

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>

Tanıl Bora

Milliyetçiliğin Kara Baharı



Birikim Yayınları, 1995-2013 (2 baskı)

© 1995 Birikim Yayıncılık A.Ş.

İletişim Yayınları 2830 • Birikim Kitapları 33

ISBN-13: 978-975-05-2744-9

© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2019, İstanbul

DIZI KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Şener Özmen

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Kerem Ünüvar

BASKI Sena Ofset SERTİFİKA NO. 45030

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11

Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 40387

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

TANIL BORA

Milliyetçiliğin Kara Baharı

GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ YENİ BASKI



iletişim

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

TANIL BORA 1963 Ankara doğumlu. İstanbul Erkek Lisesi ve Ankara Üniversitesi SBF mezunu. 1988'den beri İletişim Yayınları'nda araştırma-inceleme dizisi editörlüğünü yürütüyor. *Birikim*'de yazıyor. Üç aylık sosyal bilimler dergisi *Toplum&Bilim* dergisinin yayın yönetmeni. Ağırlıklı çalışma alanı: Türkiye'de siyasal düşünceler, özellikle sağ ideolojiler ve milliyetçiliktir. Bu konulardaki kitapları: *Devlet Ocak Dergâh - 1980'lerde Ülkücü Hareket* (Kemal Can'la birlikte 1991), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (1995), *Türk Sağının Üç Hali* (1999), *Devlet ve Kuzgun - 1990'lardan 2000'lere MHP* (Kemal Can'la birlikte, 2004), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, 4, *Milliyetçilik* (editör, 2004), *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (2006), *Türkiye'nin Linç Rejimi* (2008).

Diğer çalışmaları: *Yeşiller ve Sosyalizm* (derleme, 1988), *Rudolf Bahro: Nasıl Sosyalizm, Hangi Yeşil, Niçin Tinsellik?* (derleme, 1989), *Yugoslavya: Milliyetçiliğin Provokasyonu* (1991), *Bosna-Hersek: "Yeni Dünya Düzeni"nin Av Sahası* (1994), *Futbol ve Kültürü* (derleme, R. Horak ve W. Reiter'le birlikte, 1993), *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* (derleme, 2000), *Takımdan Ayrı Düz Koşu* (derleme, 2001), *Ankara Rüzgârı - Gençlerbirliği Tarihi* (Gençlerbirliği Spor Kulübü yayını, 2003), *Taşraya Bakmak* (derleme, 2005), *Kârhanede Romantizm - Futbol Yazıları* (2006), *Sol, Sinizm, Pragmatizm* (2010), *Boşuna mı Okuduk? Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği* (Aksu Bora, Necmi Erdoğan, İlknur Üstün ile birlikte, 2011), *Çizgi Açığı* (Turgut Yüksel ile birlikte, 2013).

İçindekiler

GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ YENİ BASKIYA SUNUŞ.....	7
SUNUŞ.....	9
22 TEMMUZ SEÇİMLERİ VE TESEV'İN "MİLLETİN BÖLÜNMEZ BÜTÜNLÜĞÜ" ARAŞTIRMASI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER: MILLİYETÇİLİK NEREDE KALDI, NEREYE GİTTİ?	13
MILLİYETÇİLİK: MİKRO MU, MAKRO MU?	27
TÜRKİYE'DE MILLİYETÇİLİK SÖYLEMLERİ: MELEZ BİR DİL, KALIN BİR LÜGÂT	65
BEYAZ TÜRKLER TARTIŞMASI: KIRLI BEYAZ.....	101
EBED-MÜDDET BEKA DAVASI VE KÜRT MESELESİ.....	129
TÜRK MILLİYETÇİLİĞİNİN İNŞÂSINDA VATAN İMGESİ: HARİTA VE 'SOMUT' ÜLKE MILLİYETÇİLİĞİN VATANI NERESİ?	149
'MİLLİ COĞRAFYA'YA BAKMAK: YURTTAN YAZILAR KİTABI ÜSTÜNE.....	170
TÜRKİ CUMHURİYETLER VE TÜRKİYE: İKİNCİ VİZYON.....	175
TÜRK MİLLÎ KİMLİĞİ, TÜRK MILLİYETÇİLİĞİ VE BALKAN SORUNU	203
ANALAR, BACILAR, OROSPULAR: TÜRK MILLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR SÖYLEMİNDE KADIN.....	249

GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ YENİ BASKIYA SUNUŞ

Bu kitabın ilk baskısı 1995'te yapılmıştı, yani 1990'ların ortasında. O dönem, yurttta ve cihanda milliyetçiliğin büyük bir dalgasının kabarma dönemiydi. *Milliyetçiliğin Kara Baharı*'ndaki yazılar, o dönemin iklim koşulları içinde milliyetçiliğin uzun erimli yapılarını, mekanizmalarını, motiflerini inceleme çabasına dayanır.

Bu yeni baskıda, 1990'ların gündeminin kuyusunda kalmış bazı konularla ilgili yazıları çıkartmayı uygun gördüm.

Buna mukabil demete dört yazı ilave ettim. Bunların biri, 2007 genel seçimleri vesilesiyle, milliyetçiliğin neden “gündemden düşmüş” görüldüğünü sorgulayan bir yazıdır. Biri, son on-on beş yılda gündelik dile yerleşen “Beyaz Türk” söyleminin ideolojik arka planını tartışıyor. Diğer iki yazı, güncelliğe daha dayanıklı izleklerle ilgilidir. Bunlardan birisi, Türk milliyetçiliğinin vatan algısını ele alıyor. Diğer, ilk baskıda iki sayfalık bir notla beyan edilen bir mazereti bertaraf ediyor: Milliyetçiliğin kadınla olan meselesine ve cinsiyetçiliğine eğilememiş olmanın eksikliğini not etmiştim, şimdi bu eksiği gideriyorum.

Ayrıca, “Türkiye’de milliyetçilik söylemleri: Melez bir dilin kalın lûgatı” başlıklı makaleye, bu melezlenmenin 2000’lerdeki seyrini gözetken eklemelerde bulundum.

Velhasıl, elinizdeki baskı, gözden geçirilerek epeyce değişmiş bir yeni baskıdır. İlk baskının üzerinden 15 seneye yakın zaman geçtiğinden, böyle kapsamlı bir revizyonu hak gördüm.

İlk baskıdan kalan yazılarla yeni eklenen yazılar arasında bir dil ve üslûp farkı görülecektir. Yazdıkça, iş işledikçe meydana gelen doğal değişim... Metinlerin verili hallerine müdahalede bulunmadım.

Kapaktaki fotoğraf işi için verdiği izinden ötürü Şener Özmen’e, yayına hazırlık ve asıl moral desteğinden ötürü Kerem Ünüvar’a teşekkür ederim.

TANIL BORA

Ankara, Mart 2013

'90'lı yıllarda, veya 1989 sonrasında, milliyetçiliğin hem düşünsel-tinsel düzeyde hem de siyasal fiilliyatta geniş yer kapladığını gördük, görüyoruz. Maalesef... Maalesef,       19. y  zyıldakinden ve İkinci Dünya Sava   ertesinden sonraki bu      c   baharında, milliyetçilik her zamankinden daha kıyıcı. Zira bugünün dünyasında milliyetçilik, derin yarıklarla enine, boyuna, diklemesine bölünmüş bir ayrışma ve çatışma haritasında i   görüyor. İki kutupluluğun sona ermesiyle jeopolitik ihtilafların büyümesi ve askerî 'opsiyon'ların uygulanabilirliğinin artması, bu haritanın en basit, en yüzeydeki   l   egidir. "Globalleşme" denen, kapitalizmin ayıklayıcı ve uyarlayıcı gücünün misliyle katlandığı bir devirde yaşıyoruz. Kapitalist işleyiş, her coğrafyadan, her beşeri ilişkiden kendi döngüsü açısından lâzım olanı çekip alıp yaramayanı süzerek 'verimlilik' mantığının     hikasına ulaşıyor. Atomizasyon, geleneksel ve modern cemaat yapılarını s  k  p –bambaşka kalıplara göre– yeniden te  elliyor. Tarihin farklı zamanlarına ait ilişki, mekân, topluluk 'üniteleri', alışıldık bütünlüklerinden   z  lerek i   i  e geçiyor. Ayrışmanın böylesine   rg  nleş-

tiği ve hız kazandığı bir dünyada, modernizmin belki de en ayrıştırıcı ve ‘arıtıcı’ ideolojisi olan milliyetçilik kendini evinde hissediyor tabii – daha önemlisi, yurtsuzlaşan, toplumsal bağlarını, güvencelerini yitiren insanlara kendini evlerinde hissettiriyor. O evden ‘başka’ birilerini tahliye etmek, misafire yüz vermemek, komşulara hayatı zehir etmek pahasına... Marx’ın dini “ruhsuz dünyanın ruhu” diye tanımladığı gibi, geç-modern (veya postmodern) dönemdeki milliyetçiliği “yurtsuz dünyanın yurdu” diye tanımlayabiliriz! Tıpkı dinin tinselliği daraltması gibi; yurt hissinin beraberindeki bütünlük tasarısını, güvenlik duygusunu ve dünyayla/insanlarla iletişim arayışını daraltan, kısır bir ikame...

* * *

Bu kitaptaki yazılarda, milliyetçiliğin tek sesleştirici, kıyııcı, baskıcı, boğucu dinamiğinin en yakınımızdaki –‘tepe-mizdeki’– kuvveti olan Türk milliyetçiliği, sol bir eleştirel ve muhalif açıdan ele alınıyor; globalleşme ve “Yeni Dünya Düzeni” bağlamındaki yerleşik-kurumsal düzenin (establishment) milliyetçilik eleştirisi aynı açıdan eleştiriye tâbi tutuluyor. Çünkü, birincisi, bu yerleşik eleştiri de milliyetçiliğin ideolojik kalıbına oturuyor ve onu yeniden üretiyor. İkincisi, milliyetçiliği kolayca anakronik ilân eden yerleşik eleştiri; bu ideolojinin mağduriyet ve yoksunluk algısına dayalı kimlik inşasıyla ezilenlere, ‘aşağıdakilere’ hitap etme potansiyelini gözden kaçırıyor. (Bu ihmalin, milliyetçiliğin bir ideoloji olmanın ötesinde sosyolojik gerçeklik veçhesinin de gözden kaçırılmasına neden olabildiğini ekleyebiliriz.) Böylece, öyle bir hitabın yankı bulabileceği yoksul Güney yarıkürenin ve/veya medeniyetle ilişkisi şüpheli addedilen Doğu’nun gerçekliği de görmezden gelinmiş oluyor. O gerçekliği dışlamak da, kendini bir tür şovenizm olarak gösteriyor. Neticede, Doğu ile Batı veya Güney ile Kuzey arasındaki zıdlaş-

ma da, dünya ölçeğinde milliyetçiliğin ‘genişleyen’ yeniden üretimini sağlıyor. Milliyetçiliğin –kitschleşen deyişle– “21. yüzyılın şafağında” kazandığı önem ve ağırlık, bu genişleyen yeniden üretimine, sarmal yayılma etkisine bağlı.

* * *

Bu kısa Sunuş yazısı, milliyetçiliğin içinde iş gördüğü güncel/konjonktürel bağlamla ilgili bir kroki çizmek içindi.* Kitaptaki yazıların başına ve sonuna koyduğum farklı biçimde dizilmiş notlar, bu Sunuş’un devamı gibidir; krokiyi ayrıntılandırmaya dönüktür. Böylece muhtelif konularda farklı vesilelerle yazılmış yazılar birbirine daha sıkı iliklenmiş oluyor.

Ankara, Mart 1995

(*) **Bir kaynakça notu:** Bu krokinin hassaslaştırılmasına katkıda bulunabilecek, el altındaki –ve Türkçe– bazı kaynakları anmak istiyorum: Kapitalizmin ‘söküp-takmakta’ yeteneğindeki gelişmeye dair Mahmut Mutman, “Kriz ve Değer: 21. Yüzyılın Eşiğinde Kapitalizm ve İdeoloji”, *Toplum ve Bilim*, Bahar 1994 (63), s. 7-37; bu geç-kapitalist süreçteki toplumsal yurtsuzlaşmayla ilgili olarak Esra Akcan, “İletişim ve Tüketim Toplumunda Mekânsal Farklılığa Ait Çelişkiler”, *Toplum ve Bilim*, Güz-Kış 1994 (64-65), s. 39-51; milliyetçiliğin yolaçtığı manevi ‘deformasyona’ koşut bir olgu olarak dinin tinselliği gaspetmesi hakkında Joel Kovel, *Tarih ve Tin* (çev. Hakan Pekinel), Ayrıntı, İstanbul 1994; milliyetçiliğin insanlara sunduğu ‘hayali cemaat’ın tamamen ‘nylon’ bir yanılsama olmadığı üzerine Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler* (çev. Iskender Savaşır), Metis, İstanbul 1993 ve Anthony D. Smith, *Milli Kimlik* (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim, İstanbul 1994; dünyanın çokkutuplulaşması ve globalleşme hakkında Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür* (çev. Mustafa Özel), İz, İstanbul 1993.

22 TEMMUZ SEÇİMLERİ VE TESEV'İN "MİLLETİN BÖLÜNMEZ BÜTÜNLÜĞÜ" ARAŞTIRMASI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER: MİLLİYETÇİLİK NEREDE KALDI, NEREYE GİTTİ?

22 Temmuz 2007 Genel Seçimleri, seçimlerin uzun arifesinden beri milliyetçi ajitasyona abanan CHP-MHP ekseninin yenilgisiyle sonuçlandı. CHP, Deniz Baykal'ın "yüzde 20'ler platosu" dediği irtifada yaylacılığa devam ediyor. MHP ise, şehit cenazelerinin ağdı ve Kuzey Irak hoyratlarıyla ortalığın inlediği bir ortamda, ancak % 14, 26 oy oranıyla üçüncü parti olabildi. Bir dönem aradan sonra yeniden parlamentoya girmiş olmanın tatminiyle geçirilebilecek olsa da, hayal kırıklığı yaratan bir sonuç bu. Özellikle, Orta-Doğu Anadolu'daki oy silolarının topyekûn AKP'ye kaptırılması, MHP açısından sarsıcı bir gerileme.

Oysa, iki-üç yıldır, giderek artan dozda, "milliyetçiliğin yükselişi"nden söz ediliyordu bu ülkede. Başlıklar halinde sayarsak; Avrupa Birliği'ne uyum yasalarının millî bütünlüğü, millî kimlik ve kültürü tahrip ettiğine; bu fasıldan olmak üzere Hristiyan misyonerlerinin, maddî menfaatle yoksul insanların gönlünü çelmekten de geri kalmayan faaliyetlerinin hızla yayıldığına; Kürt ayrılıkçılığının himaye veya tolere edildiğine, böylece adım adım bölünmeye sürüklenildi-

ğine; ABD ve AB'ye ekonomik ve politik bağımlılığın, ulusal egemenliğin altını oyan ve millî haysiyeti ağır derecede rencide eden boyutlara vardığına; bu politikalar neticesinde Kıbrıs'ın “elden gideceğine”; sözde Ermeni sözde soykırımına dair sözde iddiaları Batılı ülke parlamentolarında bir bir kabul edilme yoluna girdiği gibi, Türkiye'yi bu iddiaları kabule zorlayan “dayatmaların” yoğunlaşacağına; vatanın sadece mecâzen ve mânen değil, toprak ve tesis cinsinden de satıldığına; böylece topyekûn “yabancı egemenliğine” girmekte olduğumuza; umumiyetle “Batı”nın “Türkler”le ilgili ezeli husumet ve garezinin, Türkiye'nin AB'ye girmesinin önünde aşılmaz bir engel olmakla kalmayıp, AB kapısında müsaade beklemenin “Batı”ya Türkiye'yi gönlünce aşağılama hatta asırlardır arzulanan son darbeyi indirme fırsatını verdiğine; ümmetçi, Arap mukallidi yobaz mürteciliğin, hem millî hassasiyetlerin hem ‘sahih’ bir ulusal-modernliğin altını oyduğuna dair kaygılar, alarmist bir dille okşanarak, milliyetçi ‘duyarlılık’ kabartılıp durdu. Bu ajitasyon, *toplumsal, ekonomik, politik ve global-evrensel* nitelikli sorunlar teşkil eden nesnel durumların, asla o toplumsal, ekonomik, politik ve global-evrensel nitelikleriyle değil de münhasıran *millî* meseleler olarak kodlanması gibi bir obsesyonu da beraberinde getirdi. İblisin suratına suratına haç tutarcasına bayrak göstermekten, millî sembolleri muska gibi teşhir ve zikir etmekten öte bir ‘söz’ yoktu.

Bu faşizan atmosfere bakıldığında, milliyetçiliği program edinmiş MHP'nin ve sokaktaki linç girişimlerini vatandaşın millî hassasiyetleriyle meşrulaştırmaktan ar etmeyen CHP'nin toplamının çoğunluğu bulmaması, şaşırtıcı görüncektir.

AKP'nin milliyetçiliği 'geçıştiren' edâsı

Gerçi AKP'nin söyleminin büsbütün milliyetçi ideolojiden arınmış, –nerede kaldı ki milliyetçilik karşıtı–, olduğu söylenemez. Recep Tayyip Erdoğan'ın zaferi kutlama konuşmasındaki “tek vatan, tek devlet, tek bayrak...” sloganını hatırlayalım, yeter. Milliyetçi *ezberi* tekrar etmekten geri durmasının yanı sıra, AKP bünyesinde, MHP (ve yükte hafif pahada ağır Yeniden Millî Mücadele – bkz. Cemil Çiçek!) kökenli bir kadro ve taban kesitinin varlığını da unutmamak gerekir. Bununla beraber, asıl önemli olan AKP'nin, CHP-MHP ekseninin milliyetçi *teyakkuz* söylemi karşısında “*normalliği*” (normalleşmeyi) ve “bir şey olmaz” edâsını temsil etmesiydi. En önemli nokta budur.

Bu edânın esası, siyasetçi lehçesiyle ifade edersek, “o konuya girmeme” tavrına veya konuyu değıştirme manevrasına dayanıyordu. Bunun yanında, Recep Tayyip Erdoğan'ın Hrant Dink cinayeti sonrasında birkaç kez kısa kısa dillendirdiğı “pozitif milliyetçilik” söylemi, bu edânın kurucu unsurları arasındadır. Kökünü biraz Menderes'te, ama asıl 1968-öncesi Demirel'de ve Özal'da bulabileceğimiz bu liberal milliyetçilik söyleminde, millî gururun temel ölçüsü, kalkınmak-gelişmek, zenginleşmek ve refaha ermektir. Maliye Bakanı Kemal Unakıtan'ın, kibarlık sınırlarını zorlayarak oportünist diyebileceğimiz lehçesiyle “parasını getirsin, Ermeni'ye *bile* satarım” meâlinde popülerleştirip zenginleştirdiğı bu söylem; herhangi bir millî-milliyetçi göndermeden azâde olarak da, iktisadî önceliklerle hareket eden seçmenlere hitap etti. İktisadî önceliklerle hareket eden seçmenlerin sayısının bir hayli yüksek olduğunu da anlıyoruz: Sermaye ve mülk sahipleri “istikrar”ın üzerine titrediler, yoksullar ise kâh hükümet ve belediyelerinin telâfi edici hizmet ve informal yardım ağlarına şükrederek, kâh pastanın büyüyece-

gi günlerin geleceğini (“millî gelirin on bin dolara çıkmasını”) bekleyerek, kâh beterinden korkarak –belki en mühimi buydu!–, AKP’ye destek verdiler.

22 Temmuz 2007 seçimlerinin, bir popüler ideoloji olarak *banal milliyetçiliği* geriletliğini, yenilgiye uğrattığını söylememiz zordur. Hele *zihniyet* düzeyinde milliyetçiliğin kalıplarının kırıldığını, ezberinin geçersizleştirildiğini, itibarsızlaştırıldığını, hiç söyleyemeyiz. Fakat 22 Temmuz 2007 seçimlerinin, milliyetçiliği *önemsizleştirdiğini* söyleyebiliriz. Kalıcı ve topyekûn bir önemsizleşmeden söz etmiyoruz. Milliyetçiliğin önemsizleştiği bir ândan, bir uğraktan söz ediyoruz. Bu uğrak, milliyetçiliğin, görünüşteki olanca ağırlığına, olanca tahrik potansiyeline rağmen, her yerde hazır ve nâzır ve her şeye kâdir olmadığına dair bir işarettir. MHP’nin “Tek bir cevap yeter”li kampanya sloganına atıfla söylersek; milliyetçiliğin her şeyin (hiçbir şeyin!) cevabı olmadığının, tek bir cevap olarak milliyetçiliğin her şeye (hiçbir şeye!) yetmediğinin işareti.

Bu momenti ortaya çıkartan kuvvetler arasında, Hrant Dink’in alçakça katledilmesinin, bu cinayeti doğuran faşist cinnet halinin (cinayete yönelik tepkiler karşısında iyiden iyiye habisleşerek) ortaya dökülmesinin, milliyetçi-ulusalcı sarhoşluğa kapılmaya yatkın nüfus içinde ‘bile’ alttan alta bir sağduyu silkinmesine yol açmış olmasını da arayabilir miyiz? Bununla beraber, milliyetçi kampanyaların, âyinlerin, psikolojik harp operasyonlarının gümbürtüsünün, bir bıkkınlığa, yorgunluğa yol açtığını da düşünebilir miyiz? Böyle bir yorgunluktan, 2002 seçimleri ve sonrası bağlamında, Kemal Can’la birlikte yazdığımız *Devlet ve Kuzgun*’un Sonuç bölümünde de söz etmiştik.¹ 2002 sonrasındaki, orada ipuçlarından bahsettiğimiz, yine-yeniden kabarıışı biliyoruz.

Milliyetçiliğin bu med-cezirini, seçimlerden yaklaşık bir

1 *Devlet ve Kuzgun - 1990’lardan 2000’lere MHP, İletişim Yayınları, 2004, s. 545.*

ay önce yayımlanan bir araştırmanın bulguları ışığında tartışalım. Zira Ferhat Kentel, Meltem Ahıska ve Fırat Genç, “Milletin Bölünmez Bütünlüğü” - Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler) başlıklı araştırmalarında,² tam da 22 Temmuz seçimlerinin milliyetçi ajitasyonu boşa çıkarmasının (veya bu ajitasyonun marjinal faydasını göstermesinin) düşündürdüğü soruları tartışıyorlar. Bunca yer kaplayan, bunca üst perdeden ünleyen milliyetçiliğin cürmü nedir? Sımsıkı bir hegemonik kıskaç mı? Çürük, mail-i indiham bir temel mi aslında?

Kafa karışıklığı ve milliyetçiliğin ödünç ezberi

Araştırma, 17 ayrı şehirde, farklı toplumsal profillerden 68 kişiyle, millî kimliğin içeriği ve milliyetçiliğin gündeminin bütün yakıcı meseleleri hakkında yapılmış derinlemesine görüşmelere ve grup tartışmalarına dayanıyor.

Araştırmacıların da dikkat çektiği gibi, görüşmelerde ilk dikkat çeken, dehşetli bir kafa karışıklığıdır. İzah ve iddialar arasında kopukluk ve tutarsızlıklar vardır. Örneğin “Milletin Bölünmez Bütünlüğü”nde, İstanbul’daki Türkiye-İsviçre millî futbol maçı öncesi ve sonrasında İsviçre takımının terörize edilmesi üzerine konuşan 46 yaşındaki öğretmenin; “büyük ayıp ettik, hata ettik”, “ama onlar da yaptı, tahrik de ettiler”, “bize yakışmadı”, “bari televizyonda göstermeseydik” salıncağında sallanan sözleri gibi.³ Sonra, gûyâ malûmumuz olan

2 Araştırma, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı’nın Demokratikleşme Programı çerçevesinde, “Algılar ve Zihniyet Yapıları” projesinin “Milliyetçilik Ekseni” başlığı altında yürütülmüş. TESEV Yayınları, İstanbul 2007. Metinde parantez içinde sayfa numaraları vererek yapacağım atıflar, bu kitabdır.

3 Bu öğretmenin, skandalın sebebi üzerine söyledikleri, gerçekten hoştur: “Keşke bize diyeydiler: ‘bak, sakın tahrik olmayın, herkes bize bakıyor, dünyanın gözü bizde.’ Bunu tekrar tekrar söyleyecektiler, söylemediler.” (s. 268) Bir siyaset etme yöntemi olarak *tahrik olma hakkının* sevk ve idare mekanizmasının işleyişine dair aydınlatıcı bir uyarı!

birçok sözcük ancak söyleyenin malûmu olan bir içerikle kullanılır. Örneklerine sıklıkla rastlamamız bakımından, başka yerden örnek verelim; *Express* dergisinin Temmuz sayısının sunuş yazısında ‘alıntılanan’ MHP’li taksi şoförünün CHP’yi “çok şoven, çok burjuva” bulması gibi. Sonra, yine *Express* dergisinin Haziran sayısında Şirinevler’de dört komşu kadınla seçimler ve partiler üzerine yaptıkları (yine müt-hiş bir kafa karışıklığını yansıtan) uzun sohbeti yayımlayan Siren Idemen ve Ayşegül Oğuz’un tanımıyla, *gel-gitlere* dayanan bir akıl yürütme tarzı hüküm sürer. Sesli düşünme denemeyecek bir tarzdır bu; çoğunlukla, konuşmaya ‘düşen’ kelimelerin belllenmiş veya bir şekilde kulağa çalınmış çağrışımlarının, aralarında bir devamlılık gözetmeksizin, tekraren beyanına bağlıdır.

Bu kafa karışıklığı, cehaletle ve temel eğitim sistemimizin akıl yürütmeyi ve öğrenmeyi öğretmeye olan uzaklığıyla da açıklanabilir elbette. Fakat milliyetçilik söz konusu olduğunda, millî talim-terbiye yoluyla tahsil edilen ve askerlik, resmî-politik söylem, medya vb. ‘sürekli halk eğitimi’ kurumları vasıtasıyla *öğrenilen* bir cehaletten söz etmeliyiz. ‘Belli durumlarda’, daha doğrusu belirli kelimeler cümle içinde geçtiğinde, otomatik olarak zikri gereken mefhumları, sloganları, özlü söz kalıplarını telkin eden bu öğretim, milliyetçi ideolojinin temelidir. Bilhassa tahsilli orta sınıf, yarı-aydın seçkinler zümresi, bu öğrenilmiş cehaleti kendi gûyâ aydın-seçkin konumunun bir göstergesi ve enstrümanı olarak fazlasıyla ciddiye alıyor ve hararetle yeniden üretiliyor.⁴

“*Milletin Bölünmez Bütünlüğü*” araştırmasını yapanlar da karşılaştıkları kafa karışıklığının arkasındaki endoktrinas-yon mekanizmasını ve onun otomatizmlerini görüyorlar;

4 Bu zümre ve bu durum hakkında daha önce yazmıştım: “Tahsilli cehaletin cinneti”, *Birikim* 211 (Kasım 2006).

fakat bu açıklamanın otomatizmiyle yetinmek istemiyorlar. Kafa karışıklığının içindeki gerilimlere ve tutarsızlıkların içerebileceği ‘olumlu’ potansiyellere nüfuz etmeye çalışıyorlar.

Zira o kafa karışıklığının, modernleşme-globalleşme sürecinin parça-bölük hale getirdiği, istikrarsızlaştırdığı ve mükülleştirdiği hayat akışlarının karmaşasına da tekabül ettiğini unutmamak gerek. Milliyetçi söylemin bölünme-parçalanma tehdidine, düşmanlara ve komplolara ilişkin alarmizmi, bu karmaşa içinde hissedilen güvensizliğe hitap ediyor.

Kentel, Ahıska ve Genç, karmaşayla baş etme gayreti içinde, tanımların, *isimlendirmenin* bir tutamak sağladığını söylüyorlar. Durumu açıklama ve vaziyete hâkim olma kuvveti veriyor, insanlara. Gündelik hayatın olağan akışı ve yüz yüze ilişkileri içinde hissedilmeyen bir ihtiyaç bu. ‘Zaten’ olan ilişkiler, bir adlandırma ve kimliklendirme ihtiyacı duyulmaksızın, böyle bir baskı hissetmeksizin, yürüyüp gidiyor. Ancak gündelik ilişkilerde –veya hayatın akışının bir uğrağında– bir kriz durumu peydâ olduğunda, sorumlu/suçlu olarak görülen bir özneyi tanımlama ve ötekileştirme (s. 189) tepkisi oluştuğunda, derhal milliyetçiliğin dili devreye giriyor.

Hemen her ‘makro’ meseleye uyan bir ezberi var milliyetçiliğin. Biraz da ‘mecburen’ tekrar edilen bir ezber bu; “yukarıdan gelen bir tanım baskısı”na dayanıyor (s. 39). Kentel & Ahıska & Genç, *ödünç lisan* olarak tanımlıyorlar bu hazır ezberi (s. 114, 189). Sadece ‘ortalama’ milliyetçiliğin akıntısında sürüklenen bireyler değil, sözgelimi ülkücülerin de birçoğu, doktriner bir milliyetçiliğin bütünlüklü diliyle değil, *ödünç* alınan söylem unsurlarını, kelimeleri kendi ‘ihtiyaç’ ve yaşam bağlamlarına göre derleyip “performe ediyor”, böylece bir *kimlik performansı* oluşturuyor, kendi boylarına poslarına göre bir “kimlik kıyafeti” dikeyyorlar (s. 177).

Çoğunlukla carî kalıplara uyan, *protokoler*, “konformist bir performans” (s. 126) oluyor bu.

Ne var ki bu kimlik performansı da bir kriz kaynağı aslında: Bu ödünç lisan, kolaylıkla, gündelik hayatın gerçekliğiyle bağları kopartabiliyor (s. 178). Gündelik hayattaki ilişkiler ve ‘değerler’ ile bağların kopması yanında; bizzat milliyetçi söylemin kendi iddialarına ilişkin, yine gündelik deneyimlerden kaynaklanan kuşklar, şerhler, itimatsızlıklar da ödünç lisanı açığa, boşluğa düşürebiliyor. Burada ilk dikkat edilecek nokta, bizzat “bize”e, “Türk milleti”nin gündelik hayatta tezahür eden reel kimliğine ilişkin memnuniyetsizlik, güvensizlik ve öz saygı eksikliğidir (s. 45-50). Bireysel kimlik derlemelerinin tutkahnı –veya millet binasının harcını– oluşturan ülküsel millet mefhumu ile reel millet (halk) arasındaki aç, ziyadesiyle geniştir. Bizzat ülkücülerin nazarında da öyledir: “Bu millet, millet olma vasfını kazanamamış, oturtturamamış bir millet” (s. 214). 22 Temmuz seçimleri sonrasında milliyetçi-ulusalcı, CHP’li-MHP’li ve Beyaz-Türk yorumcuların seçmen-halka ilenmelerinde de kendini gösterdi bu itimatsız hatta horlayıcı tutum. Ülküsel millet ile reel millet arasındaki ‘uyuşmazlığa’ duyulan bu tepki, milliyetçi ideolojinin reel gündelik hayatı kısılcacında tutamamasından kaynaklanan öfkesidir. ‘Cahil’ alt sınıfların dillerine verdikleri kelimelerin, bekledikleri otomatizmi imal etmiyor olmasına duyulan öfke.

Araştırmacılar, milliyetçiliğin ödünç söylemi ile reel hayat arasındaki kopukluğun önemli bir boyutunu, ‘maddiyatta’ görüyorlar. Milliyetçiliğin soyut ve hamâsî lisanı ile insanların birincil önceliğini oluşturan ekonomik meseleler ve sosyal adalet açığı arasında, büyük bir boşluk vardır.⁵ 22 Temmuz sonuçları bağlamında da değinmiştik buna.

5 Milliyetçi demagoji, bu boşluğu, düşmanların komplolarını ve hainlerin ihane-tini doğrudan maddî menfaatlere bağlayarak doldurmaya çalışır (s. 217).

Bir başka önemli yarılma hattı, bölünmeme isteği ile parçalanma duygusu arasında (s. 186 vd.). Gerçi gündelik hayattaki sosyal dayanışmanın yokluğu veya aşınması, yalnızlaşma, atomizasyon, yaşam bağlamlarının fragmanlaşması gibi parçalanma deneyimlerinden kaynaklanan kaygılara tekabül etmesinin; milliyetçi jargonun birlik-bütünlük şiârına ve “vatan bölünmez” düsturuna güç kazandırdığını düşünebiliriz. Kentel&Ahıska&Genç’in tesbitiyle: “Türkiye’de genel olarak ‘birlik beraberlik’ sorunsalının bu kadar yakıcı bir şekilde görünür olması, en mikro düzeyde bile görülen birlik ve beraberlik eksikliğinden kaynaklanıyor.” (s. 204) Ancak milliyetçiliğin hamâsetle örülü dili ve ultra-makro söylemi, bu çok katmanlı reel parçalanma deneyimlerine somut bir karşılık sunamıyor. Milliyetçi dilin yerel-kentsel kimliklere uyarlanması ve Trabzon milliyetçiliğinin, Çorum milliyetçiliğinin vs. izhar edilmesi eğilimi (s. 223), bu ödünç söylemin afâkî motiflerini makûl ve reel deneyimle telif edilebilir bir bağlama oturtma gayretiyle açıklanabilir.

Sözünü ettiğimiz kafa karışıklığında, –keza araştırmacıların dikkat çektiği ani gevşeyip keskinleşmelerde–, bu kopuklukların, tekabüliyetsizliklerin de payı olduğu sonucunu çıkarsayabiliriz zannederim. Milliyetçiliğin ödünç lisansı ve kimlik performansı, bir adlandırma, tanımlama ihtiyacını karşılamakla ve ‘refleks’ olarak tekrar edilmekle beraber, o büyük tekabüliyet açığından ötürü, lâfın akışı içinde görelileştirilme, onarılma, şerh düşülme ihtiyacı hâsıl oluyor. Kentel&Ahıska&Genç’in ifadesiyle: “Gündelik hayat içinde işlenmemiş, ancak ‘sorulduğu için’ dile gelen bir söylem” (s. 38). Veya, millî heyecanlarını anlatırken Atatürk’le ilgili konuşmaları “Valla baştan biraz dinleyip, sonra sıkıldığını” söyleyen ev kadınının durumundaki gibi, gidip gelen bir duygu (s. 271). Mâdunların ‘yukarıdakileri idare etme’ stratejilerini hiç göz önüne almasak, otantik-kişisel vicdanî ka-

naat ile ‘sorulduğunda’ beyan edilen resmî görüş arasındaki popöler-demotik ikiyüzlülüğün varlığını, etkilerini hiç hesaba katmasak bile,⁶ araştırmacıların göstermeye çalıştığı gibi, bu kafa karışıklığında verimli, ‘hayırlı’ ipuçları bulmak mümkündür.

Velhâsıl, daracık bir patikada yürüyoruz. Üzerinde konuştuğumuz kafa karışıklığının, muğlaklığın, zaten popöler-banal milliyetçiliğin gücünün ana kaynağı olduğunu ihmal edemeyiz. Bu muğlaklığın, –özellikle ‘aşırı’ ajitasyon durumunda–, somut yaşam dünyalarını, gündelik hayatı izah etmekte ve buradaki yaşantılara tekabül etmekte zorlandığında, zorlandıkça, zorlandığı nisbette sarsıldığını da göz ardı edemeyiz. O ‘zorlama’ olmadan, hegemonya, tam da o muğlaklığı sayesinde sürüp gider!

Karşı retorik... ve “sohbet”

Ne sonuç çıkarabiliriz bu tartışmadan? Ferhat Kentel, Meltem Ahıska, Fırat Genç, öncelikle, son birkaç yılda tırmanan ulusalcı/milliyetçi tepkileri “milliyetçilik” başlığı altında ele almanın yanıltıcı olduğu fikrini ileri sürüyorlar. “Bir yanda bir arada olmanın keyfi, sosyalleşme, diğer yanda korku-çaresizlik-tepki arasında gidip gelen duygu halleri”ne başka *adlar* bulmayı teklif ediyorlar (s. 290). Onlara göre, büyük ölçüde kutuplaşmalara karşı bireysel düzeydeki direnişi yansıtan, “ortalıkta dolaşan söylemlere esir olmaya direnen” bir *karşı retoriğin* varlığını da göz ardı etmemek gerek (s. 292). Görünürlüğü daha az olan bu retoriğin olumlu bir potansiyel barındırdığını düşünüyorlar. Önemli bir nokta: Bu karşı retoriğin, revaçtaki egemen milliyetçi retoriğin *karşısında* yer almadığını vurguluyorlar:

6 Keşke araştırmacılar bu damarı biraz yoklasalar, ilgili literatürü bir ucundan hesaba katsaydılar!

“Karşı retorik, söz konusu retorığın bazen hemen altında yer almakta, dolayısıyla kolayca görünür olmakta; bazen ise çok derinlerde kalıp görünmez olmaktadır. İkisi arasında bir sarkaç hareketi söz konusu olup, yaşanan tecrübelerle göre, bazen ‘komplo-bölünme’ retorığı kırılmakta, akabinde karşı retorik devreye girmekte; bazen ise karşı retorik, komplo-bölünme retorığının gücü karşısında sessizliğe itilmektedir.” (s. 292)

Milliyetçiliğe alternatif bir ‘bir aradalık’ zemini oluşturan söz konusu karşı retorığın, egemen milliyetçi retorığın *karşısında* konumlanmadığına yapılan vurgu, şu tesbitle bütünleniyor:

“Milliyetçiliğin içini anlamak gereğinin yanı sıra, ‘dışında’ konumlanmanın ya da dışarıdan konuşmanın kendisinin de sorgulanması gerektiğini söylüyor bu araştırma.” (s. 293)

Kentel&Ahıska&Genç, (milliyetçilik karşıtı) entelektüllerin rasyonel söylemi ile, “yine bir tür ‘bilgi’den derlenen, ancak daha çok ‘yersizleşme korkusuyla’ beslenen ve ‘tutkularla’ ifade edilen bir söylemler dizisi” arasında, –meşruiyet açısından–, bir mütekabiliyet olmayışını sorunsallaştırıyorlar. Entelektüel-rasyonel söylemin paradoksal olarak “tutkulaşması” ve dogmatikleşerek kendi içine kapanmasıyla katmerlenen bir sorun, bu.

Tartışmaya, araştırmanın bittiği/bıraktığı yerden devam edelim. AKP’nin, kendisini hedef alan milliyetçi ajitasyondan hasar görmemiş olmasını, bu araştırmanın bulgularıyla bağdaştırabiliriz. AKP, milliyetçiliğin popüler dili hegemonize ediyor görünen *ödünç ezberi* ile reel-gündelik hayatın meseleleri arasındaki örtüşmezlikten kâr etmiştir. AKP’nin ‘icabında’ o ödünç ezberi yinelemekten geri durmayan ama

o ezberi, reel düzeyde ‘istenmeyen’ tutarsızlıklara yol açtığı, işlevsizleştiği hatta rahatsızlık verebildiği mantikî uç noktalarına götürmeyen pragmatik ve ‘eklektik’ söylemi; popüler-banal milliyetçiliğin kafa karışıklığıyla rezonans halindedir.

Burada bir parantez açmalıyız. Popüler-banal milliyetçi zihniyet boyutunun berisine geçip ideolojik boyuta baktarsak, CHP’nin laisist-Atatürkçü ve MHP’nin etno-kültüralist milliyetçilik söylemleri karşısında, AKP’nin ‘kendi’ milliyetçilik söylemiyle dikildiğini unutmamalıyız. Sadece özel olarak Millî Görüş’ten değil umumî milliyetçi-muhafazakâr söylemden akıp gelen; “Batıcı”-taklitçi-sentetik-yapay milliyetçiliğe mukabil, Müslümanlık mayalı bir yerli-organik millet tasarımına dayalı bir milliyetçilik söylemidir bu. AKP’nin –yekpâre olmayan– sözcülerinin ve destekçilerinin, daha ziyade söz ettiğimiz pragmatik-eklektik ve ‘geçişirici’ söyleme uyarlayarak, bazen de görece doktriner imâlarla, milliyetçi vasatı hegemonize etmeyi denemediklerini söyleyemeyiz.

Devam edelim. Peki, bu araştırma ve tartışmadan, milliyetçi ideoloji ve zihniyetle mücadeleye dair ne gibi sonuçlar çıkarabiliriz? Sanırım çıkarılacak en önemli sonuç şu: Milliyetçiliğin teorik analizinin, ideolojik teşrih ve teşhirinin lüzumu elbette ortadan kalkmış değil (müfredatın, kamusal dilin, ritüellerin vb. milliyetçilikten arındırılması, âciliyetini koruyor), fakat popüler-banal milliyetçiliğin tesir sahasındaki insanlara milliyetçilik karşıtı (‘anti’ci) bir dille hitap etmenin müşkülâtından öte ‘verimsizliğini’ görmek gerekiyor. Milliyetçi söylemin yansıttığı, aktardığı, tahrik ettiği, tahrif ettiği korkulara, kaygılara, arayışlara, saiklere hitap etmek lâzım. O yoksunlukların, hoşnutsuzlukların, arzuların ‘yalın’ hallerine uzanan, olumlu-pozitif bir dil ve eylem kurmak lâzım. Bunun, milliyetçiliğe eklemlenerek, milliyet-

çi dilin içinden konuşarak asla yapılamayacağı, izahtan vâ-
reste olmalıdır. Yapılması gereken, anti-milliyetçilik de de-
ğil, *konuyu değiştirebilmek*, milliyetçiliğin üzerinden atlaya-
bilmek, milliyetçiliği by-pass edebilmektir.

Ferhat Kentel, “*Milletin Bölünmez Bütünlüğü*” araştırma-
sıyla ilgili söyleşilerinde, sıklıkla *sohbet* kelimesini kullanı-
yor; milliyetçilikle aşılarmış insanların dahi gündelik ilişki-
leri içindeki *sohbetlerinde*, milliyetçi zihniyeti açığa düşüren,
geçersizleştiren yollar açabildiklerini söylüyor. Dört ‘alâka-
sız’ referansa başvurayım; Dr. Hikmet Kıvılcımlı’nın, Anto-
nio Gramsci’nin, Ernst Bloch’un, Toni Negri’nin bambaşka
mizaçlardaki fikirlerinde ipuçlarını bulabileceğimiz, Haya-
tın ve İnsanın yaratıcı potansiyellerine güven duymayla bağ-
lantılandırabiliriz, sohbete duyulan bu güveni. En alâkasız-
ları dahil bütün referansların alâkadarı Ulus Baker, boşuna
mı, sadece her söz durumundan değil neredeyse her insan-
lık durumundan *sohbet* diye bahsederdi, yüzünde-sözünde
güller açarak?

Kentel&Ahıska&Genç’in araştırması, milliyetçiliği po-
litik bir ideoloji olmaktan ziyade gündelik hayata kök sal-
mış bir popüler-banal zihniyet olarak incelemesi itibarıyla,
bu zihniyeti stabilize etmenin, geçersizleştirmenin, gün-
delik reel ilişkilerdeki, yüz yüze bireysel temaslardaki im-
kânlarına işaret ediyor. Sohbet, işte bu imkânın aracı ve ifa-
desi. Sohbet: empati kurmak, dinlemek, kalıpların, ezberle-
rin tortusunun dibe çökmesini beklemek/kollamak, teferru-
ata dalmak, karşılıklı lügâtleri çözmek, böylece somut-özümlü
yaşam dünyalarına hitap etmenin yollarını bulmak demek.

Sohbetin, bu anlamıyla, politika için, öncelikle politika
yapma stratejisi için ilham verici bir kavram olduğunu söy-
leyebiliriz. Ancak ilhamın ve mecazın canını çıkarmamalı!
Kitle toplumu ve medya çağında, sohbetin hudutlarını bili-
yoruz – dahası, kitleden bir kaynağa dönüştüğünü de. Mil-

liyetçiliği aşmak için, –sadece onun için de değil!–, konuyu değiştirmenin politik stratejisini ve dilini kamusal ve anonim düzeyde kurmak, tabii ki sohbet ehli olmaktan fazlasını talep ediyor.

Birikim, sayı 220-221 (Ağustos-Eylül 2007), s. 61-66

Modernlik, geç-modernlik ve milliyetçilik

Milliyetçilik son demlerini mi yaşıyor; 1990'lardaki kabarı-şı, ölüm öncesi can havliyle yaptığı bir son atak mıdır? Modern çağın sona erdiğini düşünenler, modernleşmenin bir vetiresi olan milliyetçiliğin ve millî devletin de hitâma ermesini bekliyorlar. Ne var ki, millet ve milliyetçilik sadece modernliğin bir bileşeni değil; postmodernliği en kopuşçu biçimde tasarlayanlar açısından bile, modernlik-sonrasına devreden, etki eden bir gerçeklik/kurgu... Dolayısıyla milliyetçiliğin yitişinden değil yeni bir eklemlenmesinden söz etmek isabetli olur. Modernliğin devamı, merhalesi ve modernlik mantığına gayet uygun bir 'yenilenmesi' olarak düşünülebilecek postmodern ortamda (ki o zaman "geç-modernlik" kavramı daha uygundur); milliyetçiliğin yenilenmesinin ve yeniden-eklemlenmesinin, o makro (ve global) yenilenmenin başlıbaşına önemli bir uğrağı olduğu görülebilir. Zira milliyetçilik, muğlaklığı ve çok güçlü uyarla(n)ma yeteneği ile; zamansal ve mekânsal farklılıkların 'eşlendiği',

kültürel ‘malzeme’nin tikel-genel, yerel-evrensel vb. ayrımına tâbi olmaksızın birbirine yamandığı geç-modernlik ortamına pekâlâ ‘yolgösterici’ olabilecek, model sunabilecek bir ideoloji. Eski milliyetçilik, modern zamanlarda dini ikame eden, dinî dünya görüşünü (ritüelleriyle, kutsallık telâkisiyle vb.) modernleştirerek yeniden üreten bir üst kültür oluşturmuştu. Geç-modernlik, en çarpıcı örneği iletişim-medya teknolojisinde görülebilir olduğu üzere, yeni üst kültür biçimleri üretmekte. Geç-modernliğe damgasını vuran geç-kapitalizmin, sermayenin tikel ve özgül olanı soyutlayıp eşdeğer kılma (yani metalaştırma, ‘yabancılaştırma’) gücünün önündeki bütün engelleri kaldıran işleyişi, yeni üst kültürün tamamen ‘aşkın’, kişiliksiz ve dolayısıyla milliyetsiz olmasına zemin hazırlıyor. Fakat bu sonsuz ve ‘merkezsiz’ görünen çoğullaşma, eninde sonunda, o özgül ve tikel kültürel malzemeyi kullanmak, onunla telif edilmek durumunda. Bu süreçte milliyetçiliğin yeniden-kodlanarak malzemeye, hammaddeye dönüşmesi ‘gerekıyor’ Mamâfih milliyetçilik, ele avuca sığması, ‘soyutlanması’ oldukça zor olan ve gayet de ‘bol’ bir malzeme, hiç kıt olmayan bir kaynak. Global geç-modern üst kültürün koşulladığı hızlı dolaşım, bu malzemenin dolaşımını da hızlandırmış bulunuyor. Tıpkı dinî ideolojinin kendisini ikame eden milliyetçiliğe inkılâp etmesi (kap değiştirmesi) gibi şimdi de milliyetçiliğin global geç-modern kültüre inkılâp edebileceğini düşünemez miyiz? (Üstelik biliyoruz ki yeniden-kodlanan dinî ideoloji de milliyetçilik çağında ayakta kalmayı sürdürdü ve hâlâ ayakta.)

Geç-modernliğin üst kültürünün –en azından şu geçiş ânında– milliyetçiliğe ‘iş alanı’ yaratan bir yapısal özelliği, biz-öteki ayrımlarının, kimlik belirleyici sınırların (“öz”lerin) silikleşmesi, kayganlaşmasıdır. Bu ayrımlar, sınırlar gittikçe daha az nesnel, daha çok öznel, kurgusal ve zaman içinde değişir, kayar hale geliyor. Benedict Anderson

milleti, müşterek bir coğrafyayı ve zamanı paylaşma hissi- ni ve ‘kanıtını’ sunan gazeteyle inşa edilen bir hayali cema- at olarak tanımlamıştı. Geç-modernliği kuramlaştıran sos- yolog Ulrich Beck’e göre Anderson’un “gazete okuyarak va- rolan millet”inin yerini “TV seyreden millet” almış durum- da; ve bu “TV milleti”nin zaman ve coğrafya algısı, ucu ka- palı ve tümleşik bir cemaat ve memleket tasavvuruna uygun değil.* Kimlik etmenlerinin kayganlaşması ve ‘serserice’ ço- ğullaşması karşısında milliyetçilik tutunum arayışına dönük yaygın bir reaksiyonu temsil ediyor. Kimi görünümleri gayet atavistik olsa bile, basitçe geriye/öze dönüşçü, ‘nostaljik’ bir reaksiyon da değil bu. Geç-modernliğe geçiş döneminin mil- liyetçiliği, “biz”i oluşturan farkları daha az verili sayan, da- ha çok kültürel müktesebat temelinde, insanî-beşeri vasıflar temelinde kurgulayan bir milliyetçilik olmaya meylediyor.

Milliyetçi ideoloji, modernizmin kendi vaadettiği özgür- leşmeye ket vurucu, mutlakçı, determinist, ‘kıyıcı’ pratik- lerinin belki en bütünlüklü projesini oluşturdu. Demokra- sinin “millî egemenlik”le ve millî devletin beka önlemle- riyle kayıtlanması, ucu açık bir demokratikleşmenin önün- deki en sağlam engeldi. Oysa şimdi milliyetçiler modernli- ğin sorgulanmasına en hevesle katılanlar arasındadır. Bu an- ti-modernizm bilhassa evrenselciliğin sorgulanmasında yo- ğunlaşıyor. Milliyetçiliğin özcü ve tikelci sorgusu, modern- liği dini-fundamentalist karakterli bir totaliterliğe dönüştü- ren pratiklere dönük eleştiri birikimini, fundamentalist bir yönelim lehine kullanma işlevi görüyor. (Modernliğin kri- zine kendi iktidar arayışı açısından çullanan eleştirisiyle ra- dikal İslâmcılık da aynı çizgidedir.) Milliyetçiliğin, modern- sonrası döneminde kapitalist sistemin araçsal aklına arzetti- ği bir ‘hizmet’ daha...

(*) Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, s. 22, 120-3.

Uluslararası politikada ve medyada, şimdilerde, milliyetçiliğin etkisini zayıflatmaya, 'gidermeye' çalışan, en azından milliyetçiliğe karşı ihtiyatlı bir tutum ve söylem geçerli. Bu tutumun ve söylemin kaynağında Batı dünyası var – daha 'temiz' bir ifadeyle Batılı establishment (yerleşik kurumsallık; kurulu düzen). Gellner, Batı dünyasının ve Batılı establishment'in bu tutumunu bir yeni enternasyonalist saikle açıklıyor: Batı toplumlarının, "inançsız tüketiciler enternasyonalisi"¹ diye tanımladığı halinden kaynaklanan bir saik... Gellner öyle ifade etmiyor ama, bizim kapitalizmin 'saflaşması', 'yalınlaşması' diye tasvir edebileceğimiz bir insanlık halinden bahsediyor: 'Katıksız', 'dolayimsız', 'kayıtsız şartsız', 'tam' bir kapitalizm. Bu bağlamda milliyetçilik lüzensuzlaşan dolayimlardan veya çerçeve şartlarından birisi, belki başlıcası.

Sosyalist enternasyonalizmin meydan okuması karşısında rüşdünü ispat etmesiyle pek takdir edilen milliyetçilik, bu cicim aylarının üzerinden çok geçmeden, "inançsız tüketiciler enternasyonalisi"nin meydan okumasıyla karşı karşıya. "İnançsız tüketiciler enternasyonalizmi", veya soğukkanlı bir tanımla uluslararası politika ve medyada hâkim olan söylem, 19. yüzyıl ideolojileri arasına kattığı milliyetçiliğin anakronikliğini vurguluyor. Gündemdeki milliyetçilik dalgasının büyük ölçüde gecikmiş milliyetçiliklere ve mikro-milliyetçiliklere dayalı geçici bir parlama olduğunu vaz'ediyor.²

Bu yazıda, gündemdeki milliyetçilik dalgası ve mikro-milliyetçilikler karşısındaki establishment söyleminin/hâkim söylemin eleştirisi hedefleniyor. Böyle bir eleştiri, milliyetçi-

1 "Aus den Ruinen des Grossen Wettstreits", *Merkur*, 521, Ağustos 1992, s. 647-656.

2 'Entellektüel moda'yı yansıttığını söyleyebileceğimiz NPQ dergisinin "Milliyetçilik Rüzgârları" başlıklı sayısının sunuşunda bu yaklaşım yalın haliyle görülebilir: NPQ-Türkiye, Kış 1992: "Türkiye Perspektifi: Geçmişe mi Geleceğe mi?", s. 3.

liği kollama adına değil, milliyetçiliğin gerçekten milliyetçi olmayan bir konumdan eleştirilerek eşitlikçi-demokratik bir yoldan aşılması için gerekli. Çünkü Batılı hâkim söylemdeki milliyetçilik karşıtlığı, eksikli ve çift standartlıdır; güncel görünümleri itibarıyla, yeni bir ‘enternasyonal’ milliyetçiliği/ırkçılığı üretiyor – veya yeniden üretiyor.

Batılı milliyetçiliğin “masumiyeti”

Yerleşik-hâkim “global” söylemde anakronik milliyetçilikle kastedilen, esasen, Batı Avrupalı olmayan milliyetçiliklidir: Tehlike oluşturan milliyetçilik, odur. Batılı (Batı Avrupalı) milliyetçilik formu, ‘medeni’ bir milliyetçilik tarzı olarak ayırdedilir. Tarihsel işlevini tamamladığı için, diyebiliriz ki tarihsel işlevini tamamlamaya (‘sönümlenmeye’) yapısal olarak yetenekli sayıldığından, ‘milliyetçilik-olmayan bir milliyetçilik’ gibi muamele görür. Mesele, ‘fanatik’, ‘gayrımedeni’, dolayısıyla ‘gayrınizami’ Doğulu (Alman, ama asıl Doğu Avrupalı/Balkanlı) milliyetçilik ile. (‘Daha’ Doğulu milliyetçilik formları da, Alman/Doğu Avrupa/Balkan modeliyle analogi içinde kavranır). Doğulu milliyetçiliğin anakronikliğinin asli gerekçesi de, milliyetçiliğin gördüğü dünya-tarihsel işlevi tamamlayamamış (ve/veya buna yeteneksiz) olmasıdır. Bu yaklaşım, klasikleşmiş bir ayrıma dayanır: Genellikle Renan’a atfen tanımlanan, milleti vatandaşların ortak iradesi temelinde tanımlayan ve meşruiyet kaynağını bu iradede alan ‘Fransız usulü’ politik milliyetçilik ile; milleti etnik ve/veya kültür-dil-tarih temelinde tanımlayan, ‘Alman usulü’³ veya daha radikal versiyonuyla ‘Balkan usulü’ kültürel milliyetçilik arasındaki ayrım.

3 Fransız-İngiliz milliyetçilikleri ile Alman milliyetçiliği arasındaki ayrım ve (Tom Nairn’in üzerinde çok durduğu) etkileşim, ayrıca ve başlıbaşına, ihmal edilmemesi gereken önemli bir tartışmanın konusu.

Milliyetçiliğin saldırganlığa, vahşete, zulme kaynaklık ettiği coğrafyanın Doğu (Doğu Avrupa, Balkanlar, Kafkasya) oluşu, yanıltması: Milliyetçiliğin sorgulanmasında ve/veya milliyetçilik karşısında tutum belirlendiğinde Batı ile Doğu modelleri arasındaki ayrımın bir temel varsayım olarak tartışmasız ve eleştirisiz kabullenilmesi, tutarlı ve ilkeli olmayı imkânsızlaştırır. Bunun nedenine ilişkin olarak da, yine tutarlılık ve ilkelilik açısından, Batı'nın çift standart siciline gönderme yapan polemikçiliğe teslim olmamakta yarar var. Severe zikredilen iki sicil kaydı akla geliyor:

İlki, milliyetçiliğin bir "Avrupa ihraç ürünü" olduğundan hareketle 'ilk günah' hesaplaşmasına girişmektir; pratik sonuç çıkarılamayacak veya daha kötüsü faşizan tasavvurlara, revanşizme (intikamcılığa), "bizden günah gitti" apokaliptizmine (kıyametçilik) malzeme verecek bir ahlâkçılığa varabilir.

İkincisi, Batı Avrupa'da da millî homojenleştirmeye yönelik, yumuşak –kimi zaman 'sert'– asimilasyoncu politikaların uygulanmış olduğunu hatırlatıp zapta geçirme gayretidir; asimilasyonun, millî homojenleştirmenin meşrulaştırılmasına hizmet edebilir.⁴ Avrupa'nın sicilini referans alan iki sav da, tarihsel bağlam ve eleştiri içinde yanlış değildir; ama bu savları tarihsellik-üstü bir politik tutuma dayanak yapmak, 'anti'ciliğe (anti-Batıcılığa) hapseder ki bu da neticede milliyetçiliğin zeminini güçlendirir. (Bu noktaya yazının sonunda döneceğiz.)

Batılı milliyetçiliğin saldırganlık, dışlayıcılık, tahakküm vb. günahlar itibarıyla masumiyetinin ve 'milliyetçilik-olma-

4 Avrupa'nın 'milli mesele'lerdeki sicilini zapta geçiren eleştiri ile bu eleştirinin doğurabileceği tepkisellik arasındaki gerilim üzerine düşünmek bakımından, *Birikim*'de Hatice Yaşar ile Murat Belge'nin milliyetçilik üzerine yürüttükleri tartışma ilginçtir: Hatice Yaşar, "Hoşgörülecek Milliyetçilik Yoktur", *Birikim*, 30, Ekim 1991, s. 59-67; Murat Belge, "Hatice Yaşar'ın Eleştirisine Cevap: Dünya Globalleşirken, Milliyetçilik Aşmıyor", *Birikim*, 33, Ocak 1992, s. 6-13.

yan milliyetçilik' gibi takdim edilîşinin eleştirisi, içsel olarak yapılmalıdır. Batılı ('Fransız usulü') politik milliyetçiliğin çerçevesinin en has özeti, Renan'ın ünlü "millet, bireylerin her gün sessiz-sedasız plebisite sunulan birliğidir" ifadesidir. Bu ifadedeki demokratik tını sorgulanmalıdır: Plebisit sonucunun bağlayıcılığı/otoritesi ve bu "sessiz-sedasız" plebisiti 'sessiz-sedasız' denetleyip otomatiğe bağlayan millî devletin yönlendiriciliği ve tahakkümü düşünüldüğünde, demokratikliği pek şüpheli bir tınıdır bu. Otoriter devlet kuramcısı Carl Schmitt, "modern devlet öğretisinin bütün temel kavramlarının laikleştirilmiş teolojik kavramlar" olduğunu söyler.⁵ Hakikaten, "millî çıkar", Tanrısal gibidir: Millet ve milliyetçilik için etnik-kültürel milliyetçiliğin aksine demokratik bir meşruiyet temeli sağladığı düşünülen "millî irade" "millî mutabakat" vb. kollektif özneler de, sorgulanamaz aşkın iradeleri topluma musallat etmekten geri kalmazlar.

Öte yandan, Doğulu kültürel milliyetçiliğin ve onun şahikası olarak Balkan milliyetçiliğinin biçimlenmesinde, Batılı milliyetçiliğin salt kuramsal-düşünsel kaynak olarak değil, politik olarak aktif belirleyiciliğini dikkate almak gerekir (tekrar kayıt düşelim: sicil kâtipliği, "ilk günah" dedektörlüğü yapmadan...). "Balkanlaşma", Batılılaşmadır: Batılı millî devlet modelinin Balkanlara uyarlanmasının sonucudur. Modernleşme ve sanayileşmenin içinde gerçekleştiği kurumsal düzen formu olarak millî devlet, bir biçimsel icap haline gelmiştir. Bu icabın benimsenerek uyarlanması, salt Balkanlı ve Doğu Avrupalı milliyetçi akımların etkinliğiyle değil, Batılı büyük güçlerin dahliyle de gerçekleşmiştir. 'Dahil'den söz edilirken, yüzyıl dönümünde bölgede gayet 'can-

5 Aktaran Stefan Breuer, "Nationalstaat und pouvoir constiuant bei Sieyes und Carl Schmitt", *Aspekte totaler Vergesellschaftung* içinde, ça ira Verlag, Freiburg 1985, s. 193.

lı' olan komplocu inisyatifler bile ihmal edilebilir; Batı-merkezli uluslararası politikanın hukuksal müdahalesi yeterince müessir ve belirleyicidir. Tarihçi Lodovico, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Orta ve Doğu Avrupa'nın, millî ve etnik mensubiyete göre nüfus sayımı teknikleri üzerinde çalışan uzmanlarla dolup taşıdığından söz ediyor.⁶ Bu araştırma ve sayımlarda, pek çok köyde, "Ulah mısınız, Yunanlı mı, Sırp mı, Bulgar mı?" vs. sorusuna "biz buralıyız" veya "falan yerliyiz" cevabı alındığı, çokça zikredilen bir anekdottur. Ama Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra nihai şekillenmesini bulan (zamanın) "yeni dünya düzeni" Sırlığının/Bulgarlığının/vs. "buralılığı" masnetmesini gerektirmiş, bu hızlı ve sentetik uyarlanma, kitlesel göçlerle, bölgesel etnik arındırmalarla ve sert asimilasyon uygulamalarıyla gerçekleşmiştir.

Yüzyıl başında Balkanları gezerek inceleme yapan Amerikalı tarihçi William M.Sloane, 1914'de yayımlanan kitabında "Kendilerine hiç uygun olmamakla birlikte damarlarında bir zehir gibi dolaşan Batılı fikirlerle sarhoş bu yarı-uygar halklar..." cümlesini sarfetmişti.⁷ Bu (yarım) cümle Sloane'ın kastettiğinden başka bir anlamda isabetli ve simgeseldir: Bir "Batılı fikir" olarak millî devlet ve milliyetçilik, gerçekten yüzyıl dönümünde Balkanlara yabancıdır. Balkan halklarının "sarhoşluğunun", "yarı-uygarlığının" veyahut "barbarlığının" müsebbibi de, büyük ölçüde, dinî cemaatlerin, etniklerin iç içe geçtiği bu coğrafyaya milliyetçiliğin ve millî devlet oluşum süreçlerinin hâkim olmasıdır. Tıpkı bugünkü Yugoslavya (iç?) savaşının, Hırvat filozof Rada Ivekoviç'e göre, "tipik" Balkan saldırganlığından/vahşetinden değil, "sınır koyarak yabancıyı dışlamaya dayalı tipik Avru-

6 Ludi Lodovico, "Wem der Posthorn blaest- zur Konstruktion und Konjunktur des Nationalen" (*Prokla*, 87, Haziran 1992, s. 203).

7 William M.Sloane, *Bir Tarih Laboratuvarı: Balkanlar*, Süreç Yayınları, İstanbul 1987, s. 189.

palı tutumu”ndan kaynaklanan bir “tipik Avrupa savaşı” olması gibi..⁸

Kısacası, Batılı politik milliyetçilik ile Doğulu kültürel milliyetçilik arasında kuşkusuz fark vardır; fakat bu nitel bir fark değildir ve aradaki ‘tamamlayıcı’ ilişki, farklılığı gö-reli kılar. Balkan milliyetçiliğinin “fanatizmi” ve “barbarlığı”, ‘özel’ olarak Balkanların tarihsel-kültürel mirasına indirgenemez; Batılılaşmanın bir vechesi olan milliyetçiliğin ve milli devlet oluşum süreçlerinin etkisi ‘özel’dir. O halde, “anakronikleşen” milliyetçiliği ve milliyetçiliğin ‘mah-zurlu’ olanını Batı-dışı bir olgu olarak tecrit etmek tarihen doğru değildir.

Globalleşme ve kültürel ırkçılık

Milliyetçiliğin anakronikleştiği tesbiti, dünyanın uluslarüstü veya millî devlet üstü kurumlaşmalara yöneldiği, bu nedenle millet ve millî devlet ‘bazında’ ‘titizlenme’ devrinin geçtiği savına dayanıyor. Yaşanan milliyetçi kabarma tekdir edilirken “mikro-milliyetçilik” kavramına sıkça (küçük etnik toplulukların millî devletleşme heveslerini kastetmek için kullanılabileceğinden daha sık) başvurulması da, ölçeğe ilişkin kaygıların ağırlığını düşündürüyor: Milliyetçilik akımının özel içeriğinden öte –veya ondan ziyade–, bu akımın “mikro” birimleri savunuyor oluşu, huzursuzluk kaynağı imiş gibi... Sahiden de, milliyetçilik dalgası karşısında Batı establishment’ında duyulan huzursuzluk, milliyetçiliği esas itibarıyla sorgulayan bir tutumu değil, belki ‘makro-milliyetçi’ diyebileceğimiz bir yönelimi ima ediyor. Milliyetçilik-dışı, ...-üstü, ...-ötesi bir kavram olarak sunulan “globalleşme”, makro ölçekte belirlenen bir ‘kültürel ırkçılık’ momen-

8 Aktaran Norbert Mappes-Niediek, “Survival-Pakete für die, die Draussen Bleiben”, *Freitag*, 18 Aralık 1992, s. 8.

tini taşıyor. Veya Murat Belge'yi izleyerek söylersek “ırka, milliyete değil kültüre dayanan dışlayıcılık”⁹ momentini... Bu kültürel ırkçı/dışlayıcı momentin, global düzeyde ve özellikle Batı/Kuzey-Doğu/Güney ekseninde, ‘makro-milliyetçilik’ diye tasvir edebileceğimiz bir işlev görme yatkınlığına sahip olduğunu düşünüyorum.

Milliyetçilik ve millî devlet, kapitalizmin kurumsal çerçevesini oluşturma işlevi gördü, yani denebilir ki sanayi toplumunun kadrajını oluşturdu. Günümüzde, “sanayi toplumu” denilen olgu önemli bir değişim geçiriyor; millî devletin ve milliyetçiliğin oluşturduğu kadrajın da bu değişime uyarlanması sorunu kendini dayatmış görünüyor. Millî devletin, hem yukarıya hem aşağıya doğru politik ve iktisadî düzeylerde işlevselliğini, düzenleme yeteneğini, ‘iletkenliğini’ yitirdiği, tıkaç haline geldiği saptanıyor: Yukarıya doğru, yani milletlerarası ve uluslarüstü düzeyde; aşağıya doğru, yani millî devletin ülkesi içinde bölgesel ve yerel düzeyde... Yukarıya doğru uluslarüstü mercileri, kurumları geliştirme çabaları ve “globalleşme” söylemi, aşağıya doğru ise bölgesel-yerel birimlere ağırlık kazandırma isteği ve “yerelleşme”/“ademi merkezileşme”/“federalizm” söylemi, millî devletin yerine yeni bir kadraj oluşturma arayışının ürünleri.¹⁰

Bu düzenlemelerin ve kurumsallaşmaların içine oturacağı yeni kadraj, esasen, bir piyasa (dünya pazarı) kadrajı. Bir (‘the’) ‘sistem’den ve onun örgün belirleyiciliğinden söz etmek her zamankinden daha fazla mümkün –veya daha az ‘vulger’– oluyor. (Gellner’in “inançsız tüketiciler enternas-

9 *Nokta*, 19 Temmuz 1992, s. 36-37.

10 Üst birimin alt birime tabiliği ilkesinin uygulandığı, mevcut millî sınırları aşan kurumlaşmalara yönelen makro-bölgecilik, millî devleti yukarıya ve aşağıya doğru ‘çözme’ eğilimlerini birleştiriyor. (Avrupa’da halen 30 kadar böyle bölgesel işbirliği var). Rudolf Hilf, “Regionalismus als Gegengift”, *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Ekim 1991, s. 890-904.

yonali” betimlemesini yine yâdedelim!) Milliyetçilik ve millî devlet, bu kadrajın, ‘sistem’in işlerliği açısından rasyonel olmadığı için aşılmakta, aşınmakta. Doğulu milliyetçilik, ancak bu kadraja uymanın, ‘sistem’e eklemelenmenin bir aracı olarak işlev gördüğü ölçüde, bu hedefe uyarlandığı takdirde ve geçici olarak meşrulaşılıyor. Bir coğrafyayı ve düzenlemeler/kurumlar silsilesini ‘sistem’e eklemleme hedefine uyarlanmamış, veya hacmi/yeteneği itibarıyla bu hedefe varması rasyonel/‘feasable’ olmayan, yahut verili bir eklemelenme çerçevesini zedeleyen/daraltan milliyetçilikler, dışlanıyor. “Anakronik” ve “mikro-milliyetçi” teşhisi de, coğrafya ve nüfus ölçütünden ziyade, böyle bir rasyonel ölçütlerle konuyor.

Millî devleti ikame etme yönelimi, bir veçhesiyle, etkinlik/verimlilik ölçütlerine dayalı olarak, iktisadî ve yönetsel anlamda politik bir çerçevede yürüyor. Bir başka veçhesi ise ideolojik ve kültürel sorunlara açılıyor. “Globalleşmenin”, uluslarüstüleşmenin ideolojik ve kültürel sıvası ‘nere-den’ temin edilecek; millî devlet ideolojisinin çözülüp ‘klasik’/“anakronik” milliyetçiliğin ‘out’ olmasıyla toplumda oluşacak aidiyet ve kimlik ‘açığı’ nasıl, neyle kapanacak? Batı dünyasında geçerlilik kazanan eğilimler ve gelişen akımlar, ki “globalleşme”nin refakatçisi olan bölgecilik de kimlik açığını kapatmaya aday akımlardan birisi, bu sorunun cevabının kültürel bir Avrupalılık/Batılılık kimliğiyle verileceğini düşündürüyorlar.

Batı’nın yerleşik politikasında ve medyasında, Batılılık/Avrupalılık ekseninde bir biz-onlar ayrımını gözleyebiliyoruz: En azından ‘modern zamanlar’dan beri kültürel ve ideolojik düzeyde daima varolan bu ayrım, netleşiyor. Gerek AGİK gibi uluslarüstü düzenlemelerle, gerek politik söylemde Avrupa (Batı da diyebiliriz), kültür, demokrasi, özgürlük, hoşgörü vb. değerlerle tanımlanıyor; bu değerlerden yoksunluk

veya uzaklık, “Avrupalı olmayan”ın tanımını oluşturuyor. Bu kültürel kodlar ve bu ayırım, bir netleşmenin ötesinde, “bütünsel Avrupa millî devleti”nden, “Avrupa milleti”nin milliyetçiliğinden söz edebileceğimiz bir bağlam içinde anlam kazanıyor. Avrupalılığın/Batılılığın, kendi geleneğine yabancı saydığı (Alman milliyetçiliğine ait) o mâhut kavramla, bir ‘Kulturnation’ (kültürel tanımlı millet) oluşturduğunu düşünebiliriz. “Bütünsel Avrupa millî devleti”, “Avrupa milleti” terimlerini kullanan Orta Avrupalı düşünür Karl-Markus Gauss, Avrupa’nın (ve Batı’nın) bütünleşmesinin, esas itibarıyla, millî devlet inşa etmeye, millî kimlik oluşturmaya ve milliyetçiliğe özgü etmenleri uluslarüstü ölçekte ve “global” düzeyde yeniden ürettiğini anlatıyor.¹¹

Gauss’un eleştirel bir konumdan saptadığı “Avrupalılık milliyetçiliği”nin, Avrupa’nın yakın tarihinde ve güncel ortamında, politik proje olarak geliştirildiğini görmek mümkün. İlginç bir örnek, muhafazakâr ideolog Kont Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi’nin “Pan-Avrupacılık” tasarımıdır. “Avrupa milletlerinin kan bağına dayalı topluluklar değil, manevi bağa dayalı topluluklar olduğunu” düşünen Kont Coudenhove-Kalergi, Avrupa’da mevcut millî devletlerin ve milliyetçiliğin, Avrupalılığın güçlenme perspektifine halel getirdiği kanısındaydı. Bu nedenle Avrupa-içi savaşlarda pasifist (savaş karşıtı) bir tavır almıştı. “Eylemci ve rasyonel karakterli beyaz ırkın kültürü olarak Avrupa kültürü”nün yücelmesi için, kollektif Avrupalı vatanseverliğini savundu; kollektif Avrupa hegemonyacılığı, kollektif Avrupa yayılcılığı tasarımlarıyla emperyalizmin de “Pan-Avrupa”laşmasını kurdu. 1972’de ölen Kont, Pan-Avrupacılık tasarımının peşini politik düzeyde de kovaladı. 1923’de “Pan-Avrupa Birliği” derneğini kurdu. İkinci Dünya Sava-

11 Karl-Markus Gauss, *Die Vernichtung Mitteleuropas*, Wieser Verlag, Klagenfurt-Salzburg 1991, s. 15.

şı'ndan sonra bu kez marjinal olmayan, etkili bir kurumun, Avrupa Konseyi'nin kuruluşunda payı olan Avrupa Parlamento Birliği'nin kurucusu oldu.

Güncel bir örnek, Almanya'da yaşayan Avusturyalı popüler yeni-muhafazakâr düşünür Gerd-Klaus Kaltenbrunner'dir. Kaltenbrunner, "Avrupalılar" ile "başka ırklardan halklar" kavramlarını 'ontolojik' kavramlar olarak kullanır ve ona göre ayırım yapar. ABD Yeni Sağ'ının "Vietnam Sendromu"ndan muzdarip olması gibi, Avrupa'ya musallat olan "mazohizm"den muzdariptir. Bu mazohizmin aşılması için, "şiddetin, halkları boyunduruk altına almanın, sömürünün Avrupa'nın icatları olmadığı" idrak edilmesi gerektiği kanısındadır. "Dünya gücü" olmaya layık bir "yeni Avrupa maneviyatı"nın önkoşuludur bu. Kaltenbrunner Avrupa'nın bütünleşmesinden yanadır ve bu bütünleşmeye yönelmiş tarihsel tecrübeleri referans alır: Roma İmparatorluğu, Büyük Şarلمان'ın İmparatorluğu, 3. Innocentius'un Papalığı, 1. Napolyon dönemi, Kutsal İttifak ve Hitler egemenliği. Hitler egemenliğine, "Avrupa ideallerine aykırı kaba bir ırkçılık ideolojisi"ne dayandığı için şerh düşer. Avrupa'nın kimliğini oluşturan manevi mirası Kaltenbrunner Antik Yunan, Roma İmparatorluğu ve Hristiyanlıkta bulur. Antik Yunan, bilim, araştırma ve düşünce geleneğini, aynı zamanda "iyi yaşama" tutkusunu; Roma, ordusu, disiplini ve düzeyiyle bir dünya imparatorluğu kurmanın yordamını; Hristiyan Garp çizgisi ise insanın Tanrının sureti oluşu, kişisel özgürlük, eşitlik, kardeşlik, vicdan gibi değerler temelinde "Avrupa Sentezi"nin oluşumunu temsil eder.¹²

Bütün Avrupa ülkelerinde radikal sağın, 1980'ler/90'lar dönümünden itibaren "Pan-Avrupacı" konulara ve motifle-

12 Kont Coudenhove-Kalergi'nin ve Kaltenbrunner'in tasarımları hakkında: Maria Böhm, "Konservative Europa-Leitbilder", *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Ekim 1991, s. 921-926.

re ağırlık verdiği görülebilir. De Gaulle'ün 1960'larda kullandığı, bir Avrupalı kültürel ırkçılığının çağrışımlarıyla yüklü “anavatanların Avrupa'sı” şiarı bütün Avrupa Sağı için günceldir. Örneğin Fransa'da Le Pen, Kont Coudenhove-Kalergi'nin “Avrupa yurtseverliği” kavramını kullanır.¹³ Yine Le Pen'in ifade ettiği “Avrupa'yı dünya gücü yapma” ideali, Avrupa'daki hemen bütün radikal sağ hareketlerin paylaştığı bir hedeftir. Dünya gücü olma davası aynı zamanda beka davasıdır, çünkü aksi takdirde Avrupa uygarlığı çöküşten kurtulamayacaktır.

Bu tasarımlar kuşkusuz radikal, uç tasarımlardır, ama ideolojik ve kültürel bağlantıları itibarıyla kesinlikle marjinal sayılmazlar. Yeni-muhafazakâr ve Yeni Sağ ideolojinin hegemonyacı-eklemlemeci yeteneğine de bağlı olarak, ‘merkez sağ’la etkileşimleri ciddiye alınacak düzeydedir. Politik savları (“Pan-Avrupa” cılık, dünya gücü olma hedefi vb.) “aşırı” bulunsa bile, Avrupalılık/Batılılık kimliğine ilişkin tasavvurları, ‘sokaktaki Avrupalının popüler ve gündelik düşünce dünyasına yabancı değildir. Evrensel geçerliliği ve üstünlüğü olan, ama Avrupa’ya özgü birtakım kültürel değerlerin olduğu; bu değerlerin ‘Avrupalı/Batılı’ ile ‘Avrupalı/Batılı olmayan’ arasında ‘doğal’ bir biz-onlar hattını çizdiğine dair kabul, Kaltenbrunner veya Le Pen ile ‘sokaktaki Avrupalının üzerinde ‘anlaşabilecekleri’, yaygın bir kabuldür. Reel sosyalist sistemin çöküşü, Körfez Savaşı ve Yeni Dünya Düzeni retoriği, Avrupa’nın/Batı’nın kültürel değerlerinin evrensellik iddiasını pekiştirdi ve bu iddiayı “globalleştirdi” Dolayısıyla Avrupa’da Avrupalılık kimliğinin, yani ‘biz’e ilişkin pozitif ideolojik etmenlerin ağırlığı arttı. Bunun yanı sıra, Avrupalı olmayanın kimliğine, yani ‘onlar’a ilişkin negatif ideolo-

13 Bernd Mosebach, “Der Aufstieg des Front National”, *Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte*, Mart 1992, s. 197-202. Le Pen'in bu kavramı Kont'tan ‘öğrenmiş’ olması küçük bir ihtimal.

jik etmenler de artan oranda dolaşıma girdiler. Körfez Savaşı bu bakımdan başlıbaşına önemliydi;¹⁴ Batı'nın 'tehdit algılaması'ndaki payı çok yükselen Doğu'dan/Güney'den Batı'ya/Kuzey'e göç sorunu, Balkanlar ve Kafkasya'daki çatışmalar dolayısıyla şu bizim mikro-milliyetçilikler meselesi, Avrupalı olmayanların Avrupa'nın insan hakları, demokrasi, çoğulculuk, vb. değerlerine 'uygun' olmadığı kabulünü pekiştirdi. Yüceltilen 'biz'den farklı (geri) olan 'onlar'ın karmakarışık, "istikrarsız" ve 'gayrimedeni' dünyası, ürkülen, somut bir tehdit oluşturmaya bile 'ırak olması' istenen (somut tehdit halinde "ırak"ı büyük harfle yazmalı!), dışlanan bir dünya.

Önemli bir nokta, 'onlar'ın ötelenip dışlanmasının, illâ aşağılayıcı savlara dayandırılmasının gerekmediğidir. Yine Carl Schmitt'in "politik düşman" hakkında söylediği gibi: "Politik düşmanın ahlâken kötü, estetik bakımdan çirkin olması gerekmez: O değişiktir, yabancıdır; varoluşsal olarak özel, yoğun bir anlamda değişik ve yabancı bir şey oluşu, onun özsellliği açısından yeterli bir niteliktir."¹⁵ Avrupa Yeni Sağ'ının hegemonize etmeye çalıştığı yeni (kültürel) ırkçılık da, Avrupalı/Batılı olmayanı (yabancıyı) belirttik olarak kötülemeksizin, aşağılamaksızın, 'sadece' farklı ve dolayısıyla ayrı sayar. Bu tutumun öncülleri, bütün ırkların kendi içinde değerli olduğunu, mamafih bu değerlerini ancak karışmayıp "saf" kalmaları halinde koruyabileceklerini vaz'eden Gobineau'nun örneğinde, biyolojik ırkçılıkta da mevcuttu. Bu noktada, çoğulculukla bağdaşabilen bir ayrımcılık mümkün oluyor. Avrupa ve Batı toplumlarının kollektif ruh halinde etkili bir olgu olarak ksenofobi, yani yabancı korkusu, maddi-iktisadi kaygılardan öte, aşağılayıcı olması gerekmeyen bir kültürel

14 Körfez Savaşı'nın dünyanın Doğu/Güney ve Batı/Kuzey yakalarında toplumsal-kültürel kimlikler üzerindeki etkileri yönünden değerlendirmesi için: Ömer Laçiner, "Savaş Sonrası Ortadoğu", *Birikim*, 23, Mart 1991, s. 5-9.

15 Aktaran: Alex Demirovic, "Fremdenfeindlichkeit oder neuer Rassismus?", *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Nisan 1992, s. 347-352.

temelli kaygıya ve dışlamaya dayanıyor. Yabancı düşmanlığı, ırkçılık ve neo-faşizm akımları, bu ksenofobinin 'olumsal' sonuçları; onun derin köklerinden besleniyor ve onunla rezonans kurduğadır ki daha fazla gelişebiliyorlar.

Bölgeciliğin, milliyetçiliğin ve millî devletin aşağıya doğru çözülmesinin sonucu ve çözümü sayıldığı gibi, milliyetçiliği ideoloji ve kimlik düzeyinde ikame edeceğinin düşünüldüğünü belirtmiştik. Bölgeciliğin, insanların aidiyet ve "yurt" ihtiyacını üstelik daha dolaysız ve canlı ilişkilere dayalı bir ölçekte gidereceği varsayılıyor. Böylece "globalleşme"nin anonimleştirici, kozmopolitleştirici etkisini dengelemesi, üstelik bunu ademi merkezi yapılarda birikecek demokratik deneyimle gerçekleştirmesi umuluyor. Yerleşik-kurumsal tasarımların (şu mâhut "think tank"ler) dışında, '80'lerin ortalarına dek, pek çok sol düşünürün yanısıra örneğin Wallerstein, yeni bölgesel hareketleri yeşiller, kadın hareketi vb. gibi muhalif demokratikleşmeci hareketler safında sayıyordu. Bölgecilik merkezî devlete, iktisadî ve politik idare mekanizmalarının yabancılaşmasına, merkezin periferiyi sömürmesine, 'yumuşak' asimilasyona, kültürel birörnekleştirmeye vb. karşı eleştirelliği ile,¹⁶ gerçekten 'klasik'/'anakronik" milliyetçiliğe ve millî devlete karşı bir alternatif oluşumuna katkıda bulunabilir gibiydi. Ne var ki bölgeciliğin güncel görünüşleri, Batılı kültürel ırkçılığın/dışlayıcılığın bir versiyonu olarak işliyor ve "sağ popülist" cenahta yer alıyorlar. İtalya'nın zengin Kuzey'inde kurulan Birlikler (veya Ligler: Leghe), bu eğilimin belirgin ve kısa sürede güç kazanan örnekleri. Kuzey İtalya'da '80'lerde yükselen Ligler (Leghe) hareketini, refah şovenizmine dayanan ve kültürel kimlik temelinde geliştirilen modern ırkçılığın prototipi sayabiliriz.

16 Jochen Blaschke, *Volk, Nation, Interner Kolonialismus, Ethnizitaet*, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Berlin 1984.

Leghe hareketinin ortaya çıkış koşullarını değerlendirmek için, İtalya kapitalizminin '80'lerdeki bunalımını kısaca özetlemekte yarar var. 1970'lerin ortalarında İtalya'da Fordist düzene dayalı sanayileşme, tam 'Avrupa standartları'na eriştiği noktada, krize girdi. İstihdam kapasitesi ve kârlılığı düşmeye başladı; bu tıkanma, iktisadî gelişmenin coğrafi yayılmasına set çekti, onu Kuzey'e hasretti. Sermaye birikim modelinin tıkanmasıyla girilen bu bunalım, devletin himayeci ve klientelist politikalarıyla massedildi. 1980'lerde İtalya kapitalizmi global kapitalizme eklemlenmeye dönük iki hamle yaptı: Birincisi, Kuzey'de oluşan, küçük işletmeler arasında işbölümüne dayalı esnek uzmanlaşma ağıyla; ikincisi, –yine Kuzey'de yoğunlaşan– Fiat gibi büyük işletmelerde gerçekleştirilen teknolojik yenilenmeyle... Ancak klientelist bir şebekeye dönmüş olan devletin düzenleyici yeteneğinin düşüklüğü, yüksek enflasyon gibi yapısal nedenler, bu hamlelerin bütünlüklü bir değişime varmasını önledi. İtalya kapitalizminin Avrupa Topluluğu'yla ve global piyasayla bütünleşmesinin şartlarını zorlaştıran bir tablo ortaya çıkmaktaydı. Bu noktada büyük sermaye (ağırlıklıla sanayi sermayesi), kapsamlı bir deregülasyon (özelleştirme, sosyal devletin tasfiyesi, devletin yürütme gücünün artması) talebini acilleştirdi. Bu program, orta boy girişimciler ile orta sınıfların geriletilmesi ve işçi sınıfının vasıflı kesimlerinin entegrasyonu, modernleşmenin ve teknolojik yenilenmenin kotarılmasını hedefliyordu. Kuzey'de boy veren post-Fordist üretim biçimine uyarlanmış küçük-orta boy girişimciler ve yeni teknolojilerin, bilişimin, hizmetlerin ağırlıklı olduğu yükselen sektörlerde istihdam edilen 'yeni profesyoneller' ise, global piyasayla bütünleşmeyi hızlandırma tercihi doğrultusunda; 'ulusal kalkınma' perspektifini tedricen değil hemen devre dışı bırakan daha kapsamlı bir deregülasyonu talep etmeye başladılar: Ulusun iktisaden 'geri' ve

‘verimsiz’ bileşenlerini, yani kırsal nüfusu, vasıfsız işçi sınıfını velhâsıl Güney’i dışlayan çözümler formüle etmeye yöneldiler. Bu seçenek, Güney’in sübvansiyonunun sona erdirilmesi gereğinde hemfikir olmakla birlikte, gerek pazar yapısı gerekse devletle ve Güney’in yarı-yeraltı iktidar odaklarıyla iç içe geçmiş olması nedeniyle ‘ulusal kalkınma’ sorunsalından pek kolay kopamayan büyük sermayenin programından çok daha radikaldi. Ülke kapitalizminin girdiği strateji bunalımı derinleştikçe, böyle kestirmeci bir radikalizme kulak verenler de arttı. Leghe hareketinin iktisadî ve sınıfsal dinamiğini, işte bu radikal deregülasyon talebi teşkil etti.

