsine eşit yaklaşımdan ibaret olmamıştır. Hepsinin eşit koşullarda kamusal alanda bulunabilmelerine olanak tanımaktan ziyade hepsini kamusal alandan kovmuş ve bir bakıma dinsel homojenliği bu şekilde sağlamıştır. Yoksa çoğu zaman sanıldığı gibi Diyanet aracılığıyla temsil edilen Sünni İslam'ı kitlelere benimsetme misyoner tutumu içinde olmamıştır. Sünni İslam'a daha çok pragmatist açıdan yaklaşmış ve ortodoks yapısı ve geleneksel izdüşümü dolayısıyla "hak"tan ziyade "vazife"yle yüklü bir vatandaş profili için daha uygun görüldüğü için tercih edilmiştir.

Türk modernitesinin her alanda gözlenebilen tepeden inmeciliği ve buyurganlığı, kendini ulusal kimlik ve vatandaşlık ilişkilerinde de belli ettirir. Ulusal kimlik inşa edilirken vatandaşlığın da ulusal kimliğe bağlı olarak tanımlanması günümüze kadar devam eden sorunlara yol açmıştır. Modern Türkiye'nin bir ulus-devlet olarak yaratılması, kitlelerin vatandaşlara dönüştürülmesini gerektirmiş, fakat "haklar" dilinin laik ulusal kimliğin inşası sürecine dâhil olmasını engellemiştir. Kemalist kadro için vatandaşlık, haklar diliyle çerçevenilmiş liberal bir kategoriye değil de, modernite projesi ile uyumlu, rasyonel ve laik bir ulusal kimlik yaratma amaçlı kurulmuş ahlâk yüklü bir kategoriye ifade etmiştir. Çünkü devlet merkezli Türk modernitesinin toplumsal temeli, toplumu sınıf ya da birey gibi kategorilere referanstan ziyade, farklı grupların devlete karşı vazife ve hizmetleri temelinde tanımlayan organik bir toplum görüşü ile kurulmuştur. Dolayısıyla, Kemalist seçkinler topluma bireysel haklar ve özgürlükler açısından yaklaşmamış ve toplumun bireycilik, çoğulculuk, katılım ve farklılık talepleri içerdiğini görmemişlerdir. Bunun yerine, toplumun organik olmasına ve toplumsal ilişkilerin homojen ve yekpare bir biçimde, Türkiye'yi modern ve medeni bir ulus haline getirme hedefine yönelik ulusal çıkara hizmet edecek şekilde düzenlenmesi gerektiğine inanmışlardır (İçduygu; Keyman, 2009: 8-9).

Türk modernitesi, etnik ve dini bağlılıklarla tanımlanmış cemaati, modern ulusal bir toplum yaratma yolunda en büyük engellerden biri olarak görmüş ve heterojen bir toplumsal yapıdan homojen bir ulusal toplum yaratmak için bütün etnik ve dinî grupları evrensel vatandaşlık şemsiyesi altında toplamıştır. Cumhuriyetçi geleneğin etkilerini taşıyan bu vatandaşlık anlayışı, genellikle farklılığın ulusal birliğe ve toplumsal uyuma zararlı olduğunu savunduğu için kamusal alanda farklılık düşüncesine açık değildir. Farklılık karşısında birlik ve uyum üzerine yapılan vurgu, Osmanlı toplumunun heterodoks ve otonom cemaatler etrafında organize olmuş toplumsal yapısını modernleştirmenin tek alternatifi olarak ortaya çıkmıştır. Bu özerk cemaatler farklı yargı yetkileri ve iç yönetimleriyle, aynı haklar ve vazifeler etrafında örgütlenmiş tek bir siyasal cemaat fikrine büyük ölçüde direnmişlerdi. Bu nedenle, cumhuriyetçi kadrolar, imparatorluğun heterodoks doğasını onun dağılışının ana nedeni olarak tanımladılar ve homojen bir toplum oluşturmaya yardımcı olacak

koşulları yerine getirmek için Osmanlı yöneticilerinin yeterince radikal olmadıklarını düşündüler (Baban, 2009: 60-65).

Türkiye’de vatandaşlık, ulusal kimliğe bağlı olarak tanımlandığından, vatandaşlığa kabul edilen kişileri Türkleştirmeye yönelik politikalar uygulanmıştır. Türkiye’de vatandaşlığın millileşmesi, dinsel, etnik ve dilsel farklılıkların reddine yol açmıştır. Hatta çeşitli dışlayıcı ve asimilasyoncu homojenleştirme politikalarının sonucunda Türkiye Cumhuriyeti zaman zaman, Türklerin Cumhuriyeti olarak anlaşılmıştır. Bu durumda, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan, ancak kendilerini Türk olmanın ötesinde “farklı” dinsel ya da dile ilişkin bağlarla tanımlayan unsurlar, siyasal katılım haklarına sahip olsalar da, anadillerini kullanmak, geleneksel kıyafetlerini ve gündelik dinsel pratiklerini özgürce yapma gibi “farklı” olmaya dair haklardan mahrum olmaktadır. Türkiye’de vatandaşlığın ulustan arındırılması, oy vermeye ilişkin bir siyasal katılımı garantiye almak için ille de vatandaşlığa kabulün kolaylaştırılmasıyla ilgili yasal düzenleme yerine, zaten yasal olarak “vatandaş” olan, ancak farklı dinsel bağlılıkları olan ve farklı dilleri konuşan unsurların farklılıklarını korumaya yönelik azınlık haklarını içerir (Kadioğlu, 2008: 45-46).

Ulusal kimlik vatandaşlığın temelini oluşturduğunda, ırksal, etnik, cinsiyet, din ve dil temelli farklılıkların kamusal alandaki varlığı krize girme tehlikesi içindedir. Ulus-devletin ruhuna uygun olarak Türkiye’de de ulusal kimlik farklı kültürel ve etnik grupları içinde eriterek kendisini kurar. Türkiye’deki vatandaşlık modeli, ulusal kimliği yegane meşru kimlik olarak tanıyarak farklı kimliklerinin kamusal alana kendi benlikleriyle katılabilme olanağını bertaraf etmektedir. Vatandaşlar yalnızca özel kimliklerini özel alanda bıraktıkları takdirde kamusal alana dâhil olabilirler. Dolayısıyla kamusal alan tarafsız olmaktan ziyade ulusal söylemin gerekli bir parçası olarak işlev görür. Ulusal söylem ve kamusal alan arasındaki bu yakın ilişki, kaçınılmaz olarak, değerleri ulusal söylemle çatışan, kamusal alandan genellikle dışlanmış olan grupların vatandaşlığını etkilemektedir. Bu durum Türkiye’deki vatandaşlık rejiminin, tarafsızlık iddiasına rağmen neden cemaatçi bir yönelimi olduğunu açıklamaktadır: Vatandaşlık pratiklerinin alanları ulusal kimlik için tahsis edilmiştir ve onun dışında kalan farklılıklar kolaylıkla düşman olarak görülebilir (Baban, 2009: 67-68, 78).

2. ULUS-DEVLET VE DİN İLİŞKİLERİ

Dinlerin evrenselci tabiatları gereği milliyetçiliğe aykırı oldukları için ulus-devletleşmeyi engelledikleri veya en azından geciktirdiği genel bir kanıdır. Bu doğrultuda Batı Avrupalı ulus-devletlerin tarih sahnesine ortaya çıkışı Reformasyon'dan sonraki dönemlere denk getirilir. Diğer yandan, birçok inanç grubunu barındıran imparatorluklar sınırlarında ortaya çıkan ulus-devlet örneklerinden hareketle, dinin etnik kimliği, daha sonra milliyetçi harekete başvurabilecek şekilde, muhafaza edici işlevi de olduğu iddia edilmiştir. Din-devlet ilişkilerinin Batı'daki Kilise ile feodal idari birimler arasındaki ilişkilerden çok farklı seyrettiği Osmanlı İmparatorluğu'ndan ulus-devlet yapısına geçiş sürecinde, dinin ulus-devletle ilişkileri çok yönlü olmuştur.

2.1. DİNE DAYALI MİLLİ KİMLİK POLİTİKASI

2.1.1. PRAGMATİST DİN POLİTİKASI

Kurtuluş Savaşı'nın başlamasıyla birlikte, Jön Türk döneminde başlayan laikleşme hareketleri sekteye uğramış ve bu durum 1924 yılına kadar devam etmiştir. 1919-1924 yılları arasındaki bu dönemde, Jön Türk orjinli Milli Mücadele önderleri temel meşrulaştırıcı, birleştirici ve motive edici güç olarak İslamî referanslara müracaatta bulunmuşlardır. Zira bu dönemde aydınlar arasında milliyetçilik yayılmış olmasına rağmen halk katında ulusal bilinçten henüz eser yoktu. Halkı bir arada tutan bağ, hala İslam ümmeti fikri etrafında cisimleşen dini bağıdır. Ayrıca, hem Pantürkist, hem de İslamcı muhalefeti geriletmek ve halk tarafından “dinsiz” anlamında kullanılan “farmason” nitelemesine maruz kalmamak için Mustafa Kemal ve kadrosunca dinin araçsal kullanımı daha “rasyonel” bir seçenektir. Millî Mücadele'nin muharrik gücünü oluşturan İslam, Türk, Kürt, Arap, Çerkez ve Lazların oluşturduğu etnisite üstü Müslüman koalisyonunun ideolojik temelini oluşturuyordu (Yıldız, 2007: 101).

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi ve Arap topraklarının kaybedilmesi ile Türkiye için bütün pratik gayeler, bundan böyle

Anadolu yarımadasıyla sınırlı hale geldi. Bu durum nedeniyle, İslam'ın Türklerle Araplar arasında gördüğü birleştirici fonksiyon artık bir kenara atılabilirdi. Bununla birlikte Mustafa Kemal'in, Kurtuluş Savaşı'nı örgütlediği sırada, İslamî formülü hemen göz ardı etmediği görülür. O, direniş hareketini yönettiği 1919-1922 yılları arasında, Türkiye dışındaki Müslümanların yakınlıklarına ihtiyaç duyduğu için sıklıkla İslamcı ideolojinin bir argümanı olan "İttihad-ı İslam" temasını kullandı. Aynı zamanda, işgalcilerin fiili bir hapisanesi durumundaki İstanbul'da görevine devam eden Osmanlı hükümetine karşı, Anadolu Müslüman eşrafının hislerini harekete geçirmek için de İslam temasını kullandı. O, paradoksal olarak, gelecekte hayalini kurduğu Türkiye'nin ne şekilde olacağına dair kararını çok önceden vermiş olmasına rağmen, ortadan kaldırmak üzere bulunduğu bir sırada bile, Hilafet'in prestijinden faydalandı (Mardin, 2007: 60-61).

28 Ocak 1920'de kabul edilen Millî Misak'ta, Milli Direniş Hareketi'nin Türkiye'nin devlet şeklinin değiştirilmesine yönelik bir amacı bulunduğu ilişkin herhangi bir açıklama henüz yoktu (Kirkwood&Toynbee, 2009: 200). Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı'nın yeni Türk devleti doğrultusunda bilinçli bir gelişme olduğunu daha sonraki demeçlerinde belirtmiştir. Koşullar altında sadece parça parça açıklayabilmiş olduğu plan, bir "millî sır" çerçevesinde çalıştığı izlenimi veriyor. *Nutuk*'ta, plan doğrultusunda saltanatın kaldırılması, cumhuriyetin ilanı, Ankara'nın başkent olması, halifeliğin kaldırılması gibi devrimleri gerçekleştirdikçe, dar görüşlü yandaşlarının saf değiştirmeye başladıklarını belirtiyor. Bununla birlikte, Millî Mücadele'nin İstanbul'un işgal altında olduğu bir dönemde oluştuğunun ve Osmanlı'nın devamı amacını güttüğünün göz ardı edilmesi, bir yanıltmaca olduğu şüphesinin doğmasına neden olmuştur. Nitekim kurtuluş hareketi üyelerinin büyük bir çoğunluğu, "Allah", "padişah" ve "vatan" için çarpıştıklarını düşünüyordu. Sakarya zaferi ertesinde dağıtılan savaş madalyalarının Osmanlı madalyaları olmaları ve padişahın doğum gününün tüm Kurtuluş Savaşı süresince Ankara'da kutlanması bu bağlamda çok anlamlıdır. Atatürk'ün daha işin başında yeni bir devlet kurmayı hedeflediğine dair elimizde hiçbir kanıt bulunmayıp (Zürcher, 2009a: 11-12) bu doğrultuda bir planı olduğuna dair demeçler, saltanatın ve hilafetin kaldırılıp iktidarı tamamen eline geçirdiği döneme rastlar.

Halifenin İslam'ın koruyucusu ve İslam birliğinin temsilcisi olarak Anadolu ve dışarıdaki Müslümanların gözündeki değerinin farkında olan Milli Mücadele liderleri, bu konuda çok dikkatli davranmak zorunda kalmışlardır. Özellikle Mustafa Kemal, İslam'ı devrimci bir yönde kullanan büyük bir taktisyen olarak, savaşın bir amacının da hilafet ve saltanatın kurtarılması olduğunu belirtmiştir (Kirkwood&Toynbee, 2009: 199-200; Timur, 2008: 31). İslam tarihinden örnekler veren Mustafa Kemal (Timur, 2008: 304), bu amaç için çalıştığından emin olmaları için 1 Mart 1920'de, kâfirlere karşı tüm İslam dünyasına yardım çağrısında bulundu (Shaw&Shaw, 2010: 413). Erzurum ve Sivas kongrelerindeki kararlardan (Kirkwood&Toynbee, 2009: 200; Shaw&Shaw, 2010: 408) ve 1920 yılında verdiği bir demeçten (Akt. Parla, 2008b: 62-63) anlaşılacağı üzere Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı sırasında halife-sultanın kurtuluşu için savaştığını söyleyerek padişaha saygı duyan herkesin milli hareketi desteklemelerini sağlamıştır. Büyük Millet Meclisi²⁴ kurulduktan sonra bile bunun, padişahın düşman elinde olduğu ve Türk milletini kurtarmak için önderliği alamayacağı için yapıldığını söylemiş (Shaw&Shaw, 2010: 443) 1921 Anayasası dolayısıyla yaptığı açıklamada da, “bir prensip olarak makamı hilafet ve saltanatı kabul ediyoruz” ifadesini kullanmıştır (Akt. Timur, 2008: 304). Ayrıca, Mustafa Kemal'in 8 Nisan 1923'te yayımladığı dokuz maddelik programda, Millet Meclisine bağlı bir durumda bulunan halifeliğin Müslümanlığın yüksek bir müessesesi olduğu ifade ediliyordu (Karpat, 2010c: 128-129).

14 Nisan 1920'de, Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Efendi, Milli Mücadele liderlerinin, her sadık Müslümanın katletmesi zorunlu olan bir asiler çetesi olduklarını ilan eden bir fetva yayınladı. Rustow'a göre, bu durum padişahın halk katındaki itibarını düşürdü ve resmi İslam'ın Türk toplumundaki yerinin sarsılmasına neden oldu. Büyük Millet Meclisi de bu fetvadan hemen on iki gün sonra açıldı.²⁵ En yüksek dinî makam tarafından aforoz edilenler Ankara'da Hacı Bayram Camii'nde

²⁴ Büyük Millet Meclisi, 2 sayılı kanunda amaç olarak “*Hilâfet ve Saltanatı yabancıların elinden kurtarmayı*” gösteriyordu. Bkz. Gotthard Jashke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Ank., 1972, s. 20.

²⁵ Karpat, Büyük Millet Meclisinin, Mustafa Kemal'in sultan-halifenin selameti için vakur bir şekilde dua edip vilayetlere bu mealde bir genelge göndermesinden iki gün sonra, 23 Nisan 1920'de onun başkanlığında toplandığını belirtir. Bkz. Kemal H.Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, Timaş Yay., İst., 2010, s. 182.

yapılan bir dua ile çalışmaya başladılar. Toplantıda ilk olarak sultana olan sarsılmaz bağlılıklarını bildirdiler. Ankara müftüsünün ve Anadolu'dan 152 müftünün desteklediği, Müslüman halkı “Halifeyi esaretten kurtarmak için her şeyin yapılmasına” davet eden bir karşı fetva yayımlandı (Karpat, 2010c: 123; Rustow, 1995: 63). Şeyhülislamın fetvasına karşı fetva ile cevap vererek bir bakıma milli mücadele hareketinin dini meşruiyeti sağlanmış oluyordu.

1918 ve 1919 yılları içinde doğan birçok parti ve cemiyetin program ve tüzüklerine bakıldığında ister İslamcı, ister Batıcı, ister ulusçu olsun, hepsinin kurtuluş sorununu hâlâ ve yalnız saltanat ve hilâfetin kurtuluşu sorunu olarak gördüğü anlaşılır (Berkes, 2010: 441). 24 Nisan 1920'de Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nu hazırlamak üzere görevlendirilen komisyon, 18 Ağustos 1920'de, yani Sevr Antlaşması'nın imzalanışından sekiz gün sonra, sunduğu raporunda, meclis ve hükümeti, ancak saltanat ve hilâfetin kurtuluşu zamanına kadar yasal meşruluğu olabilecek geçici bir meclis ve hükümet olarak kabul ediyordu (Berkes, 2010: 499).

Devlet başkanı olarak, önce bir süre için daha “düşmanların elinde esir bulunan halife-padişah” tanınmış olmakla birlikte, 20 Ocak 1920'de kabul edilen anayasada hâkimiyetin kayıtsız şartsız millete ait olduğu ilan ediliyor ve padişahın söz edilmiyordu. Anayasanın, Büyük Millet Meclisine şeriatı uygulama ve yürütmek yetkisini de tanınmasıyla fiiliyatta Millet Meclisi, halifeliğin yerini almış oluyordu (Karpat, 2010c: 124-125). Bununla birlikte saltanat ve hilafetin resmi olarak kaldırıldığına ilan edilebilmesi için “uygun zaman ve zemin” henüz oluşmamıştı.

Büyük Millet Meclisinin 2 Sayılı Kanunu'nda amaç olarak, “hilâfet ve saltanatın yabancıların elinden kurtarılması” gösteriliyordu (Jashke, 1972: 20). Kasım 1922'de saltanat kaldırıldığı halde hilafet sürdürülmüştür. Bunun nedeni ise, reel politik şartların henüz bu meselenin kesin bir yolda çözümlenmesi için gereği gibi olgunlaşmamış olmasından başka, Mustafa Kemal, önemli İslam devletlerinden mali ve manevi yardımların devam edeceğini umuyor olabilirdi (Jashke, 1972: 119).

Atatürk, hilafetin kaldırılmasında zaman-zemin gözetimini saltanatın kaldırılmasında olduğundan daha uzun süre sürdürmüştü; bunu bir “millî sır” olarak vicdanında daha uzun süre saklamıştır. Çünkü bu, daha hassas bir konuydu (Parla,

2008a: 101). Hilafetin şartlar gereği sürdürüldüğünü Mustafa Kemal şu şekilde ifade etmiştir:

Hakikat, Osmanlı saltanatının ve hilâfetin münkariz ve mülga olduğunu düşünerek yeni esaslara müstenit, yeni bir devlet kurmaktan ibaret idi. Fakat vaziyeti olduğu gibi telâffuz etmek, maksadın büsbütün ziyasını mucib olabilirdi. Çünkü efkâr ve temayülâtı umumiye, henüz padişah ve halifenin mazur mevkiinde bulunduğu merkezinde idi. Hattâ Mecliste, ilk anda makamı hilâfet ve saltanatla irtibat ve hükümeti merkeziye ile itilâf aramak cereyanı baş göstermişti...(Akt. Parla, 2008a: 73).

Bir ulus-devlet projesi olarak ortaya çıkan Türkiye Cumhuriyeti, önünde önemli bir engel teşkil eden imparatorluk mantığını, saltanatı ilga ederek tasfiye ederken, öteki engel olan İslamî mantığa ve bu mantığı temsil eden hilafet kurumuna bir süre daha ilişmemiştir. Yeni Cumhuriyet'in bu tasarrufu, pragmatik bir tercihe dayanıyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın sonucuyla birlikte, kurulan ulus-devletin egemenlik iddia ettiği topraklar üzerinde, siyasî birlikteliği saltanat makamı vasıtasıyla temsil olunacak Rum ve Ermeni gibi "Osmanlı milletleri" olgusu tarihe karışmış olduğu halde, siyasi ve dinî birliktelikleri hilafet makamınca temsil olunan Kürt, Çerkez, Laz vb. Müslüman milletler olgusu varlığını devam ettirmekle idi. Dolayısıyla, saltanatla temsil olunan birlik mefhumunun işlevsizleştiği bir anda, hilafet makamının temsil ettiği Müslümanların birliği mefhumu biraz daha iş görebilirdi. En azından, siyasi iktidarın yegâne kaynağının, devlete hukuk yoluyla bağlı yurttaş-bireylerden mürekkep Türk ulusu olduğunu ilan edecek olan 1924 Anayasası'na kadar. Diğer bir ifadeyle, misak-ı millî sınırları içerisinde kalan Müslüman etnik unsurların siyasî birlikteliğinin devam ettirilmesinde hilafet makamı, saltanatın çöküşünden sonra, özellikle de taşranın Müslüman etnik unsurları için bir müddet daha önemini devam ettirdi (Yeğen, 2011: 239-40).

Saygınlığından istifade etmek düşüncesiyle bir süre daha bir dini makam olarak alıkonulan halifelik, on beş aylık bir deneme sürecinden sonra tamamen kaldırılmıştır (Kirkwood&Toynbee, 2009: 228). Saltanatın kaldırılması ve altı ay içinde cumhuriyetin ilanı ile halifeliğin kaldırılması, Mustafa Kemal'in 1919-1921 yıllarında şartlar gereği savunmak zorunda kaldığı İslamcı-monarşik devlet

anlayışından kesin bir ayrılışı ve belirli bir şekilde laikliğe doğru yönelişi ifade ediyordu (Karpat, 2010c: 132).

Hilafet ve saltanatı kaldırma isteği, aslında Kurtuluş Savaşı sırasında “egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu” ilkesinin²⁶ kabul edilmesinden anlaşılabilir. Bu ilkenin benimsenmesi, dinsel egemenlik anlayışını bir sarsıntıya uğratmış olsa da, Kurtuluş Savaşı’nın kazanılmasında kâfirlere karşı din adına savaşma duygusu önemli bir rol oynadı (Narlı, 2010: 26). Lider kadrosunun savaş sonrasında ilgili, laik milliyetçiğe dayalı bir ulus-devlet ideali olabilirdi.²⁷ Fakat köylerden, kasabalardan ve kentlerin kenar mahallelerinden bir araya gelip Yunanlar ve onları destekleyenlerle savaşan insanlar, bir Türk ulusu ya da Batılı bir sosyo-politik sistem üzerine kurulmuş laik bir cumhuriyet adına değil de²⁸ sultan ve halifenin özgürlüğü için Frenk, Rum ve kâfirlerle savaştıklarını düşünüyorlardı (Stirling, 2010: 50).

Halkın Kurtuluş Savaşı’na ulusçu duygulardan ziyade dini duygularla katılmasından anlaşılacağı üzere, milli mücadelenin örgütlenmesi ve sürdürülmesinin, genellikle üzerinde durulmayan bir İslamî dayanağı vardır. İstanbul dışındaki yörelerde, Türkiye’nin toplumsal yapısını oluşturan kurumlar içinde vilayet idaresine paralel, fakat halk tabakalarına daha yakın olan İslamî kurumlar bu noktada önemli bir rol oynamıştır. Anadolu’da işgale karşı örgütlenme, birçok yerde imam, müftü, şeyh ve müderris gibi din adamları tarafından yürütülmüştür. Bu şekilde

²⁶ Millet kavramıyla kastedilen ulustur. Millet kavramının dini içeriğinden olsa gerek, Ankara’da toplanan ve içinde güçlü bir dinî temsilciler zümresinin yer aldığı Büyük Millet Meclisi, 1920’de teklif edilen hâkimiyetin kayıtsız şartsız millete âit olduğunu bildiren Geçici Anayasa’nın 1. maddesini itirazsız kabul ve tasdik etti (20 Ocak 1920). Kavramın müphemliği, din adamlarının, yardımlarının istenildiği şeyin cemaatin hakları olduğuna inanmalarına imkân veriyordu. Oysa Atatürk için bu, milletin hâkimiyetine yol açılmasında bir hazırlıktı. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İst. 2007, s. 63.

²⁷ Atatürk’ün iktidarını pekiştirmesinden sonra verdiği demeçler bunun bir kanıtı olarak görülebilir.

²⁸ Bu dönemdeki milliyetçilik anlayışı için ayrıca bkz. Eren Deniz Göktürk Tol, “1919-1923 Dönemi Türk Milliyetçilikleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. IV, İletişim Yay., İst., 2009, 103-116.

kendilerini gösteren kişilerin aynı zamanda Birinci²⁹ ve İkinci Meclislere aktif bir şekilde temsilci olarak katıldıkları görülür. Bununla birlikte Cumhuriyet'in laiklik reformlarıyla birlikte bu kimselerin kamu işlerindeki rolü azal(tıl)dı (Mardin, 2007: 28).

İdealini kurdukları devlet biçimini destekleyecek toplumun kimliği konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlarsa da, lider kadrosunun, Kurtuluş Savaşı'nı başlattıklarında halkın desteğini alabilmek için, kitlelerin duygusal olarak bağlı oldukları cemaat kimliğiyle uyum sağlamaktan başka seçenekleri yoktu (Zürcher, 2004: 261). Çünkü halkın dini sadakati daha önce Hıristiyan düşmanlara karşı yapılmış olan savaşlarla iyice keskinleşmiş ve yoğunluk kazanmıştı. Alman yapısı cihadıyla ve İngiliz yapısı Arap isyanıyla Birinci Dünya Savaşı, dinsel kimliğin çizgilerini bulanıklaştırmış olsa da Anadolu'yu Hıristiyan düşmanlara karşı savunmak için yapılan Milli Mücadele, dinsel kimliğe ve bağlılığa yeni bir yoğunluk getirmişti (Lewis, 2009: 544). Bunun yanında Milli Mücadele'nin İslamî söylemi dinî hissiyatı canlandırmış, dini yayınların kalitesi artmış, medreseler toparlanmış, meclis başta olmak üzere maarifte, adliyede ve vakıflarda müderris ve tarikat mensuplarının sayısı ve itibarı yükselmişti (Kara, 2009: 24).

Oluşan dini atmosfer dolayısıyla, Mustafa Kemal Paşa'nın bu dönemdeki konuşmaları dinî temalarla doludur. Öyle ki, Kurtuluş Savaşı yıllarında, din açısından daha önce başlayan laikleşmenin kesintiye uğradığı, din bağının alabildiğine vurgulandığı görülür. Birinci Mecliste hiç gayrimüslim üye yoktu. Ayrıca ekonomik zararı göze alarak, salt dinsel nedenlerle, Men-i Müskirat Kanunu'nu (İçki Yasağı Yasası) çıkartan, yine bu meclistir. İslam milliyetçiliğiyle siyasal toplumun tutunum ögesi olarak dinden yararlanma, Kürt, Çerkez, Lâz ve Arap gibi geri kalan gayri Türk Müslüman azınlıkların, işbirliğini sağlama gereğine de hizmet etmekteydi (Tunçay, 2010: 215; Yıldız, 2007: 101).

²⁹ Birinci Meclisin beşte biri din alimiydi. Bunlardan 14'ü müftü, 8'i de çeşitli tarikatların önde gelen kişileri idi. Bunlar Mecliste kurulan hükümetlere seçiliyor, komisyonlarda görev yapıyor ve hararetle tartışmalara katılıyorlardı. Bkz. Dankwart A. Rustow, "Türkiye'de İslam ve Politika", *Türkiye'de İslam ve Laiklik*, İnsan Yay. İst., 1995, 57-90., s. 60.

Halkın mili mücadeleye katılımının sağlanması için İslamî çağrı ve semboller kullanılmıştır (Turan, 2009: 523). İstanbul'un işgal edilmesi, kurtuluş hareketi önderlerinin bu doğrultudaki işlerini kolaylaştırdı ve bu sayede sultan-halifeyi, Hristiyan güçlerin kurtarılmayı bekleyen tutsağı olarak betimleyebildiler. Onlar İslamî söylemin; Çerkez, Laz, Arap, Kürt ve Türklerden oluşan karma bir nüfus içinde, kendi davaları için seferber etmek istedikleri cemaatler arasında azami birlik sağlamak bakımından ne kadar değerli olduğunu farkındaydılar. Bu nedenle "ulus", "ulusal" ve "ulusalcılık"ı betimlemek için kullandıkları terimler, dini bir çağrıya ve anlam geçmişine sahip "millet" sözcüğünden türetilmiştir. Bu şekilde ikili bir dil kullanılarak, "milli" kelimesinin hem "dini" hem de "ulusal"; "millet" kelimesinin de hem "Müslüman cemaati" hem de "nation" kelimesinin karşılığı olarak "ulus" şeklindeki çift anlamlılığın yararlanılmak istenmiştir.³⁰ Eğer seküler bir imaj tasarlanmak istenseydi, yurt (patria) anlamına gelen vatan sözcüğünden kolayca başka terimler türetililebilirdi. Ancak İslamî söylem, sadece İstanbul'un propagandasını etkisizleştirmekle kalmayıp, en azından bir süre için İslamcılarının bile desteğini sağlayarak ulusalcılara da hizmet etti (Ahmad, 1995: 73; Akgün, Çalış, 2009: 594; Mardin, 2007: 63; Rustow, 1995: 59; Yıldız, 2007: 128).

Cumhuriyet'in ilk yıllarıyla birlikte kabul edilen yeni anayasa, saltanat ile hilafetin ilgası ve dinî kurumların bir kısmının tasfiyesi, bir kısmının ise yeniden düzenlenmesi, millet mefhumunun dinî bir topluluğa işaret ediyor oluşundan vazgeçişe işaret ediyordu. Artık "Müslüman milleti" değil, "Türk ulusu" söz konusu (Yeğen, 2011: 90-91) olup Türk kimliğinde ulusçuluk ve ulusallık, İslamcılığın önüne geçmiştir (Timur, 2008: 302).

Ulusçuluğun kültürel bir sistem olarak yerini almayı hedeflediği dinî-hanedanlık sisteminin referanslarından yardım istemek zorunda kalmasının sebebi

³⁰ 1918-1923 arası dönemde Müslüman milliyetçiliğinin hakim durumda oluşu ve millet ve milli terimlerinin henüz dini anlamdan soyutlanmamış içerikleri hakkında ayrıca bkz. Erik Jan Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, İBÜ Yay., İst., 2009, s. 227-240.

yeni sistemin referanslarını henüz hayali olmasıydı.³¹ Oysa eski sistemin referansları, özellikle de din, hayatiyetini sürdürmekteydi (Yıldız, 2007: 135). Bu nedenle, Kemalizm, 1921 ile 1924 arasında atılan adımlarla yavaş yavaş ortaya çıkan yeni içerikli meşruiyet kavramını tartışmasız kabul ettirinceye kadar, eski rejimin geleneksel meşruiyet sembollerinden bir kısmını kullanmıştır (Kazancıgil, 2009: 223). Bu doğrultuda Cumhuriyeti önceleyen dönemde, özellikle İstiklal Savaşı sürecinde, ulus-devletin temel ilkeleri olan milliyetçilik ve laiklik vurgulanmamış, örneğin Büyük Millet Meclisinin başına “Türk” ibaresi getirilmemiş, mücadele için geniş kitlelerin seferber edilmesinde kullanılan dil, sonradan hayli farklı yorumlara konu olsa da manevi değerler üzerine yoğunlaşmıştır (Bostancı, 2002: 51). Milli Mücadele’nin başlatılması ve sürdürülmesinde öncü rol oynayan Anadolu ve Rumeli Müdafai Hukuk Cemiyetinin isimlendirilmesinde etnik değil, coğrafi bir kavram tercih edilmiştir. Meclisin isimlendirilmesinde de Osmanlı siyasi terminolojisinde, ülkenin dine dayalı üst-aidiyetlerini tanımlamada kullanılan ve bu özgül durumda Osmanlı ülkesindeki Müslümanları ima eden millet terimi tercih edilmiştir. Anadolu ve Rumeli Müdafai Hukuk Cemiyeti, siyasî birliğin zemini olarak coğrafi bir bütünlüğü, Millet Meclisi ise etnik, toplumsal ve yöresel farklılıkları aşan İslam dinini göstermekteydi (Yeğen, 2011: 90-91, 113-14). Bu doğrultuda Mustafa Kemal Paşa, Meclisin Üçüncü Açılış Yılı münasebetiyle yaptığı konuşmada milliyetin dinî temelini altını çizmiş ve etnik heterojenliğe saygıyı vurgulamıştır (Yıldız, 2007: 128).

