

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

21. YÜZYILDA ULUS, ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE ETNİSİTE

ÖMER SAY



Kakamis

21. YÜZYILDA TÜRK VE ETNİKİTE ÖMER SAN

ÖMER SAY

1965 yılında Sivas/Gürün'de doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Gürün'de tamamladı. 1988 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. Bir süre özel sektörde çalıştı. 1993 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesine araştırma görevlisi olarak atandı. 1999 yılına kadar aynı üniversitede görev yaptı. 1999-2009 yılları arasında Karaelmas Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesinde, 2009-2012 yılları arasında da Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyeliği görevini yürüttü. Halen İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyeliği görevine devam etmektedir.

Yayınlanmış Eserleri:

Milli Devlet Kültürü (Araştırma-İnceleme, Kaknüs Yayınları, 1998)
Toplum Düşüncesinde Görecilik (Sosyoloji, Kaknüs Yayınları, 2010)
Bozkırda Günyüzü (Öykü, Kaknüs Yayınları, 2010)

kaknüs yayınları: 602
sosyoloji: 7

ısn: 978-975-256-391-9
yayın sırtıfıka no: 11216

I. basım, 2013 istanbul

kitabın adı: 21. yüzyılda ulus çokkültürlölük ve etnisite
yazarı: ömer say
türkçe yayın hakları: kaknüs yayınları© 2013

yayma hazırlayan: seda darcan çiftçi
teknik hazırlık: mahmut ali akay
kapak düzeni: kaknüs ajans
iç baskı: alemdar ofset
kapak baskı: milsan
cilt: dilek mücellit

kaknüs yayınları
kızıulesi yayıncılık tanıtım eğitim hiz. san. ve dış tic. ltd. flti.
merkez: mimar sinan mah. selami ali efendi cad. no: 5 üsküdar, istanbul
tel: (0 216) 492 59 74/75 faks: 334 61 48
www.kaknus.com.tr e-posta: kitap@kaknus.com.tr
dağıtım: çatalçeşme sk. defne han no: 27/3 çağaloğlu, fatih, istanbul
tel: (0 212) 520 49 27 faks: 520 49 28
www.kaknus.com.tr e-posta: satis@kaknus.com.tr
f /kaknusyayinevi t @kaknusyayinevi

Ömer Say

21. YÜZYILDA ULUS,
ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE
ETNİSİTE

İçindekiler

Giriş: Kültür, Toplum, Ulus ve Devlet	7
Uluslar ve Ulusçuluk Türlerinin Gelişimi	27
İngiltere	29
Fransa	32
Almanya.....	35
Rusya	38
Modern Ulus Devletler ve Dil.....	43
Modern Ulus Devletler ve Din.....	55
Ulusçuluk Kuramları	63
Primordialist Yaklaşım	63
Modernist Yaklaşım: Ulus İnşası	67
Etnosembolcü Yaklaşım	78
Marksist Yaklaşım.....	83
Ulusun Dönüşümü	91
Klasik Ulusçuluk Kuramları ve	94
20. Yüzyılda Bilimsel Bilgi ve Farklılıklar.....	110
Homojenlikten Heterojenliğe Ulus ve Kültür.....	115
Ulusun Dönüşümü.....	123

Çokkültürlülük.....	137
Çokkültürlülük Kuramları	142
Etnisite	157
Etnisite Kavramının Dönüşümü ve.....	161
Yeni Yaklaşımlar	161
Etnisite ve Ulusçuluk: Etnoulusçuluk.....	171
21. Yüzyılda Ulus Devletler.....	177
Çokkültürlülük ve Kanada Örneği.....	177
Çokkültürlülük ve Avustralya Örneği	182
Kültürel Çeşitlilik ve ABD Örneği	188
Etnik Ulusçuluklar ve	191
Avrupa'da Kültürel Farklılıklar.....	191
<i>Britanya</i>	<i>192</i>
<i>Galler.....</i>	<i>193</i>
<i>İskoçya.....</i>	<i>194</i>
<i>İrlanda.....</i>	<i>196</i>
<i>İspanya.....</i>	<i>200</i>
<i>Katalonya.....</i>	<i>201</i>
<i>Bask</i>	<i>202</i>
Sonsöz	205
Kaynaklar.....	209
İndeks.....	217

Giriş: Kültür, Toplum, Ulus ve Devlet

Modern çağ boyunca kültür kavramı, insanlığın tarihi süreç içinde doğaya ve doğal ortama aykırı bir şekilde geliştirilerek ortaya koyduğu ürünler çerçevesinde anlamlandırılmıştır. Bu anlamlandırma da aslında modern düşüncenin insanlık tarihini yorumlayışı çerçevesinde bugüne kadar daima olumlu yönde bir gelişme sağlandığına inanılan ilerlemeci bir bakış açısının kültür kavramına olan yansımasıdır. Kavramların içeriğinin kendi çağları içindeki düşünsel özelliklerden ve yaklaşım biçimlerinden ayrı düşünülemeyeceği gerçeği, doğal olarak kültür kavramının modern çağın düşünme biçimini yansıtan anlamında da ortaya çıkmaktadır. Fakat zaman içinde insana ve onun ürettiklerine ait ne varsa değişime uğradığı gibi, kültür kavramı da insan ürünü olan modern düşünce içinde dönüşüm geçirmiş ve ilerlemeci anlamını Marksist eleştirisi ortaya çıkıncaya kadar yüksek sesle sürdürebilmiştir. Hatta artık postmodern dönem olarak adlandırılan çağımızda ise modern çağın insan-doğa çelişkisi bağlamındaki yaklaşımının tersine insan-doğa özdeşliğini savunan Marksizm, kültür kavramı için çok daha dikkate alınan bir referans kaynağı olmaya başlamıştır. Devletler içinde sosyo-politik düzeyde gerçekleşen tartışmaların çokkültürlülük bağlamındaki seyri bu referansı belirginleştirmektedir.

Anlamı üzerinde dönen birçok tartışmaya rağmen genel ifadesiyle yaşayış biçimi olarak kabul edilen kültür kavramı, modern düşüncenin bir ürünü olarak yaygınlaşmış olsa da köken itibarıyla klasik Latince'ye kadar uzanmaktadır. Çağdaş “dilbilimcilerin birçoğu, sözcükbilimsel olarak kültür sözcüğünün Latince de daha çok ‘toprak kültürü’ (agri cultura) anlamında kullanılan ‘edere-cultura’ (kültür, özen, bakım) sözcüğünden geldiğini ileri sürmektedir” (Mejuyev, 1998: 29-30). Kavramın tarihi gelişimi açısından bir belge niteliği taşıyacak olan “Çiçero’nun mektuplarında da ‘cultura animi auten philolosophia est’ (oysa ki aklın kültürü zekâdır) ifadesine rastlanmaktadır. Romalı konuşmacı, aklın ve zekânın tıpkı köylünün toprağı işlemesi gibi işlenmesi gerektiğini savunmaktadır” (Mejuyev, 1998: 30). Çiçero’nun kavramı kullanırken dile getirdiğı ‘aklın kültürü zekâdır’ ifadesi toprak kültürü tabirinde olduğu gibi aklın işlenebileceğini göstermekte, insanın aklının da bir bakım ve işlem den geçirilebileceğine işaret etmektedir. Bu bakımdan Çiçero’nun öne çıkardığı anlam, kültürün günümüzdeki yetişmiş ve eğitilmiş anlamına yakın durmaktadır. Ancak, asıl dikkate değer taraf ise kültürün bir işlem den geçirme eylemi ile örtüşmüş olmasıdır.

Samuel von Pufendorf da modern anlamıyla kültür kavramını 17. yüzyılda kullandığında onu, “doğaya karşıt olan ve belli bir toplumsal bağlam içinde ortaya çıkan tüm insanların eserleridir” diyerek tanımlamıştır (Özkul, 2008: 19). Sosyolojik tanımlamaların çoğunlukla izini sürdüğü klasik tanım ise Edward. B. Taylor tarafından, “toplumun bir üyesi olarak insan tarafından kazandırılan bilgi, inanç, sanat, ahlâk, hukuk, gelenek ve diğer becerilerin tamamı” denilerek yapılmıştır (Theodorson ve Theodorson, 1979: 95). Kültürle ilgili bu her iki tanım arasında insan tarafından kazandırılan unsurları içermesi nedeniyle ortak özellikler bulunmakla birlikte belirgin bir farklılık da mevcuttur. Çünkü Pufendorf’un tanımı insan-doğa çelişkisi üzerine, Taylor’unki ise doğaya karşıt olsun olmasın insanın ortaya koyduğu ürün üzerine bina edilmektedir. Modern düşüncenin egemenliğı boyunca da tartışma bu iki farklı bakış açısının devamı niteliğinde sürdürülmüştür.

Birbirleriyle olan benzerlikleri açısından da bu iki tanım arasında en dikkat çekici olan ifadeler, 'toplumsal bağlam içinde' ve 'toplumun bir üyesi olarak' sözlerinde görülmektedir. Her iki tanım da seçtikleri bu ifadelendirmeler ile kültür kavramının toplumsal alanına ait sınırlar çizmektedirler. Böylece toplum nedir sorusuna verilen cevap, artık her şeyden önce kültürün de sınırlarını çizmiş olmaktadır. Fakat gerçekte, insanın ait olduğu toplumun sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini, bütün insanlığın üzerinde anlaşıldığı bir biçimde göstermek mümkün değildir. Kaldı ki toplumun sınırları konusundaki tespitler, insan-toplum ilişkilerine alınan referanslar değiştiği sürece farklılık göstermektedir.

Orta Çağ Avrupa'sında kişinin üyesi bulunduğu toplumun sınırı feodal beyin ya da kilisenin hâkimiyet alanının coğrafyasına dâhil olan kişilerden ibaret olarak çizilmektedir. Siyasal anlamda toplumsal üyelik, hiyerarşik olarak krala kadar uzanan toplum örgütlenmesi içinde varlık kazanırken, dinî bağlamda kişinin aidiyetinin sınırları Katolikliğin sınırları ile belirlenmektedir. Bu durumda da her iki sınır birbirinden farklılık göstermektedir. Öte yandan kişinin kendini feodal beye ya da kiliseye ait hissetmesi, modern düşünce biçimi içinde yer alamayacak bir bakış açısını taşımaktadır. Modernlik için bu aidiyetler efendi-köle bağlamında değerlendirilebilecek bir toplumsal örgütlenme biçiminin ürünü olmaktadır. Zira modern düşünce, bireyin bağımsız olarak bir başına özgürleşmesini ve kendi hakkında yine kendisinin karar vermesini talep etmektedir. Fakat modern özgürleşme, kişinin ancak siyasal bir birlikteliğin içinde yer almasıyla bir birey olarak anlam kazanacağına ait bir düşünceyi de içinde barındırmaktadır. Bu bakımdan, modern bir yaklaşımda, kişinin aidiyeti, yalnızca onun kendi anlamını bulmasına yardımcı olduğu kabul edilen devlete olabilir. Devletin dışındaki herhangi bir kurum ya da kişi, efendi-köle bağlamında ele alınmaktadır.

Sözlük anlamı itibarıyla toplumun tanımı, kendilerine ait bir toprak üzerinde birlik duygusu taşıyarak en azından kısmen farklılık göstermek suretiyle ortak bir kültür etrafında kendilerini diğerlerinden ayrı bir kimlikle ortaya koyabilen grup ifadesiyle yapılmaktadır.

Buna ek olarak da bir grubun toplum olabilmesi için temel insan ihtiyaçlarını karşılayan kapsamlı sosyal kurumlara sahip, ekonomik olarak kendi kendine yeterli ve biyolojik bakımdan grup içinde kendi kendini yeniden üretebilecek bir topluluk olması şartı bulunmaktadır (Theodorson ve Theodorson, 1979: 398). Bu tanım ve şart, toplumun olmazsa olmazları içine bariz bir şekilde toprak, kurumlaşma, sosyal sistem, ekonomik bütünsellik, ortak kültür, kendi kendine yeterlilik, kendini yeniden üretebilirlik ve bu özelliklere sahip diğer topluluklardan farklı olma faktörlerini yerleştirmektedir.

Diğer topluluklardan farklılığın gerekliliği hem modern hem de postmodern düşünce içinde bir toplumun sınırlarının belirlenmesinde vazgeçilmez öneme sahip olmuştur. Modern düşünce içinde diğer toplumlardan farklılık, tarihi birikim ve kökenden başlayarak yukarıda belirtilen olmazsa olmazların tamamını içermektedir. Özellikle tarihi köken, romantik ulusçuluk başta olmak üzere tüm modern ulus kuramlarında farklılığı ortaya koyan bir araç görevini açıkça üstlenmiştir. Fakat bu durum, tarihsel-toplumsal birikimin devlet olabilmek için yeterli bir ölçüt olduğu anlamına da gelmemektedir. O, belirtildiği gibi ancak farklılığı ortaya koyan bir araç olarak görülmektedir. Bizzat tarihsel süreç içinde de siyasal birliğin ve devlet olmanın temel şartı, geçmiş zamandan beri süregelen bir varlık olmaktan ziyade egemenlik hakkını sağlamış olmakta görülmüştür.

Bir topluluğun devlet olma düzeyine ulaşmasında esas kabul edilen ölçüt ise tarihi seyir içinde Roma İmparatorluğuna kadar uzanmaktadır. Roma hukuku içinde yerel bir topluluktan olmaksızın devlet düzeyine kadar uzanan hiyerarşik aşamalar dizisi yer almaktadır. Bu hiyerarşik düzen içinde en alt basamakta toplumsal birim olarak yer alan ırka ve soya dayalı bir kabile, Roma hukukunda, gens olarak adlandırılmıştır. Gentes bir yasaya ve krala sahip olduğu anda, populus hüviyetine ulaşmaktadır. Eğer populus, Roma'dan imparatorluk içinde ikamet izni almış ve kolektif olarak vatanseverlik bilinci taşımaya başlamışsa patria aşamasına varmıştır. Roma hukukunda kolektif kimliğin egemen bir devlet biçiminde kurulması ise natio olmak anlamına gelmektedir (Ferry,

2010: 294-295). Bu durumda natio aşaması Roma hukuku içinde egemen bir devlet olabilme anlamına gelmektedir. Bu anlam hâlâ geçerliğini korumaktadır.

Modern ulus kavramının devletle aynı anlamda kullanıldığı ‘uluslararası’, ‘Birleşmiş Milletler’, ‘çokuluslu’ gibi ifadeler bu geçerliliğe örnektir. Dolayısıyla ilk bakışta bir tuhaflık varmış gibi görünen bu ifadelendirmeler ulus kavramının tarihi temelleri dikkate alındığında yerli yerinde bir anlatımı içermektedir. Modern düşünce içinde de ulus kavramı Roma’daki ile aynı anlamı içeren bir kullanım alanına sahiptir. Zira Habermas’ın da belirttiği gibi ulus ilkesi, “ulusal self determinasyon hakkına sahip olmak demektir. Buna göre, kendini yönetmek isteyen her ulus, bağımsız devletsel bir varoluş hakkına sahiptir” (Habermas, 2010: 48). Bu bakımdan ulus halen siyasal birlikteliğe karşılık gelen devlet olabilmekle sınırlanmış bir toplum anlamında kullanılmaktadır. Buna karşılık eğer bir grupta devlet olma düşüncesi çerçevesinde bir hareketlenme mevcut ise ulusçu bir yönelimin varlığından söz edilebilmektedir. Dolayısıyla ulusçuluk hem devlet olma bilinci taşımaya başlamış bir grubun siyasal birlikteliğe ilişkin yönelimini hem de devlet olabilmiş topluluğun siyasal birlikteliğinin devam etme arzusunu ifade etmektedir. Kısaca Roger’ın da öz bir şekilde söylediği gibi ulusçu hareketlenme, bir topluluğun siyasal ve ekonomik egemenliğini ele geçirme ya da pekiştirme mücadelesidir (Roger, 2008: 2).

Roma İmparatorluğu’ndan modern çağa sadece ulus ve devlet birlikteliği miras olarak kalmamış aynı zamanda kurulmuş olan uygarlık düzeyiyle, göçebe ve kısmen göçebe kavimler karşısında yerleşik kültürün bir üstünlük aracı olarak görülmesi gereği de taşınmıştır. Sınırların kesin çizgilerle belirlendiği modern çağda devletlerin yerleşik kültür içinde toprakla kurdukları bağ, modern düşünceye özgü olan kesinlik, katilik, somutluk ve ölçülebilirlik nitelikleri ile birleşmiş durumdadır. Böylece hâkimiyet alanları ile belirlenen devletin nüfuz ve iktidar alanı kati ölçümlerle hesaplanabilirliğe açık olarak sınırlarla kuşatılmıştır.

Giddens’a göre de “ulus-devletler önce geleneksel devletlerin karakteristik özelliği olan muğlak hudut bölgelerden ziyade belirgin

sınırlar geliştirdiklerinde biçimlenmeye başlamışlardır” (Giddens, 2005: 130). Giddens’ın düşüncesinde sınırların belirginleştirilmiş olması öncelikle devletin, siyasal alandaki gelişmişliği ve becerisi ile ilişkilidir. Zaten o, “erken devletler politik aygıtların yetersizliği nedeniyle hudut bölgelerine sahip olmuşlardır” derken bunu açıkça ortaya koyar (Giddens, 2005: 130). Modern ulus devletlerin, daha kapsamlı politik örgütlenme biçimlerine ve araçlarına sahip olabilme becerisi ile tanımlandığı Giddens’ın yaklaşımında kesin sınırların varlığı bu beceri içinde yer almaktadır.

Modern ulus devlet düşüncesinde devletin egemenliği belirli bir toprak parçası üzerinde kolektif bir kimlikle ulusa devredilmiş olarak kabul edilir. Görünüşte bu, Orta Çağ’a özgü monarşik yönetime bir karşı duruşu ifade etse de birçok modern devletin hâlâ monarşik krallıklara sahip olması bu iddiayı geçersizleştirmektedir. Çünkü monarşik krallıklar, ulusun egemenliğini kendi monarşik yapılarının üstünde bir irade olarak görmeyi onayladıklarında varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Bu bakımdan modern devletlerdeki egemenliğin ulusa devredilmiş olduğuna yönelik kabul, Roma hukukundaki kolektif kimliğin egemen bir devlet biçiminde kurularak natio aşamasına ulaşma ifadesi ile aynı anlamı taşımaktadır. Böylece ulusun varlığı, bir toprak üzerinde yerleşik olan topluluğun kralın kimliğinden çok kendi kolektif kimliği ile siyasal egemenliği elde etmiş olması bağlamında açıklanmaktadır. Ancak burada asıl önemli şey, devleti oluşturan insanların diğer topluluklardan ayrı bir kimlik ve kurumsallaşmaya sahip olarak kabul edilmeleridir. Çünkü bu kabul, onların bir ulus ve aynı zamanda toplum olarak tanımlanmalarını ortaya çıkarmaktadır.

Toplum ve ulus kavramlarının bir siyasal birlik düşüncesi etrafında aynı grubu kapsayarak kullanılmaları herkesin devlet karşısında eşit derecede sahiplik duygusu ve sorumluluk duyma bilinci içinde olmasını sağlamaktadır. Siyasal birliktelik aynı zamanda toplumun ve dolayısıyla ulusun devletle örtüşmekte olduğu anlamını da taşımaktadır. Dahası, kültür kavramının toplumsal bağlam içinde ortaya çıkan insan eseri olarak tanımlanışı nedeniyle bu üçlü eşleşmeye kültür de doğal olarak eklenmiş durumdadır. Sonuçta

kültür, toplum, ulus ve devlet kavramlarının sınırlarının birbirleriyle örtüşmeleri, her kavramın aynı zamanda siyasal egemenlikle örtüşmesi anlamını taşımaktadır.

Modern toplum düşüncesinin ihtiyaç duyduğu kolektif bir kimlik edinimi bireyin kendi varlığını toplum içinde şekillendirdiğine yönelik bir inancı taşır. Kişinin, bir toplumun değerleri, inançları ve kavramlar kümesiyle birlikte kendisi olabileceğine dair bu inanç, hem o birey için lüzumlu bir bilinçlenme serüvenini içermekte hem de o kültürel sistemin bireylere sürekli olarak yeniden öğretilmesi gereğini ifade etmektedir. Toplumun kendi kendini yeniden üretebilme koşulu da bu haliyle sadece biyolojik bir yeniden üretebilme yeteneği ile sınırlı kalmamaktadır. Kültürün, tarihsel-toplumsal bir gelişim serüveninin ürünü olduğundan hareketle toplumun devamlılığını sağlamayı garanti ettiği varsayılmaktadır. Bu çerçevede kültür hem insan tarafından biçimlendirilebilen hem de insanı biçimlendiren bir niteliğe bürünmekte ama aynı zamanda da toplumun devamlılığını sağlayan bir araç haline de getirilmektedir. Kısaca toplumsal bağlamı nedeniyle siyasal birliktelikle örtüşmüş olan kültür kavramı, devlet, toplum ve ulus kavramlarını birbirine bağlayan bir harç görevini de üstlenmiş olmaktadır. Öte yandan kültürel sistemin yeni kuşaklara aktarılabilir olması onun planlanabilir ve kontrol altında tutulabilir olduğunu da göstermektedir. Aksi halde onun istenilen bir tarzda ve bilinçli bir şekilde yeni kuşaklara aktarılması mümkün olmayacaktır.

Bununla birlikte, varsayılanın aksine modern çağ, kültür kavramının devletle ya da siyasal birimlerle örtüşmediğinin ve hatta örtüşmesinin mümkün olmadığına bol sayıdaki örnekleri ile doludur. Bu örnek bolluğu kültür ve siyasal toplum özdeşliğine ilişkin kuramsallaştırmaları geçersiz kılmış olmasına rağmen modern düşünce, karşılaştığı sorunu, ilerlemeciliğe yüklediği genel geçerlik çerçevesinde çözmeye çalışmıştır. Bauman'ın ifade ettiği gibi modern çağda Batı Avrupa'da görülen aydınlanma düşüncesi ve sivilleşme süreci ilerlemenin bizzat kendisi olarak görülmektedir. Yerel ve kabilesel düzeyde kalmak ise geri kalma anlamına gelmektedir. Modern toplumların örgütlenme biçiminin ifadesi olan herkesin

bir arada olduğu mozaik yaşam biçimi üstün bir seviyenin göstergesi sayılmaktadır. Pratikte de bu, bir devletin sınırları içindeki bir dilin, kültürün, tarihsel hafızanın ve yurtsever duyarlılığın bulunduğu homojenlik anlamını taşımaktadır (Bauman, 2008: 90-91).

Aslında kuramsal yaklaşımların pratikle örtüşmediği durumlarda modern düşünce, var olan pratiklerden hareketle yeni kuramlar geliştirme üzerine kurulu olan bir yöntemi öngörür. Oysa Batı dışı toplumlarda pratik, eğer istenilen kuramsallaştırma ile örtüşmemişse burada işlem ilerlemeciliğe olan güven ile tersine döndürülmüştür. Özellikle antropologların ilgi alanına girmiş olan Afrika ve Asya'daki kabile kültürlerinin toplumsal yapısı, işlemin çok açık olarak tersine döndürüldüğü bölgelerdir. Modern çağdaki siyasal egemenliği ifade eden Batı Avrupa kökenli ulus devlet aşaması gelişmenin ve ilerlemenin bir sonucu olarak görüldüğü için, kültür-toplum-ulus-devlet bütünleşmesine imkân vermeyen kabile kültürleri, ilkel toplulukların yaşayış biçimi olarak nitelendirilmiştir. Bu bölgelerde, modern Avrupa kendi ilerlemişliğinin genel geçer doğruluğu ile hareket ederek, pratiğin mevcut kurama uymamasını, pratikteki eksiklik, yetersizlik ve gerilik ile açıklamıştır.

Afrika ve Asya'nın kabile kültürleri ile Batılı modern ulus devletlerin karşı karşıya gelişleri sömürgeleştirme faaliyetleri sonucunda yaşanmıştır. Batılı devletlerin kontrol altına aldıkları topraklarda, kendi toplum tasniflerinin dışında bir yaşam biçimiyle karşılaşmaları onların yerliler üzerinde organize bir şekilde davranış bütünlüğü şekillendirmelerini güçleştirmiştir. Çünkü sömürgeleştirme öncesinde özellikle Afrika'daki farklı etnik gruplar, devletlerin sınırlarının büyük ölçüde dışına taşan 'toplum zincirleri'nin içinde yer almaktadırlar. Bu dönemdeki farklı etnik grupları, etnik haritalarda gösterildiği gibi birbiriyle yan yana yaşayan bir nüfuslar kümesi olarak algılamaktan ziyade, belirsiz kümeler olarak, yani zamana ve mekâna göre değişebilen toplumsal örgütlenme ve kimlik biçimlerine bürünebilen gruplar olarak ele almak gerekmektedir. Sözelimi Nijerya sahrasında yaşayan Tuaregler, göçebe bir hayat sürdükleri gibi şartlar değiştiğinde, özellikle kuraklık dönemlerinde şehirlere çekilerek yaşamaktadırlar. Dolayısıyla Tuareglerin ya-

şadığı Batı Afrika, sömürgeleşme öncesinde genişleyen ve daralan, gidip gelen nüfus hareketleriyle canlı bir yerdir. Toplumlari etkileyen bu türden siyasal genişleme ve daralma hareketleri nedeniyle, farklı nüfus grupları, tarihleri boyunca parçalı örgütlenmelerden devlet biçimlerine kadar uzanan çok sayıda etnik konumda yaşayabilmektedirler (Amselle, 1998a: 72-73).

Sömürgeleştirme faaliyetleri sırasında Batılı devletlerce Afrika'da fethedilen topraklarda karşılaşılan karmaşıklığının giderilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle, antropologlar seferber edilerek, yerleşikliğe dayalı ve ilerlemeci bir düşünce çerçevesinde yerel toplulukların daha önceki geniş yaşam alanları daraltılmıştır. Özellikle İngiliz antropologların başını çektiği çalışmalar sonucunda Afrikalı toplumların parçalı yapılarının ön plana çıkarıldığı haritalar oluşturulmuştur. Misyonerler, etnograf sömürgeci yöneticiler ve araştırmacılar tarafından dayatılan yeni tarzdaki sabit ve durağan etnik kategoriler, Batı Afrika'da pazar ekonomisinin bir uzantısı olarak gelişmiş olmakla birlikte aynı zamanda yerel toplumsal aktörlerin de çıkarlarına uygun düşecek bir alanı oluşturmuştur (Amselle, 1998a: 75). İlerlemecilik düşüncesi ile en doğru olanın yapıldığından kuşku duyulmayan bu çift taraflı çıkara dayalı yerleşik toplum kurma eylemi modern Afrika'nın hâlâ süren çalkantılı görüntüsünü oluşturmuştur.

Afrikalılar, kendi geçmişleri ve yaşayış biçimleriyle büsbütün bağları koparılmış bir şekilde kendilerine çizilen sınırlar içinde yaşamak zorunda bırakıldıkları devletlerle ilişkilerini sağlıklı olarak kuramamışlardır. Toplumsal dönüşüme uğratılarak inşa edilmiş toplumları 'daha iyi kontrol altında tutabilme' endişesiyle iktidarda tutulan çoğu diktatörlere veya ufak bir etnik azınlık hâkimiyetine teslim edilen büyük azınlıklar, başlarına getirilen idarelerden hiçbir zaman memnun olmamışlardır (Kavas, 2005: 175). Toplumsal dönüşüme uğratma çabalarının pazar ekonomisi ile uygunluğuna 1897'den 1916'ya kadar Almanya, sonrasında ise 1962'ye kadar Belçika egemenliği altındaki Burundi ve Rvanda'da yaşayan Hutu, Tutsi ve Tva etnileri dikkat çekici birer örnek olarak gösterilebilir. Bu topluluklar arasında geçmişte de sosyo-etnik ayrımlar bulunsa

da sömürgeci tarihyazımı ve Belçika, bu ayrımları, modern toplum örgütlenmesi içinde işlevsel bir halde kurgulayarak keskinleştirmiştir. Kurgulama öncesinde nüfusun beşte dördünü oluşturan Hutular ziraatla, Tutsiler hayvan yetiştiriciliğiyle, Tvalar da çömlükçilik ve sepetçilik gibi zanaatlerle iştigal eden gruplardır. Fakat sömürgecilik sonrasında oluşturulan yeni toplumsal şekillenme içinde yönetici seçkinlerin nerdeyse tamamı Tutsi kökenlidir. Tvalar, Hutular tarafından ormana sürülmüştür. Hutularsa, Tutsilerin istilasına uğramış ve mallarına el konularak boyun eğdirilmişlerdir. Sömürgeci yetkililer tarafından terfi ettirilen Tutsi kökenli yöneticiler tarih, ırk ve din bakımından üstünlüklerini Nuh peygamberin oğlu Ham'ın soyundan geldikleri gerekçesine dayandırırılar. Etnik çatışmaların yaşandığı dönemde boyun eğdirilen Hutular ise Tutsileri kıtaya olmasa da bölgeye yabancı oldukları gerekçesiyle gayri meşru yurttaşlar olarak görmektedirler (Guichaoua, 1998: 96).

Batılı devletlerin işgal ettikleri topraklarda yaşayan toplulukları kendi ölçütlerine göre düzene sokma hakkına sahip olmalarının dayandırıldığı ilerlemeci bakış, Anderson'a göre modern düşüncenin Avrupa Orta Çağ düşüncesinden farklılığını ortaya koymaktadır. Bu farklılık ise zaman kavramına yaklaşımda açık olarak kendini göstermektedir. Anderson, Orta Çağ düşüncesinin zaman kavramına yaklaşımını, "geçmişle geleceğin eşzamanlı olarak içinde bulunduğu anlık bir şimdi olarak kavlıyor" diyerek açıklamaktadır (Anderson, 1995: 39). Oysa modern dönemdeki haliyle zaman, 'geçmiş'le 'şimdi'nin birbirlerinden radikal bir şekilde ayrıştığı düşüncesine dayanmaktadır ve bu Orta Çağ Hristiyan zihniyetine tamamen yabancıdır. Ancak, geçmiş ile şimdinin birbirinden ayrışması modern çağda zamanın sonsuz bir neden sonuç zinciri olarak kavranmasına yol açmış ve bu sayede de homojen, içi boş bir zaman fikri oluşmuştur (Anderson, 1995: 38). Orta Çağ'ın düşüncesinde zaman kavramının geçmişin ve geleceğin anlık bir şimdi olarak kavranması bizzat dinin zamana yaklaşımı ile anlaşılır hale gelmektedir. İnsanın, bu dünyanın öncesinde ve sonrasında var olduğuna ve olacağına dair inanç, kişiyi şimdinin içinde önceyi ve sonrayı birlikte idrak ederek var olma düşüncesinde tutmaktadır. Bu da kişinin

geçmişi ve geleceği şimdiki anın içinde kavramış olduğu anlamına gelmektedir. Oysa Rönesans'la birlikte varlık gösteren hümanizmin düşünsel egemenliği içinde insan, rasyonel bir açıklamayla tarihin ve zamanın üstünde yer alarak onları istediği gibi şekillendirebildiğini kabul etmektedir. İnsanlığın sürekli olarak evrildiğini varsayan modern çağın aydınlanmacı yaklaşımı, daha iyi olana doğru bir ilerlemenin anlamını kendi içinde barındırırken insan ilişkilerini ve eylemlerini bu rasyonalite etrafında neden sonuç bağlamı zincirleme bir gelişim çizgisi içinde açıklamaya çalışmaktadır.

Anderson'a göre zaman kavramına bu farklı yaklaşım sonucunda modern çağda insan-tarih-toplum ilişkileri yeni bir düşünce içinde biçimlenmiştir. Bu yeni düşünce biçimi aynı zamanda hayali bir cemaat olarak ulusun doğuşunu da açıklamaktadır. Buradaki hayalilik gerçeğe bağdaşmayan bir hayal kurma değil, insanın yenilikler için farklı bir şekilde hayal edebilme biçimini ifade etmektedir. Bu bağlamda 18. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan roman ve gazete iki yeni tahayyül biçimini oluşturmaktadır. Örneğin romanlarda vuku bulan işlerin her birinin bir zaman diliminde birbirlerinden büyük ölçüde habersiz bulunan kişilerce yapılıyor olması, yazarların okurlarının zihninde yarattığı hayali dünyayı göstermektedir. İşte bu durum, homojen ve içi boş bir zamanda takvim boyunca ilerleyen bir sosyolojik organizma düşüncesi ile, tarihte aşağı ya da yukarı doğru ilerleyen kütsel bir cemaat olarak tasarlanmış modern ulus fikri arasında açık bir benzerliği ortaya koymaktadır. Zira romanda olduğu gibi ulusta da homojen ve içi boş bir zaman içinde açıklamalar yapılmaktadır (Anderson, 1995: 39-42). Anderson'ın işaret ettiği zaman anlayışındaki bu değişme ve tahayyül biçimi, Belçika tarih yazımı örneğinde görüldüğü haliyle Afrika'nın bugününü, geçmişini ve geleceğini şekillendirmekle yaşanmıştır. Afrikalıya ait zamanın ve o zamanda yaşamının içi boşmuş gibi kabul edilerek, o boşluk, Afrikalının geride kalmışlığını ortadan kaldırmak ve ilerletmek adına yeni bir yaşam dünyası ile doldurulmaya çalışılmıştır.

Modern çağa özgü içi boş zaman kavramı, Batılı toplumlara kültür ve toplum ilişkisini bir inşa sürecinin ürünü olarak yeniden

yapılandırma hakkı ve imkânını sunmuştur. Bu sayede bir devlet içindeki toplumun ve kültürün sınırları belirlenirken iki farklı yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştır. Bu iki farklı yaklaşımdan birincisi bir devlet içinde toplumsal ve dolayısıyla, kültürel ve ulusal olan bir aidiyetin varlığını bireyin tercihiine bağılı olarak benimsemiştir. İkincisi ise insanın içinde bulunduğı toplumsal ve kültürel aidiyetin doğuştan itibaren var olduğunu öne sürmüştür. Her iki yaklaşım da kişinin bir toplumun içinde, nasıl bir anlam ve kimlikle varlık bulacağı düşüncesini içermektedir. Bu iki farklı yaklaşımdan ilki, ulus düşüncesinin çerçevesini İngiltere ve Fransa'da gelişen birey toplum ilişkilerine bağılı olarak, bireyin tercihiine dayalı bir özgürlük biçimi ile çizerken, ikincisi Alman Aydınlanmasına paralel olarak, bireyin doğuştan bağılı bulunduğı tarihsel-kültürel birikim ile ortaya koymuştur.

Bauman'ın da gösterdiği gibi günümüzde önemli bir tartışma konusu olan vatandaşlık uzlaşımı ile doğuştan aidiyet ayrımı anlamına gelen bu iki yaklaşım biçimi aslen 18. ve 19. yüzyıl başlarındaki Fransız Aydınlanması filozofları ile Alman Romantikleri (Fichte, Herder) arasındaki farklı görüşlere dayanmaktadır. Fransız Cumhuriyetçi Aydınlanmacı yaklaşım biçiminde 'ulustan önce devlet' düşüncesi mevcuttur. Burada ulus, yerel kültürlerin, lehçelerin ve etnisitelerin bir toprak içinde hanedanlık yönetimi altında bütünleştirilme çabalarına dayanır. Fakat romantik kavramı, 'devletten önce ulus'un varlığını kendine referans almıştır. Bu yaklaşım biçimi ise ilhamını, Almanca konuşan Orta Avrupa'nın sayısız çok küçük politik birimlere bölünmüş olmasından almaktadır (Bauman, 2010: 59-61). Fransız Aydınlanmasının geliştirdiğı cumhuriyetçi vatandaşlık aidiyeti, bireyin kolektif toplum içindeki varlığıyla anlam kazanacağı düşüncesinden hareketle ortaya çıkmıştır. Birey devlet ilişkilerinin İngiltere'de başlayan ulus bütünlüğü içindeki bireyci anlamı Fransa'da kolektif bir tutuma dönüşmüştür. Alman Romantiklerinde ise ulus kavramı dil ve kültür üzerinden doğuştan gelen aidiyeti ifade etmiştir.

Tartışma aslen modern devletler içindeki bireylerin ve dolayısıyla vatandaşların devlet içindeki kimlik biçimi üzerinedir. Kişilerin Orta

Çağdan beri devam eden eski kimliklerini terk ederek aidiyet bağlarını sadece bir başına devlet etrafında kurmalarının şekli ve gerekçesi, konunun özünü oluşturmaktadır. Modern dönemde birey, kilise etrafında şekillenmiş kutsal bir toplumsal örgütlenme yerine artık rasyonel yönüyle kendi yolunu çizebilen ve üretebilen bir vasa sahip varlık olarak görülmektedir. Bu gelişme tam olarak modern çağın aydınlanmacı bakışı içinde, insanın aklını kullanarak kendi yolunda boşluk doldurur gibi mükemmel olana doğru ilerlemesini öngörmektedir. İnsanın kendisi ve toplumu için yaptığı şeyler de bizzat kendisi tarafından üretilmiş olması nedeniyle birer kültürel unsurlar olarak kabul edilmektedirler. Zira hatırlayacağımız üzere modern çağdaki anlamıyla kültür, toplum ya da toplumun bir üyesi olan insan tarafından üretilmiş olan şeyleri içermektedir. Bu aynı zamanda insanlık tarihi boyunca insanlığın gelişiminin bir kültürlenme serüveni olduğu anlamına gelmektedir.

Kültür kavramının, modern çağda ilerlemeci bir bakış açısı içinde gelişmesinde Kant'ın felsefesinin önemli bir etkisi mevcuttur. Kant'ın düşüncesinde birey, dış dünyadan bağımsız ve dolayısıyla özgür olmalıdır. Üstelik, ahlâk ve erdem de sadece bireyin iç dünyasına ait olmalıdır. Çünkü ancak bu sayede birey iradi davranabilecektir (Özkırmı, 2008: 35). Demek oluyor ki Kant, bireyin özgür iradesini insanlık için en temele yerleştirmektedir. Bireyin özgür irade sahibi olabilmesine bu kadar önem veren Kant, aynı paralellik içinde kültürü de “insanın kendi rasyonel ve mantıklı özünden dolayı özgürce hayata geçirebileceği amaçların ve ideallerin tümü olarak tanımlamıştır” (Özkul, 2008: 19). Birey kendi özü dolayısıyla zaten rasyonel olarak daha iyiye yönelmiş olduğundan kültür de ancak bu öze uygun olarak “mutluluğa, doğanın yarattığından çok daha üstün bir varlığa ulaşma aracı” olmaktadır (Mejuyev, 1998: 52).

Görüldüğü üzere Kant'ın, bir yandan bireyi özgür ve iradi olarak daha iyiye yönelmiş olarak tanımlaması bir yandan da kültürü insanın çok daha üstün bir varlığa ulaşma aracı olarak tasvir etmesi, düşüncesinin içinde bir ilerleme serüveninin bulunduğu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, insanlık tarihinin de bir ilerleme serüveni olarak kabul edilmesi gerektiği sonucunu doğurur ki Kant'a

göre zaten “evrensel tarih, insanlığın doğal durumundan kurtulup moral konuma, halklar arasındaki sonsuz barışa özlem duyduğu anda başlamaktadır.” (Mejuyev, 1998: 54). Bu haliyle Kant’ın düşüncesinde doğal ve dolayısıyla ilkel bir durumdan hep daha iyiye doğru rasyonel özü nedeniyle ilerleyecek olan insan, kültürün gerçek anlamına akılla ulaşabilecektir. Fakat eğer moral değer ne olduğunu kavrayamaz ise doğal durumdaki ilkel hali olan hayvansı yönünü sürdürmüş olacaktır.

Kültürün ilerlemeci bir bakış açısıyla devletin siyasal bütünlüğü etrafında değerlendirildiği modern düşünce içinde Kant’ın etkisi de özgür ve iradi davranan birey temelli felsefesi ile kendini göstermektedir. Zira birey-devlet ve birey-toplum ilişkileri çerçevesinde ele alınan modern ulus devletlerin sistemi her şeyden önce bireyin iradi özgürlüğünü gerektirmektedir. Hatta farklı ulus ve ulusçuluk kuramlarının birey-toplum ilişkilerindeki temel dayanak da bireyin ve toplumun özgür olarak karar verebilme becerisi olmaktadır. Bu bağlamda modern çağ boyunca etkili olan Aydınlanmacı cumhuriyetçi ve romantik ulusçuluk biçimlerinde Kant’ın bireyin iradesine verdiği önem, farklı yorumlamalarla temel alınan köken haline gelmiştir.

Aydınlanmacı Cumhuriyetçi yaklaşım içinde Kant’ın etkisi, bireyin özgür olarak kendi kaderini tayin hakkına sahip olabilmesi gerektiği ilkesi ile başlar. Kant için iyi irade özgür ve özerk olan iradedir. Bu doğrultuda bireyin kendi kaderini tayin hakkı en yüce değer, vatandaşların özerk iradesini yansıtan cumhuriyetçilikse en geçerli yönetim biçimi haline gelmektedir (Özkırımlı, 2008: 35). Özgür olan iradesiyle bireyin, kendi kaderini tayin ederek aidiyet duyabileceği bir devletin içinde yer alması, rasyonel bir toplumla bütünleşmesi anlamını taşımaktadır. Kant’ın ortaya koyduğu bu model, Aydınlanmacı Cumhuriyetçi düşüncenin de temel ilkesidir.

Kedourie’nin belirttiği haliyle de Kant’ın yaklaşımı romantik ulusçuluk için felsefi bir açılım taşımıştır. Çünkü bu ulusçuluk türü Kedourie’ye göre, bir topluluğun aidiyet ihtiyacına karşılık verebildiği için Kant’ın fikirleri temelinde gelişebilme imkânı bulmuştur (Jaffrelot, 2010: 51). Kedourie açısından ulus olabilmeyi

başarmış bir topluluk, aynı zamanda özgür iradesi ile kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olabilmiş demektir. Aslında burada Kant'ın birey için belirttiği özgür irade, bütün bir ulusun bir birey gibi düşünülmesi sonucunda uyarılma ile ulaşılan bir varsayım olmaktadır. Bir başına birey ise ancak bu bütün haline gelmiş olan ulusla anlamını bulabilmektedir. Gerçekten de Alman Romantik Ulusçuluğunun öncülerinden Fichte'nin de düşüncesinde "bireyin özgürlüğü, yani kendini gerçekleştirebilmesi, ancak bütünle özdeşleşmesiyle mümkün olacaktır. Ona göre mutlak özgürlük, bütün tarafından mutlak özümSENmeyi gerektirir" (Özkırmılı, 2008: 36). Görüldüğü üzere Kant'ın bireye öncelik veren felsefi düşüncesi, Fichte'de toplumun öncelik verildiği bir yaklaşım biçimine dönüşmektedir. Kant için birey, özgür iradesi ile seçim yaptığında kendi rasyonel ve mantıklı özünden dolayı iyiye yönelmiş olmaktadır, Fichte için bireyin kendini gerçekleştirebilmesinin yolu sadece toplumla özdeşleşmesi şartına bağlıdır. Bu bakımdan Fransız Devrimi ile siyasal birlikteliği öne çıkaran vatandaşlık biçimi etrafındaki ulus düşüncesi Fichte'nin yaklaşımında mutlaklaşmış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bir ulusun bir bireymiş gibi özgür iradesini ortaya koymakta olduğu fikri, Romantik Ulusçuluğun öncüsü Herder'de çok daha önemli bir konumda kendini göstermiştir. Herder'e göre her halk ve dönem, kendi bakış açısına, düşünme biçimine, hissedişine ve davranışına sahiptir. Bunlar da ancak kendi değerler skalasında doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bu yüzden her kültür, değerler ve gelenekler üzerinden gerçekleştirilen eğitim formlarınca kendi halkının konuştuğu dil ile genç kuşaklara aktararak gelişip, biçimlenir (Birch, 1989: 17). Gerçekte kültürün genç kuşaklara devamlılık içinde aktarıldığının kabul edilmesiyle birlikte o kültürün ait olduğu ulusun da uzun zamandan beri var olduğunun kanıtlandığı düşünülmektedir. Çünkü bu aktarım zaten bir devamlılığın belirtisidir. Kaldı ki Herder de ulusların çok eski devirlerden beri süregelen ve ileride de devam edecek olan doğal ve organik varlıklar olduğunu öne sürmektedir. Bu yaklaşımıyla da o, gelenekler, anılar ve değerlere vurgu yapan bir kültürelcilik

biçimi ortaya koymaktadır (Heywood, 2007: 154). Herder tarafından doğal ve organik bir bütünlük içinde varlık gösterdiği ifade edilmiş olan bu ulusçuluk türü sadece kendi dönemi içinde Alman Romantiklerini kapsayan bir yaklaşım türü de değildir. Bu kültürel ulusçuluk aynı zamanda 20. yüzyılda gelişecek olan primordialist ulusçuluğun da öncülüğünü yapmıştır.

Modern çağda kültür, toplumsal bağlam içinde insan ürünü olarak tanımlanırken kavramın temeline yerleştirilen insan-doğa çelişkisi ile önce doğayla özdeş insan varlığı kabul edilmekte sonra da insanın doğadan ve doğal olandan uzaklaştıkça sürekli daha iyi bir yaşam tarzına doğru ilerleme gösterdiği varsayılmaktadır. Bu düşünce çerçevesinde doğal durumdaki insanın bir özelliği olan kabilesel hayat tarzından daha karmaşık yapıyı ifade eden toplumsal yapıya ulaşabilmeyi başaran topluluklar gelişmişliğin ve ilerlemişliğin sembolü olarak görülmektedirler. İnsanlık tarihinin başlangıç aşaması olarak kabul edilen doğal durumla günümüz insanının kendisi arasına koyduğu bu mesafe, kültürün de çizdiği seyri oluşturmaktadır. Burada insan-doğa çelişkisi ile gelişim göstermiş olan insanlık serüveninin olumlu bir seyir takip ettiği yaklaşımı modern düşüncenin genel kabulü olarak belirmektedir. Oysa artık günümüzde modern çağın ürünü olan bu düşünce yerine gitgide kültür kavramının içeriğinin belirlenmesinde Marksizmin öncülüğünü yaptığı, insanın doğaya ait ve onun bir parçası olduğu tezi egemen hale gelmektedir. Bu yeni yaklaşım doğrultusunda ise insanın doğaya ait olarak kabul edilmesi nedeniyle doğaya karşıt olarak gerçekleştirilmiş olan bütün gelişmeler insanın kendi özü çelişkiye düşmüş olduğu anlamını taşımaktadır.

Marx'a göre doğal varoluş koşullarında kişinin "çevresindeki bireylerle ilişki kurmak zorunluluğunun bilinci, toplum halinde yaşamakta olduğu bilincinin başlangıcıdır. Bu başlangıç hayvan-saldır; basit bir sürü bilincidir ve burada insan, koyundan, yalnızca bilincin içgüdünün yerini alması olgusuyla ya da içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olması olgusuyla ayırddedilir" (Marx ve Engels, 2010: 56). Hayvanın öteki hayvanlarla arasındaki ilişki kendisi açısından bir ilişki olmadığı için bilinçli olamaz. Bilinç ancak,

toplumsal bir üründür. Bu toplumsallık, her şeyden önce en yakın duyumsal çevrenin ve bireyin kendisi dışında yer alan öteki şeyler ve kişiler ile olan sınırlı bağlantısının bilincini ortaya koymaktadır (Marx ve Engels, 2010: 55). Toplum içinde “tıpkı bilinç gibi dil de ancak, diğer insanlarla karşılıklı ilişki kurma gereksinmesiyle, zorunluluğuyla orta çıkar” (Marx ve Engels, 2010: 55). Dolayısıyla Marx’a göre hayvandan farklı yönüyle insana ait bulunan bilinç ve dil, kişinin sadece bir birey olarak kendiyi sınırlı kalmadan, toplumsal ve dolayısıyla duyumsal çevre ile birlikte varlık kazanmaktadır. Bu yaklaşım biçimi, bir yandan insanın kendi gerçekliğini, doğa içinde, doğa ile kurduğu ilişki sayesinde bulabildiği anlamına geldiği gibi bir yandan da insan gerçekliğinin, toplumsallığın bir ürünü olan bilinç ve dil aracılığıyla hem kurulup hem de dışarıya yansıtılabildiği düşüncesini taşımaktadır.

Marksist düşüncede tarihin nerede başladığı sorusunun cevabı insan ve doğa ilişkisinin kazandığı boyutla ilgili olarak verilmektedir. İnsanın doğa içinde üretimde bulunmaya başlamasıyla tarihsel eylem ve bunun sonucunda da kültür ortaya çıkmaktadır. Zira Marksist kurama göre insanın bilinçli hali ilk tarihsel eyleminde mevcuttur. İnsanın, yaşaması için yeme, içme, barınma, giyinme gibi ihtiyaçlarını karşılaması gerekmektedir. İlk ihtiyacın kendisi bir kez sağlandığında, bu sağlama eyleminden kazanılmış olan bir alet vardır ve bu alet de yeni ihtiyaçlara yol açmaktadır. İşte bu yeni ihtiyaçların ortaya çıkması ilk tarihsel eylemi oluşturmaktadır (Marx ve Engels, 2010: 52-53).

İlk tarihsel eylemi gerçekleştiren sürücül ya da kabilesel bilinç, üretkenliğin artması, ihtiyaçların çoğalması ve nüfusun fazlalaşmasıyla orantılı olarak gelişmekte ve yetkinleşmektedir. İlkel durumlarda cinse ilişkin eylem içinden ibaret olan işbölümü de (bedensel güç gibi) ihtiyaçlar yüzünden böylece ortaya çıkmış olur. İşbölümü maddi ve zihinsel bir işbölümü haline geldiğinde de gerçekten bir işbölümü halini almış olmaktadır (Marx ve Engels, 2010: 56). İşbölümü, insanın toplumsal ve duyumsal çevresiyle olan bağını bozmaya başladığı gerekçesiyle Marksist düşünce içinde olumsuz bir gelişmeyi ifade etmektedir. Zira işbölümü ile özel mülkiyet

özdeşirler. İşbölümünde faaliyete göre anlatılan şey, ikincisinde bu faaliyetin ürününe göre dile getirilmektedir. İşbölümü, tek bir bireyin ya da tek bir ailenin çıkarı ile bütün bireylerin kolektif çıkarları arasındaki çelişkiyi de içermektedir. Bu çelişki, özel çıkar ile kolektif çıkar arasında yer almaktadır. Özel ve kolektif çıkarın ayrıştığı yerde ise devletin varlığı sayesinde kolektif çıkar, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış bir biçim almaya başlamaktadır. Fakat devlet bunu yaparken aldatici bir ortaklaşma görünümü vermektedir (Marx ve Engels, 2010: 58).

Marksist düşüncede birey kendi gerçekliğini birlikte yaşadığı grup ve doğa içinde kazanmaktadır. Bu yüzden insanın üretim araçları ve toprak karşısındaki konumu da aynı birliktelikle anlam bulmaktadır. “Toprak, birey tarafından işlendiği için değil, kabile ya da topluluğun üyesi olarak bireyin doğal varoluş koşulu olduğu için bireye aittir. Burada birey, doğanın kendisine verdiği deriye, duyum organlarına, vb. karşı nasıl bir tutum gösteriyorsa, aynı tutumu toprağa karşı da göstermektedir” (Mejuyev, 1998: 135). Bu bakımdan insan sadece grubunun içinde gerçekliğinin farkına varan bir birey değildir. O aynı zamanda doğayla bütünleşmiş bir şekilde, hatta onunla özdeş bir varlık olarak anlam kazanır. Marksist kurama göre “insanın ve doğanın özdeşliği, insanların doğa karşısındaki sınırlı davranışlarının kendi aralarındaki sınırlı davranışlarını belirlemesi biçiminde ve kendi aralarındaki sınırlı davranışlarının da onların doğa ile olan sınırlı ilişkilerini belirlemesi biçiminde kendini gösterir” (Marx ve Engels, 2010: 56).

İnsanların geçmişte ilkel ve doğal ortamda sürücül bir topluluk olarak yaşadıkları bir varsayımdan ibarettir ama kendi dönemlerinde Marx ve Engels'i, kabilesel ortak yaşamın varlığı konusunda iddialı yapan da Haxthausen'in Rusya'da toprakta ortak mülkiyetin varlığını keşfetmesi olmuştur. Keşfin ardından önce Maurer, ortak mülkiyetin, tarihte bütün Germen ırklarının geldikleri toplumsal temel olduğunu ileri sürmüş daha sonraları ise ortak toprak mülkiyetine dayanan köy topluluklarının Hindistan'dan İrlanda'ya kadar her yerde toplumun ilkel biçimi olduğu fikri gittikçe yayılmıştır (Marx ve Engels, 2009: 116). Ortak mülkiyete dayalı bu gelişmeler

nedeniyle Marx ve Engels, ortak yaşamın insanların doğal topluluğu olduğunu öne sürerken bilimsel bir temele dayandıklarından emindirler. Onlara göre ortak yaşama ait bu birliktelik aynı zamanda tarihin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Marksist kurama göre insanı bilinçli kılan toplumsallığı ve doğal ortamı, onun içinde bulunması gereken yeridir. Bu nedenle doğa ile özdeşlik insanın kendi özüne uygun bir konumu oluşturmaktadır. Oysa insanlık tarihinin insan-doğa çelişkisi içindeki gelişimi tam tersi bir seyir izleyerek insanı bu konumundan koparmıştır. Özellikle kapitalizmin egemen olduğu çağda burjuva, üretim araçlarına sahip olduğunda doğa-insan özdeşliğine yönelik ilişkinin önünü bütünüyle kesmiş ve hatta doğaya sahip olmaya çalışmıştır. İşte Marksist düşünce ile Aydınlanmacı düşüncenin farklılığı da tam bu noktada belirgin şekilde görülmektedir. Aydınlanmacılar için insan-doğa çelişkisi olumlu bir gelişme ve ilerleme anlamına gelirken Marksist kuram çerçevesinde bu durum olumsuz bir yönelim olarak görülerek insanın doğal özüne aykırılıkla yorumlanmıştır. Bu farklılık her iki yaklaşımın kültür analizlerinde de aynı doğrultuda ortaya çıkmaktadır. Aydınlanmacılar için kültür, tamamıyla insan-doğa çelişkisinin ürünü olarak gelişmiştir ve üstelik bu gelişme de bir ilerlemedir. Halbuki Marksizm açısından asıl toplumsallık, insan, doğa ve toplum uyumunun mevcudiyeti ile sağlanabilir.

Marksist düşünceye göre insan-doğa bütünlüğü, toplumsal bir niteliğe büründüğünde, bir başka deyişle toplumsal çalışma sürecinde gerçekleştiğinde kültürün oluşumuna ve gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Bu yüzden bireyin bir başına ortaya koyacağı üretim bir kültür değildir. Emek, yalnızca toplumsal bir çalışma olduğu zaman ya da toplum içinde, toplum tarafından gerçekleştirildiğinde zenginliğin ve kültürün kaynağıdır (Mejuv, 1998: 128-129). Marksistler açısından modern çağda burjuvanın üretim araçlarına sahip olması, bireyin bir başına eşyanın sahibi olarak doğal toplumsal ortama aykırı davranması anlamına gelmektedir. Bu sahiplik biçimi, insan-toplum-doğa bütünlüğünü bozduğu için insanın doğasına ait olan bir yaşam biçimi değildir.

Yine aynı şekilde sermaye de insana doğal olanın dışında bir birikim sağladığı için Marx'ın düşüncesinde önüne geçilmesi gereken bir durum olmaktadır.

Modern devletlerin, Aydınlanmacı yaklaşımın insan-doğa ilişkisi fikri etrafında ilerlemeci bir insanlık tarihi anlayışı ile oluşturdıkları kültür-toplum-ulus bütünlüğü günümüzde eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Modern çağa özgü merkezî ve bütüncül ulus fikri yerine artık farklılıklara vurgunun öne çıktığı postmodern toplum biçimi ulus devletlerin yeniden şekillenmesinde etkili olmaktadır. Bu yeniden şekillenme sırasında ulus devletlere yöneltilen eleştiriler Marksist kuram içindeki iktidar kavramına yöneltilen eleştirilerle paralellik göstermektedir. Özellikle 20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Gramsci, Frankfurt Okulu düşünürleri ve Althusser gibi Marksist kuramcılar, ulus devletlerin egemen konumlarını sorgulayarak iktidar ve birey ilişkilerini yeniden yorumlamışlardır. Öte yandan çağımızdaki postyapısalcı ve postmodern toplum düşünceleri de modern ulus devletin merkezî ve bütüncül ulus anlayışını sarsan düşünceler geliştirmişlerdir. Dahası bu düşünce ekolleri her bir grubun ve topluluğun anlamının kendi içinden kavranması gerektiği görüşünü öne çıkarmaktadırlar. Bütün bu gelişmelerin sonucunda ise 21. yüzyıl başlarında etnik farklılıklar ve çokkültürlülük dünyada daha fazla dikkate alınarak siyasal düşüncenin merkezine yerleşmiştir.

Uluslar ve Ulusçuluk Türlerinin Gelişimi

Arrighi, “Avrupalılar modern devleti, bir kez değil iki kez, ilkinde İtalyan Rönesansı’nın önde gelen şehirlerinde, ikincisinde ise bundan bir süre sonra Alpler’in kuzeyindeki krallıklarda yaratmışlardır” der (Arrighi, 2000: 67). Arrighi’nin işaret ettiği İtalyan kentleri arasında da Venedik ve Ceneviz rejimleri, 15. yüzyıldaki örgütlenme biçimleriyle kapitalizmin iki farklı tipini ilk kez ortaya çıkarmışlardır. Venedik’te kurulan kapitalist sistem, devlete ait gemilerin özel girişimcilerin yararlanabilmesi için tüccarlara kiralanması yoluyla işlerlik kazanmıştır. Cenevizli kapitalist sınıf ise kozmopolit bir ticari ve mali ilişki ağını kontrol eder durumdadır. Dolayısıyla Ceneviz’de kurulmuş olan sistem bir devlet kapitalizmi örneği olarak gelişmekten ziyade özel girişimi teşvik edici özellikte yapılanmıştır. Bu kapsamda daha 15. yüzyılda Venedik, gelecekteki bütün devlet (tekelci) kapitalizminin, Ceneviz ise geleceğin bütün kozmopolit (finans) kapitalizminin ön tipini meydana getirmiştir. Bununla birlikte Cenevizlilerin kurdukları sistemi İspanya’nın teritoryalizmi içinde sürdürebilmesi kozmopolit finans kapitalizm sisteminin dünyadaki gelişiminde önemli bir etken olmuştur (Arrighi, 2000: 223-228). Bu iki kapitalist sistem, kendi içindeki örgütlenme niteliği bakımından

modern ulus devletlerin, sivil bireyci ya da kolektif bir toplum tipi içinde yer almalarında da belirleyicilik taşımıştır. Zira modern ulus devletlerin gelişmemiş örnekleri olan mutlak monarşilerin ortaya çıkışıyla birlikte bu iki farklı sistem, ağırlıkları farklı düzeyde olarak kullanılmaya başlanarak devletleri şekillendirmiştir.

Modern devletler, ekonomik ilişkilerinde kendi topraklarını merkez kabul ederek güçleri ölçüsünde dünya piyasasına yön vermeye çalışmışlardır. Dünyaya açılmaları da bir yandan Ceneviz örgütlenme tipinin İspanya teritoryalizmi ile birleşmiş yapısını, bir yandan da Venedik tarzı devlet kapitalizmi türünü kendi bünyelerinde farklı şekillerde kurumsallaştırmalarıyla vuku bulmuştur. Sözelimi İngiltere'nin 19. yüzyıl boyunca dünyada gösterdiği teritoryal yayılma, hem teritoryalizmin hem de finans kapitalizminin sadece İngiltere'nin ve dolayısıyla İngilizlerin kontrolünde olmasıyla gerçekleşmiştir. Bu sistem İspanyolların yayılma politikasına benzemektedir. Fakat yine de İspanya'da finans kapitalizminin İspanyolların değil Cenevizlilerin kontrolüne bırakılmış olmasından dolayı İngiltere'nin daha ulusçu bir politika izlediği görülmektedir. Öte yandan İngilizlerin tüm dünyada, şirketler halinde aracı örgütlenmelerle ticari faaliyetler göstermiş olmaları ve bu şirketlerin de devletin müdahalesine açık tutulması Venedik tarzı bir sistemin benzerinin de varlığını göstermektedir. Bu açıdan İngiltere'nin kurmuş olduğu sistemin İspanya'ninkinden daha merkezî olduğu anlaşılmaktadır. Aradaki farklılık modern devletlerin merkezîleşme politikalarının ve ulusçu yönelimlerinin boyutunu da ortaya koymaktadır. Günümüzde ise Amerika Birleşik Devletleri'nin 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren teritoryal olmayan ancak finansal ve politik ilişkiler bakımından kontrolü elinde tutmaya çalışan bir ağ halinde örgütlendiğine şahit olunmaktadır. Bu açıdan ABD'nin kurduğu sistem daha çok Ceneviz modelini çağrıştırmaktadır.

Modern ulus devletlerin sivil bireyci ve kolektif toplum tiplerini, merkezî ve devletçi politikalarla birleştirmiş olmaları, Arrighi'nin modern devletlerin önce 'İtalyan Rönesansı'nın önde gelen şehirlerinde' kurulmuş olduğuna yönelik iddiasına önemli bir haklılık payı vermektedir. Buna rağmen ulus devletlerin ilk kez

mutlak monarşik krallıklar halinde ortaya çıktığı dönemde ulusçuluğu oluşturan siyasal bilinç, kültürel birlik, ortak kimlik, tek ulus, tarihsel bir geçmiş, ekonomik bütünlük ve merkezî otorite gibi temel özelliklerin bir arada görülmesi, farklı devletlerde farklı zaman dilimleri içinde gerçekleşmiştir. Bu özelliklerin tümünün ilk olarak görüldüğü ülke ise İngiltere olmuştur.

İngiltere

Liah Greenfeld, York ve Lancaster hanedanları arasında süren Güller Savaşı'nın (1455-85) sonuçlarının ulusçuluğun ortaya çıkmasında etkili olduğunu öne sürmektedir. Ona göre savaş nedeniyle feodal aristokrasinin ölmesi sonucunda İngiltere'de bir dikey toplumsal hareketlilik yaşanmış ve yeni bir aristokrasi oluşmuştur. Üstelik bu yeni oluşum aynı zamanda bir memuriyet görevine ulaşmak için kişinin nereden geldiğinden çok becerilerinin esas alınmasına yol açan bir sosyal statü anlayışını da doğurmuştur (Roger, 2008: 174). Greenfeld'in öne sürdüğü haliyle köken bakımından halktan gelen yeni aristokratlar, seçkinleriyle bütünleşmiş bir halk fikrini ve dolayısıyla ulus fikrini geliştirmişlerdir. Böylece 16. yüzyılda İngiltere'de mucitleri yeni İngiliz aristokrasisi olan sivil bireyci bir ulusçuluk ortaya çıkmıştır (Jaffrelot, 2010: 59). Gerçekten de İngiltere'de Güller Savaşı sonucunda aristokratlarla halk arasındaki mesafenin esnek ve geçişli hale gelmesi bütünleşmiş bir ulus fikrine zemin hazırlamıştır. Fakat bundan daha da önemlisi, aristokrasi ile devlet yönetimi arasında aristokratların statülerini artık tamamen devlete borçlu olduğu yeni bir toplumsal düzen kurulmuştur

Şüphesiz, ulusçuluğun ortaya çıkmasında ve gelişmesinde Greenfeld'in iddia ettiği gibi Güller Savaşı'nın etkisi büyük olmuştur. Bununla birlikte sivil bireyci ulusçuluğun ortaya çıkışı sadece Güller Savaşı'nın yol açtığı toplumsal statünün yeniden yapılandırılması nedeniyle gerçekleşmemiştir. Dil ve ulusçuluk ilişkisi üzerinde durulurken değinileceği üzere Güller Savaşı öncesinde İngilizcenin idari ve hukuki alanlarda resmî dil olarak kabul edilişi ve ayrıca 16. yüzyılın ilk yarısında VIII. Henry'nin, Roma ile yaşadığı çelişkili süreç de ulusçuluğun gelişmesinde önemli bir paya sahiptir. Zira VIII.

Henry döneminde modern ulus devletlerin ayırıcı özelliklerinden olan merkezilik politikası şartlar gereği daha da gelişerek pekişmiştir.

VIII. Henry'nin, Papalığın karşı çıkmasına rağmen Aragon'lu Catherineden boşanıp Anne Boleyn ile evlenmesi, İngiltere'nin Roma ile ilişkilerinin bozulmasına neden olmuştur. Çünkü Papalık yeni evliliği geçersiz sayıp VIII. Henry'i aforoz etmiş ve Papalık elçisi de İngiltere'den çekilmiştir. İngiltere ile Roma arasındaki diplomatik ilişkilerin bu şekilde kopması üzerine kriz daha da büyümüş ve sonuçta İngiltere'nin merkezî otoritesini kuvvetlendiren yeni yasalar çıkarmaya başlatmasını doğurmuştur. 1534'te çıkarılan 'Dini Atamalar Yasası' ile ülke içinde yalnızca kralın aday gösterdiği piskoposların atanabilmesi sağlanmış, aynı yıl çıkarılan 'Egemenlik Yasası' ile birlikte de hükümdar İngiltere Kilisesinin başı kabul edilmiştir. Bu görüşe karşı çıkılması halinde verilecek ceza da ölüm olarak belirlenmiştir (Kerr, 2011: 74-75). Böylece Roma'dan bağımsız hale gelecek merkezî bir devlet kilisesine ulaşmış olan İngiltere'de devlet artık her anlamda tek otoriteye dönüşmüştür. Fakat her şeye rağmen VIII Henry'nin Roma'ya karşı geldiği sırada Martin Luther'in de Almanyada Roma Katolik Kilisesine karşı bir protesto başlatmış olması İngiltere'de kurulan merkezî kilisenin kuruluşunun sadece hükümdarın yaşadığı evlilik kriziyle açıklanamayacağını göstermektedir. Anlaşılan o ki bu dönemde Roma Katolik Kilisesinin hâkimiyeti zaten sorgulanmaya ve ona karşı gelinmeye başlanmıştır.

Roma'dan kopuşun ardından İngiltere'de kilisenin merkezî devletin kontrolü altına girmesiyle birlikte dinin ulusallaşma seyrüveni de başlamış durumdadır. Protestanlığın yaygınlaşması ise İngiltere'nin hızla Katoliklerden farklılaşmasını sağlamıştır. Hatta Hans Kohn, Protestanlığın yaygınlaşma sürecinin sadece Hristiyanlığın yeni bir yorumunu değil siyasal düzeyde Avrupa Hristiyanlığından farklı bir yönelimin başlangıcını sağladığını iddia etmektedir. Kohn'a göre İngiltere de gözlenen ulusçu gelişmelerle birlikte İbrani düşünceye doğru bir yakınlaşma söz konusu olmuştur. Zira Püriten etkisi altında İbrani (Hebrew) ulusçuluğun 'seçilmiş halk', 'sözleşme' ve 'kurtarıcı' beklentisinden ibaret olan üç ana düşüncesi canlanmıştır. Artık İngiliz ulusu kendini yeni İsrail ola-

rak saymış ve böylece İngiliz ulusçuluğu, özelliğini hep muhafaza ettiği bir dinsel dayanak üzerine kurulmuştur (Kohn, 1965: 16).

Kohn'un da üzerinde durduğu gibi ulusçuluğun İngiltere'de gelişmesinde Protestanlığın önemli bir katkısı olmuştur. Her şeyden önce Protestanlık, bireyle Tanrı arasında rahiplere ihtiyaç duyulmayacağını beyan eden söylemi ile İngiliz ulusçuluğunun bireyci niteliğine uygun dinsel ortamı sağlamıştır. Ancak yine de bu bireysellik kilise otoritesine karşı desteklenirken devlet karşısında bireyin konumu aidiyet bağı içinde olmasını gerektirmiştir. Sadece siyasal bağlamda değil ekonomik ve sosyal ilişkiler açısından da bireysel girişimler karşısında devletin varlığı otoriter bir hüviyette şekillenmiştir. Bu bakımdan İngiltere'nin ortaya koyduğu ulusçuluk, bireysel ilişkileri ve özel girişimi devlet kontrolü ve denetimi altında olduğu sürece teşvik etmektedir. Ortaya çıkan yönetim biçimi de devletin artık insanların tercihlerini ve inançlarını da kapsayacak bir şekilde hemen her şeyi belirlemeye başladığı yeni bir anlayışla şekillenmektedir.

Öte yandan Tilly ise çok farklı bir bakış açısıyla İngiltere'de devletin merkezileşmiş bir otoriteye sahip olarak bütünleşmiş bir toplum ve ulus fikri etrafında yapılanmasında asıl nedenin Fransa ile yapılan savaşlar olduğunu belirtmektedir. Tilly'ye göre modern İngiliz devletini oluşturan gelişmeler 1066'dan 1815'e kadar sürmüş olan Fransız monarklarıyla girişilmiş savaşlardır (Tilly, 2001: 58). Fakat bu savaşlar İngiltere'de bir birliğin sağlanmasına yol açmakla birlikte devletin modern oluşumunda Tilly'nin iddia ettiği kadar keskin bir etkiye sahip olduğu tartışmalıdır. Zira modern devletin oluşumunu hazırlayan etkenlerden biri olan dil birliği uygulamalarında teorik olarak bu rekabetin etkisi inkâr götürmeyecektir. Çünkü Fransızcanın İngiltere sarayındaki kullanımının yasaklanmasında bu savaşların rolünün olmadığını düşünmek zordur. Ancak rekabetin her zaman bir tepkiyi doğurmadığı da bilinen bir gerçektir. Sözgelimi ABD'nin İngiltere'ye karşı verdiği bağımsızlık mücadelesi ülkede İngilizcenin hâkimiyetini kırmamıştır. Benzer şekilde Osmanlı-İran savaşlarının da dillerin kullanımını olumsuz yönde etkilediğini söylemek güçtür.

Tüm bunlara rağmen özetle, İngiltere'de İngilizcenin resmî kurumlarca kullanılma zorunluluğu, toplumsal statü hareketliliğine açık

bireycilik, dinsel alan da dâhil olmak üzere merkezîleşme politikaları, Protestanlığın gelişimi ve Fransa ile süren savaşların yol açtığı birlik, bir ulus devletin ortaya çıkmasında ve ulusçuluğun bir değer olarak benimsenmesinde en önemli etkenler olmuşlardır. Bütün bu gelişmeler sonucunda İngiltere'nin kurumsal ve örgütsel yapısı bir ulus devlet düzeyinde, ulusun kendisi de bu çerçevede devletin kazandığı veya kaybettiği nitelikler etrafında sivil bireyci bir anlayışla belirlenmiştir.

