

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:

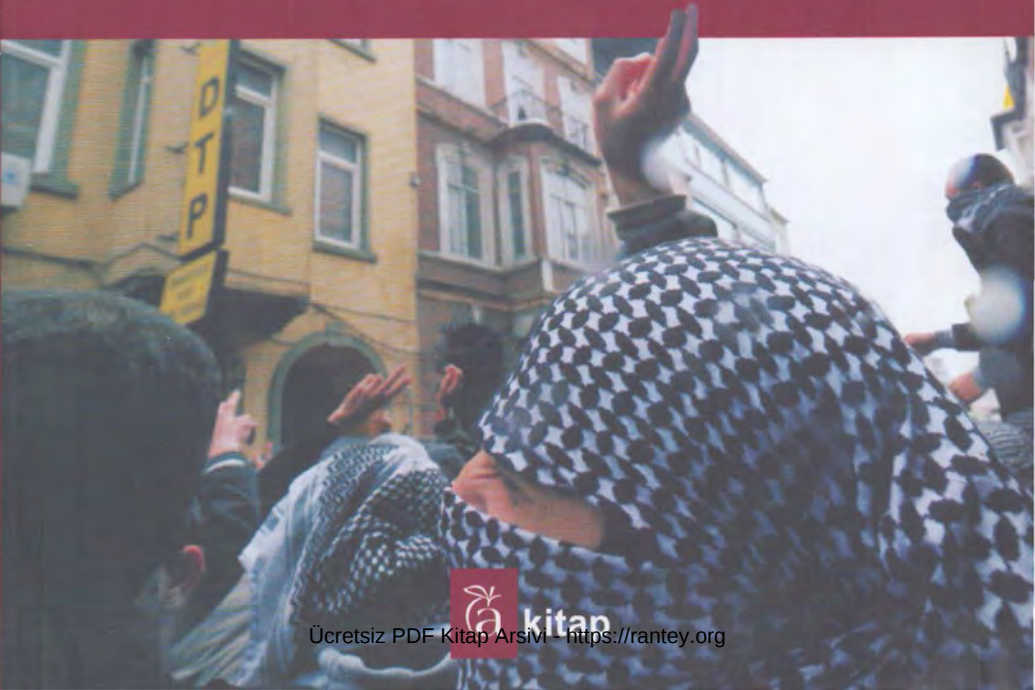
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



H A K A N B A Y R I

TÜRKİYE'DE KİMLİK SİYASETİ

İSLÂMCI SİYASET VE ETNİK AYRILIKÇILIK



kitap

TÜRKİYE’DE KİMLİK SİYASETİ

Hakan Bayri, Elazığ’da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini doğduğu şehirde tamamladı. Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Radyo-TV Bölümü’nden mezun oldu. Gazi Üniversitesi’nden “*DP Döneminde İktidar-Muhâlefet İlişkileri (1950-1960)*” başlıklı teziyle yüksek lisans, Atatürk Üniversitesi’nden “*Türkiye’de Kimlik Siyaseti Sorunu ve Ulusal Kimlik (1980 Sonrası Döneme Sosyo-Politik Bir Bakış)*” başlıklı teziyle doktora derecesi alan Bayri, evli ve bir çocuk babasıdır.

Türkiye’de Kimlik Siyaseti

İslâmcı Siyaset ve Etnik Ayrılıkçılık

Hakan Bayrı

1. Baskı



A Kitap Bir Binyıl Yayınevi Markasıdır!

Yayın Nu: 15

Siyaset: 5

© Binyıl Yayınevi, 2011

Tüm Hakları Saklıdır.

ISBN: 978-605-61624-6-6

Türkiye’de Kimlik Siyaseti

Hakan Bayri

Yayın Yönetmeni: Huzeyfe Arslan

Düzeltili: Süleyman Arslan

1. Baskı, Aralık 2011 (1.000 adet)

Kapak ve İç Tasarım:

Yasemin Yesirgil

Baskı: Cantekin Matbaacılık

Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No:15

İskitler/Ankara Tel: (0312) 384 34 35 - 37

İdâre Yeri:

Güzelkent Mahallesi Turaykent Sitesi Nu. 10/18

Eryaman-Ankara Tel-Faks: (0312) 283 30 16

Ankara Büro:

Mareşal Fevzi Çakmak Cad. 84/5 Bahçelievler/Ankara

Tel: (0312) 212 34 11

Bize ve Onlara...