Atatürk’e göre, toplumsal bir felaket karşısında, adı bile olmayan bir toplumu bir ulus çabasının fedakârlıklarına itmede, dayanışma yaratmada, dinin rolü vardı. Bu düşünce doğrultusunda, saltanat ve hilafetin henüz kaldırılmamış olduğu yıllarda, moral ve maddi olanaklardan yoksunluk duygusu altında halkın kurtuluş için dualar ettiği günlerdeki gezilerinde camiye giderek minbere çıktığı ve halka seslendiği olmuştur.³² Fakat Kurtuluş Savaşı’ndan sonra, şeriat ya da tarikat giysisi altında

³¹ Atatürk, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet döneminde reformları hayata geçirirken onları geleneksel argümanlarla meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bkz. Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Timaş Yay., İst., 2009, s. 237.

³² Berkes, bunu pragmatist bir amaçla değil de halkla orada buluşabileceğini bildiği için yaptığını belirtir. Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, YKY, İst., 2010, s. 542.

dinin, ulusal çabayı baltalayan bir güç olduğunu düşünmüştür (Berkes, 2010: 541-542).

Atatürk'ün dinle ilgili savaş öncesi ve sonrasına yönelik ikili tutumu, dine pragmatist açıdan yaklaştığını gösterir. Ayrıca din temasını, Kurtuluş Savaşı'nı örgütlemek, eşrafı ve halkı seferber edebilmek, onlardan erken ve sert tepki görmemek için en az 4-5 yıl ustaca kullanmış ve manipüle etmiştir. Bu yaklaşımı, Büyük Millet Meclisinin açılışını ilan eden 21 Nisan 1920 tarihli tebligattaki çok koyu ve yoğun dinsel temalar ve sembolizmlerden, mecliste din hakkında yaptığı çeşitli bilimsel açıklamalardan ve halka hitaben yaptığı çok sayıda konuşmadan anlaşılabilir. Buna karşılık dini siyasete karıştıran muhalif tutumlara karşı son derece serttir. Laiklik, cumhuriyetçilikle birlikte, belki de Atatürk'ün en çok önem verdiği konu olmakla birlikte, bu konuda çok temkinli davranmış, uygun zamanın gelmesini beklemiştir (Parla, 2008a: 101).

Atatürk'ün halifeliğin kaldırılmasına kadar olan dinle ilgili tutumunun pragmatist olarak görülmesinin nedeni, iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra gerçekleştirdiği reformların dinin siyasi ve sosyal belirleyiciliğini yok etmesi ve özellikle 1921 ve 1924 Anayasası'ndaki dinle ilgili ifadelerin, gereksiz ve Cumhuriyet'in modern karakteriyle bağdaşmayan o zaman için verilmiş tavizler olduğunu söylemesidir. 1921 anayasasının 7. ve 1924 anayasasının 26. maddesindeki “şer'i hükümlerin uygulanması” ve yine 1924 anayasasının 2. maddesinin “Türkiye, Devletinin dini, din-i İslam'dır” ifadelerinin kendisi için bir ukde olduğunu ve milletin bu fazlalıkları anayasadan en yakın zamanda kaldırması gerektiğini belirtmiştir (Jashke, 1972: 25; Parla, 2008a: 102-103; Rustow, 1995: 64). Bu durumu Atatürk 1927'deki nutkunda şu şekilde dile getirmiştir:

“Kanunun, gerek 2'nci ve gerek 26'ncı maddelerinde, zait görünen ve yeni Türkiye Devletinin ve idarei cumhuriyetimizin asri karakteriyle kabili telif olmıyan tâbirat, inkılâp ve cumhuriyetimizin o zaman için beis görmediği tâvizlerdir” (akt. Parla, 2008: 102).

Görüldüğü üzere, Kemalizm'in kuruluş söyleminde dinin işlevselliğine duyulan ihtiyaçta bir geçiciliğin hâkim olduğu görülür. Çünkü dine ilişkin söylem ve

ritüellerin Kemalist reformasyon ve devrim sayesinde kısa sürede biteceğine olan güven neredeyse tamdır (Subaşı, 2007: 49).

Atatürk'ün 1924'e kadar devam eden İslam'ı yücelten demeçlerinde ve Türkiye Büyük Millet Meclisinin bütün faaliyetlerinde görüldüğü üzere, Milli Mücadele'yi İslamcı ideolojiyi kullanarak sürdüren yönetici kadro, savaş kazanıldıktan sonra kökten Batılılaşmacı yeni rejimi, Osmanlı İmparatorluğunun klasik hâkimiyet alanında yerleştirdi (Ocak, 2011: 117). Bununla birlikte, dinin araçsal kullanımı milli mücadele dönemiyle sınırlı kalmamış Türk modernleşmesinin bir yolu olarak görülen ulus-devlet projesinde din, yeni bir ulus yaratmak için seferber edilmiştir (Subaşı, 2004: 137). Fakat Kemalist ulus inşa sürecinde, dinin ulusal amaçları pekiştirmek için kullanılması hiçbir zaman resmi-hukuki bir nitelik kazanmayıp pratik mülahazaların bir türevi olarak tezahür etmiştir (Yıldız, 2007: 135).

2.1.2. TÜRKLÜĞÜN MÜSLÜMANLIKLA ÇİZİLEN SINIRLARI

Dine dayalı bir milli kimlik politikasının yürütüldüğü, milli mücadelenin başlangıcından hilafetin kaldırılmasıyla başlayan laiklik reformlarına kadar olan dönemde, Türklük Müslümanlıkla kesin ve net bir şekilde örtüşüyordu. Daha önce de görüldüğü gibi, resmi belge ve tebligatlarda etnik bir Türklük ön plana çıkarılmıyor daha çok anasır-ı İslam'ın ortak kimliği olarak Müslümanlık kavramı telaffuz ediliyordu. Türk kavramı kullanıldığında da bütün Müslümanları kapsayıcı bir anlamda kullanılıyor ve soy bakımından Türk olmayan diğer Müslüman unsurların varlıklarını inkâr veya asimilasyon gibi bir amaç taşımıyordu.

Millî Mücadele'nin öznesi, daha sonraki siyasi söylemde yalnızca bir retoriğe dönüşse de, Anadolu ve Trakya'nın Müslüman halkıydı. Millî Mücadele dönemi, ulusal kimliğin sınırlarını din ekseninde tanımlayan, etnik farklılıkları tabii-verili farklılıklar kapsamında değerlendiren bir dönemdir (Yıldız, 2007: 126). Cumhuriyet tarihinin başlangıcında esas alınan toplumsal tanımlama da millet sistemine uygun düşmekteydi (Aydın, 2009: 116). Savaş sırasında ve sonrasında kullanılan millet ve

milli kavramları, millet sisteminin de süregelen etkisiyle Türkleri, Kürtleri, Çerkezleri, Arapları, Lazları vb. Anadolu'nun tüm İslamî unsurlarını kendi benlikleriyle kapsıyordu. Nitekim son Osmanlı meclisinde 17 Şubat 1920'de kabul edilen Milli Misak'ın hiçbir yerinde Türk kelimesi geçmiyordu. Belge Türklerden değil, Osmanlı Müslümanlarından bahsetmekteydi. Misak-ı Milli'nin kabulünden iki gün sonra, Türk ve millet kavramları tartışıldığında da Türk kavramının tüm Müslüman unsurları kapsadığına karar verilmişti (Ahmad, 2010: 98-100).

Mustafa Kemal'in savaş döneminde, devletin esası olarak Türklüğü ön plana çıkarmadığı, bütün Müslüman unsurları kuşatıcı bir millet anlayışına sahip olduğu 1 Mayıs 1920'de Büyük Millet Meclisinde yaptığı konuşmadan anlaşılabilir:

Efendiler, meselenin bir daha tekerrür etmemesi ricasile bir iki nokta arz etmek isterim: Burada maksud olan ve Meclisi âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkeş değildir, yalnız Kürd değildir, yalnız Lâz değildir. Fakat hepsinden mürekkebin anasırı îslâmiyedir, samimî bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyeti âliyenin temsil ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, yalnız bir unsuru Islama münhasır değildir. Anasırı îslâmiyeden mürekkebin bir kitleye aiddir. Bunun böyle olduğunu hepimiz biliriz- Hep kabul ettiğimiz esaslardan birisi ve belki birincisi olan, hudud meselesi tayin ve tesbit edilirken, hududu millîmiz Iskenderunun cenubundan geçer, şarka doğru uzanarak Musulu, Süleymaniye, Kerkükü ihtiva eder. İşte hududu millîmiz budur dedik! Halbuki Kerkük şimalinde Türk olduğu gibi Kürd de vardır. Biz onları tefrik etmedik. Binaenaleyh muhafaza ve müdafaasile iştigâl ettiğimiz millet bittabi bir unsurdan ibaret değildir. Muhtelif anasırı îslâmiyeden mürekkebtir (Akt. Köker, 2010: 151).

Birinci Dünya Savaşı, dönemin Türk milliyetçiliğini bir süre için de olsa iktidarı terk etmek zorunda bırakmıştı (Yeğen, 2009b: 882). Millî Mücadele dönemindeki İslamî-millî kamusal söylem de, "Türk" teriminin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kazanmaya başladığı etnografik, lengüistik ve tarihî bir olgu olmaktan çıkarak İslamî sadakate dayalı ortak bir kimlik ve dayanışma ifadesi haline dönüşmesini sağlamıştır (Yıldız, 2007: 129). Ayrıca Osmanlılık politikasında ifade

bulan *ittihad-ı anasır* idealinin terk edilmesi, etnik Türkçü bir projeden çok *ittihad-ı anasır-ı* İslâmiye (Müslüman unsurların birliği) ve Anadolu'nun Türk-Müslüman unsurları üzerinden tanımlanan bir millet yönelimiyle ikame edilmiştir. Bu anlamda Müslümanlık ortak kimliği, Türk ulusal kimliğinin kavramsal temeline yerleşmiş, ulusal sınırlar dâhilinde yerleşik olan Müslüman nüfusun tarihsel ve kültürel birliği, Cumhuriyet Türkiye'sinin çoğunluk kategorisini tanımlar hale gelmiştir (Soner, 2009: 371).

Misak-ı Milli sınırları içinde kalan nüfus son derecede farklı kültürel kökenlere ait, ama hâkim milletten olma, yani Müslüman olmak şuuru ya da sezgilerine sahipti. Cumhuriyet, Müslümanlık bağı etrafında gelişen bir kolektif şuur devraldığı için, İmparatorluğun bakiyesi olan hakim milletin mensubu Müslüman toplulukları Türk kimliği etrafında bir araya getirmekteydi. 1922'deki nüfus mübadeleleri bunun bir göstergesidir (Öğün, 2009: 351).

24 Temmuz 1923 Lozan Antlaşması'nda azınlık tanımının ve Türkiye ile Yunanistan arasında imzalanan mübadele protokolünün dine göre yapılması, dinin milliyeti belirlemede yegane kriter³³ olduğunu gösterir. Lozan Anlaşması'nda milliyetin dine göre belirlenmiş olması nedeniyle, farklı etnik kökene sahip Müslümanlar Türkçe bilmeseler dahi Türk kabul edilmişken, gayrimüslimler Türkçe konuşsalar dahi azınlık kabul edilmiştir. Yine Yunanistan ile Türkiye arasında imzalanan mübadele protokolü uyarınca Girit ve Kuzeybatı Yunanistan'dan Türkçe bilmeyen Müslümanlar Türkiye'ye getirilirken, anadili Türkçe olan Karamanlı Türkler, Hıristiyan olmaları dolayısıyla, bütün itirazlarına rağmen Rum kökenli sayılarak gönderilmişti. Diğer bir ifadeyle, Türkçe konuşan Hıristiyanlar, Rumca konuşan Müslümanlarla mübadele edilmiştir. Ayrıca, Türkçe konuşan Gagavuz Türklerinin ülkeye göç isteği de Hıristiyan oldukları için reddedilmiştir. Aynı şekilde Türkçe konuşan Anadolu Ermenileri, Ermeni azınlığa mensup kabul edilirken, Ermenice konuşan Müslüman Hemşinliler Türk kabul edilmiştir. Dinin bu belirleyiciliğinin arka planında Osmanlı geleneği ve Hıristiyan işgalcilere karşı

³³ Din, daha sonra laikleşme hareketiyle birlikte milliyetin belirleyicilerinden sadece biri haline gelecektir.

yürütülen Kurtuluş Savaşı vardır (Balçık, 2009: 782-783; Benlisoy, 2009: 931-32; Bora, 2009: 912; Karpat, 2010a: 27; Yıldız, 2007: 137).

Mübadeleye tabi tutulacak nüfuslar, kısaca Ortodoks dinine mensup “Yunanlar” ve “Müslümanlar” olarak tanımlanmıştır. Bu adlandırma, ırk ve dil kriterlerine karşı dinin daha güvenli bir kriter olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Mübadele edilen Müslümanların büyük çoğunluğu Yunanca konuşmaktaydı ve etnik bakımdan Türkiye Müslümanları ile hiçbir şey paylaşmamaktaydı. Buna karşılık, Türkiye’nin birçok yerindeki Rumlar çeşitli etnik kökenlere bağlı olup Türkçe konuşmaktaydı. Örneğin Karaman Rumları Hıristiyan olmakla birlikte, çoğu Rumca bilmiyordu ve Grek alfabesiyle Türkçeyi kullanıyorlardı. Bu durum, mübadelenin bir Rum-Türk mübadelesi değil, daha ziyade Rum Ortodoks Hıristiyanlarla Osmanlı Müslümanlarının mübadelesi olduğunu gösterir (Lewis, 2009: 480; Yıldız, 2007: 132-133).

Azınlık tanımında ve mübadeleye tabi tutulacak nüfusu belirlemede dinin temel kriter olarak kullanılması, söz konusu dönemde, yeni ulusal kimliğin inşasında, hem pratik bir zorunluluğun, hem de Müslüman etnik azınlık oluşturmama ve ulus-devletin teşekkülünde homojen bir ulus yaratma isteğinin bir sonucudur. Amaçlanan ulusal kimliğin teşekkülüne kadar, dinin araçsallaştırılarak kullanılmasında, kurucu kadro bir sakınca görmemekteydi (Aydın, 2000: 223; Yıldız, 2007: 133). Çünkü çoğunluk haline gelen Türkler, yeni devletin siyasal yapısının bir şekilde farkında olmakla birlikte kültürel kimliklerini oluşturan şeyin ne olduğu konusunda henüz o kadar emin değillerdi. Türk dili, resmi olarak ayırt edici bir milli özellik olarak görülse de pek heyecan yaratamıyordu. İslam hala sadakat hissedilen ve ülke içindeki birliği sağlayan en önemli unsurdu (Karpat, 2010b: 223-224).

Nüfus değişiklikleri, savaşlar öncesinde Anadolu’nun %80 olan Müslüman nüfus oranının yaklaşık %98’e yükselmesini sağladı (Zürcher, 2009b: 244). Anadolu’nun artık daha Türk ve çok daha Müslüman bir sosyal kompozisyon haline gelmesi, yeniden tesis edilecek siyasî birliğin mahiyetini de etkileyecekti. Öte yandan, iktidardan uzaklaştırılmış ve elit figürlerinin bir kısmı tasfiye edilmiş olsa da, modernist-Türkçü ideal halen en canlı siyasî kadroya sahipti. Bu durum siyasî

birliğin yeniden tesisinde milliyetçilik fikrini epey avantajlı kıldı (Yeğen, 2009b: 882-883).

Müslüman nüfus çeşitli etnik gruplardan oluşmakla birlikte, Ziya Gökalp'ın harsi-içtimai ırk tanımıyla katıştırdığı Türk-İslam kimliği çerçevesinde, Müslüman topluluklar önsel olarak, “zaten”, Türk kimliğine dâhil sayılıyordu. Türk ve İslam kimlikleri arasındaki geçirgenlik ve tamamlayıcılığın, Türk milliyetçiliğinin Müslüman toplulukları adapte etmesine ve Türk kimliğinin onlara bir üst-kimlik olarak giydirilmesine kolaylık sağlayacağı varsayılıyordu. “İslamcılık” siyasetinin iflâs ettiğine dair Cumhuriyet'in kurucu kadroları arasında var olan mutabakat, İslam'ın müstakil bir kimlik değil, sadece bir kimlik unsuru olarak görülmesini getirmekteydi. Boşnak, Arnavut, Çerkez, Lâz, Kürt, Arap vb. Müslüman etnik topluluklar Türk harsına girmiş veya girmeye müsait kabul ediliyordu. 1924-25 ayaklanmalarıyla ortaya çıkan Kürt meselesi bu iyimserliği sarstı (Bora, 2007: 86; 2009: 912). Bu durum 1925'ten sonra, Osmanlı döneminde mevcut olan çoklu kimliklerin, resmî olarak laik Türk milliyetçiliği içinde bütünleştirilmesi faaliyetine girişilmesine neden oldu (Yavuz, 2005: 72).

3. MODERNİZM, LAİKLİK VE MİLLİYETÇİLİĞE DAYALI ULUS-DEVLET İNŞASI

Milli Mücadele dönemi boyunca dini bir söylem kullanılması, sonrasında da Lozan'da azınlık tanımının ve mübadelenin dine göre yapılmış olması, Türk ulusal kimliğinin bütün Müslümanları aynı derecede eşit olarak kapsayacak şekilde din temelinde inşa edileceği izlenimi veriyordu. Bununla birlikte meşruiyetini, halkın dini argümanlarla katıldığı Kurtuluş Savaşı'nda elde ettiği zaferle sağlayan kurucu kadro, saltanat ve hilafetin kaldırılmasıyla iktidarını daha da pekiştirmiştir. Bu durum onlara devleti ve toplumu yeniden dizayn etme imkânı tanımıştır. Kurucu kadronun lideri Mustafa Kemal'in hedefi, çağdaş Avrupa medeniyetini yakalamaktı. Bunun için de devletin ulus-devlet, toplumun da ulus formunda yeniden inşa edilmesi gerekiyordu. Bir modernleşme projesi olarak tasarlanan ulus-devletin aygıtları ise laiklik ve milliyetçilik olmuştur. İslam ise, modernleşmenin önünde bir engel olduğu

düşüncesiyle ulusal kimliğin belirleyicisi olmaktan çıkarılmış ve ayrıca onu kamusal hayatın da dışına itecek inkılaplar yürürlüğe konmuştur.

Türk ulusal kimliği, başlangıçta gerçekten de din üzerine temellenmişti. Ulusal kimliğin dinî sınırının oluşumu, azınlık tanımının dinî kritere göre yapılması, Türkiye ve Yunanistan arasında yapılan nüfus mübadelesinin yine dinî tanımlamayı esas alması, süreç içinde hukukî, siyasî ve kültürel açıdan laikleştirici reformların dinî kimliği arka plana iterek devlet katında meşruluğunu elinden alması ve onu ulusal kimliğin belirleyicisi olmaktan çıkarması, medenîleşmenin ferdî, sosyal ve siyasi alanlarda laiklikle eşlenmesinin karakterize ettiği cumhuriyetçi Türk tanımının oluşumu, Türk ulusal kimliğinin Kemalist inşasındaki temel adımları oluşturmuştur (Yıldız, 2007: 115).

Kemalist milliyetçiliğin Kurtuluş Savaşı süresince ile savaş sonrası süreçte dine karşı takındığı tavır arasında büyük farklar bulunmaktadır. Mustafa Kemal'in dini referanslı konuşmaları, içki yasağı, gayrimüslimlerin seçime katılmasını engelleyici düzenlemeler, düşmanın tutsağı durumundaki halife-sultanın kurtarılması söylemi ve Birinci Meclisteki yerel din adamlarıyla kurulan bağlar, Kemalist milliyetçiliğin başlangıçta İslam'ı dışlamayan, aksine onun desteğiyle güçlenen bir politika olduğunu göstermektedir. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Cumhuriyet kurulunca, dine karşı radikal denilebilecek jakoben bir tavır geliştirilmiştir (Karakas, 2006: 68). Ayrıca Kurtuluş Savaşı, kendine özgü nitelikleri açık biçimde belirtilmemiş olan bir siyasal topluluk adına başlatılmıştı. Başlıca amaç, dış düşmanın yenilmesi olup savaşın zaferle sonuçlanması ve ardından Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte, devletin sınırları içinde kalan nüfusu yeni bir siyasal topluluk haline getirme yolunda çabalara girişildi. Bu amaçla yurttaşlardan bir Türk ulusal kimliği geliştirerek siyasal topluluğa bağlılık duygularını güçlendirmeleri beklenmekteydi. Bunun için de topluluk üyeliğinin, o zamana dek dinsel nitelik taşımış olan zeminini değiştirmek gerekiyordu. Atatürk'ün laikleşmeye dönük reformları da bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak uygulamaya kondu (Turan, 1993: 47).

Savaş sonrasında Milli Mücadele hareketi öncülerinin kullandığı terminolojinin politik, toprağa dayalı ve dini unsurları birlikte içeren bir bileşimi

vardır. Burada bir Müslüman milliyetçiliği olarak anlaşılmaya müsait Osmanlı Müslüman kimliği egemen konumdadır. Bununla birlikte hareketin amaçları net bir şekilde siyasal olup dini bir hareket değildir. Ancak, dini terimlerle tanımlanmış bir grup kimliği üzerinde temellenmiştir. Yeni Cumhuriyet'in kurucu kadrosu 1920'lerin sonlarından itibaren, laiklik ile birlikte kültürel ve etnik karakterde bir Türk milliyetçiliğinden oluşan resmi ideolojiyi dayatmıştır. 1930'larda her iki özellik en uçlara götürülmüş, laiklik, devletle dinin ayrılmasının ötesinde, dinin kamusal hayattan çıkarılması ve din kurumları üstünde devletin tam denetiminin kurulması olarak yorumlanmıştır. Tarihsel efsanelerin yaratılmasına eşlik eden aşırı bir milliyetçilik biçimi, yeni bir ulusal kimliğin oluşturulmasında başlıca araç olarak kullanılmış ve böylece birçok hususta dinin yerine geçmesi amaçlanmış ve Milli Mücadele'nin ilk evrelerine özgü İslamî görüntü tamamen ortadan kalkmıştır (Zürcher, 2005: 288; 2009a: 240; 2009b: 269).

Mustafa Kemal ve taraftarları, İslamî devlet nosyonunu, statükonun ve Türkiye'nin geriliğinin devamı olarak gördükleri için Türkiye'nin modern bir ulus-devlete dönüştürülmesini istiyorlardı. Bunun için de şimdiye kadar dinin kavramlarla tanımlanan halk, modern bir sanayileşmiş ekonomi yaratmak için, bilime ve modern eğitime önem veren laik ve akılcı bir ulus olarak inşa edilmeliydi. Ancak Türkiye, Kemalist imaja uygun biçimde yeniden tasarlanmadan önce, siyasal iktidarın gericilerin ve tutucuların elinden alınması gerekiyordu (Ahmad, 1995: 80). Bu bağlamda hilefet lağvedilmiş, saltanat kaldırılmış ve Milli Mücadelenin örgütlenmesinde önemli roller üstlenip halk katında güçlü bir sempatiye sahip olan dini kesitler tasfiye edilmiştir.

Hilafetin ve saltanatın ilgasıyla birlikte kurucu kadronun yeni politik birliği, ulus-devlet biçiminde inşa etme hedefleri belirginlik kazandı. Böylesi bir devletin kurumsal düzeydeki inşası yıllar önce başlamış olduğu için zor olmayacaktı. Ancak dinin yüzlerce yıl esas kolektif kimlik olduğu bir toplumsal yapıda milliyeti temel kolektif kimlik haline getirmek zor bir süreçti. Çünkü milliyetin esas kolektif kimlik olarak dayatılması, popüler kültürün kurucu unsuru olan İslam'ın sembolik evreninin daraltılması, yani kurucu rolünün elinden alınması anlamına geliyordu. Bu ise milletin tarihsel olarak oluşmuş kolektif bilincine yönelik bir kültürel taarruz

demekti. Millî eğitim sistemi, parti-devlet tarafından oluşturulan kültür kurumları, medreselerin, tekkelerin ve bazı siyasî parti ve cemiyetlerin kapatılması, bu taarruzun aygıtları işlevi gördüler (Yeğen, 2011: 91).

1924'ten sonra, geniş kapsamlı bir laikleşme ve milliyetçilik gütmeye başlayan Cumhuriyet'in Kemalist önderleri, önceki on yılda güçlenmiş olan dini dayanışma bağlarını kopardılar. Ancak bu, Osmanlı Müslüman milliyetçiliğinin yerine geçecek yeni bir Türk milliyetçiliği oluşturmak için, laik ve kurumsal bir siyasal kimlik aramak üzere bilinçli olarak verilmiş bir karardı. Bu kaçınılmaz değildi; zaten değişim de herhangi bir sosyo-ekonomik süreç yaşanmadan ani bir şekilde oldu. Bu kopuşun nedeni, devleti tutacak bütünlüklü bir siyasi kimlik bulma sorunu ve "Avrupa'yı yakalama" fikridir. Onların gözünde, Türkiye'nin yapmak zorunda olduğu modernleşme atağının temelini, sadece pozitivizm oluşturabilirdi. Türkiye'ye, Avrupa'nın ulus-devletleriyle rekabet edebilmek için gereken birlik ruhunu da sadece bir ulus-devlet sağlayabilirdi. Oysa dinin egemen olduğu bir milliyetçilik de, ulus-devlet için uygun olabilirdi. Bununla birlikte, modernleşme konusunda laikliğe yapılan vurgu nedeniyle, dinin şekillendirdiği bir milletin bu ulus-devlete uygun olamayacağını düşünmüşler ve bu nedenle de modernleşme için düşündükleri ideal koşulları yaratabilmek için laik Türk milliyetçiliğini seçtiler (Zürcher, 2004: 262; 2005: 288-289).

3.1. CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNİN KURULUŞ SÜRECİNDE LAİKLİK

Laiklik politikası Türkiye'de, hem bir modernleşme projesi hem de milliyetçiliğin bir aracı olarak modern bir ulus inşa etmek için devreye sokulmuştur. Kemalist kadro, belki de sahip olduğu pozitivist düşünceden dolayı İslam'ın modernleşme projesinin önünde bir engel ya da en azından bir geciktirici olduğunu düşünmüştür. Diğer taraftan modernleşmenin sağlanabilmesi için halkın bir ulus şeklinde inşa edilmesi gerektiği kanaatine varmış ve bu amaca uygun olarak laikliği homojen bir ulus yaratmak için uygulamaya koymuştur.

Ulus-devlet ideolojisinin bir bütünleştirici ilkesi olarak laiklik, kalıp yargıların bulunmadığı, kati ve değişmez doğruya kimsenin sahip olmadığı; yani, alternatif dünya görüşlerinin olduğu ve bunlara müsamaha gösterilmesi gerektiğinin kabulüdür. Laiklik bu anlamıyla alındığında, etnik farklılık ve çoğulculuk problemlerinin çözümü ulus-devlette yatmaktadır (Vatikiotis, 1998: 124). Farklı etnisite ve inanç grupları barındıran Türkiye’de de laikleşme, bu doğrultuda ulus-devlete doğru tarihi akışın kaçınılmaz sonucu olarak gerçekleşmiştir (Gencer, 2008: 782). Dinle ilgili hükümlerin anayasadan çıkarılarak laikliğin anayasaya girmesi (Shaw&Shaw, 2010: 447) ve İslam’ın yerine Türk toplumunun sosyal pekiştirici ilkesi olarak laikliğin benimsenmesi (Mardin, 2007: 65) Müslümanlarla eşit kılınması nedeniyle Gayrimüslimlerin; Sünnilerle eşit kılınması nedeniyle de başta Aleviler olmak üzere heteredoks inanç gruplarının Kemalist ideolojiye yakınlaşmalarını sağlamıştır (Çağaptay, 2009a: 172; Vergin, 2000: 81). Laikliğin Sünniliğe daha fazla hasar vermiş olması dolayısıyla Cumhuriyet rejimini sahiplenmiş olan Aleviler, Cumhuriyet kurumlarına sahip çıkmak ve bu kurumların savunuculuğunu yapmak gibi bir rolü gönüllü olarak üstlenmiş ve bu kurumların bastırıldığı toplumsal unsurlara karşı iktidarın tarafında olmuşlardır (Aktay, 2000: 38, 68). Diğer taraftan bu durum ortodoks İslam’ın temsilcisi Sünnilerin muhalif tavır sergilemesine ve İslam’ın siyasileşmesine neden olmuştur.

Laiklik, ulus-devletin gelişmesi ve herhangi bir dini himaye etmemesiyle ilişkilidir. Laiklik din hürriyetini güvence altına alma görevini yerine getirir ve bir dinin ideolojik üstünlük kurmasına engel olur (Baubérot, 2008: 95). Çünkü ulus-devlette homojen bir alan, homojen bir ulusal dayanışma yaratmak için, laiklik gerekli bir söylemdir (Abel, 1995: 30). Bununla birlikte kamusal alanın bütün farklılıklar karşısında gerçekten “nötr” olması imkansızdır. Ulus-devletin homojenliğinin kökeninde ortak hayatın, takvimin ve adı konmamış kuralların hâkim grubun kendi tarih ve kültürüne göre düzenlenmesi³⁴ olup bu durumda genel bir eğilim olarak, kamusal-özel ayırımına saygı göstermemekle suçlanacak olanlar, azınlık din ya da kültürlerinin mensuplarıdır (Baubérot, 2009: 249). Bu durum,

³⁴ Türkiye örneğinde genelde İslam’ın, özelde ise Sünni İslam’ın heteredoks unsurlara tercih edildiği yaygın bir kanıdır.

devletin resmi dininin olmaması ve homojenleştirici ilke olarak laikliğin benimsenmiş olmasına rağmen ulus-devletin gerçekte Sünni İslam'ı devlet dini olarak "kolladığının" düşünülmesine yol açmıştır. Laiklik politikalarının en fazla tahribatı Sünni İslam üzerinde yapmış olmasına rağmen bu algının nedeni büyük ihtimalle Sünnilerin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu gerçeğidir.³⁵

Laiklik fikri hem farklı unsurları bir araya getiren bir karma, hem de iki ilke arasında bir uzlaşmadır. Birinci ilke, kamu alanına girildiğinde çeşitli dinsel aidiyetleri dışarıda bırakarak homojen bir zemin yaratmaya çalışan cumhuriyetçi bir ilkedir. İkinci ilke ise toplumsal süreçlerin işlemlerinden yana olan, daha demokratik bir ilkedir; kendiliğinden dinden bağımsızlaşmak, sekülerleşmektir. Aidiyetlerin kendileri de bu vesileyle farklılaşır, özelleşir, öznelleşir ve çoğullaşır (Abel, 1995: 30). Türkiye'de yeni rejimin temel ilkelerinden biri olarak laiklik, başta demokratik ilke kapsamında, vicdan özgürlüğünün, dil, din, ırk ve sınıf ayrımı yapılmaksızın herkesin kanun önünde eşitliğinin ve bu çerçevede ulusal egemenliğin güvencesi olarak sunulmuştur (Köker, 2010: 166). Fakat pratikte cumhuriyetçi ilke geçerlik kazanarak homojenleştirme adına dinsel görünürlükler kamusal alandan dışlanmış. Laiklik, bu uygulamayla, çeşitliliği ulusal birliğe indirgediğini öne sürerek, laikliğin üzerine oturabileceği dalı, yani çoğulculuğu kesmiştir. Böylece laikçilik bir yandan rakip aldığı dinin toplumsal işlevini yüklenerek ideolojik bir devlet aygıtına dönüşmüş ve kendi kafasında dini koyduğu yere kendisi oturmuştur (Abel, 1995: 38).

Batı modernitesinin hâkim rol oynadığı tarihsel sürecin bir sonucu (Baubérot, 2008: 21) olan laikliğin Avrupa'daki toplumsal ve entelektüel doğuş sürecinin göz ardı edilerek³⁶ devlet eliyle yukardan topluma empoze edilmeye çalışılması, günümüze kadar devam eden sorunlara yol açmıştır. Bu durum sürekli

³⁵ Gayrimüslim vatandaşlar açısından da "halkı %99 Müslüman ülke" ifadesi aynı izlenimi uyandırmıştır.