Fransa

Otuz Yıl Savaşları'nı sona erdiren Westphalia Anlaşması'nın ardından Fransa, Avrupa'nın en güçlü devleti olma becerisini göstermiştir. 1661'de Kardinal Mazarin'in ölümünden sonra da XIV. Louis'nin ülkeyi tek başına yönetmeye başlaması Merkezî bir devlet yönetimi anlayışının yerleşmesinin önünü açmıştır. Çünkü hükümdarlığı döneminde Louis, soyluların gücünü azaltarak devletin otoritesini artırmış ve iktidarın kudretini de soylular ve kiliseden ayrı olarak krallıkta toplamıştır (Kerr, 2011: 83-84). Fransa'da XIV. Louis vasıtasıyla sağlanmış olan bu merkezîleşme politikaları modern ulus devlet yapısının görülen ilk örneklerini oluşturmuştur. Kuşkusuz devlet yönetiminde tek başına merkezî otoritenin varlığı bizzat ulus devlet anlamını taşımaz. Ancak Fransa'da ortaya çıkan merkezîleşme politikasının da Westphalia Anlaşması sonrasında gelişmiş olduğunu kaydetmek gerekir.

Fransa'da modern ulus devletin gelişiminde devletin merkezîleşme politikaları ile Fransız Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu entelektüel katkılar arasında bir paralellik gözlenmiştir. Aydınlanmacı düşüncenin cumhuriyetçi gelişimi ulus devlet modelinin kolektivist bir ulusçuluk zemini üzerinde yükselmesini sağlamış ve politik örgütlenmenin altyapısını hazırlamıştır. XIV. Louis'den sonra devam eden merkezîleşme politikaları da zaten birey devlet ilişkilerinin ulus devlet modeli etrafında gelişmesini sağlamaktadır. Bu yönüyle her ne kadar Fransa'da Devrim, bir dönüşüme neden olsa da aslında krallığın bizzat kendisi ulus devlet politikasının merkezîleşme eğilimini hayata geçirerek Aydınlanmacı düşüncenin toplumsal örgütlenme biçimine bir zemin sunmuştur. 1789 sonrasında ise merkezîleşme

politikası ve ulusçuluk, kudretli bir iktidarın varlığı ile ağırlığını öncekinden çok daha baskın bir şekilde hissettirmiştir.

Devrimin gerçekleştiği süreçte 1793'e kadar merkezî iktidarın otoritesi, bizzat devrimciler tarafından eski yargı kurumlarının, feodal vergilerin ve meslek birliklerinin ortadan kaldırılmasıyla kuvvetlendirilmiştir. Eski feodal sistem yerine daha yaygın ve standart vergi sistemi getirilmiş, kaçan soyluların ve kilisenin mülklerine el konulmuştur. Ayrıca manastır tarikatları dağıtılmış, ruhban sınıfı devlete tabi kılınmış ve onlara yeni devlet kilisesini savunma yemini verdirilmiştir (Tilly, 2001: 193). Böylece Fransa'da kolektivist ulusçuluğun merkezîleşme politikaları ile paralel seyri, bütün toplumun özgür ve eşit yurttaşlar olarak kabul edilmesini gerektirmiştir. Devlet karşısında ulusun tamamından daha ayrıcalıklı konumda hiçbir kurumun kalmaması da bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak gelişmiştir. Özellikle iki büyük kurum olan kilise ve feodal toplum örgütlenmelerinin ortadan kaldırılması Fransa'daki bu değişimin ulusçu seyrini açıklamaktadır.

Devrim olduğunda büyük çoğunluğu ziraatla hayatını devam ettirmekte olan ve Fransa'nın yüzde 85'ine karşılık gelen 22 milyon insan, kırsal bölgelerde ikamet etmektedir. 1789'daki soylu sayısı 300-400 bin arasında tahmin edilmektedir ki bunlar Fransa topraklarının yarısının sahibidirler. Kilise ise yaklaşık 170 bin kişiden oluşan ruhban sınıfına ve toplam toprakların da onda birine sahiptir (Lewis, 1995: 73-74). Tüm soylu ve ruhban sınıflarına ait kişi sayısının yaklaşık 500 bin olduğu Fransa'da bu iki grubun devrim öncesinde ülke topraklarının onda altısına sahip olduğu görülmektedir. Demek oluyor ki Fransız Devrimi, tüm ülkenin toprak paylaşımını ve insan ilişkilerinin yapısını değiştirmeye yetmiştir.

1793'te iktidarı Jakobenler ele geçirdiğinde devrimle birlikte başlamış olan bu süreç tamamlanmış olmaktadır. Fakat Jakoben iktidarı sırasında devrim öncesi liderlerinin ideolojik mirası ile Rousseau'nun genel irade kavramının içine yedirildiği totaliter karakterde bir sistem ortaya çıkmıştır. 1790'ların sonuna kadar bu yönetim, devletin merkezî ve güçlü olarak gelişimine önem vermiş ve gücü artırmak için de ordunun devlet içindeki tek organ gibi büyümesine imkân

sağlamıştır (Lewis, 1995: 34-35). Jakoben iktidarı sırasında tüm ülkede oluşan yaygın despotizm korkusu sadece o dönemki politikaları değil aynı zamanda liberal burjuvazinin sonraki ideolojisini de şekillendirmiştir (Lewis, 1995: 112). Napolyon'un 1799'da iktidara gelmesinin ardından devletin merkezîleşme süreci, eski kurumların ve feodalizmin kalıntılarını bu kez askeri politikalarla ortadan kaldırma çalışmalarıyla devam etmiştir (Lee, 2010: 336). Öte yandan yaptığı askeri fetihler nedeniyle Napolyon'un ulusçuluk düşüncesi- nin tüm dünyada gelişimine özel bir katkısı olduğu da inkâr götürmez bir gerçektir. Napolyon Savaşları, kendi döneminde dahi, ulusçuluğun Fransa dışına taşarak Latin Amerika'dan Doğu Avrupa'ya kadar uzanan bir coğrafyada yaygınlaşmasına etki etmiştir.

Her ne kadar yaptığı fetihlerle ulusçuluğun yaygınlaşmasında etkili olsa da Napolyon'un modern ulus düşüncesinin yerleşmesi açısından asıl önemi eski kurumlar ve feodal birikimlerin üzerine gitmiş olmasında kendini göstermektedir. Zira, XIV. Louis'den itibaren başlayan merkezîleşme politikalarına rağmen Fransa'da Orta Çağ'dan kalma köklü kurumsal kimlikler varlıklarını sürdürmüşlerdir. Sözelimi ülke içinde soyluların ayrıcalıkları Roma şövalyelerine kadar uzanmaktadır. Diğer taraftan dini kurumlar, Katoliklik çerçevesinde Orta Çağ kurumsallaşmasının sürdürüldüğü bir gelenek içinde yer almıştır. Dolayısıyla Fransa'da bireysel aidiyete ilişkin tarihsel birikim, bu kurumların da içinde yer aldığı biçimsel bir yapı üzerine kurulu olmuştur. Oysa ulusçuluk düşüncesinin bu türden geleneksel kurumlarla uyuşmayan bir doğası vardır. Ulusçuluk, tek tek bireylerin aidiyetlerini ve bağlılıklarını kilise, feodal bey veya kral yerine Fransa'nın bütünlüğüne yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Kişilerin aidiyetlerini eski kurumlar veya toplumsal örgütlenmelerden Fransa'ya ait olmaya veya kendini Fransız kabul etmeye çevirmek, Fransız ulusçuluğunun yerleşebilmesi için tek çözüm yolu sayılmaktadır. Zira ancak soyluların ve kilise kurumu içindeki ruhban sınıfının dışında yer alan nüfusun bir ulus bilinci- ne ulaşmasıyla bu eski sınıflar özerkliklerini kaybedeceklerdir. Sonuçta tüm eski kurumlar kendilerine aidiyet duyulacak bir birim olmaktan çıkarak Fransa'ya ait olan organlara dönüşmüş olacaktır.

Bu durum tam da Brubaker'ın belirttiği gibidir: “Fransa’da reform yanlısı düşünürler ile kentli halk, *ancient régime*’in ayrıcalıklı tabaka ve loncalarının karşısına ulusu çıkarmış; ulusallık kavramına eleştirel bir boyut katarak yepyeni, dinamik bir siyasi anlam vermişlerdir” (Brubaker, 2009: 28-29). Aynı gelişmeyi Habermas da benzer bir ifade ile açıklar: “Fransa’da ulus bilinci, demokratik vatandaşlık haklarının kabul ettirilmesi mücadelelerine ve krallarına karşı yürütülen mücadelelere koşut gelişmiştir” (Habermas, 2010: 144). Bu haliyle ulus bilinci, aidiyetin Fransa krallığı ve diğer ayrıcalıklı zümreler yerine devletin bizzat kendisine dönüştürülmesi süreci anlamını taşır. Fransa’da gelişen ulusçuluk da bu çerçevede kolektif ulus düşüncesi çerçevesinde gelişmiş olan siyasal bilinci ifade etmektedir.

Almanya

Greenfeld’in belirttiği haliyle Napolyon Bonapart’ın Almanya’yı istilası, açıkça eski düzene ait aristokrasinin ve bürokrasinin temsilcilerine ve yandaşlarına zarar verme niyetini taşımasına rağmen, eski düzene zarar vermek bir yana, tam tersine geçmişte aralarında hiçbir bağ bulunmayan aristokrasi ile yeni entelektüellerin bir araya gelmelerini sağlamıştır. Çünkü Almanya’da Fransız istilası sonrasında yetişen yeni entelektüeller ‘Alman ideası’ diye isimlendirdikleri eski düzen fikrini kendilerine ideal edinmişlerdir. Yeni entelektüellerdeki bu yaklaşım nedeniyle istiladan etkilenen eski düzenin temsilcileri, entelektüellerin ‘Alman ideası’ çerçevesinde geliştirdikleri uyarılarına yakından kulak vermeye başlamışlar ve onları değerli yandaşlar olarak kendi faaliyetlerine katılmaya davet eder olmuşlardır. Bu birliktelik sayesinde yeni entelektüel grup da okuyabilen her bir Alman ile romanlar, şiirler ve dergiler aracılığıyla konuşma şansı yakalamış ve yaklaşık on yılı bulan bu ortak coşku süresince, Almanca konuşan halkın ulusal kimliğini inşa etmişlerdir (Greenfeld, 2006-2007: 32-33).

Greenfeld’in yaklaşımına göre yeni entelektüellerin benimsediği Romantizm akımı Alman ulusçuluğunun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ulusçuluğun Almanya’da inşası da Napolyon’un istilası sayesinde mümkün hale gelmiştir. Bu konudaki paralel yaklaşımıyla Kastoryano da Romantizm akımının, 19. yüzyılın başlarında Fransa’ya ve

Fransa'nın devrimci düşüncelerine tepki olarak başladığını öne sürmektedir. Ona göre bu akım, Almanya'yı cemaatçi bir cevap vermeye yöneltmiştir. Hatta Alman Romantizmi, bir kültür ya da halka ait olma duygusuna ayrıcalık tanımakla da Devrim'e esin kaynağı olan akılcılık ile çatışmış ve onun evrensel değerlerine karşı çıkmıştır (Kastoryano, 2007: 39). Habermas da Kastoryano gibi Almanya'da ulus bilincinin bir tepki ile geliştiğini belirtmekte ve Napolyon'a, yani bir dış düşmana, karşı yürütülen savaş sonucunda ortaya çıktığını öne sürmektedir (Habermas, 2010: 144). Benzer şekilde Lee de 19. yüzyılın ilk yıllarında Almanya'nın geçirdiği değişimi Fransa'nın yaptığı işgale ve ideolojik etkisine bağlamaktadır (Lee, 2010: 337). Tüm bu görüşlerden anlaşılacağı üzere Fransa'nın Almanya'yı işgalinin bizzat Alman Romantik Ulusçuluğunun ana nedeni olduğu konusunda ortak bir kanıdan söz etmek mümkündür.

Gerçekte Büyük Alman üniversitelerinde yetişen yeni entelektüel grup, 18. yüzyıldan itibaren görülmeye başlar. (Roger, 2008: 176). Fakat onların yönetici seçkin zümre sınıfına girmelerinin ancak Napolyon işgali sonrasında mümkün hale gelebilmesi aynı zamanda eski aristokrasinin ve bürokrasinin yeni entelektüellere karşı kuvvetli bir dirence sahip olabildiklerini de göstermektedir. Konuya bu açıdan bakıldığında da şayet Napolyon istilası vuku bulmamış olsa yeni entelektüel grubun üyelerinin kendilerine eski düzeni ideal olarak benimsemeleri yerine tıpkı Fransa'da olduğu gibi ona karşı bir duruş sergilemelerinin de söz konusu olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Ancak, Tilly'nin belirttiğine göre, 18. yüzyılda Büyük Friedrich gibi monarklar, köylü ve toprak sahiplerini orduya alıp birini öbürünün emrinde işbirliğine tabi tutarak, son devlet kurumunu da eski toplumsal sistemden faydalananarak yeni bir örgütlenme içinde geliştirmiştir. Bu işbirliği sonucunda oluşturulan Prusya ordusunda soylular subay, özgür köylüler çavuş ve serfler er yapılarak kırsal kesim taklit edilmiştir (Tilly, 2001: 53). Merkezî bir orduya sahip olmanın modern ulus devletler içindeki önemi dikkate alındığında kurulan ordunun ulusçuluğun gelişimindeki etkisi göz ardı edilemeyecektir. Weber'in de modern bürokrasi kavramı için Prusya ordusundan esinlenmiş olması, bu ordunun, modern Almanya

devleti ve toplumu içindeki önemini daha belirgin olarak da ortaya koymuştur. Bu durumda Prusya ordusunun da Tilly'nin belirttiği gibi kırsal kesimin bir taklidi olduğu gerçeği, dolaylı yoldan dahi olsa modern Almanya'nın Napolyon'un işgalinden çok daha önce oluşturulmaya başlandığını göstermektedir.

Bu gerçeklikler ışığında Alman Romantik Ulusçuluğu için Napolyon işgali sonrasında yaygınlaşma şansı yakalamıştır demek daha doğru olacaktır. Dolayısıyla Fransa'ya karşı geliştirilen tepki, Almanya'da ulusçuluğun nedeninden çok, Almanlara özgü bir şekilde gelişmiş olan ulusçuluğun düşmana yansması olarak da gösterilebilir. Napolyon'un istilası öncesinde Aydınlanmacı bir bakışa sahip olan Fichte'nin, istila ile birlikte değişim geçiren düşüncesi de bunu açıklamaktadır. Fichte'de gözlemlenen değişim, "1807'de mağlup Prusya'yı Napolyon ordularına karşı savaşmaya çağırarak için yazdığı Alman Ulusuna Söylev'de, Alman ırkına ait olmaya dayalı metafizik dilsel, hatta yabancı düşmanı" bir nitelikte belirmektedir (Wenden, 1998: 45).

Öte yandan Alman ulusçuluğunu 1806'da vuku bulan Napolyon işgaline bağlamak gerçekte Almanya'daki romantik ulusçuluk düşüncesinin gelişiminde etkili olan felsefi ve edebi gelişmeleri açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Napolyon istilasının Alman ulusçuluğunun şekillenmesinde bir etkiye sahip olduğu ve onu hızlandırdığı söylenebilmekle birlikte temel neden olarak gösterilmesi çok da kolay değildir. Sadece Napolyon işgali ulusçuluğu açıklayacak olsaydı bu durumda ne Alman idealizminin, ne romantik edebiyatın ne de kültür kuramlarının neden ve hangi koşulların ürünü olarak ortaya çıktıklarının anlaşılması mümkün olurdu. Oysa Herder'in kültürel ulusçuluğu ve Hegel'in idealist felsefesi Alman Romantik Ulusçuluğunda belirgin bir etkiye sahip olmuştur.

Bu haliyle Almanya'da gelişen ulus bilinci, Fransa'dakinden farklı olarak eski sistemin kendini yenileyebilmesiyle ve modernize olmasıyla açıklanabilmektedir. Büyük Friedrich'in modernleştirici katkıları ve eski sistemin temsilcilerinin modern entelektüellerle işbirliğine gidebilmeleri Almanya'da ulusçuluğun bir devrime neden olmadan gelişmesini sağlamıştır. Ortaya çıkan ulusçuluk da efsanelerden geleneğe, dilden soy bağına ve kültürden toplumsal sisteme

kadar Alman olmayı ifade edebilecek özelliklere sahip toplum modeli ile sınırlandırılmıştır. Böylece romantik ulusçuluk başka bağlamlar içinde değerlendirilmeye de müsait olmakla birlikte felsefi ve düşünsel temellerini Alman filozoflarından, toplumsal temellerini Alman ırkının yaşayış biçiminden, kültürel özelliklerini de Alman dili etrafında gelişmiş geleneklerden almıştır. Sonuçta ise dil, kültür ve soy bağı ile bir ulus devlet olma bilincinin siyasal ifadesi Alman Romantik Ulusçuluğu olarak tanımlanmıştır.

Rusya

Batı Avrupada İngiltere, Fransa ve Almanya dışında İtalya, İspanya ve Hollanda gibi ülkeler de kurdukları ulus devletler nedeniyle Batı tipi ulusçuluklar arasında yer almaktadırlar. Buna rağmen Batı Avrupada kurulmuş olan ulus devletlerden yalnızca İngiltere, Fransa ve Almanya'nın geliştirdikleri ulusçuluk modellerinin kendine özgü oldukları genel kabul görmektedir. Diğer Batı Avrupa devletlerinin ortaya koydukları ulus ve ulusçuluk modelleri bu üç devletinki kadar özgün ve etkileyici görülmemektedir. Sözgelimi İtalya'nın birleşmeyi sağlayarak ortaya koyduğu ulusal toplum bütünlüğü de dikkate değerdir. Ancak hem Alman Romantik Ulusçuluğu, hem de İtalyan İrredentist Ulusçuluğu birleşmeyi ifade eden benzer ulusçuluklardır ve üstelik Alman Romantik Ulusçuluğu, İtalyan İrredentist Ulusçuluğundan önce gerçekleştiği gibi diğer ulusçulukları da daha yüksek düzeyde etkileme kapasitesine sahip olmuştur. Bu bakımdan da Alman Romantik ulusçuluğu soy ve kültür bağına dayanan birleştirici ulusçuluk türüne örnek olarak gösterilme konusunda daha tercihe değer görülmektedir.

Bununla birlikte bir Batı Avrupa ülkesi olmadığı halde dünyada yüksek bir etki kapasitesine ulaşmış bir ulusçuluk türünden söz etmek gerekliliği de bir gerçeklik olarak ortada durmaktadır. Bu ulusçuluk türü, tarih içinde aldığı devlet biçimlenmeleriyle farklılık göstermiş olan Rus ya da Rusya ulusçuluğudur. Çarlık Rusya'sında ve Sovyetler Birliği'nde farklı doğrultularda değişim göstererek gelişmiş olması ise düşünsel dönüşümlerin ve ideolojilerin aynı ulusun yöneldiği ulusçuluğu nasıl etkilediğini göstermesi bakımından ayrıca dikkate değerdir.

Rus ulusçuluğunun ortaya çıkışı da tıpkı Fransa ve Almanya için söylendiği gibi rakip görülen bir ulusunun kendinden önce geliştirmiş olduğu ulusçuluk modeline bir tepki hareketi olarak değerlendirilmektedir. Oysa Rusya'da gelişen ulusçuluk türü de diğer iki ülkedekine benzer şekilde salt bir tepkinin ürünü olmamıştır. Gelişen ulusçuluk, yine Fransa ve Almanya'daki ile paralel bir şekilde tepkisel bir zemini kendisi için elverişli ortam olarak görmüştür. Aslında Rus ulusçuluğunun ilk örnekleri Batının üstünlüğünü kabul ederek ondan etkilenme sürecine girilmesiyle gerçekleşmiştir. Başlangıçta Rusların gözünde üstün olan Batının geliştirdiği ulus modeli, Rusya'nın da aynı üstünlüğü yakalaması için zorunlu görülmüştür. Ancak kısa bir zaman içinde bu model, kendi tarihsel kimliklerinin Batıdan aşağı olmadığı gerekçesiyle Rusluk bilincini öne çıkaran bir ulusçuluk hareketine dönüşmüştür. Dolayısıyla Rus ulusçuluğu Batılılaşma ve öze dönüş çelişkisinin bir arada yer almasıyla görülmeye başlamıştır.

Tarihi gelişimi içinde Rusya, Batılılaşma ve modernleşme serüveni öncesinde soya ve dolayısıyla ırka dayalı bir devlet görüntüsü vermemiştir. Rusya'nın bu özelliği Yeni Çağ'ın büyük bir bölümünde de varlığını sürdürmüştür. "IV. Ivan'ın Rus ve Ortodoks olmayan büyük Tatar şehirlerini ele geçirmesi ve Rusya'nın 1556'dan itibaren çokuluslu bir imparatorluğa dönüşmesi" onun ırk temeli üzerine yükselmiş bir devlet olmadığını açıkça ortaya koymaktadır (Dağı, 2002: 71). Kaldı ki 16. yüzyıldan itibaren Rusya, Volga halklarını, Sibiry, Kuzey Kafkasya, Ukrayna, Orta Asya ve Baltık bölgesini de içine alan bir imparatorluk haline gelmiştir (Dağı, 2002: 67).

Rusya'nın kendi geleneksel özelliklerinden farklı olarak Batılı tarzda merkezîleşme yolunda attığı ilk adımlar Çar Büyük Petro'nun Avrupa'yı örnek alarak yaptığı reformlarda kendini göstermektedir (Acar, 2009: 143-144). Merkezîleşme çabaları ve alınan sonuçları Rusya'da ulus devlet modeline doğru bir yönelimin başladığını belirgin olarak hissettirmektedir. Merkezîleşme politikalarından en etkili olanı Petro'nun 1721'de kendini imparator ilan etmesinin ardından, Çar Aleksey döneminden beri süre gelen devlet-kilise gerginliğini, kiliseyi devlete bağlı bir kurum haline getirmek suretiyle sona erdirmek amacıyla 'Ruhani Düzenleme Kanunu' çıkarmasıdır.

(Acar, 2009: 160-161). Gerçekte kilisenin, devletin kontrolü altında tutulması doğu Hristiyanlarının yabancı olmadığı bir uygulama biçimidir. Fakat yine de Petro'nun çıkardığı kanun, merkezî iktidarı Batılı tarzda bir kudrete taşıma amacını gütmesi bakımından modern ulus devlet modeli rotasında gerçekleşmiş bir düzenlemedir.

Çar Büyük Petro'dan itibaren Batı ile kurulan ilişkilerin Fransa üzerinden gerçekleşmiş olması Fransız Aydınlanmacılarının Rus entelektüeller arasında tanınmasını sağlamıştır. Fakat Napolyon savaşlarının ardından eğitim görmüş küçük bir azınlık grup tarafından Avrupalılık düşüncesinin Rusya'da benimsenmeye başlaması Batılılaşma serüvenini yeni bir rotaya sürüklemiştir. Bu dönemde Avrupa'ya ait edebi eserlerin Rusçaya çevrildiği ve yeni fikirlerin de hayranlıkla kabul edildiği gözlenir olmuştur (Kohn, 2007: 137). 1820'li yıllardan itibaren ise eğitilmiş kişilerin Rusya'yı artık Batılı devletlerle karşılaştırdıklarına şahit olunmaktadır. 1825'te tahta çıkan I. Nikolay'ın hükümdarlığı döneminde, Batı ile karşılaşma sonucunda oluşan Batıcılık ve Rusçuluk düşünceleri ülke içinde entelektüel düzeyde ayrımın dışı vurulduğu görüşler haline gelmiştir. Bu iki görüşü temsil eden gruplar, Batıcılar ve Slavcılar olarak adlandırılmışlardır. Slavcıların görünüşteki Panslavizm düşünceleri de gerçekte Panrusçuluktan başka bir şey değildir. Hatta bu kişiler kendilerini 'Rusya âşıkları' olarak da adlandırmışlardır. Panslavizmin temsilcilerinin Rusçuluğu benimsemeleri onların bütün fikirlerini Almanlardan almış olmalarından da kaynaklanmaktadır. Fakat Almanlardan aldıkları fikirleri de yine Almanlara karşı kullanmışlardır (Kohn, 2007: 141-142).

II. Aleksandr döneminde izlenen liberal politikalar doğrultusundaki reformlar, özgür bireylerden müteşekkil bir modern toplum olma yolunda önemli adımları oluşturmuştur. Yapılan "reformların başında Rus köylüsünü rahatlatacağı ümit edilen fakat istenilen sonucu vermeyen serfliğin ilgası, (Şubat 1861) gelir" (Acar, 2009: 247). Gerçekte liberal politikanın sivil bireyci bir toplum modeline yönelik uygulamalarının herhangi bir toplumsal çalkantıya meydan vermeden ulusal birliğe geçişi kolaylaştıracak bir boyutu da vardır. Zira İngiltere örneğinde olduğu gibi bireysel özgürlüklerin sağlanması,

meşruti bir yönetimle hükümdarlığın devamını sağlayabilmektedir. Oysa hem Fransa hem de Almanya'da gözlenen kolektivist ulusçuluk ancak cumhuriyetçi düşünce içinde kendine yer bulabileceğinden hükümdarlıkla bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte Rusya'da gözlenen modernleşme serüveni genel itibarla kolektivist eğilimleri güçlendirmeye yarayacak türden olduğundan II. Aleksandr dönemi politikalar sivil bireyci bir ulus tipini doğurmaya yetmemiştir.

1880 ve sonraki yıllarda Rusya'da entelektüeller arasındaki kolektivist yönelimde kısmi değişiklikler yaşanmıştır. Zira Kapitalist metotların ülkeye girişi ve sanayinin gelişmesi Slavcı hareketin romantizmi için hiç uygun olmamıştır (Kohn, 2007: 208). Öte yandan Çar III. Aleksandr ve Çar II. Nikolay imparatorluğun yıkılışını engelleyebilmek için bir yandan devlet ulusçuluğunu teşvik etmişler, bir yandan da Ruslaştırma politikasıyla uyumlu bir ulusal kimlik oluşturmaya çalışmışlardır. Ruslaştırma politikasının uygulanması da yerel birimlerin merkezî yönetim yapısına entegrasyonu, zorunlu askerlik görevinin bütün uluslara yayılması, okullarda Rusça dışında dillerin kullanımının yasaklanması ve Rusların Rus olmayan bölgelerde iskânı biçimlerinde gerçekleştirilmiştir (Dağı, 2002: 77). Görünen o ki devlet eliyle yapılan bütün yenilikler kolektivist ulusçulukla uyumlu olarak geliştirilmiştir. Yapılan reformlar içinde özellikle yerel birimlerin merkezî yönetim yapısına entegrasyon programı bu kolektivist ulusçuluğun açık bir göstergesidir.

Rusya'da gittikçe ivme kazanan bu kolektivizm, sonuçta Bolşevik Devrimi ile sosyalist bir cumhuriyet yönetimi anlayışı etrafında en yoğun halini ortaya koymuştur. Sosyalist bir cumhuriyet modeli, toplumun bireyler tarafından meydana geldiği düşüncesinden ziyade bireylerin toplum içinde anlam kazandığı yaklaşımını benimser. Bununla birlikte Sovyetler Birliği'nde geçerlilik gösteren sosyalist cumhuriyet yönetimi modeli, kolektivist bir modern devlet örneği gösterirken aynı zamanda diğer ulusların ve etnik toplulukların varlığını da kabullenerek heterojen toplum modeline yakın durmuştur. Bu durum, Marksist düşüncedeki kültür kuramının her bireyin kendi klanına ya da kabilesine aidiyetine verdiği önem çerçevesinde değerlendirildiğinde anlamlı durmaktadır. Fakat bu

takdirde de Marksist bir yorumla Sovyetler Birliği'ne bakmış olacağımız için bizzat Sovyetler Birliği'nin kendisi bir modern devlet tarzındaki duruşuyla sorunlu hale gelmektedir.

Genel anlamıyla tarihsel serüveni içinde ulusçuluk türlerinin gelişimi dikkate alındığında önce Batı Avrupa'da daha sonra da dünyanın geri kalanında yayıldığı görülmektedir. 20. yüzyıla gelindiğinde artık hemen her devlet ulusçuluk politikasını benimsemiş olmakla birlikte örnek bir model olma bakımından İngiltere, Fransa, Almanya ve Rusya-Sovyetler Birliği'nin geliştirdiği ulusçuluk türlerinin ayrı bir önem taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar emperyalizme karşı olarak geliştirilmiş ulusçuluk örnekleri de ilk bakışta farklı bir kategoride görülmekle birlikte uygulama düzeyindeki ulusçuluklarının bu dört ülkenin modelleri içinde anlamlandırılmış olduğu açıktır.

Özet olarak tarihsel serüveni içinde ulusçuluğun, devletlerin birbirlerine karşı geliştirdiği tepkisel bir hareketten ziyade modern düşünce ile birlikte gelişmiş bir politika olduğu görülmektedir. Gerçekten de İngiltere'de ortaya çıkışında dahi Roma Kilisesine gösterilen direnç, modern düşüncenin Hristiyanlığa karşı duruşuyla paralel bir konumu işgal etmektedir. Ulusçuluğu devletlerin birbirlerine gösterdiği tepki ile açıklamak, bizzat tepkinin varlığını ve düşmanlığı ulusçuluk için koşul olarak görmek anlamına gelecektir. Eğer tepki ulusçuluğu belirlemiş olsaydı bu durumda geçmişte dahi birbirlerine karşı tepki geliştirmiş her devletin ulusçuluğu zaten ortaya koymuş olması gerekirdi. Sözgelimi Roma İmparatorluğu'na direnen ve tepki gösteren Germanler, çok daha önceleri ulusçuluğu geliştirmeliydiler. Yahut da aynı gerekçe ile ulusçuluk, Osmanlı Devleti karşısındaki Balkan veya Orta Avrupa devletleri tarafından da başlatılmalıydı. Üstelik Balkan devletlerinin Osmanlı Devleti ile girdikleri mücadeleler, İngiltere'de Fransızcaya gösterilen tepki ile tarihsel olarak aynı döneme denk gelmiştir. Yine nispeten Orta Avrupalı sayılabilecek devletlerin Osmanlı Devleti karşısında girdikleri mücadele de İngiltere'nin Roma'ya gösterdiği tepki ile aynı tarihte vuku bulmuştur. Dolayısıyla ulusçuluk ne bir devletin, ne zamanın, ne de tepkinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. O modern düşünce içinde gelişmiş bir siyasal bilinç tarzıdır.

Modern Ulus Devletler ve Dil

İlk örnekleri İngiltere’de gözlemlenen modern ulus ve ulusçuluğun özel bir önemle eğildiği resmî dil politikaları da ilk kez İngiltere’de ortaya çıkmıştır. Gerçekte İngiltere’nin resmî statüde bir dil kullanımında seçici davranması, modern ulus ve ulusçuluk düşüncesinin belirtilerinden birkaç yüz yıl öncesine dayanmaktadır. Genel anlamda ulusçu bir söylem ya da ulusçuluğu çağrıştıracak bir düşünce tarzı henüz ortaya çıkmasa da İngilizcenin resmî ilişkilerde kullanılmaya başlanması ulusçuluk ve dil ilişkisinde üzerinde dikkatle durulması gereken bir durumdur. Zira devlet idaresinde bir dilin tercih edilmesi nedeniyle sadece İngilizcenin kullanılmaya başlanması, İngiltere’de sonradan kendini gösterecek olan ulus devlet merkezileşmesi için önemli bir adımdır.

İngiltere’de İngilizcenin resmî bir dil hüviyetine kavuşmasının kısa tarihi serüveni, 1066 yılında ülkenin Normanlar tarafından fethedilmesi ile başlar. Norman fethinden önce sarayın yazınsal ve idari dili Anglosakson’dur. Fakat, fethi izleyen bir buçuk yüzyıl boyunca kraliyet belgelerinin neredeyse tamamı Latince yazılmıştır. 1220-1350 yılları arasında ise Norman Fransızcası, bu devlet Latincesinin yerini almıştır. Bu süre içinde yabancı egemen sınıfın dili Norman Fransızcası ile yerli nüfusun Anglosakson dilinin

kaynaşmasından erken İngilizce doğmuş ve 1362’de saray dili olarak benimsenmiştir (Anderson, 1995: 56). Dahası bununla yetinmeyen “Kral III. Edward, İngiltere mahkemelerinde Latince ya da Fransızca yerine İngilizcenin kullanılmasını” emretmiştir (Hayes, 1995: 64). İngilizcenin idari ve adli makamlarda kullanılmaya başlandığı zaman dilimi içinde İngiltere ve Fransa arasında yaşanan Yüz Yıl Savaşları dikkate alındığında III. Edward’ın resmî dil politikası gütmüş olması daha bir anlaşılır hale gelmektedir Çünkü 116 yıl sürmüş olan Yüz Yıl Savaşları zaten 1337 yılında III. Edward’ın hükümdarlığı sırasında başlamıştır. Bu haliyle resmî bir dilin bir devlet içinde tercih edilişiyle o devletin siyasal egemenlik ve otorite düzeyinde diğerlerinden farklılığının pekiştirilmesinin amaçlandığı görülmektedir. Bu durumda da dil, iktidarın kudretinin sınırlarını belirgin olarak göstermeye yarayan bir araç haline getirilmiş olmaktadır.

İngiltere’de İngilizcenin resmî bir dil olarak benimsendiği dönem genel itibarıyla dünyada farklı yerel dillerde eserlerin kaleme alındığı bir çağdır. Hayes’in belirttiği gibi 13. yüzyıl sonları ve 14. yüzyıl başlarında yaşayan Dante, İlahi Komedi’yi Toskan İtalyancası ile yazmıştır. Petrarca soneleri için İtalyancayı tercih etmiştir. 1500’lere gelindiğinde Boccaccio, Machiavelli, Ariosto ve Tasso baş eserlerini İtalyanca yazmışlardır (Hayes, 1995: 55). Ancak her ne kadar artık Latince dışında yerel diller yayın dili olarak kullanılsalar da henüz İngilizce gibi resmî bir konuma ulaşamamışlardır.

Gerçekte yerel dillerde eserler veren İtalyan yazarlardan Dante dışındakiler belirgin bir şekilde İtalyan hümanizması içinde yer almışlardır. Bu bakımdan İtalyan hümanistlerin dil tercihleri ile İngiltere’de 13. yüzyıldan itibaren önce Fransızcanın, sonra da İngilizcenin devlet dili haline gelmesi arasında bir paralellik gözlenmektedir. Zira İngiltere’deki dilde yerelleşme politikaları Latince ve Fransızcaya rağmen yapılmaktadır. İtalyan hümanistlerin de yerel dillerde eserler ortaya koymaları Latincenin yayın dilinden düşüşünü başlatmıştır. Bu gelişmeler, Hristiyanlığın dili haline gelmiş olan Latincenin gözden düşmesini doğurduğu kadar yerel dil politikalarının da başlangıcını oluşturmaktadır.

İngiltere'deki gelişimine benzer şekilde Fransa'nın tarihi seyri içinde de dil ile iktidar ilişkileri arasında bir bağ hep bulunmuştur. Fransızcanın devletin yazışma dili haline getirilmesi ile krallık yetkisinin gittikçe genişletilmesi birbirini takip eden gelişmeler olmuştur. Bu doğrultuda önce 1539 yılında I. François yasama kararlarında ve adli hükümlerde Fransızca'nın kullanılmasını buyurmuştur. 1634'te devlet tarafından Fransız Akademisi kurulmuş, 1694'te de Fransızca sözlük kaleme alınmıştır (Dieckhoff, 2010: 91). Ülke içinde dil birliğine de önem verilmeye başlandığı hatta dilin resmîleştiği bir dönemin ardından bir yandan dile yönelik kurumsal çalışmalar devam ederken bir yandan da devlet otoritesinin merkezileşme yoluyla kudretini artırma çalışmalarına yöneldiği görülmüştür. Fransa'da XIV. Louis'nin 1661 yılı sonrasında başlattığı merkezileşme politikaları, mahkemelerde resmî sıfatla Fransızcanın kullanılmasından yüzyılı aşkın bir zaman dilimi sonrasına denk gelmektedir. Aynı paralellikteki gelişmelerin İngiltere'deki tarihleri ise 1360'lı ve 1530'lu yıllardır. İki ülkenin politikaları arasındaki fark sadece İngiltere'deki sürecin daha uzun olmasıdır.

Yazılı kayıtlar yerine konuşma dili dikkate alındığında devletler içinde her zaman dilsel çeşitliliğin varlığına şahit olunmuştur. Bu nedenle yazılı eserler tarihi gelişmeler için önemli bir kaynağı teşkil etmekle birlikte her ülkenin tamamının o dili kullandığı anlamını taşımamaktadır. Resmî dillerin varlığı da bir ülkede herkesin o dili kullandığı ya da kullanabildiği sonucunu doğurmamaktadır. Sözelimi 1789 yılında dahi Fransa'nın 28 milyonluk nüfusu içinde Fransızca'yı saf biçimde kullanabilen yurttaşların sayısı 3 milyonu geçmemektedir (Aktoprak, 2010: 472-473).

Fransa'da Devrim sonrasında her yurttaşın aynı dili konuşabilmesi için dil birliği çalışmalarına çok daha fazla düzeyde önem verilmiş ve hızla bu yönde çalışmalar başlatılmıştır. Hatta dil birliğinin ulus devlet modeli içindeki önemini ifade eder bir tarzda "1793'e gelindiğinde artık bölgesel dillerin Fransız ulusal birliğinin sağlanmasının önünde bir engel olduğu savunulmaktadır" (Aktoprak, 2010: 473). Fakat yine de 1870'de Üçüncü Cumhuriyet kurulduğunda hâlâ mevcut nüfusun yarısı Fransızca'yı yabancı bir dil olarak görmektedir (Aktoprak, 2010: 475).

Üstelik bu durum sadece Fransa'ya özgü de değildir. Aynı dönemde İtalya'da Fransa'dakinden çok daha dikkat çekici bir örnekle karşılaşırız: 1860 yılında İtalya birliği kurulduğunda halkın yalnızca yüzde 2.5'i İtalyancayı gündelik konuşma dili olarak kullanmaktadır. (Hobsbawm, 2010: 81). Her şeye rağmen dil birliğine resmî düzeyde önem veren bu üç devletten özellikle Fransa yüzyıllarca süren çalışmalara rağmen dil birliğinde merkezî iktidarların istediği boyutta bir gelişmeyi sağlayamamıştır. Fakat aslında tüm dünyada dil birliği konusunda verilen çalışmalara rağmen hatırı sayılır oranda varlıklarını devam ettirebilen diller mevcut kalmıştır. Bu nedenle dil birliği politikaları modern ulus devletlerin doğmuş olduklarının kabul edildiği Westphalia Barışı'ndan 20. yüzyıla kadar geçen zaman içinde birçok ülkede aynı düzeyde sorun olarak devam etmiştir.

Hâlbuki modern devletler içinde dil politikası her zaman öncelikli olarak önem taşıyan bir konu olmuştur. Hatta Fransız Devrimi'nden sonra dil, tüm dünyada modern ulusun temel direklerinden biri kabul edilmiştir. Hatta bu doğrultuda 19. yüzyılda ulusçu ideologlarca da bir ulusun ruhu olarak sayılmıştır. (Hobsbawm, 2010: 119). Vincent'ın öne sürdüğüne göre de dil hakkındaki ulusçu iddia, dilin doğallığı ve kadimliğidir (Vincent, 2006: 413). Ulusçuluk düşüncesinde dilin bu şekilde öne çıkmasında modern devletlerin oluşumundaki ilk hamlelerin dilden gelmesinden kaynaklanan bir pay olduğu kadar sonraki yüzyıllarda matbaanın dile sağladığı değer de büyük bir katkısı vardır. Zira matbaa sayesinde her dil yazıya geçirilebilmekte ve bu sayede kalıcı ve köklü hale gelebilmektedir. Çünkü matbaa, modern çağda sözlük yazmayı kolaylaştırmış ve bu yolla bir dilin üzerinde durabileceği bir zemin kazanmasını sağlamıştır.

Matbaa, sadece dile önem sağlayan unsur olmamış aynı zamanda dilin yazıya aktarılması yoluyla eğitim aracı olarak yaygınlaşmasına imkân sağlamıştır. Dahası ve en önemlisi, bu gelişmeler sonucunda yazılı hale gelen birçok dilin edebi ve filolojik kaynak niteliği taşımasına yol açmıştır. Böylece her dil diğer yazılı diller karşısında denk bir statü elde etme fırsatı yakalamıştır. Bu duru-

mu Billig, “bir konuşma biçiminin yazıya geçirilmesinin sağlayacağı güç hafife alınmamalıdır: Böylelikle bir dilin diğerlerinden farklı olduğu iddiasını destekleyen maddi bir kanıt sağlanmış olacaktır” diyerek belirtir (Billig, 2002: 44). Üstelik bu maddi kanıt, ulus iddiasındaki topluluğun farklılığı için önemli bir dayanak olarak öne sürülmüştür.

Bir ulusun varlığı için bu kadar önem verilmesine rağmen gerçekte dil, ne ulus ne de ulus devlet için bir gereklilik değildir. Kaldı ki hem İngiltere’deki hem de Fransa’daki gelişimi dikkate alındığında ulusçuluğa ait ilk adımlar devlet kademelerinde dilin resmîleştirilmesi yönündedir. Ne dil sayesinde ulus oluşturulmuş ne de ulus dilin varlığını sağlamıştır. Olan şey sadece devletlerin dil yoluyla yerel merkezî bir iktidar yapısını tesis etmeye çalışmasıdır. İktidarlardan kimileri kendi toplumlarında dil birliğini hazır olarak bulmuş, kimileri birliği sonradan sağlayabilmiş kimileri ise birliğin sağlanmasında başarısız kalmıştır. Yoksa bir başına dilin kendisi toplumlarda ulusçuluğun itici gücü değildir. Gerçekten de Billig’in işaret ettiği gibi Quebec’te dil ulusçu özlemin sembolü haline gelebilirken İskandinav ülkelerindeki dilsel azınlıklarda ulusçu patırtılar çok nadir olduğu da görülür (Billig, 2002: 34). Dolayısıyla aslında dil ve devlet arasında varlıklarıyla ilişkili düzeyde kesin bir bağdan söz etmek güçtür.

Bu gerçekliğe rağmen dili bir ulusun ruhu olarak görülmesinde en önemli pay Alman Romantik Ulusçuluğundur. Alman Romantizmi, kültürel bir ulusçuluk kuramsallaştırmasını dil ve etnisiteyi merkeze alan kolektivizmle gerçekleştirmiştir. Dilin ve etnisitenin somutlaştırılması ise özellikle edebi eserler ve efsaneler yoluyla sağlanmıştır. Romantik Ulusçuluğun kuramsallaşmasının da temelinde Herder ve Fichte’nin güçlü felsefi yaklaşımları yer almaktadır.

Herder’e göre dil, insanın bilinçli faaliyetinin ve gelişiminin temel unsurudur. Dil, sadece nesneleri kaydetmekle sınırlı kalmaz, tam tersine oluşturucu ve aktif bir rol üstlenir. Bu bakımdan insanlar, bir yandan dili oluştururken öbür yandan dilde oluşurlar. Hatta insanın kendinin bilincinde olma kapasitesi de dil ile meydana gelmektedir (Vincent, 2006: 417). Herder’in yaklaşımında tıpkı bir

birey gibi her ulus kendi dili, kendi ulusal kültürü kadar halktır. Ulus 'bir' olma demektir ve her ulus kendi başına tektir (Virolı, 1997: 131). Çünkü her şeyden önce ulusal dil, insanların fikirlerini, eğilimlerini ve yaptıklarını nakletme, eski devirlerin hazinelerini sonraki kuşaklara aktarmak için araçtır. Ulusun üyeleri ulusal dilin aracılığıyla birbirleriyle etkileşime girer ve ortak bir manevi karakteri paylaşırlar. Bu nedenle ulusal dil, bir ulusun tarihinin aynası demektir (Virolı, 1997: 134).

Fichte'ye göre ise özgür olmayan bir halk, manevi bakımdan yozlaşmış ve kirlenmiştir. Bu nedenle de kendisi olmayan halktır. Alman halkının dünyadaki tarihsel misyonunun özü de manevi özgürlüktür. Çünkü Alman ulusal ruhunun gerçek göstergesi etnik kökeni ya da dili değil, manevi özgürlüğüdür. Almanlar, geçmişte Roma tahakkümü onlara birçok avantaj sağlayacağı halde tahakkümü kabul ettiklerinde yarı Romalı olacakları için Romalı-lara karşı savaşarak Alman kalmayı tercih etmişlerdir. Aynı neden sayesinde Fransa karşısında Almanlar, yeniden özgür olabileceklerdir ve bunun yolu da Almancanın öğrenilmesidir (Virolı, 1997: 139-144). Almanca öğrenmek özgürlüğü sağlayacaktır çünkü o, sıradan bir dil değildir. Ayrıca Almanca, Avrupa'da konuşulan diğer dillerle de eşit değerde değildir. Tam tersine Alman kültürüne özel bir karakter yükleyen özel niteliklere sahiptir. O, ırklarının tarihi boyunca konuşulmuş saf ve doğal bir dildir. Ne Fransızca, İtalyanca ve İspanyolca gibi Latince'den türemiştir ne de İngilizce gibi soysuzdur (Birch, 1989: 19).

Alman Romantik ulusçuluğunun düşünsel temellerini oluşturan Herder ve Fichte'nin kuramsal açıklamalarına göre dilsel farklılık kültürel farklılığın göstergesi olmaktadır. Bu bakış açısına göre dil, bir topluluk için bizzat farklılığın gerekçesi haline gelmektedir. Dolayısıyla Romantik Ulusçuluğun dil konusunda İngiltere ve Fransa'da gelişen diğer ulusçuluk türlerinden farkı, öncelikle dilin kültürü oluşturan bir rol üstlenmiş olduğu görüşüdür. Çünkü İngiltere ve Fransa'da gelişen ulusçuluk türleri, Almanyadakinden farklı olarak merkezî bir devlet yapısı etrafında bütünleşmiş bir toplumun oluşması için dil birliğini bir araç olarak görmüşlerdir.

Öte yandan Alman Romantik Ulusçuluğu farklı bir dile sahip olan bir topluluğun aynı zamanda kendi tarihsel birikimine de sahip olacağı yönünde bir kabullenmenin gelişmesini de sağlamıştır. Çünkü Romantik ulusçuluk, Antik Çağ'dan beri Germen soyuna dayanan bir halkın varlığı ile sadece kendine seçkin bir yer ayırmakla kalmamış aynı zamanda dilsel farklılığa sahip toplulukların da tarihsel bir temele dayandıkları yönünde gerekçe oluşturmuştur.

Aslında bütün bu gelişmeler sonucunda ortaya çıkan dil, kültür ve tarih ilişkisi tam olarak 19. yüzyılın bilimsel düşüncesi ile de bir paralellik gösterir. Zira nesnel ve geçmişten geleceğe uzanan genel geçer doğruların varlığını kabullenen 19. yüzyıl bilimi, bizzat tarihsel bir anlatım tarzına ihtiyaç duymaktadır. Dahası bilimin bir çizgisel doğrultuda geliştiğini ifade eden tarihin kendisi de ilerleme fikri etrafında şekillenmektedir. Hatta toplumsal tarih üzerine geliştirilen kuramlar da ilerlemeci düşüncenin içinde yer bulmaktadır. Sözgelimi Spencer'ın evrimci karakterdeki toplum anlayışı ya da Durkheim'in dayanışma türleri veyahut da Comte'un çağ ayrımları tarih içinde bir ilerleyişi ifade etmektedir. Bu bakımdan yerel toplulukların dil ve tarih arasında kurduğu bağ ve dillerinin tarihi temellerine yönelik iddiaları aslen çağın düşünme biçiminin bir ürünüdür.

Oysa 19. yüzyıla ait bu bakış açısının tam tersine 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulusların varlıklarının ve tarihselliklerinin modern çağa ait bir inşa oldukları görüşü gittikçe etkili olmaya başlamıştır. Savunucularının modernistler olarak adlandırıldığı bu görüş, aynı zamanda Marksistler tarafından da desteklenmiştir. Zira Marksistlere göre de modern uluslar, kapitalist toplum tipinin bir ürünü olarak icat ve inşa edilmişlerdir. İşte modern ulusların bir inşa ürünü olduklarının iddia edildiği bu yeni süreçte diller de aynı şekilde icat edilmişlik düşüncesinden paylarını almışlardır.

Ulusun modern çağın bir icadı olduğunu öne süren tarihçilerden Hobsbawm'a göre ulusal diller, yarı yapay kurgulardır ve hatta modern İbranice gibi icat edilmiş şeylerdir (Hobsbawm, 2010: 73). Hobsbawm'ın dile ait bu yaklaşımı onun 'icat edilmiş' olarak özetlenebilecek ulusçuluk düşüncesi ile aynılık göstermektedir.

Onun düşüncesinde dildeki ulusçuluğun özünde iletişim, hatta kültür sorunları değil, iktidar, statü, politika ve ideoloji sorunları yatar. Eğer temel sorun iletişim ya da kültür olsaydı, der Hobsbawm, Yahudi ulusçu (Siyonist) hareketi, henüz kimsenin konuşmadığı ve Avrupa sinagoglarında kullanılandan tamamen farklı bir telaffuza sahip olan modern İbraniceyi tercih etmezdi. Onlar Avrupa'nın doğusundaki Aşkenaz Yahudilerinin ve batıya giden göçmenlerin yüzde 95'inin konuştuğu Yidiş dilini reddetmişlerdir (Hobsbawm, 2010: 135).

Gerçekten de Hobsbawm'ın dediği gibi İsrail'de 20. yüzyıl başlarında İbranice eğitim veren okullar kurulmuş ve günlük dilde de İbranice yaygınlaştırılmıştır. Filolog Ben Yahuda İbranice bir sözlük hazırlamış, Asher Ginsberg, Reuben Brainin ve Chaim Nachman Bialik gibi yazarların çalışmalarıyla İbranice bir literatür oluşturulmaya başlanmıştır (Cohn-Sherbok, 2010: 142). Hâlbuki İsrail devleti dilden daha öncelikli olarak din ve vatan kavramları üzerinden yükselmiştir. Buna rağmen modern İbranice hem Hobsbawm'ın işaret ettiği gibi politik bir sorunu temsil etmiş hem de devlet içinde yaygınlaştırılması sonucunda Filistin bölgesinde tarihte ortaya çıkmış olan ilk Yahudilerle bağ kurmaya yaramıştır.

Öte yandan Hobsbawm, dilin ne bir iletişim aracı olarak görülmesi ne de kültür sorunu içinde ele alınması gerektiğini söylerken hem İngiliz ve Fransız ulusçuluk anlayışlarını hem de dili kendi kültürlerinin doğal bir parçası olarak gören Alman Romantiklerini eleştirmektedir. Fakat burada üzerinde durulması gereken konu, Hobsbawm'ın modern çağdaki dile yaklaşımın iki önemli biçimini eleştirerek yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışmasıdır. Ancak o, bunu yaparken İbranice üzerinden giderek bir genellemeye varmaktadır ve bu genellenenin de doğru olduğunu söyleyebilmek güçtür. Zira Hobsbawm'ın söylediklerinin modern İbranice için doğru olması diğer diller için de doğru olacağı anlamına gelmez. Yeryüzünde İngilizce gibi farklı dillerin kaynaşmasından ve Fransızca gibi bir dilin türetilmesinden oluşmuş diller var olduğu gibi zamanla bazı değişimler geçirseler de Almanca, Çince ve Arapça gibi eski çağlara dayanan diller de mevcuttur. Bu

bakımdan modern İbranice örneğinde olduğu gibi kimi dillerin halen inşa edildikleri bir gerçekliktir fakat dilin bir iktidar, ideoloji, statü ya da politika sorunu olarak görülemeyeceği Arapça örneği de dünyanın mevcut dillerindendir.

Gerçekte Hobsbawm'ın dil konusundaki yaklaşımı, yapısalci Marksizm ve postyapısalcılık çerçevesinde anlam kazanan bir bakış açısının ürünüdür. Hobsbawm'ın görüşü bu iki kuramın iktidar, egemenlik ve ideoloji bağlamında değerlendirdikleri devlet ve toplum ilişkisinin bir benzeridir. Örneğin yapısalci Marksistlerden Althusser, ideolojinin devlete ait olan maddi aygıtlar tarafından üretildiğini öne sürmektedir (Althusser, 2006: 93-95). Yine Althusser, felsefi düşüncelerin bir egemenlik mücadelesi içinde olduğunu belirtmektedir (Althusser, 2003: 93-94). Diğer taraftan Foucault da ideoloji ve bilimi birbirinden ayrı görmemektedir (Foucault, 1999: 237). Dahası Foucault, bireylerin iktidarlar tarafından çeşitli tekniklerle pasifleştirildiğini öne sürer ve hatta hayatın 18. yüzyıldan itibaren bir iktidar nesnesine dönüştürüldüğünü belirtir. Ona göre hayatın kendisi bizzat artık iktidarın alanı içinde yer almaktadır (Foucault, 2005: 149-153). Görüldüğü gibi Althusser ve Foucault'nun iktidar, ideoloji ve toplum üzerine düşünceleri ile Hobsbawm'm dili iktidar ilişkileri içinde açıklaması arasında ciddi biçimde benzer bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır.

Her şeye rağmen Hobsbawm'ın yaklaşımı genel itibarla çağını yansıtan bir düşünce biçimini oluşturmaktadır. Zaten dilin kültürle özdeş hale getirildiği ve bir ulusun ruhu olarak sayıldığı yaklaşımlar artık dünya üzerinde gördükleri ilgiyi gittikçe kaybetmektedirler. İlerlemeci bakış açısının terk edilmesiyle birlikte günümüzde dilsel ya da etnik çeşitlilik gösteren toplumların genel yapıları daha çok dikkate alınarak yeni kuramlar geliştirilmektedir. Bu bağlamda çok dilli devletler örnek gösterilerek dil ve kültür ya da dil ve devlet arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığı kanaati yaygınlaşmaktadır. Sözelimi Hindistan, Hintçe ve İngilizce olmak üzere iki resmî dili olan bir ülkedir. Üstelik Hindistan'da Hintçe konuşulmayan eyaletlerde kişinin içinde yaşadığı eyalete göre sahip olduğu üçüncü bir dil de kullanılmaktadır (Hall, 2008: 28). Dilsel çeşitliliğin bir dev-

let içindeki varlığı konusunda çok daha çarpıcı bir örnek Papaua Yeni Gine'dir. Yaklaşık 2,5 milyonluk nüfusun konuştuğu bu ülkede 700'ü aşkın dil mevcuttur (Hobsbawm, 2010: 191). Üstelik dilsel çeşitlilik sadece Batı dışı devletlere özgü bir durum da değildir. Bir Batı Avrupa ülkesi olan İsviçre'de, Fransızca, Almanca ve İtalyanca gibi dillerin kullanılmakta olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Kısaca söylemek gerekirse bir devlet içinde bu kadar dilsel çeşitliliğin varlığı göstermektedir ki modern ulus kavramı hakkında 19. ve 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca öne sürülmüş olan, ulus içinde bütünlük sağlanabilmesi için dil birliğinin gerekliliğine yönelik iddia artık önemsenmemektedir.

Artık açıkça görülmektedir ki 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürmüş olan dil birliği gayretleri birçok modern devlet içinde arzu edilen birleşmenin aksine, yerel dillerin ve kültürlerin bir kimlik kazanma aracı olarak algılanma sürecine dahi neden olmuştur. Örneğin 19. yüzyılın ikinci yarısında İspanya ve Avrupa genelinde gelişen dil, kültür ve tarih eksenli ulusal kimlik bilincine paralel bir şekilde Bask bölgelerinde de Bask dili, kültürü ve tarihi yeniden keşfedilmeye başlanmıştır (Aktoprak, 2010: 347).

Yine aynı şekilde 18. yüzyıl sonlarından itibaren başlayan Fransızcayı yaygınlaştırma çabaları neticesinde Oksitanyada 20. yüzyıl başlarında Ok dilinden çok Fransızca kullanılıyor hale gelmiş olmasına rağmen bölge içinde 1850'lerden itibaren dilsel bir canlanma ile birlikte kimlik algısının kuvvetlendiği de gözlenmiştir. Fransa'daki dilsel canlanma ve kimlik algısının kuvvetlenmesi sadece Oksitanya ile de sınırlı değildir. Bu dönem boyunca Breton kimliğinin ulusal bir kimlik algısıyla yeniden ortaya çıktığına da şahit olunmuştur. Üstelik Bretonlar Kelt kökenlerine vurguyu güçlendirerek tarihsel bir kimlik bilinci geliştirmeye başlamışlardır. Dahası, Bretonlar sonuç alamamış olsalar da 1919 Paris Barış Konferansı'na kendi kaderini tayin haklarının tanınmasını içeren bir dilekçe dahi göndermişlerdir (Aktoprak, 2010: 477-478).

Fransa 1789 Devrimi'nden sonra homojen bir toplum oluşturma yolunu dilsel bütünlüğün sağlanmasında görmüş ve 20. yüzyılın ortalarına kadar bu doğrultuda politikalar geliştirmiştir. Fa-

kat dil üzerinden yapılan birlik gayretlerine rağmen tüm Fransa'da üniter devlet yapısı için verilen merkezî ulusçuluk iddiaları ile bölgeselci kimlik biçimlenmeleri arasındaki gerilim 1789'dan itibaren sürekli var olmuştur (Wagstaff, 1999: 50). Özellikle Korsika ve Bretonya başta olmak üzere Katalan ve Bask bölgelerinde farklılık algılarının yok edilememiş olması 20. yüzyılın ikinci yarısında bu kimliklerin yeniden kuvvetlenmesini hazırlamıştır.

Merkezî iktidarların dil birliğine yönelik arzularının yerel dillere sahip topluluklarda bir kimlik bilincinin kuvvetlenmesine dahi neden olması sonucunda 20. yüzyılın ortalarından itibaren dünyada tek bir dil üzerinde bütünleşme politikalarından vazgeçilmeye başlanmıştır. Artık dilsel farklılıklar tanınmakta ve gittikçe herkesin anadilde bir takım yasal haklara sahip olduğu fikri yaygınlaşarak kabul edilmektedir. Bu açıdan 20. yüzyılın ortalarından itibaren Fransa'da yaşanan değişimler modern ulus devletlerde dil birliği konusunda geline nokta göstermesi bakımından önemlidir. Kaldı ki Fransa dünyada her zaman üniter devlet yapısına ve kolektivist toplum modeline örnek olarak görülmüştür.

Özetle ifade edilecek olursa Fransa'da 1951'den bu yana önce Baskça, Bretonca, Katalanca ve Korsika dilinin konuşuldukları bölgelerde belli koşullarda da olsa yerel dillerin 1 ile 3 saat arasında öğretilmesine izin verilmiştir. Ardından 1974'te yeni bir düzenleme yapılarak yerel diller lehine uygulamalar genişletilmiştir. 1982'de yerelleşme reformu sürecini başlatan Mitterrand döneminde Fransa 22 bölgeden müteşekkil bir yerel yönetim politikasına sahip olmuştur. Tüm yerel yönetim birimleri doğrudan genel oyla seçilen bir meclis ve bu meclis içinden seçilen bir icra organı tarafından yönetilmektedirler. Yaşanan bu değişme doğrultusunda yerel dilleri konuşan halklara çok geniş haklar tanınmış, taşrada 12-15 kişilik, kentlerde 20 kişilik sınıflara ulaşıldığı takdirde çift dilli eğitim verilmesi kabul edilmiştir. Çift dilli eğitimde müfredatın yarısı Fransızca, yarısı bölgesel dilde işlenmektedir. Son olarak 2001 tarihli bir idari kararla her düzeyde (anaokulu, ilkokul, orta) çift dilde eğitim yapılması yeniden düzenlenmiştir. Halen eğitim alanların sayısı çok az olmakla birlikte artık günümüz-

de Bretonya, Alsace, Katalonya, Oksitanya ve Bask bölgelerinde çift dilde eğitim görülmektedir (Aktoprak, 2010: 494-534). Fakat bütün bunların ötesinde değişimi gösteren asıl büyük adım Temmuz 2008'de Fransız Meclisi'nin bölgesel dilleri Fransız mirasının bir parçası olarak kabul etmesiyle atılmıştır (Aktoprak, 2010: 577). Böylece artık geçmişte yerel dillerin terk edilerek Fransızca öğrenilmesini zorunlu kılan merkezî uygulamalara sahip bir devlet olmanın yerini bütün yerel dillere sahip çıkmak zorunda olan bir Fransa düşüncesi almıştır.

Modern Ulus Devletler ve Din

1648 yılında yapılan Westphalia Anlaşması Avrupa devlet sisteminin birçok bölgesinden 145 temsilciyi bir araya getirerek ulus devletlerin varlık kazanmalarında diplomatik yönden en etkili rolü üstlenmiştir. Bu tarihten yüz yıl önce Avrupa'da imparatorlukların egemenliğinin mevcut olduğu dikkate alındığında bu rol daha da açık bir şekilde görülecektir (Tilly, 2001: 282). Çünkü Westphalia Anlaşması teritoryal egemenlik kurmuş olan iktidarların, ulusal meşruiyet kazanmalarını sağlayarak ulus devlet sistemini ortaya çıkarmıştır (Gülalp, 2007: 11).

Otuz Yıl Savaşları'na Fransa, Danimarka, İsveç ve Avusturya-İspanya Habsburgları Avrupa'nın o zamanki büyük devletleri olarak katılmışlardır (Lee, 2009: 110). Fakat savaş sonunda değişen dengelerle birlikte Kutsal Roma İmparatorluğu güç kaybetmiş ve Almanya egemenlikten yararlanan çok sayıda devlete bölünmüştür. Portekiz İspanya ile olan birliğini sona erdirmiş ve ayrıca Hollanda İspanya'ya karşı bağımsızlık kazanmıştır. Fransa ise Avrupa'da hâkim güç haline gelmiştir (Kerr, 2011: 83). İşte bütün bu değişimler sonucunda yeni bir devletler sistemine neden olan Otuz Yıl Savaşları özünde dinsel gerekçelerle ortaya çıkmıştır.

Gerçekte ulus devletlerle din arasındaki mesafe laiklik ve sekülerlik çizgileri ile ayarlanmaktadır. Laiklik etrafında dönen devlet ve din ilişkileri iki şekilde kendini göstermektedir. Bunların birincisi devlet yönetiminde dine karşı bir bağlılık ve aitlik hissinin taşınmamasıdır. Yani devletin, toplumdan bağımsız bir şekilde düşünülmüş din konusunda tarafsız kalmasının sağlanmasıdır. İkincisi ise, dinin bireysel bir vicdana özgü olduğu düşüncesinin kabul edilmiş olmasıdır. Her iki yaklaşımın da gelişimi Avrupa'da dine özgü düşüncenin geçirdiği aşamalara dayanmaktadır. Sekülerlik ise dinin dünyevileşmesi anlamına geldiği için zaten dünyevi şartlara uygun hale dönüşmüş olan dinin, devlet ilişkileri ile çakışmaması halidir. Burada din günlük yaşam pratiklerine uygun olarak değişim ve dönüşüm geçirmiş olduğundan dolayı devletin aldığı kararlarla dinin kendisi karşı karşıya kalmamaktadır.

Modern devletlerin dinle ilişkileri her zaman sıcak temas halinde olmuştur. Hatta laiklik de bu sıcak ilişkinin sonucunda ortaya çıkmış bir kavramdır. Her şeyden önce tarihsel serüveni içinde modern ulus devletlerin gelişimine ve ulusçuluk düşüncesine baktığında da İngiltere'de, Roma'ya karşı geliştirilen merkezî kilisenin oldukça önemli bir konumda bulunduğu görülmektedir. Fakat daha da önemlisi modern ulus devletlerin ortaya çıkmasında esaslı bir rolü bulunan Otuz Yıl Savaşlarının dinsel nedenlerle çıkmış olmasıdır. Bu açıdan ulus devletlerin ortaya çıkmasında dinin başat rolü üstlendiği rahatlıkla söylenebilir. Sözgelimi Hollanda deneyimi bu konuda örnek olarak gösterilebilir: "Hollanda (Dutch) Bağımsızlık Savaşı, İspanya egemenliğine karşı girişilen ulusal bir direniş olduğu kadar, aynı zamanda, Katoliklere karşı gerçekleştirilen Protestan bir isyandır da" (Baron, 2007: 30).

Ulusçu düşüncenin İngiltere'de başlayan gelişiminde ve Westphalia Barışı'na neden olan Otuz Yıl Savaşları sürecinde dinsel gerekçelerin önemli bir yer tuttuğu aşikârdır. Ancak her iki sürecin de ardından ortaya çıkan sistemler devlet ve din arasındaki ilişkinin devletler lehine yeni bir hiyerarşik yapılanma doğurmasıyla belirmiştir. Bu yeni hiyerarşi ulusal kiliselerin varlık kazanması şekliyle somut olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca din ve devlet arasındaki

ilişkinin belirleyici konumunda bulunan tarafı artık din değil devlettir. Kısaca modern dönemdeki din ve devlet ilişkisi Orta Çağ'da görülen konumun tam tersine bir hiyerarşik ilişkiye dönüşmüştür. Modern Çağ, eskiden dinin ve dolayısıyla kilisenin altında bir konumu olan devletin bu konumunda yer değişikliği yaparak, devleti hiyerarşik ilişkide üst basamağa taşımıştır.

Orta Çağ'da dinin, kilise örgütlenmesi çerçevesinde devletler ve etnik toplumlar üzerinde sağlamış olduğu hâkimiyet sadece Batı Avrupa'ya özgü değildir. Doğu Roma İmparatorluğu'yla bağları devam etmesinden dolayı aynı örgütlenme yapısına aşina olan Ortodoks Kilisesi de Doğu krallıklarını etki altında tutmuştur. Ortodoks Kilisesi, kabilesel biçimlenmelerin dinsel bir ortak yapının oluşmasına katkıda bulunacağına inandığı için pek çok yeni etnik grubu kucaklamıştır. Ancak Müslüman Arapların Suriye Hristiyanlarını, Türklerin yaklaşık 500 yıl süreyle Balkan Slavlarını ve Tatarların da 250 yıl süreyle Rusları egemenlikleri altında tutmaları nedeniyle kilise örgütlenmesinin Ortodoks etnik toplumlar üzerinde sağladığı hiyerarşik ilişki sistemi Katolik kilisesinden farklılık göstermiştir (Baron, 2007: 201).

Doğu Avrupalı Ortodoks toplumlarda dinsel bağla kurulmuş olan hiyerarşik ilişki genel anlamda Müslüman bir devletin Hristiyan toplumlar üzerindeki hâkimiyeti şeklinde varlık kazanmıştır. Bununla birlikte modern dönem içinde Hristiyanlar üzerinde egemenlik sağlamış olan Osmanlı Devleti'nin Hristiyanlar ve dolayısıyla kilise üstündeki egemenliği, modern devletler için ifade edilen din ve devlet ilişkisi bağlamındaki bir ilişki biçiminde değildir. Osmanlı Devleti hâkimiyeti altında yer alan kilise örgütlenmesi, Ekümenik Patriklik aracılığıyla Ortodoks Hristiyanların birliğini oluşturan bir konumda bulunmaktadır. Bu bakımdan kilise, bütün etnik ve ulusal grupların üstünde duran bir statüye ve aynı zamanda ayrıcalıklara sahiptir. Hatta Fokas'ın belirttiği haliyle bu ayrıcalıklarından dolayı üst düzey Hristiyan din adamları, gayrimüslim toplumların bağımsızlık girişimleri sırasında kendilerinin Osmanlı devlet sistemi içindeki konumlarını tehdit edebilecek bağımsızlık isteyen fikirlere tam destek vermemişlerdir (Fokas, 2007: 61).

Zira ulusal bağımsızlıklar sonucunda Osmanlı Devleti hâkimiyeti altında dahi olsa Hristiyanlar arasında bir birliği temsil eden kilise bölünmeye uğrayacak ve statüsünü kaybedecektir.

Fokas'a göre kilisenin Osmanlı Devleti içinde edinmiş olduğu bu statü ve yapısı nedeniyle Yunanistan'da 1821'de vuku bulan ayaklanma, sadece Osmanlı meşruiyetine bir isyan olmanın ötesinde, merkezî kilisenin iktidarını karşısına alan bir yöne de sahiptir (Fokas, 2007: 62). Kaldı ki isyanın ertesinde Temmuz 1833'te kraliyet fermanıyla Yunan Otosefal Kilisesi kurulmuştur. Yeni kilisenin Ekümenik Patriklikten özerkliği ilan edilerek devlete tabiyetinin yasallaşması da sağlamıştır (Fokas, 2007: 63). Böylece Balkanlar'da da ulusların üstünde olan kilisenin bölünmeler yoluyla ulusal kiliselere dönüşme süreci kendini göstermeye başlamıştır. Bu gelişme sonucunda din ve devlet ilişkilerinde ortaya çıkan durum, modern döneme özgü olan devletin ilişkileri belirleyici konuma gelmesidir.

Ortadoğu'da yaşayan Hristiyanların Osmanlı Devleti içindeki konumu ise Balkanlardan farklı bir şekilde kilise örgütlenmesinin Osmanlı Devleti'nin varlığından da önceki bir sistemi devam ettirmesi üzerine şekillenmiştir. Ortadoğu'da 7. Yüzyılda başlayan Müslümanların hâkimiyetiyle birlikte Greko-Romen Kilisesi egemenliği sona ermiştir. Dağılan kilise otoritesi sonrasında da çeşitli etnik grupların başlangıçta Hristiyanlığı kabul ederlerken kurmuş oldukları farklı kiliselerini yeniden kurmalarına izin verilmiştir. Osmanlı Devleti bünyesinde de Doğu kiliselerinin etnik ve dinsel birlikleri bu çerçevede güvence altına alınmıştır. Ermeni, Gürcü, Süryani gibi cemaatlerin patrikleri ve rahipleri, aynı zamanda cemaatlerin resmî dinsel cemaat önderleridirler. Kadı tarafından resmî bir biçimde atanmalarına rağmen bu yerel önderler, aslen kendi gruplarının ileri gelenlerinin önerisi üzerine seçilmişlerdir (Karpas, 2011: 96-97).

Osmanlı Devleti'ndeki Batı ve Doğu Hristiyan toplulukları arasındaki bu farklılık, onların ibadetlerinde ve eğitimlerinde kullandıkları dil vasıtasıyla da görülmektedir. İstanbul'daki Patrikhane'yle irtibatlı olan Batılı Ortodoks Hristiyan üst sınıflar, kilise ve okullarında kendi dillerine nazaran Yunancayı tercih etmekteyken Gür-

cüler, Ermeniler ve Kiptiler gibi Doğu Hristiyanları kendi dillerini ve alfabelerini kullanmaktadırlar (Karpata, 2009: 96). Dolayısıyla Osmanlı Devleti içinde bağımsızlık kazanan Hristiyan unsurların kendi ulusal kiliselerini kurma yoluna yönelme eğilimi yalnızca ilhamlarını Batı Avrupa'dan almış olan Balkanlara özgüdür. Bu nedenle de aslında bir modernleşme serüvenidir. Oysa Osmanlı Devleti içindeki Doğu Hristiyanlarına ait ulusal ya da etnik kiliseler modernleşme sürecinin bir uzantısı olarak varlık kazanmamışlardır.