İçindekiler

Önsöz	IX
Giriş	11

I. Bölüm: Kavramsal Çerçeve	17
------------------------------------	-----------

1. Kavramsal Çerçeve	19
1.1. Kimlik Kavramı	19
1.2. Kolektif Bir Âidiyet Biçimi Olarak Ulusal Kimlik ve Toplumsal İşlevleri	28
1.3. Kimlik Siyaseti Olgusu	40

II. Bölüm: Tarihsel Açıdan Genel Bir Değerlendirme	51
---	-----------

2. Tarihsel Açıdan Genel Bir Değerlendirme	53
2.1. Tarihsel ve Toplumsal Bir Olgı Olarak Osmanlı Kimliği	53
2.2. Millî Mücadele Dönemi: Osmanlı'dan Cumhuriyete 'Biz' ve 'Öteki' Algılamasındaki Süreklilik	69
2.3. Toplumsal Kimliğin Yeniden İnşâsı ve Bir Bütünleştirme Projesi Olarak Türk Ulusal Kimliği	75
2.4. Ulusal Kimliğe Muhâlefet	86

III. Bölüm: Ulus Devlet Düşüncesinden Kopuş ve Ulus Devletten Ulusal Kimliğe Meşrûiyet Tartışmaları	99
--	-----------

3. Ulus Devlet Düşüncesinden Kopuş ve Ulus Devletten Ulusal Kimliğe Meşrûiyet Tartışmaları	101
3.1. Küreselleşme Süreci ve Ulusal Kimliğe Etkileri	101
3.2. 1980'li Yıllarda Türkiye: Türkiye'nin Küresel Sistemle Bütünleşme Çabaları ve Ulus Devlet Düşüncesinden Kopuş	109

3.3. Siyasetin Ekseninde Yaşanan Kırılma: İdeolojik Siyasetten Kimlik Siyasetine	115
3.3.1. Kimlik Siyasetini Meşrûlaştırma Aracı Olarak Postmodernizm ve Kendini Ötekileştirme Mantığı	120
3.3.2. Ulus Devlet ve Ulusal Kimliğin Tartışmaya Açılması: İkinci Cumhuriyetçiler İttifakı	127

IV. Bölüm: Kimlik Krizi ve Yeni Bir Kimlik Arayışı

4. Kimlik Krizi ve Yeni Bir Kimlik Arayışı	135
4.1. Türkiye’de Kimlik Siyasetinin Söylem Araçları	135
4.1.1. Bir kimlik Siyaseti Sorunu Olarak İslâmcı Siyasetin Yükselişi	137
4.1.2. Bir Kimlik Siyaseti Sorunu Olarak Kürt Etnikçiliği	153
4.2. Yeni Tanzimatçılık İdeolojisi Olarak AB’cilik	170
4.3. Avrupa Birliği’ne Üyelik Sürecinde Kimlik Siyaseti	176
4.3.1. İslâmcı siyaset ve AB süreci	178
4.3.2. Kürt etnikçiliği ve AB süreci	186
4.4. Çok Hukukluluktan Liberal Çok Kültürcülüğe Kimlik Siyaseti	201
4.5. Ulusal Kimliğin Reddi ve Yeni Bir Kimlik Arayışı	208

Sonuç Yerine

— Kaynaklar	225
-------------	-----

Önsöz

Kimliğe dayalı toplumsal/siyasal hareketler, son birkaç on yıllık dönemde artış gösterdi. Kimlik kategorilerini ön plâna çıkararak organize olan bu hareketlerin birçoğu, dünyanın dört bir yanında dinsel ya da etnik bağlama oturan iç çatışmaların tarafları hâline geldi. Kimlik iddîalarının süslediği siyasal söylemlerin ve dinsel ya da etnik duyguların kullanımı yoluyla etki altına alınan kitleler, birbirlerine karşı konumlandı ve kimlik farklılıkları, şiddete dayanan çatışma ortamında giderek daha fazla keskinleşme eğilimine girdi. Kimliği siyasallaştırmaya yönelik söylemlerin baskın hâle geldiği toplumların çoğunda, toplumu oluşturan farklı kimlik grupları arasındaki siyasal rekabet âdetâ ontolojik bir rekabete dönüştü. Bu durum özellikle heterojen bir yapı görüntüsü içinde olan toplumlarda, farklı grupların bir arada yaşama imkânlarını zayıflattı.

Kimliği siyasal bağlamda mutlaklaştıran hareketler, 1980'lerden sonra, özellikle toplumda daha fazla demokrasi arayışının yükselişe geçtiği 1990'lı yıllardan itibaren Türkiye'de de belirginlik kazandı. Süreç içinde demokrasi ile kimlikçi yaklaşım arasında kurulan pozitif ilişki, konuya ilişkin eleştirel düşüncelerin dile getirilmesini zorlaştırdı. Bu yaklaşımın siyasal rekabeti kolaylıkla ontolojik bir rekabete dönüştürebileceği, toplumu iç çatışma riski ile karşı karşıya bırakabileceği, kimlik ekseninde kurulan siyasal dilin bir arada yaşama kültürünü giderek aşındırabileceği gündemden kaçırıldı.