³⁶ Tarihsel arka plan hatırlandığında bile, laiklik sadece bir din ile devlet ayrımından ibaret olarak görülür. Buna göre, laik batı ülkelerinde din kurumu; artık kamusal alandan çekilmiş, devleti ve toplumu ilgilendiren konular siyasal iktidarlara bırakılmış, siyasal hayatla hiç bir ilişkisi kalmamış; din tamamen bireyselleşmiş ve yalnız inananların ayin ve ibadetleri ile meşgul olmaktadır. M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset*, Vadi Yay., Ank., 1997, s. 8.

olarak laiklik kavramının etimolojik ve semantik tahlillerinin yapılarak ve laikliğin Avrupa'daki pratiklerinin Türkiye örneğiyle kıyaslanarak Türkiye'deki laiklik pratiğinin haklılığı veya yanlışlığının ispatlanmaya çalışılmasına neden olmuştur. Vergin'in (2000: 122) ifadesiyle;

Türk bilim adamları, düşünürler ve ideologları çoğunlukla kelimenin etimolojik kökenini belirtmekten hiç usanmazlar. Böylelikle, on yıllar boyunca laiklik tartışmaları ile çalkalanan Türkiye, sanki bu bilgi konumuz itibariyle çok anlamlı ve sorunu halletmeye yardımcı olacakmış gibi sık sık 'laios'un Yunanca bir kelime olup, 'halk' anlamına geldiği konusunda bilgisini tazeleme fırsatına sahiptir. Türkiye, 'laik' kelimesinin 'ruhban sınıfına' mensup olmamak anlamına geldiği konusunda da bilgilendirilir (ve herhalde bu bilgileri çok aydınlatıcı bulur!). Ama Türkiye, kelimenin zaman içerisinde semantik kaymaya uğrayarak, esas olarak, dinle ve din kurumuyla alakası olmayan sistem veya kişi anlamına geldiğini de görür. Bunu böyle görür çünkü mesele ona böyle takdim edilir. Kelimenin geçmişini anlatırken kimse ona Hıristiyanlık dünyasında laik kişinin Kilise görevlisi olmayan ve fakat mümin ve dindar bir Hıristiyan olduğunu söylemez.

Laikliğin incelenmesi, genellikle birbirinin yerine kullanılan sekülerlik ve laiklik kavramlarının birbirinden ayırt edilmesini gerektirir. "Lay" kavramı, "seküler" kavramıyla tam olarak eş anlamlı değildir. "Lay" kavram din adamları sınıfının dışında kalan "halk"a karşılık gelir. Bu doğrultuda "lay" biri, yani halktan bir insan dindar da olabilir. Ama seküler, dindışı, hatta din karşıtı anlamlarına gelebilir. Sekülerizm genellikle dinî ahlâk doktrinlerine karşı dindışı ahlâk doktrinleriyle birlikte anılır. Anayasal bir kavram olarak sekülerizm terimi, din ile devlet arasındaki ayrılmaya karşılık gelebilirken; laisizm, devlet üzerindeki din görevlisi olmayan kesimlerin egemenliği anlamına gelebilir. Ayrıca, seküler siyasî pratikler, anayasal anlayıştan ayrı olarak, bütünüyle din karşıtı olabilirken laik pratikler bazı anlamlarda klerikalizm karşıtı ve din karşıtı olabilir, ama seküler pratikler gibi ille de din karşıtı olmaları gerekmez (Davison, 2006: 291). Laik görüşe sahip bir insanın bir dinsel inanca sahip olup olmaması kendi tercihi doğrultusunda belirlenir. Bu durumda birey din otoritesini ne zaman, nasıl ve hangi durumda kabul

edeceğine kendisi karar verir (Michel, 2010: 104). Dolayısıyla laik bir insanın dindar olması da mümkündür fakat bu dindarlığı kamusal alana taşıyamaz.

Laiklik, dinin toplumsal konumunun ortak kültür karşısında bir kayba uğramasını içerir. Laikleşme, toplumsal bir kurum olarak dinin rolü ve yeriyle ilgili olup, dinin ulus-devletle ilişkilerini teşhir eder. Dolayısıyla laiklik, doğrudan siyasal eylemle ilişkilidir (Baubérot, 2008: 65). Dinselliği hukuksal ve otoriter biçimde tanımlayan siyasal bir tercih olup kamusal alanı düzenleyen devlet tarafından uygulanır. Yalnız devlet, özel alanda zorlama yoluyla dinselliği reddetmekle kalmaz; kamusal alanda da onu bütün yönleriyle tanımlar ve kısıtlar. Sekülerleşme ise, hiçbir siyasal içeriği olmayan bir toplumsal fenomendir. Sekülerleşme başlayıp dinsellik insan hayatının merkezi olmaktan çıkınca, hayat pratikleri, insanların dünyaya verdikleri bir anlam olarak dinin ve aşkınlığın iradesine tabi olmamaya başlar. Sekülerleşmenin, din karşıtı olduğu söylenemezse de dinin yumuşak bir geçişle ortadan kalkması sekülerleşmenin doruk noktasıdır (Roy, 2010: 10). Sekülerleşme süreci sonucunda, sivil toplumda insan yaşamının çeşitli yönlerinin din tarafından yönlendirilmesi süreci sona erer. Bu durumlar, politik ya da ekonomik düzenin dinsel kurumlardan bağımsızlığını, dinsel inanç açısından bilimin özgürlüğünü ve ahlâki değerlerin dini öğretilerden ayrılmasını kapsar (Michel, 2010: 103).

Sekülerliğe göre daha yaygın olarak kullanılan laiklik, siyasal ve toplumsal sistemin din ve devlet ayrılığı ilkesine dayanması olarak tanımlanabilir. Devletin din işlerine, dinin de devlet ve siyaset işlerine karışmaması, dinsel ve dünyasal otoritelerin birbirinden ayrılması, devletin bütün dinsel inançlar karşısında tarafsız ve hoşgörülü davranması, din ve vicdan özgürlüğünün korunması gibi ilkeler laikliğin özünü oluşturur (Narlı, 2010: 23). Siyasal yönetimin dayandığı meşruiyet zemininin dinden bağımsız hale gelmesi laik siyasal örgütlenme biçiminin esasıdır. Sekülerleşme ise, geleneksel toplumdaki sanayi toplumuna geçişle birlikte, dünyevi şekilde tanımlanabilecek modern dünya görüşünün dinsel öğretinin yerini alması sürecidir. Terminolojik açıdan devletin laikliği, toplumun ise sekülerliğinden bahsetmek gerekir. Türkiye’de sekülerleşme Batılılaşma ile başlatılabilir. İkinci Meşrutiyet dönemindeki bazı siyasal adımlar da laikliğin başlangıcı olarak kabul edilebilirlerse de, bu dönemde Batılı modern seküler kavramlar daha çok pratik

önemleri açısından değerlendiriliyor ve Kemalist dönemde olduğu gibi halka zorla kabul ettirilmeye çalışılmıyordu. Bu dönemde söz konusu olan laiklik, Avrupalı yöntemlerin benimsenmesi yoluyla Osmanlı Devleti'nin güçlenmesini hedefleyen politikaların bir yan ürünü idi. Özellikle siyasal meşruiyet kaynağının ne olduğu kriteri göz önünde bulundurulduğunda laik devlet yapısı ancak Cumhuriyet'in ilanından sonra gündeme gelmiştir (Akural, 1999: 170; Mert, 1994: 17, 55, 57; Zürcher, 2009a: 103).

İlk ifadesini Mustafa Kemal'in 1 Mart 1924 tarihli sözlerinde bulan laiklik (Jashke, 1972: 96), Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 10 Mayıs 1931 tarihli kongresinde Kemalist ilkelerden biri olarak kabul edilmiştir (Köker, 2010: 133-35). Bu kongrede laiklik şu şekilde tanımlanmıştır:

Türkiye Cumhuriyetinin resmî dinî yoktur. Devlet idaresinde bütün kanunlar, nizamlar ilmin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere, dünya ihtiyaçlarına göre yapılır ve tatbik edilir. Din telâkkisi vicdanî olduğundan, Cumhuriyet, din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkisinde başlıca muvaffakiyet âmili görür (Afetinan, 1988: 56).

Bu tanım, Atatürk'ün ileride iyice belirginleşecek laiklik anlayışının her üç alanına ilişkin ipuçları taşımaktadır. Birincisi din ve devlet ilişkisinin ayrı olması olarak siyasal laiklik. İkincisi dinsel kurumların toplum yaşamındaki varlıklarına son verilmesi anlamında toplumsal laiklik. Son olarak, dinsel düşünüşün yerini giderek bilimsel düşüncenin alması olarak kültürel laiklik. Yani Atatürk, dar anlamda laikliğin ötesinde daha geniş bir sekülerizasyon ve rasyonelleşme süreci hedefliyordu (Parla, 2008a: 159).

Laiklik ilkesi, 1937 Anayasası'na konularak resmi bir güvence kazanmıştır. Bununla birlikte, devleti laikleştirmeye ve toplumu dönüştürmeye yönelik düzenlemeler, anayasada laiklik ifadesi yer almadan önce gerçekleştirilmiş, laiklik ifadesi bir sonuç olarak yer almıştır. Laiklik ilkesinin anayasada yer almasından sonra bu çerçevede kayda değer yeni bir hukuki düzenleme yapılmamış, daha çok

yapılan laikleştirmeye yönelik düzenlemeler yerleştirilmeye çalışılmıştır (Köktaş, 1997: 181).

Laikleşme, Cumhuriyet'in ilanından sonra laikliğin bir devlet politikası olarak yukarıdan bir şekilde uygulamaya konmasından önce başlamış olup Cumhuriyet döneminde yapılan Kemalist laikleşme reformları daha önce var olan sürecin hızlandırılması ve radikalleştirilmesinden başka bir şey değildir (Dumont, 1999: 67). Cumhuriyet öncesinde din kurumu, görünüşteki bütün gücüne karşın 19. yüzyılda Osmanlı yönetim düzeninde küçük bir alanla sınırlanmıştı. Yalnızca ekonomik temeli yıkılmakla kalmamış, eğitim sisteminden uzaklaştırılmış ve zamanla ekonomik ve toplumsal hizmetleri üstlenen modern bir yönetim örgütü kurulmuştu. Dindeki bu kurumsal çöküşe ve devrimci değişmeye çok zayıf bir tepki gelmişti ve Mustafa Kemal zamanına gelinceye kadar işin büyük bir bölümü tamamlanmıştı (Dodd, 2010: 110). Bu nedenle, 1924'te hilâfetin ilgasından başlayarak, 1928'de anayasadan devletin resmi dininin İslam olduğu kaydının kaldırılmasına varan, 1937'de de temel bir ilke olarak anayasada yer alan Cumhuriyet laikliği bir bakıma, Osmanlı İmparatorluğu'nun aksine, yapısal gereği kalmamış bir hareketti. Ayrıca, Cumhuriyet'in nüfusu, Osmanlı tebaasından çok daha türdeş olduğu için, laikliğin salt kültürel planda, Batı öykünmeciliğinden kaynaklandığı düşünülebilir; hatta bu devrim, Batı'ya karşın Batı'ya yaranma gayreti diye de yorumlanabilir (Tunçay, 2010: 215-216).

Türk laikliği Avrupa'yı kendi özel uyarlama modeli olarak aldığından, bilinçli bir biçimde taklitçiydi (Turner, 1997: 287). Bununla birlikte Batı toplumlarında laiklik, dinle devletin birbirine karşı bağımsızlığını sağlayarak, toplumsal barışın ve özgürlüklerin bir platformu olmuşken; Türkiye'de devlet, laiklik uygulamalarıyla siyasal alanı dinin aleyhine olabildiğince güçlendiren bir sistem inşa etmiş, bunu da kapalı ve dogmatik bir ideolojiye dayandırmıştır. Ayrıca Müslümanlar, dinî görevlerini devletten bağımsız olarak yürüten Katolik Kilisesi gibi bir dinî kurum ve ruhban sınıfına sahip olmadıkları için de laiklik, Türkiye'de dinin resmî bir kurum halinden çıkarılmasından öte bir anlam taşıyordu. Nitekim bu ilkeye dayanılarak dinin siyasi meşrulaştırıcı gücü elinden alınmakla yetinilmemiş etki

sahasını daraltmaya yönelik de müdahalelerde bulunulmuştur (Cangızbay, 2006: 69; Çaha, 2001: 84; Mardin, 2007: 33).

Laiklik, Türkiye’de modernleşmeyi sağlamanın birincil yolu olarak görülmüştür.³⁷ Çünkü kendisini geri kalmış hissettiği Batı toplumları laikti. Oysa Batılı devletlerde laiklik modernleşme sürecinin bir ürünü, daha doğrusu modernleşmeye koşut olarak ortaya çıkmıştı. Türkiye’de ise laiklik modernleşmenin bir öncülü olarak görülmüş ve devlet eliyle jakoben bir şekilde, gerekli uzun entelektüel ve kültürel hazırlık olmadan, özellikle de modern ve eleştirel değerlerin taşıyıcısı olan bir toplumsal sınıf oluşmadan devreye sokulmuştur (Arkoun, 1995: 21). Ayrıca, laikliğin modernleşmenin bir aracı olarak kabul edilmesi, laiklikle modernlik arasında bir ayniyetin var olduğu kanısına yol açmıştır. Bu durum laiklik eleştirisinin modernlik/çağdaşlaşma/ilerleme karşıtlığı olarak algılanmasına neden olmuştur. Böylece modernlik laikliğin meşruiyet kaynağını oluşturmuştur.

Modernlik, genellikle laikleşme sürecinin bir sonucu olarak görülür. Buna göre modern yaşam, bireysel ve toplumsal hayatı etkileyen kararların dinsel öğretilere değinilmeden verildiği yaşam biçimidir. Modernlikte dinsel inanç bazı kişilerin yaşama biçimini etkileyebilir, ancak toplumların örgütlenmesinde hiçbir şekilde etkili olamaz (Michel, 2010: 106). 19. yüzyılda başlayan ve Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra ivme kazanan Türkiye’deki modernleşme çabaları da bu doğrultuda, devlet ve toplum üzerinde geriletici bir güç olarak görülen İslam’ın etkisini ortadan kaldırma hedefi taşımaktaydı (Heper, 2006b: 35). Tanzimat’tan sonra Osmanlı bürokrasi ve aydın çevrelerinde belirginleşen, gerilemeden İslâm’ı sorumlu tutan eğilimlerin karşı çıktıkları İslâm aslında, onların pek farkında olmadıkları, Osmanlı merkezi iktidarı ile özdeşleşmiş ve bu sebeple de siyasallaşmış ve muhafazakârlaşmış geleneksel İslâm, yani klasik Osmanlı İslamı idi. Bu tutumu devralan Kemalist kurucu kadro da İslam’ı sorgularken, teorik islam ile klasik

³⁷ Laikliğin ilerlemenin bir yolu olarak görülmesiyle ilgili ayrıca bkz. A. Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yay., İst., 2006, s. 136, 276-77.

Osmanlı İslam'ını birbirinden ayırmıyor,³⁸ bu iki olguyu tek bir hadise gibi görüyordu (Ocak, 2011: 93-94). Çünkü rasyonalist/pozitivist düşünceden etkilenmiş olan Kemalistler, laikliği modernleşmenin ön şartı olarak görüyorlardı. Aslında hukuk, eğitim ve yönetimde laikliğin uygulanması, Tanzimat reformlarından beri, özellikle de II. Meşrutiyet döneminde büyük ilerlemeler kaydetmişti. Kemalistler ise, toplum ve kültürün laikleştirilmesi girişimlerinde, kendilerinden önceki reformculardan çok daha ileri giderek (Zürcher, 2009a: 303) Türkiye'yi modern devlet haline getirme planının uygulanabilmesi için, İslam'ın kamu hayatından bütünüyle çıkarılması gerektiğine karar vermişlerdir (Jashke, 1972: 95-96).

Modernliğin yolunun laiklikten geçtiğini düşünen Kemalist kadro, modernleşme ve ilerleme olgularına ekonomik, sosyal ve politik ilerleme olarak değil, kültürel bir değişim hareketi olarak bakıyordu. Bu seçkinler Avrupa modeli uygarlığı ilerlemenin son durağı olarak görüyor ve Avrupa uygarlığının sembollerini benimseyerek modernleşebileceklerini düşünüyorlardı (Karpat, 2007: 43). Dolayısıyla laikleştirme yönelişi, kısmen sembolik bir düzeyde yürütülmüş ve bu doğrultuda 1925 yılında Kıyafet Kanunu'yla fes yasaklanmış, yerine şapka getirilmiş ve kadınların çarşaf giymesi -yasaklanmamakla birlikte- engellenmeye çalışılmıştır. 1926'da Avrupa takvim ve saatinin kabulü, 1928'de Latin alfabesinin ve 1931'de Batı ağırlık ve uzunluk ölçülerinin kabulü, 1932'de Ezan ve Kamet'in Türkçeleştirilmesi, 1934'te Soyadı Kanunu'yla hoca, hafız, ağa, şeyh, molla gibi unvan, lakap ve kisvelerin yasaklanması, 1935'te hafta tatilinin cumadan pazara alınması gibi bazı değişikliklerin de aynı şekilde sembolik anlamları vardır (Çaha, 2001: 83; Çolak, 2009: 298; Zürcher, 2009a: 303; 2009b: 277-78).

Yapılan inkılâplar, tamamen Batılılaşmaya yönelik olması nedeniyle, aynı zamanda ilerlemeye engel olarak görülen İslam'ın etkisini siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel her alandan kaldırmaya yönelik olmuştur. Çünkü Mustafa Kemal 1924 yılında aksini söylemekle birlikte, ibadetlerin Türkçeleştirilmesi gibi bazı fikirlerini

³⁸ Georgeon, bunun aksine, laiklik hareketinin gerçek İslam'a değil de Osmanlı İslamı'na karşı çıktığını belirtir. Bkz. François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, YKY, İst., 2006, s. 12.

uygulamaya koyduğu Ziya Gökalp'in aksine olarak, İslam'ın modern uygarlıkla uyuşabileceğine inanmamaktaydı (Jashke, 1972: 97). Onun laikleşme hareketinin arkasındaki gerçek dürtü, İslam'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun geriliğinin en önde gelen sebeplerinden biri olduğu yolundaki inancıydı. Bu tutumuyla, sosyal hayatın özde millî, biçimde ise İslamî olması gerektiğine inanan Ziya Gökalp'in³⁹ tavrının ötesine geçerek (Mardin, 2007: 96) çağdaş bir ulusun kökten yaratılabilmesi için, tüm insanların ortak hedeflerine uygun bir tarihi gelişime rehber olabilecek tek medeniyetin Batı medeniyeti olduğunu savunan pozitivist prensibe inanmıştı. Ayrıca Onun pozitivist bakış açısında, tüm kötülüğün kaynağı, din ve devletin birlikteliği prensibiydi ve sadece laik bir çözüm buna son verebilirdi (Arkoun, 2010: 57). Bununla birlikte, aydınlanmanın ve ilerlemenin önkoşulu saydığı laikliği, sadece dar anlamında din ve devlet işlerinin ayrılması olarak anlamakla kalmayıp, dinin toplum yaşamındaki kültürel ve moral etkisinin kırılmasını da inkılapların en önemli parçalarından biri saydığını Nutuk'tan okumak mümkündür (Parla, 2008a: 142).

Kemalistlerin modernlik düşüncesinde ilerlemeye giden yol, dinden etkilenmeyen bir rasyonalitenin geliştirilmesini gerektiriyordu. Pozitivist bir rasyonaliteye sahip vatandaşlar yaratmak, laiklik politikalarının en temel amaçlarından biriydi (Davison, 2006: 136). Öyle ki Atatürk'ün karizması sayesinde bilim, soyut bir kavram ve ilke olarak, belli bir kutsallık kazanmış ve bu haliyle dine rakip statüde algılanmıştır (Timur, 2010: 34-35). Fakat Anadolu insanının evrenle bağlantılı en yüksek meşruiyet kaynağını oluşturan dinin yerine bilimi geçirme, Kemalist sistemin önünde duran önemli ve zor bir sorundu. Atatürk dini toplumsal bir olgu saymış ve bilimi, dinin bu toplumsal işlevinin yerine koymak istemiştir. Atatürk'ün doğa yasalarını, Cumhuriyet'in temel felsefesi niteliğine getirme çabası, bilimi bir "sivil din" olarak gördüğünü kanıtlar (Mardin, 2010b: 231). Bilimi dinin yerine yerleştirme çabası nedeniyle Kemalist pozitivism, İslamcılarının boy hedefi haline gelmiş ve ağır hücumlara uğramıştır (Timur, 2010: 35). İbadetlere "hoşgörü"

³⁹ Berkes, Atatürk'ün başlangıçta din sorununu ele alışının Gökalp'in sosyolojik açısından çok, Tevfik Fikret'in temsil ettiği deist din görüşünün etkisi altında olduğunu, Dinin toplumsal rolü hakkında edindiği bilgilerin halk ve askerle olan ampirik gözlemlerine dayandığını ve Atatürk'ün başlangıç noktasının, Meşrutiyet döneminde hakim olan "İslam dini aklî ve tabii bir dindir" görüşü olduğunu belirtir. Bkz. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.541.

gösterilmekle birlikte İslamî düşünceye hiçbir ödün vermeyen pozitivism o kadar coşkulu bir şekilde benimsedi ki Adıvar (1995: 20) bu durumu “resmi dinsizlik dogması” olarak adlandırır ve çocukların okullarda hiçbir din eğitimi almaksızın pozitivism empoze edilerek yetiştirildiğini belirtir.

Dinin devlet karşısındaki konumunu belirleyen hukuki düzenlemeler 1928 yılında tamamlanmıştır. 1928’den 1938’e kadarki aşama, daha önce yapılan laiklik inkılâplarını tamamlayan, öteki alanlara genişleten, gerek toplumsal, gerekse bireysel alanda bu değişiklikleri kökleştiren yasamalar, girişimler ve kuruluşlar olmuştur (Berkes, 2010: 521). Resmi dinin İslam olduğunu ve şeriatın hükümlerinin uygulanmasının Büyük Millet Meclisinin görevi olduğunu belirten maddeler 10 Nisan 1928 tarihinde 1222 sayılı kanunla kaldırılmıştır. Aynı kanuna göre milletvekillerinin ve cumhurbaşkanının anayasaya yeminleri de (Madde 16 ve 38) dünyevî bir şekil alıyordu. Buna göre artık “Allah adına” değil, “şeref üzerine” yemin edilecekti (Jashke, 1972: 25). Böylece İslam’ın devletten kopartılması süreci tamamlanmış ve Türkiye artık hukuken ve anayasal olarak dindışı-laik ve modern bir devlet haline gelmiş oluyordu (Lewis, 2009: 371).

Laiklik uygulamasında üç faaliyet alanı ayırt edilebilir. Birincisi, devleti, eğitimi ve hukuku laikleştirmek, yani ulemaya, kurumsal İslam’ın geleneksel kalelerine saldırmaktı. İkincisi, dinsel simgelerin yerine Avrupa uygarlığının simgelerini koymaktı. Üçüncüsü, toplumsal yaşamı laikleştirmek ve gerektiğinde halk İslam’ının üstüne gitmektir. Tarikatların kaldırılması, tekke zaviye ve türbelerin kapatılmasının da gösterdiği üzere popüler din, Kemalistlerin özel bir hedefi olmuştur (Zürcher, 2009a: 276, 303).

Resmi söylemde laiklik politikalarının halk İslam’ına yönelik düzenlemeleri, İslam’ın kendisine değil de; aksine dini tekrar özüne kavuşturma iddiasıyla hurafelerin, batıl itikatların şekillendirdiği ve eski rejimle özdeşleşmiş olan, kişisel çıkar ve siyasi amaçla kullanılan bir İslam’a karşı yapıldı (Georgeon, 2006: 12; Timur, 2010: 20; Tunçay, 2010: 216, 221; Ünüvar, 2009: 139). Bu durum Mustafa Kemal’in kendi ağzından şu şekilde ifade edilmiştir:

Türkiye Cumhuriyetinde, her reşit dinini intihapta hür olduğu gibi, muayyen bir dinin merasimi de serbesttir; yani âyin hürriyeti masundur. Tabiatıyla, ayinler asayiş ve umumî adaba mugayir olamaz, siyasî nümayiş şeklinde de yapılamaz. Mazide çok görülmüş olan bu gibi hallere, artık, Türkiye Cumhuriyeti asla tahammül edemez. Bir de, Türkiye Cumhuriyeti dahilinde bilûmum tekkeler ve zaviyeler ve türbeler kanunla kapatılmışlardır. Tarikatler lâğvolunmuştur. Şeyhlik, dervişlik, çelebilik, halifelik, falcılık, büyüculük, türbedarlık v.s. memnudur. Çünkü bunlar irtica membaları ve cehalet damgalarıdır. Türk milleti böyle müesseselere ve onların mensuplarına tahammül edemezdi ve etmedi (Afetinan, 1988: 56).

Tarikatların yasaklanması, türbelerin kapatılması ve geleneksel giysilerin yasadışı ilan edilmesiyle, halk İslam'ının gündelik hayattaki görünür kurumsal temelini çökertilmesi amaçlanmıştır (Subaşı, 2004: 50). Böylece, toplumun periferisine sıkıştırılmış, siyasetten men edilmiş, kamu hayatının dışına sürülmüş ve çoğu zaman da bastırılmış olan İslam, geleneksel din örgütleri çerçevesinde gelişme imkânından da yoksun bırakılmış oluyordu (Vergin, 2000: 36).

Kemalistlerin, laikleştirme hamlesini resmi, kurumlaşmış İslam'ın ötesine yaymak suretiyle, popüler dinin unsurlarına el atmalarının yol açtığı öfke ve bu tedbirlere gösterilen direniş, resmi yüksek din için önem taşıyan hilafetin, şeyhülislamlığın ya da medreselerin kaldırılmasına duyulan öfke ve direnişten çok daha büyük olmuştur. Popüler dinin çoğu dışavurumunun bastırılmasında, kentlerde büyük oranda başarılı olunmasına rağmen, popüler din yok olmamış, tarikatlar büyük ölçüde yeraltına kaymıştır. Ayrıca Kemalistlerin popüler dine sırt çevirmekle, kendileriyle halk kitlesi arasındaki bağları kestikleri de söylenebilir (Zürcher, 2009b: 284). Bu sebepten dolayı, halkçılık-köycülük düşüncesi resmi ideolojiye dahil ederek kitlelerin sempatisini kazanmaya çalıştılar (Özta, 2006: 81).

Laikliğin halk İslam'ının temsillerine yönelik pratiklerinin esas sebebi, aslında, resmi İslam'a göre muhalefet gösterme potansiyellerinin daha büyük olmasıdır. 1924'ün laikleşme reformları tarikatlara değil, zaten zayıflamış durumda bulunan ulema sınıfına yönelikti. Bununla birlikte laikliğe karşı en tehlikeli direniş ulemeden değil, tarikatlardan geldi. Devletin otoritesini uzun süredir elinde tutmaya

alışkın olan ulema sınıfı, bu otoriteye karşı çıkma konusunda tecrübesizdi. Tarikatlar ise bağımsızlığa ve muhalefete alışkındı. Hala halkın güvenine ve bağlılığına sahiptiler. Halk tarafından desteklenmeleri, köklü gelenekleri ve yerleşmiş güçlü teşkilatları dikkate alındığında bunların devlet kontrolüne alınabilecek kadar uysal olmadıkları görülmüyordu. Öte yandan hiyerarşisi, okulları ve entelektüel-idarî disiplin alışkanlıklarıyla ulema sınıfı, devletin İslam dininin üstünde olduğu bir sistemin denenmesine daha yatkındı (Lewis, 2009: 552-553, 556).

Laiklik siyasal dinselden ayırt etmek daha sonra da bu her iki alanın özerkliğini korumak (Texier, 2001: 16) olduğu halde, Kemalist laiklik, dinin özerkliğini tanımamış, popüler İslam'a yönelik uygulamalarında da görüldüğü gibi, laikliği din-devlet ayrımının ötesine götürerek dinin toplumsal, kültürel ve gündelik hayattaki izlerini de yok edici uygulamalarda bulunmuştur. Bunu da dinin yerinin kişilerin vicdanı olduğu ve sadece ibadet yerleriyle sınırlı kalması gerektiği iddiasıyla gerçekleştirmiştir.

Din ile devleti ayırmak için Kemalist rejimin yaptığı ilk girişim, dini uygulamaları ibadet yerlerinin duvarlarıyla sınırlamaya çalışmak oldu (Feroze, 1995: 26). Bu bağlamda 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanunla din, zımnen sadece inanç konularıyla sınırlandırılmıştır (Jashke, 1972: 96). Bu kanunun 1. maddesinde şöyle deniyordu:

Türkiye Cumhuriyetinde muamelâtta nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı (kanunlarının yapılması ve uygulanması) Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup din-i mübin-i İslâmın bundan maada itikadat (inanışlar) ve ibadeta (ibadetlere) dair bütün ahkâm ve mesalihin tedviri (yasa ve yönetmeliklerle işlerin yönetilmesi) ve müessesat-ı diniyenin (dinsel kurumların) idaresi için Cumhuriyetin makamında (merkezinde) bir «Diyanet İşleri Reisliği» makamı tesis edilmiştir (Akt. Jashke, 1972: 57).

Din işlerinin yürütülmesi amacıyla devlete bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasının sonucu, dinin devlete bağımlı kılınması olmuştur. Bunun yanında Kemalist ekip, laiklik uygulamalarıyla sadece ulemanın politik ve toplumsal etkisini ortadan kaldırmakla kalmadı; aynı zamanda dini Türk halkının politik, toplumsal ve

kültürel yaşamından tamamen soyutlayarak (Feroze, 1995: 27) kamusal alanın dışına itti ve onu yalnızca halkın inancında saklı bir kült olarak sınırlamaya çalıştı.⁴⁰ Bunun sonucunda Kemalist Müslümanlık şeklinde ifade edilebilecek, İslam'ın yalnızca inanç ve ibadet yönlerini alıp onu da kişisel vicdana hapsederek bir çeşit kült Müslümanlığına indirgenmiş bir biçimi doğdu (Ocak, 2011: 133).

Kemalist reformcuların devlet aygıtını modernleşmenin ötesine götürerek, halkın yaşam tarzını, davranışlarını ve günlük alışkanlıklarını etkilemeye çalışmış olmaları (Göle, 2010: 86), bu dönemdeki laikliğin, Batılı anlamda devletin din karşısındaki tutumunu belirleyen bir hukuki düzenleme olmaktan çok genel bir dünya görüşü ve ideoloji olarak anlaşıldığını gösterir. Nitekim amaç sadece devleti laikleştirmek olsaydı o zaman kamu düzeninin dışında kalan bireysel alana müdahale edilmemesi gerekirdi. Oysa yapılan düzenlemelerin bir kısmı doğrudan bireysel alana ilişkin olup (Köktaş, 1997: 182) sadece devlet aygıtlarından dinin etkisini temizlemek için değil, aynı zamanda bir inanç sistemi olarak dinin etkisini sınırlandırmak için de uğraş verildiğini (Özdalga, 2007: 54-55) gösterir. Bu çaba doğrultusunda, Türkiye'deki laikleşme hareketinin toplumu sekülerleştirme yönündeki baskısı, 1930'larda son derece şiddetli bir hal aldı. Rejim aleni bir şekilde İslam karşıtı bir politika benimsemiş olmasa da, kurumsal dinin gücünü sona erdirmeye ve İslam'ın Türk halkının kalbindeki ve zihnindeki gücünü kırma konusundaki arzusu son derece açıktı. Dinsel eğitimin yasaklanması, camilerin laik amaçlara döndürülmesi hukukî ve toplumsal reformların etkisini pekiştiriyordu. Hızla büyüyen yeni başkentte hiçbir yeni cami yapılmaması (Lewis, 2009: 561) da laikleşme hareketinin dini sadece ibadet yerleriyle sınırlamakla yetinmediğini gösterir.

Laiklik hareketinin camilerde ibadete yapılmasını yasaklamaması, onun din karşıtı olmadığına yönelik yeterli bir kanıt kabul edilmiş,⁴¹ laik liderler de sürekli olarak, reformlarının İslam'a karşı olmadığını sadece gerici hareketlerinin sorumlusu olan ulemanın güç ve etkisine son vermeyi istediklerini açıklamaya çalışmışlardır (Feroze, 1995: 27). Bununla birlikte, bin yıla yakın bir süredir insanların tüm siyasi,

⁴⁰ Ayrıca bkz. N. Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yay. İst., 2000, s. 36.

⁴¹ Bkz. S. J. Shaw & E.K. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*, e Yay. İst., 2010, s. 457.

hukuki, zihinsel ve duygusal hayatını şekillendirmiş bir dinin, sadece kişisel vicdanla sınırlı hale getirilmesi, pek çok dindar tarafından dinin kendisine açık bir saldırı olarak algılandı (Rustow, 1995: 71). Çünkü dinin özel alana indirgenemeyeceği düşüncesi, vahiyle gelen tek tanrılı bütün dinlerde ortak bir görüş olup insanın eylem ve davranışlarının bütünü hakkında dinin söyleyecekleri vardır (Roy, 2010: 54-55). İslam da bu doğrultuda, din ve devlet işlerini ayırmayıp insanların iç dünyaları kadar devlet içindeki davranışlarını da ilahi kurallara bağlamak, yani hayatın bütün kompartımanlarını kuşatmak amacını güden bir dindir (Gözaydın, 2009: 301).