Bununla birlikte modernlik Doğu Ortodoks topluluklarını hiç etkilememiş değildir. 1862-1866 yılları arasında onlar da bir yenden yapılanma süreci geçirmişlerdir. Bu süreç sonunda Patriğin görevleri sadece dinsel ilişkilerle sınırlı kalırken, ruhban sınıfının haricindeki insanlardan oluşan kilise meclisi ulusun idare meclisine dönüştürülmüştür. Artık din ve etnik yapının iç içe geçtiği geniş bir cemaat yerine, içinde etnik yapıya daha fazla ağırlık tanınan, fakat dinin de kimliğin belirlenmesinde bir unsur sayıldığı dar bir grup anlayışı ortaya çıkmıştır (Karpata, 2011: 103). Bu bağlamda modern ulus devletlere özgü din ve devlet ilişkisinin Doğu Hristiyanları üzerinde de dolaylı bir etkisi gözlenmiş olmaktadır. Özellikle kimliğin belirlenmesinde etnisitenin dinden önce geliyor olması bizzat modern dönemin kimlik algısını ifade etmektedir.

Doğu Hristiyanları arasında etnik unsurun kimlik algısı üzerindeki etkisi Osmanlı Devleti bünyesindeki kimi farklı etnik grupların daha önce aynı ulus olarak görölmelerine ait yaklaşımın da değişmesini doğurmuştur. Bu çerçevede 1860-61 yıllarında daha önce Ermeni toplumunun bir parçası olan Marunî Hristiyanlara Cebel-i Lübnan'da bir derece özerklik tanınmıştır. 1882 yılında da etnik-dinsel gruplar ayrı ayrı sınıflandırılmışlardır. 1906-1907 nüfus sayımında Marunîler, Süryaniler, Keldaniler, Yakubiler ve hatta Samiriyeliler gibi eski etnik-dinsel gruplar yeni ulus olarak gruplandırılmışlardır (Karpata, 2011: 104). Bu çerçevede etnisitenin kimliğin belirlenmesinde öncelikli bir yer edinmesi sonucunda artık yeni toplumsal grupların resmî olarak da kabul edildikleri görülmüştür. Bu aynı zamanda yeni kimlik algısıyla eski toplumsal birliklerin dağılması anlamına gelmektedir.

Kısaca söylemek gerekirse din ve devlet ilişkisinin devlet tarafından belirlendiği modern ulus devlet sisteminin Balkan Hristiyan toplulukları üzerindeki etkisine 19. yüzyılda açık olarak rastlanmıştır. Doğu Hristiyanları ise ulus olma aşamasında sadece etnikliği kimlik belirlemede kendilerine referans alarak örgütlenmişlerdir. Her ikisi arasındaki fark da henüz Doğu Hristiyanlarının devlet olarak ortaya çıkmamasında belirmektedir. Ancak her iki grupta da bir başına din farklı etnik unsurları bir arada tutabilen bağ olma özelliğini yitirmiştir.

Modern devletlere özgü din ve devlet ilişkisi genel anlamıyla yukarıda belirtildiği gibi devletin bu ilişki biçimini aktif olarak belirlemesini ifade etmekle birlikte çağımızda dinin hiyerarşik sıralamada devletten sonra geldiğinin kolayca söylenemeyeceği ulus devlet örnekleri de yok değildir. Bunlar arasında ulusçuluğunu din ve soy ile sabit tutmaya çalışan İsrail önemli bir örnek teşkil etmektedir. İsrail'de ülke içinde dinsel birçok konuda kararlar dinî otoriteler tarafından alınabilmektedir. Sözelimi din ve soy bağının korunması yönünde dinî önderlere ait uygulama kararları devletin de kararları sayılmaktadır.

İsrail'de hahamlık tekeli bir Yahudinin, Yahudi olmayan biriyle evlenmesini hukuken imkânsız kılmaktadır. Çünkü 1953'te, parlamentoda alınan kararla Yahudilerin evlilikleriyle ilgili meseleler dini mahkemelere devredilmiştir. Böylece İsrail devleti tarafından Yahudiliğe bağlı olarak ulus ile din arasındaki ilişkinin çözülemez olduğu zımnen kabul edilmiş olunmaktadır. Sadece devletler özel hukuku gereğince evlenecek çiftin yurtdışında evliliği durumunda bir Yahudi olmayanla evlilik geçerli sayılmaktadır. Öte yandan İsrail'de kamusal din hizmeti, biri Aşkenazi, diğeri Sefardim iki hahambaşının bulunduğu Başhahamlık statüsü ile yönetilmektedir. Bu hizmet, devlet tarafından maaş ödenen dini yetkililer ile kamusal alanlardaki yerel haham gruplarınca yerine getirilmektedir (Dieckhoff, 2007: 115-116).

İsrail'deki din ve devlet ilişkisinin gelişimi Avrupa'daki tarihi seyrinden farklı bir rotada gelişmiştir. Modern ulus devletin Batı Avrupa'daki gelişimi sırasında dinin etkisi dolaylı olarak kendini

göstermiştir. İngiltere’de ulusçuluğun ulusal bir kilisenin kurulmasıyla kazandığı ivme ve Westphalia Barışı’nı gerektiren mezhep savaşları bu dolaylı etkiyi ortaya koymaktadır. Oysa İsrail örneği ile bir ulus devletin oluşmasında dinin dolaysız bir şekilde etkide bulunmasına şahit olunmaktadır. İsrail’in kuruluşunu hazırlayan tarihsel süreç ulusçuluğun tüm dünyada yükselişe geçtiği 1800’lü yılların sonlarında başlamıştır. Ulusal kimlik kazanımına yönelik çalışmaların ve söylemlerin arttığı bu dönem Yahudiler için de vaat edilmiş topraklarda yer alan Filistin’de bir devlet kurma özleminin dile getirildiği yıllar olmuştur. Ulusçuluğun yükselişe geçtiği 19. yüzyılın sonları aynı zamanda yabancı düşmanlığının ve antisemitizmin siyasal tercihler olarak belirmeye başladığı bir dönemdir de.

Antisemitizmin Rusya’da ortaya çıkması sonucunda 1882 yılında binlerce Yahudi bu ülkeden Filistin’e göçmüştür. Aynı dönemde Rus Fizikçisi Leon Pinsker, ‘Autoemancipation’ adlı bir eser kaleme alarak Yahudi özgürlüğünün ancak bir Yahudi devleti içinde garanti edilebileceğini öne sürmüştür. Pinsker’in bir devlet fikri taşıyan bu iddiasına rağmen siyasal siyonizmin asıl kurucusu Theodor Herzl olmuştur. Herzl, uluslararası anlaşma yoluyla bir Yahudi devleti kurulmasını savunmuş ve 1896’da Der Judenstaat (Yahudi Devleti) adlı bir de eser yayınlamıştır (Cohn-Sherbok, 2010: 140-141).

Herzl’in ölümünden sonra siyonizmin yeni lideri Weizmann olmuştur. Onun önderliğinde yapılan çalışmalar bir devlet kurma yolundaki amacın gerçekleşme belirtilerini göstermeye başlamıştır. Filistin diyarında Birinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan İngiliz yönetimi ile birlikte Temmuz 1922’de önce Ürdün bu bölgeden ayrılmış ve ardından da Filistin’de bir manda yönetimi İngiliz Parlamentosunda onaylanmıştır (Taylor, 2001: 53-54). Yahudilerin daha sonraki adımı Filistin’in, Arap, Yahudi ve Kudüs’te uluslararası bir mıntika halinde olmak üzere üç parçaya taksim edilmesini önermektir. Bu taksim 29 Kasım 1947 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından onaylanmıştır (Taylor, 2001: 129-131). Yahudilerin devlet kurma yolundaki çalışmaları, siyonist hareketin başlamasından yaklaşık yarım asır sonra Mayıs 1948’de Filistin’de bir Yahudi devleti kurulması ile tamamlanmıştır (Taylor, 2001: 137).

Her ne kadar din bizzat etkili olsa da İsrail bizzat modern ulus devlet modeli içinde yer almaktadır. Başlangıçta İsrail kurulurken onun bir din devleti olmasını isteyenler aslında cumhuriyet rejimini tercih etmemişlerdir. Çünkü eğer devletin yönetim biçiminde krallık tercih edilmiş olsaydı bu sayede geçmişteki İsrailoğulları devletine atıfta bulunulması sayesinde İsrail'in, dini yasalarla yönetilen bir devlet haline kolayca gelmesi sağlanacaktı (Dieckhoff, 2007: 112). Fakat siyonizmin Yahudilere siyasal örgütlenmenin gerçekleştirilebildiği bir devlet fikri taşıyan asıl hedefi, cumhuriyetin kurulmasını doğurmuştur. Yine de bir cumhuriyet olmasına rağmen İsrail, modern ulus devletler içinde dinsel özelliklerle şekillenen bir devlet olma niteliğiyle dikkat çekicidir. Günümüzde de İsrail örneğinde görüldüğü kadar belirgin olmasa da Ermenistan gibi hem soy hem de dinsel bağın önemli tutulduğu başka devlet örnekleri de mevcuttur.

Ulusçuluk Kuramları

Ulusçulukla ilgili kuramsal çalışmalara ilk olarak Herder ve Fichte'nin görüşlerinde belirgin olarak rastlanmakta birlikte onların fikirleri, modern ulusçuluğunun kökenlerini ve niteliğini ortaya koymaz. Her iki düşünürün görüşleri, Alman toplumunun ortak diline ve kültürüne dayanan bir ulusçuluk örneğini ortaya koyarak kendi kültür tarihi içinde Alman ulus devletinin ideolojik temellerini oluşturma gayretini taşımaktadır. Bu bakımdan kuramsal çalışmaların şekillendiği 20. yüzyıldan farklı olarak kendi dönemlerine özgü sorunlar etrafında şekillenmiştir. Gelişmiş İngiltere ve özellikle Fransa karşısında Alman ulusunun varlığını, onlardan aşağı olmayan, hatta üstün yönleri dahi bulunan bir bilincin halkı olarak açıklama biçimi çalışmalarının genel eğilimini oluşturmaktadır. Herder ve Fichte'nin görüşlerinin Romantizm akımı ile buluşması sonucunda oluşan yaklaşıma da Alman Romantik Ulusçuluğu denmiştir. Bu yaklaşım Alman ulusunun varlığının tarihsel temellerine vurgu yaparak efsaneler ve edebi eserlerden alınan ilhamla geçmişten beri süregelen etnik devamlılığı öne çıkarmaktadır.

Primordialist Yaklaşım

20. yüzyılda görülen akademik düzeydeki ulusçuluk kuramlarından ulusların varlıklarının geçmişten beri sürdüğünü iddia eden

görüşlerin genel adına ilksel bağları referans almış olması nedeniyle primordializm (ilkçilik) denmektedir. Primordialist yaklaşım Özkırmılı'nın belirttiği haliyle kendi içinde iki farklı bakış açısı ile şekillenir: Bunlardan birincisi, geçmiş ile kurulan bağın bir aileye duyulan bağlılığa benzer şekilde her ulusun kendine özgü bir kimliği ve kaderiyle açıklandığı doğalcı yaklaşımdır. İkincisi ise, ulusları, yüzyıllardır süren bir birlikteliğin bugünkü uzantısı olarak gören perennialist (eskilci) yaklaşımdır (Özkırmılı, 2008: 85-87). Her iki yaklaşımın ortak özelliği ulusların eski bir etnik aidiyete dayandığı görüşünü benimsiyor olmasıdır. İkisi arasındaki fark ise doğalcılar eski etnik temellerin bugünün uluslarını değişmez bir şekilde kesin çizgilerle belirlediğini öne sürerken eskilcilerin onlara nazaran daha esnek bir kuram geliştirerek bugünkü ulusların bir devamlılığın ürünü olduklarını iddia etmeleridir.

Primordialist yaklaşımda eski etnik aidiyete yapılan vurgu, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ilk yarısında biyolojinin diğer bilimler ve toplum düşüncesi üzerine yaptığı etkiden bağımsız değildir. Biyolojide canlı organizmaların evrimi ve değişimi konusundaki çalışmalar, devletlerin ve toplulukların canlı bir organizma gibi evrilerek geliştiği düşüncesinin yaygınlaşması ile zama-ndaştır. Biyolojik çalışmalarda insanın tarihsel serüvenine ve ırksal farklılıklarına verilen önem, ulusların tarihsel temellerine özel ilgi duyulmasıyla ve her birinin geçmişten beri süregelen topluluk olduğunun ispatlanmaya çalışılmasıyla paralellik göstermektedir. Bu haliyle aslında biyolojideki evrimci-organizmacı yaklaşım, bir topluluğun ulus sayılması için tarihi geçmişe sahip olmasının yeterli ölçüt olarak görülmesine dayanak sağlayan bilimsel bir arka planı oluşturmuştur.

Bir kültür etrafında etnik aidiyeti temellendiren primordialist ulusçuluk türüne ait ilk kuramsal çalışmalar arasında özellikle Edward Shils'in yaklaşımı dikkat çekmiştir. Ona göre ulusal bir kimlik inşa etme isteği Orta Çağ'a hatta Antik Çağ'a kadar uzanmaktadır. Nitekim bu sayede bir ulus, ailevi ve etnik bağlar vasıtasıyla, ortak ataların soyu etrafında şekillenmektedir. Hatta Shils, biyolojik yakınlık ve belli bir mekâna bağlılık boyutlarını hatırlatarak, etnik

aidiyet duygusunun devlet etrafında örgütlenen ulusun varlığına bir temel oluşturduğunu ve böylece geçmişe dayalı geleneklerin canlandığını söyler (Birnbaum, 2010: 123).

Antropolojik çalışmalarıyla bilinen Clifford Geertz, ilksel bağlılığı, akrabalık, dinsel topluluk, dil ya da lehçe gibi toplumsal pratiklerle açıklamaktadır. Ona göre insanlarda kan, dil, gelenek gibi niteliklerle benzeşmek, anlatımı imkânsız bir aidiyet sağlamaktadır. Kişi akrabasına, komşusuna ve dindaşına sırf bu aidiyet hissiyle bağlılık duyar. Üstelik bu bağlılık yalnızca ortak çıkar ya da zorunlu yükümlülüklerden ötürü duyulmadığı gibi kişisel de değildir. Bu bağ, büyük ölçüde kendisine atfedilecek açıklanamaz, mutlak anlamı nedeniyle varlık kazanmaktadır. Bununla birlikte ilksel bağların gücü ve önemi farklı kişilerde, toplumlarda ve zamanlarda değişebilmektedir (Geertz, 2010: 289). Zira Gertz'in yaklaşımında primordilal bağ, soy ilişkisine ait olmanın yanında din, dil ve kültür gibi toplumsal yaşamın içindeki kurumsal niteliklerle oluşabilmektedir. Toplum içindeki bu kurumlaşmaların gücü her toplumda farklı olabileceği için ilksel bağlara ait nitelikler de her bir toplumda ayrı bir kuvvetle ortaya çıkacaktır.

Geertz ayrıca primordial bağların gözlemlendiği modern öncesi toplumlarla modern toplumların örgütlenme biçimlerinin farklılığını da açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre modern toplumlarda ulusal birlik, gittikçe artan ölçülerde kan ya da toprak bağı yerine, sivil devlete bu nedenle de müphem, süreksiz ve rutin bir bağlılığa atfedilir hale gelmektedir. Bununla birlikte Geertz, modernleşmesini tamamlasa dahi siyaset geleneği zayıf olan toplumlarda ilksel bağlılıkların, otonom siyasal birimlerin sınırlarının belirlenmesinde halen büyük oranda tercih edilmekte olduğunu belirtmektedir (Geertz, 2010: 290).

Geertz'e göre modern toplum örgütlenmesi içinde yer alan sınıf, parti, iş, sendika, meslek gibi alanlardaki bağlılıkla oluşan gruplar asla ulus olabilecek toplumsal birimler olarak kabul edilmezler. Çünkü bunlar ne kadar ciddi bir hal alırlarsa alsınlar, ulusal bir grubun varoluşunu tehdit etmezler ve ulusun ne olduğuna ilişkin alternatif tanımlar içermezler. Bir toplumda ekonomik, sınıfsal ya da entelektüel düşmanlık bir devrim tehdidini içerir; fakat ırk,

dil ya da kültüre dayanan düşmanlık ise bölünme, genişleme arzusu ya da devletin sınırlarının yeniden çizilmesi veyahut da alanının yeniden tanımlanması tehdidinde bulunurlar (Geertz, 2010: 291).

Shils ve Geertz'in yolunu açtığı primordializmin dikkat çekici bir tarafı da ilksel bağlar için kültürün önemine vurgu yapmasıdır. Gerçekte primordializm, etnisitenin salt kültürle ilgili tutulması gerektiği düşüncesini öne sürmez. O, soy ve akrabalık gibi bağları yaklaşımının temeline yerleştirmektedir. Fakat güçlü bir primordial bağına da ancak o topluluğun sahip olduğu kültürün gücü ile orantılı olarak ortaya çıkacağını iddia eder. Primordializmin kültürün gücüne bu denli önem vermesi de bu yaklaşımın antropologlarca öne sürülmüş olmasıyla açıklanabilir.

Shils ve Geertz'le aynı ekol içinde değerlendirilebilecek olan bir başka primordialist ise Walker Connor'dır. Connor'a göre ulusçuluk kendi içinde birbiriyle çelişen anlamlara sahiptir. Bazen yeterince denk düşmesine bakılmaksızın devleti işaret eden bir ulusa duyulan bağlılık anlamını taşır. Bazen de ulusal kompozisyonuna aldırmadan bir ulusa duyulan bağlılık anlamında kullanılır. Bu nedenle Connor herhangi bir anlam karışıklığı olmasın diye bir devlete duyulan bağlılığı yurtseverlikle, ulusa duyulan bağlılığı ise etnoulusçulukla tanımlamaktadır (Connor, 2002: 25).

Connor, ulusal bilincin iki zorunlu önkoşulu olduğunu sürer. Bunlar etnisite ve meşruiyettir. Ona göre etnik grupların ulusal bilinç kazanmaları tarihin farklı dönemlerinde gerçekleştiği gibi self determinasyon düşüncesi de tek tip bir gelişim çizgisi göstermemiştir (Connor, 2002: 32). Self determinasyon için ulusal bilinç zorunlu fakat yeterli koşul değildir. Herkesi kapsayan egemenlik, yani nihai siyasal otoritenin halka dayanması gerektiği düşüncesi, denklemin diğer zorunlu parçasıdır. Bu bağlamda tamamı değilse bile Avrupa halklarının birçoğunun Fransız Devrimi sırasında ulusal bilince sahip oldukları görülmektedir (Connor, 2002: 29). Fakat ulusal bilince sahip halkların hepsi aynı dönemde henüz self determinasyona ulaşmış değildir.

Görüldüğü üzere Connor, yaptığı bu analizle ulus devletlerin ve ulusçuluk düşüncesinin tarihi seyrini göstermeye çalışmaktadır.

Gerçekten de ulusçuluğun ve ulus devletin gelişiminin İngiltere, Fransa, Almanya ve Rusya örneklerinde gördüğümüz gibi ulusal bilinç her zaman self determinasyondan önce ortaya çıkmıştır. Bu devletlerin tarihsel seyrine bakıldığında da görülmektedir ki self determinasyonun var olduğu bir modern devlette ulusal bilinç mevcuttur. Ancak her ulusal bilincin olduğu yerde self determinasyondan söz edilememektedir.

Primordiyalizmi özetlemek gerekirse görülür ki bu yaklaşıma göre etnik kimlik tarihsel-toplumsal koşullar içinde şekillenmiştir ve ulus da ortak bir soy etrafında biçim kazanmış bir toplumsal varlığı ifade etmektedir. Modern devletleri de bu etnik varlık oluşturmaktadır. Aslında primordialistler modern devletlerin etnik yönünü ortaya koyarken aynı zamanda kan, ırk, dil, din ve gelenek gibi bağlar vasıtasıyla etnik grubun da sınırlarını çizmektedirler. Bununla birlikte birçok primordialist “etnik gruba atfedilen kan bağının nesnel olarak kanıtlanamayacağını, hatta böyle bir bağın olmadığını kabul ederler. Önemli olan bireylerin kan-soy bağı olduğuna inanması, yani öznel bir kan bağı algısıdır” (Aktürk, 2006: 25).

Modernist Yaklaşım: Ulus İnşası

Modern ulusun bir inşa sürecinin ürünü olduğunu iddia eden modernist ya da diğer adıyla enstrümantalist (araçsalıcı) kuram, kültür-toplum-ulus-devlet eşleştirmesinde görelî olarak devlete öncelik vermekle birlikte asıl olarak devletin ve ulusun modern çağ içinde inşa edildiklerini iddia etmektedir. Modernistlere göre hem devletin hem de ulusun inşası da iletişim, kültür, ulaşım, sanayileşme, kapitalizm, siyaset, homojenleşme gibi değişkenler etrafında ortaya çıkmıştır.

Karl W. Deutsch, ulusun bir inşa sürecinin ürünü olduğunu kuramsal düzeyde ortaya koyan ilk teorisyenlerdendir. Deutsch'a göre toplum, iletişim vasıtasıyla bütünleştiricilik sağlayabilen ve ortak bir tarihi yaşamaya imkân verebilen adet ve kurumların toplamıdır. Bu kurumların bazıları, bireysel ya da toplumsal hafızada mevcut olan birikimlerin yeni örneklerle dönüşümünü ve kaynaşmasını sağlamaktadır. İşte bunu sağlayan kurumlar, antropologların kültür

olarak adlandırdıkları şeydir (Deutsch, 1994: 26). Demek oluyor ki Deutsch, ilerlemeci tarih anlayışının şekillendirdiği türden eskiden şimdiye doğru bir gelişmenin meydana geldiğini değil bir kültürel birikimle şimdinin kurgulanmış olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla geçmiş aslında şimdinin, dönüşümüne ve kaynaşmasına izin verdiği kadarıyla ortaya konmaktadır.

Deutsch'a göre tarihi hafızayı ortak olarak yaşamaya imkân veren de zaten bizzat iletişimin kendisidir. Taşıdığı stoklar nedeniyle iletişim, toplumsal bütünlüğün sağlanması için dil birliğinden daha çok gereklidir. İsviçreli, der Deutsch, dört farklı dil konuşabilip tek bir halk olarak davranırlar. Her bir İsviçreli, yeterli düzeyde öğrenilmiş adetler, tercihler, semboller, hatıralar, mülkiyet sahipliği, sosyal tabakalaşma, tarihî olaylar ve şahsi kuruluşlar yoluyla İsviçre içinde yaşayan ancak farklı dil konuşan diğer İsviçreliyle etkili bir iletişim kurar. Üstelik kurulan bu iletişim, aynı dili konuşan ama başka toplumların veya devletlerin mensubu olan kişilerin birbirleriyle kurduklarından çok daha etkilidir (Deutsch, 1994: 26-27).

Deutsch'un düşüncesinde modern toplum olabilmenin yolu ekonomik, sosyal, kültürel vb. ilişkilerin insanlar arasında iletişimin canlı tutulabilmesini sağlamasından geçmektedir. Bu nedenle modern çağda artan iletişim imkânları ulus olabilmenin bizzat zeminini hazırlamaktadır. Çünkü iletişim imkânlarının genişliği ve ekonomik ilişkiler ağı bir devlet içindeki orta ve alt sınıfa ait insanların bir merkezle aynı bağ içinde olmasını sağlamaktadır (Deutsch, 1994: 28). Deutsch'a göre ulusçuluk ise bir toplumda aynı kültürel formlar içinde düşünüp eylemde bulunabilen kişilerin ulus olma bilincini ifade etmektedir. Ancak ulusçuluğun ulusa dönüşebilmesi için kendi arzusunu destekleyecek iktidarı ele geçirmesi gerekmektedir. Ulusçuluğu savunanlar başarılı olduklarında ulus egemen hale gelmiş, ulus devlet de varlı kazanmış demektir (Deutsch, 1994: 29).

Bu haliyle de Deutsch, dil ve soy birliği gibi primordialistlerin temel aldığı etnik unsurlardan ziyade yine kişilerin birbirleriyle kurdukları iletişimi ulus olma bilincinde öncelikli konuma çekmesiyle kuramsal farklılığını çok açık olarak ortaya koymaktadır.

Deutsch'un yaklaşımında aynı dili konuşan insanlar arasında toplumsal birlik ya da devlet farklılığı ortaya çıktığında kültürel farklılığın da oluşabileceği iddiası görülmektedir. Zira Deutsch'a göre toplumsal bütünlük için gerekli olan asıl önemli unsurlardan biri, kurum ve adetleri yaygınlaştırabilen iletişimin sağlanabilmesidir. Fakat bu iletişimin sürekliliği ulusun egemen hale gelebildiği ulus devletle mümkündür.

Elie Kedourie, ulusçuluğu 19. yüzyıl başında Avrupa'da icat edilmiş bir doktrin olarak görmektedir. Ona göre bu doktrin, bir nüfus bütünlüğünün kendi devleti için doğru örgütlenmeyi ve meşru güç kullanımını sağlayacak kriterleri oluşturduğunu varsaymaktadır. Bu nedenle de ulusçuluk, insanlığı belli karakteristik özelliklerle uluslara bölmekte ve meşru yönetim şeklinin ulusal self yönetim olduğunu iddia etmektedir (Kedourie, 1986: 8). Kedourie'ye göre 18. yüzyılda Avrupa'da hâkim felsefi düşünce olan Aydınlanma, evrenin değişmez ve sabit doğa yasaları ile yönetildiğini savunmaktadır. İnsan da aklı sayesinde bu yasaları keşfetmekte ve kavramaktadır. İşte Aydınlanmacılara göre tıpkı evrenin yasalarındaki gibi toplumun da gerekliliklerince bir düzene konulması halinde huzur ve mutluluk sağlanabilecektir. Aydınlanmacılar için devlet de zaten yöneticilerinin en yüksek refahı getirme görevini üstlendiği birlikte yaşayan bireyler bütünlüğüdür (Kedourie, 1986: 10). Kısaca Aydınlanmacılar için, toplumun belirli yasalarla devlet örgütlenmesi altında diğer topluluklardan farklılıklarını ortaya koyarak var olması akılcı bir yöntemin ürünüdür. Bu yöntem aynı zamanda toplumun huzurlu bir düzen içinde tutulmasını sağlamaktadır.

Kedourie, 18. yüzyıldan bu yana Avrupa'da gelişmiş olan Aydınlanma düşüncesi doğrultusunda ulus kavramının dil, ırk, kültür ve bazen din bağıyla aynı primordial kimliğin farklı görünüşleri halinde açıklandığını söylemektedir. Ancak Kedourie'ye göre ulus şimdiyi dönüştürmek için geçmişi kullanmaktadır (Kedourie, 1994: 49-51). Bu kullanım sırasında toplumun yapısına uygun olan kurumlar, gelenekler ve adetlerin yanında ırk, din ve dil de gerektiği ölçüde bir değer olarak bütünlük içinde yerini almaktadır. Uluslar bunu yapmak zorundadırlar çünkü "eğer ulusçuluk, geçmişin

siyasal gelişmelerini ikna edici düzeyde açıklayamazsa ne diğer uluslardan farklılığını sağlamış olur ne de egemen bir devlet kurabilir” (Kedourie, 1994: 53). Bu haliyle Kedourie’ye göre ulusçuluk her şeyden önce kendi topluluğunun birliğini sağlamayı garanti etmektedir. Ulusa ait bir birlik zaten siyasal birliktelik olduğundan ulusçuluk da oluşumunu siyasal gelişmeler ile değerleri buluşturarak gerçekleştirmektedir.

Paul R. Brass için modern devletler siyasal kontrolü ele geçirmek için verilen mücadele sürecinin alanıdır. Ona göre bir devlet bünyesinde farklı gruplar arasındaki mücadele, grupların içinde bulunan elitler tarafından yürütülmektedir. Sanayi öncesi toplumlarda elitler, maddi kaynakları kontrol altında tutanlar ile sembolik kaynakları kontrolüne alanlar olmak üzere iki türdür. Sembolik kaynaklar da kültürel, dilsel ve dinsel farklılıkların bizzat kendisidir. Sembolik kaynaklar, mücadele içindeki elitlerin etkili rekabeti için önemlidir. Zira elitler, bürokratik aygıtlardan ve şiddet araçlarından yoksun kaldıklarında sembolik kaynakları kullanmaktadırlar. Endüstriyel ve postendüstriyel toplumlarda ise elitler sanayi öncesi toplumlardan farklı olarak sivil ve askeri bürokrasi üzerinde kontrolü ele geçirmişlerdir. Bu toplumlarda artık dinî otoriteler ya politik otoriteye ek sembolik destek sağlarlar ya da kendilerini siyasal alanın dışına çıkarırlar (Brass, 1985: 28-30). Gerçekten de Brass’ın da belirttiği gibi sanayi öncesi toplumlarda en azından dinsel sembolik kaynakları kullanan belli bir elit grubun varlığından rahatlıkla söz edilebilmektedir. Modern toplumlarda ise dinî otoritelerin politik ilişkilerin dışında tutulduğu bilinmektedir. Ancak halen sembolik kaynakların varlığının devam ettiği de özellikle politik otoriteye zaman zaman verdikleri destekle anlaşılmaktadır. Sözgelimi kaos durumlarında bu katkı genellikle gözlenmektedir.

Brass’a göre devlet, organize çıkar rekabetlerinden ve rekabetler sonucunda ortaya çıkan etnik grupların veya hâkim sınıfların görece özerkliğini ifade eden yönetimden ayrı düşünülemez. Rekabetler sonucunda ortaya çıkan etnik gruplar aslında mevcut düzenin sürdürülmesini sağlamaktadırlar. Çünkü devlet zaten kurumlar üzerinden yapılan kontrol mücadelesindeki elitlerin çatışması

sürecini içerir. Devlet kısaca var olan kurumlar dizisidir. Devletin somutlaşması ise hâkim grubun toplumda ya kendi kurallarını oluşturması ya da güç ve kontrol rekabetine girerek kurumlar üzerinde meşru otorite haline gelmesiyle gerçekleşmektedir (Brass, 1985: 25). Dolayısıyla devlet basit bir şekilde bir sınıfın veya etnik grubun aracı değildir. Daha ziyade, o, toplumda var olan gruplar arasındaki mücadelenin kaynağını ve ödülünü oluşturmaktadır. Bu durum aynı zamanda bir tehdit içermektedir. Çünkü devlet içinde kontrolü sağlamak isteyen ya da kontrolü sağlamış olan elitler ya rakiplerini bastıracak ya da diğer elitlerle ortak olarak anlaşmaya gideceklerdir (Brass, 1985: 29-30).

Kısaca Brass'ın yaklaşımı, ülke içinde var olan etnik aidiyetlerde meydana gelen değişime odaklanmaktadır. Bu değişim sonucunda iktidarı elinde tutan grubun başka topluluklarla aralarına koydukları sınırlar, sadece fiziki olmayıp kültürler, semboller, değerler, duygusal bağların tesisi, farklılık politikaları, ekonomik çıkar ilişkileri gibi toplumsal niteliklerin dönüştürülmesi etrafında şekillenmektedir. Bu sadece başkaları ile araya mesafe koymak için oluşturulan bir farklılık politikası da değildir. Bir ülke içinde homojenliğin sağlanması için gerekli görülen standardizasyon da bu dönüşüm ve değişimin içinde yer almaktadır.

Ulusçuluğu, devlet gücünü kullanabilme ya da o güce yönelme olarak tanımlayan John Breuilly için ise ulusçuluk üç temel iddiayı içermektedir. Bunlardan birincisi, her ulus açık olarak kendine özgü bir karakter taşır. İkincisi, ulusun değer ve çıkarları diğer bütün değer ve çıkarlardan önceliklidir. Üçüncüsü de, her ulus, en azından siyasal egemenlik kazanma düzeyinde mümkün olabildiğince bağımsız olmalıdır (Breuilly, 2001: 2). Breuilly'nin düşüncesine göre her ulusçu hareket aktif ve yaygın bir desteğe sahip olmasa bile tüm ulus adına konuşur. Dolayısıyla her ulusçu hareket bir kitle siyasetidir. Siyasal amaçlar, kitle desteğinin örgütlenmiş olabilmesini gerektirdiği için de siyasetçilerin bizzat geniş halk kitleleri ile irtibat kurabilmesi zorunlu hale gelmektedir. İşte modern toplumun ekonomik yapısı bu nedenle tarım toplumlarından farklı olarak kitle desteğinin imkânını sunmuştur. Ekonomik değişim so-

nucunda çalışan sınıfın dönüşümüyle siyasal eylemin ortaya çıkması sağlanmıştır. Yine aynı ekonomik dönüşüm sayesinde pazar ilişkileri de farklılaşmış ve yerel bölümlenmeler ve yerel elitlerin kontrolü ortadan kalkmıştır (Breuilly, 2001: 19-20).

Görüldüğü üzere çok açık olarak Breuilly, ulusçuluğun modern toplumda ortaya çıkan sosyo-ekonomik yapı ile birlikte gelişmiş olduğunu belirtmektedir. Bu anlamıyla da onun düşüncesinde siyaset, ekonomi, toplum, devlet ve ulus birbirleri ile bütünleşen ve aralarında güçlü bağlar olan kavramlardır. Bu kavramların modern çağdaki uyumu zaten geçmişteki ayrıcalıklı sınıfın ve toplum içindeki parçalı ekonomik yapının ortadan kalkması ile sağlanmıştır. Bu sayede bütün bir toplum tek bir ulus olarak, tıpkı bir bireymiş gibi kendi çıkarını her şeyin üstünde tutabilmiştir. Devletin siyasal amaçlarına ulaşabilmesinin yolu da bütün ulusun ortak hareketinden geçmektedir.

Breuilly'ye göre ulusçu düşünce, yabancı toplumların devletlerinin sadece zulüm yapacağına inanır ve bu yüzden her ulusun kendi devletine sahip olması gerektiğini öne sürer. Her ulusun kendi ulus devletine sahip olması gerekir çünkü her bir ulus yegânedir. Bir ulus devletin var olması için de kültür ve siyaset, toplum ve devlet, özel ve kamusal arasındaki ayrım ortadan kaldırılarak tüm duygular, siyasal hareketin temelini oluşturan değerlere dönüştürülür. Bu yüzden ulusçuluğu önceden var olan ulusal değer ve pratiklerin ifadesi olarak görmek yanlıştır. Ulusçu ideoloji var olan değer ve pratikleri yeni bir biçimde ve farklı düzeylerde kullanmaktadır. Dahası bu değer ve pratikleri onların siyasal önemini artırmak için seçmektedir (Breuilly, 2001: 69).

Breuilly, ulus kavramının siyasal düşünce içinde özellikle devlet ve toplum ilişkisine ait temel bir konuyu oluşturduğunu ve ulusçuluğun da modern çağda önemli bir işlevi yerine getirdiğine işaret etmektedir. Ulusçuluk çok basit bir şekilde her ulusun kendi devletine sahip olması gerektiğinden hareket ederek, devlet ve toplum arasında bir ilişki geliştirmiş olmaktadır. Böylece Breuilly'nin yaklaşımı ulus devlet aşamasıyla, toplum ve devlet arasındaki ayrımın ortadan kalktığını ortaya koymaktadır. Bu ayrım ulusun bir kitle siyasetinin ürünü olması nedeniyle de ortadan kalkmaktadır.

Gellner'in yaklaşımında da ulusçuluk etnikliğin siyasallaşması durumunda ortaya çıkmaktadır. Ona göre etnisite, sadece kendi kültürel sınırlarının bilincinde olmasıyla değil, aynı zamanda etnik sınırın siyasal sınır olması gerektiği fikrinin oluşması ile ulusçuluğa dönüşmektedir (Gellner, 1996: 35). Hatta ulusçuluk bir devletteki etnik sınırların, siyasal sınırların ötesine taşmamasını ve yönetenlerle yönetilenlerin birbirlerinden ayrılmamasını gerektiren bir siyasal meşruiyet kuramıdır (Gellner, 1992: 19- 20). Siyasal meşruiyet yalnızca bir devlet içinde ya da ulus olma bilincindeki bir toplumda görülebileceği için Gellner'in ulusçuluk tanımı, devlet ile ya da devlet olma bilinci ile doğrudan irtibatlıdır. Kaldı ki Gellner, "ulusçuluk sorunu da devletsiz toplumlarda ortaya çıkmaz. Eğer ortada devlet yoksa sınırlarının ulusun sınırlarıyla çakışıp çakışmaması diye bir sorun da olamaz. Devlet olmayınca, yöneticiler de olmayacağından, yöneticilerin yönetilenlerle aynı ulustan olup olmadıkları da sorulamaz" demektedir (Gellner, 1992: 24).

Gellner'a göre uluslar, insanların kendi inanç, sadakat ve dayanışmalarının ürünü olarak varlık kazanırlar. Onlar, insanların birbirlerine karşı bazı ortak hak ve görevleri olduğunu kesinlikle kabul ettikleri takdirde bir ulus olabilmektedirler. Dolayısıyla, birbirlerini aynı ulusun üyesi olarak tanıyan kişiler ancak aynı ulusa mensup olmaktadır (Gellner, 1992: 28). Ancak bu, ulusun devlet tarafından oluşturulduğu anlamını taşımamaktadır. Gellner'a göre ne uluslar ne de devletler her çağda ve her türlü koşulda var olmuşlardır. Bu bakımdan Gellner, ulusun ve devletin birbirlerinden bağımsız olarak kendi koşullarında varlık kazandıklarını savunmaktadır. Dolayısıyla Gellner'a göre devlet kesinlikle ulusun yardımı olmadan ortaya çıkmıştır. Bazı uluslar da kesinlikle kendi devletlerinin inayeti olmadan varlık kazanmışlardır (Gellner, 1992: 27-28).

Gellner, insanlığın tarih boyunca tarım öncesi, tarım ve endüstri çağı olmak üzere üç temel aşamadan geçtiğini öne sürer. Tarım öncesi dönemde avcı ve toplayıcı topluluklar devleti oluşturan siyasal işbölümüne yer veremeyecek kadar küçüktürler. Devlet aynı zamanda istikrarlı ve uzmanlaşmış düzen isteyen bir kurum olduğu için bu topluluklarda devletin varlığından söz edilemez. Devle-

tin varlığına ancak tarım toplumlarında rastlanmaktadır (Gellner, 1992: 25). Tarım çağı toplumlarında yönetici sınıf çoğunluktan ayrılarak küçük bir azınlığı oluşturmuştur. Diğer taraftan okuryazar yönetim grubu askerler, rahipler, papazlar, idareciler gibi uzmanlaşmış katman halinde alt bölümlere ayrılmaktadırlar. Ruhban sınıfı gibi bazı tabakalar dışında hemen hepsinin kalıtsal olduğu bu sistemde endüstri çağından farklı olarak kültürel bütünleşmeden çok kültürel farklılaşma yönünde bir baskı mevcuttur (Gellner, 1992: 34). İnsanlık tarihinde ilk kez endüstriyel çağda kültür, artık bir azınlık imtiyazında ve tekelinde değildir. Eğitimle aktarılmakta olduğu için nüfusun büyük çoğunluğuna ait olacak biçimde yaygındır. Hatta modern toplumun vatandaşı, istihdamını, kültürel katılımını ve yaygın bürokrasi ile ilişkisinin niteliğini herkes tarafından benimsenen bir standart dil içinde geliştirilmiş eğitim sistemine borçludur (Gellner, 1996: 41).

Standart bir dilin geliştirildiği türden bir yapılanma modern toplumda siyasal bütünlükle uyumlu homojen bir toplumun varlığının sağlanması için hemen her alanda gerekli görülmektedir. Hatta siyasal bütünlüğün, kültürel homojenliğin varlığı ile mümkün olduğu kabul edilmektedir. İşte iletişimin ortak ve standartlaşmış dil ile gerçekleştirilmesi sonucunda bu homojen kültür ortaya çıkmaktadır. Bu da merkezîleşmiş bir eğitim sisteminin zorunlu hale gelmesi ile sağlanmaktadır. Dolayısıyla modern bir toplumda, herkesin, hem içinde yaşadığı hem de sürekli olarak yeniden ürettiği kültür, aslında devlet tarafından biçimlendirilmiş ve kontrol edilmiş olmaktadır. Modern toplumun görüldüğü çağ da Gellner için endüstri çağıdır.

Sonuç olarak Gellner'ın ulusçuluk için sözünü ettiği 'etnisitenin kendi kültürünün bilince olması gereği' onun diğer kültürlerden farkını ve kendine ait özelliklerini ifade etmektedir. Bu kendine ait özellikler ve diğerlerinden farklılık modern çağda homojen bir kültür anlayışı ile açıklanmıştır. Kültürel etnik sınırın aynı zamanda siyasal sınır ile örtüşmesi gerektiği fikri de bizzat ulusçuluğun kendisi olmaktadır. Kültürün tüm topluma yayılmasının ancak endüstri toplumunda görülebilmesi nedeniyle ulusçuluk modern çağın bir ürünüdür.

Benedict Anderson'a göre ise siyasal bir topluluk olan ulus, kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri, birbirleri tanımadan hatta çoğu hakkında hiçbir şey işitmeden toplamalarını zihinlerinde hayali olarak yaşatmaktadır (Anderson, 1995: 20). Ancak yine de ulusun varlığı ona bir sınır çekilerek hayal edilmektedir. Çünkü hiçbir ulus kendisini insanlığın tümüyle örtüşüyor olarak hayal etmez. Bu haliyle ulusun sınırlılığı onun dinlerden farklılığını ortaya koymaktadır. Ulus sadece egemenlik bağlamında hayal edilmektedir. Zaten kavramın kendisinin, Aydınlanma düşüncesinin ve Fransız Devriminin artık hanedanlık mülklerinin meşruiyetini aşındırdığı bir çağda doğmuş olması, içinde bulunduğu koşullar bakımından egemenlikle olan ilişkisini anlamlı yapmaktadır (Anderson, 1995: 21).

Anderson'a göre ulusçuluğun ortaya çıkmasında Latince yayınlanan kitapların azalarak bu dilin itibar kaybetmesi ve kutsal cemaatlerin parçalanma sürecine girmeleri önemli bir etkindir. Yine Orta Çağ boyunca ve Yeni Çağ başlarında her şeyi yüksek bir merkez çevresinde örgütleyebilen krallıkların kutsallığa dayanan meşruiyetlerinin 17. yüzyıldan itibaren konumunu gittikçe yitirmesi de ayrıca etkili olmuştur (Anderson, 1995: 33-35). Hem Latincenin hem de kutsallığın konum kaybederken ulusçuluğun yükselmesi anlaşılır bir orantıyı göstermektedir. Çünkü ulusçuluk, ancak bir devlet ya da halkın sınırları içinde var olabilmektedir. Bu nedenle bir devletin sınırlarının dışına taşarak başkaları ile birlikteliğin oluşmasına yarayacak bağlar, ulusçuluk için engel teşkil edecektir.

Anderson'un modern çağda yaşanan değişimlere işaret ederken öne sürdüğü en dikkat çekici iddia zaman kavramı üzerindeki anlayışın değişimi hakkındadır. Ona göre modern düşünce içinde insanın zamanı ve tarihi istediği şekilde kurgulayabileceği yönünde bir anlayış ortaya çıkmıştır. Orta Çağ'ın 'zaman boyunca-eşzamanlılık' kavrayışının yerini modern düşüncede 'homojen ve içi boş zaman' fikri almıştır (Anderson, 1995: 39). Bu anlayış değişikliğinin ulusçuluk üzerindeki yansıması ise devletlerin, ulusların ve etnik toplulukların homojen ve içi boş kabul ettikleri kendi

geçmişlerine tarihsel tasarımlar geliştirmeleri şeklinde olmuştur. Bu durum, ilerlemeciliğin verdiği güvenle insanlara geçmişten geleceğe bir hayat çizgisi icat edilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Özü itibarıyla bu bakış açısı, tarihi bizzat insanlar yaptığına göre iradesini kullanabilen her kudretli ulus kendi hayat çizgisini de düşüncesini yansıtmaktadır. Bu nedenle de Anderson'un belirttiği gibi açık olarak "ulusun ezeli bir geçmişten kaynaklandığına daha da önemlisi, sınırsız bir geleceğe kesintisizce ilerlediğine inanılır" (Anderson, 1995: 25).

Homojen ve içi boş zaman fikri, Anderson'a göre bazı araçların kullanılmasıyla devletler içinde pratiğe dönüştürülebilmektedir. Bu en açık haliyle sömürgeciliğin yaygınlaştığı dönemde nüfus sayımı, harita ve müzeler gibi araçların yardımıyla sömürgeci devletlerin düşünce tarzının yerel topluluklar üzerinde yerleşmesinin sağlanmasıyla gözlenmiştir. Örneğin harita ve sayım, Burma ve Burmalıları, Endonezya ve Endonezyalıları olanaklı kılacak bir gramer şekillendirmiştir (Anderson, 1995: 204-205). Böylece tarihin istenildiği gibi içi doldurulabilir bir şekilde yeniden kurgulandığına şahit olunmaktadır. Modern düşünceye özgü olan insanın doğa ve zamana karşı onu istediği gibi kullanabilme özgürlüğü, gerçekte bir özgürlük biçimi olmanın ötesinde insanın kendi kudretini üstün bir nitelikte, insanlığı ve doğayı şekillendirebilme büyüklüğünde görmesiyle ilişkilidir.

Öte yandan Anderson, ulusun oluşumunda dilin iddia edildiği kadar belirleyici bir öneme sahip olmadığını belirtir. Bu iddiasına örnek olarak da Latin Amerika ülkelerini ve ABD'yi gösterir. Ona göre ister Brezilya'yı düşünelim, ister ABD'yi, ya da ister İspanya'nın eski sömürgelerini, hiçbirinde dil, onları bağlı bulundukları imparatorluk metropolünden ayıran bir unsur değildir. ABD de dâhil olmak üzere hepsi, savaştıkları insanlarla aynı dili ve aynı geçmişti paylaşan kreollar tarafından kurulmuş devletlerdir. Hatta ulusal kurtuluş için girişilen ilk mücadelelerde, dil hiçbir zaman söz konusu edilmemiştir (Anderson, 1995: 63). Ancak sözü geçen bu devletlerden farklı olarak Avrupa'da ise ulusal yayın dilinin, devletler için siyasal ve ideolojik önem taşıdığı açıktır (Anderson, 1995: 83).

Bu haliyle Anderson'a göre Avrupada devletlerin ve ulusun oluşumunda dilin önem taşımış olduğu bir gerçek olmakla birlikte dünyanın başka bölgelerinde aksi durumun varlığından dolayı, dilin ulusun oluşumunda belirleyici bir role sahip olduğuna yönelik bir genellemenin yapılması doğru olmayacaktır.

Ulusun varlığı için dili olmazsa olmaz bir koşul olarak görmese de Anderson, dilin Avrupada nasıl ulusal bilincin temeli haline geldiğinin üzerinde durmuştur. Ona göre bu durum üç farklı yoldan sağlanmıştır: Bunlardan birincisi ve en önemlisi, yayın aracılığıyla birbirlerine bağlı olunan bir okur-yoldaşlar grubunun, ulusal olarak hayal edilen cemaatlerin nüvelerini biçimlendirmesidir. İkincisi, kapitalist yayıncılığın dile yeni bir sabitlik kazandırmasıdır. Zira bu sabitlik sayesinde ulus için kadimlik fikrinin inşa edilmesi sağlanmıştır. Üçüncüsü de kapitalist yayıncılığın, eski idari halk dillerinden farklı bir iktidar dili yaratmasıdır. İster istemez, bazı lehçelerin yayın diline daha yakın olması sonucunda bu lehçeler, yayın dilinin alacağı nihai biçim üzerinde egemenlik kurmuşlardır (Anderson, 1995: 59-60).

Özet olarak görüşleri genel hatlarla bu şekilde özetlenebilecek olan modernist kuramcılarının arasında özellikle Gellner ve Anderson'un ulus ve ulusçuluğu modern çağın ürünü olarak açıklamaları, kuramsal açıdan oldukça ses getiren yaklaşımlar olmuştur. Dahası ulusun bir inşa fikri üzerine dayandığı şeklindeki yaklaşımları günümüzde hâlâ önemli oranda kabul görmekte ve bu nedenle de yeni toplulukların devletleşme sürecine gerekçeler oluşturabilmektedir. Zira ulusun inşa edilmiş olduğu düşüncesi tarihsel birikimlerin inşasını da içerdiğinden hiçbir topluluğun bir diğerine kültür ve uygarlık bakımından üstün olamayacağına kapı aralamaktadır.

Dünya üzerinde halen devam eden etkisine rağmen bütün modernist kuramlar ciddi eleştirilere de muhatap olmuşlardır. Bu eleştirilerden en çok dikkat toplayanı ise modernleşmenin neden her toplumda ulus ve ulusçuluğu başaramadığıdır. Eğer ulus bir inşa sürecinden ibaretse neden bazı toplulukları ya da halkları yahut da insan kümelerini ikna edip bir türdeşlik içinde toplayabilirken

bazılarında başarısız olmuştur? Üstelik bizzat Avrupa topluluklarından İskandinav, Slav ve Kelt kökenliler örneklerinde olduğu gibi aynı tarihsel birikime ve geçmişe sahip nüfusların farklı devletler içinde gruplaşmış oldukları da bilinmektedir. Bu durumda modernleşme sürecinde ulusun ve ulusçuluğun bir inşa sürecinin ürünü olduğu tezini kabul etmek de güçleşmektedir.

Etnosembolcü Yaklaşım

20. yüzyılın son çeyreği içinde ulusun, etnik unsurlara ve kökenlere dayanmakla birlikte bununla birlikte modern dönem içinde yeni- den üretilmek suretiyle geliştirilmiş olduğunu iddia eden bir başka ulusçuluk yaklaşımı öne çıkmıştır. Primordialistlerle modernistlerin görüşlerinin arasında bir orta yolda duran ve her iki yaklaşımın da izlerinin bulunduğu bu yeni ulusçuluk kuramına etnosembocülük adı verilmektedir. Kendinden önceki her iki kurama ait izler taşınmasına rağmen etnosembocülük onları eleştirmektedir.

Etnosembolcü yaklaşımın en tanınmış kuramcısı olan Smith, ulusçuluğu primordialistleri andıran bir tarzda tarihsel bir etnik temele dayandırmaktadır. Bu bakımdan da ona göre modern dönem bir tabula rasa değildir. Aksine eski devirlerin etnik biçimlenmelerinin ve karmaşık sosyal ilişkilerinin bir süreci olarak varlık göstermiştir. Eski devirlere ait etnik biçimlenmeler modern kuvvetlerce dönüşüme uğratılmak suretiyle ulus adı verilen kolektif kültürel birlik oluşturulmuştur (Smith, 2002: 59). Görüldüğü üzere Smith'in yaklaşımı primordialistlerle modernistler arasında duran bir görünüme sahiptir. Fakat o, bu iki yaklaşımı da doğru kabul etmeyerek eleştirmektedir. Bu çerçevede hem etnik kimliği ve oluşumları doğası gereği sabit addeden primordialist yaklaşımdan hem de etnikliği sürekli şekil verilebilirmiş gibi gören araçsalci (modernist) yaklaşımdan uzak durulması gerektiği uyarısını yapar (Smith, 1994: 48).

Smith'e göre modern öncesi dönemlerden gelen etnik miras merkez ve çevre etnileri olmak üzere iki türdür. Çevreye ait etnilere örnek olarak Quebeccliler, Basklar, Katalanlar, Korsikalılar, Bretonlar, Galliler, İskoçlar v.b. gösterilebilir. Yine Avrupa dışın-

dan birçok etnik topluluk da çevre etnileri grubunun içinde sayılabilir. Bu etnik topluluklar, geçmişte devleti yöneten elitlere sahip olan dominant etnilere boyun eğmişlerdir. Dominant ve elit etniler ise bugünkü modern batı devletlerinin temeli olan merkez etnilerdir. Bu merkez konumda bulunan Kastilyan, Fransız, İngiliz, İsveçli gibi elit etnilerin monarkları tarihi süreç içinde çevre azınlık nüfusu kendi bünyesine katabilen güçlü devletler kurmuşlardır (Smith, 2002: 60-61).

Etnik toplulukların varlıkları birleşme ve bölünme halindeki süreçlerle ilgili olarak iki şekilde gelişme yoluyla ortaya çıkmaktadır. Birleşme, şehir devletlerinde görüldüğü gibi ayrı birimlerin aralarında kaynaşmaları ile ya da kabileler arasında gerçekleştiği haliyle bir birimin bir başkası tarafından yutulması türünden bir sürecin ürünü olarak gerçekleşmektedir. Bölünme ise Şii mezhepçiliğinde olduğu şekliyle ayrılma yoluyla ya da Bangladeş'teki gibi etnik bir cemaatin bir bölümünün yeni bir grup kurmak üzere birbirinden kopmasıyla kendini göstermektedir (Smith, 1994: 46).

Smith, bir etnik topluluğun altı ana özelliğe sahip olduğunu söyler. Bunlar: "1- kolektif bir özel ad, 2- ortak bir soy miti, 3- paylaşılan tarihi anılar, 4- ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, 5- özel bir yurtla bağ, 6- nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu" olarak sıralanmaktadır (Smith, 1994: 42). Bu özellikler bir toprak üzerinde ortak bir kimlik duygusuna ve tarihsel kültüre sahip olan bir topluluğun etnik varlığını göstermektedirler. Gerçekte aynı özellikler ulus için de geçerlidir. Fakat etnik bir topluluğun ulus olabilmesi için bu özelliklerin yanında yeni ortak bağlar ve sorumluluklar gerekmektedir. Bir etnik grubun ortak ekonomik örgütlenme ile birlikte ortak yasal hak ve görevleri paylaşabilen insan topluluğu becerisini elde etmesi onun ulus olabildiği anlamını taşımaktadır. Ayrıca hem etnik toplulukta hem de ulusta var olan ortak kültür ulus içinde kitleselleşmiş durumdadır (Smith, 1994: 32).

Smith, Batılı ulusçulukların kesin olarak burjuvazinin bir ürünü sayılamayacağını öne sürerek Marksist kuramcılarla da arasına mesafe koymaktadır. Ona göre ulusçuluklar daha önceki monarşik

ve aristokratik kültürlerle de çok şey borçludurlar. Bu borç özellikle geçmişteki teritoryal ve etnik ulus yapılanmaları çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Smith'e göre teritoryal ulusçuluk siyasal birliktelik etrafında bütünleştirici bir ulus devleti amaç edinmektedir. Etnik ulusçuluk ise kültürel ve etnik bakımdan benzer toplulukların birliğini sağlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda irredentist veya pan ulusçuluk türleri birer etnik ulusçuluktur (Smith, 1994: 132-134). Modern devletlerde görülen bu ayrıma Smith, aynı zamanda yurttaşlık birliği ya da etnik bağla oluşmuş devletler de demektedir (Smith, 2002: 97-99).

Smith, son dönemde giderek artan bir oranda etnik ulusçulukların ortaya çıkmış olduğunu belirtmektedir. 1960'lar ve 70'lerde etnik topluluklar arasındaki işadamları ve ticaret adamlarınca yeni entelijensiya desteklenmeye başlanmış ve bunun sonucunda merkezî Batılı devletlere bir karşı duruş ortaya çıkmıştır. Bu karşı duruşun bir benzeri de 1980 ve 1990'larda Doğu Avrupa ülkelerinde gözlenmiştir. Batılı devletlerdeki karşı duruşa ait gözlenen ilk örnek avukat, doktor, gazeteci, öğretmen, mühendis, eczacı gibi her türden meslek sahiplerinin öne çıktığı Quebec olmuş bunu İskoçya, Galler, Katalonya gibi bölgeler izlemiştir. Smith'e göre demokratik kurumların ve uygulamaların gelişimi de farklı derecelerde bu çevresel etnik nüfusun ve entelijensiyanın karşı koyuşuna destek sağlamıştır (Smith, 2002: 73-76). Bu gelişmelerden sonra da dünyada devletlerin çoğu ulus devletten ziyade artık çoketnili ulusal devlet olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Günümüzde Portekiz, İzlanda, Japonya gibi pek az devlet ulus devlettir ve bunların Birleşmiş Milletler içindeki oranı yüzde ondan düşüktür (Smith, 2002: 86).

Buna rağmen Smith'e göre çoğulcu model abartılmamalıdır. Yurttaşlık veya etnik modeli göz önüne aldığımızda Kanada, Amerika Birleşik Devletleri, Yeni Zelanda ve Avustralya gibi çok az devletin çoğulculuğu anlamlı kılacak göçmen toplum olduğu görülür. Bu devletlerde de göçmenler ancak birkaç on yıl sonunda ulusal topluluğun karakterini değiştirmeye başlayabilmişler ve eski etno-ulusal kimliği çoğullaştırabilmişlerdir (Smith, 2002: 108) Öte yan-

dan çoğulcu ulus modeli, etnik dayanışmayı ve yurttaşlık birliğini terk ettikten sonra yeterli politik bütünlüğü sağlayabilme konusunda güçsüz kalmaya da başlamıştır (Smith, 2002: 109)

Smith, 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan etnik ve lingüistik ulusçuluğun günümüzde artmış olduğunu söylemektedir. Ona göre bu durum göstermektedir ki ulus inşası 19. yüzyılda birleştirici ve özgürleştirici karakter gösterirken 20. yüzyıl sonlarında ise aslen negatif ve ayrıştırıcı bir özellik göstermiştir (Smith, 2002: 8). Her ne kadar Smith 19. yüzyılda ulusların birleştirici bir işleve sahip olduğunu söylese de gerçekte ulusçuluklar her zaman ayrıştırıcı olmuştur. Bugünkü etnik ulusçuluklarla karşılaştırıldığında 19. yüzyıl ulusçulukları siyasal birlik görüntüsü verseler de ulusçuluğun daha başlangıç aşamasında İngiltere'nin Roma'dan yolunu ayırmasıyla biçimlenmiş olduğunu unutmamak gerekir.

Smith gibi etnosembolcü bir yaklaşım geliştiren Armstrong, ulusçuluğun geç 18. yüzyıldan beri dünyada hâkim siyasal doktrin haline geldiğini söylemektedir. Ona göre bireyin grup kimliğinin bilincinde olması ve devletini seçme özgürlüğünü edinmesi etnik kimliğin devlet içinde siyasal bir faktöre dönüşmesine sebep olmuştur. Bu da etnisitenin her şeyden önce sabit bir ilksel bağ değil aksine değişim gösteren bir etkileşimler ağı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla etnik kimlik, etkileşimin ortaya çıktığı grubun tavrılarıyla ilgili olarak gelişim göstermektedir. Bir grup içinde de etkileşimle gelişen mit, sembol, iletişim ve ortak davranışsal faktörlerin varlığı etnik kimliğin oluşumunda belirleyici rollere sahiptirler. Üstelik grup içinde anlam kazanan bu faktörler maddi faktörlerden çok daha uzun bir sürekliliğe sahiptirler (Armstrong, 1982: 4-9).

Armstrong'un yaklaşımında dikkati çekici özelliklerden birincisi, onun, kimliği grubun içinde gelişen tavırlar ve etkileşim ağına bağlamasıdır. İkincisi, birincisine bağlı olarak kimliğin insanlar arasındaki etkileşimden doğması nedeniyle insan ilişkilerinin ve karşılıklı etkileşimin boyutu değiştikçe kimlik biçiminin de değişecek olmasıdır. Üçüncüsü ise mit, semboller, iletişim ve ortak davranışsal faktörlerin sürekliliğidir. Bu çerçevede Armstrong kimliğin

gelişimini kişinin bilinci ile grubun ortak bilinci arasındaki etkileşime bağlamaktadır. Böylece kimlik, başka grupların varlığına bağlı olmadan bizzat içinde biçimlendiği düşünülen gruba özgü olarak kabul edilmekte ve geliştirilmiş mitler, semboller ve etkileşim gibi faktörler vasıtasıyla grubun kendi varoluşu etrafında açıklanmaktadır. Bu bakış açısı modern dönemde ulus devletlerin de kendi varlıklarını ifade biçimi olmuştur.

Bunun yanı sıra Armstrong'un yaklaşımında geçmişteki uygarlıklar da kimliğin şekillenmesinde pay sahibidirler. Örneğin Roma Uygarlığı Batıda kimliğin şekillenmesine teritoryal yapısı ile güçlü bir etkide bulunmuştur. Hatta bu etki nedeniyle Batılı toplumlar diğerlerinden farklı olarak yerleşik bir düzene sahip olagelmışlerdir. Oysa Batı dışı toplumlar ise teritoryallikten uzak bir şekilde göçebe olarak yaşadıkları için farklı bir etki altına girmişlerdir. Bu etki ise Batıda görülen yerleşik düzenden ziyade liderin soyuna ait mitlerin kabul edilmesi ve bu nedenle de klanın mit haline gelmesi şeklinde kendini göstermiştir (Armstrong, 1982: 52). Armstrong'a göre Müslüman fethi, Bizans etkisinin büyük oranda kaybolmasına neden olmuştur. Fakat Roma'nın teritoryal ve dolayısıyla yerleşik yapısının Avrupa üzerindeki etkisi silinememiştir. Bu teritoryal özelliğinin Roma'dan devamla varlığını sürdürmüş olmasında ise iki faktör etkilidir: Birincisi, Avrupa'da Latin dilinin gelişimi, ikincisi de yoğun tarımsal faaliyetleriyle feodalitenin varlığıdır. Birincinin soya ait bağın yerleşikliğe dönüşmesine katkıda bulunmuş, ikincisi ise politik istikrarın sağlanmasında etkili olmuştur (Armstrong, 1982: 22- 23).

Kısaca belirtilecek olursa Armstrong'a göre etnisite, topluluğun kendi içinde oluşturduğu etkileşimlerde gözlenen mitler ve sembollerle varlık kazanmaktadır. Etnisite süreklilik gösteren bir etkileşim ağı anlamına geldiğinden dolayı aynı zamanda tarihsel hafızayı da kendi içinde taşımış olmaktadır. İşte etnisiteden ulusa dönüş de burada ortaya çıkmaktadır. Ulus, devlet tarafından geliştirilen siyasal bir icat olmakla birlikte kendi toplumunda geçmişten beri zaten mevcut olan etnik bağın sağladığı mitler ve semboller aracılığıyla tarihsel hafızaya da sahiplik etmektedir.

Marksist Yaklaşım

Klasik Marksist yaklaşım, modern ulus kavramına genel anlamda sınıf çatışmalarına ait gerçekliği örtbas etmek için kullanılan bir araç olarak bakmıştır. Bu nedenle de burjuvazinin kendi sömürsünü devam ettirebilme gayesiyle çatışma yerine ulusçuluğu kullanarak toplumsal bir düzeni dikte ettiğini öne sürmüştür. Fakat Avrupa dışında gelişen ulusçuluk tiplerini bizzat emperyalizme karşı duran mücadele örnekleri olarak gördüğünden dolayı bu kapsamda değerlendirmemiştir. Onlar burjuvaziye karşı direnişin ve başkaldırışın örnekleri sayılmıştır. Avrupa içindeki ulus ve ulusçuluk oluşumları ise ekonomik çıkar çatışmalarının bir yansıması olarak görülmüştür. Marksistlere göre bu sayede burjuvazi insanları yönlendirmeye ait bir politika geliştirmiştir. Bu bakış açısı, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, özne-iktidar ya da birey-devlet ilişkilerini, iktidarların kuşatması çerçevesinde ele alan yeni Marksist ekoller arasında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Hatta yüzyılın son çeyreğinde dahi Marksizmin doğrudan içinde yer almayan olmayan postmodernistler ve postyapısalcılar da bu düşünce ile paralellikler taşıyan yaklaşımlar geliştirmişlerdir.

Gerçekte Marx ve Engels, ortak bir dilin, geleneğin ya da coğrafi ve tarihsel türdeşliğin bir ulus oluşturmaya yetmeyeceğini düşünmüştür (Özkırımlı, 2008: 49). Buna rağmen yirminci yüzyıl başlarında Otto Bauer başta olmak üzere Avusturyalı Marksistler, devletçi ve otoriter kuramlara başvurmada, yani sosyalizmi ulusçulaştırmadan, ulusçuluğa yeni bir ses getirmek istemişlerdir. Nitekim onlar, Macaristan, İrlanda, Rusya ve Katalonya'da fazlasıyla etkili olmuş ve kuramlarıyla da Marksist enternasyonalizmin hâkimiyetini kırarak etnik nitelikli talepleri meşrulaştırmışlardır (Birnbaum, 2010: 111).

Otto Bauer, ulusu antropolojik verilerden yola çıkarak bir kader ortaklığı şeklinde tanımlayan kuramlara karşı çıkmaktadır. Çünkü Bauer, kader ortaklığının karşılıklı ilişki ve derin etkileşimle oluştuğunu öne sürmektedir. Bu bakımdan o, ulusal bir karakterin varlığını kuruntu olarak görmektedir. Böyle bir karakter biçiminin sabit bir varlık değil sadece süregelen bir oluş ve yok oluş

şeklinde bulunabileceğini savunmuştur. Ona göre bir cemaati müşterek tarih, ortak adet ve ananeler, ortak bir din ve dolayısıyla da geleneksel kültür oluşturmaktadır. Bu bağlamda bir ulus da emek ortaklığı haline geldiği oranda bir kültür ortaklığına dönüşmektedir (Birnbaum, 2010: 111-112). Daha açık bir ifadeyle Bauer'in ulus içinde homojen bir kültür yerine kültürel çeşitliliğin varlığına işaret ettiği görülmektedir. Bu farklı kültürleri bütünleştirecek olan da emek ortaklığıdır. Dolayısıyla emek ortaklığı bütünleşmiş olan ulusu meydan getirmektedir. Ancak bu yaklaşımda dikkat çekici olan taraf Bauer'in görüşünün gerçekte Marksizmin kültürel topluluklara yaklaşımını yansıtmış olmasıdır. O sanayi toplumunun enternasyonalizmini bir yana bırakarak Marksist kuramın doğal durumdaki kültürel gruplara verdiği önemi kendi çağma uyarlamıştır.

Bauer'in enternasyonalist düşünceden ayrılarak değişik kültürlerin emek ortaklığını öne süren yaklaşımı, her toplumun kendi içindeki eşitsiz gelişimiyle ilgili yenilikçi Marksist çalışmalara da yön vermiştir. Zira böylece bir devlet içindeki eşitsiz gelişim, dâhili sömürgecilikle açıklanmış ve ulusçu taleplerin doğuşuna gerekçe olarak gösterilmiştir. Dahası Marksizm içindeki bu yeni bir perspektif, Fransa, Büyük Britanya, İtalya ve İspanya gibi Batılı devletlerde çevre ulusçuluklarının patlamasında etkili olmuştur (Birnbaum, 2010: 113). Böylece Marks ve Engels'in ulusu oluşturmak için yetmeyeceğini söylediği dil, gelenek ve coğrafi ya da tarihsel türdeşlikler gibi nitelikler, ekonomik çatışma içinde açıklanarak bizzat ulusun oluşumu için anlamlı hale getirilmiştir. Evrenselci bir nitelikte olmayıp, ulusal düzeyde varlık gösteren bu Marksizm türü Sovyetler Birliği'ndeki etnik aidiyetlere verilen önemle de paralellik göstermektedir.

Diğer taraftan hatırlamakta fayda var ki her ne kadar Bauer'in yaklaşımı, çevre ulusçulukların oluşumuna ekonomike eşitsizliklerin neden olduğunu öne sürmüş olsa da Connor, bunun aksine ulusçu hareketlerin her türlü ekonomik ayrımcılığın yokluğunda da ortaya çıkabildiğini göstermiştir. Connor bu iddiasını İspanya'da Katalanlar, Belçika'da Flamanlar, Hindistan'da Sihler, Eski Yugoslavya'da Slovenler ve Hırvatlar ekonomik bakımdan ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır diyerek desteklemektedir (Jaffrelot, 2010: 48).

Bir başka Marksist kuramcı Tom Nairn, ulusçuluğun, bir bütün olarak eşitsiz gelişim sürecinin dışında tutulduğunda anlaşılması imkânsız hale geldiğini söylemiştir. Ona göre ulusçuluk, Fransız Devrimi, Napolyon'un fetihleri ve İngiliz Endüstriyel Devrimi ile ortaya çıkarak bir büyük tsunami dalgası gibi Avrupa'yı etkisi altına almıştır. Burjuva devrimlerinin ardından da tüm dünyaya yayılmıştır. Bu dalganın yayılması sırasında önce Anglo-Fransız merkeze bitişik duran ve görelî olarak ilerlemiş olan Almanya ile İtalya etki altına alınmıştır. Kısa bir zaman içinde de merkez ve Doğu Avrupa, İberya, İrlanda, İskandinavya, Japonya ve takiben dünyanın kalan kısmını kapsamıştır (Nairn, 1988: 195-197). Nairn, burjuvazinin ortaya çıkışıyla gözlenir hale gelen ulusçuluğa ait mekanizmanın çalışma şeklini anlamak için iki sınıfa ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi entelijensiya, ikincisi ise aktif kitlelerdir. Entelektüellerin kitleleri harekete geçirmeleri, kitlelere ait olan ve o zamana kadar kaba sayılan lehçelerini konuşarak onların geleneklerinden, düşüncelerinden oluşan kültürlerini açığa çıkarmaları ile gerçekleşmiştir. Böylece ulusçuluk çağına kadar dar bir elit zümreden ibaret olan eğitimliler sınıfının geniş kitlelere yayılması sağlanmıştır. Bu süreç tamamlanırken de okullar ulusçuluğun taraftarları olmuşlardır (Nairn, 1988:198).

Marksist düşünce içinde Nairn, Bauer'den sonra ulus ve ulusçuluğa ait farklı bir bakış açısı geliştiren kişi olmuştur. Ona göre sınıfları ulusal farklılıklardan önemli görmeleri Ortodoks Marksistlerin düştükleri yanılgıdır. Zira kapitalizmin emperyalist yayılışı, temel çelişkinin sınıf mücadelesi değil ulusların aralarındaki çatışmalar olduğunu göstermiştir (Özkırımlı, 2008: 114). Böylece Kapitalizme yönelik eleştirilerin sınıf çatışmalarının dışına çıkararak Klasik Marksistlerden ayrılan Nairn, aynı zamanda Bauer'in ulusçuluğu bir devlet içindeki etnik temsiliyetlere verdiği önem çerçevesinde değerlendiren yaklaşımına da zıt bir bakış açısı geliştirmiş olmaktadır.