İlk Kuzey Ligi (Birliği) olan Lega Lombarda (Lombardiya Ligi) 1983’de Lombardiya bölgesine özerklik talebiyle kuruldu. Lombardiya’nın müstakil ve Roma’dan bağımsız kimliğini vurgulayan bir tarihsel mitoloji geliştirildi: 1167’de Roma İmparatoru Friedrich Barbarossa’ya karşı birleşerek 1176’da İmparatorluk kuvvetlerini mağlup eden beş Lombardiya şehrinin oluşturduğu birlik, bu hareketin tarihsel kaynağı sayıldı. Bu birliğin efsanevi savaşçısı Şövalye di Giussano’nun kılıçlı bir resmi, arma olarak seçildi. 1167’deki birliğin kurulduğu günün yıldönümlerinde kutlama törenleri kurumlaştırıldı. Lega Lombarda naif-folklorik bir bölgeciliğin hâkim olduğu ilk döneminde ciddi bir varlık gösteremedi. 1987’den itibaren Kuzey-Güney çelişkisini iktisadî boyutuyla birlikte vurgulamaya ve bunu Güney karşıtı bir kültürel ırkçılıkla birleştirmeye başladıktan sonra yükselişe geçti. Ayrıca ‘öz dil’ olarak Lombardiya lehçesinin kullanımına verilen teşvik, “Roma’dakiler”in kuru siyasal diline karşı argodan da kaçınmayan bir popülist dilin inşasına malzeme sağladı; bu da hareketin popülerleşmesine katkıda bulundu. Ayrıca –bütün sağ popülist akımlar gibi– politikacıları asalaklık ve lüzumsuzlukla damgalayan, böylelikle biza-tihi politikanın lüzumsuzluğunu ima eden popülizmi, par-

lamenten sistemin yolsuzluk skandalları ve hükümet krizleriyle sarsıldığı bir dönemde sonuç alıcı oldu. Yine bütün sağ popülist ve neo-faşist hareketler gibi, sağda değil ‘merkez’de (veya “ne sağda ne solda – ilerde!”) olduğunu ısrarla beyan etmesi de, özellikle yeni seçmenlere ve ‘apolitik’ yüzergezer oylara açılmasına yardım etti. Lega Lombarda 1988/89’daki seçimlerde Kuzey İtalya çapında oy oranını % 6 ilâ % 8’e çıkardı. 1989’da Venedik, Friuli, Ligurya ve Toskana’da kurulan benzeri Lig’lerin birleşmesiyle Lega Nord’a (Kuzey Ligi) dönüştükten sonra, 1990’da yerel seçimlerde % 20’ye çıktı. 1992 genel seçimlerinde Kuzey İtalya illerinde ulaştığı % 15-20’lik oy oranlarıyla İtalya çapında % 10’a yaklaştı ve ülkenin 4. partisi oldu. 1993 yazındaki genel seçimlerde Kuzey İtalya’da % 40’ı aşan oy oranına ulaştı. (Benzeri çizgideki Lega Alpina da % 5 civarında oy aldı.) İtalya’nın “en Avrupalı şehri” olan Milano’nun belediye başkanlığını Lega Nord’un adayı kazandı.

Lega Lombarda/Lega Nord hareketi, ilkin, Kuzey’in yukarıda değinilen küçük-orta boy girişimcilerine ve vasıflı meslek erbâbına dayandı. Ancak ’80’lerin sonunda kültürel ırkçılık söyleminin gelişmesiyle geleneksel orta sınıflara ve işçi sınıfının vasıflı kesimlerine de yayıldı. Lega Lombarda/Lega Nord, bu tabanın ‘başarı’ ve ‘performans’ bakımından üstünlük duygusunu okşayan güçlü bir çalışma etiğine söyleminde ağırlık verdi. Çalışkanlık ve üretkenlikle nitelenen “Lombardiya erdemleri”, Kuzey İtalya’ya özgü bir millî gurur kaynağı olarak yüceltildi. Böylelikle yuppie (genç, şehirli, profesyonel) alt-kültüründe biçimlenen sınıfsal bir etik ve narizm, millî ve popüler bir bilince taşındı. Lega Nord’un ‘Üç İtalya’ tasarımına göre, İtalya’daki bütün zenginliğin yaratıcısı olan çalışkan Kuzey, bir yandan tembel ve mafyacı Güney tarafından, hem de Güneyli politikacıların egemenliğindeki merkez (“hırsız Roma”) tarafından sömürülüyordu.

Bu bakış, çalışıp üreten ‘düzgün’ vatandaşın vergilerini çarçur eden devlet ve politikacılar tarafından ‘sömürülmesine’ tepki duyan, sosyal devlete ve dayanışmaya karşı “vergisini veren yurttaş” kod adıyla andığı orta sınıfların bencil çıkar mantığına hitap eden refah şovenizminin modern bir türüdür. Lega Nord’un, bu refah şovenizminin ilkel örneği olan Poujadizm’den farklı hususiyetlerini şöyle saptayabiliriz: Geleneksel orta sınıflara değil, modern orta sınıflara dayanması; anti-kapitalist reaksiyonerlikten tamamen uzak olup tersine kapitalizmin soy mantığını taşıması; en ilginç ve çarpıcı olanı, verili milliyetçiliğin şemsiyesinden çıkıp ‘ayrılıkçı’ bir milliyetçilik geliştirmesi...

Lega Nord’un bölgeci milliyetçiliğinin ayrılıkçı niteliği esasen ‘iktisadî akıl’a dayanıyor. İstenen, hantal ve geri merkezî devlete karşı federalizmin güçlendirilmesidir. Malî federalizmin getirilmesi, ulusal düzeyde de her bölgenin ürettiği iktisadi değer oranında temsil edildiği bir ikinci meclis kurulması hedefleniyor. Güney’in ve merkezî (millî) devletin yükünü sırtından atması halinde, Kuzey İtalya’nın gelişkin ekonomisinin Avrupa’yla bütünleşmekteki sıkıntılarını kolayca aşacağı varsayılıyor. Kuzey İtalya’nın Avrupa’yla ve global ekonomiyle bütünleşmedeki avantajlarını arttırmak için İsviçre, Bavyera, Slovenya ve Hırvatistan’la bir uluslarüstü bölgesel birlik kurmayı da tasarlıyor. Buradan kalkarak Lega Nord, hantal ve herbiri kendi Güney’iyle malûl millî devletlerden müteşekkil Maastricht Avrupa’sına karşı “Bölgeler Avrupası” modelini çıkartıyor. Avrupa’yla bütünleşme, Lega Nord zihniyeti açısından, “İtalya’yı Balkanlar, Kuzey Afrika, Ortadoğu karışımı bir ülke olmaktan kurtarmak” için olmazsa olmaz bir yol. Medeniyetin ve modernliğin dışını ifade eden “Balkanlar, Kuzey Afrika, Ortadoğu” göndermeleri, Kuzeyli bölgeciliğin kültürel ırkçılık boyutunu gösteriyor. Ayrımcılığın temelinde, “Lombardi-

ya erdemleri”nin belirlediği kültürel değerler, onun da gerisinde aslında iktisadî ölçütler var. Batılı olmayan dünyayı zaten dışlayan bu ayrımcılık, sözkonusu değerlerden napsizliği hasebiyle Güney İtalya’yı da “Balkanlar, Kuzey Afrika, Ortadoğu” ile özdeşleyerek dışlamaya yöneliyor. Lega Nord’un Güney İtalya’yı dışlayan refah şovenizmi söylemi elbette doğrudan doğruya iktisadî terimlerle kurulmuyor; Güney’in medeniyet değerlerinden uzaklıklığını ve ‘geriliğini’ işleyen bir dil kullanılıyor. Güney’in siyasal kültürünü otoriter yapıların, Kuzey’in siyasal kültürünü ise demokratik değerlerin belirlediği anlatılıyor. Mafya, Güney’in zora ve irrasyonel ilişkilere dayalı kaotik toplum düzeninin doğal sonucu ve simgesi olarak gösteriliyor. Güney’in ‘köylülüğü’ aşağılanıyor ve alaya alınıyor; Güneylilere “terroni” (toprak yiyiciler) deniyor. Bilhassa ‘köylülük’ motifinin üzerine gidilirken belirginleşen alaycı ve ironik yaklaşım, Lega Nord’un kültürel ırkçılığının temel bir özelliği; bu üslup, bu akımın altını çizdiği ‘şehirli’ kimliğe yakıştırılan ‘incelmışliği’ vurgulamaya da yarıyor. Bu alaycı üslup, Kuzey’in ‘yerleşik’ nüfusunun, 1950’li yıllardan beri süren iç göçle gelen Güneylilere karşı gündelik hayatta saklı kalmış dışlayıcılığının, horlayıcılığının aktif ve görünür hale gelmesine zemin hazırladı. Uyuyan Etna Yanardağı’nın bütün Güney’i yakıp yutmak üzere faaliyete geçmesini niyaz eden “Forza Etna” (Etna İleri!) sloganı bu atmosferde revaç buldu. Kuzey’in şampiyonluğa ve Avrupa kupalarında başarılarına abone olan büyük futbol takımlarının taraftar kitleleri Güneyli takımlara karşı bu atmosferde iyice ‘kıyıcı’ bir alaycılığa sivrildular. (Örneğin AC Milan taraftarları tribüne “Hayvan deneylerine hayır – Napolilileri kullanalım!” pankartı astılar!) Gündelik hayattaki ayrımcılığı ve alaycılığı siyasallaştırarak (aslında siyaset dilini alay diline dönüştürerek) popülerleşen kültürel ırkçılık, ’90’larda daha saldırcı

gan biçimlere bürünmeye başladı. Lega Nord sözcüleri Güneylileri Kuzey'den "çekip gitmeye" çağıran çıkışlar yaptılar. Lega Nord'un gençlik örgütü Giovani del Nord (Kuzey Gençliği), 1992 sonlarında "bütün dürüst ve akıllı Sicilyalılara, Calabrialılara, Campanialılara ve Sardunyalılara" hitaben yayımladığı bildiride onları "cesur bir eyleme" davet etti: "Evinize dönün! Himaye edilen örgütlü suç yurdunuza hâkim olmuş durumda ve oranın yoksul insanların sizlere ihtiyacı var. Bizim oğullarımız oraya gittiklerinde kurşunlarla karşılandılar. Irkçılıkla suçun elele verdiği ve asker oğullarımızın düşmanlıkla karşılandığı o yerlere medeniyet geri dönsün." (Mafyayla ve Güney'in kaosuyla mücadelede "Kuzey'in evlâtlarının" telef olmasına karşı çıkan, ayrıca zımnen, Kuzey'de barınmanın Güneylileri 'bile' medenileştiren tesirini ima ederek övünç payı çıkartan bir söylev...)'¹⁷ İtalyan Birlik'lerindeki gibi politik ifade bulması şart değil; Batı Avrupa'nın içinde 'görelî olarak' Kuzey'i oluşturan bölgelerde "refah şovenizmi" ve ksenofobi, kültürel ırkçılık/dışlayıcılık için çok elverişli bir zemin hazırlıyor. Batı Avrupa'nın az gelişmiş bölgelerinin bölgeciligi de, takdir edilen 'klasik'/"anakronik" milliyetçiliğe çok benzeyen görünüm alabiliyor. Her şartta, karşıtı olan millî devlet (millî devlet üstü süreçlerin etkisine girerek) yittiği zaman, bölgecilik köreliyor, eleştireliliğini yitiriyor, "darkafalılığın, yerel egoizm" in ve ksenofobinin hâkimiyetine giriyor.¹⁸ '70'lerde Avrupa'da bölgeciliğin politik establishment'teki en şöhretli savunucusunun, Alman Hristiyan Sosyal Birlik Partisi'nin sıkı bir Avrupalı ve aynı zamanda Bavyeracı önderi Franz-Josef Strauss olması, tesadüf değildi. Şimdi de, Avrupa'da

17 Rolf Uessler, "Die regionalistischen 'Leghe' und das Unbehagen an Italien", *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Nisan 1992, s. 339-343 ve "Rechter Europerekord und linke Massenproteste", *Arbeiterkampf*, 21 Ekim 1992, s. 31.

18 Karl-Markus Gauss, *a.g.e.*, s. 20.

özellikle ‘Kuzeyli’ bölgecilerin dillendirdiği “Bölgelerin Avrupa’sı” şiarı, De Gaulle’ün “Anavatanların Avrupa’sı”ndan pek farklı tınlamıyor.

Batılı ‘makro-milliyetçiliğe’ karşı Doğulu / Güneyli ‘makro-milliyetçilik’ mi?

Batılı kültürel ırkçılığın/dışlayıcılığın (keza bölgeciliğin kültürel ırkçı ve/ya milliyetçi formlara yatkınlığının) bir “geçiş dönemi olgusu” mu olduğu üzerinde tartışılabilir. Millî devlet ötesi kurumsallıklara dayalı kadrajın oturmasından sonra, bu ‘savrulma’nın üstesinden gelineceği söylenebilir. Ancak böyle bir öngöründe bulunulacak olsa bile, iyimserce “geçiş dönemi”nin geçmesini bekleme otomatizmine bağlanmak, doğru olmasa gerek. Çünkü Batılı kültürel ırkçılığın etkileri, “geçiş”in karakterini önemli ölçüde belirleyeceği gibi, yol açacağı sonuçlar ‘geçici’ bir dönem için de yeterince vahimdir.

Vahametın Batı’daki boyutları üzerinde önceki bölümde durduk. Batılı kültürel ırkçılığın/dışlayıcılığın Batı-dışı ve “global” etkileri belki daha önemli; burada, Batılı yerleşik-hâkim söylemin anti-(mikro-)milliyetçi söyleminin ‘nafileliği’ noktasına da geri dönüyoruz. Batı-merkezli globalleşmedeki kültürel ırkçı/dışlayıcı momentin, global düzeyde ve özellikle Batı/Kuzey-Doğu/Güney ekseninde, ‘makro-milliyetçilik’ diye tasvir edebileceğimiz bir işlev görme yatkınlığına değinmiştim. Kendisini ‘bildik’ milliyetçilik gibi kurmasa da, kültürel kimlikler temelinde pekiştirdiği ayrışmanın ‘klasik’/“anakronik” milliyetçiliklerin ve esasen milliyetçi politik-ideolojik formun yeniden üretimine dönük geri-besleme etkisi nedeniyledir ki, Batılı kültürel ırkçılığa bir milliyetçilik ‘efektı’ atfedebiliriz. İlhan Tekeli’nin vurguladığı gibi, milliyetçiliğin belirleniminde ve tanımında ulus-

lararası ilişkiler sistemi ihmal edilmeyecek önemdedir;¹⁹ ve uluslararası sistem ölçeğindeki etkileri nedeniyle, Batılı kültürel ırkçılığı/dışlayıcılığı, Saddam Hüseyin'in Körfez Savaşı'na "bütün savaşların anası" deyişinden esinlenerek, "bütün milliyetçiliklerin anası" sayabiliriz.

Batılı kültürel ırkçılığın/dışlayıcılığın, iki tür milliyetçiliğe "analık" ettiği söylenebilir: Eski ("anakronik") milliyetçilik ve yeni, 'makro' nitelikli milliyetçilik. Eski türün mevcudiyeti görülüyor, yeni türün ise henüz sadece emareleri var... Milliyetçi kabarmanın politik 'spesiyalitesi' sayıldığı Doğu Avrupa'daki dinamik, hem eski hem yeni milliyetçilik türünün verileri üzerine sesli düşünmek için çok elverişli. Doğu Avrupa'daki milliyetçi akımlarda, Batı'ya eklemleme kaygısı oldukça belirleyici bir saik olarak gözlenebiliyor. Uluslararası sistemin "globalleşme" doğrultusundaki kadraj değişimine uyarlanma ve global piyasadan dışlanmama gayretinin milliyetçilikte ifadesini bulması, ilk bakışta görüldüğü gibi paradoksal değil. Milliyetçilik, iktisadî ve kurumsal şartların ötesinde, "demokrasi, insan hakları" programatiği suretinde görünen Batılı/Avrupalı kültürel kimliğine aidiyet koşulunu yerine getirmenin aracı. Batılı kültürel ırkçılık/dışlayıcılıkla Doğulu/Balkanlı "anakronik" milliyetçiliğin bu 'çağdaş' kesişme noktası, bir gerilimle yüklü. Gerilim, Doğu Avrupalı ve Balkanlı milliyetçiliğin Batı'ya bakışında iki çehreli oluşundan doğuyor. Bir çehre, kendisini Batı'nın tarihsel ve kültürel sınırı olarak görüyor, Batı kültürünü Doğu'ya taşıyıcılık ve onu Doğu'ya karşı koruyuculuk misyonuyla şerefliyor. Başlıbaşına bu misyon, Batı'ya aidiyetin gerekçesini veriyor. İkinci çehre ise Batı'yı yozlaşmışlıkla, çürümüşlükle, mekanikleşmeyle itham ediyor; etik düzeyde yoğunlaşan bu anti-Batı eleştirelilik, örneklerle göre değişen temel ve

19 "Milliyetçilik Nereden Nereye"/Söyleşi, *Marksizm ve Gelecek*, Sayı 5-1992, s. 66-69.

ölçülerde, Batı'yla paylaşılan değerleri veya değer sistemlerini referans alabildiği gibi, “Doğulu” referanslar da baskınlaşabiliyor (Slav kimliği olabilir, Batı'yla paylaşılan Hıristiyanlık kimliğini ‘yararak’ Ortodoks kimliği olabilir...).²⁰

İşte, Doğu Avrupalı milliyetçiliğin bu ikinci çehresi, hele Batı Avrupa'nın Doğu Avrupa'yla arasındaki ilişkiyi çok kontrollü ve mesafeli tutarak sergilediği dışlayıcılık eğilimi hesaba katıldığında, bir ‘muhalif’ ‘makro-milliyetçilik’ potansiyeline kaynaklık edebileceğini akla getiriyor. Gerçi Doğu Avrupa’da tarihi, kültürel, politik, düşünsel ve coğrafi olarak Batı’nın çekim gücü çok baskın olduğu için, bu düşünce ziyadesiyle spekülatiftir. Pozitif bir ‘makro-milliyetçilik’ etkisi, yani Doğu Avrupa’da bir ‘alternatif’ ‘makro-milliyetçiliğin’ (belki bir Neo-Pan-Slavizm suretinde, belki bir dinî milliyetçilik formu içinde!) doğması, en azından Doğu Avrupa ve Balkan milliyetçiliklerinin komşu halklarla ortak miraslarını ayrıştırma eğilimi bilindiğinde, epey hayalci bir tasarımdır. Mamafih negatif yönden, Batılı kültürel ırkçılığın/dışlayıcılığın ‘makro-milliyetçi’ etkisine veya algılanışına karşı, ‘makro’ ölçekte etkili bir anti-Batıcılık akımının belirmesi ihtimali üzerinde daha ciddi düşünülebilir. Rusya, böyle ‘makro’ bir anti-Batıcı milliyetçiliğin oluşumu açısından ‘verimli’ bir toprak. Rusya’da bu doğrultudaki ideolojik yönelişleri ve onları besleyen zihniyet dünyasını kısaca ele almakta yarar var.

Rus milliyetçiliği ve Avrasyacılık

Batı’nın Rusya’ya umulan, daha doğrusu hayal edilen politik ve ekonomik ilgiyi göstermemesinin yarattığı gönül kırıklığının özellikle entelijensiya üzerindeki etkisi çok önem-

20 Erhard Stölting, “Angst, Agression und die nationale Denkform. Osteuropäische Konflikte”, *Prokla*, 87, Haziran 1992, s. 225-239.

li. 1980'ler/90'lar dönümünde demokrasi, özgürlük ve insan haklarının asli dayanağı olarak telâkki edilen Batılı bireycilik, giderek insanî-toplumsal lâkaydinin, bencilliğin, ben-merkezciliğin şâhikası olarak algılanır oldu. Bu dönüşümle birlikte sağda anti-komünizmin yerine kolaylıkla anti-kapitalizm ikâme edildi. Komünizmi rasyonalist, evrenselci (yani kozmopolitist) ve maddiyatçı-materyalist Batı Aydınlanmasının ürünü, velhâsıl kapitalizmin bir sureti sayan 'klasik' Rus milliyetçi-muhafazakâr düşüncesi, revaç buluyor. Kapitalist ve komünist kitle toplumlarının birbirinin alternatifi olmadığını söyleyerek, liberal kapitalizmin yeni Rusya'yı Batı sermayesinin ucuz bir sömürgesi haline getirmesine izin verilmemesini isteyen Alexander Soljenitzin,²¹ hürmet görüyor. Rusya'nın coğrafi olarak da Avrupa'dan uzaklaştığı düşünülüyor: Rusya'nın Avrupa'yla sınırı Ekim Devrimi öncesinde Almanya, sosyalist dönemde Polonya iken, şimdi iyice Doğu'ya kaymış durumda: Rusya'nın Batı'sında artık Avrupa değil, Ukrayna ve Beyaz Rusya var.

21 Arno Klönne, "Völkische Wiedergeburt?- Die Neue Rechte in den früher 'realsozialistischen'" *Laendern Europas, Rassismus in Europa* içinde, s. 46-57. Soljenitzin'in SSCB sonrası Rusya'yı ilişkin tasarımları için bkz: Alexander Soljenitzin, *Rusya Nasıl Kurtulur?*, çeviren belirtilmemiş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992. Soljenitzin, 1990 yayımladığı bu broşüründe 70 yıllık Sovyet deneyiminin "süflî, kirlenme, yorgun ve umutsuz kıldığı" ülkenin toparlanma için, emperyal hayalleri bırakıp; Beyaz Rusya, Rusya ve Ukrayna'dan oluşan 'has' Rusya'nın sınırları içine çekilmesi gerektiğini savunur. "Vahşi ve beyinsiz sanayileşme"nin, "ahlâkî bir değer" taşıyan toprağı ve "ulusumuzun köylü içgüdüsü"nü tahrip ettiğinden yakınır? Ona göre Rusya'nın "manevî gücü"nü ihyâ etmenin yolu, "Ülkenin kültürel canlılığını ve dinamizmini borçlu olduğu taşranın ihyâsından ve küçük çiftliğin hayata döndürülmesinden geçmektedir. Soljenitzin'in Batı tipi temsili demokrasiyi eleştirisi de bu ihtiyaca bağlıdır. Organik cemaatlere uygun yerel meclislere dayalı bir "demokrasi" ister. Yaşamın asli unsuru olmayan, hattâ fazla yer kaplarsa manevî yaşamın kaybolmasına yolaçan siyaseti, yerel meclislerin ölçeğiyle sınırlı tutup; "ülkenin kaderini belirleyecek" önemdeki icraat siyaset-dışı saydığı Devlet aygıtına havale eder. "İnsanlar soylu kaldığı sürece sistemin önemsiz olduğunu" vaz'ederek siyasetin insanî varoluşun odağına konmasına direnen bu anlayış, Slavperver (Slavofil) düşünce geleneğinin temel motiflerindendir.

Öte yandan, Batı'dan dışlanmanın '90'lar dünyasındaki karşılığı olan Güneylilik konumuna itilmek, başka bir ifadeyle İkinci Dünya'sı kalmamış bir dünyada Üçüncü Dünya'ya kaydedilmek, Rus entelijensiyası için büyük bir kâbus. Galiba sadece entelijensiya değil, 'sokaktaki' Rus da böyle bir ihtimali veya "Üçüncü Dünya" imâlî bir konumu hazmedemeyecek durumda. Batı'ya ve kapitalizme mesafe koyup "bin yıllık geçmişimize, atalarımızın ruhu"na müracaat ederken hayran olunan Soljenitzin'in çizgisi, tam da bu noktada 'uygunsuz' hale geliyor. Zira Soljenitzin'in, komünizmin maddi-manevî tahribatına ağır derecede kahreden, "kendine dönebilmek" için emperyal hayallerin gömülmesini şart koşan, 70 yılın ardından "ülkede ciddi bir pişmanlık yaşanmadığı için gelişmemizin doğru dürüst yürümeyeceği" kehanetini dillendiren ahlâkçı-trajik Dostoyevskivarî söylemi; sağ güçler açısından 'tahammülötesi' bir defeatizm (yenilgicilik) içeriyor. Bu hâlet-i ruhiyye, öyle kastetmese bile, Üçüncü Dünyalılığa düşme imâsının ta kendisi oluyor. Anti-Batı ve "soy Rusçu" ideolojik etmenlerle, Üçüncü Dünyalılığa 'düşme' korkusu arasındaki gerilim, Rusya'da sağ akımın en güçlü enerji kaynağını oluşturuyor. Bu gerilim, aynı zamanda, anti-Batıcılığı 'anti'likte bırakmayıp pozitif bir kimlik içinde eritme gereğini ortaya çıkartıyor. Rusya'nın Batı-dışı kimliği, mazlum "Üçüncü Dünyacı" bir kimlik olarak değil, Batı'yla boy ölçüşecek hegemonik bir kimlik olarak tayin edilmek durumunda. Modern Rus düşüncesinin 'Sonderweg'ci (kendine mahsus yol) geleneği, bu 'gereklilik' veya ihtiyaç muvâcehesinde güncelleşiyor. Rus eleştirel sol aydınlarının birçoğu, bu düşünsel geleneğin bol çeşitli malzemesinin 'derlenmesinde' bilhassa Avrasyacılık akımının önemini vurguluyorlar.²²

Avrasyacılık, ilkin, mutasavver Büyük Rusya'nın nüfuz sahasına ilişkin tasarımlara bağlı jeopolitik bir düşünce olarak

22 Sonja Margolina, "Zweifel an Europa", *Freitag*, 4.6.1993.

beliriyor. Rusya'nın 'hayat sahası' olarak Avrasya, ABD'nin başında olduğu Batı'nın dünya çapında egemenlik stratejisi olan "Atlantikçilik"e karşı durabilmenin coğrafi şartı olarak düşünüyor. Avrasyacılığın öncelikle emperyal bir zihniyet olduğunun da altını çizmek lâzım. "İmparatorluk", sadece jeopolitik değil "metafizik" bir kavram olarak algılanıyor: imparatorlukların bekası, insanlık tarihinin 'doğal' ve ezeli-ebedi akışının koşullarından biri sayılıyor. Roma ve Bizans imparatorluklarının tarihsel emperyal misyonunu Rusya'ya bahşederek Moskova'yı "Üçüncü Roma" diye adlandıran 16. yüzyıl 'âdetinin', Avrasyacılık bünyesinde güncelleştirilmesi, bu akımın emperyal veçhesine işaret ediyor. Jeopolitik ve emperyal Avrasyacılık, çokulusluluğu varsayan, ama Rus unsurunu merkezî sayan bir tasarım. Bu tasarımın kalbinde, romantik Alman milliyetçiliğinin "Blut und Boden" (kan ve toprak) şiarından farklı olarak, "potşwa nad krowju" (kandan önce toprak) ilkesi var. Toprağın, yani coğrafi alanın bütünlüğü, etnik ve millî (nerede kaldı ki sınıfsal!) kimliklerden daha belirleyici ve daha kutsal. Teritoriyal milliyetçilik, zaten Rus milliyetçi ve muhafazakâr düşüncesinin başından beri belirgin bir momenti idi. Aşağıda değinilecek olan 19. yüzyıl Slavofil (Slavperver) düşünürleri de merkezî özne olarak, "halk"ı da içerecek şekilde "ülke" kavramını kullanmışlardı.

"Kandan önce toprak" ilkesine kararlılıkla bağlı olanlar (örneğin aşağıda değineceğimiz *Den* gazetesi ve Prohanov), İslâmın Avrasya düşüncesinin asli unsurlarından birisi olduğunu vaz'ederek İslâm-Ortodoks ittifakını savunuyorlar.²³ İslâmla Ortodoksluğun, gelenek, din ve maneviyat

23 Türkiye'de de örneğin Bosna Dayanışma Grubu çevresindeki İslâmcıların Balkanlar'da İslâm-Ortodoks ittifakını savundugunu biliyoruz. Mamafih bu tasarımda Rusya'ya 'by-pass' yaparak Balkan Slavlarıyla ittifak kurma –veya onları himâye– isteği vardır. Ayrıca, MHP'nin asker kökenli yöneticisi ve dış politika yazarı Ferruh Sezgin, Balkanlar'da dinî değil millî 'birim'leri kullanarak "Rus-Türk" ittifakından söz etmiştir.

karşıtı, kozmopoliten, inorganik Batı uygarlığının tehdidi altında bulunmakta birleştiği üzerinde duruyorlar. Rus Ortodoksluğunun sobornost (inananların özgür beraberliği) ilkesi ile İslâmın ümmet ilkesi arasındaki koşutluk, iki uygarlık arasındaki benzerliklerin çekirdeği olarak gösteriliyor. Keza toplumsal adalet ve hakkaniyet fikrinin “kişi hakları” fikrinin önünde olması, İslâmla Ortodoksluğun ortak ahlâki zemini olarak zikrediliyor. İslâm-Ortodoks bağıını savunan Avrasyacılar arasında, çoğu Moskova’da oturan ve Rus kimliğiyle bütünleşmiş bir kısım Müslüman aydın da var. İslâmı içermeye eğilimi, eski-Sovyet coğrafyasında İslâmın demografik ve muhtemel politik ağırlığını gözetken, ’90’ların yeni-Avrasyacılığına özgü. Aşağıda değineceğimiz 1920’lerin Avrasyacılarının Ortodoks misyon anlayışını sürdüren diğer kanat ise “kandan önce toprak” ilkesini tevil ediyor; Rus dinsel-kültür kimliğinin özgül değerini öne çıkararak, İslâmı veya başka bir kimlikle ‘eş koşulmayı’ benimsemiyor.

Avrasyacılık, bu politik ve ideolojik açılımlarından öte, Rus düşünce dünyasında paradigmatic bir kopuşu veya kopuş iddiasını temsil ediyor. Dinler ve kültürler arasında olduğu gibi, maddi ilerleme ile manevi ilerleme öncelikleri arasında da bir “orta yol”culuğu cisimleştiriyor. Bir “orta yol” olsa da olmasa da, asıl önemlisi, bu yolun Batı’dan ayrı ve Rusya’ya özgü bir yol olarak çizilmesi. Bu, Batı ve Batıcılık karşıtı ‘Sonderweg’ arayışı, 19. yüzyıl Rus düşüncesindeki Slavofillik (Slavperverlik) akımı ile irtibatlı. Slavperverler, Batı’nın/Avrupa’nın uygarlık kültürünü, toplumu atomize bireylere böldüğü, sevgi ve gönüllü birliğe dayalı organik bağları ‘saymadığı’ için dışlamak istemişlerdir. Onlara göre Roma hukuku geleneğinin akıllı kutsallaştırıcı rasyonalizmi, Katolik Kilisesi’nin katı kurumsal düzeni, insanların biraradalığının formülü olarak “sözleşme” fikrinin düşünülmesi, Avrupa kültürünün inorganik yapısının sütunlarıydı.

Buna karşılık, pagan rasyonalizminin ve Katolikliğin dıñdış ıktidar hırslarının bulaş ıklarından azâde olan Ortodoksluk; ve kuralsal-hukuksal deę il, gönüllü birliğ e ve ahlâki bağ la- ra dayalı toplumsal örgütlenme (sobornost) ilkesi, gelenek- sel Rus toplumunu Batı'nın zaaflarından uzak tutuyordu. Bu organik toplum tasar ımında, “politikadan özgür olma” anla- mında bir özgürlük anlayışı ve buna bağ lı bir nevi anti-libe- ral “kamusal alan-özel alan” ayr ımı vardı. Bu paradoksal ay- rım bir yana bırakılırsa, Batı'nın birey-toplum, akıl-ruh gi- bi ayr ımlarının karş ısına bütünsellik/bölünmemiş lik ilkesi- nin çıkartılması, Slavperver fikriyatın temel direklerinden- di. Her bireyin, salt yazılı olmayan yasalara/örfe deę il, top- luluğ un kollektif vicdanına da uymakla yükümlü sayılma- sı, birlik/bütünlük fikrini maddi ve manevi düzeyde doruk- laştır ıyordu.²⁴

Güncel Avrasyacılığ ın daha yakın bir düşün sel akraba- sı, 1920'lerde ve 1930'larda Rus göçmen aydın topluluğ u- nu saran aynı adlı tarih felsefesi akımı. Bu akım, 1917 Ekim Devrimi'ni, Rusya'nın Batı'ya odaklanmasının yol aç tığ ı bir felâket olarak yorumluyordu. Batılılaş ma, Rus düşün cesini Aydınlanmacı, materyalist ve ateist Avrupa'nın taklitçiliğ i- ne hapsedmişti. Oysa Rusya, hem coę rafi bakımdan hem de uygarlık kùltürü bakımından, Avrupa ile Asya'yı irtibatlan- d ıran, özgün ve Avrupa'dan temelden farklı bir modele sa- hipti. Rusya, çöküş halinde olduğ u düşün ülen Batı uygarlığ ı- nın tesirine girmeden, Batı uygarlığ ının kendisini “evren- sel kùltür” olarak sunmasına da kapılmadan, kendisini bu “Avrasya” uygarlığ ını geliştirmeye hasretmeliydi. Avrasya- c ıların bir bölümü, bu kaygıyla, Sovyet rejimini dış lamama- ya, onu olumlu deę erlendirmeye yöneldi. Onlar, Rusya'yı Avrupa'dan yalıt ın Tatar-Moę ol egemenliğ i dönemine kah-

24 Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi 1760-1900: Aydınlanmadan Marksizme*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 1987, s. 85-104. [yeni baskısı, İletişim Yayınları, 2009].

retmiyor; tersine, Rusya'nın özerk gelişmesini sağladığı ve merkezî devlet örgütlenmesinin coğrafi şartlarını hazırladığı için olumlu değerlendiriyorlardı. Sovyet rejimine de, Tatar-Moğol dönemi gibi Rusya'nın özerkliğinin güvencelemesi ve devletin birliğini-bütünlüğünü temin ettiği için, Batılaşma macerasının yol açtığı tahribatın tamiri gözüyle baktılar. 1920'lerin ortalarında "Sovyet Avrasya'sı"na destek vermeye başlayan Avrasyacıların çalışmalarından, Sovyet yönetimi de yararlandı.²⁵

Kadim Rus ve Çarlık tarihine de Sovyet dönemine de eşdeğer seviyede sahip çıkmak, rejim/sistem modellerine karşı Rusya'nın özgünlüğünü, kalıcılığını ve sürekliliğini öne çıkarma tercihini yansıtıyor. Bu vurgu, Slavperverlerle Avrasyacıların paylaştığı, milletin biyolojik varlığının güvencesi olarak devleti ve devletin sürekliliğini yüceltme ilkesinin de ifadesi. 'Ülke'nin/devletin sürekliliği ilkesi, Rus milliyetçi-muhafazakâr fikriyatının bağnaz anti-Sovyetizminin aşılmasını, en azından bir takıntı olmaktan çıkartılmasını gerektiriyor. Daha doğrusu "mümkün kılıyor" demeli; zira yazının başında değinildiği gibi, Sovyet dönemi rehabilitasyonunun, özellikle ekonomik ve toplumsal 'himaye' arayışındaki halk indinde geçerliliği var ve bu eğilimle rahatlıkla uyuşabilmesi, Avrasyacılığın belki en önemli kozunu teşkil ediyor.

Hal-i hazırdaki toplumsallaşma örüntüsü, Slavperver Rus 'kendine mahsusluk' ideolojisinin asli dayanağı olarak obsçina'ya (geleneksel Rus kır kömünü) yapılan atıfları, tamamıyla 'uçuk' ve 'anakronik' olmaktan çıkartıyor. Post-Sovyet Rus toplumunun, salt politik değil, toplumsal ve iktisadî düzeyde de, kolektifler halinde örgütlenmiş halde olduğu söylenebilir. Sovhoz, kolhoz, enstitü vs. işletme birimleri, çoğunlukla (köy, kasaba, kimi zaman ise kent hattâ bölge ölçeğinde) bü-

25 Karla Hielscher, "Der Eurasismus", *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Mayıs 1993, s. 465-469.

tün olarak yerleşim birimlerini temsil ediyorlar. Bu yapılar, üretim işlevleri ‘irrasyonel’ olsa bile insanlara istihdam ve asgari gelir güvencesi sağlamalarıyla bir meşruiyet taşıyorlar.²⁶ Bu meşruiyet, sınıfsal çelişkileri ve paternalist yönelimleri, işletme/kollektif yöneticilerinin yerel lordlar haline gelmesini ‘örtebiliyor’, talileştirebiliyor. Dahası, bu elit, nomenklatura olarak algılanmaktan çıkıyor; varlığı ‘organikleşiyor’

Batı’dan yüz çevirerek Doğu’ya bakmak, Slavperverliğe yönelmenin yanı sıra, Rus entelijensiyasında bütün Doğu kültürlerine olan ilgiyi arttırdı. Örneğin, elbette daha dar çevrelerde olmakla birlikte Hindistan’ın tecrübesine ve Gandiciliğe de bakılıyor. ‘Batı’nın Doğu’su’ olarak Alman düşüncesi, tıpkı Alman romantik düşünürlerinden beslenen Slavperverler gibi, Avrasyacıların ve Rus ‘otantik’ radikal sağının diğer unsurlarının yakın ilgisini celbediyor. (Rusya ve Çin’in yanında Almanya’nın da “büyük Avrasya imparatorlukları” arasında sayılması, Almanya’ya duyulan yakınlığın ‘düzeyi’ için çarpıcı bir örnek.) Nazi-öncesi Almanya’sındaki “muhafazakâr devrim” (konservative Revolution) fikriyatından esinleniliyor; Carl Schmitt’e hevesle bakılıyor. Daha sınırlı düzeyde, Avrupa Yeni Sağ ile de düşünsel alışveriş var. Avrupa Yeni Sağ’ın kimi çevreleri, elbette Slavperverliği benimsememekle birlikte, ‘millî-özcü’ niteliğinden ötürü Avrasyacılığa ve Rus radikal sağına yakınlık duyuyorlar.

Avrasyacılığın kadro ve destek tabanına gelince... Alexander Prohanov’un yönettiği haftalık *Den* (Gün) gazetesi, Avrasyacı ideolojinin popüler temsilciliğini yürütüyor. 1992’de yayımlanmaya başlayan saygın fikir dergisi *Naş Sowremennik* (Çağdaşımız) de Avrasyacılığı himaye ediyor. Geçtiğimiz sene İstanbul’daki Türap Kitap Fuarı’nın konuklarından olan ünlü yazar Rasputin, Avrasyacı fikriyatın önemli isimlerin-

26 Kai Ehlers, “Vorwaerts oder rückwaerts zum Kommandosystem”, *Freitag*, 19.3.1993.

den biri. Ünlü romancı Anna Ahmetova, 1920'lerin Avrasyacılığının modernleştirilmesine fiili ilgi gösteriyor. Sinemacı Nikita Mihalkov, uluslararası piyasada iş yapan, ödüller alan filmi *Urga* ile, Rus kimliğinin/tarihinin “Moğol dönemi” ile barışmasına dönük mesajlar vererek Avrasyacılığa kan verdi. Mihalkov, söyleşilerinde “Biz Avrupa’nın arka avlusu değil, Asya’nın kapısıyız” gibi sözler sarfediyor.²⁷ Parlamentoda etkinliği olan eski subaylar Alksnis ve Makaşov, jeopolitik bir Avrasyacılığın mümessilleri. Avrasyacı ideolojik etmenlerin bürokrasiyi giderek daha fazla cezbettğine ilişkin gözlemler aktarılıyor. ‘Soy’ Rus milliyetçiliğinin temsilcisi diyebileceğimiz Pamyat da, fazla ‘eski tip’ oluşu, derinlikten uzaklığı ve hem devlet hem halk katında tepki uyandıran ‘kaba’ provokatif çehresi nedeniyle Rus sağında kavrayıcı bir hareket olma şansını epey azaltmış görünüyor. Pamyat’ın tabanının önemli bir bölümü, diğer Rus “yurtsever” gruplarının, kimi neo-Stalinistlerin de dahil olduğu “Millî Kurtuluş Cephesi üzerinde Avrasyacılığın hatırı sayılır bir etkinliği var.” Ortodoks Kilisesi, “eski rejim”le ilişkileri nedeniyle hem örgütsel canlılığını yitirdiği hem de ‘imajı’ bozulduğu için, Büyük Rusyacı ve gelenekçi eğilimler için sanıldığı kadar toparlayıcı olamadı; Avrasyacılık, Kilise’den umulan kültürel kiplerin tedarikçiliğini üstlenerek kendine bereketli bir saha açmış oldu. Önemli bir nokta, Avrasyacılığın daha ziyade entelijansiya içinde ve esasen kentlerde yerleşen bir ideolojik akım oluşu. Genel olarak politikaya ilgisizliğin hattâ apatik bir havanın hakim olduğu Rus kırında,²⁸ Avrasyacılık ve sair radikal sağ akımların hayatıyeti yok. Henüz yok.

27 Klaus Gestwa, “Russischer Rechtspopulismus”, *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Haziran 1993, s. 503-506. *Urga*, aynı zamanda, Kevin Kostner’in *Kurtlarla Dans*’ına “Büyük Rusya”nın görkemli bir cevabı olarak anlamlandırılıyor!

28 Yeltsin’in Halk Temsilcileri Kongresi’yle kapıştığı toplantının naklen yayınının izlenme oranının Moskova’da yüzde 75 iken taşrada yüzde 5’de kalması, çarpıcı bir gösterge. Ernst Lohoff, “Schwaechemessen in Moskau”, *Konkret*, Mayıs 1993, s. 32-34.

Batı'nın/Kuzey'in, 'mikro' milliyetçilikleri çağdışı ilân eden global meydan okuması, Batı'nın/Kuzey'in (veya Avrupa'nın) kültürel özgüllüğüne ve toplumsal-ekonomik mükte-sebatına dayalı bir dışlayıcılık-seçicilik, velhâsıl bir 'makro milliyetçilik' olarak tecelli ediyor. Bu global veya 'makro' milliyetçiliğin, dünyanın Güney'inde, ama asıl, gittikçe sırat köprüsüne benzer hale gelen Güney'le Kuzey'in geçiş sahasında bulunan bölgelerinde rakip makro milliyetçiliklerin kabarmasını tahrik etmesi hiç şaşırtıcı olmayacaktır. Coğrafi, tarihsel-kültürel bakımdan 'makro' ölçeklere (yarı-kıtasal toprak büyüklüklerine, imparatorluk miraslarına, kadim uygarlık kültürlerine) oturan, millî gelenekler elbette bu muhtemel 'kontra' makro milliyetçilik akımının en kuvvetli adaylarıdır. Rusya, örneğin Çin'le, Hind'le birlikte, böylesi bir geleneğin sahiplerinden, Rusya'daki sağ ve milliyetçi akımlar, bu potansiyel nedeniyle herhangi bir milliyetçilikten farklı önem taşıyor. Bu akımlar içinde etkili bir sentez oluşturmaya yetenekli görünen Avrasyacılık, 'kapalı' bir etnik-millî, özneye sıkışmayı ve 'Doğu' kültürlerinin 'özgünlüğüne' atıf yapışı ile, bir 'makro' milliyetçilik oluşumuna bilhassa uygun karakteristikler arz ediyor...

Rusya'daki tehlikenin tanımı yapılırken kullanılan "faşizm" kavramına fazla "bağlanmamak" gerekiyor. Zira Rus sağ popülizminin açılımları ve örneğin Avrasyacılık, faşizmle açıklanamayacak özelliklere, potansiyellere sahip. Ve bu dünyada faşizmden daha vahim toplumsal-politik afetler de mümkün!..

Batılı kültürel ırkçılığın/dışlayıcılığın etkisinin çok daha ağır yaşandığı ve bu dışlamanın bir mağduriyete dönüştüğü dünyanın Güney'inde ise biriken tepkisellik, 'klasik'/'anakronik" milliyetçiliklerin toprağını suladığı gibi, bu toprakta 'muhalif' 'makro-milliyetçi' akımları da boy attırabilir. Bu 'makro-milliyetçi' akım salt negatif saiklere dayalı olmakla

kalmayıp, pozitif etmenlere yaslanma imkânı da bulabilir. Yine “anakronik” sınıftan sayılan “Üçüncü Dünyacı” miras, böyle bir ‘Güneylilik bilinci’ zemininde yeniden değerlendirilecek bir potansiyeldir. (Bu bakımdan, Frantz Fanon’un yeniden güncelleşmesi, ilgiyle takip edilecek bir eğilimdir.) İslâm’ın da böyle bir ‘makro-milliyetçilik’ işlevine aday olduğunu söyleyebiliriz. Koca bir kıta olarak dünyadan dışlanan Afrika’nın, Amerika’da mayalanan “siyah milliyetçiliği” (black nationalism) ideolojisinin yeniden üretilmesine sahne olacağı üzerine düşünülebilir.

Batılı kültürel ırkçılığın/dışlayıcılığın bir ‘makro-milliyetçilik’ formu veya ‘efekti’ olarak işlev görmesinin etkileri, böylesine tırmanmayabilir; ‘düşünülebilir’ olanlar düşünülmüş olmakla, ‘makro-milliyetçilik’ eğretilmesi eğretilmesiyle kalabilir. Fakat bu ‘düşünülebilir’liklerin kaynağının kurumması, milliyetçiliğin sahiden aşılması (veya ‘yumuşaması’), topluluklar/kimlikler arasındaki ayrımları mutlaklaştırarak zımnen (veya potansiyel olarak) ‘ırkileştirmeyen’, “iletişimci bir çokkültürlülüğe”, “yabancıнын/ötekinin öz-tanımına açık olmaya”,²⁹ velhasıl kültür eleştirisine dayalı bir ‘sürekli devrim’e bağlı görünüyor. Bu yazıda kitabından çok yararlandığım Gauss, Doğu-Batı karşıtlığına tâbi kılınamayan, Doğu ile Batı arasındaki gerilimi diri tutan tarihsel geleneği ve kültürel karakteriyle Orta Avrupa’yı böyle bir perspektif açısından önemsiyor; Orta Avrupa’nın bu özgüllüğünün “Avrupa bütünleşmesi” içinde erimesine bu açıdan hayıflanıyor.³⁰ Birikim de, Türkiye coğrafyasını böyle bir ‘imkân’ olarak tasarlamaya, böyle bir ütopyanın yitmemesine çalışıyor – tabii ki, hiçbir coğrafyayı bu gibi bir ütopyanın “seçilmiş” veya “ayrıcılık” yeri sayarak bir ‘medium-milliyetçiliğe’ savrulmadan!..

29 Alex Demirovic, *a.g.m.*, s. 318.

30 Karl-Markus Gauss, *a.g.e.*, s. 29-30.

Milli ve sosyal devlet 'nereye' çözülmüyor?

Millî devlet kapitalizmin tarihsel devlet biçimi – ama zaruri veya 'genetik' biçimi değil. İmparatorluk veya şehir devleti modelleri de pekâlâ olabilir seçeneklerdi. Millî devletin 20. yüzyıl ortalarından itibaren edindiği “sosyal devlet” vasfını yitirmesiyle birlikte içine girdiği deregülasyon süreci, belki bu seçenekleri yeniden gündeme getirecek. Şimdiden, global sermaye akışının düğüm ve yoğunlaşma noktaları olarak kimi büyük şehirler (global şehirler) özerk 'devletleri' kişiliklere bürünmeye meylediyorlar. Avrupa Topluluğu gibi bloklar ve muhtelif bölgesel iktisadî işbirliği ağları, yeni emperyal yapıların oluşabileceğini akla getiriyor.* Bu ihtimaller, bildik 'mikro' ve (ilişikteki yazılarda ele alınan) 'makro' milliyetçilikleri tahrik etmek dışında, coğrafya ve kimlik açısından yeni türde milliyetçi akımların doğumuna kaynaklık edebilir. İtalya'daki Lega Lombarda'nın öncülü olduğu şehir veya bölge şovenizmi gibi... Dinî ve/veya kültürel kimlikler temelinde yeni-emperyal ideolojiler gibi...

Millî devletin sosyal devlet işleviyle tamamlanması, Batılı emekçi sınıfların “ulusal mutabakat”a bağlanmasını da kolaylaştırmıştı. Sosyal devletin çözülmesi, millî devletin çözülmesine göre çok daha somut bir olgu; lâkin bu olgu, devletin kitleler üzerindeki maddi ve mânevi bağlayıcılığını budayarak, millî devletin aşınmasına bizzat katkıda bulunuyor. Netice, sosyal devlet işlevini yitirerek meşruiyeti zayıflayan devletin denetim/düzenleme işlevini baskı aygıtını tahkim ederek yerine getirmeye yönelmesi, sosyalliği budanmış bu millî egemenliğin icrasında da otoriter bir milli-

(*) Etienne Balibar bu ihtimale dikkat çekiyor: *Die Grenzen der Demokratie* (Franciscadan Almancaya çeviren T. Laugstien, Argument Verlag 1993). Çağlar Keyder de global iktisadiyata geçişle birlikte, kapitalizmin erken döneminde olduğu gibi şehirlerin ekonomik merkezler olarak öne çıkışını ele alıyor: *Uluslararası Kalkınmacılığın İflası*, Metis, İstanbul 1993, s. 90-101.

yetçiliğın yardıma koşulmasıdır. Ancak devletin sosyallığını yitirmiş bir milliliği/milliyetçiliği taşıması kolay değildir; dolayısıyla resmî milliyetçiliğın/devlet milliyetçiliğının zayıflaması ve görevini ‘sivil’ milliyetçi akımlara devretmesi beklebilir. Sosyal devletin tasfiyesindeki özelleştirme uygulamalarının ideolojik düzeydeki veya millî devlet cephesindeki karşılığı budur. Milliyetçiliğın ‘özelleştirilmesiyle’ öne çıkan, devlet-merkezli olmayan ‘sivil’ milliyetçiliğın ise; millî devletin baskısının ‘sivilleşmesi’ gibi boğucu bir sonucu beraberinde getirdiğini görüyoruz...

Birikim, Ocak-Şubat 1993, sayı 45/46

TÜRKİYE’DE MİLLİYETÇİLİK SÖYLEMLERİ: MELEZ BİR DİL, KALIN BİR LÜGÂT

29 Ekim 1995 Cumhuriyet Bayramı törenlerinin merkezi İstanbul, bir Türk milliyetçiliği olimpiyadıydı; “kazanmak değil katılmak önemlidir” diyen olimpiyat ilkesi doğrultusunda, bütün milliyetçilik ‘tipleri’ oradaydı: Valiliğin organizatörlük (veya “emprezaryoluk”) şemsiyesi ve 10. Yıl Marşı terennümüyle devletin milliyetçiliği... O şemsiyenin altına sığınmakla kendi ters dönmüş şemsiyesini açma seçenekleri arasında kalıp ıslanırken, tören ‘görkem’ini laisizmle adlandırıp anlamlandırmadaki ‘yorum gücüyle’ bir saçakaltı bulmaya çalışan Kemalist “sol” milliyetçilik... Üç hilâlli bayrakları ve kurtbaşı işaretleriyle artık bütün kalabalıklara karışan ülkücü milliyetçilik... Pop şarkıcı kültü ve kentli gençlik hazcılığının kodları üzerinden kendini teşhir eden, ideolojidişi ve ‘modern’ manzarasıyla ‘yeni’ milliyetçilik... Bütün bu milliyetçi ‘tipleri’, o zamandan beri, gitgide daha fazla birbirine karıştılar. 2000’lerin konjonktüründe yaşanan kabarış, bu melezlenmenin, grotesk olduğu kadar fanatik ve tehlikeli biçimlerini ortaya çıkaracaktı.

Bu yazıda, nihaî etkisi milliyetçiliğin hegemonyasını pe-

kiştirmek olan bu karmaşanın unsurlarını tahlil etmeye çalışıyorum.

'90'larda Türk milliyetçiliğine ivme kazandıran etmenler ve 2000'lerdeki yeni vites

Türk milliyetçiliği '80'ler/'90'lar dönümünde güçlü bir ivme kazandı. Dünyada, bilhassa Türkiye'nin kesişim odağında bulunduğu Balkanlar-Ortadoğu-Kafkasya üçgeninde kakan milliyetçi dalgaya koşut bir gelişmeydi bu. Globalleşme, aslında hiç de paradoksal olmayan bir biçimde, milliyetçiliği teşvik veya tahrik ediyor: İki kutupluluğun çöküşüyle birlikte askerî ihtilâfların, sınır değışikliklerinin mümkünleşmesiyle; azınlık ve insan hakları konularının diplomatik materyal haline gelmesiyle; uluslarüstü süreçlerin ve onların yanısıra iktisadî –ve coğrafi– deregölasyonun millî devlet yapılarını sarsmasıyla... Bu etkenler Türk milliyetçi ideolojisi üzerinde, onun reaksiyoner kalıplarını onaylayan ve güncelleştiren bir etki yarattı. Zira Türkiye, ağır bir beka krizi altında kurulan ve akabinde çevresine –Soğuk Savaş'la rektifiye edilen– yoğun bir tehdit algısıyla bakan bir millî devlet geleneğine sahip. Türk milliyetçiliğinin ve Türk millî kimliğinin biçimlenmesinde bu beka kaygısının ve tehdit algısının büyük bir etkisi var.¹ Globalleşmenin millî dev-

- 1 Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu* (İletişim Yayınları, İstanbul 1992), s. 35-95. Ahmet Insel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı* (Birikim Yayınları, İstanbul 1990), s. 19-56. Türk milliyetçiliğinin zihniyet dünyasında beka kaygısının ve tehdit algılamasının güçlü olmasında, Türkiye devletinin dağılan ('yitirilen') bir imparatorluğun bakiyesi üzerinde kurulmasının ve o dağılma sürecindeki olayların travmatik etkileri belirleyici önemdedir. Mümtaz'er Türküne, imparatorluk mirasının karşıt bir etkisine dikkat çekiyor: Türk topluluklarının "uzun bir tarih kesitinde, güçlü bir imparatorluğun unsur-u aslisi olarak yaşa"mış olmasından gelen bir "olgunluk"; bu olgunluğun Türk milliyetçiliğini saldırgan milliyetçilik tiplerinden farklılaştırmaktadır ("Millî Devlet-Laiklik-Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, Temmuz-Ağustos 1994, s. 24-34). Bu etken bence de tartışmaya ve hesaba katılmaya değerdir – inamafih an-

lete dönük meydan okuması, kolaylıkla, Türkiye'ye/Anadolu'ya yönelik 'asırlık' bir tehdidin modern versiyonu olarak algılanabilerek bu zihniyet örüntüsünü pekiştiriyor. Globalleşmenin meydan okumasının, Haçlı seferlerinden başlayıp, "Doğu Sorunu", Osmanlı'yı çökerten Batı nüfuzu ve Batılılaşmacı reform politikaları, Osmanlı'nın yıkıntıları üzerinde yaşayabilir bir yeni devlet kurulması umudunu –geçici olarak– gömen Sevres anlaşmasına uzanan bir sürekliliğin parçası gibi algılanabilmesinde, kuşkusuz Kürt meselesi başrolü oynuyor.²

1980'lerin ortalarında PKK'nın silahlı propaganda kampanyasıyla tırmanmaya başlayıp 1990'larda resmen bir "düşük yoğunluklu savaş" çerçevesinde yaşanan Kürt meselesinin Türk milliyetçiliğinin beka ve bölünme kaygısını ajite etti. Bu ajitasyon, ülkenin globalleşme (başka deyişle: kapitalist modernleşme) sürecinde geçirdiği olağanüstü hızlı ekonomik, toplumsal ve kültürel değişimin yol açtığı, sosyal devletin çözülmesiyle katlanan gündelik toplumsal destabilizasyona ve desoryantasyona da hitap ediyordu. "Terör sorunu"na indirgenen Kürt meselesi karşısındaki ideolojik mobilizasyonun önemli bir boyutu, 1990'lar boyunca, etnik Türk kimliğinin vurgulanması oldu. PKK lideri Abdullah Öcalan'ın 1999'da yakalanmasından sonra girilen evredeyse, Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesini kodlayışında yeni bir eğilim ortaya çıktı: anti-Kürt ressentimentin yaygınlaşması ve disimilasyonizm işaretlerinin başgöstermesidir. Bu eğilimin kaynağında, PKK'nın askerî yenilgiye rağ-

cak o olgunluğu veren imparatorluk mirasının yitişinin –bu yitişin dünya ve kimlik algısında yolaçtığı altüst oluşun– travmasıyla birlikte değerlendirildiğinde. "Uzun bir tarih kesitinde güçlü bir imparatorluğun unsur-u aslisi olarak yaşama" statüsünü yitirme tecrübesi, o tarih içinde edinilen olgunluk sayesinde daha rahat mı sindirilir? Yoksa –iç dünyalar açısından– böylesine 'muhkem' bir statüyü yitirmenin sancısı o "olgunluğu" bastırır mı?

- 2 Tanıl Bora, "Türk Milliyetçiliğinin Ebed-Müddet Beka Davası ve Kürt Meselesi", *Birikim*, Ocak 1992, s. 14-19. [bkz. bu kitapta s. 129-147.]

men varlığını sürdürmesinin, –üstelik ara verdiği silahlı eylemleri 2003’ten sonra yeniden başlatmasının–, ayrıca Kürtlerin kimlik haklarıyla ilgili taleplerini dile getirmeye devam etmelerinin Türk milliyetçiliğinin etki sahasındaki kamuoyunda yarattığı desilüzyon ve reaksiyon vardı. AB’ye uyum normları çerçevesinde atacağı/atabileceği adımları savsaklayan devletin Kürt Meselesi’nin “aslında halledildiğini” var-
sayan tutumu, bu desilüzyon ve reaksiyonu beslemekteydi. Bu atmosferde, sadece PKK’yı değil, homojen bir özne olarak “Kürtler”i düşmanlaştıran bir söylem yaygınlaştı. Kürtleri barbarlıkla damgalayan, onları sadece politik düzeyde değil toplumsal-ahlâkî düzeyde de kriminalize eden bu banal milliyetçilik söylemi, asimilasyonist iyimserliğin yerini saldırgan bir disimilasyonizme bırakması gibi bir tehlikenin ipuçlarını vermektedir.

Türk millî bilincini ‘yaralayan’ bir etken de, sözkonusu tehdit algılamasındaki ve beka krizindeki kabarmanın, tadına tam varılamamış bir özgüven çığırının ardından gelmesidir. Türkiye ’90’lara bir özgüven parlaması ile girmişti. ’80’lerde Yeni Sağ ekonomi politikalarla sağlanan sermaye birikimi, global sermaye akışlarıyla eklemlenmede alınan mesafe, tüketimin modernleşmesi ve yaygınlaşması; iktisaden –popüler medya yorumcularının deyişiyle– “dünyanın 1. ligine” çıkma umudunu doğurmuştu. 1980’lerin sonunda Avrupa Birliği’ne tam üyelik başvurusu sırasında esen hava, Cumhuriyet’in kuruluşundan beri göz dikilen “muasır medeniyet seviyesine” erişme, yani Batı’nın bir parçası olma hedefine artık ulaşıldığı hissini yaydı – en azından Batıcı seçkinler ve kentli orta sınıflar için bunu söyleyebiliriz.³ Sovyetler Birliği’nin çökmesiyle bağımsızlığını kazanan Türki cumhuriyetlerin açtığı rasyonel ve ekonomist ye-

3 Bu iyimserliği yansıtan bir soruşturma: Şahin Alpay, *2020 Yılında Türkiye* (Afa Yayınları, İstanbul 1991).

ni-Turancılık perspektifi, bu hissi pekiştirdi.⁴ Resmî milliyetçiliğin bakış açısından bir hinterland gibi değerlendirilen Türki Cumhuriyetlerin tarihsel ve kültürel mirası, Türkiye'nin Batı'ya kendi özgün kimliğini yitirmeden bağlanması ek bir garantisi sayıldı.⁵ 1980'lerdeki güçlü liberal-muhafazakar ANAP iktidarının Başbakanı Turgut Özal, öncülerinden çok daha güçlü bir Türk-İslâm-Batı Sentezi⁶ tasarımıyla birlikte, dönemin iyimser ve özgüvenli rüzgârlarının da simgesiydi. Özal, Türk sağ politikacılarının "büyük Türkiye", "güçlü Türkiye" lâfızlarını görece 'realist' bir bağlamda yineleyebilme şansına erişti; 1990'ların başında, bu lâfızların üstüne "21. asır Türk asrı olacaktır" gibi iddialı bir şiar da bindi.

Özgüven ve iyimserlik havasının sönüp tehdit ve beka kaygısının kabarmasına doğru geçişin eşiği olarak Körfez Savaşı'nı gösterebiliriz. Türkiye'de Körfez Savaşı, 'millî strateji' tasarımlarında nüfuz, prestij –ve coğrafya– açılarından "büyüme" hesapları ile, çevresindeki tehdit çemberinin daralacağı ve gerek bölgede gerekse ülkede Batı hegemonyasının pekişeceği kaygıları arasında gidilip gelinerek yaşandı. Sa-

4 Ömer Laçiner-Tanıl Bora, "Türki Cumhuriyetler ve Türkiye: İkinci Vizyon", *Birikim*, Mayıs 1992, s. 7-16. [bkz. bu kitapta s. 175-202.]

5 ABD-eksensiz bir yaklaşım: *Türkiye Modeli ve Türk Kökenli Cumhuriyetlerle Eski Sovyet Halkları/Sempozyum Bildirileri* (Yeni Forum, Ankara 1991). İşadamlarının perspektifi: İlhan Uludağ, *Sovyetler Birliği Sonrası Bağımsız Türk Cumhuriyetleri ve Türk Gruplarının Sosyo-Ekonomik Analizi - Türkiye ile İlişkileri* (Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği, İstanbul 1992). 'Realist' bir stratejik yaklaşım: Erol Mütercimler, *Türkiye-Türk Cumhuriyetleri İlişkiler Modeli* (Anahtar Yayınları, İstanbul 1993). Türkçü-milliyetçi perspektife bir örnek: Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler* (Akçağ Yayınları, Ankara 1993).

6 "Türk-İslâm Sentezi" terimi, sol yazında, Aydınlar Ocağı tarafından şiarlaştırılan ve 12 Eylül rejiminin kimi uygulamalarında iktibas edilen biçimiyle, gayet muhkem ve 'özel' bir ideolojinin adıymış gibi bellenebildi. Dikkatten kaçırılan, birincisi, Türk-İslâm Sentezi'nin Aydınlar Ocağı'nca da vaz'edilen tam adının "Türk-İslâm-Batı Sentezi" oluşu, ikincisi bu bireşim tasarımının zaten Ziya Gökalp'ten beri Türkiye'de resmî ideolojide yerleşik bulunmasıdır. Aydınlar Ocağı'nın Sentez'i, resmî ideoloji içerisinde revizyonu hedefleyen bir stratejiyi yansıtıyordu.

vaştan sonra Kuzey Irak'ta bir Kürt devleti oluşumunun başlaması, üstelik Türkiye'deki Kürt millî hareketinin yeni bir ivme kazanması, karamsarları 'haklı' çıkardı, milliyetçiliğin fundamentalist/özcü fraksiyonlarının seslerini yükseltmelerine fırsat verdi. Kürt sorunundaki politikası "askerî çözüm" taassubuna sıkışan –ve bütün "demokratikleşme" programı bu politikanın ambargosu altında kalan– Türkiye'nin Avrupa platformlarında karşılaştığı baskı, radikal milliyetçilerce, Türkiye'nin komployla karşı karşıya olduğu tezlerini doğrulamak için kullanılıyor.

Millî özgüvenin yerini millî beka kaygısına bırakmasında payı olan iki etkene daha değinelim. Bunlardan biri, Türkiye cumhuriyetlerin Türkiye'yi kayıtsız şartsız "lider" olarak gören sadık ve iptidai ülkeler/devletler olmadığını; Türkiye'nin de 'Oryantalist' önyargılar dışında Kafkasya ve Orta Asya'ya ilişkin bilgi donanımından yoksun bulunduğu gitgide ortaya çıkmasıdır.⁷ İkincisi, uluslararası akışkan sermayenin kaprislerine tamamen bağımlı hale gelen Türkiye ekonomisinin girdiği, 2001'de ülkeyi Arjantin'in durumu ile kıyaslanacak bir durumun eşiğine getiren iktisadî krizler sarmalıdır. Sonuçta, 1990'lara "21. asır Türk asrı olacak" sloganıyla giren Türkiye, 1990'lar ortasından itibaren, "Cumhuriyet tarihinin en ağır bunalımı" diye damgalanan bir kronik krizle yüzyüze geldi.

2000'lerin başlarında, genel bir yoksullaşmayı ve şehirli orta sınıfların ciddi bir erozyonunu arkasında bırakarak sağlanan ekonomik stabilizasyon ve neoliberal-muhafazakâr Adalet ve Kalkınma Partisi'nin tek başına iktidara gelmesiyle oluşan 'sükûnet' ortamı da kısa sürdü. Bu geçici sessizliğin ardından, milliyetçi ivmenin yeni bir vitesa geçtiği görüldü. Bu kez eklemleyici eksen veya tetikleyici etmen, Türkiye'nin AB'ye üye olması süreci idi.

7 Ömer Laçiner-Tanıl Bora, a.g.m.

2002'den sonra Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üyelik sürecine girmesiyle birlikte, gerek milliyetçi-muhafazakâr, gerek İslâmcı, gerek Kemalist kamplarda anti-Batı tepkiler giderek daha ajitatif hale geldi. Bu ajitasyona temel olan yorumlara bakılırsa, AB, Türkiye'nin "Avrupa'ya katılma" arzusunu, onu Kıbrıs ve Kürt sorununda "tavizlere" zorlamak için istismar etme, böylece Türkiye'yi bölmeye veya istikrarsızlaştırmaya dönük ezeli planını yeniden yürürlüğe koyma kuşkusu altındaydı. Üstelik Türkiye'yi yönetenler, ya basiretsizliklerinden ya "hainliklerinden" ötürü bu yeni-emperyalist plana destek veriyorlardı. Politik-ideolojik kampların kendi özgül söylemleriyle yürüttükleri, –ancak belirli bir etkileşimin de gerçekleştiği, argümanların transfer de edildiği– bu kampanya, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemiyle, Batılı ülkelerden yardım uman "işbirlikçi" aciz hükümetlerle, ekonomik-hukuksal kapitülasyonlarla vs. ilgili imgelerin canlanmasını da beraberinde getirdi – bu mukayeseler, ülkenin bir "gizli işgal" altında olduğu motifinin popülerleşmesine elverdi.

Böyle paranoid bir söylemin yaygınlaşabilmesinde, 2001 büyük ekonomik krizinin, ciddi bir darbe yiyen orta sınıflarda yarattığı travmanın etkisini göz ardı etmemek gerekir. Türkiye ekonomisinin global finans akışlarına tamamen bağımlı kırılganlığı, bireysel kariyer travmalarının kolektif-"ulusal" bir özgüven kaybıyla birleşmesini getirmişti. Sözü nü ettiğimiz anti-Batı ajitasyonda bir başka önemli faktör olarak, Türkiye'nin AB'ye uyumuyla ilgili yapısal reformların, ayrıcalıklı konumunu sarsacağı bürokratik elitin tepkisini de kaydetmeliyiz.

Bu ortamda şöyle bir paradoksal görünüm oluştu: kurucu ve önder kadroları, AB'ni "Hıristiyan kulübü" olarak gören İslâmcı gelenekten gelen, şimdiyse AB'nin hukuksal-politik çerçevesini bürokratik statükoyu ve orduyu gerile-

tecek bir mekanizma olarak –araçsal bir bakışla– sahiplenilen AKP; Türkiye’nin siyasal sahnesinde öteden beri Batı yanlısı olarak konumlandırılan Kemalist-Cumhuriyetçiler tarafından, “AB işbirlikçisi” ithamıyla aşağılanır hale geldi! Bu manzarayı iyice çarpıcı kılan nokta, Kemalist milliyetçiliğin geleneksel anti-emperyalist söyleminin, kısmen, etno-kültürel klişelerle bezenerek anti-Batı tonlara bürünmeye yüz tutmasıdır.

Bu “ulusalcı” reaksiyon atmosferi içinde düzenlenen, hem AKP’nin hem AB’nin nişan tahtasında olduğu “Cumhuriyet mitingleri” üzerine, Kürt kadın şair ve yazar Bejan Matur ilginç bir gözlemde bulunmuştu⁸ Ona göre, Cumhuriyetçi-Kemalist-laisist-Batıcı kesimler, nesillerdir öykündükleri Avrupa’yla bütünleşmeye yaklaştıklarında bir tür boşluğa düşmüşlerdi. Arzuyu besleyen ve aşka dönüştüren “bir türlü kavuşamama” durumu ortadan kalkıyordu. Dahası, Avrupa karşısında/içinde onları ayırt edecek, bir kimlik kazandıracak güçlü ve özgün bir varlık sergileyemediklerini hissediyor, bunun aczini duyuyorlardı. İslâmcı hareketten gelen AKP taraftarları ise, zaten *başka* olarak gördükleri Avrupa’yla ilişkiyi pragmatik bir buluşma, bir alış veriş olarak tasarlıyorlardı; bu bakış, onların Avrupa’yla ilişkisini komplekslerin yükünden arındırıyordu.

Sosyo-psşik bir boyut da taşıyan bu yorum, gerçekten tartışmaya değerdir. Ancak ondan önce gözden kaçırılmaması gereken nokta, Kemalist-Cumhuriyetçi ideolojinin milli eğitim müfredatını da belirleyen çerçevesi içinde, zaten “Batı”yla ilgili homojenleştirici yargıların ve kalıpların mevcut bulunduğuudur. Milliyetçilik, milliyetçi-muhafazakâr, İslâmcı ve Kemalist-Cumhuriyetçi söylemlerin ortak paydasını oluşturan asıl “Türk fundamentalizmi” olarak kendini göstermektedir.

8 Bejan Matur, *Zaman*, 13 Mayıs 2007

'90'lardan 2000'lerin başına dek Türk milliyetçiliğinin zihniyet dünyasını biçimlendiren bu ortamda iki dinamik ayırdelebiliyor: Biri, millî beka izleğini dramatikleştirerek kullanan reaksiyoner bir milliyetçilik akımı – bu akım sadece radikal milliyetçi hareketi güçlendirmeyip merkez sağ politikayı ve giderek merkez solu da etkilemektedir, ayrıca başta ordu olmak üzere devlet elitine hâkimdir. Diğeri, '80'ler/ '90'lar dönümündeki özgüven esintisinin izlerini taşıyan, millî çıkarı, globalleşme sürecine eklemlenmekte ve medeniyete uyumlanmakta gören Batıcı bir milliyetçilik akımı – ki öncülerini kentli yeni orta sınıfların yükselen kesimlerinde, büyük sermayenin uluslararasılaşan sektörlerinde ve medya elitinde bulmaktadır. Bu iki akım arasındaki trafiği çözümlemek daha karmaşık bir şebekeye girmeyi, Türk milliyetçiliğini homojen bir söylem değil, bir söylemler dizisi ve geniş bir lügâtçe olarak ele almayı gerektiriyor. Ben bu lügâtçeyle konuşan belli başlı dört milliyetçi dili ayırđediyorum: Birincisi, Kemalist resmî milliyetçiliğin, millî devleti inşa ve beka misyonuna odaklanmış dili; bir bakıma, Türk milliyetçiliğinin kök-dili. İkincisi, bu kök-dilin bir lehçesi de sayılabilecek olan, “sol milliyetçilik” olma iddiasındaki Kemalist ulusçuluk. Üçüncüsü, Kemalist kök-dilin liberal bir lehçesi iken globalleşme çağının vaadleriyle büyölerek serpilen, Batıcı bir medeniyetçi-refahçı milliyetçilik dili. Dördüncüsü, yine Kemalist milliyetçiliğin sapkın bir lehçesi olan ırkçı-etnisist Türk milliyetçiliğinin, neo-Pan-Türkizmi ve Kürt millî hareketine tepkiyi işleyerek canlanan dili. Yükselen İslâmcılık kendisini bir milliyetçi söylem içinde eklemlediği ölçüde, bu dil ailesine bir lehçe daha katılıyor. Yazıda, bu dört veya beş milliyetçilik lehçesini, sözel ve imgesel unsurlarıyla ele almaya çalışacağım.

Resmî milliyetçilik: Atatürk milliyetçiliği

Türkiye'nin resmî milliyetçiliği olan "Atatürk milliyetçiliği",⁹ kuruluşundan itibaren, vatandaşlık ve toprak/vatan bağı esasına dayalı 'Fransız tarzı' bir milliyetçilik anlayışıyla etnisist açılımlar ('Alman tarzı' milliyetçilik) arasındaki gerilimini bir dengeye kavuşturamamış olmasının krizini yaşamıştır.¹⁰ Ziya Gökalp'in kültürel kimliğe yaslanan Sentez'i, Osmanlı vatanseverliğinden devreden vatandaşlığa dayalı teritoryal milliyetçilik anlayışı ile; milletin ezeli-ebedi varoluşsallığını ve biricikliğini vurgulayan milliyetçilik anlayışlarının son derece hassas bir dengesine dayanmıştır. Gerçi resmî yorum vatandaşlık esasına dayalı milliyetçilik doğrultusundadır; fakat dış ihtilâflarda, 'millî dava'larda, ayrıca örneğin uluslararası spor müsabakaları gibi popüler kültürel düzlemlerde, etnisist, 'özcü' ve saldırgan bir milliyetçilik dili kendine rahatlıkla alan açabilmektedir. Resmî ideolojinin taşıyıcılarının bilinçli değilse de gayriihtiyari eğiliminin, milliyetçilik modelindeki bu ikiliğin gizil kalması, ama *kalması* yolunda olduğunu kestirebiliriz. Zira bu ikilik ve gerilim, politik ve ideolojik manevra alanını genişletmeye yarmaktadır.

-
- 9 Resmî Kemalist milliyetçilik yorumunun 'yetkili' elden bir ifadesi: Turhan Feyzioğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik* (Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1987).
- 10 Bu 'dengesizlik' hakkında fikir veren bazı kaynaklar: Taha Parla, *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u* (İletişim Yayınları, İstanbul 1992), s. 176-211. Taha Parla, Ziya Gökalp, *Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (İletişim Yayınları, İstanbul 1989). François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri* (çev. Alev Er, Yurt Yayınları, Ankara 1986). İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi: Güneş Dil Teorisi ve Kürt Sorunu* (Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1991). Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik* (Gündoğan Yayınları, Ankara 1993), s. 209-250. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih* (İletişim Yayınları, İstanbul 2003). Masami Arai'nin *Jön Türkler Dönemi Türk Milliyetçiliği* adlı kitabı (çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994), Türk milliyetçiliğinin oluşumunda 'Fransız tarzı' Osmanlı vatanseverliğinden 'Alman tarzı' *Kulturnation* (kültürel özcülük temelinde tanımlanan millet) tasarımına geçiş sürecine ışık tutuyor.

Bu ideolojik muğlaklığı ile resmî milliyetçilik, millî devletin varlığına, gücüne ve tezahürlerine (yani simgelerine, ritüellerine, şatafatına, her yerde hazır ve nâzır olma niteliğine) sıkısıkıya bağımlıdır. Millî devletin varlığının, gücünün ve tezahürlerinin billurlaşmış ifadesi olarak ordu, resmî milliyetçiliğin yeniden üretiminde merkezî bir rol üstlenir. Zira ordu, gerek bütün orduların içselleştirdiği teyakkuş ideolojisinin ve tehdit algılama otomatığının gereği, gerekse TSK'nın “devlet kurucu asker” kişiliğiyle Mustafa Kemal'le ve onun misyonu ile özdeşleşmesinin sonucu olarak; kendini milliyetçiliğin ‘gerçek sahibi’ ve timsali sayar. Ordunun çekirdeğini oluşturduğu resmî milliyetçilik, popülist atıfları hamaset düzeyinde kalan, bizzat devletin kendisine odaklanmış bir zihinsel ufka sahiptir. Millî Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği'nin bir yayınında “millet”in “devletin ögelerinden biri” olarak tanımlanması,¹¹ veya resmî tekerlemele-
rin en gözdelerinden olan “devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğü” terimi, devlet-odaklı milliyetçilik anlayışının ikrarlarıdır. Resmî milliyetçilik dilinin önemli bir özelliği, ritüelistiğinin fazlasıyla katı, soğuk, basmakalıp olması, ‘hararetinin’ yapay kalmasıdır. Resmî milliyetçilik ‘teşhircidir’; kalıp-sözleriyle politik retoriği istilâ eder; İstiklâl Marşı, Atatürk resmî, bayrak, ay-yıldız gibi millî devlet simgelerinin kamusal hayatta enflasyonist tüketimi söz konusudur. Bu durum her zaman doğrudan doğruya devlet zoru-
na veya ‘teşvikine’ bağlı değilse de, en azından devletin sivil toplum üzerindeki sıkı denetiminden güç alır.

Bunalımlı 1994 yılında, millî devlet simgelerinin ve resmî milliyetçiliğin söz kalıplarının ve imgelerinin yayılımı çok büyük boyutlara ulaştı. Türk bayrağı olağanüstü yoğunlukla teşhir edildi. 2000'lerin ortalarında, milliyetçiliğin yeni bir vitesine geçtiği dönemde, ‘oransız’ büyüklükte (90-100 met-

11 *Devlet'in Kavram ve Kapsamı* (Ankara, 1990).

rekarelik) bayraklar dikmek, bir tür “psikolojik harp” uygulaması haline gelecekti. Bu kampanya, Ankara yakınlarında bir tepeye bir ton boya kullanılarak 600 metrekarelik bayrak boyanması gibi ‘enstalasyonlarla’ destekleniyordu. Ay-yıldız kolye ve rozetler, neredeyse en yaygın takı haline geldi. Bazı şarkıcılar, mankenler frapan giysilerini ay-yıldız figürleriyle süslediler. İstiklâl Marşı söyleme vesileleri arttı – futbol stadlarında eskiden sırf millî maçlarda söylenirken, artık her lig maçı öncesinde seyirciler saygı duruşunda bulunup İstiklâl Marşı söylemeye başladılar. Pop müzik konserlerinin ve lüks otellerdeki defilelerin açılışında da İstiklâl Marşı okunduğu görüldü. 1994 ve 2001 ilkbahar aylarında patlayan ekonomik kriz karşısında, gerek hükümet gerek iş çevreleri, heroik bir milliyetçi söyleme yaslandılar: “Ekonomik Kurtuluş Savaşı”, “Her şey Türkiye İçin”, “Türkiye İçin Çalışıyorum”, “Türkiye için seve seve” gibi millî kalkınmacı sloganlar icat edildi. İslâmcı hareketin yükselmesi, resmî milliyetçiliğin repertuvarında Atatürk imgesini öne çıkardı; logolaşan Atatürk portresi, her vesileyle teşhir edilir hale geldi.

Bu söylem, simbiyoz içinde bulunduğu –birazdan ele alacağımız– Kemalist ulusçuluğun ırkçılaşmasından ve fanatikleşmesinden de kuşkusuz doğrudan etkilendi, etkileniyor.

Kemalist ulusçuluk

’80’lerde sol kamuoyunda da önemli ölçüde sorgulanan Kemalizm, ’90’larda sosyal demokrat entelijensiya içinde yeniden serpildi. ’90’ların ‘yeni-Kemalizm’i, Yeni Sağ hegemonyaya ve özellikle İslâmcı harekete karşı bir tepki olmanın yanında, bunların da paylaştığı anti-Kemalizm tarafından da tahrik edilmişti. Yeni-Kemalizm, Kemalizmin 12 Eylül’den sonra devletteki sağ kadrolaşma tarafından ‘sulandırılarak’ dışlandığını (dolayısıyla resmî ideoloji olmaktan çık-

tığını) savundu; dolayısıyla başlangıçta devlete görece mesafeli durdu ve '60'lara göre daha 'sivil' bir yönelim içerdi. Bir Kemalist revizyon talebi olarak görülebilecek bu akımın eksenine, İslâmcılığın yükselişi karşısındaki laisist tepki oturdu. Milliyetçilik, yaklaşık son iki yılda, ana dava olan laisizmin popülerleştirilmesine yarayacak bir unsur olabileceğinin kestirilmesiyle öne çıktı. Milliyetçiliğin işlevselliği, yeni-Kemalist akımın "şeriat tehlikesi" karşısında duyduğu büyük tedirginlik nedeniyle devlette ve orduda tutamak arama ihtiyacına (kimi unsurlarının orduya dayalı otoriter devletçi çözümlere yeniden 'ilgi duymasına') da bağlıydı. Resmî milliyetçiliğin girdiği aşırı tezahürat eğilimi içinde Atatürk 'motifinin' olağanüstü yaygınlaşması, Kemalizmi milliyetçilik üzerinden 'tebliğ etme' umudunu yeşertti.

Yeni-Kemalist dalganın '60'ların ve '70'lerin sol-Kemalist söyleminden devrıldığı "ulusalcılık" söylemi, resmî (Atatürkçü) milliyetçiliğin "sol" iddialı bir versiyonudur.¹² "Sol" iddia, bu söylemin, Türk milliyetçiliğinin toprak/vatan ve vatandaşlık bağına dayalı, hümanist-evrenselci kolunu sahiplenmesinden kaynaklanır. Bunu yaparken, Türk milliyetçiliğinin ambivalent karakterini görmezden gelir, gözden saklamak ister; üstelik, Kemalist ulusçuluğun başka milliyetçi akımlara benzemezliğinde ısrar ettiği ölçüde, milliyetçiliğin özcülük, biriciklik, kendine özgülük ideolojisini yeniden üretir... '60'larda ve '70'lerde Kemalist ulusçuluğun ana ilkesi ve "sol" olma iddiasının da temel dayanağı, anti-emperyalizm ve bağımsızlıkçılıktı. '90'larda bunun yerini laiklik almış; 2000'lerde ise anti-globalizm söyleminin etkisi-

12 Sol Kemalist milliyetçiliğin örnekleri, *Cumhuriyet* gazetesi yazarları Ahmet Tamer Kışlalı ve Toktamış Ateş'in son iki yıldaki yazılarında görülebilir. Ayrıca Bedri Baykam'ın neşriyatına ve *Devinim* dergisine bakılabilir. Sol açılımlara daha mesafeli bir Kemalist yorum için: Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği* (Kültür Bakanlığı, Ankara 1993). Kemalizme daha eleştirel yaklaşan bir yorum için: Cengiz Güleç, *Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi* (Verso Yayınları, Ankara 1992).

ne bağılı olarak anti-emperyalizm ve bağımsızlıkçılık motifleri yeniden güçlenmiştir. Bu “sol”-milliyetçilik söylemi, politik İslâmın temsilcisi/simgesi olarak indirgediği Araplara ve İran’a karşıtlığını dile getirirken, ırkçı-aşağılayıcı ve *Oryantalist* bir bakış açısını sergiler.¹³ 1999 seçimleri sonrasında kurulan “sosyal-liberal-milliyetçi” koalisyon hükümetinin başbakanı Bülent Ecevit’in tipik bir temsilcisi olduğu bağımsızlıkçı sol-milliyetçiliğin vurgularında ise, Batı karşıtlığı motifleri, otarşist bir ‘millî gurur’ ve xenofobi dikkat çeker.

Kemalist ulusçuluk söylemi, milliyetçiliği, laikleşme/modernleşme sürecinin taşıyıcısı olarak anlamlandırır. “Ulusçuluk” sözcüğünün tercih edilmesi de bu kavramı modernleşmeyle ve *laikleşme*yle özdeşleştiren kurgunun bir parçasıdır: Modern “ulus” sözcüğüyle, Osmanlı’da dinsel cemaati belirten “millet” sözcüğünün ümmet kavramına olan açılımı kapatılır. Türkiye’de millî devletin inşasında milliyetçilik, onun kutsallık tekeli devralarak dini ikame etmeye dönük bir yol izlemiştir. Dini ‘millileştirme’ çabaları, bu arzunun daha açık ifadesidir; Kemalist ulusçuluk gerek ezanın Türkçe okunduğu Kemalist Tek-Parti dönemini yâdederek, gerekse “Türk İslâmı” olarak Aleviliği ele alarak bir tür ‘İslâmî-Lutherciliğe’ yönelir.¹⁴

Yukarda 2000’ler konjonktüründe milliyetçiliğin yeni vitresinden söz ederken değinmiştik. AB’yle entegrasyon sürecine ve bu sürecin İslâmcı ‘kökenli’ bir parti tarafından yönetilmesine yönelik tepkilerden beslenen bir kabarıştı bu. Bu kabarışın en belirgin görünümü: Kemalist ulusçuluğun,

13 Kemalist ulusçuluğun İslâmcılık karşıtlığını anti-Arap şovenizme dönüştüren –politik İslâm akımının yükselişinden önce yazılmış– yaklaşımının ‘başyapıtı’, kuşkusuz İlhan Arsel’in *Arap Milliyetçiliği ve Türkler kitabıdır* (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, ilk baskı 1973).

14 Cumhuriyet’in kuruluş döneminin birçok ideologu, Hristiyanlığı ‘Almanlaştırarak’ Lutherciliği örnek alma gereği üzerinde durmuştur. Örneğin Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, Altın Kitaplar, İstanbul 1967, s. 263.

ulusalcı kimliğiyle tanımlanan yeni bir ‘faza’ geçmesidir. Fark, ulus sözcüğünün isim hali yerine sıfat halinin ‘izm’leştirilmesinden ibarettir; ancak ideolojik ‘artırım’, bu sözel farktan daha büyüktür.

Bu yeni *ulusalcılık* söylemi her şeyden önce *fanatizmiyle*; Kemalist ulusçuluğun evrensel değerleri, hümanizmayı –hiç değilse usûlen– önemseyen ve millet inşâsını ‘medeniyet başarısı’ ölçüsüyle tartan alışılan söyleminden uzaklaşır. Yüksek tehdit algılamasının kışkırttığı bir savaş diliyle konuşur; politik ayrışmaları/husumetleri “vatana ihanet” ithamının gölgesine sokar. Burada, yine milliyetçiliğin 2000’lerdeki yeni vitesini özetlerken değindiğimiz gibi, Osmanlı’nın çöküş süreciyle kurulan analogi ve buna bağlı olarak Kurtuluş Savaşı mitolojisinin canlandırılması baş roldedir. Bu savaş Türk halkının Atatürk’ün önderliğinde büyük mahrumiyetleri ve imkânsızlıkları hiçe sayarak emperyalizme direnişi olarak patetikleştiren süper-bestseller belge-roman *Şu Çılgın Türkler* (2005’te basılan kitabın satışı 1 milyona yaklaşıyor), bu atmosfere popüler heroik imgeler sunmuştur.

Ulusalcı söylemin yapıtaşlarından biri, komplo zihniyetidir. Emperyalizmi ve globalleşmeyi kapitalist sistemin maddî rasyonallitesi ve dinamik karmaşası içinde değil, tek merkezli bir entrika ağı gibi tasarlayan bu zihniyet; politikayı, bir “deşifre etme” işlemine indirgemeye yatkındır. Bütün olası aktörler, “millî güçler” ile ABD ve Batı’nın kuklaları/işbirlikçileri arasındaki çatışmadaki konumları itibarıyla; bütün olası söylemler bu çatışma temelindeki gizli mesajlarına göre “deşifre” edilir. Fanatizmi yeniden üreten bu zihniyet, beklenebileceği gibi, antisemitist şablonlara da iltifat gösterir. Zaten genel olarak ulusalcılık, Kemalist ulusçuluğun geleneksel çizgisinden farklı olarak, ırkçı motiflere başvurmaktan kaçınmayan bir söylem kurmuş; “Türklüğün” etnik imâlarından kendini sakınmaz hale gelmiştir.

Kuşkusuz, “eski” Kemalist ulusçuluğun bu ulusalcı fanatizmin tohumlarını içinde taşıdığı iddia edilebilecektir. Ancak bu, ulusalcılığın yeni bir faz açtığı gerçeğini değiştirmez.