İşte 2008 yılı başında tamamlanan doktora tezimin yeniden gözden geçirilmiş hâli olan elinizdeki çalışma, kimlikçi yaklaşımın Türkiye'de siyasal alanı ontolojik bir rekabet alanına dönüştürebileceğine, iç çatışma riskini arttırabileceğine ve toplumun bir arada yaşama imkânını giderek ortadan kaldırabileceğine ilişkin endişelerin tetiklediği fikrî bir zemin üzerinden inşâ edildi. Yalnız değildim elbette bu inşâ sürecinde: Daha işin başında beni cesaretlendiren, değerli düşüncelerini benimle paylaşma erdemini gösteren, dostu olmaktan onur duyduğum değerli hocam

X • Türkiye’de Kimlik Siyaseti

Dr. Esat Öz, yol göstericiliği ile zorlukları aşmamı sağlayan tez danışmanım Prof. Dr. Hüseyin Akyüz, çalışma yoğunluklarına ve kısıtlı sürelerine rağmen bana destek olan, eleştiri ve önerileri ile sürece katkıda bulunan Prof. Dr. Vedat Bilgin, Prof. Dr. Çağrı Erhan, Dr. Erdinç Yazıcı, Oğuzhan Bilgin, Ercan Eroğlu, Abdullah Mutlu, Zeki Özdemir ve tabii ki karşılaştığım sıkıntıları göğüslememi kolaylaştıran sevgili eşim ve biricik oğlum her ihtiyacım olduğunda yanı başımda yer aldılar, hepsine müteşekkirim.

Elinizdeki çalışmanın kimlik siyasetini bir sorun olarak algılama anlayışının gelişmesine katkı sağlaması temennisiyle...

Hakan Bayri
Ankara, Ocak 2011

Giriş

Giriş

Yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren, dünyanın her köşesinde, etkileri giderek daha fazla hissedilen baş döndürücü bir dönüşüm süreci yaşanmaktadır. Küreselleşme adı verilen bu sürecin en ayırt edici vasfı, ekonomik, siyasal ve kültürel alanda çok boyutlu ve yaygın bir etkiyi aynı anda ortaya çıkarabilme kabiliyetidir. Söz konusu etki, toplumları değişmeye, dönüşmeye zorlayan bu süreci anlamlandırma, anlama ve açıklama çabalarını yoğunlaştırmış, dolayısıyla küreselleşme son birkaç on yılda hakkında en çok konuşulan, tartışılan kavramlardan birisi hâline gelmiştir.

Söz konusu tartışmalarda, genel olarak iki temel yaklaşım ayırt etmek mümkündür: Birincisi, küreselleşme sürecini hayatımızı kolaylaştıran gelişmelerin taşıyıcısı olarak olumlu yanları ile ele alan, onun daha çok olumlu etkilerini ön plâna çıkaran ve ortaya çıkardığı olumsuz sonuçları eleştirmekten özenle kaçınan yaklaşımdır. Bu yaklaşımın sosyal bilimler alanında kurduğu hegemonya, uzun bir süre, küreselleşmenin olumsuz etkilerinin görmezden gelinmesine neden olmuştur. İkincisi ise, eleştirel bakışı esâs alan yaklaşımdır ve bu tür çalışmalarda küreselleşme, çeşitli düzeylerde olumsuzlukların yaşandığı toplumsal/siyasal bir süreç olarak değerlendirilmiş, yaşanan süreç küresel etkinin yarattığı olumsuzluklar üzerinden eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

Kimlik siyaseti bu olumsuzluklardan sadece birisidir ve yazık ki 1980'li yılların başlarından itibaren Türkiye'de de ciddi bir sorun hâline gelmiştir. Hızlı bir değişim sürecinin başlangıcı sayılabilecek bu dönem sonrasında, tarihsel olarak şekillenmiş bazı muhâlif hareketler, kimliklere dayanan söylemler aracılığıyla yeniden ortaya çıkmışlardır. Bir yandan dinsel bağlamda ortaya çıkan İslâmcı kimlik siyaseti, diğer yandan etnik bağlamda gelişen etnik kimlik siyaseti, siyasal tartışma alanını kimlikler eksenine hapsedmiştir. Bu çerçevede, ulusal kimlik tartışmaya açılmış ve bir âidiyet kategorisi olarak aşınmaya başlamıştır. Nihâyetinde,

süregelen kimlik eksenli tartışmalar, toplumu asgari müşterekte buluşturan toplumsal zeminin yıpranmasına neden olmuştur.