Heyd (1995: 170), Atatürk'ün, laikleştirici reformları uygulamaya koyarken pek fazla dirençle karşılaşmadığını belirtir. Ona göre bu durum, dine olan bağlılığın azalmasının bir sonucu olmayıp, önceki yüzyılda yüksek tabakanın geniş kesimlerinde seküler bir dünya görüşü yaratmış olan uzun modernleşme ve Batılılaşma sürecinin mantıksal ve nihai sonucudur. Bununla birlikte laiklik eleştirisi, tabiatı gereği dinsel bir söylem gerektirir. Kemalist kadro ise, laiklik reformlarının dinsel eleştirisinin daha baştan önüne geçmek için, sınırları müphem olan “dinin kötüye kullanılması” ibaresini Hıyanet-i Vataniye kanununa koymuştu. 1926 tarihli Ceza Kanunu'nun 163. maddesi dinden hareketle herhangi bir muhalif tavır sergilenmesinin ve her türlü din orjinli siyasi oluşumun önüne geçiyordu (Jashke, 1972: 33). Böylece anayasayla bütün dernek ve kuruluşların özgürlüğünü garantilemiş olan devlet, çelişkili bir şekilde dinsel derneklerin her çeşidini yasakladı (Rustow, 1995: 72).

Şiddetli laikleştirme programına karşı çıkmayı mümkün kılacak hukuki ve siyasi bir ortam bulamayan ulema ve tarikat şeyhleri kendi kabuklarına çekildiler (Narlı, 2010: 26). Bu durum, görünüşte laik politikanın hâkimiyetini tanımak zorunda kalan İslam'ın yeraltına inerek (Ocak, 2011: 123) siyasallaşmasına ve bir muhalefet aracına dönüşmesine (Zürcher, 2009b: 284), İslamî grupların da devlet ve toplum tarafından yoksunluk ve yabancılaşmayla karşı karşıya bırakılan marjinal kişiler için bir sığınma alanı sağlamasına yol açtı (Tapper, 1993: 20).

Anayasa ile koruma altına alınan laikleşme politikaları, baskıcı politikalarla halka benimsetilmeye çalışılmasına rağmen toplumda, özellikle de taşrada, yansıma bulamamıştır. Kemalist seçkinler, devrimleri geniş kitlelere anlatıp mal edememiş ve

geleneksel topluma yeterince nüfuz edip dönüştürememişlerdir. Laiklik, ülkenin kırsal nüfusu için alternatif bir değerler sistemi ve toplumsal hayat geliştirmede başarı sağlayamamış, buna karşın İslam, gündelik hayatı düzenlemek ve tesis etme yönündeki kural koyucu rolünü⁴² korumuştur (Narlı, 2010: 26; Yavuz, 2005: 14, 51). Türkiye nüfusunun dörtte üçünü oluşturan kırsal kesimde yaşayan köylüler dindar Müslüman olarak kaldığı gibi, İslam, şehirlerdeki işçi sınıfı ve küçük esnaf üzerinde de etkili olmaya devam etti. Tarikatlar, hükümet tarafından işlevlerine getirilen bütün yasaklamalara rağmen, yeraltı etkinliklerini sürdürdüler. Gerçekte laiklik, CHP'nin resmî inancında kalmış, ancak Batılılaşmış küçük bir elit tabaka tarafından anlaşılıp izlenebilmiş, büyük kasaba ve şehirlerdeki eğitim görmüş insanlarda bile laikliğin etkisi hiç bir zaman baskın olmamıştı (Feroze, 1995: 29; Vatikiotis, 1998: 76-77).

Laikleşme uygulamaları taşrayı da kapsayacak şekilde genişletilmeye çalışılınca, özellikle kırsalda yaşayan kitlelerin yerel düzlemde irili ufaklı direnişleriyle karşılaşmıştır. Başta Şeyh Sait İsyanı olmak üzere, 1920'li yıllar boyunca taşranın memnuniyetsizliğini ifade eden siyasal ve sosyal olaylar, 1930 Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesi ve nihayetinde Menemen hadisesi, Cumhuriyet seçkinlerini endişelendirmiş ve sert tedbirler almaya sevk etmiştir. Diğer taraftan isyanlara karşı alınan sert tedbirler, halkçı söylemle yumuşatılmaya, hafifletilmeye ve kitlelerin sempatisini kazanmaya gayret edilmiştir (Öztan, 2006: 81). Bununla birlikte devlet ideolojisi, dinsel bir çerçeve içinde başlayan popülist hamlelerden daima kuşku duymaya devam etmiştir (Mardin, 1995: 9).

Laiklik programı, toplumsal tabanda yankı bulamamakla beraber, geniş halk kesimlerinin zorla uymaya alıştırıldığı laikleşmenin, bir süre sonra nispeten ve zımnen kabul gördüğünü, özellikle de baskı politikasının gevşediği dönemlerde bunun gözlemlenebildiğini söylemek mümkündür. Halkın toplumsal ve nihai gerçeklik algılamalarını yansıtmayan ve hızlı bir şekilde uygulamaya geçirilerek

⁴² Mardin bunun aksine, hilafetin kaldırılmasıyla, ulemanın hizmetlerini gerekli kılan doğum, eğitim, kültür, evlilik, ölüm, miras gibi gündelik hayatın en küçük noktasına kadar nüfuz etmekte olan dinin, bu bölgelerle ilişkisi kesildiğini ve dolayısıyla gündelik hayatın sekülerize edildiğini belirtir. Bkz. Ş.Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İst., 2007, s. 96.

zorla kabul ettirilen reformlar halkı üç alanda etkiledi: Birincisi, halkın dünya görüşü ve siyasal ve toplumsal gerçeklik anlayışı köklü bir meydan okumayla karşılaştı. İkincisi bazı gündelik kişisel alışkanlıklar ve görenekleri değişmeye zorladı. Üçüncüsü halkın gündelik siyasal ve ekonomik toplumsal ilişkilerini değiştirdi (Stirling, 2010: 46-47, 54).

3.1.1. DİNİN DENETİM ALTINA ALINMASI

Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrıldıktan sonra her birisinin özerkliğinin garanti altına alınması olduğu halde Türkiye örneğinde durum bu şekilde olmamış devleti dinden tamamen soyutlayan kurucu kadro, laikliğin anlamına aykırı bir şekilde, dini sürekli bir denetim altında tutma ihtiyacı hissetmiştir. Rejimin yönetim, eğitim, hukuk ve kamusal alandan dışlamış olduğu dini kontrol altında tutmasının nedeni, laiklik politikalarını siyasal, sosyal ve gündelik hayatını yüzyıllardır İslam'ın şekillendirdiği bir toplumda uygulamasından kaynaklanan endişedir. Bu doğrultuda Kemalist rejim, modernliğe aykırı gördüğü İslam'ın modernleşme projesine ayak bağı olmaması, kendisine yönelik muhalefette kullanılmaması ve ulus-devlet projesi doğrultusunda vatandaşları din açısından da türdeşleştirmek için, dini Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla kontrol altına almıştır.

Dinin yeni rejim tarafından tehlikeli görülmesinin esas nedeni, İslam'ın politik ve toplumsal yapıya nüfuz edici özelliğe sahip olması dolayısıyla onu kişisel vicdanlara hapsedmenin zorluğudur. Bu durum onun, Kemalist milliyetçiliğin; ulus-devlete ve onun amaçlarına meşruiyet sağlayacak bir ideolojinin benimsenmesi, toplumdaki bireylerin ve etnik, dinsel ya da başka grupların üzerinde devlet otoritesinin sağlanması ve kitleleri mobilize etmek amacıyla ulusal bilincin yaratılması şeklinde özetlenebilecek amaçlarına bir engel olarak görülmesine neden oluyordu (Toprak, 2009: 447). Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerinde bir ulus-devlet kurulabilmesi için İslam'ın rolünün ve niteliğinin önemli ölçüde değiştirilmesi zorunlu kabul edilmiştir (Lindisfarne, 2002: 279).

İlk Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda yeni devletin resmi dini olarak kayda geçen İslam'ın 1928'de anayasadan çıkarılmasıyla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi kimliğiyle bağlantısı kesilmiş oluyordu. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin ilgası ise, İslam'ı geleneksel eğitim kurumlarından yoksun bırakarak onun artık bilimsel alanda kendini yeniden üretme yolunu kapatıyordu. 1925 yılında tekke, zaviyelerin ve türbelerin kapatılmasıyla, Türk tarihinde popüler İslam'ın temelini oluşturan tasavvuf kurumu ortadan kaldırılmış; dolayısıyla İslam mistik boyutundan da soyutlanmış oluyordu. Böylece İslam'ın kamusal alanın dışına çıkarılması süreci tamamlanmış oluyordu (Ocak, 2011: 118-119). Buna rağmen Kemalist elit, dinin dünyevi işlerden tamamen uzaklaştırılarak (Rustow, 1995: 72) laik uygulamaların yerleşmesini sağlamak için, devrimlerin önünde bir tehdit olarak gördükleri dini (Çaha, 2001: 84; Gözaydın, 2009: 47; Kara, 2009: 77), 3 Mart 1924'te ilga edilen Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin yerine kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla denetleme gereği duydular. Böylece din devletleştirilmiş oluyordu (İnsel, 2009: 118).

Dinle ilgili yönetim ve denetim alanı; inanç ve ibadetle ilgili işlerin yürütülmesi, din görevlilerinin atanması ve denetlenmesi ile halkı din hakkında bilgilendirmeye belirlenen Diyanet İşleri Başkanlığı dışında, Kemalist kadro, rejime karşı gelebileceklerini düşünerek tam bağımsız dini kurumların kurulmasına da izin vermedi (Dumont, 1999: 67). Ayrıca, bir tek kurumun kontrolü ele geçirmesine engel olmak için, dinle ilgili işlerin sorumluluğu, Diyanet İşleri Başkanlığıyla birlikte kurulan Vakıflar Genel Müdürlüğü ve din eğitiminden sorumlu olan Milli Eğitim Bakanlığı arasında paylaştırılmıştır (Reed, 1995a: 93; 1995b: 146-47).

Diyanet İşleri Başkanlığı'na biçilen başat rol, Türkiye'nin modernleşmesinin ve ulus inşasının hizmetinde ilerici bir İslam oluşturmaktı. Bu doğrultuda 1930'lu yıllar boyunca camiler milli ekonomi fikrini ve ulusal ideolojiyi yaymak için kullanıldı (Ahmad&Landau, 2004: 294). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın amacı, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu bilgilendirmek ve ibadet yerlerini yönetmektir. Dolayısıyla görevi, iyi Müslümanlar yetiştirmek ya da Müslüman bilincini yükseltmek olmayıp, devlete karşı vatandaşlık sorumluluğuyla donanmış iyi vatandaşlar meydana getirmektir.

Diğer bir ifadeyle, Diyanet İşleri Başkanlığı, vatandaşları ulus-devletin ihtiyaçlarına göre yetiştirmek ve sosyalleştirmek için var olan bir devlet aygıtıdır. Bu doğrultuda, vatan sevgisini, askeri ve sivil hizmetin kutsallığını, hukuk ve düzene saygıyı ve Türkiye'nin gelişmesi için sıkı sıkıya çalışmayı teşvik eder (Yavuz, 2005: 75). Böylece din, toplumdan olumlu siyasal davranışlar elde etmede kullanılan bir simgeler, düşünceler ve anlamlar kaynağı haline gelir. Örneğin dini bir kavram olan şehitlik, dinsel söz dağarcığından aktarılarak kamu görevi sırasında ölen her türlü devlet görevlisini nitelemede kullanılmaktadır; böylelikle devlete hizmet, Allah'a hizmet katına yükseltilerek kutsallaştırılmış olur. Benzer bir biçimde, yurttaşlar cuma vaazlarında ulus-devletin gereklerini yerine getirmeye davet edilir. Böylece din dışı işler, dinin istediği şeyler olarak tanıtılarak onlara bir dinsel meşruiyet kazandırılır. Dolayısıyla devlet, dinin kendi politika ve eylemlerine yön vermesine izin vermemekle birlikte, yararlı ya da gerekli görüldüğünde devlet amaçları için harekete geçirebilecek bir kaynak gözüyle ona müracaat etmekten de kaçınmamaktadır (Turan, 1993: 52-53).

Osmanlı'nın, resmi İslam'ı devlet maslahatı yolunda bir meşrulaştırıcı güç olarak kullandığı gibi, Kemalizm de benzer olarak modernist devlet maslahatlarında, etkisi altında bulundurduğu Diyanet'i (Öğün, 2004: 284) kendi millileştirme ve laikleştirme hedefleri için kullanmıştır (Yavuz, 2005: 75). Bu durum, Diyanet teşkilatının, kendisine biçilen yere ve sınırlara sadık kalarak, Müslümanların din işlerine bakmaktan çok devletin din işlerine bakan, devletin felsefi ve siyasî ilkeleri, zaman zaman baskıları doğrultusunda dini yorumlar yapan, halkın din anlayışını, dini yaşama biçimini dönüştürmeyi amaçlayan bir kurum haline gelmesine yol açmıştır (Kara, 2009: 78).

Cumhuriyet'in din üzerindeki denetim aygıtı olan Diyanet'in rolü, toplumsal ve siyasal değişimi İslamî açıdan meşrulaştırmak ve laikliği halk tarafından kabul edilebilir bir şekilde sunmaktır. Bu amaç doğrultusunda devlet, sıradan vatandaşlara, dinlerinin emin ellerde olduğu ve hem modern ve laik hem de Müslüman kalabilecekleri güvencesini vermek için Diyanet'i İslam'ın resmi sözcüsü ve yorumlayıcısı haline getirmiş (Karpat, 2010e: 216, 217) ve herhangi bir toplumsal grubun İslam'ın farklı bir yorumunu geliştirmesine izin vermemiştir (Zürcher, 2004:

272). Böylece politik bir talepkârlığa dönüşebileceği kaygısıyla, dinsel eğilim ve güçlerin devletin denetim mekanizmasının içine çekilerek (Subaşı, 2004: 114) resmi söylemin sınırlarını sarsabilecek muhtemel alternatif dini çıkışların önü kesilmeye çalışılmıştır (Subaşı, 2007: 59).

İlmiye sınıfının birçok mensubu laik reformlara muhalefeti dolayısıyla tasfiye edilmiş, Diyanet'te görev almayı kabul edenler ise rejimin isteği doğrultusunda laiklikle İslam'ı uzlaştırmaya çalışmış ve Türkiye'de bugün geçerli olan resmi İslam anlayışının yaratılmasında kritik roller oynamıştır. Örneğin Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) İslam'ın sürekliliğiyle Kemalist rejim arasında bir uzlaşma sağlamış, M. Şemsettin Günaltay da Cumhuriyet'in katı laikliğinin İslam'la uzlaşmaya yönelecek şekilde dönüşmesinde etkili olmuştur (Karpaz, 2010e: 232-33).

Kemalizm'in destekçileri arasında, İslam'ın siyasetteki yerine ilişkin yorumunu kabul eden din adamları da vardı. Devlet, dini konularda önceliği Kemalist din anlayışına inananlara vermiş (Davison, 2006: 246) ve sıradan insanların yaşadığı İslam üzerinde sıkı bir denetim uygularken, modernist düşünceli bu dinsel elitleri, İslam'a kendi görüşlerini aşlamak üzere desteklemiştir (Karpaz, 2010e: 266). Kemalist ilkeleri meşrulaştıran bu tür din adamları, "aydın din adamı" olarak kabul müştür (Öğün, 2004: 284).

Laikliği katı bir şekilde uygulamaya koymasına rağmen Kemalist kadro, ulus-devlet ideolojisi doğrultusunda homojen bir dinsel alan oluşturma amacını gütmüştür. Onlara göre reforme edilmiş bir İslam toplumun homojenleşmesine katkı sağlayabilirdi (Kuru, 2011: 221). Bu amaç doğrultusunda Diyanet'e biçilen rollerden biri de İslam'ın tek, standart ve modern bir resmi yorumunu geliştirmektir. Çünkü devletin türdeş ve millileştirilmiş bir kamu alanı oluşturma hedefi, milli bir dinsel yapı gerektiriyor, bu da kamusal alanda çoğulculuğun kaynağı olan İslam'ın çeşitli biçimlerinin ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu (Yavuz, 2005: 75). Buna bağlı olarak Cumhuriyet Türkiye'si, teorik düzeyde din-devlet ayrılığını benimsemiş olmasına ve tekkelerin kapatıldığı, tarikatların yasaklandığı 1925 yılından itibaren herhangi bir mezhep, tarikat veya dini akımı meşru sayıp ona özel muamele yapmamış olmasına (Kara, 2009: 98, 311) rağmen, gerçekte, Osmanlı Devleti'nin Sünni İslam'ı topluma hâkim kılan tutumunu devam ettirmiştir. Bu nedenle

Diyanet'in görevi, toplumun sadece Sünni İslam'a dair meselelerini düzenlemekten ibaret görülmüştür. Dolayısıyla Sünni olmayan bir mezhebe hukuki varlık statüsü tanımayan Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, Kemalist devlet de Alevi toplulukları göz ardı edebilmiştir (Vergin, 2000: 81). Çünkü ulus gibi inancını da homojenleştirme amacıyla olan devletin, laik hedeflere uygun bir rasyonalite ile kontrol altına alıp resmileştirdiği Sünni İslam'ın dışında, inanç alanında ikinci varoluşa ihtiyacı yoktu (Küçük, 2009: 903). Buna rağmen gerek Cumhuriyet devrimine önyak olmuş nüfusun önemli bir kısmının Bektaşî-Alevî olması, gerekse de devrimin ideolojisinin ve icraatlarının Alevîlerin tarihsel taleplerine karşılık gelmiş olmasından dolayı Cumhuriyet rejimini büyük bir imanla sahiplenmişlerdir (Aktay, 2000: 38).

Laik devlet, heterodoks İslamî eğilimlere karşı, ulus-devletin merkezîyetçi talepleri doğrultusunda daha kolay manipüle edilebileceği beklentisiyle ortodoks Sünniliği tercih etmiştir. Bunun yanında, Sünniliğin, gerek halk nezdindeki yaygın nüfuzu gerekse ulema sayesinde tevarüs edilmiş örgütlülüğünün, teşekkül etmekte olan yeni rejimin korunma ve meşrulaşma isteğine daha olumlu cevap vermesi, geçici bir strateji olarak bu tercihe yol açmıştır. Ayrıca, halk katındaki dinsel eğilimleri ulus-devletin ideolojik tercihleri doğrultusunda harekete geçirmeye elverişli yapının Sünnilik olduğu da düşünülmüştür. Bu düşüncede, Sünniliğin Kitap aracılığıyla okur-yazarlık vurgusu, şeriat dolayısıyla da siyasal otoriteye itaat vurgusunun Cumhuriyet'in ulus inşasına manevi bir harç malzemesi sunacağı beklentisi yatmıştır. Nitekim hem Milli Eğitim hem de Diyanet söylemlerinde, Sünni İslamî değerler Türk ulusal kimliğinin inşasında yoğun olarak istihdam edilmişlerdir (Aktay, 2000: 37, 173). Bununla birlikte, vurgulu ve ısrarlı bir şekilde ifade edilmese de, bazı dönemlerde Aleviliğin laikliğe, modernleşmeye ve Türk ulusal kimliğine daha uygun olduğu da iddia edilmiştir (Kuru, 2011: 222).

Ulus bir arada tutacak bütünleştirici ortak inanç olarak Sünniliğin güçlendirilmesine özen gösterilmiş olmakla birlikte (Gencer, 2008: 786), Sünnilik ancak kendisiyle çelişki içerisine düşürülerek ulus-devletin pratikleriyle uzlaştırılabilirdi. Laikliğe karşı ilk dinsel muhalefetlerin kırılması çabaları sırasında Sünni ulemeden birçoğunun idam edilmiş veya bir şekilde susturulmuş olmasına

rağmen devletin bir meşruiyet unsuru olarak Sünniliğin bazı değerlerine başvurmuş olması, yeni rejime karşı Sünni tavrın vurgulu bir biçimde açığa çıkmasını zorlaştırmıştır. Aslında klasik Sünni ulema sınıfının tasfiyesinden sonra Diyanet aracılığıyla temsil edilen Sünni görüş ve tutumun fiili varlığının da ortadan kalkmış olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Sünni değerler diye sunulan şeyler, Sünni insanların görüş ve tercihlerini yansıtmaktan uzak bir şekilde var olabilmiş, daha ziyade yeni rejimin gereksinimlerini karşılamak üzere başvurulmuş ideolojik malzemeler olarak işlem görmüştür. Nitekim laik iktidarın böylesi bir dinsel ideolojiyle eklemlenmesinin sonucunda ortaya çıkan din, kendi iddialarından vazgeçmiş ve belirleyici potansiyelini yitirmiş, süre giden siyasi iradenin taleplerine uygun işlevsel bir ideolojik malzemeye dönüşmüştür. Böylece, iktidarına hiç kimseyi ortak etmeme iddiasına sahip ulus devlet, aynı şekilde iktidarı kimseyle paylaşmama ilkesiyle tutarlılığını koruyabilen bir dini kendi iktidarı açısından işlevsel bir birime indirgemiş (Aktay, 2000: 174-75) ve paradoksal bir şekilde dine ve sosyo-politik alandaki muhtemel nüfuzuna karşı Diyanet'i kullanmıştır (Gözaydın, 2009: 246).

3.1.2. MODERN VE ULUSAL BİR DİN: TÜRK İSLAMI

Türk laikliği, İslam'ın hayatın her alanına ilişkin bir iddiaya sahip olması ve siyasi sosyal kimliğe işlemiş olması dolayısıyla dinin özerkliğini tanımamış, aksine onu kontrol altına almış ve kendi millileştirme, modernleştirme ve laikleştirme hedefleri için kullanmıştır (Yavuz, 2005: 75). Kurucu kadro, İslam'ı eski rejim ile ilişkilendiriyor ve onu geri kalmışlığın dolayısıyla da modernleşememenin sebebi olarak görüyordu. Yapılan devrimler sayesinde dinin siyaset, eğitim, ekonomi ve kültür gibi alanlarla ilişkisi kesilmişti. Buna rağmen İslam, geniş halk kitleleri açısından hala yegâne kimlik ve gündelik hayatın belirleyici ögesi olmaya devam etmiştir. Büyük ihtimalle bu nedenle olsa gerek, dinin laik ulus-devlet projesi doğrultusunda yeniden tasarlanmasına karar verildi. Yani, madem İslam'ın sosyal kimliği belirleyici rolüne son verilemiyordu o halde ulusal bir toplum yaratma çabasına uygun olarak dinin millileştirilmesi gerekiyordu. Bu karar doğrultusunda, Protestanlığın Avrupa'da oynadığı rolü İslam'ın Türkiye'de oynayabilmesi için reforme edilerek modernleştirilip millileştirilmesi işine girildi.

Yeni bir ulusal kimlik inşa etme, modernleşme ve laikleşme sürecine engel olmayacak şekilde, dini ehlileştirme hedefine yönelik bu Hıristiyanlığa benzetme arayışıyla dinin; hayata müdahale edici özeliğinden sıyrılması, politik ve toplumsal gelişmelere meşrulaştırıcı ve uyumcu bir rol takınarak ayak uydurması amaçlanıyordu. İnsana siyasal-toplumsal eylemlerinde sınırsız bir serbestlik alanı bırakan, varlığıyla yokluğu bir olan böylesi bir din, ulusal kimliğin teşekkülünü engellediği düşünülen bazı rakip kimlik ve farklılık sembollerini, toplumsal ve siyasal hayattan kaldırabilmek açısından özellikle Türkiye’de gerekli ve elverişli tek çare olarak görülüyordu. Her ne kadar malzemeler Hıristiyanlıkta veya Protestanlıkta aranıyordusa da aslında, Hıristiyanlığın, hiçbir biçimde dinin bu kadar pasifize edilmesi söz konusu değildi. Dolayısıyla Hıristiyanlığın hiçbir versiyonu bütün bileşenleriyle araştırılıp taklit edilmeye çalışılmıyor, aksine yeni Türk kimliği için gerekli din nasıl olması gerekiyorsa ona uygun malzemenin temin edileceği kaynaklar uygun hammaddelerle doldurulup yeniden kurgulanıyordu. Şaman dininin kalıntıları, Hıristiyanlık ve Anadolu Aleviliği, yeni dine geniş bir malzeme olanağı sunuyordu (Aktay, 2000: 170-171).

Protestanlık örneği, daha önce Osmanlı aydınlarının da İslam’ı modernleştirme meselesinde dikkatini çekmiş (Bora, 2003: 118) olup; ezanın ve hutbenin Türkçeleştirilmesi, Kur’an’ın çevirisi, camilerde enstrüman çalınması, dini kitapların zamanın ruhuna uygun biçimde Türkçe olarak yayınlanması gibi öneriler hep savaş öncesi mevcut yayınlardan alınmıştı. Jön Türkler döneminde Yusuf Akçura, Celal Nuri ve özellikle Ziya Gökalp gibi ideologlar tarafından geliştirilmiş olan bu fikirleri Abdülaziz zamanındaki Genç Osmanlılar’ın yazılarında bile bulmak mümkündür (Dumont, 1999: 68). Gökalp’ın İslam’ı modernleştirmek için getirdiği öneriler incelendiğinde dini genel olarak hukuksal ve siyasal kurallarından arındırılmış bir ahlak sistemi olarak değerlendirdiği görülmektedir (Parla, 2009: 91). Gökalp ilahilerin, mevlidlerin, namazlardan sonra okunan dua ve tesbihatın, hutbelerin Türkçeleştirilmesini istediği gibi, ezanla birlikte namaz dışında okunan Kur’an’ın da Türkçeleştirilmesini istiyordu (Jashke, 1972: 40).

Cumhuriyet devri aydınları, bir yandan Batı kültürünün ana kaynaklarının Hıristiyanlıktan önceki Yunan medeniyetinde olduğunu, Batı kültürünün ancak

kilisenin tahakkümünden kurtulduktan sonra büyük bir kültür olabildiğini belirtmeye çalışmışlar, bir yandan da Batı'nın ekonomik alandaki gelişmesini Hıristiyanlığın ekonomik gelişmelere uygun olarak değişip yeni şekiller almış olmasına yordular. Oysa İslam eski halinde kalmış, maddi ilerleyişe önem vermemişti (Karpat, 2010c: 143). Böyle bir düşünce doğrultusunda, Türkiye'de ilk etapta İslâm'ın modernleştirilmesi yönünde resmî bir talep olarak gündeme gelmiş olan protestanlık, iki yönlü olmuştur: Bir yandan İslâm'ın siyasi iddialarından, hayatın her anına ve alanına müdahale edici talebinden sıyrılarak siyasetin emrinde bir din haline gelmesi yönündeki siyasi arzuları temsil etmiştir. Diğer taraftan ulusal kimlik harcına, kalkınmada motive edici bir unsur olarak katılmak istenmiştir. Cumhuriyet'in ilk döneminde yeni bir milli dine ulaşma yönündeki arayışların önünde İslâm'ın protestan bir versiyonunun üretilmesi seçeneği, böyle bir imkân olarak gözükmüştür (Aktay, 2000: 118). Çünkü modernleşmenin temel vasfı olarak ulusallaşma ve ulusallaştırma kabul edildiği için İslâm'ın da buna uygun olarak ulusallaştırılması gerekiyordu. Bu gayenin ilham kaynağı da Protestanlık ile Batı modernitesi arasında kurulan doğrusal ilişkiydi (Bora, 2003: 118).

Protestanlığın kalkınmada pozitif varsayılan rolü, Avrupalı olmayan ulus devletlerde, özellikle dinle ilgili ulusal siyasete büyük ölçüde yön vermiş, bu doğrultuda Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türkiye'de de, Hıristiyanlığın Avrupa'daki misyonunu gerçekleştirecek bir İslâm arayışı, devletin din politikasını belirleyen temel motif olmuştur. Böylece Türkiye Cumhuriyeti, yerleştiği diğer kurumlarda olduğu gibi din konusunda da Batıyı taklide dayalı bir politika gütmüştür. Bu politikanın uygulayıcıları, Avrupa'nın kalkınmasında dinin oynamış olduğu varsayılan rolü, toplumsal yaşamı belirleme iddiasından vazgeçerek veya en azından toplumsal yaşamın arkasından giderek, gelişmelere ideolojik bir meşrulaştırma dayanağı olmak suretiyle oynamış olduğunu düşünmüş, aynıysından Türkiye'de de istemişlerdi (Aktay, 2000: 169). Bu nedenle uluslaşma ve modernleşme sürecinde Reformasyon'u zorunlu bir basamak olarak gören Türk aydınlatmacıları, Reformasyon'a ve onun icracısı Luther'inkine muadil ritüeller ve sembolik revizyonlar peşine düştüler (Bora, 2003: 119). İslam'ı Hıristiyanlaştırma hedefindeki bu çaba, 1928 yılında Köprülüzade Mehmet Fuat başkanlığında

Darülfünun İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden oluşan bir kurulun hazırladığı dinde reform paketinde açıkça görülebilir.

20 Haziran 1928'de yayımlanan reform programının 1. maddesine göre, bütün sosyal kurumların bilimselleştirilip millileştirilmesi gerekir. 2. maddede dinin de bir toplumsal kurum olup diğer kurumlar gibi toplumsal ihtiyaçlara cevap verecek şekilde değişime ayak uydurması gerektiği belirtiliyordu. 3. maddeye göre, dinin diğer kurumlarla uyum içinde olabilmesi için, ahlaki ve ekonomik hayat gibi bilimsel düşünce ve yöntemlerle ıslah edilmelidir. Bu amacın başarılabilmesi için kurul dört başlık altında önerilerde bulunmuştur. İbadetin şekliyle ilgili birinci başlıkta; camilere oturma sıraları ve elbise dolaplarının konulması ile camilere ayakkabıyla girilmesini desteklemenin gerekliliğinden bahsedilir. İbadetin diliyle ilgili olan ikinci başlıkta; ibadet dilinin Türkçe olması, dua ve hutbelerin Türkçe ile yazılıp kullanılması gerektiği belirtilir. İbadetin niteliğine dair olan üçüncü başlıkta; ibadetin güzel, ilham verici ve ruhani bir şekilde yapılabilmesi için, müziğe yetenekli imam ve müezzinlerin yetiştirilmesi, camilere müzik aletleri konulması ve ilahi niteliğinde enstrümantal çağdaş müzik icra edilmesinin gerekliliğinden bahsediliyordu (Jashke, 1972: 40-41).

Caminin çağdaş bir İslamî kiliseye çevrilmesi projesinin uygulanabilirliği yoktu ve önerilen din reformu hakkındaki rapor, namazlarda Kur'an'ın Türkçe okunmasına yönelik başarısız bir girişim⁴³ dışında ölü bir proje olarak kaldı. Din reformu uygulanabilseydi, ortaya ulusalcılık, felsefe ve bilime dayalı çağdaş bir İslâm çıkacaktı. Peygamber Muhammed'in getirdiği kendine has, dinamik bir felsefesi olan, bilim ve akla karşı olmayan İslâm'dan daha başka bir İslâm olacaktı. İslâm'ın evrensel olarak kabul edilmiş bu nitelikleri din reformunun yandaşları tarafından görmezden gelinmiştir (Feroze, 1995: 27).

⁴³ Gökalp'ın aksine olarak Mustafa Kemal'in, Kur'an surelerinin Türkçe okunarak namaz kılınabileceğine inandığı anlaşılmaktadır. Hatta Bursa'da Türkçe ezanın protesto edilmesinden sonra, İstanbul'daki camilerin, ibadette yalnız Türkçe Kur'an okunması emrini almış oldukları öne sürülmektedir. Ama o sırada yalnız ezanın Türkçeleştirilmesiyle yetinilmiş ve Kur'an'ın Arapça olarak okunmasına müsaade edilmiştir. Bkz. Gotthard Jashke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Bilgi Yay., Ank., 1972, s. 48-49.

Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni bir din anlayışı ve İslamiyet'in iç yapısındaki değişiklikler, düşünce ve hayat tarzı bakımından zaten laik olan üst tabakayla sınırlı kalmış ve bu değişikliklerin etkisi geniş halk kitlelerinde karşılık bulmamıştır (Karpat, 2010c: 365; Zürcher, 2009a: 303; 2009b: 284). Bir süre sonra da Türkçe ezan haricinde, halkın güçlü bir muhalefeti karşısında ve muhtemelen din adamlarına yeniden güç kazandırıp onları laik iktidara rakip bir muhalefet odağı haline getirmekten çekinildiği için bundan vazgeçilmiştir (Tunçay, 2010: 221-223). Hükümetin Kur'an'a müdahale girişimi halkın diğer laik düzenlemelerden daha çok ve yaygın bir nefretine sebep olmuştu. Zira laik olan bir devletin Kur'an'la ilgili bir tasarrufu inanca dayanıyor olamazdı (Rustow, 1995: 70, 72). Bunun üzerine, siyasal ve toplumsal yaşamda gerçekleştirilen laikleştirme sürecinin bir parçası olan, dinin bireyle Tanrı arasında bir mesele olduğunu öne sürmek suretiyle vicdanlarla sınırlandırılması siyasası güdülmeye başlanmıştır (Gözaydın, 2009: 236).