Liberal “yeni-milliyetçilik”

Resmî milliyetçiliğin güçlü bir modernist-Batılılaşmacı damarı vardır. Kemalist ulusçuluğun yanısıra “liberal milliyetçilik” diye tanımladığım akım da bu damarın ürünüdür: Modernleşmeyi iktisat ideolojisiyle anlamlandıran, modernleşme sürecinin kalkınmacı-gelişmeci veçhesini öne çıkartan bir söylemdir bu. Liberal milliyetçilik ideolojisinin, Türkiye’de kapitalistleşme/modernleşme sürecinin katettiği gelişmeye bağlı olarak ’80’lerin sonlarında olgunlaştığını söyleyebiliriz.

Liberal milliyetçilik söylemi, milli kimliği, dünyanın ‘ileri’/zengin ülkelerinin, yani Batı’nın düzeyine erişme şevki ve yeteneği temelinde tanımlar. “Millî gurur”u milletin biricik, otantik hususiyetlerinden değil, evrensel standartlarla uyumundan türetir – milliyetçiliğin özcü söylemi bu uyumu da elbette “bize özgü” bir haslet olarak kurgular. Kemalizmin “çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma” hedefine bağlanan, onu milliyetçiliğin varlık koşulu sayan böyle bir milliyetçi tasavvur, Türkiye’de liberal ve sosyal demokrat çevrelerde gizil olarak mevcuttu. Globalleşme söyleminin başdöndürücü etkisi, bu tasavvuru belirginleştirdi ve bir ideolojik söyleme dönüştürdü. Liberal milliyetçilik söylemi, yazının başında değindiğim özgüven prelüdünü bir oratoryoya bağlamaya çalışan bir çizgi olarak belirdi. Bu söylemin en etkili taşıyıcısı, büyük sermayeyle bütünleşmiş olan medyadır. Ekonomi, liberal milliyetçilik söylemi içinde ayrıcalıklı bir yere sahip.¹⁵ Bilindiği gibi, millî pazarı oluşturmak milliyetçiliğin

15 Bu zihniyet kalıbının yerleşmesinde önemli payı olan ANAP’ın bir yöneticisinin kitabındaki yaklaşımı örnek gösterebiliriz: *Türkiye Mucizesi İçin... Viz-*

belki de en önemli işlevidir; liberal bir milliyetçilik söyleminin de bu işlevi vurgulaması doğaldır. Ancak bu, milliyetçiliğin, onun enthusiasmism'ine hiç de yakışmayan 'soğuk' ve hesapçı yüzüdür. Nitekim Türkiye'de millî devletin kuruluş dönemindeki Millî İktisat akımı bile, hedeflerini iktisadî tamamen araçsallaştırarak, ekonomiyi dışsal etmenlerle gerekçelendirmiştir. Milliyetçiliğin iktisadî boyutu, DP-AP geleneğinin kalkınmacı popülist söylemiyle sözel-imgesel bir varlık kazanabildi. Ağırlıklı bir konumu ise ancak son dönemde, iktisat ideolojisinin hegemonik hale gelmesinin ve Türkiye kapitalizminin global ekonomiyle bütünleşmesinde kaydedilen gelişmenin kolektif bilince bir millî başarı olarak 'yedirilmesi' sonucunda edinebildi. Artık liberal söylem, "dondurulmuş gıdanın, telefon reklamının veya futbol maçlarının pazar ve kültür birliği"nden (Hadi Uluengin, *Hürriyet*, 24.8.1993) hararetle ve gururla söz edebiliyor.¹⁶ Şimdi, ihracat performansı, tüketim ve hayat standardındaki gelişme, "devlet tahvillerimizin Tokyo borsasında kapış kapış gitmesi" (*Hürriyet*'in manşeti, 13.5.1993), özetle ekonominin dinamizmi, millî gururu en fazla okşayan etkenler-

yon Arayışları ve Asya Modelleri (Türkiye İş Bankası, Ankara 1994) s. 157'deki hayıflanmayı, bu bakışın tipik örneği olduğu için bir kere daha aktarıyorum: "Milliyetçilik ruhunu dışa karşı güçlü bir ulusal ekonomi yaratmak için kullanacağımıza iç hasımlarımızı sindirmekte kullanıp, birleşme yerine bölünmeye yöneliyoruz."

- 16 Orhan Pamuk bir söyleşisinde milliyetçiliğin bu 'gizli yüz'ünü, harareti alınmış soğuk haliyle tasvir ediyor: "Ziya Gökalp, bir milletin tarifini kültür birliği, dil birliği, tarih birliği vs. gibi unsurlarla yapar: Bir anlamda, yaratılmak istenen 'modern Türk milleti'nin birliğinin temellerini araştırır. Bugün ise, Türkiye'nin birliğini sağlayan şey ne dil ne tarih ne de kültür birliğidir. Bir Aygaz birliği, Arçelik birliği, spor toto birliği, PTT birliği ya da Kelebek Mobilya birliğidir. Bir merkezden örgütlenen ve ülkenin en ücra köşesine kadar ulaşan bu bayiler örgütü, bu örgütün ima ettiği birlik, Ziya Gökalp'in sözünü ettiği 'birlik'lerden aslında çok daha sağlam bir birliktir." (*Cumhuriyet Kitap*, sayı 243, s. 5) Daha sağlam, ama hararetsiz, heyecansız. Liberal yeni-milliyetçilik, bir vakit sonra bu 'en sağlam' birlikten başka millî birlik unsuru kalmayacağını sezisiyle belki de, işin içine o harareti katma çabasıdır.

den biri olarak işleniyor. “Türk insanı”nın ekonominin serbestleşmesiyle açığa çıkan müthiş girişim enerjisi, son derece değerli bir millî haslet olarak yüceltiliyor.¹⁷ Kutsallaştırılan ekonomik girişimciliğin kuralsızlığının yol açtığı vandalizm ve anomi örnekleri bile, değişime, gelişime arzulu ‘sağlıklı’ bir potansiyelin (bir tür ‘taze kan’) yan etkisi olarak hoşgörülebiliyor.

İktisat ideolojisiyle bütünleşen yönüyle liberal milliyetçiliğin olası bir radikal açılımı, neoliberal refah şövenizmidir. ‘Kendi’ ürettiği refahı ‘geri’ bölgelerle veya topluluklarla paylaşmaya direnerek toplumsal dayanışma fikrini çiğneyen bu tutum; alt sınıflara geri ve ‘soysuz’ hususiyetler atfedip özel bir ırk gibi damgalayarak dışlayan “sınıf ırkçılığı” ile akra-badır (Balibar-Wallerstein, 1991).¹⁸ Türkiye’de liberal milliyetçilikte, refah şövenizmi ve sınıf ırkçılığına dönük açılımın bazı belirtileri görülebiliyor. 1994’te Egeli işadamlarının ürettikleri zenginliği “Ankara”ya ‘kaptırmaktan’ rahatsız olarak malî federalizm talep etmesi gibi,¹⁹ iktisaden gelişkin yörelerde toprak sahibi köylülerin, işçi ve memurları “parazit” görerek en hızlı özelleştirme yanlısı olması gibi; ya da, tahsil ve meslek vasıflarıyla, tüketim ölçüleriyle, adab-ı muşerretiyle, kültürel ilgileriyle, hatta ‘biyolojik standartlarıyla’ (açık ten, uzun boy vd. fizikî “müktebesat”la) Avrupalılaştırmış, “AB normlarını yakalamış” şehirli üst-orta sınıfların

17 Demirtaş Ceyhun da *Ah Şu Biz “Kara Bıyıklı” Türkler’de* (E Yayınları, İstanbul 1992) Türk kimliğinin belirleyici etmeni olan göçebeliliği, hem dinamizmi hem de ürettiği ‘yapısal’ konukseverlik ve hoşgörü kültürü açısından olumlar.

18 Balibar, ırkçılığın köleleştirilmiş topluluklara dönük sınıfsal bir söylem olarak doğup sonradan –emperyalizm yoluyla– etnikleştirdiğini anlatıyor. Kapitalizmin gelişmesi içinde kol emeğinin (emekçi sınıfın) kurumsal düzenlemelerle ve kalıtımsallaşarak ‘ırklaşması’, beri yanda yönetici ve egemen sınıfların bedensel ölçüler de kullanılarak estetize edilmesi; sınıfsal ırkçılığın kaynaklarıdır. (Etienne Balibar, ‘Sınıf Irkçılığı’; Balibar ve Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf* içinde, çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, İstanbul 1993, s. 254-269)

19 İzmir Ticaret Odası’nın İzmir, Manisa, Aydın, Muğla, Balıkesir, Uşak ve Denizli’yi kapsayan önerisi için bkz. *Aktüel*, 28.7.1994, s. 23-26.

(Euro-Türklerin) ulusun özünü temsil eden seçkin zümre olarak kendini AB'ye girişte engel oluşturan yoksul alt-sınıflardan ayırdedişi gibi; sınıf bencilliği tepkileri, milliyetçi kalıplara döküldüğünde, sözkonusu açılımın nüvelerini oluşturabiliyorlar. Batı bölgelerine çalışmaya ve savaştan kaçıp sığınmaya gelen Kürt göçmenlerin şahsında ekonomik refahı kemiren “parazitleri” gören bakış açısı, refah şovenizmiyle etnisist milliyetçi radikalizmi birleştirebiliyor.

Liberal milliyetçiliğin çok önemli bir gurur kaynağı, yerli piyasanın global piyasaya eklemlenme ve dünya piyasalarıyla aynılaşıma düzeyidir. Bu düzey de kendisini en iyi tüketim alanında gösterir. Bu devirde “muasır medeniyet seviyesi”nin, “evrensel kültür”ün de göstereni tüketim kültürüdür. Yeni-milliyetçilik, ‘eski’ milliyetçiliğin “Yerli Malı Türkün Malı, Her Türk Onu Kullanmalı” sloganını gömmüştür; “Paris’te, Washington’da, Tokyo’da karşımıza çıkan akraba markalar”ı İstanbul’da da görmekle, evrensel “alışveriş ve vitrin estetiği”ni yakalamakla (Ertuğrul Özkök, *Hürriyet*, 19.12.1993) gurur duyar. Turizmde “eskiden sadece doğa ve tarih verirken şimdi eğlence de veriyor” olmakla, kredi kartı, barlar, diskolar, McDonald’s, uluslararası pizza zincirleriyle “uluslararası yaşam stili”ni tutturmuş bulunmakla övünür – zira bunların anlamı “Batı ile eşdeğer felsefe ve kurumlaşma sağlamış ülke” olmaktır (Güneri Civaoglu, *Sabah*, 13.8.1993).²⁰ Bu milliyetçilik

20 *Sabah*’ın 11 Aralık 1994 tarihli manşeti: “Avrupa’ya ‘marka’ vurduk” “Bu markalar aslında Türk!” spotuyla, uluslararası tekstil piyasasında yeri olan bir yığın İngilizce markanın ‘aslında’ “*Made in Turkey*”, yani “Türk Malı” oluşuyla övünüyor. Bu seçkinciliğe tepki gösteren sol kalem erbâbı, “Euro-Türk”lere, siyahları dışlayan ABD’li beyaz ırkçılığını ima ederek “beyaz Türk” adını taktı. Sonra, bu eleştirel –veya alaycı– adlandırmayı *Hürriyet*’te Serdar Turgut’un memnuniyetle sahiplenerek kullandığını gördük (22.3.1995). “Biz, Beyaz Türkler” başlıklı bu ‘manifestoda’ şunlar deniyordu: “Aslında biz bir grup da değiliz, çünkü kendi aramızda diyalog kurmayı pek beceremiyoruz, ortak hareket etmek gibi bir kaygımız da yok. Ancak bazen sessiz duruşumuzla, bazen sokakta, parkta göz göze gelmemizle, bazen koşulların kötülüğüne verdiğimiz

dili tüketim kültürünün vazgeçilmez âyini olan reklam diline benzemektedir.

Atatürkçülükten tevarüs ettiği “muasır medeniyet seviyesine ulaşma” ülküsünü piyasa fetişizmine uyarlayan liberal milliyetçiliğin medeniyetçi söylemi; modern yaşam tarzını ‘tuturma’, ‘yakalama’ melekesi temelinde bir kültürel kimlik tanımlar. Dünyaya açıklık, hayattan zevk almaya olan tutkunluk, bilgisayar ve İngilizce gibi ‘bilgi toplumu’ donanımlarına hâkimiyet türünden değerler, “yeni Türk” kimliğinin bileşenleri olarak yüceltilir. Hadi Uluengin, Efes Pilsen basketbol takımının Atina’da Panathinaikos’u yenmesini, “basketbol hiç

tepkilerin benzerliğiyle, bazen de yaşamdan aldığımız aynı tür keyiflerle birbirimizi tanıyoruz. *Ortak nitelikleri paylaştığımızı biliyoruz.* (...) Beyaz Türklerin hiçbirisi dini farklılığını, etnik köken farklılığını insanların suratına bağırıyor, sırf bu farklılığı nedeniyle kendilerine ayrıcalıklı davranılmasını istemeyi düşünmüyor. Biz sadece, bu kısacık yaşamı güzel ve nitelikli bir şekilde yaşabilmek istiyoruz. Ancak etrafımız çevrilmiş durumda. Çember yavaş yavaş ama belirgin bir şekilde daralıyor. Bunalıyoruz. *Bizimle tamamen zıt karakterde olan insanlar etrafımızda çeşitli kavimler oluşturdu.* Durmadan bizim yüzümüze kendi etnik farklılıklarını, mezhep farklılıklarını bağırıyorlar. (...) Mağdur olduklarını sürekli söyleyip, bizim kendilerine karşı sürekli alttan almamız gerektiğini başımıza kakıp duruyorlar. Oysa onların iddia ettikleri duruma düşmüş olmalarında bizim hiçbir suçumuz yok. Beyaz Türkler kendilerini mezhep farkı veya etnik köken farkı veya inanış farkı ile tanımlamadıklarından ellerinde etrafa bağırarak hiçbir silah bulunmuyor. *Rasyonel davranmak, alın teriyle iyi para kazanmak, nitelikli yaşamak, sevilmek sevmek, insani zaafplarını yaşarken bile ahlaklı olmak isteyen bu azınlığın insanlarla kavga etmek gibi bir amacı da yok.* Biz çevremizdeki kızgın insanlardan artık çok sıkıldık. *Rasyonel bir toplumda, rasyonel bir yaşamı, minik keyiflerle yaşamamızı engellemeyin.* Şunu da bilin ki, *Türkiye denilen bu muhteşem farklı insanlar topluluğunu ancak yaşama bizim gibi tavır alan insanlar bir arada tutabilir.* Üzerimizdeki baskı artar ise, sonunda biz bir patlayacağız ki, herkes ne olduğunu şaşırarak. *Gerçek kavmin ne demek olduğunu herkes o zaman görecektir.* (abç.) Yaşam tarzı temelinde tanımlanmış medeniyetçi milliyetçiliğin, o yaşam tarzını milliyetçi/etnisist söylemden devralınmış bir asabiyyet şuuruyla (bol asabiyyet şuuru bulanmış olarak) ‘yabancı’lara (veya “yerli”lere!) karşı savunan bir manifesto gerçekten “Patlama” tehdidi ise, Kürt hareketine ve başka kültürel-milli kimlik hakkı taleplerine karşı yöneltilen “o zaman birileri de çıkıp Türklerin haklarını korumaya başlar” türünden patlama tehditlerini andırıyor – egemenin, daha fazla üstüne gelirse egemenliğinin ‘adını koyacağı’ ve artık kayıt-şart tanımayacağı tehdidi...

tereddütsüz şehirliilerin ve şehirlerin sporu” olduğu için kut-sar: “Ülkemin çarığını fırlatıp, basket ayakkabılı dinamik top-luma dönüştüğüne; toprak durağanlığından pota zıpkınlığına geçtiğine” inanır (*Hürriyet*, 27.11.1993). “Yeni Türk”lüğün veya “Euro-Türk”lüğün²¹ (yahut bu söyleme karşı eleştirel bir kavram olarak “beyaz Türk”lüğün) millî kahraman figürü, gençliktir – bilhassa şehirli üst ve orta sınıf gençliğidir. Zaten şehirli gençlik, modern/global hayat tarzının ve onun distribütörü ve simülatörü olan medyanın, en dinamik tüketici-sidir.²² Modern kültürle Batı’daki kadar –hattâ onlardan daha canlı ve yaratıcı bir şekilde– bütünleştiğine dikkat çekilen şehirli gençliğin fiziki görünümü de “yeni Türk”lük adına iftihar vesilesidir. Liberal yeni-milliyetçiliğin en şevkli savunucularından olan, *Hürriyet*’in genel yayın yönetmeni Ertuğrul Özkök, “Türk nesli güzelleşiyor” (*Hürriyet*, 4.11.1992) müj-desinin de havarisidir. Özkök, Güneydoğu’da bacağı kaybe-den bir askeri anlatırken “ince tel çerçeveli gözlükle rötuşla-nan incecik yüzüyle yeni Türk gencinin değişen, çağdaşlaşan portresi”ne dikkat çeker (*Hürriyet*, 4.11.1992). Türkiye’ye 23 yıl sonra ilk dünya güreş şampiyonluğunu kazandıran Saba-hattin Öztürk’ü tanımlar: “Çağdaş ve güzel. Bıyiksız, iri, genç ve modern.(...) Bizim Sabahattin’imiz Garp’tan daha yakışıklı, daha modern, daha çağdaş” (*Hürriyet*, 29.8.1993). Bütün ola-rak Batı’daki kültürel farklılığın veya kültürel ırkçılığın²³ ‘yer-

21 “Euro-Türk”lük kimliğini ve potansiyelini işleyen bir kitap: Zeynep Göğüş, *Bir Avrupa Rüyası* (Afa Yayınları, İstanbul 1991).

22 Tüketim alanına/davranışına “sürekli ergenlik” halinin hakim olması nedeni-yle (Bruce Brown, *Günlük Hayatın Eleştirisi*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınla-rı, İstanbul 1989, s. 114) tüketen herkes gençtir bir bakıma; gençlik, tüketici-liğin ‘üstün ırk’ıdır.

23 Bu konuda bkz. “Evrensel Irkçılık” bölümü, Balibar ve Wallerstein, *a.g.e.*, s. 25-87. Batı/Kuzey dünyasında Doğu/Güney dünyasına karşı kültürel farklılık/ayrımcılık ideolojisi hakkında: ‘Milliyetçilik Sendromu’ dosyasının ‘Giriş’ yazı-sı, *Birikim*, Ocak/Şubat 1993, s. 10-16; Tanıl Bora, “Milliyetçilik: ‘Mikro’ mu, makro mu?”, *a.g.y.*, s. 17-23. [bkz. bu kitapta s. 27-63]

li' üretimi olan medeniyetçi milliyetçilik söylemi; "neslin güzelleşmesi" izleğine kapıldığı ölçüde yeni-ırkçılığın öjenikçi²⁴ yönelimine de kapı açar.

"Muasır medeniyet seviyesi"nin en makbul göstereninin tüketim kültürü olmasına koşut bir gelişme, "yüksek kültür"ün yerini popüler kültürün alması, "millî kültür"e kit-le kültürü biçimlerinin hâkim olmasıdır. Liberal milliyetçilik, milliyetçiliğin potansiyel imge deposundaki bu değişimin hakkını verir; milliyetçiliğin 'hararetini' popüler kültür evrenine taşır. Türk pop müziğinin yeni-milliyetçiliğin ritü-el ekonomisi içinde edindiği konum, bu eğilimin yansımasıdır. Pop müzik âyinlerinde starlarla hayranların amentü halinde teati ettiği "seni/sizi çok seviyorum" mesajlarında kendini gösteren narsisizm, liberal milliyetçilik söyleminin aracılığıyla bir tür millî narsisizme taşınır.²⁵ Narsisizm, hazcılıkla birleşir. *Hürriyet*'in genel yayın yönetmeni olarak bu yeni-milliyetçiliğin önemli taşıyıcılarından (hatta ideologlarından) olan Ertuğrul Özkök "gri renkler, ciddi nutuklar"dan, siyasetten uzak, 'sivil', gündelik hayata hitap eden, eğlenceli bir millî özgüveni vaazeder: "Türkiye'nin yıkılamayan kudreti, bir türlü bozulamayan istikrarı [pop müziğe de yansıyan – T.B.] bu yaşama tutkusunda yatıyor" (*Hürriyet*, 30.5.1993).

2000'lerde, bu narsisizmi besleyerek millî özgüveni yükselten 'event'lere tanık olundu. Tabii önce, futbol başarıları: İlk kez bir Türk kulüp takımının bir Avrupa turnuvasında şampiyon olması (2000'de Galatasaray'ın UEFA kupası şampiyonluğu), Türk milli futbol takımının 2002 Dünya Kupa-

24 İnsan ırkının –belirli bir ırkın/etninin değil– iyileştirilmesine yönelik öjenik ve genetik bilimi araştırmaları, Batılı 'evrenselci' yeni-ırkçılığın yeni gözdelelerini teşkil ediyor. Bu ilgiden, insan ırkının beden ve zihnen zayıf, güçsüz 'nümelerine' dönük meritokratik bir faşist ideoloji doğuyor.

25 Avusturya'da imparatorluğu modern (millî) devlete inkılâp ettirmeye yönelik ön-milliyetçilerden Johann Georg Zimmermann yaklaşık ikiyüz yıl önce demiş ki: "*Hakikatte vatan sevgisi, insanın kendine dönük sevgisinin tezahürüdür.*" (Aktaran Bedrich Löwenstein, "Eine alte Geschichte", *Merkur*, Ağustos 1992, s. 659.

s'nda 3. olması... Pop şarkıcı Sertab Erener'in 2005 Eurovision şarkı yarışması birinciliği... 2007'de Türk gıda firması Ülker'in dünyanın prestijli çikolata markalarından Godiva'yı alması... "Bir Türk"ün (Muhtar Kent) Coca Cola'nın CEO'luğuna getirilmesi...

Böylesi özgüven serumlarıyla beslenen liberal milliyetçilik söylemi, narsisist ve hazcı karakteri ile, bir yandan resmî milliyetçiliğin soğukluğuna, diğer yandan etnisist-özcü milliyetçiliğin fanatizmine mesafeleniyor. Bunların anakronikliğine karşılık kendisini 21. yüzyıla uygun milliyetçilik biçimi olarak takdim ediyor: Komplekssiz, biçimci olmayan, popülizm ve köylülükten kopmuş, millî fedakârlığı mazohizme dönüştürmeyen *steril* milliyetçilik. Bu söylemin öncüleri, etnisist/özcü çizgiden uzak, "Anayasal vatandaşlık" veya "Türkiye milliyetçiliği" gibi terminolojileri destekliyorlar; ancak bunu yaparken, geleneksel milliyetçiliğin kutsallık hâlesinin dışına çıkmamaya da dikkat ediyorlar. Örneğin Ertuğrul Özkök, İstanbullu bir Heavy Metal grubu gitaristinin askerlik görevini yaparken Güneydoğu'da PKK ile çatışmada ölmesini, yeni-milliyetçiliğin yurtseverlikten zerrece geri kalmadığının kanıtı olarak kullanmıştı. Liberal yeni-milliyetçilik söylemi resmî milliyetçiliğin sadece bu gibi kutsal davalarıyla, tabularıyla, formaliteleriyle barışık olmakla kalmayıp, onun temel izleklerini dönüştürerek sahiplenebiliyor. Örneğin pop müziğin gerçekleştirdiği savunulan "Türk müzik rönesansı", devletin kültür politikasıyla kotarılamayan Gökaltı Doğu-Batı Sentezi'nin piyasa dinamiğiyle ve 'sivil' düzeyde gerçekleşmesi olarak kutlanıyor:²⁶ "Türkiye 19. yüzyıldan beri aradığı muazzam sentezi nihayet buluyor. Batı ritmi ile Doğu'yu yaşamayı keşfediyoruz" (E.Özkök, *Hürriyet*, 30.5.1993). "(Tarkan) 7'den 70'e Tür-

26 Bu tespiti eleştirel bir açıdan İskender Savaşır, Cem Behar da yapıyorlar: "Müzik ve Cumhuriyet", konulu söyleşi, *Defter*, Sonbahar 1994, s. 12-13, 16-17

kiye'yi birleştiren, bu coğrafyanın gerçek anlamda ilk Doğu-Batı Sentezi megastarı. (...) Tarkan'ın düğmeleri açık gömleğinden fışkıran yeni müzik, Doğu'yu reddeden ama Batı'da bir türlü karaya ayak basamayan bir ekzodüsün, bir zihniyet göçünün, bir estetik nomadlığının ilk yerleşikliğe geçiş işaretini veriyor" (E.Özkök, *Hürriyet*, 3.7.1994).²⁷ Liberal yeni-milliyetçilik dili, henüz eklemleşmemiş, gevşek bir söylemle kendini ifade ediyor. Bu nedenle, başka milliyetçilik söylemlerince hegemonize edilmeye açık. Ancak medyatik etkinliği ve geniş yayılımı, modernleşme sürecinin ilerleyişi içinde baskın hale gelmesi ihtimalini açık tutuyor. Türkiye'nin AB'ye girmesi hedefi de, bu milliyetçilik dilinin serpilmesini teşvik eden bir zemin sunuyor.

Türkçü radikal milliyetçilik

Türkçü-Turancı Türk milliyetçiliği, resmî milliyetçiliğin 'sapkın' bir koludur. Atatürk milliyetçiliğinin ırkçı-etnisist damarını fikrî uç noktasına dek izleyen Türkçü entelijensiya tarafından kurulmuş faşist bir ideolojidir. Vatan olarak bütün "Türklük dünyasını" kabul etmesiyle resmî (Atatürkçü) milliyetçiliğin vatancı/Anadolucu çizgisinden ayrılır. Organik ve otoriter toplum kavrayışı açısından, veya kültürel öz-cülük (öz-Türkleşme ülküsü) açısından, dönemin resmî milliyetçiliğiyle arasındaki farkın nicel düzeyde (ılımlılık-aşırılık ölçüsünde) kaldığı söylenebilir. Ezeli-ebedi bir millî varlık tahayyülüne dayalı tarih kavrayışı veya "millî din" anlayışı ise Türkçülüğün resmî milliyetçilikle kesişebildiği nokta-

27 Makedonya Türklerinin çıkarttığı *Birlik* gazetesinden öğreniyoruz ki, Makedonya'da da aynı şaka Üsküp'te de yapılıyor: "Bazı Makedon arkadaşlarımızın şaka yerine 'Eskiden Türkler kılıçla, topuzla, top tüfekte yayılır her tarafı işgal ederdi, şimdi ise kültürüyle, musikisiyle bunu yapmaktadır' dedikleri oluyor. Bu bir şaka olmasına rağmen, içinde büyük bir gerçek gizlediğini siz de takdir edersiniz sanırım" (Remzi Canova, *Birlik*, 29.10.1994, s. 9).

lardır. Türkçü-Turancı akımla resmî milliyetçiliğin ilişkisindeki gerilim İkinci Dünya Savaşı yıllarında doruğa vardıktan sonra, 1944'te Türkiye'nin "telâşla" Batı İttifakı'na katılmasıyla Türkçü akım tasfiye edilerek marjinal denebilecek bir aydın hareketi konumuna itildi. 1960'larda, Türkçü akımın mirasını, 1950'lerde oluşmuş milliyetçi-muhafazakâr reaksiyoner potansiyelle anti-komünist fanatizm temelinde eklemleyen Türkeş'in biçimlendirdiği MHP ve ülkücü hareket, yeni bir mecra açtı. İdeolojik düzeyde ırkçı etmenler geriledi, kültürel-tarihsel özcülüğe dayalı yeni bir milliyetçilik söylemi gelişti. 1970'lerde yoğunlaşan bu gelişme, '70'ler/'80'ler dönümünde millî kimliğin birincil hattâ aslî unsuru olarak İslâm'ın öne çıkartılmasına vardı. 12 Eylül sonrasında İslami kimliğin baskınlığı çok arttı. Bunun yanı sıra 12 Eylül öncesinde devletin fiilî milis gücü misyonunun üstlenildiği momentler sorgulandı. Bu dönemde pan-Türkist temalar da flulaştı.²⁸ '90'larda, pan-Türkizmin 'rasyonel' hale gelmesi, ama özellikle Kürt millî hareketine karşı kabaaran reaksiyoner milliyetçi dalgayla birlikte yeni bir dönüşüm yaşandı. Ülkücü hareket, gerek Pan-Türkizmin eski (ilk!) savunucusu sıfatıyla, gerekse Kürt "bölücülüğüne" karşı devlete manevi ve maddi destek vermesiyle, resmî milliyetçilikle ilişkisini rehabilite etti ve hem devlete hem de politik merkeze yaklaştı. Bunun yanı sıra kitlesel ve popüler bağlarını güçlendirdi.²⁹ "Aşırı uç" görüntüsünü yitirerek meşrulaştı, 'normalleşti'.³⁰ Bu gelişme içinde MHP hızla güçlendi, 1987'de % 2.9

28 1960'lardan 1980'lerin sonuna dek ülkücü hareketin gelişimi hakkında: Tanıl Bora-Kemal Can, *Devlet Ocak Dergâh* (3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1994).

29 Tanıl Bora, "Der 'Nationale Reflex': Die Fundamentalistische Disposition des Nationalen in der Türkei und der proto-Faschistische Nationalismus der MHP", *Sociologus – Zeitschrift Für Ethno soziologie und Ethnopsychologie*, No. 1/2, 2001, s. 123-139.

30 Türkeş hakkında (kendisinin, MHP 'merkezinin' ve medyanın iştirakiyle) çizilen "bilge devlet adamı" portresi, MHP'nin 'makul' bir parti imajı edinmesinde çok önemli bir etkidir. Türkeş'in hüsn-ü kabul görmesindeki mantığın devlet

olan oy oranını 1995 genel seçimlerinde –parlamentoya girmek için baraj olan– % 10 sınırına iyice yaklaşacak kadar artırdı; nihayet 1999 seçimlerinde yaklaşık % 18 oranında oyyla, kurulan koalisyon hükümetinde yer aldı.

Ülkücü hareketin radikal milliyetçiliğin '90'lardaki dönümünün beraberinde geçirdiği ideolojik değişimin bir veçhesi, yeniden-Türkçüleşmedir.³¹ 1970'lerin ortalarından beri marjinalleşmiş olan Türkçü-Turancı edebiyat bu dönemde canlandı. Türk mitolojisine ve kadim Türk tarihine yapılan göndermeler çoğaldı. Eski ('ilk') Türklüğün totemi olan bozkurt, gerek sembol gerekse ülkücü gençlik hareketinin adı ("Bozkurtlar") olarak yeniden itibar kazandı. 1930'ların-40'ların öncü ırkçı-faşist yazarı Nihal Atsız'ın kitapları yeniden basıldı, onunla ilgili çok sayıda internet sitesi faaliyete geçti. İdeolojik düzeyde yeniden-Türkçüleşmenin doğal sonucu olan bir gelişme de İslâmiyetin, milli kimliğin tabii/ikincil bileşenlerinden birisi konumuna indirgenmesiydi. İslâmcı hareketin büyüyüp hegemonik bir güç olması ne-

ve düzen aklı açısından çok açık sözlü bir ifadesi, –yine– Ertuğrul Özkök'ün 'ünlü' yazısıdır: "Türkeş'i Öveceğime Hiç İnanmazdım", *Hürriyet*, 15.5.1994. Özkök bu yazıda Türkeş'in 'kitlesine' verdiği ılımlı ve basiretli mesajları, "ağızından Kürt vatandaşları rencide edecek tek kelime çık" mamasını över. Özkök'ün Türkeş'in ve 'tuttuğu' kitlenin nelere muktedir olduğu hakkında söylediklerini "çok şükür" diyerek mi, yoksa herkesi Türkeş'i övüp sevmeye çağıran bir nevi şantaj olarak mı okumak gerektiğine karar vermek zordur: "Böyle bir millî kasırgada, Türkeş gibi bir liderin istese ülkeyi bir anda yangına çevirebileceğini biliyorum.(...) 'Haydi' dese milliyetçilik bir anda ırkçılık haline dönüşecek ve belki de Türkiye bir Saint Bartelomeo gecesi yaşayacak.(...) Türkiye, PKK terörü yüzünden millî hınçların bilendiği, her gün kalkan cenazelerle ağırlaşan bir felâket mevsimini, Türkeş gibi sorumlu bir milliyetçi liderle yaşadığı için şanslıdır. Bu dönemde Türkiye'nin başında bir Miloseviç bulunsaydı acaba neler olurdu?" "İstese ülkeyi yangına çevirebilecek", "‘haydi’ dese" toplu kırımları başlatabilecek" durumdaki bir liderin böyle bir 'potansiyel' yaratılmasındaki "sorumluluğu" mevzu değildir, sanki. Zira devlet ve düzen aklı Türkeş'i, 'tehlike anında' kullanılabilecek bir gücü 'tertîp' eden, yani onu hem oluşturan hem de 'tavında tutan' bir misyon içinde değerlendirmektedir.

31 MHP'de 1990'larda gerçekleşen ideolojik değişim üzerine: Tanıl Bora, "İki MHP", *Birlikim*, Aralık 1993, s. 30-40.

deniyle milliyetçi hareketle arasındaki rekabetin sertleşmesi; Türki cumhuriyetlerde İslâmcı hareketin (ve İslâm ülkelerinin) Türkiye'nin nüfuzuna rakip olması; MHP'nin resmî milliyetçilikle girdiği rezonansın onu laik konuma yaklaştırması, bu değişimin diğer etkenleriydi. İslâmcı RP'nin ordunun inisiyatifiyle iktidardan uzaklaştırıldığı "28 Şubat 1998 Süreci"ne canlı bir destek sağlamasa da devletin/rejimin itimadını kazanma hedefi doğrultusunda zımnî onay vermesi, MHP'nin bu yönelimini pekiştirdi. Bu yönelim, MHP'nin Atatürk'ü tavizsiz bir Türk milliyetçisi, pan-türkist ütopyaya bağlanmaktan da geri kalmamış bir Türkçü, bir "başbuğ" olarak resmederek sahiplenmesine de koşuttu.

Çok önemli bir gelişme, 1990'ların ortalarından itibaren, fanatik, "sert" bir yapısı olan ülkücü milliyetçi gençlik hareketinin geleneksel tabanının sınırlarından taşması ve simgesel repertuarını artık kendi iç ortamı haricinde de teşhir eder hale gelmesiydi. Ülkücü gençlik hareketi şehirli üst-orta sınıf gençlik tabanında da sempatizan bulmaya, rock ve pop müzik dinleyen modern gençliğe ulaşabilmeye başladı. Ülkücü-Türkçü simgelerin poplaşması ve ülkücü hareketin gençlik tabanındaki modernleşme eğilimi, bu akımla liberal milliyetçiliğin rüzgârı arasında cereyanlar oluşmasını mümkün kıldı.

Bu yeni açılım, bir yandan ona yeni bir alan açmakla beraber; diğer yandan kendi tabanındaki milliyetçilik kavrayışının modernleşmesi ve eklemsizleşme tehlikesine girmesi, MHP açısından sorun teşkil ediyordu. Örgütsel açıdan, dinî hassasiyeti daha güçlü olan geleneksel tabanla şehirli-modern yeni taban dinamiği arasındaki uyumsuzlukları massetme zorluğu vardı. İdeolojik açıdansa, resmî milliyetçiliğin ve hele liberal milliyetçiliğin daha 'gevşek' bulunan, kozmopolitliğe ve gayrimilliliğe kayma riski taşıdığını düşündükleri kimlik algılarının, Türkçü akımın katı özcülüğünü tahrip edebileceği kaygı-

sı taşınyordu. 1995 genel seçimlerinde MHP'nin gücünü seçim sonucuna yansıtamamasının ve % 10 barajını geçemeyişinin ardında, mutlaka bu gerilimlerin yarattığı sıkıntının payı vardı. Partisinin/ "modernleşme" imajını vurgulamayı biraz abartan Türkeş'in ölümünden sonra MHP'nin başkanlığını üstlenen Devlet Bahçeli'nin, dışa dönük görece "ılımlı" görüntüyle tabanın geleneksel hassasiyetlerini daha uyumlu kılması ve örgüt içi ilişkileri rehabilite etmesi, MHP'nin 1999 seçimlerindeki başarısına giden yolu açmıştır.

MHP'nin, 1999-2002 arasındaki iktidar ortaklığı döneminde, genel olarak "düşük profilli" bir performans gösterdiğini söyleyebiliriz. Çünkü parti, rejim güçlerinin (ordu, bürokrasi, büyük sermaye...) güvenini sağlamaya önem verdi; bunun yanında "sessizce" alt-orta sınıf ağırlıklı kitle tabanını tatmin etme kaygısıyla klientalistik ilişki ağını geliştirmeye çalıştı. Milliyetçiliğin ideolojik artikülasyonu açısından, ilk göze çarpan, MHP'li bakanların, "yoğurdu Türklerin icat ettiğine" dair demeçler vermek, Türk adlı özgün/yerli bitki ve hayvan türleri geliştirmek, 1999'daki büyük deprem sırasında gelen dış yardımlar hakkında "yabancı müdahalesi" veya "espiyonaj" kaygısıyla mesafe koymak gibi sembolik ve naif denebilecek çıkışları oldu. Bunun dışında, MHP'nin kendi spesifik milliyetçilik anlayışını challenge eden iki önemli konu, PKK lideri Abdullah Öcalan'ın idamının infaz edilip edilmeyeceği ve Türkiye'nin AB'ne üyelik için yapması gereken yasal düzenlemeler konuları idi. Öcalan konusunda MHP yönetimi, her aşamada, zaten "terör sorunu" olarak kodladığı "Kürt Sorunu"nun bütün sorumluluğunu kişileştirdiğini düşündüğü Öcalan hakkındaki idam kararının uygulanmasını savundu, ancak hükümet ortaklığı döneminde bu kararın uygulanmamasına rıza gösterdi. "Türkiye'yi uluslararası platformda zor duruma düşürmeme" gerekçesiyle açıklanan bu rıza, MHP'nin partilerüstü

“devlet politikalarına” mutlak sadakatinin ve establishment nezdinde güven uyandırma stratejisinin bir parçasıydı. Establishment’in yine bir partilerüstü “ulusal politika” olarak belirlediği AB’ye girme hedefine ise, MHP karşı çıkmıyor; ancak AB’ye üyeliği, Türkiye’nin bir “büyük güç”/“dünya gücü” olma misyonuna doğru yürüyüşünde bir ara durak olarak anlamlandırıyor. Dolayısıyla AB’nin, Türkiye’yi ezeli-ebedî tarihsel millî hedeflerinden alıkoymaması gerektiğini vurguluyor. Öte yandan MHP sözcüleri, AB’yle entegrasyona dönük ulusalüstü hukuksal düzenlemeleri, millî devletin altını oyan, bunun ötesinde Avrupa’nın özel olarak Türkiye’yi parçalamaya dönük kadim planlarının doğal devamı olarak yorumlamayı hep sürdürdüler. Nitekim 2002 yazında MHP, üyesi olduğu hükümetin ulusal-solcu/muhafazakar-liberal çoğunluğuna karşı çıkarak, parlamentoda AB’ye uyum yasalarına red oyu verdi. 2002 genel seçiminden sonra ise MHP stratejisini, AB’yle entegrasyona dönük düzenlemelere karşı reaksiyoner bir çizgiye oturttu. MHP yönetimi, ülkedeki reaksiyoner milliyetçi potansiyelin ana yatağı olmayı sürdürürken, bu potansiyeli “sokaktan”, provokatif eylemlerden –olabildiğince– alıkoymaya ve “kontrol altında” tutmaya dönük tutumunu da sürdürdü. Bu tutum, MHP yönetiminin hem kendi kontrolü dışındaki provokasyonlarda ‘kullanılmama’ kaygısının, hem de gerek rejim eliti gerek halk nezdinde “sorumluluk taşıyan sağduyulu parti” imajını yitirmeme hesabının ürünüydü. Yine de, bu hareketin etki alanındaki unsurlar, 2006-2008 döneminde milliyetçi provokasyonlarla gerçekleştirilen birçok linç girişiminde ön plandaydılar.

Bu arada, ülkücü-milliyetçi ortamda, MHP’yi yetersiz bulan arayışların ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Özellikle Kürt hareketinin silahlı mücadeleyi yeniden başlatmasından sonra, yukarıda ele aldığımız anti-Kürt ressentiment’in yay-

gınlaşmasına da bağılı olarak gelişen bu muhalefet, MHP'yi, millî varlığı tehdit eden gelişmeler karşısında yeterince “aktif” bulmuyordu. MHP'den ayrılan bir grupla bazı emekli subayların başını çektiğı “Vatansever Kuvvetler Güç Birliğı”, 2006'da, büyük Kürt-Türk nüfuslarının beraber yaşadığı Mersin'de kilometrelerce uzunlukta Türk bayrağı taşınarak tehditkâr sloganların atıldığı bir kitle yürüyüşü organize ederek dikkat çekti. Aynı yıl “Buduncular” adlı ırkçı küçük grup, İzmir'de Kürtlerin “üremesinin” ve Batı'ya göçünün engellenmesini talep eden imza kampanyası açtı. Ayrıca, 1992'de MHP'den koparak İslamcı-“sivil toplumcu” bir söylemle kurulan ancak çok geçmeden, merkeze yaklaşan MHP'deki hoşnutsuz radikalleri kazanmaya dönük ırkçı-faşizan bir rotaya giren Büyük Birlik Partisi (BBP), bu dönemde söz konusu çizgisini iyice keskinleştirmiştir.

İslâmcılıktaki milliyetçilik

Modern İslâmcı Türk entellektüelleri 1980'den sonra köklü bir millî devlet ve milliyetçilik eleştirisi geliştirdiler. Geleneksel İslâmcılık söyleminde de ümmet kavramı millettten üstündür. Buna karşılık Türkiye'deki İslâmcı akımın merkezindeki MSP/RP/FP/SP ve AKP çizgisinin söylemindeki güçlü milliyetçi göndermeler görmezden gelinemez. Bu milliyetçiliğın ideolojik temeli, Türkiye'nin İslâm dünyasının ve birliğinin potansiyel önderi olarak tasarlanmasıdır. Bu temelde, Osmanlı nostaljisi modern ve milliyetçi bir emperyal (veya irredentist) tahayyüle dönüşebilmektedir.³² Batı-karşıtı xenofobi, Türkçü milliyetçilikle İslâmcılığın ortak paydasıdır. İslâmcılığın özgül point'i, “millet”in ve “milliliğın”

32 Tanıl Bora, “Fatih'in İstanbulu – Siyasal İslam'ın 'Alternatif Küresel Şehir' Hayalleri”, *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, der. Çağlar Keyder, Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 60-77.

ayırdedici unsuru, omurgası olarak dinî kimliği varsaymasıdır. Buna göre İslâmiyet (aslında, “Türk-İslâmı”), Türk millî kimliğinin otantisite cevheridir.

Aslında İslâmcılığın ana akımını resmî modernist milliyetçilikle de alışverişe sokan bir ideolojik payda da kalkınmacılık-gelişmecilikdir. RP üst önderliği, Müslüman teknokratik elit ve yeni Müslüman burjuvazi, “ağır sanayi”yi ve “finansal spekülasyon”a karşı üretimi yücelten zihniyetiyle, “millî kalkınma davası”nın sadık bir müridi idi. Bu damar, RP merkezli İslâmcı hareketteki milliyetçi unsurlarla liberal milliyetçilik söylemi arasında da bağ kurulması olasılığını varetmektedir – ki AKP bunun mecrası olabilir.

AKP lideri ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, zaman zaman başvurduğu “olumlu milliyetçilik” phrase’iyle, liberal milliyetçilik söylemine doğru dümen kırıyor. Türkiye’de liberal sağın, nihâî millî gurur kaynağı olarak iktisadî gelişmeyi, refaha erişme ‘yeteneğini’ gören geleneğini sürdüren bir yönelimdir bu. Ancak pragmatist –belki daha doğrusu utilitarist– AKP bu çizgiyi kesinlikle belirginleştirmiyor; reaksiyoner milliyetçi dalganın üzerinde sörf yapmaktan geri kalmıyor veya bazen de bu dalgaya set çekmekten ziyade onu “geçıştiren”, “oyalayan” bir tutumu yeğliyor.

Bu arada politik İslâm’ın ortodoks geleneğini sürdüren Saadet Partisi, bu geleneğin AKP-öncesi katı AB- ve Batı-karşıtlığını iyice sertleştiriyor – ancak SP giderek marjinalleşen bir partidir. Daha önemlisi, günde 60 bine yakın satan *Vakit* gazetesinin temsil ettiği etno-dinsel popülizmdir. Soğuk Savaş anti-komünizminin klişeleriyle, maçıst bir küfür diliyle konuşan bu gazete, İslâmcı okurlarını faşist bir zihniyet evreninde tutar. *Düşman* olarak tanımladığı laik-laisist ve “Batıcı” çevreler, tümüyle “Batı”, Masonlar, Yahudiler, Siyonistler, “Dönmeler”, gayrimüslimler ve bütün bunların ortak paydası olarak anlandığı bir “sol zihniyet”e yönelik nef-

ret üreten bir yayın yapar. Düşmanlarını asla savlarıyla/düşünceleriyle değil, etno-dinsel kimlikleriyle (onlara Türk-ve-Müslüman olmayan bir “kök” izâfe ederek) tanımlar.

Melez diller ve hegemonya sorunu

Her milliyetçiliğin ‘Doğulu’ ve ‘Batılı’, etnisist-özcü ve sivil yüzleri arasında, çelişkiler yanında eklemlenmeler, geçişlilikler, ‘sentez’ler de vardır. Türkiye’de milliyetçi dilin ve onun değişik lehçelerinin iyice canlandığı bu ortamda, böylesi ‘melezleşmeler’ de bereketli ve karmaşık oluyor. “Sol” ve “sağ” olarak bilinen konumlar milliyetçilik temelinde yan yana gelebiliyorlar. En çarpıcı ‘kaynaşmalar’ veya yanyana gelmeler ise milliyetçiliğin sözel-simgesel evreninin popüler kültür alanına nakloldmasından kaynaklanıyor. Pek çok millî simge ‘pop’ bir armaya dönüşüyor, böylece özgül bir siyasî anlamdan görece bağımsız olarak taşınabilir hale geliyor. Millî simgeler markalaşıyor, tüketilmelerinin yolu açılıyor. Böylece ikili bir süreç başlıyor: Milliyetçi ‘teşhirciliğin’ bir yandan gündelik ve kamusal alanda hakimiyet kurması, diğer yandan ‘poplaşarak’ ehlileşmesi...

Milliyetçi söylemlerin çoğulluğunun ortaya çıkardığı bu kalın ve düzensiz kalın lügât, her şeyden önce, büyük bir söz kalabalığına, milliyetçi gürültüye yol açıyor. Milliyetçiliğin tahakkümcü söylemi, siyaset ve gündelik hayat üzerinde hâkimiyet kuruyor.³³ Milliyetçiliğin ‘içe’ dönük hara-

33 Faşizan ‘küçük adam’-popülizminin erbâbı Rauf Tamer’in, “izm” olmaktan, “doktrin” olmaktan çıkmış, “adam olma”ya denk bir “kara sevda” ve “onur” olmuş milliyetçiliğin “tek ölçü” haline gelmesini, milliyetçi olmanın kolaylaşmasını kutlayışı, bu tahakkümden duyulan hazzı yansıtıyor: “Çok şükür ki, bu bir izm değil. Bu yüzden, karşısına bir başka izm dikilemeyecek. (...) Artık geniş bir tabana yayılmıştır. Mesela THY ile uçarken, büyük bir onurla diyoruz ki: Türkiye için uçuyorum... Öyleyse milliyetçisin. G. Saray Barcelona’yı yenerken, niçin sevinç gözyaşları döktün bakalım? Üstelik sen Beşiktaşlı’sın. Hayır dostum, önce milliyetçisin. Ihracat şampiyonları milliyetçi. Vergi rekort-

ret ve şiddet üreten, siyasal muhalefeti düşmanlaştıran, millî birliği siyasal özneleri tekleştirici bir dogma olarak dayatan, kamu kavramını millileştirerek 'ortak iyi'yi uhrevileştiren tekelci mantığı alabildiğine boy atıyor. Değişik milliyetçilik söylemleri arasında cereyan eden, 'gerçek' milliyetçiliğin kendileri olduğunu göstermeye dönük hegemonya mücadelesi de, her şeyden önce, milliyetçiliğin yapısal mantığının baskısını pekiştirmeye yarıyor.

2000'lerdeki yeni vites, bu yazıda birkaç kere altını çizdiğim üzere, bu volümü artırmıştır. Söylemsel melezlenmeler çoğalırken, farklı milliyetçiliklerin birbiriyle 'reaksiyona girmesinin' kimyasal sonuçları, sadece groteskleşme değil aynı zamanda fanatikleşme doğrutusunda olmuştur. Kemalist-milliyetçiler ve ülkücülerin yanısıra nasyonal-sosyalist ideolojili pseudo-sol grupları biraraya getiren "Kızılma"³⁴ koalisyonu" girişimi geçici olsa bile; ulusalcı-ülkücü simbiyozunun gitgide geliştiği gözlenir. Bu simbiyoz, etnisist-ırkçı zihniyet kalıplarının ve komplo zihniyetinin popülerleşmesini sağlamıştır. 2007 başında Ermeni gazeteci ve aydın Hrant Dink'in öldürülmesi, bu simbiyozun uğursuz bir örneği sayılabilir. Henüz tümüyle aydınlanmayan ve karartılma kaygısıyla izlenen bu cinayette aşıkâr olan nokta, tetiği çeken gencin içinde yer aldığı ilişki ağıdır: lümpen bir genç olan tetikçi, ırkçı nefreti körükleyen internet sitelerinin de önemli unsuru olduğu gündelik ulusalcı-milliyetçi ajitasyona kapılarak, BBP'nin yerel örgütünden jandarma ve polis birimlerine ve 'meçhul' provokasyon odaklarına uzanan bir

menleri milliyetçi. Turizm mücahitleri en büyük milliyetçi. Bunun başka ölçüsü yok. 'Türkiye için varım', 'Türkiye için çalışıyorum' diyen herkes milliyetçi. Git, açık kalmış şu lambayı söndür. İşin bittiyse musluğu kapa. Ağaçları koru. Çöpleri sokağa dökme. Parktaki kanapeleri kırma. Çünkü sen milliyetçisin." (Hürriyet, 28.11.1994)

34 Kızılma, eski Türk mitolojisine göre Türklerin "yaklaşıldıkça uzaklaşan" ve dünya hâkimiyetini simgeleyen ebedî idealidir.

ilişki ağının etkisine girmiş ve “Ermeni’yi öldürme”nin gönüllüsü haline gelmiştir.

Ayrıca bizzat “ulusalcı” komplo girişimlerinin varlığı kaydedilmelidir! 2005’ten sonra, içinde emekli subayların aktif biçimde yer aldığı ulusalcı çevrelerin, AKP hükümetini ‘indirecek’ bir müdahale için girişimlerde bulunduğu görülür. Bu girişimlerin fikrî temelinde, AKP hükümetinin, AB’yle ilişkilerde “millî hassasiyetleri” gözetmediği gibi, anti-laik/İslâmcı “gizli gündemi” nedeniyle ABD’nin Ortadoğu’ya yönelik “ılımlı İslâm kuşağı” projesinin taşeronluğuna soyunduğu doğrultusundaki ulusalcı tezler yatar. Bu tehdide karşı medya ve milliyetçi kampanyalar vasıtasıyla –aralarındaki emekli subayların benimsediği ‘meslekî’ terminolojiyle– “psikolojik savaş” yöntemlerine başvuran sözkonusu grupların, orduyu müdahaleye ‘teşvik eden’ kimi girişimlerde de bulundukları anlaşılmaktadır.³⁵

Milliyetçilikler-arası hegemonya mücadelesine dönersek... liberal milliyetçilik, ideolojik-doktriner bütünlükten uzak olması nedeniyle belki görünmeyen, ama çok etkili bir güce sahip. Bu yazıda en fazla yeri kaplaması da ondan; bu lehçe, Türk milliyetçiliğinin hâkim söylem örüntüsünü oluşturmaya yöneliyor. Bütün milliyetçilik dilleri, kullandıkları izleklerden, malzemedен bağımsız olarak, bu söylemsel düzene eklemlenmeye yatkın hale geliyorlar. AKP’nin zaman zaman meylettiğini söylediğimiz “olumlu milliyetçilik” söylemi de bu damara girmeye yatkındır. Ancak şu da var ki, liberal milliyetçilik dili, o sürecin ‘kazanana’ hitap eden bir dil olmakla malûldür ve ‘olumsuz’ kon-

35 Bu gruplar, Soğuk Savaş döneminin anti-komünist gayrınizamî harp aygıtı Gladio’nun Türkiye ‘şubesi’ ile bir biçimde ilişkili olmalıdırlar. Bu ilişki, sözkonusu birimlerin NATO kontrolü dışında, özerkleşerek varlığını sürdürme çabası biçiminde mi düşünülmelidir? Yoksa arka planda bu birimlerin revizyonuyla/restorasyonu ile ilgili bir mücadele mi yatmaktadır? Bunlara açık cevaplar vermek çok zordur, ayrıca bu yazının konusu da değildir.

jonktürlerde ‘aşağıdakileri’ ikna etmesi zordur; bunun için muhtemelen –söylemsel düzeninden taviz vererek– başka milliyetçi dillerle eklemlenmeye ihtiyaç duyacaktır. Bu durumda, resmî milliyetçilik ve Türkçü milliyetçilik ile ulusal-cılığın melezleri, daha bütünlüklü (‘hazır’) söylemler olmaları ve yakıcı millî meseleler karşısındaki reflekslerinin ‘gelişkinliği’ nedeniyle öne çıkmaya devam edeceklerdir.

Birikim, Kasım 1994, sayı 67

BEYAZ TÜRKLER TARTIŞMASI: KİRLİ BEYAZ

Usta karikatürcü Latif Demirci, *Hürriyet*'in *Kelebek* ekinde, yaklaşık altı yıldır “Batılı” hayat tarzı ve tüketim objelerinin, ‘oryantal’ habitus’la buluşmasına dair bant-karikatürler çiziyor.¹ Temel motiflerden biri şu: Alt sınıflar, kırsal kökenli, gelenekçi-muhafazakâr “yerliler”, şehirli orta sınıfların bu “trendy” meraklarına hitap ederek yollarını buluyorlar. Geleneksel pazarcı esnafı Ginseng satıyor, “köpekbalıgı kıkırdağına gel” diye çığırtkanlık yapıyor, dilenci “çakraların açılsın” diye dua ederek dileniyor. Bir tür sınıf mücadelesi yürüyor alttan alta: Arabasıyla vardığı Ege sayfiye kasabasının girişindeki tabelada “Yerli halk 22 bin, Beyaz Türkler 372 bin” yazdığını gören keçi sakallı gözlüklü tip, “yaşasın, çoğunluk bize geçmiş” diye bağırıyor örneğin. Veya, şehirli tiplerimiz, atletli ve pijamalı “magandaların” mangallı piknik yaptığı yeri basabiliyorlar. Tüketimci, hedonist, konformist şehirli, kibar-çekingen hatta tırsak züppelerin ka-

1 Bu serinin bir bölümü *E-vli ve Cepli* kitabında toplandı (Everest, İstanbul 2006).

rikatürü iken, sesini yükselten, “hakkını isteyen” bir azınlığın karikatürüne dönüşüyorlar.

Bu sevimlileştirilmiş kültürel-sınıfsal harp (*Kulturkampf*) sahnesine, Türkiye’nin şehirli laik orta sınıflarıyla ilgili, epeydir sevimli-komik olmaktan çıkıp sertleşmiş bir tartışmanın alegorisi olarak bakabiliriz. Söz konusu tartışma, *Beyaz Türkler* tartışmasıdır.

Beyaz Türk adı, 1990’larda kâh kinik bir mizahla, kâh sınıfsal bir eleştirinin konusu olarak çıkmıştı. 2000’ler boyunca ise, şehirli orta sınıflar arasındaki ‘fraksiyonlaşmaya’ ve tehdit algılarına bağlı olarak, bir meydan okumaya tepki verircesine sahiplenilen, ‘üstlenilen’ bir kimlik haline gelebildiğini gördük. Buna karşılık, “Beyaz Türk”ün karalayıcı kullanımı gitgide yaygınlaştı, yerleşti; yerleşirken galiba bir yandan da, bir yeni elitin kendini meşrulaştırmasına katkı sağladı. Tabii bu adlandırmanın magazinleşmesinin sulandırıcı, bulandırıcı etkisi de yürürlükte.

Bu yazıda, *Beyaz Türklük* etrafındaki tartışmanın yaklaşık yirmi yıllık seyri üzerinden, Türkiye’de orta sınıf fraksiyonları arasındaki kavgayı ve şehirli orta sınıfların kendilik algılarıyla ilgili dönüşümleri takip etmeye çalışacağım.

1990’lar: Yükseliş

hem özentisi ol hem fasho... berbat berbat... (polesapart, 27.12.1999) (Ekşi Sözlük)

Beyaz Türk adlandırması ilk kez 1990’ların başında ortaya çıktı. Gazeteci Ufuk Güldemir, *Teksas Malatya* kitabında, Turgut Özal’ın başbakan ve cumhurbaşkanı olmasını kabullenemeyen zümreyi “Beyaz Türkler” olarak tanımlamıştı. Bu tanım, zihni Soğuk Savaş ve ithal ikamesine dayalı kalkınma döneminde kalmış, “bürokrat kafa-

lı” eski Kemalist eliti anlatıyordu. Dışarıdan, eleştirel bir tanımdı bu.

Bu ilk denemeden hemen sonra, Beyaz Türk adı adres de-
ğiştirdi. Yine dışarıdan, eleştireldi, ancak bu sefer tam ter-
sine, Özal’ın global piyasaya açılmaya dönük politikasın-
dan nemâlanan, bu dönüşümün *zevkine varan* orta sınıfla-
rı tanımlıyordu. Bu tanımıyla Beyaz Türklerin, Ufuk Gülde-
mir’in tanımındaki gibi Cumhuriyet elitinden gelen bir da-
marı yok değildi. Fakat 1980 sonrası serpilten piyasa ideolo-
jisinin yeni habitus’uyla aşılarmıştı o damar. Neoliberaliz-
min küstah, saldırgan dili ve edası, “klasik” elitizmin üstten
bakan tutumuyla reaksiyona girerek onları pekiştiriyordu.
Hayat tarzı ve “stil”, koyu bir ayrımcılığa, sınıfsal bir küs-
tahlığa dönüşüyordu. Beyaz-Türkleşmenin klasik orta sınıf
elitizminin vasıflarını sadece pekiştirmeyen, dönüştüren bir
etkisi de oldu. Örneğin, burjuvazinin –devlete bağımlılık-
tan, esnaf ideolojisinden kaynaklanan– “had” ölçüsü, yerini
hadsizliğe bıraktı. Cumhuriyet elitinin kimi unsurlarının ta-
şıdığı “kamu çıkarı” kaygısı itibarsızlaştı. Tahsilli orta sınıf-
ların bilgiye ve “kültür”e olan naif hürmeti aşındı, onun ye-
rini başarı, kariyer, verimlilik, para ölçüleri aldı. Artık bir kı-
sıt olarak algılanan “kültür” ve “kamu çıkarı” da dahil, bü-
tün kayıtlardan kopmanın arsız ferahlama duygusu, bahset-
tiğim Beyaz Türk küstahlığının kaynağıydı.

Bu anlamıyla Beyaz Türklüğün, dışarıdan, eleştirel bir ta-
nım olduğunu söyledim. Solcu yazarlarca kullanılıyordu, sol
sosyal eleştirinin bir aletiydi. Ancak, bu adı ‘üstlenmemek-
le’ beraber, Beyaz Türklükle tanımlanan sosyal habitus’u ve
zihniyet dünyasını olumlayan, o doğrultuda bir tür hayat
görüşü geliştiren bir söylem de pekâlâ mevcuttu.

O dönemde –1990’ların başlarında– bir aralar, nispeten
mahçup bir ifadeyle, *Euro-Türk* tanımına başvuranlar olmuş-
tu. Bununla, dünyayı bilen, Batılı dillerinden birine hakim,

Batılı hayat tarzını paylaşan, “iyi” tüketip “iyi” yaşayan, iddialı, yetenekli, dinamik bir zümre kastediliyordu.² Euro-Türk tanımı fazla yaygınlaşmadı, fakat tamamen onun çizdiği profil çerçevesinde bir yeni orta sınıf güzelleme, daha doğrusu yeni orta sınıfın kendini güzelleme, pupa yelken devam etti. Finansın yanı sıra yükselen kültür endüstrisinin reklamcılık-medya gibi branşlarının hırslı ve narsisist iş kültürü, bu *trend*’in önemli bir kaynağı, yuppielere öykünmek de bunun bir parçasıydı.³ Başta *Sabah* gazetesi, yeni şehirli orta sınıfların tüketim ve kariyer iştahlarına hitap eden, onlara bir “yaşam gustosu” telkin eden renkli, parlak kâğıtlı *lifestyle* dergileri ve yeni reklam estetiği, şehirli orta sınıflarda bir yeni elit bilincinin uyanmasını teşvik etti.⁴ Zamana ayak uyduramayıp kaybedenleri, başarısızları (*looser*) aşağılayıp alaya almak, bu rekabetçi söylemin olmazsa olmaz bir unsuruydu. Demiröz ve Öncü, bu söylemi, piyasa toplumunun yerleşmesi için, mülkiyetçi bireyciliğin benimsetilmesine dönük bir strateji olarak teşhis ederler.⁵ Neticede gerçekten, WÂSP’ten⁶ uyarlanan Beyaz Türk tanımını haklılaştıran bir vasat ortaya çıktı.

Beyaz Türk olarak tanımlayabileceğimiz 90’ların yeni orta sınıfının, elitliğin kültürel sermayesinde bir dönüşüme denk

- 2 Beyaz Türklerin *yabancılaşma*, Batı hayranlığı-özentiliğiyle tanımlanması, kalıcı bir motif olmuştur. Popüler interaktif internet sitesi *Ekşi Sözlük*’teki şu not, bu kanaatin özetidir: “türkiye’de pek de türkiye’deymiş gibi yaşamayan, steril bir sermayeye sırtlarını dayamış, çoğu ömrünün uzunca bir kısmını yurt dışında geçirmiş (çoğu orada okumuş), belli bir burjuva ürkekliği ve umursamazlığıyla statükocu bir politik çizgiyi benimsemiş, her an buraları bırakıp gidecekmiş gibi bir hissiyat içindeki kitle...” (ahmet salih 06.01.2003) (*Ekşi Sözlük*)
- 3 Yuppieler hakkında bkz. Hayri Kozanoğlu, *Yuppieler, Prenslar ve Bizim Kuşak*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- 4 Rıfat Bali bu süreci ayrıntısıyla tasvir eder: *Tarz-ı Hayattan Life-Style’a*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009 (8. baskı).
- 5 Demir Demiröz - Ahmet Öncü, “Türkiye’de piyasa toplumunun oluşumunda hegemonyanın rolü: Bir gerçeklik projesi olarak Beyaz Türklük”, *Şerif Mar-din’e Armağan*, der. Ahmet Öncü-Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları. İstanbul 2005.
- 6 White-Anglo-Saxon, Protestant: Beyaz-Anglosakson, Protestan.

geldiğine değinmiştim. “İyi” okullarda okumak, artık yaşamsal bir donanım olarak vurgulanır hale gelen yabancı dil (aslında, Batı dili!) kültürel sermayenin devamlılık arzeden unsurlarıdır; fakat onyıllarca geçerli olan “genel kültür”, “yüksek” sanat-edebiyatla ülfet gibi ölçülerin ve elbette ve sayetçi bir söylem çerçevesindeki kalkınmacı-gelişmeci kamusal sorumluluk etiğiyle birleşen meslekçiliğin ve kurumsalcılığın yerini, verimlilik ve “başarı”yı yücelten pragmatist bir beceriler dizisi almıştır. Tüketimci ve hazzı bir hayata ‘akmaya’ elverişli duygusal beceriler de bu icabı tamamlar. Gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, Demir Demiröz ve Ahmet Öncü’nün belirttikleri gibi, Beyaz Türk söyleminin, kültürel sermayenin yanı sıra fiziksel sermayeyi de şart koşmasıdır.⁷ Zira bu elitizm, uzun boylu, bıyiksız, bakımlı erkek ve tabii yine bakımlı, şık, seksapelli kadın imgeleriyle, basbayağı öjenist bir boyut içerir. Bu öjenizm, “yeni (Beyaz) Türkler” güzellemelerinden öte, asıl, uzun dönem popürlüğünü koruyan beyaz çoraplı *maganda* tiplemesinin oluşturduğu öteki-imesi üzerinden işledi. Maganda karikatürizasyonu, kara kuru, kavruk, “gariban”, taşralı tiplerin horlanmasını popülerleştirdi. Bu öjenist öteki imgesi, açıkça, Kürtleri ve yoksulları ötekileştiriyordu. Dindar-Müslümanlar da bu öteki imgesinin nesnesi kılınacaklardı – aşağıda göreceğimiz gibi, giderek, öncelikle nesnesi...

Türkiye’de modern/Batılılaşmış şehirli elit, bütün üst sınıflar gibi, öteden beri kendini avamdan, tehlikeli ve “geri” alt sınıflardan ayırmış, onlara kâh küçümseme kâh endişeyle bakmıştır. Ancak resmî ideolojinin Cumhuriyetçi-kamucu söylemi, sınıfsal ayırım imâlarını men ediyordu. Beyaz Türk ideolojisinin temel farkı, elitleri bu ‘kısıttan’ kurtarmasıdır. Eskiden, köylülük/taşralılık (*kültürel esmerlik*) görünüşleri, olsa olsa mahrem olarak alaya alınabilse de, ‘terbi-

7 A.g.m., s. 170 vd.

yesi' mümkün sayılan hatta misyon olarak üstlenilen bir gerilik olarak görülüyordu; veya, çocuksu-yaban olana dönük bir şefkatli bakışın nesnesi olabiliyordu. Elbette 'karşılaşmaların' nispeten sınırlı olması da kolaylaştırıyordu bu 'politik doğru-düzgünlük' itinasını. Şimdiyse artık yapısal kültürel özler olarak damgalanıp neşeyle aşağılama ve alay konusu yapılacaktır. Beyaz Türk söylemi, toplumsal-sınıfsal farklılıkları kültürel hatta fiziksel âlâmetlerle özelleştiren bir *sınıfsal ırkçılıktır*.

Kültürel ve sınıfsal ırkçılıktan bahsederken, Beyaz Türk söyleminin Türk milliyetçiliğiyle birleşen manevralarını da unutmamalı. Öncelikle, genç-dinamik-hırslı-başarılı profesyonellerin iştah ve kabiliyetlerinin 'millileştirilmesiyle' gerçekleştirilir bu manevra. Beyaz Türklerin dinamizmi, ataklığı, ışıltısı, doğrudan doğruya, Türk ekonomisinin ve toplumda Türkiye'nin dinamizmi, ataklığı, ışıltısı olarak temsil edilir. Türk işadamlarının iç pazar perdesini yırtıp dünyaya açılması, Türkiye'nin dünya markaları yaratması, Türkçe popun başta Balkanlar-Kafkaslar-Ortadoğu, dünyaya yayılma istidadı göstermesi, bu ataklığa 'emperyal' bir hava veriyordur. Beyaz Türklerin 'performansı', Türkiye'nin bir bölgesel güç hatta müstakbel süper güç olma potansiyelinin tohumu olarak hayal edilir. Bu hayal, 1990'ların başındaki konjonktürden devşirilen genel iyimserlikten rüzgâr alıyordu. Başta Kürt meselesinin bir düşük yoğunluklu savaş boyutuna bürünmesiyle bu rüzgâr çabuk dindi.⁸ Politik atmosferdeki gerilim değildi yalnızca rüzgârı dindiren; 1980'lerin ikinci yarısındaki görece istikrarlı ekonomik büyümenin önemli kaynak kaymalarına yol açan krizlerle sarsılmaya başlaması, piyasa toplumunun ilerleyen inşa sürecinde orta sınıfların elitleriyle proleterleşenleri arasındaki ayrımın

8 Bkz. Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul 1995, [1. baskı], özellikle s. 71-200.

ilk işaretlerinin görölmeye başlaması da güven sarsıcıydı. Özgüvenli, iddialı bir iyimserliğin hızla parlayıp sönmesinin hayal kırıklığı yaratacağı açıktır. –Zaten madden/iktisaden tabii ki hepsi birden ‘kazanan’ olamayacak olan– şehirli yeni orta sınıfların yaşadığı hayal kırıklıkları karşısında, Beyaz Türk narsisizminin milliyetçi iddia ve böbürlenmeden aldığı destek, ilaç oldu. Bu kavşakta, *Hürriyet* gazetesinin genel yayın yönetmeni Ertuğrul Özkök’ün Beyaz Türk narsisizmini ve hedonizmini Türk milliyetçiliğiyle buluşturan performansı özellikle önemlidir. Özkök’ün “eski”, muhafazakâr ve taşralı milliyetçiliğe karşı, şehirli, özgüvenli, ‘pozitif’, ‘modern’ bir milliyetçiliği teşvik eden söylemi; 1990’ların olağanüstü hal ve gayrinizami harp ortamında, orta sınıfların milliyetçileşme sürecini yansıtıyordu. Şehirli orta sınıf yaşam tarzının (Batı kültürüne açıklık, pop müzik, eğlence, hedonizm, profesyonizm, mesleki kariyer...), pekâlâ hararetli bir “yurtseverlikle” bağdaşabileceğini telkin ediyordu Özkök, hevesle. Milliyetçi ikonların pop kültür aksesuarları olarak tüketime sunulması, milliyetçi vecizelerin gündelik *phrase*’ler olarak yaygınlaşması (Türk bayrağı, ayyıldız, Atatürk, ordu...), bu trend’in yansımalarıydı. Kuşkusuz ulus-devlete ve onun ideolojisine sadık olan ancak milliyetçiliğin ‘abartılmasından’ hatta MHP’nin ve sağın hegemonya sahasındaki *milliyetçilik* kelimesinden rahatsız olan şehirli tahsilli orta sınıfların milliyetçiliğe olan mesafesi bu söylemin katkısıyla hızla kapandı.

Beyaz Türk milliyetçiliğinin temel gıdalarından birinin, Batılı zeminlerde kazanılan başarılar, Batı’ya sağlanan ‘üstünlükler’ olduğunu söyleyebiliriz. Türkiye’nin futbol takımlarının uluslararası başarılarının yol açtığı karnavalesk sevinç, stadlarda yirmi yıla yakın süre söylenen “Avrupa Avrupa duy sesimizi/işte bu Türklerin ayak sesleri...” tezahüratı ve bu sözlere yansıyan hınç-haset karmaşası, Beyaz

Türk milliyetçiliğinin bildik ‘eski’ milliyetçilikle müstereğidir. 2003’te Eurovision şarkı yarışmasında Sertab Erener’in İngilizce şarkısıyla kazanılan birincilik veya Muhtar Kent’in 2008’de Coca Cola’nın CEO’su olması, daha ‘has Beyaz Türk’ millî gurur vesileleridir! Burada Beyaz Türk ideolojisi baskın olan özgül etkenin, *Avrupa’dan daha Avrupalı/Batı’dan daha Batılı* olma iddiası ve fantazisi olduğunu düşünüyorum. Türkiye’yi doğal-olarak-Avrupalı, Türkleri “Euro-kompetent” olarak gören bu Occidentalist fantezi, Oryantlizmin simetrik tamamlayıcısıdır.⁹ Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye’nin/Türklerin *Batı’dan daha Batı* olduğu tahayyülü, –topyekûn uygarlığın eski Türklerden çıkma olduğunu ‘kanıtlayan’ fantastik dil ve tarih tezlerinin yanı sıra–, modern Türkiye’nin tarihini sıfırlamışlığına da dayandırılıyordu. *Yeni Türkiye* hem yaşlı ve yorgun Avrupa’nın yitirdiği tazeliği taşıyordu, hem de Avrupa’nın hâlâ kendini sıyıramadığı karanlık ortaçağının ve sömürücü emperyalizmin yükü yoktu sırtında. Türkiye’nin modernliği, yeni ve diri olmanın üstünlüğünü taşıyordu; *ekstra* modernlikti.¹⁰ Beyaz Türk ideolojisi, Türkiye’ye/Türlere attığı Batı’dan-daha-Batılı-olma potansiyelini, Türk kapitalistlerinin ve modern Türk popüler kültürünün dinamizminden türetmiştir. Bu dinamizmin tamamen ve sadece Türk yuppie’liğinin, yani orta sınıf profesyonelizminin ve kariyerizminin kültürel sermayesine dayandırıldığını düşünmeyin; bu ‘cool’ söylem, Türk milliyetçiliğinin standart levazımatıyla (kurtuluş savaşı mitolojisi, Atatürk, bayrak ikonografileri, etnik Türklük hamaseti vs.) kolayca lehimleniyordu.

Beyaz Türk adının, bu üst sınıfçı, elitist ve yeni-ırkçı söy-

9 Meltem Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı*, Metis Yayınları, İstanbul 2005.

10 Batı-dışı modernlik deneyimlerini eksiklik-gerilik bağlamında değil modernliğe katkılar-ilaveler bağlamında yorumlamayı öneren “ekstra modernite” kavramı için bkz. Nilüfer Göle, *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*, Metis Yayınları, İstanbul 2007, s. 103-110.

lemi teşhir için negatif bir tanım olarak ortaya atıldığını, bu tanımın üzerine oturduğu bir zümrenin serpiildiğini fakat onların bu tanımı ‘üstlenmediklerini’ bir defa daha yineleyelim. Bu bakımdan, 1990’ların ortalarında (22 Mart 1995), *Hürriyet* köşe yazarı Serdar Turgut’un Beyaz Türk kimliğini üstlenen çıkışı semptomatiktir. Turgut, Beyaz Türk tanımının karalayıcı bir şekilde kullanılmasına itiraz ederek, mağdur edildiğini iddia ettiği bu zümreyi savunuyordu. Ona göre Beyaz Türkler, basitçe, sahici modernlerdi. Öteden beri yazılarında, kültürel-sınıfsal bir azınlık olduğunun bilincindeki ürkeklikle elit küstahlığı arasında salınan bir sarkastik üslupla Beyaz Türk hayat tarzını ‘performe eden’ Turgut; bu sarkastizmi askıya alarak ‘ciddileşiyor’ ve karşı atağa geçiyordu. Bu manifesteler metin, Beyaz Türk olarak adlandırılan kesimin 2000’lerde gireceği ruh halinin işaret fişegi niteliğindedir:

“Aslında biz bir grup da değiliz, çünkü kendi aramızda diyalog kurmayı pek beceremiyoruz, ortak hareket etmek gibi bir kaygımız da yok. Ancak bazen sessiz duruşumuzla, bazen sokakta, parkta göz göze gelmemizle, bazen koşulların kötülüğüne verdiğimiz tepkilerin benzerliğiyle, bazen de yaşamdan aldığımız aynı tür keyiflerle birbirimizi tanıyoruz. Biz sadece, bu kısacık yaşamı güzel ve nitelikli bir şekilde yaşayabilmek istiyoruz. Ancak etrafımız çevrilmiş durumda. Çember yavaş yavaş ama belirgin bir şekilde daralıyor. Bunalıyoruz. Bizimle tamamen zıt karakterde olan insanlar etrafımızda çeşitli kavimler oluşturdu. Durmadan bizim yüzümüze kendi etnik farklılıklarını, mezhep farklılıklarını bağırlıyorlar. Mağdur olduklarını sürekli söyleyip, bizim kendilerine karşı sürekli alttan almamız gerektiğini başımıza kakıp duruyorlar. Oysa onların iddia ettikleri duruma düşmüş olmalarında bizim hiçbir suçu-

muz yok. Beyaz Türkler kendilerini mezhep farkı veya etnik köken farkı veya inanış farkı ile tanımlamadıklarından ellerinde etrafa bağırarak hiçbir silah bulunmuyor. Rasyonel davranmak, alın teriyle iyi para kazanmak, nitelikli yaşamak, sevilmek sevmek, insani zaatlarını yaşarken bile ahlaklı olmak isteyen bu azınlığın insanlarla kavga etmek gibi bir amacı da yok. Biz çevremizdeki kızgın insanlardan artık çok sıkıldık. Rasyonel bir toplumda, rasyonel bir yaşamı, minik keyiflerle yaşamamızı engellemeyin. Şunu da bilin ki, Türkiye denilen bu muhteşem farklı insanlar topluluğunu ancak yaşama bizim gibi tavır alan insanlar bir arada tutabilir. Üzerimizdeki baskı artar ise, sonunda biz bir patlayacağız ki, herkes ne olduğunu şaşırarak. Gerçek kavmin ne demek olduğunu herkes o zaman görecek.”

2000’ler: Reaksiyon

kisacasi gotunuzden uydurabileceginiz ne kadar olumsuzluk varsa yukluyorsunuz bu “beyaz turkler”e. asil dusmanlik iyi egitimli ve sehirli insanlara. zenginlik bir kriter degil bu konuda, zira bu kesime dusman olanlarin son derece gorgusuz sekilde para harcayan, dolandiricilik ve alenen hirsizlik yapip zengin olmus (koseyi donmus, bayilirlar koseyi donmeye) tasralilara hayranligi bellidir (tetrahydrocannabinol, 31.12.2008) (Ekşi Sözlük).

Serdar Turgut’un ‘tehdidinin’, 2000’lerin akışı içinde, yerine geldiğini gördük. Beyaz Türklüğün kısmen tasvir edici kısmen damgalayıcı bir tanım olarak ‘dışarıdan’ eleştirel kullanımı değişmeden devam ederken, bu tanımın nesnesi olan zümrenin tutumunda belirgin bir değişiklik oldu. 1990’lardaki özgüvenli ve alaycı tutum, yerini tehdit ve mağduriyet algılamasına dayalı reaksiyoner-agresif bir tutuma bıraktı.

Bu tutumu paylaşan kimi gazeteci kanaat önderleri de, Beyaz Türk kimliğinin/konumunun olumlanarak ‘üstlenilmesini’ teşvik ettiler.

Bu değişimin dönüm noktası, 2002 genel seçimlerinde AKP’nin iktidara gelişi. Bu eşiğe gelinirken 2001 ekonomik krizinden geçildiğini de belirtmek gerekir. AKP’nin günümüze kadar süren tek parti iktidarı bir elit değişimini beraberinde getirmesi bakımından önemlidir; 2001 ekonomik krizi de özellikle tahsilli şehirli orta sınıfların iş ve statü riskini büyütmesi bakımından. Şimdi, bu iki etki altında, Beyaz Türklüğün gelişen reaksiyonuna bakalım.

Önce, medyaya yansıyan Beyaz Türk reaksiyonunun belibaşlı vakalarını sıralayalım. 2005’te, gazeteci Mine Kırıkkanat’ın bir dizi yazısı gürültü kopardı. Kırıkkanat, yazısında, plajlara donla gelen, park alanlarında mangal yapan alt sınıfları aşağıladı. İstanbul’un değerini bilmeyen, onalayıp olmayan bu vandal güruhun görgüsüzlüğünü, “çirkinliğini” *Araplıkla* tanımladı. Şehirli elitin taşralı ve gerici “kara kalabalık”la ilgili karalamaları Türkiye’de –ve her yerde– alışıldıktı, ancak Kırıkkanat’ın yazıları, yakıtını modernleşmeyle/“uygarlaşmayla” ilgili bir karamsarlığı yansıtmaktan çok nefretin şehvetinden almasıyla farklılaşıyordu. Bu yazılar üzerine bütün medya mecralarında patlayan tartışmada, kınayanlar olduğu gibi, Kırıkkanat’ın “az bile” söylediğini savunarak, ülkedeki zevksizleşme ve ‘yaşam kalitesi kaybından’ yakınanlar da az değildi. 2006 ilkbaharında, Merkez Bankası başkanlığına getirilen taşra kökenli bürokrat Durmuş Yılmaz’ın evinin kapısında başörtülü eşinin ve eşiğe bırakılmış ayakkabıların görüntülenmesi, yeni bir münakaşa yarattı. Yukarıda andığımız etkili gazeteci Ertuğrul Özkök, bu görüntüde dinci-fundamentalist bir tehlikenin değil, bir taşrahlaşma/köylüleşme tehlikesinin işareti olduğunu yazdı: “İrtica hortluyor” kaygısından değil de

“garibanizm ihtilali”nden endişe etmek gerekiyordu (Hürriyet, 21 Nisan 2006). Özkök’e göre böyle bir ihtilâlin kaybedenleri, Beyaz Türkler olacaktı: “Acaba bu ihtilal, ‘Beyaz Türklerin tasfiyesi sürecini mi başlattı? Acaba ‘Beyaz Türkler’ tasfiye edilince bu ülke daha güzel mi olacak?”

Bunu, genç kuşaktan, Beyaz Türk life-style’ını temsil kabiliyeti yüksek bir gazetecinin, Oray Eğin’in *Akşam* gazetesindeki yazıları izledi. Eğin, 1 Mayıs 2006’da, zımnın Ertuğrul Özkök’ün sorularına cevapla, evet, Türkiye’de Beyaz Türklerin “kaybeden sınıf” olduğunu, tasfiye edildiklerini yazdı. “Bugün kapı önünde ayakkabı olmasına ses çıkarılmaması, donla denize girenler falan bir ‘iç savaş’ın hesaplaşması” idi. Yıllarca aşağılanan Beyaz Türkleri korkutulmuş, sindirilmiş, bu durum da “Lumpenin, varoşun, alt-orta-sınıfın işine gelmiş” idi. Oray Eğin’in 18 Aralık 2007 tarihli gazete yazısı, Beyaz Türklerin tasfiyesine ilişkin bir manifesto niteliğindedir. Ona göre Beyaz Türklük önceden “üreten, para harcayan, gelir ve eğitim dağılımının en tepesinde yer alan kısıtlı bir eliti” tanımlarken, AKP iktidarıyla beraber dışlananların, yani “laik, başı açık, eğitilmiş, üst gelir düzeyine sahip, kentli olmanın” toplamı ve ortak kimliği haline gelmişti; Cumhuriyetçilik, demokrasi, laiklik vs. değerleri sahiplenmek, savunmak, Beyaz Türk olmak demekti artık. Bu Beyaz Türk manifestosu, alarmist bir provokasyon içeriyordu:

“Onlar Türkiye’nin yeni azınlığı. Kendi vatanlarında azınlık haline getirilen bir ‘halk’. Türkiye’nin yeni azınlığı Beyaz Türkler. (...)

Onlar (AKP) Beyaz Türkler’in olduğu bir Türkiye’yi değil, kendi ülkelerini hayal ediyorlar bu besbelli. Nitekim, Türkiye’nin son 10 yılında Beyaz Türkler hayatın her alanında Bıfeci İslamı’nın saldırısı altında ve durmaksızın mağlubiyet aldı. Bu azınlık ortadan kaldırılıp, bir tür kül-

türel soykırım mı yaşanacak? Oysa bu ülkenin Beyaz Türkler'inin de haklarının korunması, yaşamlarını sürdürmesi gerekiyor. Ve madem Beyaz Türkler azınlığa dönüşüyor, o halde belki de bu kitlenin Lozan kapsamına alınıp azınlık haklarının verilmesi gerekiyor.”

Neredeyse 15 yıl öncesinde Beyaz Türk kimliğini üstlenmekte öncülük yapmış olan Serdar Turgut, 18 Mart 2009'da *Akşam* gazetesinde, Beyaz Türklerin mağdur bir azınlık olduğu fikrini sürdürdü. Yine on yıla yakın süre önce kendi gündeme getirdiği bir terime, “öteki Türkiye” terimine dayanarak yapıyordu bunu. Turgut, “öteki Türkiye”yle, Batılı standartlarda tüketen ve yaşayan, böylece tüketim ekonomisinin dönmesini sağlayan küçük bir azınlığın dışında kalan nüfusu kastetmişti. Dışlanan, hesaba katılmayan, “şu kısa yaşamda insanca yaşayamayan... çok ama çok umutsuz” insanlardan oluşuyordu “öteki Türkiye” Turgut’a göre, şimdi artık Beyaz Türkler “yeni öteki Türkiye” idi! “Bilgili, birikimli ve eğitilmiş” olmakla, “kendi kimliklerini meslekleriyle oluşturmuş oldukları için kimlik politikalarına fazla önem vermemekle” ve paradan bağımsız bir toplam kalite kaygısıyla tanımladığı Beyaz Türkler, kaygı içindeydiler: “Hayatından kalite arayışını çıkarmış, estetikten yoksun insanların” hakimiyetine girmiş, “özel yaşamlara da karışılacağı”, “sıradan bir Ortadoğu ülkesine dönüşen” bir Türkiye’ye gidildiği korkusunu duyuyorlardı. Serdar Turgut, bu tartışmayı 2 Mayıs 2009’daki yazısıyla sürdürdü. “Sadece beş duyusuyla” yaşayan Televoleci Beyaz Türkler’le “düşünmeyi kendi hayatının merkezine koyan Beyaz Türkler”i ayırt etmek gerekiyordu. O, “Beyaz Türkler olarak, veri kabul edilen her şeyi, –bunlara yaşam biçimleri de dahil– sorgulayan, düşünen, bilgili, birikimli, meslekli insanları” düşünüyordu. Bu kampanyanın veciz ifadesini, Oray Eğin’in 27 Ocak 2009 tarihli çağrısında bulabiliriz. “Beyaz

Türklere Çağrı” başlıklı metin, Beyaz Türkleri ‘gerçek’ burjuvalığın bilincine varmaya çağırıyordu:

“Özellikle de bu ülkenin düşünen sınıfı, dinamosu ve en temiz pak insanları olması gereken Beyaz Türkler nasıl oluyor seslerini çıkartmıyorlar; üzerinde kafa yoruyorum. Galiba bunun burjuva geleneği eksikliğimizle ilgisi var. Beyaz Türkler yapay yaratılan, temeli henüz oturmamış bir sınıf hâlâ. Ve bu sınıfın doğuşu da, tıpkı şu anda varoluşu gibi, sadece imajlar üzerine dayalı. Maalesef Beyaz Türkler için en önemli şey kendi imajlarını korumak. Yaşadıkları toplum üzerine düşünmek, kafa yormak ve gerçekleri yorumlamak gibi ağır okuma gerektiren zor işlerle uğraşmıyorlar. Lütfen ama lütfen gözlerinizi açın... Ülkenize sahip çıkın...”