Elinizdeki çalışmada, 1980’li yılların ortalarından itibaren yaşanmaya başlayan ve 1990’lı yıllardan itibaren olumsuz etkileri ile Türk toplumunu sürekli olarak huzursuz eden, ekonomik, sosyal ve siyasal mâliyetleri giderek daha çekilmez bir hâle gelen, toplumsal ve siyasal bütünleşmeyi engelleyen sorun, ‘kimlik sorunu’ olarak değil ‘kimlik siyaseti sorunu’ olarak adlandırılmıştır. Küreselleşme sürecinin tetiklediği, dünyanın birçok bölgesinde değişik adlandırmalarla ortaya çıkan ve iç çatışmalara, savaşlara kaynaklık eden kimlik siyaseti konusu, baskı gruplarının kimlik endeksli siyasal canlanmayı pozitif bir şekilde algılama ve topluma olumlu yönleriyle sunma eğilimlerine rağmen, Türkiye özelinde sorunsallaştırılmış, hegemonik söylemin aksine farklılıkçı söylem eleştirel bir dille ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamda, küreselleşme sürecinin ortaya çıkardığı etkinin olumsuzluklarından biri olarak ele alınan ve yanlış bir adlandırma ile ‘kimlik sorunu’ olarak tanımlanan olgunun, toplumsal bir zemine dayanmadığı varsayımı üzerinden hareket edilmiştir. Buna rağmen yaşadığımız bir sorunun varlığı ön kabûlünden hareketle, tanımlamada ‘kimlik siyaseti sorunu’ kavramlaştırılması önerilmiştir. Kimlik siyaseti, siyasal alanda yaşanan değişimin ortaya çıkardığı yapısal bir sorun olarak ele alınmıştır. Kapitalizmin gelişmesine paralel olarak genişleyen ‘piyasa’ tarafından dayatılan değişimlerin beraberinde getirdiği yapısal dönüşümün ve devlet-toplum ilişkisinde yaşanan kırılmanın, ulusal âdiyet üzerindeki etkisi ve dolayısıyla kimlik siyasetinin yükselişi açıklanmaya çalışılmıştır.

Konu incelenirken, öncelikle kimlik, ulusal kimlik ve kimlik siyaseti kavramları ve kolektif bir âdiyet biçimi olarak ulusal kimliğin işlevleri üzerinde durulmuş, tarihsel anlamda Osmanlı’nın son dönemindeki yeni bir kimlik tanımlama ve âdiyet formu geliştirme çabalarına, Cumhuriyet dönemi ile birlikte yaşanan devamlılık ve kırılmalara değinilmiştir. Türkiye’nin küresel sisteme eklemlenme sürecinde, kimlik konusunun aşama aşama bir kimlik siyaseti sorunu hâline gelişinin izleri takip edilmeye çalışılmış, bu çerçevede sorunun küreselleşme ile ilişkisi, küreselleşmenin

siyasal alana etkisi ve ideolojik siyasetten kimlik siyasetine doğru yaşanan dönüşüm üzerinde durulmuştur. Kimlik siyasetinin araçları olarak dinsel kimlik siyaseti bağlamında İslâmcı siyaset ile etnik kimlik siyaseti bağlamında Kürt etnikçiliği ele alınmıştır. AB ile ilişkiler çerçevesinde İslâmcı siyasette yaşanan kırılma ve Kürt etnikçiliğinde katedilen mesâfe irdelenmeye çalışılmıştır.

Kimlik siyaseti olarak adlandırdığımız sorun, gözlemlenebilir verilerden yola çıkarak söylemek gerekirse, uzun yıllardan beri gündemdedir. Dün olduğu gibi bugün de, yarın da Türkiye'deki siyasal ve toplumsal tartışmaları belirlemeye devam edecek ve “Aşıl'ın topuğu” misâli, ülkenin yumuşak karnı olmayı sürdürecektir. Bu tartışmalardan birlikte yaşamayı mümkün kılacak, savrulmaları önleyebilecek, toplumsal ve siyasal bütünlüğü sağlayabilecek bir çözümün çıkması; ancak kimlik siyasetinin olumsuzluklarının, onun toplumsal açıdan bir patolojik durum olduğunun farkına varılması ve ideal bir siyaset tarzı olarak değil, bir sorun olarak bütün yönlerinin kamuoyuna sunulmasıyla mümkün olacaktır.