3.2. TÜRK ULUSAL KİMLİĞİNİN SEKÜLER İNŞASI

Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar milli kimlik din etrafında örülmüştür. Millet sisteminde görüldüğü üzere, insanları bir araya getirip farklı bir cemaat oluşturmalarını sağlayan etken, dil veya etnik kimlik değil, dindi. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli siyasi akımlar ortaya çıkmış, fakat hepsi de dinin, kimliğin oluşmasındaki birincil rolünü teslim etmek zorunda kalmış ve dinin yerini başka bir ideolojiyle doldurmaya çalışmamıştır. Cumhuriyet dönemiyle birlikte, modern bir ulus-devlet oluşturma idealine bağlı olarak dinin milli kimliği belirleyici rolü elinden alınmış ve yeri de laiklik üzerinde inşa edilen milliyetçilikle doldurulmaya çalışılmıştır.

Türk milliyetçiliği, Kemalist döneme gelinceye kadar kendisini din ile bir çatışma içinde görmemiş ya da en azından görmek istememiştir. Kemalist milliyetçilik ise dine karşı radikal bir tutum içinde olmuş ve milli mücadele yıllarında dini milliyetin bir parçası kabul etmişken 1930'dan sonra dini milliliğin dışında bırakmıştır. Bir Batıcı modernist olarak Mustafa Kemal'in, dine bakışı tam anlamı ile jakoben bir bakış olup dinin bir topluluk değeri olarak varlığını

sürdürmesine baştan karşı çıkıyordu. Onun din hakkındaki bu tutumu, milliyetçiliğinin de rengini belirliyor ve milliyetçilik öğretisini sistematik olarak ilk işleyen Ziya Gökalp'ın görüşlerinden ayrılıyordu. Ziya Gökalp'ın dine, tarihe ve geleneksel topluma dayandırdığı milliyetçiliğin yerini akılcı, materyalist ve son derece laik bir milliyetçilik aldı. Bu şekilde milliyetçiliği dinden soyutlaması nedeniyle, Mustafa Kemal'in radikal modernizmini bir yere kadar tolere edebilen, hatta destek de veren Akçura gibi “nispeten pozitivist” olan Türkçüler bile, bir noktadan sonra hiç değilse politik hayattan çekilerek tepki göstermişlerdir (Karpaz, 2009b: 321; 2010c: 136; Öğün, 2004: 283).

Osmanlı'da millet kimliğinin temelini din oluşturuyordu. Osmanlı'nın son döneminde bir Müslüman-Osmanlı milleti meydana gelmiş ve zamanla bu millet kendi değişme çerçevesi içinde ve kendi kurallarına uygun olarak Türkleşme yolunu tutmuştu. Fakat bu modern millet olma süreci Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren devlet müdahalesiyle olağan yolundan saptırılmıştır (Karpaz, 2011: 13-14). Cumhuriyet'in ilk yıllarıyla birlikte kabul edilen yeni anayasa, saltanat ile hilafetin ilgası ve dinî kurumların bir kısmının tasfiyesi, bir kısmının ise yeniden düzenlenmesiyle, millet mefhumu dinî bir topluluğa işaret ediyor olmaktan çıkmıştır. Artık Müslüman milleti değil, Türk milleti söz konusu olup (Yeğen, 2011: 90-91) Türk kimliğinde ulusçuluk ve ulusallık, İslamî öğenin önüne geçmiştir (Timur, 2008: 302).

Ulusalçılığın ön plana çıkmasıyla dinin toplumsal kimliği oluşturma rolü doğal olarak önemini kaybetmiştir. Böylece Gökalp'ın düşüncesinde dinin yeri toplumsal hayatın manevi alanı iken, daha sonra Türk sekülerist düşüncesinde bu yerin ulusal kimlikle dolmasıyla bireyin manevi hayatına dönüşmüştür (Mert, 1994: 80, 87). Milliyetçilik daha önce dine ayrılmış olan ruh varlığını koparıp alabilmişse de Atatürk'ün kültürel yöneliminin iki ana sütunu olan Türk milliyetçiliği ve Batı uygarlığı İslam'ın saf dışı bırakılmasıyla oluşan manevî boşluğu dolduramamış ve İslam'ın sağladığı gönül huzurunu ve filozofça görüşü verememiştir (Heyd, 1995: 181; Shaw&Shaw, 2010: 458).

Dinî bir toplumun ulusal topluma dönüştürülmesi, ümmet tahayyülünün yerini ulus tahayyülünün alması, sadakat merciinin din ve ümmetten, milliyetçilik ve

ulusa yönelmesi, Kemalist toplum projesinin temelidir (Yıldız, 2007: 297). Bu projeye göre milliyetçilik, bir tür sivil din olarak yeni toplumu bir arada tutan çimento görevi üstlenecekti (Özdalga, 2007: 53). Bununla birlikte dinin yüzlerce yıl esas kolektif kimlik olduğu bir toplumsal yapıda, milliyeti temel kolektif kimlik haline getirmek, yeni rejimin bu teşebbüsünün önünde duran önemli bir engeldi. Milliyetin esas kolektif kimlik olarak dayatılması, popüler kültürün kurucu unsuru olan İslâmi sembolik evrenin daraltılması ve bu kurucu rolünün elinden alınması anlamına geliyordu. Bu ise milletin tarihsel olarak oluşmuş kolektif bilincine yönelik bir kültürel taarruz demektir (Yeğen, 2011: 91).

Ulusun, insanların özdeşleştiği hâkim kolektif kimlik olarak kabul görmeye başlaması, siyasal topluluğun yapısının yeniden tanımlanmasına katkıda bulunma açısından Kemalist reformların başarı kazanmış olabileceğini düşündürmektedir. Bütün müminleri, aynı zamanda hem toplumsal hem de siyasal nitelikte kolektif bir birim olan ümmetin bir parçası olarak gören ve ümmetin, ulus gibi dinsel temelden yoksun siyasal topluluklara ayrılmasını reddeden İslâmî anlayışın aksine, siyasal topluluğun üstüne kurulacağı birim olarak ulusu gören Cumhuriyet ideolojisi, Türk toplumuna yayılmış görünmektedir. Şöyle ki, Türklerin çoğu, Orta Doğu'nun çeşitli halklarıyla aynı dini paylaştıklarının bilincinde olmakla birlikte, artık bu ortaklığın aynı yönetim ya da siyasal sistem altında birleşmelerini gerektirmediği görüşündedir (Turan, 1993: 48).

Ümmet'in yerine kolektif kimlik olarak ulusu geçiren Cumhuriyet ideolojisi, aslında bir yandan da ümmet strüktürünün devamını sağlamıştır. Okullarda bütünlük, birlik, beraberliğe ve vatanperverliğe verilen önem, ümmet fikrinin bir şekilde varlığını devam ettirdiğini gösterir. Bayrak ve kahramanlığa yapılan vurgu ise Battal Gazi menkıbelerinden uzak değildir (Mardin, 2001: 150). Bunun yanında kutsal gün fikri, Kemalist milliyetçiliğe aktarılmış ve milli bayramlar bir dini ritüel havasında kutlanmıştır. Bir kamu ideolojisi olarak Kemalist milliyetçilik, kamu içinde de çeşitli ritüellerle desteklenmiş ve muhtemelen İslam'ın Osmanlı yönetiminde asla başaramadığı ölçüde bir devlet dini oluşturmaya başlamış ve bu yeni devlet dini, İslam'a özgü bazı işlevleri, biçimleri ve temel değerleri devam ettirmiştir (Tapper, 1993: 14). Yani Kemalizm, bir yandan Osmanlı'dan devraldığı kutsal evreni

laikleştirerek ulusallaştırmaya çalışırken, bir yandan da inşasına çalıştığı ulusal evreni kutsallaştırmaya çalışmıştır (Yörük, 2009: 316).

1923'ten önceki milliyetçilik, bir Müslüman milliyetçiliği olup kitlelerin harekete geçirilmesini sağlayan, içten gelen gerçek ve popüler bir hareketti. Bununla birlikte dinî yapısı dolayısıyla, laiklik ve pozitivizm temelinde modernize edilen bir toplumu bir arada tutmaya yeterli değildi (Zürcher, 2005: 292). Bu nedenle Kemalist devrim, hem politik topluluğun sembollerini değiştirmiş hem de ortaklık sınırlarını yeniden tanımlamıştır. Toplum İslam çerçevesinden çıkarılarak Türk ulusu çerçevesine çekilmiştir. Bu süreç, her ne kadar Avrupa ulus-devletleri tarafından izlenen yola benzer görünüyorsa da, gerçekte Avrupa'dan farklı olarak evrensel bir olgu olan İslam reddedilerek (Eissenstadt, 1999: 27-28), Ziya Gökalp'ın "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" formülünden "İslâmlaşmak"ı dışarıda bırakan pozitivist bir Batılılaşma projesi uygulamaya koyuldu. Yönetici elitin baskısıyla empoze edilen bu proje, yüzyıllarca siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda hâkimiyetini sürdüren İslâm'ı bu sektörlerin dışına çıkarıyordu. Siyasal literatürde Kemalizm olarak adlandırılmış olan bu proje o zamanlar, yeni Türkiye'nin bir anlamda resmî ideolojisi sıfatıyla laikliği İslâm'ın yerine koyan bir kültürel kimlik ve yaşam biçimi olarak algılanıyordu (Ocak, 2011: 113-114).

Kurucu Kemalist kadro, modernleşmenin ancak Batılı ulus-devletler gibi laik milliyetçiliğe dayalı bir ulus inşa etmekle mümkün olabileceğini düşünmüş ve Batı'da bir süreç olarak yaşanan Aydınlanmayı, Türkiye bağlamında bir proje olarak uygulamaya koymuştur. Dolayısıyla Türkiye'de ulus-devletleşme süreci Batılılaşma misyonunun gölgesinde yaşanmış olup (Kadıoğlu, 2009a: 285) Kemalist ulusçuluk, Batı ilerlemeciliği karşısında hissedilen bir medeniyetçilik iradesidir. Bu iradenin temelini, dine karşı laiklik anlayışı oluşturmuş, milliyetçilik bu sürecin gereklerine göre şekillenmiş ve hem bireysel hem de kolektif aidiyet bağı olarak dine alternatif eksende konumlanmıştır. Yeni Türk ulusal bilinci, Kemalizm'in pozitivist akidesine uygun olarak, hem dindışı hem de dine karşı olarak kurgulanmıştır. Bilimi hayatın bütün alanları için kılavuz kabul eden bu kaba bilimcilik, kolektif bilinç düzeyinde çok yoğun bir duygu ve heyecan açığı meydana getirmiş, bu açıktan kaynaklanan

“rasyonel” olanı “nasyonel” hale getirme ihtiyacı, etnik temaların Kemalist ulusçuluğun yapısal bir parçası haline gelmesine yol açmıştır (Yıldız, 2007: 298-99).

Yönetici grup ulusu, devletin gerçek temeli olarak düşünmesine rağmen modern anlamda bir Türk ulusu henüz ortada yoktu. Ortalama birey ya içinde yaşadığı yerel topluluğa ya da evrensel İslam ümmetine bağlılık duyuyor ve ulus-devletin gereklerine kayıtsız kalıyordu. Dolayısıyla, yerel topluluğa duyulan bağlılığın kapsamını genişletirken evrensel İslam ümmetine ve devletine beslenen sadakati zayıflatmak, modern ve laik bir ulus yaratma isteğinde olan merkezi otoritenin karşı karşıya olduğu önemli bir sorundu (Karpata, 2007: 212). Bu amaç doğrultusunda işe koşulan laikleşme hareketleri Türk milliyetçiliğinin terkinde İslamî dozun oranını da derin bir biçimde etkilemiştir (Akgün; Çalış, 2009: 592).

Laiklik ve milliyetçilik yeni rejimin üzerinde yükseleceği ilkelerdi. Rejimin temeli milliyetçilik olup, laiklik de milliyetçiliğin gayesi sayılan Türkiye Cumhuriyeti’ni modern bir ulus-devlet şeklinde inşa etmenin yegâne yolu olarak gözükiyordu. Yani laiklik, milliyetçiliğin yeniden tanımlanmasında destekleyici bir öge olarak düşünölmüştü. Buna göre laiklik ilkesi, milliyetçiliğin İslamî ve Osmanlı tarihsel içeriğinden kurtarılması ve yeni hedeflere doğru yöneltilmesi girişiminde kullanılacaktı. Laikliği milli amaçları gerçekleştirmenin aracı olarak kabul eden Kemalist milliyetçilerin düşüncesine göre İslam, Araplar arasında doğmuş bir dindi; dili Arapça idi ve gelenekçi özü, Cumhuriyet’in devrimci milliyetçi amaçlarına aykırıydı. Büyük bir kısmı, İslam’ı Osmanlı İmparatorluğu’nun milli bir kültür oluşturamamasının ve dolayısıyla ulus-devlet haline gelememesinin başlıca nedenini olarak görüyordu (Karpata, 2007: 67; 2010c: 135-136). Onlara göre, modern bir toplum oluşturmak için milleti dinsel içeriğinden soyutlayarak siyasal bir topluluk haline getirmek gerekiyordu ve laiklik bu amaç için mükemmel bir araçtı (Karpata, 2010e: 241).

Kemalist milliyetçilik ilkesi ile laikliğin bu şekilde birbirlerini pekiştirici bir biçimde formüle edilmeleri, Kemalist kadronun arzuladığı, toplumsal değişiklikleri gerçekleştirmek için gereksindiği siyasal iktidar açısından da değerlendirilebilir (Köker, 2010: 162). Yani dindar halkın laiklik politikalarına muhalefet etmesinin haklı bir tarafı olabilirdi, fakat milliyetçi olmamaları ve bunu açıkça ifade etmeleri

beklenemeyeceği için laiklik milliyetçiliğe enjekte edilmiş ve laiklik karşıtlığı daha meşru bir konuma sahip bulunan milliyetçilik karşıtlığıyla bir tutulmuştur. Laiklikle milliyetçilik arasında kurulan bu sıkı bağ nedeniyle kamuya açık bir ortamda Kemalizm'in bir takım değerlerini reddetmek milliyetçiliği inkâr anlamına geleceği gibi, milliyetçi olmamak yurdu sevmemek hatta bölücülükle aynı anlama gelebilir (Copeaux, 2009: 45).

Osmanlı millet sisteminde olduğu gibi Kurtuluş Savaşı sürecinde de dinsel özelliklerle tanımlanan millet kavramı, 1930'larda oluşan Kemalist ideoloji içine laiklik ilkesinin bir sonucu olarak, din ögesinden arındırılmış bir biçimde girmiştir (Köker, 2010: 151). *Medeni Bilgiler*'de yer alan ve 1931'de yapılan tanıma göre, "Millet; dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği siyasi ve ictimâî bir heyettir" (Afetinan, 1988: 8). Bu şekilde, dil, kültür ve ülkü birliği terimleriyle tanımlanan millet kavramında, özellikle kültür terimi içinde düşünülebilecek olan din ögesi dışlanmış oluyordu (Köker, 2010: 152). Çünkü Mustafa Kemal'e göre din ulusal kimliğin önünde bir engeldi. Bu durum *Medeni Bilgiler*'de şu şekilde ifade edilmiştir:

Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz. Türkler İslâm dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilâkis, Türk milletinin millî bağlarını gevşetti; millî hislerini, millî heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabî idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi (Afetinan, 1988: 21).

Mustafa Kemal'e göre; "Türk milletinin teessüsünde müessir olduğu görülen tabî ve tarihî vakıalar şunlardır:

a) *Siyasî varlıkta birlik.*

b) *Dil birliği.*

c) *Yurt birliği.*

d) *İrk ve menşe birliği.*

e) *Tarihî karabet.*

f) *Ahlâkî karabet*” (Afetinan, 1988: 22).

Bununla birlikte pratikte, bu öğelerin hepsinin aynı anda gerçekleşmesinin mümkün olmaması nedeniyle, işlevsel faydası bakımından bu öğelerden biri veya bir kaçının daha fazla vurgulandığı görülür.⁴⁴ Bu doğrultuda dil, ırk ve köken birliği olmakla birlikte siyasi birlik şartını karşılamayan Türk toplulukları Türk ulusunun dışından tutulurken; farklı bir milli kimlik talep etmelerinin önüne geçmek için, Türklerle ortak geçmişe, tarihe, ahlaka ve hukuka sahip olmaları dolayısıyla Kürt, Çerkez, Laz ve Boşnaklar; ırk, köken birliği hatta çoğu zaman dil birliği şartını karşılamamalarına rağmen Türk ulusunun içinde kabul edilir. Hatta ortak gelecek idealine sahip olan gayrimüslimler de Türk ulusu içine dâhil edilir (Afetinan, 1988: 23).

Türkiye nüfusunun kozmopolit yapısı nedeniyle yukarıdaki öğelerin hepsinin aynı anda mevcut olamayacağından olan Mustafa Kemal, daha evrensel bir millet tarifi yapmaya çalışır. Buna göre: “*Zengin bir hâtıra mirasına sahip bulunan; Beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakatte samimî olan; Ve sahip olunan mirasın muhafazasına beraber devam hususunda iradeleri müşterek olan insanların birleşmesinden vücuda gelen cemiyete millet namı verilir.*” (Afetinan, 1988: 24).

Bu tanım dolayısıyla, Türk milliyetçiliğinin hiçbir şekilde ırk ya da din üzerine kurulmadığı ve Türk ulusuna mensup olmayı kişinin kendi kabulüne bağlaması dolayısıyla herhangi bir kişinin bu millete girmekte özgür olduğu

⁴⁴ Alkan, cumhuriyetin Türk milliyetçiliğinin hukuksal, kültürel ve irksal bir pragmatik bileşim üzerine kurulu olup dönemsel olarak bu bileşimdeki bir öğenin diğerlerine göre daha ağır bastığını belirtir. Bkz. Mehmet Ö. Alkan, “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*, Der. Kemal H. Karpat, 2.b., İBÜ Yay., İst., 2005, 73-242, s. 235.

vurgulanır (Zürcher, 2004: 264). Bununla birlikte 1930'lu yıllarda tamamen dindışı bir içerikle tanımlanan millet, milliyet ve milliyetçilik kavramları, teritoryal ya da sivil milliyetçilik tanımlarının sınırlarını zorlayarak, zaman zaman ırkçılık şeklini alırken artık İslam'ın etkisi hissedilmez (Akgün; Çalış, 2009: 594).

Mustafa Kemal'in Türk milletinin oluşmasında etkisi olan öğeleri saymasında ve millet tarifinden da anlaşılacağı üzere, Kemalist milliyetçilik ilkesine yansıyan millet kavramı, her halükarda dinsel içeriğinden soyutlanmış bir kavramdır. Kemalist milliyetçilik, millet kavramını dinsel olmayan öğelerle tanımlamanın ötesinde, İslâm dininden ayrı bir değerler sistemi olarak ortaya koyma amacıyla olmuştur. Diğer bir ifadeyle, Kemalizm, Türk toplumunda yaşayan insanların kendi kimliklerini tanımlayış biçimlerini değiştirmek amacıyla, onlara yeni bir alternatif kimlik sunmak istemiştir (Köker, 2010: 153). Bu doğrultuda, Osmanlı bağlarını yok ederek ve ülkede yaşayan çeşitli Müslüman grupları dil bakımından Türkleştirerek modern bir millet yapmaya karar vermiştir. Böylece dini temelde gelişmiş tarihî millet ve milliyet anlayışına son verilmiş ve modernleşmeye yatkın laiklik üzerine kurulacak yeni modern bir ulus yaratma çabası başlamıştır. Bu amaç için, hars üzerine kurulu Türk Ocakları 1931'de kaldırılarak, onların yerine 1932'de Anadolu halkının dilini, folklorunu, yaşayışını esas alacak, gerçek bir Türk kültürü yaratacak Halkevleri kurulmuştur. Aynı sene toplanan Tarih Kongresi, Türklerin Müslümanlık dönemini atlayıp Orta Asyalı kökenlerini ön plana koymuş ve Türklerin Anadolu'ya gelişlerini Hititler ve Sümerleri Türk ilan edecek şekilde çok eskilere götürerek yeni bir tarih tezi ileri sürmüştür (Karpas, 2011: 48).

3.2.1. TÜRK ULUSAL KİMLİĞİNİN SEKÜLER İNŞASININ İDEOLOJİK AYGITLARI

Türkiye Cumhuriyeti'ni, Avrupa ulus-devletleri modeline göre biçimlendirme isteği, Türk kimliği temelinde yoğun bir ulus inşası çabasını gündeme getirmiştir. Bu çaba, Osmanlı-Müslüman kimliği yerine Türk kimliğinin yerleştirilmesi ve bu kimlik ile ülkedeki dilsel, etnik ve dinsel farklılıkların üzerlerinin örtülmesi anlamına gelir. Yeni Türk kimliğinin oluşturulmasında, tarihin milliyetçi bir yeniden yorumlanması

veya kurgulanması önemli bir işlev görür. Bu yeniden yorumlamada, Türklerin İslâm öncesi tarihi ön plana çıkarılır. Çünkü Türklerde milliyetçiliği yerleştirmek için gereken imajlar, İslâm öncesi başarılarının imajlarıydı ve Orta Asya en eski Türk başarılarının beşiği olarak seçilmişti. Bunun yanında, Türk kültürünün odağını İslâm'dan uzaklaştırma girişiminin bir diğer yüzü olan, İslam aracılığıyla Türkçeye giren Arapça ve Farsça sözcükleri, Türk kökenli kelimelerle değiştirmeyi hedefleyen, dilde arılaşma çabası da görülür. Bu çabalar doğrultusunda, 1931 yılında Türk Tarih Kurumu, 1932 yılında da Türk Dil Kurumu kurulmuş ve bu kurumlar, hükümetin bu alanlardaki projesini hayata geçirmişlerdir. Dolayısıyla Türk milliyetçiliği 1930'larda tamamen laik hale geldi (Mardin, 2007: 231; Zürcher, 2009a: 304).

3.2.1.1. Türk Tarih Tezi: Ulusal Kimliğin İslam'dan Soyutlanması

Kemalist kurucu kadro, toplumu laikleştirme ve Batılılaşma isteği doğrultusunda modern bir ulus inşa etmek için, tarihin yeniden kurgulanarak toplumsal hafızayı yeniden kodlamanın zorunluluğuna inanmıştır. Bu inanç doğrultusunda, paradoksal bir şekilde, İslam'ın şekillendirdiği yakın geçmişi unutturmak isterken, İslam öncesi uzak geçmişi laik ulus-devlet projesine uygun olarak yeniden yorumlayarak hatırlatmaya çalışmıştır. Türk Tarih Tezi aracılığıyla Türklerin Müslümanlık tecrübesi atlanarak İslam öncesi Türk tarihi ön plana çıkarılmıştır. Böylece seküler bir tarih inşa edilmeye çalışılmış ve gerçek Türk ulusal kimliğinin ancak bu sayede ortaya çıkabileceği düşünülmüştür.

Türk ulusçuluğu birçok bakımdan Avrupa ulusçuluğunda görülen romantik akımlara karşı dayarlı olup (Dodd, 2010: 103) Almanların tarihlerini çok gerilere götürerek bir mitolojik geçmiş yaratma yolundaki girişimleri Türk tarih yazımı üzerinde etkili olmuştur. Özellikle 1930'lu yılların ikinci yarısında cumhuriyetçi liderler, devlet gücüne destansı bir nitelik kazandırma gereksinimi duydukları zaman, Alman ulusçu tarihçilerinin yaklaşımından etkilendikleri görülür. Alman tarih yazıcılığı ve romantizmle birlikte, pozitivizm de Cumhuriyet tarih yazımının ilk on yıllarının esin kaynağı olmuştur. Romantizm, tarihçilerin ulusal ülkülerini geliştirmeleri için bir moral güç yaratırken Alman tarih yazıcılığı ideal-devlet-iktidar

özdeşliğini yaratmak için çok uygundu. Pozitivizm ise kısa vadeli siyasetin pragmatik ve laik hedefleri için gerekliydi (Ersanlı, 2009: 25-26).

Siyasal iktidarların radikal değişimi, kendilerini meşrulaştırmaya yönelik kurgusal bir tarih yaratır (Alkan, 2009: 75). Cumhuriyet rejimi de kendi görüşüne uygun resmi bir tarih yapmaya karar verince, tarihi değiştirme yolunu tutmuştur. Yeni bir devlet, toplum ve yaşam biçimi oluşturma isteği doğrultusunda, görünüşte her şeyiyle yeni olan, yani tarihinden ve kültüründen arınmış “yeni” bir insan yetiştirmek düşüncesi, CHP elitleri arasında daha 1924’lerde görünmeye başlar. 1925’te Terakkiperver ve 1930’da Serbest Fırka’nın halkın büyük desteğini görmesi, CHP liderleri tarafından gerici şeriatçıların ve eski rejim taraftarlarının ayaklanması şeklinde görülerek, bunların eğilimlerini besleyen eski kültüre, yani dine ve tarihe yeni şekil verilmesi kararlaştırılmıştır (Karpaz, 2009b: 323, 324). Böylece CHP’nin Üçüncü Genel Kurultayını topladığı 1931’de Türk Tarih Tezi ortaya atılmış, 1932’de de ilk Türk Tarih Kurumu Kongresi toplanmıştır.

Kemalist yönetimin, yeni bir ulusal kimlik ve güçlü bir ulusal birlik kurmaya çalışırken kullandığı araçlardan biri olan Türk Tarih Tezi ilk olarak, Türklerin medeniyet kurmaya muktedir olmadıkları görüşüne karşı çıkıyor ve İslam’ın milli nitelikleri yok edici etkilerine maruz kalmadıkları zamanlarda medeniyete katkıda buldukları fikrini ileri sürüyordu. Avrupalı çağdaş ve egemen uluslarla eşitler ilişkisi içine girebilmek için, bugünkü dünya uygarlığının yaratıcıları arasına Türkleri de koyacak olan Orta Asya merkezli bir kültürel yayılma tezini ortaya atarak, pek çok medeniyetin yayılmış olduğu Orta Asya’da bir şehir medeniyeti yarattıklarını savunuyordu. Türklere kendi geçmişleri ve kendi ulusal kimlikleri için yakın geçmişten yani Osmanlı döneminden bağımsız bir övünç duygusu vermeyi amaçlayan Türk Tarih Tezi ikinci olarak, Türk tarihinin Osmanlı tarihinden ibaret olmadığını göstermek amacıyla Türklerin eski çağlardan beri varoluşuna vurgu yapıyordu. Üçüncü olarak, modern Türklerin Orta Asyalı köklerine vurgu yapılıyordu. Tez dördüncü olarak da Türklerin Anadolu’da ırksal ve tarihsel devamlılığını ileri sürmekte; Anadolu’da, bronz çağından ve Hititlerden başlayıp Selçuklulara uzanan kesintisiz bir Türk uygarlığı yaşandığını iddia etmekteydi. Hititlerin Türk oldukları ileri sürülerek, Anadolu’nun çok eski zamandan beri bir

Türk ülkesi olduğunu iddia ederek, Cumhuriyet yurttaşlarının köklerini yaşadıkları topraklara da uzandırmış oluyordu. Tez ayrıca, Türklerin sarı ırka veya Mongol ırkına ait olduğu savını da reddediyor ve Orta Asya kökenli olmalarına rağmen Türklerin aslında, beyaz ve brakisefal bir ırk olduklarını ileri sürüyordu (Aydın, 2000: 222; Çağaptay, 2009b: 248; Karpat, 2010c: 142; Mardin, 2007: 66; Zürcher, 2009b: 282).

Türklerin Anadolu'nun en eski halkı oldukları savını temellendirme çabası olarak Türk Tarih Tezi, aynı coğrafya üzerindeki tarihsel kıdem iddiasının ispatına yönelik olmuştur. Türk Tarih Teziyle Anadolu'da bilinen en eski uygarlıkların bile Türk olduğu öne sürülerek Türkiye Cumhuriyeti'nin Anadolu'daki varlığı meşrulaştırılıyordu. İslâm-öncesi Türk tarihine uzanmak suretiyle de yeni Türk ulusal kimliği İslam'ın dışına taşınarak seküler bir geçmiş üzerine kuruluyordu (Aydın, 2000: 72, 221-22). Böylece Müslüman ve özellikle de Osmanlı boyutlardan sıyrılmış bir kimlik yaratmak için, Türk Tarih Tezi aracılığıyla bir yandan Türklerin Asyalı kökleri övülürken -çelişkili bir şekilde- bir yandan da Yunan ve Ermeni milliyetçiliklerine karşı Anadolu atalar bulmaya çalışılmıştır (Copeaux 2006: 51).

Türk milliyetçiliğiyle birçok ortak yöne sahip olan Doğu Avrupa milliyetçilikleri, daha esnek bir bakış açısıyla, tarih içerisinde ulusal değerlerde devamlılık ararlarken, Kemalist milliyetçilerin ileri sürdüğü Türk Tarih Tezinin ve Güneş-Dil Teorisi'nin dayandığı devamlılık, neolitik uygarlık ile laik Cumhuriyet'in kültür devrimi arasında kurulan köprüden ibaret olmuştur. Yakın geçmiş atlanarak uzak geçmişle köprü kurmak sayesinde, İslam dininin Anadolu Türkleri üzerindeki etkisi ve 600 yıllık Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal egemenliğinin yarattığı kimlik yok sayılmış oluyordu. Türk Tarih Tezi, Osmanlı ve İslam dönemlerinin tarihsel gerçekliğini inkâr ederek romantikleştirilen İslam-öncesi ve tarih-öncesi anlayışının laikliği ile bir altın çağ yaratmaya çalışmıştır. Jakoben laik politikacılar, Orta Asya'da ya da Anadolu'da yapılacak arkeolojik kazılar sayesinde İslam öncesi geçmişin çıkartılması sonucunda, dünyevi köklerin birçok açıdan kanıtlanabileceğine inanmışlardır (Ersanlı, 2009: 234, 239).

Kemalist tarih tezleri unutmaktan ve unutturmaktan yana olup asla hatırlamanın mümkün olamayacağı bağlantılar üzerinden yürümektedir. Kemalizm

özellikle topluluğun hâkim inancı olan İslâmî ve Osmanlılı bağların unutulmasında ısrarlı olmuştur (Öğün, 2009: 349). Cumhuriyet dönemine kadar Türk etnik kimliği Osmanlı ve İslam kimliğiyle uyum içinde gelişip olgunlaşmış 1930'lu yıllardan itibaren ise dar anlam taşıyan Türk etnik milliyetçiliğiyle uyuşmayan daha geniş kapsamlı diğer iki kimlik reddedilmiştir (Karpat, 2005: 19-20). Çünkü Türk milliyetçilerinin bazılarının gözünde, doğuştan modernist demokratik eğilimlere ve saf bir etnik kültüre sahip olduklarını düşündükleri Türklerin, çağdaş medeniyete ayak uydurmalarını önleyen hanedan ile cehaletin karanlık güçleri, yani dini düzen ve hatta dinin kendisi idi (Karpat, 2009a: 653-654).

Osmanlı ile İslâm kimliğinin birlikteliği, laisizmin başarısı için İslam öncesi Türk ve Anadolu tarihlerinin öne çıkarılması ve Osmanlı kültürünün tasfiye edilmesi gereğini birinci plana getirmiştir (Aydın, 2000: 221). Kemalist ideoloji, Osmanlı ve İslam'ın yerine milli kimliğin cevheri olarak halkın bağrında yaşayan İslam öncesi kültür unsurlarını ön plana çıkarmıştır (Bora, Canefe, 2007: 147). Çünkü Atatürk ve arkadaşları, İslam'ın Türk milliyetçiliğiyle uyuşmazlığına inanıyor (Heyd, 2001: 116) ve İslâmî kültürel cilanın kazındığında altından gerçek Türklüğün çıkacağını düşünüyorlardı (Georgeon, 2006: 10). Bu nedenle tarih, Türklerin İslam öncesi geçmişlerini yücelten bir bakış açısıyla yeniden yazılıp yorumlandı (Karpat, 2010b: 225). Bununla birlikte Mustafa Kemal'in zaman zaman ırkçı çağrışımlar yaratan boyutlara varan politikaları ya da milliyetçiliği abartılı tarihsel temellere oturtma gayretleri, milliyetçi saiklerle Türklere yeni aidiyet bağları kazandırmaktan çok, dinin sosyal etkilerini gidermeye dönüktü (Öğün, 2004: 283).