Horlanmakla kalmayıp tasfiyeye uğrayan bir elitin mağduriyet duygusuna hitap eden bu söylem, Beyaz Türkleri konformizmden sıyrılıp ses çıkarmaya çağırıyordu. Oysa bu zümre zaten ses çıkarmaya başlamıştı – üstelik epey yüksek bir volümde. Mine Kırıkkanat’ın şehri istila eden taşralılarla ve lümpen vandalizmiyle ilgili yazdıkları, Beyaz Türkler arasında yükselen bu sesin yankısıydı. Kırıkkanat’ın çıkışında gözlenen sınıfsal ırkçılığın yanısıra, özellikle Kürt meselesinde açık seçik bir ırkçılık tırmandı. Şehirli tahsilli Türk orta sınıfın sohbet ortamlarında, internet yazışmalarında, Kürtlere karşı hınç olağanlaştı. Kürtler, “bölücülük”- “terör” meselesinin ötesinde, antisemitik söylemi andıran bir biçimde, gayriahlâkî yollardan zenginliğe el koyan, onun ötesinde, yayıldıkları/‘sıçradıkları’ her yerde toplumsal ah-lâkın yozlaşmasına yol açan bir mikrop gibi resmedildiler. “Feodal” diler, “hâlâ kabile hayatı yaşıyorlardı” “Töre” cinayetleri, mafya, maçoluk, köylüleşme, tembellik, sahtekârlık, “kalitesizlik” hep onların hesabına kaydedildi. Bu sosyo-psikolojik birikimin patlama anlarından biri, 2009 Kası-

mı'nda, "Cumhuriyetçi" ve "modern" kimliğiyle övülen İzmir'in kent merkezinde DTP konvoyuna yapılan taşlı saldırıdır. Bu olayın simgesi, göbeği açık, kocaman "be happy" küpeli, sarışın, "modern, şehirli" görünümlü bir genç kızın elinde taşla slogan atarak DTP konvoyunu bekleyen fotoğrafıydı. Bu olaydan sonra bazı yazarlar İzmir'i yeni "Beyaz Türk ırkçılığının" başkenti olarak gösterdiler, tabii bu da bir polemik dalgasına yol açtı. Sonraları, İzmir olayının simgelediği tepkiye 'hoşgörüyü' yaklaşan yazarlar arasında, Kürtlerle birlikte yaşamayı sorgulayan bir tür karşı-ayrılıkçılığın işaretleri de görülecekti.

2007'de düzenlenen Cumhuriyet mitingleri, Kürt meselesinde verildiğine inanılan tavizlerden, şeriat/irtica tehdidi algısına kadar, şehirli tahsilli orta sınıfların AKP iktidarıyla ilgili kaygılarının kitlesel dışavurumu olmuştur. Başörtülü kadınların, köylülerin de katılımına işaret edilmekle beraber, bu mitingler medyada öncelikle "Türkiye'nin aydınlık yüzü" olarak, modern, şehirli, "kaliteli" insanların tepkisi olarak takdim edildi. AKP iktidarının seçmen-taraftar kitlesi ve kadroları-eliti hakkında hızla popülerleşen "göbeğini kaşıyan adamlar", "bidon kafalar" "kısa bacaklı kılımlar" gibi 'betimlemeler', kendini bunun karşısında konumlandıran herkesin zımnen Beyaz Türklüğe intisabını sağlamış, Beyaz Türk imgesi deyim yerindeyse 'demokratikleşmişti'. İyi okullarda okumuş, şehirli bir genç profesyonelin, Cumhurbaşkanlığı resepsiyonuna bir başörtülünün katılması ihtimaline dair sözleri ilginçtir: "Orada beyaz Türklüğüm çıkar, elim ayağım oynar"¹¹ – Beyaz Türklüğün bir doğal refleks, bir 'öz' gibi benimsendiğini görürüz burada. İşte, Cumhuriyet mitingleri, yeni, genişlemiş ve olumlanan anlamıyla "Beyaz Türklerin" bir kalkışması idi.

11 Füsün Üstel - Birol Caymaz, *Seçkinler ve Sosyal Mesafe*, İstanbul Bilgi Üniversitesi ve Açık Toplum Vakfı, İstanbul 2009, s. 46.

Bu dönemde şehirli, tahsilli modern orta sınıfların tehdit algılarının, doğrudan doğruya şeriat/irtica, Kürt meselesi gibi yüksek politik konuların berisinde, genel olarak ‘zamanımızın’ sosyal-ekonomik hayatına damgasını vuran *prekaryasyon* ile ilgili olduğunu düşünüyorum. Neoliberal deregülasyon süreci altındaki iktisadî ve toplumsal dönüşümün tahripkâr etkileri, Türkiye’de 2000’lerde yeni bir eşik atıldı. Gerek formel sosyal güvenlik yapılarının gitgide büzülmesi, gerek toplumsal dayanışma ilişkilerinin aşınması, topyekûn aşağıdakilerin hayatını zorlaştırırken, alt ve orta sınıflar, yoğunlaşan bir tehdit hissediyorlar. Orta sınıfların tehdit algısının alt sınıflarinkinden (işçiler, vasıfsız işsizler, ‘dekla-seler’/marjinalleştirilmişler...) farkı, onların kaybedecek bir şeyleri olması – veya kaybedecek bir şeyleri olduğunu, en azından (kültürel sermayeleriyle) kaybedecek bir şeye malik olabileceklerini düşünmeleridir.

Tahsilli orta sınıfların kariyer beklentileri, özellikle travmatik bir etki yaratan ve başta finans sektörü olmak üzere yaygın işsizliğe yol açan 2001 ekonomik krizinden sonra, büyük bir sarsıntıya uğradı. Buna koştut olarak, üniversiteli ve diplomalı olmanın getirdiği saygınlık, aslında çok daha uzun bir zamandır, yıpranıyor. Buna, zenginlik ve tüketim teşhirinin –sadece maddî değil ‘kültürel’ göstergeleriyle de– kazandığı itibarın, bir on yıl öncesine kadar ‘okumuş’ olmanın sağladığı itibardan çok daha fazlasını ve ‘ezicisini’ temin ediyor olmasının getirdiği değişimi eklemeliyiz. Neticede, orta sınıfların önceki kuşaklardan devreden ‘huzurlu’ zihin dünyaları, güçlü bir maddî ve manevî tehdit altındadır. Kendilerini toplumun seçkin bir zümresi olarak algılamaları zorlaşıyor. Büyüyen acz duygusuyla beraber hınç üreten bu tehdit algısı, bir agresifleşme istidadını tetikliyor. Bir mazlum söylemiyle birleşen ve yer yer “toplumsal eleştiri” kisvesi altında “yozlaşma”dan sorum-

lu saydığı bir düşman figürüne hınçlanarak oluşan bir agresif ruh hali bu.

Bu tepki, yeni bir üst ve orta sınıfın ortaya çıkışının, klientalist ağlardaki değişimin yarattığı tedirginlikle birleşiyor.¹² Orta sınıflar arasında AKP iktidarına duyulan büyük tepkinin püf noktası buradadır. Bu elit değişiminin sancıları, “laiklik”le ilgili hassasiyetlerde ifadesini buluyor. 1990’lara kadar büyük çoğunlukla laik orta sınıfların hâkimiyeti altında olan bürokrasilerde, sinâî-ticarî iş alanlarında, akademik mevkilerde, medyadaki pozisyonlarda, bir zamandır, dindar-muhafazakâr menşelilerin ağırlığı artıyor. Bu değişim, beraberinde elit olmanın kültürel müktesebatının ve ifadelerinin de değişmesini getiriyor. Bu değişim, tahsilli orta sınıfların şehirli ve laik zümrelerinin hissettiği tehdit algısının derinleşmesine yol açıyor; zira sadece liyakat ölçüleri veya rekabet nedeniyle değil, kültürel-ideolojik nedenlerle de dışlandıkları veya dışlanabilecekleri endişesini duyuyorlar. Nitekim, iktidardaki yeni elite karşı, onu elbette liyakatsizlikle de itham ederken, asıl, kültürel sermayesinin ‘uygunsuzluğunu’ vurgulayan bir nefret söylem geliştiriyorlar. Kemalist söylemin erken Cumhuriyet dönemini yitik altın çağ olarak yücelten imgelemi, laik orta sınıfların kendi mevkilerini yitirme kaygılarına tekabül ediyor. Prekarizasyon süreci ve klientalist ağlardaki değişimin etkilerini hatırlata-

12 Şehirli, tahsilli, laik yerleşik elitin bir üyesinin şu sözleri, bu tedirginliğin samimi bir ifadesidir: “Aslında herkes kadrolaşıyordu ama kadrolaşıldığı zaman hep sizin gibi (seçkinler) birbirine benzeyen insanlar kadrolaştığı için biz onları hissetmiyorduk, şimdi daha farklı insanlar kadrolaşıyor. Onun için hissediyoruz. Sadece şöyle şeyler tehlikeli, mesela üniversite hastanelerine baktığınız zaman çok politik şey dönüyor. Şimdiye kadar ezilmiş, kıyıda köşede kalmış adamlar birdenbire güç sahibi oluyorlar. Bu çok tehlikeli. Kıyıda köşede kalmış adam güç sahibi olduğu zaman genelin huzurunu bozacak veya genelin zararına olacak şekilde kararlar alabiliyor. AKP’nin getirdiği kadroya baktığınız zaman şimdiye kadar ezilmiş tipler, şimdiye kadar o şansı hiç elde edememiş tipler”, Füsün Üstel - Birol Caymaz, *Seçkinler ve Sosyal Mesafe*, İstanbul Bilgi Üniversitesi ve Açık Toplum Vakfı, İstanbul 2009, s. 41.

rak, bu kaygıların, sadece orta sınıfın seçkin/üst tabakalarını ilgilendirmedığını vurgulamalıyım. Sadece kudretli mevkii-ni kaybeden müsteşarlardan, ihale-proje alamayan beyaz yakalı girişimcilerden değil, gariban küçük memurlardan, ataması yapılmayan öğretmenlerden, çalışan yoksullardan, dar gelirli emeklilerden vs. söz ediyoruz. Kemalist elitin müte-hakkim temsilcilerine nişan alan alaycı dilin, halihazır kli-entalist ağların dışında kalan orta sınıfın imtiyazsız yoksul kesimlerinin prekarizasyon deneyimlerine karşı duyarsızlığı çoğaltabildiğini unutmayalım. Bu kesimlerin tepkilerinin ve taleplerinin zaman zaman Beyaz Türk söylemince istismarı veya bu söylemin iğvasına kapılması kadar, toptancı bir Be-yaz Türk klişesinin böylesi sorunları halı altına süpürmeye yaraması da, rezilânedir.

Tahsilli laik orta sınıfların içine düştüğü acz duygusu ve hınç, kolayca, “Batı”ya ilişkin hasetle ve AB’yle ilgili öfkeler-le titreşime girebiliyor. Okullarını bitirmiş, ‘müsbet ilmi’ öğ-renmiş, diplomalarını almış, velhâsıl modern bir kariyer için gereken adımları atmış birisinin işsizlikle veya kendisine re-va görmediği nafile meşguliyetlerle boğuşurken kapılacağı değersizlik ve aşağılanma duygusu ile, “AB kapısında bek-letilerek aşağılanan Türkiye” imgesi ve “ne yaparsak yap-a-lım bizi almayacaklar” sinizmi, coşkuyla kucaklaşabiliyor. “Batı”nın (bu homojenleştirici kimlik altında kastedilen esa-sen AB üyesi ülkelerin ve ABD’nin yönetimleridir) AKP’yi meşru muhatap alması, dahası AKP’nin özellikle ilk yılların-da AB’ye tam üyelik hedefi doğrultusundaki reformları üst-lenen bir politikayı benimsemesinin, kültürel (ve fiziksel!) sermayesiyle kendini ‘gerçek Batılı’ hisseden bu zümrede ya-rattığı Batı karşıtı tepki, çarpıcıdır. Kapitalizmin Batılılaştırıcı etkisini (‘yeşil’ denen sermayenin global kapitalizmle ek-lemlenme azmini) göz ardı eden bu zümre, “Batılı değerle-re” uzak olduğunu düşündüğü liberal-muhafazakâr iktida-

rın Batı tarafından politik olarak kayırıldığını düşünüyordu; çünkü onlara göre iktidar, Batı'nın ekonomik ve siyasal desteğini almak uğruna son derece pragmatist bir taviz politikası izliyordu. Nitekim AKP, sıklıkla, ulusal bağımsızlık savaşı öncesinin emperyalist yardakçısı teslimiyetçi hükümetleriyle eğretilenir. Gökhan Özgün, Batılılığın “kültürel” görünümüne ve “hayat tarzına” bir ayrıcalık olarak kıskançça sahip çıkarken, ‘politik-Batı’ya (AB) ve Batı tarzı parlamenter demokrasiye şiddetle karşı olan bu Beyaz Türk tavrını, Güney Afrika’daki beyazlar misali sömürgeci *expatriot*’lara benzetmişti.¹³ Bu paradoksal konum, “Avrupa bizi istemiyor” kanaatinin, çoğunluğun hayat tarzını karalayan bir bakışla “Ben de olsam [bizi!] almam” tavrıyla birleşmesine de yol açabiliyor.¹⁴

Beyaz Türk adının yaygınlaşmasının, ‘demokratikleşmesinin’ ve üstlenilen bir kimlik haline gelmesinin doğurduğu tepkisel bir sonuç, kültürel sermaye itibarıyla Beyaz Türk konumunda olan kimlerinin, bu kimlikten ‘istifa’ etmeleri oldu. Emekli büyükelçi Temel İskit’in “72 yaşındaki bir ‘beyaz Türk’ olarak... yıllarca eğitimle ve Soğuk Savaş’la aldatılmış, Türkiye’nin sorunlarının, sorunluluğunun farkına varamamış” olduğunu ifade ettiği ‘özeleştirisi’, bunun bir örneğidir.¹⁵ Bir Ekşi Sözlük yazarının “Hepimizin etrafında bol bol bulunan, belki de bizim de bilmeden üyesi bulunduğu-

13 Gökhan Özgün, “Yeni aristokrasi”, *Taraf*, 28 Haziran 2008. Bu konum, Mine G. Kırıkkanat’ın Oryantalizminde de aşikârdır. Bkz. Asena Günel: “Mine G. Kırıkkanat ve Beyaz Türk Oryantalizmi”, *Birikim* 144, Nisan 2001, s. 66-73. Liberal bir yazar da şunları yazar: “Beyaz Türkler’in Batılı olmayı şarap içmek, bikini giymek, Mozart dinlemek, Avrupalı kıyafetleri giymek zannediyorlar. Batı’yı batı yapanın ifade özgürlüğü, din özgürlüğü, anayasal yönetim, sınırlı devlet, toplumsal çoğulculuk, liberal demokrasi olduğundan haberdar değiller.” Bu zümreyi, gayet Oryantalist-Oksidentalst bir edayla, “tebdil-i kıyafet etmiş tipik Ortadoğulular” olarak tanımlar! Atilla Yayla, 19 Haziran 2009, *Zaman*.

14 Füsün Üstel - Birol Caymaz, *Seçkinler ve Sosyal Mesafe*, İstanbul Bilgi Üniversitesi ve Açık Toplum Vakfı, İstanbul 2009, s. 13.

15 *Taraf*, 18 Ağustos 2009.

muz güruh” tanımı (c kardelen, 01.01.2003), Beyaz Türklüğün utanılan bir kimlik damgası gibi tahayyül edilmesine örnektir. Belki, 1970’lerde, 80’lerde sosyalist gençlerin kendi küçük burjuvalıklarını gururlu bir mahçubiyetle ikrar edişlerindeki benzer bir eda görebiliriz bunda! Bir başka örnek, karikatürist Necdet Şen’in, Beyaz Türkleri “kendi halkını ve o halkın değerlerini sevmemek, özentilik, beslemelik, fitne-fesat, yalakalık”la tanımlayarak lânetleyen uzun yazısının sonundaki patetik sözlerdir:

“Gel Ciguli, benim güzel kardeşim, gel Müslüm, gel Kibariye, gel ağzıyla kuş tutsa kendini Beyaz Türk’e beğendiremeyen, linç edip unuttuğumuz Ahmet Kaya, gelin hepiniz, kara kafalı sefil halkın bağına bastığı ayak takımı taifesi... Sizin kargacık burgacık türkülerinizde, eğitimsiz, detone sesinizde, rasgele notalarınızda kendi yalın hakikatimi buluyorum. Yoksulluktan okuyamamış türkücüye ‘Mozart konser verse gider misin?’ diye tuzaklı sorular soran kara yürekli çakallara yedirmem sizi. Tamam, evimde hiç birinizin kaseti yok, ben Jethro Tull ve Deep Purple dinlemeyi yeğliyorum; ama en azından, bu köklerimden kopmuşluğumu sizin sahiciliğinizden üstün saymıyorum. Haddimi biliyorum. Aslına bakarsanız, ben de bir Beyaz Türk’üm. Ve umarım doğru yolu bulurum. Belki de bulamam. Böyle parçalanmış kalırım. Ama yine de o despotlara ezdirmem sizi.”¹⁶

Batılı/Batıcı-seçkin karşısında mazlumluğu kutsallaştıran saldırgan muhafazakâr söylemin¹⁷ karşı yakadaki yankısı gibidir bu patetizm. Kahramanımız çıkmaz bir kimlik damgası, bir *yara* olarak hayal edilen Beyaz Türklüğünden utanmakta, bu utanç ve eziklikten bir saldırganlık üretmektedir

16 www.derkenar.com, 7 Şubat 2002.

17 Fethi Açıkel, “‘Kutsal mazlumluğun’ psikopatolojisi”, *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996), s. 153-196.

– bu kimlikle beraber kendi benliğine karşı da bir saldırganlık. Böylesi bir duygusal karmaşadan azâde olanlar da vardır: Kültürel sermaye, sosyalleşme geçmişi, hayat tarzı ve üslûbu itibarıyla, ‘nesnel’ açıdan Beyaz Türk konumunda olan, bu konumu ve üslûbu gönül rahatlığıyla sürdüren ve bir yandan da Beyaz Türk kimliğine bir *öteki* olarak kahredenler! Yine Ekşi Sözlük’ten bu ‘pozisyonla’ ilgili bir tepkisel örnek verelim;

“hadi daha komiği, bugün beyaz türkleri ve tercihlerini dalga konusu yapan bir çok kişi (emre aköz, engin ardıç, vs.) beyaz türklerin en snob kısmına ait değiller midir? bir yandan beaujolais’nin köyde yetişeni yaramaz, o şarabın şato-da yetiştirileni güzeldir diyeceksin, bir yandan da “vasat”ın avukatlığını yapacaksın. elbette insanlar “kendi içlerinde olmadıkları” toplulukların da haklarını savunabilirler, bunda ters bir şey yok. ama aslında kendi hayatını da eleştirdiğin o insanlar gibi yaşayıp, sonra diğer kitleye yalakanarak para kazanmaya çalışmak pek de saygın bir tutum değil. (mavi, 08.04.2009)¹⁸

Bu izlekte son nokta, bu kimliği popülerleştirenlerden Serdar Turgut’un, Beyaz Türklüğe önce mesafe alıp sonra istifa ettiğini açıklamasıdır. Turgut’a göre bu zümre ayırt edici bir vasfını, “hayata sorgulayarak ve eleştirel bakma” melekesini yitirmiştir ve bu durum, Beyaz Türklerin seçkinlik misyonunu ortadan kaldırmıştır.¹⁹

Ancak Serdar Turgut tamamen umudu kesmemiştir, muhtemelen, ulusalcı fanatizmden arınıp ‘makûle gelmeleri’ ha-

18 Benzer bir örnek: Beyaz Türk ithamının en sık ve can-ı gönülden kullanıldığı *Taraf* gazetesinin, Ragıp Duran tarafından Beyaz Türk ideolojisinin tipik temsilcisi olarak tanımlanmasıdır (<http://apoletlimedya.blogspot.com>, 6 Eylül 2010). Duran, “Türk egemen kesiminin liberal kısmı” diye biraz ‘faydacı’ bir Beyaz Türk tanımına dayanıyor.

19 *Akşam*, 19 Mayıs ve 24 Haziran 2010.

linde, Beyaz Türklerin seçkinlik vasfını veya itibarlarını geri kazanabileceklerini düşünür. Nitekim Turgut'un bıraktığı Beyaz Türklük bayrağını devralan Ertuğrul Özkök'ün 'programatik' yazıları²⁰ da bunun için yapılmış bir hamledir sanki. 12 Eylül 2010 Anayasa referandumundaki % 42 "Hayır" oyunu Beyaz Türklere 'yazan' Özkök; çağdaşlık, Batı yönelimi, milli devlete sadakat, Atatürk sevgisi yanında, Beyaz Türklerin asıl iki vasfını öne çıkartır: Birisi fanatik olmayan, hoşgörülü dindarlık, diğeri "itiraz kültürü" ve bir tür meşrep demokrattlığı. Beyaz Türk kimliğini ılımlı, uzlaşmacı bir üslûpla rehabilite eden bu çıkışı (isterseniz 'post-Ergenekon Beyaz Türklük' de diyebilirsiniz!), politik yenilgiyi sineye çekmiş 'eski' üst-orta sınıf adına dişli ve muteber bir azınlık olarak tanınma talebi gibi okuyabilirsiniz.

Beyaz Türk'e karşı 'sahici' Türk?

My wayini sikim. Beyaz türkler gidecek ORTA asyalı türkler gelecek (cagatay06gs).²¹

Bizzat 'Beyaz Türk hayatı' yaşayanların, Beyaz Türk kimliğini ötekileştirdiğine ilişkin ithamlara az evvel değinmiştik. Bazı Beyaz Türklerin, –hatta asıl/has Beyaz Türklerin–, bu nefret veya karalama söylemini konformist bir popülizme dönüştürdüklerini söylüyordu bu itham. Zımında veya devamında, merkeze karşı çevreyle veya ezilenlerin/horlananlarla özdeşleştirilenlerin çoktandır elit bir üst sınıfa dönüştüğü tespiti vardır. Eski esmerler yeni beyazlar olmuştur ve Beyaz Türkleri karalamak artık bu gerçeğin üzerini örtüyordur, buna göre:

20 Hürriyet, 30 Eylül, 5 Ekim ve 16 Ekim 2010.

21 12 Haziran 2007, gazeteci Ufuk Güldemir'in cenazesinde Frank Sinatra'nın "May Way" şarkısının çalındığını aktaran bir gazete haberine internette düşülen okur notu.

politik karşıtlarına “elitist” diyen islamcılar, nedense ihale yolsuzluklarından, kadrolaşmadan, ranttan gelen kazançtan –ki haramdır– ve yardım ediyoruz ayağına topladıkları ve iç ettikleri paralardan –ki hırsızlıktır, dolandırıcılıktır, yalancılıktır– hiç bahsetmiyorlar. kendileri “elit” oldular. sıkmabaşlar ciplerden inmez, kopilleri bile ellerinde iphone’lar ile dolaşır, en güzel kolejlerde okur, ailece en pahalı markalardan giyinir, vb. dolce vita hayat yaşarlarken, diğerlerine de çamur atmaktan geri durmuyorlar. bence, “beyaz türkler”in içerik olarak tanımını değiştirdi. bu bağlamda, beyaz türk; son yılların yükselen yıldızı olan islamcılığa sıkı sıkı tutunmuş, iktidar olmanın rantını yiyen, en ballı işlerden nemalanan, herhangi bir gelecek kaygısı olmayan, domuz gibi semiren ve çalıp çırpırmaktan yorulmayan, gözleri bir türlü doymayan yeni nesil hırslı dincilerdir. alın, yeni (yeşil) burjuvaziye tepe tepe kullanın. hem, biraz da onlar yesinler... boşuna kırk yıl sinsice örgütlenmediler... (the last mimzy, 11.10.2009) (Ekşi Sözlük)

Bu ‘ekşi’ anlatımda seçiren kültürel ırkçılık damarını göz ardı etmemek mümkün değil. Beri yandan, Beyaz Türklerin (eski elitin) sınıfsal küstahlığıyla ilgili ‘duyarlılığın’, yer yer, yeni elitin/yeni burjuvazinin²² sınıfsal küstahlığını gözden saklayan bir işlev gördüğünü mutlaka hesaba katmak gerekir.

Yeni Şafak’ta Taha Kivanç, Ertuğrul Özkök’ün önceki bölümünün sonunda değindiğimiz yeni Beyaz Türk doktrinine, “Beyazlatılmış Türk” alayıyla karşılık verdi.²³ “Beyaz Türk” kavramına kendilerini fena halde kaptıranların neredeyse hepsinin, o kavramı gerçekten hak eden çok az sayıdaki

22 *Toplum ve Bilim*’in 118. sayısındaki “Eşraftan Burjuvaziye” dosyasındaki yazılar, “yükselen” taşra burjuvazisinin kültürel-sınıfsal kimliğiyle ilgili malûmat ve görüşümüzü genişletiyor.

23 *Yeni Şafak*, 8 Ekim 2010.

‘mavi kanlılar’ tarafından evlerde ve kulüplerde mizah konusu yapıldığına adı gibi emin” dir o. Zira kendini Beyaz sananlar, ancak derisinin rengini beyazlatmaya çabalamasıyla bilinen siyah pop yıldızı Michael Jackson kadar beyazdırlar. Çoğu, ucuz yerli şarabı kalitelisinden ayırt edecek bir gustodan mahrumdur.²⁴ (“Bize ait olan hiçbir şeyi yiyip içmezler” diyerek,²⁵ birazdan geleceğimiz yerlici-millici ezberi tekrarlamaktan da geri kalmaz.) Taha Kivanç, bu nedenle, Beyaz Türk yazılarını büyük bir keyifle okuduğunu balandırarak tekrarlıyor. Belki keyiflenmesinde, o “az sayıdaki mavi kanlılar”ın, yani gerçek beyazların, aslında, artık kendisini yakın hissettiği birileri olduğunu hissetmesinin de payı vardır.

Gözardı edilmemesi gereken bir başka nokta, Beyaz Türkler’e yönelen tepkide, mukabil bir kültürel özcülüğün kendini gösterebilmesidir: Bazen faşizan bir anti-elitizm, anti-entelektüalizm lehçesiyle konuşur, bazen anti-semitizmle birleşir, böylece basbayağı biyolojik ırkçılığa varır. Anti-elitist, anti-entelektüalist söylemi ‘alttakilerin’ sınıf kiniyle birleştiren bir örnek, İdris Özyol’dur. Bir “kara çocuklar romantizmi” ile, “bütün kirlilerden daha kirli” olan “beyazların medeniyeti”ne, “beyaz kafa”ya meydan okur, alttakilerin kör öfkesini, yıkıcılığını yüceltir. “Kebap ve lahmacun kültürüyle mücadele edeceği” duyurulan bir vejetaryen lokantası hakkında yazdıkları, onun coşkulu, saldırgan ve faşizan (ve homofobik) “beyaz” nefretini örnekleyecektir:

“Mücadeleni sevsinler senin beyaz oğlan. Cici çocuk, pembe yanak; koru bizi kendi kültürümüzden... Hangi toprakların yamyamıyorsunuz siz? Hangi ülkelerin işbirlikçisi, hangi kültürlerin taklitçisi, hangi satırların hainisiniz? Hadi

24 *Yeni Şafak*, 11 Ekim 2010.

25 *Yeni Şafak*, 30 Ekim 2010.

gel beyaz oğlan, hadi gel ve bunları anlat bize. Seni bi güzel dövelim!”²⁶

Merkez Bankası Başkanlığına atanan Durmuş Yılmaz'ın taşralı profiline dönük –yukarıda andığımız– Beyaz Türk tepkiler, AKP'ye yakın basında, Ömer Seyfettin'in mâhut Efruz Bey tiplmesiyle özdeşleştirilmişti: “Günümüz Efruz Bey'leri de soytarıdır, ama ‘Beyaz Türk’ olduklarına şartlandırılmışlardır.”²⁷ Yerli-millî değerlere yabancı, kozmopolit (ve tabii efemine) züppe portresi, geleneksel bir faşizan-popülist motiftir. İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr söylemde, Cumhuriyetin kurucu kadrosu, Balkanlılığına (Anadolulu-olmayan, “dönme”, kozmopolit kimliğine) dönük imâlarla birlikte,²⁸ *millete yabancılığı* vurgulanarak karalanmış; Soğuk Savaş döneminin anti-komünist ajitasyonu, komünistlerin/solcuların hep halka yabancı züppe-tuzukuru-şehirli-zengin zümreden çıktığı motifini işlemiştir. (Hâlâ da işlenmiyor değildir.) Soğuk Savaş sonrasında bu motifi modernize edenler, Beyaz Türkler olarak tanımlanan zümrelerin depresyonunu, tüketimcilik ve hedonizmden başka bir

26 *Lanetli Sınıf*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2000 (5. baskı).S. 63-64. İdris Özyol'un aynı çizgideki diğer kitabı: *Bir Overlokçu Kıza İlan-ı Aşk*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2000 (2. baskı). Özyol'un söylemi hakkında ayrıca bkz. Tanıl Bora, “Bilmemnetepe'nin tırsınç dünyası ve ‘Lanetli Sınıf’”, *Çizgili Kenar Notları* içinde, der. Levent Cantek, İletişim Yayınları, 2007, s. 67-78.

27 Fehmi Kuru, *Yeni Şafak*, 24 Nisan 2006.

28 Tanıl Bora-Bayram Şen, “Suyun öte tarafı'ndan gelen”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/ Cilt 9: Dönemler ve Zihniyetler* içinde, (ed. Ömer Laçiner) İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 1149-1163. Balkanlı göçmenlerin Türklük ve Müslümanlığının ‘şüpheli’ olduğu imasına, son olarak Ali Bulaç 12 Eylül 2010 referandumundaki “hayır” oylarının yoğunlaştığı coğrafyayı ‘tahlil ederken’ başvurdu (*Zaman*, 20 Eylül 2010). Bu arada, Abdullah Öcalan'ın bir açıklamasında “Beyaz Türkçülüğün gelişimini”, Anadolu'da Rum ve Ermeni burjuvazisinden doğan boşluğu dolduran “Yahudi-Türk”lere dayandırması, çarpıcıdır (Fırat Haber Ajansı, 2 Temmuz 2010). Daha önce de bazı geleneksel Kürt aydınları, örneğin, Abdülmelik Fırat, Türk milliyetçiliğinin ırkçı ve tasfiyeci-inkârcı şekillenmesini “aslen Türk olmayan”, Yahudi kökenli kadroların etkisine bağladılar.

şey vaat edemeyen “modernizm felsefesinin” kriziyle açıklıyorlar.²⁹ Beri yandan, Beyaz Türkleri açıkça “Sabetaycılar”, “kripto ecnebler” olarak tasnifleyen, AKP iktidarıyla ilgili “çevrenin merkezi kuşatması”, “elit değişimi” gibi sosyolojik tarifleri ırkçı ‘izahlarla’ tahkim edenler de eksik değildir:

“Demokratik dönemlerde toparlanan Kara Türkler müdahalelerle geri püskürtülmüş, dengeler beyaz Türkler lehine yeniden kurulmuştur. Beyaz Türkler şu anda sürgünü olmayan, kökü kurumaya yüz tutmuş köhne bir ağaca benzetilmektedirler. Hayati kurumların tepe noktalarında, özellikle 50 yaş üstü kuşakta etkiyiseler de, nesilleri kesiktir, gelecekleri karanlıktır. Bu yüzden diğer kripto ecnebleri ve Heterodoks Müslümanları dolgu maddesi olarak kullanmaya mecbur kalmaktadırlar. (...) Hareket alanı sınırlandırılmaya ve bazı alanlara sokulmamaya çalışılan Anadolu insanının uyanışı devam etti. Sabanın peşindeki Anadolu insanı kendi fabrikalarını kurdu, ihracatlar yapmaya başladı. Dil bilen, özgüven sahibi entelektüeller yetiştirdi. İnsanı eğitimi seviyesini artırdı. Dipçik korkusuyla büyümüş, sindirilmiş neslin yerini sorgulayan, araştıran nesiller aldı. (...) Artık Anadolu insanı devletine sahip çıkmakta, elinden alınmış haklarının takipçisi olmaktadır. İmtiyazlı sınıfların tekelinde tutulan, Kara Türklerin sokulmadığı hayati alanlarda yerini almakta, önünü kesen kırmızı çizgileri aşmaktadır. Ülkenin asıl sahibi olduğunun farkına varmaktadır. Bu gelişmelerden dolayı oligarşik azınlık panik halindedir. Yıllarca saman altından işlerini yürüten Beyaz Türkler fark edildiklerinin de farkındadırlar. (...) Türk kimliğini kullanan fakat Türk milletine güvenmeyen; Türk’ün diline, dine, kültürüne, tarihine granit gibi düşmanlık besleyen bi-

29 Örneğin Mustafa Akyol, “İçimizden Birileri: ‘Beyaz Türkler’”, *Sızıntı*, Eylül 2004.

rilerini görürseniz bilin ki onlar; adı Ahmet, Mehmet, Ayşe, Türkan olsa bile kripto ecnebidirler.”³⁰

Beyaz Türklüğü ötekileştirmenin bu dili, kısaca taradığımız muhtelif lehçeleriyle, onu bir tür *pseudo-Türk* olarak karalarken, bir otantik-sahici Türk imgesi kuruyor. Tıpkı Beyaz Türk söylemi gibi, bu kez anti-Beyaz Türklük üzerinden bir muteber vatandaşlık/muteber Türklük tanımlayan bir dildir bu.

Akla kara

Beyaz Türk’ün, –Türkiye’de sosyolojinin nadiren çizme becerisi gösterebildiği–, başarılı bir “sosyal tip” olduğunu söyleyebiliriz. Tarif ve tabir edilen bu sosyal tip, popüler bir politik tartışmanın konusu olmaya da elverişlidir. Provokatif tir. Yirmi yıla yakın zamandır kullanımda olması, bunu kanıtıyor.

Beyaz Türkler tartışması, Kemalist statükocu muhafazakârlıkla ilgili, Türkiye’deki elit değişimiyle ilgili, orta sınıf ideolojisindeki ve kültürel sermaye yapısındaki değişimlerle ilgili birçok şey gösteriyor. Galiba, bazı şeyleri de saklıyor.

Orta sınıfların faşizm potansiyelini unutmayalım. Faşizmi “orta sınıf olgusu” sayan analizlere rağbet etmeksizin de; maddî-manevî konumları sarsılan orta sınıfların tedirgin ve telâşlı reaksiyonunun faşizmi hem gündelik-kronik hem ‘akut’ düzeyde yeniden üreten rolünü önemsemek gerekir. Ortodoks Marksist dilin küçük burjuvaziye atfen boca ettiği bencillik/bilgiçle yaldızlanan dar kafalılık/kaypaklık/korkaklık/fevri tepkisellik gibi ‘erdemler’, orta sınıfların faşizmle buluşmasında hakikat hale gelirler. Beyaz Türk kimliğinin ilk göze çarpan yanı, orta sınıfların endişelerinin faşizan yö-

30 “Beyaz Türkler, Siyah Türkler kavgası”, delikanforum.net, 11 Şubat 2005.

nelişlerini görünür kılmasıdır. Buna karşılık, bu kimliğin bir otantizm-yerlilik adına ötekileştirilmesi, onu bu şekilde ötekileştiren milliyetçi-muhafazakâr söylemin ve AKP elitinin iktidarını gizleyebiliyor.

Daha önemli bir noktaya gelelim. Sınıfsal ve politik meselelerin kültürel veçhesini çözümlemek için Beyaz Türk bahsinin çok bereketli olduğu kesindir. Sınıfsal yapıların, ilişkilerin, mücadelelerin kültürel yapılarla, ilişkilerle, mücadelelerle iç içeliğini bize bir daha gösteriyor. Bu inkâr edilemez. Beri yandan, sınıfsal ve politik meselelerin *kültürelleştirilmesine* mahal verdiği de inkâr edilemez. Bu durum, özgürlük, hak, adalet vb. temel politik meselelerin, hatta tümüyle toplum tasarımının, *yaşam tarzı* müzakerelerine odaklanmasına, dahası yaşam tarzı etrafındaki bir ajitasyonun politik tartışmayı ikame etmesine yol açıyor. Somut durumların ve somut meselelerin muhakemesini bu eğlenceli ve provokatif kavramın otomatığıne bağlamamak, onun için önemli.

Birikim, sayı 260 (Aralık 2010), s. 25-37

EBED-MÜDDET BEKA DAVASI VE KÜRT MESELESİ*

Kürt millî hareketinin yükselişiyle çatallaşan Kürt sorunu, Türk milliyetçiliğinin '90'lardaki kabarışının dinamiğini oluşturdu. Türk milliyetçiliğinin şoven, ırkçı, faşizan türleri bu vesileyle neşv-ü nemâ buldular. Önceki yazılarda değinildiği gibi, 'ılımlı', 'modernist' milliyetçilik söylemleri de Türk kimliğini medenileştirmenin/Batılılaştırmanın bir merhalesi gibi Kürt kimliğini 'barbarlaştırma'ya meylettiler. Daha önemlisi, Kürt sorunu, Türk milliyetçiliğinin beka kaygısını ve tehdit algılamasını güncelleştirdi, yoğunlaştırdı. Bu yazıda, Türk milliyetçiliğinin Kürt sorununa bakışı sözkonusu etki bağlamında ele alınıyor. Zira Türk milliyetçiliğinin Kürt millî hareketi karşısındaki 'şiddet ve celâl'inin esas kaynağı, 'klasik' anlamda bir ırkçılık değil, –sonuçları daha az vahim olmayabilen– bu beka sendromudur...

Kürt sorununun Türk milliyetçiliği üzerindeki etkilerinin

(*) Bu makalenin ilk yayımlanmasından 22 yıl, kitabın ilk baskısında yer almasının üzerinden 18 yıl geçti. Aktarılan 'malzemenin' hep 1990'lı yıllara ait olması, makaleyi eski yüzlü kılıyor. Ancak o yıllar, Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesiyle imtihanında kurucu değilse de renove edici, yeniden-kurucu bir nitelik taşıması bakımından kalıcılık arzeder. Bunu düşünerek, bu eski yüzlü haliyle yayımdadır.

başka boyutları da var kuşkusuz. Her şeyden evvel, yurttaşlık ve toprak/vatan temelinde tanımlanmak ile etnik, dilsel-tarihsel ve (dinin ağırlıklı olduğu) kültürel bir eksene oturmak arasında binamaz olan Türk millî kimliğinin ‘dengesinin’ iyice bozulmasına yol açtı. Türk millî kimliğinin muhtelif kurgular ve bileşimlerle kurulup bozulan bu dengesinin/dengesizliğinin Cumhuriyet dönemi boyunca izinin sürülmesi, geniş bir araştırmanın konusu.

Şuna da değinmeli: Kürt millî hareketinin de, ‘merkezin’ oturan PKK’nın şahsında, güçlenen bir milliyetçilik veçhesi var. Büyük ölçüde Türk milliyetçiliğinin kalıplarını yeniden üreten bir milliyetçilik damarı bu. “Ezilen ulus milliyetçiliği”nin “ezen ulus milliyetçiliği”nden nitel olarak köklü biçimde ayrıldığını ve bu nedenle özel imtiyazlar hakettiğini düşünmüyorum. Ezilen bir kimlik üzerine inşa edilen milliyetçilik de, gerek ‘kendi’ azınlıklarına muamelesiyle, gerek başkaları/ötekiler pahasına kendini yüceltmesiyle, milliyetçiliğin ‘vecibelerini’ yerine getirmekten geri kalmıyor. Özellikle Üçüncü Dünya’da sosyalist veya sol kurtuluş mücadeleleri, baskı altında tutulan ve kimlikleri red veya inkâr edilen etnik-kültürel toplulukları seferber ederken milliyetçilikle eklemlendiler. Bağımsızlığın kazanılmasında önemli rol oynayan milliyetçilik, “kurtuluş”tan sonra veya en geç kriz konjonktürlerinde, otoriter-baskıcı uygulamaların temel ideolojik dayanağını oluşturdu. Özcesi, milliyetçiliğin eklemlendiği ideolojik ve toplumsal programlara göre farklılaştığını görmek gerektiği gibi, onu bu eklemlenmelerin ‘nötr’ (tarafsız, nesnel) bir unsuru olarak da değerlendirmemek gerekiyor; “farklı” milliyetçilikler oluyor ama ‘bambaşka’ bir milliyetçilik henüz görülmedi. Dolayısıyla Kürt muhalefetindeki, elbette onun tek vasfı ve özeti olmayan milliyetçilik veçhesi de eleştiriye tâbidir. Böyle bir eleştiri ise, ancak onun ‘kontr-

milliyetçiliği' –ve 'ilk günah'ın sahibi– olan Türk milliyetçiliğinin köklü bir eleştirisiyle birlikte gittiğinde meşrû ve müessir olacaktır...

Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesine yaklaşımı, esas olarak jeopolitikteki 'tehdit algılaması' cinsinden tecelli ediyor – böylelikle, bu yaklaşımın kendisi de Türkiye toplumu için bir tehdit unsuru olarak beliriyor. İç savaş halet-i ruhiyesini ağırlaştıran, Türk ve Kürt halkları arasında bir gerginliği, düşmanlaşmayı tırmandıran bir etkisi var. Gerek öznesinin, gerek ideolojik-söylemsel içeriğinin menzili itibarıyla küçümsenmemesi icap eden bir etki bu. Öznesi, yani Türk milliyetçiliği ve özellikle ülkücü hareket, pek çoklarına, cürmü provokasyona, marjinal radikalizme indirgenebilir bir dar mihrakmış gibi görünebiliyor. Oysa, hem siyasî-ideolojik eylem öznesi olarak, hem de popüler söylem olarak, yayılma ve nüfuz imkânları çok büyük. Öznellik etkeni açısından bakarsak: Öncelikle, bu ikilinin iki yakasının artan ölçüde biraraya gelmesi sözkonusu. Ülkücü hareketin sıkı bünyesi ile esnek bir siyasî kimlik unsuru olan 'Türk milliyetçiliği' arasındaki temaslar, geçirgenlik artıyor – böylece, bu temas alanındaki cereyanın, siyasî iklim üzerindeki baskısı da... Türk milliyetçiliğini ideolojik-siyasi yapılarına değişik biçimlerde eklemleyen bütün sağ partiler ve çevreler, hattâ sol çevreler, bu vibrasyona maruz kalıyorlar. 'Türk milliyetçiliği'ni sıkı(la)ştırmasından bağımsız olarak, kendi başına ülkücü hareketin özellikle Orta-doğu Anadolu taşrasındaki 'millî infial' potansiyeliyle oynama tecrübesi ve kabiliyeti de biliniyor. İpleri tamamen ülkücü hareketin elinde olmayan, resmî 'gayrinizami harp' aygıtının nüfuzuna açık bulunan bu saldırganlık potansiyeli, başlıbaşına büyük bir tehlikedir.¹

1 1991'in Ekim ayı sonlarında Kayseri'deki cenaze töreni olaylarıyla ucu görülen bu tehlike, Kemal Can'ın, *Birikim*'in 33. (Ocak 1992) sayısındaki "Anti-Kürt Şovenizm Potansiyelinin Doğal Mecrası: Ülkücü Hareket" başlıklı yazısında tartışılmıştı.

Ama önce, Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesine yaklaşımının ideolojik-söylemsel koordinatlarını çizmeye çalışalım. Bu koordinatları belirleyen temel tespitleri, salt normatif içerikleri ve çıkarımları ile değil, içinden çıktıkları millî kimlik algılayışı ve özellikle dayandıkları geçmiş ve gelecek tasarımı ile, ayrıca koşulladıkları kaygılar, saikler ile birlikte düşünmek gerek. Çünkü milliyetçi söylem unsurları, ideolojik argümanlar olmaktan millî kimlik etmenleri olmaya ve popüler işlev kazanmaya, bu anlam dünyaları içinde yer tutarak terfi edebiliyorlar. Bunun için, Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesine yaklaşımını, ‘mesele’nin iç dinamizminden yalıtarak, ‘konjonktürel’ anlamlandırılışıyla incelemek aydınlatıcı olacak. ‘Konjonktürel’ anlamlandırma bahsinin, ülkücü hareket ile ‘genel’ Türk milliyetçiliği arasındaki ayrımın oldukça silikleştiği, iki yakanın birbirine epeyce kavuştuğu bir bahis oluşu da anlamlıdır.

Kürt meselesi, Türk milliyetçiliğini, ‘tarih bilinci’nin veya tarih kurgusunun hem retrospektif (geçmişe dönük) açıdan, hem gelecek tasarımı açısından –hele bu ikisinin ilişkisi açısından– çok zayıf, hassas olduğu bir anda ‘yakaladı’. Türk milliyetçiliği bir ‘beka davası’ mantığı etrafında, kuşatılmışlık psikoza eşliğinde, savunmacı karakterde şekillenmiş bir milliyetçiliktir. Türk milliyetçiliğinin ‘genesis’ine (meydana gelişine) damga vuran tarihsel çerçeve; yani ülke/toprak unsurunun çöken bir imparatorluğun bakiyesi oluşu, modern anlamda millet unsurunun ise, üstelik imparatorluk bünyesinde doğan diğer milliyetçilere nazaran epey gecikmişlikle kurgulanmak/inşa edilme gereği; ona tepkisel/refleks bir savunma misyonu (ve telaşı!) yüklemiştir – Türk milliyetçiliği kendisini böylesi bir “var kalma-yok olma” arafında, bir beka davası misyonu ile anlamlandırmıştır.² Bu tarihsel çer-

2 Türk milliyetçiliğinin biyografisine ve karakter özelliklerine her değindiğimde yaptığım gibi, Taner Akçam’ın bu konudaki çalışmalarını zikredeceğim:

çevrede, yüzyıllarca ‘aşağı’ sayılagelmiş Batı ve onun uzantısı olan Hristiyan azınlık unsurları karşısında her alanda sürekli gerilemenin getirdiği kompleksi; Osmanlı İmparatorluğu’nun son evresinde uluslararası pazarlık ve anlaşma masalarında, askerî veya siyasî avantaj sahibi olunan durumlarda bile sistematik biçimde ‘mağlup’ sayılmanın getirdiği haksızlığa uğrama duygusunu de hesaba katmak gerekir. Müslüman halkın benliğine damgasını vuran bu kolektif ruh hali, Türk millî kimliğinin oluş(turul)masında millî devlet inşa edici işlevine yakınlık duyularak esinlenilen Alman milliyetçiliğinin ve soy-dil merkezli Doğu Avrupa/Balkan milliyetçiliğinin ırkçı-etnisist yapısı ile yoğrulduğunda, gerilim yükü daimileşti, karakteristikleşti. Ziya Gökalp’in ırkçılıktan ve düşman psikozundan uzak, tesanütçü “kültür milliyetçiliği” tasarımı, Cumhuriyet’in resmî (Kemalist) milliyetçilik ideolojisinin, faşizan renklere de yer veren geniş-eklektik tayfı içinde eridi.³ Resmî milliyetçiliğin güçlü bir millî kimlik mutabakatı oluşturmayaışı da, ‘beka’ tehdidini toplumsal tasavvurda yeniden üretti; değişik ‘dış’ ve ‘iç’ düşman telakkilerine (ve bunların kombinasyonlarına) dayalı milliyetçilik formlarının boy verebildiği bir ‘fauna’ yarattı.⁴ Sürekli düşman tehdidi varsayımına dayalı beka kaygısı, 1950’lerden sonra da anti-komünizm temelinde Türk milliyetçiliğinin anlam dünyasını belirlemeyi sürdürdü. 1980’lerde anti-komünizm paranoyasının ve ‘mukaddesi’nin yitmesi, bu zemini kayganlaştırdı. 1990’lar dönümünde, verili milliyetçilik çizgisinin, milliyetçiliğin içinde deveran ettiği düşün-

Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu, İletişim Yayınları, 1992; “*Ermeni Meselesi Hallolunmuştur*”: *Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İletişim, 2008; *1915 Yazıları*, İletişim Yayınları, 2010.

- 3 Bu konuda bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1989.
- 4 Resmî milliyetçiliğin hegemonikleşmemesine ilişkin ilginç ve oldukça erken (1966’da kaleme alınmış) bir tespit: Şerif Mardin, *Makaleler/4-Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 347-355.

ce ve duygu dünyasına, hele maddi dünyaya hitap etmesinin çok zorlaştığı görüldü. Sağın ANAP ve Özal'ca epey şişirilen geleneksel 'Büyük Türkiye' şiarının, dağılan Sovyetler Birliği'ndeki Türki cumhuriyetlere 'ağabeylik' etme umudunu yaratması ile "21. asır Türk asrı olacak" şiarına dönüştüğü bir evrede, 'beka davası' mantığı en hafifinden arkaik kaçacak, taşıyıcı olamayacaktır. Nitekim, Türk milliyetçiliğinin ideolojik yapısını revizyondan geçirme, teorik donanımını ıslah etme çabaları nicedir gözleniyor. Milliyetçi aydınlar arasında öteden beri varolan tartışmalar ivme kazandı, kökleri 1960'lara, 1950'lere kadar giden tartışmaların birikimine el atıldı. İslâmlık-Türklük ilişkisi üzerine birikmiş tartışma yığınına damıtmaya, Ziya Gökalp'in "kültür milliyetçiliği" kavramlaştırmasını özgün çerçevesi içinde geliştirmeye (hattâ bu bâpta Türk milliyetçiliğini Alman idealizminin ve romantizminin faşizan mirasından arındırmaya), milliyetçiliği "köylülükten" kurtarmaya vs. yönelik arayışlar var. Ancak bu çabalar henüz özeleştiri veya sesli düşünme safhasında; vuzuh kazanmış, pozitif –'komplekssiz' diyelim– bir teorik çerçeveye ve programatiğe varmış değil. Türk milliyetçiliği, 'beka davası' sorunsalının diri tuttuğu 'şiddet ve celâl' ile, "21. asır Türk asrı olacak" inancının sağlamlığına dayalı bir ferahlık ve 'iç rahatlığı' arasında bînamaz. Öyle ki, Balkanlar'dan Orta Asya'ya kadar uzanan bir coğrafyada "Türk" faktörünün belirleyici olacağından dem vuranların dahi kimileri, bu potansiyeli değerlendirme gereğini, "Türkiye'nin bekası" için kaçınılmaz oluşuyla gerekçelendirmeden edemiyorlar! Bağımsızlaşan Türki cumhuriyetlere nüfuz etmede ciddi bir uluslararası rekabetin yaşanacağını belirginleşmesi ve bu mücadelede 'geç kalma' korkusu, bu gerilimi kalıcılaştıran bir etmen. 'Beka davası' sorunsalını diri tutan, savunmacı tepkiselliğe kan veren en önemli etkenin ise, Kürt meselesi olduğu açık. Kürt meselesi Türk milliyetçiliği için

“vatanın bölünmesi” tehdidi anlamına geliyor; bu da onun beka psikozunu yeniden üretiyor. Kürt kimlikli muhalefetin başından itibaren “dış kaynaklı, dış mihraklardan destekli” damgasını yemesi, Batı emperyalizminin Türkiye’yi çökertme planı uyarınca körüklendiğinin vurgulanması, Türk milliyetçiliğinin kendisini yine doğum evresinin şartlarında tahayyül etmesini getiriyor. Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküş sürecinin tarihsel tecrübesi yeniden ‘bilince çıkıyor’

Bu noktada, Körfez Savaşı’nın Türk milliyetçiliğinin düşünce dünyasına etkilerini ele almakta yarar var. Körfez Savaşı dönemi, bir yandan, Türk milliyetçiliğinin, beka psikozu ile geleceğe güvenle bakan bir perspektif arasındaki yalpalamasının artmasına vesile oldu; savaştan umulan beklentilerin gerçekleşmeyişi, beka psikozunu depreştirici bir ‘gizli travma’ etkisi yarattı. Diğer yandan, savaşın Kürt meselesi bağlamındaki sonuçları ve Kürt halklarının durumunun “uluslararası sorun” mertebesine doğru yol alması, genel olarak bu psikozu ağırlaştırdı. Kürt meselesinin “dış kaynaklılığı”na konulan vurgu artarken; meselenin öznesinin, yani Kürtlerin, Osmanlı’nın çöküşünde gayrimüslim halkların konumuna benzer konumda algılanabileceği bir ideolojik zemin hazırlanmış oldu.

Körfez Savaşı ve “Yeni Dünya Düzeni” reklamasyonu, milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyanın Özal’a yakın kesiminde, dünya konjonktürünü ‘lehte’ gören, iyimser bir bakışın yaygınlaşmasını getirmişti (*Birikim*’in Nisan 1991 tarihli 24. sayısındaki yazımda bu cereyanı tartışmıştım: s. 27-37; “Türkiye Sağının Dış Politikaya Dair Gelecek Tasavvurları”). Batı’nın (veya Kuzey’in) merkezleriyle uyumlu bir statüko içinde ‘Büyük Türkiye’ye gidilebileceği varsayımını içeren bu bakış, Batı’yı, geleneksel savunmacı Türk milliyetçiliğinin ‘ilksel’ düşmanlık/tehdit kaynağı olmaktan çıkarmayı vaadetmesiyle de radikal bir değişim öneriyordu.

Bu iyimser ve dünya sistemi açısından statükocu yaklaşım, Körfez Savaşı sonrası gelişmelerle ve Çekiç Güç'ün Türkiye'de konuşlandırılmasıyla, etkisini hızla yitirdi. Türk sağının ve Türk milliyetçiliğinin siyasî-ideolojik bunalım evresinde 'şen' bir ara nağmesi olarak kaldı – üstelik kubbe de hiç hoş sedâ bırakmayan bir ara nağme. Geleneksel Türk milliyetçiliğinin, tehdit tespitiye dönük duyargaları gelişmiş, savunmacı karakter özellikleri güçlendi; Batı emperyalizmine karşı azami ihtiyat öneren, 'beka davası' sorunsalına dayalı bir tutum güçlendi. Sevres Antlaşması'nın hortlatılmaya çalışıldığı tehlikesi vurgulanmaya başlandı. Bu geçiş, ülkücü veya ülkücü harekete yakın milliyetçi entelijensiyanın anti-Batı referansları ve ananevi "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur" şiarı yol gösterdi. Resmî politikayla her şartta bütünleşen milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya, Türkiye'nin Körfez politikasına ilişkin İslâmcı eleştirileri (Türk milliyetçiliğinde kökleşmiş anti-Arap motiflerin de katkısıyla) pek tınmamıştı; ama siyasî-ideolojik olarak yakın komşusu olan, itiyâden zaten büyük ölçüde iç içe geçtiği milliyetçi entelijensiyanın eleştirisinden fazlasıyla etkilenerek onunla yakınlaştı.

Kürt meselesi de, Körfez Savaşı konjonktüründe milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyanın geniş kesimini kavrayan, dünya sistemi statükosu içinde ilerleme/büyüme 'opsiyonu'na oynama taraftarlığının önemli bir bileşeniydi. Söz konusu 'opsiyon'a bağlanan umut, 'Kürt realitesi'nin gönül rahatlığıyla kabullenilmesini, hattâ Türkiye'nin aktif dış politika stratejisinin kozu olarak algılanılmasını getirmişti. İçerde Kürtperver bir politikanın, Türkiye'ye, soydaşlık hukukunu kollama faslından 'dış Kürtler'e sahip çıkmak, dolayısıyla Kerkük ve Musul üzerinde hak iddia etmek için meşruiyet zemini yaratacağına inanılıyordu. Özellikle *Türkiye* gazetesi bu bayrağı şubat ayı [1991] boyunca gönderde tuttu.

Çekiç Güç'ün kurulmasına dek giden, Kuzey Irak'ta tampon bölgenin oluşturulması süreci, ABD merkezli uluslararası statükonun Türkiye için böyle bir 'opsiyon'u öngörmediğini ortaya koyunca, bu bayrak gönderden indirildi. Körfez Savaşı sonrasında genel olarak yarattığı hayal kırıklığı nasıl bir an 'uzlaşma' ışığı görülerek bağlanan Batı'ya karşı tepki kabarmasına yol açıysa; 'Kürt kartı'nın herhangi bir opsiyon açmadığının görülmesi de 'Kürt realitesi'nde tepkisel bir huzursuzluğu getirdi. Kuzey Irak'taki tampon bölgede bir özerk Kürt devletinin kurulabileceğine dair tartışmalar, tam anlamıyla tefrite zemin hazırladı. Türkiye'ye siyasî ve belki coğrafi yayılma imkânı vereceği düşünülerek 'kardeşleşilen' Kürt unsuru, "Türkiye'yi arkadan vuracak", "Türkiye'nin bölgede güçlenmesinin önüne set çekecek" bir düşman unsur olarak algılanır hale geldi.

Milliyetçi entelijensiyanın önemli ismi Mim Kemal Öke'nin *Türkiye* gazetesindeki köşesinde kırk gün arayla yazdığı iki yazısı, Körfez Savaşı konjonktürünün Türk milliyetçiliğinde yarattığı iyimser, pragmatik, uzlaşmacı havanın dönerek "dünya bize düşman" psikozunun, beka davası tedirginliğinin, ırkçı etmenlerin pekiştiği bir rüzgârın esmeye başlaması sürecini gayet veciz özetliyor. Mim Kemal Öke, 30 Ocak 1991'de, Türkiye'nin önünde "Misak-ı Milli'den Misak-ı Beynelmile'e" açılan bir ufuk olduğuna işaret ederek, "Kürt vakiasını" kabullenmedeki "millî çıkarı" vurguluyor:

"Eğer, gelişmelerin şifrelerini, tarihin süzgecinden geçirerek, okuyabiliyorsam; bugün bana Musul Türkü'ne sahip çıkabilmenin yolu, Kürt meselesini insani boyutlarıyla halletmekten geçer gibime geliyor."

ABD saldırısı sürmekte, ama sonu yaklaşıyor. Sonra Irak teslim oluyor, savaş sonrası düzende Türkiye'ye umulan gibi bir rol biçilmediği belirginleşiyor. Körfez Savaşı'nı "Körfez

Fitnesi” diye anmaya başlayan Öke, 11 Mart’ta yazısına “Zihin Karışıklığı” başlığını atıyor ve şu muhasebeyi yapıyor:

“...şu ‘Körfez Fitnesi’ gösterdi ki, güvenilecek merci bellidir. Allah, Türk’ü korusun. Güveneceğimiz ondan sonra şu dünyada yine Azerilerdir, Özbeklerdir. Kısacası Türklerdir, biziz, kendimiziz. İşte, bu safı sıklaştıralım, derim. İçte de, dışta da... Metodu da bellidir.”

Körfez Savaşı sonrasında uluslararası politikada yaşanan gelişmelerin, Türk milliyetçiliği açısından, ‘Kürtlüğü’ Osmanlı’nın çöküşündeki gayrimüslimlerin konumuna benzer konumda gören bir algılayışa zemin hazırladığını belirtmiştim. ‘Osmanlı’nın çöküşü’ keyfî bir teşbih değil; pek çok Türk milliyetçisi aydın, Körfez Savaşı sonrası gelişmelerde, ‘Osmanlı’nın çöküşü’ sendromunu teşhis etti. Bu senaryoya göre: Körfez Savaşı sonrasında kurulan “masa”, 1855 Kırım Harbi sonrasında yapılan Paris Barış Konferansı’na tekabül eder. Türkiye’nin Özal’ın hüsn-ü kuruntusu hilafına “masaya oturtulmaması”, galip Batılılarla müttefik olduğu halde Osmanlı’ya Paris Konferansı’nda birinci dereceden temsil hakkı verilmeyişidir. Türkiye’nin Paris Şartı’nı, AGİK’i imzalayarak yüklendiği uluslararası taahhütlerin tarihsel mütekabili, Paris Konferansı’nın Osmanlı toprak bütünlüğünü uluslararası taahhüde bağlayışı, ardından çıkarılan Islahat Fermanı’yla tebaya ve azınlıklara birtakım haklar verilmesidir. Kırım-Paris-Islahat Fermanı hattı Osmanlı’yı çöküşe götürmüş, Sevres Antlaşması ile noktalanmıştır. Körfez-Paris-AGİK hattı da “yeni Sevres”lere götürüyor olmasın? Bu senaryoya göre, yani Batı’nın Sevres’i “yeniden telaffuz etmesinin”, “hortlatmaya çalışmasının” iki nedeni vardır: Bir, Sovyetler Birliği’nin çökmesi nedeniyle Türkiye’nin müttefikliğinin önemsizleşmesi; iki, asıl önemlisi, Sovyet Türki cumhuriyetlerinin bağımsızlaşmasıyla Türkiye’nin şimdiden bir

bölgesel güç odağı ve geleceğin süper devlet adayı haline gelmesi. Batı, Türkiye'nin süper devlet olma ufkunu kesmek için planlar yapmakta, bunun için "Güneydoğu yarasını kaşımakta", Türkiye'yi bölerek, en azından sürekli tedirgin kılarak "ikinci sınıflığa" mahkûm etmek istemektedir. Türk milliyetçiliğinin partilerüstü fikir ve ideoloji odağı olma iddiasındaki Türk Ocakları'nın yayın organı *Türk Yurdu*'nun Aralık 1991 sayısındaki, Kürt meselesini ele alan başyazısında yeralan şu sözler, Osmanlı'nın çöküşü tecrübesi etrafında şekillenen tarih bilincinin belirleyiciliğini özetliyor: "20. yüzyıla girerken yaşadığımız felaketlerin 21. yüzyıla hazırlandığımız bir dönemde tekrarına fırsat verilmemelidir."

"Yeni Sevres" sendromu, Türk milliyetçiliğinin ideolojik söyleminde anti-Batı tepkilerle anti-Kürt tepkileri bitiştiriyor. PKK'ya Amerikan, Alman, İngiliz, Fransız Batı emperyalizmlerinin maşası misyonunun biçilmesi, Kürt halkına Kürtçülük "fitnesini" Batı'nın soktuğunun vurgulanması, 'Osmanlı dersi'ne dayanıyor: Gayrimüslim azınlıkların Batı emperyalizminin uzantıları, işbirlikçileri haline gelerek Osmanlı'ya hıyanetleri, onu böğründen (hattâ sırtından) hançerleyişleri. Bu tarih bilinci, AGİK ve Paris Şartı'nın yükümlendirdiği insan hakları normlarının, esasen, Türkiye'nin içişlerine müdahale için Batı'ya dayanak sağlamaya yaradığı kanısını üretiyor. Keza, "Kürt kimliğinin" resmen tanınması, Kürtlere kültürel haklar verilmesi üzerine tartışılması, Osmanlı azınlıklarına tanınan imtiyazlar gibi, dış müdahelenin kalıcılaştırılmasına hizmet edecek adımlar sayılıyor... *Yeni Forum*, "Kürt kökenli birinin Dışişleri Bakanlığına getirilmesi Batı'da iyi etki yaratır, Türkiye'nin birliğini simgeler" diye düşünülmesinin, "İttihatçıların Ermeni kökenli Naradokyan Efendiyi Hariciye vekili yaparak, Düveli Muazama adı verilen batı devletlerine hoş görünme heveslerini hatırlat" tığını yazıyor (Aralık 1991, s. 8 – yazım hatalarına

dokunulmadı). İki HEP kökenli milletvekilinin Meclis açılışında Kürtçe sözler sarfetmeleri ile, son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında ünlü "Osmanlı Bankası kadar Türk'üm" lafını eden Boso Efendi arasında koşutluk kuranlara da rastlanabiliyor.⁵ Türk milliyetçileri bir yandan Kürtlerin azınlık sayılamayacaklarını, Müslüman Türk milletinin ayrılmaz ve eşit haklı parçası olduklarını söylerken; diğer yandan onları Osmanlı'nın çöküş dönemindeki Ermeni, Rum vs. azınlıklarla özdeşleştirebiliyorlar. Bu gibi tutarsızlıklar, kimi ağızlarında, bilinçli veya bilinçdışı, bir tehdidi ifade ediyor: "Azınlık milliyetçiliği"nin 'çoğunluk milliyetçiliğini' tahrik edebileceği, 'meşrû müdafaaya' sevk edebileceği tehdidi... "Batı emperyalizminin oyunu" kurgusu ile Kürt muhalefeti arasında kurulan bire bir illiyete bağlı olarak, özellikle devletlû milliyetçi entelijensiya, meşrû müdafa tehdidini "vatan hainliği" hükmüne oturtuyor. Ekim ayında [1991] Kayseri'deki Türk Ocağı, meslek odaları ve ülkücülerin yönetimindeki üniversite öğrenci derneği tarafından yayımlanan bildiri de, "bölücülüğe karşı aktif tavır almayan herkese" karşı "vatan haini" muamelesinin başlatılması istenmişti.

Türk milliyetçiliğinin 'aslında' ırkçı, ayrımcı bir milliyetçilik olmadığı, ancak "azınlık milliyetçiliği"nin ortaya çıkması veya başka millî kimliklerin işlenmesi halinde, "herkese ırkçılık yapma hakkının doğacağı"⁶ üzerinde, değişik siyasî cenahlardan milliyetçilerin mutabık olduğu söylenebilir. Müessir fiillere hacet yok; "Kürt kimliğinin tanınması", Türkiye'nin bir halklar ve kültürler mozayığı olduğunun belirtilmesi, DYP-SHP Koalisyonunun Kültür Bakanı Sağlar'ın Kürtçe kaset, kitap vb. yayınına serbestiden söz etme-

5 Hatip Dicle ile Leyla Zana'yla Boso Efendi arasında koşutluk kuran, 1970'lerin ünlü *Ülkücüye Notlar* kitabının yazarı Necdet Sevinç, sözlerini tehditle bağlıyor: "Sonra Boso Efendi'nin de Boso Efendilerin de başlarına nelerin geldiğini bilirsiniz." (*Ortadoğu*, 8 Kasım 1991)

6 İfade, aynen, Arslan Bulut'un 28 Aralık 1991 tarihli *Tercüman*'daki yazısından.

si, Türk milliyetçiliğine mukabele hakkı veren tehditler adediliyor. “Anadolu’yu kültür mozayığı şeklinde göstermenin millî kültüre ihanet” olduğu vaz’ediliyor.⁷

“Millî kültür” unsuru sayılmayan her kültürel fiil, tasarım ya da adlandırma, Necip Fazıl’ın pek sevilen “öz vatanında garip, öz yurdunda parya” deyişinin simgelediği mağduriyet halet-i ruhiyesini harlandıran bir kor oluyor. Başbakan Demirel’in “Kürt realitesini tanıyoruz” sözlerinin ülkücü hareketin en önemli yayın organı *Yeni Düşünce*’de “ya Türk realitesi?” ‘feryadıyla’ karşılanması (20 Aralık 1991); ANAP Genel Başkanı Mesut Yılmaz’ın yakın çevresindeki eski MHP’li Yaşar Okuyan’ın “Türkiye Türklerini Koruma ve Türk Kültürünü Yaşatma Derneği” kurmaktan bahis açması (*Türkiye*, 26 Aralık 1991), ‘Türklük mağdur ve sahipsiz durumda’ telakkisinin garip ama gerçek ifadeleri. Bu demagoji, ‘samimiyetini’, Türk milliyetçiliğinin devletin-milletin beka davasının çözüldüğünden asla emin olamayan, özgüvensiz, paranoya üreten karakterinden alıyor.

Kürt meselesini ‘Osmanlı’nın çöküşü’ sendromu teşhisiyle yorumlayan Türk milliyetçiliği, böylece bilinçaltında doğum, hattâ belki doğum-öncesi koşullarına dönerek beka davası sorunsalını pekiştirir ve tepkisel-savunmacı reflekslerini güçlendirirken; yazının başında sözünü ettiğimiz ideolojik bunalımından da azâde değil. Tersine, milliyetçiliği yeniden tanımlamaya çalışanlar için, Kürt meselesinin ‘ayağa dolanması’, ciddi sıkıntı yaratıyor. Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesinin iç dinamiğine bakışını, Kürt varlığını anlamlandırışını belki bu noktada ele almak yararlı olacak. Çünkü Kürt varlığının tanımlanma esasları, aynı zamanda Türklüğün ve milliyetçiliğin tanımlanma esaslarını da ortaya koyuyor.

7 Türk Ocakları Genel Sekreteri Prof. Mustafa Erkal’ın ve Kayseri Erciyes Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Tuncer Gülensoy’un açıklamaları (*Yeni Düşünce*, 3 Ocak 1992).

Türk milliyetçi entelijensiyasında, Kürt varlığını kesinkes reddeden, “karda yürürken çıkan kart-kurt sesleri”ne referans veren pek kalmadı – Türk ırkçılığına dayalı soy faşist bir çizgisi olan *Ortadoğu* gazetesinin bazı yazarları dışındadır. İnkârcı-reddiyeci denebilecek tutum, bir üst türeve geçti: Kürtler, kimi dilsel ve sosyo-kültürel özgünlükleri bulunan bir Türk boyu sayılıyor. Mutabık kalınan bilimsel izah, kabaca, Kürtlerin “dilce Kürtleşmiş Türkmenler” olduğunu vaz’ediyor. Irkçı etmenlerin ağır bastığı milliyetçi çizgiler, bu “Kürtleşme”yi bir tür ‘tarihsel sapma’ olarak kavramaya, dolayısıyla marjinal veya ‘geri döndürülebilir’ saymaya yatkınlardır. Gökalp’in kültür milliyetçiliğini geliştirmeye çalışanlar veya bu çizgiye bağlanabilecek bir tutum alanlar ise, Kürtlüğün Türk kimliğine ve “Türklüğe mensubiyet şuuru”na eklemelenmesi üzerinde duruyorlar. İrksal ve dilsel ayrışmaların önemsiz olduğunu, tarih, kültür, din-iman ve ülkü birliğinin belirleyiciliğini vurgulayan bu çizgide, örneğin Ayvaz Gökdemir, bu anlamda birliğin zaten büyük ölçüde mevcut olduğunu savunan yaklaşımı temsil ediyor (*Türk Kimliği*, Ecdad Yayınları, Ankara 1990). Ülkücü harekette “Türk-İslâm ülkücülerinin” gençliğe dönük yayın organı *Bizim Ocak* dergisi ise, Cumhuriyet politikalarının söz konusu millî kültür unsurlarını tahrip ettiğini savunan eleştirel bir konum alıyor (a.g.y., Mart ve Aralık 1991 sayıları). Bu yaklaşıma göre, Güneydoğu Anadolu’da millî kültürün dil ve soy unsuru dış etkilerle, ama din ve kültür unsuru iç etkilerle tahrip edilmiştir. Batılı emperyalist odakların “bölge insanlarını farklı bir dil konuştuğuna ve ayrı soydan geldiğine inandır”maya dönük propagandası ile “soy/mensubiyet ve dil şuuru”nu yıprattığı saptaması yapılır. Din ve kültür unsuru ise, Batılılaşmanın ve kültür emperyalizminin nüfuzuyla, aslında bütün Türkiye’de olduğu gibi, Güneydoğu’da da millî kültürü zayıflatmıştır. Bu tahribat, “insanımızın he-

nüz milletleşmeyi tamamlayamamışken 1950'lerde demokratikleşme sürecine sokulması ve siyasî hesapların 'millet olma duygusunun' önünde tutulmasıyla kemikleşmiştir (bu tespit, çok eleştirdikleri Kemalist doktrinasyonun faşizan etmenlerinin mirası kendini gösteriyor). Sonuçta, "bugün Güneydoğu'da yaşayan insanların büyük ekserisinin kendisini ayrı bir millet olarak gördüğü" bir noktaya gelinmiştir ve çözüm, "onları ayrı bir topluluk haline getiren süreci tersinden işletmenin politikalarını" ortaya koymak, yani modern anlamda milletleşme sürecini (yeniden) işletmektir. Bu aslında Kürt meselesine has bir çözüm önerisi değildir; ülkücü hareketin –özellikle Türk-İslâm ülkücülerinin–, Batılı-kapitalist kültür egemenliğine karşı "millî kültür"ün devlete hâkim kılınması doğrultusundaki genel siyasî-ideolojik perspektifiyle bağdaşır.

Türk milliyetçiliği ve ülkücü fikriyat için, Kürt meselesinin 'barışçı', 'sosyal' çözümü, en nihayet, "aslında Türk" olmalarına rağmen "Türklük şuurunun" dışına düş(ürül)müş bu insanların "şuurlandırılmaları"ndan geçiyor. Şimdiye kadar 'yanlış bilinç' şıngılayanların bu meseleyi "sustimal etmedeki" amaçlarının teşhir edilmesi, "şuurlandırmanın" kilit yollarından birisi olarak kavranıyor: Yani, Batı emperyalizminin ve bir yandan "çökmüş" sayılmasına rağmen Kürt meselesinde baş mesul addedilen komünistlerin/solun tezgâhlarının kendilerine açıklanması halinde, Kürtlerde, Türklüğe ve Türkiye'nin bütünlüğüne bağlılık duygusunun gelişeceği varsayılıyor. Kürt muhalefeti ve bağımsızlıkçılığında, veya Türk milliyetçiliğinin sorunu koyuşuyla "Kürtlerin Türk millî mensubiyet şuurunu yitirmeleri"nde, bizzat Türk milliyetçiliğinin oynadığı kışkırtıcı hatta negatif yönden biçimlendirici rol⁸ gözardı edilince; böylesi yakla-

8 Ömer Laçiner, *Kürt Sorunu - Henüz Vakit Varken*, Birikim Yayınları, İstanbul 1991.

şımların demagoji değeri taşıması bile güçleşiyor tabii. Türk milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyasının önemli entellektüel odaklarından *Türkiye Günlüğü* dergisinin Güz 1991 sayısında Mustafa Çalık'ın yazdıkları, bu bağlamda milliyetçilik içinden yapılmış çok açık bir özeleştiri (herhalde ilk ve geç bir özeleştiri):

“...Türkiye'nin Güneydoğusunda, ebediyyen ‘Üçüncü Dünya’ya ait ve medeniyet çevresinin ‘kenar’ında yoksul bir azınlık adayı yaratmak için kan döken siyasî Kürtçülüğün ilham kaynaklarından biri de, maalesef Türkiye'deki milliyetçilik anlayışıdır. Bunun vebali, özellikle tek parti otoritesi ile aynileşen Kemalist milliyetçilik ve Atsız çizgisinin temsil ettiği ırk taasubundan kurtulamamış ‘antropolojik’ Türkçülüğün omuzlarındadır” (a.g.y., s. 85).

Son olarak, Türk milliyetçilerinin, toplumda bir anti-Kürt şovenizmin kabarması ve Kürt-Türk halkları arasında çatışma tehlikesi karşısındaki tutumlarına, öngörülerine değinelim... Bu tehlikeyi önleyecek toplumsal-millî “sağduyu”yu referans gösteren ve bir iç savaşın bu ülkedeki bütün insanlar için felâket olacağını vurgulayanlar ile; Türk halkının millî duygularının galeyana gelmesiyle oluşacak bir iç savaş gidişatını, sadece ‘karşı tarafa’ değil, hükümete ve devlete hitaben neredeyse ‘gözdağı’, ‘koz’ havasında hatırlatanlar arasında ayırım yapılabilir. Oldukça örtük, kimi durumda da geçişken olan bu ayırımın ikinci yakasında yer aldığı en açık görülebilenler, ülkücü hareket içindeki veya çevresindeki soy faşist, ırkçı unsurlardır. Bu unsurların üssü denebilecek *Ortadoğu* gazetesinde Necdet Sevinç'in milletvekillerine hitaben yazdıkları, simgeleyicidir:

“Meclis'teki tüm partiler PKK bayrağıyla donanmış olarak kürsüye çıkabilen bu iki yaratığa tepki gösterdiğine göre

hareketsizliğinizi anlamakta zorluk çekiyoruz. Yoksa halk mı gelip dokunulmazlıklarını kaldırsın bunların? Fakat bu işi halka bırakırsanız, bakarsınız halk, Türk'ün onurunu korumaktan aciz vekillerine de fena dokunabilir" (a.g.y., 9 Kasım 1991).

Ülkücü hareketin soy faşist unsurlarından sonra, MÇP'nin Türkes çevresindeki 'merkez' kadrolarının, kimi milliyetçi-muhafazakâr aydınların (örneğin Ahmet Kabaklı),⁹ özellikle devletlû milliyetçi entelijensiyanın (örneğin Türk Ocakları çevresi), anti-Kürt "millî tepki" potansiyelini itidal telkîninden ziyade gurur okşayıcı bir eda ile anmaya yatkın olduğu görülüyor. Ülkücü hareket içindeki Türk-Islâm ülkücülerî, iç savaş tehlikesi karşısında daha ihtiyatlı, uyarıcı bir söylem kullanıyorlar.¹⁰

Türk milliyetçiliği içinde, iç savaş tehlikesini hiç değilse "millî bütünlüğün zedelenmesi" cinsinden veya ona denk bir felâket sayarak, bu tehlikeyi yaratabilecek dinamiklere tepki göstermeye öncelik verdiği açıklıkla söylenebilecek bir tutum saptamak mümkün değil – böyle bir tutum, 'evrensel' milliyetçiliğin ideolojik doğasına aykırı. İç savaş tehlikesine karşı daha hassas bir tutum izleyenlerin bir bölümü, kendilerini ve hitap ettiklerini, Türk milletinin tarihsel tecrübe ve sağduyusunun "kardeş kavgasına" meydan vermeyeceği telkiniyle rahatlatıyorlar. Kimileri, "devir devran görmüş" (Ahmet Selim, *Zaman*, 31 Aralık 1991), imparatorluk bakiyesi bir "büyük millet" olmanın Türk halkını hazımlı, olgun kıldığından dem vuruyorlar. (İmparatorluk bakiyesi olmaktan müdevver revanşizm potansiyelini böy-

9 Kabaklı, 27 Aralık 1991'de Türkiye'de "(bölücülük)le mücadele eden her kim ise adının konulması; eğer topyekûn devlet ise, savaşın şartlarının Meclis'e, partilere ve herkese (abç.) uygulanması" talebinde bulunuyor.

10 Bu ihtiyatın anlamı ve etki menzili, Kemal Can'ın *Birikim*'in 33. (Ocak 1992) sayısındaki "Anti-Kürt Şovenizm Potansiyelinin Doğal Mecrası: Ülkücü Hareket" başlıklı yazısında tartışılmıştı.

lesi güzellemelerle görmezden gelmek, fazlasıyla romantik bir tutum.) Mim Kemal Öke, “Biz kan tutan bir toplum değiliz, olmadık da! ‘İntikam!’, ‘İlâ-yı Kelimetullah’ı coğrafyasının her taşında, tarihinin her sayfasında zikreden bir millet için inancımıza yakışan bir duygu değildir” diyerek “devleti devletliğini bilmeye”, katliam suçlularını yakalamaya, yeterli ve etkili önlemleri almaya çağıran yazısının (Türkiye, 31 Aralık 1991) satırarasındaki yaklaşım da milliyetçi kesimde 12 Eylül sonrasında epey yaygındır: “Millî sağduyu” ve “sabır” güvencesini “devletin meseleyi hakikaten halletmesi şartına” bağlayan bir bakışa dayanır. Bu yaklaşımın arkaplanında, ‘Millî Güvenlik Kurulu güçlerini’, “sivil otorite tarafından sınırlanmak”la yakınmayıp “görevlerinin icaplarını yapmaya” çağıran bir ‘sivil toplum bilinci’ de bulunabilir. Ne var ki, devleti “devletliğini bilmeye” çağırmanın endazesi meçhul. İç savaşa yolaçabilecek ‘sivil’ dinamiğin harekete geçmesini önlemek için “devleti devletliğini bilme”ye teşvik etmek, “halka şefkat” isteği ne denli vurgulanırsa vurgulansın, Necdet Sevinç’lerin özlediği çözüme, yani tenkilci askerî yaklaşıma kapı açmayacak mıdır? Necdet Sevinç, Menemen’de isyan çıktığı haberini alan Atatürk’ün, “‘Bu soruna en kısa zamanda demokratik bir çözüm arayalım, bir komisyon kurup, olayın sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel temellerini inceleyelim’ falan gibi hiçbir mana ifade etmeyen kaçamaklara sığınmadan”, İçişleri Bakanı Şükrü Kaya’ya “net ve kesin” bir emir verişini –ve o emri– ibretle anmaktadır: “Menemen’i yak!” “Bütün sorumluluğu üstlenen ve devlet adamının cesaret ve kararlılığını ifade eden bu emir”, Necdet Sevinç’e göre “bir devletin varoluş prensibidir!” (Ortadoğu, 10 Kasım 1991)

Bitirirken, yazıda ele alınan düşünsel iklimin bir siyasi akım olarak Türk milliyetçiliğine münhasır olmadığını tekrarlamak gerekiyor. Türkiye’nin tehditle çevrelenmişliği ve

sistematik haksızlığa mâruz olduğu kanısına dayalı beka kaygısı, bir dip dalgası gibi, sosyal demokrat, hattâ kısmen ‘daha’ sol sulara dek uzanıyor; Türk milliyetçiliğinden öte, Türk millî benliğini, ‘Türklüğü’ birincil/asli kimlik olarak benimsemeyen kitlelerin dahi kollektif toplumsal ortakduyusunu etkiliyor. Türkiye’de geniş kitlelerin olumlu bir gelecek tasarımıyla nicedir yoksun oluşları; Türk veya Türkiyeli olmanın belirgin ve pozitif bir kültürel kimlik ifadesiyle bütünleşemeyişi, bu negatif, krizli benliği, ‘can havlı saldırganlığı’nın eşiğine taşıyor. Bu eşikteki eğleşmeyi, kararsızlığı (şoven, faşizan veya ‘yurtsever’, ‘anti-emperyalist’ iddialı) saldırganlık yönünde ‘çözecek’ itmenin Batı faktörüne dayanacağını vurgulamak gerek. İtme Batı’dan gelmeyecek, ama hep bilinçli muştacılar Batı’yı işaret edecekler, hem de kararsızların tehdit algılaması Batı bağlantısının varlığıyla güçlenecek. Hatip Dicle’nin beyanatları üzerine koparılan fırtınada, ‘Batı’ bağlantısının yorumlanışını, gerek Sevres sendromu beka krizi sarmalının, gerekse (Türk/Kürt) millî bağımsızlık önceliklerini tahakkümünden kurtarmaya; Batı’nın özdeşleştirildiğini olumlu-olumsuz (‘insan hakları’-‘emperyalizm’) kavramların Batı’dan bağımsızlaştırılmasına acil ihtiyaç var.

Birikim, Ocak 1992, sayı 33

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN İNŞÂSINDA VATAN İMGESİ: HARİTA VE 'SOMUT' ÜLKE MİLLİYETÇİLİĞİN VATANI NERESİ?

Yıldırım Türker, 28 Ağustos 2006'da, orman yangınları mevsiminin göbeğinde, *Radikal İki*'de şunları yazmıştı:

Vatan, yanıyor. Türkiye'nin bundan kaç yıl sonra çöl olacağı üstüne korkunç fısıltılar geliyor uzak ellerden. Durumun vahametini anlayabilmek için yanan alanın Türkiye yüzölçümünün elli de biri olduğu, henüz yangınların çoğunun söndürülemediği, kalan ormanların tutuşmaması için hiçbir önlem alınmadığı da hatırlanması gerekenler. Ormanları korumayı bilmiyoruz. Sadece bilmesek, öğreniriz. Ormanlar da deniz gibi, hava gibi, insan gibi, umurumuzda değil. Biz, vatanımızı korumaya yetiştirilmiş, o vatani soyut bir ülkü olarak kutsayan tuhaf bir milletiz.

'Türkiye'nin, coğrafyasına fena muamele ettiği ortada. Bir planlı tatbikat düzeniyle ilerleyen erozyonun, karşı konmaz bir tabii âfet olarak karşılanan orman yangınlarının yanı sıra, orman, arazi ve kıyı talanı, belli başlı iktisadi faaliyet branşları arasında yer alıyor. Hiçbir doğal ve tarihî güzellik, ihale şartnamelerine meydan okuyamaz. Son olarak Karade-

niz kıyısına kakılan karayolu, bu sahil şeridinde –zaten bu arada betonlaşmış olan– şehirler ile deniz arasında bir sed gibi yükseliyor. Küresel ısınma, zaten ‘bizimle’ alâkasız bir ‘dünya haberleri’ olayı olarak görülüyor.

Memleketin böylece tarûmar edilmesi, kuşkusuz, Türkiye iktisadiyatının *lumpen-kapitalist* gelişme dinamiğiyle ve yağmacılık gibi ‘ekonomi-dışı’ faktörlere mahal veren ilk birikim aşamasının ‘sünmesiyle’ ilgilidir. (Sermayenin ilk birikim aşamasının sünmesinin hatta sürekliliğinin, kapitalizmin ‘normal’ gelişmesinin bir veçhesi olduğunu ileri sürenler de olduğunu biliyoruz.)

Ben ise burada, Yıldırım Türker’in işaret ettiği noktaya eğileceğim: Türkiye’de milliyetçi ideolojinin, vatanın fizikî coğrafyasına kayıtsızlığı meselesi. Somut-Vatan’a, başka deyişle dağlar-yarlar-göller-akarsular-sahiller-ovalar-manzara-lar olarak memlekete olan ilgisizlik; dahası vatanın düpedüz ‘hor kullanılması’...

Nihal Atsız, 1972’de yayımlanan bir yazısında, vatana ‘okazyonel’ bir nitelik biçmişti:

Milletin devlet kurması için toprağa, yani vatana ihtiyacı vardır. Elde sağlam ve vuruşçu bir millet olursa bu vatan her zaman bulunur.¹

Belirli bir fizikî ve beşerî coğrafyaya bağlı olmayan, araçsal bir vatan tanımıdır bu. Milletın ve devletin kurulacağı herhangi bir arsa gibi görür vatani; orası da burası da şurası da olabilir. Bizatihî bir sadakat konusu değildir. Fizikî ve beşerî coğrafya olarak özenilmesi, gözetilmesi gerekmez. Peki, ancak Türk ırkçılığının ve faşizminin ideologu olan birisine yakışacak, fanatik, ‘aşırı’ bir yorum mu bu? Yoksa, Türk milliyetçiliğinin ana akımıyla temas noktaları bulunabilir

1 Nihal Atsız, “Türkiye’nin yeniden kuruluşu”, *Ötüken*, 24 Mart 1972, *Makaleler IV* içinde, (İstanbul: Baysan Basım, 1992). s. 435.

mi? Dahası, global düzlemde milliyetçilik ideolojisiyle temas noktaları saptayabilir miyiz?

Bu yazıda, erken Cumhuriyet dönemindeki inşâ evresini esas alarak, Türk milliyetçiliğinin somut-Vatan'la, coğrafyayla ilişkisindeki müşkülleri tartışacağım. Ama önce, genel olarak milliyetçi ideolojilerde Vatan fikrinin yerini ve içeriğini hatırlayalım.

Milliyetçiliğin yeri-yurdu

Vatan, milliyetçilik açısından, sanıldığından daha problemli bir mefhum. Bir yandan, milliyetçiliğin olmazsa olmaz bir bileşeni, vatan. Çünkü millî devlet, hükümranlılığı altındaki bir toprakla, ülkeyle kaimdir. Bu siyasî-hukukî gerekliliğin ötesinde, Vatan, milliyetçi ideolojinin belli başlı kutsallık ve *pathos* kaynaklarından biridir. Milliyetçiliğin topyekûn bir cevap sunduğu aidiyet ve 'cemaat' arayışının 'otantik' kaynağı, beşiğidir.

İnsanın birlikte büyüdüğü, birlikte yaşadığı insanlara ve o ortak hayatın mekânı olan *yere-yurda* duyacağı bağlılık; milliyetçiliğin kendisini meşrulaştırmasına dayanak yaptığı bir 'doğal' duygudur. Milliyetçilik, kendisini o doğallığın kaçınılmaz icabı ve uzantısı olarak meşrulaştırır. Lâkin tam burada, bir ufak pürüz kendini gösterir. Zira belirli bir *yere-yurda*, somut beşerî coğrafyaya duyulan 'doğal' ve *naif* bağlılık, milliyetçilik-öncesi bir sadakattir. Yereldir, modern-öncesidir; politik olmayan (politika-öncesi), 'devletsiz' vatan sevgisidir.² Bu ilksel aidiyet aşılp milliyetçi vatan bilinci tarafından dönüştürülmedikçe, yerelciliğe ve bölgecilğe kısılma tehlikesi vardır.