BÖLÜM

Kavramsal Çerçeve

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Kimlik Kavramı

Kimlik olgusunu gruplar düzeyinde açıklamaya çalışırken ‘yalancı türleşme’ adı verilen bir süreç tanımlayan Eric H. Erikson, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren her insan grubunun kendine özgü bir kimlik duygusuna sahip olduğunu, kendi kimliklerini diğerlerinin kimliklerinden korumak, ayırt etmek üzere farklı giysiler kullandığını, başlangıçtan itibaren her insan grubunun, kendi kimliğini gerçek insan kimliğini temsil eden tek kimlik olarak algıladığını ve insanlık tarihindeki her grubun zamanla ‘yalancı birer tür’ hâline geldiğini belirtirken, kimlik duygusunun tarihselliğine işâret etmekteydi.¹

Gerçekten de insanların bireysel veya kolektif olarak birbirlerini benzer ya da karşıt kimlik kategorileri esâsında tanımlamaları bu zamana âit yeni bir olgu değildir ve kimlik duygusu insanlık tarihî kadar eskiye uzanan bir geçmişe sahiptir. Zîrâ insan hem bir/birçok kimlikle tanımlanan hem de kendini/kendi dışındakileri belirli bir/bir kaç kimlikle tanımlayan konumunda oldu her zaman. Bu nedenle kimliğin, bireyler ve toplumsal gruplar söz konusu olduğunda bir anlam kazandığını ve insanlık tarihinin başlangıcından itibaren, her birey veya her toplumsal grup için varlığı tartışılmaz bir olgu olarak kabûl edildiğini belirtmek gerekir.

Kavramsal olarak sınırlarını çizmenin, onu tanımlamanın zorluklarını akılda tutarak başlamak gerekirse kimlik, çok genel olarak kendimizi tasavvur etme, yaşama, ilişki kurma, tanınma biçimimiz² veyâhût kişiler arası ilişki içinde oluşan ve gelişen bir öz imaj, öz bilinç³ olarak tanımlanabilir. Kimlik ile kişilik kavramları genellikle birbirine karıştırılmakta, sık sık bu iki kavramın

¹ Eric H. Erikson’dan aktaran Vamık D. Volkan; **Kimlik Adına Öldürmek: Kanlı Çatışmalar Üzerine Bir Deneme**, Çev: M. Banu Büyükkal, Everest Yayınları, İstanbul, 2007, s.4.

² M. Naci Bostancı; “*Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik*”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1998), Sayı: 50, s.39.

³ Nuri Bilgin; **İnsan İlişkileri ve Kimlik**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.162.

aynı şeyi ifâde ettikleri yanılgısına düşülmektedir. Oysa kimlik, kişilikten farklı bir anlama sahiptir. Aynılığı ve sürekliliği içeren ve Latince “idem” kökünden gelen kimlik, kişiyi başkalarından ayırt eden duygu düşünce değer ve tutumların örgütlenmiş, kaynaşmış bütünlüğü ile belirlenen kişilik özelliğidir. Kişilik, tek kimliğe indirgenebilir bir kavramsallaştırma değil, aksine çoklu kimliklerin şekillendirdiği bir özelliktir.⁴ Kimlik kavramının anlamı, birey ya da grupların ‘Ben kimim? Biz kimiz?’ gibi sorulara verdiği cevaplarda gizlidir. Bu sorular, bir yandan kimlik kavramının disiplinler arası niteliğini ön plâna çıkartmakta, öte yandan kimlik kavramının tanımlanmasında geliştirilen yaklaşımlara ilişkin ipuçlarını içinde barındırmaktadır.

Kimlik kavramı ile ilgili olarak biri psikolojik, diğeri sosyolojik olmak üzere iki temel yaklaşım mevcuttur. Psikolojik yaklaşım, kimlik kavramını benliğimiz konusunda daha önce kim isek, yine o olduğumuz yolundaki öznel bir bütünlük, tutarlık ve süreklilik duygusu; ‘ben kimim’ sorusuna verilen başka herkesten ayrı, eşsiz bir insan olduğumuz yolundaki cevabımız olarak tanımlamaktadır. Kimlik duygusu bedensel yapıımızla ilgili olduğu gibi imajlarımız, anlamlarımız, değer yargılarımız, inançlarımız, yaşadıklarımız ve cinsiyet, etnik, yaş, statü vb. toplumsal konumuzla ve başkalarının bizi nasıl algıladığına, nasıl tanımladığına ilişkin inançlarımızla şekillenen bir olgudur.⁵