Türklerin, başta Osmanlı dönemi olmak üzere, Müslümanlık tecrübesinin atlanarak Türk ulusal kimliği için İslam öncesi dönemden malzemenin aranması aslında yersiz bir çaba değildi. Çünkü Osmanlı'da Türklerin İslam öncesi geçmişi, Orta Asyalı kökenleri ve oradan göç edişleri kolektif bellekten silinmiş, unutulmuştu. Gerçekten de İslam'ı benimsemiş halkların hiçbiri, kendi ayrı kimliğini İslam ümmeti içinde eritme konusunda Türklerin eriştiği noktaya varamamıştı. Araplar, İranlılar ve Mısırlılarda bulunan İslam öncesi destansı geçmişe Türklerde rastlanmaz. Türklüğe dair bazı izler devam etmiş olsa da, Türkler kendi İslam öncesi geçmişlerinden pek az hatırayı ellerinde tutmuştur. Bu geçmişin, kalıntıları da resmi

çevrelerin dışında, Türk köylüsünün geleneklerinde, özellikle de Anadolu göçebeleri arasında yaşıyordu. Türk ögesi olarak bilinen tek özellik dil kalmış, buna rağmen geniş halk yığınlarının dili büyük ölçüde saflığını korumakla birlikte sarayın, bürokrasinin ve Osmanlı yönetici sınıfının dilinde Farsça ve Arapçadan ödünç birçok sözcük bulunuyordu. Bu nedenle kültürel açıdan, Osmanlı dili Türk olmaktan çok Müslümandı (Georgeon, 2005: 9; Lewis, 2009: 12-13, 445).

Cumhuriyet'in kurucuları, geçmişten kopmak için sürekli çaba göstermişlerdir. Atatürk, yeni rejimin, Osmanlı Devleti'yle hiçbir ortak özellik taşımadığını ve çürümüş geçmişten tam bir kopuşu ifade ettiğini vurguladı (Ahmad, 1995: 10). Laik bir modern ulus inşa etmek isteyen Kemalist kadro, esasen İslam'la ve İslam'ın evrenselci amaçlarıyla ilişkili olmasından dolayı, Osmanlı'nın kültürel mirasını görmezden geldi ve küçümsedi. Buna karşılık hükümet siyasal menfaatleri gereği Osmanlı'nın maddi ve manevi kültürüne bağımlılığını sürdürmüş ve ondan miras kalan devlete sadakat ve otoriteye saygı geleneklerini devam ettirmiştir (Karpas, 2005: 49; 2009b: 240).

Osmanlı'nın geri kalmışlığın nedeni olarak görülmesi ve İslam'ın Türk ulusal bilincini körelttiği iddiası dolayısıyla Cumhuriyet'in ilk yıllarında benimsenen çeşitli reformlar, Osmanlı-Müslüman geçmişinden koparak yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzünü Batı'ya çevirmeyi hedefliyordu. Din ve gelenek, geri kalmışlıkla özdeşleştirilen geçmişin sembelleri olarak kavramsallaştırıldı ve Batılılaşma teşebbüsü ile çatışan varlıklar olarak görüldü. Batılılaşma daha önce Osmanlı elitleri arasında da tartışılmış, fakat bu tartışmalar sadece düzenin devamını mümkün kılmak için yapılmış, Cumhuriyet Türkiye'sindeki gibi topyekûn bir Batılılaşma hedeflenmemiştir. Cumhuriyet Türkiye'sinde Batılılaşma, devletin bekasını mümkün kılan bir araç olmaktan çıkıp bizatihi bir amaç haline gelmiştir. Bundan dolayıdır ki, ülkede geçmişi hatırlatan her şey gericilik simgesi olarak, olumsuzlanarak algılanmıştır. Din ve geleneği geçmişin sembelleri olarak algılayan yeni rejimin gerçekleştirdiği ilk işler arasında, geleneğin en önemli taşıyıcıları olarak algılanan saltanatın ve hilafetin ilgası yer alıyordu. Bunu takiben, hukukun sekülerleştirilmesi ve eğitimin seküler devlet tarafından tekelleştirilmesi süreçleri tamamlandı. Ülkenin geri kalmış olmasının nedeni olarak İslam'ın görülmesinden güç alan Batılılaşma

eğilimi, özellikle laikliğe ilişkin politikalarda, harf ve şapka devrimlerinde izlenebilir. Unutmak, Türkiye Cumhuriyeti'nde amaçlanan Batılılaşmanın bir tezahürü olup Batılı olmaya engel oluşturan özellikleri unutma eylemi, eğitim sisteminde her gün yeniden üretilir. Geçmiş unutmanın zirveye çıktığı anlardan biri de 1928'de yapılan harf devrimi olup Türkiye'de insanlar özel bir çabayla Osmanlıca öğrenmedikçe, geçmişlerine ilişkin hiçbir literatürü okuyamazlar. Cumhuriyet öncesi neredeyse bir tür cahiliye devri olarak görülüp hatırlanmaya değer görülmez. Bu çabaların en temel sonucu, dinin, kamusal ve özel alandaki kurucu rolünün uğramış olduğu erozyonun hızlanmasıydı (Kadıoğlu, 2008: 41-42; Yeğen, 2011: 53-54).

Batılılaşma, Batının uzun bir tarih süreci içinde derin sancılarla yaşadığı laik varoluş sorunsalını ve bunun bunalımlarını beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında iki üç şehirde sıkışmış bir aydın grubunun sorunsalı olarak kalarak toplumsal bir olay halinde tezahür etmeyen kimlik bunalımı, iktidar meşruiyetinin geleneksel simgelerinin emirle bir anda silinip atılmasıyla geniş halk kitleleri tarafından da hissedilmeye başlandı. Geleneksel simgeler tarih sahnesinden çok kısa bir zaman dilimi içinde silinmiş fakat yeni meşruiyet simgeseli, geleneksel simgeselin kozmik varoluş sorunsalına getirdiği güçlü ve bütünsel anlamın yerini alabilmekten uzak kalmıştır. Toplumun büyük çoğunluğu, Batı toplumlarından farklı bir şekilde, çağdaşlaşma sürecini bir tarih sentezi olarak değil de bir boşluk yaratıp, onu yeterince doldurmaktan aciz kalan devletin empoze ettiği bir tarihî kopuş olarak yaşamak zorunda bırakılmıştır (İnsel, 2009: 22-23).

İslamî uygulama ve geleneklerden uzaklaşarak Avrupa'ya doğru gidiş, etnik Türk kimliği duygusunu güçlendirmiştir (Lewis, 2009: 5). Ayrıca 1930'lu yıllarda İslam öncesi dönemin ön plana çıkarılması nedeniyle, Türk Tarih Tezi ışığında etnisite ve ırk, Türklüğün belirleyicileri olarak din ve dile katıldılar (Çağaptay, 2009a: 250). 1924-30 yılları arasındaki cumhuriyetçi ulusçuluk döneminde, Mustafa Kemal'in ulusal kimlik sınırları tanımlaması, Gökâl'ın ortak kültür tanımına yakın görünüyordu. Ancak Kemalist milliyetçi tanımdan ortak kültürün bir kaynağı olarak İslam çıkarılarak, yerine İslam dışı geçmiş ikame edilince (Yıldız, 2007: 119) dil ve etnik bağlılıklara öncelik veren laik Türk milliyetçiliği, etnik ve linguistik

milliyetçiliğin doğuşunu hızlandırarak Müslümanlar arasındaki birliği bozan bir tepkime sürecine yol açmıştır (Karpat, 2006: 218).

Kemalist seçkinler, dinin vicdanlar ve mabetlere sürgününden sonra ulusal kimlik içinde geride bıraktığı boşluğu tarih tezi ile doldurmayı amaçlamaktaydı (Yıldız, 2007: 182). Bununla birlikte İslam'dan soyutlanmış bir Türk milliyetçiliği, dinin ulusal kimlikten dışlanmasıyla oluşan manevi boşluğu dolduramamıştır (Heyd, 1995: 181). Avrupa monarşilerinden farklı olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun geçmişinden artakalan kültürel ve etnik farklılıklar nedeniyle Türk ulusal kimliğinin tanımlanması, İslâm gerçeğinden ayrı yapılamazdı. Türk Tarih Tezi bunun aksini kanıtlamaya çok çalışmasına rağmen başaramadı (Ersanlı, 2009: 234). Nitekim bir gerçeğin aranmasından ziyade Kemalist milliyetçiliğin amaçlarını gerçekleştirmek için ortaya atılan ve hedefe varıldıktan sonra büyük oranda terk edilen (Shaw&Shaw, 2010: 445) tarih tezlerinin, milliyetçiliğin kitlesel ölçekte tutunabilmesini sağlayacak olan toplumsal realite ile ilişkisi daima zayıf kalmıştır (Öğün, 2009: 345). Toplum canlı bir organizma olarak kendi evrim çizgisini izlemiş ve çoğu zaman devlet politikalarına ters düşerek, devlet tarafından tanımlanan ve askerler tarafından korunan ve desteklenen resmi kimlikten farklı olarak, Osmanlı tarihini ve İslâm'ı milli kimlik ve özelliklerinin bir parçası olarak korumaya devam etmiştir (Karpat, 2009a: 751). İslam öncesi dil, folklor ve ayakta kalmış Türk gelenekleri gibi dinsel olmayan kaynaklardan derlenen millî kültürün laik öğeleri, küçük bir azınlık dışında kabul görmemiş, halkın bir özelliği haline geldiğinde ise dinsel bir boyut kazanmıştır (Karpat, 2011: 109).

Tarih teziyle kökenler üzerinde yeniden düşünmek, ulusa çok eski bir geçmişi olduğu duygusunu kazandırmayı amaçlamakta olup herkese yüce atalarının anısından kaynaklanan bir övünç, uzun bir tarihsel sürekliliğe ait olma duygusuna bağlı bir gururu yeniden kazandırma temel kaygısı ile kolektif belleği değiştirmeyi hedef alan bir girişimdi (Ansart, 2010: 76). Milli gurur, İslam tarihinde değil, Türklerin milli bir grup olarak daha net ayırt edici özelliklere sahip oldukları İslam öncesi dönemde aranmaktaydı (Karpat, 2009b: 240). Bununla birlikte İslam öncesi Türk uygarlığına ait kalıntılar ulusal gurur, kültürel ilham ve tarihsel devamlılık duygusunun ana kaynağı olamayacak kadar yetersiz veya Anadolu'da ortaya çıkarılan Hitit

kalıntılarında olduğu gibi uzaktır (Heyd, 1995: 181). Yine de tarih tezi, bu yöndeki amacını sınırlı ölçüde başarmış, böylece Türkler, elli yıl öncesine kadar Türk terimi, göçebe veya köylü ile eşanlamlı olarak kullanılmasına rağmen Türk olarak başarılarından kaynaklanan yeni bir duygu hissetmeye ve dünyaya bir Türk olarak gelmiş olmakla gurur duymaya başladılar (Mardin, 2007: 66). Bazen üstünlük duygusuna yaklaşacak şekilde tarih tezi tarafından aşılana güçlü bir ulusal kimlik ve ulusal övünç duygusu bir bakıma Avrupa'yı izleme ihtiyacını psikolojik olarak dengeliyordu (Zürcher, 2009b: 283).

Gerçek Türklüğün işaretleri İslam öncesi dönemde aranarak, Türk etnik kimliğini ümmet yapısının içinde silikleştiren İslam'ın bir yandan da Türklüğü şekillendirme ve koruma rolü de gördüğü gözden kaçırılmıştır. Hatta Türk ismi ve onun atıfta bulunduğu varlık bile bir bakıma İslamî bir niteliğe sahiptir. İslam öncesi yazıtlarda rastlanan Türk ismiyle, birbirine akraba step halklarından sadece biri kastedilmekteydi. Bütün bir grubu kapsayacak şekilde genelleştirilmiş bir anlamda kullanımı, İslam'dan sonra olmuş ve İslam'la kaynaşmıştır. Tarihsel Türk milleti ve kültürü, hatta bir ölçüde son bin yıl içinde var olduğu şekliyle Türk dili, tamamen İslamiyet'in içinde doğmuştur. Türk ifadesinin, putperest Çuvaşlar veya Hristiyan Gagavuzlar gibi Müslüman olmayan Türkler için veya İstanbullu Hristiyanlar ve Museviler gibi bir Türk devletinde yaşayan gayrimüslimler için kullanılmaması Türk kimliğinin İslamîliğinin bir göstergesidir (Lewis, 2009: 13).

3.2.1.2. Seküler Dil İnşası

Dilin Türkleştirme yoluyla sekülerleştirilmesi, Kemalist milliyetçiliğin önemli çabalarından birini oluşturmuştur. Arap harfleri yerine Latin alfabesinin ikamesi, ezan dâhil olmak üzere ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ve Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin geriliği ve şarklılığı temsil ettikleri gerekçesiyle dilden ayıklanması, "millî ülkü"nü gereği doğrultusunda meşrulaştırılan bu dil reformunun önemli unsurlarıdır (Yıldız, 2007: 191).

Osmanlı dili, Georgeon'ın da (2005: 9) belirttiği gibi Türk olmaktan ziyade Müslüman bir dil olup Arapça ve Farsçadan birçok kelime barındırmaktaydı. Yeni rejim, Türk Tarih Tezi'nde olduğuna benzer bir şekilde, dilin Osmanlı-İslam kültürünün etkilerinden arındırılması için, modernleşme ve laikleşme projesine uygun olarak milliyetçi saiklerle dilde reform yapmıştır. Bu doğrultuda 1 Kasım 1928'de harf inkılâbını gerçekleştirerek Arap alfabesinin yerine Latin alfabesini kabul etmiş, daha sonra dilde arılaştırma hareketi başlatarak Arapça-Farsça sözcüklerin yerine yenilerini türetmiş veya Avrupa dillerinden ithal etmiş ve Güneş-Dil Teorisi'ni ortaya atarak Türkçenin bütün dillerin anası olduğunu iddia etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin birçok dinsel ve etnik grup içermesi gibi, devletin resmi dili Osmanlıca da Türkçeyle birlikte birçok Arapça ve Farsça kelime barındıran, Arap alfabesiyle yazılan, milli olmaktan uzak bir dildi. Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşu sürecinde bazı milliyetçilerin gözünde artık istenmeyen bir geçmişi temsil eden Osmanlıca çeşitli eleştirilerin odağı olmuştur (Aytürk, 2006: 93). Bu eleştiriler, Osmanlıcanın saray ve bürokrasinin süslü dili olarak halk dilinden kopuk, dolayısıyla da anlaşılmasız olması, Türklerin milli özelliklerini yansıtmaktan uzak olması, Arap alfabesiyle yazılmasından dolayı okuma-yazmayı zorlaştırması gibi argümanlar etrafında şekillenmiştir. Bu eleştiriler ışığında bir laiklik ve milliyetçilik devrimi olarak⁴⁵ 1928 yılında Latin alfabesine geçildi. 12 Temmuz 1932'de daha sonra Türk Dil Kurumuna dönüşecek Türk Dili Tetkik Cemiyetinin kurulmasıyla Arapça-Farsça sözcüklerin Türkçeden temizlenmesine ve onların yerini alacak sözcüklerin üretimine başlandı (Aytürk, 2006: 93).

Alfabe değişikliği, dil devrimi ve Türkçeleştirme politikaları, ideolojik açıdan iki yönden Kemalist projeye uyumluydu. Bu uyumun birinci yönü, Osmanlı alfabesinin kaldırılmasıyla, zaten lanetlenen Osmanlı geçmişi, artık yeni yazıyı

⁴⁵ Akural, harf inkılâbının Atatürk'ün dil reformu programının sadece bir yüzü olduğunu dolayısıyla da laiklik ilkesi değil milliyetçilik ilkesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Sabri M. Akural, "Toplumsal Değişim Üzerine Kemalist Görüşler", *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, Haz. Jacop M. Landau, Sarmal Yay., İst., 1999, 167-200., s. 180.

öğrenerek büyüyen kuşak için erişilebilir olmaktan çıktı. Aynı zamanda dil politikaları, Doğu ve İslâm kültürü etkisini her fırsatta reddeden ve Türklerin, antik zamanlardan beri medeniyetin yaratıcısı ve taşıyıcısı olduğunu iddia eden Türk Tarih Teziyle uyumlu olarak, hem kelime dağarcığı hem de yazı olarak “Şarklılık”tan ve İslâm kültüründen kopuşu simgeliyordu. Böylece Kemalist milliyetçi söylemin en önemli bileşenlerinden biri olarak tarihin unutturulması, dilde yapılan devrimlerle en yetkin biçimine ulaşmıştır (Balçık, 2009: 784).

Türkçeye uygun yeni bir alfabe arayışı Latin alfabesini, bu alfabenin resmen kabul edildiği 1 Kasım 1928’den çok önce (ilk somut öneri 1863’te Ahundzade Mirza Fethali’den geldi) gündeme getirmiş olmakla birlikte (Karpas, 2009a: 665) bu arayış sadece pratikteki faydası bakımından yapılıyordu ve Cumhuriyet dönemindeki gibi ideolojik bir amaca sahip değildi. Türkiye’yi kuran Kemalist ekip, Osmanlı kimliğinin yerine geçecek Türk kimliğini yaratabilmek için Osmanlıcanın yerini Türkçenin alması gerektiğine inanmıştı. Bu sürecin bir parçası olarak Arap harfleri yerine Latin harflerine geçilmiş (Ahmad&Landau, 2004: 294) daha sonra da dilde sadeleşme adı altında İslam kültürüyle Türkçeye girmiş bulunan Arapça ve Farsça kelimeler ayıklanmıştır. Bunların yerine halk dilinden Türkçe kökenli sözcükler kullanıldı; bu mümkün olmadığı durumlarda da Türkçe dil kurallarına uygun olarak yenileri türetildi.

Alfabe ve dil devrimlerinin, sembolik anlamları ve yeni Türk kimliği üzerindeki etkileri görmezden gelinmiş ve kendi dönemlerinde faydacı bir söylemle savunularak daha çok pratik sonuçlarına dikkat çekilmiştir. Örneğin harf devrimi; Türk dili için Latin alfabesinin Arap alfabesine göre daha uygun olması ve Latin alfabesiyle okuma yazma öğrenmenin daha kolay olduğu gibi savlarla açıklanmıştır. Aynı şekilde dil devrimi de; elit dili-avam dili ayrımını ortadan kaldırarak toplumu ve yönetimi demokratikleştirmek ile halkın siyasal karar alma mekanizmalarına katılımını kolaylaştırmak gibi sebeplere dayandırılmıştır (Aytürk, 2006: 94). Bununla birlikte bu değişikliklerin asıl amacı, Osmanlı-İslam geleneklerinden kurtularak çağdaşlaşmayı hızlandırmaktı (Tunçay, 2010: 232). Harf ve dil devrimleriyle Osmanlı-İslam kimliğinden sıyrılıp, laik ve milli bir kimliğe geçiş hedefleniyordu. Harf devrimiyle Türkiye’yi Batı’dan ayıran en görünür sembollerden biri bertaraf

ediliyor, dil devrimiyle de Türkçenin millileşmesi sağlanmış oluyordu (Aytürk, 2006: 94).

Kemalist ideolojinin daha fazla yerelleştirme ve Türkçeleştirme yönündeki girişimlerinin amacı, modern Türkiye'nin İslam kültürüyle sıkı bağlarını koparmak ve bir milli benlik yaratmaktı (Mardin, 2011: 127). Türk milli bilincini, daha geniş bir İslamî kimlik aleyhine yükseltmek için Mustafa Kemal, Latin alfabesini zorunlu olarak dayattı. Bu yolla Türk milliyetçiliğini, Latin alfabesini benimsemiş Batı Avrupa'nın modern medeniyetiyle ilişkilendirmeyi umuyordu (Anderson, 2004: 61). Dolayısıyla harf değişikliğinin makul gerekçeleri olmakla birlikte, Mustafa Kemal'in bu değişimi çok hızlı bir şekilde ve zorla gerçekleştirmiş olmasının sebebi, Türk toplumunu Osmanlı'nın ve Orta Doğu'nun İslâmî geleneklerinden kopartmak ve Batı'ya doğru yönlendirme amacına yönelik olduğu için ideolojikti (Zürcher, 2009b: 279). Aslında Atatürk'ün laikleştirme alanında yaptığı çok sayıda reform, harf inkılâbıyla büyük ölçüde uyum içinde olup Atatürk bu reformları, milliyetçiliği ve Batılılaşmayı geliştirmek için kullanmayı tasarlıyordu (Akural, 1999: 198).

Toplumunu İslamî kültürden kopartıp Batı'ya yönlendirme düşüncesi, dilde sadeleştirmenin uygulanma biçiminden ve Güneş-Dil Teorisinden daha net görülebilir. 1933-34 yıllarında kapsamlı laikleşme ve Batılılaşma hareketiyle aynı zamana denk gelince, yabancı kelimelerin dilden temizlenmesi hareketi zirve noktasına ulaştı. Bununla birlikte bu temizlik hareketi sadece İslam kültürüyle birlikte Türkçeye geçmiş olan Arapça ve Farsça kelimelerle sınırlı tutulmuş ve en az bunlar kadar yabancı olan Avrupa kaynaklı kelimeler muaf tutulmuş, hatta gidenlerin yerini doldurmak üzere bu dillerden yenileri Türkçeye dâhil edilmişti (Lewis, 2009: 585-586). Bu yanlı tasarrufun nedeni, Tür Dili Araştırma Kurumu'nun 18-23 Ağustos 1934 tarihlerinde düzenlediği İkinci Türk Dili Kurultayında açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu kurultayda Türkçenin bir medeniyet dili olduğu ve bütün dünya uygarlıklarına ilham verdiği görüşü dillendirildi. Konuşmacılar, İslam'ın Türkçeyi yabancı kelimelerle örttüğünü, İslam öncesi şanlı geçmişlerine ait hatıraları Türklerin zihninden silip attığını ve onlara yabancı bir kültür empoze ettiğini, bu nedenle de İslamî geçmişin kalıntılarının Türk dilinden çıkarılması gerektiğini belirtti. Türk Dili Araştırma Kurumu, Mayıs 1935'te çok çeşitli Arapça ve Farsça kelimelerin

ikamelerini listeleyen *Osmanlıca-Türkçe Cep Kılavuzu* isminde bir sözlük yayımladı. Sözlük, Türkçe ile Arapça ve Farsça arasında dilbilimsel bir kopuş gerçekleştiriyordu. Ancak paradoksal olarak, bir kısmı neredeyse bin yıldır Türkçenin içerisinde bulunan Arapça ve Farsça kökenli sözcükler tasfiye edilirken Atatürk'ün Türkiye'yi Avrupalılaştırma andını yansıtır biçimde, Avrupa dillerinden gelen kelimeler Türkçeden temizlenmedi. Hatta TDAK'ın türettiği yeni Türkçe kelimelerin bir kısmı bile Avrupa dillerindeki, özellikle de Fransızcadaki kelimelere benziyordu (Çağaptay, 2009b: 254). 1935'te, kullanılması zorunlu olan Arapça ve Farsça sözcüklerin, dilden çıkarılmaması kararlaştırıldı. Bu politika değişikliği, bütün uygarlıkların Türklerden ve bütün dillerin Türkçeden kaynaklandığını kanıtlamak için ortaya atılan Güneş-Dil Teorisi'yle savunuldu ve bu sözcüklerin yabancı kökenli olduğu, fakat gerçekte bunların yabancı dillere Türkçeden geçerek yerleştiği belirtildi (Feroze, 1995: 34).

Harf İnkılâbı, yeni harflerin Türkçeye uygunluğu ve öğrenme kolaylığı nedeniyle, okur-yazarlık oranını hızla arttıracığı umuduna dayandırılmış olmakla birlikte (Akural, 1999: 180; Tunçay, 2010: 232) paradoksal bir şekilde okur-yazar nüfusu, birden bire okuyamaz-yazamaz hale getirmiştir. Ayrıca dilin sadeleştirilmesi, çok azı haricinde sonraki kuşakların Mustafa Kemal'in 1927'deki nutkunu kendi dilinde okuyamamalarına yol açmıştır (Ahmad&Landau, 2004: 294). Dolayısıyla dil devriminin asıl amacı pratik fayda olmayıp İslam'ın etkilerinden arındırılarak seküler bir dil inşa etmektir. Zira harf inkılâbı, dinin entelektüel güzergâhlarını tıkamış, yüzlerce yıldır oluşmuş bilgi birikimine ulaşmayı engellemiştir.

3.2.1.3. Türk Ocakları ve Halkevleri

Kemalist elit, laiklik inkılâpların yapılmış olmasını modern ve seküler bir ulus inşa etmek için yeterli görmüyor aynı zamanda laikliğin yerleşmesi, mili kültürün dindışı öğelerinin bulunması ve laik milliyetçi değerleri geniş halk kitlelerine ulaştıracak yardımcı kurumlara ihtiyaç duyuyordu. Bunun için ilk önce, 1911'de kurulan Türk Ocakları görevlendirilmiş fakat daha sonra ocakların bağımsız

hareket etmesi ve laik bir Türk ulusal kimliği yaratmak hedefinden uzak görülmeleri nedeniyle Cumhuriyet Halk Fırkası'na bağlı bir organ olarak Halkevleri kurulmuştur.

Türk Ocakları, Kemalist devrimin bütün ilkelerine tamamen katılmış ve Kemalist devrimlerin kitlelere yayılması konusunda kendilerine çok önemli bir rol düştüğünü düşünerek laiklik reformlarının kitlelere aktarılması görevini gönüllü olarak üstlenmişlerdir (Georgeon, 2006: 64). Cumhuriyet döneminde, bir yandan milliyetçiliğin devlet politikasının temel eksenine haline gelmesi, öte yandan da iktidardaki Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ilkeleri arasında yer alması, özellikle devlet-hükümet özdeşliğinin bulunduğu bir dönemde Türk Ocaklarının siyasal ve ideolojik amaçlara uygun faaliyetlerde bulunmasına yol açmıştır. Böylece önceleri, hilafetin kaldırılması ve harf inkılâbı gibi konularda bazı tereddütleri olmasına rağmen, Atatürk tarafından gerçekleştirilen radikal inkılâpları benimseyen, sahiplenen ve hatta bekçiliğini üstlenen bir kuruluş olması, Cumhuriyet dönemi Türk Ocaklarının en belirgin özelliği olmuştur. Kemalist devrimlerin kitlelere benimsetilmesi ve çağdaşlaşmacı temaların vurgulanması sürecinde Türk Ocakları önemli bir işleve sahip olmuş; bu anlayış doğrultusunda inkılâplar konusunda halkı aydınlatmak ve yeni rejimin ilkelerini ülkede yerleştirmek amacıyla sosyal ve kültürel faaliyetlere büyük önem vermiştir. Bu tavrıyla adeta yönetim tarafından alınan karar ve inkılâpların halk arasında uygulanmasını üzerine alan bir kuruluş görünümünde, yönetim ile halk arasında aracı rol oynamaya çalışmıştır. İnkılâpların ülkede yerleştirilmesi çalışmaları yanında, en çok üzerinde durdukları konulardan biri de Türkiye'de millî birlik ve beraberliğin sağlanması için gösterdiği hassasiyettir. Özellikle Şeyh Said İsyanı'ndan sonra, irticaya karşı tavır alınması yönünde, yönetimin de desteği ile Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde şubelerini yaygınlaştıran Türk Ocakları, ırkçı anlayıştan uzak, zorlayıcı tedbirlere başvurmadan ülkede Türkçenin yaygınlaştırılması için belediyeler ve devlet ile koordineli bir şekilde çalışılması şeklinde bir yaklaşım içinde olmuştur (Sarıay, 2005: 377-78; Üstel, 2004: 402).

İttihat ve Terakki döneminden beri, Türk milliyetçiliğinin bazen resmî, bazen de gayri resmi sözcüsü olan Türk Ocakları Kemalist reformların yılmaz bekçisi rolüne bürünmekle birlikte rejim tarafından tam bir kabul görmemiştir. Cumhuriyet

Halk Fırkası'nın bu kuruluşları kendisine bağımlı kılma isteğinin bir sonucu olarak, 1928'den itibaren hükümet yanlıları tarafından, milliyetçiliğin bir devlet ve hükümet politikası haline gelmesi nedeniyle Türk Ocaklarının işlevini yitirdiği, halkla bütünleşemediği, seçkin bir yaklaşıma sahip olduğu yönünde eleştirilmiştir. Bu nedenle tek parti yönetiminin genel mantığıyla tutarlı bir şekilde, bir yandan tüm güçleri tek bir merkezde toplama ve olası muhalefet odaklarını ortadan kaldırma çabasının, öte yandan da kültürel hayatı partinin ideolojisi doğrultusunda yönlendirme isteğinin bir sonucu olarak Türk Ocakları 1931'de kapatılmıştır (Koçak, 2009b: 601; Üstel, 2004: 403-404). Ayrıca Türk Ocakları içinde savunulan milliyetçilik anlayışının ırkçı ve Turancı bir temele dayandığı (Sarımay, 2005: 367), inkılâpları yeterince benimsemediği ve halka aktarılması konusunda yeterince istekli çalışmadığı ve bir muhalefet odağı haline gelmesi endişesi, kapatılma sebepleri arasında bulunan iddialardır.

Türk Ocakları, tarihsel Türk kimliği ve kültürü kavramına dayalı, vatanseverliğe varan bir milliyetçilik anlayışını yaymaya çalıştı. Bunun yanında, sözü edilen Türk kimliğinin İslamî kökleri korunmakla birlikte geniş, çok iyi tanımlanmamış modernizm ve laiklik kavramları içinde sulandırılıyordu. Buna rağmen CHP, Türk Ocaklarının benimsediği tarihsel, dinsel anlamlı millet kavramının kendi laik ulus anlayışına karşı olduğunu fark edince Halkevlerini kurmaya ve bu kurumları Türkiye'nin kavranabilir, somut, ülke coğrafyasının ve halkının yaşayan gerçekleri üzerine kurulu yeni Türk ulusal bilincini ve kimliğini oluşturmakla görevlendirmeye karar verdi. Böylece 1930-31 yılında Halk Partisi, "hars" üzerine kurulan Türk Ocaklarını yeni bir kimlik ve kültür, yani devletin model olarak çizdiği yeni bir Türk yaratmak üzere Halkevleri haline getirmeyi kararlaştırdı ve kurumların faaliyet programlarını başlıca kültür alanlarını içine alacak biçimde genişletti. Halkevlerine şehir ve köy halklarını cumhuriyetçilik ve milliyetçilik esaslarına göre eğitmek görevi verilmişti (Karpat, 2007: 66; 2009b: 325; 2010c: 141-142).

Halkevleri, cumhuriyet rejiminin milliyetçi, laik ve halkçı görüşlerini kitlelere aşılacak için oluşturulmuş kültürel ve siyasal merkezler olarak 1932 yılında kuruldu. Halkevlerine, özel olarak Türk folkloruna, yaşamı ve göreneklerine dayanan bir

ulusal kültür kurmak ve laik bir Türk ulusal kimliği yaratmak, halka cumhuriyet prensiplerini öğretmek, cehaleti ortadan kaldırmak ve insanların hayat standartlarını yükseltecek araçlar geliştirmek gibi görevler yüklendi. Bu yüzden Halkevlerinin amacı, kültürel ve siyasal olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilir. Kültürel amaç, folklor ve otantik Türk hayat tarzına dayanan bir ulusal kültürün yaratılması olup, etnik Türk kültürünün bozulmadan korunmuş olduğu varsayılan köylerde yoğun bir sosyolojik ve folklorik araştırmayı gerektiriyordu. Bu nedenle, daha sonra, folklor, örf ve âdetler, halk gelenekleri gibi mahalli olanı ulusal olana bağlayan bütün unsurları içeren yeni bir Türk kültürü yaratmak üzere, kırsal bölgelerde Köy Odaları adında benzer kurumlar oluşturuldu. Halkevlerinin görevi, otantik Türk kültürünü keşfetmek, halk masallarını, hikâyelerini ve şiirlerini toplamak, sonra da bütün ülkenin kullanımına sunmaktı. Tarih, edebiyat, güzel sanatlar gibi dallara ayrılmış Halkevlerine bağlı dokuz branş, Cumhuriyet'in fikirlerini ve dini içerikten yoksun laik bir kültür ve kimliği kitlelere yayıyordu. Bir etnik grup olarak Türklerin göreneklerinin tarihsel köklerinin peşine düşen Halkevleri, aynı zamanda laikliğin ateşli savunucusu olmuştur (Karpat, 2009b: 241, 333; 2010b: 224; 2010e: 271).

Halkevleri, bir yandan ulusçu kültürü yayarken, bir yandan da Kemalizm'in Batılılaşma idealine hizmet etmiş (Arslan, 2009: 411) hatta topyekûn Batılılaşma isteği doğrultusunda halkın içerisinde yaşamakta olan kültürü açığa çıkartmaktan daha çok Batılı seküler kültürü topluma yayma amacını gütmüştür (Çetinkaya, 2009: 100). Bu durum ırkçı-Türkçülükle Kemalizm arasında gerilimli bir ilişkiye yol açmıştır (Arslan, 2009: 411).