2 "Yurt" ve Arapçadan nakledilen "Vatan" kelimesinin etimolojik kökeni, gayet yalındır: bulunulan, yerleşilen, yaşanılan yer... Almandada vatan/yurt demek olan "Heimat"ın etimolojik kökenindeki "heimoti" veya "Heimot", yine gayet yalın biçimde, "toprak mülkü" anlamına gelir.

Bir parantez açalım. Bu anlamda belirli bir yere-yurda, fizikî mekâna ve o coğrafyadaki ‘canlı’ toplumsal ilişki ağına tutkunluk; bu toplumsallığın, soyut bir kolektif özne olarak Millet’e sadakate direnmesi ile, pekâlâ *politik* bir mecraya da akabilir. Bu mecra, tarihsel örnekleri görüldüğü üzere, ‘gerici’ anti-modernist tepkilere dayanabileceği gibi; ademimerkeziyetçi, federalist-anarşizan yönelimlere de akabilir. Başka deyişle, ezelden ebede uzanan soyut Millet’le bugüne dair somut talep ve çıkarlar ileri süren somut Halk arasındaki çelişkinin tezahür edebileceği bir düzlem oluşabilir burada.

Devam edelim. ‘Doğal’ ve ilksel yer-yurt aidiyetini milliyetçi vatan bilinciyle aşmak, salt ölçeği büyütme sorunu değildir. Kasabaya, şehre, bölgeye bağlılığın yerini millî vatana duyulan bağlılığın alması, modernleşmeye koşut köklü bir bilinç dönüşümüdür. Benedict Anderson’un *Hayalî Cemaatler*’de gösterdiği gibi, bizzat deneyimlenen somut bir fizikî mekân yerine, okuduklarından ve *haritadan* bilinen soyut bir mekânı vatan olarak tahayyül etmeyi gerektirir. Bu soyut mekâna duyulan sadakat, bir millî kimlik aidiyetiyle ve o aidiyete raptedilmiş “millî değerlerle” de birleşmelidir. Veya, Cumhuriyetçi vatanseverlik açısından, vatan, angaje olunan Anayasal ilkelerin, Cumhuriyetçi ütopyanın gerçekleşeceği ülkedir; “yurtseverlik ve sol” üzerine bir yazımda belirttiğim gibi, ütöpik bir yerdir.³ Belki Jale Parla’nın, *Memleketimden İnsan Manzaraları* destanında Anadolu coğrafyasını kişisel deneyimle, oraya hasredilen emekle ve umuda vatan oluşuyla tasvir eden Nâzım Hikmet’te gördüğü gibi...⁴

Demek, milliyetçi ideolojinin coğrafyaya olan ‘ilgisi’, aslında *araçsaldır*. Vatan, somut, fizikî coğrafi ‘içeriğinden’ zi-

3 Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı - Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*. (İstanbul: Birikim Yayınları, 2006) s. 263 vd.

4 Jale Parla, “From allegory to parable: Inscriptions of Anatolia in the Turkish novel”, *New Perspectives on Turkey*, sayı 23 (2007), s. 17-18.

yade, *harita* olarak değerlidir. Benedict Anderson'ın anlattığı gibi, *logo-(olarak-)harita*, tıpkı bayrak gibi, başlıbaşına *ikonik* ve *didaktik* marifetlere sahiptir.⁵ Millî devletin ve Millet'in cisimleşmesini, daha doğrusu bu cisimleşmenin hayal edilebilmesini sağlar. Müzikle de çizilir harita. Çek milliyetçiliğinin serpilmesinde, Bedrich Smetana'nın, vatanın kadastroğunu çıkaran eserlerinin payı vardır: “*Vyshegrad/Vişegrad*”, “*Ma vlast/Anayurdum*”, “*Vltava/Moldau*”, “Bohemya'nın koruluklarından ve çayırliklarından” Memleket manzaraları ve onların *pitoreski* de, millî coğrafyanın logolaşmasına katkıda bulunur.

Alman milliyetçiliğiyle başlayan ikinci kuşak milliyetçilik akımları ise, ‘haritadan taşmış’, taze bir ilgiyle yöneldiği vatan fikrini ve coğrafyayı romantize etmiştir. Millî cevherin bozulmamış, saf kaynaklarını ‘yerel’de, taşrada, kırdaköyde görmüşlerdir. Teknoloji-sanayi eleştirisini geliştiren ve ‘doğaya dönüş/gidiş’i savunan muhafazakâr ideolojilerin Millet’i yabancılaşmamış doğanın tözü olarak kurgulaması da, bu bakışın ufkunu genişletmiştir. Bu bakış açısından vatan, milleti *yapan* güçlerden biri olarak tahayyül edilebilmiştir. Vatan ve Toprak, adres ve harita değerinden öte, Millet’in Oluş’unu belirleyen, onun karakterini biçimlendiren *metafizik* bir değer kazanır bu tahayyülde. Coğrafyada millî ruhun tezahürleri görülür, dağlarda, ovalarda, denizlerde, nehirlerde, ormanlarda millî tarihin, millî simgelerin izi sürülür. Animist geleneklerin milliyetçi vatan imgesiyle meczolabildiğini de görebiliriz bu vadede: Kore milliyetçiliğinde, su, orman ve dağların kutsal ruhlarına ilişkin kadim inançların, millî coğrafyayı kutlayan bir misyona evrilmesi gibi.⁶ Coğrafyaya hararetle odak-

5 Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn*, çev. Pelin Sıral, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005). s. 210.

6 Haan Son-Yim, “Mythische und künstlerische Bezüge der Bergnamen in Korea im Hinblick auf die Einheit von Berg und Wasser” (<http://www.inst.at/berge/perspektiven/yim.htm>, 2007)

lanan Kore milliyetçiliğinde, dağlar, dereler, akarsularla ilgili her söz terkininin doğrudan doğruya vatan/anayurtla ilgili bir mecaz anlamı taşıdığını da öğreniyoruz.

Hem seyyâriyetin ve iletişimin global ölçekte mekânları hızla kat ettiği, eklemlediği ve ‘birbirine karıştırdığı’, si-ber-uzam düzleminin mekân algısını köklü bir dönüşüme tabi tuttuğu şimdiki zamanda; milliyetçiliğin vatan mefhumunun soyutluğu ve muhayyel bir uzam olma niteliği, iyice belirginleşiyor.⁷ Bu durumun, milliyetçi ideolojileri alarma sevk eden etkisi, malûmdur. Buna karşılık, global uzamsal ağların insanı yersiz-yurtsuzlaştıran ve acz duygusuna sürükleyen etkileri, somut yerleri-yurtları ortak anlam ve inis-yatif üretmenin mekânları olarak yeniden örgütlemeye dönüşük girişimleri de gündeme getiriyor. Federalist-anarşizan yönelimlerle ilgili yukarıdaki parantezi ve mesela Manuel Castells’i hatırlatarak, geçelim...⁸

Türk milliyetçiliğinin vatanı ve coğrafyası

Türk milliyetçiliğinin ‘gecikmiş’ bir milliyetçilik olduğunu ve gecikmişlik bilinciyle davranarak inşa edildiğini biliyoruz. Bu gecikme içinde, vatanın somut, fizikî-coğrafi yerinin tesbiti ayrıca gecikmiştir.

Geciken vatan

Millî inşânın bir icabı olarak *vatan fikri*, Türkçülükten önce, Osmanlı vatanseverliği söyleminde de uyanmıştı. Modern millî devlete dönüşümün zemininin hazırlandığı Ab-

7 Halil Nalçaoğlu, “Vatan: Toprakların altı, üstü ve ötesi”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 4: Milliyetçilik*, (ed. Tanıl Bora), İletişim Yayınları, 2002 s. 293 vd.

8 Manuel Castells, *Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, özellikle s. 84 vd.

dülhamit döneminde, memleketin haritasını çıkararak ve bunu yaparken “nehir, dağ ve egemenlik alanındaki toprakların (bilâd) adlarını” da ‘kaydederek’, milliyetçi soyut vatan imgesini oluşturmaya girişilmişti. Burada önemli bir nokta, Osmanlı ülkesinin, kaybedilmiş topraklar da dahil edilerek, fiilen kontrol edebildiği sınırların çok daha ötelerine taşan haritalarla temsil edilmesidir!⁹

Sadece emperyal devlet ideolojisinde değil, serpilen etno-kültürel milliyetçilikte (Türkçülük) de, vatanın ‘nereler’ olduğuna veya olacağına ilişkin bir muğlaklık vardı – dahası, bir muğlaklık stratejisi izleniyordu. Bu muğlaklığın, soyut bir tahayyüle dayandığını söylediğimiz milliyetçi vatan fikrinin kuramsal doğasının ötesine geçen bir anlamı vardı. Devlet ideolojisi açısından, emperyal bilincin sürekliliğini görürüz burada. Sadece toprak kayıpları değil, millî devletler düzeninin kalıcı sınırları dikte etmesi de, hükümranlığını böylesi sınırlarla bağlı saymayan emperyal devlet geleneği açısından, bir meydan okumaydı. Millî devlete geçişi emperyal bilincin zihniyet kodlarından kop(a)madan tasavvur eden milliyetçi aydınlar, bu meydan okumayla, Frenkçe tabiriyle ‘ileriye doğru kaçarak’ baş etmeye çalıştılar. Panislâmizmin de, Turancılığın da, aslında bu ‘ileriye doğru kaçış’ın arayışları olduğuna, pek çok yerde dikkat çekilmiştir. Ömer Seyfettin’in *fiilî vatan* ile *millî vatan* arasında yaptığı ayrım, etnisist milliyetçiliklerin etnik haritayı siyasî haritaya âmir sayan bakışının bir örneği olmak yanında, emperyal hâkim millet koduyla da uyum içindeydi. Ziya Gökalp’in ünlü “Vatan ne Türkiye’dir Türklere ne Türkistan /Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan” dizeleri, soyut vatan tahayyülünü telkin etmenin yanı sıra, Osmanlı’nın gitgide ufalan haritasına sıkışmak istemeyen emperyal tedirginliğin de ifadesiydi.

9 Fortna, a.g.e., 231 ve 238-9.

Bu muğlaklık kuşkusuz, Osmanlı'nın çözölme sürecinin nasıl sonuçlanacağını, Vatan olarak hangi toprakların kalacağını belli olmamasıyla pekişiyordu. Büyük karamsarlıklarla, Enver Paşa'nın uç örneğini temsil ettiği 'ileri doğru kaçış' hülyaları iç içeydi. Türk Ocağı'nın 1918 kongresinde, programa "Ocağın faaliyet sahası bilhassa *Türkiye*'dir" maddesinin konmasına razı gelinmemesi, tipiktir.¹⁰ Gerçi Anadolu'yu Vatan'ın bağı olarak sabitleyen bir realizm-ve-romantizm uç vermişti ama baskın hale geldiğinden söz edilemezdi. İttihat ve Terakki önderliği, üyelerinin çoğunun vatani/memleketi olan Balkanlar'da tutunmanın artık çok müşkül olduğunu görmüş ve buradaki Müslüman-Türk nüfusu Anadolu'ya kaydırarak burayı vatan olarak 'tutmak' gerektiğine yönelik bir stratejik tercih yapmıştı. Hatta, Balkanlar'ın kaybına stratejik bir rıza gösterildiğine dair emareler çoktur.¹¹ Anadolu, genellikle Osmanlı eliti için olduğu gibi, Balkan kökenli İttihatçı önderleri bilhassa bir *terra incognita* [bilinmeyen topraklar] idi.¹² Anadolu'nun homojen bir nüfus temelinde kurulacak millî devlete uygunluğunun –haritalar, anketler ve nüfus sayımları yoluyla– 'ölçölmesi', buna bağlı olarak nüfusun zorunlu göç ve gereğinde tenkil gibi yollarla yeniden 'düzenlenmesi' gerekiyordu. Millî devlet inşâ sürecindeki bu *etnisite mühendisliği* bakış açısından, bütün anavatanlar, aslında, coğrafyasıyla ve nüfusuyla keşfedilmeye muhtaçtır! Ancak Osmanlı-Türkiye geçişi, trajik bir uç örnektir.

Böylece, Millî Mücadele/İstiklâl Harbi sonrasında kurulan

10 Bkz. Fusun Üstel, *Türk Ocakları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), s. 95. 1997, s. 95 vd. Hilmi Ziya Ülken de, o dönemin Türkçülük dair bütün fikir akımlarında vatan fikrinin *vuzuhsuzluğuna* dikkat çekmişti: Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*. (İstanbul: Pulhan Matbaası, 1948). s. 163.

11 Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi - İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008). s. 57-61.

12 A.g.e., 171.

‘Yeni Türkiye’nin Vatanı, bir *bakiye-ülke* olarak ortaya çıktı. Batum, Selânik, Musul-Kerkük... gibi, Osmanlı-Müslüman-Türk coğrafya tahayyülünde kerteriz noktaları teşkil eden yerler, vatan sınırlarının dışına düşmüştü.¹³ Bu ülke, aynı zamanda bir *terra incognita* idi. En nihayet somutlanan vatan, behemahal, Türkiye’nin/Türklüğün doğal sınırları olarak tahayyül etmeye girişildi.

Somut vatana konsantre olamamak

Ahmet Emin Yalman’ın 1923’te yazdıkları, vatanın araçsal-rasyonel icabâtını saptamakla yetiniyordu:

Biz şimdi körü körüne ‘fazla arazi...’ diye aklımızı kaybetmiyoruz. Yalnız millî, siyasî, iktisadî birliğimiz için icap eden toprakları vatan addediyoruz.¹⁴

Bu soğukkanlı tesbit, elbette *Pathos*’tan, duygu ve heyecandan yana pek fakir olurdu. İnşâ dönemindeki Türk milliyetçiliği, Anadolu ve Trakya’nın yeni –somut– vatan olarak imparatorluktan arda kalışını, bir *arınma* olarak kutsadı. Vatan, fazlalıkların yontulmasıyla, bir elmas gibi ortaya çıkmıştı. Orhan Koçak’ın bir makalesinde “Millî Mücadele’nin en içten sözcüsü” diye andığı İsmail Habib Sevük’ün anlatımı, özlüdür:

Viyana önünden beri iki buçuk asırdır kırpıla kırpıla gene elimizde kurtarılacak bir vatan kaldı. Büyüklük başka, irilik başka; biri haritada, biri içte; kırpılan iriliğimizdi, kur-

13 Harb-i Umumi’den ‘damıtılarak’ Millî Mücadele’nin hedefini ve yeni millî vatanın kurucu mitosunu teşkil eden *Misak-ı Milli*’nin sınırları dahi, 1920’den Lozan Antlaşması’na uzanan süreçte değişmiş, daralmıştır. Bkz. Mete Tunçay, “Misak-ı Milli’nin 1. maddesi üstüne”, *Birikim* 18/19 (Ağustos-Eylül 1976), s. 12-6., 1976. Bu yazıyı hatırlatan Kerem Ünüvar’a teşekkürler.

14 M. Kaplan, İ. Enginün, Z. Kerman, N. Birinci, A. Uçman (haz.), “İktisadî esarete karşı”, *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), s. 327.

tulan ruhumuzdur. Son vatani kurtulanla kurtardık. Şimdi iri değil büyüğüz.¹⁵

Mamâfih, sözü de şöyle bağlar Sevük: “İki buçuk asır, gelen istilâya, iriliği parça parça bir yem gibi vermiştik. İstilâ-nın devi harita ile doydu. İyi ki çok genişmişiz.” Buradaki ikircim, ‘safra attık, arındık, kurtulduk’ telkiniyle bastırıl-mayan hayıflanma, bu satırların yer aldığı yazı dizisinin ta-mamında kendini hissettirir. 1934-35’te yaptığı uzunca bir Avrupa seyahatinin izlenimlerini aktardığı bu dizide, yitik Balkanlar’ı, Rusçuk’u, bilhassa “*Türk Tuna*”yı gördüğünde yoğun bir millî melankoliye kapılır, “tarih denen şeyin göğ-süne demir bir kütle gibi çöktüğünü” söylemekten kendini alamaz. Sevük’e mahsus değildi bu melankoli. Üstelik, dev-let kurucu elit içinde, doğup büyüdüğü topraklardan kop-muş göçmenlerin, bilhassa Balkanlılar’ın ağırlığını unutma-malıyız. (Zaten bu nedenle, milliyetçi-muhafazakâr muhale-fetin kimi unsurları, Cumhuriyetin kurucu elitini –Osman Yüksel Serdengeçti’nin deyişiyle– “suyun öbür tarafından gelen” dışarlıklılar olarak itibarsızlaştırmaya çalışacak, bir popüler ‘yabancılama’ duygusuna hitap etmeyi deneyecek-tir.) Onlar, ana/baba yurtlarından, çocukluklarını yaşadıkları vatanlarından, –ki vatan fikri ve duygusu üzerine düşünen birçok yazara göre kişinin vatani, önünde sonunda, çocuk-luğudur ve çocukluğunu yaşadığı yerdir!–, ebediyen uzak düşmüşlerdi. Gerek kaybedilen yerlerin melankolisini, ge-rekse kurucu elitin önemli bir bölüğünün kaybedilen yerler-den geliyor olmasını; ‘Yeni Türkiye’de soyut vatan fikrinin somut fizikî ve beşerî coğrafyayla mezcedilmesinin önünde-ki müşküller olarak hesaba katmalıyız sanırım.

Anadolu’yu *doğal* ve *tarihî* Türk vatani olarak tahayyül ederken izlenen strateji de, *soyut vatan fikrini somut fizikî*

15 İbrahim Habib Sevük, *Tuna’dan Batı’ya*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944) s. 70.

ve beşerî coğrafyayla mezcetme dediğim işi müşkülleştirmiştir. Malûm Türk Tarih Tezi, ezeli Türk uygarlığının menşesini Orta Asya'da konumlandırmakla ve dünyanın her yerindeki uygarlıkların kaynağı ve taşıyıcısı olarak Türk uygarlığını *omnipresent* (her yerde hazır ve nâzır) kılmakla, Anadolu'yu 'özel bir yer-yurt' olarak tasavvur etmekten, buraya bu anlamda 'konsantre olmaktan' beri duruyordu. Anadolu'nun kadim uygarlıklarının *proto-Türk* olarak kodlanması da, aynı araçsal bakışın ve ilginin bir parçasıydı; bu tarihyazımı, 'özel bir yer-yurt' olarak Anadolu'nun 'gerçeğine' konsantre olmuyor, Anadolu'yu Türklüğün dünya-tarihsel uygarlık gezintisinin bir mekânı/sahnesi olarak 'malzeme' ediyordu. Orta Asya'dan beri gelen bir tarihsel sürekliliğin yansımalarını bulmak, Türklüğün kadim tarihini delillendirmek üzere 'kurcalanıyordu' Anadolu.¹⁶ "Eti-Türkleri"ne ilişkin anlatı, Anadolu'ya odaklanmayan, Anadolu'nun *ezelden Türklüğe* saplanmış bir anlatıydı. Fizikî ve beşerî coğrafyaya nüfuz etmeyen bir tarihsel romantizasyondur bu.

Maddî engellerden de söz etmek gerekir. Sınırlı bir nüfusun okur-yazar olması, kitle iletişim araçlarının son derece cılız kalması, ulaşım imkânlarının gayet geri durumda bulunması, en önemlisi ulusal ölçeğe yayılan bir iç pazarın 1950'lere dek oluşamaması, vatanın geniş taşralarının erişilmez, bilinmez olmasını beraberinde getirmiştir. Sapaları erişime açacak bayındırlık hamlelerinin önüne, ayrıca 'vatan savunmasına' ilişkin askerî-stratejik mülâhazaların dikildiği de biliniyor. Sanayi tesislerinin yanı sıra özellikle demir ve karayolu projeleri, Genelkurmay Başkanlığı'nın onayına bağlıydı¹⁷ ve Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak, demiryolu ağının birçok yere –örneğin Antalya'ya– uzanmasını gü-

16 Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003). s. 213-221.

17 Ümit Özdağ, *Ordu-Siyaset İlişkisi*. (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991) s. 95 vd.

venlik gerekçesiyle uygun bulmamıştı. Nihat Erim, 1948'de Bayındırlık Bakanı olarak çıktığı bir Erzurum seyahatinden perişan vaziyette geri dönüşünde, şöyle sitemde bulunmuş:

Askerler bu bölgede yol yapılmasına –müdafaayı güçleştirir diye– razı olmuyorlarmış. Bu doğru mudur? Memleketi yolları olduğu halde müdafaaya alışalım. Yolsuzluk bu bölgeyi adeta memleketten ayırmış.¹⁸

Militarist zihniyet ve tahsilli cahillerin gözlerini kamaştıran bir sözde-bilim olarak *jeopolitik*, coğrafya ve vatanın-memleket(ler)in fizikî ve beşerî varlığı karşısında kördür aslında; çünkü bunları bir *strateji verisine* indirger. Millî logo olarak haritanın 'gerçek' memleketin üstünü örtmesi gibi, "jeopolitik konum" denen şeyin *nomoslaşması* da, hem politikayı ilga eder hem de *jeo*'yu, fizikî ve beşerî coğrafyayı görünmezleştirir.

Millî isimlendirme siyasasının, soyut vatan fikriyle somut ülke tasavvuru arasındaki mesafeyi büyüten, bunları birbirine 'yabancılaştıran' etkisini unutmayalım. Yerleşim yerlerinin adlarının yaklaşık üçte birinin değiştirildiği ve bu değiştirme işleminin hep devam ettiği bir ülkede yaşıyoruz. Sadece yerleşim yerleri değil, "kuru dere yataklarına", uçralardaki "mevkilere" kadar her yer, bürokratik-milliyetçi otorite tarafından yeniden adlandırılmış ve adlandırılmaktadır.¹⁹ Hem adın kendisinin, hem de tarihsel ad ile yeni-resmî adın farklı oluşunun, bir 'yer'i –ve 'yerleri'– tahayyül etme biçimine etki etmeyeceğini söyleyebilir misiniz? İsimlerin 'fânîliği' ve 'yapaylığı'nın, 'yer'lere ilişkin sahicilik algısına bir etkisi olmaz mı?

Kısacası, Türk milliyetçiliği, millî devlet inşasının ilk

18 Nihat Erim, *Günlükler (1925-1979)*, hazırlayan Ahmet Demirel, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 2 Cilt. s. 288.

19 Suavi Aydın, "Bir tilkinin ettiği: İsimler millî birliği nasıl bozar?", *Toplumsal Tarih*, (Aydın: Kasım, 2005).

yirmi-otuz yılı boyunca, harita (*logo*) olarak kutsadığı vatanı, yolları ve dağları ve nehirleri ve ormanları... ile beraber tahayyül etmeye geçmekte ciddi müşkülât çekmiştir. Soyut vatan ile somut vatan arasındaki bu açığı, bu *imgesel alışverişsizliği*, bizzat Türk milliyetçiliğinin ve onun vatan anlayışının bir kurucu unsuru saymak gerektiği kanısındayım.

Vatanı keşfetmek

Kuşkusuz, gecikmişlik kaygısı içindeki Türk milliyetçiliği, vatan imgesini boyutlandırmak ve renklendirmek için, memleketi keşfetme ihtiyacını da duyuyordu. Anadolu, Milli Mücadele esnasında ve sonrasında hep “sincabî” renkli, mahrum ve mâdun, harap, viran, kimsesiz, metruk... vatan olarak tasvir edilmişti. Bu soyut ve yoksunluk duygusu telkin eden tasvirlerle fazla iş görülemezdi.

Nitekim erken Cumhuriyet’in önüne koyduğu görevlerden biri, vatanı *keşfetmek* olmuştur. Başka kurumların yanında özellikle Halkevleri’nin öğretmenleri, öğrencileri, sanatçıları... vatanı gezip ‘bilmeleri’, yazmaları, resmetmeleri, güzellemeleri için teşvik ettiğini biliyoruz. İç turizm, yine bu maksatla –ama yol ve konaklama altyapısının yetersizliğinden ötürü nafile– salık verilmiştir. Bu keşif kollarının pek dolgun neticelerle dönmediğini, en azından toplanan izlenimlerden bir memleket coğrafyası romantizasyonu ve estetiği hâsıl edil(e)mediğini de biliyoruz. “Ya vatan? Bir bütün olduğunu ancak köşe bucak dolaştıkça anlarsınız” diyen Ahmet Muhip Dıranas, 1949’da hâlâ aydınların memleketin köşesini bucağını bilmeyişinden, kendi hoş deyişiyle “memleket cahilliğinden” yakınıyordu.²⁰ Orhan Burian, 1952’de, Amerikan edebiyatındaki “sınır edebi-

20 Ahmet Muhip Dıranas, *Yazılar*, (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1994) s. 109-10.

yatına” atıfla: “memleketin bilinen kısmıyla bilinmeyen kısımları arasındaki (...) hep yer değiştiren (...) çizgi”yi keşfetmenin, edebiyata katkısı yanında “ulus kafasında kendi ülkesiyle ilgili birtakım bilinmeyenlerin belirmesi durumu” bakımından önemine dikkat çekiyordu.²¹ Beri yandan Burian’a göre, memleket şiirlerine hâkim olan, “yabancıların bir memlekete gelince aradıkları manzara resimlerine benzer bir hal”den daha yeni yeni uzaklaşmaya başlanıyordu²² Bu eleştiriye, Yahya Kemal’in çok önceleri, Batılı seyyahlara İstanbul’un nasıl görüldüğünün cevabını verirken söylediğiyile beraber düşünmeli: “şüphe yok ki, bize bir Anadolu köyünün pazar yeri nasıl görünürse!”²³ Oryantalist (-ve Oksidentalist) bakış, elbette, vatanın keşfine çıkan gözlerin önünde bir tül perdeydi.

Vatan mefhumunun milliyetçi ideolojiler açısından pürüzlü yanı, unutulmamalıdır. Füsün Üstel, erken cumhuriyet dönemi ders kitaplarında, bir yandan insanların içinde yaşadığı “yakın yurt” veya “hususî vatan”a olan sevgi ve bağlılığını bir tür proto-milliyetçi duygu olarak ‘okşarken’, diğeryandan dikkatleri “umumî vatan”a yoğunlaştırma gayreti arasında yer yer beliren gerilime dikkat çekerek.²⁴ Zira güçlü mahallî aidiyetler, bölgecilik (dönemin ifade ve yazım biçimiyle: *rejyonalizm*), hemşehricilik, ortak vatan fikri önünde –fiilî kuvveti de olan– bir engel olarak görölmekteydi.

21 Orhan Burian, *Denemeler Eleştiriler*. (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2004). s. 127-8.

22 A.g.e., 121.

23 Yahya Kemal Beyatlı, *Mektuplar Makaleler*. (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1990) s. 285.

24 Füsün Üstel, “*Makbul Vatandaş*”ın Peşinde. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004). s. 159-163. Rejyonalizm illetinden yakının Remzi Oğuz Arık da, “bu yamalı coğrafyayı vatan yapmak” uğraşının zorluğundan dem vurur (Remzi Oğuz Arık, *Coğrafyadan Vatana*, (Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983) s. 236.

Bir keşif kolu: Yurt resimleri

Vatanın keşfine gönderilen keşif kollarının ilginç örneklerinden biri, ressamların yurt gezilerine yollanmasıdır. Tek-Parti CHP, 1938-1944 arasında, çok sayıda ressamı yurt gezilerine, Anadolu'ya göndermişti.²⁵ Amaç, “yurdun güzelliklerini yerinde tesbit ettirmek ve sanatkârlarımızın memleket mevzuları üzerinde çalışmalarını kolaylaştırmak” olarak konmuştu.²⁶

Şimdiye kadar sadece İstanbul'dan ve birkaç büyük şehir-
den, gözünün görebileceği, harcıâlem olmuş güzellikleri ve
incelikleri resmetmekle meşgul ressamlarımız, yurdun ye-
ni, meçhul ve yerli (abç.) güzelliklerini görmeye ve bunları
mevzu alma[ya] davet edilmiştir.²⁷

Refik Epikman, 1940'ta, gözü belirli *muhitlere* çevirme-
nin getireceği imgesel zenginliğe dikkat çekiyordu: “Memle-
ket atmosferi, alışkanlıkla elde edilen tonlar yerine araştırma
mahsulü, muhitin telkin ettiği renk ve hava, hususi yaşayış
tarzları.”²⁸ Ressam Malik Aksel, 1942'de memleketin ilk kez
somut imgelerle yaşarlık kazandığını dile getirmişti:

memleket resimlerinde her yurddaş, kendi hatıralarının
canlanacağı mevzular buluyor, onlarda yalnız doğduğu ye-
ri değil, evini tarlasını, bağını bahçesini de görüyor. (...) Bu
eserlerde ilk defa olarak, bütün memleket en uzak köşe-
leriyle, dağlarıyla, ovalarıyla, renkleri ve havasıyla, tipleri ve
köstümleriyle, tarihi, adetleri, görenekleriyle yaşıyordu.²⁹

25 *Yurt Gezileri ve Yurt Resimleri* (İstanbul: Milli Reasüans T.A.Ş., 1998). Bu bölümdaki atıflar hep bu kitabdır.

26 Akt. Murat Ural, *a.g.e.*, 21.

27 *A.g.e.*, 210.

28 *A.g.e.*, 215.

29 *A.g.e.*, 223.

Ressamlar, önceki yıllardaki İnkılâp Sergisi'nden farklı olarak, teknik ve kompozisyon yönünden 'serbest bırakılmışlardı'. Gerçi Urfa'ya gönderilen Nusret Karaca'nın, "yetkililerin kendisinden 'güzel manzara' resmi istemelerine karşılık.. özellikle 'yerel tipler' resmetmek" için mücadele etmesi gerekmiş;³⁰ gerçi Bingöl'e gönderilen Cemal Bingöl, "çok iptidai olan halkın inkılâba katıyen ısınmadığını", yerli okumuşların rejime sömürge yönetimi gibi baktığını gözlemişti..³¹ Yine de toplamda "yurdu tanımanın zevk ve neşesi"ni, "memleket içlerine gitmenin zevkleri"ni tatmış, "yurt peyzajlarının güzelliklerini tesbit" etmiş, böylece "büyük bir vatan sergisi malzemesi" üretmişlerdi. Turan Erol, onların "köye ilk giden aydınlar" olduğunu belirtir.³²

Yurt Gezileri projesinin belki de en ilginç yanı şudur: Bu gezilerde üretilen yüzlerce resmin, bir ya da birkaç "yurt resimleri" koleksiyonunda toplanmasını bir kenara bırakalım, büyük kısmı *kaybolmuştur*! Millî ve politik bir misyonla 'büyük fedakârlıkla' yürütülen bir proje çerçevesinde, memleketin namlı ressamlarının ürettiği bu resimlerin önemli bir kısmının *kaybolmasından, saklanmamasından* söz ediyoruz. Meltem Ahıska'nın, o fevkalâde kitabında, TRT Radyosu arşivlerinin "yok" olmasını anlamlandırmaya çalışırken söylediklerini hatırladım burada. Ahıska'ya göre, "arşiv kaydının yokluğu ben ve öteki ilişkisini sürekli kayan alanlarda kuran pragmatik bir öznelliğe işaret etmektedir" (Oksidental/Garbiyatçı fantezisinin basıncı altında) hegemonyasını kuramayan bir iktidar, geçmişin ve gerçeklerin 'hakikat' olarak korunmasına tahammül edemiyor, bu riski üstlenemiyor, bu nedenle "geçmiş *imgelemde sabitlemek ve tekleştirmek üzere geçmişin çoğulluğunu yok edip, yokluk temelin-*

30 A.g.e., 157.

31 A.g.e., 100.

32 A.g.e., 12.

de bir anlatı oluşturu”yordur.³³ Bu analizi, vatan imgelemine ilişkin şimdiye kadar tartıştıklarımızla yan yana koyarak devam edelim.

Millî coğrafya

Yukarıda, coğrafyaya/memleket(ler)e bakışı bulandıran Oryantalizmin tül perdesinden söz ettik. Tabii asıl perde, milliyetçilik perdesidir. Bu kalın perdeden zaten yazının başından beri söz ediyoruz.

Somut vatana bakışın önündeki milliyetçilik perdesinin ince, süslü örneğini, *Anadolucu* milliyetçilikte görebiliriz. Bu söylemde, coğrafyayı, –tıpkı milletin kendisi gibi–, *biricikleştirme*, *arkaikleştirme* (ezelî-ebedî süreklilik içinde bir kadim tarihe bağlama), *etnografikleştirme* eğilimi belirgindir. Bunlarla beraber, millî sembollerin bir hazine deposu olarak *simgeselleştirme* eğilimi...

İki farklı Anadoluculuk olduğu malûm. Birisi, Eski Yunan’a atfedilen uygarlık mirasını İyonya’ya/Anadolu’ya çekerek aslında Türk Tarih Tezi’nin zihniyet kalıbının içinde kalan *Mavi Anadolu*’cular. Onlar daha ziyade kendi tezleri doğrultusunda Antik tarihin bir alternatif okumasıyla meşguldüler.³⁴ Cevat Şakir (Halikarnas Balıkcısı), tabii, Anadolu’nun ‘tözü’ olarak İyonya coğrafyasını ve bilindiği gibi Bodrum ile çevresini romantize ederek ‘iskâna’ açan bir edebiyat da yarattı. Diğer Anadoluculuk ise, milliyetçi-muhafazakâr Anadoluculuk’tur. Bu akım, Anadolu’ya, Türklüğün İslâmlıkla kaynaşarak ve buradaki başka eski medeniyetlerin verimlerini de uyarlayarak ‘kendini yarattığı’ top-

33 Meltem Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı*. (İstanbul: Metis, 2005) s. 65-71.

34 Barış Karacasu, Kaya Akyıldız, “Mavi Anadolu: Edebî kanon ve millî kültürün yapılandırılışında Kemalizmle bir ortaklık denemesi”, *Toplum ve Bilim* 81 (1999), s. 26-43.

rak olarak metafizik bir ibdâ (yaratma) misyonu yükler. O millî ruh, aynı zamanda, Anadolu'yu tarihte ilk kez 'bütün' kılan bir ibdâ kaynağı olmuştur.³⁵ Milliyetçi-muhafazakâr Anadolucular, bu 'bilinç'le, bu ürperişle Anadolu'ya bakmışlar, 'standart' milliyetçiliğin pek vakit ayıramadığı memleket tasvirlerine yönelmişlerdir. Fakat tam da o ürperiş, o mistisizm, kimi örneklerde etnosantrizmle birleşerek, onların bakışlarını buğulandırır. Derede tepede millî tarihin sembollerini görür, dağa taşla 'Türklük' atfederler. Remzi Oğuz Arık'ın, Mardin'de 'bile' salt Türklük görmesi gibi: "Sağa bak: Türk; sola bak: Türk; aşağı bak: Türk; yukarı bak, Türk"tür. Mardin'de "Coğrafyanın sert, hatta vahşi realitesini, Türk tarihinin mazbut, medeni, gümrah realitesi yumuşatmış, eritmiş gibidir"; Kayseri'de "âbidelerde Helenistik devrinin, Mezopotamya'nın, Orta Asya'nın, Kafkasya'nın ve İran'ın, Roma'nın ve Bizans'ın... motiflerini bulursunuz. Fakat o âbideler o kadar Selçuk o kadar Türktür ki..."³⁶

Bu etnosantrik tavırdaki mesafesizlik, bizzat 'başarılı' bir estetizasyonun önünde de engeldir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ı hatırlayalım; *Beş Şehir*'in "Bursa'da Zaman" bölümünde, "Bursa peyizajının sırrını yoklamak"tan söz ediyordu.³⁷ Tanpınar da coğrafyayı milliyetçi bir sembolizmle okumaktan geri kalmaz bu eserinde, fakat fizikî ve beşerî coğrafyanın *sırrını yoklayan* bir meraklı ve *içgörülü* bakışı vardır, özerk bir estetik görüş geliştirme kaygısı da bulunur onda. Milliyetçi-muhafazakâr coğrafyada eksik olan, işte budur.

35 Hilmi Ziya Ülken, 10. dipnotta andığı *Millet ve Tarih Şuuru* kitabının "Türk milletinin teşekkülü" başlıklı son bölümünde; Selçuklu iktidarının İlhanlı saldırıları karşısında zayıfladığı ve Anadolu'nun birçok yönetim merkezi arasında bölünerek ademimerkezileştiği dönemde yeşeren kültürel zenginliği ve çoğulculuğu da över. İlgiye değer bir noktadır bu.

36 Arık, a.g.e., 1983: 166 ve 196.

37 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972). s. 132.

“Eğer bu topraklarda yaşamaya niyetliyse...”

Orman talanı ve orman yangınlarıyla, velhâsıl *ormanla* başlamıştık, öyle bitirelim. Elias Canetti, Alman millî düşünce dünyasında ormanın derin duygusal anlamına değinir. Orman (tam olarak: tropik olmayan, Karaormanlar ‘üslûbundaki’ orman), yoğunluğu ve ağaçların dikey, düzenli, ‘ritmik’ dizilişiyle, Almanlar’da *kitle/kitlesellik* simgesidir.³⁸ Ümit Hassan, Göktürkler ve Uygurlar devrinde orman kültürünün çok önemli olduğunu, ancak avcılık ve toplayıcılığın önemini kaybetmesiyle, geçimin çobanlık ve savaş-ışiyile, sonra da tarımla sağlanır olmasıyla, “orman tanrıları”nın “kötü ruh”lara dönüştüğünden bahseder.³⁹ Modern Türk millî tasavvurunda da orman, *vatan uğruna* kurban edilecek bir “kötü ruh” simgesi midir, diye yarı şaka düşünüyor insan. “Terörle mücadele” için yakıldığı ‘iddia edilen’ ormanları, vatandan “bir çakıl taşı” vermemeye azmetmişlerin orman talanıyla yapılan lüks sitelerde villalar edindiğini hatıra getirince...

Yaşar Kemal’in 1951’den (aralıklarla) 1982’ye uzanan ve *Bu Diyar Baştanbaşa* adı altında kitaplaşan memleket röportajları içinde, “Yanan ormanlarda elli gün” adlı uzun bir röportaj var.⁴⁰ 1954 yılında Antalya ve Muğla ormanlarında dağ tepe gezerek, orman yakanların saiklerini, yöntemlerini, bu yangınları engellemeye dönük çabaların tıkanı-

38 Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, (çev. Gülşat Aygen) (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998) [Orijinal basım 1996]. s. 197-203), her milletin, ayrı bir ‘kitle’ simgesi olduğunu yazar. Bu simge, “yoğunluk, büyüme, sonsuzluğa açılım, şaşırtıcı veya çok dikkat çekici iç bağlantılar, ortak ritim, ani deşarj”a dair ortak duyguları temsil eder.

39 Gerçi değerli Hocam, orman kültürünün ve onun içinde “ayı” kültürünün etkilerinin kısmen bakî kaldığını belirtir (Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985). s. 109 vd.) ama konumuz açısından bunu paranteze alalım.

40 Kemal Yaşar, *Bu Diyar Baştanbaşa* 2. (İstanbul: Adam Yayıncılık, 2000). s. 92-161. Bu esere dikkatimi çektiği için Murat Gültekingil’e teşekkür etmeliyim.

ğı noktaları araştırmış Yaşar Kemal. Köylülerle de, orman-
cılarla da konuşmuş. Yoksul, çaresiz köylülerin ve orman-
cılarının ormanla ve birbirleriyle ilişkilerine nüfuz etmeye ça-
lışmış. Tıpkı ağaçları, ormanları, ormanlık bölgelerde sa-
atlerce yürüyerek kat edilen güzergâhları, yağmurları, ko-
kuları, sesleri tasvir edişindeki ayrıntı ve *rikkatle*... Bu yet-
miş sayfalık röportajda, “devletin ormanı”ndan, “milletin
ormanı”ndan bahsedildiğine rastlarsınız. Ormanları koru-
manın bir vatanseverlik meselesi olduğu vurgulanır. Hat-
ta, köylüleri ikna etmek için, Türklerin Orta Asya’dan kal-
kıp buralara kadar göçme sebebinin, anayurdun ormansız-
laşması olduğu ‘motifini’ işleyen işletme memurları oldu-
ğunu da öğrenirsiniz. “Eğer bu topraklarda yaşamaya niyetliy-
sek... ormanlara gözümüz gibi bakmak gerektiği fikrine
bağlanır röportaj. Evet, bir “millî dava”dan söz ediliyordur
ama ormanlar onun bir ‘fonksiyonuna’ indirgenmiş değildir;
tersine, ormanlar-ve-insanların kendisi vardır, ‘gerçek hayat’
vardır odakta. Ağacı boğup kurutma pahasına gövdesini ya-
rarak çıkartılan yalabuğun lezzetini de, aç köylünün geçim-
lik toprağa olan âcil ihtiyacını da, ormancının ağaç ve orman
aşkını da *tanıyan* bir bakış vardır. Tek bir ağacın ve her insa-
nın şahsiyetini gözetken, bir ağaçtan doğaya, bir insandan İn-
sanlığa açılan bir göz vardır. Bir Hikmet Birand’ın suya, top-
rağa, bozkıra, bitkilere... ziraatçı ve botanikçinin meslekî il-
gisinin ötesinde bir sevgiyle bakan; “memleketin çeşitli pey-
zajlarının renklerini, güzelliklerini, oluşlarını, bozuluşları-
nı, neden ve nasıl bozulduklarını anlatma[ya], memleket ta-
biatını (...) tasvir etme”ye açılan gözü...⁴¹

Ülkeyi, toprağı, vatani bir harita olarak görmekle, insan-
ların ve diğer canlıların yaşadığı bir yer, (“hayat sahası” de-
ğil!) bir yaşama-mekânı, bizzat bir yaşam olarak görmek

41 Hikmet Birand, *Anadolu Manzaraları*. (Ankara: Tübitak Yayınları, 1999 [ilk basımı 1957]). s. 11.

arasındaki farktan bahsediyoruz. Sahip olmakla sevmek arasındaki farktan.

Yıldırım Türker, bu yazının başında alıntılıdığım yazısında, “*Vatan, üzerinde kimsesiz bir bayrak dalgalanan çöl müdür?*” diye soruyordu. Hızla envanterden düşülen ormanlar kurtulsa bile; Yaşar Kemal’in 1954’teki yanan ormanlar röportajından seslenen türden bir empatiye yabancı olanın vatani, bayraktan ibaret bir çöldür.

Bu makalenin ilk biçimi *Birikim*, sayı 213 (Ocak 2007), s. 26-36’da; buradaki geliştirilmiş biçimi, Helsinki Yurttaşlar Derneği’nin *Milli Hallerimiz* başlıklı derlemesinde yer aldı (İstanbul 2008, s. 21-34)

**'MİLLİ COĞRAFYA'YA BAKMAK:
YURTTAN YAZILAR KİTABI ÜSTÜNE***

Türk milliyetçiliğinin coğrafyası zayıftır. Kuşkusuz, Osmanlı'nın çözülme sürecinde bakiye vatanın 'nereler' olacağının geç belirlenmesiyle ilgisi var bunun. 'Devleti kurtarma' cehdi içinde, şu veya bu coğrafya arasında pek fazla ayırım gözetilmemesinin payı var. Yeni devleti ve iktidarı behemahal tesis etme telâşı içinde gözü dünyayı görmemekle ilgisi var. Devlet kurucu elit içinde, doğup büyüdüğü topraklardan kopmuş göçmenlerin ağırlıklı oluşuyla ve onların, yeni vatanın coğrafi şekli-ü şemâilini gerçik sevkülceyş (strateji) verisi olarak bilmesiyle fakat 'pitoresk' yönünü 'görmemiş' olmasıyla ilgisi var. Ve tabii, ulusal pazarın 1950'lere dek oluşamamasıyla, vatanın geniş taşralarının erişilmez, bilinmez oluşuyla ilgisi var.

Nitekim erken Cumhuriyetin önüne koyduğu mühim görevlerden biri, vatani keşfetmektir. Başka kurumların yanında özellikle Halkevleri'nin öğretmenleri, öğrencileri, sanatçıları... vatani gezip 'bilmeleri', yazmaları, resmetmeleri, güzellemeleri için teşvik ettiğini biliyoruz. Fakat bu keşif kollarının pek dolgun neticelerle dönmediğini, en azından toplanan izlenimlerden bir memleket coğrafyası romantizasyonu ve estetiği hâsıl edil(e)mediğini de biliyoruz.

(*) İsmail Habib Sevük, *Yurttan Yazılar*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Bu bakımdan, Orhan Koçak'ın bir makalesinde "Millî Mücadele'nin en içten sözcüsü" diye andığı İsmail Habib Sevük'ün 1936-37 yıllarındaki gezi notlarının istisnâî bir önemi var. O yıllarda Cumhuriyet'te tefrika edilmiş olan yazılar, 1943'te kitaplaşmış. İyi gezmiş, Sevük: Fırat havzası, Gaziantep, Maraş, Kapadokya, Toroslar, boydan boya Karadeniz ve "Yukarı Doğu Diyarı" – yani Zigana'dan Erzurum, Kars, Sarıkamış, Artvin...

Sevük, coğrafyaya millî bir damga vurmak üzere bakar. Sadece beşerî coğrafyaya değil, fizikî coğrafyaya da vurur bu damgayı. Baştan, Anadolu haritasını, 'Türk İnkılâbı'nın siyasî misyonuna göre okur: Dünya üzerinde, "tek başına garba bakan" tek yarımada'dır burası! Sonra mesela Gâvurdağı'nın sarplığı, düze indirilip "ehlileştirilmemiş" dağlı Türklerin (Dağ Türkleri!) yaban, özgür, baş eğmez tabiatının cisimleşmesidir. Çoğu yeri, orada verilmiş millî cenklerle anlamlandırır. Bu bakımdan, Serhad şehri "kahraman" Erzurum'un "vatandan alacaklı olduğunu" söyler! Genel olarak Anadolu'nun haraplığını, yine Cumhuriyetin milliyetçi tarih okuması üzerinden, Osmanlı'da devşirmelerin memleketi 'hor kullanması' ile açıklar. Zira; "Onların vatan içinde memleketleri yoktu"!

Coğrafi mekânlar, millî ekonomiye katkılarıyla da millî bir işlev edinir, millî bünyenin uzuvları olurlar. Mesela Zonguldak, "Vatanı ısklatan, vatani yürüten ve vatani ısıtan belde"dir. Madencilik, "vatanın derinliğinin fethidir"; "artık vatanın yalnız üstünde değil böğründe'yiz de." Cumhuriyet, bilhassa imar faaliyetiyle, "Şarkta Şarkı boğuyor"dur! "Bütün bunlar sadece bir kasabanın imarı değil, bunlar devletin 'artık bu yerler benimdir' diye mühürünü basmasıdır." Bu fasılda da, 'Eski Rejim'in vatani ihmal edişine mukabil ulus-devletin ona 'sahip çıkması' izleğini sürdürür Sevük: "Maziden aldığımız vatan sadece mesafeydi. Vatanda kaybolduğumuz için vatani kaybediyorduk. Şimendifer siyaseti dediğimiz şey, mesafenin elinden vatani fethedişimizdir." "Vatan içinde vatan buluyoruz. Gözünü içten çok dışa diken mazi yerine gözümüzü içe çevirdik. (...) Eski genişliği bu asıl içle yapmıştık, o genişliğe sarılırken bu içi unuttuk."

Beşerî coğrafyanın millîleşme sürecinin 'engebelerine' de rastlarız Sevük'te. Samsun'u İzmir'e benzetirken, bir gâvurluk rabı-

tası da kurar mesela: Nasıl eskiden bir "Gâvur İzmir", bir "Müslüman İzmir" varsa, keza Müslüman olanı yanında bir de "Kara Samsun/Hıristiyan Samsun" vardır. Gaziantep'i anlatırken, olanca içtenliğiyle, "eskiden Kürdtepe denen, en şarktaki Türktepe"den bahseder! Bu "eskiden" dediği zamanların üzerinden 20 yıl bile geçmiş değildir! Niğde'den Hıristiyan Türklerin (Karamanlılar) gidişine yanar, sonra: "yalnız içindekiler değil, mezarlıkların içindekiler de ölmüş."

Sevük, şüphe yok, hararetli bir milliyetçi olarak, Cumhuriyetin resmî ideolojisinin gözlüğüyle bakar coğrafyaya. Ama onda dik-kate değer ve istisnâi olan yan, millî coğrafyaya bir pitoresk veçhe kazandırmaya çalışması, her yere romantik bir estetizasyon nesnesi olarak, 'gönül gözüyle' bakmasıdır. Şöyle yazar: "Vatanı yalnız güzelliği, bereketi ve mâmurluğu için sevmeyiz. Eğer öyle olsa daha güzel, daha verimli ve daha ileri yerleri vatandan daha çok sevmek icap ederdi. Fakat şu Rize'ye bak, insan vatanı daha çok seviyor." (Bugünkü Rize, Sevük'ün bile vatanperverliğini sarsabilirdi, değil mi!)

Bu coğrafya romantizmini ve bir 'millî pitoresk' inşâ etme çabasını, birkaç tadımlık vererek örneklemek istiyorum.

İlk göze çarpan örnek, Sevük'ün Fırat ile Dicle'ye dair anlatımıdır. İki görkemli nehrin, Leyla ile Mecnun misali birbirlerine kavuşmak üzere yol alışlarını, beş sayfa boyunca tasvir eder:

"Fırat'ın boyu üçbin kilometreye yakın, Dicle'ninki onun yarısı kadar; birincisi asıldır, ikincisi birinciye bağlı. Fakat daha zayıf, yağlarını eriterek sadece asâbdan ibaret bir yiğit gibi. Dicle daha tombul, rahat yaşamaktan yağlanmış kadınlar gibi. Fırat Dicle'den bir misli uzun, fakat Dicle Fırat'tan bir misli dolgun. Fırat çöllere düşmeden önce böyle değildi. Onun suyu da olgun ve coşkundu. Fakat aşk kimi eritmedi, çile kimi zayıflatmadı ve çöl kimi kavurmadı? Fırat bedevî güneşine sularını kaptıra kaptıra tükenerek, kızgın toprağa soğrula soğrula azalarak; bir taraftan durgun ve uzun yatağında tortu biraka biraka şeffaflaşmış, diğer taraftan çöl tepelerinin bakır renkleriyle gölgelene gölgelene çehresi tunçlu; halinde gün görmüş adamlara mahsus bir pişkinlik; akışı farfarasız, duruşu ağırbaşlı, lakin neticede sonsuz çöllere yenilmeden sonsuz çölleri yenmiş bir kahraman. Halbuki Dicle

(...) Hakkâri ve Mardin taraflarındaki biraz dar boğazlardan sonra bütün geçtiği yolda rahatça akan; iklimi orta, yatağı sağlam; ne kavrulma, ne emilme; solundaki ufuklara baştanbaşa ormanlı ve sulak dağları tükenmez birer nimet gibi sıralanmış; bu dağlardan aldığı arka arkaya nehirlerle biteviye suları çoğalan, dolgun kalçalı, olgun göğüslü; lakin acele aktığı için tortu bırakmadığından ruhu bulanık, asabî girdaplarıyla hırçın huylu, lakin güzel; lakin bükülüşleri işveli bir nehir... Evet, evet Fırat erkek, Dicle kadındır!" Ve sonunda, "haritaya bile haber vermeden kavuşup öpüşüyor"lardır...

O 'habersiz' haritayı da bizzat bir fizikî coğrafya unsuruymuşçasına romantize eder İsmail Habib Sevük. Toroslar, "Anadolu'yu alttan ve yandan dirseğini bükmüş bir kol gibi kucaklı"yordur. Kızılırmak-Yeşilirmak ırmak ağızlarının arası, "Karadeniz'in Mezopotamyası"dır.

Çoruh'u tasvir edişi, yine 'rikkatledir': "Ne Karasu ne Murad; o kadar körpelikte bu kadar dolgun değiller. Eh, onlar kardeştir, yolları uzundur ve ikisi birleşip koskoca Fırat'ı meydana getirecekler. Halbuki Çoruh öyle değil, vakti yok; yolu kısa, kendi müstakil; ne yapacaksa çabuk yapmalı.(...) hep acele bir işi var gibi çevik çevik akıp gidiyor. (...) ... bu atlet nehre bu [bakırımtrak] erkek renk o kadar yakışıyor ki."

Hasandağı'nın eteğinde uzanan "loş, hâki renkli, ıssız ovanın", "tasalı [bir] genişliği" vardır. Ardahan yakınlarında. "kimisi topaç gibi söbü, kimisi şemsiye açmış gibi edâli, kimisi çardaklanmaya ehemmiyet vermiş çamlar" görür. Artvin'de, "Yeşillikler içinde dağa yaslanan şu kasaba, endâmı körpe, cepkeni gergin, eteği yırtmaçlı, yüzü güleç, taptaze ve gürbüz bir dağ kızı gibi"dir.

Beşerî coğrafya tasvirleri de hoştur Sevük'ün. Antep'in dar sokakları hakkında: "Caddeler ki şehirlerin şiryanlarıdır, belli, Antep'te ince damar çok, şiryan az." Trabzon'un şehre sırtını dönmüş duruşu hakkında: "Trabzon'un bütün caddeleri ve sokakları denize küskün. (...) İçli dışlı iki inat; deniz iki koldan habire şehri kucaklayacağım, şehir de kati'yyen denize bakmayacağım diye dayatıp duruyorlar. Dış inadın usandığı, iç inadın da tındığı yok!"

Zonguldak tasviri, sanayiinin var ettiği şehrin dinamiğini resmeder: "... bir kozalaktan kocaman bir ağaç çıkar gibi şu alımlı

çalımlı Zonguldak bu vagonetlerden çıktı. (...) Endüstri şehirlerinin kerameti, birdenbire gelişmek; iyi ama maden oraya 'çabuk şehir ol' demiş, fakat arazi de 'burada şehir olmaz' demiş; at var, meydan yok; sanki çelik zemberekli bir küheylan, koşacak yer bulamadığı için, olduğu yerde şahlanıp duruyor. Zonguldak, ne yılan, ne duran... dikilen şehir."

Niğde merkezini tasvir ederken yazdıklarının, 1980'lere dek ne kadar çok kasaba-şehre uyacağını düşünün: "meydanı çökertmek ister gibi abanmış hükümet konağı... Niğde'nin en büyük binası olduğunu biliyor gibi kurulan muallim mektebi... seyreklenme bina dizisi... kasabamsı şehrin eti ne budu ne..."

İsmail Habib Sevük, Niğde intibaları vesilesiyle, eski eserlere duyarsızlıktan yakınır: "Niğde'nin bütün evlerini ve bahçelerini satsanız o abidelerin bir kırığını satın alamazsınız. Onları (eski eserleri, abideleri) bozmak kendi şerefimize kendi elimizle saldır-mak değil midir?" Bugünün müteahhitlik ortak paydasında birleştirebileceğimiz milliyetçi ve muhafazakârları, böyle konuşarak ortalığı bulandıran bir İsmail Habib Sevük'ün üzerine yürürlerdi muhtemelen, "şerefsiz" diye höykürerek. Türk milliyetçiliğinin coğrafyası zayıftır. Öyle ya, vatanseverlik mesaisi, Hasandağı'nın eteğindeki ovaya, Çoruh'un akışına, Ardahan'ın çamlarına bakacak hal bırakır mı insanda?

TÜRKİ CUMHURİYETLER VE TÜRKİYE: İKİNCİ VİZYON

Türkiye Türkleri, yüzlerce yıllık bir aradan sonra ilk kez 19. yüzyıl sonlarında, Kafkasya, Urallar ve Orta Asya'daki soydaşları ile ilişkiler kurma ihtiyacını duyup, onlarla Pan-Türkist yönelimli projeler içinde yeniden biraraya gelmenin yol ve araçları üzerinde düşünmeye başladılar. Asırlardır birbirlerinden neredeyse kopmuş, hattâ Azerbaycan ve Türkiye Türkleri gibi adeta düşman dünyalarda yaşayan başlıca üç Türk kökenli halklar topluluğunun az çok tümünde eşanlı olarak ortaya çıkmış bir akımdı bu.

Aynı dönemde varolan ve devletlerinin politikalarını belirler güce erişmiş olan örneğin Pan-Germenizm veya Pan-Slavizm gibi akımlardan şu önemli boyutta farklıydı bu Pan-Türkist (Turancı) akım. Söz konusu o akımlar, iktisadî ve/veya askerî açıdan güçlenen bir ulusun aynı ırktan öteki ulus veya toplulukları birleştirerek kıta ya da dünya ölçeğinde egemen konuma geçmeyi amaçlamakta iken, Pan-Türkist akım aksine, bu doğuş anında topluca yaşanan bir gerilemeyi, çöküşü önleyebilmek için başvurulmuş bir savunma, birbirine sokulma ihtiyacının ürünü durumundadır. Pan-Ger-

men veya Pan-Slav akım üzerinde yükseldikleri ekonomik ve/veya askerî başarıların, gelişmenin verdiği özgüven duygusuyla geleceğe yöneliyor, atak ve umutlu bir hava taşıyorlardı. Oysa Pan-Türkist akım, yenilgiler, güç kayıpları ve gerilemelerle dolu yakın tarihin verdiği karamsarlığı uzak tarihe sığınarak dağıtmaya çalışan, her biri felaketle, yok olma tehdidiyle yüzyüze kalmış parçaların can havliyle biraraya gelmesiyle şimdilik sadece bir soluklanma imkânı bulabileceğini uman bir durumdadır.

Birleştirmeyi amaçladığı Türk dünyası, Oğuz Türklerinin 11. yüzyılda başlayan İran üzerinden Anadolu'ya ve daha batıya doğru ilerleyişleri ile ayrışmaya başlamış; Timur İstilas ve özellikle de Şiiliği seçip İran ve Kafkasya'nın bir bölümüne yerleşerek buralara egemen olan Türk boylarıyla Osmanlı Sünni Türkleri arasında, yüz elli yıl süren savaşlar sonucu arada siyasal, dinî ve kültürel setler oluşmuştu. Böylece 17. yüzyıl başlarında biri Anadolu ve Rumeli Türklerinin, diğeri bunlarla arasında Kürt ve Ermenilerle meskun Doğu Anadolu tampon bölgesi bulunan Şii, Kafkas ve İran'a yerleşmiş Azeri ve Türkmenlerin, ötekisi ise Orta Asya ve Ural boylarındaki ata yurtlarında kalmış çok çeşitli Türk topluluklarının olmak üzere ve aralarındaki ilişkiler neredeyse kopuk üç ayrı Türklük bölgesi teşekkül etmişti.

19. yüzyıl başlarından itibaren ivme kazanan Çarlık Rusya'sının ilerleyişi, bu üç bölge için de hayati bir tehdit oluşturmaktaydı. Nitekim yüzyılın sonuna doğru Çarlık Rusya bir yandan Orta Asya ve Ural boylarındaki özerk ya da bağımsız Türki devletçikleri egemenliği altına almış; Kafkasya'ya inerek Kuzey Azerbaycan'ı fethetmiş, İran'ın nüfuzunu kırmış, ayrıca 1877'deki son Osmanlı-Rus savaşında hem Batı'da, Balkanlar'da hem de Doğu Anadolu'da Osmanlı'yı ağır bir yenilgiye uğratarak Balkanlar'ın büyük bölümünde ve Erzurum yakınlarına kadar bir bölgede Osmanlı ege-

menliğine son vermiştir. Böylece Kafkasya, Urallar ve Orta Asya'daki Türk kökenli halklar bağımsızlıklarını yitirdiği gibi, o zamana kadar Hristiyan tebaa ile meskun toprakları terkederek gerileyen Osmanlı devletinin sınırları da artık yoğun Türk ve Müslüman nüfusun yaşadığı bölgelere çekilmiş, hattâ Kars, Ardahan gibi Müslüman halkın çoğunlukta olduğu yöreler yitirilmiştir. Kaldı ki 1877-78 savaşındaki yenilgi, Çarlık Rusya'sı ve öteki Batılı güçlerin Doğu Anadolu'da bir Ermeni devleti kurulması yönündeki çabalarına daha da hız kazandırmış; Osmanlı devleti, Ermenilerin yanısıra Pontus ve Batı Anadolu Rumlarının olduğu kadar, imparatorluğun Arap ve bir ölçüde de Kürtler gibi Müslüman halklarının başgösteren milliyetçi, bağımsız devlet yönündeki hareketleri karşısında giderek zorlanmaya başlamıştır.

Pan-İslâmizm ve Pan-Türkizmin ortaya çıkışı

Bu durumda Türk ve Müslüman dünyasının yine de en güçlü unsurunu oluşturan Osmanlı devlet ve toplumu için düşünülen iki sistematik yaklaşım –Pan-İslâmizm ve Pan-Türkizm– her ne kadar ilk bakışta Osmanlı sınırları dışındaki topluluklarla birleşme ve dolayısıyla dışa dönük bir hamle görünümünde iseler de, gerçekte öncelikle Osmanlı devlet ve toplum düzeninde köklü bir yeniden yapılanma öngörmektedirler. Mevcut toplum düzeninin ve devlet anlayışının artık sürdürülemez hale geldiğini, devletin ya saf İslâmî esaslara yeniden dönülerek ve böylece Müslüman halkın her düzeyde bir cihad havasına girmesini (Pan-İslâmizm) ya da yine devletin tanzimi ile Türk halkın her bakımdan egemen ulus konumuna yükseltilmesini (Pan-Türkizm) önkoşul sayıyorlardı. Pan-Germenizm ve Pan-Slavizm gibi akımlar bu nitelikteki önkoşullar gerçekleşikten sonra ortaya çıkmış oldukları halde, Pan-Türkizm ve Pan-İslâmizm aksine, ön-

celikle o önkoşulları gerçekleştirmek için toplumda bir motivasyon yaratmak ihtiyacının ürünü idiler.

İleride de değinileceği üzere, yaklaşık yüzyıl sonra 1990'lar-da, Türk kökenli halkların birliğini amaçlayan projeler yeniden gündeme geldiğinde, Türkiye yine aynı "devlet ve toplumun yeniden düzenlenmesi" sorunu ve ihtiyacı ile yüzyüzedir. Nasıl 19. yüzyıl sonlarındaki Pan-Türkist ve Pan-İslâmist akımlar, İslâm ve Türk devlet toplum gelenekleriyle Roma-Bizans mirasının kendine özgü bir sentezini oluşturmuş Osmanlı devlet ve toplum düzeninin artık yürütülemez olduğu bir noktada ortaya çıkmışlarsa, aynı akımların bu 20. yüzyıl sonundaki versiyonları da, 1920'lerde kurulan TC devletini karakterize eden hemen tüm politikaların, kurumsal yapıların işlemekte çok zorlandığı bir ortamda sahneye çıkıyorlar. Şüphesiz çok önemli bir fark 19. yüzyıl sonlarındaki o karamsar, hayati tehlike havasının olmayışdır. TC devleti ve toplumunun Atatürkçü kalıplarını değişime zorlayan şey, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gibi "dış güçlerin tehdit edici, geriletici baskısı" değil aksine iç dinamiklerdir, tüm sorunlu yapısına rağmen ülke içi iktisadî-toplumsal gelişmenin sonucu, ihtiyaçlarıdır.

Şüphesiz TC devletinin "yeniden kurulması" ihtiyacı kendini bir zorunluluk olarak dayatırken, bu sorunu öteki Türk kökenli halklar, uluslar boyutunu da dikkate alarak düşünme gereğini yaratan gelişme, 1980'lerin sonunda "sosyalist blok"un çöküşüyle ortaya çıkan altüst oluştı. Bu dünya ölçeğindeki başdöndürücü gelişme Türkiye'yi hiç de hesaplamadığı, hazırlıklı olmadığı bir durumda, bir kez daha Pan-Türkist alternatifle yüz yüze getirmiştir. Tıpkı Birinci Dünya Savaşı ve Sovyet Devrimi'nin yarattığı olağanüstü koşullar ve altüst oluş döneminde olduğu gibi.

O zaman da dönemin Osmanlı devletini yönetenler ve söz sahibi zümreler ne Pan-Türkizm ve Pan-İslâmizm gibi radi-

kal alternatifler arasında bir tercih yapmışlardır (ki bunun önemli bir nedeni birbirleriyle birçok noktada örtüşüyor adedilmeleriydi) ne de padişahı tahttan indirerek kurulan II. Meşrutiyet rejiminin gerektirdiği hassas dengeleri (içte ve dışta) gözeterek devleti sürdürmeye niyetleri vardı. 1912'deki Balkan Savaşı II. Meşrutiyet'in empoze ettiği bu “dengeleri koruma” gerekliliğini büyük ölçüde geçersizleştirmişti. Balkanlar'ın kaybı, Osmanlı yönetici ve aydın zümresinde Osmanlı etnik-dinsel mozaığının parçalanması olarak algılanmış ve bundan böyle devletin mevcut sınırları içinde, ya Türk egemen ulusa ya da Müslüman çoğunluğa dayalı olma bilinciyle korunup güçlendirilmesi gerektiği fikrini pekiştirmişti. Batı'nın Almanya veya Fransa gibi güçlü devletleri model alınarak kurulacak bir aygıtın öncelikle oluşturulması ve bu aygıtın korunması, desteği altında Türk veya Müslüman halkı siyaseten olduğu kadar ekonomik, toplumsal ve kültürel sahada da gerçekten egemen güçlü konuma getirmek fikri Osmanlı aydın ve yönetici zümresinin –aralarındaki çeşitli görüş, eğilim farkına rağmen– ortak inancı idi.

Bu bakımdan Osmanlı devleti, Birinci Dünya Savaşı'na sadece tarafsız kalması çok zor olduğu için girmede. Devlet ve özellikle ordu aygıtını bu savaşın sınavında yenileyip pekiştirmek, kıta Avrupa'sının modern güçlü devlet modelinin kararlı savunucusu İttihat ve Terakki hareketine muhtemel bir zaferin sağlayacağı otorite ve meşruiyeti elde etmek de önemli bir etkendi. Kaldı ki, bu savaşta Osmanlıların çarpışacağı başta Çarlık Rusya olmak üzere İngiltere ve Fransa, ayrıca Balkanlar'daki Sırbistan ve Yunanistan Osmanlıların toprak kayıplarının ya birinci faili veya bizzat o yitirilmiş topraklar üzerinde kurulmuş devletlerdi. Dolayısıyla en azından yüzyıl önceki Osmanlı topraklarını yeniden ele geçirmek, hâlâ korunan bu umudu gerçekleştirmek Almanya ve Avusturya-Macaristan safında savaşa girmekle mümkün-

dü. Bu savaş aynı zamanda İngiltere ve Fransa'ya karşı yapıldığında bir cihad karakterine de büründürülebilecekti. Çünkü bu devletler birçok Müslüman ülkeyi sömürgeleştirdikleri gibi halen Osmanlı egemenliğinde olan Arap halklarını da ayrılma yönünde kışkırtmaktaydılar.

Nitekim Osmanlı devleti savaşa girer girmez cihad ilân ederek ona Pan-İslâmist bir boyut da kazandırmak istedi. Henüz su yüzüne pek çıkmamış olan Pan-Türkist eğilim ve projeler ise Rusya'da devrimin patlak vermesiyle uygulama alanı bulur gibi oldu. Devrimin ilk, savaşın son yıllarında Orta Asya'da ve özellikle Kafkasya'da doğan otorite boşluğuna dalan Osmanlı kuvvetleri, İran'daki kaostan da yararlanarak bir an Orta Asya içlerine kadar uzanan bir bölgenin avuçları içine düşmekte olduğu umuduna kapıldılar. Turan ütopyasının gerçekleşmesi neredeyse mümkün görünüyordu. 1918'de Osmanlı devleti yenilgiyi kabul edip az sonra da Almanya teslim olup Birinci Dünya Savaşı sona erdiğinde bile Kafkasya ve kısmen de Orta Asya'da bulunan Osmanlı kadroları hâlâ Turan ütopyasının peşini bırakmamışlardı. Birinci Dünya Savaşı'nda fiilen Osmanlı Orduları Başkumandanı olan Enver Paşa'nın savaştan sonra Orta Asya'ya geçerek başlattığı mücadele bu çabaların en bilineni ve aynı zamanda sonunun simgesidir. Enver Paşa'nın Özbekistan'ın Duşenbe kentinde toplayabildiği bir avuç adamla Kızılordu müfrezesine karşı vuruşup ölmesi, 1920'lerin Orta Asya'sında Pan-Türkizmin ne denli etkili olabileceğinin anlamlı bir göstergesidir ve bu akımın doğuş döneminin bitişidir.

* * *

Her ikisi de Osmanlı devletinin çöküş tehdidiyle yüzyüze olduğu bir dönemin koşullarında doğmuş olan Pan-Türkist ve Pan-İslâmist akımlar, devleti yeniden güçlü hale getirmek, “devleti kurtarmak” diye özetlenebilecek bir ana fi-

kir ve motife sahiptiler. Bu yeniden güçlendirilecek devletin meşrutî mi, cumhuriyet ya da demokratik türden mi bir devlet olacağına dair oturmuş bir düşüncelerinin olmaması bir yana; bu güçlü devletin egemen tebası olacak Türk ya da Müslüman halkın nasıl bir iktisadî-toplumsal düzen içinde olması gerektiğine dair de açık seçik görüşleri, programları yoktu. Oysa görüleceği üzere Osmanlı'nın çöküşünden sonra kurulan TC'nin uyguladığı “millî devlet” politikaları bu konularda yapılmış belli tercihleri ifade etmektedir. Bu noktaya az sonra yeniden değineceğiz.

Belli bir iktisadî-toplumsal düzen ve buna bağlı bir devlet biçimi öngörmemelerine rağmen Osmanlı çöküş döneminin Pan-İslâmist ve Pan-Türkist akımlarının ana fikri mesabesindeki bu “devleti kurtarma” nosyonundaki devlet kavramı neyi ifade etmekteydi? Bu soruya özetle şöyle cevap verilebilir? Burada devlet kavramı, belli bir iktisadî-sosyal düzenin yasa ve kurallarının işlemlerini sağlayan bir güç, bir kuruluş olmaktan ziyade, o yasa ve kuralları da belirlediği, yönlendirdiği farzedilen bir hayat felsefesinin, değer, adet ve geleneklerin egemenliğini temsil eden, ve gerek kurumsal yapısı ve gerekse uygulayacağı yasalar bu işlev bazında yargılanan bir kuruluşu ifade eder. Devletin kendimizle özdeşleş-tirebileceğimiz bir kültür ve kimlikte tanımlanması, algılanmasıdır bu.

O nedenledir ki, Pan-İslâmist ve Pan-Türkist akımların birbirleriyle ve kendi içlerinde yaptıkları tartışmalar-da, bugün –ve 20. yüzyıl başlarındaki Batı'nın– anladığımız tarzda devlet ve toplum biçimleri üzerinde durulmaz. Sorun, Osmanlı toprakları üzerinde egemenliğinin korunması ve güçlendirilmesi istenen kimliğin nasıl bir şey olabileceğidir. Devletin biçimi, iktisadî ve sosyal düzenin yapısı teferruat gibidir, “kimlik”ten bakılarak cevabı bulunacak konulardır.

Pan-Türkizm ile Pan-İslâmizmin yol ayrımı

Kendisine Pan-Türkizmin (Turancılık) fikir babası denilen, ama aslında Osmanlı son döneminin başlıca akımlarının nerede birleştiklerinin ve birleşebileceklerinin simgesi olan Ziya Gökalp anlamlı bir örnektir. Onda ne Türklük, ne İslâmlık ne de etkin bir uygarlık olarak “Batı” reddedilmiştir. Bunların tam da o “kültür ve kimlik” önceliğine göre bir sentezi yapılmaya çalışılmış ve siyasî düzen olarak ne meşrutiyet ne de cumhuriyet ve demokrasi kategorik olarak dışlanmış; ne de çağının iktisadî-sosyal düzen alternatifleri olan kapitalizm ve sosyalizmden biri açıkça tercih edilmiştir. Onun devlet ve toplum düzeni ile ilgili koyduğu tek ilke ve değer olan “dayanışmacılık”, o kimlik önceliğinin altında her iki düzende de mümkün gibi görünür.

Ancak sadece Osmanlı devletinin çöküşü değil, asıl olarak Sovyet Devrimi’nin doğrudan ve dolaylı etkileriyle altüst olup devlet ve toplum düzeniyle ilgili “net” tercihlerin belirlediği yeni bir uluslararası ortam, siyasal ve düşünsel atmosfer dünyaya egemen olduğunda, yani 1920’lerde, Osmanlı son dönem fikriyatında yan yana bulunabilen, kendi özel sorularını tartışan akımlar yol ayrımına geldiler. Pan-Türkizm ve Pan-İslâmizmin komşu kulvarlardaki yürüyüşleri sona erdi, ayrıştılar. Bu arada o zamana kadar her ikisinin de kendilerine göre araçsal bir işlev verdikleri “Batıcılık” yeni TC devletinin kurucuları tarafından özel bir ideoloji (Kemalizm, Atatürkçülük) düzeyine yükseltilerek, Pan-İslâmizm ve Pan-Türkizmde ayrıcalıklı bir değeri olan “kimlik” sorununda radikal bir “kopuş” sayılabilecek bir cevabı uygulamaya koydu. Geleneksel Türk veya Müslüman kimliği, kültürü koruyup güçlendirecek bir devlet arayışının yerine, korunmaya değer ve güçlü bir devlete yakışan, onun isteklerine cevap veren bir “millî kimlik ve kültür”ün inşası-

nı, yani tebaanın kimliğini değiştirmeyi hedefleyen bir devlet fikrinin uygulamasına girişildi.

Bu sonuç karşısında Ziya Gökalp'in beynine bir kurşun sıkarak intiharının da simgesel bir anlamı vardır.

Pan-Türkist akımın bundan sonraki seyrine geçmeden önce; Orta Asya'da yürütmeye çalıştığı mücadele ile bu ilk dönem Turancı akımın kahramanı sayılan Enver Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı sonrasında izlediği yola göz atmak ilginç olur.

Sovyet Devrimi'ni yaşayan Rusya'ya geçen Enver Paşa burada Bak'de toplanan Doğu Halkları Kurultayı'na katılır. Kurultaya egemen olan sosyalizm yanlısı, anti-emperyalist, ezilen halkların kurtuluşunu dillendiren havaya o da katılmaktadır. Ama aynı Enver Paşa bir yıl sonra Orta Asya'da sosyalizm ve anti-emperyalizme sadece yabancı değil, konumları gereği düşman olan yerel-“feodal” egemenlerden, hanlar ve toprak ağalarından destek arayarak Orta Asya'da geniş bir Türk devleti kurmayı amaçlayan bir hareket yaratma peşindedir ve Kızılordu'ya dolayısıyla Sovyet Devrimi'ne, sosyalizme karşı savaş açmıştır.

Pan-Türkizmin ikinci safhası

1930'lar Türkiye'sinde yeniden u vermeye başlayan Pan-Türkist akım, Enver Paşa'nın geldiği o son noktayı devralmış, oradan başlamış gibidir. Bu ikinci safhasının başından itibaren ve günümüze kadar Pan-Türkist akımın ilk göze çarpan özelliği ve ana motivasyon teması anti-komünizm olmuştur. Öyle ki bu akımın sembolleri olan bozkurt ve börk-l kılıçlı Türk savaşçısı, Turan birliğinin bir ifadesi olmaktan çok, anti-komünizmin ifadesi olarak algılanmıştır. Öte yandan nasıl 20. yüzyıl başlarının Pan-Türkizmi, Pan-Germenizm ve Pan-Slavizme yknme ve tepkiden beslenmiş-

se, 1930'lardaki Pan-Türkizm de Nasyonal Sosyalizmin Pan-Germenizminin bir adaptasyonu, Pan-Slavizm konumunda görülen komünizme karşı –ilk ilham kaynağının da güçlendirmesiyle– çifte bir tepkinin ürünüdür. Dolayısıyla bir önceki dönem Pan-Türkizminden farklı olarak gayet belirgin bir devlet ve toplum düzeni tasavvuru vardır. Hattâ bu devlet ve toplum düzenini kurmak, Türkiye dışı Türkleri birleştirmek boyut ve hedefinden önceliklidir. Nasıl Nazizm, ulusun ya da toplumun tarih içinde oluşmuş kimliğini reddederek, aslî kimliğin ırkların ortaya çıktığı mitik bir başlangıç anında belirlendiği fikrinden hareket ve tarihi sadece o aslî kimliğin beliriverdiği anlardan ibaret sayıp, öteki an ve durumları silkelenilmesi gereken kül ve kirler addeyerek o başlangıç anındaki “asli kimliğin” ifadesi olacak bir devlet ve toplum düzeni kurmaktan söz ediyorsa 1930'ların Pan-Türkizmi de aynı mantığı devralır. Dolayısıyla her ikisinde de ulusal, ırksal kimliğe sonradan “eklenen” din ya da iktisadî-toplumsal yapı ve düzenlerden gelme değer ve tavır özellikleri “temizlenmeli” veya bunlar “asli kimlikte” karşılık düşen öğelerin gerektirdiği ifade biçimleri ile adapte edilmelidir. Bu yaklaşımı nedeniyle Pan-Türkist akım 1930'lardan 1970'li yıllara kadar sürecek bir dönemde İslâmî akımdan ayrılmış, hattâ onlar tarafından putperest anlamında “Şamancı” diye itham edilmeyi göze almıştır.

İkinci Dünya Savaşı döneminde açıkça Nazilerin önderliğindeki cephenin safını tutan, hattâ bir Nazi zaferinin yıkılan Sovyetler Birliği ülkesinde büyük bir Türk birliği oluşturma imkânı vereceğinden bahisle işbaşındaki hükümetin “tarafsız” kalışını şiddetle mahkûm eden bu akım taraftarları, İkinci Dünya Savaşı'nın Nazizmin yenilgisiyle biteceği belli olduğu 1944'te bir bahaneyle tutuklandılar. Bir yılı geçmeyen bir tutukluluktan ve ceza almadıkları bir yargılamadan sonra serbest bırakıldılar. Artık Türkiye'nin de faal bi-

çimde yer aldığı Soğuk Savaş döneminin “Doğu-Batı” saflaşmasından “Batı”nın anti-komünizm propagandasına hizmet etmekle sınırlı bir işlevi yerine getirdikleri ölçüde faaliyet göstermelerine izin verildi, mevcut iktidarı rahatsız ettiklerinde ise “hizaya getirici” uygulamalarla karşılaştılar.

Türk kökenli halkların çoğunu bünyesinde bulunduran Sovyetler Birliği’nin ancak dünya ölçeğinde bir savaşla yıkılabileceği, bunun dışında o yapıda içeriden bir hareketin gelişme şansı bile olmadığı kanısının yerleşik olduğu 1945’ten yakın tarihe kadarki dönem, Pan-Türkizmin fiilen uykuya yattığı, buzdolabına konduğu bir dönemdir. Dönemin Sovyetler Birliği’ne ilişkin kanısını bir veri olarak sindirmiş Pan-Türkizm çıkışlı 1960 ve 1970’li yılların “ülkücü” hareketi, gıdasını o yıllarda yükselen sosyalist eğilimli harekete tepkiden devşirdi. İslâmiyetle yeniden komşuluk, akrabalık kurmaya çalışarak “Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslüman” bir kimlikle, ama faşist toplum ve devlet düzeninden adapte kendi modelini de öne sürmeyi ihmal etmeyerek Türkiye toplumunun önüne çıktı.

Turan idealini gerçekleştirme boyutu ise onu gündeme sokacak dünya ölçeğindeki çatışmada zafer kazanmasını istedikleri ABD’nin himmetine bağlanmış, bırakılmıştı. Bu himmeti hakedebilmenin itkisinin de önemli payıyla “ülkücü” hareket bu “realist” hesabın gereği olarak 1960-70’li yılların anti-empyralist, anti-ABD hareket ve girişimlerine karşı mücadele vermeyi başlıca işlerinden biri saydı.

Bu tutum aslında Pan-Türkist akımın doğuşundan bu yana içerdiği bir “özelliğin” ifadesi, sonucudur. Daha önce de belirttiğimiz üzere Pan-Türkist akım, Pan-Germenizm ve Pan-Slavizm gibi türdeş sayılabilen akımlar gibi, “temsil ettikleri” ulus veya ırkın halihazır yapı ve performansıyla fiilen gerçekleştirebilir göründükleri bir hedef tanımına sahip değildir. Güçlenen, gücünü halen ispat durumunda olan

bir ulus veya ırkın değil, g neredeyse yok olma tehdidi altında bulunduğu farzedilen bir ulus veya ırk için “d” bir “are” olarak ileri sürülmüştür. Söz-konusu g bir zaaf hatt içsel, yani kolay giderilemez bir zaaftan ileri geldiği örtük fikrini de içerir bu tesbit. Bu fikri zihninden kovarak o zaafı yok farzetmeyi seçmiş, o nedenle de kendine gerçekten güvenen bir ulusun gğslemekten kaçınmayacağı, hatt isteyerek başvurabileceği “zaaf sergileyici” bir zeletiriden, bunun içinde gerçekleştirileceği kapsamlı bir “kendini tanıma, inceleme” çabasından uzak durarak, bunun yerine “rahatlatıcı” klişeleri, iine gelir “bilgiler”i ikame etmiştir.

Bunun bir sonucu Türkiye’deki Pan-Türkist akımın, oradan doğmuş hareketlerin gerek Türkiye toplumu ve gerekse Türkiye dışındaki Türk kökenli halklara, uluslara ilişkin ciddi, kapsamlı bilgi dağarcığının –iddialarıyla oranlandığında özellikle– aılacak kadar yoksulluğudur. O nedenle bugün o Türki topluluklar, kendi gerçeklikleri ile sahnede grndklerinde, onyıllardır Pan-Türkizmin ampiyonluğunu yapmış olanların çizdikleri manzara belki eskisinden çok daha fazla “hayal” gibi gelmektedir. “Türki halklar” ile ilgili ilk somut bilgiler dolaysızca gözler önüne serildiğinde “lkc hareket”in “nihayet özlenen an geldi” diyecek bir coşkuyla ortaya çıkamaması öncelikle bundan dolayıdır. Kendisini ve ilk planda “temsil ettiği” Türkiye Türklerini ve gznndeki kendi ulusal kimlikleriyle Kafkas ve Orta Asya Türk halklarını o büyük Turan ideali ni gerçekleştirecek gte göremeyen, bu atamadığı içsel zaafını bu bağlamda bir kez daha hatırlayan, ama bunu p-hesiz itiraf etmeyecek olan Pan-Türkist akım, o nedenledir ki imdi, ABD destekli bir “Turan Seferi”nin itiraz etmeyen bir yolcusudur.

Türk sağı ve Türki cumhuriyetler

Türki cumhuriyetlerle ilişkilerin gelişmesi, Türkiye sağı içinde ciddi ideolojik problemler yaratacak. İslâm'a ve Türklüğe ilişkin kültürel 'levazımatın' ve toplumsallaşma etmenlerinin, milliyetçilik ve muhafazakârlık kimlikleri etrafında oluşturulmuş söylemlerin, Batı'yla ve modernizmle kurulan ilişkinin, muhtelif "sentez"ci ideolojik çabaların yeniden harmanlanması gerekebilecek. Bu harman alanındaki siyasî-ideolojik "ölkücüler" gibi 'toprak sahipleri' konumlarını tahkim etmeye çalışırken, 1960'lardan beri yoğunlaşarak sağlanmış uzlaşmaları yeniden dağıtacak bir ayrışma dinamiğinin baskısını hissedeceklerdir.

Türkiye'nin resmî politikasının Türki cumhuriyetlerle ilişkinin çerçevesi hakkında getirdiği tanım, ortak etnik-millî kökene ve tarihsel akrabalığa dayanan, aynı dini paylaşan ölkeler arasındaki özel dostluk ve işbirliği imkânlarından hareket ediyor. Türki cumhuriyetlerin bağımsızlaşma ve Batı'ya dönük olacağı varsayılan modernleşme sürecine, Batılılaşmış, modern, demokratik, serbest piyasa ekonomisini oturtmuş ve laik bir Türk ve İslâm ölkesi olarak Türkiye'nin 'mahsusen' yardımcı olma misyonundan söz ediliyor. Bu çerçeve, yerleşik-resmî siyasî kadrolar, yüksek bürokrasinin ana gövdesi, büyük medya, entelijensiyanın 'mainstream' (ana akım) unsurları ve sermaye nezdinde güçlü kabul görüyor. Siyasî tayfın sol ve sağ uçlarında da, bu çerçeveye kimi çekincelerle mutabık olanlara rastlanabiliyor. Ancak, şimdi güçlü görünen mutabakat etmenlerinin dayanıklılığı, önümüzdeki yıllarda sınanacak. Çünkü, Türkiye'nin Türki cumhuriyetlerle ilişkisinin 'hukukunu' belirleyecek olan esaslar son analizde Türkiye'nin siyasî-toplumsal kimlik sorununu yeniden 'masaya' getiriyor. Türki cumhuriyetlerle ilişkinin devreye sokacağı saikler ve 'malzeme' ile, bu kim-

lik sorunu etrafındaki tartışma ve mücadele mutlaka şiddetlenecek. Türkiye’de gerek hâkim gerek muhalif konumlardaki siyasî-toplumsal kimlik tasavvurları yelpazesinin oturmamış, alt-kültürel düzeyde de olsa hegemonya kuramamış durumda olması, bu sorunu derinleştirecektir.

İlk akla gelen –az önce değindiğimiz gibi–, Türkiye sağında, Türklük ile İslâmlığın, gerek toplumsal ve siyasî kimlik, gerekse ideolojik ve siyasî program ve söylem bâbında nasıl yer tutacakları, nasıl ilişkilendirilecekleri meselesinin, yani öncelik ve ‘terkip’ tartışmalarının canlanacağıdır. Türki cumhuriyetlerde İslâm’ın ve millî kimliğin (“Türklüğün”) somut toplumsallaşma biçimleri ve kültürel örüntüleri ile kurulan temasın, sadece, milliyetçilik/Türkçülük ile İslâmcılığın mücadelesinde taraflara yığınak sağlayarak bu mücadelenin doğrusal çizgisine hizmet etmesi beklenmemeli. Bunun yanı sıra, İslâmcılığın ve milliyetçiliğin Türkiye’deki toplumsal pratiğine yansımaları olması beklenmeli.