Michael Hechter'in ulusçuluk konusundaki görüşleri ise Bauer'in yaklaşımı ile benzerlikler taşımaktadır. Hechter öncelikle uluslaşma sürecini eleştirmektedir. Yönelttiği eleştirinin çıkış

noktasını da ulus devletin merkezi otoritesinin güçlendirilmesiyle birlikte merkez ve çevre arasında gerilimlerin yaşanacak olmasına bağlamaktadır. Zaten Hechter'a göre merkezle çevre kültürel açıdan türdeş hale gelemez. Merkez, her şeyden önce çevre üzerinde siyasal bir egemenlik kurmak isteyecektir. Bu bakımdan merkezle çevre arasında bir bütünleşme ortaya çıkmayacağı gibi merkezin çevreyi ekonomik olarak sömürmesi de kaçınılmaz olacaktır. Sonuçta refah düzeyi bakımından çevre daima merkezin gerisinde kalacak ve prestijli roller avantajlı grup tarafından pay edilecektir. Topluluklar arasında bu ekonomik eşitsizlik artıkça da ezilenler siyasal bütünleşmeyi reddedeceklerdir (Özkırımlı, 2008: 123-125).

Ephraim Nimni ise bizim, ulusları bir aksiyom gibi devletlerden ayırt edilemez bir söylemle anlamaya alışmış olarak büyüdüğümüzü ancak 20. yüzyılın sonlarına doğru bu yanlış kabullenmeye karşı kapsamlı eleştirilerin başlamış olduğunu belirtir (Nimni, 2009: 319). Nimni'ye göre artık bir yandan ulus devletler güçlerini bölgesel organizasyon biçimlerine aktarmakta bir yandan da azınlık ulusları daha belirgin hale gelmektedir. Bunlar gerçekleşirken de ulusçu taleplerin azalmasından ziyade kültürel tanınma taleplerinin kapsamlı çeşitliliğine şahit olunmaktadır. Bu artan kültürel talepler ise karşımıza, yerli özgürlükçü hareketleri, azınlık ulusçuluğu, etnik azınlıkların tanınma politikaları gibi birçok farklı biçimlerde çıkmaktadırlar (Nimni, 2009: 319-320).

Nimni, ulus ve devletlerin birbirleriyle özdeş olmadıklarını dünyadaki devlet ve ulusların sayıları ile açıklamaktadır. Karabağ'ın da kabulüyle birlikte 2006'da Birleşmiş Milletlerdeki devletlerin temsil edilme sayısı 192 iken dünyada ihtiyatlı bir tahminle bile 3000'den fazla ulustan söz edilmekte olduğunu kaydeder. Devamla da etnik bakımdan homojen devlet sayısının ise 20'den az olduğunu belirtir (Nimni, 2009: 323). Bu açıklamasıyla Nimni, önce ulus devletlerin makul bir ulus ve devlet eşleşmesinde bulunmadığını gösterip, ardından da homojen bir ulusa sahip devlet sayısındaki azlığa dikkat çekerek mevcut devletlerin türdeşliğine yapılan vurgunun aslında yüksek bir kabullenmeden ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.

Nimni'nin üzerinde özellikle durduğu iki konu vardır. Birincisi, kültürün, insanın biçimlenmesinde önemli bir yere sahip olduğudur. Zira ona göre kültür, bireysel bir varlık olarak kişiyi sosyal ilişkiler, kurumlar ve semboller aracılığıyla şekillendirmeye yardımcı olmaktadır. İkincisi ise çoketnikli ve çokkültürlü toplumlar hatırlanmayacak kadar eski tarihten beri vardılar ve insan hayatının kültürel çoğulluğunu yansıtmaktadırlar. İnsanın kültürel çeşitliliğini ve onun siyasal etkilerini anlamadan insanı kavramak mümkün değildir (Nimni, 2009: 324). Nimni'nin bütün bu söylediklerinden onun da Bauer ile aynı çizgide durduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Kültürel çeşitlilik üzerine vurgu yaparak bir yandan mevcut bilimsel düşüncenin çeşitliliğe ilişkin bakışı ile paralellik ortaya koyarken bir yandan da Marx'ın kültür kuramına atıfta bulunan bir yaklaşım örneği göstermektedir. Kendi kültür grubuyla birlikte kendini gerçekleştiren ve biçim kazanan insanın konumu Marksizmin içinde artık öne çıkan bir bakış açısı olmaktadır.

Marksist kuramcılardan dünyada en çok tanınmış olma unvanının sahibi Eric Hobsbawm ise ulusun öncelikle devlet ile halkın (özellikle egemen halk) birbiriyle eşleşmiş olması nedeniyle belli bir toprak parçasına bağlı olduğunu öne sürmektedir. Bu aynı zamanda halkların kendi kaderini tayin etmesiyle ilişkili olduğu için pek çok ulus devletin varlığını da ifade etmektedir (Hobsbawm, 2010: 35). Ulusa bu yaklaşımı ile Hobsbawm'ın aslında düşüncesinin temeline Roma hukuku içinde yer alan 'natio' terimini yerleştirdiği görülmektedir. Bununla birlikte o, bir halkın, ulus olarak tanımlanabilmesi için ayrıca üç gereklilik belirlemiştir. Bu gerekliliklerden birincisi mevcut devletle halk arasında bir tarihsel bağın mevcudiyetidir. İkincisi, halk içinde yazılı bir ulusal edebi ve idari anadile sahip olan kültürel elitin varlığı; üçüncüsü ise halka ait kanıtlanmış bir fetih yeteneğidir. Fetih yeteneğinin önemi kolektif varlığın bilincini ortaya koymasından kaynaklanmaktadır (Hobsbawm, 2010: 55).

Ancak yine de Hobsbawm'a göre ulus ve ulusçuluk kavramları, sadece geçmişten gelen bir kültürün ve dilin taşıyıcılığını üstlenmemektedir. Ulus olabilmek için gerekli görülen yukarıdaki üç

özelliğe ilave olarak bir de modern çağda kurgulanarak üretilmiş bir geleneğin varlığı gereklidir. Gelenek geçmişi yeni ile buluşturan bir icattır. Fakat geleneğin geçmişi ve yeniye birbiriyle buluşturabilmesi için geçmişin de bizzat modern çağın kolektifliğine uygun olması lazımdır. İşte bunun gerçekleşmesi için yöntem basit bir şekilde “eski malzemelerin gayet yeni amaçlara yönelik olarak yeni türde icat edilmiş geleneklerin inşasında kullanılmasıdır” (Hobsbawm, 2006: 7). Demek oluyor ki Hobsbawm’ın yaklaşımında ulus ve ulusçuluk kavramları aslında bir icat ürünüdürler. Kaldı ki Hobsbawm, bu icatların tamamının bir devlet içinde yapıldığını belirtmektedir.

Geleneğin icat edildiği konusunda Giddens da Hobsbawm’la paralel bir düşünceye sahiptir. Giddens’a göre bugünkü anlamıyla gelenek terimi gerçekte Avrupa’da son iki yüz yılın ürünüdür. Orta Çağ’da genel anlamda bir gelenek düşüncesi bulunmamaktadır. Çünkü gelenek ve adet her yerdedir. Gelenek düşüncesinin kendisi modernitenin bir ürünüdür ve bu yüzden bütün gelenekler icat edilmişlerdir (Giddens, 2002: 39-40) Dahası gelenekler, kasti olarak üretilmiş olup olmadığına bakılmaksızın güçle ilişkilidirler. Krallar, imparatorlar, rahipler gibi yönetici seçkinler kendilerini ve kurallarını meşrulaştırmak için icat etmişlerdir (Giddens, 2002: 40). Giddens’a göre bilim de kimi yerde ilginç ve tuhaf bir şekilde gelenekle iç içe geçmiştir. Sözelimi akademik dünyada herkes geleneğin içinde çalışmaktadır. Bir bütün olarak ekonomi, sosyoloji ya da felsefe gibi akademik disiplinler bile geleneklere sahiptirler. Entelektüel gelenekler olmaksızın, düşünceler bir yoğunlaşmaya ya da yöne sahip olmamaktadırlar (Giddens, 2002: 43-45).

Giddens gelenek gibi ulusun da modernitenin bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Ona göre ulusun bir kadere sahip olduğunu kabul etmek, kültürel olarak korumacı bir karakter taşır. Üstelik bir ulusu sadece diğerlerinden ayrı tutmakla kalmaz, onlara karşı üstünlük sağlama amacına da hizmet eder. Fakat gerçekte ulusların bir kaderi olmaz ve istisnasız olarak onlar melezdirler. Uluslar doğal bir şekilde verili değildirler ve etnik topluluklarla bağları ne kadar eski tarihlere dayanırsa dayansın görece olarak son zamanla-

rın ürünüdürler (Giddens, 2005: 131). Öte yandan Giddens, günümüzde artık ulusların korumacılık ve üstünlük özelliklerinin geçerliğinin kalmadığını düşünmektedir. Ulusal kimlikler bir zamanlar yaptıkları gibi kapsayıcılık derecesine sahip olamamaktadırlar. Bu yüzden gün geçtikçe diğer aidiyetlerin de birlikte yer aldığı işbirliği ortamını sağlamak zorunda kalmaktadırlar. (Giddens, 2005: 134).

Çek Tarihçi Miroslav Hroch'a göre de ulus, belirli bir toprak parçası üzerinde, insan ve doğa arasındaki karşıtlığa bulunan çözümden türemiş ve ekonomik, bölgesel, siyasal, dinsel, kültürel, dilsel vb. türdeki ilişkilerin bileşiminden meydana gelmiş olan büyük bir toplumsal gruptur (Hroch, 2011: 24). Ulusçuluk da bir kimsenin kendi ulusuna, diğer grup çıkarları ve değerlerinin üstünde mutlak öncelik verme zihniyetinin ifadesidir (Hroch, 1995: 65). Görüldüğü üzere Hroch, ulus kavramına insan-doğa çelişkisi üzerinden insanlık tarihinin bir analizi çerçevesinde yaklaşmaktadır.

Bununla birlikte Hroch, tarihsel süreç içinde ulusun oluşumunu, kilise ve feodal örgütlenme karşısında biçimsel olarak tüm bireyleri eşit kabul eden ve kendini ulusla özdeş addeden yeni bir toplumsallık bilincinin gelişim süreci ile açıklar. Dolayısıyla da modern çağın bir ürünü olarak görür. Herkesin eşit vatandaş statüsünde tutulduğu ulus olarak örgütlenmiş bir toplumda, ulusal bilinç ve yurtseverlik de toplumsal bilincin bir parçası haline gelir (Hroch, 2011: 29). Öte yandan Hroch'un ulusun oluşumuna ait yaklaşımında ekonomik ilişkilerin önem taşıdığı da görülmektedir. Ancak yine de ekonomik ilişkiler yegâne neden değildir. Her ne kadar meta üretimi ve üretim ilişkileri dilsel, kültürel veya siyasal gelişmelerden bağımsız olarak şekillense de ortaya çıkan eşitsizlikler aynı zamanda dilsel ve siyasal ilişkiler gibi ulusal koşullar tarafından belirlenmektedir (Hroch, 2011: 25).

Hroch, Orta Çağ'dan 1800'lere kadar devam eden uzun gelişmelerin yaşandığı bir süreç içinde Avrupa'da, yüksek düzeyde ulusal kültüre ve edebi dile sahip, homojen etnik elitlerin yönettiği İngiltere, Fransa, İspanya, İsveç, Danimarka, Portekiz ve Hollanda olmak üzere yedi ulus devlet oluştuğunu belirtmektedir. Bu devletlerin dışında gelişmiş bir kültüre ve homojen etnik elitlere sahip

olmalarına rağmen bir ulus devlet kurmamış olan Almanlar ve İtalyanlar vardır. Yine bu dönemde Avrupa kıtasında yirmiden fazla dominant olmayan etnik grup mevcuttur (Hroch, 1995: 66). Dominant olmayan etnik gruplar, kendi hâkim sınıflarının yokluğu ve dillerindeki edebiyat geleneğinin eksikliği gibi hususlarda ulus devletlerden ayrılırlar (Hroch, 2011: 11).

Özetle söylenecek olursa genel itibarla çağdaş Marksist düşünürler, ulus kavramının bir kurgudan ibaret olduğu fikrinden hareket etmektedirler. Burjuvazi ekonomik gücünü homojen bir devlete dayandırmak zorundadır ve bu nedenle ulusu icat etmiştir. Onlara göre gerçekte bulunmayan bu ulusun varlığı farklı kültürel grupların birleştirilmesinde oluşmaktadır.

Ulusun Dönüşümü

19. yüzyılda dünya daha önce görülmedik bir boyutta kapsamlı ve sistemli sömürgeleştirme faaliyetlerine sahne olmuştur. Arrighi'nin belirttiğine göre yüzyılın başlarında Batılı devletler, dünya topraklarının fiili olarak yüzde 35'ini ellerinde tutmaktayken 1878'de bu oran yüzde 67'ye, 1914'te ise yüzde 85'e yükselmiştir (Arrighi, 2000: 92). Ancak dünyanın siyasal ve ekonomik yapısını ortaya koyan sömürgeleştirmenin yanında 19. yüzyıl, Avrupa için hemen her düzeyde büyük değişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu değişmelerin tüm dünyaya etki eden tarafı somut olarak özellikle iki boyutta kendini göstermektedir. Bunlar teknolojik gelişme ve nüfus artışıdır. Teknolojik gelişmenin sömürgeleştirme üzerindeki etkisi açık olarak gözlemlenmiştir. Diğer taraftan Avrupada 19. yüzyılda yaşanan nüfus artışının da sömürgeleştirme üzerinde yabana atılmayacak bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Gerçekten de Hobsbawm'ın belirttiği gibi köken itibarıyla Avrupalılar 1750'de küresel nüfusun yüzde 20'sinden daha azını oluşturlarken, 1900'de insanlığın yaklaşık üçte birini oluşturacak şekilde yükselmişlerdir (Hobsbawm, 1996: 400). Bu nüfus artışı

Avrupalıların dünyayı sömürgeleştirmelerindeki çaba ve başarısının sadece teknolojik üstünlükten kaynaklanmadığını göstermektedir. Nüfus artışı bir yandan dünyanın diğer bölgelerine sevk edilmesi gereken insan gücünü oluşturmuş, diğer yandan da devletler için dinamik bir kitle anlamını taşımıştır. Bu dinamiklik, devletlerin gelecekları için ortaya konan arayışlara modern düşüncenin de etkisiyle aşırı bir özgüvenle yön vermiştir.

Batı Avrupalı devletler arasında İngiltere, Fransa, Hollanda, Portekiz, Belçika ve Almanya sömürgeleştirme konusunda dünyayı neredeyse kendi aralarında paylaşmış durumdadırlar. Avrupalı olmayan devletlerde de sömürgecilik faaliyetlerinde öne çıkmış olan devlet Japonya'dır. Fakat Japonya da bir zaman sonra Almanya gibi sömürge topraklarından diğer sömürgeci devletler lehine çekilmek zorunda kalacaktır. Almanya, 1914 yılında Afrika'da Togo, Kamerun, Güney Batı Afrika'da Tanganika ve Yeni Gine'nin kuzey doğusu başta olmak üzere 2,5 milyon kilometre kare sömürge toprağa sahipken Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra savaştan yenik ayrılması sonucunda hâkimiyeti altındaki bu topraklardan el çektirilmiştir. 1919 yılında bu topraklar İngiltere, Fransa, Belçika ve Japonya tarafından paylaşılmıştır (Deschamps, 1965: 20).

Batılı olmayan ancak buna rağmen sömürgesi bulunan tek devlet olan Japonya'nın sömürgeci özelliği Batılı devletler çizgisinde modernize olarak ulus devlet politikalarını benimsemesiyle açıklanmaktadır. Gerçekten de Japonya'nın sömürgecilik faaliyetleri 1867 ihtilaliyle girdiği ulusçu eğilimden sonra görülmeye başlanmıştır. İhtilal sonrasında hızlı bir tempoda sanayileşmesini başardığı gibi askerî alanda da kara ve deniz kuvvetlerini güçlendirmiştir. 1895'te Çin'i, 1905'te de Rusya'yı mağlup etmiş, 1919'da da Alman sömürgelerinin paylaşılmasından faydalanmıştır. Ardından da 1931'de Mançurya'yı almış ve 1937'de Çin'i işgal etmiştir. 1939 yılında ise Sakhalin, Kuril adalarının yarısı, Tayvan adaları ve Mikronezya adalarına sahip olmuştur (Deschamps, 1965: 47-48). Fakat İkinci Dünya Savaşı sonrasında Japonya'nın emperyal egemenliğine son verilmiş ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'nın yaşadığına benzer şekilde sömürge topraklarını kaybetmiştir.

Sömürgeleştirme sürecinde egemenlik altına alınan topraklarda yaşananlar sadece ekonomik sömürü ve köleleştirme boyutuyla karşımıza çıkmaz. Sömürgeleşmiş topluluklar aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bağlamlarından koparılmış olarak Avrupalı modernliğine uygun şekilde yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. Bu zaman içinde Britanya'nın Hindistan'da yaptığı gibi tüm Avrupalı devletler dünyanın diğer bölgelerindeki parçalı toplulukları birleştirmişlerdir. Sömürge topraklarda merkezî başkentler kurmuş, ulaşım ve iletişim sistemleri geliştirmişlerdir. Yerel diller ve lehçeler bakımından farklılıklar taşıyan ülkelerde de Avrupa dilleri aracılığıyla birbirleriyle bağlantı kurulan yeni eğitim sistemleri oluşturmuşlardır (Calhoun, 2009: 21). Dolayısıyla sömürgecilikle birlikte Batı dışı dünyada zorlama bir ulusal kültür inşa edilme amacıyla sosyo-kültürel değişimler meydana gelmiştir. Bu ülkelerde kültürün geçirdiği değişimin boyutları, onun, modern siyasal sistemin bir aracı haline gelebilmesi ile paralel bir seyir içermektedir.

Fakat tam bu noktada bizzat iktidar ve kültür ilişkileri üzerinden gelişen çağdaş modernizm eleştirileri, inşa edilmeye çalışılan toplumsal birimlerin yol aldığı seyir nedeniyle tartışmaya açık hale gelmektedir. Çünkü dünya üzerinde yaşanan toplumsal inşa faaliyetlerinin seyri bize siyasal iktidarlarla kültür arasındaki bağın var sayıldığı kadar kuvvetli olmadığını göstermektedir. Dahası siyasal iktidarların aynı zamanda kültürleri istedikleri yönde değiştirme becerilerinin olmadığını da ortaya koymaktadır. Bu durum hem 19. hem de 20. yüzyıl tarihi açısından dikkat çekicidir. Görünen o ki bir dönem için geçerli olarak görülse dahi siyasal iktidarların kalıcı bir toplumsal grup inşa edememektedirler.

Her şeyden önce eğer merkezî iktidarlar bir ulus ve kültür inşa edebilmekte başarılı olabilselerdi gerçekte dünyada merkezî yönetim tarzının en kuvvetli olduğu 19. yüzyılın tamamında ve 20. yüzyılın ilk yarısında siyasal birimlerin kültürel olarak da sabitlenmiş olması gerekirdi. Oysa tüm dünyada "1914'te yaklaşık 50 olan devlet sayısı, 1920'de 60'ı, 1974'de sömürgeciliğin çözülmesinin ardından 150'yi, 1995'te ise 190'ı" geçmiştir (Krucic, 1998: 71). Burada önemli olan şey, devlet sayısının ne olduğundan çok sayının

sürekli olarak değişmesidir. Devlet sayısındaki değişme, siyasal iktidarların, varlıklarını sürdürdükleri toplumsal birimle ya uyumlu olmadığını ya da onları kontrol edemediğini göstermektedir. Ancak buna rağmen kurulan yeni devletlerin dünya üzerinde egemen hale gelmiş bir siyasal sisteme nispeten entegre oldukları çok açık olarak ortaya çıkmaktadır.

Klasik Ulusçuluk Kuramları ve İktidar İlişkileri Analizi

Foucault, yönetimin sadece siyasal bir anlam içermeyip aynı zamanda bireylerin ve grupların davranışlarına da yön verdiğini öne sürmektedir. Ona göre yön verebilmek için de özgür öznelerin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Zira özgürlüğün olmadığı yerde sadece şiddet ve zorlama kalacaktır. Bu bakımdan Foucault'nun düşüncesinde iktidar ilişkilerinin gittikçe rasyonelleşme, devletleşme ve merkezîleşme eğiliminde olması onların aynı zamanda yönetim olarak yönlendiriciliğini sağlamasından da kaynaklanmaktadır (Foucault, 2005: 74-79). Ulus devletlerin gelişimi dikkate alındığında 19. yüzyılın tamamında ve 20. yüzyılın ilk yarısında Foucault'un saydığı üç nitelik olan rasyonelleşme, devletleşme ve merkezîleşmenin tüm dünyada arttığından kuşku duyulmamaktadır. Bu üç niteliğin gittikçe artmış olması yönlendirmenin varlığının da mevcudiyetini göstermektedir. Ancak gerçekte devlet sayılarının gösterdiği seyir bu yönlendirmenin mevcut olsa dahi başarılı sayılma gerekçesini ortadan kaldırmaktadır.

Ayrıca Foucault, modern çağda görülen özgürleşmelerin, iktidarlara kendi kudretlerini sağlamlaştırabilecekleri bir zemin sağladığını öne sürmektedir. Bu özgürleşme sayesinde birey sadece devlete karşı bir aidiyet bağı duyacağından devlet de herkesin üzerindeki tek otorite haline gelmektedir. Böylece bireylerin özgürleşmeleri aslında onların iktidarlar karşısındaki edilgen konumlarının tesis edilmesine yaramaktadır. Bu tam olarak modern devletlerin kendi uyruklarını istedikleri tarafa doğru yönlendirdikleri anlamını taşımaktadır. Tartışma iktidarların kendi uyruklarını ve dolayısıyla bireyleri edilgen konuma ittikleri varsayımı çerçevesinde

tutularak tarih içinde merkezî iktidarların uyrukları karşısındaki konumları analiz edildiğinde ortaya çıkan gerçek, iktidarların yönlendirme yapma amacı güttükleri fakat bunda her zaman başarılı olamadıklarıdır. Zira eğer iktidarlar yönlendirmeyi başarılı bir şekilde yapabilselerdi basit bir şekilde devletlerin sayılarının sabitlenmiş olması gerekirdi.

Kaldı ki 19. yüzyıl boyunca mevcut bulunan iktidarların kendi uyruklarını yönlendirmedeki başarısızlıklarına birçok örnek verilebilir. Sözgelimi Osmanlı Devleti'nin egemenliği altında olan birçok Balkan topluluğu, mevcut siyasal iktidara rağmen kendi kiliselerini kurarak siyasal egemenlik yolunda ciddi adımlar atmışlardır. Bu bağlamda "1815'te bir derece özerklik elde eden Sırbistan, ulusal kilisesini 1834'te kurarken, bağımsızlığını 1830'da kazanan Yunanistan kendi Ortodoks kilise sistemini 1829-1835 döneminde" oluşturmuştur (Karpas, 2004: 34). Gerçekte 19. yüzyılın daha başlarında bu toplulukların Osmanlı Devleti ile olan ilişkileri kopmaya başlamıştır. Slavca konuşan topluluklar Rusya'ya, Latince kökenli bir dil konuşan Rumenler, Fransa'ya yaklaşmışlardır. Yunan olanlar dil birliği ya da benzerliği olmamasına rağmen İngiltere ve Rusya ile yakınlaşmıştır (Karpas, 2009: 41).

Yönlendirme başarısızlığına Latin Amerikan topluluklarının devletleşme süreci de örnek gösterilebilir. Latin Amerika devletlerinin ortaya çıkış serüvenlerine ilişkin kısa bir tarihi gezinti bunu ortaya koyacaktır. Her ne kadar Fransa'nın İspanya ve Portekiz'i işgal etmesi bağımsızlaşma sürecinin başlamasında çok önemli bir etken olsa da söz konusu işgalden bir süre önce dahi Latin Amerika topraklarında İspanya egemenliğine başkaldırının varlığı gözlenmiştir. 1781 yılında İnka soyundan gelme melez bir kabile reisi olan Tupac Amaru'nun isyanı İspanya sömürgeciliğine karşı gerçekleştirilmiş ilk eylem olarak bilinmektedir. Daha sonraki isyanlar ise iki Meksikalı, Hidalgo ve Morelos tarafından başlatılmıştır. Önce bir köy papazı olan Miguel Hidalgo tarafından başlatılan isyan onun öldürülmesiyle peder Jose Maria Morelos'un liderliği ile sürdürülmüştür. (Galeano, 2010, 69-72). Hidalgo isyanını 1810 yılında başlatmış ancak 1811 yılında İspanyollar tarafından öldürülmüş-

tür. Bu tarihten sonra isyana liderlik eden Morelos ise 1815 yılında yakalanarak öldürülmüştür. Bu iki liderin isyanı bağımsızlık hareketlerinin ilk kıvılcımları olarak kabul edilmektedir.

Başarısızlıkla sonuçlanan öncü isyanların ardından gelişen Latin Amerika'daki bağımsızlık savaşları geniş çaplı eylemlere dönüşmüştür. Liderlik edenler arasında kreol öncüleri Simon Bolivar ile San Martin ilk sıralarda yer almışlardır. Bağımsızlık savaşları sırasında İspanyolları birçok savaşta yenerek önce Venezüella Cumhuriyeti'ni ilan edip ardından Bogota'ya (Kolombiya) giren Kurtarıcı unvanlı Bolivar'ın asıl amacı Peru'yu da aldıktan sonra büyük bir devlet kurmaktır. San Martin ise önce 'And Ordusu' adı altında silahlı güçlerini örgütlemiş ve Şili'yi bağımsızlığına kavuşturmuştur. San Martin ile Bolivar, 1822 Temmuz'unda Quayaquil'de (Şili) birbirleriyle buluşmuşlardır ancak devlet kurma konusunda aralarında bir uzlaşma çıkmamıştır. Bu sürecin hemen peşinden Latin Amerika devletleri ayrı ayrı kurulmaya başlanmıştır. Öke'ye göre Latin Amerika'da bir büyük devletin kurulamamasına kreol liderler arasındaki ihtilaflar neden olsa da liderlerin kendi aralarındaki çekişmeleri kadar kralcı/cumhuriyetçi, federalist/merkeziyetçi, yerli/kreol rekabeti gibi unsurlar da önemli etkiye sahip olmuştur (Öke, 2010: 84-86).

Fakat Latin Amerika'da kurulan devletlerin sayısının hangi etkenlerle ortaya çıktığından çok İspanyol iktidarının kendi egemenliğini devam ettirebilmesi açısından düştüğü başarısızlık dikkate değerdir. Zira bağımsızlık savaşları sonrasında ortaya çıkan yeni devletler, İspanya'nın hâkimiyeti altındaki toplulukları etkileme, yönlendirme ve dönüştürme kapasitesine sahip olamadığı gerçeğini ortaya koyar. Öte yandan bir kreol olmak İspanyol soyundan gelme anlamını taşıdığı için devletleşme sürecinde bağımsızlık hareketlerinin kreol öncüleri tarafından yürütülmüş olması ise aynı zamanda ulus devletlerin varlık kazanmalarında primordial bağın öneminin ne kadar zayıf olduğunu göstermektedir. Bu haliyle uluslaşma bilincinin oluşumunda Latin Amerika örneği primordial açıklamalardan ziyade daha farklı etkenlerin önem taşıdığına işaret etmektedir. Üstelik siyasal iktidarların, tebalarını yönlendirme becerisine sahip

olamadıklarına gösterilebilecek örnekler sadece 19. yüzyıla veya Osmanlı ve İspanya İmparatorlukları ile de sınırlı değildir.

20. yüzyılda kurulan devletlerin çoğunluğu, ya imparatorlukların dağılması sonucunda ya da sömürgeci yayılmaya karşı geliştirilen bağımsızlaşma hareketleri nedeniyle varlık kazanmışlardır. Bu bakımdan bir siyasal iktidarın, toplulukların kültürlerini belirleme konusunda zannedildiği ya da ona atfedildiği kadar kudretli olduğunu söylemek zordur. Bu kapasiteye ancak sınırlı düzeyde sahip olabilmektedirler. Eğer iktidarlar, böyle bir kudrete sahip olsalardı 19. yüzyılda vuku bulduğu gibi imparatorlukların, 20. yüzyılda gözlemlendiği şekliyle de devletlerin bölünmemesi gerekirdi. Demek oluyor ki mevcut siyasal iktidarlar kendi tebalarının siyasal ve kültürel sınırlarını Foucault'nun iddia ettiği düzeyde çizememişlerdir.

Ancak yine de 19. ve 20. yüzyılda yaşanan bağımsızlık serüvenlerine daha yakından bakıldığında görülmektedir ki hem Balkanlar'da hem de Latin Amerika'daki devletleşmeler sırasında yerel topluluklar bir başlarına hareket etmemişlerdir. Sözgelimi Balkanlarda yaşanan gelişmeler, Bora'nın ifadesiyle, aslen Batılı ulus devlet modelinin bir uyarlanma biçimidir. Bu uyarlanış da Batılı büyük güçlerin devletleşme sürecine müdahil olmasıyla gerçekleşmiştir (Bora, 1995: 19). Gerçekten de Napolyon'un fetihleri sonrasında ulusçuluk düşüncesi önce Almanyadan başlayarak Avrupa'nın tamamında hızla yayılma eğilimine girmiş ve Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki Hristiyanlara da sıçramıştır. Yaşanan bir dizi isyanın ardından da 1878'de Berlin Kongresi'nde uluslararası diplomasi aracılığıyla Romanya, Sırbistan ve Karabağ'ın birer devlet olarak bağımsızlıkları ilan edilmiştir. Yine aynı Kongre'de Bulgarlar Türk Hükümrânlığı altında özerk olmuşlar, Bosna Hersek Avusturya'nın mandası haline gelmiş, Makedonya'nın da bir kısmı Türkiye'de kalmıştır (Kohn, 1965: 61-62).

Özetle, 1800'lü yılların başlarından itibaren Almanya üzerinden Osmanlı Hristiyanlarına ulaşan ulusçuluk düşüncesi, Balkanlarda devletleşme sürecinin başlamasına neden olurken Berlin Kongresi aynı sürecin önemli ölçüde başarıyla tamamlanmasını sağlamıştır. Bu nedenle hem düşünsel düzeyde ulusçuluğun yayıl-

masında hem de Berlin Kongresi'nde bağımsızlık sürecine verilen açık destekte gözlendiği gibi bir ülkede meydana gelen gelişmelere diğer ülkelerin siyasal iktidarlarının da etki etmekte olduğu görülmektedir. Bu durum, yönlendirmelerin sadece ülkeye hâkim siyasal iktidarlara sınırlı olmadığı anlamına da gelmektedir.

Yine Osmanlı Devleti bünyesindeki bağımsızlık hareketlerinin gelişimi için dışarıdan sağlanan katkıya benzer şekilde Latin Amerika'daki devletleşme sürecinde de İngiltere'nin bağımsızlık savaşlarına destek verdiği bilinmektedir. Kaldı ki Latin Amerika ülkelerinin dış borçlanma bağımlılığı da ulus devlet olarak ilan edilmelerinin hemen ertesinde başlamıştır. Bağımsızlık elde eden bu ülkeler kendi hâkim sınıflarının ve İngiltere finans sermayesinin çıkarlarına uygun bir ekonomik politika izlemişlerdir. İçerde yerli halka ait kamu toprakları kreollerin elinde toplanırken dışarıda ise İngiltere finans sermayesine bağımlı hale gelinmiştir. Başta Şili, Arjantin, Peru ve Meksika, İngiltere finans piyasasının ilk sıradaki müşterileri olmuşlardır (Topal, 2007: 26).

19. yüzyılda Osmanlı Devleti içinde Batı etkisiyle oluşan ulusçuluk ideolojisi sadece Balkanlarla sınırlı değildir. Diğer bölgelerde de Kedourie'nin belirttiği gibi önce Müslüman olmayan ulusların arasında yayılmış ama bir kez onların arasında yayılmaya başlayınca, yönetici Müslüman gruba da sıçramıştır (Kedourie, 2004: 53-54). Balkanlar dışında ulusçuluğun gelişiminde yayın faaliyetleri önemli bir rol üstlenmiştir. 1860'lı ve 1870'li yıllarda Kahire ve Beyrut'ta yaygınlaşmış olan neşriyat, gazete ve süreli yayınlar faaliyetleri belirgin bir şekilde Batının kültür, bilim ve teknolojisine ait gelişmeleri bölgeye taşımıştır. Bu süreç içinde Kahire'deki Lübnanlı Hristiyanlarca ulusçu gelişmelere kapı açan süreli fikir yayınları da çıkarılmıştır. Kahire, günlük basının merkezî haline geldiğinde de ilk başarılı gazeteciler yine Lübnan'dan gelen göçmelerdir (Hourani, 2009: 357- 358). Dolayısıyla Karpat'ın da ifade ettiği gibi Ortadoğu'da gelişen Arap ulusçu basını büyük ölçüde bölgede kurulmuş bulunan Batı okullarında eğitim görmüş Hristiyan Arapların elindedir. Üstelik Hristiyan Arapların bu eğitilmiş seçkinleri, Osmanlı yöneticilerini

ve memurlarını Arapları baskı altında tutan yabancı bir gücün temsilcileri olarak görmektedirler (Karpas, 2011: 249-250).

Osmanlı Devleti'ndeki Müslüman Arap ulusçuluğu ise Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde, Arap aydınlar tarafından dile getirilen yerel taleplerle görülmeye başlanmıştır. Bu talepler Arap nüfusun çoğunlukta olduğu Osmanlı topraklarında daha özerk bir yönetim, eğitimde ve yönetsel işlerde Arapçanın kullanılması, Arap gençlerin askerlik hizmetlerini yaşadıkları yerlerde yerine getirmeleri gibi istekleri içermektedir (Boztemur, 2006-2007: 60). Ulusçuluğun dünya tarihindeki gelişimi dikkate alındığında bu taleplerin ulusçu bir nitelik taşıdığı da aşikârdır. Çünkü hemen hepsi özerk bir yönetim isteği bağlamında gerçekleşmektedir.

Müslüman Araplar arasında görülen ulusçuluk ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancıların mali, iktisadi ve adli egemenliklerine karşı olmayı da içermektedir. Bu gerekçeyle Batı'yla işbirliği içinde gördükleri İttihat ve Terakkî'nin politikalarına muhalefet Arap ulusçuluğunun bir parçası olmuştur. Buna rağmen Arapların Osmanlı'ya karşı beklenmedik isyanı bizzat Batı ile kurulan işbirliği sonucunda gerçekleşmiştir. 1916 yılında İngiltere'nin başlattığı Arap isyanına Iraklı ve Suriyeli subaylar, aşiret liderleri, yerel beyler ve kentli grupların dâhil oldukları gözlenmiştir. Böylece bağımsızlık fikri etrafında örgütlenen Şerif Hüseyin'in hareketine destek verilmiştir. Fakat isyan beklenen bağımsızlığı getirmemiştir. Arapların beklentilerinin aksine Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin çökmesiyle birlikte 1920 San Remo Konferansı kararları gereğince Suriye ve Lübnan'ı Fransa, Filistin ve Irak'ı da İngiltere işgal etmiştir (Boztemur, 2006-2007: 61-62). Avrupalılar Orta Doğu'dan ayrıldıklarında ise Ben-Dor'un söylediği gibi Arap dünyası devlete kavuşmuş ama devletin kendi iç mantığına göre ayarlanması yerine, totaliter özellikler gösteren dinî-kültürel sistemler, toplumsal radikalizm ve devrimci fikirler etrafında çerçevelenmiş bir ulusçuluk duygusu ortaya çıkmıştır (Ben-Dor, 2004: 129).

Gerçekte Orta Doğu'nun nüfus özellikleri aynı bölgeye toplanmış olan 'sıkışmış azınlıklar' ile iyice karmaşık bir haldedir. Aslında bu tür alanlarda devletin kaynakları için yoğun etnik rekabetten

başka bir şey görülmez (Ben-Dor, 2004: 133-134). İşte böyle bir etnik çoğulluğun arasında etnik politika ve azınlıkçılıkla özdeşleşen Baas Partisi, Suriye ve Irak'ta kendini iktidara taşıyacak bir ortam yakalamıştır. 1940'lı yıllarda kurulmuş olan Baas Partisi başlangıçta Panarap ulusçuluğu ile sosyalizmi birleştirecek laik bir formül aramıştır. Bu bağlamda iktidardaki ilk yıllarında parti, çok sayıda toplumsal gruba ve fikri temsil etmiştir. Bununla birlikte Suriye'de 1970'de iktidarını oluşturduktan sonraki ilk altı yılında Hafız Esad rejimi önce gizleyerek bir Alevi iç çekirdeği oluşturmuştur. 1977'den itibaren bu çekirdek açığa vurulmuş ve güç kullanmaya dönük bir politika izlenmeye başlamıştır. Irak'taki Sünni Baas rejimi ise aile bağlarına veya ortak bölgesel kökenler temelindeki birlikteliğe dayanan birleşik bir hizip olmuştur. Özellikle İran-Irak Savaşı ile birlikte Irak Baas Partisi de Şiilere karşı Sünni egemenliğinin ifadesine dönüşme eğilimi göstermiştir (Rabinovich, 2004: 223-227).

Suriye ve Irak devletleri örnekleri sadece bir değil iki düzeyde devletin yönlendiriciliğindeki başarısızlığı ortaya koymaktadır. Birincisi her iki devlette de Osmanlı Devleti hâkimiyeti sırasında iktidarla uyumlu ve itaatkâr olmayan insanların varlığı gözlenmiş olmaktadır. Osmanlı Devleti'ne karşı isyan edenlerin varlığı iktidarın yönlendiriciliğindeki zayıflığın işaretini taşımaktadır. Öte yandan açıkça görülmektedir ki çağımızda da devlet olarak Suriye ve Irak, kendi halklarına karşı yeterli düzeyde yönlendirici ve ikna edici politikalar üretememişlerdir. Bu anlamıyla devletlerin merkezî ve rasyonel politikalara sahip olmaları ile yurttaşların yönlendirilmiş olması arasında bir ilişki gözükmemekte fakat dışarıdan yapılan müdahaleler sonucunda bir devlet içinde merkez aleyhine farklı yönelimlerin ortaya çıkabildiği görülmektedir.

Ortadoğu'da ayrıca 1950'li ve 1960'lı yıllar Arap ulusçuluğunun güçlendiği bir dönem olmuştur. Arap ulusçuluğu özü itibarıyla, emperyalist devletlerin kendi çıkarları için Arap gücünü parçalara ayırdığını öne süren ve bu nedenle Arap birliğinin gerekli olduğunu ifade eden bir ulusçuluktur. Bu ideoloji için bir dönem Irak liderlik edecekmiş gibi görünse de asıl rolü Mısır oynamıştır. Mısır Devlet Başkanı Abdunnasır'ın Arapların siyasal birliği hedefi ve bu hedefi

gerçekleştirme heyecanı olmadıkça, Arap ulusçuluğunun amaçsız ve dolayısıyla da anlamsız bir inanç olacağı görüşünü dile getirmesi önemli bir destek bulmasını sağlamıştır (Bozgöz, 2006-2007: 109). Abdunnasır'ın öne sürdüğü düşünce genel ifadesiyle Panarapçılıktır. Fakat Mısır, Suriye ve Ürdün'ün 1967'de İsrail ile yaptığı savaşta yenilgiye uğraması bu fikrin ilerlemesini durdurmuştur (Hourani, 2009: 409-410). Panarapçılık fikrinin bu kısa tarihsel gelişimi de onun iktidarlar çevresinde öne sürüldüğünü ancak yine değişmez şekilde iktidarların yönlendirme çabalarındaki başarısızlıklarının bir örneği haline geldiğini göstermektedir. Diğer taraftan Panarapçılık konusundaki başarısızlık da tıpkı Latin Amerika örneğinde olduğu gibi primordial bağın devletlerin oluşumunda kesin bir belirleyici konumda olmadığını ortaya koymaktadır. Primordialistlerin iddia ettiği kadar etkili olsaydı Panarapçılık fikrinin de en azından çok daha geniş kitlelerce benimsenmiş olması gerekirdi.

Her şeye rağmen görüldüğü üzere bağımsızlaşma serüvenine ait örneklerden anlaşılmaktadır ki iktidarlar kendi uyruklarını yönlendirmek istediklerinde, bu isteklerinde her zaman başarılı olamamaktadırlar. Başarısızlığın nedenini de önemli oranda başka devletlerin ya da güçlerin müdahalesi oluşturmaktadır. Bu bakımdan bir devlet içindeki toplulukların siyasal iktidar tarafından kontrol edilerek yönlendirilmelerine, diğer devletlerin siyasal iktidarlarının engel olduğu ve hatta onları ayrılıkçı hareketlere dönüştürdüğü sonucu ortaya çıkmaktadır. Yabancı siyasal iktidarların, yerli siyasal iktidara karşı harekete geçmiş olan yerel topluluklar üzerinde etkili olmalarını sağlayan unsur, bizzat yabancıların daha kuvvetli ve etkili olmaları ile açıklanabilir. Fakat bu durumda da isyan etmiş olan topluluğun üzerinde egemenlik kurmuş olan yerli iktidarın yabancı müdahalelerin başladığı zamana kadar geçen süre içindeki yönlendirme ve dönüştürme kabiliyetleri sorgulanır hale gelecektir. Çünkü isyan dönemine kadar geçen egemenlik süresince yerli iktidarın etkileme kapasitesine ya sahip olmadığı ya da bunu ortaya koyamadığı gözlenmiş olunacaktır. Ayrıca iktidarların güçlü oldukları dönemde dahi etkileme kapasitelerinin, azınlık topluluklarını değiştirip dönüştürebilmekten ziyade sade-

ce onları pasifleştirmekle sınırlı olduğu kanaati doğacaktır. Ancak eğer yönlendirme böylesine düşük bir düzeyde gerçekleşiyorsa bu takdirde yabancı siyasal iktidarların da etkileme kapasitelerinin geçici olmasını beklemek gerekmektedir. Sonuçta görünen o ki yerli ya da yabancı olsun iktidarların yönlendirme becerileri sanıldığı kadar yüksek düzeyde değildir.

Gerçekte bütün bunlardan daha çok, hem Balkanlarda, hem Latin Amerika'da ve hem de Orta Doğu'da yerel toplulukların harekete geçmelerini sağlayan şeyin, o dönemde tüm dünyada egemen hale gelen düşünce biçimin olup olmadığının sorgulanması gerekmektedir. Soruna bu açıdan bakıldığında, yerel toplulukları, hatta yabancı siyasal iktidarlara dahi harekete geçiren bir anlayışın, zihniyetin ya da yaklaşımın egemenliğinin varlığı tartışmanın asıl alanı haline gelecektir. Eğer dünyada böyle bir egemenlik biçimi mevcutsa hem yerel toplulukları hem de yabancı iktidarlara, yıkılması istenen yerli iktidara karşı başarılı kılan şey, egemen güçle birlikte hareket etmeleri olacaktır. Yabancı iktidarlara yerel toplulukların ittifakı aynı zamanda çağı yakalamak olarak da adlandırılabilir. Bu durumda onların dünyada egemen düşünce ile paralel hareket ediyor olmaları kendilerinin de bizzat egemenlik alanı içinde yer almalarına yardım etmektedir. Kaldı ki yerel topluluklar da kendi başlarına bir siyasal iktidar olma hedeflerini taşımaktadırlar. İşte tüm dünyada varlık gösteren böyle bir egemenlik biçimine düşünsel sistem demek doğru bir tanımlama olacaktır. Bu egemen düşünsel sisteme, Thomas Kuhn'un 'paradigma' ile ya da Foucault'nun 'söylem' ile kastettiği egemen bakış açısı ya da yaklaşım biçimi de denilebilir.

Thomas Kuhn, paradigma kavramını iki anlamda kullanmıştır. Kavramın birinci anlamı, bir topluluğun üyelerinin paylaştığı inançlar, değerler ve teknikler bütünüdür. İkincisi ise bu bütünün içinde gerektiği zaman çözümleme temeli olarak kullanılabilen model yahut örnektir (Kuhn, 1991: 162). Her iki anlamın ortak olduğu nokta, çözüm modeli ve tekniktir. Bir dönemde geçerli olan bilimsel yaklaşıma ait 'inançlar, değerler ve teknikler bütünü', paradigma kavramının yaygın olarak kullanıldığı anlamı taşımaktadır. Bilim-

sel yaklaşımın değişmesi de doğal olarak paradigmanın değişmesi demektir. Bilimsel bilginin ve düşüncenin tarihi gelişimi içinde her zaman çeşitli okulların farklı yaklaşımları mevcut olagelmıştır. İşte bir dönemde, bir bilimsel yaklaşım genel kabul gördüğünde, bir paradigma olarak kabul edilmektedir. Kısaca paradigma, bir zaman dilimi içinde egemen olan bilimsel yaklaşımdır.

Kuhn'a göre "bir doğa biliminin gelişiminde herhangi bir topluluk ya da birey, sonraki kuşak bilim adamlarının çoğunluğunu kendine çekebilecek düzeyde bir sentez yaratabildikleri zaman, diğer okullar yavaş yavaş ortadan yok olurlar. Bu yok oluş kısmen üyelerinin yeni paradigmaya yönelmesi yüzünden meydana gelir" (Kuhn, 1991: 51). Dolayısıyla bir paradigmanın çöküşü, bir yandan bilim adamlarının ilgisine yetecek çözümler üretememesi anlamını taşıırken bir yandan da yeni bir paradigmanın ortaya çıkışının da nedeni olmaktadır. Aynı zaman dilimi içinde farklı ekollerin varlığı söz konusu olduğunda bir paradigmaya yönelme ise o ekolün ilgi tuttuğu bağlamların tercihe değer olarak görülmesi ile mümkündür. Tıpkı "rakip siyasi kurumlar arasında yapılan seçim gibi, rakip paradigmalar arasındaki de aslında birbirine tamamen zıt toplumsal yaşam tarzları arasında yapılacak bir tercihtir" (Kuhn, 1991: 106). Bu haliyle paradigma kavramı, egemen bilimsel yaklaşımın aynı zamanda toplumsal yaşam tarzı ile ilişkili bir tercih olduğunu da ifade eder. Böyle bir tercih, bilimsel düşünce ile toplumsal yaşam tarzı arasındaki bağı ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

Kuhn'un paradigma kavramı ile bilimsel düşünceye getirdiği yenilik, bilimsel düşüncenin bizzat toplumsal yaşam tarzı ile birlikte bir anlam taşımakta olduğudur. Böylece bilimsel bilgi toplumsal bir boyut içinde açıklanmakta ve tüm sosyal olaylar gibi kendi çağının koşulları içinde ona bir anlam yüklenmektedir. Paradigma ile birlikte bir yandan tarihin farklı dönemlerinde bilimsel bakışın farklılaşacağı iddia edilirken bir yandan da değişen toplumsal koşullarda bu bakışın da değişebileceği söylenmiş olunmaktadır.

Foucault ise 'söylem'le, sadece bilimsel değil aynı zamanda sosyal alanı da kapsayan karmaşık ilişkiler sürecini ifade eder. Söylem

kısaca kurallara uygun pratiklerdir (Foucault, 1999: 178). Bu pratiklerin, yani söylem nesnesinin ortaya çıkışı da kurumlar, ekonomik ve sosyal süreçler, teknikler gibi karmaşık ilişkilerin olumlu koşullarında gerçekleşmektedir (Foucault, 1999: 62-63). Bu bakımdan Foucault'ya göre tarih, farklı söylem sistemlerinden oluşan dönemler dizisidir ve her egemen söylem diğer söylemleri dışlayarak kolektifleşir (Fay, 2005: 78). Görüldüğü gibi Foucault'nun 'söylem'le kastettiği şey Kuhn'nun paradigma ile ifade ettiğinden daha geniş bir alanı kapsayan egemen düşünme biçimi ve bakış açısı olarak karşımızda durur. Thomas Kuhn paradigma kavramı ile bir dönemde hâkim kılınan düşünce biçiminin ve toplumsal yaşam tarzlarının bilimsel bilginin şekillenişinde oynadığı rolü anlatırken Foucault bütün sosyal, ekonomik, bilimsel ve teknik süreçlerin tamamına ait bir yaklaşım biçiminin egemenliğinden söz etmektedir. Fakat her ikisi de belirli dönemlerde egemen paradigmanın ya da söylemin bulunduğunu öne sürmektedir.

Kuhn ve Foucault'ya ait paradigma ve söylem perspektifinden dünyadaki bağımsızlaşma serüvenine bakıldığında bağımsızlık kazanan yeni devletlerin çağa egemen bir devlet düşüncesi çevresinde örgütlendikleri görülmektedir. İmparatorlukların haritalardan silindiği ve ulus devletlerin ortaya çıktığı bir çağda dünya üzerindeki egemen olan düşünce biçiminin Osmanlı Devleti'nin ve İspanya İmparatorluğu'nun yanında yer almış olmayacağı açıktır. Aslında hem Osmanlı'nın hem de İspanya İmparatorluğu'nun çağın egemen düşünce biçiminden farklı bir örgütlenme yapısına sahip olduğunun anlaşılması için ne Kuhn'un 'paradigma' ne de Foucault'nun 'söylem' terimini bilmek gerekmektedir. Ancak her iki terim de işaret ettiği gerçekliklerle durumun daha kolay ve sistematik bir şekilde açıklığa kavuşturulmasını sağlamaktadır. Bu imparatorluklara karşı isyan eden topluluklar, ulus devlet kurma amaçlarıyla, egemen paradigmanın ya da söylemin bizzat içinde yer almışlardır. Egemen düşünsel sistemle birlikte hareket eden toplulukların evvelce kendilerine karşı otorite kurmuş olan siyasal iktidarlara karşı başarılı olmaları da bu çerçevede görünürde anlaşılır hale gelmektedir. Doğaları gereği egemen düşünsel sistemin dışında hareket

etmek zorunda olan Osmanlı ve İspanya gibi imparatorluklar ise dünyada yalnızlaşmış bir konuma düşmüş gözükmektedirler.

Ancak her şeye rağmen egemen düşünsel sistemin, insanları yönlendirme kapasitesine bu kadar genel geçer bir konumda sahip olduğunu söylemek de dünya tarihindeki uygulamalara bakıldığında doğru bir çıkarım olarak durmamaktadır. Mesela Hindistan'ın İngiltere karşısında bağımsızlık elde edişi dikkate alındığında durum karmaşık hale gelmektedir. Zira sömürge Hindistan'ın İngiltere'ye karşı bağımsızlık elde edebilmiş olması sonuçta onun dünyada egemen düşünsel sisteme İngiltere'den daha yakın olduğu çıkarımını doğurabilecektir. Soruna yüzeysel bir açıdan bakıldığında böyle bir durumun söz konusu olamayacağı düşünülecektir. Fakat daha yakından bakıldığında Hindistan'ın bağımsızlaşma serüveninin de zaten dünyanın o günkü egemen düşünce sisteminin içinde bir gelişim olduğuna yönelik yaklaşımların varlığı dikkat çekici düzeyde görülecektir. Üstelik bu yaklaşımlar hem İngiltere'nin hem de Hindistan'ın egemen düşünsel sistemin içinde birlikte yer aldığı yönündedir. Çünkü ileride behsedileceği üzere sömürgeci devletlerin bilinçli bir şekilde sömürgelerinden çekildiği yönünde önemli iddialar mevcuttur.

Latin Amerika örneği bir kenara bırakıldığında sömürge devletlerin bağımsızlaşma sürecinin Birinci Dünya Savaşı sonrasında başlamış olduğu görülmektedir. Bu süreç özellikle sanayileşmiş modern ulus devletler sisteminin geliştirmiş olduğu sömürgeciliğe karşı geliştirilen bağımsızlık hareketlerini içermektedir. Sömürgeci güçlere karşı gösterilen bağımsızlaşma serüveni de ortaya çıkmış olan üç tepkinin birleşmesinden doğmuştur. Bu üç tepkiden ilki iki süper güç olan Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından dekolonizasyon yönünde yapılan baskıdır. İkincisi Birleşmiş Milletler gibi kurumlarca uluslararası bir düzeyde ortaya konan dünya çapındaki sömürge karşıtlığıdır. Üçüncüsü ise Asya ve Afrika'da gelişen yerli ulusçuluklardır (Lee, 2010: 371).

Sovyetler Birliği'nin sömürgeciliğin kalkmasına yönelik baskısı sosyalist yayımlarlığı sağlayabilmek ve diğer ülkelerde devrimlerin gerçekleşmesine katkıda bulunmak amacını taşımıştır.

Rus sosyalistleri, kendi devrimlerinin ardından başka yerlerdeki devrimler aracılığıyla devletleri devirecek hareketler geliştirebilmek umuduyla yeni bir Enternasyonal oluşturmuşlardır. Hatta 1921 yılında Bakü Kongresi'nde Lenin, merkezin anti-kapitalist toplumsal hareketleri ile çevrenin anti-emperyalist ulusçu hareketleri arasında resmî bir ittifakın kurulmasını önermiştir. Küresel çaptaki devrimci mücadeleleri yönlendirmek amacıyla kurulmuş olan Komünist Enternasyonal de (Komintern) toplam yedi kongre düzenlemiştir (Martin 2008: 152).

SSCB ve Çin, Komünist Enternasyonalin katkılarıyla Asya'da süren bağımsızlık hareketlerini emperyalizme karşı direniş fikri çerçevesinde destekledikleri gibi sosyalizmin ve komünizmin yayılmasında da aktif rol üstlenmişlerdir. Sözgelimi, Komünist Enternasyonal'in Amerikalı üyelerinin 1924'te Filipinler'e gelmelerinden birkaç yıl sonra 7 Kasım 1930'da Filipin Adaları Komünist Partisi kurulmuştur. Vietnamlı komünistler de 1929'da Nghe An'da bir ayaklanmaya destek vermişlerdir. 1926 ve 1927 yıllarında ise Endonezya'da Cava ve Batı Sumatra komünist isyanları gerçekleşmiştir (Martin 2008: 166). Çin'de ise ulusçu parti Guomindang, 1923'te Sovyetler Birliği ile resmî bir ilişki kurmuş ve danışman değişimlerinde bulunmuştur. Bununla birlikte Çin'deki ulusçular ile komünistler 1927'de yollarını ayırmışlardır. Mao ve komünistler, köylülüğe odaklanan yeni bir devrimci değişim stratejisi benimsemişlerdir (Martin 2008: 183).

Skocpol'un Fransız, Rus ve Çin devrimlerine ait üç ortak gelişme olarak işaret ettiği özellikler, devrimleri oluşturan şartların nasıl olgunlaştığı hakkında önemli bir bilgi kaynağıdır. Ona göre her üç devrimin ortak yönlerinden ilki merkezî yönetimin ve askeri sistemin çökmesidir. İkinci ortak özellik geniş çaplı köylü isyanlarının mevcudiyetidir. Üçüncüsü ise marjinal elit siyasal hareketlerin varlığıdır (Skocpol: 1988: 152). Skocpol'un öne sürdüğü özellikler arasında elit siyasal hareketler açık bir şekilde entelektüel düzeyde oluşturulabilecek bir birikimi gerektirmektedir. Öte yandan köylü isyanları da entelektüellerin geliştirdikleri fikirlerin yayılması sonucunda ortaya çıkmaktadır ve bu yüzden dolaylı olarak

entelektüeller aracılığı ile gerçekleştirebilmektedir. Bu açıdan da Mao önderliğindeki komünistlerin köylülüğe odaklanan devrimci stratejileri, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Zira çok kısa bir zaman önce devrim gerçekleştirmiş olan Sovyetler Birliği ile kurulmuş ilişkiler sonunda böyle bir stratejinin ortaya çıkmış olması dikkat çekicidir.

Marjinal siyasal elitlerin düşüncelerinin geniş kitlelerce benimsenmeye başlanması Skocpol'un da dikkat çektiği bir durumdur. Ona göre 1890 sonrasında Rusya'da üniversite eğitiminin soyluların ötesine de taşınmış olması devrimin gerçekleşmesinde önemli bir aşamayı göstermektedir. Eğitimin yaygınlaşması sayesinde meslek grupları ve yüksek beceri isteyen istihdam alanları içinde soyluların dışındaki kişiler de artık yer almaya başlamışlardır. Rusya'da gözlenen bu gelişmelere paralel bir şekilde Çin'de de radikal ulusçu modernleşme ilkin üniversite eğitimi gören Çinli öğrenciler arasında başlamıştır. Aslında bu öğrencilerin çoğunluğu başlangıçta geleneksel açıdan saygın ve zengin ailelerin çocuklarıdır. Ancak Çin'de 1904'teki Konfüçyan eğitim siteminin kaldırılışı ve 1911'de imparatorluğun çöküşü ile birlikte gelenekten kaynaklanan saygınlık nitelikleri ve bağları anlamını yitirmiştir (Skocpol: 1988: 164). Bu sosyal değişim de eğitilmiş kitlenin artık belli bir geleneksel grubun tekelinde kalma düzeneğini bozarak yayılmasını sağlamıştır. Böylece devrimin şartlarını olgunlaştıran ve ulusçuluğun gerekli gördüğü toplumsal biçimlenmeyi sağlayan bir eğitilmiş orta sınıf yaygın hale gelmiştir.

ABD'nin de sömürgeciliğin sona ermesindeki katkısı liberal politikalar ve özgürlükler çerçevesinde olmuştur. 20. yüzyılda ABD'nin dünyada Avrupa'dan daha etkin olmaya başladığı dönemde öncelikle kendi düzeninin tesisi açısından bu özgürleştirme politikalarına ihtiyacı vardır. Her şeyden önce sömürgeleştirilmiş topluluklar bağımsızlıklarına kavuştuktan sonra ABD ile kuracakları ilişkilerde Avrupa'ya ihtiyaç duymayacaklardır. Ayrıca özgürlüklerden ve bağımsızlıktan yana olmak, ABD açısından, Sovyetler Birliği karşısında sosyalist yayılcılığa karşı uluslararası düzeyde alternatif bir çözüm üretmek anlamını taşımaktadır.

Birleşmiş Milletler ise kurulduğu tarihten itibaren sömürgeci ülkelere kolonilerin bağımsızlaşması yönünde baskı yapmıştır. Yeni bir insan hakları ve özgürlükleri anlayışı geliştirildikten sonra 1960 yılında 'Sömürge Ülkelerine ve Halklarına Bağımsızlığın Garanti Edilmesi Beyannamesi'ni yayınlamıştır. 1965'te de bir BM önergesi daha da ileri giderek sömürge egemenliğinin insanlığa karşı bir suç olduğunu saymıştır (Lee, 2010: 373). Görünen o ki Birleşmiş Milletler düzeyinde yapılan bağımsızlık baskısı Sovyetler Birliği ve ABD'nin sömürgecilik karşıtı faaliyetleri ile birleştiğinde Avrupalı sömürgeci devletler açısından bu sürece karşı durmak güçleşmiştir.

Bütün bu gelişmeler dikkate alındığında sömürge devletler içinden gelişen bağımsızlık hareketlerinin salt bir bağımsızlık hareketi olmaktan öte konjonktüre uygun bir davranış biçimi olduğu yönündeki görüşler daha dikkat çekici hale gelmektedir. Bu doğrultuda bir bakış açısına sahip olan Billig de bağımsızlık hareketlerinin gerçekte dünyada gelişen ulus devlet düşüncesinin bir ürünü olduğunu öne sürer. Hatta ona göre emperyalist yayılmacılığa karşı koyan ulusçuluklar, zaten 'bir ulusal devletler dünya düzenini' sorgulamadan kabullenmiş olmaktadır (Billig, 2002: 101). Bu tür iddialardan anlaşılan şudur: Sömürge devletlerin bağımsızlıklarına kavuşmaları dünyadaki egemen düşünsel sistem ile birlikteliğin sonucunda meydana gelmiş olmaktadır. Bu konuda Calhoun'un iddiası çok daha keskindir. Ona göre sömürge ülkelerde başlayan ulusçuluk, sömürgeci devlet ve sömürge ekonomisindeki özel çıkarlarla ilişkili grupların ortak projesidir. Bunun en önemli göstergesi de ulusçuluğun en önce emperyal metropollerde okuyan gençler arasında yayılmasıdır (Calhoun, 2009: 154). Dolayısıyla Calhoun, bağımsızlık sürecini yeni bir emperyalist proje olarak sunmaktadır.

Her ne kadar Calhoun sömürgeci devletlerin sömürgelerinden bir proje gereği kendi istekleriyle çekildiklerini iddia etmiş olsa da dönemin şartları ve yükselen yeni düşünsel sistemin devlet ve toplum ilişkilerine ait yaklaşımı dikkate alındığında bu tespitin ancak kısmen doğru olabileceği ortaya çıkmaktadır. Zira Birinci Dünya Savaşı sonrasında ilkin Marksist kuramcılar merkezi iktidarları eleştirmeye ve sorgulamaya başlamışlardır. İkinci Dünya Savaşı

sonrasında da Hitler'in politik tutumunun yol açtığı sonuçların etkisiyle dünyada kudretli merkezî iktidarlara ve bir etnik aidiyeti öne çıkaran ulus devlet modeline karşı eleştiriler gittikçe dozu- nu artırmıştır. Artık homojen etnik ulus devlet yerine farklı etnik toplulukların ve kültürlerin bir arada yaşadıkları tezini işleyen devlet anlayışı tercihe değer olarak siyasal düşünce içinde gelişim göstermektedir. Bu haliyle bir ulus devletin doğası gereği gerçekte heterojen toplum olduğunu iddia eden ve farklı kültürel topluluklara vurguyu kuvvetlendiren bir düşünce yapısı içinde sömürge topluluklarının özgürlüklerinin teslim edilmemesi ancak bir çelişki olacaktır. İşte eğer sömürgeci devletler, sömürgeleri üzerindeki doğrudan hâkimiyetlerini devam ettirirlerse bu ancak eski sistemin sürdürülmesi anlamını taşıyacağı için kabul edilebilir bir durum olarak gözükmemektedir. Bu yüzden de sömürgeci devletler geri çekilirken eski sistemlerini dolaylı olarak sürdürebilmek için önlemler almış veya çözümler üretmişlerdir demek daha doğru bir tespit olacaktır. Bu da Calhoun'un iddiasının tamamen değil fakat kısmen doğruluk değeri taşıyabileceğini göstermektedir.

Ancak her şeye rağmen dünya üzerinde sömürge ülkesinden isteyerek geri çekilmeyen devletlerin varlığı da bilinmektedir. Sözgelimi Fransa Cezayir'den hiçbir şekilde geri çekilmek istememiştir. Hatta geri çekilmek istemediği gibi bu ülkeyi kendisinin bir parçası olarak göstermeye de çalışmıştır. Bu bakımdan Cezayir'in sürdürdüğü bağımsızlık savaşı, aynı zamanda Fransa toprağının bölünmez bütün olduğunu düşünenlerin oluşturduğu bir direnişe karşı da yapılmıştır. Kısaca hatırlanacak olursa, Cezayir bağımsızlık hareketi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra örgütlenmeler düzeyinde başlamış ve 1954 yılında Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin (FLN- Front Libération Nationale) kurulmasıyla birlikte eyleme dönüşmüştür. Bağımsızlık, uzun yıllar süren savaş sonunda Fransa ile Mart 1962'de bir anlaşma imzalanarak elde edilmiştir. Bu süreç içinde ülkelerinin resmen bir sömürge değil, metropoliten Fransa'nın ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi nedeniyle Cezayirlilerin verdikleri bağımsızlık savaşı diğer Arap ülkelerinkinden çok daha çetin geçmiştir. Kaldı ki Cezayir'de yaşayan Fransız nüfusun büyüklüğü

de göz önüne alındığında savaşın zorluğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Zira o dönemde Cezayir ve Oran şehirlerinde Cezayirli Müslümanlardan çok Fransızların yaşıyor olmaları bu zorluğu ifade etmeye yeterli bir örnektir (Hourani, 2009: 428-432).

Fransa'nın Cezayir'le ilgili konumu, dünyanın diğer sömürge bölgelerinde genel olarak yaşandığı iddia edilen isteyerek geri çekilme stratejisinden uzak durmaktadır. Dahası dünyadaki egemen düşünsel sisteme Cezayir'in, Avrupalı devlet olan Fransa'dan yakın durduğunu düşünmek de hiç kolay olamamaktadır. Fakat yine de bağımsızlık sonrasında Cezayir'de iktidar olan grubun Fransa ile ilişkilerini sürdürmeleri ve Fransa'nın da etkisini Cezayir üstünde devam ettirmesi, sömürge devletlerde bağımsızlık sonrası görülen iktidar tipleriyle uygunluk göstermektedir. Buna rağmen görünen o ki hem Fransa hem de Cezayir, birbirleri ile girdikleri mücadelelerinde dünyada egemen olan düşünsel sistemle aynı doğrultuda bir tarihi gelişime sahip olmamışlardır.

Bütün bu gelişmeler göstermektedir ki modern çağla birlikte iktidar ilişkileri bağlamında, egemen bir düşünsel sistemin var olduğuna şahit olunmakla birlikte bu düşünsel sistemin her koşulda ve her zaman hâkimiyetini koruduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla 20. yüzyıl boyunca iktidarların yönlendirmeciliği etrafında yapılan modernizm eleştirisi aslında iktidarların yönlendirme kapasitesini gerçeğin çok üstünde başarılı olarak gösterip mutlaklaştırmaktadır. Gerçekte ise iktidarlar yönlendirme yapmak istemekte ancak bunda her zaman muktedir olamamaktadırlar. Hatta eğer egemen düşünsel sistem içinde yer almıyorlarsa çoğunlukla başarısız kalmaktadırlar.

20. Yüzyılda Bilimsel Bilgi ve Farklılıklar

19. yüzyıldan itibaren Batılı devletlerin siyasal iktidarlari, kendilerini diğer toplumların kültürlerini değıştirme hakkına sahip olarak görmüşlerdir. Devletlerin kendilerini böyle bir konumda görmelerine neden ise kendini bütün düşüncelerin önünde ve ilerisinde gören aydınlanmacı egemen düşünce sistemidir. Bu düşünceye göre geri kalmış olan diğer toplumlar uygulamaya konulacak olan değıştirme

sayesinde ilerlemenin ve gelişmenin olumlu katkılarından faydalanmış olacaktır. Ancak belli bir zaman için genel geçer doğru olarak görülse de tarihin doğrusal bir çizgi üstünde içi doldurulmaya elverişli bir şekilde yorumlanmasına yol açan ilerlemeci düşünme biçimi 20. yüzyılın ikinci yarısında sert eleştirilere uğramıştır.

İlerlemeciliğe yöneltilen eleştirilerden en dikkat çekici olanı 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' kitabındaki açıklamalarıyla Thomas Kuhn tarafından yapılmıştır. Dolayısıyla Kuhn'un bilimsel düşünceye katkısı, sadece paradigma kavramı ile değil aynı zamanda bilginin doğrusalcı bir çizgi halinde sürekli olarak ilerlemediğini göstermesiyle olmuştur. Bu konuda Kuhn'un, Aristarchus, Ptoleme ve Kopernik'e ait evren teorileri ile ilgili olarak verdiği örnek, bilimsel gelişmenin çizgisel bir süreklilik içermediğini açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü zaman bakımından Ptoleme, Aristarchus'tan sonra ama Kopernik'ten önce yaşamasına rağmen, Ptoleme'nin evren teorisi yer merkezli, diğerlerinininki ise güneş merkezlidir. (Kuhn, 1991: 86-92) Kuhn'a göre Aristarchus'un teorisinin kendi zamanında benimsenmemesinin nedeni dünyada henüz güneş merkezli bir evren düşüncesine genel olarak sahip olunmamasıdır. Öte yandan aynı örnekle Kuhn, Aristarchus'un teorisinin bizzat varlığıyla belli bir zaman dilimi içinde benzer yaklaşımların olmasının zorunluluğunun bulunmadığını da ortaya koymaktadır.

Böylece tarihi süreç içinde bilimsel bilginin ve yaklaşımların homojen bir gelişim örneği göstermediği açığa çıkmış olur. Bu ayrıca zaman kavramının da homojen bir gelişme içinde düşünülmeyeceği anlamına da gelmektedir. Aslında bilimsel bilginin daima belli bir zaman içinde peş peşe devam eden gelişmelerin sonucu olamayacağı 20. yüzyıl içinde Kuhn'dan çok daha önce kuantum teorisi çalışmalarında da kaydedilmiştir. Fakat Kuhn, bilimde doğrusalcı ilerlemenin sadece kuantum teorisi içinde yani mikro düzeyde değil aynı zamanda makro ölçekte de her zaman geçerli olmayacağını göstererek aslında bilimsel bilginin sürekliliğine ait düşüncenin bir kabulden ibaret olduğunu ortaya koymuştur.

Kuantum teorisinde dört ana özellik belirgin olarak dikkat çekmektedir. Özelliklerden birincisi atom altı parçacıkların gösterdiği sıçramalardır. Bu sıçramalar nedeniyle kuantum teorisinde

hareket, kesintiye uğramış bir dizi olarak tanımlanmaktadır. Üstelik bir elektronun, bir yörüngeden diğerine geçerken önce birden çok yörüngede aynı anda görünüp en sonunda birinde durağanlaşması da söz konusudur (Zohar, 1998: 28- 29). İkincisi, elektronlar yüksek enerji durumundan düşük enerji durumuna ya da düşük enerji durumundan yüksek enerji durumuna aynı olasılık dâhilinde geçiş yapabilirler. Yani kuantum seviyesinde zamanın tersine çevrilebilirliği söz konusudur. Böylece olayların her iki yöne doğru gelişebildiği görülmektedir (Zohar, 1998: 29). Üçüncü özellik, mikroskobik dünyada özdeş şeylerin özdeş koşullar altında özdeş davranışlar sergilememesidir. Bu hem bir genellemenin yapılmasını engellemektedir hem de ne olacağını önceden bilmemizin mümkün olmadığını göstermektedir. Sözgelimi, bir pencere camı, üzerine çarpan ışığın yüzde 95'ini geçirmektedir fakat pencereye varan fotonlardan hangilerinin pencereden geçeceğini önceden bilebilmenin kesin bir yolu bulunmamaktadır (Chown, 2009: 24-25). Dördüncü özellik ise ışığın, bazen bir parçacık bazen de dalga akımı gibi davranması ile ilgili olan Heisenberg belirsizlik ilkesidir. Bir elektron parçacık halinde ise sadece yeri, dalgacık halindeyse de hızı ölçülebilmektedir. Bu nedenle bir parçacığın hem yerini hem de hızını aynı anda bilebilmenin imkânı yoktur (Chown, 2009: 52).

Konu edilen dört özellikten anlaşılacağı üzere, mekanik Newton Fiziği ile yerleşmiş olan süreklilik ve ölçülebilirlik üzerine düşüncenin genel geçerliği kuantum seviyesinde sarsılmıştır. Ancak daha da önemlisi modern düşünceye ait bir yaklaşım olan, zaman kavramını hareketin devamlılığı ile doğrusalcı bir şekilde anlamaya çalışmanın her koşulda mümkün olamayacağı görülmüştür. Ayrıca özdeş şeylerin özdeş koşullarda özdeş davranışlar göstermemesi, homojen bir zaman anlayışının da bilimsel genel geçerliğini ortadan kaldırmıştır. Üstelik bu durum, fotonların camdan geçip geçmeyeceğini önceden bilemememize paralel olarak geleceğe ilişkin kesin bir hesabın yapılamayacağını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tüm bu gelişmeler artık zamanın sürekli olarak doğrusalcı bir çizgi üzerinde homojen bir biçimde ilerlediği düşüncesinden kaynaklanan, geleceğin tahmin edebileceğine yönelik inancı yıkmıştır.