Kimlik sahibi olma, kişinin kendisine ilişkin olarak süreklilik, tutarlılık, biriciklik gibi niteliklerin farkında olması durumudur. Kişisel kimlik duygusu, zamansal bir boyut içerdiğinden bireyi geçmiş ile ilişkilendirir, birlik ve tutarlılık duygusu vererek onu farklı zamanlarda aynı kişi olduğu bilinci içerisinde tutar. Çok sayıda kimliği bütünleştirerek bireylerin sahip olduğu fizikî, hukukî, bölgesel, ulusal, etnik, sosyal ve kültürel kimlikler arasında ahenkli bir birliktelik sağlar; bireye özgürlüğünü, haklarını koruma duygusunu kazandırarak ben ve başkaları arasındaki ayrımı ortaya koyar. Bireye orijinallik duygusu verir ve bireyin kendi biricikliğinin, önemini kavramasını sağlar. Kimliğin farkına varma

⁴ Cengiz Güleç; “*Evrensel Bir Kimlik Mümkün mü?*”, *Türkiye Günlüğü*, (Kış 2005), Sayı: 83, s. 73.

⁵ Selçuk Budak; *Psikolojik Sözleşme ve Bilişsel-Sosyal Yaklaşım*, Ankara, 2000, s. 451.

güven artırıcı bir etki yaratarak bireyin verimliliğini artırır, kişinin bilincine yerleşerek kişinin hem kendisinin gözünde hem de toplumun gözünde değerli olma duygusunun gelişmesine yardımcı olur.⁶ Kimlik, üyelerine amaçlar, sınırlar, kurallar ve bir sosyal bağlam vermek sûretiyle somutluk, görünürlük kazandırır. Bu yolla insanlara, birbirlerini anlamayı sağlayan kodları sunar.⁷

İnsanın psikolojik gelişiminin temel hareket noktalarından birisi olan kimlik arayışı ve bu arayışın şekillendirdiği bireysel kimlik ile toplumsal kimlik arasında sürekli ve kesintisiz bir ilişki vardır.⁸ Kimliklenme/kimlik edinme süreci, bireyin asosyal ortamda, kendi kendine gerçekleştirdiği bir süreç değildir. Bireyin kimliği kendi başına ya da kendiliğinden oluşmaz. Kimliğin oluşma süreci hem başkaları ile beraberlik hem de başkaları ile karşıtlık içinde gerçekleşir. Kimliklenme süreci içinde yaşadığımız toplumun sembollerinin, mitlerinin, dil, din, etnisite, ortak tarih, gelenek-görenek ve ortak değerlerinin birey tarafından içselleştirilmesi sürecidir.⁹

Kimlik kavramına sadece bireysel bir olguymuş gibi yaklaşmak, bireyin içinde yaşadığı sosyal çevreyi ya da sosyal gerçekliğin kendisini inkâr etmek anlamına gelir. Kimlik insanların bireysel/ruhsal geçmişleri ve toplumsal yapının ortaklaşa etkileşimleri ile kurulur.¹⁰ Bireyin içinde bulunduğu/yaşadığı sosyal çevre onun kimliğini belirlemede önemli rol oynar.¹¹ Bir nitelik belirtisi olan kimlik, sosyal/kültürel yapı içinde şekillenir.¹² Bireyin gelişim süreci, aynı zamanda bir kimliklenme/kimlik edinme sürecidir. Ancak bireyin içinde doğduğu/bulunduğu sosyal ve kültürel çevre, bireyin kendi benliğinin farkına varıncaya kadar her

⁶ Nuri Bilgin; **İnsan İlişkileri ve Kimlik**, s.199-200.

⁷ Nezahat Altuntaş; “*Kısmi Kimliklerin Evrensel Konumlanması*”, **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2004), Sayı 79, s.68.

⁸ Erol Göka; **İnsan Kısım Kısım: Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler**, Aşina Kitaplar, Ankara, 2006, s.291.

⁹ A. Nuri Yurdusev; “*18. ve 19. Yüzyıllarda Avrupa’da Türk Kimliği*”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s.102-103.

¹⁰ Mehmet Hakan; “*Kimlik Nedir?*”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1995), Sayı 33, s.149.

¹¹ Mehmet Hakan; **a.g.m.**, s.147.