İslâm’ın dinî-toplumsal pratiği, veya İslâmcıların söylemiyle “İslâm’ı yaşama” tarzı bakımından Türki cumhuriyetler, Türkiye Müslümanları –hele İslâmcıları– için şaşkınlık sebebi olabilecek bir manzara arz ediyorlar. Genelde, İslâmcıların bakışıyla “İslâm’ı bilmeme” olarak görülen bir durum söz konusu. Tarikat ağları dışında, İslâmî törenin toplumsal hayattaki etkisi büyük değil veya daha ziyade salt simgesel. Özellikle, halkı Özbek ve Türkmenistanlı müminlerce “kötü Müslümanlar”, “sözümüne Müslümanlar” sayılan Kazakistan ve Kırgızistan’da durum böyle. Bu iki ülkedeki İslâmî uygulamada, Şamanizmin canlı tarihsel etkisi, özgün görünümler yaratıyor. Türki halkların toplumsal hayatında –müminler arasında da– alkolün tuttuğu geniş ve ‘doğal’ yer, Anadolu Müslümanlarca yadırganıyor. (Belki, cinselliğin –medyada ‘kırılmaya’ uğramadan– oldukça ‘âyan’ konu edilmesini de ekleyebiliriz.) Esasen Sovyet rejiminin ate-

ist zulmü ile açıklanan bu özellikler, Türkiye İslâmcılarının çoğunluğunun ‘aydınlanmacı’, daha doğrusu ‘aydınlatmacı’ bir görev tanımı yapmalarına yol açıyor. Türkiye’nin Türki cumhuriyetlere dönük resmî din politikasının da esası bu. Hizmet vereceği kitleyi “150 milyon” olarak tanımlayarak Türki cumhuriyetleri resmen görev sahasına dahil eden Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991’den itibaren, Orta Asya’ya Kuran ve din adamı göndermeye, Türki cumhuriyetlerden gençlere din eğitimi verme imkânları yaratmaya yoğunlaştı. 1991’in ikinci yarısından beri hep gündeme getirildiği gibi, İslâmî ‘aydınlanma’ taşıyıcılığında, Türkiye ile İran ve Suudi Arabistan arasında rekabet de var. Bu iki ülke özellikle, İslâm’ın toplumsal hayatta daha güçlü olduğu Özbekistan, Türkmenistan ve Tacikistan ‘üzerinde çalışıyorlar’ Özbekistan’da Suudi Arabistan’ın salt çabası değil, belirli bir etkinliği de gözleniyor. Ülkesinde resmî rakamlara göre 1 milyon, Türkmenistan yönetimine göreyse 2 milyon Türkmen yaşayan İran, Türkmenistan’a ilgisini salt İslâm temelinde değil, komşuluk ve tarihî akrabalık motifleriyle de sıcak tutuyor. Halkın çoğunluğunu oluşturan Taciklerin Farsî kökenli olduğu Tacikistan, İran’ın akrabalık vesilesiyle etkinlik kurmaya çalıştığı ve daha fazla mesafe aldığı bir “eski Sovyet” cumhuriyeti. İran’ın, Pakistan-Afganistan-Tacikistan eksenine dayanarak İslâm devrimini Türki cumhuriyetlere yayma tasarımı var. İran İslâm devrimcileri, Özbekistan’ın, bu halkaya ilk eklenecek ülke olacağını umuyorlar: Hem burada İslâm daha güçlü olduğu için, hem de Özbek halkına ‘dışarıdan’ nüfuz imkânlarından dolayı; Afganistan’da 1.6 milyon Özbek yaşıyor, keza Tacikistan’da önemli bir Özbek nüfusu var. Türkiye’de de sağ entelijensiyada, ‘din sahasında’ Suudi Arabistan’dan ve İran’dan –özellikle Özbekistan’da– geri kalmama telaşı gözleniyor. Ayrıca, etnik bakımdan Farsî, ama mezhep bakımından Sünnî olan Tacikis-

tan'ı da İran'a a priori maletmeyip 'hedef kitle'ye katma gereği dile getiriliyor. İran-Suudi Arabistan-Türkiye arasındaki rekabetin belirgin biçimde yansıdığı alfabe mücadelesi, Tacikistan'ın Arap, Azerbaycan'ın Latin alfabesini kabul etmesinden sonra, en şiddetle Özbekistan'da sürüyor.

Laik ya da 'fundamentalist' İslâmî hizmet

Öte yandan İslâmcılar ve bazı milliyetçi-muhafazakâr çevreler, resmî din politikasının odağındaki "Müslüman ve/ama laik" kimlik esasını sorguluyorlar. "Laik TC"nin, "İslâm'a aç" vaziyetteki Türki Müslüman halklara "gerçek" İslâm yerine Kemalist rejimin pratiğiyle 'ehlileştirilmiş', yozlaştırılmış, "protestan" bir İslâm anlayışını empoze edeceğinden endişe ediyorlar. Ülkedeki İslâmî uyanış karşısında "laik TC"nin tutamaklarını hızla kaybettiğine inanan İslâmcılar, yürürlükteki pan-Türk din politikasının salt ilâhi bakımdan değil, siyaseten de meşruiyetini yitirdiği kanısındalar. "Laik din ihracı" olarak tanımladıkları bu politikaya yönelttikleri eleştiri, bu noktada, Türkiye'nin Türki cumhuriyetlere açılışında Batı'nın yeri/işlevi meselesine bağlanıyor. Kısaca, (Hristiyan) Batı'nın Türki cumhuriyetlerde İslâmî uyanışı engellemek için Türkiye'yi kullanmak istediği; Türkiye'deki Batıcı, laik ('sol'-İslâmcı yaklaşımlara göre ilâveten kapitalist) hâkim zümrenin de, Batı'nın İslâm'ı 'yatıştırma' politikasına bağlanarak kendisine dayanak yaratmaya çalıştığı düşünülüyor. (Türkiye'nin Türki cumhuriyetlere dönük politikasının Batı boyutu aşağıda ayrıca ele alınacak.) Şu da eklenmeli ki, resmî din politikası da İslâmcı muhalefet de, söylemleri ve programları arasındaki farklılık bir yana bırakılırsa, pozitivist denebilecek bir İslâmî aydınlanma taşıyıcılığında birleşiyorlar. Gayet 'Batılı' bir biçim arzeden bu 'İslâm misyonerliği' eğiliminin, 'ışığı götürme' poziti-

vizmi yanında, elbette (kolonyalist-emperyalist demeyelim) ‘fâtihçe’ bir tarafı da var. Laik de olsa, ‘fundamentalist’ de olsa, İslâmî ‘hizmet’, Türkiye’nin bu coğrafyadaki ‘doğal liderliğinin’, rehberliğinin bir vetiresi olarak algılanıyor. İslâmî entelijensiyada, Türki halkların somut yaşam bütünlüklerine hürmet etme gereğini vurgulayan sesler fazla gür değil.

İslâm’ın yaşanışına dair pratiklerin Türk İslâmı ve Türkiye İslâmcılığı üzerindeki etkisinden sonra; Türki cumhuriyetlerdeki halk kültürünün yansımalarının Türk milliyetçiliğine etkisinden söz edilebilir. Türki cumhuriyetlerin gündelik hayatında, dilinde, folklorunda kadim Türk tarihini, kadim Türk “töresi”ni yansıtan kültür unsurları, âdetler, simgeler büyük yer kaplıyor. Bu unsurların önemli kısmı zaten Sovyet rejimi döneminde de varolagelmiş; bağımsızlaşma sürecinde daha önemle sahipleniliyorlar, ‘gösterime’ sunuluyorlar. 1990-92 kesitinde daha çok medya ve küçük çaplı ziyaretler yoluyla yansıyan bu kültürel ‘gösterimin’ Türkiye’deki etkisi ziyadesiyle şaşırtıcı; Türk milliyetçilerinin bazı kesimleri (özellikle ülkücü hareketin Türkçü çizgideki unsurları) için ise hakikaten ‘sarhoş edici’. Kızılelma/Turan efsanevi hikâyatı, Bozkurt figürü, börk, kımız vs., milliyetçi-ülkücü camianın tahayyül dünyasında tarihsel mesajlarla yüklü, neredeyse şiirsel bir simgesellik taşır, kamuoyunun geniş bir kesimi nezdinde regresif bir Turancı ütopyacılığın karikatürizasyonunu ifade ederken; şimdilerde, ‘oralarda’, gayet somut folklor veya –“hattâ”– “maddi kültür” unsurları halinde cisimleşiyorlar. Dolayısıyla, Türki cumhuriyetlerdeki kültürel simgeler örüntüsü, milliyetçi-Turancı-ülkücü sembolizmin kod sistemi ile örtüşmüyor. Türkiye’de milliyetçi-Turancı-ülkücü çizgi, Türki cumhuriyetlerde, salt kültürel sembolüğün kodlanmasına ilişkin böylesi farklılıkların da ötesinde sorunlarla karşı karşıya. Her şeyden önce, bu çizgi içinde 1970’lerin ortalarından itibaren Türkçü ideolojik et-

menlerin önemli ölçüde gerileyerek, özellikle 1980'den sonra İslâmcı bir ideolojinin gittikçe ağırlıklı hale gelmiş olmasının yarattığı 'açık' var. Ülkücü hareket, Orta Asya Türk tarihine ve kültürüne ilişkin hassasiyetini, bilgi birikimini 'bileylemek' zorunda kaldı. Bu konjonktürde ülkücü hareket içinde 'İslâmlaşma' ile ilgili ideolojik ve siyasi dönüşümlerin (bu arada "İslâm'da ırka, milliyetçiliğe yer var mıdır?" tartışmalarının) yoğun biçimde sürüyor oluşu, 'Türklüğün uluslararası yükselişi'ne intibakı daha da zahmetli kıldı. Moldavya'daki Gagauz Türkleri örneği, İslâm-milliyetçilik rabıtası bakımından son derece ilginçtir. Hristiyan Gagavuz Türkleri, 1980'lerin ülkücü literatüründe hep "Türklüğün İslâm'la tamamlanmayınca eksik kaldığı" tezinin nişanesi olarak, Hristiyanlığa geçmekle "Türklükten çıkmış" bir boy olarak örneklenmişti. Ancak 1991'de bu 200 bin kişilik topluluk bağımsızlık mücadelesine girişerek sesini duyurunca, "adı Gök-Oğuzlardan gelen" bir 'özbeöz' Türk kavmi olarak sahiplenildi; "Hristiyan olduktan sonra millî benliğini yitirip eriyip gitmiş olduğu" unutuluverdi! Bu arada, Türki cumhuriyetlerden yansıyan, 'soy' "bozulmamış" Türk töresine ilişkin göstergelerin, bu hareket içinde Türkçü sembolizmi ve sentimentalizmi –elbette 1960'lara kadarki biçimine geri götürecek olmasa bile– canlandırması doğaldır. Emareleri görülen böyle bir canlanmanın ölçüsü, önümüzdeki yıllarda belirginleşecek.

Ülkücü harekette kısırlık

"Dış Türkler" sorununa gündeminde onyıllardan beri yer vermesinden gelen 'telif hakkı'nı öne çıkaran ülkücü hareketin, Türki cumhuriyetlerle ilişkide pek büyük avantaja sahip olduğu söylenemez. Türki cumhuriyetlerde Türkes, "bir büyük Türk millî lideri" olarak biliniyor, Türkes'in tablo-

ları, üç hilâlli MHP bayrağı pek çok yerde siyasî simge olarak kullanılıyor. Ama bu simgeleştirme, Türkeş'in ve MHP/MÇP misyonunu değil, Türkiye'ye sempatiyi, duygu bağını yansıtan, hattâ anlaşılan biraz da kitschleşmeye başlamış bir anlama sahip. (Türki cumhuriyetlerdeki kültürel simgeler örüntüsü ile ülkücü sembolizm arasındaki açının simetrik mütakabilinden söz edebiliriz belki!) Ülkücü hareket, bu naif simgeselliği popüler bir siyasî eklemlenme içinde seferber edebilecek yetenekten uzak görünüyor. Gerek bilgi birikimi, gerek özel ilişki kanalları, gerek siyaset üretme potansiyeli açısından kısırlık var. Öte yandan, Türkeş'in Orta Asya Türk dünyasına ilk seferini, Başbakan Demirel'in Türki cumhuriyetlere yaptığı seyahatteki refakatçi kalabalığı içinde eriyerek yapması, ülkücü camiada epey maneviyat bozucu, özgüven kırıcı etkiler yarattı. Türkeş, bu etkiyi, yaz aylarında müstakil bir heyetin başında yapacağı ziyaretle telafi etmeyi niyetliyor.

Ülkücü hareketin Türk dünyasındaki 'özel' partnerleri, –kibar ifadeyle– marjinal muhalif gruplardan ibaret. Kazakistan'da Alas Orda (Kazak Ordusu, Kazak Evi) Partisi, Türkmenistan'da Agzı Birlik hareketi, ülkücü hareketle bozkurt/üç hilâl sembolizminin ötesinde gönül ve fikir bağı kurabilecek hareketler – tabanları üç haneli rakamlarla ifade ediliyor. Azerbaycan'daki Halk Cephesi içinde ülkücülerle direk teması olan gruplar var; ancak bu gruplar, zaten çok karışık, ihtilafli bir iç yapısı olan Halk Cephesi'ne hâkim olmaktan uzaklar. Onun dışında, ülkücü hareket tek tek milliyetçi aydınlarla özel ilişkilerini geliştirmeye çalışıyor. Böylesi ilişkiler açısından da, daha avantajlı görünen devletlû milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya ile arasındaki ayrımlar flulaşılıyor, bağımsız çizgisi 'tehlikeye' düşüyor. Ülkücü hareket, Türki cumhuriyetlere dönük politikayı, –tıpkı sahnedeki diğer ana siyasî güçler gibi– Türkiye ('iç') politikasının

bir vektörü gibi algılıyor, en azından nesnel olarak öyle yürütüyor. Türkiye cumhuriyetlere ilişkin politika önerileri, argümantasyonun çok ileri olmayan bir aşamasında, “Türkiye güçlü olmak zorundadır” şiarına bağlanıyor. Ülkücü hareketin söylemi, Türkiye cumhuriyetlerle ilişkisini, bu ilişkiyi büründürmek istediği ‘diğerkâmca’ havanın aksine, araçsallaştırıyor; mevcut siyasî programatığı için malzeme ve vesile olmaya indiriyor. Son olarak Karabağ olayları dolayısıyla gerçekleştirdikleri gösteriler, belirgin örnekti. Karabağ’daki iç savaş, tıpkı 1980’lerin sonlarında Bulgaristan ve Azerbaycan olaylarında olduğu gibi, ülkücülere en uygun sokağa dökülme fırsatını verdi; “dış Türkler”le ilişki, ülkücüler bakımından, öncelikle iç politikada ‘ses getirme’ imkânı olarak anlam kazanıyor – başka bir ifadeyle, ancak öyle anlam kazanabiliyor. Bu gösterilerde Azeri muhalefetinin radikal unsurlarının bile Türkiye’den talep etmekten geri durduğu askerî müdahale önerilerinin dile gelmesi, ülkücülerin duyarlılığını belirleyen, kendileri öyle algılamasalar bile, Türkiye halkların kaderinden ziyade, Türkiye’nin büyük/süper ol(ama)ma kaderi olduğunu örnekliyor. Ülkücüler ‘sokağa dökən’, Türkiye’nin küçük kardeşlere ağabeylik etmeyişine, edemeyişine isyan duyusudur.

Türkiye’nin Türkiye cumhuriyetlere ilişkin politikasının “Pan-Türkizmle alâkasının olmadığı”, hâkim ve yaygın görüş olarak, genellikle, tekerleme gibi tekrarlanıyor. Buna karşılık, Ülkücüler, milliyetçi çevreler ve bazı milliyetçi-muhafazakârlar, bu konuda, Nevzat Yalçıntaş’ın deyişiyle “mütereddit ve ‘apolojetik’ (özür dileyici)” bir tavır takınılmasından yanalar. Bu kesim, merkezî bir devlet bünyesinde birleşme anlamında pan-Türkizmi reddederken, olabilecek en geniş ve sıkı bütünleşmeyi olumluyor. İktisadî işbirliği ve entegrasyon temelinde gelişen bir dünya alt-sistemi, bir bakıma ‘Türk Commonwealth’i’ veya “Türk Ortak Paza-

rı” kurmaya dönük bir ‘yeni-Turancı’ tasarımdan söz edilebilir. Bu modelde, Türki cumhuriyetlerin katetmesi gereken yolda ilk adım tam bağımsızlık ve modernleşme, ikinci adım Türkiye ile ilişkilerin geliştirilmesi. Herkesin ısrar etmediği, ama pek çoklarının savunduğu bir üçüncü adım, Orta Asya Türki cumhuriyetlerinin birleşmesi suretiyle Sovyet rejiminin “yapay olarak dağıttığı” vaz’edilen Türkistan’ın yeniden kurulması; hatta Çin’in Sinkiang (Doğu Türkistan) bölgesinin de ‘yeniden doğan’ bu Türkistan’a katılması... Türkiye, “ağabey” ülke olarak bu sistemin merkez ülkesi rolüne oturuluyor ve “21. yüzyılın süperi” misyonuna uygun görülüyor. Henüz oldukça ham ve hayali olan bu tasarımın, resmî-yerleşik devlet politikası ve büyük sermayenin eğilimleri ile kesişme noktaları yok değil, fakat mutabakat halinde olduğu söylenemez. Ayrıca, “süper güç Türkiye” hayalinin en iddialı ve coşkulu takipçileri dahi, bu hayalin gerçekleşmesini sağlayacak şartların yerine getirilmesine ilişkin olarak ciddi endişeler taşıyorlar. “Ağabey” olmayı hak ettirecek güç ve yeteneğe erişmek için hayli mesafe alınması gerektiği, aksi takdirde kendinden menkûl bir “ağabeylik” iddiasının Türki cumhuriyetleri Türkiye’den soğutmaktan başka bir şeye yaramayacağı hususunda, sağdan sola, yaygın bir mutabakat var.

Türkiye’nin “ağabeylik” iddiasını içeren bir mutabakatın Türki cumhuriyetlerdeki ayağını da asla ‘elde bir’ saymamak gerekiyor. Bu cumhuriyetlerde Türkiye’ye “bağımsız, kalkınmış ve modernleşmiş bir Türk devleti” olarak, model sayılarak bakılıyor. Fakat bu toplumlarda ve yönetici sınıflarında, kendilerini Türkiye’nin topyekûn önderliğine teslim etme yönünde bir eğilim olduğu söylenemez. Tersine, onlarda da, –elbette illâ bir Türk Commonwealth’ını değil, belki başka ölçekleri hedefleyebilecek– önderlik tasavvurlarından söz etmek mümkün. Kazak siyasetçi zümresi ve aydınları,

güçlü coğrafi, iktisadî potansiyelleri ve –en azından şimdilik– nükleer silah potansiyeline sahip olmaları itibarıyla, Kazakistan’a bir “bölgesel önder güç” misyonu biçebiliyorlar. Millî-etnik kimlik duygusu çok güçlü olan Kırgızistan entelijensiyasında, “en has” Orta Asya halkı, Orta Asya’dan Balkanlar’a bütün Türk kökenli halkların menşei, ‘ilksel’ kökü olma şuurundan gelen bir ‘iddialılık’ var. En büyük nüfuslu ve etnik olarak en az ‘karışmış’ Türki cumhuriyet olan Özbekistan elitlerinde de bir “önderlik” iddiasının verileri var. Somut siyasî gelişmeler bakımından da, “Türkistan’ın yeniden birleşmesi”ne dönük sayılabilecek girişimler henüz çok taze – daha önemlisi, bu girişimler “Türkistan’ı yeniden birleştirme” perspektifine dayanmıyorlar. 1990 yazında başlatılıp 1991 yazında kurumlaştırılan “Orta Asya Ortak Pazarı” girişiminin henüz kudreti ve takati kestirilemiyor. Rusya Federasyonu bünyesindeki Tataristan ve Başkırdistan Özerk Cumhuriyetleri’ni bağımsızlaştırma ve birleştirme tasarısı henüz güçlenmiş değil; diğer Türki cumhuriyetlerin gündeminde de ön sıralarda görünmüyor. Rusya (Kazan) ve (yurtlarına dönüş mücadelesi veren) Kırım Tatarlarının bütün Türki cumhuriyetlerdeki yaygın varlığı ve Tatar entelijensiyasının yüzyıl başından beri Türk milliyetçiliğinin temel taşıyıcı güçleri arasında oluşu, “Türkistan” ideali ve pan-Türkist hedefler açısından ona büyük umutlar bağlanmasını sağlıyor – ama şimdilik romantik bir umut bu. Keza, Karayay, Nogay, Yakut, Dolkar Türkleri gibi küçük veya marjinal Türki topluluklara Türkistancı ve pan-Türkist tahayyüllerde biçilen misyonlar, –en azından– şimdilik, romantik mahiyette.¹

1 Böyle küçük Türki topluluklardan Ahıska Türklerinin durumu, gerek Türkiye’ye atfedilen “ağabeylik” ve “toparlayıcılık” iddiasını, gerekse Türki halkların kendi aralarında bütünleşip dayanışacaklarına dair önkabullere konması gerekli ihtiyat paylarını işaret etmek açısından, ilginç bir parantez olabilir: Hemen bütün Türki cumhuriyetlerde yaşayan Kafkasya kökenli, 500 bine ya-

Türkiye'nin Türki cumhuriyetlere “ağabeylik” ve “rehberlik” etme misyonunun güncel dayanağı, iktisadî nitelikli. Türkiye'yi “ekonomik modeli” olarak benimseme eğilimi Orta Asya ve Kafkasya'da güçlü. Özellikle serbest piyasa ekonomisine geçişte daha atak olan Kazakistan ve Kırgızistan yönetimleri, Türkiye'yi model aldıklarını her fırsatta vurguluyorlar. Türki cumhuriyetler Türkiye'den, doğalgaz, petrol, maden (Kazakistan, Türkmenistan), pamuk (Özbekistan) üretim kaynaklarını ortak işletmeye, pazarlamaya dönük projeler talep ediyorlar. Gıda maddeleri (Kazakistan ve Kırgızistan) ve tüketim malları ithal etmek istiyorlar. Bu arada, başka ülkeler de Türki cumhuriyetlerin iktisadî potansiyelini değerlendirme peşinde. Avrupa'da bu yönde en istekli görünen Almanya, Kazakistan'la ekonomik işbirliği yönünde epey adım attı. Türk deri sanayicileri, İtalyan rakipleriyle epey kızıışmış bir rekabet içindeler. Çin, Japonya ve özellikle Güney Kore, bölgenin pazar ve kaynak imkân-

kın nüfuslu Ahıska Türkleri, dilleri ve tipleriyle Anadolu Türklerine en benzer Türki halk. (Örneğin, insanların “Türk” kimliğinin şemsiyesi altına girmeyip milliyetlerini “Kırgız” diye tanımlamakta ısrarlı olduğu Kırgızistan'da, Ahıskalara “Türk” deniyor). Pek çoğu Türkiye'ye, yurtlarına geri dönmelerini sağlayacak veya onları “anavatan”a kabul edecek bir “hami” olarak görüyorlar. Ahıskalar, küçük topluluklar halinde dağı(tı)ldıkları Orta Asya cumhuriyetlerinde, ‘ev sahibi’ halklarla her zaman uyum ve dayanışma içinde yaşamıyorlar. (En gerilimsiz, Azerbaycan'da varoluyorlar). Özellikle Özbek-Ahıska ilişkileri, Fergana bölgesindeki Ahıska Türkleri ile Özbek halkı arasında arazi anlaşmazlığından kaynaklanan sert çatışmalardan sonra alabildiğine gerildi. Ahıska Türkleri, görece uyumlu varolabildikleri Kırgızistan'da, Kazakistan'da, –söz ettiğimiz yakınlıklardan, ‘benzerliklerden’ ötürü– Türkiye'nin ticari, siyasi vb. ilişkilerindeki partneri olarak öne çıkabiliyorlar. ‘Avantajlı’ ve Türkiye'yle özdeşleşmeye son derece eğilimli konumları ile Ahıskaların, karikatürize edersek ‘levantenler’ misali algılanarak Türki halkların millî benlik duygularını rahatsız edecek, sonuçta onlar nezdinde hem kendi imajlarını, hem de bağlı olarak Türkiye'nin imajını ‘sevimsizleştirebilecek’ bir etkiye kaynaklık edebilecekleri görünüyor. (Türkiye devleti, Ahıskalara “hamilik” edip, buna mukabil onları ‘koçbaşı’ olarak kullanmayı düşünebileceği sinyalini, ‘Anadolu-içi’ bir meselede vermişti: 1991 başlarında, zamanın sorumlu Devlet Bakanı Ercüment Konukman'ın ağzından, Türkiye'ye gelen “mücadeleci” Ahıska Türklerini Güneydoğu Anadolu'ya yerleştirme tasarısını dile getirmişti).

larını değerlendirmek için coğrafi avantajlarını kullanmaya çalışıyorlar. Daha mütevazî ölçüde, Hindistan ve Pakistan'ın girişimleri var. İran'ın Türki cumhuriyetlere dönük politikası, ayrıca Kafkasya jeopolitiği, Türkiye'nin mutasavver iktisadî projeleri açısından da büyük önem taşıyor. Hem hayali kurulan, Orta Asya'dan Türkiye'ye uzanacak bir doğalgaz (belki ayrıca petrol) boru hattı açısından, hem de Türki cumhuriyetlerle Türkiye'nin sınırdaş olabilmesi, dolaysız ulaşım bağı kurabilmesi açısından, gerek İran'ın gerekse Karabağ ile Nahçıvan'ın 'temiz' olması gerekiyor. Azerbaycan'ın Nahçıvan ve Karabağ'la bağlantısı koparsa Türkiye'nin Türki cumhuriyetlerle sınırdaşlığı sözkonusu olamayacak. İran'ın Türkiye'yle ilişkisi 'iyi' olmaz ve Türki cumhuriyetler politikasında İran'la Türkiye uyum sağlamazsa, hayali kurulan boru hattının Türkiye'ye İran üzerinden gelmesi yerine, çok daha pahalı bir yatırımla, Hazar Denizi'nden geçmesi sözkonusu olacak.

İktisadî ilişkilerin ilk aşamasından edinilen izlenim, Türkiye'nin, Türki cumhuriyetlerin gözüne, olduğundan çok daha güçlü görüldüğü merkezinde. İfade edilen, anlaşılan beklentilerin karşılan(a)mayışı, özellikle iktisadî taleplerini somutlaştırıp programatikleştirmiş bulunan Kazakistan'da, belirli bir hayal kırıklığı yarattı. Gerçekten, Türki cumhuriyetlerde gezinen Türk 'tycoon'larına rastlamak olağanlaşmakla birlikte, Türki cumhuriyetler açısından sadre şifâ, kapsamlı projeler devreye girmiş değil. Serbest piyasa ekonomisinin ve para-finans sisteminin yerleşmemiş, asgari güvencelerin oluşmamış olması, büyük sermaye gruplarını ihtiyata sevk ediyor. Otoriter-liberal aydın Aydın Yalçın, Azeri dostlarına söylediği şu sözlerle, Türk burjuvazisinin hissiyatına ve "anlayışla karşılanma" arzusuna tercüman olsa gerek: "...Azerbaycan'da iş yapmak isteyen, bu ülkeye mânen yakınlık duyan Türk işadamları ve yatırımcılarının, yalnız

size sadaka dağıtmak için gelen bir din kardeşi olduğunu hayal etmemek gerekir, ya da bütün hayatınca biriktirdiği servetini ve tasarrufunu, Azerbaycan Türklüğü ve milliyetçilik ideali için feda etmeye hazır bir idealist olarak düşünemezsiniz.” (*Yeni Forum*, Ocak 1992, s. 42)

Türki cumhuriyetlerin piyasa ekonomisine ‘istikrarlı’, ağır işsizlik ve yokluk sorunlarını massedecek biçimde geçememeleri durumunda doğacak sorunlara dair öngörüler, Türkiye’deki aydınların ‘oralara’ ilişkin tasarımlarının önemli bir boyutunu oluşturuyor. Hem serbest piyasaya geçilip, hem de sosyal eşitlik ve güvenlik mekanizmalarının çalışmasının mümkün olmadığını, komünist rejimi yıkmamanın bedelinin bir süre fedakârlıkla ödenmesi gerektiğini vaz’eden Aydın Yalçın’ın dogmatizmi, istisnai bir örnek. 1992 başında Türkmenistan’da fiyatların serbest bırakılması üzerine çıkan olayların, Türkiye cumhuriyetlerin genel manzarası haline gelebileceği tedirginliği, yaygın. Bölgeye dengeli bir modernleşme/kapitalistleşme için destek sağlanması gereği, böylesi mülâhazalarla da savunuluyor: İktisadî bunalımın, eşitsizleşmenin, güvencesizleşmenin yaratacağı toplumsal bunalım, “fanatik Pan-Türkizm”, “İslâm fundamentalizmi” gibi belâların ilk etabı sayılıyor. İslâmî cenahta ise, aslında bu konuya fazla mesai verilmemekle birlikte, “vahşi kapitalizm”e karşı solidarist (dayanışmacı) çözümlerin vurgulandığı gözleniyor. Refah Partisi’nin son seçim programını yazanlardan Doç. Süleyman Akdemir, “Türk cumhuriyetlerinde özelleştirme kampanyasının durması gerektiğini, yoksa ekonomilerin Batı egemenliğine geçeceğini” açıkladı. Sosyalist solda ise, net ve belirtik bir görüş olmamakla birlikte, kapitalistleşme sürecinin sınıfsal-toplumsal çelişkilerle birlikte sosyalizme (yeniden) zemin hazırlayacağı otomatizmine güven duyanlar var.

Şu da var ki, Türkiye sermayesi, Türkiye cumhuriyetlerin ekonomik yeniden inşasını finanse edecek, uluslararası pa-

zara entegrasyonlarını sağlayacak altyapıyı örgütleyecek, *joint-venture*lerin (ortak teşebbüs) taşıyıcı partneri olabilecek malî ve teknolojik potansiyele kesinlikle sahip değil. DYP-SHP koalisyon hükümetince yapılan inceleme gezilerinde bu durum iyice açığa çıktı. Hattâ Türk heyetleri, bu ülkelerin maddi-teknolojik potansiyel ve özellikle beşeri sermaye bakımından gelişkinliğini hayretle saptayarak; Türkiye cumhuriyetlere dair “her türlü yardıma muhtaç, yokluk içinde, geri (bıraktırılmış) ülkeler” biçimindeki tasavvurları tashih etme gereği duydular. Bu sebeple, Türkiye’nin özellikle ABD odaklı sermaye ile yapacağı “joint-venture” yoluyla bölgeye girmesi, devlet katında ve büyük sermaye nezdinde en geçerli ‘opsiyon’ olarak değerlendiriliyor. Şubat’ta ABD’ye yaptığı resmî ziyarette “uygar dünyanın Türkiye cumhuriyetler için bir Marshall Planı hazırlaması” isteğini dile getiren Başbakan Demirel, bu ülkelerin Batı sistemine entegrasyonunu sağlamaya dönük, Türkiye’nin koordinatörlüğünde yürüyecek bir yardım planı önerdi.² Bu planın ve genel olarak Türkiye cumhuriyetlerde Türkiye-ABD/Batı işbirliği tasarımı- nın mantığı, iktisadiyatla sınırlı değil. Türkiye’nin ABD ile “stratejik işbirliği”ni olgunlaştırmaya dönük bir boyut içeriyor. Ordu ve ‘hariciye’ bürokrasisi içinde, “ABD’nin dünya egemenliğini sürdürebilmek için başka güçlere muhtaç olduğunu, Türkiye’nin Avrupa’ya karşı bu imkânı kullanması gerektiği” (Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı Emekli General Suat Ilhan) görüşünün geçerliliği var. Türkiye, Demirel’in ABD gezisindeki teklifinde de görüldüğü gi-

2 ABD’ye de, Türkiye’yi ‘taşeron’ olarak kullanarak bölgede nüfuzunu geliştirme seçeneği esasta sempatik görünüyor. Ancak ABD, Orta Asya’daki Türkiye cumhuriyetlerin durumunu jeopolitik mülahazalarla önemsemekle birlikte, bu bölgenin dünya pazarına entegrasyonu gibi dev bir yükün altına girmekte fazla hevesli ve aceleci görünmüyor. Buna karşılık, ABD’deki uluslararası siyasi strateji tartışmalarında, Orta Asya’ya Türkiye’yi köprübaşı olarak kullanarak girme ‘opsiyonu’ yerine, Türkiye cumhuriyetlerle doğrudan temas arama tercihin-den yana olan çevreler de –azınlıkta olmakla birlikte– mevcut.

bi, bu ‘opsiyon’u değerlendirmeye çalışırken, kendisini pan-Türkizm ve Pan-İslâmizm (veya “İslâm fundamentalizmi”) tehlikesinin panzehiri suretinde takdim ediyor. Buna göre, Batı-merkezli dünya sistemiyle bütünleşmiş bulunan Türkiye’nin ‘tavassutu’, bölgenin sisteme sancısız entegrasyonunu sağlayarak istikrarını güvenceleyecek. Resmî politikanın bu mantık örgüsü ve söylemi, Türkiye’nin Türki cumhuriyetlerle olan ilgisi ve bağları ile, ABD’nin işbirliğine olan ilgisi ve bağları arasındaki öncelik ve araçsallık meselesini tartışma gündemine getiriyor. Hem solda hem milliyetçi ve İslâmcı cenahta, Türki cumhuriyetler politikasında ABD ile stratejik ortaklığı geliştirme kaygısının belirleyici olduğu, hattâ Türki cumhuriyetlerle ilişkinin salt bu yönde bir “koz” sayılarak araçsallaştırıldığı düşüncesinin takipçileri var.

Solda şimdilik daha yaygın olan eleştiri, negatif içerikli: Türkiye’nin, taşeronluk ve “Yeni Dünya Düzeni” bekçiliği işlevleriyle ABD hegemonyasına daha organik biçimde eklemlenmesine karşı çıkıyor. Mümtaz Soysal gibi “millici” veya “Üçüncü Dünyacı” bir söyleme sahip olan kimi aydınların dillendirdiği, daha azınlıkta kalan pozitif içerikli eleştiri, Türki cumhuriyetler politikasında ABD’yle kayıtlanmayı, Türkiye’nin “misyon”una halel getireceği endişesiyle de doğru bulmuyor. Henüz etkili ve yaygın bir tanım kazanmamış olan bu misyon tahayyülü, anti-emperyalist bir İstiklâl Harpçi gelenekten, Türkiye’nin kavşak konumuyla Güneyli/Doğulu halkları evrenselci-özgürlükçü bir sosyalizme seferber edecek bir itkinin kaynağı olacağı umuduna dek geniş bir eğri çiziyor.

ABD’ye teslimiyetin Türkiyenin misyonuna halel getireceği endişesi, misyon tanımlarının çeşitlilikle birlikte gayet sarih olduğu sağda da epey yaygın. Mim Kemal Öke, Türki cumhuriyetlerde ABD ile işbirliği yaklaşımının “Ortadoğu jandarmalığı şahsiyetsizliğinden ne farkı” olduğunu sor-

ma gereği duydu. Bu tartışma, tabii, “laik din ihracı” tartışmasına ulanıyor. Yakın dönemde Refah Partisi ‘periferisinin’ öne çıkan yazarlarından Ahmet Taşgetiren “Türkiye şeriatla yönetiliyor olsa ABD Türk dünyası dolayısıyla Türkiye’yle ilgilenmekten vazgeçer miydi; veya Türkiye küçük, Türki cumhuriyetler gibi bir coğrafyayla ilişkisiz bir ülke olsa, ABD laik-demokratik-serbest pazarcıdır diye Türkiye’ye ilgi gösterir miydi?” sorusunu sordu. Salt siyasî strateji ve jeopolitik boyutlarının ötesinde, bu mesele, Türkiye sağında derin bir kimlik ve millî kişilik sorunu olarak da önem taşıyor.

Birikim, Mayıs 1992, sayı 37
(Ömer Laçiner ile birlikte yazılmıştır.)

TÜRK MİLLÎ KİMLİĞİ, TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ VE BALKAN SORUNU*

Türkiye’de aydınların kabarık ve aynı zamanda kaygan tartışma gündeminde, millî devlet meselesi de var. Değişik politik ve ideolojik konumlarda, millî devlete alternatif toplumsal birlik/biraradalık modellerinin mümkün olup olmayacağını tasa edinenler var. Bu arayış, bir uçta, resmî ideolojinin bağınaz unsurları tarafından hıyanetle yaftalanmasından gelen verimsiz gerginlikle bulanıyor; diğer uçta ise, ‘millî devlet’i aşmaktan millî devlet ötesi egemenlik tasarımlarını, emperyal hayalleri anlayanların ‘araçsal’ düşüncesinin provokasyonlarıyla malûl... Buna bir de, toplum kurgularını ekonomi ve piyasa gereklerinin türevi olarak düşünen zihniyetin pragmatist indirgemeciliğini ekleyebiliriz. Millî devleti ve milliyetçiliği ‘altetmeyi’ sosyalist bir hareket noktasından arayan birisi olarak, millî devlet tartışmasının bu kilitlenme ve malûliyetlerden arındırılmasından fayda olduğunu düşünüyorum. Balkanlar, sözkonusu kitlenmelerin ve/hem

(*) İlk baskıdan bu yana örnekleri, göndermeleri eskimiş, ancak esas meselesi değişmemiş bir yazı. Millî kimliğin bu gibi inşa uğraklarını, güncel olmayan malzemeyle okumakta da öğretici bir yan olabilir.

de malûliyetlerin farkına varmak için çok elverişli bir sahadır. Tarihsel olarak da, güncel anlamda toplumsal ve coğrafi olarak da... Bu yazıda Balkanlar'ın, TC millî devletinin 'kurgusundaki' ve ideolojisindeki etkileri, kuruluşundan bugünkü kriz konjonktürüne dek izlenmeye ve yorumlanmaya çalışılıyor. Balkanlar'ın Türk millî hafızasında (veya "kollektif hafıza", diyebiliriz) nasıl muamele gördüğünü tartışmak, millî devleti sağlıklı bir zeminde tartışmanın ve millî devleti aşmayı hakikaten milliyetçi olmayan, 'insanlık namına', demokratik bir zeminde tartışmanın yolunu-yordamını aramak için iyi bir vesiledir.

Millî kimliğin (ve bir 'kurgu' olarak "millet"in) oluşumunda, o millî kimliğin esas sayıldığı millî devletin belirleyici bir önemde olduğu, milliyetçiliği inceleyen pek çok teorisinin ortak vurgusudur (örnekse: Anthony Smith, Anthony Giddens, Norbert Elias). Millî devletin millî kimliğin mahiyetini belirleyişi, ilkin, devletin özgül tarihsel kuruluş şartlarından, bu şartların devletin ve milli(yetçi) ideolojinin şekillenme sürecindeki toplumsal-psikolojik etkisinden gelir. Millî devletin kuruluş süreci, milliyetçi mitoloji için de bereketli bir kaynaktır. Millî devletin kuruluş sürecinin olgu ve hususiyetleri, "millî tarih"in, "millî hafıza"nın temel hammadde leridir. Millî muzafferiyetlere veya millî mağduriyetlere yaslanan, millî özgüveni veya revanşist-irredantist hayalleri besleyen "millî davalar"ın ana damarı, millî devletin kuruluş sürecinde atar. İnşası tamamlandıktan sonra da millî devlet, en önemlisi millî eğitim olmak üzere bütün kamusal pratiklerde yeniden ürettiği resmî-millî ideoloji ve söylemle, millî kimliğin istikrarını/sürekliliğini 'denetleyen' bir öznedir.

Türkiye Cumhuriyeti devletinin Osmanlı'nın çözülüşünü izleyen kuruluş süreci veya Osmanlı devletinin Türk millî devletine inkılâp etme süreci de, Türk millî kimliğinin olu-

şumunda ve Türk milliyetçiliğinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Türk millî devletinin kuruluşunu tanımlarken “veya”lı bir ifade kullanarak iki tanım arasında kalmayı ‘mahsus’ tercih ediyorum: TC, modern millî devlet olarak inşa edilen bir yapı olup ve/hem de Osmanlı devletinin modern millî devlet yapısına inkılâp etmesiyle kurulmuş olmasından gelen ikili bir karaktere sahiptir. Ahmet İnsel bu ikiliği çağdaşlaşma (gereği) ile devletin bekası arasındaki ikilem olarak tanımlıyor. Bu ikili karakter, Türk millî kimliği üzerinde başlıbaşına etki sahibidir. Devletin bekası önceliği, bir temel kaygı olarak Osmanlı elitinden Cumhuriyet’in kurucu elitine devretmiştir. Bu temel kaygı, korunacak devletin niteliğinden en azından belirli ölçüde özerk olarak, politik elitin ve entelijensiyanın anlam dünyasını belirleyen bir tasavvura bağlanır. Devletin bekasının, millî devletin ideolojisinde ve kamusal felsefede merkezî bir ilke-kaygı olarak yer etmesi, Türkiye’de politik kültürün demokratikleşmesinin ve yurttaşların devletin ‘sahibi’ haline gelmesinin önünde önemli bir engeldir. Böylelikle Türk millî kimliği, birey odaklı açılımlara ve asıl önemlisi ergin (reşit) toplumsal kimlik oluşumuna çok zor geçit veren bir kollektif kimlik özelliği taşır. TC devletinin yıkıntısı üzerinde kurulduğu veya TC devletine inkılâp eden Osmanlı devletinin çöküşündeki tarihsel koşulların ağırlığı ve bu koşulların millî tarih tarafından resmedilişindeki trajiklik, devletin bekası kaygısının toplumun düşünce ve duygu dünyası (ve millî kimlik) üzerindeki baskısını yoğunlaştırır. Bu resmedişe göre Osmanlı devleti, bütün büyük uluslararası güçlerce (“düvel-i muazzama”) yıkılmak istenmiş; eski tebası olan topluluklar dış kışkırtmalarla Osmanlı’nın hoşgörüsüne ihanet etmiş; eski tebanın oluşturduğu devletler, güçlerinin elvermemesine rağmen büyük devletlerin desteği sayesinde Osmanlı’dan toprak koparmış; bu “şer ittifakı” Osmanlı’yı as-

kerî üstünlük sağladığı durumlarda bile mağlup ve mağdur edebilmiştir. Kısacası, devletin bekası, olağanüstü zor şartlarda korunabilmiştir. TC devleti, yitirmek üzere olan beka davasının yine olağanüstü bir millî seferberlikle kazanılmasının nişânesidir. Kuşatılmışlık, yalıtılmışlık, ihanet ve mağduriyet motifleri, beka sorunsalını ağırlaştıran ve kalıcılaştıran etmenlerdir.

Türkiye'deki, modern millî devlet inşası ile devletin bekası arasındaki, demokratikleşmeye ve yurttaş kimliğinin rüşdüne ket vuran ikiliğe, onunla etkileşim içinde olan bir ikiliği eklemeliyiz: Milliyetçiliğin ikili karakteri. Milliyetçilikle ilgilenen hemen bütün bellibaşlı teorisyenler, milliyetçiliğin iki tip olduğu üzerinde birleşiyorlar. Biri, teritoriyal (toprak/sınır) esasa veya yurttaşlık esasına dayalı, çoğunlukla Batı Avrupa 'normallerine' atfedilen milliyetçilik; diğeri, etnik köken veya kültürel-tarihsel-dilsel millî kimlik esasına dayanan, çoğu kez Doğu Avrupa'ya atfedilen milliyetçilik. Bu ikincisi, yurttaş/bireyi millî kolektif özne içinde eritmeye yatkın, etnik, kültürel ve her nevi azınlığı baskı altına almaya eğilimli, saldırganlığa ve otoriter-faşizan açılımlara amâde bir milliyetçiliktir. Doğu Avrupa'ya atfedildiğini söylediğimiz bu milliyetçilik tipinin mahsus türleri olarak, 'mazlum/mağdur (martyr) millet' tasavvuruna dayalı Polonya milliyetçiliği, 'kendinde millet' (Kulturnation) kavrayışını geliştiren Alman milliyetçiliği ve Balkan milliyetçiliği anılabilir. Balkan milliyetçiliği, etnik-kültürel milliyetçiliğin fanatizme en yatkın, en 'tehlikeli' örneği olarak görülmüştür. Batılı ve Doğulu milliyetçilikler arasındaki ayrımın yapay olduğunu, en azından abartılmaması gerektiğini vurgulayan teorisyenlerin (Anthony Smith, Tom Nairn gibi) konumunu paylaşarak, milliyetçiliğin ikili karakteri bahsine gelebiliriz. Her özgül milliyetçilik akımı, 'Batılı' ve 'Doğulu' milliyetçilik tiplerine atfedilen karakteristik özellikleri bün-

yesinde barındırır. Her milliyetçi akım içinde, bir yanda Doğulu, diğer yanda Batılı karakteristiklerin ağır bastığı hareketler, eğilimler rekabet içinde olabilir; bu hareketlerden, eğilimlerden biri diğerini marjinalize edebilir; iki uç arasında alışveriş olabilir; iki ucu birleştiren kalıcı veya konjonktürel eklemlenmeler oluşabilir. Her özgül milliyetçi akımın, bu gerilimden doğan bir özgül ikili karakteri vardır. Türk milliyetçiliğinde, ikili karakter yapısının bariz olduğunu söyleyebiliriz. Taha Parla'nın Kemalist milliyetçiliği tahlil ederken saptadığı gibi, “etnik-kültürel çoğulculuk ve defansif nitelikli hukukî milliyetçilik” yüzü ile “etnik birlik-teklik peşinde, üstün millî karakter anlayışı”na dayalı saldırganşoven yüz arasındaki gerilim belirgindir. Bizzat resmî söylemin yüzeyinde görülür olan bir gerilimdir bu.

Özetle, Türk millî kimliğinin karakter hatlarında özgüvenli bir varoluş ile bir beka sendromu arasındaki gerilimin; Türk milliyetçiliğinin profilinde yurttaşlık hukukunun baskın olduğu ‘Batılı’ milliyetçilik etmenleri ile etnik-kültürel bilincin ve tarihsel mitolojinin ağır bastığı ‘Doğulu’ milliyetçilik etmenleri arasındaki gerilimin belirleyiciliği vardır.

İşte, Balkanlar, Türk millî kimlik atmosferinde ve Türk milliyetçiliğinin zihniyet dünyasında bu gerilimi besleyen etkilere kaynaklık eden bir coğrafyadır. 19.-20. yüzyıl dönümündeki Balkan gelişmelerinin nesnel bakımdan harekete geçirdiği etki-tepki sarmalı, kuşatılma, yalıtılma, ihanete uğrama, mağduriyet/mazlumluk algısının güçlenmesiyle beraber beka kaygısının derinleşmesi yönündedir. Balkanlar, Osmanlı'nın ilk toprak yitirmeye başladığı coğrafyadır. Üstelik, imparatorluğun yükselme devrinde yüzünü Batı'ya döndüğü, hep Batı'ya doğru genişlemeye öncelik verdiği düşünülürse, yitirilmesi özel anlam taşıyan bir coğrafyadır bu. İlber Ortaylı'nın vurguladığı gibi, Osman-

lı İmparatorluğu 15. yüzyıl sonunda esas itibarıyla bir Balkan İmparatorluğu idi.¹ Nitekim “Rumeli’nin kaybı” Osmanlı devletlû sınıfında olsun, Genç Osmanlı ve Jön Türk hareketinde olsun, devletin bekası kaygısının derinleşmesinde tayin edici bir travma etkisi yapmıştır. Osmanlı’nın çözülmesine koşut olarak Balkanlar’da bir bölümü otokton olan bir bölümü ise 400-500 yıldır yerleşik bulunan Müslüman toplulukların kitleler halinde Anadolu’ya göç etmek zorunda kalması, bu travmayı ağırlaştırmış ve onun devletlû bir kaygı olmaktan öte kitlesel, popüler bir kaygı haline gelmesinde âmil olmuştur. Kaybedilen Rumeli’den göçen Müslüman-Türk topluluklarının, beka kaygısını ‘millileştiren’, veya inşa edilmekte olan millî bilince aşıl原因 bir ‘taşınıcı’ işlevi gördüğü söylenebilir. Öte yandan Osmanlı’nın Balkanlar’dan tasfiyesi, bütün büyük Batı devletlerinin desteklediği ve kısmen yönettiği bir süreçtir. Balkanlar’daki gayrimüslim etnik toplulukların bağımsız millî devlet kurma girişimleri, Batı’nın himayesinde başarılmıştır. Osmanlı-Türk politik düşüncesinde bu olay, bir tarafıyla, yüzyıllarca birarada yaşayan tebanın provokasyona gelerek ihanet etmesi olarak; diğer tarafıyla, bütün dünya güçlerinin (Batı’nın ve Pan-Slavist Rusya’nın) Osmanlı’yı çökertmek için komplo kurması olarak algılanmıştır. Balkanlar’ın yitişini sistemli ihanete ve komploya bağlayan bu algılama, Birinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki gelişmelerle de ‘doğrulatılarak’, Türk millî kimliğinin “dört taraftan düşmanlarla çevrili” ve daima “yıkıcı-bölücü” komploya maruz bir “tehdit altındaki millet” ‘şuuruyla’ kurulmasına giden yolu açmıştır. 19.-20. yüzyıl dönümündeki Balkan gelişmelerinin Türk millî kimliği ve milliyetçiliği üzerindeki öznel etkisi ise, Balkanlar’daki milliyetçilik akım(lar)ının Türk milliyetçiliğinin biçimlenmesindeki tesiriyle husule gel-

1 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul 1983, s. 38.

miştir. Balkan (Yunan, Sırp, Bulgar, Makedon-Bulgar) milliyetçiliklerinin etnik-kültürel kimlik inşa pratikleri, ideolojik söylemleri ve militan-radikal eylemcilikleri, Türk milliyetçiliğinin etkilendiği örüntülerdir.

Sonuçta, yüzyıl başındaki Balkanlar deneyiminin, Türk milli kimliğindeki ‘ılımlı’ ve özgüvenli karakter hatları ile tehdit algılamasının ağırlıklı olduğu şovenizme yatkın karakter hatları arasındaki gerilime katkısı, ikinci uç yönünde, yani etnik-kültürel ‘fanatizmi’ ve milliyetçi radikalizmi beslemek suretiyle olmuştur. Yazının aşağıdaki ilk bölümünde, bu etki ana hatlarıyla tasvir edilmeye çalışılacak.

Türk millî kimliğinin oluşum döneminde Balkanlar

Osmanlı İmparatorluğu’nun Balkanlar’daki gerileyişinin Osmanlı-Türk elitinin tasavvur dünyasındaki, haksızlığa uğrama ve mağduriyet duygusunu yerleştiren etkisine değindik. Balkanlar’daki gerileyiş ve özellikle Balkan savaşları, “kuvvet hakka üstündür” düsturunun kendini gerçekleştirişi olarak algılanmıştır.² Fakat yaşanan mağduriyetin, “kuvvet”in “hak”ka tahakküm ettiği bir çağın ‘evrensel’, ‘nesnel’ doğal sonucu olarak kabul edilmesi kolay olmamıştır. Osmanlı’nın, çağ dönümünün nesnel sonuçlarından ibaret olmayan bir sürece muhatap olduğu düşünülür. Bütün Hristiyan/Batı dünyasının (pratik olarak bütün dünyanın), Osmanlı İmparatorluğu’nu çökertmeye dönük kasıtlı, tertipli, sistemli bir hareketin içinde olduğuna inanılır. Dönemin, özellikle ‘Yunan muhipliği’nde billurlaşan anti-Türk Oryantalist literatürü ve Byron romantizmi, Türklerin Avrupa’dan atılmasını bir hedef olarak vaz’eden politik edebiyatı, bu hissiyatın

2 *Talât Paşa’nın Anıları*, haz., Alpay Kabacalı, İletişim Yayınları, İstanbul 1990, s. 28 vd.

‘nesnel’ dayanaklarındandır.³ Balkanlar’daki ve bilhassa Makedonya’daki milliyetçi komita/çete terörünün Avrupa kamuoyunda yanlış değerlendirilmesi; Müslümanlara yönelik katliamlara değinilmeyip, birçok bölgede fiilen acizleşmiş olan Osmanlı devletinin baskısının abartılarak hikâye edilmesi, Osmanlı-Türk elitinin haksızlık duygusunun pekişmesinde bir başka önemli etkidir.⁴ Bilhassa Yunanistan’ın bağımsızlık sürecinin Avrupa’dan gördüğü himaye, devletin gerilemesini maruz olunan sistemli düşmanlıkla açıklama eğilimine dayanak olmuştur. Yunanistan’ın Batı himayesi altındaki kuruluşu, aynı zamanda, Osmanlı-Türk elitinin Balkanlar’daki bütün millî bağımsızlık hareketlerini yorumlayışını belirleyen bir şablonu oturtmuştur. Oysa Balkanlar’daki Slav halkları saran milliyetçi akımlar, Batı’nın ve ya aynı şablon çerçevesinde Rus Pan-Slavizmin nüfuzundan esasen bağımsız (veya hızla bağımsızlaşan) bir gelişme seyri izlerler.⁵ Milliyetçiliğin ‘yerli’ dinamini inkâr ederek “Batı tahriki”ne indirgemek zaten bir yanılsamadır; ideolojik oluşum ve politik örgütlenme süreçlerinde Batı’yla (veya Rusya’yla) eklemlenme düzeyleri yüksek olan Yunan ve Ermeni millî hareketlerini şablonlaştırma zorlaması, dış bağlantıları o denli örgünleşmiş olmayan Balkan Slav milliyetçiliklerinin durumunda bu yanılsamayı iyice derinleştirmiştir.

Balkanlar’daki milliyetçiliklerin ‘yerli’ dinamini atlayarak onları Batı/Rus komplosuyla açıklama eğilimi, Osmanlı’nın çöküşünden sonra ‘Pax Ottoman’ (Osmanlı Barışı) nostaljisine ve mitolojisine dönüşecektir. ‘Pax Ottoman’

3 Bu edebiyattan, Türkçeye çevrilmiş olan bir örnek: William M. Sloane, *Bir Tarih Laboratuvarı: Balkanlar, Süreç Yayınları*, İstanbul 1987.

4 Balkanlar’da gerek Osmanlı devletinin gerekse millî bağımsızlık hareketlerinin gerçekleştirdiği işkence ve zulümlere ve bunların Avrupa kamuoyunda ele alınışındaki tek yanlışlığa ilişkin bkz. Taner Akçam, *Siyasî Kültürümüzde Zulüm ve İşkence*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 136-143, s. 184-192, s. 197-216.

5 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul 1983, s. 53.

söylemine göre Balkanlar, en huzurlu ve barış içindeki devrini Osmanlı egemenliği altında yaşamıştır; onun için, Osmanlı'yla birlikte kendi huzurlarını da yıkan millî bağımsızlık hareketleri ancak “dış etki”yle, “tahrik”le açıklanabilir. Gayrimüslim yerli halkın ‘aslında’ Osmanlı’nın gitmesini istemediğine, Rus subaylarının bile “burada Hristiyanlar özgür yaşıyormuş”, “bu Bulgarlar ne adi milletmiş”⁶ diye Osmanlı’nın Rumeli’den sürülüşünden nâdim olduğuna dair anlatımlar, Pax Ottoman mitolojisinin sevilen örnekleridir. Balkan milletlerinin var kalmalarını bile ‘Pax Ottoman’a borçlu oldukları vaz’edilir. Sâmîha Ayverdi, “Osmanlı Türk’ü Rumeli’yi fethetmemiş olsaydı, bugün ne Sırp, ne Bulgar, ne Romen, ne de Yunan milleti olurdu. Her birini sindirerek, tepelerinde fırsat bekleyen katolisizmin iştihası, onları yutmadı ise, bu, ancak Türk istilâ ve fütuhâtı sâyesinde olabilmiştir” diye yazar.⁷ Ayverdi’nin ifade ettiği bu ‘borç’ hatırlatması ve Osmanlı egemenliğinin yâdedilişi, Türk milliyetçiliği bakış açısından aslında paradoksaldır: Zira ‘Pax Ottoman’a atfedilerek övünülen hoşgörü ve çoğulculuk, Osmanlı’nın çöküşüne yol açmıştır. Kimi yazarlar, bu paradoksu Balkanlar’daki Osmanlı nizamının milliyetçi açıdan yapılan retrospektif eleştirisiyle, idealist bir tarihüstücülükle çözmeye çalışırlar. Tepedelenlioğlu, “Kanuni’nin tarihî imkânlarına [yani o kudrete – T.B.] Abdülhamit sahip olsaydı bütün kavimleri kanları ile kaynaştırıp ümmetleştirir, tek dilde birleştirir, ortalığı dümdüz eder, komitacılığın zeminini yok ederdi” diye hayıflanır (s. 563); Türklerin “Bizans gelenegini sürdürüp her yerin adını aynı bıraktığına” (s. 669) yani ‘millileştirmeye’ gitmediklerine yanar. Yüzyıl başı şairlerinden Mısırlı Ahmed Şevki de Osmanlı’nın Rumeli’yi kay-

6 Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, *Sultan Abdülhamit ve Osmanlı İmparatorluğu’nda Komitacılar*, Toker Yayınları, İstanbul 1989, s. 179, 547.

7 *Ne Idik Ne Olduk*, Hülbe Yayın, İstanbul 1985, s. 20.

bını Müslümanların İspanya'dan atılışına benzeten “Yeni Endülüs” mersiyesinde, Osmanlı'nın Balkanlar'da karşılaştığı sorunların temelinde “buraların tam anlamıyla kültürel açıdan türdeşleştirilmeyişi” olduğunu saptamıştır.⁸

19.-20. yüzyıl dönümündeki Balkanlar tecrübesinin, Türk millî kimliğinin biçimlenmesindeki etkileri yanında doğrudan doğruya Türk milliyetçiliğinin oluşumu üzerindeki etkisi, derin bir tartışmayı hakeder. Balkanlar'daki milliyetçilik akımları, Türk milliyetçiliğinin oluşumunda, bugüne kadar üzerine tahlilî düzeyde yeterince eğilinmeyen önemli bir kaynak olmuştur. İlber Ortaylı'nın, hilâfet(çilik) ve resmî İslâmcılık olarak Osmanlı(cı)lığın, diğer Müslüman halklarla beraber Türklerle de milliyetçiliğe dönüşmesinin nedenlerinden biri olarak Balkan milliyetçiliğinin etkilerine yaptığı vurgunun dikkate değer olduğunu düşünüyorum.⁹ Balkanlar'ın Türk milliyetçiliğinin oluşumundaki etkisi daha ziyade ‘pasif’ yönüyle, Rumeli'nin yitirilmesinin Osmanlıcılığı imkânsız kılması itibarıyla kaydedilir. Bu yönden Türk milliyetçiliği, Balkanlar tecrübesine veya Osmanlıcılığın Balkanlar'da gördüğü “ihanet”e bir tepkidir. Oysa Balkanlar, Türk milliyetçiliğinin oluşumuna ‘pozitif’ yönden de ‘girdiler’ sağlamıştır. Balkan milliyetçilikleri gerek millî devlet kurma ve “millet yaratma” pratiği için, gerekse milliyetçiliği militan ve popülist bir politik hareket olarak kavramak bakımından, Türk milliyetçiliğinin önemli bir esin kaynağını teşkil etmiştir. Türk milliyetçiliğinin oluşumunda Balkanlar etkisinin ve esininin fazla derinlemesine tahlil edilmeyişinin önemli bir nedeni olarak, bu etkinin İttihat ve Terakki hareketi aracılığı ile gelmiş olması görülebilir. Öncelik-

8 Mersiyei Türkçeleştirerek yorumlayan Kenan Demirayak, metni biraz ‘zorlayarak’ milliyetçi bir çerçeveye oturtmaktadır. “Ahmed Şevki'nin Makedonya ve Edirne Mersiyesi: ‘Yeni Endülüs’ mü?”, *Türk Yurdu*, Mart 1993, s. 5-10.

9 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul 1983, s. 41.

le, Cumhuriyet'in kurucu önderliğinin ve resmî ideolojisinin İttihat ve Terakki ile "yeni Türkiye"nin bağlarını koparmayı istemesi, gözleri Balkan milliyetçiliği-Türk milliyetçiliği irtibatından kaçtırmıştır. Aşağıda değinileceği gibi, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Türk entelijensiyasında, İttihat ve Terakki'nin mümessili olduğu düşünülen Balkan milliyetçiliğinin zararlı ve tehlikeli addedilmesi de bu dolayımın dışlanması pay sahibidir. İttihat ve Terakki bünyesindeki, 'sıcak temasta' olduğu Balkan milliyetçilikleriyle etkileşim içinde Türk milliyetçiliğine yönelen asker ağırlıklı kadronun sadece 'yenilmiş' olması değil, eylemci-pratikçi bir kadro oluşu ve örneğin Rusya Türkleri gibi vasıflı bir milliyetçi entelijensiya karakteri arzetmeyişi de, bu dolayımın tarihsel ve düşünsel yönden 'silikleşmesine' katkıda bulunmuştur.

Balkanlar'daki milliyetçi akımlar, örtülü ve açık iktidarı döneminde İttihat ve Terakki'ye damgalarını vuracak olan, Rumeli'deki ve özellikle Makedonya'daki genç subayları derinden etkilemiştir. İttihat ve Terakki'nin öncülü olan ilk gizli örgütün kurucularından İbrahim Temo, Yunan Etniki Eterya komitesinin 'öncü' faaliyetini örnek aldıklarını aktarır.¹⁰ Bu subayların gözünde Balkan milliyetçiliğinin en somut cisimleşmesi, bölgedeki millî bağımsızlık mücadelesinin politik-askerî öncüsü olan komitacılık faaliyetidir – veya bu subaylardan Kâzım Karabekir'in deyişiyle, "idarî ve çeteler teşkilâtı." İttihatçı genç subaylar, ölüm-kalım mücadelesi verdikleri bu "teşkilât"a imrenerek bakarlar. İmrendikleri, komitacıların "koca İmparatorluk"a karşı kazandıkları askerî başarıların yanı sıra, seferber ettikleri millî heyecan, kitleselleştirdikleri milliyetçi coşkudur. İttihat ve Terakkicilerin milliyetçiliğe yönelmesi, komitacılığa duydukları hayranlıkla birlikte olur. Ünlü "Hürriyet Kahramanı" Resneli Niyazi Bey'in anılarında yazdığı şu satırlar, genç su-

10 İbrahim Temo'nun *İttihad ve Terakki Anıları*, Arba Yayınları, İstanbul 1987, s. 15.

bayların çarpıştıkları milliyetçiliği meşrû ve geçerli bir güç sayar hale geldiklerinin ifadesidir: “Şiddetli icraatımız, Bulgarları kan ağlatıyordu. Fakat onlardan çok, ben azap duyuyordum. Meyus oluyordum. Çünkü hükümetin istibdadına karşı hürriyetleri, kavmiyetleri için silaha sarılan bir kavmin kuvvetini mahvediyorum.”¹¹ Enver Paşa anılarında, amcası Kolağası Halil ile, “Anadolu’da, Bulgar çetelerine müşabih çeteler teşkiliyle halkı uyandırmağı, hiç olmazsa böylece Anadolu’yu Rumeli’nin uğraması muhtemel olduğu inkisâmdan kurtarmağı düşündüklerini” yazar.¹² Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara hükümetinin emrinde Batı Trakya’da gayrinizamî harp operasyonları yönetmiş olan Fuat Balkan, yıllar sonra yazdığı anılarında “komitacılığın bazılarının zannettiği gibi soygunculuk, çapulculuk olmadığını, vatan-severliğin en müfritine komitacılık dendiğini” söyleme gereği duyacaktır.¹³

Sadece komitacılık değil, millî devlet ve millet inşasındaki feragatli ve topyekûn gayret de İttihatçıların milliyetçi biçimlenmesini etkilemiştir. Kâzım Karabekir Makedonya anılarında, bölgede Türkler hariç “her ırkın gerisinde istiklâline kavuşmuş ve siyasetini bir bütün Avrupa devleti-ninkine uydurmuş, ordusunun ve memleketinin kalkınma-sını tanzim etmiş bir devlet” bulunmasına gıpta eder. Balkan milletlerinin en ücra köylere yayılan modern eğitim faaliyetlerine, papazların “millî duygularının haddinden aşkın hale gelmiş bulunmasına,” “idarî ve çeteler teşkilâtı”nın “Avrupa benzeri” niteliğine mukabil, Türklerin hiçbir millî teşekkü-

11 Aktaran Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya’dan Orta Asya’ya Enver Paşa*, Cilt 1, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, s. 444.

12 *Enver Paşa’nın Anıları (1881-1908)*, yay. haz. Halil Erdoğan Cengiz, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 57

13 “İlk Türk Komitacısı Fuat Balkan’ın Hatıraları”, *Birinci Meşrutiyetten Zamanımıza Kadar Yakın Tarihimiz* içinde, Türkpetrol Yayını, İstanbul 1962-63, c. 2, s. 7.

l  yoktur.¹⁴ Balkanlar, herhalde Birinci Dünya Savaşı'na dek, "millet olma" gayret ve Őevkinin ibretlik numunesi sayılmıştır. Balkan savaşından sonra, yenilgiyi, Yunanistan'ın Averof zırhlısıyla Çanakkale Boğazı'nı tutması nedeniyle Anadolu'dan Rumeli'ye yardım ulaştırılamamasına bağlayarak; bu zırhlıyı bir Yunan zengininin satın aldığından hareketle, "tüccar olmaya, zengin olmaya gayret etme" gerektiği dersini çıkartan bir bildiri, bu ibret dolu bakışa naif bir örnek sayılabilir.¹⁵ Balkanlar'da ve özellikle Bulgaristan'da milliyetçi popülizm (köycülük ve halkçılık) ve aydınların "halkı aydınlatmak" için militanca uđraŐları, milliyetçiliğe yönelen entelijensiya üzerinde çok etkili olmuştur.¹⁶

Bir tecrübe ve esin kaynağı olarak Balkan milliyetçiliği/komitacılığı, İttihat i ve sonra Kemalist olan milliyetçi aydınların önemli bir kesimince olumlu değerlendirilirken, kimi aydınlarca müfrit (aşırı) ve fanatik bir milliyetçiliğin kaynağı sayılmıştır. Bu yöndeki yorumlar, İttihat ve Terakki mirasını reddetmeye dönük Cumhuriyet politik edebiyatının da standart malzemesidir. Cumhuriyet'in kuruluş dönemi- nin önde gelen yazarlarından Falih Rıfkı Atay, 1921'de "bizim genç ihtil l cilerimizin iptida vatanperverlik, sonra milliyetperverlik örneklerini Rumeli'nin kanlı ihtil l cilerinden aldıklarından" hayıflanır. "Rumeli  rnekleriyle Türkler arasında türeyen komiteci ve propagandacı enmuze  (tip)"lerinden, "tenkil-i eŐkiya"  etelerinden doğan eski, dar, bo-

14 Kâzım Karabekir, *İttihad ve Terakki Cemiyeti (1896-1909)*, İstanbul 1982, s. 69, 237-245.

15 *Birinci Meşrutiyetten Zamanımıza Kadar Yakın Tarihimiz* içinde, Türkpetrol Yayını, İstanbul 1962-63, Cilt 4, s. 119.

16 Şerif Mardin, *J n Türklerin Siyasal Fikirleri (1895-1908)*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, s. 40-41; François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Yurt Yayınları, Ankara 1986, s. 91. Milliyetçi popülizm 'gıdasını' Rus narodnizminden almış olan, zengin entellektüel birikimli Yusuf Akçura'nın da Balkanlar'a yaptığı gezilerde, milliyetçi aydınların halkı aydınlatmak için fedak rane uđraŐlarından etkilenmesi anlamlıdır.

gucu milliyet ve vatan havasından yakındır.¹⁷ Şevket Süreyya Aydemir, İttihat ve Terakki önderlerinin “idraklerinin sınırlarının, âdeta bir Balkan fanatizmini ve ilk safhada bu taassubu besleyen Balkan komiteciliğini geçemediğini” söyler.¹⁸ Yahya Kemal, 1921’deki bir yazısında “Bulgar milliyetperverliğini pek beğenen bazı milliyetperverlerimiz” müfritlik çağırına girmemesini diler. Kastettiği, milli(yetçi) kültüre yabancı sayılan Osmanlı eserlerinin yıkılması çağırısıdır; Yahya Kemal, Türklerin “Bulgar milliyetperverliğini” örnek alarak Bizans-Latin eserlerine böyle davranılmaması gerektiğini söylemektedir. Yine, 1922’de, “eski Türk vilayetinden nasıl 40 senede bir devlet çıktığını” hevesle anlatarak modern Bulgaristan “milliyetperverliğini” metheden Tahir Lutfi Efendi’ye bozuk atar.¹⁹

Yahya Kemal’in yanısıra muhafazakâr aydınların hemen hiçbiri, Balkan milliyetçiliğinin/komitacılığının fesat kaynağı olduğundan ve İttihat ve Terakki’nin onun mümessili işlevi gördüğünden şüphe etmez. Balkanlar politikası, muhafazakâr entelijensiya nezdinde İttihat ve Terakki’nin en affedilmez günahıdır. “Rumeli’nin kaybı”nın sorumluluğu İttihat ve Terakki’ye yüklenir. İttihatçılar, Bulgarlarla Sırpalar arasında kin yaratarak bunu hep beslemeye çalışan II. Abdülhamit’in ‘Balkan ülkelerini birbirine düşürme’ politikasını terketmekle bu felâkete yol açmışlardır. İttihat ve Terakki’nin, aralarına ‘karışan’ gayrimüslim komitacıları ve “dönme Yahudileri” de Türk politik hayatına ‘musallat’ ettiği²⁰ karalaması, muhafazakâr entelijensiyanın kimi faşizan unsurlarınca bugün de devralınır. İt-

17 Aktaran Hüsrev Hatemi, *Türk Aydını - Dünü ve Bugünü*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 70-71.

18 *Makedonya’dan Orta Asya’ya Enver Paşa*, c. 1, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, s. 290.

19 *Hatıralarım*, s. 40, 165.

20 Mehmed Selahaddin Bey, *İttihad ve Terakki’nin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti’nin Yıkılışı Hakkında Bildiklerim*, İnkılâb Yayınları, İstanbul 1990, s. 22-31.

tiyat ve Terakki dolayımıyla Balkan komitacılığından ‘bulaştığı’ düşünölen bir mikrop da militarizmdir: Balkanlar’daki/Rumeli’deki subayları kavrayan milliyetçi politikleşme cereyanının, ordunun siyasetteki tahakkümünün tohumlarını attığı düşünölür. Muhafazakâr tarihçi Nizamettin Nazif Tepedenlioğlu, Balkan milliyetçiliğinin simgesi olan komitacılığı, Naziliğın, faşistliğin, Bolşevikliğin vb. her türlü yıkıcı hareketin “metod bakımından” özü sayar. Abdölaziz ve Abdölhamit’in devrilmesi gibi tekil olaylardan Osmanlı’nın çöküşüne kadar bir dizi tarihsel olguyu, “cahil Bulgar köylülerini saran gizli politika ve komitacılık illetinin İstanbul’daki bazı paşalara sirayet etmesi”ne bağlayarak açıklar. “Mithat Paşa, Tuna vilayetinde Avrupa’ya imar usullerini tatbik etmiştir” ama, “Slav usulü komitacılığı alıp dönmüştür.” Kökeninde, “Fransız ihtilâli denen kepezelik” ile, “Rusya ve Pan-Slavizm”in bulunduğı Balkan “çeteciliğı”, “münevver haydutluk”tur, “siyasî kolera”dır.²¹

Bu bölümün sonunda, 19.-20. yüzyıl dönemindeki gelişmelerin Balkan halkları hakkında Türk millî algılayışına miras bıraktığı imajlara değinelim. Kalıcı ve güçlü önyargılara mesnet olan bu imaj ve önyargıların, günümüzde medyanın ve entelijensiyanın Balkanlar’a bakışında da geçerliliğini epey koruduğunu görebiliyoruz. Öncelikle, gayrimüslim halklara ilişkin ırkçı aşğılamalar barizdir. Mehmet Akif (Ersöy), ilk olarak 1913’te yayımlanan *Hakkın Sesleri* kitabında Balkan milletlerini “Karadağ haydutu, Sırp eşşegi, Bulgar yılanı, Yunan iti” diye ‘anar’.²² Sırbistan Krallık hanedanını, bir domuz çobanının oğlu olan Karayorgi’nin kurması, alaycı aşğılamalara konu edilir. Sırlar ve özellikle Yunanlılar, en güçlü düşman figürleridir. Yunanlılık, Batı’nın himayesine mazhar olduğı ve başka millî toplulukların kışkırt-

21 Nizamettin Nazif Tepedenlioğlu, *a.g.e.*

22 *Safahat*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1986 (20. baskı), s. 205.

masında kullanılan bir ‘köprübaşı’ sayıldığı için, “ihamet”i ve Osmanlı’ya karşı komployu cisimleştirir. Bulgarlar hakkındaki yargılar görece olumludur; Müslüman olmayan Balkan halkları içinde en ‘saf “aldatılmış”ların Bulgarlar olduğu düşünülür. Birinci Dünya Savaşı’nda Bulgaristan’la müttefik olunması, “Osmanlı-Türk yaşayışı”nın en canlı izlerinin Bulgaristan’da görüldüğüne ilişkin gözlemler yapılması, 1930’ların başındaki etnik milliyetçilik cereyanı sırasında Bulgarlarla ırkî yakınlık saptanması, Bulgar imajını görece olumlu kılan etkenlerdir. Balkanlar’ın ‘kıyısında’ yer alan, hattâ kimi Balkan araştırmacılarınca Balkan ülkesi sayılmayan Romanya ve Romenler hakkında ise, olumsuz önyargılar pek yoktur. Müslüman halklar hakkında ise, bunların bağımsız millî kimliklerinin “uydurma” veya “abartma” olduğu inancı yaygındır. Osmanlıcı bakış açısından zaten milliyet önemsiz veya talidir. Bu nedenle Osmanlı-Türk eliti, Balkanlar’ın Müslüman halklarını Osmanlı-Türk kimliğiyle özdeşleştirme eğilimi içinde olmuştur. “Boşnakların, eski fatihlerin nesillerinden gelen, buna rağmen pek azı Türkçe konuşan halis Anadolu Türkleri olduğu” düşünülür, örneğin.²³ Boşnak imajının ne olduğu, ‘karşılıksız’ bir romantizmin konusu sayılabilir; fiilî bir etkisi yoktur. Oysa, İstanbul merkezli yönetim pratiğinin günlük ‘konuları’ arasında bulunan ve Rumeli ile Makedonya’daki mücadelelerin içinde olan Arnavutlar için durum farklıdır. Bu nedenle, Arnavutların bağımsız bir millî kimlik ve milliyetçi hareket geliştirmesi, ardından millî devlet kurması, Osmanlı-Türk yönetici sınıfında büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Unutmamalı ki, Arnavutlar, Osmanlı’yı ilk ‘terkeden’ Müslüman halktır. Kendisi de Arnavut kökenli olan Mehmet Akif’in *Hakkın Sesleri* kitabında Arnavutlara:

23 N.N. Tepedenlioğlu, *a.g.e.*, s. 121.

“Hani, milliyetin İslâm idi... Kavmiyyet ne?
Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine
‘Arnavutluk’ ne demek? Var mı şeriatte yeri?”

diye ‘çatması’, “Vefâsız Kosova!” sitemini göndermesi,²⁴ bu şoku yansıtır. İttihat ve Terakki döneminin muhalefetini izleyen muhafazakâr aydınlar, bu “sadık millet”in “kaybedilişini”, İslâmî kimliğin ikincilleştirilmesine bağlamışlardır. İttihat ve Terakki, Osmanlı’yla İslâmlık temelinde özdeşleşen Arnavutları böylece dışlamış, ayrıca politik olarak da küstürmüştür.²⁵ Yahya Kemal de “avam kafalarda, Arnavut’un ‘sağlam Müslüman’ demek olduğu”na değinerek, İslâmî kimliğin bağlayıcı önemini vurgular. Osmanlı’nın da-ima hoş tuttuğu Arnavutların, Avrupa’nın onları Türklere karşı pohpohlaması üzerine nankörlük ettiğini belirten tanıklıklar aktarır.²⁶ “Nankörlük” ve daha önemlisi onu mümkün kılan “cahillik”, bu “dağlı”, ‘yaban’ halk hakkındaki temel yargılardır. Empatiden yoksun olmayan bir tekdir; babayâni ve vesayetçi-velâyetçi bir bakıştır bu.

Cumhuriyet’ten 1990’lara dek Türk millî tasavvurunda Balkanlar

Cumhuriyet’in kuruluş döneminin ve sonraki onyılların resmî ideolojisinde, Balkan savaşları ve Rumeli’nin yitişi özel bir ağırlıkla konu edilmemiş; Balkanlar’ı yitirmenin acısı ‘işlenmemiştir’ Tersine, Balkanlar’da yaşanan tarihi ve Balkanlar’la tarihsel-kültürel ilişkiyi ‘unutma’ eğiliminden sözedilebilir. Cumhuriyet’in gözde ideologlarından Falih Rıfkı Atay’ın 1930’ların başında yazdığı şu satırlar, Balkanlar’la

24 *Safahat*, s. 203-206.

25 Mehmed Selahaddin Bey, *İttihad ve Terakki’nin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti’nin Yıkılışı Hakkında Bildiklerim*, İnkılâb Yayınları, İstanbul 1990, s. 47.

26 *Hatıralarım*, s. 23, 49-50.

tarihsel ilişkiyi ‘uzak geçmiş’e gömme tercihinin dile gelişidir: “Eski Türk şarkılarının aksettiği ve çarıklarının çürüdüğü dağlar, işte şu ufuk çizgisinin arkasında Manastır, Eyüp [Eyüp – T.B.] kadar Türk olarak alıştığımız Manastır, ötede Kosova, Üsküp, başımın içini Osmanlı hatırasının sert dalgaları karıştırıyor. Bu hatıralar imparatorluk kartalının kopmuş kanat parçaları, dökülmüş etleri, yontulmuş derisi, artık hayat verilmesi mümkün olmayan ceset parçalarıdır.”²⁷ Balkanlar’ı unutmak, Cumhuriyet ideolojisinin Osmanlı ile TC arasındaki süreklilik fikrini dışlayan resmî tarih anlayışıyla mütenasiptir. Atatürk, Ekim 1931’de Balkan Konferansı’nın Ankara’daki toplantısına hitap ederken, “elemli hatıraları” da olsa onların da müşterek hisselerle paylaşıldığı ortak tarihten hareketle (bu açıdan “Türklerin hissesinin ise daha az acı olmadığı”na da değinerek), “kültür ve medeniyet vadisinde teşriki mesâi” gereğini vurgular.²⁸ Bu sözler, modernleşmenin/Batılılaşmanın ‘sıfırladığı’ bir tarihsel zeminde mesafeli, ‘nesnel’ bir ilişki tasavvurunu yansıtır.

Bu ‘mesafe’den bakılan tarihte, Balkanlar’daki Osmanlı varlığı, ‘eski rejimin’ çürümüşlüğü’nün en vahim kanıtlarını sunması itibarıyla ilgi görmüş; Balkanlar’daki Osmanlı tarihi, retrospektif bir tefessüh hikâyesi olarak yorumlanmışır. Teşhis edilen yozlaşmanın en fazla öne çıkarılan veçhesi hattâ özü, yazının ilk bölümünde de değinildiği gibi, Osmanlı’nın Balkanlar’ı Türkleştirmeyişiyle gösterdiği büyük aymazlık ve ‘zaaftır. Bu tarihdışı/tarihüstücü bakışın şâhikası, Yaşar Nabi’nin 1936’da yayımlanan *Balkanlar’da Türklük* adlı yazısıdır. Kendisi de Rumelili (Üsküplü) olan Yaşar Nabi, yazısında, Balkanlar’a dönük ilgisinin salt ‘eski re-

27 Faşist Roma, *Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makedonya*, Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, tarih yok (1931 veya 1932 olmalı), s. 64.

28 Aktaran Taha Parla, *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 197-200.

jim' eleştirisine dönük 'teorik' bir ilgi olduğunu ısrarla vurgular: "Bugün, Balkanlar'ı neden ve nasıl kaybettiğimizi anlamak için gözlerimizi mâziye çeviriyorsak, bu, ancak, Osmanlı İmparatorluğu'nu inkıza sevk etmiş olan kötü idareyi ve bu idarenin büyük hatalarını görmek, göstermek ve yeni kurduğumuz devleti, geçmişin bütün pürüzlerinden ayıklayarak, aynı hatalara düşmemeye dikkat etmek içindir. Yoksa, artık Balkanlar'ın bizim için büsbütün kaybedilmiş olması üzerinde tereddüt göstermek, yaradılıştan realist olan ve pek az hayale kapılan Türk'ün hatırına bile gelmediğini söylemeye lüzum görmüyorum." Yaşar Nabi için "kötü idare"nin ve "büyük hata"ların özü, "Osmanlı'nın azınlıklara karşı müsamahayı ifrat"a vardırmasıdır. "Her milletin kendi memleketinde efendi" olduğu prensibinin geçerli olduğu ve "bir memleketin bütününde değil her parçasında hangi unsurun çoklukta olduğunun aranacağı" bir zamanın geleceği öngörülmemiş; velhâsıl Balkan halklarının Türkleştirilmesine gidilmemiştir. Nabi, Balkanlar'ı Türkleştirmeyi (daha doğrusu İslâmlaştırmayı) düşünen Yavuz Sultan Selim'in, 'çevresi' tarafından bu projeden alıkondüğunu bir "kaçırılmış fırsat" olarak anar. Mâzide kalan bu "kaçmış fırsat" için üç "şık" olmuş olabileceğini tasarlar. Birinci şık, Yavuz Selim'in düşündüğü gibi halkın zorla İslâmlaştırılmasıdır. İkinci şık, Türkler'in Hristiyanlığı kabul ederek Osmanlı'nın resmî dininin Hristiyanlık olmuş olmasıdır. Üçüncü şık, İstanbul'un fethinden sonra Fatih'in "kuvvetli bir önseziyle milletin önemini kavrayarak" Şeyhülislâmlık yanında bir Türk kilisesi kurmuş olmasıdır.²⁹ Osmanlı'nın militleş(tir)me zaafı üzerinde dururken kurguladığı seçeneklerin 'çeşidi', ayrıntılılığı ve radikallığı, "mâzide kaldı" denilen bu ihtimalin gerçekleşmeyişinin Yaşar Nabi'yi

29 Yaşar Nabi, *Balkanlar ve Türklük, Değişen Dünyamız*, Varlık Yayınevi, İstanbul 1973 içinde, s. 422-470.

ne denli derinden etkilediğinin göstergesidir. Yaşar Nabi'nin şahsında, Cumhuriyet'in kurucu kuşağındaki aydınların ve onların özellikle Rumeli kökenli –sayıca hiç az olmayan– kesiminin düşünce dünyasının ortak dramatik momentidir bu. Osmanlı'nın Balkanlar'ı Türkleştirmeyişi 'zaafı, sonraki onyıllarda da Cumhuriyet elitinin düşünce dünyasının merkezinde değilse de kuytularında yer tutmayı sürdürmüştür. Bunun Kemalist Türk milliyetçiliği bakış açısından 'naif' bir örneği, General Faruk Güventürk'ün 1964'te yayımlanan kitabındaki şu satırlardır: “Osmanlı padişahlar, istilâ ettikleri memleketlerin örf ve âdetlerini, millî harslarını değiştirmeye ve dil bakımından Türkçe'yi resmî dil yapıp öğretmeye çalışsalar, onların millî psikolojisini de değiştirir ve Balkan Harbi'nde kanımıza susamışçasına üzerimize atılan hunhar düşmanlar haline gelmezler ve bugün Balkanlar kuvvetli ve mütecanis bir Türk ülkesi olurdu.”³⁰

Atatürk, yukarıda zikredilen, 1931'deki konuşmasında “Balkan milletleri içtimaî ve siyasî ne çehre arzederse etsinler, onların Orta-Asya'dan gelmiş aynı kandan, yakın soylardan müşterek cedleri olduğunu unutmamak lâzımdır” tespitini de yapmıştır. Özellikle Bulgarlarla Türkler'in kandaşlığını vurgulayan bu 'tespit', '30'ların başında Türk milliyetçiliğine hâkim olan etnik-kültürel doktrinasyon çalışmalarının Balkanlar'a açılımıdır. Güneş-Dil Teorisi'nin en belirgin simgesi olduğu bu milliyetçilik tasarımı, Cumhuriyet elitinin '20'ler boyunca reddettiği Balkan milliyetçiliğiyle 'kandaş' olduğunun altını çizmek gerekir. Şunu da belirtmeli ki, gerek resmî etnik-kültürel milliyetçilik doktrinasyonu, gerekse resmî düzeyde 'askıya' alınmasından sonra bu doktrinasyonu geliştirerek sürdüren Turancı/Türkçü radikal Türk milliyetçiliği, Balkanlar'a özel bir ilgi göstermedi. Türkçü hareket gibi, 1960'larda ülkücü hareket de, Bal-

30 Faruk Güventürk, *Gerçek Kemalizm*, Okat Yayınevi, İstanbul 1964, s. 122.

kanlar'a salt "dış Türkler" veya "esir Türkler" sorunsalı çerçevesinde baktı. Türkçü ve ülkücü literatürde Türk olmayan Balkan Müslümanları (Arnavutlar, Boşnaklar, Çingene vb.) ancak Türkofon/Türkofil unsurlar olarak 'hesaba' katılmış, esasen Bulgaristan ve Yunanistan'daki, çok daha sınırlı ölçüde de Makedonya/Yugoslavya'daki Türk azınlıklar konu edilmiştir.³¹ Son derece etnosantrik bir bakışla, örneğin, İkinci Dünya Savaşı'nda Yugoslavya ve Bulgaristan'da işgallerde ve iç savaşlarda yaşanan ve yüzbinlerce Slav kökenli topluluğun maruz kaldığı kırımlar bir yana bırakılarak, Müslüman-Türkler aslî mağdurlar olarak gösterilebilmiştir.³² Şu da var ki, resmî ideolojinin uluslararası hukuk çerçevesinde tanınmış tek "dış Türk" unsurun Balkanlı (Batı Trakyalı) Türkler olduğunu sürekli işlemesi, Türkçüler tarafından "esir Türkler" sorununun 'esas' boyutlarını örtmeye dönük bir demagoji olarak telâkki edilebilmiş; tepkisel olarak ve bu 'tuzağa' düşmemek için, Balkanlar'a 'aşırı' ilgi göstermek yeğlenebilmiştir. Sonuçta, Türkçülüğün, ilgisini eski Osmanlı topraklarından ziyade yakın tarihte hemen hiç ilişkide bulunulmayan Orta Asya Türkî etnik coğrafyasına hasretmesi, Balkanlar'ı 'unutmaya' dönük resmî tasavvurla uyumludur. Farklı olarak Türkçüler, Balkan milletlerinin "Türklüğe" ihanet ederek işledikleri suçu unutmazlar. Balkan milletlerine karşı kindar, düşmanca ve aşağılayıcı bir söylem kullanırlar. Fakat bu kinin, politik bir revanşizmle veya somut irredantist tasarımlarla birleştiği söylenemez. Türkçü ideolojinin kurucu ideologu Nihal Atsız, Balkan ül-

31 "Soysuz" kabul edilen Çingenelerin herhangi bir biçimde 'hesaba' katılmadığını eklemeye herhalde gerek yok. Dönemin ülkücü/Türk milliyetçisi literatürünün Balkanlar'a bakışı için iki örnek: Altan Deliorman, *Yugoslavya'da Müslüman-Türk'e Büyük Darbe*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1975; Ahmet Aydın, *Batı Trakya Faciasının İçyüzü*, Akın Yayınları, İstanbul 1971.