Halkevlerinin siyasal amacı ise, laik milliyetçi idealleri kırsal kesimde yaymaktı (Karpat, 2009b: 333-334; 2010b: 224). Şehirlerde genel olarak laiklik uygulamalarına uyum yönünde bir eğilim gözlemlenebilirken, kırsal kesimde değişim yavaş olup bu süreci hızlandırmak için laik ve Batılı kültürün merkezleri olarak Halkevleri ve Köy Odaları kuruldu (Mango, 1995: 136). İnkılâp projesine göstermiş olduğu pasif dirence ilave olarak kırsal kesim, ulusal birliğin kültürel düzeydeki kuruluşunda da sorunlu alan olmuştur. Merkezi idare ve ulusal pazar ile olan bağlardaki geleneksel kopukluğa ilave olarak İslâmî sembolik rejimin taşradaki süregelen etkisi, ulusal bütünleşmenin kültürel düzeyde gerçekleşmesini epey

güçleştirmektedir. Buna ek olarak, rejimin önderleri, inkılâp projesine gösterilen toplumsal direnci çözmeye çalışırken, bu direnci mümkün kılan toplumsal kategorilerin başında dinin geldiğini keşfetmişlerdir. Milli kimliğin cılızlığına karşı İslamî kimliğin güçlü bir şekilde varlığını koruması, inkılâp hareketinin başarısızlığındaki temel nedenlerden birisi olarak algılanmaktaydı. Millî kimliğin cılızlığı ile inkılâp projesinin başarısızlığı arasındaki ilişkinin keşfi, Halkevlerinin takip edeceği faaliyet programını şekillendirmiştir. Rejimin kurucu partisi CHP, 1930'ların başında, ulusal birliğin sağlanması için resmi ulusal eğitimin yeterli olmayacağını anladı. Bu nedenle, rejimin uluslaşma sürecini tamamlamak için gerekli gördüğü, kültürel bir atağın başlatılmasına ilişkin karar doğrultusunda Halkevleri aracılığıyla yaygın bir halk eğitimine başlamış (Yeğen, 2011: 181-82) ve ulus-devlet ideolojisinin bir gereği olarak, toplumu homojenleştirmeye çalışmıştır (Öztaş, 2006: 83).

SONUÇ

İmparatorluk bakiyesi topraklar üzerinde, modernleşme isteği doğrultusunda bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile imparatorluğun geleneksel siyasi yapısından kesin bir kopuşun meydana geldiği ve ikisi arasında, büyük farklılıkların bulunduğu kabul edilir. Bununla birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin birçok yönden temelleri, 19. yüzyılın başlarından itibaren atılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti, geri kalmışlıkla bir tuttuğu Osmanlı geçmişini reddedip Osmanlı'dan radikal bir kopuşu temsil edecek düzenlemeler yapmışsa da tam bir kopuşun gerçekleştiği söylenemez. Çünkü ulus-devlet Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçilik, modernizm ve laikliğe dayalı temellerinin düşünsel kökleri Osmanlı'nın son yüzyılı içinde atılmıştı. Fakat bu dönemdeki milliyetçilik dışlayıcı değildi. Modernleşme ise topyekun bir Batılılaşma ülküsü doğrultusunda gerçekleşmeyip Cumhuriyet dönemindeki gibi "halka rağmen halk için" anlayışıyla yapılmıyordu. Aynı şekilde laikleşme örneklerine de rastlanmasına rağmen, laiklik dinin etki alanını sınırlamaya yönelik değildi.

Milliyetçilik tehdidine karşı, farklı etnik ve dini unsurlardan oluşan sosyal yapıyı bir arada tutmak için bir modern ulus-devlet ideolojisi olarak geliştirilen Osmanlıcılık, bu amacında başarılı olamamış ve gayrimüslimler kendi ulus-devletlerini kurma talebiyle İmparatorluk'tan kopmaya başlamışlardır. Osmanlıcılık gayrimüslimlerin ayrılıkçı taleplerine engel olamamış, fakat modern Türkiye ulus-devletinin temellerini oluşturmuştur. Osmanlıcığın iflası üzerine Müslümanların birliğini sağlamaya yönelik olarak geliştirilen İslamcılık politikasında da İslam, ortaya çıkmakta olan Osmanlı-Müslüman ve daha sonra ortaya çıkacak olan Türk ulus-devletine uygun siyasi terimlerle tarif edilmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet'ten önce uluslaşma ve ulus-devlet bir ivme kazanmıştı. Kemalizm, bu doğal gelişime müdahale ederek siyasal sistemin meşruiyet temelini köklü bir şekilde değiştirmiş ve daha önce tanımlanmaya başlanan ve Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük bireşiminin oluşturduğu milli kimliği seküler bir şekilde inşa etme çabası içine girmiştir.

Osmanlı toplumunda din, etnik kimliklerin üzerini örtmüştür. Türkler söz konusu olduğunda bu örtü daha da kalınlaşıyordu. İslam'ın Türk etnik kimliğini

örtmesi Türk milliyetçiliğinin doğuşunu geciktirmiştir. Bu nedenle etnik kimliğe dayalı Türk ulusal bilinci, laikleşme hareketlerine paralel bir şekilde gelişmiştir.

Modern Türk kimliği, oluştuğu ilk dönemlerde etnik bir anlama sahip olmayıp bütün Müslümanları içeren bir kapsama sahipti. Jön Türk döneminde bu kültürel Türk kimliği siyasileşmiş ve Türklük hâkim etni haline getirilmiş ve bu çerçevede işlenen milliyetçilik, Türk ulus-devletinin ideolojik temelini oluşturmuştur. Ayrıca, İttihat ve Terakki iktidarında birçok laik-pozitivist modernleşme politikaları açısından da Cumhuriyet Türkiye'sinin ideolojik temelleri atılmıştır. Kemalist kadronun başarısı bir bakıma, Jön Türk devrinde yapılan modernleşme ve laikleşme politikalarını daha etkili, kapsamlı ve kapsayıcı bir şekilde tekrar yürürlüğe koymaktan ibaret olmuştur.

Ulus-devlet ile din arasında çok yönlü bir ilişki vardır. Bazen pragmatist bir bakış açısıyla dinin bütünleştirici özelliği göz önünde bulundurulurken bazen de kontrol altında tutulması gereği görülmüştür.

I. Dünya Savaşı sonucunda İmparatorluk tamamen dağılmış ve Kurtuluş Savaşı'nın elde kalmasını sağladığı topraklarda Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Yeni devletin kurucu kadrosunca “güçlü olma”nın yolunun Batı gibi modernleşmekten geçtiği düşünülmüştür. Modernleşmenin de ancak, devleti, Batı'da olduğu gibi milliyetçilik ve laiklik temelinde ulus-devlet formunda inşa etmekten geçtiği düşünülmüştür. Onlara göre, “çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak” için, bağımsız bir ulus-devletin yaratılması ve laik ve modern bir ulusal kimliğin inşa edilmesi gerekiyordu.

Devlet tarafından tanımlanan ulusun sınırları hiçbir zaman net olmayıp işlevsel faydası bakımından dönemsel olarak farklı tanımlar ön plana çıkarılmıştır. Milli Mücadele'nin başlangıcından hilafetin kaldırılmasına kadar olan ilk dönemde ulusun sınırları dine göre belirlenmiştir. Türk ulusal kimliğinin, baskın bir dini karaktere sahip olduğu bu dönemde etnik kimliklerine bakılmaksızın bütün Müslümanlar Türk ulusunun asli ve eşit bir parçası olarak kabul ediliyordu. Bu dönemde, Türklük Müslümanlıkla örtüşüyordu.

1924'ten 1929'a kadar uzanan ikinci dönemde, toprağa dayalı bir hukuki tanımlama belirleyici olmuştur. 1924 Anayasası'nda somutlaşan bu tanım din ve etnisite ayrımı yapmaksızın, Türkçe konuşmaları ve Kemalist çağdaşlaşma ülküsünü benimsemeleri şartıyla, bütün vatandaşları Türk kabul ediyordu. Bu dönemde teoride hukuki tanımlama geçerli olmakla birlikte, pratikte siyasi tanımlama belirleyici olmuştur. Dinin siyasi alandan dışlanmasıyla yetinmeyerek sosyal görünürlüğünün de yok edilerek yalnızca “vicdanlarda ve mabetlerde” yaşanmasını öngören jakoben bir sekülerizm bu dönemin temel özelliğidir. 1924-1929 arası dönemde laiklik reformlarıyla birlikte dini tanımdan radikal bir kopuş yaşanmış, çoğulcu söylem terk edilmiş, Türk ulusal kimliğinin homojenleştirici yönü belirginlik kazanmıştır.

Türk ulusal kimliğini inşa sürecinin üçüncü dönemi olan 1929-1938 tarih aralığında, ulusal topluluk etniklik ekseninde tanımlanmış ve ırkî-soya dayalı motifler ön plana çıkmıştır. Bu tanım en fazla pratikte, yani devletin günlük muamelelerinde gözlenmekteydi. Buna göre, sadece etnik Türkler, “Türk” olarak kabul ediliyordu. Fakat etnik Türkler, Türkiye’de mutlak anlamda hâkim durumda değildi ve Türk olmayan Müslümanların asimile edilmeleri halinde Türk nüfusu güçlenecekti. Bu yüzden Kemalist ideoloji, Türkçeyi benimseyerek asimile olmaları şartıyla, Türk olmayan Müslümanları –gerçek anlamda olmasa da- Türk olarak kabullenmeye razıydı. Bununla birlikte yönetim, başta en büyük ve en az asimile edilmiş topluluk olan Kürtler olmak üzere, gayri Türklere karşı her zaman ihtiyatlı olmuştur. Diğer Müslüman toplulukların ayrı bir milli kimlikleri olduğunu reddetmiş ve bu cemaatleri asimile etmeye yönelik politikalar geliştirmiştir. Kemalistler, Türk olmayanların Türklerle ortak bir dini kimliğe sahip olmaları dolayısıyla, Türklerle kaynaştırılarak asimile edilebileceğine inanıyordu.

Türk milliyetçiliği dönemsel olarak dini, sivil ve etnik özelliklere sahip olmuştur. Türk milliyetçiliğinde, resmi söylemde teritoryal-hukuki dolayısıyla da sivil bir milliyetçilik olmakla birlikte pratikte, din ve etnisite belirleyici olmaya devam etmiştir. Din, gayrimüslimlerine yönelik politikanın belirlenmesinde etkili olup Türk ulusal kimliğinden dışlanmalarına yol açmış, etnisite de Türk olmayan Müslümanları ötekileştirici bir fonksiyon görmüştür.

Türkiye Cumhuriyeti, milliyetçilik ve laiklik ekseninde merkezi bir ulus-devlet olarak kurulduğu için bütün dini, etnik ve dilsel çeşitlik reddedilmiştir. Taşra kültürünün taşıyıcıları olarak kabul edilen İslam ve Kürtlerin dışlanması, ironik bir biçimde bunların bir muhalefet odağı haline gelerek siyasileşmelerine yol açmıştır.

Kemalist seçkinler, homojen bir ulus inşa etme çabasının din ayağında, hem dinin kamusal alandaki görünürlüğünü hem de dini heterojenliği ortadan kaldırmaya yönelik olarak laiklik politikalarını yürürlüğe koymuşlardır. Ulusun homojen olması gerektiği kadar inancının da türdeş olmasına karar verilmiştir. Kemalist kadro bu amaç doğrultusunda, nüfusun çoğunluğunun Sünni İslam'ı benimsemiş olması ve ortodoksi özelliği nedeniyle denetim altında tutulmaya daha elverişli olmasından dolayı, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla laik hedeflere uygun bir şekilde kontrol altına alıp resmileştirdiği İslam'ın Sünni yorumunu esas almıştır. Ayrıca Sünni İslam, sistemli kurumsal yapısı itibarıyla ulus-devletin amaçları doğrultusunda manipüle edilmeye daha müsaitti. Bu durum, devletin resmi dininin olmaması ve homojenleştirici ilke olarak laikliğin benimsenmiş olmasına rağmen, ulus-devletin gerçekte Sünni İslam'ı devlet dini olarak "kolladığı" şeklinde bir algıya yol açmıştır. Laiklik politikalarının en fazla tahribatı Sünni İslam üzerinde yapmış olmasına rağmen bu algının nedeni büyük ihtimalle Sünnilerin nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu gerçeğidir. Gerçekte ise Sünni İslam'ın resmileştirilmesi, teolojik bir tercih olmayıp samimi bir inanca dayanmaktan ziyade tamamen politik bir karardır. Yoksa çoğu zaman sanıldığı gibi Diyanet aracılığıyla temsil edilen Sünni İslam'ı kitlelere benimsetme misyoner tutumu içinde olmamıştır. Sünni İslam'a daha çok pragmatist açıdan yaklaşılmış ve ortodoks yapısı ve geleneksel izdüşümü dolayısıyla "hak"tan ziyade "vazife"yle yüklü bir vatandaş profili için daha uygun görüldüğü için tercih edilmiştir. Sünni İslam'ın temsilcisi ulema tasfiye edilmiş ve Sünni İslam temel iddialarından vazgeçirilerek kendisiyle çelişkiye düşürülecek derecede dönüştürülmüştür. Bu yüzden rejimin bu tasarrufu Alevilerin tepkisine yol açmamış ve Kemalist rejimi sahiplenmelerine engel olamamıştır.

Dinin ulus-devletle olan ilişkilerinde, ilk dönemde dine karşı pragmatist bir tutum hâkimdir. Milli Mücadele döneminde halkı bir arada tutan bağ, hala İslam ümmeti fikri etrafında cisimleşen dini bağ olup ulusal bilinç henüz oluşmamıştı. Bu

nedenle, temel meşrulaştırıcı, birleştirici ve motive edici güç olarak İslamî referanslara müracaatta bulunulmuş; halkın mücadeleye sevk edilmesinde İslamî sembollerden yararlanılmıştır. Mustafa Kemal ve arkadaşları tarafından, uygun şartlar oluşuncaya kadar dinin araçsal kullanımı daha işlevsel bir seçenek olarak görülmüştür. Mustafa Kemal, modern bir ulus inşasında dinin engelleyici olduğuna inanmasına rağmen, dinin esas kolektif kimlik olduğu dönemde, halkı kurtuluş mücadelesine sevk etmek ve farklı etnik gruplar arasında güçlü bir dayanışma sağlamak için dinden yararlanmıştır.

Atatürk'ün dinle ilgili tutumunun pragmatist olarak değerlendirilmesinin nedeni, onun savaştan sonra, özellikle de hilafetin ilga edilip iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra, dine karşı olumsuzlayıcı bir tavır takınmış olması ve dinin siyasi, sosyal ve kültürel görünürlüklerini ortadan kaldırmaya yönelik jakoben laiklik inkılaplarını uygulamaya koymasındadır. Dinin araçsal kullanımı Milli Mücadele dönemiyle sınırlı kalmamış, DİB aracılığıyla standartlaştırılarak ve millileştirilerek denetim altına alınan dine, modernleşmenin bir gereği olarak görülen ulus-devlet projesinde, yeni bir ulus inşa sürecinde her zaman müracaat etmeye devam edilmiştir.

Milli Mücadele dönemi boyunca dini bir söylem kullanılması, Türk ulusal kimliğinin bütün Müslümanları aynı derecede eşit olarak kapsayacak şekilde din temelinde inşa edileceği izlenimi veriyordu. Bununla birlikte meşruiyetini, halkın dini argümanlarla katıldığı kurtuluş savaşında elde ettiği zaferle sağlayan kurucu kadro, saltanat ve hilafetin kaldırılmasıyla iktidarını daha da pekiştirince devleti ve toplumu yeniden dizayn etme işine girişmiştir. Mustafa Kemal'in hedefi, çağdaş Avrupa medeniyetini yakalamaktı. Bunun için de devletin ulus-devlet, toplumun da ulus formunda yeniden inşa edilmesi gerekiyordu. Bir modernleşme projesi olarak tasarlanan ulus-devletin aygıtları ise laiklik ve milliyetçilik olmuştur. İslam ise, modernleşmenin önünde bir engel olduğu düşüncesiyle ulusal kimliğin belirleyicisi olmaktan çıkarılmış ve ayrıca onu kamusal hayatın da dışına itecek inkılaplar yürürlüğe konmuştur.

Türk ulusal kimliği oluşturulmaya başlandığı zaman din hala birincil kolektif kimlikti. Bu durum, ulusa dayalı bir kolektif kimliğin inşa edilerek dini kolektif

kimlik yerine geçirilmesi ve kitlelere benimsetilmesini gerektirmiştir. Bu amaçla laiklik politikaları yürürlüğe konmuş ve dinin ulusal kimliği belirleyici rolüne son verilmiştir. Fakat bu durum, farklı etnik kimlikleri bir arada tutan birleştirici-bütünleştirici İslam bağının da çözülmesine yol açmıştır. Türk ulusal kimliği seküler bir şekilde tanımlanarak İslam'ın milli kimliği inşa edici rolüne son verilince, İslam'ın farklı etnik gruplar üzerindeki birleştirici etkisi yitirilmiş ve ilk dönemde memleketin hukuken tanınan etnik çeşitliliği reddedilerek Türkleştirme politikaları yürürlüğe konmuştur.

Üst-kimlik olarak, alt-kimliklerden sadece biri olan “Türk” kimliğinin ulusal kimlik olarak tercih edilmesi, etnik kökene atıfta bulunması dolayısıyla, diğer alt-kimliklerin ve özellikle de Müslüman olmamak nedeniyle çok farklı bir alt-kimlik taşıyan gayrimüslimleri ve Müslüman olup da farklı alt-kimliğini vurgulayan Kürtlerin ötekileştirilmesine yol açmıştır.

Kemalist kimlik anlayışı başlarda ırk-etni temelli milliyetçi ve dışlayıcı değildi. Kurucu kadro, memleketin çok-etnili toplumsal kompozisyonunu, kolektif kimlik hala İslam tarafından belirlendiği için, önce hukuki düzeyde tanıdıysa da, daha sonra tanımaktan vazgeçmiştir. Laikleşme programına hız verilmesi ve İslam'dan kopuk bir milli kimlik ve kültür inşa etmeye yönelik Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Halkevleri vb. uygulamalar Kemalist ulus anlayışının sivil yönünü giderek kaybetmesine ve ırkçılığa varacak derecede etnik özellik kazanmasına yol açmıştır.

Kemalist kurucu kadro, toplumu laikleştirme ve Batılılaşma isteği doğrultusunda modern bir ulus inşa etmek için tarihin yeniden kurgulanarak toplumsal hafızayı yeniden kodlamanın zorunluluğuna inanmıştır. Bu inanç doğrultusunda, paradoksal bir şekilde, İslam'ın şekillendirdiği yakın geçmişi unutturmak isterken, İslam öncesi uzak geçmişi laik ulus devlet projesine uygun olarak yeniden yorumlayarak hatırlatmaya çalışmıştır. Türk Tarih Tezi aracılığıyla Türklerin Müslümanlık tecrübesi atlanarak İslam öncesi Türk tarihi ön plana çıkarılmıştır. Böylece seküler bir tarih inşa edilmeye çalışılmış ve gerçek Türk ulusal kimliğinin ancak bu sayede ortaya çıkabileceği düşünülmüştür. Gerçek Türklüğün işaretleri İslam öncesi dönemde aranarak, Türk etnik kimliğini ümmet yapısının

içinde silikleştiren İslam'ın bir yandan da Türklüğü şekillendirme ve koruma rolü de gördüğü gözden kaçırılmıştır. Ayrıca İslam dışı geçmişi ön plana çıkararak dil ve etnik bağlılıklara öncelik veren laik Türk milliyetçiliği, Müslümanlar arasındaki birliği bozan bir tepkiselliğe yol açmıştır.

Yeni rejim, dili Osmanlı-İslam kültürünün etkilerinden arındırmak için modernleşme ve laikleşme projesine uygun olarak milliyetçi saiklerle dilde reform yapmıştır. Dil devriminin asıl amacı pratik fayda olmayıp İslam'ın etkilerinden arındırılarak seküler bir dil inşa etmektir. Zira harf inkılâbı dinin entelektüel güzergâhlarını tıkamış, yüzlerce yıldır oluşmuş bilgi birikimine ulaşmayı engellemiştir.

Vatandaşlığın ulusal kimlikle bağlantılı bir şekilde tanımlanmış olması, etnik, dini ve dilsel çeşitliğin ulusal birliğin önünde bir engel olarak görülerek reddine yol açmıştır. Bu nedenle bütün etnik ve inanç gruplarının kamusal alanda eşit bir şekilde var olabilmelerinin sağlanabilmesi için vatandaşlığın ulusal kimlikten bağımsız bir şekilde tanımlanması gerekir.

Laiklik politikası Türkiye'de, hem bir modernleşme projesi hem de milliyetçiliğin bir aracı olarak modern bir ulus inşa etmek için devreye sokulmuştur. Kemalist kadro, belki de sahip olduğu pozitivist düşünceden dolayı İslam'ın modernleşme projesinin önünde bir engel olduğunu düşünmüştür. Diğer taraftan modernleşmenin sağlanabilmesi için halkın bir ulus şeklinde inşa edilmesi gerektiği kanaatine varmış ve bu amaca uygun olarak laikliği homojen bir ulus yaratmak için uygulamaya koymuştur. İslam'ın yerine Türk toplumunun sosyal pekiştirici ilkesi olarak laikliğin benimsenmesi Müslümanlarla eşit kılınmış olması nedeniyle gayrimüslimlerin; Sünnilerle eşit kılınmış olması nedeniyle de, başta Aleviler olmak üzere, heteredoks inanç gruplarının Kemalist ideolojiyi benimsemelerini sağlamıştır. Diğer taraftan Sünniliğe daha fazla hasar vermiş olması dolayısıyla laiklik, ortodoks İslam'ın temsilcisi Sünnilerin muhalif tavır sergilemesine ve İslam'ın siyasileşmesine neden olmuştur.

Türkiye'de yeni rejimin temel ilkelerinden biri olarak laiklik, başta demokratik ilke kapsamında, din ve vicdan özgürlüğünün güvencesi olarak

sunulmuştur. Fakat pratikte cumhuriyetçi ilke geçerlik kazanarak homojenleştirme adına dinsel görünürlükler kamusal alandan dışlanmıştı. Türkiye'deki laiklik pratiği, var olan inanç biçimlerinden herhangi birisinin kamusal alanı şekillendirmesine müsaade etmeyip hepsine eşit yaklaşımdan ibaret olmamıştır. Hepsinin eşit koşullarda kamusal alanda bulunabilmelerine olanak tanımaktan ziyade hepsini kamusal alanın dışına itmiş ve bir bakıma dinsel homojenliği bu şekilde sağlamıştır. Çünkü dinsel çeşitlilik, modern ulusal bir toplum yaratma yolunda en büyük engellerden biri olarak görülmüştür.

Laiklik, Türkiye'de modernleşmeyi sağlamanın birincil yolu olarak görülmüştür. Çünkü kendisini geri kalmış hissettiği Batı toplumları laikti. Oysa Batı'da din-devlet ilişkileri İslam toplumlarından tamamen farklı bir şekilde seyretmiştir. Türk modernlik paradigmasında, Batı'nın özgül tarihsel, toplumsal, siyasal ve bunların din kurumuyla ilişkileri göz ardı edilerek, Batı ilerlemeciliği laikliğin bir sonucu olarak görülmüştür. Bu doğrultuda Türkiye'de laiklik modernleşmenin bir öncülü olarak görülmüş ve devlet eliyle jakoben bir şekilde, gerekli entelektüel ve kültürel hazırlık olmadan devreye sokulmuştur. Ayrıca, laikliğin modernleşmenin bir aracı olarak kabul edilmesi, laiklikle modernlik arasında bir ayniyetin var olduğu kanısına yol açmıştır. Bu durum laiklik eleştirisinin modernlik karşıtlığı olarak algılanmasına neden olmuştur. Böylece modernlik laikliğin meşruiyet kaynağını oluşturmuştur.

Laiklik, dinle devleti ayırt edip daha sonra da bu her iki alanın özerkliğini korumak olduğu halde, Kemalist laiklik, dinin özerkliğini tanımamış, laikliği din-devlet ayırımının ötesine götürerek dinin toplumsal, kültürel ve gündelik hayattaki izlerini de yok edici uygulamalarda bulunmuştur. Bunu da dinin yerinin kişilerin vicdanı olduğu ve sadece ibadet yerleriyle sınırlı kalması gerektiği iddiasıyla gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte dinin özüne müdahale etmeye çalışılması ve yeni ibadet yeri inşa etmeyip var olanların bir kısmının da bir şekilde ibadet yeri olmaktan çıkarılması bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Devleti dinden tamamen soyutlayan kurucu kadro, laikliğin anlamına aykırı bir şekilde, dini sürekli bir denetim altında tutma ihtiyacı hissetmiştir. Rejimin yönetim, eğitim, hukuk ve kamusal alandan dışlamış olduğu dini kontrol altında

tutma gereği duymasını nedeni, laiklik politikalarını siyasi, sosyal ve gündelik hayatı yüzyıllardır İslam'ın şekillendirdiği bir toplumda uygulamaya koymasından kaynaklanan endişedir. Bu doğrultuda Kemalist rejim, modernliğe aykırı gördüğü İslam'ın modernleşme projesine ayak bağı olmaması, kendisine yönelik muhalefette kullanılmaması ve ulus-devlet projesi doğrultusunda vatandaşları din açısından da türdeşleştirmek için, dini Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla kontrol altına almıştır.

Kemalizm, modernist devlet projesinde, denetimi altına aldığı Diyanet'i kendi millileştirme ve laikleştirme hedefleri için kullanmıştır. Diyanet kurumuna biçilen rol, Türkiye'nin modernleşmesinin ve ulus inşasının hizmetinde İslam'ın ilerici, standart ve modern bir resmi yorumunu geliştirmektir. Cumhuriyet'in din üzerindeki denetim aygıtı olan Diyanet'e biçilen diğer bir rol de, toplumsal ve siyasal değişimi İslamî açıdan meşrulaştırmak ve laikliği halk tarafından kabul edilebilir bir şekilde sunmaktır. Görevi, Müslümanların din bilgisini ve bilincini arttırıp dindar bireyler yetiştirmekten ziyade, bireyleri ulus-devletin ihtiyaçlarına göre, devlete karşı vatandaşlık sorumluluğuyla donanmış iyi vatandaşlar haline getirmektir. Resmi ideoloji, dinin siyasete müdahale etmesine ve kamusal alana girmesine vermesine izin vermemekle birlikte, yararlı ya da gerekli gördüğünde devlet amaçları için harekete geçirebilecek bir kaynak gözüyle ona müracaat etmekten de kaçınmamıştır.

Yapılan devrimler sayesinde dinin siyaset, eğitim, ekonomi ve kültür gibi alanlarla ilişkisi kesildiği halde İslam, geniş halk kitleleri açısından yegâne kimlik ve gündelik hayatın belirleyici ögesi olmaya devam etmiştir. Büyük ihtimalle bu nedenle olsa gerek, dinin laik ulus-devlet projesi doğrultusunda yeniden tasarlanmasına karar verildi. İslam'ın gündelik sosyal hayatı belirleyici rolüne tamamen son verilemediği için ulusal bir toplum yaratma çabasına uygun olarak dinin millileştirilmesine karar verilmiştir. Bu karar doğrultusunda, Protestanlığın Avrupa'da oynadığı rolü İslam'ın Türkiye'de oynayabilmesi için reforme edilerek modernleştirilip millileştirilmesi işine girildi.

Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar milli kimlik din etrafında örülmüştür. Cumhuriyet dönemiyle birlikte, modern bir ulus-devlet oluşturma idealine bağlı olarak dinin milli kimliği belirleyici rolü elinden alınmış ve yeri de laiklik üzerinde inşa edilen milliyetçilikle doldurulmaya çalışılmıştır. Fakat milliyetçilik dinin

bütünleştirici rolünü yerine getiremediği gibi onun dışlanmasıyla oluşan manevi boşluğu da dolduramamıştır. Bundan dolayı Kemalist milliyetçilik dinsel bir renge bürünmüştür. Mustafa Kemal'in kişiliği etrafında bir kült oluşturulmuş, dini semboller milliyetçiliğe aktarılmış, milli bayramlar bir kutsal gün olarak dini ritüel havası içinde kutlanmıştır.

Kemalist kadro, arzuladığı toplumsal değişiklikleri gerçekleştirmek için gerekli olan siyasal iktidarın meşruiyetini sağlamak için milliyetçilik ilkesi ile laikliği birbirlerini pekiştirici bir biçimde formüle etmiştir. Laiklikle milliyetçilik arasında kurulan bu sıkı bağ nedeniyle Kemalizm'in bir takım değerlerini reddetmek milliyetçiliği inkâr anlamına gelecektir. Yani dindar halkın laiklik politikalarına muhalefet etmesinin haklı bir tarafı olabilirdi, fakat milliyetçi olmamaları ve bunu açıkça ifade etmeleri beklenemeyeceği için laiklik milliyetçiliğe enjekte edilmiş ve laiklik karşıtlığı daha meşru bir konuma sahip bulunan milliyetçilik karşıtlığıyla bir tutulmuştur. Aynı şekilde dinsel muhalefet de milliyetçiğin resmi ideolojideki daha meşru konumu nedeniyle laiklik politikalarına milliyetçi bir söylem üzerinden muhalefet etmiştir.

KAYNAKÇA

- ABEL, Oliver. (1995). Dinlerin Etiği Olarak Laiklik. *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*. (s. 27-40). İstanbul: Metis.
- ADIVAR, A. Adnan. (1995). Türkiye'de İslamî ve Batılı Düşüncelerin Etkileşimi. *Türkiye'de İslam ve Laiklik*. (s. 11-21). İstanbul: İnsan.
- AFETİNAN, Ayşe. (1988). *Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları*. (2. Baskı). Ankara: TTK.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali. (2006). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali. (2009). Aydınlanma: Düşünceler Yumağı. *Kral-Devletten Ulus Devlete*, (s. 233-353). Ankara: İmge.
- AĞAOĞULLARI, M. Ali, KÖKER, Levent. (2009). Rönesans ve Niccolo Machiavelli. *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, (s. 149-233). Ankara: İmge.
- AHMAD, Feroz, LANDAU, Jacob M. (2004). Ulustan Kopuş. Willem van Schendel-Eric J. Zürcher (Der.), *Orta Asya ve İslam Dünyası'nda Kimlik Politikaları*. (s. 279-296). İstanbul: İletişim.
- AHMAD, Feroz. (1995). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. (Çev. Y. Alagon). İstanbul: Sarmal.
- AHMAD, Feroz. (2010). Bir Kimlik Peşinde Türkiye. (4.Baskı). (Çev. S. C. Karadeli). İstanbul: İBÜ.
- AKÇAM, Taner. (2009). Türk Ulusal Kimliği Üzerine Tezler. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 53-62.
- AKGÜN, Birol, ÇALIŞ, Şaban H. (2009). Tanrı Dağı Kadar Türk, Hira Dağı Kadar Müslüman: Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 584-600.

- AKTAR, Cengiz. (2009). Osmanlı Kozmopolitizminden Avrupa Kozmopolitizmine Giden Yolda Ulus Parantezi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 77-80.
- AKTAY, Yasin. (2000), *Türk Dininin Sosyolojik İmkani*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim.
- AKTÜRK, Şener. (2006). Etnik Kategori ve Milliyetçilik. *Milliyetçilik I, Doğu Batı*, 9 (38), 23-53.
- AKURAL, Sabri M. (1999). Toplumsal Değişim Üzerine Kemalist Görüşler. Jacop M. Landau (Haz.), *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi*. (Çev. M. Alakuş). (s. 167-200). İstanbul: Sarmal.
- ALKAN, Mehmet Ö. (2005). İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim. Kemal H. Karpat (Der.), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*. (2.Baskı). (s. 73-242). İstanbul: İBÜ.
- ALKAN, Mehmet Ö.(2009). Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine bir Deneme. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce I*. (8. Baskı). İstanbul: İletişim. 377-407.
- ANDERSON, Benedict. (2001). Milliyetçiliği Anlamaya Giriş. Mustafa Armağan (Der.). *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik*. (s.11-30). İstanbul: Şehir.
- ANDERSON, Benedict. (2004). *Hayali Cemaatler*. (3.Baskı). (Çev. İ. Savaşır). İstanbul: Metis.
- ANSART, Pierre. (2010). Kemal Atatürk ve Siyasal Duyarlığın Oluşumu. Vasıf Erenus (Haz.), *Mustafa Kemal ve Ulusal Bir Devletin Doğuşu*. (s.71-87). İstanbul: Sarmal.
- ARAI, Masami. (2008). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. (4. Baskı). (Çev. T. Demirel). İstanbul: İletişim.
- ARKOUN, Mohammed. (1995). İslam’ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek. *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik*. (s. 15-26). İstanbul: Metis.