Modern bilimin tekrarlanan sınamalar yoluyla kesinlik arama peşinde olan anlayışının tam aksi yönünde bir başka yaklaşım da Popper'dan gelmiştir. Popper, teorilere karşı eleştirel bir tutuma sahip olunması gerektiğini söylemektedir. Ona göre eğer eleştirel tutuma sahip olmamak daima ulaşılmak istenilen şeylerin bulunmasına yol açacaktır. Eleştirel tutum bir teorinin kuvvetlenmesini sağlayacaktır (Popper, 2008: 150). Popper, teorinin kuvvetlendirilmesinin ancak yanlışlanabilirlikle mümkün olacağını belirtmektedir. Çünkü ona göre "bir kuramın evrenselliği ve kesinliği yanlışlanabilirlik derecesiyle artmaktadır" (Popper, 2010: 169). Yanlışlanabilirlik ise en kestirme ifadeyle yanlış olanların ayıklanmasını gerektiren bir yöntemdir. O tekrarlanan sınamalar neticesinde aynı sonuca ulaşmadan doğan tümevarımsal bir çıkarım değildir. Popper'a göre yanlışlanabilirlik tümevarım yönteminden daha güvenilirdir. Bunun nedeni de tümevarım ilkesinin fizikötesi bir nitelik taşımasıdır (Popper, 2010: 288).

Siyasal düşünce açısından Popper'ın önerdiği yanlışlamacılıktan çok daha önemli olan şey, onun tümevarım yöntemine getirdiği eleştiridir. Çünkü ulus devletlerin toplumsal bütünlük iddialarının temelinde tek tek bireylerin benzer bir takım özellikler nedeniyle bir araya gelmiş olmaları bulunmaktadır. Bu benzerlikler ortak bir kültürü paylaşmak ve ortak siyasal birlikteliğe sahip olmak gibi çeşitli özelliklere atıf yapılarak sağlanmaktadır. Dolayısıyla modern toplumun, bir bütünlükten ibaret olduğu düşüncesinin temelinde tümevarım yöntemi bulunmaktadır. Modern toplumun tümevarım düşüncesi ile olan bağı da toplum sözleşmesi kuramcılarından beri açık bir şekilde görülmektedir. Zira toplum sözleşmecilerinin iddia ettiği şekilde insanların önce bir araya gelerek yöneticilerini belirlediği fikri, tümevarımsal bir örgütlenme biçimini oluşturmaktadır. Bu haliyle Popper'ın tümevarım eleştirisi modern toplum kuramlarındaki bütünlük fikrinin ve aynı zamanda merkezilik politikalarının bilimsel arka planını zedelemiştir. Tümevarımsal bir bilginin kesinliğine olan güvenin kaybolması ile benzer metodu kullanan bütüncül toplum kuramlarına olan inancın zayıflaması 20. yüzyıl içinde modern düşünsel sistemde görülen değişimin yönünü ve boyutunu göstermektedir.

Yaşanan değişim sadece fiziksel ve matematiksel yöntemlerle de sınırlı değildir. Modern çağın tarihsel ve homojen toplum düşüncesine dayanak sağlayan biyolojik çalışmaların niteliğinde de yirminci yüzyılda önemli bir bakış açısı farklılığı gözlenmiştir. Sözelimi biyolojik türlerle ilişkin yeni çalışmalar üzerine sosyal bilimlerde düzeyindeki ilginin bağı değişmiştir. Artık bir türün incelenmesinde onun geçmişten bugüne geçirdiği evrim ya da mevcut olan bir türe geçmişte bir kök aranmasından ziyade o türün çeşitliliği üzerine yapılan çalışmalar daha cazip hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle bir türün doğada nasıl hayatta kaldığı ve dönüştüğünden çok, bir tür olarak kendi varlığının bağı bulunduğı koşullar etrafındaki anlamı üzerinde durulmaktadır. Böylece özellikle 19. yüzyılda türlerin evrimine verilen önem, 20. yüzyılın ikinci yarısında yerini türlerin çeşitliliğinin sağladığı zenginliğe bırakmıştır.

Gerçekte modern çağda ulus devletlerin homojen ve merkezî yapısı, biyolojinin referansı ile modern bilime ait bir bakış açısı içinde organizmaya benzetilerek anlamlı ve açıklanabilir görülmüştür. Beck'in kaydettiğı gibi "eski Avrupada, kamusal bünye hep insan bedenini model alarak betimlenegelmiştir" (Beck, 2005: 209). Günümüzdeki yaklaşım biçimi artık bu merkezîliğin insan ilişkilerinin doğasına aykırı olduğı yönündedir. Doğal olan, insanın ilkel konumdaki halinde görüldüğü gibi kendi topluluğı içindeki yaşayışıdır. Kısaca 19. yüzyılda biyoloji vasıtasıyla homojen bir toplum düşüncesi geliştirilirken, aynı bilim aracılığıyla bugün, çeşitliliğin insan ve doğadaki bütün canlılar için önemine işaret edilerek heterojen bir toplum modelinin daha insana özgü olduğı belirtilmektedir. Bu nedenle modern devletlerin merkezî iktidarlarının yapısı, günümüz bakış açısında doğallığı ifade eden kültürel topluluklar lehine bozulmalıdır fikri ile karşı karşıya kalmaktadır.

Toplum düşüncesinde çeşitliliğin, türdeşliğin yerini alması Mulgan'ın yaklaşımında biyolojide türlerin, mutasyonların ya da formların çeşitliliğinden faydalanyor olmasıyla açıklanmaktadır. Var olan çeşitlilik sayesinde türler, çevresel değişme tahmin edilemeyen şekilde meydana geldiğinde, yaşam için daha iyi bir konum elde edebilmektedirler. Sözelimi aynı genetik koddaki otların

kiminin küçük kiminin büyük olması, hayvanlar tarafından yenildiklerinde ya da kuraklık dönemlerinde onların hayatta kalmalarını daha iyi bir şekilde sağlamaktadır. (Mulgan, 1990: 389) İşte tıpkı buna benzer şekilde Mulgan'a göre insanların da sosyal hayat içindeki biçimsel çeşitliliklere ihtiyaçları vardır. Zira gerçekte hangi kurumların ya da toplumların dramatik değişimlere en doğru tepkiyi vereceği önceden bilinemez (Mulgan, 1990: 389). Dolayısıyla, Mulgan'ın düşüncesinde çeşitlilik, bir türün hayatının olumsuz koşullara rağmen devam edebilmesi açısından gerekli olarak görülmektedir. Hayat için bu gereklilik, homojen yapı yerine heterojen modelin neden tercihe değer olduğunu da göstermektedir.

20. yüzyılda gelişmeye başlayan bu yeni bakış açısı, toplumların modern çağda öne sürüldüğü tarzda bir homojenlik içermediği aksine heterojen bir yapıya sahip olduğuna ilişkin yaklaşımının temelinde kültürel farklılıkları yerleştirmektedir. Bu bağlamda biyolojik bir soydan ziyade kültürel gruplaşmalar çerçevesinde örgütlenme biçimleri, farklılıklar lehine çok daha karmaşık bir etkileşim ağını ortaya koymaktadır. Günümüzde gittikçe artan bir oranda tüm bilim dallarında ve disiplinlerde farklılıklara dikkat çeken ve bu farklılıkları değerli gören yeni yaklaşımlar çalışmaların ilgi odağı olmaktadır. Hatta bu yaklaşım biçimleri toplumsal kuramlarda ve insan ilişkilerinde yeni açılımlar için referans niteliği taşımaktadır. Sonuçta ortaya çıkan değişim için farklı disiplinler ve bilim dallarında öne sürülen kanıtlar ve gerekçeler farklı olsa da tümünün seyrinin aynı doğrultuda gelişmesi bir egemen düşünsel sistemin etkinliğinin yaygınlaşması ya da yaygınlaştırılma çabası olarak görülebilmektedir.

Homojenlikten Heterojenliğe Ulus ve Kültür

Dünyada siyasal iktidarları ve bu iktidarlar aracılığıyla da toplumları yönlendirme kapasitesine sahip bir egemen düşünsel sistemin olduğunu iddia etmek her şeyden önce tüm bireyleri edilgen ve çaresiz bir şekilde, sadece uyum sağlamak zorunda olan yığınlar olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Kaldı ki 20. yüzyılda kapitalizme ve bu doğrultuda modernizme yönelik eleştirilerin öncüsü

sayılabilecek Marksist düşüncenin de birey devlet ilişkilerine yaklaşımı, bireylerin iktidarlar karşısındaki edilgenliği ve çaresizliği etrafında yoğunlaşmıştır. Zaten Marksist düşünceye göre devletler kapitalist toplum yapılarını inşa ederek ideolojilerinin hâkimiyetini devam ettirmek için çeşitli yöntemler ve aygıtlar kullanmışlardır.

20. yüzyıl Marksist kuramcıları içinde önce Gramsci, bir toplumsal sınıfın hâkimiyetini sürdürmek ve empoze etmek anlamında kullandığı hegemonya kavramı ile birey ve devlet ilişkisine yeni bir yorumlama getirmiştir. Gramsci hegemonyayı ikna edici ideolojik bir yönetim olarak yönetilenin rızasını sağlayan bir kontrol olarak tanımlamaktadır (Slattery, 2008: 241-242). Benzer şekilde Lukacs da günümüz kapitalizminde proleterya dâhil her şeyin bir meta biçimine ve böylece nesneye dönüştüğünü öne sürmüştür. Buna rağmen hem Gramsci hegemonyanın kırılmayacak şekilde yerleşemeyeceğini hem de Lukacs metalaşmanın proleterya bilincinde geri döndürülemeyecek derecede yerleşemeyeceğini iddia etmişlerdir (Slattery, 2008: 242; May, 2000: 36). Bu bakımından her iki düşünür de modern iktidarların mutlak bir hâkimiyetlerinin söz konusu olamayacağını iddia etmiştir. Oysa Frankfurt Okulu kuramcıları kapitalizmi mutlak hâkimiyet sağlamış olarak öne sürmeseler de onu muzaffer kabul etmişlerdir (May, 2000: 36). Frankfurt Okulu düşünürlerine göre bireyler üzerinde egemenliğini kuran kapitalizm, merkezîleşen biçimiyle köleci bir sistem doğurmuştur.

Görüldüğü üzere 20. yüzyılda genel olarak kapitalizm eleştirisi üzerine yoğunlaşan Marksistler, kapitalist toplum ilişkilerine yeni yorumlar katmışlardır. Bu yorumlar da genel olarak insanın çaresiz ve boğulmuş bir şekilde karanlık bir yaşam alanı içinde resmedilmesine dayanmaktadır. Ancak kapitalist toplum biçimine ve modernizme yönelik eleştirilerde asıl kırılma İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanmıştır. Bu dönemden itibaren homojen toplum anlayışının gerçekçi olmadığı yönünde eleştiriler gittikçe yaygınlaşmaya başlamıştır. Artık toplumun sabit bir bütünü ifade eden kültürden müteşekkil olmadığı ve hatta farklı örgütlenme biçimleriyle küçük grupların ve hareketlerin varlığından meydana geldiği düşüncesi gittikçe öne çıkmıştır. Bu bakış açısının özünde bireylerin kendi dışındaki

dünyaya bir anlam katmakta olduğu tezi işlenmekte ve devletlerin merkeziyetçi tutumları sorgulanmaktadır. Üstelik bu yeni bakış açısına göre toplum içindeki bireyler, ne edilgen ne de durağan bir ilişkiler kalıbı içindedirler. İnsanlar toplum içinde sürekli bir yeniden biçimlendirme ve yorumlama eylemini gerçekleştirmektedirler. Dolayısıyla bir gruba ait kültür de her grubun hem kendi içinde hem de diğer gruplarla ilişkilerinde sürekli yenilenmektedir.

Kültür kavramının modern düşünce içinde kazanmış olduğu anlamdan farklı bir içeriğe ulaşması ilkin Lévi-Strauss'un çalışmalarında görülmüştür. Başlangıçta onun yaklaşımı yapı kavramı etrafında toplumun bir bütün olduğu fikrini pekiştirse de her kültürün bütün öteki kültürlerle denk olduğunu öne sürmesiyle Batı toplumlarının diğerlerine olan üstünlüğüne ait inancı sarsmıştır. Üstelik Lévi-Strauss, uygar düşüncenin mantığının, insanlık tarihinde, ilkel mantıktan daha üstün olmadığını da savunmuştur (McCarthy, 2002: 114). İlkel Zihin (Savage Mind) adlı eserinde, ilkel ile uygar arasındaki ayrıma açıkça ve sistematik biçimde karşı çıkmıştır. Onun düşüncesinde ilkel ile modern arasındaki ayrım, insan zihninin bulunduğu ortama göre tercih ettiği özel seçeneklerin sonucu ortaya çıkmaktadır (McCarthy, 2002: 112).

İlkel topluluklarla modern toplumlar arasındaki benzerlikler için Myth and Meaning adlı çalışmasında Lévi Strauss, dikkat çekici bir yorumlama yapar: “Ben bizim kendi toplumumuzda tarihin mitolojinin yerine geçtiğine ve aynı işlevi gördüğüne inanmaktan uzak durmam. Yazısız ve arşivsiz toplumlar için mitolojinin amacı geleceğin mümkün olduğunca benzer şekilde (tam benzerlik imkânsızdır) bugüne ve geçmişe sadık kalmasını sağlamaktır. Bununla birlikte, bizim için, gelecek daima bugünden farklı olacaktır ve bazı farklar tabi ki siyasal tercihimize bağlı olacaktır. Fakat yine de mitoloji ve tarih arasında zihnimizde mevcut bulunan mesafe, tarih öğreniminin mitolojinin süreği olarak kavranmasıyla kapanacaktır” (Lévi-Strauss, 2009: 36-37).

Gerçekte alışık olunduğu haliyle tarih için yapılan iki yorumlama biçimi vardır. Tarihin gelişimi için yapılan birinci yorumlama tarih tekerrürden ibarettir savıdır. Eğer tarih tekerrür-

den ibaretse bu durumda gelecekle bugün arasındaki fark ancak biçimsel bir fark olacaktır. Yok, eğer ikinci yorumlama türünde olduğu gibi tarihsel olaylar biricik ise gelecek her anlamda kesinlikle bugünden farklı olacaktır. Fakat Strauss'un yaptığı yorumlamadan anlaşılan o ki tarih, bu iki yorumlama biçiminin dışında bir yerde tutulmaktadır. O da farklı bir kavrama yoluyla sağlanabilen tarih ve mitoloji anlayışıdır. Bu durumda tarih ve olayların anlamları onları kavrama biçimimiz etrafında dönmektedir. Demek oluyor ki Lévi-Strauss için farklı yorumlama farklılığının temelini oluşturmaktadır.

Lévi-Strauss'un bu bakış açısı onun kültürler arasına koyduğu mesafeye ilişkin yorumlamada da kendini göstermektedir. Çünkü ona göre kültür genel olarak bir halkın yaşayış biçimi olarak değerlendirilmesi anlamını içinde barındırmaktadır. Bu bakımdan kültürler arasında tarihsel bir ilerleme çizgisi içinde birini diğerine üstün olarak kabul eden anlayış yerine sadece birbirleri arasında farklılık bulunduğu yaklaşımı önem taşır hale gelmektedir. Ancak yine de bu yaklaşım, bizzat toplumun bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi etrafında odaklanmış olduğundan toplumun bir yapısının olduğu düşüncesini egemen kılmaya başlamıştır. İşte bu yapı içinde de bireyin edilgen bir durumda olduğu düşüncesi gittikçe yaygınlaşmıştır.

Lévi-Strauss'un görüşleri yapı kavramı etrafında bütüncül bir toplum fikrini ortaya koymuş olsa da kısa bir zaman içinde dönemin şartları ile birleşen eleştirel tutumlar, bu bütüncül toplum yapısının kuramsal çerçevesini hedef almaya yönelmiştir. Böylece eleştiriler, iktidar tarafından oluşturulmuş homojen bir toplum yapısı içinde bireyin kuşatıldığı düşüncesi etrafında yoğunlaşmaya başlamıştır. Ardından da toplum ve kültür eşleşmesinde farklı yorumlamalar bu eleştirileri takip etmiştir. Geline aşamada ise bireyin içinde bulunduğu toplumsal grubunun ve örgütlenme biçiminin sabit olmadığı, bizzat bireyin kattığı anlamlar yoluyla da sürekli yeniden biçimlendiği düşüncesi kabul gören yaklaşım biçimi olmuştur.

Yapısalcı bir bakışla iktidarların bireyleri edilgenleştirdiğine yönelik yaklaşımlar arasında özellikle Alhusser'in Marksizm yoru-

mu dikkatleri üzerinde toplamıştır. Marksist gelenek içindeki üst yapının (hukuki, siyasal ve ideolojik) alt yapı (ekonomik temel) karşısındaki görece özerkliğini ve aralarındaki etkileşimi sorgular. Bu bağlamda üst yapının yeniden üretim açısından analizini yaparak devletin de gerçekte bir baskı aygıtı olduğunu öne sürer (Althusser, 2006: 53-56). Markist düşünce içinde başından beri devlet zaten bir baskı aygıtı ve aygıtları olarak görülmektedir. Althusser'in Marksizme getirdiği yeni yorum devletin baskı aygıtlarının yanında bir de ideolojik aygıtlarının varlığını işaret etmesidir. Ona göre bu ideolojik aygıtlar, kiliseler, okullar, aileler, siyasal partiler, sendikalar, gazeteler, kültürel kuruluşlar v.b. olarak yer alırlar (Althusser, 2006: 62-64). Devletin ideolojik aygıtları üretim ilişkilerinin yeniden üretimi için birer aracı aygıtlardır. Üretim ilişkilerinin yeniden üretimi, egemen sınıfın ideolojisi ile kaplanmış becerilerin, bizzat devletin ideolojik aygıtları tarafından kafalara yerleştirilmesiyle gerçekleşmektedir (Althusser, 2006: 69-78). Kısa bir ifadeyle söylenecek olursa Althusser, Gramsci'nin ideolojik hegemonya olarak nitelendirdiği bakış açısının bir adım ötesine geçmiş ve devletin insanları nasıl etki ve kontrol altına aldığını göstermeyi amaçlamıştır. Diğer taraftan bireyin bizzat sistem içindeki konumu üzerinde durarak da Lévi-Strauss'un öncülük ettiği yapısalcılığı, Marksist bir yorumlamaya tabi tutmuştur. Böylece bireyin toplum içindeki konumu özne ve iktidar sorununa dönüştürmüştür.

Althusser'den sonra tüm dünyada siyasal ve sosyolojik çalışmalarda iktidarların kişileri ve grupları sınırlandırdıkları yönündeki eleştiriler gittikçe önemsenmeye başlanmıştır. Bu çerçevede kültürün, ekmek, biçmek anlamından hareketle kişinin bir süreçten geçerek biçim alması, iktidar ve otorite kavramlarının bireysel ve toplumsal ilişkilere müdahalesiyle yorumlanmıştır. Ancak kültür kavramı analizinde insanın işlenmişliğinin iktidarlar vasıtasıyla gerçekleştiği yönündeki yaklaşımın merkeze alınması, kavramın da alanını özellikle özne ve iktidar sorunu içine sıkıştırılmıştır. Böylece kültür artık modern toplumlarda iktidarların oluşturduğu bir yaşam alanı olarak görülmektedir. Bu duruma yükselen itiraz da postyapısalcılık adıyla belirmeye başlamıştır.

Postyapısalcı kuram içinde önce iktidar devasa bir anlamla birey karşısında kudretli bir otorite olarak resmedilmektedir. Birey ise her durumda pasif ve edilgen bir konumda kalmakta ve iktidarın istediği tarafa çekebildiği insan olarak sunulmaktadır. Kuramın geliştirdiği yaklaşım ise oluşmuş bu tabloya karşı çıkarak gerçekte böyle bir tablonun doğru olmadığı yönündedir. İşte bu karşı çıkış postyapısalcılarda ifadesini öz bir şekilde “siyasal ilişkilerin doldurabileceği bir boş mekân yoktur; sadece ilişkilerin kendileri vardır. Toplumsal mekân da bu ilişkilerin kümesidir” anlatımıyla bulmuştur (May, 2000: 69). Postyapısalcıların iddiası, toplumdaki ilişkiler kümesinin iktidarların yapmaya çalıştıkları tarzda homojen bir yapıda olmadığı düşüncesini taşımaktadır. Onlara göre insanların içinde bulunduğu sosyal yaşam homojen bir bütünden ziyade, iç içe geçmiş küçük gruplardan oluşmaktadır. Bu durumu May, “post-yapısalcılıkta makro-siyasetler yerlerini mikro-siyasetlere bırakır” diyerek özetlemiştir (May, 2000: 14).

Postyapısalcı analizde toplumun görüntüsü, birbiri içine geçmiş kültürel grupların etkileşim ve iletişim ağından ibarettir. Bu etkileşim ve iletişim ağını Deleuze ve Guattari’nin yaptığı toplum tasviri oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Deleuze ve Guattari, toplumsal görüntüyü açıklamak için, yanlara doğru dallar salan ve belirli bir kaynak ya da merkez oluşturmaksızın başka gövdelere veya köklere bağlanan bir gövde ya da kök -rizom- imgesini kullanmışlardır. Ağaçlar ya da ağaç köklerinden farklı olarak, rizom bir noktayı bir başka noktaya bağlamaktadır. Üstelik rizom, çok farklı gösterge rejimlerini ve hatta gösterge dışı durumları etkileşime sokmaktadır. Daha çok hareket halindeki yönlerden oluşan rizomun ne başlangıcı vardır ne de sonu, fakat her zaman, büyüdüğü ve yayıldığı bir orta nokta vardır (May: 2000: 69). Bu haliyle sabit bir ilişkiler kümesi yerine, başı, sonu ve merkezi olmayan hareket halindeki ilişkiler ağı ifade eden bu toplumsal nitelik homojen yapı ile hiçbir uyuma göstermemektedir. İşte bu nedenle postyapısalcılar, iktidarların yapmaya çalıştığı sabit ve bir merkezden yönlendirmeleri gerçek insan ilişkilerinin dışında saymaktadırlar.

Foucault’nun özne ve iktidar ilişkilerine ait analizi, postyapısalcı yaklaşımın modern toplum ve devlet ilişkilerinin yanlışlı-

ğı çerçevesinde bir itiraz niteliğindedir. Foucault'ya göre modern toplumda tam anlamıyla bir belirlenmişlik söz konusu olmasa da özne önemli ölçüde iktidar tarafından kurulmuştur. Bu nedenle Foucault'nun yaklaşımında özümüz olarak adlandırılan şey özgürleştirici olmaktan çok baskıcı bir siyasal projedir. Zira özne, hem siyasal hem de epistemolojik olan pratiklerden ortaya çıkmış tarihsel bir kuruluştur. Öznellik, varlığını ortaya çıkaran ve sürdüren pratiklere bağlı tarihsel bir görüngü olmasıyla nedeniyle, yeni pratikler tarafından değiştirilebilmekte veya sona erdirilebilmektedir. Foucault'dan farklı olarak Deleuze ve Guattari ise modern homojen toplum yaklaşımına itirazın ötesinde bireyin toplum içindeki gerçek konumuna yönelik açıklama sunma girişimindedirler. Deleuze göre de öznelliğin özü kendisine ait değildir. Ancak bu özün yeri de bellidir. Çünkü öznenin özü çoklu ve çeşitli yerlerden kaynaklanmaktadır. *Dialogues*'da Deleuze, bireylerin ve grupların farklı türden çizgilerin kesişme noktası ve gelişimi içinde olduğunu iddia etmektedir. Tüm çizgiler bireyin üzerinde etkili olmaktadır. Böylece bir birlik haline gelmeyen ve merkezi bulunmayan bir oluşum ortaya çıkmaktadır. (May: 2000: 98-100) Dolayısıyla hem Foucault hem de Deleuze ve Guattari aynı ekol içinde modern toplum yapısını eleştirmekle birlikte toplumun gerçek doğasını açıklama düzeyinde farklılıklar gösterirler. Daha doğrusu Foucault analizini eleştirel bir düzlemde tutarken Deleuze ve Guattari kuramsal düzeyde yeni bir toplum anlayışı geliştirmektedirler.

Deleuze ve Guattari'nin toplum analizleri çağımızda önemli ölçüde kabul görmüş durumdadır. Sözgelimi Wallerstein, farklı bir şekilde ifade ederek kültürü öncelikle karşılıklı etkileşim olgusu olarak görmektedir. Hatta tıpkı Deleuze gibi Wallerstein de "kendimizi kültürel olarak türdeş topluluklar içinde yaşıyormuş gibi düşünmek hiçbir anlam ifade etmiyor. Her birey çok sayıda kültürel özelliğin buluşma noktasıdır" diyerek iç içe geçen ağlardan söz etmektedir (Wallerstein, 1998: 126). Hatta Wallerstein'a göre kültürü insanlar arasındaki yüz yüze ilişkilerde gerçekleşen bir anlam akışı olarak görmek, onu belirli toprak parçalarına yerleşmiş çoğul kendilikler olarak düşünmek için yeterli bir neden olabilmektedir. (Wallerstein, 1998: 150).

Böylece Wallerstein'ın da kültürü ulus devletlerin iddiası olan homojenlikten uzak bir tanımlama içinde tuttuğu görülmektedir. Kaldı ki o, “dünya tarihi kültürel türdeşleşmeye doğru bir gidişin tam anlamıyla aksi yönde gelişti; daha çok, kültürel farklılaşmaya ya da kültürel derinleşmeye veya kültürel karmaşıklığa doğru bir yönelim olageldi” diyerek bunu açıkça ortaya koymaktadır (Wallerstein, 1998: 127). Bu bakımdan da Wallerstein, kültürel türdeşliğin büyük bir bütünleşme etrafında değil fakat küçük gruplar düzeyinde gerçekleşebileceğini söylemektedir. Ona göre zaten kültürel türdeşlik iddiasında bulunan bir düşünce de egemen elitlerin evrenselci olduklarını öne sürdüğü bir tikelci bakışın kendisidir. Zira tikelcilik “kendini evrenselcilik perdesinin – günümüz dünyasında rasyonalite evrenselciliğinin- arkasına saklar. Tikelciliğin bu biçimi kendi önceliğini ortaya koymanın en etkili aracı olarak, tikelcilik eleştirisini kullanır” (Wallerstein, 2005: 61).

Wallerstein gibi çatışmacı kuramı düşüncesinin temeline koyan birçok düşünür, kültürün gruplar arasındaki çelişkilerin ve farklılıkların zıtlığından oluşan bir gelişim serüveni içinde olduğunu belirtmektedirler. Hatta bu zıtlık, onlara göre kültürün oluşmasında temel belirleyici rolü üstlenmektedir. Kültür kavramının içeriğinin zıtlıklar ve farklılıklar yoluyla doldurulması homojen toplum yapısının gerçek dünya ile bir ilgisinin olmadığı anlamını taşımaktadır. Diğer taraftan da kavramın tarihsel gelişiminin Marksist yorumunu referans kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü öne sürülen zıtlık ve farklılıklar yoluyla kültür, insanın doğal durumundan kopuşunun serüveni olarak bir çatışma içinde resmedilmektedir. Bu çatışmacı düşünce biçimini Fay, kültür ve toplum ilişkisi analizinde belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre “kültürler, bir toplumun bütün katmanlarına tektip biçimde dağıtılan tutarlı birimler değil, gerilimli farklılık ve karşıtlık alanlarıdır” (Fay, 2005: 86). Bu nedenle de “kültürel tanımlama ve yeniden tanımlama süreci, tahakküm için verilen toplumsal, kültürel ve siyasal bir mücadele sürecidir. Bu süreçte, bir kültürün unsurları kişisel ve toplumsal kimlik tanımları temelinde birbirleriyle çatışırlar” (Fay, 2005: 88) Anlaşılan o ki hem Wallerstein hem de Fay kültüre bir tahakküm aracı olarak bakmak-

tadır. Gerçekte böyle bir bakış açısının hiçbir toplumda karşılığının olmadığını söylemek zor olmakla birlikte kültürün tanımlanışı ve onun ne olduğunu belirleyen şeyin tahakkümle açıklanması aynı zamanda bir indirgemecilik olmaktadır. Bu sadece insan ilişkilerinin iktidar ilişkilerine indirgenmesidir.

Özetle, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar ulusal düzeyde kültürel türdeşliğin bir ilerlemecilik örneği olduğuna hükmeden egemen yaklaşım, yerini kültürel türdeşlikten ziyade kültürel karmaşıklığa doğru dünyanın yöneldiği hükmüne bırakmıştır. Artık bir devlet içindeki sosyal birimler, ulusal bir türdeşlik anlayışı içinde açıklanmaktan ziyade küçük gruplar halinde farklılıkların ilişki ve etkileşimleri çerçevesinde anlamlandırılmaktadırlar. Günümüz devletlerinde bu küçük gruplar etnik ve mikro örgütlenmelere dayandırıldığında gerçekçi görülmeye başlanmıştır.

Her şeyin ötesinde tüm bu gelişmeler Marx ve Engels tarafından öne sürülmüş olan insan-doğa özdeşliği ve insanın kendi klanı veya kabilesi içindeki doğal durumu çevresinde açıklanabilir bir yaklaşım özelliği göstermektedir. Temelinde insan-doğa özdeşliği bulunan bu bakış açısı, insanın uygarlık tarihi içindeki çıkar çatışmaları nedeniyle kendi doğasından kopmuş olduğu fikrine dayanmaktadır. Çağımızda postmodern düşünce de kişinin kendini ait olarak gördüğü gruba bağlılığını olumlamaktadır. Sonuç olarak günümüzde grupların kendi topluluklarına olan bağlılığı teşvik eden heterojen toplum iddiası Marx'ın kültür kavramına getirdiği açıklama ile barışık bir temele sahiptir.

Ulusun Dönüşümü

Modern düşüncenin insana her şeye hükmetme ve kontrol etme kudretinde olduğuna dair yüklediği anlam, hemen her şeyin somutlaştırılmasıyla garanti altına alınmaktadır. Sözgelimi modern düşüncenin zamanı bir çizgisellik içinde belli çağlara bölünme yoluyla, geçmişten geleceğe uzanan bir şerit gibi kabul etmesi, bu somutlaştırma çabasının bir ürünüdür. Böylece zaman, üzerinde ayırıştırma, planlama ve hesaplamaya gidilebilen bir süreye dönüşmektedir.

Zamana modern düşüncenin bakışı içinde anlam verme şekli modern ulus kavramı üzerine yapılan kuramsal çalışmalarda da ortaya çıkmaktadır. Primordialistler, yaptıkları analizlerde ulus kavramının tarihselliğini geçmişten geleceğe doğrusal bir çizgi üzerinde alınmış yol şeklinde göstermişlerdir. Modernistler, ulusların inşa edilmiş olduklarını öne sürerken aynı zamanda geçmişin bugüne göre işlendiğini ortaya koymuşlardır. Etnosembolcüler ise geçmişten geleceğe uzanan çizginin üzerinde insanın geçmişten kopuk olarak yapılamayacağını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda her üç kuramın da ortak bağı, ulus devlete ait düşüncenin zaman algısındaki çizgisellik ve varsayılan bu çizgiselliğin insan tarafından kontrol altında tutulduğudur.

Zamanın bir çizgi üzerinde ilerlediği düşüncesinin ulus devlet ve ulus kavramları için vazgeçilmez olduğunu gösteren bu yaklaşımlar, tarihe karşı geliştirilen tutumun bir parçası olarak belirmektedir. Bu tutum, kültür, toplum ve devlet ilişkileri bağlamında her devletin diğerlerinden farklılığını gösterecek olan bir tarih arayışı içine girmesiyle açığa çıkmaktadır. Böylece tarih, devletlerin diğer devletler tarafından tanınabilmeleri için varlıklarını belgeleyecekleri bir alan olarak görülmektedir. Bu bakış açısı tarih biliminin de farklı bir tarzda gelişmesini doğurmuştur. Aktay'ın dediği gibi "ulus devletler çağında ortaya çıkan bir tarih biçimi vardır ki, bu ulusların tarihidir" (Aktay, 2010: 54). Mevcut uluslar tarafından geçmişteki uygarlıkların sahiplenilmesi nedeniyle artık tarih, ya ulusun kendine ya da yabancılara ait bir geçmiş olarak insan zihninde şekillenmeye başlamıştır. Böylece tarih, karşılaştırma yapılan ve bir diğerinden geri kalınmaması gereken bir alan olarak görülmüştür. Bu, tarih biliminin kesin sınırları çizilmiş topluluklar varlığı olarak anlaşılmasını zorunlu kılan bir bakış açısıdır.

Ancak bu durum sadece tarih biliminin sınırlarının çizilmiş olduğu anlamına gelmez. Zira ortaya konan yaklaşım, modern düşüncenin bakış açısının bir ürünüdür ve özelde tarihe genelde ise tüm bilim dallarına karşı gösterilen bu tutumla aslında otoriter ve kesin sınırları çizilmiş uzmanlık alanları oluşturulmaktadır. Dolayısıyla hemen her alanda kesin çizgilerle bir belirlenmişliğin

olduğu düşüncesi sadece ulusların tanımlanmasına özgü bir koşul değildir. Çünkü çağın egemen düşünsel sistemi, varlıkların insan tarafından kesin bilgi tanımları içinde biçimlendirildiği ve sınırlarının çizilebildiği ilerlemeci bir anlayışın ürünüdür.

20. yüzyılda gittikçe yaygınlaşan interdisipliner çalışmalar kesin ve kati sınırlardan uzaklaşmak anlamına geldiği için aslında çok açık bir şekilde modern çağa özgü düşünsel sistemin terk edilme-ye başladığını göstermektedir. Kaldı ki bilimsel çalışmalarda kati sınırlamaların birçok açıdan yetersiz kaldığı düşüncesi interdisipliner çalışmaların yaygınlaşma nedeni olmuştur. Öte yandan aynı dönem içinde siyasal ve ekonomik ilişkilerde de keskin ulusal sınırların çözüme muhtaç sorunlara yol açtığı görülmüştür. Bu haliyle farklı bilim dallarının kaynaşmasından türeyen biyokimya, jeopolitik gibi alanların ortaya çıktığı bir çağda sınırların kaldırıldığı uluslararası örgütlenmelerin varlık kazanması tesadüfi bir paralelliğin olmadığını ortaya koymaktadır.

Günümüzde iç içe geçmiş karşılıklı ilişkilerin varlığına yönelik eğilimler artık bilimsel ve siyasal düzeyde gözlemlendiği gibi kültürel grupların tanımlanmalarında da ortaya çıkmaktadır. Zira artık toplumsal birimlerin aralarındaki ilişkilerin bir etkileşim süreci içinde gerçekleştiğini destekleyen ve bu bakımdan da kesin sınırlardan ziyade esnek bağlarla örülü ilişkilere sahip bir toplum yapısını daha gerçekçi gören kuramlar ilgi toplamaktadır. Örneğin, Deleuze'un, bireylerin ve grupların farklı türden çizgilerin kesişme noktası içinde olduğunu ve tüm çizgilerin insanlar üzerindeki etkisi nedeniyle merkezi bulunmayan bir bütünlük oluşturduğunu öne süren yaklaşımı bu bağlamda öncelikle anılmaya değerdir.

Deleuze'le paralel bir bakış açısına sahip Castells'in yapmış olduğu çağdaş toplum analizi de hem daha karmaşık görüntüsüyle hem de iç içe geçmiş ilişkiler ağının varlığıyla özellikle üzerinde durulmayı hak etmektedir. Onun ağ toplumu adını verdiği yeni toplumsallık biçiminde, toplumların akışlar etrafında inşa edildiği görülmektedir: "Sermaye akışı, bilgi akışı, teknoloji akışı, örgütsel üretim akışı, görüntüler, sesler ve sembollerin akışı. Akışlar yalnızca sosyal örgütlenmenin bir unsuru değildir: Bi-

zim ekonomik, siyasi ve sembolik hayatımıza hâkim süreçlerin ifadesidirler” (Castells, 2008a: 547). Castells’in öne sürdüğü yeni toplumsal örgütlenme biçimi, sadece zaman kavramına ve tarihe gösterilen ilginin farklılığı ile değil aynı zamanda postmodern toplumsal örgütlenme kuramlarına ve hatta postyapısalcı toplum düşüncesi ile gösterdiği paralellığe kadar geniş bir yelpazeyi taryan görüntüsüyle oldukça dikkat çekicidir.

Castells’in yaklaşımında akışlar uzamı, modern anlayışın tam tersine tarih dışıdır. O dağınık, parçalı ve ağlar oluşturmuş, bir şekildedir (Castells, 2008a: 568). Üstelik akışlar uzamı olayların sıralamasını bozar ve onları eşzamanlı hale getirir. Geçiciliği toplumda hâkim kılarak zamanı çözer. Dağınık, parçalanmış, bağlantısız mekânların çoğul uzamı, en ilkelinden ve doğal ritimlerin hâkimiyetinden, saat zamanının tiranlığına dek çok farklı zamansallıklar sergiler (Castells, 2008a: 615). Bu nedenle Castells’in zaman kavramı tek bir çizgi üzerinde ilerlemez ve süreklilik de göstermez. Üstelik farklı zamansallıkların aynı çağda ve zaman dilimi içinde yaşanabileceğini öne sürer. Dolayısıyla onun ortaya koyduğu zaman algısı modern çağın zaman algısından tamamen farklıdır.

Castells’in bu yaklaşımı çok belirgin bir şekilde kuantum kuramındaki süreksizlikle paralellik göstermektedir. Bu bakımdan da modern düşünceden ayrılmaktadır. Bununla birlikte modern düşüncenin bir özelliği olan insanın kendi dışındaki varlıklara egemenliğine dayanan felsefeden uzak değildir. Bu bakımdan Castells’in yaklaşımındaki farklılık insanın hükmetme kapasitesini kapsamaz. Aradaki fark zamanın çoğullaşmasıyla ilgilidir. Gerçekte zaman hâlâ insanın onu algılamasına bağımlıdır. Bu durumu Castells, “bütün zaman, doğada olduğu gibi toplumda da verili bir bağlama özgü görünüyor: Zaman yereldir” diyerek ifade eder (Castells, 2008a: 572) Ancak bu ifade biçiminde de zaman, evrensellik iddiasındaki bir insan düşüncesiyle değil göreceli bir konumdaki insan algısına bağımlı bir şekilde açıklanmaktadır.

Zaman kavramına yaklaşımda görülen bu değişimin temelleri 20. yüzyılın ilk yarısında fizik bilimindeki gelişmelerle paralellik gösterir. Einstein tarafından öne sürülen zamanın göreceliği ve Ku-

antum fiziği içinde ortaya konan yeni çalışmalar bilimde nesnelliğin ve genel geçer bir kesinliğin varlığından kuşkuya düşmenin de yolunu açmıştır. Görüldüğü gibi nesnel bir bilgiye duyulan güvenin kaybı sadece fizikle sınırlı kalmayıp sosyal bilimlerin de alanına dâhil olmuştur. Farklı zamansallıkların aynı toplum içinde yaşanabildiği iddiası genel geçer doğruluğu taşıdığı iddiasındaki zamanın çizgiselliğinden ziyade çoğulluğunu ve göreliliğini referans almaktadır.

Castells gibi Chatterjee'nin de zaman kavramına yönelik açıklamaları fizik bilimi içinde gözlenen değişmelerle paralel bir şekilde evrensel ve türdeş bir zaman anlayışının doğru kabul edilemeyeceği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çizgisel zaman der Chatterjee, "gerçek uzamda bir yere sahip değildir. O ütöpiktir oysa modern hayatın gerçek uzamı heterotopyayı içerir" (Chatterjee, 2006: 26). Çünkü Chatterjee'ye göre biz bu dünyada uygun dini törenlerle kutsanmamış makinesine el sürmeyen sanayi işçisine ve liderlerinin yenilgisinden dolayı kendilerini ateşe veren seçmenlere ve yine kendi ailesinden kişileri iyi işlere yerleştirmekle açık açık övünen bakanlara aynı bölge içinde kolaylıkla rastlayabiliriz. Hatta gökbilimcilerinden onay almadıkları için bir iş anlaşmasını feshetmeyen endüstri kapitalistlerini dahi görebiliriz. Bunlar modernlik öncesinden günümüze kadar hayatta kalan zamanlar olarak adlandırılmazlar. Dolayısıyla yaşanan bu durum, farklı zamanların bir arada bulunması değildir. Bu gerçekte modernitenin heterojen zamanıdır (Chatterjee, 2006: 27). Eğer farklı zamanlar bir arada bulunmuş olsaydı bu yine çizgisel bir zaman anlayışının var kabul edildiğini gösterirdi. Tıpkı modern düşünce içinde ilerlemiş olduğunu düşünen Avrupalı ile geri kaldığı varsayılan bir Afrikalı kabilenin sömürgecilik çağında aynı topraklar üzerinde yaşamaları gibi. Farklı zamanların bir arada bulunduğunu kabul eden bu düşünce biçimi sömürgeci tarihyazımıyla gelişmemiş gördüğü Afrika'yı doğru bir yolun içine çektiğini ve ilerlettiğini düşünmüştür. Böylece aradaki zaman farklılığını ortadan kaldırmış olduğunu kabul etmiştir. Bu bakımdan Chatterjee'nin öne sürdüğü heterojen zaman çizgiselliğin dışında yer almaktadır. Heterojen zaman çizgisel olmayan farklılığı ve böylece çokluluğu ifade eder.

Chatterjee'ye göre evrenselci ulusçuluktan farklı olarak heterojenlik siyaseti tüm zamanlara ve tüm insanlara hitap edebilecek bir genel formül ortaya atamaz. Bu siyaset tarzı stratejik, bağlamsal, tarihsel olarak özgüldür ve bu yüzden de ancak geçici çözümler üretir (Chatterjee, 2006: 47) Heterojenlik siyasetinin özgüllüğü doğal olarak onu koşullar içinde bağlamsal bir konuma çekmektedir. Bu bakımdan da anlamlandırma ve karar verme düzeyinde evrensel bir formülünün olmayışı onun koşullara göre farklı bir siyaset üretmesi anlamına gelmektedir.

20. yüzyılda modern çağın homojen toplum yaklaşımının yerini heterojen bir toplum tipi alırken siyaset ve toplum kuramlarında öne çıkan konular da merkeziliğin ve kolektifliğin sorgulandığı çalışmalar olmuştur. Kolektif bir toplum varsayımından ziyade artık iç içe geçmiş olan ve kendi kendilerini bir diğerine aktarış biçimleriyle anlam kazanan toplulukların görüntüsünden meydana gelmiş bir toplum modeli tercih edilmektedir. Çünkü modern çağın bir ulus devlete aidiyet tipini ifade eden tekil bir kimlik tarzı, heterojen toplum modeli içinde insanın karmaşık ilişkilerini gösteremeyecek kadar zayıf kalmaktadır.

Bu doğrultuda ulusal kimliğin içeriği de gittikçe farklılaşma eğilimine girmiştir. Çağdaş düşünürlerin birçoğu artık kimliği sabit ve değişmez bir nitelik olarak görmemektedirler. Örneğin Bayart'a göre "toplumsal bir failin gerçekleştirdiği kimlik teşhisi her zaman bağlamsal, çoğul ve görelidir. Saint-Malo'da oturan bir kişi, kendini Rennesli karşısında Saint-Malolu, Parisli karşısında Bröton, Alman karşısında Fransız, Amerikalı karşısında Avrupalı, Afrikalı karşısında Beyaz, patronu karşısında emekçi Protestan karşısında Katolik, karısının karşısında koca, doktorunun karşısında hasta olarak tanımlar" (Bayart, 1999: 89). Bayart gibi Calhoun da insanların farklı zamanlarda kendilerini başka kimliklerle tanımlayabilen bireyler olduklarını belirtmektedir (Calhoun, 2009: 26). Ancak hem Bayart hem de Calhoun kimliğin çoğul ve görel olduğunu iddia ederlerken aslında kimlik ve rolü aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu durumda ortaya çıkan sonuç, kimlikle ilgili yeni tanımlama girişimlerinin artık postmodern söylem içinde anlamlandırılmaya başladığıdır. O da kimliğin ne sabit, ne durağan, ne de değişmez olduğudur.

20. yüzyılın ikinci yarısında kimliğin çoğul ve göreceli olduğunu öne çıkaran yeni yaklaşım, Foucault'nun söylem terimine paralel bir şekilde temel iddiasını, çağın ve algının ve dolayısıyla da egemen düşünce biçiminin değişimi üzerine kurmaktadır. Gerçekten de modern ulus kavramı çerçevesindeki kimlik tanımının yerini çoğul ve göreceli bir kimlik anlayışına bırakmasında genelde düşünme biçiminin özelde ise ulus kavramının içeriğinin değiştiği ortaya çıkmaktadır. Dahası ulus kavramında gözlenen dönüşümle birlikte ulusçuluk da yeni bir 'söylem'e uygun görünüm kazanmıştır. Nitekim bu dönüşümü doğrulayacak bir şekilde Calhoun da ulusçuluğun, başka şeylerin yanı sıra Foucault'nun 'söylemsel oluşum' diye adlandırdığı gibi bilincimizi de şekillendiren bir konuşma biçimi olduğunu söylemektedir (Calhoun, 2009: 4) Daha da önemlisi Calhoun, ulusçuluğun, genel kabul görmüş olan anlamıyla siyasal bilincin ifadesi içinde açıklanamayacağını öne sürmektedir. Ona göre ulusçu söylemin gelişimi ve yayılışı devlet kurmaya veya siyasi manipülasyona indirgenemez. Çünkü ulusçuluk, devlet kurma projelerince doğrudan belirlenmeyen kültürel arenalarda ortaya çıkmaktadır (Calhoun, 2009: 15).

Calhoun'a göre şu ana kadar geliştirilmiş olan ulusçuluk kuramları bir söylemsel oluşum içermedikleri için indirgemecidirler. Bu nedenle herhangi bir ulusçuluk kuramına öncelik vermek de indirgemeci bir tutum olacaktır. Bu kuramlardan her biri ulusçuluğun farklı içeriklerini ya da ulusçulukla ilgili süreçleri açıklayacaktır ama ulusçu söylemin kendisini açıklayamayacaktır (Calhoun, 2009: 28-29). Zira ulusçuluk, tek bir genel kuramla açıklanamayacak kadar karmaşıktır (Calhoun, 2009: 171).

Calhoun, ulusçuluğun söylemsel oluşumunun belirgin olarak 18. yüzyılın sonunda görülmeye başladığını öne sürer. Bu söylemsel oluşum Fransız Devrimi ile birlikte ön plana çıkmıştır. Fakat yine de ulusçuluk söylemini oluşturan ilmeklerin her biri kendine ait olan daha eski bir tarihte sabit olarak mevcuttur. Mesela İngiliz ulusunun kökleri Norman istilasına kadar uzanmaktadır ve bir ulusçu söylem de ilk kez V. Henry'nin Fransa'ya karşı savaşa soktuğu İngiltere'de ortaya çıkmıştır (Calhoun, 2009: 14).

Ulusçuluğun yayılmasında asıl etkiyi ise yaptığı savaşlarla, geleneksel hanedan savaşlarından farklı olarak ele geçirdiği ülkelerin toplumsal ve siyasi yapılarını da dönüştürmek isteyen Napolyon göstermiştir (Calhoun, 2009: 19).

Her şeye rağmen günümüzün çoğul ve göreceli postmodern kimlik yaklaşımı ile modern kimlik düşüncesi arasında bir benzerlik de mevcuttur. Bu benzerlik her ikisinin de kimliği, ötekinden farklılaşma çerçevesinde açıklama eğilimiyle ortaya çıkmaktadır. Bu durumu Connolly, çok açık bir şekilde “kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür” diyerek ifade etmiştir (Connolly, 1995: 93). Oysa kimlik, modern çağ öncesinde sadece farklılık bağlamında kazanılan bir nitelik değildir. Orta Çağ’da olduğu gibi kişinin kendini dini ile tanımladığı durumda kimlik farklılıktan ilhamını almamaktır. Çünkü kişi başkası karşısında bir din tercih etmiş ya da başkasına göre o dinin mensubu olmuş değildir.

Modern çağda ulus devletlerin kimliğe ilişkin yaklaşımı diğer ulusal kimliklerden farklı bir şekilde siyasal olarak tanımlanmış kolektif bir varlığı göstermeyi amaç edinmiştir. Bu siyasallık, devlet, toplum ve kültür bağlamında birleştirilmiş olduğundan siyasal kimliğin diğer kimlik biçimlerinin hepsini kapsadığı kabul edilmiştir. Oysa günümüzde, kültür kavramının içeriğindeki farklılaşma nedeniyle ulus devletlerin siyasal kimlikleri ile kültürel kimliklerinin birbiriyle örtüşmediği ve dolayısıyla siyasal kimliğin kapsayıcı olmadığı sonucuna varılmıştır. Postmodern kültür tanımı, insan ilişkilerine ait karşılıklı etkileşim düzeyinde mikro örgütlenmelere ya da etnik topluluklara bağlı olarak şekillendiğinden bu örtüşmezlik kaçınılmaz olarak kendini göstermektedir. Yeni kültürel gruplardan hiçbiri siyasallıkla eşleşmediği için kültürün kendisi de devlet bağlamında ele alınmayı gerektirmez. Etnisite kavramının siyasal olmamayı ifade eden kadim tanımı, etnik grupların da kültür grubu olarak görülmesini sağlar.

Castells de günümüz ulusçuluğunu postmodern kültür kavramı etrafında açıklamaktadır. Ona göre ulusçuluk artık “siyasi olmaktan çok kültürel olma eğilimdedir ve bu yüzden de bir

devletin kurulması ya da savunulmasından çok, kurumsallaşmış, yerleşik bir kültürün savunulmasına odaklıdır” (Castells, 2008b: 46). Castells’in burada ifade ettiği ulusçuluk tipinin kültürle açıklanması her halkın bir devlete sahip olması gerektiğini öngören Romantik ulusçuluk anlamını taşımaz. Castells’in yaklaşımındaki kültürelilik, yerleşiklik bağlamında insanı ve çevresini şekillendiren ve toplumların heterojen bir yapıda olduğunu ifade eden bir tanımlama biçimidir.

Castells yeni tür ulusçulukların kültüreliliklerine örnek olarak da Katalanları gösterir. Ona göre Katalanlar, bir ulus devlet oluşturmaksızın, bir ulusun tarih boyunca kendini yeniden nasıl inşa edebildiği üzerine düşünmemizi sağlar (Castells, 2008b: 68). Katalan ulusçuluğunun kültürel olduğu görüşünü de Katalonya Özerk Yönetim Başkanı Jordi Pujol’dan alıntıyla destekler. Pujol, “Katalonya’nın kimliği, büyük ölçüde dilsel ve kültürelidir. Katalonya, hiçbir zaman etnik ya da dini özgüllük iddiasında bulunmamış, coğrafyada ya da katı bir biçimde siyasi olmakta ısrarlı olmamıştır. Kimliğimizin birçok bileşeni vardır, ancak dil ve kültür bel kemiğidir” demektedir (Castells, 2008b: 68).

Yine de Castells’in iddiası Katalanların çağımızda bir modern ulus devlet olarak ortaya çıkmadıkları anlamında doğru olmakla birlikte bir devlet olarak tarihte yer almadıkları konusunda tartışmalı bir zeminde durmaktadır. Zira tarihi serüveniyle Katalanlar hiçbir zaman ayrı bir devlet olmayı istememiş değillerdir. Katalonya’nın tarihinden söz ederken Castells dahi Katalonya’da 12. yüzyılda Casal de Barcelona egemenliğinin kurulduğunu ve 13. yüzyıla 15. yüzyıl arasında bir Akdeniz imparatorluğu haline geldiğini ifade eder. Dahası Castells’in belirttiğine göre 17. yüzyılda IV. Philip yönetimine Portekizliler gibi ayaklanmışlardır. Bu ayaklanma sırasında Portekizliler İngiliz desteği ile bağımsızlık kazanmış ancak Katalonya yenilmiştir. Yine 18. yüzyıl başlarında ise V. Philip’e karşı yeniden özerklik mücadelesine girilerek İspanya Velayet Savaşı’nda Avusturyalıları desteklemişlerdir (Castells, 2008b: 62-64).

Demek oluyor ki Katalan ulusçuluğu geçmişte siyasal bir örgütlenme isteğini barındırmasına rağmen günümüzde ayrı bir devlet

olarak varlık gösterme iddiası taşımaması nedeniyle Castells'in de sözünü ettiği yeni kültürel ulusçuluk yaklaşımı içinde değerlendirilebilmektedir. Fakat Katalonya gibi İspanya topraklarında yer alan Baskların ulusçuluğu Castells'in bu iddiasından farklı olarak halen modern çağa özgü siyasal ulusçuluk anlayışıyla sürmektedir. 2002 yılında Bask Hükümeti Başkanı Ibarretxe ile anılan plan çerçevesinde Basklar, çok uluslu bir devlet içinde kendi ulusal kimliklerinin tanınmasını ve İspanyol Devleti ile özgür bir birlikteliğe dayalı yeni bir siyasi anlaşmanın yapılmasını teklif etmişlerdir (Türkeri, 2007: 151).

Bask ve Katalan ulusçuluklarında görülen farklılaşma biçimi ulusçuluk kavramında belirgin bir tartışmanın ortaya çıktığını göstermektedir. Artık ulusçuluk için devlet kurmayı amaçlayan bir siyasal bilincin olması gerekmemektedir. Bir devlet kurma düşüncesi taşımayan Katalanların ayrı bir dil ve kültüre sahip olmaları bir ulus olarak görülmeleri için yeterlidir. Ayrıca kültürel özelliklerinin devamlılığını sağlama istekleri de bir ulusçuluk biçimi içinde değerlendirilmelerini sağlamaktadır. Bu bakımdan Bask örneği geçmişte egemen olan ulusçuluk anlayışının hâlâ devam ettiğini göstermekle birlikte, Katalan örneği de ulus ve ulusçuluk kavramlarının tanımlarında yeni anlamlandırmaların geçerli hale geldiğini ortaya koymaktadır.

Her ne kadar günümüzdeki kimlik anlayışları farklı kuramsal çerçevelerde anlamlandırılabilir olsa da dünyadaki genel eğilimin artık gittikçe bir devlet içindeki farklı etnik grupların her birinin ayrı bir ulusu oluşturduğu fikri yönünde olduğu görülmektedir. Bu gelişme karşısında da devletler kendi siyasal bütünlüklerinin dağılma riskine karşı çözüm olarak uyruklarının ulus bilincinden çok vatandaşlık bilinci etrafında örgütlenmesini tercih etmektedirler. Oysa Fransız Devrimi'nin hemen ertesinde ulus devletler, vatandaşlık statüsü ile ulus olma niteliği arasında bir fark gözetmeyen politikalar benimsemişlerdir. Hatta bu nedenle Fransa'da yabancı olmak Fransa ile entegre olamamak anlamına gelmiştir. Günümüzde ise artık vatandaşlık, siyasal ve hukuksal bir anlamı ifade ederken aynı devlet içindeki farklı ulusların varlığı kültürellik çerçevesinde açıklanmaktadır.

Bununla birlikte devletlerin ulus bütünlüğü yerine vatandaşlık aidiyetine yönelmelerinin nedeni sadece bir devlet içindeki yerel toplulukların farklı ulus olma iddialarından da beslenmemektedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha ziyade sanayileşmiş ülkelere doğru yaşanan göç dalgaları bu ülkelerde ulus kavramı ile aynı anlamı barındıran bir vatandaşlık tanımını yetersiz bırakmıştır. Özellikle işgücü göçü başlangıçta, göç alan ülkelerin daha çok göç almasını sağlayacak şekilde birer cazibe merkezi olarak görülmelerini doğurmuştur. Ardından da göçün uluslararası özelliği nedeniyle göç almış olan ulus devletler heterojen bir topluma dönüşmüştür. Giddens'in belirttiği gibi Birleşik Devletler daha ilk zamanlarından itibaren bir göçmen devleti olsa da Avrupa ülkeleri 20. yüzyılın son çeyreğiyle birlikte kendi geçmişlerine göre çok daha heterojen bir nüfusa sahip olmaya başlamışlardır. Sözgelimi Almanya ismen değilse de artık bir göçmen ülkesidir. Demografik yapısı çok kısa bir zaman içinde değişime uğramıştır (Giddens, 2005: 135).

Sanayileşmiş ülkeler yaşanan dış göçten dolayı artık hem azınlıkların kendilerini ayırmış olarak görmelerini önleyebilmek hem de göçmenlerin entegrasyonunu sağlayabilmek için vatandaşlık kavramının içeriğini genişleterek farklı bir örgütlenme biçimi oluşturmaya çalışmaktadırlar. Örneğin geçmişte ırk birliği etrafında düşünülen Almanya için Habermas'ın önerisi bir "Anayasa yurtseverliğidir, yani Alman Federal Cumhuriyeti anayasasıyla somutluk kazanan özgürlük ve demokrasinin evrenselci politik ilkelerine sadakat temelinde bir yurtseverlik" (Violi, 1997: 185). Habermas'ın önerisi, Almanya'da aynı ırk ve ortak geçmişle anılan Almanların Hitler örneğinde görülen bir aşırı ulusçuluk düşüncesine sapma olasılıklarını önlemeyle ilgili olarak belirmektedir. Çünkü Habermas, anayasal yurtseverlikle demokratik kurumları ve bu kurumlara dayanan liberal politik kültürün yerleşmesini amaç edinmektedir (Violi, 1997: 185-187).

Ancak sanayileşmiş Batılı devletlerin sorunları sadece azınlıkların uluslaşma bilinci ve işgücü göçü ile ülkeye giriş yapmış göçmenlerin entegrasyon problemleriyle sınırlı değildir. Erken sanayileşmeleriyle ortaya çıkan işgücü ihtiyacı onları cazibe merke-

zi kıldığında ulus devletler için başa çıkmak zorunda kalacakları birçok sorun da başlamış durumdadır. Zira işgücü açığı kapandıktan sonra da göçmenlerin ülkeye gelişi yasal olmayan yollardan devam etmiş ve böylece kaçak göçmen grupları ortaya çıkmıştır. Böylece devletler hesaba katmadıkları hatta ummadıkları kitlelerle karşılaşmışlardır. Devletler başlangıçta vatandaşlık statüsünü kaçak göçmenlere vermemeyi çözüm yolu olarak seçmişlerdir. Fakat sonuçta vatandaşlık statüsü verilmeyen bu grupların sadece kayıt altına alınmamış olduğu ancak bu kişilerinse bir yolunu bularak hayatlarına devam ettikleri görülmüştür.

İşte tüm bu nedenlerle artık Kymlicka'nın belirttiği gibi dünya-da kaçak göçmenler için af programları uygulamaya konmuş, hatta konuk işçilere ve çocuklarına yurttaşlık statüsü kazandırmaya yönelik çalışmalar başlatılmıştır (Kymlicka, 2006: 500). Devletler açısından kaçak göçmen grupların vatandaşlık statüsü almak istemeleri ve onların içinde yaşadıkları ülkelerin değerlerini benimsemeleri önemli bir avantaj bile olmaktadır. Çünkü göçmen olarak devlete yerleşip vatandaşlık statüsüne sahip olduğu halde bu statüsünü kendi kültürel ve dinsel yaşamı doğrultusunda kullanmak isteyen grupların sayısı da önemli bir orana ulaşmıştır. Sözgelimi Kymlicka'nın belirttiği gibi dini inançları yüzünden kovuşturulmaktan kaçmak amacıyla göç etmiş olan Hutteritler, Amishler ya da Hasidik Yahudiler gibi kimi etnodinsel grupların, siyasetin ve toplumun yozlaşmışlığı gerekçesiyle siyasete ve sivil topluma katılmaktan kaçındıkları görülmektedir. Bu gruplar geleneksel yaşam biçimlerini korumak için askerlik hizmetinden ya da jüri görevlerinden ve hatta çocuklarının yozlaştırıcı etkilere uğramaması için zorunlu eğitimi öngören çeşitli yasalardan muaf tutulmayı istemektedirler (Kymlicka, 2006: 494-495). İşte bu tür grupların varlığı devletlerin kendi Batılı azınlıklarına karşı bakışında da değişmeye yol açmıştır. Zira geçmişte asimile etmeye çalıştıkları bu Batılı azınlıklar onlar açısından vatandaşlık statüsünün ve hakların eşit olarak uygulanması halinde daha az sorunlu kalmaktadırlar. Fakat bu durumda da çokkültürlülüğün sınırlarının neresi olduğu önemli bir tartışma alanı haline gelmektedir.

Giddens, postmodernliğin tanımını yaparken onun özellikle modernlikten ayrılan yanını ortaya koymaktadır. Ona göre postmodernlik, “epistemolojiyi temellendirmeye yönelik çabalardan ve insanlar tarafından yönlendirilen ilerlemeye duyulan inançtan bir sapmaya işaret eder. Postmodern durum, bizleri, bilinen bir geçmiş ve tahmin edilebilir bir geleceği olan varlıklar olarak tarih içine yerleştiren kapsamlı olaylar dizisinin, o büyük anlatının uçup gitmesiyle ayırt edilir” (Giddens, 2004: 12). Giddens’in bu analizi aslında ulus devletler içinde görülen ulus ve ulusçuluk kavramlarına yaklaşımdaki değişimin de bizzat temelini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, 21. yüzyıla gelindiğinde artık tarih ve kültür birliğinin dayanağı olarak görülebilen çizgisel zaman algısının yerini farklı kültürel gruplaşmaların dikkate alındığı devlet örgütlenmelerini desteklemekte olan zamanın çoklu yorumu almıştır. Böylece modern çağ boyunca dil, kültür, tarih ve coğrafya birliği ile ulus düşüncesi etrafında siyasal bütünlük kurma hakkını ifade eden anlayış terk edilmeye başlanarak sadece siyasal bütünlüğü farklılıklara rağmen koruma amacını güden bir vatandaşlık biçimi devletlerin politikası olmaya başlamıştır. Bu vatandaşlık anlayışının en karmaşık örneği çokkültürlülük politikası ile inşa edilmeye çalışılmaktadır. Çokkültürlülükle birlikte ulus devletin gelişiminde rastlanan ilk özellikler olan merkezileşme politikalarının ve dil birliği ısrarının terki yaşanmaktadır. Castells’in kastettiği haliyle çağımızdaki kültürel ulusçuluk bu çoğulculuğun ve çokkültürlülüğün söylemidir. Böylece geçmişteki ulus devlet düşüncesinin tam zıttı bir bakış açısı egemen olmaya başlamaktadır. Touraine de bu durumu çok anlamlı bir şekilde şöyle özetler: “Cemaatten topluma, yani herkesin ne olduğuyla tanımlanmasından, ne yaptığıyla tanımlanmasına geçtiğimizden emindik. Halbuki ters yönde harekete geçtik ve en olumsuzundan en öğrencine kadar her biçimiyle cemaatçi ruh, her yerde ortaya çıkıyor” (Touraine, 2008: 15).

Çokkültürlülük

Toplumsal homojenliğin gerçekleştirilmesi için kapsayıcı bir kimliğe duyulan ihtiyaç bizzat modern devlet sisteminin kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü modern sistemin temel özelliklerinden biri olan devletin egemenliğinin içişleriyle dışişlerinin ayrılığı üzerindeki bir denge politikası içinde yürümesi gerekmektedir (Cooper, 2004: 22). İçişleri ve dışişlerinin bir denge politikası üzerinde yürümesi ise ancak bütünlük arz eden homojen bir yapıda gerçekleşebilecektir. Çoğulcu bir sistem modern ulus devletin iki uçlu denge politikasına uygun bir model değildir.

Çağımızda gittikçe etkisini artıran postmodern toplum düzeni modern bürokratik devletlerden daha çoğulcu, kompleks ve daha az merkezi olan bir devlet modeline dayanmaktadır (Cooper, 2004: 50). Bu yüzden de ne iki uçlu bir denge politikasına ihtiyaç duyar ne de devletin insanlar üzerindeki mutlak egemenliğini temele alan bir yol izler (Cooper, 2004: 27). Postmodern devlet, nispeten azaltılmış merkezi yapısı nedeniyle toplumun tamamını aynı bütünlük içinde görme zorunluğu içinde bulunmaz. Bu durum, toplumun aynı kültür grubu içinde tanımlanma koşulunu ortadan kaldırdığı gibi farklılıklara dahi ihtiyaç duyar.

Çoğulcu toplum modelini sosyal ve siyasal olmak üzere iki türde ele almak mümkündür. Sosyal çoğulculuk, farklı grupların açık olarak devlet yönetimine katılımı ile sağlanmaktadır. Örneğin İsviçre’de dilsel ve dinsel olarak farklı kantonların federal kabineye katılımlarının geleneksel olarak garanti edilmesi, Amerika Birleşik Devletleri’nde de partiler, çıkar grupları ve ademi merkezî oluşumların esnekliği sosyal çoğulculuğun varlığını göstermektedir. Siyasal çoğulculuk ise bir siyasal sistem içinde her gruba kendi ilgi ve çıkarları doğrultusunda hareket etme özgürlüğü sağlayan bir modeldir (Tansey, 2004: 113-114).

Günümüzde bir toplumda yer alan kültürel toplulukların siyasal düzeydeki talepleri de genel olarak iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, bir devlet içindeki grupların kendi kültürlerine özgü yaşamalarına imkân sağlayacak düzenlemeleri kapsayan hizmet alma talepleridir. İkincisi ise kültürel grubun doğrudan özerklik isteğini ifade eden taleplerdir. Özerklik talebi, bir topluluğun bir coğrafi mekân içinde aynı kültüre sahip insanlardan oluşması durumunda görülmektedir. Fakat eğer kültürel gruba ait üyeler bir arada değil de ülke geneline dağılmış bir şekilde yaşıyorlarsa bu durumda birinci türdeki gibi mevcut siyasal örgütlenmeden daha fazla hizmet alma çabası genel eğilim olmaktadır.

Her iki türden siyasal talebin de yer alabildiği bir devlet örgütlenmesi, tercih ettiği takdirde üyeleri karşısında dil, kültür ve tarih gibi ortak bir baği aramadan siyasal ve hukuksal eşitlik ilkesiyle aynı sınırlar içinde yaşamayı taahhüt edebilmektedir. İşte bir devlet içinde farklı kültürel toplulukların, hukuksal ve siyasal düzeyde kabul görerek yaşamasını sağlayan politika, genel bir ifadeyle çokkültürlülük politikası olarak adlandırılmaktadır. Tanım olarak ise çokkültürlülük, bir ulus devletin bütünlüğü içinde her biri ayrı bir kültüre sahip olan farklı toplulukların bir arada eşit imkânlarla sahip olarak yaşayabilme kapasitesini ifade etmektedir.

Çokkültürlülüğün çıkış noktasının bir devlet içindeki farklı kültürel grupların bir arada yaşama politikası olduğuna yönelik tespit, bu politikadaki ana düşüncenin, kültürel farklılıklara rağmen aynı devlete aidiyet duygusunun sürekliliğini sağlamak oldu-

ğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda bir kavram olarak kültürel farklılık çokkültürlülüğün odak noktasını oluşturmaktadır. Üstelik buradaki kültürel farklılık sadece aynı devlet içindeki insanlara ait bir farklılığı ifade etmektedir. Oysa 19. yüzyıl başlarında kullanılan kültürel farklılık, Herder başta olmak üzere birçok düşünür tarafından halkların devlet olma haklarını ifade etme aracı olarak kullanılmıştır. Bu nedenle de kültür kavramına devletleşme perspektifinden bakılan modern ulus düşüncesinde, bir ülkedeki tüm topluluklar, farklılıkları önemsenmeksizin aynı kültür grubunun üyesi olarak kabul edilmiştir.

Bir devletin sınırları içinde yaşayan kişilerin diğer devletler içinde yaşayanlardan farklı bir kültüre sahip oldukları görüşünü belirgin olarak ortaya koyma amacını taşıyan modern tanım, 20. yüzyılın ortalarına kadar da etkili olmuştur. Bu zamana kadar kültürel farklılığın mevcudiyeti ancak devlet farklılığında ya da aynı devlet içindeki bir topluluğun yüzünü devlet kurma bilincine çevirmesiyle kabul edilmiştir. Toplumun kültürünün ne olduğuna ait sınırlar ise genel anlamda bir halkın efsanelerinden inançlarına, değerlerine ve günlük yaşam pratiklerine kadar onları biçimlendiren özellikleriyle çizilmiştir. Halk tarafından benimsenen yaşamın günlük görünümlerinden oluşan bu kültür varsayımı aynı zamanda geçmişten beri süregelen bir devamlılığın ifadesini ya da bir devamlılığa ait olmayı ortaya koymuştur. Böylece farklı toplumların kendilerine özgü tarihsel bir birikimi taşıdıkları inancı da öne çıkmış olmaktadır.

Ancak yine de modern çağda, bir topluluğun kültürel farklılığının bulunması teoride devlet olabilmek için yeterli görülürken uygulamada kültür farklılığının ötesinde başka hususlar dikkate alınmış, hatta topluluktan topluluğa değişen ölçütler belirlenmiştir. Halliday'ın belirttiği haliyle kültürel ve dilsel farklılık belirgin bir şekilde öne çıktığında, kendi kaderini tayin talebi için bir tarih iddiası, toprak söz konusu olduğunda ise ilk sahiplik iddiası genellikle karşılaşılan sorun olmuştur. (Halliday, 2008: 67). Öne sürülen iddiaların çeşitliliğini ve ortaya çıkan belirsizliği Halliday, "geçtiğimiz yüzyıl boyunca en önemli sorun, kriterin muğlaklığı ya da

hakların yorumlanmasında kültürel farklar değil, kendi kaderini tayin hakkı olmuştur. Her bir çatışmada gördüğümüz, talep edilen hakların başkaları söz konusu olunca reddedilmesidir” diyerek özetlemiştir (Halliday, 2008: 68).

Devlet olma ölçütündeki muğlaklığın giderilmesi için 1945 yılında Birleşmiş Milletler’in beyan ettiği ‘bütün halklar kendi kaderini tayin hakkına sahiptir’ ifadesi görünüşte bu sorunu çözecek önemli bir adım olmuştur. Birleşmiş Milletler’in kendi kaderini tayin konusunda dikkate aldığı kriterler dört başlık halinde özetlenebilir. Bunlar: “1) Ayırdedici bir dil, din ve kültür; 2) paylaşılmış bir tarih ve deneyim; 3) kendi ayrı kimliğini koruma güvencesi; 4) kendine özgü bir toprak birliği”dir (Hadden, 1999: 32). Ancak Hadden de bu kriterlerin teorik düzeyde işlediğini fakat uygulamada başarısız kaldığını belirtmektedir. Bu görüşünü de 1960’larda Nijerya’dan ayrılmak için Biafra tarafından başlatılan girişimi ve çok daha yakın zamanlarda Çeçenistan’da yürütülen savaşı örnek vererek desteklemektedir. Hadden’in kaydettiğine göre her iki örnek açıkça göstermiştir ki bu nüfusların, kurulu devletlerden kendilerini ayırmalarını sağlayacak olan hakları açıkça ve ısrarla inkâr edilmiştir (Hadden, 1999: 34).