32 Osman Yüksel Serdengeçti, *Kanlı Balkanlar*, yay.haz. Bozkurt Zakir Avşar, Kamer Yayınları, İstanbul 1992, s. 50.

kelerinin durumunu, İsrail'e karşı "aciz" duruma düşen Arap ülkelerinininkiyle karşılaştırırken şöyle yazmıştır: "Türk devletine başkaldırıp Türk milletine karşı suç işleyen Balkan milletleriyle Araplar'ın çektikleri, daha da çekecekleri, ileri-yi görmemenin, kendi gücünü tartamamanın, iyiliğe kemlikle karşılık vermenin sonucudur."³³ Bu sözlerde, 'ilâhî' denilecek 'soyut' bir revanşizm yansır. Balkan milletlerinin "ihamet"lerinin cezasını Allah'a bırakma, onları 'Pax Ottoman'ın kadrini bilmeyerek hakettikleri kahredici kadere terketme düşüncesi yaygındır. Bu kalıbı muhafazakâr ve İslâm-cı literatürde de bulabiliriz. Türk milliyetçiliği düşüncesinde Balkanlar'a ilişkin bu 'kahrederek ilişik kesme' tavrının retrospektif açılımları da olmuştur. yazının ilk bölümünde değindiğimiz, Balkan komitacılığını fesat kaynağı olarak gören yaklaşım iyice ileri (veya geri!) götürülerek, Rumeli'ye yayıldıkça devralınan Bizans mirasının ve Balkan halklarından toplanan devşirmelerin Osmanlı'nın "has Türk" yapısını yozlaştırdığı fikri işlenmiştir. Osmanlı'nın aslî dikkatini ve enerjisini celbeden Balkanlar'ın, Anadolu'nun ve (hem 'karakter' anlamında hem ırkî anlamda) "saf" Anadolu Türklüğünün ihmaline yol açtığı düşüncesi de, Cumhuriyet Anadoluçuluğu çerçevesinde, üretilebilmiştir. Yılmaz Çetiner'in 1966'da *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan "Şu Bizim Rumeli" başlıklı röportaj dizisinde yazdıkları, bu hissiyatın popülerliğinin ifadesidir: "Anadolu'dan almış getirmiş Rume-li'ye vermişiz... Oralari ihya edip donatmışız... Taa Budapeşte'ye kadar bütün varlığımızı göndermişiz!.. Biraz da; ev sahibinin kendi payından kesip, misafirine ikram etmesi gibi... Elbette 'Rumeli bir gün elimizden gidecek' diye düşünmemişiz o zaman. (...) Yıkmamışız, yapmışız!... Yememişiz, yedirmişiz..."³⁴ 1950'lerin ve 1960'ların faşizan milliyet-

33 Ötügen, 11 Ekim 1973, *Makaleler/2*, Baysan Yayın İstanbul 1992, s. 259-260.

34 Yılmaz Çetiner, *Şu Bizim Rumeli*, Başnur Matbaası, Ankara, s. 60.

çi söyleminde, Balkanlar'ın 'nankörlüğü' ve 'melunluğu'na ilişkin hissiyatın güncel 'fıkrî rakibi' de yapılmıştır: Milliyetçi "kavga adamı" Osman Yüksel Serdengeçti'nin 1951'de Ahmet Emin Yalman'a *"bu milleti suyun öbür tarafından gelen gayr-ı Türkler kurtarmadı. Bu milleti Müslüman Türk milleti kurtardı"* diye sataşması gibi...³⁵ Türkçülüğün Balkanlar'ı 'öteleyen' yaklaşımı, salt Cumhuriyet ideolojisinin Rumeli'yi unutma tercihiyle değil, Balkanlar'ı 'bulaşılmaması' gereken bir gayyakuyusu olarak resmeden Batılı Balkanolojinin zihniyet kalıbıyla da örtüşür – hiç değilse benzeşir.

Cumhuriyet dönemi entelijansiyasında Balkanlar ilgisinin en derine işlediği kesim, muhafazakâr entelijansiyadır. Her şeyden önce TC'nin Osmanlı'yla tarihsel sürekliliğini yitir(t) meme gayreti, muhafazakârları Balkanlar'a duyarlı kılmıştır. Osmanlı'nın yükseliş dönemi olan "klasik" devrinde bir Balkan İmparatorluğu oluşu, bu devre Balkanlar'daki gelişmelerin damgasını vurmuş olması, Osmanlı nostaljisi içinde Balkanlar/Rumeli nostaljisini ayrıcalıklı bir yere oturtur. Muhafazakâr edebiyatta Balkanlar/Rumeli nostaljisinin yerini sağlamlaştırmaya, Yahya Kemal'in (Beyatlı) eserleri yeterlidir. "Rumeli ruhunun fütühatçı galeyânı", şiirlerinin birçoğunun "leitmotiv"idir. Düşünce ve his dünyasında Balkanlar'ın yitişi başlıbaşına önemli bir motiftir: "Bir Türk ruhunda nehir varsa Tuna'dır, dağ varsa Balkan'dır. Vakıa Tuna'nın kıyılarından ve Balkan'ın eteklerinden ayrılalı kırküş sene oluyor. Lâkin bilmem uzun asırlar bile o sularla o karlı tepeleri gönlümüzden silebilecek mi? Zanneder misiniz ki bu hasret yalnız Rumeli'nin çocuklarının yüreğindedir? Rumeli toprağına ömründe ayak basmamış bir Diyarbekirli Türk de aynı hasretle bu türküyü söylemiyor mu?" Yahya Kemal Rumeli'nin 'has' Osmanlı-Türk geleneğini vurgular: Üsküp'te cemaat hayatı, İstanbul'dan gelen sözleri, töre-

35 Osman Yüksel Serdengeçti, a.g.e., s. 175.

leri vs. “alafranga” sayacak kadar ‘sağlam’ Osmanlı’dır. Rumeli Türklerini ezelden ebede muhacir sayma alışkanlığına (ki ona göre alışkanlık bir propagandanın ürünüdür) çatar; oysa Türkler burada 5000 sene, yani Osmanlı fetihlerinden evvel Slavların oturduğundan daha uzun müddet yaşamışlardır.³⁶ Balkanlar’ı/Rumeli’yi unutmamakta direnmek, Türk muhafazakârlığının Cumhuriyet ideolojisine politik değil ama, kültürel düzeydeki muhalefetine önemli bir bileşenidir. Günümüz yazar ve şairlerinden, Rumeli nostaljisini mâhirâne işleyen Beşir Ayvazoğlu da Türkler’in Balkanlar’dan çekilişini “Kızılderililer’in Amerikalılar’ı Amerika’dan sürüp çıkarması” kadar “tuhaf” sayar.³⁷ Türkçülerin Balkan milletlerine karşı kindar ve aşağılayıcı tavrını, muhafazakâr entelijensiya da paylaşır. Rumeli nostaljisini sürekli işleyen Sâmîha Ayverdi’nin şu satırlarını örnek verebiliriz: “Fakir düşmüş efendisinin karşısında, kapı dibine çöküp oturmayı, zül değil, asâlet gereği sayan câriye kadar bile olamayan o derme çatma devletlerden, bugünün yoksul düşmüş Türk’üne sıcak bir alâka olsun gelmiyorsa bundan, Türkoğlu değil, onun nankör ve kadir bilmez eski tâbileri, eski bendeleri utansın!”³⁸

Muhafazakâr ve İslâmcı düşünce açısından, Cumhuriyet Türkiye’sinin Balkanlar’la ‘ilişik kesmesi’ meselesi, Osmanlı tarihiyle bağın yitirilmesi sorunuyla olduğu gibi, İslâm’dan uzaklaşma sorunuyla da örtüşür. Kemalizmin laikar tutumu ve modernleşme/Batılılaşma ideolojisi, Balkanlar’la ilişkide İslâm’ın bir bağ olarak görülmesini önlemiştir. Oysa Balkan-

36 *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebi Hatıralarım*, 3. baskı, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1986.

37 Bu analojiyi yaparken, “Amerikalı” Batılıların Kızılderililere uyguladıkları soykırımın çağrışımlarını hesaba katmamış görünmesi de “tuhaf”tır! *Türk’ün Kültür Coğrafyasında Bir Gezinti*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1991, s. 48.

38 *Ne İdik Ne Olduk*, Hilbe Yayın, İstanbul 1985, s. 21. Ayverdi’nin ‘Balkan acılarını’ en fazla işlediği kitabı *Ah Tuna Vah Tuna*’dır. Hülbe Yayın, İstanbul 1990.

lar'daki Türk ve Müslüman topluluklarda İslâm, en geç İkinci Dünya Savaşı sonrası döneme kadar, belirleyici kimlik etmenidir. Bulgaristan'da, Yunanistan'da ve Birinci (İkinci Dünya Savaşı öncesindeki) Yugoslavya'da sadece eski yazıyla ve eski usulle eğitim yapan Türk okullarına izin verilmesi nedeniyle İslâm ve 'eski rejim'in kültür ve zihniyet dünyası buralarda nefes almayı sürdürmüştür. Ayrıca Bulgaristan ve Yunanistan'ın anti-Kemalist muhalif din ulemâsını topraklarında barındırması, cumhuriyet yönetiminde, Balkan Türkleri ve Müslümanları içinde Türkiye'ye karşı bir restorasyoncu eğilimin örgütlenebileceği endişesini uyandırmış ve Balkanlar'daki İslâm unsuruna tehlikeli bir potansiyel gözüyle bakılmasını getirmiştir.³⁹ "Kemalist Türkiye"nin İslâmî kimliği terketmesine bağlı olarak, Balkanlar'daki "Osmanlı bakiyesi" Müslüman topluluklarla ilişkinin zayıflaması, muhafazakâr entelijensiya için sıkıntı kaynağıdır.⁴⁰

Beşir Ayvazoğlu, Balkan savaşlarından sonra Rumeli'den Anadolu'ya akan göç dalgasını anarken, "azgın çetelerin önünden Anadolu'ya doğru aç ve sefil bir biçimde akan yüzbinlerce insanın yaşadığı trajedi başka bir milletin başına gelseydi, şimdiye kadar binlerce romana, filme, tiyatroya, televizyon dizisine konu olurdu" der.⁴¹ Cumhuriyet'in Balkanlar'ı 'unutuşunun' gerçekten dramatik ve sonuçları itibarıyla çok önemli bir vechesi, Rumeli göçlerinin toplumdaki ve millî hafızadaki etkisidir. Bu olay, revanşist bir hamâset edebiyatı dışında milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya tarafından da pek fazla işlenmiş değildir. Bu göçlerin, 1910'lar ve 1920'lerde Anadolu'nun toplumsal atmosferinin biçimlenmesinde kuşkusuz çok önemli payı olmuştur. Kırım teh-

39 Bilâl N. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1991, s. 297 vd.

40 Makedonya'daki Türk toplumunun Müslüman kimliği baskın kesimi açısından bu sıkıntının bir anlatımı için bkz. *Mehmed Ardıcı'nın Anıları: Yöneticiler 1947*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

41 Beşir Ayvazoğlu, *a.g.e.*, s. 48.

didi altında ve çoğunlukla aile efradından kayıplar vererek yurt bildikleri topraklardan sürölmek, Rumelili Müslöman ve Türkler için büyük bir travmadır. Göçmen toplulukları, Anadolu'da yerleştikleri yerlere bu travmayla birlikte hem müthiş bir yılgınlık ve acıyı, hem de gayrimüslim topluluklara karşı derin kin ve öç duygularını taşımış olsalar gerektir. Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nda Anadolu'da gerçekleşen Ermeni ve Rum kırımlarında, bu revanşizm potansiyelinin muhtemelen belirli bir payı olmuştur. Gerek bu revanşizm potansiyeli, gerekse sözkonusu acı ve yılgınlığın toplumsal hayattaki ve kollektif hafızadaki izlerinin, toplumbilimlerde olsun, edebiyatta olsun yankısını bul(a)mamış olması, Türkiye'yi 'anlamak' ve kollektif zihni 'refahlatmak' bakımından önemli bir eksikliktir.

Son olarak, yorumladığımız 70 yıllık dönemdeki reel dış politikaya değinelim. Millî hafızadaki 'unutuş'a koşut olarak, Türkiye'nin resmî Balkan politikasında da mesafeli bir tavır hakimdi.⁴² Cumhuriyet'in kuruluş döneminde, Lozan Barış Antlaşması'nın imzalanması öncesinde yaşanan Batı Trakya sorununda Mustafa Kemal'in benimsediğı tutum, bu politikanın habercisi olmuştur. Mustafa Kemal, Batı Trakya'nın Türkiye'ye katılmasının "iki düşman arazisine doğru uzanmış" bu toprak parçasını elde tutmak için "sarfoluncak kuvvet(in) elde edilecek istifadeye tekaböl etmeyeceğinden" hareketle, buradan "sarf-ı nazar" edilmesini tercih etmiştir; böylelikle, Batı Trakya'nın Bulgaristan ile Yunanistan arasında "daimî bir niza zemini" ibaresi, bütün olarak Balkanlar'ın Cumhuriyet'in kurucu önderliğinde nasıl algılandığını özetleyen bir ibaredir.

42 Dr. Gencer Özkan, Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nün 26-28 Nisan 1993'te düzenlediğı "Balkanlar ve Türkiye: Değişen Uluslararası Düzenle Olanaklar ve Sorunlar Sempozyumu"ndaki toparlayıcı tebliğinde, bu politikayı "katı gerçekçilik" olarak tanımlıyor. Bu "katılık"ın bigâneliğı ve duyarsızlığa vardığı ölçüde "gerçekçilik"ten de uzaklaştığını kaydetmek gerekir.

Cumhuriyet'in ilk onyıllarının Balkanlar politikasında temel jeopolitik kaygı, Balkanlar'ı Türkiye'nin güvenliği için bir tampon haline getirmektir. Buna bağlı olarak, büyük güçlerin Balkanlar'a müdahalesi önlenmek istendi; bu tercih, büyük güçlerin Türkiye'ye müdahalesinden kaçınmayı önemseyen izolasyonist-otarşist eğilimlerin bir yansımasıydı. Bu politikaya, Balkan halklarının barış içinde birarada yaşamaya yatkın olduğu, aralarındaki dostluğu ancak dış güçlerin tehdit edebileceği tezi eşlik etti. Yalnız Atatürk'ün ırkî (Turanî) akrabalık tezi değil, Osmanlı'dan devreden, Balkanlar'daki istikrarın dış tahrikler nedeniyle kısa ömürlü (1934-37) Balkan Antantı döneminde Türk politik eliti bu tercih doğrultusunda (başka çizgilerin yanısıra Balkanlı komünistlerin hararetle sahip çıktığı) "Balkanlar Balkanlılarındır" şiarını benimsedi. Bu temel jeopolitik kaygının yanında, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'nin Balkanlar-içi dikkati, Bulgaristan-Yugoslav (Sırp) ittifakını, dolayısıyla bir Slav blokunun kurulmasını önlemeye dönüktü. Balkan Antantı'nın kısa ömürlü oluşu ve 1930'ların sonunda Balkanlar'ı yeniden Avrupa güçlerine yaklaştıran gelişmeler, Türkiye'yi 'Balkancılık'tan hızla soğuttu ve izolasyonizmi Balkanlar'a da şâmil kıldı.

Balkanlar, rehabilite edici bir 'unutuş'a imkân veren iki savaş arası sükunet döneminden sonra, İkinci Dünya Savaşı sırasında da Türkiye için tehdit kaynağı haline geldi. Türkiye'yi savaşa dahil edebilecek 'komplikasyonlar' Balkanlar'da yoğunlaştı. Ardından İkinci Dünya Savaşı'nın sona erdiği yılların konjonktüründe, Balkanlar'da komünist rejimlerin kurulması ve Yunanistan iç savaşında komünistlerin iktidara gelmesi ihtimalinin uzun müddet yüksek 'seyretmesi', Balkanlar'ın Türk millî zihniyetinde yine 'belâlı' bir cenah olarak algılanmasını pekiştirdi. Denebilir ki, Türk milliyetçiliği ve millî politikası, Soğuk Savaş cereyanının ilk mo-

tifleriyle Balkanlar'ın komünistleşmesi meselesi dolayısıyla tanıştı. Bulgaristan'ın 1950/51'de onbinlerce Türk'ü göçe zorlaması, Balkanlar'a bakışta kaygıları arttırdığı gibi, Türkiye'nin dünya politikasında tecrit edilerek 'arkasız' kaldığı duygusunun yer etmesini getirdi. Bulgaristan'dan Türkiye'ye gelen göç kabilelerine Rus ajanlarının karışacağına dair, Yaşar Nabi'nin 1967'deki bir yazısında "patolojik" olarak tanımladığı korku, yaşanan (ve Balkanlar cihetinin fazlasıyla nasibini aldığı) anti-komünist paranoyanın bir işareti-dir.⁴³ 1956/57'de Balkan Pakti'nin 'sönümlenmesinin' ardından Türkiye, Balkanlar politikasından büyük ölçüde çekildi.

Bu şartlarda Yunanistan Balkan politikasında oldukça etkin hale geldi. 1960'ların ikinci yarısında, Yunanistan, Yugoslavya, Romanya ve Bulgaristan, Türkiye'ye dışlamanın ötesinde Türkiye'nin çıkarlarının aleyhine olabilecek bir işbirliği içindeydiler. Türkiye ancak bu durumun negatif etkisiyle, Yunanistan'ın Balkanlar'daki inisiyatifinden duyduğu endişeyle Balkan politikasını tahkim etmeye yöneldi. 1960'ların ikinci yarısında atılan bu adımların Türkiye'yi Balkanlar'da etkin bir taraf haline getirdiği ise söylenemez. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'nin Balkan politikasının, Yunanistan'ın güçlenmesini önleme saikince yönlendirildiği söylenebilir.⁴⁴ 1967'de ve 1974'te vahim boyutlara ulaşan Kıbrıs bunalımının ve 1974'te Türkiye'nin adaya askerî müdahalesinin⁴⁵ Türkiye'nin dış politikasının ve millî tasavvurunun anti-Yunan odaklanmasını pekiştirdiği açıktır. 1987'deki Ege kıta sahanlığı bunalımı, Batı Trakya'daki Türk azınlığa karşı baskıların yoğunlaştığı 1982'de İnhanlı ve 1990'da Gümülcine 'tırmanışları', 1980'lerde bu

43 Yaşar Nabi, "Balkanlar Konusunda Bir Dosta Mektup", *Değişen Dünya* içinde, s. 149.

44 Oral Sander, *Balkan Gelişmeleri ve Türkiye (1945-1965)*, AÜSBF Yayını, Ankara 1969.

45 Karolos Zahariadis/Yusuf Alp, *Kıbrıs, Birikim Yayınları*, İstanbul 1979.

odaklanmayı ve tehdit/düşman algılanmasını daha da besledi. 1988'de Davos'taki Papandrea-Ozal görüşmesiyle girilen yumuşama, kalıcı olmadı.⁴⁶ 1980'lerde Türk dış politikasında ve milli(yetçi) tasavvurunda Bulgaristan da belirgin bir düşman figürü haline geldi. 1980'ler boyunca Bulgaristan'daki Türk toplumu üzerinde baskılar yoğunlaştı. Türkler'in isimleri zorla değiştirildi, eğitim olanakları daraltıldı, malvarlıklarına elkonuldu.⁴⁷ Baskıların doruklaşmasıyla birlikte 1989'da yaz başında üçyüz bini aşkın Bulgaristan Türk'ünün Türkiye'ye göç etmesi, ilişkileri iyice sertleştirdi. 1980'lerde, özellikle 1980'lerin ortalarında Bulgaristan'ın baskı politikasını simgeleyen Belene hapisanesi hakkındaki korku edebiyatıyla, Türkiye'deki anti-komünizm anti-Bulgar kampanyalarda cisimleşmiştir.

Sonuçta, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki gerek global, gerekse bölgesel gelişmelerin, Türk millî tasavvurunun Balkanlar'a bakışında tehdit algılaması görüş açısını baskın kıldığı, dramatikleştirdiği, kalıcılaştırdığı söylenebilir.

1990'lar-Beka sorunsalı ile "hayat sahası" perspektifi arasında

1980'ler/1990'lar dönümünde Balkanlar'da sosyalist rejimlerin çökmesi ve özellikle Yugoslavya'da başlayan iç savaş(lar) bölgeyi yeniden "Balkanlaştırırken", Türkiye'de bu coğrafyaya yönelik ilgide müthiş hızlı bir artış gözlemlendi. Bu ilgiye iki neden gösterildi. Birincisi, Balkanlar'ın en yoğun bunalı-

46 Türk-Yunan ilişkileri hakkında bkz. Derleyen Semih Vaner, *Türk-Yunan Uyummazlığı*, Metis Yayınları, İstanbul 1990; Baskın Oran, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1991; ve her iki milliyetçiliğe titiz bir eleştirel yaklaşım için bilhassa: Herkül Millas, *Tencere Dibin Kara...*, Amaç Yayınları, İstanbul 1989.

47 Bilal N. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1988.

ma sürüklenen bölgelerinde tehlikeye maruz kalan, mağdur olan toplulukların (özellikle Boşnak Müslümanların) Türkiye’yle tarihsel-kültürel yakınlıkları ve Türkiye’de akrabalarının yaşıyor oluşu idi. İkinci ve daha esaslı neden, iki kutuplu dünyanın çözülmesinin ardından Türk milli(yetçi) entelijensiyasının Türkiye’ye kısa vadede bir “büyük güç”, “bölgesel güç” uzun vadede ise “süper güç” olma hedefini çizmesi idi. Balkanlar, bu perspektif içinde Türkiye’nin “ilgilenmemelik edemeyeceği” bir nüfuz alanı olarak saptandı. Yugoslavya ve özellikle Bosna-Hersek bunalımı, Türkiye’nin kendisine yakıştırılan bu misyona uygunluğunu kanıtlayacağı veya bu misyon için ‘alıştırma’ yapacağı bir sınav alanı gözüyle görüldü. Bu yönelim aynı zamanda, Balkanlar’a bakışta, tehdit algılamasının ve devletin/ülkenin bekası kaygısının belirlediği geleneksel milli perspektiften bir kopuş anlamı taşıyordu. Mamafih bu kopuşun tam anlamıyla gerçekleştiğini, Türk millî kimliğine damgasını vuran beka sorunsalının tedavülden kalktığını söylemek çok zordur. Başka önemli sorun alanlarında olduğu gibi Balkanlar sorununda da, “bölgesel güç” olma perspektifine eşlik eden özgüvenli ve iyimser bir algılayışta bile, beka sorunsalının gölgesinde tepkiselci bir tedirginliğin yanyana, kimi zaman iç içe var olduğunu görebiliyoruz. 1990 dönümünün eşiğinde, 1980’lerin sonlarındaki Türk-Yunan ve Türk-Bulgar bunalımları esnasında da yanyanalığın veya iç içeliğin işaretleri görülmüştü. Bu bunalımlar Türkiye kamuoyunda bir yandan mağduriyet hissi ve tehdit algılamasıyla yaşanırken, diğer yandan dönemin Başbakanı Özal bu iki Balkanlı komşuya ‘büyüklemiş’, Türkiye’nin yakın gelecekte bu ülkelerin meydan okumayı düşünemeyeceği bir “güç” haline geleceğini iddia etmişti. Her iki tasavvur, ‘millî hissiyat’ta karşılığını bulabilmişti. Velhasıl Balkanlar, Türk millî kimliğini belirleyen iki yönelim arasındaki gerilimi besleyen bir ‘güç kaynağı’ olma

rolünü, yine üstlenmiş gibidir. İlgi gösterilmesi gereken bir başka nokta, 1990'lardaki Balkanlar telâkkisinde, TC devletinin kuruluşuna öngelen dönemdeki (yazının ilk bölümünde ele alınan) yargıların, yorumların, duyguların güçlü esintisinin görülmesidir.

Burada bir parantez açalım... Balkanlar'a bigâne kalınan yaklaşık 70 yıllık dönemde "Rumeli'nin yitişi" travmasının toplumsal hafızadaki tortusunun 'işlenmeden' dondurulması, bu kanı ve duygu birikiminin ortaya çıkış biçiminde önemli pay sahibi olmuştur. Bu nokta bence çok önemli: Çünkü Türkiye'nin Balkanlar geçmişini 'militan unutuş' politikası, sosyalist Yugoslavya'nın 'millî hafıza'lara ve ülkedeki milliyetçiliklerin mirasına yaptığı muameleye benziyor.⁴⁸ Yugoslavya'nın ülkede yaşanmış kanlı millî çatışmaların kollektif hafızadaki mirasını tasfiye etmek için tuttuğu yol, bu tarihi 'resmen' bitmiş, aşılmış saymak ve unut(tur)up hiç konu etmemek olmuştur. Sorgulanmadan, yüzleşilip hesaplaşılmadan, kısacası 'işlenmeden' buzdolabına kaldırılan bu hafıza bilgisi, değişmeden kaldı. Unutuş ancak geçici olabildi – üstelik açıkça tartışılmadığı için, 'hafıza bilgisi', rivayetlerin, mitosların vs. tahrifatına ziyadesiyle âmade idi. Bu nedenledir ki, Yugoslavya'da örneğin Sırp milliyetçiliği 40-50 hattâ 80-100 yıl önceki motifleriyle 'reenkarnasyon' yaşayabildi; milliyetçi akımlar anakronizme ve dehşet verici bir fanatizme düşebildiler. Türkiye'de de Balkanlar'daki yakın geçmişin toplumsal bünyeye ve politik kültüre etkilerinin bir 'militan unutuş'a tâbi tutularak konu edilmemiş olmasının, –elbette Yugoslavya ölçüsünde olmasa da– toplumsal/kollektif hafızayla ilişkinin sağlıklı kurulmasını engellediği kanısındayım. Bugün Türkiye'de değişik politik-ideolojik konumlardan Balkanlar'a bakışta kullanılan referansların,

48 Tanıl Bora, *Yugoslavya: Milliyetçiliğin Provokasyonu*, Birikim Yayınları, İstanbul 1991, özellikle 4. bölüm.

yapılan tekliflerin kendi içinde insicamsızlığında ve ‘uçukluğunda’, aslında başlıbaşına Balkanlar’la ilgilenme ‘mesafesini’ tayin etmekte yaşanan derin tereddütlerde, bu hafıza malûliyetinin payını görmezden gelemeyiz.

Tekrar, tehdit algılaması ve beka sorunsalı ile “büyük güç” perspektifi arasındaki gerilime gelelim... Milliyetçiliğin iki yüzünü ‘teğelleyen’ bu gerilimde, Balkanlar’a bakıştaki eski (yüzyıl başındaki), kalıpların, “büyük güç” olma misyonunun çerçevesine oturarak yeniden belirdiğini görmek mümkündür. Güncel çerçeve içinde eklemlenen geleneksel kalıpların başlıcası, Balkanlar’daki gelişmelerin Türkiye’ye karşı esasen Batı’dan yönetilen bir ‘komplo’ olarak yorumlanmasıdır. Batı bu kez Osmanlı’yı çökertmenin değil, Türkiye’nin bir bölgesel güç olmasını engellemenin peşindedir. Özellikle Bosna-Hersek’e ilişkin Batı politikası, Yugoslavya sorununun çok boyutlu çetrefil yapısı dikkate alınmadan, ‘son tahlilde’ Türkiye’ye karşı bir komplo olarak yorumlanabilmektedir.⁴⁹ Buna göre, Avrupa nasıl geçen yüzyıl dönümünde Osmanlı’yı yıkmak için Balkanlar’daki millî bağımsızlık hareketlerini desteklediyse; şimdi de Türkiye’nin bölgedeki nüfuzunu engellemek için, yüzünü İstanbul’a dönecek bir bağımsız Bosna-Hersek devletinin kurulmasını engellemek istemektedir. Bu komplocu bakış çerçevesinde, Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Butros Gali’nin (Mısır’da Osmanlı-Türk nüfuzuna karşı İngiliz çıkarlarını savunmuş olduğu söylenen ahvâdı gibi) Türkiye’nin büyüyen gücünü kırma misyonunu taşıdığı; Bosna-Hersek’e askerî müdahaleden kaçınan BM’nin (“Müslüman”) Somali’de düzenlediği “işgalci” operasyona Türkiye’yi ortak etmesinin de Müslüman ve Türkî dünyada ve eski Osmanlı coğrafyasında Tür-

49 Bu yorumlar, Slobodan Miloseviç’in “masonluğun İskoçya mahfiline kayıtlı olduğu”, bu nedenle İngiliz “biraderlerince” kayırıldığı gibi entrika senaryolarına da mesnet olabilmektedir. Bkz. *Zaman*, 1 Eylül 1992.

kiye'ye atfedilen 'alternatif dünya gücü' umudunu söndürmeye dönük olduğu yorumları yapılabilmektedir. Milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyanın, Batı'nın Bosna-Hersek'teki çifte standardını 'teşhir' çabası, aynı zamanda bir dünya nizamı olarak Batı'nın tefessüh ettiğini gösterme, dolayısıyla bir dünya düzeni ve uygarlık alternatifi olarak Türk-İslâm hegemonyasını takdim etme amacını taşır. Balkanlar ve Bosna-Hersek'teki mücadele, esasen Batı'nın bu "yeni-Osmanlı" yükselişi önleme mücadelesidir. Medeniyetin "tek dişi kalmış canavar" olarak algılanışında da tarih tekerrür etmekte; ne var ki "tek dişi kalmış canavar", nice canavarlar doğurarak çoğalmaktadır.⁵⁰

Balkanlar'daki gelişmelerin yorumlanışında, eski kalıplardan öte, Balkanlar'daki Osmanlı-Türk politikasının eski tecrübeleri de hatırlanıyor, hattâ yeniden icraya konmak istenebiliyor. Özellikle II. Abdülhamit'in politikalarını güncelleştirme arayışına hem muhafazakâr, hem milliyetçi cenahta rastlanabiliyor. *Zaman* yazarı Mustafa Özcan, Balkan Savaşı öncesinde Abdülhamit'in dahiyane politikasını yâdediyor; ama İttihatçıların yanlış politikası yüzünden Yunan-Ortodoks kiliseleri arasındaki kavganın etkisini yitirdiğini ve bu yanlış politikanın iki devleti Balkan Savaşı'nda Osmanlı'nın karşısına diktiğini hatırlatıyor.⁵¹

Balkanlar'a bakışta "büyük güç" perspektifinin refakatinde beka sorunsalının geçerliliğini sürdürdüğünün en dramatik örneği, milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyanın Bosna-Hersek'teki gelişmeleri doğrudan doğruya Türkiye'nin güvenliği için tehdit olarak sunan yorumlarıdır. Bu yorumu güçlendirmek için, özellikle muhafazakâr ve İslâmcı yazarlar Osmanlı egemenliği döneminde Bosna'nın "Rumeli'nin kilidi" kabul edildiğine atıf yapıyorlar. Milliyetçi entelijen-

50 Ahmet Kabaklı, *Türkiye*, 8 Ocak 1993.

51 *Zaman*, 31 Ekim, 1992.

siyanın Bosna-Hersek'i Türkiye'nin güvenliği açısından değerlendirilmesi daha soğukkanlı ve 'soğuk' jeopolitik mülhazalara dayanır; Balkanlar'ın 'tampon'laşması istenir, buradaki ülkeler ve topluluklar birer 'domino taşı' olarak görülür. Bu bakış açısından Bosna-Hersek'e konulan teşhis, 1945'e kadarki Türk dış politikasının, Türkiye'nin savunmasını Yugoslavya'nın kuzey sınırından başlatan jeopolitik düşüncesinin canlanması gereğidir.⁵² Milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı-muhafazakâr entelijensiyanın jeopolitik mülhazaları ise alarmist bir karakter arzeder; had safhada vehimlidir. Ağâh Oktay Güner "Bosna olmadan Trakya savunulamaz" fikrindedir.⁵³ Necati Özfatura Türkiye'deki insanlara şu cân-hırâş sözlerle seslenir: "Balkanlar'daki ve Kafkasya'daki ateşi söndüremeyen seni Anadolu'da katledecekler!"⁵⁴ Ahmet Kabaklı, "Sırları eğer Saraybosna'da durduramaz isek, Haçlıları Edirne'de de tutamayız" diye yazar.⁵⁵ Fehmi Kuru'ya göre de "Türkiye ya Balkanlar'da sağlam bir tutamağa sahip olacak, ya da Şark Meselesi günlerinden kalma hesaplar gündeme gelerek, Türkler, önce Anadolu'ya, oradan da Orta Asya'ya göçe zorlanacak"tır.⁵⁶ Gerek Batı'nın, gerekse Hırvat ve Sırp milliyetçiliklerinin zihniyet dünyasında önemli yer kaplayan "İslâm fundamentalizmi" öcüsünün İslâmcı zihniyetteki simetrik karşıtı olan Haçlı ve ona bağlı Endülüs sendromu, Türk milli kimlik tasavvurundaki beka sendromunun İslâmcı versiyonudur. Buna göre, Kafkasya ve Balkanlar'da "15. Haçlı Seferi" yürürlüktedir. Haçlı sendromu, Hırvat-Sırp çatışmasında Katolik-Ortodoks ayrımının ne kadar geniş yer tuttuğunu gözardı ederek, bütün Hristi-

52 Ümit Özdağ, *Türk Yurdu*, Mart 1993, s. 14.

53 *Türkiye*, 19 Ocak 1993.

54 *Türkiye*, 14 Temmuz 1992.

55 *Türkiye*, 6 Ağustos 1992.

56 *Zaman*, 18 Aralık 1993.

yan âleminin İslâm'a karşı planlı surette seferber olduğunu vaz'eder; böylelikle, Batı'nın anti-İslâm kültürel ırkçılığının negatif (dışlayıcı, öteleyici) niteliğini pozitif (saldırgan, yokedic) bir nitelik halinde sunarak tahrif ettiği gibi, kendisi de kültürel ırkçı (anti-Hıristiyan) bir söylemi yeniden üretir. Haçlı sendromunun bir ürünü de Endülüs sendromudur. 7. yüzyıl sonlarından itibaren İspanya'da, Endülüs'te kök salan İslâm uygarlığı, 11.-12. yüzyılda toprak kaybetmeye başlamış; "Haçlı ruhu" havasıyla sistematikleşen fetihler sonucunda, 1492'de Gırnata (Granada) Sultanlığı'nın yıkılmasıyla tamamen yok olmuştur. İslâmcı bakış açısından, Bosna-Hersek'teki İslâm toplumunun soykırıma uğratılarak, asimile edilerek veya sürülerek yok edilmesi teşebbüsü ve ihtimali, Endülüs tarihinin tekerrürü gibi görülebiliyor: "Haçlılığın" İslâm'ı Avrupa'dan kovma misyonunun çağdaş versiyonu sayılabiliyor... Dolayısıyla, Bosna Müslümanlarının "Avrupa'nın (veya: küfrün) bağrında İslâm'ın hançeri" olarak tutundurulması, İslâm davası adına tarihî bir misyondur. Bu misyon çerçevesinde, Bosna-Hersek'e "Avrupa'nın Filistin'i" rolü yakıştırılmaktadır. Endülüs sendromunun, İslâmcı entelijensiyanın kimi –azınlık– kesimlerinde ise çoğulcu/çok-kültürlü bir toplum projesinin yitişi bābında anlamlandırıldığını da kaydetmek gerekir.⁵⁷

Bosna-Hersek ve Balkanlar algılamasında beka sorunsalının millî kimliğe vurduğu güçlü damganın ilginç bir örneği, bu sorunsalın 'ılımlı' bir tezahürünün sol-liberal, Batıcı-liberal veya liberal-muhafazakâr entelijensiyada da görülmesidir. Bu çizgideki aydınlar, Bosna-Hersek sorununu Türkiye'nin varolup varolmayacağını değil ama, "büyük güç" olma fırsatını ve en önemlisi bir Avrupa/Batı ülkesi olma şan-

57 Tanıl Bora, "İslâmcılar ve Endülüs Sendromu" ("Bosna-Hersek: Ölen ve Öldürülen Sadece İnsanlar Değil" başlıklı makale içinde çerçeve), *Birikim* 41, Eylül 1992, s. 47.

sını belirleyecek bir sınav olarak dramatize ederler. Buna göre “Türkiye’nin Balkanlar’da söz sahibi bir ülke konumunda olmayı talep etmesi Avrupalı olmakta devam etmesinin de önkoşulu”dur.⁵⁸ “Osmanlı mirasının Avrupa’dan tasfiyesi Bosna-Hersek’te sonuca ulaşırsa, bunun kaçınılmaz sonucu, Türkiye’nin de Batı sisteminden dışarıya püskürtülmesine gidecektir”;⁵⁹ bu nedenle Bosna-Hersek Türkiye için stratejik bir meseledir. Bu mülâhazalarda, resmî ideolojinin kesin Batı-merkezli yön tayini belirleyici olduğu gibi, büyümesini ve yayılmasını Batı’ya yönelten ‘klasik’ Osmanlı’nın mirasının da izi görülebilir. Bu izin en belirginleştiği örnek, Türkiye’nin “büyük güç” olma stratejisini “yeni-Osmanlıcı” bir eksende yorumlayanların popüler sözcülerinden olan Cengiz Çandar’ın satırlarıdır: “Rumeli, Türkiye’yi bir kere daha bir Avrupa ve dünya devleti haline dönüştürüyor. Osmanlıların, dünya devleti haline gelmesinin, Rumeli’ye çıkmalarıyla başlaması gibi. Yirmibirinci yüzyıla yürüyen Türkiye, bu nedenle, bir Balkan gücü olmaya mecburdur. Sınır anlamında değil, ama nüfuz doğrultusunda büyüebilmesi ve dünyanın kaderini etkileyebilecek siyasî ortaklıklarda yerlabilmesi için. Aksi olduğu anda, Anadolu’ya sıkıştığı ve orada sınırlandığı anda bölücülükten küçülmeye, türlü tehditlerin kısılcasına giriverir. Anadolu, Türklerin ruhunun daraldığı bir mekândır. Rumeli, dünya boyutlarını açar. Çoktandır Kürt meselesinden ötürü bölünebileceğimiz paranoyasını konuşmuyor muyuz? Bosna-Hersek’i, Makedonya’yı konuşalı beri dünya sahnesini zorluyoruz...”⁶⁰

Beka sorunsalındaki farklılaşmalar gibi, Türkiye’nin “büyük güç” olmasına dönük tasarımlarda ve onların Balkanlar’a ilişkin kurgularında da farklı politik yönelimler var.

58 Soli Özel, *Nokta*, 17 Ocak 1993.

59 Cengiz Çandar, *Sabah*, 12 Ocak 1993.

60 *Sabah*, 14 Şubat 1993.

Farklı politik kurgular ve bunlara bağlı hegemonya tasarımları, Türk millî kimliğine ilişkin de farklı telâkkileri ifade ediyor. Milliyetçi entelijensiyanın değişik kesimleri, Balkanlar'a 'jeopolitisist' bir söylemle ve "hayat sahası" terimiyle yaklaşıyorlar. Hitler'in *Kavgam*'ın da bir milletin hayatını rahatça idame ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu toprakları (ve özel olarak Doğu Avrupa'yı) ifade etmek üzere kullandığı ve yayılmacı-emperyalist Nazi dış politikasının temel kavramlarından olan "hayat sahası" (*lebensraum*) terimi, Türk milliyetçi söyleminde Balkanlar bunalımıyla beraber anılmaya başlandı. Bu "hayat sahası" kavramı, her durumda yayılmacı bir içerik taşıyor; daha ziyade "büyük güç" olmaya dönük ufkun kapanmamasını sağlamaya dönük, yukarıda değindiğimiz "güvenlik hattı" yaklaşımına bağlı savunmacı mahiyetiyle, iki savaş arası dış politikanın Balkanlar'ı 'tamponlaştırma' tercihini yeniden üretiyor. Milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyanın "hayat sahası" kavrayışı ise bu geleneksel politikayı aşıyor; ancak işgalci/ilhakçı olmayan, bölgesel devletleri ve Türk ve Müslüman toplulukları desteklemeye dönük bir nüfuz politikası talebini öne çıkarıyor. Buna karşılık milliyetçi entelijensiyanın radikal, ülkücü ve Türkçü/Turancı unsurları, "Türk'ü Anadolu'ya hapsetme" planlarına/komplolarına dikkat çekerek, "hayat sahası" kavramını yayılmacı imalarla kullanabiliyorlar. Ülkücü/MHP'li dış politika yazarı Ferruh Sezgin, Balkanlar'ı (Karadeniz havzası, Ortadoğu ve Türk dünyası ile birlikte) Türkiye'nin "hayat sahaları" arasında tanımlıyor. Sezgin'in söyleminde bu zorunluluk, savunmacı bir perspektiften değil, Pan-Türkist yayılmacılık ufkundan kaynaklanıyor: "Atacağı her geri adım, Türkiye'nin Anadolu bozkırlarındaki 'hapis hayatını' biraz daha uzatacaktır."⁶¹ Milliyetçi-muhafazakâr aydınların da "hayat sahası" kavramına müracaat edebildiğini belirtmiş-

61 Ortadoğu, 23 Ocak 1993.

tik: Örneğin Mustafa Özcan, Makedonya, Arnavutluk, Kosova, Bosna-Hersek'i Türkiye'nin Batı'daki "hayat sahası" olarak belirliyor.⁶² Milliyetçi entelijensiyanın resmî-devletli unsurları da aynı "hayat sahası" haritasını çiziyorlar: Yarı-resmî Türkiye Stratejik Araştırmalar ve Eğitim Merkezi'nin Başkanı Ertuğrul Zekai Ökte, Makedonya, Sancak ve Bosna-Hersek'in "güvenlik hatlarımız" olduğunu belirtiyor.⁶³

İslâmcı ve muhafazakâr eğilimlerin "büyük güç" olma stratejileri ve bu stratejilerin Balkanlar'a ilişkin açılımları, 'soğuk' bir jeopolitik söyleme dayanan milliyetçi yaklaşımlardan farklı olarak, Osmanlı'nın tarihsel-kültürel mirasına ve İslâm'a vurgu yapıyor. Muhafazakâr entelijensiya, İslâm'ın, Türkiye'nin Balkanlar'daki nüfuz politikaları için vazgeçilmez bir 'imkân' olduğunu vaz'ediyor. Cumhurbaşkanı Özal da 1993 Şubat'ında gerçekleştirdiği Bulgaristan-Makedonya-Arnavutluk-Hırvatistan gezisi sırasında, "Bölgede bizim için en etkili güç İslâm. Bunun yaygınlaştırılması için Diyanet'e ve özel vakıflara görevler düşüyor" diyerek bu yaklaşımı paylaştığını göstermişti. Türkiye'nin "büyük güç" olma potansiyelinin Balkanlar'daki 'rezerv'lerine ilişkin en bütünlüklü İslâmcı yaklaşım örneği, Bosna Dayanışma Grubu'nun tasarımıdır. Bu, Balkanlar'da millî devletler sonrası çağda barışçı ve istikrarlı çok-milletli birarada yaşamının koşullarını 'Pax Ottoman'a atıfla yaratmayı hedeflemesi itibarıyla, yeni-Osmanlıcı bir tasarım. Değişik çevrelerden görece bağımsız kimliğe sahip İslâmcı aydınların oluşturduğu Grup, Balkanlar'da nüfusun yaklaşık % 20'sini oluşturan 12 milyon Müslümanın yalnızca 2.5 milyonunun Türk olduğunu hatırlatarak, "sadece Türk etnik kökene dayalı bir Balkan politikasının uygulanabilir olmaktan uzak olduğunu" vurguluyor. Bosna Dayanışma Grubu'nun Balkanlar je-

62 *Zaman*, 3 Kasım 1991.

63 *Zaman*, 3 Kasım 1991.

ostratejisi önerisi, bütün Müslümanları ve onların yanında Ortodoks Hıristiyanları kavramaya dönük. Ancak önerilen bu Müslüman-Ortodoks ittifakı, ülkücülerin önerebildiğini gördüğümüz taktik amaçlı Türk-Slav ittifakıyla örtüşmeyecek bir kapsama yayılıyor. Bu ittifakın hedefi, Batı/Avrupa dışında İslâm'ın Osmanlı'nın tarihsel mirasına dayalı bir 'uygarlık alternatifi' oluşturmak doğrultusunda tanımlanıyor. Zira Ortodokslar, Katolik ve Protestan Batı Avrupa tarafından "Avrupalı" kabul edilmemektedir. Buna mukabil uzun bir tarih boyunca Osmanlı himayesi altında güven ve barış içinde yaşamışlardır; Ortodoks dünyasının dinî ve manevî merkezi, Fener Patrikhanesi'nin bulunduğu İstanbul'dur: "Balkan dillerinde –sözelimi Bulgarcada– İstanbul'un ismi halen 'Çarigrad'dır; yani 'Sezar'ın şehri'. İstanbul, Ortodoks dünyası için bugün de Çarigrad olmaya aday merkezî bir şehirdir."⁶⁴ Bosna Dayanışma Grubu, bu tasarımı çerçevesinde diğer bölgesel güç adayları olan İran ve Mısır'la beraber hareket edilmesini öneriyor. Gerek milliyetçi-muhafazakâr ve geleneksel İslâmcı, gerek milliyetçi, gerekse Batılı-liberal çizgilerin İslâm faktörünü değerlendirilmesinde, bir İslâm işbirliğinde Türkiye'nin önderliğini zarurî ve doğal koşul sayan bir hegemonyacı kabul var. Türk basınında Türkiye'nin Bosna-Hersek konusundaki diplomatik misyonu, hep İslâm ülkelerinin duyarsızlığına nisbetle anlandı. Milliyetçi-muhafazakâr basınla "büyük basın", "Arap umursamazlığını" yererek Türkiye'nin öncü misyonu ile temayüz ettiğini işlemekte birleştiler. *Sabah*'ta Güngör Mengi "aşağılık kompleksi ile malûl paragöz Araplar'ın, İslâm dünyasının Bosna diye bir sorunu olduğunu Cumhurbaşkanı Özal'ın ve Dışişleri Bakanlığı'mızın tehdit kokan baskıları sonunda ka-

64 *Yeni Dönemin Eşiğinde: Bosna-Hersek ve Balkanlar* adlı rapor; haz. Ali Bulaç, Altay Ünaltay, Burhan Metin, A. Faruk Yanardağ, Mehmet Yılmaz, İstanbul 1992.

bul edebildiği”nden gururlu bir öfkeyle bahsetti.⁶⁵ Türkiye’de Mustafa Necati Özfatura, “Bosna-Hersekli kardeşlerimize yardımların ve gönüllülerin çığ gibi artışı, başta İran olmak üzere, bazılarını tedirgin etmektedir” diye yazdı.⁶⁶

Balkanlar’a ilişkin hegemonya tasarımlarının bir de Batıcı-liberal versiyonundan sözedilebilir. Bu yaklaşım, Balkanlar’ı Avrupa’ya açılan kapı olma özelliğiyle, araçsal bir mantıkla önemser. Sosyal demokratların da çoğunlukla paylaştığı bu Batıcı-liberal tasavvura göre Türkiye, Orta Asya’dan Balkanlar’a uzanan coğrafyada “Müslüman demokrat” veya “Müslüman ve laik” modeli oturtarak dinî çatışmaların, dinî fundamentalizmin yükselişinin önüne geçebilecek yegâne ülke olma misyonuna sahiptir: Türkiye’ye Orta Asya’da olduğu gibi Balkanlar’da da nüfuz ve güç sağlayacak olan, bu misyonudur. Bu yaklaşımı benimseyenler, Batı’yı, Bosna-Hersek sınavında Türkiye’nin bu rolünün ve tutumunun değerini bilmemekle eleştiriyorlar. Batı’yı ayrıca Bosna-Hersek’te Müslümanlara karşı çifte standart uygulayarak evrensel dinsel çatışma kurgusuna katkıda bulunmakla suçluyorlar.

Türkiye’ye biçtikleri “büyük güç” rolü çerçevesinde Balkanlar’a ilişkin yayılmacı, nüfuzcu veya savunmacı bir “hayat sahası” tasarımına sahip olan çevreler, 1992 yazından itibaren Bosna-Hersek’e değişen ölçülerde “aktif müdahale” talebinde bulundular. Bu talep, “hayat sahası”nı güvenceleme kaygısının yanında, fırsattan istifade Türkiye’yi “büyük güç” misyonunun gerektirdiği ataklığa ısındırma, alıştırma, zorlama amacını yansıtıyordu. İstenen “aktif müdahale”nin ölçüsü, uluslararası askerî operasyon yapılmasını sağlayacak bir diplomatik ağırlık koymak veya uluslararası bir operasyona katılmaktan; milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyanın önemli bir bölümünün açıkça, RP ile MÇP/MHP’nin ya-

65 *Sabah*, 10 Ocak 1993.

66 *Türkiye*, 7 Kasım 1992.

rı-resmî biçimde savundukları gibi Bosna'ya gönüllü göndermeye dek uzanıyordu. Bu talepler etrafında gelişen tartışma, 1991 yılı başındaki Körfez Savaşı vesilesiyle başlayan “aktif dış politika” tartışmasının devamıdır. Aktif dış politika tartışması, bir düzeyde Türk milliyetçiliğinin beka sorunsalına dayalı savunmacı yüzü ile özgüvenli ve hegemonyacı yüzü arasındaki, başka bir düzeyde teritoryal-hukuksal meşrûiyete dayalı yüzü ile etnik-kültürel kimliği öne çıkaran yüzü arasındaki, bu yazıda ele aldığımız gerilimin çok önemli bir cephesidir. Tartışmanın “aktif dış politika” yanlısı tarafları, sona eren iki kutuplu dönemin Soğuk Savaş şartlarına bağlı, nihaî inisiyatifin blok/pakt yönetimlerine devredildiği statik çizginin, daha genel olarak Cumhuriyet'in başından beri izlenen “izolasyonist” çizginin terkedilmesi yanlısıdır. Sorgulanan geleneksel dış politika içinde pek çoklarınınca Atatürk dönemi ayırıldıkça, Atatürk'ün de aktif bir dış politika yürüttüğü savunulmaktadır. Bu sav için gösterilen kanıtlar arasında, örneğin Hatay meselesinin yanında Balkan Antantı da vardır ve Atatürk'ün Balkanlar'da Türkiye'ye bölgesel inisiyatif kazandırmayı gözetten bir “vizyonu” olduğu tespiti yapılmaktadır.

Bu noktada, geleneksel dış politikanın ve bu politikaya bağlı olan asker-sivil bürokrasinin tepkisi ortaya çıkmakta; genel olarak Türkiye'nin “büyük güç” olma perspektifiyle hareket etmesini savunan Batıcı-liberal entelijensiya da ihtirazî kayıtlar düşme gereği duyabilmektedir. İstenen, “Türkiye'nin Balkanlar'da çizilecek yeni harita üzerinde maceraya atılmaksızın söz sahibi olacağı” ‘optimum’ noktanın yakalanmasıdır.

Özetlenen ihtiyatlılığın ve konulan çekincelerin, “Balkanlar batağına saplanmak”, “provokasyona/komploya gelmek”, iktisadî, politik-diplomatik ve “can” yönünden kayba uğramak gibi kaygılardan öte, bu kaygıların da bağlandı-

ğı temel önemdeki bir nedeni, Batı-merkezli uluslararası düzenden dışlanma korkusudur. Genelkurmay Başkanı Doğan Güreş'in bu konuda konuşma gereği duyarak "iş dine dökülürse iyi olmayacağını" belirtmesi ve sonuçta asıl meselenin kıyımın durdurularak "BM'de güç varmış, denilmesi" olduğunu vurgulaması anlamlıdır.⁶⁷ Mehmet Barlas'ın uyarıları da, Bosna-Hersek sorununun bir "İslâm davası" olarak sunulmaması ve Batı'yla uyumlu, ılımlı, uzlaşmacı bir yoldan çözülmesi yönündedir: Bosna'yı bir İslâm davası ve bir Osmanlı mirası olarak sunmayı seçmenin sonucu, Bosna'nın "Avrupa'nın Filistin"i haline gelmesine razı olmak anlamına gelecektir; Filistinliler de 1948'den beri Birleşmiş Milletler'in uzlaştırıcı önerilerini reddetmeleri yüzünden, alabilecekleri topraklardan olmuşlar ve başka Arap ülkelerini de topraklarından etmişlerdir; Bosna bir "Avrupa meselesi" olarak ele alınmalıdır; Türkiye'de, Bosnalılar da bütün bunları değerlendirip İzzetbegoviç'i bir Arafat gibi gösterip göstermeyeceklerine karar vermelidirler.⁶⁸ Son yıllarda yarı-resmî bir "terör uzmanı" kimliği edinen Prof. Dr. Doğu Ergil, Bosna-Hersek Cumhurbaşkanı ve İslâm toplumunun lideri Aliya İzzetbegoviç'i "köktendinci ve Humeyni'nin görüşlerine yakın" bir figür olarak sunarak Türkiye'nin İzzetbegoviç'le arasına mesafe koyması gerektiğini ima eder.⁶⁹

Balkanlar'a "fazla bulaşmama" tercihi, Türk milliyetçilerince de, Balkanlar'a angajmanın Türkiye'yi kendi jeopolitiğinin daha 'has' veya daha önemli sorunlarından alıkoyacağı kuşkusuyla dile getirildi. Milliyetçi dış politika yazarı Ümit Özdağ, *Türk Yurdu*'nun Mart 1993 sayısında ayın dış politika değerlendirmesinde bu kuşkuyu şöyle ifade etti: "Acaba Balkanlar'da birileri önümüzü açmış bize taşeronluk yaptı-

67 Türkiye, 9 Ekim 1992.

68 Hürriyet, 14 Oak 1993.

69 Yeni Asır, 22 Ocak 1993 ve Nokta, 24 Ocak 1993.

rıp meşgul ederken Kafkaslar'da boğazımızı kesmeye, Kuzey Irak'dan da sırtımızı hançerlemeye mi hazırlanıyor?" Devletlû bir milliyetçi zihniyetin temsilcisi olan Coşkun Kırca da, Balkanlar'daki çatışmanın yayılması ihtimali "gerçekleşirse, Türkiye'nin Balkanlar'da meşgul olmasından faydalanarak Ermenistan'ın Azerbaycan'da koparmaktan bir türlü vazgeçmediği lokmayı yutmaya kalkışabileceğinin gözardı edilemeyeceğini Ankara daima hesapları içinde tutmalı ve ihtimaliyat planlarında asıl böyle bir gelişmeyi önlemeye öncelik vermelidir" görüşünü savundu.⁷⁰

Balkanlar'ı algılayışta, nüfuz iddialarının yaygınlaşmasına ve Balkanlar'daki Osmanlı-Türk mirasının güncelleştirilmeye çalışılmasına rağmen, İkinci Dünya Savaşı sonrasının anti-Yunan koşullanmalarını hâlâ önemli bir yer kapladığı söylenmelidir. Örneğin, Türkiye'den Yunanistan ve diğer ülkelere göç eden Rumlara çifte vatandaşlık hakkı verilmesinin gündeme gelişi gibi 'mütevazî' bir gelişme, milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya tarafından "İstanbul'un Rumlaştırılması için oyuna gelmek" diye yorumlanabilmektedir.⁷¹ Bu 'negatif/reaksiyoner millî bilinç', kısmen, özellikle Kıbrıs sorununu bâbında ikili ilişkilerdeki sorunlara bağlıdır. Yunanistan'ın, Türkiye'nin Batı'yla eklemlenmesini önlemeye angaje olduğuna dair yerleşik kanaat, bu tepkiselliği pekiştirir.⁷² Anti-Yunan odaklanma, hegemonyacı perspektife bağlı bölgesel rekabet değerlendirmesi zemininde de yeniden üretilmektedir. Zira, Türk millî dış politikası, Balkanlar'da "bölgesel güç" olma mücadelesinde, Türkiye'nin rakipleri olarak Yugoslavya yani Sırbistan'ın yanı sıra Yunanistan'ı saptamak-

70 *Milliyet*, 28 Aralık 1992.

71 M. N. Özfatura, *Türkiye*, 20 Şubat 1993.

72 Semih Vaner, "Türk-Yunan Uyuşmazlığı: Kültürel Yeniden Üretim mi, İç Politikanın veya Uluslararası Politikanın Bir Sorunu mu?", *Türk-Yunan Uyuşmazlığı*, der. Semih Vaner, Metis Yayınları, İstanbul 1990.

tadır.⁷³ Ancak anti-Yunan tutumun, Bosna-Hersek bunalımı dolayısıyla güncel ve son derece sertleşmiş olan anti-Sırp tutuma bile baskın olduğunu; Türkiye'nin anti-Sırp diplomatik hamlelerinin bile anti-Yunan 'çıktıları' vurgulanarak değerlendirilebildiğini görüyoruz. Türkiye'nin Bulgaristan, Makedonya, Arnavutluk, Bosna-Hersek ve kısmen Hırvatistan'la kurduğu iyi ilişkilerle Balkanlar'da oluşturacağı umulan nüfuz bölgesinden (veya "hayat sahası"ndan) beklenen birincil yarar, "Yunanistan'ın kuşatılması"dır. Yağmur Atsız 11 Ocak 1992'de *Cumhuriyet*'te "Yunanistan'ın kuzeyinde oluşmaya başlayan stratejik çember"le Türkiye'nin, "belden aşağı darbelerle en az 35 yıldır kendisini sürekli taciz eden çelimsiz, ama edepsiz komşusu Yunanistan'a karşı ilk defa olarak gerçek ağırlığını gösterme imkânına kavuştuğunu" yazmıştır. Bundan bir yıl sonra Cumhurbaşkanı Özal'ın yaptığı Balkan gezisini (veya "seferini") Cengiz Çandar, Yunanistan'ın "kendiliğinden Türkiye-Bulgaristan-Makedonya-Arnavutluk parantezine girdiği; Yunanistan ile Sırbistan'ı açmaza sokacak barışçı bir 'Balkan Mihveri' kurulduğu" doğrultusunda yorumlamaktadır.⁷⁴ Türk dış politika çevrelerinde, "kuşatmayı" tamamlamak için ileride Romanya'nın da Türkiye'nin yanına çekilebileceği üzerinde durulmaktadır.

1990'larda, Türk millî algılayışında Balkan halklarına ilişkin imajlarda da yüzyıl başındaki kalıpların büyük ölçüde baki kaldığını gözlüyoruz. Tarihi 'ezeli' bir kan davasının izini sürerek yorumlayan milliyetçi-muhafazakâr yaklaşım, zaten "doğal" ve değişmez saydığı millî karakterleri/rolleri kalıplaştırıyor. Örneğin Bosna-Hersek'teki kırımları dolayısıyla Sırp milliyetçiliği değil, tarihsel sicil kayıtlarına müracaat

73 Fahir Armaoğlu, "Değişen Dünyada Balkanlar ve Türkiye", *Yeni Dünya Düzeni ve Türkiye* içinde, haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul 1992, s. 123-132.

74 *Sabah*, 16 Şubat 1993.

edilerek tümüyle “Sırpılık” mahkum ediliyor: “Onların ataları değil miydi, Kosova Meydan Muharebesi sonunda savaş alanında gezen Murad Hüdavendigâr’ı kallesçe katleden?”⁷⁵ Gayrimüslim halklar arasında 1910’larda ve 1920’lerde yapılan ‘kayırmalar’ da bakidir: Örneğin “Makedon’ların, görünüş olarak da, tarz ve üslup olarak da, şamatacı Yunanlılar’dan çok farklı insanlar” olduğu saptanır!⁷⁶ Salt “düşman” halkların değil, “dost” halkların da milli(yetçi) zihniyetteki karakterizasyonunu incelemek anlamlıdır. Bu bakış, “dost” Müslüman halkları Osmanlı’nın sabık tebası olarak görmeye yatkın, bu toplulukların bağımsız ve reşit kimliklerini kolayca ‘bastırabilen’ veya ıskalayabilen bir bakıştır. *Tercüman* gazetesinin 23 Şubat 1993’te “Bosna-Hersek’ten Türkler’den Kalan” başlıklı yazı dizisini başlatırken Boşnaklara atfen attığı başlık “Müslümanlığı bize siz aşıladınız, ya bizi koruyun, ya da alın”dır. “Boşnakların Osmanlı’nın emaneti oldukları ve kendilerini Türk kabul ettikleri” milliyetçi-muhafazakâr basında sürekli işlenmektedir. Boşnakların tarihsel “doğal durum”unu Osmanlı/Türk’ün himayesi altında bulunmak şeklinde tasvir eden bu anlayış, Arnavutlarla ilgili olarak da geçerlidir. Yüzyıl başında Osmanlı-Türk eliti-nin gözünde canlandırdığı “cahil, saf, dinine bağlı Arnavut” imajı şimdi de ayaktadır: “Arnavutlar sağlam insanlardır, sağlam Müslümanlardır.”⁷⁷ Milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya Arnavutların “doğru yoldan” çıkmayacağına güven-mekte, fakat bu “cahil ve saf” halkın (Balkan savaşları dönemindeki gibi!) aldanıp küsmesini önlemek için kendisine özellikle İslâmî temelde hamilik edilmesi gereğini vurgulamaktadır. *Zaman* yazarları, Diyanet İşleri Başkanlığı’nı Arnavutluk’a Arnavutça mealli Kur’ân’lar göndermesi için uya-

75 M. Emin Şekercioğlu, *Zaman*, 14 Temmuz 1992.

76 Taha Kıvanç, *Zaman*, 19 Şubat 1993.

77 Ağâh Oktay Güner, *Türkiye*, 19 Ocak 1993.

rırlar; Mustafa Özcan, “Kosova’da halkı bilinçlendirecek, organize edecek ve gerektiğinde halkı uyandıracak bir etkili gazete lâzım” olduğunu savunarak, “Arnavutça yazılacak ve gerekirse el altından dağıtılacak bu gazete neden *Zaman* gazetesi olmasın?” diye sorar.⁷⁸

Öte yandan, milliyetçi entelijensiyada, Balkanlar’daki Türk varlığını esas alan ve bu varlığı ‘abartan’ bir gayret vardır. Örneğin Muzaffer Tufan, Türklerin Yugoslavya’nın otokton (ilk, özgün) halkı olduğuna dair tarih tezleri geliştirmektedir.⁷⁹ Etnik menşesine Yunan ve Bulgar milliyetçiliklerinin de sahip çıktığı, Batı Trakya’nın otokton halklarından Pomakların “öz ve öz” Türk olduğuna ilişkin tezler ise daha eskiden beri yürürlüktedir.⁸⁰ TBMM İnsan Hakları Komisyonu’nun, çatışmaların yeni başladığı 1992 ilkbaharında Saraybosna’ya heyet gönderirken, “oradaki insanların aslen Türk olduğu ve Türkçe bildikleri” varsayımıyla, Boşnakça tercüman temin etmeyi düşünmemesi; hem Türk milli(yetçi) tahayyülünde Balkanlar hakkında yer etmiş etnosentrik ‘serpintilerin’, hem de genel olarak Balkanlar’a ilişkin bilgisizliğin çarpıcı bir örneğidir.

78 *Zaman*, 16 Ekim ve 4 Aralık 1992.

79 *Göç Hareketleri ve Yugoslavya Türkleri*, ayırbaşım, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, Mart 1992.

80 Hüseyin Memişoğlu, *Pomak Türklerinin Tarihi Geçmişinden Sayfalar*, Şafak Matbaası, Ankara 1991.

ANALAR, BACILAR, OROSPULAR: TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR SÖYLEMİNDE KADIN*

Kadından kendisinde olmayanı isteriz
Hasret yerinde kalır ve biz çekip gideriz...

Necip Fazıl

Yosmalar içinde kepaze olduk

Yusuf Hayaloğlu/Ahmet Kaya

Giriş

Başlığın ilham kaynağı, tahmin edilebileceği gibi, Deniz Kandiyoti'nin *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* adlı kitabıdır (Kandiyoti 1997). Kandiyoti o kitabında Türk modernleşmesinde kadının nasıl tasavvur edildiğini ve bu tasavvur içinde ne iş gördüğünü irdelemişti. Bu çalışmada ise, muhafazakâr-milliyetçi ve Türkçü ideolojilerde kadının tasavvur edilme biçimleri tartışılacak.

(*) Eleştirel katkıları için Aksu Bora, Sulhiye Gültekingil, Asena Günel ve Tansel Demirel'e; onların yanında Tarih Vakfı Ankara Şubesi'nde bu makale üzerine tartışma toplantısı düzenleyen Ferda Ergut'a ve bu toplantıya katılarak yorumlarını paylaşan herkese teşekkür ederim.

Son on-on beş yılda milliyetçilik konusunun üzerine varan feminist literatür, toplumsal cinsiyetle milliyetçilik arasındaki ilişkinin tercihe bağlı bir araştırma konusu olarak düşünülmemesi gerektiğini; cinsiyet rejimine, özel olarak kadınlığa ilişkin düzenlemelerin ve ideolojik söylemin, millî inşâ süreçlerinin aslı bir bileşeni olarak analiz edilmesinin şart olduğunu gösterdi (Sirman, 2002. 226). Ki bu eleştiri, doğrudan doğruya, tümüyle Aydınlanmanın ve modernizmin cinsiyetçi ‘kısıtı’ ile ilgili eleştirinin bir parçası olarak düşünülmek gerekir.

Milliyetçi ideolojiler, özellikle milliyetçiliğin gecikme duygusu içinde algılanan bir modernleşme davasıyla iç içe geçtiği vakalarda –ki bu yazıda ele alınan Türkiye örneği bu genellemeye uygundur–, kadına güçlü bir sembolik işlev yüklerler. Buradaki sembolizmler kadınların toplumsal konumunda ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinde bir değişime tekabül eder; fakat kadının milliyetçilik tarafından ve millet namına sembolleştirilmesi, o toplumsal değişimlerin ötesinde bir anlam ve öneme sahiptir. Zira kadın, millî kimliğinin tanımlanmasında tayin edici sınırları çizen iç-dış, maddî-manevî, gerici-medenî, dinci-laik, millî-evrensel vb. ayrımların belirlenmesinin bir aracıdır (Yeğenoğlu, 2003: 175). Millî kültürün ayırt edici hususiyetleri, bu sınırların çizilmesine koşut olarak; bu ikili denklemlerde karşılıklı nispetlerin nasıl kurulacağına, *had*lerin nasıl çizileceğine göre belirlenir. Doğrudan doğruya kadınların *had*leri ile ilişkilidir bu *had*ler ve orantılar. Kadının kılık ve kıyafetinin millî değer ve otantisite ölçülerinin göstergesi olarak gördüğü işlev, bunun âyan beyan örneğidir.

Milliyetçiliğin kadını sembolleştirmesinin bariz örneği, vatanın “sevgili” ve “ana” olarak temsilidir (Najmaba-

di, 2000). Vatan, sahip çıkılacak ve iffeti korunacak bir kadın olarak tasvir edilir; kadının iffeti ve namusu, millî haysiyetin simgesidir. Kadının “serbest” cinselliğinin, “ırsını teslim etmesi”nin tahrik ettiği korkular, onun şahsında millî namusu lekeleyen bir edim olarak anlamlandırılır kolaylıkla; ve bu utançta, millî haysiyetin zedelenmesiyle erkekliğin kaybına ilişkin imâlar iç içe geçer (Gürbilek, 2004: 77-82). Milliyetçiliğin, kadını sembolik olarak yüceltirken aynı anda o sembolik işleve indirgeyerek edilgenleştiren söyleminin billurlaştığı noktadır bu. Kadına âmir olan millî sembolizm, bu indirgemenin yani ana-bacı-eş işlevinin dışına çıktığı noktada kadını kriminalize edeceğini de her an belli eder.

Nitekim kadının millî iffetin timsali olarak kurgulanmasının simetrik tamamlayıcısı, yabancı/öteki kadının orospu olarak temsili ve millî/ırkî üstünlüğün popüler-millî imgelemde ve millî edebiyatta yabancı/öteki kadın üzerindeki –çok defa tecavüzle ‘kanıtlanan’– eril cinsel üstünlük vasıtasıyla tasvir edilmesidir (Türkeş, 2003; Çelik, 2003). Yabancı/öteki kadının orospuluğa yatkınlığına ve buna bağlı akıbetine ilişkin tasvirler, “bizim kadınınızın”, gayri milli davranış anlamına gelen iffetsizliğe meyletmesi halinde karşılaşacağı yaptırımı ima eder aynı zamanda.

Milliyetçi ideolojilerin, milleti aile ve akrabalık ilişkilerinin devamı gibi düşünen (Yuval-Davis, 2003: 42) cemaatçi damarı da, kadının toplumdaki konumunu ve işlevini “anne”, “bacı” ve “eş” olarak sembolize eder. Milletin bir aidiyet ve sadakat kaynağı olarak doğallaştırması, kadının toplumsal varlığının doğallaştırılmasıyla yani biyolojikleştirilmesiyle iç içe geçer böylelikle. “Yeni aile”nin kurulması ve onun içinde kadının yerinin tayin edilmesi, metaforik anlamlarının ötesinde, milliyetçi ideolojinin tüm toplumsal yaşama nüfuz etmesini sağlayan koordinat sistemini oturtan stratejik bir hamledir (Sirman, 2002: 232-4).

Kadınlığın milliyetçilik tarafından biyolojikleştirilmesinin maddî boyutu, nüfus politikasında kendini gösterir: Kadınlar, milletin biyolojik yeniden üretiminin nesnesi kılınırlar. Onların bedenlerinin ve cinselliklerinin denetimi, bir ‘millî iş’ olur. Öjenizm, bu siyasetin bir doruk noktasıdır (Alem-daroğlu, 2002).

Milliyetçi ideolojilerin kadınla ilgili kısaca tekrarlanan bu temel tutumlarının, bizatihi muhafazakâr bir tutuma işaret ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Gerek modernleşmenin ve ulus-devlet kuruluşlarının birinci dalgası, gerekse geç-modernleşme ve geç-uluslaşma tecrübeleri için şunu belirleyebiliriz: Kadının millî sembole indirgenmesi ve bu sembolizmle birlikte ataerki toplumsal cinsiyet rejiminin (revizyondan geçirilse bile) yeniden-üretilmesi, milliyetçiliğin üstlendiği modernleşme program(lar)ının bir sabit değeridir. Bu sabit değer, modernliği, kendisine karşı eleştirel ve ucu açık bir özgürleşme ufku olarak tasarlama imkânının önündeki ‘evrensel’ ve *modern* engellerden biridir. Böylelikle muhafazakârlığın, modernliğe deyim yerindeyse bir mütemmim cüz olarak eklenmesinin bir boyutunu teşkil etmiştir (Bora, 2003: 53-70; Çiğdem, 2001: 35-63).

Unutmamalı ki muhafazakârlık, modernleşmeyi reddeden *reaksiyoner* köklerinden uzaklaştığı oranda ve uzaklaşma tecrübesi içinde, modernliği Gelenegi muhafazası hedefiyle telif eden bir ideoloji olarak profil kazanmıştır. Hatta Osmanlı-Türk modernleşmesi gibi, bir gecikme bilinci içinde yaşandığı örneklerde modernleşmenin kuvvetleri, yozlaşan Gelenegi ihya etmenin vasıtası olarak tahayyül edilebilmiştir. Şerif Mardin’in (2001: 187), “modern Türkiye’nin geçirdiği dönüşüm[ü]... ‘küçük gelene[ği]’ oluşturan öğelerin daha fazla oranda ‘büyük gelenek’e nüfuz etmesi şeklinde” tanımlayışını, bu bağlamda düşünmek anlamlı olacaktır.

Modern ulus-devletin inşası ve idamesi sürecinde muha-

fazakârlığın kadına yüklediği misyonun çekirdeğinde, Geleneğin taşıyıcısı olmak yer alır (Yuval-Davis, *a.g.e.*, 122). Milletin biyolojik yeniden üretimi yanında kültürel yeniden üretiminin sorumluluğuyla da 'şereflendirilen' kadın, Geleneği yeni kuşaklara nakledecektir. Toplumun hücreleri olarak ailenin ve aile etrafındaki halenin korunması, muhafazakârlığın toplumsal programında kilit bir yer tutar. Kadın, aile üzerinden, Geleneğin cevherinin muhafaza edildiği özel alanla özdeşleştirilir. Nitekim kadının aile halesinin dışına çıkması, millî benliğin tahribinin en zelil imgesi yerine geçer. Modern hayata karışmanın ayartısıyla annelik vazifesinden istifa etmeyi düşünebilen, *doğurmaktan erinen* kadın, milliyetçi ve muhafazakâr bakış açısından, *femme fatale*'ın ta kendisidir. Milliyetçi-ve-muhafazakâr bakış açısı, dediğimiz; kadının, modernleşme sürecinin millî bünyeye uygun biçimde, millî cevher korunarak geçirilmesine sıyanet eden, daha doğrusu bu sıyanetin nesnesi olan konumu, milliyetçiliğin modernist cephesiyle muhafazakâr cephesinin uyumlaşmasını sağlayan halkadır. Fatmagül Berktaş (2003: 145), kaotik zamanlarda, büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı dönemlerde, kadının 'yerli yerinde' durmasının ve erkeklerle "koşulsuz güven" sunmasının, bilhassa büyük bir ihtiyaç olarak algılandığını belirtiyor. Modernleşme sürecinin sıçramalı atılımlarının gerçekleştiği toplumsal ve siyasal dönüşüm evreleri için sanırım aynı şeyi söyleyebiliriz. Özellikle toplumsal cinsiyet kodlarının ve aile ilişkilerinin geçirdiği dönüşümler, 'telâş yaratmak' bakımından başlı başına önemlidir. Modernleşme süreçlerinde kadının toplumsal konumunun geçirdiği değişim, bizzat modernist erkeklerce teşvik edilen reformlar çerçevesi içinde bile, özellikle şerh düşülen, kayıtlanmaya çalışılan bir değişim olmuştur. Modernliğin denetim altına alınması için kadının denetim altına alınması, modernistlerle muhafazakârların as-

gari müşterekidir, diyebiliriz. Bu asgari müşterek, “yabancılaşma”, “köksüzleşme”, “millî olmama/millîliğini yitirme”ye dair endişelerin ve eleştirilerin, doğrudan doğruya “kadınsılaşma” şüphesine veya ithamına bağlanmasında da (Gürbilek, 2004: 56 ve 179 vd.) açık seçik gösterir kendini.

Türk modernleşmesi, milliyetçilik ve kadın

Deniz Kandiyoti (1997: 69-70), Türkiye’nin sömürge geçmişinin olmamasının bir özgül fark yarattığını, bu nedenle ki, Türk modernleşmesinde Batılılaşmacı reformlar çerçevesinde kadın haklarının ithalinin örneğin Ortadoğu’ya kıyasla büyük bir tepkiye yol açmadığını söyler. Peşinden şu şerhi düşer: “Her ne kadar Türkiye’de ‘Batılılaşmacı’ bürokratlar benzer bir biçimde yabancı değerlere teslim olmakla, hatta uç örneklerde bir tür iç sömürgecilikle suçlanmışsa da, ulusal kimlik öğelerini kurmak için kadınların ‘geleneksel’ davranışlarına yatırım yapma düzeyi, çoğu Ortadoğu ülkesine göre daha düşüktür.” Ben bu yazıda bu şerhin altını çizeceğim, onu genişleteceğim. Zira Kandiyoti’nin Kemalist söyleme ilişkin analizinde bir parantez olarak kalan bu nokta, Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr veya sağcı ideolojinin inşasında mühim bir role sahiptir. Müslüman-Türk kadınlığının yabancılaşmasına ve yozlaşmasına yol açıldığı ithamı, milliyetçi-muhafazakârlığın Kemalist modernizme ve umumiyetle modernleşmeye tepkisinin billurlaştığı bir noktadır. Dahası yer yer revizyon talebinden de söz edebiliriz; Kandiyoti’nin deyişiyle “kadınların ‘geleneksel’ davranışlarına yatırım yapma düzeyi”nin hayli yükseldiği örnekler eksik değildir. Kadın konusunda inkılâplara yöneltilen itiraz veya eleştiri, milliyetçi-muhafazakârlığın farkını koymasına, bu farkı bilemesine elvermiş olan noktalardan biridir. Yine Kandiyoti’nin (a.g.e., 165-6) belirttiği gibi, “muhafazakâr,

antimodernist kültürel milliyetçilik savunucuları kadınların ataerkil denetimi ile örtüşen bir kültürel saflık yorumunda ısrar ederek daha da güçlü bir kozu ellerinde tutmaktadırlar.

Genel olarak modern muhafazakârlığın *anti modernist değil*, modernizmin denetimine ve sınırlanmasına azmeden bir ideoloji olduğu kabulünden hareket ettiğimi tekrarlayarak (bkz. Bora 2003: 53 vd.), buradaki “muhafazakâr, anti modernist milliyetçilik” terimini benimsemediğimi not edeyim. Muhafazakâr milliyetçilik veya Türk Sağının terkihi olarak alışlagelen terimiyle milliyetçi-muhafazakârlık, modernleşmeye karşıt değil, ona refakat eden bir söylemdir. Bu durum, milliyetçi-muhafazakârlığın kadın meselesi üzerinden kendi farkını korken, aynı zamanda Kemalist modernleşme söylemine eklemlenebilmesini açıklar – veya tersinden bakıldığında, Kemalist modernleşme söyleminin, kadın meselesi üzerinden (münhasıran kadın meselesi üzerinden değil ama çok belirgin bir şekilde bu mesele üzerinden), muhafazakârlıkla eklemlenmesini açıklar...

Fakat bu yazının işi, belirttiğimiz mukayeseyi davet etmek üzere, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin kadına bakışını serimlemek ve kadın konusunu sorunlaştırmamanın, bu ideolojinin inşasında nasıl kurucu bir rol oynadığına dikkat çekmektir.

Milliyetçi-muhafazakâr ideolojide kadın

Şimdi, bazı örnek metinler üzerinden, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin kadına bakışını ortaya koyacağım. Edebî metinlere –istisnalar dışında– başvurmadım; kendimi manifestatif denebilecek ‘açıkça ideolojik’ metinlerle sınırladım. Romanların ve hikâyelerin bu konuda da başlı başına bereketli bir kaynak olduğunu biliyorum. 1960’ların sonuna, yani Türkiye’de siyasal kutuplaşmanın kemale erdiği 1970’ler

arifesine dek yazılmış metinleri kullandım; söz konusu kutuplaşmanın da inşa edildiği dönemin metinleridir bunlar. Ele alınan yazarların ve metinlerinin temsili gücü vardır ve referans olmayı sürdürmektedirler. Kronolojik bir sıra izlemeye çalıştım. Bu, ele aldığım söylemin oluşumunda farklı dönemlerin tarihsel bağlamlarının yol açtığı etkiler hakkında yüzeysel de olsa bazı gözlemlerde bulunma fırsatı verebilirdi. Ele aldığım her örnek, illâ tarihsel bağlamın bir dayatması anlamına gelmeksizin, milliyetçi-muhafazakâr kadının görüşünün özgül bir motifini açıklamama imkân sağladı. Bu özgül motifler vesilesiyle, milliyetçi-muhafazakârlık şemsiyesi altındaki değişik tutumlar arasındaki farkları da görmek mümkün oldu.

Remzi Oğuz Arık: "İstanbul kadınına" karşı "Anadolu kadını"

Anadolucu fikriyatın öncülerinden Remzi Oğuz Arık (Bakırcıoğlu 2000), Türk milliyetçi-muhafazakârlığının 'kanon'unda yer alması yanında, Tek-Parti döneminin umumî resmî milliyetçiliği içinde anılması da yadırganmayacak bir figürdür. Onun ilk kez 1934'te *Dönüm* dergisinde yayımlanan "Köy Kadını" başlıklı makalesi (Arık, 1974), milliyetçi-muhafazakârlığın ve umum milliyetçiliğin de ötesinde, hâkim ideolojinin en yaygın kalıp yargılarından birini yeniden üreten bir emsal sunar.

Arık, otantik/*hakikî* kadın olarak köy kadını, yoz/kötü kadın olarak şehir kadınının karşısında tanımlar bu makalede. Köy kadını, "Milletin ana benliğini temsil etmeyen" şehir kadınının aksine, "milletimizin büyük yığınının kadını"dır:

Bu milletin kaderine ait tarihi bir 'mission'u bulunan, bu milletin varlığı ile alâkalı ananeyi devam ettiren, şehir kadını azlığının çok kere uydurma salonlarda erittiği millet yapısını

boyuna tamir eden, tamamlayan bir çokluktur.” “Bu milletin kendine mahsus nesi varsa, onun *haznesi*”dir (abç.). Din kapsamında ve derecesindeki tahammülüyle, sabrıyla, kanaatkârlığıyla, “hesabı hiç tutulmamış elemeği”yle, “Milletin en bâkir ihtiyat kuvveti”dir. Ölüm kalım davası olan nüfus meselesinde bir kaynak güçtür. “Ordu, köy kadınının kanı, eseridir.”

Doğuran ve besleyip büyüten anne-ve-eş suretinde yüceltilen köy kadınına yönelik övgü, şehir kadınına yönelik ağır bir yergiyle bütünlenir. Arık, iğrentiyle tasvir ettiği (“lüks hayvanı”) şehir kadınıni zaten millet namına hiç hesaba katmamakta, muhtemelen yitik saymakta, dikkatini ‘şehre düşmüş’ köy kadınının perişan haline vermektedir. Hızlı veya ‘aşırı’ şehirleşmenin sakıncaları, belki en açık ve kahredici çehresiyle, *kadının düşmesi* suretinde görünür ona:

“Ona şehirde, şimdi hedefsiz bir süs ömrü geçiren renksiz adaşlarının uşaklığı, lüks hademeligi lâıyk görülmiştir. Yahut barlarda, en sefil iştahların lâmbasını taşımak, hızını dindirmek vazifesi verilmiştir. (...)”

Hakikatte, köylerinden koparılıp şehirlerin kayıtsız ve hor gören bağrında, şeref öğüten değirmenlere dökülen Türk kadınıni, barların ve alelade yerlerin kirleten ışıkları altında görenler, içtimaî vazifesini, tarihi ‘mission’unu ebediyen kaybeden bu yeni cins lüks ve haz paryalarının artmasından dehşete düşmekte haklıdır. (...)”

Köy kadınıni yuvasına dönmekten; yuvasında ana, eş, hemşire sevgili olmanın imtiyazından ayırıp sözde iş, sözde teknik pazarının paryası sefilliğinde hapseden her terbiyeden, her tahsilden şüphe edeceğiz.”

Şurası açık: Bu dramatizasyonda kadının bağlı olduğu köy ailesi çerçevesindeki anne-eş “mission”unun dışına çıkması- nın dolaysız çağrışımı, onun *orospu olma* mecrasına girmesidir. Klaus Theweleit’in (1995a: 102) yüzyılın ilk çeyreğinin

deki Alman “asker-erkeği” üzerine incelemesinde gösterdiği gibi; anne, hemşire/bacı (ya da erişilmez kontes/barones vs.) suretindeki iyi/doğru kadının bu ‘pozitif’ konumunu var eden, aslında negatif bir belirlemedir: *Orospu-olmayan* olarak değerlidir/iyidir o.¹ Zamanın kötülüğü, dünyanın yozlaşmışlığı, vatanın ihanete uğraması, kadınların orospu olu-şunda ifadesini bulur. Orospunun temsil ettiği kadın cinselliği, baş edilemeyen nesne ilişkileri içinde benliğin ‘çözülmesi’ tehlikesi demektir.² Hemşire/bacı ya da anne, bu erkekleri nesne ilişkilerinden esirgeyen kadınlardır. Hemşire-ya da anne-olmayan, o halde orospuyu (en azından: potansiyel orospuyu) temsil eden kadınlardan gelecek tehditten korunmak için, onları terörize eder bu erkekler.

Şehir kadınının örnek alınmaması gerektiğini, yoz, ‘yanlış’ kadınlığı temsil ettiğini, otantik ve ‘doğru’ millî-kadınlığın cevherinin köy kadınında saklı olduğu fikrinin köklerini Anadolu düşünce- nin başlangıç metinlerinde bulabiliriz. Asalak ve küstah İstanbul kadınlarına karşı Anadolu kadınlarını sa- hih Türk kadınları olarak öne sürmek, Anadolu- culuğun yozlaşmış kozmopolit İstanbul’un karşısına masum ve mağdur Anadolu’yu çıkartan söyleminin önemli bir aracı olmuştur. “Anadolu kadını” sözcesi, bizzat bir siyasî ru- muz olarak kullanılmıştır o andan itibaren. 1924/25’te çı- kan *Anadolu Mecmuası*’nda bu başlı başına bir izlekti: Hay- dar Necip’in “Anadolu Kadını” başlıklı makalesinden ve Zi-

1 Theweleit’in analizi, ergenlik ve ilk gençliklerini II. Wilhelm döneminin mil- liyetçi-militarist atmosferi altında geçirmiş, Birinci Dünya Savaşı’na katılmış, sonrasındaki büyük kriz ortamında millî beka alarmizmiyle seferber olan an- ti-komünist milislerde yer almış erkekler üzerinedir. Nazizmin öncü kadroları bu adamlardan çıkmıştır. Theweleit çalışmasında çok zengin bir edebî anla- tı ve günce malzemesine dayanarak psiko-analitik bir okuma yapar.

2 A.g.e., 70, 188, 211-2 ve Theweleit 1995b: 220. Theweleit, annesiyle yaşadığı simbiyoz ilişkisinden çıkamayan, çevreleriyle/nesnelerle tehlike ve korku duy- gusu yerine haz verici bir ilişki geliştiremeyen, dolayısıyla Benliğini kurama- yan bu tipi, *simbiyotik* tip olarak tanımlar; “doğumu tamamen sonuçlanmamış birisi”dir bu...

yaeddin Fahri'nin "Anadolu Kadınlığı" başlıklı makalesinden bölümler aktaralım:³

"Medenî Türk kadınının enmûzecini İstanbul'da aramak beyhude bir emek ve boş bir iştigaldir. İstanbul kadınına bakıp Türk kadınlığının mi'yârını anlamak yalnız güç değil hatta gayr-ı kabildir. Eğer Türk kadını görmek istiyorsanız yer yer Anadolu'yu geziniz, onun enmûzecini oralar da bulacaksınız. Hakikaten Anadolu kadını Türk kadınlığının örneği olabilecek yegâne timsaldir. Medenî bir kadında hangi vasıfları ararsanız mutlaka ve bilâ-istisna Anadolu kadını onları kendinde toplamıştır. Aşkta vefa, hayatta metanet, ahlâkta resânet, terbiyede ananeye hürmet ve alâyişten içtinap Anadolu kadınının tabiî meziyetleridir.(...) Kadını zevk ve sefahat vasıtası olmaktan en evvel kurtaran, medenî olduğu rivayet edilen Avrupa'nın bugün varmak istediği bu gayeyi asırlarca evvel bulan Anadolu muhitidir. Anadolu'da kadın cemiyet denilen ictimâ'î uzviyetin rûknüdür." (Necip, 1924: 117-119).