¹² Doğan Ergun; **Kimlikler Kısım Kısım: Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler**, Ankara, 2000, s. 80

evrede etkin bir rol oynar. Sağlam bir kimlik duygusunun gelişimi için, bireyin içinde yaşadığı toplumsal yapıyla yani grup, kültür ya da ulusla kurduğu karşılıklılık esâsına dayalı bir ilişki olması, yani kişinin kendisini topluma âit hissetmesi, “âidiyet duygusu” olması gerekir.¹³

İşte kimlik, tam da bu yüzden aynı zamanda sosyolojik bir kavramdır ve sosyoloji kimlik kavramını esnek bir biçimde, insanın kendi benlik duygusuna, kendisi hakkındaki duygu ve fikirlerine atfen kullanmakta, insanın içinde bulunup toplumsallaşma süreci ile içselleştirdiği toplumsal rollerle belirlenen beklentiler çerçevesinde oluştuğunu varsaymakta¹⁴, kimlik olgusunu bireysel/özel yönüyle değil toplumsal/nesnel yönüyle ele almaktadır. Yine bu yönü ile kimlik, kişinin ya da sosyal bir grubun çeşitli mensûbiyetlerini açıklayan, onun tanınmasını sağlayan ve dış gözlemle kavranabilen özellikler¹⁵, toplumsal açıdan tanımlanmış roller, cinsiyetler ve cemaatin kültürel öz-tanımıyla ilgili bir olgu olarak ele alınmaktadır.¹⁶ Kimlik duygusu, öncelikle birincil gruplarda elde edilmekte, ikincil gruplarda gelişerek yeni boyutlar kazanmakta¹⁷, toplumsal çevrede oluşarak bireyi çevresi ile anlamlı ilişkiler kurabilen bir özne hâline getirmektedir.¹⁸ Bütün bunlar, kimliğin ilişkisel bir süreçte oluşup geliştiğini, gruplarla/gruplar içinde bir anlam kazandığını göstermekte, onun dinamik niteliğini de ortaya koymaktadır.

İnsanların kimlikle olan ilişkisi, geçmişten geleceğe aynı nitelikte bir ilişki değildir. Toplumsal ve tarihsel bir olgu olan kimliğin algılanma biçimi, insanın yaşadığı değişime paralel olarak değişebilmektedir.¹⁹ Kişiler ve gruplar, içinde yaşadıkları toplum-

¹³ Erol Göka; *İnsan Kısım Kısım: Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler*, s. 294.

¹⁴ Gordon Marshall (Ed.); *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 407-408.

¹⁵ Nevzat Kösoğlu; *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s.91

¹⁶ Yasin Aktay; “*Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik*”, *Tezkire*, (Yaz-Güz 1998), Sayı: 14-15, s. 23.

Ahmet Yücekök; *Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Dene-yimi*, Afa Yayınları, İstanbul, 1997, s.73.

¹⁸ Cengiz Güleş; *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı, Kimlik ve Laiklik*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 73.

¹⁹ Naci Bostancı; “*Etnik Kimlik ve Milliyetçilik*”, s.52

sal ortamda “öteki” üzerinden kendi kimliklerini kurmakta, öteki ile ilişkiler bağlamında kimliklerini geliştirmektedir. Bu nedenle kimlikler her zaman aynı şekilde ifâde edilmezler, toplumsal ya da bireysel ilişkinin biçimine göre tutarlılık ya da tutarsızlık sergileyebilir, muhâfazakâr ya da değişimci olabilirler, konjonktüre bağlı olarak farklı şekillerde ifâde edilebilirler.

İster bireyi, isterse grubu tanımlasın kimlik olgusuna ilişkin iki önemli kriter ayırt etmek mümkündür.²⁰ Bunlardan birincisi kimliğin zaman içindeki durumunu göstererek onu zaman içinde konumlandıran sürekliliktir. İkinci kriter olan farklılık ise, kimliğin ‘öteki’ karşısında sahip olduğu konumu, onun biricikliğini gösterir. Kimlik, toplumsal olarak kabûl edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi bağlamında oluşturulur ve bu farklılıklar kimliğin inşâsında hayâtî niteliktedir.²¹ Âit olunduğu düşünülen cemaat ya da kültürün olumluluğundan çok, ilişkide olunan cemaat ve kültüre göre tanımlanır. Bu nedenle kimliklenme süreci, hem birey hem de toplum açısından aynı zamanda ‘öteki’ni kullanarak ‘kendi’ni yapma, ‘öteki’ üzerinden ‘kendi’ olma sürecidir.²²

Kimlik duygusu, bireysel anlamda da, kolektif anlamda da ben/biz ile öteki (o ya da sen/siz ya da onlar) arasındaki karşıtlık üzerine temellenen ve bu karşıtlık ile bilincine varılan bir duygudur.²³ Bu bağlamda toplumsal karşılaştırma ve ayrımcılık kimliğin ayrılmaz parçasıdır. Çünkü kimlik duygusu öncelikle kendini diğerlerinden farklı olarak tanımlama, kendi/kendinden olanı ya da olmayanı ayırma yeteneği ile ilgilidir.²⁴ Kimliğin farklılıkla olan ilişkisindeki paradoksal unsur gözden kaçırılmamalıdır. O bir yandan vazgeçilmez niteliktedir, çünkü bireyin ya da grubun kendi benliğinin farkına varması kimlik ile ilgilidir; öte yandan birey ya da gruplar kimliklerini güvence altına almak için

²⁰ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, Açılım Kitap, İstanbul, 2004, s.18.