Kendi kaderini tayin hakkı açısından tutarlı uygulamalar yaşanmamış olsa da kültürün modern yorumlanma biçimi özünde farklı bir bakış açısının doğmasına neden olmuştur. Zira modern kültür yorumunun halkların inançlarını, değerlerini, efsanelerini ve günlük yaşam biçimlerini ele alışı sayesinde o zaman kadar eğitilmiş seçkinlerce küçük görülmüş olan halk gelenekleri artık sosyal bilimler alanı içinde yer bulmaya başlamıştır. Bu yeni ilginin sosyal bilimler alanında en göze çarpan savunucusu da Amerika’da antropolojinin kurucusu olan Franz Boas olmuştur. Boas’ın gençliğinde Herder’i okuyarak ondan etkilendiği bilinmektedir. İşte Herder etkisiyle Amerikalı Yerliler hakkındaki çalışmalarında farklı kültürlere yeni saygı yaklaşımını uygulayan Boas, bu sayede farklı kültürlerin varlığını kayıt altına almıştır (Baumann, 2006: 31).

Boas’ın yeni saygı yaklaşımı çerçevesinde kültür bir grubun içinde hem bireysel hem de toplumsal yaşantıları biçimlendiren

düşünce ve uygulama kataloğu olarak kabul edilmektedir. Ortaya konan bu yeni yorum sayesinde kültür artık, yaşamları biçimlendiren bir kalıp ve bir grubun toplu mirası olarak görülmenin yanında 'bizler' ile 'onlar' arasındaki farkı da göstermektedir (Baumann, 2006: 32). Böylece Franz Boas tarafından geliştirilen yorumla birlikte birçok toplumda etnik düzeydeki farklılığın varlığı ortaya konmaya başlanmıştır. Ayrıca, bu yaklaşım biçimi, bir devlet içinde yaşayan toplulukların kendi kültürel farklılıklarını önemsemelerinin ve bunu dile getirmelerinin bilimsel bir temelini oluşturmuştur. Bu temel aynı zamanda azınlık ulusçulukları içinde önemli bir dayanak sağlamaktadır. Gerçekten de farklı bir etnik unsur olduklarını iddia eden toplulukların ulusçu söylemleri için bu yaklaşım bir çıkış noktası olmuştur.

Çokkültürlülük kavramı, Doytcheva'ya göre ilk kez 1941 yılında İngilizcede eski ulusçulukların bir anlam taşımadığı, önyargısız ve bağısız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitelendirme anlamında kullanılmıştır. Devlet düzeyinde ise isim olarak 1970'li yılların başlarında yaygınlaşan kavram, Kanada ve Avustralya'da bu toplumların bir özelliği olan kültürel çeşitliliği teşvik edici devlet politikalarının adı olmuştur (Doytcheva, 2009: 15).

Kymlicka ise sadece Kanada ve Avustralya'nın değil, uygulamaları nedeniyle Amerika Birleşik Devletleri'nin de çokkültürlülük politikası içinde yer aldığını belirtir. Ona göre dünyadaki yasal göçlerin neredeyse yarısından fazlasının aktığı bu ülkelerin göçmenlere karşı tutumu çokkültürlülük lehine değişmiştir. Bu üç ülke 1960'lar öncesinde göçmenlerden kendi özgün geçmişlerini terk ederek Anglo-uyum modeli çerçevesindeki kültürel normları özümsemelerini beklemekte iken, 1970'lerin başından itibaren bu politikadan vazgeçmişlerdir. Anglo-uyum modeli ABD'de entegre olma amacına yönelik 'pota'yı, Kanada'da ise 'etnik mozaik'e dâhil olmayı ifade etmektedir. Ancak Kanada'daki etnik mozaiklikle kastedilen iki hâkim ulus olan İngiliz ve Fransızlıktan birini seçme hakkıdır (Kymlicka, 1998: 42-43). Öte yandan günümüzdeki haliyle çokkültürlülük, modern çağın sahip çıktığı ulus devlet politikasından farklılaşmaya öncülük etmek gibi bir misyonu da üstlenmiştir. Bu

bağlamda Kanada ve Avustralya'nın dışında resmî adla görülmesine rağmen çokkültürlülüğün bir toplum modeli olarak yüksek etkileme kapasitesinde olduğunu belirtmekte fayda vardır

Her ne kadar çokkültürlülük politikasının uygulanmasına resmî anlamda ilk olarak Kanada ve Avustralya'da rastlansa da tarihi süreç içinde farklı kültürlerin varlığının kabul edilmesine yönelik adımların ilk örneklerini Amerika Birleşik Devletleri ve İsviçre atmıştır. Amerika Birleşik Devletleri ve İsviçre'deki uygulamalarında belirgin olarak görülen modern ulus devletlere ait çoğulcu toplum modeli, farklı etnik ya da ırksal grupların entegrasyonunu sağlamayı amaç edinmiştir. Bu devletlerde çoğulculuğun şekli, her bir grubun, bir diğerinin dilsel, dinsel ve kültürel mirasına saygı duyması gerektiği üzerine kurulmuş bir model oluşturmaktadır (Tansey, 2004: 113). Bu devletlerin çoğulcu yapılarıyla modern dönemdeki varlıkları, çokkültürlülüğün bir toplum ve devlet modeli olarak öne sürülmesi için bir kuramsallaştırma zemini sağlamıştır.

Çokkültürlülük Kuramları

Kymlicka, 1970 ve 80'lerde çokkültürlülük sorununu tartışan birkaç kuramcının, o dönemde çokkültürlülüğün liberaller ve cemaatçiler arasındaki tartışmaya denk düştüğü sonucuna ulaşmış olduklarını belirtmektedir (Kymlicka, 2006: 466). Bu tartışmanın yaşandığı dönemi ilk aşama olarak değerlendiren Kymlicka'ya göre bu evrede çokkültürlülük fikri, liberalizme yönelik olarak gelişen cemaatçi eleştiriye desteklemektedir. Dolayısıyla da kişilerin bir gruba veya cemaate bağlılıklarını gözeterek azınlıkları savunmaktadır (Kymlicka, 2006: 468).

Kavramın azınlık hakları ve cemaatsel örgütlenme etrafında sınırlandırılması dönemin şartları da göz önünde bulundurulduğunda onun üç önemli ayak üzerinde gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu ayaklar, devletlerin yukarıdan aldıkları kararlar, akademik ve entelektüel gelişmeler ve son olarak da etnik ya da çeşitli kültürel gruplardan gelen talepler olarak belirginleşmektedir. Birinci ayağı merkezî otoriteyi sorgulayan entelektüel ve akademik çalışmalar, ikinci ayağı Kanada ve Avustralya'da çokkültürlülük

politikasının benimsenmesi, üçüncü ayağı ise Quebec örneğinde gözlenen türden talepler oluşturmaktadır.

Kymlicka, çokkültürlülük için önce kültürel çeşitliliğin varlığını gerekli görmektedir. Ona göre kültürel çeşitlilik de üç kaynaktan doğarak gelişmektedir. Birinci kaynak, birden fazla ulusun yan yana yaşamasıdır. Bu bir çokulusluluktur ve çokulusluluk farklı koşullarda gerçekleşebilmektedir. Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Finlandiya, Yeni Zelanda, Belçika ve İsviçre gibi ülkeler bu türden çokuluslu devletlere örnektirler. Hemen hepsinde de çokulusluluğun gelişimi farklı yollarla vuku bulmuştur. Örneğin ABD’de Kızılderililer, Porto Rikolular, Meksika kökenliler, Hawaii yerlileri, Guamlı Chamorroolar gibi çok sayıda ulusal azınlıkların hepsi de istila ya da sömürgeleştirme yoluyla ABD çatısı altına sokulmuşlardır. Kanadada ise farklı ulusları oluşturan İngilizler, Fransızlar ve Aborijin gruplar, kurulmuş olan federasyonla ortaya çıkmışlardır. Finlandiya ve Yeni Zelanda ise yerli halkları zorla bir çatı altında toplamıştır. Belçika ve İsviçre ise iki veya daha fazla Avrupalı kültürün az çok gönüllü olarak bir araya gelmek suretiyle kurduğu federasyonlarla çokuluslu devlet haline gelmiştir. (Kymlicka, 1998: 39-42).

Kymlicka’ya göre kültürel çeşitliliğin ikinci kaynağı göçtür. Bu kaynak Avustralya, Kanada ve ABD’de her zaman hayati bir önem taşımıştır. Bu üç ülkede 1960’lara kadar göçmenlerin geçmişlerinden gelen kültürel ve etnik adetlerini devam ettirmek istemeleri devlete karşıtlık olarak değerlendirilirken 1970’li yıllarla birlikte kültürel farklılıkların bir bölümü karşıtlık kapsamında değerlendirmemeye başlanmıştır. Bu devletler artık göçmenlerin etnik geçmişlerinden gelen çeşitli özelliklerini korumalarına izin veren, hatta teşvik eden daha hoşgörülü ve çoğulcu bir politika benimsemişlerdir. Kymlicka’ya göre göçmenler gibi kültürel grupları ulusal azınlıklardan ayırmak önemlidir. Çünkü göçmenler ulus değildirler ve yurtları yoktur. Onlar egemen kültürlerin kamusal kurumlarında yer alırlar ve egemen dilleri kullanırlar. Hatta yurttaşlığa kabul edilebilmeleri için gerekli görülen resmî dilleri öğrenmeleri bile gerekmektedir. Sözelimi yaşlılar dışındaki tüm göçmenlerin ABD ve Avustralya’da İngilizceyi, Kanadada ise İngilizce ve

Fransızca olan iki resmî dilden birini öğrenmeleri gerekmektedir (Kymlicka, 1998: 42-44).

Bunların dışında Kymlicka, yeni sosyal hareketlerin varlığını da göz önünde tutarak üçüncü bir gruptan söz etmektedir. Bu üçüncü gruptakiler, kendi ulusal toplumları ya da etnik grupları içinde marjinal konuma itilmiş eşcinseller, sakatlar, yoksullar, kadınlardan oluşan birliklerdir. Yeni sosyal hareketleri oluşturan bu gruptaki birliklerin her birinin kendine özgü meseleleri bulunmaktadır. Ancak Kymlicka'nın bir devlet içindeki ulusal azınlıklar ile etnik grupları birbirinden ayırmış olduğunun burada önemle dikkate alınması gerekmektedir. Ona göre ulusal azınlıklar, büyük bir devlet şemsiyesi altında toplanmış ayrı ve potansiyel olarak özyönetimli toplumlardır. Ulusal azınlıktan farklı olarak etnik gruplar ise başka bir topluma girmek üzere kendi ulusal cemaatlerini terk etmiş göçmenlerdir (Kymlicka, 1998: 51).

Kymlicka'ya göre bir ülke içinde bütün kamu kurumları azınlık olanların dışında bir dili kullandığında, azınlıklar toplumun temel ekonomik, akademik ve siyasi kurumlarından dışlanma tehlikesi yaşarlar. Bu dışlanmayla yüz yüze olan azınlıklar karşılarında dört seçenek bulurlar. Bunların birincisi onları kabul edecek bir devlete göç etmektir. İkincisi daha iyi ya da adil koşullar için çoğunluğun kültürüne entegre olmak, üçüncüsü kendi toplumsal kültürlerini koruyabilecek öz yönetim hakkına kavuşmak, dördüncüsü ise marjinal olarak kıyıda kalmaktır. Ancak başka bir devlete göç haricindeki stratejilerin başarılı olabilmesi için devletten ödünler koparması gerekmektedir. Bu ödünler de çokkültürlülük politikaları, öz yönetim ve dil hakları ya da anlaşma imzalama ve toprak hakları yahut da yasal muafiyetler biçiminde olabilmektedir (Kymlicka, 2006: 484-485).

Gruplara özgü hak biçimlerini ise Kymlicka, üç başlık altında ele almıştır. Bunlardan birincisi özyönetim haklarıdır. Özyönetim, siyasal gücün denetiminin, ulusal azınlık üyelerinin kendi tarihsel yurtlarına denk düşen politik birime devredilmesi biçimini ifade etmektedir. Özyönetim taleplerini tanımanın bir yolu, güçleri merkezî hükümetle bölgesel altbirimler (eyalet, bölge ve kanton

gibi) arasında bölüştüren, federalizmdir. Ancak Kymlicka'ya göre Kızılderililerin Kanada ve ABD'deki istekleri göz önüne alındığında bu tarz özyönetim bir belirsizlik göstermektedir. Zira Kızılderili kabilenin günümüzde hâkim olabileceği bir eyalet ya da bölge var etmek hâlâ mümkün olabilirken artık hayal edilme ihtimali kalmamıştır. Kymlicka'nın sözünü ettiği, gruplara özgü haklardan ikincisi ise çoketniklilik haklarıdır. Çoketniklilik hakkı, 1960'lı yıllardan sonra göçmen grupların Anglo-uyum modeli içindeki etnik miraslarının bütün özelliklerini terk etmelerini isteyen düzenlemelere karşı durmalarıyla başlayan bir hak biçimidir. Britanya'daki Müslüman ve Yahudilerin pazar günleri işyeri kapatma ve hayvan kesim düzenlemelerinden muaf tutulmak istemeleri bu türden haklar kapsamına girmektedir. Gruplara özgü haklardan üçüncüsü ise özel temsil haklarıdır. Bu haklar ulusal toplumlar ya da etnik gruplar içinde marjinal konuma itilmiş eşcinseller, sakatlar, yoksullar gibi grupları kapsamaktadır. Kısaca özel temsil hakları, yeni sosyal hareketler ve benzeri türden grupların politik sistem içinde temsil edilmesine dayanan haklardır (Kymlicka, 1998: 61-69).

Gerd Baumann ise Kymlicka'dan oldukça farklı bir analiz doğrultusunda ülke içinde kültürel çeşitliliğin varlığına ulaşmaktadır. Ona göre çokkültürlülük, mevcut çeşitlilik içinde tekleştirilmiş bir ulusal kültüre inananlar, kültürlerinin izini etnik kimliklerinde arayanlar ve dinlerini kültürleri olarak görenlerden oluşan üç tarafın arasında adalet ve eşitliğin nasıl sağlanabileceğine ilişkin çözümleri içermektedir. Bu bakımdan da çokkültürlülük, eski kültür kavramından üretilmişlikten ziyade yeni ve kendi içinde çoğulcu nitelikte bir kültür uygulayımıdır (Baumann, 2006: 7-8).

Bu çerçevede Gerd Baumann için çokkültürlülük, her bir köşesinde ulus devlet, etnisite ve dinin bulunduğu bir üçgendir. Üçgeninin ilk köşesinde bulunan Batılı ulus devlet modeli, amaç ve verimliliğe başvuran akılcılık ile duygulara başvuran romantizmin birleşimidir. Çokkültürlülüğün ikinci kesişim noktasında ise etnisitenin kültürel kimlikle aynı olduğu düşüncesi yer almaktadır. Etnisite köklerdir ve bu nedenle doğal kimliktir ya da böyle bir görünüm kazanmaktadır. Çokkültürlü üçgenin üçüncü köşesi dindir.

Din, algılanan grup çatışmasının tüm tavırlarının bir tercümesi işlevini görebilir (Baumann, 2006: 25-28).

Görünen o ki Gerd Baumann, çokkültürlülük politikasında etkili olan üç ana köşeyi gösterirken gerçekte bu politikanın modern devletin homojenlik ve heterojenlik bağlamında geliştirmeye çalıştığı bir ortaklık formülü olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla Baumann, çokkültürlülüğü, modern devletlerin varlıklarını devam ettirmeleri için uyguladıkları politikalardaki kısmi değişiklikler olarak görmektedir. Ancak çokkültürlülük politikasının git-tikçe artan etkisi sonucunda bu üç ana köşe dışında farklı kültürel örgütlenmelerin de siyasal karar alma süreçlerinde bariz bir şekilde etkili olmaya başladığı çağımızda açıkça gözlemlenmektedir. Sözgelimi Kymlicka'nın özel temsil hakları bağlamında söz ettiği yeni sosyal hareketlerle ilişkili gruplar da çokkültürlülük politikası içinde etkili olmaktadır.

Doytcheva da çokkültürlülük düşüncesinin ortaya çıkışını tamamiyle yeni bir siyasal örgütlenme biçimine bağlı olarak açıklamaktadır. Ona göre bu düşünce, "1970'li yılların başında göç alan iki ülke Avustralya ve Kanada hükümetlerinin yerli halkların ve göçmenlerin kültürel farklılıklarını teşvik etmeye yönelik çokkültürlülük politikaları olarak adlandırdıkları politikaları benimsemişle doğmuştur" (Doytcheva, 2009: 12). Doytcheva, çokkültürlülüğün bir devlet politikası olarak geliştiğine yönelik görüşünü, günümüzün çokkültürlülük ideallerinin devleti göreve çağırmakta olduğunu söyleyerek de pekiştirmektedir. Ona göre Sih türbanı veya İslami başörtüsü konularında ortaya konan muafiyet çözümleri, anadilde öğretim ya da iki dilli öğretim gibi dile ilişkin haklar ve ayrımcılıkla mücadele gibi konularda görülen devlet teşviklerinin tamamı çokkültürlülük politikasıdır (Doytcheva, 2009: 23).

Doytcheva için çokkültürlülük, çeşitli unsurların ayrılıkçı gruplaşmalara yönelmeleri yerine kendi taleplerine devletten çözüm istemelerini sağlayan bir politika olması nedeniyle bir yapı bütünlüğü içinde devletin varlığını muhafaze etmeye yarayan bir işlevi üstlenmektedir. Bu sayede modern devletlerin yapı kavramını merkeze alan örgütlenme biçimleri homojen ve heterojen kül-

türün anlamına bakılmaksızın geçerliliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla çokkültürlülük homojen bir kültürün ortadan kaldırılıp yerine heterojen kültürün yerleştirildiği bir politika değildir. O her türlü yaşam biçiminin devlet içinde karar alma süreçlerinde etkili olmasını gerektirdiği için heterojenliğin de homojenlik kadar etkili olmasının bir sonucudur.

Bu haliyle Doytcheva'nın yaklaşımında çokkültürlülük, bir takım özel aidiyetlerin varlığını ve değerini kabul etmekle kalmayan ayrıca bunları siyasi normlara ve kurumlara kaydetmeyi de öneren belirli bir siyasi programı ifade eder. Ona göre böylelikle ideolojik veya toplumsal bir çoğulculuktan normatif ve yapısal bir çoğulculuğa dönüşüm gerçekleşmiş olmaktadır (Doytcheva, 2009: 17). Çokkültürlülüğü bir siyasal yapılanma etrafında tanımlamış olmasına rağmen Doytcheva, çokkültürlü politikayı değilse de çoğulcu toplumsal örgütlenmeyi insan doğasına daha uygun bulmaktadır. Gerçekten de o, "çokkültürlülük, ilk olarak toplumun bir özelliği değil, bir ideal ya da bir siyasi programdır. İnsan toplumları her zaman çoğul olmuştur ve kültürel açıdan çeşitlilik arz etmiştir ama bu çeşitliliğe farklı dönemlerde farklı siyasi cevaplar vermiştir" derken bunu açıkça ortaya koymuş olur (Doytcheva, 2009: 25).

Kısaca Doytcheva'ya göre çokkültürlülükle birlikte devlet örgütlenmesini oluşturan grupların şekli ve bu grupların devlet karşısındaki hukuki konumlarında değişim ortaya çıkmaktadır. Devletteki bu değişim, daha önce ulusal düzeyde etkili olan mesleki, ekonomik ve teknik örgütlenmelerin yerine en az onlar kadar kültürel grupların da etkili olmasının sağlanması şeklinde kendini göstermektedir. Dolayısıyla da değişim normatif ve yapısal düzeyde gerçekleşmektedir.

Zygmunt Bauman ise zamanımızda modern dönemden farklı olarak devlet ve ulus arasında bir ayrımın oluştuğuna dikkat çeker. Ona göre devletler artık politik bakımdan asimile etmeye dair isteklerini terk etmektedirler. Üstelik kültürel tercihler arasında da tarafsızlıklarını beyan ederek gittikçe değer kazanan çokkültürlü karakterle ellerini yıkamaktadırlar. Öte yandan dünyada yaşanan değişimin belirsizliği ile insanlar kafaları karışık, şaşkın ve korkulu bir halde olmaları nedeniyle alternatifler aramaktadırlar. Başka

bir söyleyişle katı sınırlamalar, kurallar, yasaklamalar ve fazla yüklenmiş sorumluluklar içinde boğuşmakta olan insanlık artık kendi kendini tanımlama ve tercih özgürlüğü arayışı içine girmiştir. Bauman'a göre bu hâl, bir değişme yoluyla sosyal ilişkilerin biçiminin yeniden karılmaya başlamasıdır (Bauman, 2010: 61-62)

Bauman'a göre ulus kavramına geçmişte yüklenen anlam zamanımızda ağır kaçmaktadır. Bu nedenle modern devletler eski sistemlerini terk etmek zorunda kalmaktadırlar. Devletler artık sosyal bütünleşme süreçlerini yönetememekte ve sistem yönetiminin idaresini sağlayamamaktadırlar (Bauman, 2008: 98). Eski sistemin işleyememesinden dolayı politik açıdan farklılıklara aldırışsız bir konum tercih edilmekte ve bu tercih, kültürel çoğulculuğun tanınması olarak kuramsallaştırılmaktadır. Bu haliyle çokkültürlülük gerçekte liberal tolerans ve toplulukların kimliklerinde ve seçimlerinde kendi kendilerini tanımlama ve tanınma hakkının kabulüne öncülük etmektedir (Bauman, 2008: 107).

Devletlerin eski politikalarını terk ederek topluluklara kendi kendilerini tanımlama hakkını bırakmaları Bauman'a göre insanın çağımızdaki özgürlük talebi ile ilişkilidir. Bu özgürlük talebi de yine yaşanan hızlı değişim nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Dahası değişimin hızı, zamana karşı dayanıklılığa öldürücü darbeyi vurmaktadır. Artık çağımızda 'eski' ve 'uzun süren' ifadeleri 'eski moda' ve 'zamanı geçmiş' ile eş anlamlı hale gelmektedir. Üstelik doyumun ertelenmesi kuralı da Max Weber zamanında sayıldığı kadar makul bir tavsiye olarak görülmemektedir (Bauman, 2010: 73-74). Gerçekten de geleceğin belirsizleştiği bir dünyada insanlar, beklentilerini daha iyi bir gelecek için bir plan dâhilinde ertelememektedirler. Hızlı ve belirsiz olan değişim, insanların bir plan dâhilinde geleceklerini tasarlamalarını anlamsızlaştırmakta ve hatta hayatın akışı karşısında imkânsız hale getirmektedir. Bu aynı zamanda kalıcı ya da uzun dönemli ilişkileri de ortadan kaldırmaktadır. Halbûki modern devlet anlayışı tamamen kalıcı ilişkiler üzerinde yükselmektedir.

Öte yandan Bauman, çağımızdaki ekonomik ilişkilerin ve dolayısıyla çalışma hayatının da bu hızlı değişimden nasibini aldığını

belirtmektedir. Artık süreklilik içeren ve yasalarla koruma altına alınan sözleşmelerin yerine dönemlik ya da geçici taşeronluk işleri geçmiştir. Üstelik yeni istihdam şekli aynı teşebbüsün farklı sektör ve dalları arasında dahi rekabeti özendirilmektedir. Böylece çalışanların ortak hareket etmeleri ve bir tavır geliştirmeleri de akıldışı bırakmaktadır. Sonuçta bu durum mevcut sisteme daimi bir belirsizlik katılmaktadır (Bauman, 2000: 38). Belirsizliğin ege-men olduğu ve rekabetin özendirildiği bir ortamda doğal olarak kalıcı ilişkiler de artık görülmemektedir. Kişinin kendini kenarda hissettiği ve güven bulamadığı bir çağda ortaya çıkan toplumsal-lık örneğinin kolektif veya homojen türden olması da aynı şekilde mümkün olmamaktadır.

Kastoryano da çokkültürlülüğü ulus devlet içinde görülen grupsal farklılıklar etrafında anlamlandırmaktadır. Ona göre “çokkültürlülük söylemi demokratik toplumları, etnik ya da dini olan ve bu özellikleriyle tanınan cemaatler çağına sokmuştur.” (Kastoryano, 2000: 52) Dolayısıyla Kastoryano için çokkültürlülük, demokratik toplumlarda bir grup bilinciyle hareket edebilen topluluklara özgü olarak ortaya çıkabilen politik bir örgütlenme biçimidir. Topluluklar kendi başlarına bir devlet olma bilincine sahip olmadıkları için ulusçu bir nitelik göstermemektedirler ancak farklılıklarının bilincinde olarak ortaya koydukları talepler nedeniyle de kısmen siyasal bir ifade tarzı taşımaktadırlar.

Bununla birlikte Kastoryano’ya göre yeni siyasal gruplaşma örnekleri sadece ulusal düzeyde cereyan etmemektedir. Çünkü artık gruplaşmalar ve dolayısıyla cemaatler sadece yerel değil, aynı zamanda uluslarüstü düzeyde de bir siyasal temsil gücünü taşımaktadırlar. Cemaat artık uzamsal yakınlıktan kaynaklanan kendiliğinden bir örgütlenme biçimi olarak görülmekten ziyade, kimlik bağlarına dayalı olan ve kamusal alanda tanınma amacı taşıyan dayanışma temelli bir grup olarak kabul edilmektedir (Kastoryano, 2000: 52). Bu yaklaşım çerçevesinde bakıldığında, Kastoryano’nun çokkültürlülüğü, etnik ve kültürel hareketlenmelerin artmasından dolayı devletlerin kendi siyasal bütünlüklerini devam ettirmek amacıyla sarıldıkları bir politika olarak gördüğü ortaya çıkmaktadır.

Habermas ise çokkültürlülüğün ortaya çıktığı toplumlarda farklı tahriklerin gözlenmekte olduğunu ve bu yüzden eşitlik mücadelelerinin tek parça hareketlerden meydana gelmediğini belirtir. Ona göre devletler içinde görülen eşitlik mücadeleleri azınlıkların soy kaynaklı ya da iltica sonucu ortaya çıkmış bir topluluk olmalarıyla ilişkili bir şekilde belirlemektedir. Bu konuda devletlerin gösterdiği duyarlık da ayrıca önem taşımaktadır. Çünkü azınlıkların din ve etnik köken gibi farklılıkları nedeniyle mevcut devletle aralarındaki açıklık büyüdükçe seçtikleri konum da yerini tanınma talebinden yeni ve esaslı bir kimlik oluşturmaya bırakabilir. Dolayısıyla çokkültürlülük politikasında azınlıkların kendi özelliklerinin entegrasyona uygun olması ya da devletler tarafından uygun hale getirilmeleri önem taşımaktadır (Habermas, 2010: 120).

Charles Taylor, çokkültürlülük üzerine kuramsal çalışmalar ortaya koyan düşünürler arasında kavramı tamamen farklı bir düzlemde ele almasıyla dikkat çekmektedir. Onun kuramı salt teorik düzeyde, siyaset felsefesi ağırlıklı olarak eşit haysiyet ve farklılık kavramları üzerinden gelişmektedir. Taylor önce, insanın kendi kimliğini, iletişimde ve ilişkide bulunduğu diğer insanların varlığına bağlı olarak geliştirdiğini öne sürmektedir. Ona göre insanın kimliğinin tanımlanmasını diller mümkün kılmaktadır. İnsan kendini tanımlamak için gereksinim duyduğu dili tek başına edinmez. Bu nedenle kimliğini her zaman, önemli saydığı öbür kişilerin onda görmek istediği şeylerle diyalog, bazen de çatışma içinde gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla insan kendi kimliğini yalıtılmış olarak tek başına değil tersine diyalog sayesinde başkalarıyla birlikte oluşturmaktadır (Taylor, 2010: 53-55). İşte diyalojik bir ilişki içinde başkalarıyla birlikte gerçekleştirilen bu oluşum sırasında ortaya konacak olan eşit haysiyet politikası, Taylor'un yaklaşımındaki günümüz kimlik algısını temellendirmektedir.

Taylor'a göre eşit haysiyet politikası geleneksel toplumun (ancien regime) hiyerarşisinin altüst olmasıyla gelişmeye başlamıştır. Yaşanan değişimin sonucunda geçmişte geçerlilik taşıyan şeref kavramının temelini oluşturan toplumsal hiyerarşi çökmüş, yerine evrenselci ve eşitlikçi bir anlamda kullanılan modern haysiyet kav-

ramı geçmiştir. Bu yeni yaklaşımın dayandığı önerme ise söz konusu haysiyetin herkeste ortak olarak bulunduğu (Taylor, 2010: 48). Taylor'a göre şereften haysiyete geçişle birlikte bir yandan tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu vurgulayan bir evrenselcilik politikası ortaya çıkmış, bir yandan da farklılıklar politikası gelişmiştir. Eşit haysiyet politikasıyla evrensel açıdan özdeş haklar ve muafiyetler tanınmış, farklılıklar politikasıyla da herhangi bir bireyin ya da grubun biricik kimliği ve onu başkalarından farklı kılan ayırıcı özellikleri kabul edilmiştir. Taylor'a göre tartışma da tam bu noktada başlamaktadır. Çünkü eşit haysiyet politikası, bütün insanların eşit saygıyı hak ettiği fikrinden yola çıkmakta ve vatandaşların birbirlerinden farklılık taşıyan yönlerini dikkate almayarak ayırım gözetmemeye çalışmaktadır. Oysa farklılık politikası ise tam tersine ayırıcı özelliklerin, farklı muameleleri gerektirdiği temelinden hareket etmektedir. Böylece gerçekte eşit saygıya ulaşılması amacıyla hareket eden iki yaklaşım birbiriyle çatışmaya düşmektedir. Eşit haysiyetin evrenselciliğini savunanlara göre farklı muamelenin uygulanması durumunda azınlık gruplar kendi kültürel bütünlüklerini koruma gerekçesiyle başkalarını dışarda tutacaklardır. Bu da ayrımcılığa yol açacaktır. Farklılık politikası taraftarlarına göre ise eşit haysiyet politikasının uygulanması insanları kendilerine aykırı olan tek örnek bir kalıba girmeye zorlayacak ve azınlık kültürlerin ya da bastırılmış kültürlerin yabancı bir biçime girmesine neden olacaktır (Taylor, 2010: 58-63).

Taylor, yüzyılı aşkın bir zamandır ulusçuluk politikasının itici gücünü, kısmen insanların başka insanlar tarafından aşağılandıkları ya da saygı gördükleri duygusuna kapılmalarından aldığını düşünmektedir. İşte Taylor, çokuluslu toplumların, büyük ölçüde, bir grubun başka bir grup tarafından bu şekilde eşit değerle algılanmaması ve tanınmaması nedeniyle parçalanmakta olduğunu öne sürmektedir. Parçalanmaları önlemek için üretilen çözümün ise Fanon'dan alınan ilhamla ezilen halkların önce kendilerini aşağılayıcı imajdan arındırmaları gerektiği düşüncesi etrafında gelişmekte olduğunu belirtmektedir. Devamla da bu düşünce tarzının bazı feminizm akımlarında ve çokkültürlülükle ilgili çağdaş tartışmalarda yol gös-

terici olduğunu ifade etmektedir. Ona göre özellikle eğitim dünyası içinde üniversitelerin insanbilimleri bölümlerinde temel yapıtların, neredeyse bütünüyle ölmüş beyaz erkeklere ait olduğu gerekçesiyle değiştirilmesi yolundaki talepler bu bakış açısının bir ürünü olarak gelişmektedir. Benzer şekilde kadınlara, Avrupalı olmayan ırklara ve kültürlerle daha geniş yer verilmesine yönelik talepler de aynı doğrultuda bir seyir takip etmektedir. Hatta ortaokullar ve liselerde artık ders programlarının herkese daha geniş kapsamlı bir kültür kazandırma adına yapılmasından çok, şu ana kadar dışta bırakılmış olanlara tanınma hakkını verme amacıyla genişletilip değiştirilmesi de aynı düşüncenin bir sonucudur. Bu taleplerin hepsindeki ortak gerekçe, egemen grupların kendi hegemonyalarını, ezilenlerde aşağılık imajı oluşturarak kurmuş oldukları iddiasına dayanmaktadır. Taleplerin sahiplerine göre özgürlük ancak bu imajın düzeltilmesinden geçmektedir (Taylor, 2010: 84-86).

Taylor'a göre sorunun aşılması için yapılması gereken şey ise eşit haysiyet ve farklılık politikaları çerçevesinde Gadamer'in 'ufukların kaynaşması' dediği fikrin hayata geçirilmesidir. Bunu gerçekleştirmenin yöntemi de Gadamer'in düşüncesindeki önyargı kavramı yerine önvarsayımın konmasıdır. Böylece daha önce aşınası olunmayan bütün kültürlerle, bir önvarsayımla, herkesin geleneksel kültürünün bir değer taşıdığı yolunda bakılabilecektir. Bu önvarsayım, çokkültürcülük taleplerinin neden eşit saygı politikası ilkelerine dayanması gerektiğini açıklamaya da yardım edecektir (Taylor, 2010: 87-88).

Burada önvarsayım bir süreci ifade etmekte olduğu referans alınan Gadamer'in önyargı kavramından anlaşılmaktadır. Gadamer'in bahsettiği önyargı kişinin kendi yaşamına ait birikimidir. Gadamer'e göre okurun bir metni anlaması yorumdur. Çünkü yorumlama aslen kişinin kendi kavramları vasıtasıyla kavramayı gerçekleştirmesidir. İşte kişi yorumlamasını kendi birikimi sonucunda yapacağı için bu birikim onda bir önyargıyı oluşturacaktır. Gadamer'de gerçek anlama ise kişinin kendi tarihsel ufku değerlendirme ve eleştirmesi yoluyla anlamadır. Dolayısıyla bilinçlerin yani ufukların kaynaşmasıdır (Hekman, 1999: 140-141).

Bu haliyle Taylor'un kullandığı önvarsayım iki aşamadan oluşan bir süreci ifade etmektedir. Birinci aşamada kişinin ya da bir grubun kendi kültürünün taşıdığı değer üzerinden diğer kültürlerin tanınması gerçekleşmektedir. İkinci aşamada ise diğer kültürlerin tanınmasıyla ulaşılan birikim sonucunda yeniden kendi kültürünü anlamlandırma seyri yaşanmaktadır. Demek oluyor ki önvarsayım tam olarak diyalojik bir kendini tanıma serüvenidir.

Taylor ayrıca Foucault ve Derrida'dan yola çıkarak yeni-Nietzscheci kuramların kültür tartışmalarında sıkça yer aldıklarını belirtmektedir. Ona göre bu kuramlar tartışmayı baştan sona bir iktidar ve karşı iktidar sorununa dönüştürmektedirler. Oysa sorun bir saygı sorunudur ve ancak ufukların kaynaşması ile çözülebilecektir. Zira bu yolla bir öbürü incelenebilecek ve sonunda inceleyen de dönüşüme uğrayabilecektir. (Taylor, 2010: 90).

Gerçekten de hatırlanacağı üzere Foucault, tartışmayı iktidar sorununa dönüştürerek çatışmacı yaklaşım içinde değerlendirmiştir. İktidar ilişkilerine indirgenen toplumsal ilişkilere ait çözümlemelerini de bireyin edilgen hale gelmesi ile açıklamıştır. Bu yaklaşım biçiminde birey pasif ve edilgen kaldığı için aslında tek taraflı bir etki söz konusudur. Yine Foucault gibi Derrida da felsefi tartışmasını tek taraflı bir düzeyde ele almaktadır. Zira Derrida için yorum karşılıklı olmaz. Tek başına okuyucunun bir fonksiyonudur ve bu nedenle de tüm farklı yorumlar farklı üretim türleridirler. Derrida bu üretim türüne yapısökümü demektedir. Ona göre yapısökümü metnin doğru anlamını bulma ya da yazarın niyetini keşfetme girişiminde bulunmaz. Farklı yorumlamayla yeniden anlamlandırmaya yönelir. Çünkü her farklı üretim, okuyucu tarafından yazarın ölümüne yol açan bir yeniden doğuştur (Hekman, 1999: 249-252).

Bu haliyle Taylor ve izini sürdüğü Gadamer, ufukların kaynaşması yöntemi ile anlama ve anlamlandırma için çift taraflı bir ilişkiyi gerekli görürken Derrida anlamayı tek taraflı hale getirmektedir. Özetle Taylor, diyalojik ilişkinin varlığıyla kuramını geliştirmektedir. Oysa yeni-Nietzscheci yaklaşımlarda böyle bir ilişkiye rastlanmaz. Yöntem bakımından da Taylor ve yeni-Nietzscheçiler arasında önemli bir farklılık görülmektedir. Zira görüldüğü gibi Taylor hem

analitik hem de diyalektik düşünceyi kullanırlarken yeni-Nietzsche-ciler indirgemeci ve analitik bir yöntemi tercih etmektedirler.

Özet olarak çokkültürlülük üzerine çalışmaları bulunan bütün düşünürlerin kültürel bir çoğulculuğun varlığını kabul ederek kuramlarını geliştirdikleri görülmektedirler. Ancak Habermas ve Taylor'un diğerlerinden farklı olarak geliştirdikleri kuramlardan da anlaşılacağı tartışma aslen iki farklı kanaldan sürmektedir. Zira diğer düşünürler sadece analitik bir düşünme biçiminden hareketle farklılıklara vurgu yaparken Habermas ve Taylor çokkültürlülük konusunda farklı kültürlerin karşılıklı ilişkilerinden yeni bir örgütlenme biçimi geliştirmeye yönelik olarak diyalektik bir düşünme biçimi ortaya koymaktadırlar. Bu bakımdan çokkültürlülikle ilgili söylenmesi gereken ilk şey tartışmanın analitik ve diyalektik düşünceler arasında seyretmiş olduğudur. Aslında her iki düşünce üzerinden yapılan yaklaşımlar da modern ulus kavramı içindeki farklılıkların varlığını kabul etmiş durumdadırlar. Birinciler farklılığın sabitliği üzerinden kuramsal çerçeveyi çizerken ikinciler, yani Habermas ve Taylor, bir sentezi amaç edinmektedirler.

Belirtilmesi gereken ikinci husus da küreselleşen dünyada genel yaşam biçimleriyle toplumların bir yandan gittikçe birbirlerine benzedikleri ama bir yandan da etnik (kültürel, dinsel, ırksal vb.) düzeyde daha keskin farklılıkların ortaya konması nedeniyle kendi içlerinde dahi ayrılmaya yöneldikleridir. Bu durumun gerçekleşmesi ise iktidarların bireyleri pasifleştirdiği ve uyumlu özneler haline getirdiği iddialarının yanlışlandığını göstermektedir. Eğer bu iddialar doğru olsaydı her şeyden önce iktidarların etnik gruplar karşısındaki konumlarının daha sağlam olarak devam etmesi gerekirdi. Bu bakımdan görünen o ki toplumlar, iktidarların yönlendirmelerinden ziyade bir düşünsel paralellik içinde değişim yaşamaktadırlar. Paralelliğin varlığı, bir düşünsel sistemin, değişim yaşayan toplumları etkilemekte olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sistem tüm dünyada belirgin olarak görülmesi de özellikle Batılı kültür dünyasına dâhil olmuş toplumları etkilemiş durumdadır.

Sonuç olarak çokkültürlülük bağlamında ulus devletlerin çağımızdaki gelişimi dikkate alındığında İkinci Dünya Savaşı sonra-

sında bir değişim yaşandığı görülmektedir. Bu değişimin ilk adımı, ulus devletlerin ayırıcı özelliği olan merkezîleşme politikalarındaki ısrarın terki olmuştur. Bu doğrultuda devletlerin dil ve nüfus politikalarında da önemli değişimler gözlenmiştir. Ancak değişme asıl olarak 1970 sonrasında hızlanmıştır. Kanada ve Avustralya çokkültürlülük politikalarının ilan edilmesinin ardından Avrupa ülkelerinde de homojen toplum iddiaları devletlerin politikalarından çıkarılmaya başlamıştır. İspanya'da devletin özerk bölgelere ayrılması ve Fransa'da yerelleşme politikaları bunun en açık göstergesidir. Devletlerin merkezî iktidar yapıları artık hâkimiyet alanları içinde tek belirleyiciler değildirler.

Böylece homojen toplumlara sahip oldukları konusunda ikna ediciliklerini gün geçtikçe yitiren modern devletlerde mikro düzeydeki gruplar üzerinden yapılan kimlik tanımlamaları da daha çok dikkat toplamaya başlamıştır. Hatta temel haklar ve sorumluklar bağlamında devletler yasal düzenlemelerini temsil gruplarını dikkate alarak yapmakta ve etnik gruplara ait yerel yönetimler de kuvvetlendirilmektedirler. Bu bakımdan modern devletlerde artık çoğulcu kimlik gruplarının hem kültürel hem de siyasal düzeyde daha çok muhatap bulduğu ve kabul gördüğü gözlenmektedir.

Gerçekten de mikro örgütlenmelerdeki çeşitliliğin de gün geçtikçe artması tüm dünyada farklılıklara önem verildiğini göstermektedir. Günümüzde artık neredeyse her tür örgütlenme biçimi kendine özgü kültürel özellikleri bulunan bir topluluk olarak kabul edilmektedir. Bu toplulukların kendilerine özgülükleri ise şartlara ve mekâna bağlı olarak farklı karakterlerde ortaya çıkabilmektedir. Chatterjee'nin de işaret ettiği gibi toplumsal örgütlenmelere ilişkin cemaatlerin kimliği belirlenirken Hindistan'da kast ve din, Güneydoğu Asya'da etnik grup ve Afrika'da kabile başat kriter olmuştur. Bu çerçevede Hindistan'da bir devlet kuruluşu tarafından yapılan 43 ciltlik büyük bir etnografik araştırma, Hindistan nüfusu içinde tam 4635 adet farklı cemaat tanımlamış ve tarif etmiştir (Chatterjee, 2006: 67). Bu durum, çağımızdaki egemen düşünsel sistemin, mikro örgütlenmeleri temel bir toplumsal grup olarak gördüğünü ya da görme eğiliminde olduğunu göstermektedir.

Etnisite

Giddens, etnisitenin günümüzde kimliğe atıfta bulunabilecek grupların genel ifade biçimini gösterdiğini belirtmektedir. Üstelik, der Giddens, etnisite kavramı artık geçmişteki gibi ırka ve kabileye işaret eden anlamıyla da kullanılmamaktadır (Giddens, 2005: 133). Gerçekte Giddens'ın belirtmiş olduğu anlamıyla etnisite kavramında görülen değişme, modern ulus devletin toplum düşüncesini kapsayan toplumsallığa ilişkin değişmenin bir uzantısıdır. Geçmişte modern ulus devletler tıpkı etnisitenin tanımlanmasında olduğu gibi toplumsallıklarını bir ırka gönderme yaparak temellendirmişlerdir. Dolayısıyla ortaya çıkan değişme ne sadece etnisite ne de ulus ile sınırlıdır. Değişme aslen toplumsal örgütlenmelere karşı yaklaşım biçimin kendisindedir. Bu nedenle Giddens'ın etnisite kavramına yüklediği anlam aynı zamanda kavrama karşı bir yaklaşım farklılaşmasını da göstermektedir.

Etnisite kavramının tarihsel süreç içindeki anlam değişmesi sadece ırk ve kabile bağlamında da gerçekleşmemiştir. Tarihsel gelişimi göz önünde tutulduğunda kavramın Antik dönemden beri farklı anlamlarda kullanılmış olduğu görülmektedir. Connor'a göre etniklik, Grekçe ethnos'dan gelen ortak kökene ait bir grubu

nitelendirmeyi ifade etmiştir (Connor, 2002: 25). Amselle'ye göre de kavramın asıl kökeni eski Yunandaki *ethne* (tekili *ethnos*) ile *polis* (site) arasındaki karşıtlığa dayanmaktadır. Amselle, 'ethne'nin, Yunan kültüründen gelen, ama şehir devleti örgütlenmesinden yoksun olan toplumlar anlamını taşıdığını kaydetmektedir. Hatta o, etnolojinin kelime anlamıyla ele alındığında apolitik ve bu bağlamda, kendi tarihlerinin öznesi olmaktan mahrum toplumların bilimi olduğunu söyler. Bununla birlikte kavram, Orta Çağ'da değişikliğe uğrayarak, kilise geleneği içinde Hristiyan olmayan ulusların, yani kâfirlerin adlandırılmasında kullanılmıştır (Amselle, 1998b: 134).

Orta Çağ boyunca kilise geleneği içinde etnisitenin 'kâfir'leri tanımlayan anlamı tüm zamanların dışında bir nitelemeyi ifade eder ve bu bakımdan kendine özgüdür. Bu nitelendirme Orta Çağ sonlarına doğru kaybolmaya başlamış ve bir topluluğu işaret eden anlamına yeniden rastlanmıştır. Hatta bu yeniden kullanım, modern dönem boyunca etkili olacak içeriğin de şekillenmeye başladığı haliyle karşımıza çıkmaktadır. 14. yüzyılın ortasından, giderek ırksal özellikleri ifade etmeye başladığı 19. yüzyılın ortalarına dek İngilizcede de bu anlamıyla kullanılmıştır. (Eriksen, 2004: 15). 19. yüzyıldan itibaren de etni sözcüğü Amselle'nin kaydettiği haliyle modern teorisyenler tarafından ırka dair bir sorunsala atıfta bulunarak kullanılmıştır (Amselle, 1998b: 134).

Modern çağda etnisite aynı zamanda siyasal bir bilince sahip olmayan topluluk anlamında kullanılmıştır. Bir etnik topluluğu ulustan ayıran ölçüt onun henüz devlet olma düşüncesini barındırmaması ile açıklanmıştır. Bu bakımdan modern etniklik ile Antikitenin etniklik anlayışı arasında bir benzerlik vardır. Ancak modern çağda her ulusun bir etnik kökene dayandığı varsayımı etnisitenin tamamıyla apolitiklik anlamını taşımaktan ziyade henüz uluslaşamamayı ifade ettiğini göstermektedir. Çünkü bir ulus etnik bir kökene dayanması nedeniyle aynı zamanda bir etnik topluluk da sayılmaktadır. Bu anlamıyla her etnik topluluk bir ulus değildir ancak her ulus bir etnik kökene sahiptir ya da onu benimsemiştir. Oysa Antik düşüncede devlet olabilmiş topluluk etnisitenin dışındadır.

Günümüzde ise etniklik dendiğinde akla gelen ilk nitelik hâlâ ırk ya da soy bağı olsa da aslında Giddens'in belirttiği gibi bir kimliğe atıfta bulunabilecek grubu ifade etmektedir. Bu anlamıyla etnisite çağımızda kolektif bir tanınma ve tanımaya dair inancı temsil etmektedir. Irk ve soy grupları kadar artık dinsel ve kültürel gruplarının da kendine özgü aidiyet duygusu ve kimlik kazanımı sağlayabildikleri kabul edilmektedir. Aynı şekilde birçok bölgesel ve marginal gruplar da kendi aidiyet sınırları içinde görülebilmektedirler. Dolayısıyla günümüzde sadece yalnızlaşmış ve bir grup olmayı dahi başaramamış insanlar ancak etnisitenin anlam bulamadığı kalabalıklar olmaktadır. Bu haliyle de etnisite kavramının anlam bakımından Antik Yunan kültüründeki ethne ile ifade edilmiş olan apolitik bir toplum tanımıyla benzeştiği görülmektedir.

Etnisitenin Antik Yunan kültüründeki anlamına paralel bir yaklaşım geliştirmiş olan Eriksen'e göre de pek çok etnik grup, devlet üzerinde hiçbir denetim gücü talep etmez. Zaten böyle bir güç talep etmeleri de, ulusçu bir ideoloji geliştirmeleri halinde söz konusu olabilmektedir (Jaffrelot, 2010: 69-70). Aynı şekilde Fenton da etnik grubu kendi kendini yöneten varlık olma duygusundan yoksunlukla tanımlamaktadır. Ona göre eğer bir etnik grup kendi kendini yönetme arzusuna sahipse onun artık, kendini ulus olarak adlandırması gerekir (Fenton, 2003: 52). Eriksen ve Fenton gibi Roger da etnikliği ulustan devlet olma arzusu içindeki siyasal bilince sahip olmamakla ayırmaktadır. Kaldı ki Roger'a göre etnik hareketlenme, devlete doğrudan göndermede bulunması gerekmeyen ancak kamusal otoriteler üzerinde baskı uygulamak ve belli noktalarda tavizler alabilmek için kimlik simgelerini ajite edebilen örgütlü siyasal eylemdir (Roger, 2008: 2).

Görüldüğü üzere Antik Yunan düşüncesindeki haliyle apolitik bir topluluğu işaret eden etnik grubun tanımı günümüzde her ne kadar özünde aynı kalsa da günümüzde kısmî bir değişiklik anlamını genişletmiştir. Çünkü geçmişte apolitiklik sadece devlet olma bilinci dışında kalmayı ifade etmektedir. Oysa çağımızda bir devlet içinde "etnik açıdan tanımlanmış olan gruplar, diğerlerinden farklı politik bir güce sahiptirler" (Fenton, 2001: 32). Dolayısıyla etnik

gruplar kendi kendini yönetme düzeyinde siyasal egemenliğe sahip olmamakla birlikte devlet içinde muhatap kabul edilerek bazı konularda siyasal düzeyde yönlendirme gücünü taşıyabilmektedirler. Zira günümüzde bir grup olarak varlık gösteren kişiler devlet içinde grup olamayanlara göre siyasal karar alma süreçlerinde çok daha fazla etkili olabilmektedirler.

Sabbagh, bir devletteki herhangi bir grubun siyasal içerikteki taleplerini dört başlıkta ele almaktadır: Bunlardan birincisi sistemin içinde yer alabilmek için yardım talepleridir. İkincisi farklılığının bilincinde olduğunu gösteren sembolik taleplerdir. Sözgelimi Siyah Amerikan örgütlerinin Martin Luther King'i anmak için bir günlük milli bayram talepleri bu türdendir. Üçüncüsü bir grubun üyeleri tarafından birey vasfıyla yararlanılan muafiyet talepleridir. Dinleri gereği türban takan Sihlerin, Kanada'da polis oldukları takdirde bazı kıyafet yönetmeliklerinden muaf tutulmaları buna örnek olarak verilebilir. Dördüncüsü ise siyasal kararların yapısını ilgilendiren özerklik talepleridir. Bunlar, azınlık mensuplarına tanınmış hakları doğrudan ilgilendirmeyen fakat bu hakların tahakkuk ediş süreciyle ilgili taleplerdir (Sabbagh, 2010: 140-141). Özerklik talebi, siyasal kararları ve karar alma süreçlerini etkileyen isteklerin yanında siyasal bir bilincin varlığını da göstermektedir. Özerklik talebi, mevcut olanı kendi lehine değiştirmekten başlayarak yeni bir biçim vermeye doğru bir yönelimi içerir. Uygulamada ise Delannoi'nin dediği gibi "siyasal özerklik özlemi ve bu özlemin kültürel sonuçları, geleneğin folklorik olarak icat edilmesini doğurur" (Delannoi, 1998: 35). Ki bu icat topluluğun ayrı bir ulus olduğunun sembolik kaynağını oluşturmaktadır.

Sabbagh'ın belirttiği taleplerin dışında günümüz devletlerinde varlık gösteren bir talep biçimi de azınlık gruplarının hâkim unsur içinde asimile edilme olasılığına karşı etnikliği korumaya yönelik pozitif ayrımcılık politikasıdır. Azınlık hakları kapsamında pozitif ayrımcılık, çoğunluk ile azınlık arasında hukuki ve fiili eşitliğin sağlanması için azınlık kimliğinin korunması amacına bağlı olarak anlam kazanmaktadır (Çavuşoğlu, 2001: 164). Dolayısıyla da pozitif ayrımcılık politikası modern devletlerin etnik

homojen ulus düşüncesinin tam tersi bir bakış açısını içerir. O, homojenize bir toplum yerine heterojen toplumu teşvik eden bir anlayışın kabulünü gerektirir.

Etnisite Kavramının Dönüşümü ve

Yeni Yaklaşımlar

19. yüzyıldan itibaren modern devletler etnikliği özellikle seküler bir homojen toplum inşası için araç olarak görmüşlerdir. Devlet içinde bir etnik köken, tüm grupları kapsadığı varsayılan ortak bir tarih, tarihi bir dil ve soy bağı etrafında anlamlandırılmıştır. Bu bağlamda etnik köken salt tarihsel bir temeli ifade etmiş ve ırkla özdeş tutulmaya başlanmıştır. Fakat 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulusçuluğun bir inşadan ibaret olduğunu iddia eden araç-salcı (enstrümentalist-modernist) ulusçuluk kuramlarıyla birlikte ulus ve etnisite kavramları üzerine ortaya çıkan tartışmalar, toplumlar içinde homojenliğin doğal olmadığına yönelik itirazların dile getirildiği bir sürecin başlangıcını oluşturmuştur. Bu aşamadan sonra artık genel düşünce, Hobsbawm'ın da belirttiği gibi "geniş teritoryal ulus devletlerin nüfusları, hemen hemen değişmez biçimde ortak bir etnik köken iddiasında bulunamayacak kadar heterojen yapıdadır" ifadesiyle özetlenmiştir (Hobsbawm, 2010: 84).

Toplumların gerçekte heterojen bir ilişkiler ağı içinde olduklarına yönelik iddialar, insanlığın geçmişi ile de desteklenmektedir. Bu bağlamda çok yakın bir geçmişe kadar kimi zaman birbirleriyle iç içe kimi zaman da ayrı coğrafyaların grupları olarak yaşayan çeşitli toplulukların varlıkları kanıt olarak ortaya konmaktadır. Bu konuda 19. yüzyıla kadar Afrika'da esnek ve sürekli hareket eden topluluklar halinde yaşayan kabilelerin varlıklarının somut örnekler olarak gösterildiğini hatırlamak yerinde olacaktır.

Gerçekten de ulus devlet sınırlarının çizilmesinden önce Afrika'da var olan geleneklerin bizzat kendisi hareket halindeki sürekliliği sağlayan süreçlerdir. Bayart'ın belirttiği haliyle çok sayıda tarihsel ya da antropolojik eser göstermiştir ki sömürge öncesi toplumlar hemen her zaman çok etnili olmuşlar ve çok çeşitli kültür özellikleri barındırmışlardır. Dahası temel toplumsal ve dinsel

hareketlilik biçimleri de etnilerarası bir nitelik taşımıştır. Bu bakımdan eski Afrika kesinlikle bir etnik mozaik olmamıştır. Sömürgeciliğin ideolojik ve hukuksal faaliyeti Afrika'ya ait bu hareketliliği, âdetler ve folklor biçimine sokarak dondurmıştır. Avrupalı yönetim, egemenliği altına aldığı halkları mekân içinde sabitlemeye veya göçleri kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalışmıştır (Bayart, 1999: 40). Bu çerçevede kapladıkları alanlar itibarıyla yeni oluşturulmuş devletlerin sınırlarının ötesine taşan büyük topluluklar, modern düşüncenin toplum dizaynı için sorun olmuştur. Çünkü küçük toplulukları belli bir devlet içine sıkıştırmak Avrupalı yönetim açısından çok daha kolay olmuştur. Fakat yine de büyük topluluklara rağmen ısrarla kurulan Afrika devletleri modern düşüncenin toplum ve devlet algısı üzerinden bir etniklik biçimine dayandırılmıştır. Modern düşünce biçimi kendisini sabit ve yerleşik toplum yapısı içinde tanımladığı için Afrika toplulukları da yerleşik bir düzen içine sokulmaya çalışılmıştır.

Sadece Afrikalı değil tüm dünyadaki toplulukların geçmişte sabit ve kalıcı ilişkiler içinde yaşamadıkları ve hatta tek merkezli bir değer ya da inanç sistemine sahip olmadıklarına yönelik bir açıklama biçimini Gellner'da da görürüz. Gellner'a göre kültürlerin karmaşık bir şekilde çoklu olduğu tarım toplumundaki "birçok durumda bir bireyin hangi kültürel geçmişe ait olduğu hiç de açık değildir. Örneğin, Himalayalı bir köylü yılın farklı dönemlerinde değişik bağlamlarda birkaç dinin şaman, keşiş ve rahipleriyle bağlantı kurmuş olabilir; ait olduğu kast, klan ve konuştuğu dil de onu farklı kültürel birimlere bağlayabilir" (Gellner, 1992: 38). Dahası Gellner'a göre, "tarım toplumunun üyeleri, şimdilerde ulus olma iddiasıyla içerde türdeşlik dışarıda özerklik emelleri besleyenlerde görüldüğü üzere, muğlak olmayan kategorik kimlik tanımlamalarının peşinde olmadıkları gibi bunlara en ufak bir ilgi de duymazlar. Geleneksel bir ortamda tek ve kapsayıcı bir kültürel kimlik idealinin pek anlamı yoktur. Nepalli dağ köylüleri çoğunlukla birkaç çeşit dini ayine katılır ve duruma göre kendilerini ya bir köy, ya da bir klan veya kastın üyesi gibi hissederek" (Gellner, 1992: 38-39). Demek oluyor ki geçmişteki topluluklarda homo-

jenliği ifade edecek bir kültürel biçimden söz edilemez. Hatta bir topluluk içinde yaşayış ve düşünüş açısından sabit ilişkiler içinde kalabilen insanların bulunduğunu söylemek dahi güçtür. Ulus devletlerin oluşumuyla birleşen sanayileşme ve modernleşme ilişkileri toplumları homojenliğe doğru yöneltmiştir. Bu homojenlik çabası her toplumun sabit ve standart özelliklerle tasvir edilmesi gereğine olan bağlılıktan kaynaklanmıştır.

Tüm toplumların gerçekte modern düşüncenin iddia ettiğinin aksine etnik ve kültürel çeşitlik içinde olduklarını gösteren örnekler sadece sömürgeleşmiş topluluklarla ya da sanayileşme öncesi tarım toplumlarıyla sınırlı kalmamaktadır. Artık kabul edilmektedir ki “etnik homojen istisna olarak gösterilen Japonya bile, geçmişte (Hokkaido adasının ilk yerlileri olan) Aynular, Burakuminler ve Okinawalılar; son yüzyıllarda ise Koreliler ve Çinliler gibi farklı etnik azınlıkların yaşadığı heterojen bir ülkedir. Yine homojen istisnalar arasında sayılan İskandinav ülkeleri kuzey bölgelerinde asırlardır yaşayan etnik Lapp azınlıktan başka, Asya, Afrika ve Doğu Avrupa’dan gelen göçmenleri de barındırmaktadırlar” (Aktürk, 2006: 36).

Öne sürülen iddialar ve bu iddiaları destekleyen örneklerden anlaşılmaktadır ki çağımızda devlet ve toplum ilişkilerine yaklaşım biçimi önemli düzeyde değişmiştir. Modern düşüncenin egemen olduğu dönem boyunca homojenliği tartışılmayan devletlerin dahi bugün heterojen ilişkiler ağı içinde açıklanması bu değişimin seyrini ve boyutunu açıkça ortaya koymaktadır. Artık hem ulus hem de etnisite kavramları homojen toplum yerine heterojen toplum bağlamında anlamlar barındırmaktadır. Hall’ın da belirttiği gibi ulus ve etnisite kavramlarına yönelik bu yaklaşım değişimi 1970’lerde gerçekleşmeye başlamıştır. Hall bu süreci, “tüm yerel ve marjinal hareketlerin doğumunda ve gelişmesinde çok önemli bir andır. Kendi etnikliklerini yeniden keşfettikleri an” diyerek tanımlamaktadır (Hall, 1998: 57).

1970 öncesi ve sonrasındaki ulus ve etnisite tanımında görülen farklılık gerçekte kavramın egemen düşünsel sistemler içinde bir anlam kazanarak geliştiğini ortaya koymaktadır. Ulus kavramı-

nın içeriğindeki homojenlikten heterojenliğe doğru gözlenen değişimin aynı paralellik içinde etnisite kavramında da gözlenmiş olması böyle bir yargının kuvvetlenmesini sağlamaktadır. Böylece aslında hem ulus hem de etnisite kavramlarının belli zihniyet kalıpları içinde inşa edilmiş mevcudiyetler olarak şekillendiğine şahit olunmaktadır. Zira 20. yüzyılın birinci yarısında görülmeye başlanan iktidar eleştirileri yüzyılın ikinci yarısında yapısalcılıkla birleştğinde toplumların homojenliğinin bir inşa ürünü olduğu fikrinin temelleri zaten atılmış durumdadır. Çünkü artık devletlerin ve dolayısıyla iktidarların, kendi toplumlarını istedikleri yönde kurgulayabildikleri ve kurgulayabilecekleri aygıtlara sahip oldukları kabul edilmektedir.

Modern dönem boyunca inşa edilmiş homojen toplum modeli kendi doğası gereği kalıcı ve sabit ilişkilerle açıklanmıştır. Kalıcı toplumsal ilişkiler aynı zamanda geçmişten geleceğe uzanan sabit toplumsal köklere ihtiyaç duymaktadır. Zira ancak bu durumda toplumun belli bir sınırı çizilebilmekte ve kesin tanımı yapılabilir. Oysa heterojen toplum ilişkileri sabitlikten ziyade iç içe geçmiş ve sınırları göreceli olan bir mevcudiyeti gerektirmektedir. Homojen ve heterojen toplum biçimi arasındaki bu farklılık, her toplumun ayrı bir ulus olarak var kabul edilmelerindeki ölçütün de değişmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü heterojen toplum açıklamaları homojen bir toplum kabullenmesi üzerine kurulu yaklaşım içinde anlamsızlaşacaktır. İşte bu farklılık 20. yüzyılın ikinci yarısında toplumlar için çeşitliliğin daha hayati bir önem arz ettiği düşüncesi ile kendini göstermektedir. Bu düşünsel değişim sayesinde de bir topluluğun var kabul edilmesi için artık tanınıyor olması yeterli görülmüş ve bir tarihsel bağa ihtiyaç kalmamıştır.

Yaşanan değişimle aynı doğrultuda ve hatta onun da ötesinde Eriksen, bizzat etnisite konusunda ortak bir tarihi kimlik düşüncesini dahi kabul etmez. Gerekçesini ise herhangi bir etnik kimliğin başlangıç noktasına ulaşmak için kaç nesil öncesine gidilmesi gerektiği sorusuyla ortaya koyar. Ona göre bu sorunun objektif bir cevabı olamaz. Çünkü cevap sosyal bağlama göre değişecektir. Eriksen, ortak bir tarihi kimlikle ilgili tartışmasında sözü etnik kö-

ken kaynağını en sıkı şekilde muhafaza etmeye çalışan Yahudilere getirerek onların dahi gerçekte tümüyle aynı soydan gelmediklerini öne sürer. Bu ifadesini ise Yahudilerin sahip olduğu kendi içlerinden evlenme ideolojisine rağmen çevre topluluklarla evliliklerinin de göz ardı edilemeyecek düzeyde olduğu iddiasıyla pekiştirir (Eriksen, 2004: 107-108).

Eriksen, etnisite kavramına yaklaşımda görülen bu değişikliği toplumların analizinin antropolojik yöntemle yapılmasına bağlamaktadır. Ona göre eski yapısalcı fonksiyonalistlerin yapmaya çalıştıkları gibi toplumları hatta kültürleri bir şekilde izole, statik ve homojen birim olarak değerlendirmektense bugün pek çok antropolog sosyal dünyalara dair analizlerinde akışkanlık ve süreci dikate aldıkları gibi çok anlamlılık ve karmaşıklık da ifade etmeye çalışmaktadırlar (Eriksen, 2004: 23). Gerçekten de bu antropolojik yöntem, modern dönemden ayrılan yönüyle çağımızdaki bakış açısı farklılığını bizzat ortaya koymaktadır. Antropolojik yöntemin çağımızdaki kullanımıyla birlikte ötekenden farklılık artık, modern dönemdeki gibi bir grubun varlığının kanıtı olarak görülmemektedir. Farklılık sadece grubun kendini ve kendi dışındaki grupları anlamlandırabilmeleri için gerekli bir araç olarak kabul edilmektedir.

Antropolojik nitelikteki yeni yaklaşım biçiminin yolunu açan kişi ise Geertz olmuştur. Geertz, karşılıklı ilişki yoluyla başkası üzerinden kendini anlamamanın sağlayacağı kazanım üzerinde durmaktadır. Bu kazanım onun ifadesiyle şöyle dile getirilmektedir: "Kendimizi başkası olarak görmek gözümüzü açabilir. Başkalarının bizimle aynı doğayı paylaştığını görmek en basit terbiyedir. Fakat kendimizi başkalarının arasında, insan yaşamının yerel olarak aldığı biçimlerin yerel bir örneği, olgular arasında bir olgu, dünyalar arasında bir dünya olarak görmenin verdiği kazanım en zorudur" (Geertz, 2007: 27).

İşte Geertz'in, insanın kendini ve çevresini tanıması için farklılığın gerekliliğine yaptığı vurgu, Eriksen'in yaklaşımında daha da gelişerek etnisitenin tamamıyla postmodern bakış açısıyla betimlenmesine öncülük etmiştir. Zira Eriksen'e göre tanımlı gereği, etnik gruplar şu ya da bu ölçüde farklıdır ama diğer etnik grupların üye-

lerinin mevcudiyetinden hem haberdardırlar hem de onlarla ilişki içindedirler. Dahası, bu gruplar ya da katmanlar bir anlamda bu temas yoluyla oluşmaktadırlar (Eriksen, 2004: 24). Bu durumda etnik bir topluluğun var olabilmesinin başkasının varlığı ile mümkün hale geldiği görülmektedir. Gerçekten de Eriksen'in düşüncesinde etnisite, birbirleri ile asgari bir teması bulunan grupların birbirlerine ait fikirleri kültürel bakımdan farklı olarak algılamaları koşulunu gerektirmektedir. Eğer böyle bir durum mevcut değilse, etnisiteden söz edilemez. Zira etnisite bir grubun özelliklerinin değil, ilişkilerinin bir görünüşüdür (Eriksen, 2004: 27). Dahası eğer bir yerleşim tamamıyla mono-etnik ise aslında orada kültürel farklılıklardan bahsedecek kimse olamayacağı için etnisite de yok demektir (Eriksen, 2004: 58).

Öte yandan Eriksen'e göre kültürel özellikler statik değildirler. Statik olmayan kültürün sabit bir yeri olamayacağı için bir grubun içine sıkıştırılması da mümkün değildir. Kaldı ki insanlar her zaman kendi kültürel özelliklerini aynı kişilerle paylaşmamaktadırlar. Bir kişi bazılarıyla aynı dili, diğer bir grup insanla aynı dini ve tamamıyla farklı bir kategoriden gelen başkalarıyla da aynı ekonomik stratejileri paylaşabilmektedir. Bu çeşitlilik kültürel sınırların kesin çizgilerinin olamayacağını gösterdiği gibi her zaman da etnik sınırlarla örtüşemeyeceğini ortaya koymaktadır (Eriksen, 2004: 58). Böylece Eriksen'in düşüncesinde her grup bir yandan başkalarıyla etkileşim içinde fakat bir yandan da başkalarından farklılığın ortaya konabildiği bir koşulda anlamlandırılmaktadır. Çünkü farklılıkla ortaya konan anlamlandırma ötekinin varlığını tanımakla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda etnisitenin varlığı için gerekli olan şeyin gerçekte farklılık değil anlamlandırma olduğu görülmektedir. Ancak anlamlandırabilme sadece farklılığın var olduğu yerde gerçekleşebileceği için farklılık da etnisitenin koşulu haline gelmektedir.

Etnisitenin kesin çizgilerle ayrılamayan sosyal ilişkiler yoluyla oluştuğunu kabul etmek Eriksen'e göre doğal olarak statik yerine dinamikler üzerine odaklanmayı gerektirmektedir ve bu yönüyle de biz ile onlar, modernler ile kabile hayatı yaşayanlar arasındaki sınırları görelî kılmaktadır (Eriksen, 2004: 24). Bu haliyle Eriksen'in yaklaşımında etnisite çok açık olarak modern düşünce-

nin farklılıklara ilişkin izole yaklaşımı yerine postmodern düşünce bağlamında iç içe geçmiş karmaşık bir farklılıklar kümesi şeklinde açıklanmış olmaktadır.

Eriksen'e göre etnik grupların tüm farklılıklarına rağmen diğer etnik gruplarla iç içe olmaları onların sınırlarını birbirlerini neredeyse ayırtırmayacak derecede esnek hale getirmektedir. Bu esneklik sayesinde etnik gruplar arasında sürekli bir bilgi, iletişim ve alışveriş akışı bulunmaktadır. Hatta kimi zaman insanlar bile bir sınırdan ötekine geçebilmektedirler (Eriksen, 2004: 66). Fakat yine de etnik kimliğin kimi kategorilerinde bu esnekliğin bulunmasının mümkün olamayacağı durumlar da söz konusudur. Sözgelimi Birleşik Devletler'deki siyahlar birkaç kuşak boyunca estetik cerrahiye yüklü miktarda para yatırırsalar bile, beyaz olmayı seçemezler" (Eriksen, 2004: 68). Öte yandan bu örneğin tam tersine kişiye kesin bir etnik kimlik atfedilmesinin güç olduğu bağlamlar da vardır. Bir kreol Hintlisi babadan ve Frankofon bir Kanadalı anneden olma durumunda kişinin etnik kimliğinin ne olacağı da cevabı güç bir sorudur (Eriksen, 2004: 97-98).

Fakat bu örneklerle rağmen Eriksen, etnik sınırların genel anlamda karmaşık ilişkiler yüzünden esnek ve göreceli olduğunda ısrar etmektedir. Bu düşüncesinin doğruluğunu da Yugoslavya örneğiyle açıklamaya çalışır. Ona göre 1991 senesinde Yugoslavya'da patlak veren iç savaş ve sonuç olarak federasyonun parçalanması göstermiştir ki etnik sınırların nerede başlayıp nerede bittiği bile değişim göstermektedir. Çünkü Haziran 1991'de savaşın patlak vermesiyle birlikte ısrarla Sırp ve Hırvat gruplarının uzlaştırılmaz oldukları ve kültürel açıdan zıt oldukları vurgulanmıştır. Oysa o döneme kadar Sırp ve Hırvatlar arasında 1945'ten beri süren bir barış vardır ve üstelik iki grup arasında gerçekleşen evlilikler de oldukça yaygındır. Dahası bu iki grup aynı dili konuşmaktadırlar. Onlar arasındaki temel kültürel farklılıklar ise Sırp'ların Ortodoks olup Kiril alfabesini, Hırvatların ise Katolik olup Latin alfabesini kullanmalarıdır (Eriksen, 2004: 65).