"Anadolu kadınının İstiklâl Cengi'nde gösterdiği ilahî kudretin siyasetçilik ve fırkacılık ile mecz edilmesidir. Evet, Ayşe'nin, yani Anadolu kadınının adından istifade eden bir zümrenin kadınları, memleketin asıl ana kadınlığına yabancı, sefil ihtiraslarla memlû hareketlerde bulundular. Bu hareketlerin yanı başında bir ses yükseldi: Kadın hukuku, kadın fırkası... Millî Cidal'den evvel olduğu gibi bugün de bu ses, vakit vakit yükselip alçalır. Fi-l-vaki' öteden beri İstanbul bu nevi düşüncelerin en zengin, rengin sahnesidir. Bu hal, aynen bir tiyatro hayatına benzer. Memleketin hakiki kadınlığı; maddî ve manevî mahrumiyetler içinde kıvrıyor, kağnısı peşinde koşuyor, maddi ve iktisadi hayatı-

3 Bu metinleri, üstelik çevrim yazısını da üstlenerek, temin ettiği için Metin Çınar'a çok teşekkür ederim.

mızın esasatını yaratıcı kudretiyle inkişaf ettiriyor. Beri tarafta tufeyli bir zümre kadınları, zavallının vazifelerini göstererek hak istiyor.” (Fahri 1924/25: 368)

Aktardığımız görüşlerin, kesinlikle bir ‘muhafazakâr kanat’a özgü olmadığını vurgulamalıyız. O dönemde Kemalist ideolojinin kadın görüşü de, *doğru milli-kadını*, yozlaşmış şehirli züppe –ve toplumsal olarak aktif– kadına karşı, köy kadını idealizasyonu üzerinden tanımlıyordu. Yaprak Zihnioglu, Cumhuriyetin kurucu elitinin kadınları aşağılayıcı ve onların toplumsal etkinlik talepleri karşısındaki alaycı tutumunu ortaya koyduğu çalışmasında, “cemiyete faydalı Anadolu kadını”- “züppe İstanbul” kadını ikiliğinin bu anti-feminist ve anti-kadın söylemin stratejik ikiliği olarak nasıl işlediğini gösterir (Zihnioğlu 2003: 158-65). Hamarat bir ana ve eş olarak yüceltilen “köy kadını”nın karşısına bu sorumsuz ve yoz “İstanbul kadını” imgesinin çıkartılarak, bir *orospus*u olarak resmetmekten de geri kalmadan karalanması; aslına bakılırsa, kadınların toplumsal ve politik bir özne olmaya hamle etmeleri karşısında alınmış bir savunma önlemi veya karşı-ataktır. Bu anti-feminist stratejinin bugün de geçerli olduğunu biliyoruz: Esas “kadınımızın” veya “benim kadınının” “Anadolu”da olduğu ve feministlerin eğleştiklerinden bambaşka sorunlarla meşgul bulunduğu ‘savı’; feminist hareketi, tuzu kuru bir şehirli züppe-hoppa kadınlar topluluğunun boş zaman eğlencesi gözüyle görenlerin demirbaş söylevleri arasında yer almıyor mu hâlâ?

Nurettin Topçu: Bir zillet kaynağı olarak kadın

Nurettin Topçu da (Öğün, 1992) Anadolu fikriyatının ‘baba’larından. ‘Ekol’ yaratmış birisidir; kendisi doğrudan siyasal etkinlik göstermemekle beraber 1950’lerden 1970’le-

re dek etkin olan milliyetçi-muhafazakâr politikacı ve aktivist kuşağına dolaylı-dolaysız öğretmenlik yapmıştır. Konumlanması itibarıyla Arık'tan bir böyle farklılaşır; bir de, resmî milliyetçiliğin kanonuna asla dâhil edilemeyecek oluşuyla... Arık'ın milliyetçi-muhafazakârlığı ile resmî milliyetçilik ve Kemalizm arasında geçişlilikler ve temas noktaları tespit etmek zor değildir; Topçu ise içerden konuşmaz, tersine, ideolojik ayrışmayı netleştirmeye çalışıyordur.

Topçu, modernlikle sulh olmayan bir düşündürdür. Modernliğin maddî veçhesini de reddedişiyle, 'ortalama' muhafazakârdan ayrılır: Kapitalizm, sanayi uygarlığı ve teknolojik gelişme, kötülük demektir onun için. Topçu'nun anti-kapitalizmi ve anti-endüstriyalizmi, radikalizm ve kararlılık bakımından, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr düşüncede istisnaîdir. Geleneğin ve *Cemaatin* revizyonist olmayan, yeniden inşaya dayanan bir ihyasını özler. Bunun için, Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki Avrupa muhafazakârlığının kaynaklarından ilham alır: Modernliğin yücelttiği irade ve 'yapma' kudretini anti-modernist bir doğrultuya çevirerek, ruhiyatçı-maneviyatçı bir hamleyle muhafaza edilecek değerleri, organik olanı yaratmayı arayan Muhafazakâr-Devrimci rotaya yönelir (Bora, 2003: 90-1). Ancak bu ahlâkî kurtuluş ütopyası, –belki kendi naifliğinin bilincinde olarak!– hayli karamsardır ve siyaset lisanına yanaştığı oranda hülyasını otoriter çözüm önerileri içinde tüketecektir (Argın, 2003).

Nurettin Topçu'nun zengin fikir yazıları külliyatında kadın bahsine rastlanmaz. Oysa fevkalâde pedantik bir dille yazılmış, karikatür tiplerle dolu öykülerinde ise (Topçu, 1998), koyu bir kadın düşmanlığıyla karşılaşılır.⁴ Bunu üç düzeyde örnekleyeceğim.

4 Edebiyat, Topçu'nun işi değildir. "Taşralı" adlı kitabında toplanan öyküler ajitatif kaygılarla yazılmış metinlerdir. Birisi 1939, biri 1963, geri kalan hepsi (21 adet) 1950'lerde yayımlanmıştır.

Birincisi, Topçu, modernleşmenin belli başlı bir veçhesi olarak kapitalistleşmenin, kadını orospulaştıran ‘dinamiğine’ dikkat çeker. Kâr saiki, paranın hükümlanlığı, doğrudan doğruya, kadınların satılık hale gelmesini çağrıştırır. Hikâyede, ilerde âşık olduğu “adi ve ahlâksız bir gahbe” yüzünden hapis yatacak olan saf Anadolu çocuğu, İstanbul’a ilk geldiğinde yanına gönderildiği tüccardan şu nasihatı işitir:

“Tüccar olmak ne demektir bilir misin? Tüccar olursan işte şu geçen kadını çevirebilirsin; kimin karısı olursa olsun...”

Ben bir kadına baktım, bir de yılan bakışlı kazanç soyтарыna. İçimden ‘Allah razı olsun’, dedim, ‘tüccar olmamam için ne lâzımsa yaptın!’” (a.g.e., 277)

Kadını orospulaştıran, modern dünyanın dilini konuşan ahlâksızlaşmış tüccarın bakışıdır; ama kadın da buna çaresizlikle ya da tabiatıyla kendini kaptıran iradesiz bir mahlûk addedilmektedir.

İkincisi, bu ilk noktayı doğrulamak üzere, kadının zayıf iradeli ve zayıf ahlâklı bir ‘tabiat’a sahip olduğu kabulüdür. Kadınlar, bir iftar meclisinin tasviri vesilesiyle, dinselikle/kutsiyetle dolaysız rabıta kurmaya, mistik tecrübeye ehil olmayan aşağı varlıklar gibi anlatılırlar. “Fakirlerin dini”nin “muhafazakâr zenginlerin” konumunu meşrulaştırmak üzere yozlaştırılmasını ve bu vadede “din ticareti” yapan bir şeyhi anlattığı hikâyesinde, bu ahlâkî düşüklük manzarasını kadınlar üzerinden resmeder. Erkeklerin “erkek sesi”ne ve “Allah Allah” nidasına, “derinden gelen korkak bir iç çekmesi” ile mukabele etmektedirler (a.g.e., 44):

“Tecessüsleriyle fısıltılarını korku ve kadınlık zevkiyle gizlemeye çalışan bu zayıf cins, erkeklerin kendilerine nazaran yüksekte duran kavi ve muktedir varlıklarını, daha yüksek-

lerdeki Ulûhiyetle aralarında bir geçit veya ondan bir nişane telâkki ediyorlardı.”

Üçüncüsü, kadının modern hayattaki var oluş tarzının erkeği ‘küçülten’ etkisini tasvir eder Topçu. Öykülerdeki zevceler –tabii ki şehirli kadınlardır hepsi–, savurganlıkları, tüketimcilikleri, gösterişçilikleri, dedikoduculukları, riyakârlıkları ile kocalarına hayatı dar etmektedirler. Bir küçük memurun maddî-manevî ‘darlık buhranlarını’ anlattığı bir hikâyede, iyice belirgindir bu izlek. “Kadının her işinde kocasını idare ve aldatma sanatı” (a.g.e., 34), adamları rezil duruma düşürmektedir. Boyanmasıyla, açık giyinmesiyle, erkeğin şerefini tehdit altına sokmaktadır.

“Kadının izzeti nefsi varmış, o varken erkeğinki olamazdı zaten. (...) Hayat acılarının tedavisi için kadını arar, evliliğe koşar, aile içinde selâmet umarız. Bilmeyiz ki izzeti nefsimizin en büyük düşmanı en yakınımızdaki kadındır.” (a.g.e., 31, 34)

Bu üçüncü nokta, bilhassa alıntıladığım cümleler, Nûkhet Sirman’ın (2002: 238-42), Cumhuriyetin hücresi olan yeni (modern) aile yapısının kırılğan yapısı hakkında söylediklerini hatıra getiriyor. Her erkeği hanesinin “paşası” yaparak toplumsal iktidarın mikro bayilerini var eden, ama aynı zamanda kadına akıllı ve sağduyusuyla nâzım rol oynama misyonu yükleyen yeni aile yapısı; bu cinsiyet rollerinin lâıykıyla yerine getirilememesi veya hadlerin bilinmemesi (özellikle kadının haddini bilmemesi) halinde, çözülme ya da dengeleşme riskini bünyesinde barındırmaktadır. Kemalist terbiyenin –Sirman’ın tanımıyla– “yanlış modernleşme” veya “yanlış geleneksellik” teşhisini koyduğu arızalar, yeni aile yapısının yerleştirmeyi hedeflediği iktidar ilişkilerinin istikrarsızlaşmasına yol açarlar. Bu da elbette hanedeki iktida-

rın reisi olarak erkeği tedirginleştiren, hep tetik olmaya zorlayan bir haldir. Topçu'nun öykü kişileri olan erkekler namı hesabına yerinmesinin ardında “yeni aile” ile ilgili bu paradoksu ve tekinsizlik duygusunu fark edebiliriz, sanıyorum.

Atsız: Sert erkeğe ve aseksüel kadına özlem

Türk Tarih Tezi (Copeaux, 1998; Ersanlı, 2003), İslâm-öncesi Türk tarihini öne çıkartan genel yaklaşımı içinde, kadının kısıtlanmasını İslâm'a bağlı bir bozulma olarak açıklamış, oysa Eski Türk toplumunda/töresinde kadınının erkeklerle eşit ve toplumsal hayatta etkin olduğunu vazetmişti (Afet İnan, 1958: 33, 42).⁵ Türkçü ideoloji de (Özdoğan, 2001) bu anlayışı devraldı. Türkçülük, Tek-Parti döneminin en kuvvetli ideolojik muhalefet akımı olarak tanımlanabilir. Bu, rejime *içerden* yapılan bir muhalefetti ve Türkçüler zaten politik, bürokratik ve akademik elit içinde önemli bir fraksiyon oluşturuyorlardı. Türkçü akım, Kemalizm'in o dönemde ırkçı veçhesi hayli ağır basan milliyetçiliğini, doktriner bütünlükten uzak, pragmatist, ‘yarı-gönüllü’ olarak değerlendiriyor ve bu çizgiyi tutarlı bir ırkçılığa evriltmeyi hedefliyordu.

Kemalizm, kadınların “komutan hile” olabildiği eski Türk töresiyle övünür ve tüm uygarlık unsurları gibi feminizmin de Türk icadı olduğunu ima ederken, feminist taleplere ve inisiyatiflere karşı redci ve yasakçıydı. Son on yılın bu makalede de atıfta bulunulan feminist literatür bu durumu açıklıkla ortaya koymuştur. Türkçü ideolojide, kadının tarih ve töredeki yerine dair kurulan söylem ile hâlihazır ‘somut’ kadınlara tanınan yer arasındaki açığı büyütmüştür. Türkçü dergilerden *Kızılilelma*'nın 19 Aralık 1947 tarihli sayısının kapağı, her şeyi özetler: “Milliyetçiliğin hâkim olduğu mem-

5 Bunu, 1926'da, Ziya Gökalp yazmıştı: Gökalp, 1989: 254-80.

lekette KADININ VAZİFESİ daktiloluk değil ANALIKTIR!” [harfler orijinalde büyüktür – T.B.] Türkçü kadın görüşünü, Türkçülüğün en önemli ideologu olan Nihal Atsız’ın (Özdoğan, 2001, 182-201; Bakırezer, 2002) yazdıklarına dayanarak aktaralım. Atsız, 1952 Ocak’ında *Orkun* dergisinin “Ve-da” yazısında şöyle yazar:

“Türkçülük, Türk ırkının tarihî ananesine dayanarak kadının hususunda hür düşüncelidir ve kadına saygı beslemektir. Ancak kadının koket derecesine düşmesine de şiddetle aleyhtardır. Kadına saygı beslemek onu erkekle kayıtsız şartsız eşit tutmak manasına gelmez. Tanrının ayrı yarattığı iki cinsi bir tutmak tabiat kanunlarına aykırı bir eksantriklikler. Kadınların her türlü öğrenimi yapmalarına ve bazı durumlar müstesna, her mesleğe girmelerine taraftarız. Fakat aile yapısının korunması bakımından kadının her şeyden önce analık ve zevcelik vazifesini yapmasını isteriz” (Atsız, 1992b: 108).

1 Şubat 1943’te *Ötüken*’de yayımlanan “Türk kızları nasıl yetiştirilmeli?” başlıklı makalesinde, bu soruyu şöyle cevaplar Atsız:

“Her şeyden önce yarının Türk anaları oldukları düşünülerek yetiştirilmelidirler. (...) Yalnız süs peşinde koşan bir kız, analık ve yurt duygularından uzaklaşmış müstakbel bir kokettir. Bu vatanın iyi dans eden, şu kadar elbisesi olan, güzel boyanan, hatta kusursuz pasta yapan kızlara değil; ‘bu vatana şerefli oğullar ve faziletli kızlar yetiştirmek en büyük borcumdur’ diyen kızlara ihtiyacı vardır” (Atsız, 1992c: 185-6).

Atsız’a göre hâlihazırdaki durum, kadının “hukukunu hiç tanımamak ile feminizm teranesi altında ona fevkalâde itibar ed[erek] âdeta imtiyazlı sınıf muamelesi göstermek” gibi iki

yanlış uca savrulmuştur. Birincisi “esarete”, ikincisi ise “korketliğe düşürecektir” (abç.) kadını. Burada kurulan ikilik, Chatterjee’nin (2000: 108-10) sömürge-sonrası toplumlara hâkim olan milliyetçiliğin Yeni Kadın ideali hakkında yazdıklarını hatırlatır. Hedeflenen Yeni Kadın, hem Batılı formasyonun sağladığı vasıfları kazanmış, hem de “evinin kadını” olma sorumluluğunu taşıyan, dolayısıyla hem eski/gelelneksel kadından hem Batılı kadından üstün bir millî-kadıındı. Kemalizm’in ve “Yeni Erkeğin” hülyası da tam bu idi – bu ideal terkipte dengenin bozulması ve kadının evin sorumluluğunu ‘boşlar’ hale gelmesi de, onların kâbusu idi elbette. (Bu kâbusun yansımalarını Topçu’nun öykülerinde de görmüştük.) Türkçülerde, Yeni Kadın’ı yaratacak olan ideal terkipte dengenin kolayca kaçabileceğine ilişkin kaygı daha derin ve açık, ayrıca “eski kadın”dan bu terkibe katılması öngörülen doz, ortalama Kemalist reçeteye göre daha fazladır.

Atsız, yukarıda zikredilen iki yazısında da, “Fizyolojik ayrılıklar[ın] erkekle kadının tamamı ile müsavi olmasına engel” bulunduğunu yineler. Kadının fizyolojik farkına yaptığı vurgu, onda özgün ve ağırlıklı olan bir noktayı işaretler. Erkek, fizikî gücü ve sertliğiyle önemli ve *üstündür*, onun görüşünde. Tarihi ve beşerî faaliyetin özünü bir var olma-yok olma mücadelesi, bir *savaş* olarak gören Atsız için, güçlü ve – gereğinde acımasızlık, yok edicilik gibi ‘verimleri’ ile birlikte– sert olmak, hem doğal ve tarihsel zorunluluğun icabını yapmak demektir; hem de bizatihi *güzeldir*, estetiktir. Atsız’ın metinlerinde güç ve şiddet, coşku ve hayranlık uyandıran tasvirlerle ve sıfatlarla yer alır. Birazdan daha geniş değineceğimiz romanlarında, savaş ve dövüşün, *kutlu* olmanın yanında bir *keyif* ve *tat* kaynağı olarak güzellenmesi, anlatının leitmotifidir. “Kişi bu acuna vuruşmak, savaşmak için gelir...” (Atsız, tarihsiz: 34-5, 105, 128, 136, 150, 273, 433). Bu metinlerde “Türk”, az konuşmakla, sert bakışlar-

la, “gölmek bilmemekle” karakterize edilir. Çınaraltı’nın 21 Mart 1942 tarihli sayısındaki manifestatif “Türk gençliğı nasıl yetişmeli?” makalesinde de Atsız (1992b: 183-92), erkekleri sertleştirmek ve bunun için kızlarla temastan uzak tutmak gereğı üzerinde durmuştur. Umumiyetle katı bir disiplini, sert cezaları, beden eğitimine askerî bir hüviyet kazandırılmasını (bu arada yaralanma vb. ‘zayiata’ da razı olunmasını!) öneren bu planda, kız-oğlan karışık öğrenimin (“yüksek tahsil müstesna”!) kaldırılmasını ister: “Küçük sınıflarda kız ekseriyeti arasında kalan bazı erkek çocukların erkeklik ruhlarını kaybettikleri ve kısmen avareleştikleri muhakkaktır.” Kadın öğretmenlerin erkek talebeye ders vermesine de karşıdır. Sporda deyince “askerî ve millî” yarışmalar yapılmalıdır, “voleybol gibi kadınca müsabakalara” itibar edilmemelidir ona göre. Cinsiyet kimliklerinin ‘karışması’, geçirgenleşmesi, onun bir kâbusudur; ileriki yıllarda, “sokakları dolduran karı kılıklı erkekler”den yakınacak, böyleleriyle millî ülkülerin kovalanamayacağından yakınacaktır (Atsız, 1992a: 195).

Buradaki yumuşamama, sertliğe hâlel getirmeme ve ‘kadınlaşmama’ kaygısı, elbette psiko analitik değerlendirmeler için ziyadesiyle davetkârdır. Theweleit, sınırlarını çizememiş, ‘ayrışmamış’ benliğin kendini bir zırhla korumaya alma ihtiyacına, dolayısıyla “yumuşak” olan her şeyle mücadele itkisine işaret etmişti (Theweleit 1995a: 404). Atsız’ın sert-erkekliği bir ahlâkî, estetik ve politik ideal haline getirmesi ve kadını bu ideale yönelmiş bir tehdit olarak varsayması, bir öğretinin unsuru olarak ileri sürüldüğünde, evet, bir aşırılıktır. Fakat bu aşırılığı, Türkiye’de erkekliğin kuruluşunun (ve elbette sürekli yeniden, yeniden kuruluşunun) art yöresindeki saiklere, kaygılara vb. ilişkin bir işaret olarak aldığımızda, onun bir aşırılık olmaktan çıkabileceğı ve tersine yaygın olanı, ortalamayı temsil edebileceğı fikri üzerine düşünmeliyiz.

Atsız'ın 1950'lerden itibaren, Türkçü ve milliyetçi hama-
setle büyüyen bir kuşaklar silsilesini etkileyen roman çiftesi,
Bozkurtların Ölümü ve *Bozkurtlar Diriliyor* (Atsız, tarihsiz),
onun kadın görüşünün –yine, psiko analitik açıdan da– en
çarpıcı aynasıdır. Geçmişte kurulan bir ütopya olan bu ro-
manlarda, kadın kahramanların tasvirine şiddetli bir asexü-
alizm hâkimdir. Türk kızları/kadınları, *erkeksi sertlikleriyle*
güzellenir: “gülbüz, sağlam... sarp” tırlar – onlar da gülmek
nedir bilmezler (a.g.e., 51-3). Romanların iki kadın kahr-
manı, Almıla ve Ay Hanım, güzellikleri kadar, dövüşkenlik-
leri ve kıyıcılıklarıyla hayranlık uyandırırılar. İkisi de roman
boyunca nice canlar alırlar! Onları güzelleştiren biraz da bu
hasletleridir zaten; “Ay Hanım savaş durumuyla her zaman-
kinden daha güzel”dir (a.g.e., 439). Ki Ay Hanım başbuğ-
dur; “ordusunu sadece yiğitliği ve akli ile yürütmüyor, gü-
zelliği ile heyecanlandırıyor”dur (a.g.e., 543).

Çin kızlarıyla zıtlık içinde anlam kazanan bir değer taşır
bu sağlam ve sarp kızlar: “Ötüken'deki o taş sıkısa suyunu çı-
karacak olan kadın”a mukabil, Çin güzelleri “çelimsiz... na-
zik, korkak”tır; mamafih “anlaşılmaz, çekici bir şey”leriyle,
“kannış”larıyla [cilve], “en güzel çiçeklerde bile olmayan
koku”larıyla erkeklerin –Türklerin bile!– başını döndürürler
(a.g.e., 231). Türklerin Çinli kadınlara kapılmaları, böylece
töreden uzaklaşmaları, yumuşamaları ve soyun bozulmasına
yol açmaları, Bozkurtların Ölümü'nün kaynağındaki fitne-
nin başında yer almaktadır zaten (a.g.e., 70-1).

Çok çarpıcı olan nokta, hiç de “kannışlı” bir Çin-kadını
olmayan, tersine olağanüstü sert, savaşçı ve güzel bir Türk-
kadını idolü olan Ay Hanım'ın dahi, kazandığı etki ve güç-
le, Bozkurtların Dirilişi'nin önünde engel haline gelmesi-
dir! Dokuz Oğuzların lideri olan Ay Hanım, güzelliği ve ka-
rizması ile Gök Türk Beylerinin gönüllerini çalmakta, üste-
lik hiçbirinin evlenme teklifini kabul etmeyerek, üstelik ba-

zılarını dövüşte yenerek onurlarını kırmaktadır. Bu nedenle, Gök Türk Beyleri, Ay Hanım'ı bertaraf etmek için Dokuz Oğuzlar'a savaş açma kararı alırlar! (a.g.e., 539 vd.) Birçok Gök Türk savaşçısının, âşık oldukları bu kadını bizzat öldüren kahraman olmak için çabaladığı çarpışmada Ay Hanım ölür; peşinden, ona en çok âşık olan (hâkeza daha önce onun tarafından dövüşte yaralanmış olan!) baş kahraman, Kür Şad'ın oğlu Urungu, Ay Hanım'ın ölüsünü kucaklayıp atına atlar, atını dört nala uçuşuma sürer ve intihar eder!⁶ Burada kadının, "Türk kadını" erdemlerinin şahikâsında bile dursa nifak kaynağı teşkil etmesi âşikârdır; erkek kardeşliğinin-yoldaşlığının kadının öldürülmesi üzerinden, kadın tehlikesinin bertaraf edilmesi üzerinden kurulması da âşikârdır.

Özellikle *aseksüalizmi* tekrar vurgulamak istiyorum. Bir tür 'erotik' heyecanla tasvir edilen dövüş ve öldürme sahneleriyle dolu olan bu roman çiftesinde hiçbir sevişme tasviri yer almaz; sevişmeden, hiçbir 'aşaması' veya biçimiyle, örtülü olarak ya da mecazla bile bahsedilmez. Türk kızları/kadınları, sertlikleriyle, *erkeksilikleriyle*, cinselliklerinden sanki arınmışlıklarıyla görünürler. Âşık olmaktan ziyade hayranlık, saygı duyulabilir onlara. Çin kadınlarının bir zehir gibi taşıdığı ve yaydığı cinsellik ise, korkunç, yozlaştırıcı bir zaafıdır. Ay Hanım, yine sert ve savaşçı, ancak âşık olunacak, kapılınacak bir kadın olarak belirir. Hatta "sevgi mi üstündür savaş/öç mü?" gibi ontolojik bir soru karşısında sendelemesine yol açacak kadar (a.g.e., 528) kendinden geçirebilmektedir bahadırları, yiğitleri. Ancak onun çekiciliği de,

6 Bildiğim ve araştırdığım kadarıyla 'otantik' eski Türk efsanelerinde böyle bir hikâye, böyle bir motif yoktur. Bu bilgiyi teyit etmek için danıştığım değerli hocam Ümit Hassan da bildiği kadarıyla olmadığını söyledi – ki onun "bildiği kadarı"ndan ötesini zaten kim bilecek? Atsız, *Bozkurtlar* roman çiftesinde 'gerçek'-efsanelerden de yararlanmıştı ama bu intihar sahnesi bir 'gerçek'-efsane-ye dayanmaz, onun kendi kurgusudur.

olabildiğince aseksüel bir ihtiyatla tasvir edilir: “Kannış”, “oynaklık”, koku vb. *orospuca* kadını cazibe unsurları yoktur onda, soyut, *orospu-olmayan* bir güzellik vardır.

Atsız’ın tarihsel fantezisindeki akseksüalizmi, Levent Cantek’in “erotik ve milliyetçi bir ikon” olarak analiz ettiği çizgi-kahraman Karaoğlan’ın imgesiyle kıyas etmek ilginç olacaktır (Cantek, 2003). Karaoğlan da savaşçılığı ve sertliğiyle temayüz eden bir Eski Türk kahramanıdır, ancak savaştığı kadar sevişir de. Hatta bu çizgi-romanlardaki sevişme sahnelerinin ve çıplak kadın resimlerinin, Türkiye’nin popüler kültür ortamında 1970’lere kadar ağırlıklı bir erotik görsel malzeme işlevi gördüğü açıktır. Karaoğlan’da kadının, daha doğrusu *yabancı* (gayrı-Türk) kadının neredeyse doğal-yapısal olarak orospuluk istidadiyla tanımlanması çok açıktır; kadın cinselliğinin fitneye, yozlaşmaya, yoldan çıkmaya açılan kapı olarak tasviri de çok açıktır. Ancak bu, ateşli-cilveli kadın imgesinin bol bol, her fırsatta zuhur etmesini engellemez; bu imge maceraların kurucu unsurlarındandır. Karaoğlan’ın ‘erdemî’, hem cinsel olarak olağanüstü güçlü olması, hem de hiçbir kadına kapılmamasında, onları sadece orospu olarak kullanıp geçmesindedir. Karaoğlan’ın, millî üstünlük iddiasını yabancı/öteki kadınlara ‘karşı’ kazınan eril cinsel ‘zaferler’ üzerinden kuran –“kadınımız”ın ifteti ve dolayısıyla millî iffeti de bunun zımnında tanımlayan– anlayışın (soft-)pornografik bir numunesini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Bu parantezi kapayarak; Atsız’ın ve Türkçü akımın temel fikir ve ilham kaynağı olduğu Ülkücü Hareket ve MHP’de (Bora ve Can, 2000) kadının nasıl bir yere konduğuna da kısaca göz atalım. Hâkim tutum, Atsız’ın yukarıda aktardığımız metinlerindeki yaklaşımın devamı olmuştur. Genç Ülkücüler Teşkilatı’nın Mersin Şubesi’nin 1970 yılında yayımladığı bir bildiri, şu hitapla başlar: “Mersinli kardeşim! Delikan-

lım! Geleceğin namuslu anası, bacım!” (Öznur, 1999a: 208). *Ocak* dergisinin 1969 Mart ve Nisan sayılarında Ayvaz Gökdemir imzasıyla yayımlanan “Evlilik ve Ülkücülük” başlıklı makale (Öznur, 1999b: 112-7), ülkücü kadın ‘rejimi’ hakkında derli toplu bir fikir verir. Yazının şıarı, kadınları siyaseten aktif olmaya çağırıyor gibidir: “Milliyetçilerin hanımları olmaktan milliyetçi hanımlar olmaya” davet eder onları. Fakat bu davet, kocanın yoğun siyasal etkinliğine anlayışla tahammül göstermekten başka bir anlama gelmemektedir. Zira ülkücü erkekler siyasal adanmışlıkları nedeniyle evlerine ve eşlerine yeterince –‘yerleşik anlamda’– ihtimam gösteremezler – işte hanımların bu duruma dava bilinciyle katlanmaları hatta bundan gurur duymaları gerekir. Kadınlardan beklenen siyasal bilinç düzeyi, bu durumu “tahammül etme” olarak dahi düşünmeyecek şekilde içselleştirerek yuvanın yükünü sırtlamalarıyla sınırlıdır. Ayvaz Gökdemir,⁷ kadınlara mahsus bir hürriyet tanımıyla bağlar ‘davetini’:

“Hürriyet, her varlığın kendi yaradılış gayesine uygun olarak, kendisine bağışlanmış olan kabiliyetleri azami verimle kullanabilmesinin maddi ve manevi imkân ve şartlarının hazırlanmasıdır. (...) Çok defa ve maalesef, hür geçinen bir bayan, boynunda sallanan pahalı boncuk dizisinin, sırtındaki kürkün, bileğindeki hiçbir manaya bağlı olmayan bileziklerin haram ve hırsızlık parası ile alınmış olduğunu ve kendisini en basit maddi seviyede esir etmek için olduğunu bilememektedir. Olmaz, olmaz! Kadının çokça hürriyet lafı etmesi bile zararlıdır. En hür (!) kadınlar, en çok mahkûm ve esir olanlardır.”

7 Kendisi 1970’li yıllarda Milliyetçi Cephe koalisyonlarında Öğretmen Okulları Genel Müdürü olarak “Komando Ayvaz” adıyla ünlenecek; 1990’larda DYP’den milletvekili seçilecek ve bakanlık yapacak; 90’ların sonlarında verdiği bir demeçte, Türkiye’nin içişlerine karışmakla suçladığı Alman Yeşiller Partisi’nin kadın milletvekili Claudia Roth’tan “fahişe” diye söz ettiği için yargılanacak ve mahkûm olacaktır.

Ülkücü hareketin militan ve kitlesel örgütlenme yapısı bünyesinde kadınların varlığı ve etkinliği daima ikincil kalacak; 1980'lerden sonra feminizmin İslâmcı cenahta meydana getirdiği büyük etki de burada kendini hemen hiç göstermeyecektir.⁸ Bu, başlı başına üstünde düşünülmesi gereken bir noktadır. Burayı, ülkücü milliyetçiliğin temel güdüleyicisi olarak millî tehdit algısı ve teyakkuz hali ile Türkiye'de erkek kimliğinin kuruluş ve sürekli yeniden-kuruluş dinamiği arasındaki bağıntıyı gösteren bir ipucu olarak işaretlıyorum. İzleyen başlık altında da zaten buna döneceğiz.

***Serdengeçti: "...sözde inkılâpçıların,
sokakta kafeslemek için kafes arkasından
kurtardıkları kadın..."***

Çıkardığı derginin adıyla özdeşleşerek, zaten 'kavga adamı' kimliğini de vurgulamaya uygun olan "Serdengeçti" adıyla anılan Osman Yüksel (Yılmaz, 1998), *popülist* kimliği baskın bir milliyetçi-muhafazakâr söylem kurmuştur; milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin popüler bir melce bulması sürecinde temsili önemi olan bir ajitatördür (Bora ve Canefe, 2002: 651-9; Bora ve Erdoğan, 2003: 641-3). 1960'larda AP'den milletvekilliği yapmış, sonra hem MHP'de hem MSP'de yer almıştır. 1940'ların sonlarına dek bir aydın hareketi hüviyeti taşıyan Türkçü muhalefetin taşra kökenli üni-

8 Bora ve Can, 2004: 307-14. 2004 yılının ilk aylarında TRT'de yayımlanan bir televizyon tartışma programında, MHP üst yöneticilerinden (ve Mart'taki yerel seçimlerde partisinin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkan Adayı) olan Meral Akşener, kadınları siyasete katılmaktan alıkoyan toplumsal kültür ve cinsiyet eşitsizliği üzerine hayli 'cesur' bir konuşma yapmış; kendisinin bu mevki-lere gelebilmesinin –DYP'de iken İçişleri Bakanlığı dahi yapmıştı– istisnai bir durum olduğunu, oysa kadınların siyasetteki varlığının bu tür istisnai fırsatlara veya büyük fedakârlıklara bağlı olmaması gerektiğini vurgulamıştı. Ancak Akşener'in bu çıkışı 'münferit'tir; MHP ve Ülkücü Hareket 'erkek' kimliğini ve endoktrinasyonunu sürdürmektedir.

versite öğrencileri vasıtasıyla “avamlaşmasına” giden yolu açanlardandır. Bu popülerleşme yolunun açılmasında bir de dinî hassasiyetlere dayalı tepkilerin eklemlenmesi önemli olmuştur; Serdengeçti’nin inkılâplara sert ve galiz bir şekilde meydan okuyan çıkışları bu bakımdan da etkili bir rol oynamıştır. Ajitatif hitabetinde ‘muharrik güç’ olarak anti-komünizmi kullanmış; köylü-taşralı ‘basit halk adamı’ kimliğini vurgulamanın bir aracı olarak, anti-kozmopolitan, saldırgan, *faşizan bir erkek dili* kurmuştur.

Altı çizilmesi gereken bir nokta, Serdengeçti’nin inkılâplara cephe alan bir söylem kurmasıdır. Tek Parti rejiminin koşulları vb. nedenlerle öncesinde zımnen ya da ‘içerden’ eleştirilen inkılâplar, onun dâhil olduğu milliyetçi-muhafazakâr kuşağın *reaksiyonerleri* tarafından, açıkça ihanet veya yozlaşma sebebi olarak damgalanacaktır. Serdengeçti örneğinde, bu ‘karşı-inkılâpçı’ söylemin kuruluşunda kadın imgesinin oynadığı rol önemlidir.

Osman Yüksel, 1940’ların ikinci yarısında yayımlanmış yazılarında (Serdengeçti, 1992), inkılâpların Türkiye toplumunda yol açtığını düşündüğü yozlaşmanın temel bir âlâmeti olarak, cinsel serbestinin yol açtığı ahlâksızlığı görür ve dönüp dolaşıp bunu konu eder. ‘Rezaletin’ merkezinde, kadın vardır.

“Ailesine, kocasına, çocuklarına bağlı eski namuslu Türk hanımı, asrî bayan adıyla piyasaya bol bol sürülerek, bugünkü ahlâkî çöküntümüzün belli başlı amillerinden olmuştur.” (a.g.e., 69)

Kadın, ilk bakışta, edilgin bir mağdur gibi görünür burada; *piyasaya sürülen* bir ‘şey’dir. Onu bu hale koyanlar, inkılâpların taşıyıcısı olan, Batılılaşmış bürokrat-şehirli takımıdır: “Bu şehrin insanların mabutları ceplerinde (para), mabudeleri (kadın) yataklarındadır” (a.g.e., 17). Zaten Ba-

tıcı inkılâpçıların *kadınları kafes arkasından sokakta kafeslemek üzere kurtardığını* söyler (akt. Yılmaz, 1998: 182)! Öte yandan, yukarda aktardığımız cümlede Batıcı modernistlerin kurbanı olarak konumlandırılan mağdur kadın, aynı zamanda –ve aynı cümle içinde– etkin bir fail (amil) olarak suç/sorumluluğa ortaktır. Orospulaştıkları için kurbandırlar; ama orospular olarak toplumu bozmaktadırlar.

Osman Yüksel, kadınlara “rasgele birdenbire verilen geniş hürriyetler”i (Serdengeçti, 1992: 85), taklitçi Batılılaşmanın en zararlı yönlerinden biri olarak belirler. Zira bu aynı zamanda komünizmin gelişeceği zeminin hazırlanması anlamına da gelir ona göre. “Niçin evlenmiyorlar?” başlıklı yazısında, kadınların toplumsal hayata katılmasını ve bunun yol açtığı orospulaşma istidadını, bir ‘sosyal yara’ olarak ele alır:

“Cinsî hayatın başıboş bırakılması... [nedeniyle] birçok gençler pek haklı olarak böyle bir cemiyet içinde evlenmenin doğru olmadığı fikrindedirler. [Gençler = erkeklerdir. Evlenme meselesinin öznesi = erkeklerdir – T.B.] Sokağın, sinemanın mahsulü olan bir kadından hayır gelmeyeceğini söylüyorlar. (...) Fazla görüş, fazla temas, fazla insanın tek yol üzerinde yürümesi, evinde çoluğuyla çocuğuyla meşgul olması lâzım gelen kadını sokağa, sosyeteye çekiyor. Bu hali gören gençlerimiz cinsî arzularını da bol bol kolayca tatmin edecek imkânları buldukça niçin evlensinler? (...) Buna karşılık birçok genç kızlarımız kocasız kalıyor. Hayatlarını kazanmak için hayata atılıyorlar. Kızlıklarını, kadınlıklarını unutuyorlar. Kadınla erkek arası acayip bir mahlûk haline geliyorlar. Dairelerin, iş yerlerinin ciddiyetini bozuyorlar; bu kadınlar evlenmiyorlar. Evlenmek isteseler de artık bunları kimse almıyor. Bilhassa hükümet merkezi bulunan Ankara’da bunlardan pek çoktur. Umum müdürlerin, müdürlerin etrafı bu kısa saçlı, uzun tırnaklı bayanlarla

çevrilmiştir. Diğer taraftan birçok erkeklerimiz işsiz güçsüz boş gezmektedirler. Çünkü yerlerini bayanlar işgal etmiş, onlar bu işlere tercihan alınmıştır” (a.g.e., 70-2).

Buradaki kadın düşmanlığı, numuneliktir. Toplumsal hayata katılan kadın, otomatik olarak orospu olmuyorsa şayet; yine otomatik olarak, modernist rejimin uyguladığı bir tür ‘pozitif ayrımcılığı’ istismar eden liyakatsiz ve çirkin bir mahlûk olmaktadır.

Serdengeçti’nin ‘gariban basit adam’ adına söz alan popülist söylemindeki kadın düşmanlığının, aynı zamanda bir elit düşmanlığıyla, daha uygun deyişle *belirli bir elite* düşmanlıkla örtüştüğüne de dikkat etmeliyiz. Modernist reformlarla özdeşleşen ve bu reformlar vasıtasıyla üst sınıf konumunu devam ettiren kadın zümresi üzerinden, şehirli modern-Batıcı elite lânet eder, o. İş yerlerini işgal eden ‘ucube’ kadınlarla ilgili yazdıklarını, taşralı alt ve alt-orta sınıfların yükselme hırslarını ve tehdit algılamalarını da hesaba katarak okumak gerekir. Diyebiliriz ki tahsilli kadınlar, yerleşik şehirli elitin ‘yumuşak karnı’ olarak algılanmaktadır. Serdengeçti’nin nefreti, özellikle kırdaki kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşması ve aile içi geleneksel otorite yapılarının değişime uğramasıyla 1950’lerden sonra gündeme gelecek olan *yeni patriarkal pazarlığı* da (Kandiyoti 1997: 176) haber veren bir nevi ‘öncü savaş’ mücadelesini yansıtır!⁹

9 Kandiyoti, Ayşe Öncü’nün bulgularına dayanarak, Cumhuriyeti Türkiye’sinde yüksek tahsilli kız öğrencilerin tutarlı biçimde daha çok varlıklı ailelerden geldiğini hatırlatır; okuyan ve meslek sahibi olmaya aday olan kızlar, şehirli-tahsilli elitin kendini yeniden üretiminde bir süreklilik etmeni ve bir ‘simge’dir (Kandiyoti 1997: 71). Kandiyoti ayrıca, Ortadoğu ülkelerinde kadın özgürlüğünü savunan üst sınıf erkeklerle bunu bir tehdit olarak algılayan alt sınıftan erkekler arasındaki gerginliğe işaret eder. (a.g.e., 173).

Atsız’ın “Çinli kadın”ı şeytanlaştırması da, kendini alt sınıflarla özdeşleştiren veya madun konumunda gören radikal milliyetçi söylemin, yerleşik elite ve kentsoylu üst sınıflara yönelik hıncını o zümrenin kadınına hedef alarak dilendirmesinin bir örneği sayılabilir.

1969'da CKMP adına yaptığı bir radyo konuşmasında, mevcut rejimin ülkeyi kültürel ve ekonomik olarak emperyalizmin nüfuzuna açtığından yakınırken, yozlaşmanın bu had safhasını, 'kadınlarımızın yabancıların orospusu olması' üzerinden anlatacaktır:

“Eski Yunan’ı, Roma’yı, Bizans’ı yalnız eserleriyle değil, adet ve ananeleriyle yaşatmaya çalışıyoruz... Esir pazarları kuruyor, kızlarımızı soyarak, bu pazarlarda teşhir ediyor, turistlere satıyoruz! (...) Başiboş sahipsiz [yurtdışına çalışmaya giden – T.B.] giden bu kızlar, kadınlar orada çabukça yoldan çıkıyorlar. Biz, yirminci asır Türkleri ne bedbaht insanlarıymışız. Bir gün olup, karılarımızı, kızlarımızı yabancıların kucaklarında mı görecektik?” (akt. Yılmaz, 1998: 174, 179)

“Özlediğim Âlem” başlıklı makalesinin girizgâhı takip eden ilk paragrafı, kadınla ilgilidir, Serdengeçti’nin. Toplumsal ütopyasının ilk sıradaki ‘fantezisi’, kadını “evinin dairesinden çıkartmamak”tır:

“Bir âlem özlüyorum ki: Orada kadınlar dıştan kızarmasın, boyanmasınlar. Yüzlerine bakınca kızlık ve gerçek kadınlığın kendine has o güzel edepli utancıyla içten kızarsınlar. Kadın sokakta yırtık yırtık dolaşmasın, erkeklerle dalaşmasın. Özlediğim âlemde kadın, sözde inkılâpçıların, sokakta kafeslemek için kafes arkasından kurtardıkları kadın, hayvanî ihtirasların dindir[il]diği bir zevk âleti haline, piyasanın en bol, en ucuz meta haline getirilmesin. Dairelerde kadın, zani bakışların, şehvî akışların istilâsına uğramasın. Kadın evinin dairesinden çıkmasın. Yuvasının âşığı, evinin âşığı olsun. ‘Cennet anaların ayakları altındadır’ sözünün sırrına erişsin; ana olsun” (Serdengeçti, 1992: 147).

Osman Yüksel Serdengeçti'nin dilinde dikkat çekici bir özellik, kadınların ve cinsler arası münasebetlerin yozlaşmış halini tasvir ederken, 'iç gıcıklayıcı' bir argoya meyiletmesidir. "Erkekli dişili" bir arada bulunma hallerinden sarkastik bir dille bahsederken, rezaleti tasvir vesilesiyle, 'pornografik' bir dile kayar. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin –in-kılâpların yanı sıra solcu hocaların etkisine bağladığı– skandal vaziyetini anlatmaya şu 'sahne'yle başlar:

"Merdiven dibinde 3-4 erkek talebe var, yukarı doğru bakıyorlar... Acayip, bu da ne olacak ki demeyin! Ayıp değil, siz de bakıyorsunuz! Manzara enfes. Kız talebeler kısa etekleriyle kıvrana kıvrana yukarı çıkıyorlar; ta üst kattakiler da-hi görünüyor" (Serdengeçti, 1992: 39).

Hocayı 'ayarlayarak' ders geçme imkânından bahseden kız talebe, "yarın evine gider, birlikte boş yerlerimizi doldurturuz" diye konuşuyordur (a.g.e., 41). Bir kız, bir erkek öğrencinin ateşli bir aşk romanını birlikte okuyuşlarına tanıklığını aktarırken, Osman Yüksel şöyle der: "Artık siz de iyice doldunuz, kalkıyorsunuz" (a.g.e., 44).

Şehirli gençlerin "geliş gidiş, oynayış ve apaçık münasebetleri" ona, Anadolu hapishanelerinde kız kaçırmaya teşebbüsten, zina suçundan, sarkıntılıktan mahkûm olmuş, genç insanların 'dramını' hatırlatır. Onların birçoğu kızların "tüyüne bile dokunmamış"ken namus belâsına hapis yatmaktadır, oysa berikilere her şey serbesttir (a.g.e., 18). Kınama ve utancın altındaki hasedi açığa çıkartan bir hayıflanmadır bu.

Neticede haset dili bastırılacaktır, zira "piyasaya sürülmüş kadın bolluğu"nun sebebiyet verdiği yıkıcı sonuçlar katlanılamayacak kadar ağırdır, Osman Yüksel'in bakış açısından. Fatmagül Berktaş (2003: 134, 141-2), 19. yüzyıl İngiliz popüler kültüründeki kadın imgesinin ve onu kuşatan muhafazakâr ideolojinin, erkeklerin kadın cinselliğine kapılma-

ması gereğini meşrulaştırırken; yaşam gücünü, toplumsal ilerleme cevherini ve emperyal gücün korunmasını simgeleyen ersuyunun israfını önleme misyonuna yaslandığını aktarır. Serdengeçti, bu Victoria Çağı paranoyasının yerli mümessilidir âdeta:

“Beyoğlu, millî bünyeyi kemiren bir frengi iletir... (...) Beyoğlu, Anadolu’nun göz nurunu, alın terini, belsuyu haline getirir ve içine çeker...” (Serdengeçti, 1992: 114).

Osman Yüksel, AP’den –MHP’nin öncülü olan– CKMP’ye geçmiş ve 1969 seçimleri öncesinde bu parti adına yaptığı radyo propaganda konuşmalarında CKMP’yi “ürkek değil erkek parti” sloganıyla tanımlamıştı. Bu efelenmeyle, iktidardaki AP’nin “renksiz” ve komünizme karşı yeterince kararlı olmayan çizgisine dokunduruyordu. Aynı slogan, MHP tarafından 1999 seçimlerinde RP/FP’ye karşı kullanılacaktır – söz konusu partinin 28 Şubat 1997 askerî müdahalesi karşısındaki teslimiyetçiliğini ve özellikle de kadınlara “kamusal alanda” başörtüsü yasağı uygulanması karşısındaki etkisizliğini yermek üzere!

“Ürkek değil erkek” sloganı, Serdengeçti’nin ideolojik söylemini özetlemeye gerçekten uygun slogandır. O, “lâfı dolandırmadan” “dümdüz söyleyen” *erkekçe* dili ile milliyetçi-muhafazakâr siyaset dilinin bir erkek dili olarak kuruluşunda deyim yerindeyse ‘ar perdesini yırtan’ öncülerden biri olmuştur.¹⁰ Erkekçe konuşuyor/eğliyor görünmek ve bunun altını çizmek, Batılılaşmış ve solcu erkeklerin cinsî geniş mezhepliliğine ve kadınsılığına yönelik imalarla birlikte, milliyetçi-muhafazakâr söylemin bir stratejisi olarak yer-

10 Örneğin Atsız’ın da “dobra” ve meydan okuyucu bir dili vardı; fakat onunki neticede yine bir ‘aydın’ diliydi. Serdengeçti ise argoya başvurmuş, avamca konuşmuştur. Belki bunu, onun hidayete erdikten önceki –bazı aktarımlara göre bilahare de tamamen sona ermeyen– hedonist-‘sefihi’ yaşantısıyla bağlantılı düşünmeliyiz.

leşikleşmiştir. Bu noktada, belirli bir erkeklik tarzının, farklı erkekliklerle rekabet halinde bir *hegemonik erkeklik* olarak kuruluş sürecinden (Nagel, 2000: 66) söz edebiliriz; tabii kadınlara ve eşcinsellere yönelik nefretin, erkek olma sürecinin ve dolayısıyla hegemonik erkekliğin bir parçası oluşunu da (Yuval-Davis, 2003: 189) hesaba katarak... Milliyetçi-muhafazakâr/sağ erkek dili, kuşkusuz nevezuhur değildir ve sağla da mukayyet değildir. Fakat bu dilin hegemonik erkekliği tanımlamaya dönük bir meydan okumayı ifade ettiğini; Türkiye'nin 1950'lerden 1970'lere uzanan siyasal kutuplaşma sürecinde bu meydan okumanın solu da hegemonize etmeye açık bir etki yarattığını sanırım ileri sürebiliriz.

Milliyetçi-muhafazakâr söylemin hegemonik erkekliğin kuruluşuyla eklemlenmesi bakımından üzerine düşünülmeğe değer olan bir başka sav olarak şunu ortaya atabiliriz: Türk milliyetçiliğinin yüksek tehdit algısı ve teyakkuz hali, erkek kimliğinin inşası ve sürekli yeniden inşasının (Kandiyoti, 1997: 75) kaynağındaki 'maçist' tehdit algısı ve teyakkuz hali ile iç içe geçiyor olmalıdır. Theweleit (1995b: 22), faşist erkek-öznenin kendi hayatını [*Leben*] sevmesinin ancak hayatta kalmayı [*Überleben*] sevmek olarak anlam kazanabildiğini söyler. Zira hayatı sevmenin başka yolları, başka hayat enerjileri, cinsellik dâhil, benliğin 'çözülmesine' elverişirler; tehlikelidirler. Duygusal enerjisini millî bekaya odaklamış ve bu teyakkuz hali içinde var olan bir 'psişe' de, cinselliğe ancak bir güç ve iktidar edimi olarak cevaz verecektir, o halde kendini 'koyuvermemeye' azamî dikkat sarf etmelidir.

Necip Fazıl: Hem ahlâk hem şehvet

Türkiye'de İslâmcılık, 1940'ların ortalarından 1980'lere kadar uzun bir dönem boyunca milliyetçi-muhafazakâr

şemsiyenin altındaydı; onun bir dalı sayılabılırdi. 1980'lerden sonra müstakil bir ideolojik kimlik ve politik hat olarak kendini ayırştırmaya yöneldi. Tutarlı bir ayrışmadan söz etmek zordur. Türk İslâmcılığı, ana akımı itibarıyla, hâlâ milliyetçi-muhafazakârlığın bir bileşenidir (Çiğdem, 2001: özell. 35-64 ve 107-43).

Necip Fazıl Kısakürek, sözünü ettiğimiz uzun dönem boyunca, hem İslâmcılığın müstakil bir politik hat olarak ortaya çıkması çağrısının öncülerinden olmuş, hem de aynı zamanda 'objektif olarak' milliyetçi-muhafazakâr ortalama ideolojinin yeniden üretimine kaynaklık etmiştir (Güzel, 2003). Necip Fazıl, –Topçu gibi, Peyami Safa gibi–, iki dünya savaşı arası dönemin Batılı idealist-spiritüalist düşüncelerinden ilham alıyordu. O da bu ilhamdan hareketle, modernizmin değıştirici hamle gücünü 'ruh' iradesine transfer ederek, "Asrı Saadetin" ihyasına dönük bir *muhafazakâr devrim* perspektifi türetti. Bu perspektifle, 'devrimci' bir İslâmcılık söyleminin inşasına katkıda bulundu.

1968'de yayımladığı *Ideolocya Örgüsü* (Kısakürek, 1986) Necip Fazıl'ın söz konusu çağrısını formüle ettiği manifestatif politik metnidir. Her şeyi holistik bir "İslâm İnkılâbı" şiarına bağlayan, totaliter-faşizan ve cemaatçi bir ütopya niteliğinde bir metindir bu. Burada elbette kadın meselesine de yer verilir.

"Bu inkılâbın kadınları, erkek veya horoz gördüğü yerde kukumavlaşan veya kaçacak delik arayan eski nesil kadınlarından hiçbirine benzemeyecek; Saadet Devrinin ulvî kadınlığına eş olarak, kendisine kudsî ölçünün yasak etmediği her yerde boy gösterecek[tir]." (a.g.e., 238) "Bu inkılâbın kadınlarından, yüzde yüz İslâmî çerçeve içinde ve bilhassa kendi cinsi üzerinde yetiştiricilik vazifesiyle, muallim çıkacak, doktor çıkacak, hastabakıcı çıkacak, muharrir çıkacak,

âlim çıkacak; ve bilhassa fahişe çıkmayacak, bar artisti çıkmayacak, sarhoş şarkıcı çıkmayacak, göbek atıcı çıkmayacak ve nihayet başıboş işçi ve memur yaftası altında cinsiyetini azmanlığa götürmüş pislik ve yırtıklık nevilerinden hiçbirisi çıkmayacaktır.” (a.g.e., 238-9)

“Dava, ne kadını bir konserve maddesi gibi simsiyah çarşaf- lar içinde lehimleyip hava temasından uzak bulundurmak, ne de sokağa atılmış bir yemek gibi köpek nefslere peşkeş çekmektir.” (a.g.e., 328)

Necip Fazıl'ın İslâp İnkılâbı ütopyasının, farklı referans- larla da olsa, Kemalizmin benimsediği, hem Eski Kadın'a hem Batılı Kadın'a faik olarak yüceltilen Yeni Kadın ideali- ni devam ettirdiğini görüyoruz. Onda, Batılı Kadın'ın müte- kabili, Cumhuriyet inkılâplarının ortaya çıkardığı Modern Kadın'dır. Geleneksel-Modern ayrımının modernlik kutbu, alışlageldiği üzere, orospulaşma istidadını işaretler. Bura- da dikkate değer olan, Necip Fazıl'ın Modern Kadın'ın içine düştüğü kötü hali tasvir ederken kullandığı 'tutkulu' dildir.

Bu nokta önemlidir: Necip Fazıl, kadını bir cinsel cazibe nesnesi olarak da 'önemser' *Ideolocya Örgüsü*'nde, kadın da- vası, “güzellik davası”na bitişiktir. Nitekim “Kadın” bahsi, ki- tabın “Beklediğimiz İnkılâbın Yönleri” bölümünde, “Sihhat ve güzellik” başlığı ile “Üreme ve türeme” başlıklarının arasında yer alır! “Bu inkılâbın kadınları, cihanın en zarif ve en cazibeli kadınları olacaktır” “Üstad”a göre (a.g.e., 237). Kadınların kı- lığı-kıyafeti ve güzellikleri, –elbette onların iradelerinin üze- rinde bir mesele olarak– ‘kamusal’ bir mesele olarak *düzenle- necektir*: “Kadın kılığının tabi olacağı had meselesiyle, bu had üzerinde bina edilecek güzellik davasını, en ileri din ve estetik adamlarından bir heyet tespit edecektir” (a.g.e., 328).

1970'lerin ikinci yarısında yayımladığı *Rapor*'lar dizisinin Şubat 1976'da çıkan ilkinde yer alan “Seks Faciası” başlık-

lı bölüm (Kısakürek, 1987: 116-20), Necip Fazıl'ın *inkılâp-çı-muhafazakâr* kadın idealinin cinsel boyutuna dair mülâhazalarını öne çıkartır:

“Kadın bir fikirdir, erkekte fatihlik sembolüdür...”

“Şehvanî his helâlinden tatmin edilmek ve kontrol altında tutulmak şartıyla Allah Resulünün ulvi mizacına uygun ve dolayisiyle İslâmiyet'te makbuldür. Kadının erkek üzerindeki rolü de Allah'a erme yolunda yardımcıdır ve bizde, papasvarî bir riyazet ve kadından mahrumiyet rejiminin hiçbir değeri olmamak şöyle dursun, köstekleyici ve tutucu bir etkisi vardır. Bütün dava, nefsin, şeriatla kayıtlı hakkını vermekten ibarettir ve büsbütün kadından ve hayvanca bir şehvaniyetten ibaret kalmak da aynı derecede şeytanîdir. (...)

İşte şimdi ülkemizi köpürten kadın alâkası, bu ikinci nevden şeytanî sevin son kertesini gösteriyor. (...)

Dünkü kadın, mahfaza içinde mahfaza, perde ardında perde, birbir mefkûreleştirme vasıtasının sakladığı sonsuz bir kıymet gibi, erkek ruhuna nakşedilmiş, çözülmesi gereken bir şifre, bir bilmece, bir sırdı. Bugünkü ise 50-60 kilo, derisi yüzülmüş cılk et ve bütün tılsım nahiyeleleri galiz birer maddecik halinde, sadece gaseyn ettirmeye memur bir cife-dir. Böyle olduğu içindir ki, ressamın gözünde, eski muhteşem muamma olmak haysiyetini kaybetmiş ve bıçakla yarıla yarıla boş yere cevheri aranan bir tohum gibi (dekompoze – terkihi altüst) bir mahiyet almıştır. (...)

Bugün, güya gasp edilmiş haklarını kendisine verdiği için herkesten fazla devrimci geçinen Türk kadını bilmelidir ki, aynı devrim, kendisine kadınlığını kaybettirmiştir.”

“Kadın bir fikirdir, erkekte fatihlik sembolüdür...” sözü, bir maçıst şiar olarak, buradaki yakınmaya damgasını vurur:

Arzulanan –istekten, tercihten, hedeflenenenden değil tam anlamıyla arzudan söz ediyoruz–, keşfe açık bir *doğa* olarak tecrübe edilecek kadındır.¹¹ Modern hayatın fazla açılıp saçılmaya ittiği kadın, orospulaşarak ahlâkî bir sorun yaratmakla kalmamakta, erkeği erotik bir keşif ve fetih heyecanından mahrum bırakmaktadır. Bu söylemin, toplumsal hayatta aktifleşmeyi bir iddia olarak taşıyan kadınlara ve feminizme düşmanca yaklaşan ortalama ve (post-)modern marksist söylemle ortaklığı açıktır: Bu kadınların ‘kadınlıktan çıkmış’, ‘gudubet mahlûklar’ olarak tasvirine, siyaseten muhafazakâr olarak tasnif edilmeyen modern erkek söylemlerinde de rastlamak zor olmayacaktır.

Sâmiha Ayverdi: “Eski Kadın” nostaljisi

Necip Fazıl’ın metinlerinde erkek-özne (biz=erkek) çok açıktı; ama sadece onda değil, ele alınan metinlerde gizli özne ve zımnî ‘insan’ tanımı, hep erkektir – aslında söylemeye bile gerek yok. Bunu, milliyetçiliğin, kadınlar *hakkında* bir söylem oluşuyla (Chatterjee, 2002: 221) birlikte düşünmeliyiz. Milliyetçi söylem, kadın-öznenen doğru ve kadın-özne varsayarak konuşmaz; kadınlar hakkında, kadınlara hitaben, erkek-biz’den doğru konuşur.

O halde, milliyetçiliğin ideolog kadrosunda istisnâ bir konum işgal eden, hem sayıca çok az hem de bastırılmış veya sınırlandırılmış olan kadın ideologlara kulak vermek, bilhassa ilgiye değer olacaktır: Onlar kadın-özne adına nasıl bir söy-

11 Necip Fazıl 1983’te yazdığı “Kadın” adlı şiirinde de kadının bir “fikir” olarak simgesel ve sırlı tabiatını işler:

“Kalıp değil bir fikir.../ Elmas sorguçlu fakir; / Açıkta sırrı bakir; / Kadın...
Çölde kaçan bir serap; / Yönü kementli mihrap.../ Madenî som ısırap; / Kadın...
Dipsiz hasrete tuzak; / En yakinken en uzak... / Tadı zehrinde erzak; / Kadın...
Bir işaret, bir misal; / Ayrılık remzi visal.../ Allah’a yol bir timsal; / Kadın...
(Kısakürek, 2001: 204).

lem kurmaktadırlar? Hâkim (erkek) milliyetçi söylemin yeniden üretiminde kullandıkları özgün motifler nelerdir, yarattıkları nisbî fark –varsa şayet– nerededir?

Türkiye’de milliyetçi-muhafazakârlığın ender kadın ideologlarından Sâmiha Ayverdi’yi, bu bakımdan, en son örnek olarak, özel surette ele alacağız. Ayverdi (Azak, 2003), Türk milliyetçi-muhafazakârlığı yelpazesinde gelenekselci bir noktada durur. Modernliğe kötümserlikle bakar, nostaljizme de eğilimlidir: Osmanlı-Türk medeniyetinin İstanbul’da cisimleşen “yüksek kültürünü” özler (Bora ve Onaran, 2003).

Kadın konusu, Ayverdi’nin düşünsel ve edebî üretiminde süreklilik taşıyan bir izlek olmuştur. Ayrıca 1966 yılında “Türk Ev Kadınları Derneği”nin kuruluşuna öncülük ettiğini biliyoruz. Bu girişimine de yön vermiş olan düşünce, kadının “kütle terbiyesinde” bir rol üstlenmesi gerektiği ve bu rolü ancak bozulmamış bir aile yapısı içinde, kendisinin de bu yapıdaki sorumluluğunu müdrük olması halinde oynayabileceğidir. Onun muteber bir özne konumu atfettiği kadın, ev kadınıdır, anne-ve-eş olarak kadındır. Bu olumlu/doğru kadın idealinin ‘ötekisi’ ise, söz konusu aile yükümlülüklerini zül addeden “refahlı” kadındır. Prototipini Batılı Kadının oluşturduğu bir kadın ‘türüdür’ bu.

Ayverdi’ye göre, Batılı/Modern Kadınla ilgili temel sorun, onun annelik vasfının aşınmasıdır: “Erkeği ile yarışta olan kadının çocuğu artık kendisinin değil, kreşlerin malıdır. (...) Şefkat, muhabbet ve insanî vasıflardan mahrum nesiller [yetiştirilmektedir]. (...) “...kadın iş yerlerinden yorgun ve bitap eve dönünce çocuk yetiştirmek fırsatını bulam[az]” (Ayverdi, 2002: 35). Böylece hem nüfus artmamakta, hem de mutsuz nesiller yetiştirilmektedir. Ayverdi şöyle seslenir: “Hanımlar söyleyin bana, bir kadın için evlât mı mühimdir, yoksa eğlence mi? Evlâtları gözünden çıkmış, onları Allah’ın emane-

ti olarak görmemiş bir kadına nasıl ana denebilir?” (a.g.e., 223) Ana denemeyen kadına, salih anlamıyla kadın da denemeyecektir, bu telâkki içinde. Batılı/Modern Kadının modelinin düştüğü bu zilletin doruğu ise, “çocuksuzluk töhmeti” olacaktır (Ayverdi, 1982: 69).

En önemli romanlarından *İbrahim Efendi Konağı*’nda Sâmîha Ayverdi, Osmanlı’nın son döneminde başlayan modernleşme süreciyle beraber, Türk kadınlarının da onları Batılı Kadına benzetecek yola girdiğini tespit eder:

“Kadın, tahtından inmiş ve sokaklara dökülmüştü. On üç, on dört yaşında kızlar, saatlerce gaz, tuz veya et vesikası almak için kalabalıkların ortasında bekliyor; ya da günlük ekmek istihkakı için gide gele tevzi odalarının kapısını aşındırıyorlardı. Pek tabii ki bu arada, evinin içinde duymadığı sözleri işitiyor, yabancı olduğu muamelelere maruz kalıyor; icap ederse mücadele ediyor, itişiyor, dövüşüyor, hatta *fırsat bulunca sevişiyordu* da (abç.). Kadın artık sokağa çıkmıştı. Bu, onun lehine miydi? Aleyhine mi? Henüz bilen yoktu. Fakat evinden çıkmıştı ve bir daha da giremeyecekti” (Ayverdi, 1982: 309-10).

Ayverdi’nin, bu gidişin lehe mi aleyhe mi olduğuna dair fikri elbette açıktır: Aile ve çocuk yetiştirme nizamını bozan yeni medeniyet, büyük bir yozlaşmayı beraberinde getirmektedir. “Yeni kadın” a tanınan sözüm ona hürriyetler, onu annelikten uzaklaştırma pahasına verilmektedir. Kadın-erkek eşitliği şiarı, kadını *kadınlığın cevherinden* mahrum bırakan bu dönüşümü perdeleyen bir demagojidir, Ayverdi’ye göre:

“Allah kadına kimsenin erişemeyeceği bir imtiyaz vermiştir ki o da analık mevkiidir. Ama biz kadınlar bu yüce imtiyazın takdirinde yanlış olduğu kadar boş da olan bir inatla

durmadan ‘kadın-erkek eşitliği’ teranesiyle kendimizi küçük düşürüyoruz. (...)

Muamelede nezaket, dürüstlük ve hakka riayet gibi hususlar, kadına tanınması gereken imtiyazlardandır. Ama bu da kavga dövüşle elde edilemez.(...) Kadınların açtığı bu eşitlik davası hâkim olarak akliselimin karşısına çıkacak olursak dava kendiliğinden düşer. Zira erkek, bir ruhi ve derunî olgunluk ve kemal hâsıl edemedikten sonra, sen istediğin kadar dava üstüne dava aç... Neticesi akametle biter. (...)

Türk toplumunda köy kadınının ezilmekte olmasının sebebi erkeğin kabalığı ve iyi yetişmemiş olmasından ileri gelmektedir. Bu haksızlığı düzeltmek için bir fantezi eşitlik yaygarası koparmak yerine erkeği eğitmek gerekmektedir” (Ayverdi, 2002: 34).

Ayverdi de, Kemalizmle milliyetçi-muhafazakârlığın ortak izleğini sürdürmekte; asıl ciddi sorunların muhatabı “esas kadın” olarak köy kadını ile kadın haklarıyla bir fantezi olarak meşgul olan şehir kadını arasında bir ikilik kurmaktadır. Zaten onun için kadın sorununun çekirdeğinde, kadın hakları “teranesinden/yaygarasından” görece esirgenmiş köy kadını değil, yaşanan yozlaşmanın amili haline gelmiş bulunan şehir kadını durmaktadır. Kendi söyleyişiyle, Türkiye’nin kadın meselesi ancak “çalışmayan varlıklı veya aşırı refahlı kadın” zümresinin “kazanılmasıyla” bir düzene girebilecektir (Ayverdi, 1976: 294).

Bütün muhafazakârlar gibi, hedonizmi, modernliğin yol açtığı yozlaşmanın esaslı bir tezahürü sayan Ayverdi, yine muhafazakârlığın ‘evrensel’ meşrebince, kadını da bu hedonist tehdidin nesnesi, cisimleşmesi olarak görür. Kalfalar ve halayıklar tarafından ‘rehabilite edilme’ imkânına sahip bulunan Eski Kadın’ın, o “güzellikten yorulmuş hanımlar”ın

hayatındaki (Ayverdi, 1982: 214) zevk-ü safa hali sevimlilikle tasvir edilirken; Yeni Kadın'ın hayatta aktif olması ve ondan bir biçimde zevk alması ihtimali, hemen cinsel başıboşluğu, 'yoldan çıkmayı' çağrıştırır. Burada, Osman Yüksel örneğinde de dikkat çektiğimiz gibi, nesne/kurban/mağdur olmakla, başka deyişle *nesnel açıdan orospulukla*, fail/suçlu olmak yani *öznel açıdan orospuluk* arasında hızlı bir geçişkenliğin varlığını gözden kaçırmamalıyız. Nitekim Sâmîha Ayverdi, varlıklı/şehirli Yeni Kadın'ı bir iç *düşman* olarak tasvir eder – en 'düşük' Soğuk Savaş imgeleri de eksik değildir bu tasvirde:

“Zamanını kumarda, gece kulüplerinde, çeşitli eğlence yerlerinde, sinema, tiyatro, berber, terzi gibi sırf şahsî zevk, itiyat ve ihtiraslarını karşılama yolunda geçirmekte olan bu varlıklı kadın, memleketin yalnız kaybolmuş zümresini değil, aynı zamanda zararlı ve hatta tehlikeli sınıfını teşkil etmektedir.(...)”

Bu kadın, maazallah ancak Moskof çizmesi evine, Moskof pençesi kesesine girdiği zaman daldığı gaflet uykusundan uyanabilir. Hem öyle bir uyanış uyanır ki, bütün varlık ve dirliklerinden soyunup kendini bir imalathanenin içinde, bir izbenin ot yatağı üstünde bulduğu vakit, günahının dehşetini anlar” (a.g.e., 295).

Ki zaten Türk kadınının hedonizme kapılmasını ve orospuluğa meyyal hale gelmesini, modernizmin nesnel dinamiğinden öte, dış kaynaklı, üstelik Rus (“Moskof”) tesiri-ne bağlı bir süreç olarak düşünür Ayverdi. İstanbul kadınına “bozanlar” Ekim Devrimi'nden kaçarak İstanbul'a sığınan Beyaz Rus göçmenler olmuştur: “Lükse olan düşkünlükleri yüzünden Türk zenginleri ile dostluk kuran kadınlar ne kocalarının ne çocuklarının şerefini düşünmeden hareket ederlerdi ki, bu alışkanlık gene onlardan kalmış bir ze-

hirli miras değil miydi?” (Ayverdi, 2002: 134.) Ayverdi, bir zillet çukuru olarak “yabancı erkeklerin karısı olma”yı (Ayverdi, 1982: 184) dahi olağan kılan bu tehdit karşısında, “Türk kadını[nın] hem tarihinden hem imanından gelen bir haysiyet ve namusunu koruma içgüdüsü”ne sığınır (Ayverdi, 2002: 88).

Bu yazıda ele aldığımız örnekler arasında sadece Osman Yüksel, Eski Kadın’la Batılı/Modern Kadın arasında bir millî üçüncü yol olarak Yeni Kadın’ı model alan yaklaşımdan uzaklaşıyor, Eski Kadın’ı yüceltiyordu. Belki Nurettin Topçu’nun da zımnen ‘Eski Kadıncı’ olduğunu söyleyebiliriz. Diğerleri, Kemalizmin muhafazakâr-modern Yeni Kadın idealinin değişik versiyonlarını kurgulamaktaydılar. Samihâ Ayverdi’de özgün olan nokta, genel nostaljik yaklaşımı çerçevesinde, Eski Kadın’a özlemin çok güçlü ve zengin biçimde öne çıkmasıdır. Osman Yüksel’in temsil ettiği ‘gerici’ muhafazakâr yaklaşım, Eski Kadın’ı, bugünkü modern kötü/ yoz kadının anti-tezi olarak, kadının *bozulmamış doğal hali* gibi tahayyül eder; onu ayrıca *anlatma* gereği duymaz. Samihâ Ayverdi ise, Eski Kadın’ı kadınlığın kültürel olarak başarılmış yüksek bir mertebesi olarak anlatır, metheder. Eski Kadın veya *Hanım*, ya da Ayverdi’nin bir iki yerde kullandığı tabirle *Kadın Efendi*, Müslüman-Türk Osmanlı yüksek kültürünün ve bu yüksek kültürün taşıyıcısı olan üst sınıfın bir timsalidir.

“Eski kadının büyük çoğunlukla okuma yazması yoktu. Fakat ona cahil demek, yanlış olduğu kadar hatadır da. Zira eski kadın, kendisine medenî, vicdanî ve içtimâî formasyonunu veren bir şifahî kültüre sahipti. Bunun bir neticesi olarak da, memleket realitelerine aşına ve kelimenin tam manasıyla, vatanın su katılmamış evlâdı, her hali, her tutumu, duygusu, düşüncesi, yaşayış ve hayatının bütünü-

le yerli ve millî damgasını taşıyan bir varlıktı” (Ayverdi, 1976: 291).

“Temizliği, titizliği, vakarı, ciddiyeti, sağlam ahlâkı ve efendiliği ile âleme mazbut bir cemiyet örneği veren bu kadın tipine, nasıl olur da dünyaca dudak bükülür?” (Ayverdi, 2002: 55).

Eski Kadın, “güzel ve akil”dir. Bilgi ve görgü sahibidir, bu aynı zamanda zevk ve estetik yaratıcılıkla birleşir (Ayverdi, 1982: 21). Doğrudan iffet timsali de olan bir tertip ve temizlik alışkanlığı vardır Eski Kadın’ın: “âdeta bir ince hüner halini almış olan temizlik...” (Ayverdi, 2002: 188). Onun eve hâkim kıldığı tertip ve intizam, doğrudan doğruya, geleneksel toplumun ahenkli nizamını simgeler. Ayverdi böylelikle ev işini ve “yuva yapma” faaliyetini hem değerce yükselten hem de estetize eden bir yaratıcılık tasviri yapar ki, aslına bakılırsa modern/Kemalist Yeni Kadın imgesiyle bağdaşmaya fevkalâde müsait bir imgedir bu. Ayverdi’nin Eski Kadın’a atfettiği önemli hasletlerden birisi, koruyucu-kollayıcı tetikliğidir: “Kocasının, çocuklarının, evinin ve muhitinin üstüne daima gözü açık, dikkatli ve uyanık... Şer ve menfi tesirlere karşı zırhlı ve hazırlıklı bulunup kolayına gafil avlanmazdı” (Ayverdi, 1982: 24). Bu güzellemenin zımnında, Yeni Kadın’ın –onu orospulaştırmaya da müsait olan– *çocuksu gafilliğine* atıfta bulunulduğunu varsaymak yanlış olmayacaktır. Kemalist ideolojinin, kadının toplumsal ve siyasal etkinliğine kısıt getirirken, onu erişkin ve reşit olamayan bir *çocuksu* varlık olarak tasarladığı tespiti hatırlayalım (Zihnioğlu 2003: 227 vd.).¹² Ayverdi’nin Eski Kadın’ı ise tersine, kendi hayat sahası olan ev dairesi

12 Zihnioğlu’nun Taha Parla’dan aktardığı gibi aslında Kemalist Ata kültü bütün yurttaşları çocuk yerine koyar, onları velâyet altında tutmak ister. Ancak kadınların *çocuksulaştırılmasında* ‘ekstra’ bir boyut vardır.

içinde uyanık ve ‘akıllı’ bir varlıktır; dahası sessiz de olsa bir güç merkezidir. “Anaya itaat ve muhabbet de küçük çapta merkezî kuvvete itaat demektir[r]” (Ayverdi, 2002: 306). Eski Kadın, *Kadın Efendi*, gerek kendisine tabi olan alt sınıf kadınlar, çocuklar, yine alt sınıftan erkekler hatta kısmen rütbece üstü olduğu erkek aile üyeleri üzerinde usulca tatbik ettiği bir iktidara sahiptir. Ayverdi, başta *İbrahim Efendi Konağı* olmak üzere kimi eserlerinde bu gücün/iktidarın tasvirine bir hayli eğilmiştir.¹³

Ayverdi’nin Osmanlı elit/üst sınıf Kadın Efendisini yücelten nostaljisi ile Kemalist tahsilli orta sınıf kadınlarının elitizmi arasında bir mukayese yapmak, kuşkusuz çok ilginç olurdu. Böyle bir mukayesenin, özellikle kadınlar arasında kurulan sınıfsal hiyerarşi ve öteki-kadın(lar) hakkında kurulan imgelerin düşmanca keskinliği yönünden güçlü benzerlikler arz edeceğini varsaymak için nedenlerimiz mevcuttur.

Burada görün(e)meyenler hakkında sorular... ve “fark nerede”?

Bu makalede yapılan taramanın, tüketici bir envanter sunmadığını yinelemeliyim. Sözgelimi milliyetçi-muhafazakâr/sağ ideoloji üretiminin ‘toplamı’ içerisinde kadına ilişkin mamulâtın payının ve yerinin ne kadar olduğu, tartışmaya açıktır: Örneğin Nurettin Topçu’da kadın bahsinin arızî bir yer kapladığına bizzat dikkat çektim – ki aslında bu vakıa başlı başına bir şeyler söylüyor bize.

Nicelikten bağımsız olarak, kadın ‘meselesine’ ilişkin tutumun, milliyetçi-muhafazakâr söylemin kurucu bir etmeni olduğunu ileri sürüyorum. Bunun böyle görülmemesi veya bu

13 Eski Kadın erdemleri arasında, kocanın odalıklarla kaçamaklar yapmasına, bunları “alelâde suç” sayarak tahammül göstermek de vardır (Ayverdi, 1982: 219, 227, 259)!

konunun –fazla yer kaplamamasından ötürü– hiç görünür olmaması, onun sorunsallaştırılmamasından kaynaklanıyor.

Bu makalenin yazımına refakat eden tartışmalarda hep karşılaştığım soruya bağlayacağım bunu. Soru şuydu: Milliyetçi-muhafazakârlığın/sağın kadın hakkındaki söylemi, İslâmcılığın ya da Kemalizmin ya da solun –ve bütün bu akımların kendi içindeki versiyonların– kadın hakkındaki söylemlerinden ne kadar farklılaşıyor; anlamlı bir farklılaşmadan söz edilebilir mi?

Anlamlı bir farklılaşmadan söz edilebileceğini düşünüyorum. Milliyetçi-muhafazakâr söylem, ‘ortalaması’ itibarıyla, kadını “modernizmin sıkıntıları”nın bir billurlaşma odağı olarak görüyor, buradan hareketle kadınların eve/mahrem alana geri gönderilmelerini istiyor; cinsiyet eşitliğine, *biçimsel-sözel düzlemde de*, karşı çıkıyor. Bu, farktır; burada, farklılık vardır. (İslâmcılığın, milliyetçi-muhafazakâr/sağ söylemle bittiği noktada buna koştut tutum aldığını, ondan ayrıştığı noktada bu konuda da farklılaştığını söyleyebiliriz.) Şurası önemlidir: Milliyetçi-muhafazakârlık, farkını (esasen Kemalizm ve soldan farkını) koyarken, özgül olarak kadın konusunda politik hasımlarına meydan okur. Kadınları “düşürdüğü” duruma işaret ederek, Kemalizmin ve solun milliliğiyle birlikte erkekliğini (“erkeklik şerefini”) de sorgular.

Dikkate değer olan nokta, milliyetçi-muhafazakârlığın bu meydan okumasının, politik hasımları olan Kemalizm ve sol tarafından görmezden gelinmesidir. Başka konulardaki meydan okumalarla ilgili bol bol söz ve tutum hâsıl edilmiştir; ancak bu kadın düşmanı söylem karşısında, devamlılığı olan, ağırlıklı bir reddiyeci, savunmacı ya da teşhir edici ideolojik argümantasyon geliştirilmemiştir. Ele aldığımız, 1950’lerden 1980’lere uzanan –“feminizm-öncesi” olarak da anabileceğimiz– kesitte, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin “gericiliği-

ni” teşhir eden “ilerici” söylem içinde, oradaki kadın tasavvurunun sorgulanmasına yönelik ilgi, pek az bir yer kaplar.

Bu görelî kayıtsızlığı, kadına bakıştaki zımnî bir ortaklığın belirtisi mi saymalı? O kadar ileri gitmekten yana değilim; fakat kadın “konusu”nun hiç önemsensememesinin, ayırmsanmamasının bir belirtisi olduğu açıktır.

Bir başka merak konusu da şudur: Kadınlar bu ideolojik üretimi nasıl alımladılar? Milliyetçi-muhafazakâr ideoloji(ler)in kadın üzerine söylemi, bence esasen erkeklere hitap ediyordu; fakat milliyetçi-muhafazakâr cenahta ‘imkân nispetinde’ aktif olan kadınlar tarafından nasıl yorumlandığı ve onları nasıl/ne derece etkilediği de, meraka değerlidir.

KAYNAKÇA

- Afet Inan (1958): *Herkesin Bir Dünyası Var*. Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Alemdaroğlu, Ayça (2002): “Öjeni düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce - Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, (ed. Tanıl Bora) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 414-421.
- Argın, Şükrü (2003): “Siyasetin Taşra’sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce - Cilt 5: Muhafazakârlık* içinde, (ed. Ahmet Çiğdem) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 465-89.
- Arık, Remzi Oğuz (1974): *Meseleler*. Hareket Yayınları, İstanbul.
- Atsız, Nihal (tarihsiz): *Bozkurtlar* (14. Baskı). Ötügen Yayıncılık, İstanbul. (İçindeki iki romandan *Bozkurtların Ölümü’nün* ilk basımı 1946, *Bozkurtlar Diriliyor’un* ilk basımı 1949).
- (1992a): *Makaleler I*. Baysan Basım ve Yayın, İstanbul.
- (1992b): *Makaleler III*. Baysan Basım ve Yayın, İstanbul.
- (1992c): *Makaleler IV*. Baysan Basım ve Yayın, İstanbul.
- Ayverdi, Sâmîha (1976): *Millî Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*. Kültür Bakanlığı - Devlet Kitapları, İstanbul.
- (1982): *İbrahim Efendi Konağı*. İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul. (İlk basımı 1964)
- (2002): *Râtibe*. Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.
- Azak, Umut (2003): “Sâmîha Ayverdi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce - Cilt 5: Muhafazakârlık* içinde, (ed. Ahmet Çiğdem) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 248-55.
- Bakırcıoğlu, Ziya (2000): *Remzi Oğuz Arık’ın Fikir Dünyası*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

- Bakirezer, Güven (2002): "Nihal Atsız", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 4: Milliyetçilik içinde*, (ed. Tanıl Bora) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 352-7.
- Berktaş, Fatmagül (2003): *Tarihin Cinsiyeti*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Bora, Tanıl (2003): *Türk Sağının Üç Hâli*. Birikim Yayınları, İstanbul. (İlk baskısı 1998)
- Bora, Tanıl ve Can, Kemal (2004): *Devlet ve Kuzgun - 1990'lerden 2000'lere MHP*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- (2000): *Devlet Ocak Dergâh*. İletişim Yayınları, İstanbul. (İlk baskısı 1991)
- Bora, Tanıl ve Canefe, Nergis (2002): "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 4: Milliyetçilik içinde*, (ed. Tanıl Bora) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 635-62.
- Bora, Tanıl ve Erdoğan, Necmi (2003): "Muhafazakâr Popülizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 5: Muhafazakârlık içinde*, (ed. Ahmet Çiğdem) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 632-44.
- Bora, Tanıl ve Onaran, Burak (2003): "Nostalji ve Muhafazakârlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 5: Muhafazakârlık içinde*, (ed. Ahmet Çiğdem) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 234-60.
- Cantek, Levent (2003): *Erotik ve Milliyetçi Bir İkon: Karaoğlu. Oğlak Yayınları, İstanbul*.
- Chatterjee, Partha (2000): "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm" (çev. Evrem Tilki), *Vatan Millet Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 95-117.
- (2003): *Ulus ve Parçaları*. çev. İsmail Çekem. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Copeaux, Etienne (1998): *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* (çev. Ali Berktaş). Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Çelik, Behçet (2003): "İlhan Tarus", *Türk Romanında Kurtuluş Savaşı* içinde, der. Mürşit Balabanlılar, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 211-45.
- Çiğdem, Ahmet (2001): *Taşra Epiği*. Birikim Yayınları, İstanbul.
- Ersanlı, Büşra (2003): *İktidar ve Tarih*. İletişim Yayınları, İstanbul. (İlk baskısı 1992)
- Fahri, Ziyaeddin (1924/25): "Anadolu Kadınlığı", *Anadolu Mecmuası*, sayı:9-10-11, Kânûn-ı evvel, Kânun-ı sâni, Şubat 1340/1341.
- Gökalp, Ziya (1989): *Türk Medeniyeti Tarihi*. Toker Yayınları, İstanbul. (ilk baskısı 1926)
- Gürbilek, Nurdan (2004): *Kör Ayna, Kayıp Şark*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Güzel, Murat (2003): "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 5: Muhafazakârlık içinde*, (ed. Ahmet Çiğdem) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 334-41.
- Kandiyoti, Deniz (1997): *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*. çev. A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınc, F. Özbay. Metis Yayınları, İstanbul.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1986): *İdeolocya Örgüsü*. Büyük Doğu Yayınları, İstanbul. (İlk baskısı 1968)

- (1987): *Kavgam*. (yay. Salih Mirzabeyoğlu). İbda Yayınları, İstanbul.
- (2001): *Çile*. Büyük Doğu Yayınları, İstanbul. (İlk basımı 1962)
- Mardin, Şerif (2001): *Türk Modernleşmesi*. İletişim Yayınları, İstanbul. (İlk baskısı 1991)
- Nagel, Joane (2000): “Erkeklik ve milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, *Vatan Millet Kadınlar* içinde (çev. Aksu Bora), der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 58-94.
- Najmabadi, Afsane (2000): “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak” (çev. Tansel Demirel - Elçin Gen), *Vatan Millet Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 118-154.
- Necip, Haydar (1924): “Anadolu Kadını”, *Anadolu Mecmuası*, sayı:3, Haziran 1340.
- Öğün, Süleyman Seyfi (1992): *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Özdoğan, Günay Göksu (2001): “Turan”dan “Bozkurt”a (çev. İsmail Kaplan). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öznur, Hakkı (1999a): *Ülkücü Hareket - 2. Cilt: Teşkilatlar ve Mücadeleler*. Alternatif Yayınları, Ankara.
- Öznur, Hakkı (1999b): *Ülkücü Hareket - 4. Cilt: Yayın Organları, Makaleler, Temel Kavramlar*. Alternatif Yayınları, Ankara.
- Serdengeçti, Osman Yüksel (1992): *Mabetsiz Şehir*. Görüş, İstanbul. (İlk baskısı 1949)
- Sırman, Nükhet (2002): “Kadınların Milliyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce - Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, (ed. Tanıl Bora) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 226-44.
- Theweleit, Klaus (1995a): *Männerphantasien - 1: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*. Deutsche Taschenbuch Verlag, Münih. (İlk baskısı 1977)
- Theweleit, Klaus (1995a): *Männerphantasien - 2: Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors*. Deutsche Taschenbuch Verlag, Münih. (İlk baskısı 1977)
- Topçu, Nurettin (1998): *Taşralı*. Dergâh Yayınları, İstanbul. (İlk baskısı 1959)
- Türkeş, Ömer (2003): “Genel Bir Bakış”, *Türk Romanında Kurtuluş Savaşı* içinde, der. Mürşit Balabanlılar, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 11-23.
- Yeğenoğlu, Meyda (2003): *Sömürgeci Fantaziler*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, Rasih (1998): *Toros Yüzlü Adam - Osman Yüksel Serdengeçti*. Timaş Yayınları, İstanbul.
- Yuval-Davis, Nira (2003): *Cinsiyet ve Millet*. çev. Ayşin Bektaş. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zihnioglu, Yaprak (2003): *Kadinsız İnkılap*. Metis Yayınları, İstanbul.

Şerif Mardin’e Armağan içinde
(Haz. Ahmet Öncü - Orhan Tekelioğlu),
İletişim Yayınları, İstanbul 2009 (ilk baskısı 2005),
s. 241-281

Milliyetçiliğin uzun, kara baharı sürüyor. İktisadi ve modern çağın kendine mahsus/kendini geliştiren dışlama politikalarıyla halklar, etnik kimlikler, cinsiyetler arasındaki farkı, eşitsizliği işaret ederek kendi yaşam alanını genişletiyor. Bu bir “kara bahar”: Milliyetçi çatışmalar, düşmanlaşmalar büyük yıkımlara yol açıyor; bin türlü sorun yüküyle biriken öfkeler, kendi gibi olmayana karşı beslenen “millî” hınçların potasına akıtılıyor; toplumlar “millî birlik” adı altında tek sesli korolar olmaya zorlanıyor; tek ‘sahici’ kimlik olarak millî kimlikler iş görüyor...

Milliyetçiliğin Kara Baharı’nın ilk baskısı 1995’te yayımlanmıştı. Bugüne kadar geçen süre içinde milliyetçilik, geri çekilmek bir yana yeni formlar altında, eski hallerini güncelleyerek var olma ‘becerisi’yle insanlığı tehdit etmeyi sürdürdü. Kitabın gözden geçirilmiş bu baskısında Türk milliyetçiliği yine başrolde: Popüler görünümleriyle, liberal, devletçi/resmî, Kemalist, ülkücü milliyetçilik söylemleri ve bunlar arasındaki ‘transferler’... Türk milliyetçiliğinin ‘doğasındaki’ beka sendromu... Kürt meselesinin Türk milliyetçiliğinin beka kaygısını ve tehdit algısını güçlendiren etkileri... Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar’daki “millî meselelerin” Türk milliyetçiliği ve Türk millî kimliği üzerindeki derin tesirleri... Kitabın bu baskısında daha önce ele alınmamış kulvarlar da tartışmaya dahil ediliyor: “Beyaz Türk” tartışması... Türk milliyetçiliğinin inşasında “vatan imgesi”... Milliyetçi tahayyülde kadınlar...