- ARKOUN, Muhammed. (2010). İslamî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı. *Laiklik, Cogito, I*, (Yaz 1994), 51-65.
- ARSLAN, Emre. (2009). Türkiye’de Irkçılık. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 409-426.
- AYDIN, Suavi. (2000). *Modernleşme ve Milliyetçilik*. (2.Baskı). İstanbul: Gündoğan.
- AYDIN, Suavi. (2009). *Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- AYTÜRK, İlker. (2006). Türk Dil Milliyetçiliğinde Batı Meselesi. *Milliyetçilik I, Doğu Batı, 9* (38), 93-108.
- BABAN, Feyzi. (2009). Türkiye’de Cemaat, Vatandaşlık, Kimlik. E. Fuat Keyman ve Ahmet İçduydu (Der.), *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*. (s. 59-84). İstanbul: İBÜ.
- BALÇIK, M. Berk. (2009). Milliyetçilik ve Dil Politikaları. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 777-787.
- BALIBAR, Etienne. (2007a). Bir ‘Yeni Irkçılık’ Var mı?. *İrk Ulus Sınıf*, (4. Baskı). (N. Ökten Çev.). (s. 27-40). İstanbul: Metis.
- BALIBAR, Etienne. (2007b). “İrkçılık ve Milliyetçilik”, *İrk Ulus Sınıf*, (4. Baskı). (N. Ökten Çev.). (s. 51-86). İstanbul: Metis.
- BALIBAR, Etienne (2007c), “Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji”, *İrk Ulus Sınıf*, (4. Baskı). (N. Ökten Çev.). (s. 107-130). İstanbul: Metis.
- BAUBÉEROT, Jean. (2008). *Dünyada Laiklik*, (E. C. Gürcan Çev.). İstanbul: Dergah.
- BAUBÖCK, Rainer. (1999). Liberal Justifications for Ethnic Group Rights. Christian Joppke and Steven Lukes (Ed.) *Multicultural Questions*, (p. 133-158). Oxford: Oxford University.

- BELGE, Murat. (2009). Türkiye’de Zenefobi ve Milliyetçilik. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 179-192.
- BENLİSOY, Foti. (2009), Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: ‘Hıristiyan Türkler’. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 927-933.
- BERKES, Niyazi. (2010). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. (15.Baskı). İstanbul: YKY.
- BORA, Tanıl. (2003). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*. (3.Baskı). İstanbul: Birikim.
- BORA, Tanıl. (2007). *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*. (3.Baskı). İstanbul: Birikim.
- BORA, Tanıl. (2009). ‘Ekaliyet Yılanları...’ Türk Milliyetçiliği ve Azınlıklar. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 911-918.
- BORA, Tanıl, CANEFE, Nergis. (2007). Türkiye’de Popülist Milliyetçilik. Nergis Canefe (Ed.), *Milliyetçilik, Bellek, Aidiyet*. (s. 141-172). İstanbul: İBÜ.
- BOSTANCI, Naci. (2002). *Cumhuriyetimiz*. Ankara: Vadi.
- BOSTANCI, Naci. (2008). *Cumhuriyet’i Anlamak*. İstanbul: Timaş.
- BOZTEMUR, Recep. (2006). Tarihsel Açından Millet ve Milliyetçilik: Ulus-Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi. *Milliyetçilik I, Doğu Batı, 9* (38), 161-179.
- BREUILLY, John. (1993). *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University.
- BREUILLY, John. (2008). Sunuş. Ernest Gellner. *Uluslar ve Ulusçuluk içinde*, (2. Baskı). (Çev. B. ERSANLI ve G. G. Özdoğan). İstanbul: Hil.
- BUSEKİST, Astrid Von. (2010). Dil Milliyetçiliğinin Başarıları ve Başarısızlıkları. Alain Dieckhoff-Christophe Jaffrelot (Der.), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek.*, (Çev. D. Çetinkasap). (s. 179-207). İstanbul: İletişim.

- CALHOUN, Craig. (2008). Yolcuların Sınıf Bilinci: Var Olan Kozmopolitanizmin Eleştirisi. Umut Özkırmılı (Der.), *21. Yüzyılda Milliyetçilik*. (s. 101-138). İstanbul: İBÜ.
- CALHOUN, Craig. (2009). *Milliyetçilik*. (2. Baskı). (Çev. B. Sütçüoğlu), İstanbul: İBÜ.
- CANEFEE, Nergis. (2007). *Milliyetçilik, Bellek, Aidiyet*. İstanbul: İBÜ.
- CANGIZBAY, Kadir. (2006). *Çok-Hukukluluk Laiklik ve Laikrasi*. Ankara: Liberte.
- CARR, Edward H. (2007). *Milliyetçilik ve Sonrası*. (4.Baskı). (Çev. O. Akınhay). İstanbul: İletişim.
- CHATTERJEE, Parha. (2002). *Ulus ve Parçaları*.(Çev. İ. Çekem). İstanbul: İletişim.
- COOPER, Robert. (2005). *Ulus Devletin Çöküşü*. (Çev. B. Karahan). İstanbul: Güncel.
- ÇAĞAPTAY, Soner. (2007). Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye’de Göç ve Din. Haldun Gülalp (Haz.), *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*. (Çev. E. Kılıç). (s. 86-111). İstanbul: Metis.
- ÇAĞAPTAY, Soner. (2009a). *Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir?*. İstanbul: İBÜ.
- ÇAĞAPTAY, Soner. (2009b). Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde İrk, Dil ve Etnisite. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 245-262.
- ÇAHA, Ömer. (2001). Türkiye’de Resmi Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşası. *İslamiyat*, 4 (4), 77-90.
- ÇİTAK, Zana. (2006). Fransa’da Laiklik ve Milliyetçilik: 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası. *Milliyetçilik I, Doğu Batı*, 9 (38), 145-160.
- ÇOLAK, Yılmaz. (2006). 1990’lı Yıllar Türkiye’sinde Yeni-Osmanlıcılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları. *Milliyetçilik I, Doğu Batı*, 9 (38), 125-144.

- ÇOLAK, Yılmaz. (2009). Türkiye’de Laiklik ve İslamcılık Arasında Vatandaşlık. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduydu (Der.), *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*. (s.293-328). İstanbul: İBÜ.
- ÇETİNKAYA, Y. Doğan. (2009). Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleleşmesi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 91-102.
- DAVISON, Andrew. (2006). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*. (2.Baskı). (Çev. T. Birkan). İstanbul: İletişim.
- DELANNOİ, Gil. (1998) Milliyetçilik ve İdeolojik Kataliz. Jean Leca (Der.), *Uluslar ve Milliyetçilikler*. (s. 31-38). İstanbul: Metis.
- DİECKHOFF, Alain. (2010). Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik Mi?. Alain Dieckhoff-Christophe Jaffrelot (Der.), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek*, (Çev. D. Çetinkasap, (s. 83-102). İstanbul: İletişim.
- DODD, C.H. (2010). Türk Devrimi Üzerine Düşünceler. Vasıf Erenus Mustafa (Haz.), *Kemal ve Ulusal Bir Devletin Doğuşu*. (s. 89-111). İstanbul: Sarmal.
- DOĞAN, İsmail. (1997). *Modern Devletin Doğuşu*. İstanbul: Der.
- DUMONT, Paul. (1999). Kemalist İdeolojinin Kökenleri. Jacop M. Landau (Haz.), *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi*. (Çev. M. Alakuş). (s.49-72). İstanbul: Sarmal.
- EİSSENSTADT, S.N. (1999). Kemalist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler. Jacop M. Landau (Haz.), *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi*. (Çev. M. Alakuş). (s. 19-38). İstanbul: Sarmal.
- ERÖZDEN, Ozan. (2008). *Ulus-Devlet*. (2.Baskı). İstanbul: On İki Levha.
- ERSANLI, Büşra. (2001). Milliyetçilik Teorileri. Mustafa Armağan (Der.), *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik*. (s. 115-128). İstanbul: Şehir.
- ERSANLI, Büşra. (2009). *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmi Rarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*. (3.Baskı). İstanbul: İletişim.

- FEROZE, Muhammed R.(1995). Laiklikte Aşırılık ve İlimlilik. *Türkiye’de İslam ve Laiklik*. (23-40). İstanbul: İnsan.
- FERRY, Jean-Marc. (2010). Ulus Meselesi ve Ulus Sonrası Entegrasyon. Alain Dieckhoff-Christophe Jaffrelot (Der.), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek*. (Çev. D. Çetinkasap). (s.291-313). İstanbul: İletişim.
- GELLNER, Ernest. (1998). *Milliyetçiliğe Bakmak*. (Çev. S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarık). İstanbul: İletişim.
- GELLNER, Ernest. (2008). *Uluslar ve Ulusçuluk*. (2. Baskı). (Çev. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan). İstanbul: Hil.
- GENCER, Bedri. (2008). *İslam’da Modernleşme*. Ankara: Lotus.
- GEORGEON, François. (2005). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura*. (4.Baskı). (Çev. A. Er). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- GEORGEON, François. (2006). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*. İstanbul: YKY.
- GIDDENS, Anthony. (2008). *Ulus-Devlet ve Şiddet*. (2.Baskı). İstanbul: Kalkedon.
- GÖÇEK, Fatma Müge. (2009). Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 63-76.
- GÖLE, Nilüfer. (2010). Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı. R.Kasaba ve S. Bozdoğan (Der.). *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. (4.Baskı). (s. 83-95). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- GÖZAYDIN, İftar. (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim..
- GUIOMAR, Jean-Yves. (1998). Fransız Devrimi ve Ulusun Ortaya Çıkışı. Jean Leca (Der.), *Uluslar ve Milliyetçilikler*. (s.144-147). İstanbul: Metis.

- GÜLALP, Haldun. (2007). Milliyete Karşı Vatandaşlık. Haldun Gülalp (Haz.), *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*. (Çev. E. Kılıç). (s. 11-34). İstanbul: Metis.
- HABERMAS, Jürgen. (2001). Avrupalı Ulus Devlet. Mustafa Armağan (Der.), *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik*. (s. 79-96). İstanbul: Şehir.
- HALL, John A. (2008). Milletleri Türdeşleştirmenin Koşulları. Umut Özkırmımlı (Der.), *21. Yüzyılda Milliyetçilik*. (s. 15-34). İstanbul: İBÜ.
- HALL, John A., IKENBERRY, John G. (2005). *Devlet*. (Çev. İ.Çekem). İstanbul: İBÜ.
- HEPER, Metin. (2006b). *Türkiye Sözlüğü*. İstanbul: Doğubatı.
- HEYD, Uriel. (1995). Modern Türkiye’de İslam’ın Yeniden Dirilişi. *Türkiye’de İslam ve Laiklik*. (s. 165-183). İstanbul: İnsan.
- HEYD, Uriel (2001). *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*. (Çev. A. Yalçın). İstanbul: Pınar.
- HİPPLER, Jochen. (2007). *Ulus İnşası*. (Çev. A. Sezgintüredi, B. Şayli). İstanbul: Versus Kitap).
- HOBSBAWM, Eric J. (2006). *Milletler ve Milliyetçilik*. (4.Baskı). (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı.
- HROCH, Miroslav. (1995). National Self-Determination from a Historical Perspective. Sukumar Periwal (Ed.). *Nations of Nationalism*. (p. 65-82). Budapeşte: Central European University Press.
- HUTCHINSON, John. (2008). Milliyetçilik, Globalizm ve Medeniyetler Çatışması. Umut Özkırmımlı (Der.), *21. Yüzyılda Milliyetçilik*. (s. 77-100). İstanbul: İBÜ.
- İNSEL, Ahmet. (2009). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. (8. Baskı). İstanbul: Birikim.
- JAFFRELOT, Christophe. (1998). Bazı Ulus Teorileri. (Jean Leca Der.), *Uluslar ve Milliyetçilikler*. (s. 54-65). İstanbul: Metis.

- JAFFRELOT, Christophe. (2010). Bir Milliyetçilik Kuramı İçin. A. Dieckhoff, C. Jaffrelot (Der.), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek*. (Çev. D. Çetinkasap). (s. 23-83). İstanbul: İletişim.
- JASHKE, Gotthard. (1972). *Yeni Türkiye’de İslamlık*. (Çev. H. Örs). Ankara: Bilgi.
- JOHNSTON, M. Douglas. (2007). Din ve Kültür: Küreselleşmenin İnsani Boyutları. *Küreselleşme, Ulus-devlet ve Din*. (s. 43-73). Ankara: Platin.
- KADIOĞLU, Ayşe. (2008). Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması: Türkiye Örneği. Ayşe Kadioğlu (Der.), *Vatandaşlığın Dönüşümü*. (s. 31-54). İstanbul: Metis.
- KADIOĞLU, Ayşe. (2009a). Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 284-292.
- KADIOĞLU, Ayşe. (2009b). Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi. E. Fuat Keyman, Ahmet İçduydu (Der.), *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*. (s. 109-132). İstanbul: İBÜ.
- KALAYCIOĞLU, Ersin, SARIBAY, Ali Yaşar. (2009). Tanzimat:Modernleşme Arayışı ve Politik Değişim. E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay (Der.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. (4.Baskı). (s. 9-38). Bursa: Dora.
- KARA, İsmail. (2009). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*. (3. Baskı). İstanbul: Dergah.
- KARAKAŞ, Mehmet. (2006). Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği. *Milliyetçilik I, Doğu Batı*, 9 (38), 57-76.
- KARPAT, Kemal H. (2005). Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak. (Kemal H. Karpat Der.), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*. (2.Baskı) (s. 19-50). İstanbul: İBÜ.
- KARPAT, Kemal H. (2006). *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. (Çev. D. Özdemir). Ankara: İmge.

- KARPAT, Kemal H. (2007). *Türkiye’de Siyasal Sistemin Evrimi*. (Çev. E. Soğancılar). Ankara: İmge.
- KARPAT, Kemal H. (2008). *Osmanlı Modernleşmesi*. (Çev. Ş. A. Zorlu Durukan). (2. Baskı). Ankara: İmge.
- KARPAT, Kemal H. (2009a). *İslam’ın Siyasallaşması*. (3. Baskı). İstanbul: İBÜ.
- KARPAT, Kemal H. (2009b). *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. (3.Baskı). İstanbul: Timaş.
- KARPAT, Kemal H. (2010a). *Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. İstanbul: Timaş.
- KARPAT, Kemal H. (2010b). *Osmanlı’dan Günümüze Asker ve Siyaset*. İstanbul: Timaş.
- KARPAT, Kemal H. (2010c). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş.
- KARPAT, Kemal H. (2010d). *Osmanlı Nüfusu* İstanbul: Timaş.
- KARPAT, Kemal H. (2010e). *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*. İstanbul: Timaş.
- KARPAT, Kemal H. (2011). *Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*. İstanbul: Timaş.
- KAZANCIGİL, Ali. (2009). Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay (Der.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. (4.Baskı). (s. 207-232). Bursa: Dora.
- KEYMAN, E. Fuat. (2009), Vatandaşlık ve Kimliği Eklemlenmek: Türkiye’de “Kürt Sorunu”. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduydu (Der.), *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*. (s. 329-358). İstanbul: İBÜ.

- KEYMAN, E. Fuat, İÇDUYGU, Ahmet. (2009). Vatandaşlık Kimlik ve Türkiye’de Demokrasi Sorunu. E. F. Keyman-A. İçduydu (Der.), *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*. (s. 1-26). İstanbul: İBÜ.
- KİLİ, Suna, Gözübüyük A. Şeref. (2000). *Türk Anayasa Metinleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası.
- KOÇAK, Cemil. (2009b). Türk Milliyetçiliğinin İslamla Buluşması: Büyük Doğu. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 601-613.
- KOHN, Hans. (2008). *The Idea of Nationalism*. (2th. Edit). New Jersey: Transaction Publishers.
- KÖKTAŞ, M. Emin. (1997). *Din ve Siyaset*. Ankara: Vadi.
- KÖKER, Levent. (2010). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. (12. Baskı). İstanbul: İletişim.
- KURU, Ahmet T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*. (Çev. E. Ç. Babaoğlu). İstanbul: İBÜ.
- KÜÇÜK, Murat. (2009). Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 901-910.
- LAPIDUS, Ira M. (1996). *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*. (Çev. S.Üstün). İstanbul: MÜİFAV.
- LEWIS, Bernard. (2009). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. (3.Baskı). (Çev. B. B. Turna). Ankara: Arkadaş.
- LINDISFARNE, Nancy. (2002). *Elhamdülillah Laikiz Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*. (Çev. S.Somuncuoğlu). İstanbul: İletişim.
- MANGO, A. J. A. (1995). Türkiye’de İslam. *Türkiye’de İslam ve Laiklik*. (s.129-141). İstanbul: İnsan.

- MANN, Michael. (1992). The Emergence of Modern European Nationalism. John A. Hall, I.C. Jarvie (Ed), *Transition to Modernity*: (p. 137-166). Cambridge: Cambridge University Press.
- MARDİN, Şerif. (1995). Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması. *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*. (s. 7-14). İstanbul: Metis.
- MARDİN, Şerif. (2001). *Din ve İdeoloji*. (10. Baskı). İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif. (2007). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. (13. Baskı). İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif. (2009a). *Türk Modernleşmesi*. (19. Baskı). İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif (2009b), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. (8. Baskı). (Çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim
- MARDİN, Şerif. (2009c). Yeni Osmanlı Düşüncesi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I*. (8. Baskı). İstanbul: İletişim. 42-53.
- MARDİN, Şerif. (2010a). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. (16. Baskı). İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif. (2010b). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. (17. Baskı). İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif. (2011). *Türkiye, İslam ve Sekularizm*. İstanbul: İletişim.
- MERT Nuray. (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*. İstanbul: Bağlam.
- MICHEL, S.J., Thomas. (2010). Laisizme Katolik Bir Bakış. *Laiklik, Cogito, I*, 103-109.
- NARLI, Nilüfer. (2010). Türkiye'de Laikliğin Konumu. *Laiklik, Cogito, I*, 23-31.
- NİMNİ, Ephraim. (1991). *Marxism and Nationalism Theoretical Origins of a Political Crisis*. Londra: Pluto.
- OĞUZ, Alaattin. (2006). Rusya Türklerinin Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri. *Milliyetçilik I, Doğu Batı*, 9 (38), 109-124.

- ORAN, Baskın. (2010). *Türkiye’de Azınlıklar*. (6. Baskı). İstanbul: İletişim.
- ORTAYLI, İlber. (2008). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş.
- ORTÍZ, Renato. (2007). Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar. *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din*. (s. 191-224). Ankara: Platin.
- ÖĞÜN, S. Seyfi. (2004). *Türk Politik Kültürü*. (2.Baskı). İstanbul: Alfa.
- ÖĞÜN, S. Seyfi. (2009). Türk Milliyetçisinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü. E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay (Der.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. (4.Baskı). (s. 319-358). Bursa: Dora.
- ÖZDALGA, Elisabeth. (2007). *İslamcılığın Türkiye Seyri*. (2.Baskı). İstanbul: İletişim.
- ÖZKIRIMLI, Umut. (2008). *Milliyetçilik Kuramları*. Ankara: Doğu Batı.
- ÖZTAN G. Gürkan. (2006). Türk Milliyetçiliğinde Taşra Fetişizmi ve Toplumsal Cinsiyet. *Milliyetçilik I, Doğu Batı*, 9 (38), 77-92.
- PARLA, Taha. (2008a). *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları. Cilt 1: Atatürk’ün Nutuk’u*. (3.Baskı). İstanbul: Deniz.
- PARLA, Taha. (2008b). *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları. Cilt 2: Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*. (3.Baskı). İstanbul: Deniz.
- PARLA, Taha. (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*. (6. Baskı). İstanbul: Deniz.
- PIERSON, Christopher. (2000). *Modern Devlet*. İstanbul: Çiviyazıları.
- POGGİ, Gianfranco. (2008). *Devlet: Doğası Gelişimi ve Geleceği*. (Çev. A. Babacan). İstanbul: İBÜ.
- POGGİ, Gianfranco. (2009). *Modern Devletin Gelişimi*. (Çev. Ş. Kut, B.Toprak). İstanbul: İBÜ.
- REED, Howard A. (1995a). Çağdaş Türk Müslümanlarının Dini Hayatı. *Türkiye’de İslam ve Laiklik*. (s. 91-127). İstanbul: İnsan.

- ROBERTSON, Roland. (2007a). Küreselleşme ve “Geleneksel Din”in Geleceği. *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din*. (s. 97-114). Ankara: Platin.
- ROBERTSON, Roland. (2007b). Din ve Küresel Alan. *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din*. (s. 275-298). Ankara: Platin.
- ROGER, Antoine. (2008). *Milliyetçilik Kuramları*. (Çev. A. U. Kılıç). İstanbul: Versus.
- ROY, Olivier. (2010). *İslam’a Karşı Laiklik*. (Çev. E. Bedisel). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- RUSTOW, Dankwart A.(1995). Türkiye’de İslam ve Politika. *Türkiye’de İslam ve Laiklik*. (s. 57-90). İstanbul: İnsan.
- SARINAY, Yusuf. (2005). *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*. (3. Baskı). İstanbul: Ötüken).
- SHAW, Stanford J., SHAW, Ezel Kural. (2010). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*. (Çev. M. Harmancı). (3. Baskı). İstanbul: e.
- SKOCPOL, Theda (1999). Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi. Theda Skocpol (Ed.), *Tarihsel Sosyoloji*. (Çev. A. Fethi). (s. 1-21). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- SMİTH, Anthony D. (1983). *Theories of Nationalism*. London: Duckworth.
- SMITH, Anthony D. (2001). Milliyetçilik ve Tarihçiler. Mustafa Armağan (Der.), *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik*. (s. 31-61). İstanbul: Şehir.
- SMITH, Anthony D. (2002). *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*. (Çev. D. Kömürcü). İstanbul: Everest.
- SMITH, Anthony D. (2009). *Milli Kimlik*. (5. Baskı). (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim.
- SOMEL, Selçuk Akşin. (2009). Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce I*. (8. Baskı). İstanbul: İletişim. 88-97.

- SOYARIK-ŞENTÜRK, Nalan. (2009). Türk Vatandaşlığının Yasal ve Anayasal Esasları: Değişimler ve Devamlılıklar. E. F. Keyman, A. İçduydu (Der.), *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*. (s. 133-158). İstanbul: İBÜ.
- STIRLING, Paul. (2010). Cumhuriyet Türkiye’sinde Toplumsal Değişme ve Toplumsal Denetim. Vasıf Erenus (Haz.), *Mustafa Kemal ve Ulusal Bir Devletin Doğuşu*. (s. 35-70). İstanbul: Sarmal.
- SUBAŞI, Necdet. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz.
- SUBAŞI, Necdet. (2007). *Sınırları Yoklamak: Din Sosyolojisi Okumaları*. İstanbul: Ötüken.
- TACHAU, Frank. (2010). Kemalist Türkiye’nin Siyasal Kültürü. Vasıf Erenus (Haz.), *Mustafa Kemal ve Ulusal Bir Devletin Doğuşu*. (s. 261-292). İstanbul: Sarmal.
- TAPPER, Richard. (1993). Giriş. Richard Tapper (Der.), *Çağdaş Türkiye’de İslam*. (s. 7-37). İstanbul: Sarmal.
- TEKELİ, İlhan, İLKİN, Selim. (2010). *Cumhuriyet’in Harcı: Köktenci Modernitenin Doğuşu*. (3. Baskı). İstanbul: İBÜ.
- TEXIER, Pascal. (2001). Fransız Laiklik Modelinin Kaynakları. *Laiklik ve Demokrasi*. İbrahim Ö. Kaboğlu (Der.), (s. 15-22). Ankara: İmge.
- THIESSE, Anne-Marie. (2010). Ulusal Kimlikler Ulusaşırı Bir Paradigma. Alain Dieckhoff-Christophe Jaffrelot (Der), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek*. Çev. D. Çetinkasap). (s. 151-178). İstanbul: İletişim.
- TİMUR, Taner. (2008). *Türk Devrimi ve Sonrası*. (6. Baskı). Ankara: İmge.
- TİMUR, Taner. (2010). *Osmanlı Kimliği*. (5. Baskı). Ankara: İmge).
- TOPRAK, Binnaz. (2009). Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. (4.Baskı). (s. 445-458). Bursa: Dora.

- TOYNBEE, Arnold J. (2009). *Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu*. (Çev. K. Yargıcı, N. Uğurlu). İstanbul: Örgün.
- TUNÇAY, Mete. (2010). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931*. (5. Baskı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- TURAN, İlter. (1993). Siyasal İdeoloji Olarak İslam ve Milliyetçilik. Richard Tapper (Der.), *Çağdaş Türkiye'de İslam*. (s. 39-69). İstanbul: Sarmal.
- TURAN, İlter. (2009). Türkiye'de Siyasal Kültürün Oluşumu. *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*. (4.Baskı). (s. 517-556). Bursa: Dora.
- TURNER, Bryan S. (1997). *Max Weber ve İslam*. (2. Baskı). (Çev. Y. Aktay). Ankara: Vadi.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er. (2003). *İslamcılığın Doğuşu*. (3. Baskı). Ankara: Lotus.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er. (2009). Milli Devlet-Laiklik-Demokrasi. *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*. (4.Baskı). (s. 459-482). Bursa: Dora.
- ÜNÜVAR, Kerem. (2009). İttihatçılıktan Kemalizme İhyadan İnşaya. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I*. (8. Baskı). İstanbul: İletişim. 129-142.
- ÜSTEL, Füsün. (2004). *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim.
- ÜSTEL, Füsün (2009). Türk Ocakları. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 263-268.
- VARDAR, Deniz. (2009). Avrupa Birliği-Türkiye ilişkileri ve Vatandaşlık Sorunu. E. F. Keyman, A. İçduydu (Der.), *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye'de Vatandaşlık*. (s. 85-106). İstanbul: İBÜ.
- VATIKIOTIS, P. J. (1998). *İslam ve Ulus Devlet*. (Çev. E. Arslanoğlu). İstanbul: Pınar.
- VERGİN, Nur. (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. İstanbul: Bağlam.
- WEBER, Max (2006). Millet. *Milliyetçilik II, Doğu Batı 10* (39), 81-188.

- YAVUZ, Hakan. (2005). *Modernleşen Müslümanlar*. (Çev. A. Yıldız). İstanbul: Kitap.
- YILDIRIM, Ergün. (2006). Küreselleşen Dünyada Milliyetçilik. *Milliyetçilik I, Doğu Batı*, 9 (38), 181-199.
- YÖRÜK, Zafer. (2009). Politik Psişe Olarak Türk Kimliği. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 309-324.
- YILDIZ, Ahmet. (2007). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*. (3. Baskı). İstanbul: İletişim.
- YEĞEN, Mesut. (2009a). *Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa*. 3. Baskı). İstanbul: İletişim.
- YEĞEN, Mesut. (2009b). Türk Milliyetçiliği ve Kürt Sorunu. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce IV*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim. 880-892.
- YEĞEN, Mesut (2011). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. (5. Baskı). İstanbul: İletişim.
- ZAWADZKI, Paul. (2010). Milliyetçilik, Demokrasi ve Din. *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek*. (209-244). İstanbul: İletişim.
- ZUBAİDA, Sami. (1978). Theories of Nationalism. *Power and the State*. Gary Littlejohn, Barry Smart , John Wakeford and Nira Yuval-Davis (Ed.), (p. 52-71). Londra: Croom Helm,.
- ZÜRCHER, Erik Jan. (2004). “Fundemantalizm” (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliğinin Dışlama Aracı. Willem van Schendel-Eric J. Zürcher (Der.), *Orta Asya ve İslam Dünyası’nda Kimlik Politikaları*. (s. 261-278). İstanbul: İletişim.
- ZÜRCHER, Erik Jan (2005). Jön Türkler, Müslüman Osmanlılar ve Türk Milliyetçileri: Kimlik Politikaları, 1908-1938. Kemal H. Karpat (Der.),

Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si. (2. Baskı). (s. 261-292). İstanbul: İBÜ.

ZÜRCHER, Erik Jan. (2009a). *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*. (2. Baskı). (Çev. E. Aydınmoğlu). İstanbul: İBÜ.

ZÜRCHER, Erik Jan. (2009b). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. (Çev. Y. Saner). (23. Baskı). İstanbul: İletişim.

ÖZET

Ercüment, Ayhan, Cumhuriyet Türkiye'sinin Kuruluş Sürecinde Ulus-Devlet – Din İlişkileri (1920-1937), Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. İhsan Toker, 307 s.

Cumhuriyet Türkiye'sinde ulus-devlet bir modernleşme projesi olarak ortaya çıkmıştır. Milliyetçilik ve laiklik temelinde kurgulanan ulus-devletin, yüzyıllardır din ekseninde şekillenmiş bulunan çeşitli etnik ve dini kesitler bulunduran bir sosyo-politik yapı yerine ikame edilmesi günümüze kadar süren problemlere yol açmıştır.

Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluş döneminde, ulus-devlet ve din ilişkileri çok boyutlu bir özelliğe sahip olmuştur. Ulus-devlet inşası, modernleşmenin en önemli aracı olarak görülmüştür. Bu nedenle, laiklik pratikleri yürürlüğe konularak, Cumhuriyet'in kurucu kadrosu tarafından modernliğe aykırı olduğu kabul edilen İslam'ın kurucu ve denetleyici rolüne son verilmiştir. Jakoben laiklik pratiğine rağmen, ulus-devletin gerekleri doğrultusunda dinin araçsal kullanımından da hiçbir zaman geri durulmamıştır.

Ulusun kendisi gibi inancının da homojen olması gerektiğine karar veren kurucu kadro, bütün inanç farklılıklarının eşit koşullarda kamusal alanda bulunmasını sağlamak yerine hepsini kamusal alandan dışlamıştır. Kemalist elit, dini kamusal alandan dışlamakla yetinmeyerek, ulus-devlet yolunda engel olmaması için denetim altına alınması gereğine inanmıştır. Ulus-devletin dini denetim aygıtı olarak kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla, laik ulus-devlete uygun bir şekilde İslam'ın standart ve milli bir yorumu geliştirilmeye çalışılmıştır.

Laiklik uygulamalarına paralel olarak, Türk ulusal kimliği de seküler bir görünüme bürünmüştür. Sekülerliğin dozuna göre ise Türk ulusal kimliği etnik bir niteliğe sahip olmuştur. Homojen bir şekilde tanımlanan ulusal kimliğin etnik ve seküler bir özelliğe sahip olması, etnik ve dini farklılıkların dışlanmasına, dolayısıyla da Türkleştirme politikalarına yol açmıştır. Buna rağmen arka planda, İslam'ın ulusal kimlikteki belirleyici rolü devam etmiş ve teoride olmasa da pratikte, Müslümanlık “Türk” olmanın bir şartı olarak kalmıştır.

ABSTRACT

Ercüment, Ayhan, Nation-State and Religion Relationship During Foundation Process of Turkish Republic (1920-1937), Master's Thesis, Advisor: Assoc. Prof. İhsan Toker, 307 p.

Nation-state has come out as a modernization project in Republican Turkey. The substitution of the nation-state established on nationalism and laicism for a socio-politic structure which has been shaped around the religion axis for centuries and involves religious sections has led to problems having continued so far.

Nation-state and religion relations were of a multi-dimensional characteristic during the foundation period of Turkish Republic. The establishment of a nation-state was seen as the most important means of modernization. Therefore, the founding and supervising role of Islam regarded as contradictory to modernization was terminated by the founder staff of the Republic, by putting laicism practices into force. Despite the Jacobin laicism practices, the exploitation of religion in accordance with the benefits of the nation-state has never been overlooked.

The founder staff deciding that the beliefs of the nation should be homogeneous as was the nation itself excluded all the religious affiliations from the public sphere instead of allowing them to be inside in equal conditions. The Kemalist elite not only excluded the religion from the public sphere but also believed in the necessity that it be under control in case it might be a hindrance on the way to a nation-state. A standard and national interpretation of Islam was tried to be developed in accordance with the secular nation-state via the Directory of Religious Affairs established as the means of nation-state to supervise the religion.

In parallel with the practices of laicism, the Turkish national identity has also worn a secular appearance. The Turkish national identity has evolved into an ethnic characteristic as to the dosage of secularism. Having an ethnic and secular characteristic, the national identity described homogenously resulted in the exclusion of ethnic and religious variations, thus leading to the politics of Turkification. However, the determining role of Islam in national identity has still kept going and, even not in theory, being "Muslim" has survived as a requirement for being a "Turk" in practice.