İşte tüm bu tartışmalar sonucunda Eriksen, kendi yaklaşımını etnik kimliğin karmaşık ilişkiler ağını içerdiği görüşüyle dile getir-

mektedir. Özet bir ifadeyle ona göre “etnik grupların sınırları iza-fidir ve önem açısından farklı koşullara göre çeşitlilik gösterirler” (Eriksen, 2004: 97). Dolayısıyla ne kesin sınırlarla ayrılabilen bir et-niklikten ne de kalıcı bir etnik farklılık biçiminden söz edilebilmek-tedir. Etnik benzerlik ve farklılıklar koşullara göre değişmektedirler. Bireyler ve gruplar da birbirlerine ve koşullara göre kendi farklılıklarını ortaya koymakta ve etnik bir grubu oluşturmaktadırlar.

Eriksen’in görüşlerinden önemli ölçüde faydalanmış olan Fen-ton ise kuramını sadece sosyal ilişkilerle sınırlandırmaz. Ona göre, tekrar tekrar görünen sosyal ilişkiler etkili olmakla birlikte etnisite-yi asıl belirleyen şey, ‘bizim halkımız’, ‘bizim kökenimiz’ tarzın-da bir yoğunlaşmayla hissedilen ve böylece çeşitlenen toplumsal ve bireysel kimliktir (Fenton, 2003: 114). Bu bağlamda etnisitenin varlık kazanabilmesi için sosyal davranışlarda ‘bizim halkımız’ ve ‘bizim kökenimiz’ demeyi sağlayacak soy, kültür ve dil farklılıklarının harekete geçirilmiş olması gerekmektedir (Fenton, 2001: 9). Dolayısıyla Fenton’un düşüncesinde etniklik, başkalarının algıla-masından çok, biz duygusuyla hareket etmeyi gerekli kılan ve ken-dini farklılıklar üzerinden ifade etmeye çalışan bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Fenton ayrıca “etnisiteyi, daha çok sosyal bir süreç olarak, insanların, kolektif ya da bireysel açıdan sosyal ya-şamlarında etraflarına çektikleri hareketli sınırlar ve kimlikler ola-rak algılamamız gerekir” diyerek tanımlamaktadır (Fenton, 2001: 14). Bu sınırları çekenler karşılıklı ilişki içinde bulunan farklı grup-ları gerektirse de sonuçta etnisitenin oluşumu başkaları üzerinden değil başkalarına karşı biz üzerinden gerçekleşmektedir.

Fenton, beş tür modern etnisite türünden söz eder. Bunlardan birincisi, göçmen işçi nüfusu veya tüccarlar gibi şehir azınlıkları-dır. İkincisi, Kanada’daki Quebec’liler ya da İspanya’daki Basklar örneğinde olduğu gibi protouluslar veya etnouluslardır. Üçüncüsü, Malezya’daki Çinliler gibi genellikle dışarıdan göçle bir devlete yer-leşmiş çoğul toplumlardaki etnik gruplardır. Dördüncüsü, Kuzey Amerika’daki veya Avustralya’daki aborijinler gibi yerli azınlıklar ve beşinci olarak da ABD’deki gibi kölelik sonrası azınlıklardır (Fen-ton, 2001: 44-45). Bütün bu etnisite türlerinde görülen ortak nokta

da bizzat Fenton'un açıkladığı gibi 'bizim halkımız', 'bizim kökenimiz' tarzında oluşabilen kimlik türleridir. Görülen o ki Fenton, Geertz'de görülen 'kendi anlam dünyasını kurma' sorununu da etnisitenin varlık kazanma biçimine dâhil etmiştir. Çünkü Fenton'un etnisite yaklaşımında ötekilerle kurulan ilişkiler, birey ya da grubun kendine biçtiği anlamla bir araya gelerek etnisitenin oluşumunu sağlamaktadır.

Öte yandan Fenton etnisiteyi, sosyal bir süreç olarak insanların etraflarına çektikleri hareketli sınırlar ve kimlikler biçiminde algılama gerekliliği içinde tanımlamış ve bu sayede kuramının modern dönemin etnisite tanımının tamamıyla dışında yer aldığını belirgin bir şekilde ortaya koymuştur. Zira modern çağın etnisite tanımı sınırları keskin ve sabit çizgilerle belirlenmiş farklılıklar üzerinde yükselmektedir. Modern etnisite mutlaka ötekine ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla Fenton da Eriksen gibi kesinlik, sabitlik ve ötekileştirmenin dışında yer alarak postmodern söylem etrafında yaklaşım geliştirmiştir.

Gerd Baumann da Eriksen'le paralel bir düşünce içinde etnikliğin soya dayalı olarak değerlendirilemeyeceğini öne sürmektedir. Yüzeysel olarak bakıldığında, der Baumann, etnisite düşüncesi geçmişten gelen kana başvurur. Biyolojik soyu ön plana çıkarır ve ardından günümüz kimliklerinin bu soyu izlediğini iddia eder. Baumann, bu yaklaşımın köpek yetiştirmede geçerli olabileceğini, ancak insanlara uygulanamayacağını söyler. Ona göre bu uygulanamazlığın dört temel nedeni vardır: Birincisi nesep ya da soy ağacının geriye dönük belleği göstermesidir. Nesebe dayalı halklar, şecereleriyle ilgili belleklerini, değişen ihtiyaçlar doğrultusunda yenileyebilmektedirler. İkincisi bilimsel olarak kesinliği kanıtlanmış tek bir soy bile insanlar arasında davranış ya da seçim örüntülerini belirlemez. Çünkü kişi davranışları ya da duyguları ile doğmaz. Üçüncüsü ırk terimi bir 19. yüzyıl kurgusudur. İnsanlar arasındaki genetik farklılıklar kültürel farklılıklara neden olamayacak kadar küçüktür. Genetik çeşitlilik fiziksel görünümü etkilese de zihinsel hiçbir belirleyiciliğe sahip değildir. Dördüncüsü de insanlar çeşitli nedenlerle etnisitelerinin özelliklerini vurgulama ve inkâr etme

yollarını tercih edebilirler ve bu yüzden zaman içinde donmuş etnisitelerden söz etmek mümkündür (Baumann, 2006: 27-28).

Stefan Breuer ise bir etnik grubun belirleyicilerinin farklı değişkenler şeklinde ortaya çıkmakta olduğunu belirtir. Bu değişkenler, dil, ahlâk ve din gibi sabit kültürel ortaklıklardan bölgesel ilişkilere kadar uzanmaktadır. Ayrıca ortak bir köken inancı etrafında şekillenmiş bir biz bilinci, grup içinde aktarılmış tarihsel anılar, etnik merkeziliğe kadar varabilen belirgin bir üstünlük bilinci ve kültürel olguların her birinin saygın semboller olarak tanınması da etnik bir grubun belirleyicileri arasında yer almaktadır (Breuer, 2010: 29). Görüldüğü gibi Breuer'in etnisiteye yaklaşımı kısmen modern çağda yapılan tanımlama biçimine uygundur. Bununla birlikte etnisiteyi tanımlarken kavramı sabit kültürel ortaklıklardan bölgesel ilişkilere uzanan bir bağlamda ele alması nedeniyle salt sabitlik üzerine bina etmediği de ortaya çıkmaktadır.

Özetle çağdaş etnisite tanımlarının sosyal ilişkiler bağlamında yapılmış oldukları görülmektedir. Bu tanımlama biçimi modern dönemin sabit etnik topluluk anlayışından çok, esnek ve görelî etniklik sınırları ile iç içe geçen bir ağ görünümündeki toplum modeli ile uygunluk göstermektedir. Bu haliyle de ulus devletlerin yönedikleri çokkültürlülük politikaları ve heterojen toplum düşüncesi ile paralel doğrultuda bir etniklik tanımı gelişmiş olmaktadır. Etnisiteye bu yaklaşım tarzı, postmodern toplum düşüncesi içinde anlam kazanan insan gruplarının çok miktardaki çeşitliliği üzerine yaşam biçimini kuramsallaştırmanın da bir yolu olmaktadır. Bu bağlamda etnisite üzerine söylenmesi gereken şey belki de ona ait bugünkü tanımın ancak bugünü yansıtmış olacağıdır. Akürk'ün dediği gibi "etnik kategoriler ve dolayısıyla etnik çeşitlilik de bilimsel ve siyasî temayüllerin kesişiminde üretildiğinden, etnik kategoriler ve çeşitlilikten mutlak değerler olarak değil ancak tarihsel değişkenler olarak bahsedilebilir" (Aktürk, 2006: 36-37).

Birçok ortak bağın bir topluluk içinde değişken haline gelmesi etnik grup ve etnik kimlik kavramının ne olduğunu görelî hale getirmiş ve ona ait belirgin ve açık bir tanımlamanın yapılmasını güçleştirmiştir. Ortaya çıkan bu değişimin modern devletler üzerin-

deki yansımaları sadece grupsal tanımlamaların etniklik veya azınlık bağlamında artması da olmamış aynı zamanda artık etnik kategorilerin bağlamları da koşullar değiştiğinde değişim göstermeye başlamıştır. Dolayısıyla artık “günümüzde devlet, her türden grupla, her türden azınlıkla karşı karşıya kalmaktadır” (Beck, 2005: 209).

Görünen o ki etnik çeşitliliğe vurgunun gittikçe arttığı “çağdaş dünyada Ortodoks toplum tipinin ayrışmasını içeren bir sürecin yaşanması belirgin olarak öne çıkmaktadır” (Bauman, 2008: 89). Bu bakımdan etnisite kavramı ve etnik grupların varlığının hem kuramsal çalışmalar hem de devletler düzeyinde ilgi odağı olmaya devam edeceğini tahmin etmek güç değildir. Bugünkü haliyle bile farklılıklar üzerinden anlam kazandırılan etnik grupların çeşitliliği günümüz toplumlarında bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Etnisite ve Ulusçuluk: Etnoulusçuluk

Çağdaş ulusçuluk kuramlarının çoğunda soya dayalı homojen tarihî bir etnik kimliğin olamayacağı hemfikir olunan bir konudur. Hatta modern ulusların etnik bir temele dayandığı iddiasını öne süren primordialistlerin dahi bir bölümü etnik homojen bir ulusun varlığını kabul etmemektedirler. Sözgelimi primordialist yaklaşım etrafında ulusçuluk kavramını tartışan Geertz ve Connor kan bağıının nesnel olarak kanıtlanamayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre ilksel bağın temel dayanağı etnik bir bağa kişilerin kendilerini ait hissetmeleridir. Bu aidiyet hissi nedeniyle etnik bağın varlığı kabul edilmiş olmaktadır. Ancak her ne kadar kan bağıının nesnel olarak kanıtlanamayacağı düşünülse de tüm dünyada etnik kaynaklı ulusçuluğun sürekli ve yaygın olmasa da birçok topluluğun ilgi merkezinde yer aldığı görülmektedir.

Etnik kaynaklı ulusçuluk günümüzde etnoulusçuluk terimi ile adlandırılmaktadır. Habermas’a göre bu yeni sözcük, köken terminolojisinde var olan ‘ethnos’ ve ‘demos’ arasındaki ayrımı yok etmektedir. Kavram bir yandan, etniklerarası yakınlığı, yani akrabalık ilişkilerine göre düzenlenmiş ‘politika öncesi’ topluluklarını, diğer yandan, devletsel ya da en azından siyasi bağımsızlık çabasındaki ulusları vurgulamaktadır (Habermas, 2010: 37-

38). Zawadzki'nin de belirttiği haliyle etnoulusçuluk bir ırkçılık değildir ama atacı bir anlayış etrafında örülen norm ve anlamlar sistemini oluşturmaktadır. Dolayısıyla ırkçı uygulamalarla benzeşmekle birlikte ona indirgenemeyen bir atacı siyaset anlayışıdır (Zawadzki, 2010: 237-238).

Habermas'ın sözünü ettiği haliyle etnoulusçuluğun ethnos ve demos arasındaki ayrımı yok etmesi sonuçta ethnos düzeyinde kabul edilen etnikliğin siyasal bir görünümüne kavuşmasını sağlamaktadır. Bu haliyle değerlendirildiğinde etnoulusçuluğu bir ırkçılık şekli olarak ifade edilememiş olsa da hem Zawadzki'nin dile getirdiği atacı siyaset anlayışı ve hem de Habermas'ın soy topluluklarının siyasallaşması betimlemeleri etnoulusçuluğun bir ırkçılık politikası ile ne kadar yakın durduğunu göstermektedir.

Beck'e göre ulusçuluğun gelip salt etnik bir temele dayanması tehlikelidir. Ona göre soğuk savaş sonrasındaki gelişmelerin Avrupa'da mahvedici bir rotaya yönelmesinin nedeni, kendi kaderini belirleme hakkı ilkesinin etnik bir yönelime girmesi ve etnik bir renge bürünmesidir (Beck, 2005: 222). Zawadzki de Beck gibi etnoulusçuluğun yükselişini tehlikeli olarak görmüştür. Ona göre böyle bir ulusçuluk biçimi kendisinin etniklik bağlamındaki yaklaşımı nedeniyle uluslar arasındaki çatışmalarda diğer toplumların etnik bağlarını hedef alabilmektedirler. Hatta en şiddetli halinde etnoulusçuluk 'öteki'nin soyunu sistematik biçimde kurutma isteğine dönüşebilmektedir. Bunun çağdaş dışavurumu ise Bosna'daki etnik temizlik örneğidir. Eski Yugoslavya toplumu içerisinde kökenlerine göre tanımlanmış bir soyu ayıran Sırp ulusçuluğu adeta mantıksal biçimde etnik temizlikle sonuçlanacak bir hiyerarşi politikasını uygulamıştır. Savaş sırasındaki sistematik tecavüzler bir vahşeti gösterdiği gibi kadınları gebeliklerini tamamlamaya zorlayarak Sırp çocuklar dünyaya getirmek mecburiyetinde bırakmak bir başka vahşeti ortaya koymuştur. Çünkü burada hedef olarak Boşnak olmayı sürdüren soy zincirinin seçildiği görülmüştür (Zawadzki, 2010: 239-240). Bu eğilim vahşetin hangi düşünce dünyasından kaynaklandığını da açıklamaktadır. Zira vahşeti uygulayan kitlenin dünyadaki diğer toplulukları nasıl bir ırkçı kategori için-

de tanımladığını ortaya koymaktadır. Yaşanan vahşet ise bir etnik gruba ait ulusçuluğun kendi temeline yerleştirdiği anlam ve kutsallığın savaş sırasındaki dışavurumudur.

Etnik kaynaklı ulusçuluklarda etnisiteyi siyasal bir bilinç etrafında kümelendirenen birçok faktör bulunmakla birlikte bunlar arasında özellikle din ve ideolojiler önemli bir yer tutmaktadırlar. Dinsel bağların etnik ulusçuluklar için önemli bir etken haline gelmesi 19. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. İmparatorlukların zayıf düştüğü bu yüzyılda etnisitenin ve ulusçuluğun dayandığı temel bağ ırk olmasına rağmen din, kimliklerin şekillenmesinde önemli etkenlerin başında gelmiştir. Bu dönemde din, özellikle Doğu Avrupa'da ve Balkanlarda yaşayan Hristiyan dindaşlar arasında birleştiriciliği sağlamaktan ziyade imparatorluklardan ayrışmayı pekiştirmeye yarayan bir unsur olarak kullanılmıştır. Osmanlı'dan bağımsızlık kazanma mücadelesi içindeki toplulukların ulusal kiliselerini tamamen siyasal bir bilinç etrafında kurmaları bunun örneğini oluşturmuştur. Bu süreç içinde din, Ortodoks toplumlarda genel haliyle gözlenen devlete bağlı kurum özelliğini yeni etnik ve ulusal topluluklar düzeyinde sürdürmüştür. Diğer taraftan Batı ve Orta Avrupa'da bu döneme kadar ulusal kiliseler zaten kurulmuş durumdadır.

Beck'e göre etnoulusçuluk kendi kaderini tayin hakkının sentezine dayanan bir ulusçuluk türüdür. Ancak o bu ulusçuluğun gelişiminin Sovyetler Birliği'ne rağmen tamamlandığını düşünmektedir. Ona göre bu yeni ulusçuluklar, Avrupa ölçeğindeki tarihsel gücünü ve meşruluğunu, komünist merkezî iktidarını aşabilmiş olmasından almaktadır (Beck, 2005: 221). Oysa Sovyetler Birliği'nde etnik toplulukların Sovyet iktidarını aşabilmesinin zemini bizzat Sovyetler tarafından sağlanmıştır. Bu zemin Sovyetler Birliği'nin Rus olmayan diğer ulusların ve toplulukların ulusal ve etnik özelliklerini kendi ideolojisi doğrultusunda kullanma yolunu seçmesiyle oluşmaya başlamıştır.

Sovyetler Birliği, ulusal ve etnik kimlik üzerinden halkların kardeşliğini esas alan bir düzen inşa ederek sosyalist fikirleri yaymayı amaçlamıştır. Böylece her etnik grup, özerk bir toprağı, bayrağı, meclisi, kendi topraklarında resmî sayılan bir dili kabul etmiş-

tir. Etnik özerk bölgelerde etnik kökene dayanan pozitif ayrımcılık uygulamasına gidilmiş ve bu sayede etnik grupların kendilerine tahsis edilen topraklarda dikey hareketlikleri sağlanmıştır. Her Sovyet vatandaşının kendi rıza ve tercihindan bağımsız bir şekilde sonradan kuşaktan kuşağa geçecek olan bir etnik kökeni resmen benimsemek zorunda olduğu bu sistem içinde 191 etnik grubun veya halkın birlikteliği kurgulanmış ve kodlanmıştır. İki değişik kökenden ebeveyne sahip çocuklar ise 18 yaşına geldiklerinde iki etnik gruptan birini köken olarak seçmek zorunda bırakılmışlardır (Aktürk, 2006: 44). Fakat farklı bir politika örneği olarak Stalin döneminde Rus etnikliği ve kimliği diğer etnik unsurlarla karşılaştırılmaz şekilde yüceltilmiş, Rus kültürü ön plana çıkarılmıştır (Dağı, 2002: 86).

Bununla birlikte Stalin dönemi bir kenara bırakıldığında aslında Sovyetler Birliği'nin etnik köken üzerindeki ısrarı iki işlevi yerine getirmiştir. Birincisi gerektiği durumlarda herhangi bir etnik unsurun dili ve toplumsal özellikleri, dünyanın geri kalan bölgelerinde sosyalist düşüncenin yayılması için araç olarak kullanılmıştır. İkincisi de topluluklar bu sistem sayesinde kategorize edilerek kayıt altına alınmış ve onların daha kolay kontrol edilmeleri sağlanmıştır. Böylece bu uygulama aynı zamanda rejimin güvenliği açısından da önemli bir tasnif biçimini oluşturmuştur. Çünkü herhangi bir hoşnutsuzluk veya devlete karşı talep ifade eden davranışlarda bulunanlar gerektiğinde yalnızlaştırılabilmişlerdir.

Gerçekte Sovyetler Birliği'nin çok etnikli deneyimi devletin etnik unsurlar üzerinde denetiminin kolay sağlanmasına aracı olduğu için sosyalist düşünce ile uyuşmamaktadır. Hatta ortaya konan amaç ve uygulama onun modern ulus devletler kategorisi içinde yer almasını gerektirmektedir. Çünkü modern ulus devletler her bireyin karşısına merkezî bir otoriteyi ve nesnel ölçütleri temsil eden bir varlık olarak çıkarlar. Devletin nesnel bir varlık sayılabilmesi ise ancak her bireyin bir homojen bütün içinde, o bütünlüğe sabit ve kalıcı değerlerle aidiyet duyması ile mümkündür. Bu durumda da devlet ve birey ilişkileri sosyalizmin yenilenme, değişme ve devrim gibi temel ilkeleriyle çelişir.

Gerçekten de Sovyetler Birliği, kurduğu sistemle tüm dünyada 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın birinci yarısında geçerli olan toplumsal örgütlenme düşüncesi temelinde hareket etmiştir. Bu sistem ise toplumsal bütüncülüğü savunan ve devlet otoritesini merkezî önemde egemen gören bir bakış açısının ürünüdür. Sovyetler Birliği'nde Stalin döneminde görülen Rus etnikliğinin üstünlük politikasının kolayca uygulamaya konabilmesi ve ardından da yine kolayca vazgeçilmesi devletin sosyalist adıyla ve komünist düşüncesiyle çelişkili bir şekilde katı ve kalıcı merkezî otoritesinin varlığını açıkça göstermektedir. Castellse göre de sosyalist ve komünist düşüncenin tüm dünyaya yayılma isteğinin biçim kazanmış hali olan Sovyetler Birliği'ndeki etnik temelin tutarsız, uyumsuz bir halklar, uluslar ve devlet kurumları yapması olduğunu ortaya çıkarmıştır (Castells, 2008b: 53). Hatta Sovyet federalizminin bu paradoksal yapısı Gorbaçov'un Galsnost politikası sırasındaki isyanın da temelini oluşturmuştur (Castells, 2008b: 54).

19. yüzyılda Batı'dan devşirilerek elde edilen merkezî sistem Batı dünyasında İkinci Dünya Savaşı sonrasında değişmeye başladığında Sovyetler Birliği bu değişmeye karşı duyarsız kalmış ve etnik unsurları vasıtasıyla bağlantı kurmayı planladığının tam tersine dünyanın diğer halklarıyla, hatta dünyadaki sol örgütlenmelerle dahi irtibatsız kalmıştır. 20. yüzyılın son çeyreğine geçerken de tüm dünyada İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki yeni sol hareketler için Sovyetler Birliği artık alternatif bir sistem önerisi yapacak bir odak olarak kabul görülme konumunu kaybetmiştir. Dünyadaki gelişmeler komünist ve sosyalist partilerin rollerinin reforma tabi tutulması ve hatta devlet sosyalizminin de saf dışı edilmesi ile sonuçlanmıştır. İşte tam da devlet sosyalizminin miadının dolduğu bu ortamda yeni dinsel ve etnik kimlikler yükselişe geçmiştir (Martin, 2008: 225- 226).

Bu haliyle Beck'in iddia ettiği şekilde etnoulusçuluklar, Sovyetler Birliği'ne rağmen tamamlanmamış hatta tam tersine Sovyetler Birliği'nin etnik toplulukların aidiyet bilincini canlı tutarak uzun yıllar verdiği desteğin de etkisiyle 1989 sonrasında hızla ırkçılıkla bağdaşacak bir yapılanma içine girmiştir.

21. Yüzyılda Ulus Devletler

İkinci Dünya Savaşı sonrasında tüm dünyada etnik kimliklerin görelı yükselişine şahit olunmaya başlanmıştır. Kanada ve Avustralya'da çokkültürlülük politikalarının benimsenmesinin yanında İspanya'da devletin on yedi özerk bölgeye ayrılması ve Fransa'da yerel yönetimlerin güçlendirilmesi gibi örnekler 1970 sonrasında dünyada görülen sistem değışiklikleridir. Bu devlerde görülen değışimin ortak özelliğı modern ulus devletlerin merkezî ve tek etnikli uygulamalarının yerine ademi merkezîliğı ve çok etnikliliğı tanıyan bir sürecin içine girmeleridir. Bu çerçevede modern Batılı devletler içinde yaşanan değışmenin boyutu artık tüm dünyada etnik unsurların daha fazla önem taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Üstelik bu etniklik biçimi sadece primordiyalistlerin vurgu yaptığı gibi geçmişe yönelik bir ortak bağa değil, din, mezhep, soy, ırk, kültür, dil ve toprak bağı gibi tüm ortak bağlardan herhangi birinin varlığının etnik topluluk sayılmak için yeterli olabildiğı bir nitelikte ortaya çıkmaktadır.

Çokkültürlülük ve Kanada Örneğı

Kanada 1534 yılında Fransızların kontrolüne geçmesiyle birlikte devlet olma serüvenine başlamıştır. Ülke toprakları içindeki ilk

yerleşim yeri de 1608 yılından itibaren gelişmeye başlayan Quebec olmuştur. 1760'da İngilizler tarafından fethedilmesine rağmen 1776'daki Amerikan Bağımsızlık Savaşı'na kadar Britanyalı nüfusta önemli bir artış yaşanmamıştır. Bağımsızlık Savaşı sonrasında ise Britanya İmparatorluğuna bağlılık duyanların kuzeye göçmeleri nüfus dengelerini değiştirmiştir (Birch, 1989: 143). 1867 yılında da 'Britanya Kuzey Amerika Yasası'nın çıkarılmasıyla federal birlik olarak Kanada Devleti kurulmuştur. Fakat Kanada'da kurulan federal birlik birçok açıdan zayıflıklar içermiştir. Bu zayıflıklardan en önemlisi yasama yetkisine sahip federal hükümet ile eyalet otoritelerinin arasındaki ayrımın açık olmayışıdır. Kaldı ki bu belirsizlik, zaman içinde Kanada'nın üst derecede merkezî bir federasyona dönüşmesini doğurmuştur (Birch, 1989: 138). İşte 1970 sonrasında federal hükümetle eyalet yönetimleri arasındaki yetki tartışması da bizzat bu belirsizlikten beslenmektedir.

Kanada'da etnik gruplar bağlamında en çok dikkat çeken sorun Frankofon Kanadalılar ile Anglofon Kanadalılar arasında yaşanan iktidar tartışmasıdır. Tartışma ilk kez 1890 yılında Manitoba eyaletinde görülmeye başlamıştır. 1870 yılında bu eyalet kurulduğunda genel nüfus içinde Katolik Frankofonlar çoğunluktadır. Ancak 1890 yılına kadar geçen kısa bir zaman içinde Protestan Anglofonlar çoğunluğu sağlamışlardır. 1890 yılında çıkarılan eyalet yasasına göre o tarihten itibaren çocuklarını Katolik okullarında okutmak isteyen ebeveynlerin, eğitimin sağlanabilmesi için ek bir vergi vermeleri gerekmektedir. Bu vergi Katolikler ve dolayısıyla Frankofonlar için sadece bir ek ödeme değil aynı zamanda yirmi yıl önce eyaletin oluşması sırasındaki yasal garantinin kaybı anlamına gelmektedir. Çünkü Fransız Kanadalılar için federasyonun anlamı, Kanada politikasının Fransız ve İngiliz uluslarından ibaret iki ulusun eşit ortaklığı düşüncesini taşıyan bir Fransız-Kanadalı ulusçuluğudur (Birch, 1989: 146-148).

Günümüzde dahi Fransız Kanadalıları oluşturan "Quebecliler geleneksel olarak 1867 tarihli Kanada federasyonunu iki uluslu bir ortaklık – iki kurucu toplum arasındaki siyasal bir anlaşmanın sonucu- gibi değerlendirirler ve Kanada'ya aidiyetin, Fransız Kanada

ulusuna bağlılıktan kaynaklandığını düşünürler” (Sabbagh, 2010: 143). Bu nedenle de on eyaletten oluşan Kanada’da Frankofon Quebec’liler kendilerini kurucu iki toplumdan biri olarak kabul ederler ve varlıklarını diğer dokuz eyaletle denk bir seviyede görürler.

Frankofon ulusçular 1960’lı yıllara kadar kendilerini Fransız veya Kanadalı Fransız olarak tanımlarken bu tarihten sonra, daha önceden Quebec şehrinin yerleşimcilerini anlatmak üzere kullanılan Qubecliliği tercih etmeye başlamışlardır (Birch, 1989: 156). Kendilerini tanımlama biçiminde böyle bir değişikliğe gitmelerinde ise iki önemli faktör belirgin olarak öne çıkmaktadır. Birincisi 1950 ve 1960’larda endüstrileşmenin artışıyla birlikte Quebec eyaletinde üretimin iki katına çıkması sonucunda meydana gelen sosyal ve ekonomik değişimdir. İkinci önemli faktör ise sosyal ve ekonomik değişime bağlı olarak Quebec’te kullanılan dile ait gelişmelerdir. Quebec ulusçuları artık Anglofon azınlığın Fransızca öğrenmeye karşı isteksizliklerinden ve ana dili Fransızca veya İngilizce olmayan savaş sonrası göçmenlerinin, çocuklarına eğitim dili olarak İngilizceyi tercih etmelerinden şikâyetçi olmaya başlamışlardır (Birch, 1989: 157-159).

Kanada’da İngilizcenin Fransızca karşısındaki üstünlüğü sonucunda Quebec’liler kendi eyaletlerinde çoğunluğun dili olan Fransızcanın korunması düşüncesi ile tepkisel bir dil ulusçuluğu geliştirmişlerdir. Böyle bir ulusçuluğun gelişmesinde eyalet içindeki Frankofon nüfusun ağırlıklı oranı etkili olmuştur. Zira ülke genelinde Fransızca konuşanların yüzde 85’i Quebec’te yaşamaktadır ve bu eyalette yaşayan toplam nüfusun da yüzde 83’ü Fransızca konuşmaktadır (Kalaycı, 2006-2007 16). Ortaya çıkan Frankofon ulusçulukla birlikte aslında geçmişte Manitoba eyaletinde İngilizceye sağlanan kolaylığın bir benzerinin çeşitli kurallar altında ve başka yöntemlerle Quebec’te Fransızca lehine gerçekleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Quebec’te yükselen bu yeni dil ulusçuluğuna karşı federal hükümet, 1969 yılında Kanada’nın bütünlüğünü bozmayacak şekilde bir çözüm üretmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Başbakan Pierre-Elieot Trudeau, Frankofonların lisana ilişkin taleplerindeki bölgeselci

yönelimini bozmak amacıyla önce resmî diller konusundaki yasayla iki dilliliği ülkenin bütününde kurumsallaştırmıştır. Yasaya göre nerede yaşarsa yaşasın her Kanadalı, kamusal hizmetleri keyfine göre ister İngilizce isterse Fransızca alma hakkına sahiptir. Bu yasanın çıkarılmasından iki yıl sonra da federal hükümet, dil ile kültürü ayırtıran ‘çokkültürlülük’ü bir yönetim politikası olarak benimsemiştir (Sabbagh, 2010: 144). 1971 yılında alınan bu karar sonucunda Kanada çokkültürlülüğü resmî olarak benimseyen ilk ülke olmuştur. Tartışma aslen Fransızca ve İngilizce arasındaki iki dil üzerinde sürerken Kanada çokkültürlülüğü ilan etmiştir. Bununla birlikte resmî anlamda yine iki dilli olarak kalmıştır.

Bu gelişmeler karşısında Quebec Hükümeti, 1969’daki ‘Resmî Diller Yasası’nın İngiliz Kanada’sındaki Fransız azınlığı değil Quebec’teki İngilizce konuşanları korumaya yönelik hazırlandığını öne sürmüştür. Yapılan bu itirazın ardından iki dilliliğe karşıt olarak önce 1974 yılında Fransızca, Quebec’in tek resmî dili yapılmıştır. İki yıl sonra da, ayrılıkçı Parti PQ (Parti Québécois), dillerini iyice güvenceye almak için Quebec’te ilanların ve ticari reklamların yalnızca Fransızca yapılması şartını koşarak elli veya daha fazla çalışanı olan işyerlerinde de Fransızca kullanmayı zorunlu tutmuştur. Fakat daha da önemlisi 1974’te İngilizcesinin yeterli olduğunu belgeleyenlere İngilizce eğitim veren okullara gitme hakkı tanınırken 1976’dan itibaren anne ya da babası İngiliz olmayan herkes Fransız dilinde eğitim görmeye mecbur kılınmıştır (Kalaycı, 2006-2007: 16-17).

Ülkeden bağımsızlık politikasını benimseyen ‘Parti Québécois’in 1976’da Quebec’te eyalet yönetimini kazanmasıyla birlikte Kanada federal hükümeti de harekete geçmeye başlamıştır. Bu doğrultuda Quebec’teki egemenlik arzusunu ortadan kaldırmak amacıyla 1982 yılında yürürlüğe konan yeni bir anayasa hazırlamıştır. Ouebec tarafı ise daha merkezîleştirici olan bu anayasayı tehlikeli ve karanlık bir idealizm çerçevesinde yeni bir Kanadalı kimliği ortaya koyduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Quebecililere göre federal ilkeler zayıflatılmış ve Kanada demokrasisi ciddi yara almıştır. Dahası yeni anayasa Quebecililerin kültürel farklılıklarını koruma çabalarına köstek olma potansiyeli taşımaktadır (Kalaycı, 2006-2007: 13-14).

Quebeclilerin yeni anayasa hakkında asıl endişeleri ise uygulanması durumunda tüm Kanada'da Anglofon birey liberalizminin insan hakları kavramı etrafında yaygınlaşacak olmasıdır. Çünkü 1982 Anayasası'nın giriş bölümünde yer alan kişilerin hakları ve özgürlükleri yasası Kanada'nın çokkültürlü karakterini garanti altına almaktadır. 27. Maddeye göre, kişisel özgürlüklere zarar vermediği sürece azınlıkların geleneklerine saygı gösterilecek, dinler eşitliği sağlanacak ve atalardan gelen dillerin öğretilmesi devlet tarafından desteklenecektir (Doytcheva, 2009: 39). Bu durumda da kişisel özgürlükler grup kültüründen baskın bir konumda yer almaktadır ki bu bizzat birey liberalizmi demektir. Kişisel özgürlüklerin sınırının ne olduğu da koşullara ve bağlama göre değişmektedir.

Kanada'da çokkültürlü politikaya karşı çıkanlar sadece Quebec'iler değildir. Ülke içinde iki dillğin ilan edildiği yıl, Amerikan yerlilerinin tam anlamıyla vatandaşlığa alınmaları ve bu yolla entegre olmaları konusunda yapılan öneri de bizzat yerliler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Amerikan yerlilerini temsil eden makamlar, toplu yaşamlarını yeniden üretmelerine zarar vereceği gerekçesiyle bütün haklara sahip vatandaşlar olarak entegre olmayı reddetmişler ve özerk bir hükümet talep etmişlerdir (Doytcheva, 2009: 37-38). Bu tepki Quebec'ilerle yerlilerin karşı duruşlarının aynı gerekçe etrafında şekillendiğini göstermektedir. Çünkü Kanada hükümetinin yaptığı öneri, yerliler ve Quebec'iler açısından Anglofon ulusal kimliği inşa etme politikası anlamını taşımaktadır.

Bununla birlikte yerlilerle verdikleri tepki aynı olsa da kendilerini Kanada Federasyonu'nun iki kurucu toplumundan biri olarak gören Quebec'iler aslında çokkültürlülük politikasıyla, sonradan gelen göçmenlerle eşit statüde etnik azınlık konumuna indirgendiklerini düşünmektedirler (Kalaycı, 2006-2007: 20). Kendilerini kurucu ulustan biri olarak kabul eden Quebec'iler için bu konum kabul edilemez bir durumu ifade etmektedir.

Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecinden sonra görülen etno-ulusçu devlet yapılanmalarına paralel olarak 1990'lar boyunca Quebec'te de ayrılıkçı söylemlerde artış gözlenmiştir. Buna rağmen Quebec'in ayrı bir devlete dönüşmemiş olması Kanada çokkültür-

lülüğünün bir başarısı olarak değerlendirilebilir. Elbette çokkültürlülüğün uygulanmasıyla ulusçuluk söylemlerinin önüne geçme çabasında bir başarının elde edilip edilmemesi öncelikle ancak çokkültürlülük politikasını uygulamamış bir Kanada'yı gözlemleyebilmiş olmaktan geçecektir ve bu imkânsızdır. Fakat özellikle 1989 sonrasında dünyadaki etnouluşçu politikalar çevresinde kurulmuş olan yeni devletlerin varlığı hesaba katıldığında Kanada'nın uygulamaya koyduğu çokkültürlülük politikasıyla dünyadaki siyasal gelişmeleri iyi takip etmiş olduğu da ortaya çıkmıştır.

Bütün bu tartışmalı konular 20. yüzyılın sonlarında Kanada'nın benimsemiş olduğu çokkültürlülük politikasının aslında önemli ölçüde ülkenin bütünlüğünü korumaya yönelik bir siyasal proje olduğunu göstermektedir. Quebec'te gözlemlenen ulusçu hareketlenmelerin İkinci Dünya Savaşı sonrasında tüm dünyada gelişen bağımsızlık girişimlerinden çok da uzakta bir düşünsel arka plana sahip olduğunu söylemek zordur. Bu bağlamda Kanada çokkültürlülük politikası, Quebec ulusçuluğunu marjinalleştirme işlevini de görmektedir. Böylece Kanada'da kuvveti diğer hiçbir etnik toplulukla karşılaştırılamayacak olan Quebec'ilerin gücü sıradanlaştırılmaktadır. Çokkültürlülüğün ilan edilmesine rağmen iki dillilik uygulaması da bu görüşü desteklemektedir. Zira alınan kararlar çokkültürlülük politikası bağlamında sunulsa da iki dillilik politikası ile kararların hedefinde Quebec'ilerin olduğu açıkça görülmektedir.

Çokkültürlülük ve Avustralya Örneği

Doytcheva, "Kanada'da olduğu gibi Avustralya'da da çokkültürlülük 'yukarıdan' karar verilmiş bir stratejiydi. O dönemde konunun muhatabı nüfus topluluklarından gerçek bir talep gelmemiştir, sadece onlar adına bazı cemaat liderleri, entellektüeller ve siyaset adamları söz almıştır" demektedir (Doytcheva, 2009: 132). Birch ise Doytcheva'dan da ileri giderek keskin bir üslupla Avustralya'daki çokkültürlülük politikasının Kanada'ninkinden çok daha ideolojik olduğunu belirtmektedir. Üstelik Birch'e göre Avustralya hükümetinin, uyrukların çokluğuna rağmen çokkültürlülükten söz

ettiğinde neyi ifade ettiği de çok açık değildir. Öyle görünmektedir ki otoriteler, çokkültürlülük hakkında, kültürel çoğulculuktan çok ABD'deki 'melting pot' politikasına yakın bir model olduğu yönünde düşünce taşımaktadırlar (Birch, 1989: 197).

1973 yılında Avustralya'da dile getirilmeye başlanan çokkültürlülük aslında Kanada'daki kullanımını takip etmiştir. Bununla birlikte kavramın içeriği Avustralya'nın şartlarına uygun bir şekilde doldurularak anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu konuda Levey, çokkültürlülük düşüncesinin Kanada'da iki dillilik ve geçmişten beri varlık gösteren topluluklar etrafında kümелendiğini, oysa Avustralya'da ise İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan göçler neticesinde ortaya çıkan müdahale ve tepkime özelliği gösterdiğini belirtmektedir (Levey, 2008: 4). Her ne kadar Levey, Avustralya'daki çokkültürlülük politikasının ortaya çıkan göç dalgasına bir tepki olduğunu söylese de gerçekte bu göç dalgasına izin veren de yine Avustralya hükümetidir. Bu bakımdan çokkültürlülüğü Avustralya'da hazırlayan faktör göç dalgası değil hükümetin göç politikasındaki değişiklikler demektir. Çünkü İkinci Dünya Savaşı öncesinde de farklı toplumlardan Avustralya'ya göç etmek isteyen kitleler mevcuttur fakat o dönemde bizzat Avustralya tarafından izin verilmemektedir.

Ayrıca Avustralya'daki çokkültürlülük politikası Kanada'daki serüveninden farklı olarak ülke içindeki herhangi bir toplumsal gruptan yönetime ya da özyönetime ilişkin talep gelmediği halde hayata geçirilmeye çalışılan bir sistem olmuştur. Kanada'daki çokkültürlülük, bizzat Quebec'ilerin Anglofonlardan farklarının tanınması talebini içermektedir. Bu bağlamda İngiltere'nin tarihi birikimini ifade eden birey liberalizmi dahi Quebec'iler için kendilerinin yok sayılması anlamında bir politikayı içerdiği gerekçesiyle tartışma konusu edilmektedir. Oysa Avustralya'daki çokkültürlülük politikası tamamıyla Avustralya hükümeti tarafından çizilmiş ve ülke içinde yaşayan diğer kültürlere geleneklerini, inançlarını ve dillerini geçmiştenden daha özgürlükçü bir ortamda yaşama fırsatı sunulmuştur. Zira çokkültürlü politika öncesinde Avustralya'da farklılık politikası talebinde bulunabilecek bir kitle dahi mevcut değildir.

Tarihsel gelişimi ile Avustralya'nın bir federal devlet olarak siyasal varlığı 1901 yılında Britanya kontrolündeki 6 koloninin birleşmesinden doğmuştur. Birleşme öncesinde özellikle 19. yüzyılın son yirmi yılında bir ulusal birlik duyarlığı bütün halinde ülke topraklarında gözlemlenir olmuştur. Bu duyarlık ilk başta iş çevrelerinde ticaret sendikaları aracılığı ile tüm kolonilerde birlikte hareket etme şeklinde, daha sonra ise edebi dergilerde ve ekonomik taleplerde ifadesini bulmuştur. Almanların 1884'te Yeni Gine'nin büyük çoğunluğunu ele geçirmeleri de siyasal düzeyde birlik düşüncesine ayrı bir canlılık kazanmıştır. Sonuçta 1891'de başlayan birleşme toplantıları 1999 yılına kadar sürmüş ve federal oluşuma karar kılınmıştır. Birleşme, 6 kolonide referandumla kabul edilmiş ve Birleşik Krallığın onayına sunulmuştur. Britanya Parlamentosu da kanunla federal devlet birliğini yürürlüğe koymuştur (Birch, 1989: 183-184).

1901 yılında oluşan federasyonla birlikte ülke içinde Beyaz Avustralya Politikası uygulanmaya başlanmıştır. Bu politika beyaz olmayanların Avustralya'ya göçmen olarak gelmelerini önleme amacını taşıyan bir karaktere sahiptir. Zaten Britanya kökenlilerin Avustralya'ya göçmen olarak gelmeye başladıkları tarih olan 1788'den 1901'e kadar da ülke içindeki etnik yapı baskın şekilde Britanyalı kimliği ile ve dolayısıyla beyaz ırkla şekillenmiştir. Beyaz Avustralya politikası bu etnik yapının, ülkeyi beyaz olmayanlara kapatarak sürdürülmesi amacını taşımıştır. İşte bu politikanın bir sonucu olarak 1945'e gelindiğinde Avustralya topraklarında Britanya kökenlilerin dışındakilerin oranı yüzde 10'u bulmamaktadır. Kaldı ki bu yüzde 10'a ulaşmayan dilimin de 7'si Kuzeybatı Avrupalılardan oluşmaktadır. Kalan nüfusun da yüzde 1'i diğer beyazlardan ibarettir. Çoğunluğun aborjin olduğu beyaz olmayanların oranı ise sadece yüzde 1'den ibarettir (Foster and Stockley, 1988: 7). Yüzde 1'e yakın bir oran oluşturan Avustralya yerlisi Aborijinler gerçekte hiçbir zaman Beyaz Avustralya Politikası için ciddi bir problem olarak görülmemişlerdir. Zira Aborijinler hem nüfus olarak azdır hem de parçalı bir yapıya sahiptirler. Dahası Aborijinler dominant kültür karşısında direnemeyip sürekli bir gerileme için-

de sürüklenip kalmışlardır. Birch'in belirttiğine göre yerli dillerinden 150 yaşayan dil ve lehçe tespit edilmiştir. Bu dillerden de her yıl biri ölmektedir. Yaşayabilir durum arz eden dil sayısı ancak 50 civarındadır. Bu dil ve lehçelerden de sadece 6 tanesi 2000'den fazla kişi tarafından konuşulabilmektedir (Birch, 1989: 200).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında değişen göç politikası sonucunda Avustralya'da sadece Britanyalıların ve Avrupalıların ülkeye yerleşmesine izin veren Beyaz Avsutralya Politikası terk edilmiştir. 1901'den beri ülke içinde uygulanan ırkçı göç politikasından vazgeçmeyi doğuran neden ise Hitler'in ırkçı yaklaşımından alınan ders olarak gösterilmektedir. Zira İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında yaşanan Nazi deneyimi tüm dünyada ırksal karakter gösteren devlet politikalarının tehlikeli bulunmasına yol açmıştır.

Yeni politika çerçevesinde 1947 yılından 1972 sonuna kadar ülkeye 2,5 milyon göçmen yerleştirilmiştir. Özellikle 1960'lı yıllarda birçok ülke ile göçmen anlaşmaları yapılarak dünyanın her tarafından insan kabul edilmiştir (Foster and Stockley, 1988: 8-10). Avustralya göçmen politikasındaki değişimin uygulama düzeyindeki en önemli göstergesi 1964 Liberal koalisyonu sonrasında her yıl 6000 beyaz olmayan göçmen kabul edilmesine yönelik verilen karar olmuştur. Bununla birlikte yeni yerleşimciler arasındaki asıl oransal değişim ise 1974 yılında Avustralya'nın çokkültürlü bir toplum olarak ilan edilmesinden sonra yaşanmıştır. Yeni yerleşimciler arasındaki Asyalı oranı 1974'te yüzde 14 iken 1975'te yüzde 25, 1976'da yüzde 33 olmuştur (Birch, 1989: 191).

Bu haliyle Avustralya'da ırksal, etnik ve kültürel çeşitliliğin savaş sonrasında uygulanan göçmen politikası ile birlikte doğmuş olduğu görülmektedir. Yeni göçmen politikası etnik ilişkilerin yönetilmesine ait bir düşüncenin gelişmesini zaruri hale getirmiş ve çokkültürlülük düşüncesi ortaya çıkmıştır (Foster and Stockley, 1988: 22). Yaşanan gelişmeler açıkça göstermektedir ki çokkültürlülük politikası gelen talepler doğrultusunda değil yukarıdan devlet kanalıyla alınan bir karar sonucunda Avustralya'da uygulanmıştır.

Her ne kadar çokkültürlülük politikası başlangıçta Avustralya'da yukarıdan alınan kararlar doğrultusunda uygulanmış olsa da bu

politikanın içeriğinin şekillenmesinde ülke içindeki etnik özellikler ve talepler de gittikçe belirleyici olmaya başlamışlardır. Ancak Avustralya'da ortaya konacak olan taleplerin karakteristik özelliklerinin her zaman devletin bütünlüğü etrafında şekillenme zorunluluğu da özenle korunmuştur. Dolayısıyla çokkültürlü tanımlar ve uygulamaların sınırları da bizzat devletin kontrolü altında gelişen talepler doğrultusunda çizilmektedir.

Bu gelişmeler sonucunda Avustralya'daki çokkültürlü toplum modeli tanımı önce 1977 yılında Etnik İlişkiler Konseyi tarafından, 'sosyal uyum, fırsat eşitliği ve kültürel kimlik' dayanakları ile yapılmıştır. 1989 yılında ise federal hükümetin 'Çokkültürlü Bir Avustralya İçin Ulusal Ajenda'sı çokkültürlülüğü, kültürel kimliğin Avustralyaya bağlılıkla dengelendiği bir politika olarak tanımlamıştır. 2003 yılında ise çokkültürlülük federal devlet tarafından 'çeşitlilikte birlik' ifadesi ile açıklanmıştır (Rubenstein, 2008: 180).

2011 yılı verilerine göre 200'den fazla dilin konuşulduğu Avustralya'da çokkültürlülük politikası gereğince Türkçe dâhil, 28 dilde öğretim yapılmaktadır. Okul müfredatında yer alan diller ise yedi ölçüt dikkate alınarak belirlenmektedir. Bunlar, öğrenci sayısına ve yaygın öğretim alanına sahip olmasıyla, hükümetinin öncelik vermesiyle, en yaygın durumda konuşulmakta olmasıyla, toplumsal destek almasıyla, evrensel öneme sahip olmasıyla, ekonomik öneminin bulunmasıyla ve göç eğilimleri içinde yer almasıyla belirlenmiş dilleri içeren ölçütlerdir. Bu ölçütler doğrultusunda Çince, İtalyanca, Fransızca, Almanca, Endonezce, Japonca, Korece, İspanyolca, Arapça, Modern Yunanca, Vietnamca ve Türkçe müfredatta yer almış durumdadır. Avustralya Ulusal Müfredatı'nın dışında bırakılan diğer 16 dille ilgili belirlemeler ise gelen taleplere göre eyaletlerin ve bölgelerin mevcut dil politikalarına bırakılmıştır (Parlak ve Avara, 2012: 1830-1832).

Aslında Avustralya'da uygulanan çokkültürlülük politikasının sadece Hitler'in ırkçı yaklaşımına gösterilen bir tepki ile ortaya çıkmadığını gösteren tarihsel gerçeklikler de yok değildir. Hatta bu gerçeklikler çok daha önemli bir konumda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa ülkelerinde

yaşanan hızlı sanayileşme sonuçta Avustralya'nın ihtiyaç duyduğu işgücünü ve göçmen kitlesini etkilemiş durumdadır. Çünkü Batı Avrupalıların işgücüne duydukları ihtiyaç onların başka ülkelere göç vermelerini engellemiş ve hatta birçok devletin eski kolonilerinden göç almaya yönelik politika üretmelerini sağlamıştır. Bu dönemde tüm sanayileşmiş Avrupa devletleri Asya ve Afrika'daki eski kolonilerinden kendi topraklarına göçü teşvik etmişlerdir. Bu bakımdan Avustralya'nın ihtiyaç duyduğu işgücünü karşılarken Britanyalı ve Avrupalı beyaz göçmen ısrarının bir anlamı kalmamıştır. Üstelik uyguladığı göçmen politikasında Avustralya diğer Batılı ülkelerle aynı paralellikte durmuş olmaktadır. Tüm sanayileşmiş ülkeler gibi o da gelişmemiş ülkelere kendi ülkesine göçü teşvik etmiştir.

Soruna farklı bir bakış getiren Chambers'e göre de ortaya çıkan tüm siyasal değişimler zaten yaşanan bu göçlerin bir sonucudur. Göç, öteki karşısında kendini merkeze alarak tanım geliştiren modern toplumun tanımlayış biçimindeki merkezîliğini bozmuştur. Dahası bir merkeze gereksinim duymayan hatta merkezin varlığını kabul etmeyen postmodern toplum örgütlenme biçimindeki karşılıklı ilişkiler ağını ortaya çıkaran da göç olmuştur. Çünkü "modernliğin kuşatıcı temalarını bozup sorgulayan şey, göçe refakat eden yayılmadır. Ötekini, radikal başkalığı tanıdığımızda, artık dünyanın merkezinde olmadığımızı kabul etmiş oluruz. Merkez ve varlık duygumuz değişir. Buna paralel olarak, tarihsel, kültürel ve psikik özneler olarak bizler de köklerimizden koparılır, varoluşumuza, hareket ve başkalaşım bağlamında karşılık vermeye zorlanırız" (Chambers, 2005: 39). Böylece başlangıçta dünyanın merkezine yerleşen Batılı toplumlar, merkezîliklerinin karşılığını kendilerine doğru göçün hızlanmasıyla görmüşlerdir. Hatta sanayileşmelerinin bir sonucu olarak göçü kendileri talep etmişlerdir. Ancak bu göç Chambers'in öne sürdüğü haliyle kendi merkezîliklerinden uzaklaşmayı doğurmuştur.

Öte yandan 11 Eylül 2001 tarihi dünyada çokkültürlülük politikası açısından önemli bir dönüm noktası olarak da görülmüştür. Zira bu tarihten sonra yeniden homojen ulus devlet söylemleri-

nin güçlenmesi ve bu bağlamda da çokkültürlülük politikalarının dünya üzerinde güç kaybedeceği yönünde bir beklenti de ortaya çıkmıştır. Ancak yine de günümüze kadar devletlerin çokkültürlülük politikalarından vazgeçmediği de açık bir gerçektir. Ayrıca çokkültürlülüğün zeminini oluşturan heterojen toplum söylemleri entelektüel çalışmalarda hız kesmeden devam etmiştir.

Kültürel Çeşitlilik ve ABD Örneği

Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal şekillenmenin niteliği kısmen çokkültürlülük politikası ile benzerlikler gösterse de aslen farklı karakteristik özelliklere sahiptir. Genel bir adla kültürel çeşitlilik denilen bu toplumsallık örneği belli oranda çokkültürlü uygulamalardaki gibi toplumsal gruplar tarafından gelen talepler sonucunda oluşan toplum tipini ifade eder. Bununla birlikte ABD'de gözlemlenen kültürel çeşitlilik politikası, siyasal bir bilinç taşımayan etnik ve kültürel grupların entegrasyonunu hedeflemektedir. Bu yönüyle de ülke içindeki farklılıkları kabul ederek bütünlüğünü sürdürmek amacındaki Kanada ve Avustralya'nın politik yaklaşımına benziyor gözükmele birlikte özellikle Amerikalılık bilincinin ülke içindeki tüm etnik gruplarca taşınıyor olması aradaki farkı ortaya koymaktadır.

Gerçekte çok iyi bilinmektedir ki ABD, devlet olduğu andan bu yana çok etnikli bir toplum özelliği sergilemiştir. Devletlerin kendilerine etnik bir temel belirledikleri 19. yüzyıl ulusçuluğu içinde dahi ABD siyah beyaz ayrımı dışında ırk ve etnik köken ifade eden bir yönelime girmemiştir. ABD'nin etnik bir söylemden uzak duran bu politikasında 18. yüzyıl sonlarında İngiltere'ye karşı yapılmış olan bağımsızlık savaşının önemli bir katkısı bulunmaktadır. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte ABD, cumhuriyetçi düşünceye uygun olan kolektiflik bilincini toprakla kurulan bağ üzerinden Amerikalılık düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Bu Amerikalılık düşüncesi etnik bağın ötesinde bir devlete aidiyeti ifade etmiştir.

Bu bakımdan Kastoryano'nun da belirttiği gibi Amerika Birleşik Devletleri'nin önemli özelliği çeşitli kökenlerden gelme tüm nüfus gruplarının kendilerini aynı ulusa ait gibi görmelerinde bulun-

maktadır (Kastoryano, 2000: 68). ABD'deki farklı kökenlerden gelen nüfus gruplarının içinde ağırlıklı yeri Avrupalı göçmeler ve onların çocukları edinmiştir. İşte ABD'yi bizzat Avrupalılardan farklı kılan şey de bu göçmenlerden yeni bir kimlik etrafında bir toplum ve ulus devlet meydana getirmiş olmasıdır. Elbette Avrupa kökenli göçmenlerin dışında ABD, aynı zamanda yerli halklara ve Afrika kökenli siyah insanlar başta olmak üzere diğer etnik topluluklara da sahiptir. Fakat bu azınlık gruplardan hiçbiri modern Amerika Birleşik Devletleri'nin şekillenmesinde ve politik yönelimlerinde etkili olmamışlardır. Bununla birlikte uzunca bir süre yerli halklar ve siyahlar gibi azınlık grupları ulus tanımlamasında hesaba katılmamış olsa da günümüz de artık onların da ABD toprakları üzerinde aktif olarak bulundukları gerçeği göz ardı edilemez durumdadır.

ABD'de Avrupa kökenli olmayanlara yönelik politikaların değişime uğradığı zaman dilimi tüm dünyada ulusçuluk hareketlerinin ve bu doğrultuda bağımsızlık girişimlerinin hızlandığı bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönem ayrıca ırk eğilimli devlet politikalarının gittikçe terk edilmeye başlandığı ama aynı zamanda etnik ulusçulukların kuvvetlendiği bir çağdır. İşte İkinci Dünya Savaşı sonrası na denk gelen bu zaman dilimi, ABD'de de Avrupa kökenli olmayan toplulukların devlete katılımının sağlandığı bir süreci doğurmuştur. Bu değişim 1950'lerin sonunda ve 1960'ların başında ülke içinde önemli yasa değişikliklerinin yaşanmasıyla gerçekleşmiştir.

Doytcheva'nın belirttiği haliyle Afro-Amerikalıların, oy hakkı da dâhil olmak üzere kamusal alanlarda ve okullarda ırk ayrımının son bulması gibi büyük yasa değişiklikleri sırasında bekledikleri ve istedikleri şey aslında asimilasyondur. Fakat 1960'ların sonundan itibaren, ilk kazanımların ardından bu kitlenin istekleri radikal bir yönetime girmiştir. Afrika'daki sömürgecilik karşıtı mücadelenin başarılarından aldıkları ilhamla yaşayış tarzlarında ve beğenilerinde giderek Afrikalılaşmaya başlamışlardır. Bir sonraki on yıl içinde ise önce Hispanik sonra Asyalı halklardan ABD'ye göç eden topluluklar Afro-Amerikalıların izini takip etmişler ve böylece tüm etnik gruplar kimliklerini yücelterek devlete şikâyetler ulaştırmaya başlamışlardır. Irk farklılıkları görünür olan bu topluluklar pozitif

ayrımcılık programları, çift dilde eğitim ve etnik mirasa uyarlanmış eğitim programlarıyla devletten, adalet ve tazminat talep etmeye başlamışlardır. Bu gelişmeler sonucunda kendilerini unutulmuş hisseden, İrlandalılar, Yunanlılar, Polonyalılar ve İtalyanların torunları da ABD’de asimilasyonu reddetmeye yönelmişler ve kendilerine söz verilmiş olan etnik sentezin terk edilmesini sorgulamaya başlamışlardır (Doytcheva, 2009: 33-35).

Tüm dünyadaki gelişmelere paralel bir şekilde etnik ve kültürel örgütlenmelerdeki yükselen eğilim karşısında ABD de 1970’lerden itibaren azınlıklar yararına bir dizi gelişmeyi uygulamaya koymuştur. Bu gelişmeler, Hispanik göçmenler için iki dilde eğitim programı, üniversitelerde etnik çalışmalar için anabilim dallarının kurulması, özel sektörde ırk azınlıklarının üyelerine öncelik sağlayan işe alma uygulamaları ve ‘pozitif ayrımcılık’ politikası olarak sıralanabilir. Ayrıca ABD’de 1980’lerin sonlarından itibaren Stanford Üniversitesi ile başlayan zorunlu ‘Batı Kültürü’ eğitiminin terk edilerek yerine değerlerin ve kültürlerin çoğulluğunu vurgulayan programların konması önemli bir değişmeyi işaret etmiştir. Zira Stanford Üniversitesi’nin uygulamaya koyduğu bu programların içerikleri diğer üniversitelerce takip edilmiştir. Dahası bu perspektif artık üniversite dünyasının yeni ortodoksisi haline gelerek ortaöğretimde ve devlet okullarında da yayılmaya başlamıştır (Doytcheva, 2009: 62- 63).

Gelinen aşamada Amerika Birleşik Devletleri, Amerikalılık bilinci içinde bir ulus fikrini taşımaya devam etmekle birlikte etnik gruplar düzeyinde farklılıklar lehine düzenlemelere gitmektedir. Dolayısıyla Kanada ve Avustralya’dan farklı olarak çokkültürlü bir devlet olduğunu ilan etmemiştir ancak kültürlerin çokluğunu tanıyan uygulamalarıyla kısmen de olsa onlarla aynı doğrultuda bir politikaya yönelmiştir.

Sonuç olarak, çokkültürlülük ve kültürel çeşitlilik bağlamındaki devlet politikalarının geldiği aşama, yoğun göç alan devletler tarafından heterojen toplum modeli etrafında bir örgütlenmenin hayata geçirilmekte olduğunu göstermektedir. Gerçekte modern çağ boyunca göç almış olan bu ülkelerle ilgili olarak göçmenlerin ya da yerli ulusların daha baskın çıkararak bir diğerini dönüştürmesi

yahut da diyalojik olarak her iki tarafın birbirini etkilemesini beklemek gerekirdi. Ancak, özellikle 1945 yılına kadar neredeyse etnik homojen sayılabilecek bir toplum olan Avustralya'nın da çokkültürlülüğü benimsemesi uygulamaların aslında pratikteki sorunlara çözüm aramaktan ziyade tüm dünyadaki entelektüel çalışmalarla ve hatta egemen hale gelme eğilimi taşıyan bir düşünsel sistemle paralellik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu yeni düşünsel sistem ve bu bağlamda entelektüel çalışmalar ise genel olarak dünyada katı merkezîyetçiliğin artık toplumların doğal yapılarına uygun olmadığını ve ayrıca mikro örgütlenmelerin bir ağ halindeki varlıklarının da insan ilişkilerindeki gerçek dokuyu gösterdiğini savunmaktadır.

Etnik Ulusçuluklar ve

Avrupa'da Kültürel Farklılıklar

Orta Çağ sonlarından itibaren kilise kurumunun kontrolünden bağımsızlaşmaya başlayan devletlerin her birinin kendi toplumsal birimini oluşturarak örgütlenmeleri, yeni bir siyasal bilincin ürünü olarak gelişmiştir. Yeni Çağ boyunca inşa edilen bu homojen ve merkezî devlet fikri egemen olmaya başlamış ve bu çerçevede farklı ulusların bir arada bulunmasını gerektiren imparatorluklar birer birer yıkılmıştır. 20. yüzyıl boyunca da imparatorluk kalıntısı gösteren sömürgeci devletler sömürge topraklarından çekilmek zorunda kalmışlardır. Öte yandan aynı yüzyıl içinde modern ulus devletlerin homojen ve merkezî yapısına yönelik yeni eleştiriler de başlamıştır. Bu eleştirileri homojenlik fikrinin heterojen toplum modeli lehine terk edilmesini içeren yeni bir siyasal yaklaşımın doğuşu takip etmiştir.

20. yüzyıl boyunca toplum düşüncesindeki bu değişim, merkezî bir birlik etrafında toplanmış olan Batı Avrupa devletlerinin yeni politikalar üretmelerini zorunlu hale getirmiştir. Zira İkinci Dünya Savaşı sonrasında gözlemlenen bağımsızlık hareketleri ve uygulamaya konulan çokkültürlü politikalar kudretli merkezî devlet fikrinin terk edildiğinin bir göstergesi olduğu gibi modern devletlerin ulusçuluk fikrinin vazgeçme eğilimi içine girdiklerine de işaret etmektedir. Modern devletlerin ulusçuluk ısrarlarından vazgeçtiği bu dönem aynı zamanda etnik ve bölgesel ulusçulukların ivme kazandığı yıllar olmuştur.

1945'ten sonra Batı Avrupa'da öne çıkan etnik ve bölgesel ulusçuluklar arasında Birleşik Krallık içinde İskoç ve Gal ulusçulukları dikkat çekmektedir. Kıta Avrupa'sında ise Fransız hükümeti, Bretonya, Bask ve Korsikalılarla tartışmalar yaşamış; İspanya ise Franco sonrası rejim içinde Basklar ve Katalanlar'dan yükselen ayrılıkçı yönelimlerle karşılaşmıştır (Lee, 2010: 343). Diğer taraftan 19. yüzyıldan beri devam eden İrlanda ve İngiltere gerginliği en keskin türden bir ulusçu hareket olarak gözlemlenmektedir. Ayrılıkçı politika benimseyen ve böylece ulusçu yönelimlere sahip olan Batı Avrupalı etnik topluluklar sadece bu örneklerle de sınırlı değildir. Ancak, hem devletlerin tarihsel kimlikleri ve hem de etnik toplulukların dünyada topladıkları ilgi dikkate alındığında seçilen örneklerin ayrı bir önem taşıdığı görülmektedir.

Diğer taraftan Fransa'da gözlenen etnik ve dilsel çeşitlilik üzerinde 'Modern Ulus Devletler ve Dil' bölümünde durulduğu için bu bölümde değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Bununla birlikte Britanya içindeki Galler, İskoçya ve İrlanda ulusçulukları ile İspanya'daki Katalan ve Bask ulusçuluklarının gelişimi 20. yüzyıl sonları ve 21. yüzyıl başlarında dünyadaki ulusal kültürlerin çizdiği seyri belirgin olarak göstermesi bakımından örnek toplumlar olarak seçilmiştir.

Britanya

İngiltere, Orta Çağ'dan itibaren yakın çevresine karşı gösterdiği üstünlükle Galler İskoçya ve İrlanda'yı kendi egemenliği altında tutmuştur. Bu üç ülke ulusları İngilizlerin kontrolü altında olmalarının da bir sonucu olarak dünyanın diğer bölgelerine göç vermiş fakat göç almamıştır. Bu nedenle de etnik bakımdan İngiliz yerleşimciler haricinde homojen bir nüfus olarak kalmışlardır. Kaderleri benzerlik gösterse de her üç ulusun İngiltere'ye gösterdiği direnç farklı düzeyde gelişmiştir. Ortaya çıkan ulusçu hareketler de İngiltere'ye karşı direnişin ve bağımsızlaşma serüveninin bir parçası olarak toplumsal eğilimleri bakımından bir diğerinden farklı seyir takip etmiştir. Ulusçuluk örneğinin en ılımlısı Gallilerce gösterilirken en şiddetlisi ise İrlandalılar tarafından ortaya konmuştur.

Galler

Tarihi gelişimi itibarıyla Galler'in İngiltere ile karşılaşma serüveni 11. yüzyıl sonlarındaki Norman fethine uzanmaktadır. 15. yüzyıldaki Güller Savaşı sırasında Galliler, İngilizlerin yanında Lancaster ve York hanedanlıkları etrafında ikiye bölünmüşler ve bu tarihten sonra İngiltere Krallığına yönetilmeye başlamışlardır. 1535 yılında çıkarılan Birlik Yasası (Act of Union) sonucunda da İngiltere ve Galler birleşmişlerdir (Edwards, 2008: 61-65). Galler'in İngilizlerin kontrolü ve egemenliğine kolayca girmesinde ülkenin her bakımdan küçük olması önemli bir etken olmuştur. Bu sayede Galler, Britanya tarafından çok zorluk çekilmeden merkezî iktidara eklenmiştir.

İngiltere hâkimiyeti altındaki Galler'de ilk ulusçuluk hareketleri dilin temsil ettiği Galli kültürünün tehdit altında olması ile ilişkili olarak Anglikan Kilisesi kontrolündeki okullara karşı mücadele şeklinde gelişmiştir (Watson, 2001: 178). Dil üzerinden kültürel bir ulusçuluğun Galler'de ortaya çıkmış olması onun sadece romantik bir yönelimden kaynaklandığı anlamını taşımamaktadır. Galli ulusçuluğunda sanayileşme ilişkileri çerçevesinde gerçekleşen ekonomik ve sosyal gelişmeler önemli bir etkiye sahip olmuştur.

1870'li yıllara kadar tarıma dayalı ekonomik ilişkilerin egemen olduğu Galler'de arazilerin yüzde 60'ı 570 aileye aittir. Çok az işlenebilen diğer araziler ise halkın geneli arasında pay edilmiştir. Ayrıca bu döneme kadar yönetimde, eğitimde, adliyede, yüksek düzey ticarette ve resmî ilişkilerde kullanılan dil İngilizcedir. Fakat 19. yüzyıl sonlarından itibaren endüstriyel alanlarda kömürün işlenmeye başlanmasıyla birlikte Galler'de ekonomik bir canlanma yaşanmıştır. Zira 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde dünyadaki kömürün üçte biri Galler'de üretilmeye başlanmıştır. Böylece ortaya çıkan endüstriyel değişim sosyal ilişkilere de etki etmiş ve yeni bir orta sınıfın doğmasına neden olmuştur. Bu orta sınıf, geçmişteki seçkinlerden farklı olarak hem Galli dilini konuşmaktadır ve hem de bütünüyle nonkonformisttir. Toplam halkının yüzde 90'ının nonkonformist olduğu Galler'de artık popüler kültür bu inanç etrafında kümelenmeye başlamış ve sonuçta da geç Victoria döneminde nonkonformizm en güçlü politik güç haline gelmiştir (Heyck, 2002: 44-45).

Galli ulusçuluğunun dil ve inanç üzerinden gelişmiş olması Galler'deki siyasal tercihlerin ulusçu yöneliminin de çerçevesini çizmiştir. Bu bağlamda 1924 yılında kurulan ulusçu parti Plaid Cymru da genel itibarla Galli dili konuşulan bölgeden destek görmüştür. Ancak yine de 1966 yılına kadar hiç parlamenter çıkarmamıştır. 1966'da ilk sandelyeye sahip olan parti 1990'ların son dönem seçimlerine kadar en fazla 4 sandalye sayısına ulaşabilmiştir (Adams, 1998: 159-160).

Galler'de ulusçu yönelim 20. yüzyıl tamamında sürekli olarak varlık gösterse de İngiltere'ye karşı sert bir mücadele içinde yer almamıştır. Zaten dil ve kültür üzerinden gerçekleşen ulusçuluğun Galler'deki serüveni göstermektedir ki Galli ulusal kimliğinin en belirgin olarak ortaya konduğu yer siyasal seçimler olmuştur. Dolayısıyla Galler ulusçuluğu aslında kültürel kimliğin belirginleşmesi sürecini ifade etmektedir.

Aslında İngiltere 20. yüzyılın ikinci yarısının ortalarından itibaren hem İskoçya'da hem de Galler'de ulusal parlamentoların kurulmasını istemiştir. Hatta 1974 yılında Britanya'da iktidara gelen İşçi Partisi, Galler ve İskoçya'da yetki devrini gerçekleştirme yönünde planlamaya dahi gitmiştir. Bu çerçevede 1978'de Galler Yasası çıkarılarak bölgede yetki devri referandumla Galli seçmenlere bırakılmış ancak referandumda Galler'in yetki devrine cevabı hayır olmuştur (Aktoprak, 2010: 133). 1997 yılında yine İşçi Partisi tarafından öne sürülen yetki devri için yapılan referandum sonucunda ise bu kez Galler Ulusal Meclisi kurulmuştur. Yeni yasal düzenlemeyle Galler, Birleşik Krallığın bir parçası olarak kalmaya devam etmekte ve Westminster'e temsilci gönderme hakkını taşımaktadır. Westminster'da çıkarılan yasalar da hâlâ Galler'de geçerliliklerini korumaktadır. Fakat artık bu yasaların bölge dâhilinde uygulanışını belirleme yetkisi Galler Ulusal Meclisi'ne bırakılmıştır (Aktoprak, 2010: 156-157).

İskoçya

Bugünkü İskoçya'nın temeli 3. ve 9. yüzyıllar arasında İrlanda, İngiltere ve İskandinavya'dan bölgeye gelen göçmenlerin, bir süre birbirleriyle yaptıkları savaşlar sonrasında Alba Krallığı adıyla bir

devlet olarak ortaya çıkmasına dayanmaktadır (Ichijo, 2004: 9). 13. yüzyıldan itibaren İskoçya ve İngiltere arasında kimi zaman gerginlikler kimi zaman da yakınlaşmaların yaşandığı görülür. Ancak 1603 yılında İngiltere kraliçesi I. Elizabeth'in çocuksuz olarak ölümü her iki ülke arasında tam bir yakınlaşmaya neden olmuştur. Çünkü ölen kraliçenin en yakın akrabası olan İskoçya kralı VI. James aynı zamanda I. James olarak İngiltere krallığına getirilmiştir. Böylece her iki krallık tek bir kral idaresinde yönetilmekle birlikte her biri ayrı birer devlet hükmü taşımışlardır. 1707 yılında ise her iki ülkenin de hükümdarı olan kraliçe Anne tarafından birleşmenin gerçekleştirilmesi neticesinde İskoçya, Büyük Britanya Krallığı'na dâhil edilmiştir.

Görüldüğü üzere Alba Krallığı'nın ortaya çıkışından 1707'deki İngiltere ile birleşmesine kadar İskoçya bağımsız bir devlet olarak varlık göstermiştir. İngiltere ile birleşmesinden sonra ise varlığını kendi kilisesine, eğitim sistemine ve ekonomisine sahip olarak sürdürmüştür (Adams, 1998: 156) Öte yandan İngiltere ve İskoçya'nın birleşmesinden sonra İskoçlar arasında birleşmeye karşı sert tepkiler de başlamıştır. 1745 yılında hoşnutsuzluk zirveye ulaşarak isyana da dönüşmüş ancak bastırılmıştır. Bununla birlikte 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İskoçya'da dünyaca ünlü düşünürler ve bilim adamlarının yetişmesi onun bu birleşmeden yararlanmış olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu dönem İskoçya için aynı zamanda ticaret, sanayi ve mühendislik çağı olmuştur (Ichijo, 2004: 10-11).

Birleşmeye gösterilen tepkilere rağmen İskoçya'da görülen ilk önemli ulusçu yönelim ise 19. yüzyıl sonlarındaki 'home rule' hareketidir. Fakat ulusçu yönelime ilişkin asıl hareketlenme ve değişme 1920 ve 1930 yılları arasında yaşanmıştır. Bu dönemde ekonomik durgunluk nedeniyle İskoç ekonomisi İngilizlerin eline geçmiş ama İngiltere İskoçya'ya karşı kayıtsız kalmıştır. Bu kayıtsızlık 1934 yılında İskoç Ulusal Partisi'nin (SNP) kurulmasına neden olmuştur. Fakat SNP 1960'a kadar önemli bir seçmen desteği bulamamıştır. 1960 sonrasında yaşanan yeni bir ekonomik durgunluk İskoçya'da kendi kendini yönetme düşüncesinin eğilim kazanmasını kuvvetlendirmiş ve SNP 1974 seçimlerinde büyük bir oy sıçraması yapmıştır (Adams,

1998: 156-157). Ancak bu sıçramaya rağmen Britanya hükümetinin tıpkı Galler için gerçekleştirdiği gibi 1978 yılında çıkardığı İskoçya Yasası sonucunda 1979 yılında yapılan referanduma İskoç halkı tıpkı Galliler gibi hayır demiştir (Aktoprak, 2010: 135-136).

1997 yılındaki İşçi Partisi'nin yetki devri politikası uyarınca Galler'de olduğu gibi İskoçya'da da ikinci kez referanduma gidilmiş ve sonuçta 1999'da İskoçya Parlamentosu seçimleri gerçekleştirilmiştir. İskoçya Parlamentosunun Galler'dekinden farklı olarak yasama yetkisi bulunmaktadır. Fakat çıkarılan yasaların kraliyet onayına sunulması da gerekmektedir. İskoçya ile merkez arasındaki yetki paylaşımı ise eğitim, sağlık adalet, ulaşım, polis, çevre politikaları gibi dâhili konuların İskoçya'ya bırakılmasıyla çözülmüştür. Buna mukabil dış politika, ulusal güvenlik, anayasal konular, enerji göç, mali ve ekonomik sistem, sosyal güvenlik gibi dış ilişkileri ve bizzat modern ulus devletlerin temel özelliklerini ifade eden konularsa Britanya'ya bırakılmıştır. (Aktoprak, 2010: 163-164)

Bu haliyle İskoçya'daki ulusçuluk fikrinin Galler örneğinden biraz daha sert ama yine de ona benzer şekilde kültürel ve ekonomik ilişkilerle gelişmiş olduğu görülmektedir. Zaten Galler ve İskoçya'da gelişmiş olan ulusçuluk fikri daha çok Birleşik Krallığa karşı yasal düzenlemelere yönelik talepler ve protestolar şeklinde kendini göstermiştir. Ancak her şeye rağmen İskoçların konumunun ayrı bir kategoride ele alınmasının gerektiği ortadadır. Zira İskoçya'nın kendi gibi birlik yasalarıyla Britanya'ya dâhil olan Galler ve İrlanda ile karşılaştırıldığında onlardan çok daha geniş bir özgürlük alanı içinde olduğu dikkat çekmektedir. Dahası İskoçların ekonomi, sanayi ve felsefe gibi alanlarda Galler ve İrlanda'ya oranla daha başarılı oldukları da genel kabul görmektedir.

İrlanda

İrlanda ile İngiltere arasındaki uyuşmazlığın gerekçeleri genel anlamda hep etnik ve mezhepsel farklılıklar nedeniyle açıklanmıştır. Tüm Batı Avrupa'da mezhep farklılıkları toplumların ayrışmasında çok önemli bir etken olagelmisse de İngiltere ve İrlanda arasındaki uyumsuzluğa temel neden olarak göstermek doğru bir tespit

değildir. Zira Baron'un belirttiği gibi İngiltere ve İrlanda arasında yaşanan düşmanlığın başlangıcı, her iki milletin Katolikliği benimsediği Orta Çağ dönemine kadar uzanmaktadır (Baron, 2007: 29). Düşmanlığın ortaya çıktığı ilk gelişmeler 12. yüzyıl sonlarında Norman İngilizlerinin İrlanda'yı istila etmesiyle başlamıştır. İngiliz istilasından önce İrlanda'daki siyasal yapı ademi merkezileşmiş bağımsız krallıkların varlığı şeklindedir. Üstelik bu yerel krallıklar kendi aralarında İrlanda Krallığı için mücadele etmektedirler. Kısaca o dönemde ademi merkezileşmiş bir bağımsız yapı İrlanda'da yaşam tarzı haline gelmiştir (Boyce, 1995: 27). İrlanda'da feodal krallıklar arasındaki bu mücadele İngiltere'nin istilasını kolaylaştırmıştır. 12. yüzyıl sonlarındaki fethinden sonra da İngiltere kralları aynı zamanda İrlanda kralı olarak hüküm sürmüşlerdir. Fakat bu hükümlerlik 14. yüzyılda İngilizlerin zayıf düşmesi ile gevsemeye başlamıştır. Hatta 15. yüzyılda Güller Savaşı'nın olduğu dönemde İngilizler İrlanda ile ilgilerini de koparmışlardır.

Orta Çağ sonlarında İngilizlerin hâkimiyetleri kırılmış olsa da 12. yüzyıldaki ilk istila her iki ulus arasındaki düşmanlığın Protestanlık ve Katoliklik farklılığına dayanmadığını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Fakat 16. yüzyılla birlikte İngiltere'nin Katoliklikten Protestanlığa döndüğü yıllarda ikinci bir istila da gerçekleşmiş olduğundan her iki ulus arasındaki mezhep farklılığı ayrışma için önemli bir ölçüt haline gelmiştir. Zira İngiltere kralı VIII. Henry, Roma'dan bağımsızlık ilan ederek bir merkezî devlet kilisesi kurduktan sonra İrlanda üzerine yürümüş ve adayı ele geçirmiştir. Dolayısıyla gerçekte "İrlanda'da din ve ulusçuluk arasındaki bağ Britanya siyasetinin anti-Katolik özünü birleşen Tudor hanedanlığının 16. yüzyıldaki fethi ile birlikte başlamıştır" (McCaffrey, 1989: 9). Bu bakımdan Tudor hanedanlığının fethinden sonra günümüze kadar devam etmiş olan İrlanda ve İngiltere düşmanlığındaki mezhepsel farklılık aslında VIII. Henry'nin anti-Katolikliği ile de kaynaşmış durumdadır.

Tudor hanedanlığının fethinden sonra tamamıyla İngiltere'nin hâkimiyeti altına girmiş olan İrlanda'nın resmî olarak Birleşik Krallığa dahil olması ise Ocak 1801 tarihindedir. Birleşme sonucunda

İrlanda halkının büyük çoğunluğunun ikinci sınıf vatandaş olarak sayıldığını belirtmekte fayda vardır (McCaffrey, 1989: 4). Zira İrlanda'nın birleşmesi Gallilerden ve özellikle de İskoçlardan daha alt seviyede yeni bir toplumsal statünün ortaya çıkmasını doğurarak derin izler bırakmıştır. Bu haliyle de Katolik İrlandalıların tepkisine neden olmuş ve yüzyıl ortalarından itibaren karşı örgütlenmeler ve faaliyetler görülmeye başlamıştır. 1800'lü yılların sonlarına doğru ise artık İrlanda ulusçuluğu yaygınlaşma eğilimine girmiştir.

1884'te kurulan Kelt Atletik Derneği (GAA) erkekler için İrlanda futbolu ve kadınlar için de bir çeşit çim hokeyi (camogie) ile kırsal bölgelere kadar ulaşılarak İrlanda'da ulusçuluğun yayılmasında etkili olmuştur. 1893'te İrlandalı dilini canlandırmak ve İngilizleşmeyi durdurmak amacıyla kurulan Kelt Birliği (GL) gerçek egemenlik için İrlandalıların kendi dilleri ile düşünmeleri ve konuşmaları gerektiğini öne sürmüştür. Siyasal düzeyde ise Sinn Fein Partisi İrlanda'da devletleşme aşamasının tamamlanmasında baş aktör olmuştur. Gerçekten de 1918 seçimlerinde Sinn Fein, Britanya Parlamentosunda kazandığı koltukları reddetmiş ve bir İrlanda Parlamentosu organize ederek İrlanda Cumhuriyeti'ni ilan etmiştir. Bu gelişme karşısında Britanya'nın tepkisi 1920'de Ulster birleşimcileri ile İrlanda ulusçuları arasında biri Belfast'ta diğeri Dublin'de olmak üzere iki ayrı 'home rule' parlamentosu kurmak olmuştur. Güney İrlandalıları verilen bu statüyü cumhuriyet talepleri için avantaja dönüştürmüşler ve 1921'de Dublin merkezli egemenlik statüsünün kabul edildiği İrlanda Serbest Devleti'ne ulaşmışlardır (McCaffrey, 1989: 14-16). Böylece Dublin merkezli güney bölümde Britanya'ya bağlı ama içişlerinde özgür olan Serbest İrlanda Devleti kurulurken, kuzeyde Britanya'ya bağlı fakat 'home rule' sahibi olan Kuzey İrlanda kurulmuş oluyordu. 1949 yılına gelindiğinde ise Serbest İrlanda Britanya'dan bağımsızlığını kazanmıştır.

Gerçekte 1801 birleşmesi ve ona gösterilen tepki, hem modern ulus devletlerin 19. yüzyıl başlarında ortaya koydukları ulusçuluk politikalarıyla hem de yüzyıl boyunca etnik toplulukların geliştirmiş olduğu ulusçu yönelimlerle aynı doğrultuda bir görünüm çizer. Zira İngiltere'nin izlediği yol, ulus devletlerin hâkim oldukları top-

raklar üzerindeki merkezîleşme politikalarıyla, İrlandalıların ulusçu yönelimleri ise etnik toplulukların siyasal bilinç kazanıp ulusçu politikalar gütmeleriyle paralellik göstererek çağına uygun gelişme örnekleri arasında yer almaktadır.

İrlanda'nın ikiye ayrılmasıyla birlikte Protestanların yoğun olduğu Kuzey İrlanda'da Katolikler azınlık haline geldiklerinden belli sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bölge içinde uygulanan ayrımcılık ve gittikçe artan farklılık politikası, 1960'larda İrlanda ulusçuluğunun yükselmesini doğurmuştur. Ulusçuluk hareketinin yol açtığı iç çatışmalar zaman zaman barış süreçleri ile azalsa da Britanya hükümetine yönelik bir tehdit olarak sürekli var olmuştur. Görünen o ki tüm dünyada bağımsızlık hareketlerinin devlete dönüştüğü ve hemen her yerde ulusçuluk hareketlerinin de yeniden ivme kazandığı bir dönemde Kuzey İrlanda'da ulusçuluğun yükselmiş olması dünyanın geri kalan kısmıyla yaşanan paralellikleri ortaya koymaktadır.

Britanya hükümeti ise yükselen Kuzey İrlanda ulusçuluğuna karşı IRA'nın eylemleri gerekçesiyle 1972 yılında bölgede doğrudan yönetime geçmiştir. 1997'de Galler ve İskoçya için yetki devri sürecini içeren Hayırlı Cuma (Good Friday) Anlaşmasına kadar da bu yönetim tarzını sürdürmüştür. Anlaşma sonucunda Galler ve İskoçya'da Ulusal Meclisler açılarak yetki devri tamamlanırken Kuzey İrlanda için aynı anlaşma 2007 yılında Kuzey İrlanda hükümetinin kurulması ile tamamlanacak olan bir sürecin başlangıcını oluşturmuştur. Bu süreçte önce 1998 yılında Kuzey İrlanda Meclisi için genel seçimler yapılmış fakat daha sonra istikrarı sağlama gerekçesiyle Westminster tarafından askıya alınmıştır. 2005 yılında da IRA'nın (İrlanda Cumhuriyet Ordusu) silah bırakma kararıyla sürekli ertelenen Hayırlı Cuma rejimi yeniden uygulanma eğilimine girmiştir. Böylece 2006 yılında Kuzey İrlanda Meclisi'nin toplanması ve hükümet kurulması süreci başlamıştır. 2007 yılında kurulan hükümetin ardından Britanya ordusu da bölgeden çekilmiştir (Aktoprak, 2010: 197-231).

Sonuç olarak 1200'li yıllarla birlikte başlayan İngiltere'nin yayılma politikası 20. yüzyılın birinci yarısında sömürge topraklarının bağım-

sızlaşma girişimleri ile ve ikinci yarısında ise bizzat devletin kendi politikası çerçevesinde tersine dönmeye başlamıştır. Bu durum tam olarak dünyada devletlerin izlediği politikanın gittikçe egemen hale gelen bir düşünsel sistem ile uygunluk taşıdığını göstermektedir. Kanada ve Avustralya'da çokkültürlülük politikalarının yürürlüğe konduğu bir dönemde İngiltere'nin Gallilere, İskoçlara ve Kuzey İrlandalılara yetki devri politikasını gönüllü olarak uygulaması gelişmeler arasındaki paralelliği açıkça ortaya koymaktadır. Böylece dünya genelinde tüm etnik ve kültürel gruplara kendi kendilerini tanımlama ve yönetme hakkının bir bütünlük içinde teslim edildiği görülmektedir.

İspanya

İspanya, 1978 Anayasasındaki bütün bölge ve ulusların özerkliğini garanti eden beyanıyla hızlı bir dönüşüm sürecini başlattığını ilan etmiştir. Bu hızlı dönüşümün temel nedeni sorgulandığında ortaya çıkan gerçeklik, 1975 sonrasında yeni sağı temsil edenlerin de öne sürdükleri gibi eğer çokkültürlü tek bir ulus olarak tanımlanmazsa devletin parçalanacağı endişesidir. Zaten yeni anayasa ile İspanya, modern ulus devletlerin merkezileşme politikalarından nispeten uzaklaştığını ve hatta homojen ulus düşüncesini terk ettiğini ortaya koymaktadır. Zira yeni anayasaya göre Kastilya dili, resmî İspanyolca olarak tanınmakta fakat kurulacak özerk bölgelerde konuşulan dillerin de statüleri uyarınca ikinci resmî dil olarak tanınmasına izin verilmektedir. Böylece Kastilya dili devletin resmî dili olarak ülke toprakları içinde özerk bölgeler arasındaki dayanışmayı da sağlamaktadır (Aktoprak, 2010: 302- 305). Öte yandan ülke içindeki bütünlük sadece Kastilyaca ile değil aynı zamanda merkezi yargı sistemi ile de sürdürülmektedir.

Bu gelişmeler sonucunda İspanya, 17 özerk bölgenin varlığını kabul ederek modern ulus devletin homojenlik politikasından ayrıldığını ortaya koymuştur. Aslında özerk bölgelerin hepsinde hem tarihsel süreç içinde hem de günümüzde eşit düzeyde ayrılıkçı talepler ortaya çıkmış değildir. Günümüzde bu özerk bölgelerden özellikle Katalan ve Bask toplulukları ayrılıkçı eğilimlere sahip olmaları nedeniyle dikkat çekmektedirler.

Katalonya

Katalonya ulusunun varlığı, 9. yüzyıl sonlarına doğru başlar. Arap işgaline karşı başarılı bir mücadele veren Kont Guifre el Pelos'a, Fransa kralı tarafından Barcelona, Urgell, Girona ve Cerdanya-Conflent bölgelerinin verilmiştir. Zaman içinde Pelos'un torunları Fransa kralı tarafından atanması gerekmeyen kontlar statüsüne erişmişlerdir. Katalonya olarak anılan bölgede 12. yüzyılda Casal de Barcelona egemenliğinin kurulmasıyla da bölge halkının bir ulus olarak varlığı ortaya konmuş olmaktadır (Castells, 2008b: 62). 12. yüzyıl ortalarından 15. yüzyıla kadar Katalonya, topraklarını genişletmiş olarak Akdeniz'de önemli bir askeri ve ekonomik güç haline gelmiştir. Avrupa ve İberya yarımadasına ekonomik, politik ve kültürel değişim kanalı oluşturmuştur. Bu dönemde Katalonya aynı zamanda ilk yazılı anayasa ve parlamento örneklerinden birinin de sahibidir (Hargreaves, 2000: 18)

Kastilyalıların (İspanyol) güçlenmesinden sonra ise Katalanlar İspanya krallığı hâkimiyeti altına girmişlerdir. 18. yüzyıl başında Katalanlar V. Philip'e karşı Avusturyalıları desteklemiş ve yenilginin ardından bütün özerk kurumlarını kaybetmişlerdir. Ancak 19. yüzyıldan itibaren yeniden bir Katalan ulusçuluğu dil ve edebiyat üzerinden gelişmeye başlamıştır. 20. yüzyılda İspanya'da cumhuriyetin ilanıyla Katalonya'ya öz yönetim hakkı ve dilsel-kültürel özerklik verilmişse de 1936-39 iç savaş sonrası ortaya çıkan Franco diktatörlüğü bu özerkliğin yeniden kaybı anlamına gelmiştir (Castells, 2008b: 63-66).

Bu kısa Katalonya tarihi Katalanların tarihsel süreç içinde devlet, özerk bölge ve azınlık konumlarının üçünü de değişik zamanlarda yaşadıklarını göstermektedir. Orta Çağ'da devlet kurmuş olan Katalanların modern çağdaki deneyimleri, özerk yönetim hakkını ellerinde bulundurmaları ya da kaybetmeleri ile sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte Katalanların geçmişte devlet kurmaları, onların siyasal bir bilinci taşıdıkları ve böylece modern tarzda bir ulus oluşturdıkları anlamına gelmektedir. Tarihi serüvenleri içinde siyasal bilinçleri kimi zaman sönük kalmışsa da Katalanların hafızasından bu bilincin silinmemiş olduğu günümüzde sergiledikleri tavırlardan anla-

şılmaktadır. Zira Katalanlar bir devlet olma düşüncesi taşımamakla birlikte ayrı bir ulus olarak tanınma isteğinde bulunmaktadırlar.

Gerçekten de Eylül 2005'te Katalanlar, vergiler başta olmak üzere özerklik yetkilerinin genişletilmesini ve bir ulus olarak tanınmalarını talep etmişlerdir. Ancak Katalan Parlamentosunun bu yeni özerklik statüsü önerisi İspanyol sağıının şimşeklerini Katalonya'nın üzerine çekmiştir. Bununla birlikte öneri değişikliğe uğramış olarak 2006'da Cortes'de, Haziran 2006'da da Katalonya'da yapılan referandumla kabul edilmiştir. Yeni statü, Katalonya'nın vergi toplama, yargılama ve başta AB'yle olmak üzere dış ilişkiler kurma yetkilerini genişletmeyi içermektedir. Dahası bu yeni statü uyarınca Katalanca okullarda zorunlu dil olarak yer alabilmektedir. Öte yandan merkezî iktidar, anayasanın ikinci maddesi uyarınca Katalanların ulusal gerçekliğini bir ulusallık olarak tanıdığını belirtmiştir (Aktoprak, 2010: 330-331).

İkinci madde çerçevesinde yapılan bir ulusallık tanımı yine de Katalanların ayrı bir ulus bağlamında değerlendirilmeye tabi tutulup tutulmayacağı tartışmasına açık kalmıştır. Zira anayasanın ikinci maddesi İspanyol ulusunun ve ortak vatanın çözülmez birliğini, ayrıca da bütün İspanyolların bölünmezliğini belirtmektedir (Aktoprak, 2010: 302). Bu durumda Katalanlar bir yandan ayrı bir ulus olarak sayılabildikleri gibi bir yandan da İspanyol olarak görülebilmektedirler. Fakat yine de bu gelişme tüm dünyadaki etnik unsurların bağlı bulundukları devletlerde elde etmiş oldukları ayrıcalıklarla paralel bir düzlemde durmaktadır ve etnik topluluklar lehine siyasal bir genişlemedir. Bu anlamıyla da Katanlar karşısında İspanya'nın gösterdiği esneklik bizzat çağının egemen düşünsel sistemi içinde yer almaktadır.

Bask

Tarihte bilinen ilk Bask ülkesi 765 yılından itibaren görülen Pamp-lona Krallığıdır. Bu krallık 10. yüzyıl sonlarında önce Najera sonra da Navarra Krallığına dönüşmüştür.13. yüzyıl başlarında Kral Sancho döneminde de tüm Bask bölgeleri Navarra Krallığı altında bir arada olmuşlardır. Ancak Sancho'nun ölümünden sonra Fran-

sa bölgesi içindeki Kuzey Basklar kişisel yolla Fransa Krallığına bağlandığı gibi Navarra tacı da yabancı hanedanlıklara geçmiştir. Kralın aynı fakat krallığın farklı olarak kabul edildiği bir yönetim anlayışı olan kişisel yolla bağlılık tarihinde birçok ülkede geçerliliğini sürdürmüş olan bir sistemdir. Ancak Basklar için bu yönetim biçimi iki farklı devlete bağlanma serüveninin de başlangıcını oluşturmaktadır. Çünkü Kral Sancho'nun ölümünden sonra yabancı hanedanlıklara geçen Navarra Krallığı 1512'de Kastilya (İspanya) Krallığı tarafından istila edilmiş ve 10 yıl süren bir savaş sonunda da kişisel yolla Kastilya Krallığı ile birleşmiştir. Hem İspanya hem de Fransa topraklarında görülen ve bir krallığa kişisel bağlılık olarak adlandırılan bu yönetim biçimine foral sistem denmiştir. Özü itibarıyla politik-hukuki bir anlaşma olan bu sisteme göre anlaşmayı yapan taraflardan alt kademedeki bey, kralı kendisinin beyi olarak tanımakta, buna karşılık kral da, beyliğin yasalarını tanıyıp, savunacağına dair yemin etmektedir. Fransa topraklarındaki foral sistem Fransız Devrimi'ne kadar sürmüştür (Türkeri, 2007: 19-25).

19. yüzyıldaki İspanya merkezileşmesi çabaları da Baskların sahip olduğu foral sistemin kaldırılmasını doğurmuştur. Aslında İspanya merkezileşmesi sırasında Baskların İspanya'ya dâhil oluşu, diğer bölgelerin eklemlenmesinden daha sonradır. Yaklaşık olarak 1840'a kadar neredeyse bağımsız olan Basklar bu tarihten sonra 1876 yılına gelinceye kadar foral sistemi kaybetme sürecini yaşamışlardır. Ancak iki kez Karlist Savaşlarına sahne olan bu süreç aynı zamanda Bask ulusçuluğunun da doğmasına neden olmuştur. Ulusçuluğun gelişimi sonucunda da 1893'te Bask Ulusçu Parti (PNV) kurulmuştur (Grugel, 2001: 101).

1931 yılında ilan edilen cumhuriyet sonrasında Basklar özerklik statüsü talep etmişler ve 1933 yılında Madrid hükümeti ile anlaşarak Vizcaya, Guipuzcoa ve Alava'yı içeren ancak Navarra'yı dışarıda bırakan bir özerklik elde etmişlerdir. İspanyol İç Savaşı sonrasında iktidarı ele geçiren Franco diktatörlüğü 1939 yılında bu özerklik statüsüne son vermiştir (Türkeri, 2007: 32-39). 1978 Anayasası sonrasında yine Navarra'yı dışarıda bırakarak diğer üç Bask bölgesi Alava, Gipuzcoa ve Bizkaia'yı kapsayan özerklik 1981'de yü-

rürlüğe girmiştir. Navarra ise 1982'den itibaren ayrı bir özerk topluluk olarak varlık göstermiştir. (Türkeri, 2007: 65-67)

Katalanların 2005 yılında ayrı bir ulus olarak tanınma isteğinden farklı olarak Basklar onlardan da önce 2004 yılında bir ulus olarak tanınmak istemişlerdir. Buna ilaveten de Bask Hükümeti Başkanı Ibarretxe'nin 'özgür birliktelik' planını uygulamaya geçirmeyi talep etmişlerdir. 30 Aralık 2004'te İbarrettexe planı Bask Parlamentosu'ndan onay almış ancak 2 Ocak 2005'te İspanya Parlamentosu tarafından reddedilmiştir (Türkeri, 2007: 157-158).

Diğer yandan Franco rejimine karşı, radikal, askeri, bağımsızlıkçı bir cevap olarak kurulan ETA (Bask Ülkesi ve Özgürlük) varlığını özerkliklerden sonra da devam ettirmiştir. ETA, PNV (Ulusçu Bask Partisi) ve Bask Öğrenci Birliğinden türemiş olan Ekin grubunun 1958'de bu ismi almasıyla başlamıştır. Önceleri Bask dilinin yaşamasının Bask ülkesinin yaşamasını sağlayacağı inancıyla hareket eden ETA, ilk eylemini 1961'de Cumhuriyetçi rejime karşı askeri ayaklanmanın yıldönümünde yapmıştır (Türkeri, 2007: 44-45). Özerklik sonrasında eylemlerine devam eden ETA için İspanya, çözümünü Fransa ile anlaşmaya varmakta bulmuştur. Her iki ülke arasındaki işbirliği ETA'nın gücünü zayıflatmıştır (Türkeri, 2007: 109-111). İspanya ve Fransa arasındaki bu işbirliği 2000'li yıllarda da sürmüştür.

Merkezî ulusçulukların yükselişe geçtiği 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar Basklar, 1930'lu yıllardaki özerk konumları dışarıda tutulduğu zaman İspanya içinde devletin bir parçası olan bir topluluk olarak varlık göstermişlerdir. Bu konumun Baskların arzu etmediği bir statü olduğu açıktır. Fakat görünen o ki Basklar istedikleri ulusal statüyü elde edememiş olsalar da günümüzde tüm dünyadaki gelişmelere paralel olarak kendi varlıklarını tanımlama ve konumlandırma sürecini yaşamaktadırlar. Her ne kadar ayrı bir ulus olarak varlık gösterme istekleri hem İspanya hem de Fransa tarafından kabul edilmese de yaşanan gelişmelerin çağın algısından ve düşünce biçiminden uzak olmadığı açıktır.

Sonsöz

20. yüzyılın başlarında pek çok sosyal teorisyen, ulusçuluğun ve etnisitenin önemini yitireceğine ve sonunda modernleşme, sanayileşme ve bireyselleşmenin bir sonucu olarak yok olacağına inanmaktadır (Eriksen, 2004: 12). Elbette bu inanmanın temelinde modern çağ boyunca gelişmiş olan toplumsallık fikrine duyulan güven yatmaktadır. Homojen bir nüfusu ifade eden bu toplumsallık fikrinin insan ilişkilerini belirleyebilecek düzeyde genel geçer bir doğru olarak kabullenilmesi aslında dönemin kendi özelliğinin bir ürünüdür. Zira modern çağ boyunca başta bilimsel, felsefi, siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel olmak üzere her alanda genel yaklaşım biçimi, devlet sınırları içinde var olan insan grubunun bir bütün oluşturduğu ya da oluşturması gerektiği düşüncesi etrafında kümelenmiştir. Ancak bu bütünlüğün de sadece başka devletler karşısında bir birlikten öte kendi içinde türdeşliği yansıtması beklenmektedir. Sanayileşme sonrası toplumsal örgütlenmelerin bireyselleşmeyi doğurduğuna ve bireyin de tek başına bir insan olarak toplum içindeki ilişkilerini geleneksel kurumlar ve bağlar yerine modern örgütlenmeler içinde sürdürmek zorunda kalacağına olan inanç, bu bakış açısını kuvvetlendirmiştir.

Fakat 20. yüzyıl başlarında iddia edilenin aksine tüm dünyada ulusçuluk ve etnisitenin daha çok ilgiye sahip olarak arttığına şahit olunmuştur. Ancak aradan geçen zaman içinde de ne ulus ne de etnisite kavramları geçmişteki anlamı ile sınırlı kalmıştır. Günümüzde ulus ve etnisite kavramlarının içerikleri geçmişteki gibi sadece tarihsel temellere sahip topluluklarla açıklanmak yerine postmodern eleştirilerle örtüşen bir niteliğe bürünmüştür. Bu bağlamda ulus artık sadece tarihsel bir topluluğu değil aynı zamanda inşa edilmiş bir siyasal birlikteliği de içermektedir. Etnisite kavramındaki değişim ise onun bir soy ya da akrabalık bağı yerine farklı grupsal özellikleri ifade eden bir anlama bürünmesinde ortaya çıkmaktadır. Etnisitenin kavramsal düzeydeki içeriği ulusal kökeni, azınlıkları, ırk veya kabile gruplarını hatta kişinin kendini ait olarak görebildiği cemaatleri, dinsel grupları ve kültürel grupları kapsayacak şekilde geniş tutulmaktadır.

Ulus ve etnisite kavramlarında meydana gelen anlam ve içerik değişimelerindeki eğilim, modern ulusa karşı onun doğal olmayan ve müdahaleci bir tutum sonucu oluştuğu görüşünü kuvvetlendirirken, etnisite için kavramın sadece ırk ve soya özgü bir anlam taşımadığı aksine tüm antropolojik özellikleri ihtiva ettiği yönünde bir zenginlik katmıştır. Bununla birlikte etnisitenin antropolojik tabanı aynı zamanda onun modern ulus karşısında yeni bir oluşumu ortaya çıkaracak siyasal kuvvet olarak varlık kazanmasını da engellemiştir.

Ulus ve etnisite kavramında görülen değişimler 20. yüzyılda görülen bilimsel, felsefi, toplumsal ve siyasal gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler önce bilimsel ve felsefi düzeyde nesnelliğe duyulan güvenin kırılması şeklinde başlamıştır. Zira bilimsel gelişmeler birçok konuda farklı doğruların olabileceğini ortaya koymuş ve çeşitliliğin de kendi içinde başka doğruları oluşturduğu düşüncesini pekiştirmiştir. Bu gelişmeler aynı zamanda insan düşüncesinde ve keşiflerinde sürekli bir ilerleme olduğu inancını da yıkmıştır. Öte yandan modern çağ boyunca egemen olan analitik düşüncenin bilimsel ve felsefi çerçevede gittikçe artan önemi, çözümlemeci ve ayrıştırıcı bir bakış açısını hayatın her alanına

yaymıştır. Bilimsel ve felsefi gelişmelerin, toplumsal ve siyasal bağlamdaki karşılıkları ise merkezî ve homojen bir toplum inşasının aslında çeşitliliklere müdahale ederek insan ilişkilerine yön verme anlamını taşıdığı düşüncesi ile kendini göstermiştir. Ayrıca 20. yüzyılın ilk yarısında görülen diktatörlükler ve homojen toplum düşüncesinin aşırı örnekleri de ayrıca modern çağa özgü ulus ve etnisite yaklaşımındaki olumsuzlukları göz önüne sermiştir. Böylece yeni gelişmeler, bilimsel ve felsefi düşünce ile paralel bir şekilde artık heterojen toplum modelinin gerçek insan ilişkilerini yansıttığı görüşünü egemen bir düşünce biçimi ve sistemi haline getirmiştir.

Çağdaş heterojen toplum düşüncesinin arka planında postmodernist kuramcılarının yaklaşımları belirgin olarak kendini göstermektedir. Öte yandan Marksizmin kültür kavramına getirmiş olduğu kuramsal analizler de çağdaş toplumların şekillenişinde modern ulus teorilerinin aksi yönünde bir gelişmeye etki etmiştir. İnsanın ait olduğu doğal çevresi içinde anlam kazandığını öne süren antropolojik kültür kuramlarının, Marksizmin kültür kavramı analizleri ile paralelliği bu etkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla her ne kadar Sovyetler Birliği'nin dağılması ile birlikte Marksizmin çöküşe geçmiş olduğu söylene de gerçekte Marksizmin çağımıza dolaylı etkisi sürmektedir. Bu bağlamda postmodernist kuramcılarının 20. yüzyıl boyunca Marksist kuramcılar tarafından eleştiriye tabi tutulmuş iktidar ve otorite kavramlarına gösterdikleri yakın ilgi ayrıca dikkate değerdir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında modern ulusun bir inşa ve kurgu ürünü olduğu ve bu yüzden de gerçekliği yansıtmadığı yönündeki eleştiriler, homojen toplum fikrinin karşısına çözüm olarak heterojen bir toplum modelini çıkarmıştır. Heterojen toplum ile kastedilen de insanların ait olduğu yakın çevresi, yani sahip olduğu etnik ve kültürel bağlarla örülü topluluklar ağıdır. Bu tam olarak antropolojik bir anlamlandırmadır ve bu haliyle ulus kavramının karşısına yerleştirilmiş olan etnisitenin kültürel bir açıklama biçimidir. Öte yandan İkinci Dünya Savaşı sırasında aşırı örneklerinin gözlemlendiği ulusçuluğun yol açabileceği sorunlar nedeniyle, etnisitenin devlet olmaya yüzünü dönmüş bir siyasal bilinci yansı-

madan bir grup niteliğinde varlığını koruması gerektiği fikri devletler tarafından da teşvik edilmektedir. Zira bu sayede devletler çeşitli grupların varlığını devlet bütünlüğü içinde tanımakla birlikte yine de mevcut yapılarını önemli ölçüde korumuş olmaktadırlar.

Sonuç olarak Avrupa devletlerinde yaşanan federalleşme, ayrışma ve yerleşme politikaları ile Kanada ve Avustralya'da gözlemlenen çokkültürlülük politikasının çağımızda çok farklı gerekçelerden kaynaklanmadığı açık olarak görülmektedir. Devletler çağın egemen düşünsel sistemi içinde kendilerini yeniden yorumlama ve tanımlama çabası içindedirler. Elbette dünya üzerinde varlığını baskın olarak devam ettirmek isteyen egemen düşünsel sistem karşısında olan devletler ve düşünce sistemleri mevcuttur. Ancak bu devletler ve sistemler mevcut egemenliğin karşısında zayıf bir konumda kalmaktadırlar. Fakat bu direnme dahi önemli bir gerçekliğin altını çizmektedir: Öne sürülen çağdaş düşünce sistemi hiçbir şekilde bizzat olması gerekenin kendisi değildir. Sadece dünyayı bir doğrultuda yönlendirmek için yeni tarzdaki inşa girişimlerinin toplamıdır.

Kaynaklar

- ACAR Kezban, Ortaçağ'dan Sovyet Devrimi'ne Rusya, İletişim yayınları, İst., 2009.
- ADAMS Ian, Ideology and Politics in Britain Today, Manchester University Press, Manchester, 1998.
- AKTAY Yasin, Tarihbozumu, Açılım Kitap Yayınları, İst., 2010
- AKTOPRAK Elçin, Devletler ve Ulusları, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010
- AKTÜRK Şener, Etnik kategori ve Milliyetçilik, Doğu Batı Dergisi, S. 38, Ankara 2006.
- ALTHUSSER Louis, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev.: Alp Tümer-
tekin, İthaki Yayınları, İst., 2006.
- ALTHUSSER, Louis, Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi,
Çev.: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İst., 2003.
- AMSELLE Jean Loup, *Afrika'da Etnik Yapı ve Kimlik*, Uluslar ve Milliyetçilik-
ler, Haz: Jean Leca, Çev, Siren İdemen, Metis Yayınları, ist., 1998a.
- AMSELLE Jean Loup, *Etni ve Kabile: Her Kapıyı Açan Kavramlar*, Uluslar ve Mil-
liyetçilikler, Haz: Jean Leca, Çev, Siren İdemen, Metis Yayınları, ist., 1998b.
- ANDERSON Benedict, Hayali Cemaatler, Çev.: İskender Savaşır, Metis Yayın-
ları, İst., 1995.
- ARMSTRONG John A., Nations Before Nationalism, University of North Car-
olina Press, Chapel Hill, 1982.
- ARRIGHI Giovanni, Uzun Yirminci Yüzyıl, Çev.: Recep Boztemur, İmge Ki-
tabevi, Ankara, 2000.
- BARON Salo Wittmayer, Modern Milliyetçilik ve Din, Çev.: Mehmet Özay,
Açılım Kitap, İst., 2007.
- BAUMAN Zygmunt, Community, Polity Press, Cambridge, 2008.

- BAUMAN Zygmunt, Identity, Polity Press, Cambridge, 2010.
- BAUMAN Zygmunt, Siyaset Arayışı, Çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İst., 2000.
- BAUMANN Gerd, Çokkültürlülük Bilmececi, Çev.: Işıl Denirakin, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- BAYART, Jean-François, Kimlik Yanılsaması, Çev.: Mehmet Morali, Metis Yayınları, İst., 1999.
- BECK Ulrich, Siyasallığın İcadı, Çev.: Nihat Ülner, İletişim Yayınları, İst., 2005.
- BEN-DOR Gabriel, *Etno-politikalar ve Orta Doğu Devleti*, Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet, Ed.: Milton J. Esman & Itamar Rabinovich, Çev.: Zafer Avşar, Avesta Basın Yayın, İst., 2004.
- BILLIG Michael, Banal Milliyetçilik, Çev.: Cem Şişkolar, Gelenek Yayıncılık, İst., 2002.
- BIRCH, Anthony H., Nationalism and National Integration, Unwin Hyman Ltd., London, 1989.
- BIRNBAUM Pierre, *Sosyolojik Kuramlar ve Milliyetçilik*, Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Haz.: Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, Çev.: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İst., 2010.
- BORA Tanıl, Milliyetçiliğin Kara Baharı, Birikim Yayınları, İst., 1995.
- BOYCE David George, Nationalism in Ireland, Routledge, London, 1995.
- BOZGÖZ Faruk, Arap Milliyetçiliği, Doğu Batı Dergisi, S. 39, Ankara 2006-2007
- BOZTEMUR Recep, Irak Milliyetçiliği: Toplumsal Bütünleşmede Ordunun Rolü ve Devletin Meşruluk Temelleri, Doğu Batı Dergisi, S. 39, Ankara 2006-2007
- BRASS Paul R., *Ethnic Groups and The State*, Ethnic Groups and The State, Ed. by Brass Paul R., Billing & Sons Ltd., Worcester, 1985.
- BREUER Stefan, Milliyetçilikler ve Faşizmler: Fransa, İtalya ve Almanya Örnekleri, Çev.: Çiğdem Canan Dikmen, İletişim Yayınları, İst., 2010.
- BREUILLY John, Nationalism and The State, Manchester University Press, Manchester, 2001.
- BRUBAKER Rogers, Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu, Çev.: Vahide Pekel, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.
- CALHOUN Craig, Milliyetçilik, Çev.: Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2009
- CASTELLS Manuel, Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür Cilt 1 Ağ Toplumunun Yükselişi, Çev.: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2008a.
- CASTELLS Manuel, Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür Cilt 2 Kimliğin Gücü, Çev.: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2008b.
- CHAMBERS Iain, Göç Kültür Kimlik, Çev.: İsmail Türkmen-Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İst., 2005.
- CHATTERJEE Partha, Mağdurların Siyaseti, Çev.: Veysel Fırat Bozçalı, İletişim Yayınları, İst., 2006.

- CHOWN Marcus, Biraz Kuantum'dan Zarar Gelmez, Çev.: Taylan Taftaf, Alfa Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti., İst., 2009.
- COHN-SHERBOK Dan&Lavina, Yahudiliğin Kısa Tarihi, Çev.: Bilal Baş, İz Yayıncılık, İst., 2010.
- CONNOLLY William E., Kimlik ve Farklılık, Çev.: Fermâ Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İst., 1995.
- CONNOR Walker, Nationalism and Political İllegitimacy, Ethnonationalism in the Contemporary World, Ed. By Daniele Conversi, Routledge, New York, 2002.
- COOPER Robert, The Breaking of Nations, Atlantic Books, London, 2004.
- ÇAVUŞOĞLU Naz, Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları, Su yayınları, İst., 2001.
- DAĞI Zeynep, Rusya'nın Dönüşümü, Boyut Yayıncılık, İst., 2002.
- DELANNOI Gil, *Milliyetçilik ve İdeolojik Kataliz*, Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: LECA Jean, Çev, Siren İdemen, Metis Yayınları, ist., 1998.
- DESCHAMPS Hubert, Sömürgeciliğin Sonu, Çev: J. Ve F. Orsan, Remzi Kitabevi, İst., 1965.
- DEUTSCH Karl W., *Nationalism and Social Communication*, Nationalism, Edited by Hutchinson John-Smith Anthony D., Oxford University Press, Oxford-New York, 1994.
- DIECKHOFF Alain, İsrail'de Ulus: Demokrasi İle Etnisite Arasında, Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Der: Haldun Gülalp, Metis Yayınları, İst. 2007.
- DIECKHOFF Alain, *Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik Mi?*, Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Haz.: Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, Çev.: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İst., 2010.
- DOYTCHEVA Milena, Çokkültürlülük, Çev.: Tuba Akıncılar Onmuş, İletişim Yayınları, İst., 2009.
- EDWARDS Owen Morgan, A Short History of Wales, Forgotten Books, 2008.
- ERIKSEN Thomas Hylland, Etnisite ve Milliyetçilik, Çev. Ekin Uşaklı, Avesta Yayınları, İst., 2004.
- FAY Brian, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı yayınları, İst., 2005.
- FENTON Steve, Ethnicity, Poltiy Press – Blackwell Publishing Ltd., Oxford, UK, 2003
- FENTON Steve, Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür, Çev.: Nihat Şad, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001.
- FERRY Jean-Marc, *Avrupa Meselesi ve Ulus-Sonrası Entegrasyon*, Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Haz.: Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, Çev.: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İst., 2010.
- FOKAS Effie, *Yunanistan: Din, Ulus ve Avrupa Birliği'ne Üyelik*, Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Der: Haldun Gülalp, Metis Yayınları, İst. 2007.
- FOSTER Lois; STOCKLEY David, Australian Multiculturalism: A Documentary History and Critique, Multilingual Matters Ltd., Avond and Philadelphia, 1988.

- FOUCAULT Michel, Bilginin Arkeolojisi, Çev.: Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İst., 1999.
- FOUCAULT Michel, Özne ve İktidar, Çev.: Işık Ergüden- Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İst., 2005.
- GALEANO Eduardo, Latin Amerika'nın Kesik Damarları, Çev.: Atillâ Tokatlı ve Roza Hakmen, Çitlembik Yayınları, İst., 2010
- GEERTZ Clifford, Kùltürlerin yorumlanması, Çev.: Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.
- GEERTZ Clifford, Yerel Bilgi, Çev.: Kudert Emiroğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- GELLNER, Ernest, Encounters with Nationalism, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1996.
- GELLNER, Ernest, Uluslar ve Ulusculuk, Çev.: Büşra Ersanlı Bahar- Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İst., 1992.
- GIDDENS Anthony, Modernliğin Sonuçları, Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İst., 2004.
- GIDDENS Anthony, Runaway World, Profile Books Ltd., London, 2002.
- GIDDENS Anthony, The Third Way: The Renewal of Social Democracy, Polity Press, Cambridge, 2005.
- GREENFELD Liah, Alman Milliyetçiliğinin Doğuşu, Çev.: Yasemin Şahin, Doğu Batı Dergisi, S. 39, Ankara, 2006-2007.
- GRUGEL Jean, *The Basques*, Contemporary Minority Nationalism, Ed. by Michael Watson, Routledge, London, 2001.
- GUICHAOUA André, *Burundi ve Rvanda*, Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: LECA Jean, Çev. Siren İdemen, Metis Yayınları, ist., 1998.
- GÜLALP Haldun, *Milliyete Karşı Vatandaşlık*, Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Der: Haldun Gülalp, Metis Yayınları, İst. 2007.
- HABERMAS Jürgen, Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak-Siyaset Kuramı Yazıları, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2010.
- HADDEN Tom, *Uluslararası Hukukta Azınlıkların ve Halkların Hakları*, Ortadoğuda Milliyetçilik Azınlıklar ve Diasporalar, Der: Kristen E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campel, Çev.: Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İst., 1999.
- HALL John A., *Milletleri Türdeşleştirmenin Koşulları*, 21. Yüzyılda Milliyetçilik, Der.: Umut Özkırmılı, Çev.: Yetkin Başkavak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2008.
- HALL Stuart, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kùltür Küreselleşme ve Dünya-Sistemi, Der.: Anthony D. King, Çev.: Gülcan Deçkin-Ümit Hürev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- HALLIDAY Fred, *Evrensellik ve Haklar: Milliyetçiliğin Karşısındaki Tehditler*, 21. Yüzyılda Milliyetçilik, Der.: Umut Özkırmılı, Çev.: Yetkin Başkavak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2008.
- HARGREAVES John, Freedom for Catalonia, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

- HAYES Carlton J. H., Milliyetçilik: Bir Din, Çev.: Murat Çiftkaya, İz Yayıncılık, İst., 1995.
- HEKMAN Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Çev.: Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İst., 1999.
- HEYCK Thomas William, A History of The Peoples of The British Isles From 1870 to The Present, Routledge, London, 2002.
- HEYWOOD Andrew, Siyaset, Çev.: Bekir B. Özipek, Bican Şahin vd. (Ed.: Buğra Kalkan), Adres Yayınları, Ankara, 2007.
- HOBBSAWM Eric, 1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik "Program, Mit, Gerçeklik", Çev.: Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, İst., 2010.
- HOBBSAWM Eric, Geleneğin İcadı, Der.: Eric Hobsbawm-Terence Ranger, Çev.: Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İst., 2006.
- HOBBSAWM Eric, Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İst., 1996.
- HOURANI Albert, Arap Halkları Tarihi, Çev.: Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İst., 2009.
- HROCH Miroslav, Avrupa'da Milli Uyanış, Çev: Ayşe Özdemir, İletişim Yayınları, İst., 2011.
- HROCH Miroslav, *National Self-Determination from a Historical Perspective*, Nations of Nationalism, Edited by: Sukumar Periwal, Central European University Press, 1995.
- ICHIJO Atsuko, Scottish Nationalism and The Idea of Europe, Routledge, Oxon and New York, 2004.
- JAFFRELOT Christophe, *Bir Milliyetçilik Kuramı İçin*, Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Haz.: Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, Çev.: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İst., 2010.
- KALAYCI Hüseyin, Batılı Demokrasilerde Ayrılıkçı Milliyetçilik: Quebec Milliyetçiliği, Doğu Batı Dergisi, S. 39, Ankara, 2006-2007.
- KARPAT Kemal H., Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk, Çev.: Recep Boztemur, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- KARPAT Kemal H., Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji, Çev.: Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İst., 2009.
- KARPAT Kemal H., Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet ve Milliyetçilik, Çev. Recep Boztemur, Timaş Yayınları, İst., 2011.
- KASTORYANO Riva, *Alman Birliğini Yeniden Tanımlamak: Milliyetten Vatandaşlığa*, Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Der: Haldun Gülalp, Metis Yayınları, İst. 2007.
- KASTORYANO Riva, Kimlik Pazarlığı Fransa ve Almanyada Devlet ve Göçmen İlişkileri, Çev.: Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İst., 2000.
- KAVAS Ahmet, Geçmişten Günümüze Afrika, Kitabevi Yayınları, İst., 2005.
- KEDOURIE Elie, Nationalism, Hutchinson Education-Century Hutchinson Ltd., London, 1986.

- KEDOURIE Elie, *Orta Doğu'da Etnisite, Çoğunluk ve Azınlık*, Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet, Ed.: Milton J. Esman & Itamar Rabinovich, Çev.: Zafer Avşar, Avesta Basın Yayın, İst., 2004.
- KEDOURIE Elie, *Primordial and Civic Ties, Nationalism and Self-Determination*, Nationalism, Edited by John Hutchinson and Anthony D. Smith, Oxford University Press, Oxford-New York, 1994.
- KERR Gordon, *Avrupa'nın Kısa Tarihi*, Çev.: Cumhur Atay, Kalkedon Yayınları, İst., 2011.
- KOHN Hans, *Nationalism: Its Meaning and History*, D. Van Nostrand Company, New York, 1965.
- KOHN Hans, *Panslavizm ve Rus Milliyetçiliği*, Çev.: Dr. Ağah Oktay Güner, İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, İst., 2007.
- KRULIC Joseph, *Kendi Kaderini Tayin Etmenin Çelişkileri*, Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca, Çev: Siren İdemen, Metis Yayınları, ist., 1998.
- KUHN Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev.: Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İst., 1991.
- KYMLICKA Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev.: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2006.
- KYMLICKA Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İst., 1998.
- LEE Stephen J., *Avrupa Tarihinden Kesitler 1494-1789*, Çev.: Ertürk Demirel, Dost Yayınları, Ankara, 2009.
- LEE Stephen J., *Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980*, Çev.: Savaş Aktur, Dost Yayınları, Ankara, 2010.
- LEVEY Geoffrey Brahm, *Multicultural Political Thought in Australian Perspective*, Political Theory and Australian Multiculturalism, Ed. by Geoffrey Brahm Levey, Berghahn Book, Oxford, 2008.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Myth and Meaning*, Routledge Classics, London and New York, 2009.
- LEWIS Gwynne, *The French Revolution: Rethinking The Debate*, Routledge, London, 1995.
- MARTIN William G, *Toplumsal Hareketler 1750-2005*, Çev. Deniz Keskin, Versus Kitap, İst., 2008.
- MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkele-ri*, Çev.: Muzaffer Erdost, Ankara, 2009.
- MARX Karl; ENGELS Friedrich, *Alman İdeolojisi*, Çev.: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2010.
- MAY Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çev.: Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İst., 2000.
- MCCAFFREY Lawrence J., *Components of Irish Nationalism*, Perspectives on Irish Nationalism, Ed. By Thomas E Hachey - Lawrence J. Mccaffrey, The University Press of Kentucky, Kentucky, 1989.

- MCCARTHY E. Doyle, Bilgi Kültürü, Çev.: A. Figen Yılmaz, Çiviyazıları Yayınevi, İst., 2002.
- MEJUYEV Vadim, Kültür ve Tarih, Çev.: Suat H. Yokova, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İst., 1998.
- MULGAN Geoff, *Uncertainty, Reversibility and Variety*, New Times, Ed.: Stuart Hall and Martin Jacques, Lawrence & Wishart Limited, London, 1990.
- NAIRN Tom, *Nationalism and the Uneven Geography of Development*, States and Societies, Ed.: David Held, James Anderson ve diğerleri, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1988.
- NIMNI Ephraim, Nationalism Ethnicity and Self-determination: A Paradigm Shift, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 9, No. 2, pp. 319-332, 2009.
- ÖKE Mim Kemâl, Kaderle Dans: Özgürlük-Güvenlik Kıskaçındaki Latin Amerika'da Kimlik Sorunsalı, Başlık Yayın Grubu, İst., 2010.
- ÖZKIRIMLI Umut, Milliyetçilik Kuramları, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.
- ÖZKUL Osman, Kültür ve Küreselleşme, Açılım Kitap, İst., 2008.
- PARLAK Hatice; AVARA Hayriye, Avustralya/Viktorya'nın Dil ve Eğitim Politikası Çerçevesinde Türkçenin Öğretimi, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol.: 7/1 Winter 2012.
- POPPER Karl, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, Çev.: İlknur Aka-İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2010.
- POPPER Karl, Tarihsiciliğin Sefaleti, Çev.: Sabri Orman, Plato Film Yayınları, İst., 2008.
- RABINOVICH Itamar, *Arap Politik Partileri: İdeoloji ve Etnisite*, Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet, Ed.: Milton J. Esman & Itamar Rabinovich, Çev.: Zafer Avşar, Avesta Basın Yayın, İst., 2004.
- ROGER Antoine, Milliyetçilik Kuramları, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İst., 2008.
- RUBENSTEIN Kim, *Loyalty and Membership: Globalization and Its Impact on Citizenship Multiculturalism and The Australian Community*, Political Theory and Australian Multiculturalism, Ed. by Geoffrey Brahm Levey, Berghahn Book, Oxford, 2008.
- SABBAGH Daniel, *Milliyetçilik ve Çokkültürlülük*, Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Haz.: Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, Çev.: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İst., 2010.
- SANTAMARIA Yves, *Ulus-Devlet: Bir Modelin Tarihi*, Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca, Çev: Siren İdemen, Metis Yayınları, İst., 1998.
- SKOCPOL Theda, *States and Revolutions: France, Russia, and China*, States and Societies, Ed.: David Held, James Anderson ve diğerleri, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1988.
- SLATTERY Martin, Sosyolojide Temel Fikirler, Çev.: Özlem Balkız, Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz v.d., Sentez Yayıncılık, İst., 2008.

- SMITH Anthony D., Milli Kimlik, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İst., 1994.
- SMITH Anthony D., Nations and Nationalism in a Global Era, Polity Press, Cambridge, 2002.
- TANSEY Stephen D. Politics The Basics, Routledge, New York, 2004.
- TAYLOR Alan R., İsrail'in Doğuşu, Çev.: Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, İst., 2001.
- TAYLOR Charlers, Çokkültürcülük, Haz.: Amy Gutman, Çev.: Yurdanur Salman, Yapı Kredi Yayınları, İst., 2010
- THEODORSON George A.; THEODORSON Achilles, A Modern Dictionary of Sociology, Barnes & Noble Books, New York, 1979.
- TILLY Charles, Zor Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu, Çev.: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- TOPAL Aylin, *Türkiye'den Latin Amerika'ya Bakmak: Tarihsel Arka Plan*, Latin Amerika'yı Anlamak, Haz.: Aylin Topal, Yordam Kitap, İst., 2007.
- TOURAINÉ Alain, Başka Türü Düşünmek, Çev.: Mehmet Morali, Kırmızı Yayınları, İst., 2008.
- TÜRKERİ Zekine, Bask Meselesi, Dipnot Yayınları, Ankara, 2007.
- VINCENT Andrew, Modern Politik İdeolojiler, Çev.: Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İst., 2006.
- VIROLI Maurizio, Vatan Aşkı, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İst., 1997.
- WAGSTAFF Peter, *Regionalism in France*, Regionalism in The European Union, Ed. by, Peter Wagstaff, Intellect Books, Exeter, 1999.
- WALLERSTEIN Immanuel, 21. YY'da Siyaset, Çev.: Taylan Doğan, Ender Abadoğlu, Aram Yayınları, İst., 2005.
- WALLERSTEIN Immanuel, *Ulusal ve Evrensel: Dünya Kültürü Diye Bir Şey Olabilir mi?* Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi, Der.: Anthony D. King, Çev.: Gülcan Deçkin-Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- WATSON Michael, Contemporary Minority Nationalism, Routledge, London, 2001.
- WENDEN Catherine Withol De, *Ulus ve Yurttaşlık: Hem Rakip Hem Ortak*, Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca, Çev. Siren İdemen, Metis Yayınları, İst., 1998.
- ZAWADZKI Paul, *Milliyetçilik, Demokrasi ve Din*, Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Haz.: Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot, Çev.: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İst., 2010.
- ZOHAR Danah, Kuantum Benlik, Çev.: Seda Kervanoğlu, Sarmal Yayınevi, İst., 1998.

İndeks

A

Abdunnasır 102, 103
Aborijin 145
Afrika 14, 15, 17, 94, 107, 129, 157 163-
165, 189, 191
Alsace 56
Althusser 26, 53, 121
Anderson 16, 17, 46, 77, 78, 79
Anglofon 180, 181, 183
Anglosakson 45
Arapça 52, 53, 188
Arjantin 100
Armstrong 83, 84
Arrighi 27, 28, 93
Aşkenaz 52
Avustralya 82, 143-145, 148, 157, 170,
179, 184-190, 192, 193, 202, 212
Aydınlanma 32, 71, 77
Aydınlanmacı 18, 20, 25, 26, 32, 33, 37
Azınlık 162

B

Bakü Kongresi 108
Bask 54, 55, 56, 134, 194, 203, 205, 206
Baskça 55
Batıcılar 40
Batılılaşma 39, 40
Bauer 85-87, 89

Bauman 13, 14, 18, 149-151, 173
Baumann 142, 143, 147, 148, 171, 172
Belçika 15, 16, 17, 86, 94, 145
Beyrut 100
Birleşmiş Milletler 11, 63, 82, 107, 110,
142
Bolivar 98
Brass 72, 73
Breton 54
Bretonya 55, 194
Breuer 172
Brubaker 35
Burundi 15
Büyük Petro 40

C-Ç

Calhoun 95, 110, 111, 130-132
Castells 127-129, 132-134, 137, 177,
203, 204
Cezayir 111, 112
Charles Taylor 152
Chatterjee 129, 130, 157
Connor 68, 86, 159, 160, 173
Çince 52, 188
Çoğulcu 139, 140
Çoketnili 222
Çokkültürlülük 139, 143, 144, 179, 184

D

Danimarka 57, 91
Deleuze 122, 123, 127
Deutsch 69-71
Doğu Avrupa 34, 82, 87, 165, 175
Doytcheva 143, 148, 149, 183, 184, 191, 192

E

Egemenlik 30
Engels 22-25, 85, 86, 125
Eriksen 160, 161, 166 171, 209
Ermeni 60, 61
Etnisite 84, 132, 147, 159, 163, 173, 210
Etnouluşçuluk 173

F

Federal 135
Fenton 161, 170, 171
Fichte 18, 21, 37, 49, 50, 65
Filistin 52, 63, 101
Finlandiya 145
Foucault 53, 96, 99, 104-106, 122, 123, 131, 155
Frankofon 169, 180, 181
Fransa 18, 31-42, 46-50, 54-57, 65, 69, 86, 91, 94, 97, 101, 111, 112, 131, 134, 157, 179, 194, 203, 205-207
Fransızca 46, 47, 50, 52, 54-56, 146, 181, 182, 188
Fransız Devrimi 21, 33, 48, 68, 87, 131, 134, 205
Franz Boas 142, 143

G

Gadamer 154, 155
Galler 82, 194-199, 201
Galli 195, 196
Geertz 67, 68, 167, 171, 173
Gellner 75, 76, 79, 164
Giddens 11, 12, 90, 91, 135, 137, 159, 161
Gramsci 26, 118, 121
Greenfeld 29, 35, 36
Guattari 122, 123
Güller Savaşı 29, 195, 199

H

Habermas 11, 35, 36, 135, 152, 156, 173, 174
Hafız Esad 102
Hans Kohn 30
Haxthausen 24

Hechter 87, 88
Hegel 38
Herder 18, 21, 22, 38, 49, 50, 65, 141, 142
Herzl 63
Heterojen 129, 211
Hidalgo 97
Hindistan 24, 53, 86, 95, 107, 157
Hintçe 53
Hrvat 169
Hobsbawm 48, 51-54, 89, 90, 93, 163
Hollanda 38, 57, 58, 91, 94
Homojen 78, 166, 209
Hroch 91, 92

İ

İberya 87, 203
İbranice 51-53
İlerlemecilik 15
İngiliz 15, 29, 31, 52, 63, 81, 87, 131, 133, 143, 180, 182, 194, 199
İngiltere 18, 28-32, 38, 41-43, 45-47, 49, 50, 58, 63, 65, 69, 83, 91, 94, 97, 100, 101, 107, 131, 185, 190, 194-202
İrlanda 24, 85, 87, 194, 197-202
İrlandalı 200
İşbölümü 23, 24
İskandinav 49, 80, 165
İskandinavya 87, 197
İskoç 194, 198
İskoçya 82, 194, 196-198, 201
İsveç 57, 91
İsviçre 54, 70, 140, 144, 145
İtalyanca 46, 50, 54, 188

J

Jakoben 34
John Breuilly 73

K

Kanada 82, 143-145, 147, 148, 157, 162, 170, 179-185, 190, 192, 202, 212
Kant 19, 20, 21
Kastilya 202, 203, 205
Kastilyan 81
Kastoryano 36, 151, 190, 191
Katalan 55, 133, 134, 194, 203, 204
Katalonya 56, 82, 85, 133, 134, 203, 204
Katolik 30, 59, 130, 169, 180, 200
Kedourie 20, 71, 72, 100
Kelt 54, 80, 200

Kolektif 130
 Kolombiya 98
 Komünist Enternasyonal 108
 Korsika 55
 Kuantum 113, 128
 Kuhn 104-106, 113
 Kuzey İrlanda 201, 202
 Kymlicka 136, 143-148

L

Laiklik 58
 Latin Amerika 34, 78, 97-100, 103, 104, 107
 Latince 8, 45, 46, 77, 97
 Lenin 108
 Lévi-Strauss 119, 120, 121
 Liberal 187
 Lübnan 61, 100, 101
 Lukacs 118
 Luther 30, 162

M

Mao 108, 109
 Marx 22-26, 85, 89, 125
 Maurer 24
 Mejuyev 8, 19, 20, 24, 25
 Meksika 100, 145
 Mısır 102, 103
 Morelos 97, 98

N

Nairn 87
 Napolyon 34-37, 40, 87, 99, 132
 Newton Fiziği 114
 Nimni 88, 89
 Norman Fransızcası 45

O

Oksitanya 54, 56
 Orta Çağ 9, 12, 16, 18, 34, 59, 66, 77,
 90, 91, 132, 160, 193, 194, 199, 204
 Ortodoks 39, 59, 60, 61, 87, 97, 169,
 173, 175
 Otuz Yıl Savaşları 32, 57, 58
 Özyönetim 146

P

Panslavizm 40
 Peru 98, 100
 Popper 115
 Portekiz 57, 82, 91, 94, 97
 Postyapısalcı 122

Protestan 58, 130, 180
 Prusya 37

Q

Quebec 49, 82, 145, 180-184

R

Romantizm 36, 65
 Romanya 99
 Rusya 24, 38-42, 63, 69, 85, 94, 97, 109
 Rvanda 15

S

San Martin 98
 San Remo Konferansı 101
 Sefardim 62
 Sekülerlik 58
 Serbest İrlanda 201
 Şerif Hüseyin 101
 Shils 66, 68
 Sih 148
 Şii 81
 Şili 98, 100
 Sırbistan 97, 99
 Sırp 169, 174
 Slav 80
 Slavca 97
 Slavcılar 40
 Smith 80, 81, 82, 83
 Söylem 105
 Süryani 60

T

Tilly 31, 33, 37, 57

V

Venezüella 98

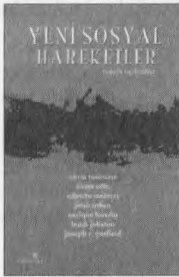
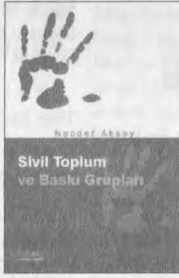
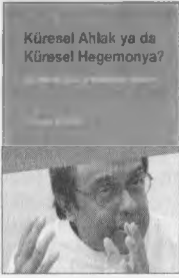
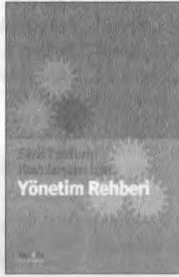
W

Wallerstein 123, 124
 Weber 37, 150
 Weizmann 63
 Westminster 196, 197, 202

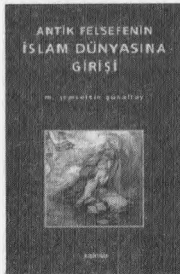
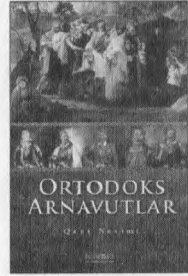
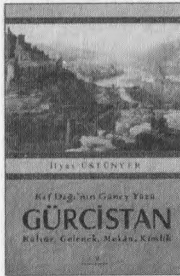
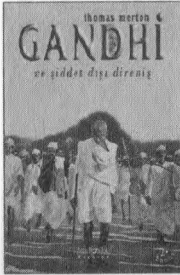
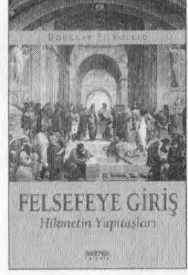
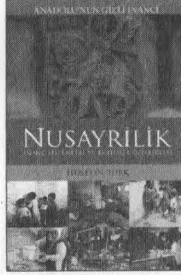
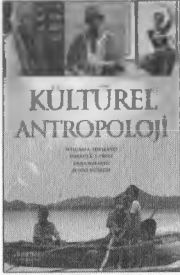
Y

Yeni Çağ 39, 77, 193
 Yeni Gine 54, 94, 186
 Yidiş 52
 Yunan 60, 97, 160, 161
 Yunanca 188
 Yunanistan 60, 97
 Yüz Yıl Savaşları 46

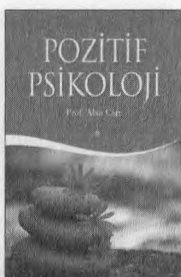
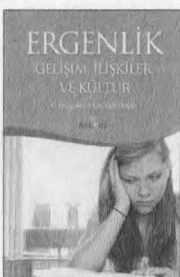
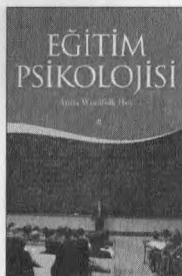
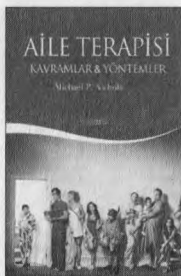
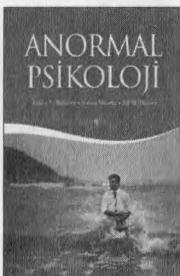
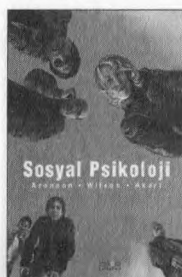
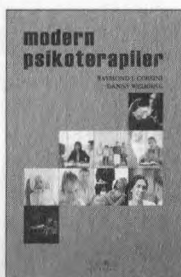
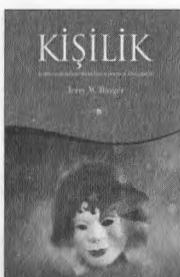
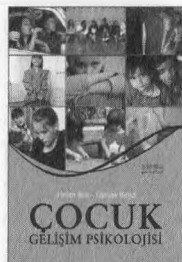
KÜLTÜREL VE FELSEFİ
ÖNEMLİ EKSİKLERİ KEŞİLDİ

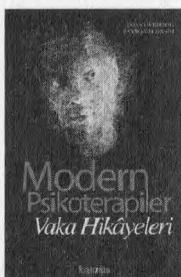
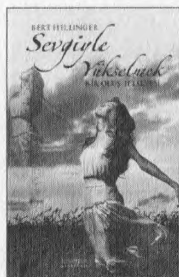
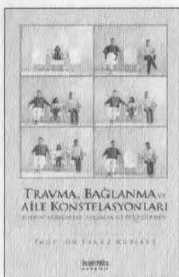
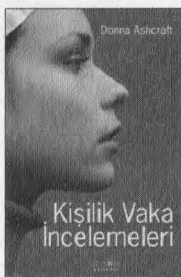
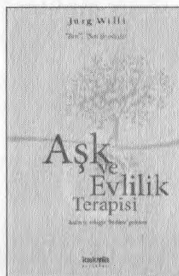
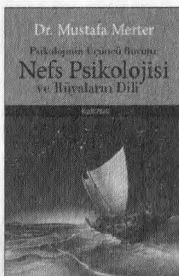
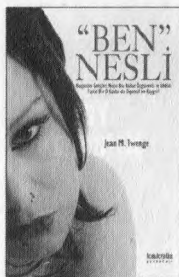


KÜTÜPHANENİZDEKİ
ÖNEMLİ EKSİKLERİ KEŞFEDİN

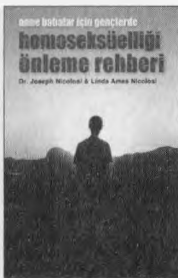
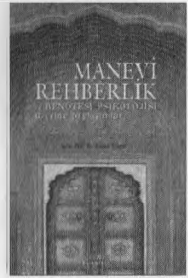
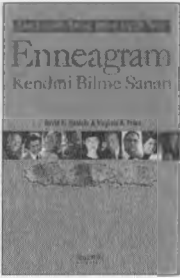
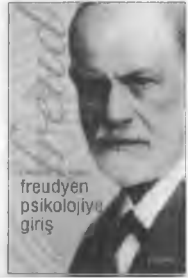
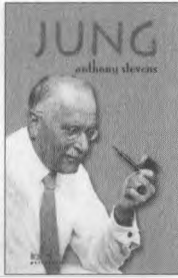
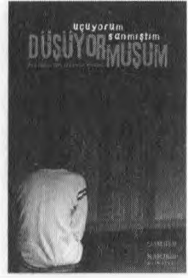
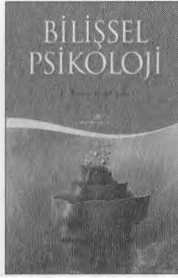


KUTUPHANENİZDEKİ
ÖNEMLİ ERSİKLERİ KEŞFEDİN





KÜTÜPHANENİZDEKİ
ÖNEMLİ EKSİKLERİ KEŞFEDİN



21. YÜZYILDA ULUS, ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE ETNİSİTE

Orta Çağ sonlarından itibaren kilise kurumunun kontrolünden bağımsızlaşmaya başlayan devletlerin her birinin kendi toplumsal birimini oluşturarak örgütlenmeleri, yeni bir siyasal bilincin ürünü olarak gelişmiştir. Yeni Çağ boyunca inşa edilen bu homojen ve merkezî devlet fikri egemen olmaya başlamış ve bu çerçevede farklı ulusların bir arada bulunmasını gerektiren imparatorluklar birer birer yıkılmıştır. 20. yüzyıl boyunca da imparatorluk kalıntısı gösteren sömürgeci devletler sömürge topraklarından çekilmek zorunda kalmışlardır. Öte yandan aynı yüzyıl içinde modern ulus devletlerin homojen ve merkezî yapısına yeni eleştiriler de yöneltilmeye başlanmıştır. Bu eleştirileri homojenlik fikrinin heterojen toplum modeli lehine terk edilmesini içeren yeni bir siyasal yaklaşımın doğuşu takip etmiştir.

20. yüzyıl boyunca toplum düşüncesindeki bu değişim, merkezî bir birlik etrafında toplanmış olan Batı Avrupa devletlerinin yeni politikalar üretmelerini zorunlu hale getirmiştir. Zira İkinci Dünya Savaşı sonrasında gözlemlenen bağımsızlık hareketleri ve uygulamaya konulan çokkültürlü politikalar, kudretli merkezî devlet fikrinin terk edildiğinin bir göstergesi olduğu gibi modern devletlerin ulusçuluk fikrinden vazgeçme eğilimi içine girdiklerine de işaret etmektedir. Modern devletlerin ulusçuluk ısrarlarından vazgeçtiği bu dönem aynı zamanda etnik ve bölgesel ulusçulukların ivme kazandığı yıllar olmuştur.