²¹ William E. Connolly; **Kimlik ve Farklılık**, Çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.92.

²² Jean-François Bayart; **Kimlik Yanılsaması**, Çev: Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s.92.

²³ Yıldız Akpolat; **Neden Batı’ya Koşuyoruz? Neden Batı’dan Kaçıyoruz?**, Q-Matis Yayınları, İstanbul, 2003, s.100.

²⁴ Serdar Kaypakoglu; **Ulusal Ekonomilerin Bütünleşmesi Sürecinde Kimlik Sorunları ve İletişim**, Der Yayınları, İstanbul, 2003, s.14.

farklılığı ötekileştirme eğilimi taşımaktadırlar. Aynı bağlamda farklılığa bir şekilde hakkını vermek, doğru bir kimlik vaadini fedâ etmek, doğru bir kimliğe sahip olmak da farklılığa haksızlık etmek anlamına gelebilmektedir.²⁵

İster bireysel isterse toplumsal olsun kimliğin oluşumu sürecinde insan, zengin bir farklılık evreni içinde, ayrı idealleri, hayat tarzları olan heterojen bir yapı ile etkileşime girerek ‘kendiliğinin’ farkına varır.²⁶ İnsan, kimliğini çoklu bir çatışma ortamında oluşturur ve bu çatışmaların hem öznesi hem de nesnesi olarak değişik eksenler üzerinde, değişik biçimlerde kendini konumlandırır. Bireysel kimlikler toplumsal kimliklerle, verili kimlikler inşa edilen kimliklerle, özel kimlikler kamusal kimliklerle etkileşim içinde bulunurlar.²⁷ Belirli bir kimliğin önemi, içinde bulunduğu sosyal bağlama bağlıdır.²⁸ Kimlik her zaman bu etkileşimler/ ilişkiler bağlamına göre tanımlanır ve bu bağlamda bir anlam kazanır. Bayart’ın da ifâde ettiği gibi o, her zaman bağlamsal, çoğul ve görelidir. Etkileşim çevresinin zengin çeşitliliği, çoğulluğu ve göreliliği içinde kimliklerden hiçbirisi, bireyin sahip olduğu kimliği bütünsel olarak içeren bir kategori olarak tanımlanamaz.²⁹

Kimlik hem içe dönük hem de dışa dönük bir kavrayışın ürünüdür ve tanımlanmasında hem kişinin kendisini nasıl gördüğü/ tanımladığı hem de başkaları tarafından nasıl algılandığı/tanımlandığı önemlidir.³⁰ Başkaları ile girdiğimiz etkileşim ve diyalojik ilişkilerle kurulan kimlik, doğası gereği toplumdan yalıtılmışlık içinde bireyin tek başına oluşturduğu bir şey değil, tersine diyalog yoluyla başkaları ile kısmen açık, kısmen de kendi içinden yaptığı konuşmalarla oluşan bir olgudur.³¹ Kimlik, bir yandan öte-

²⁵ William E. Connolly; **Kimlik ve Farklılık**, s.96.

²⁶ Zygmunt Bauman; **Sosyolojik Düşünmek**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.42.

²⁷ Sefa Şimşek; “Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri”, U.Ü.F.E.F. **Sosyal Bilimler Dergisi**, (2002), Yıl: 3, Sayı: 3, s.29-39.

²⁸ Amartya Sen; **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, Çev. Ahmet Kardam, Türk Henkel Yayınları, İstanbul, 2006, s.46.

²⁹ Jean-François Bayart; **Kimlik Yanılsaması**, s.89.

³⁰ Mehmet Hakan; “*Kimlik Nedir?*”, s.146.

³¹ Charles Taylor; “*Tanınma Politikası*”, Çev. Yurdanur Salman, **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, Ed. Z. Kırpınar, İstanbul, 2005, s.49.

kine göre kendini tanımlama, öte yandan öteki tarafından nasıl algılanıyorsa kendinin 'o kişi/grup' olduğuna inanma, algılandığı parametrelerle kendini özdeşleştirmedir.³² Kimliği tanımlama aşamasında zorunlu olarak farklılık stratejisi üzerinden hareket etmek gerekmekte ve bu şekilde kurulan her kimlik öteki karşısında sınırlar çizmeye zorlanmaktadır.³³ Kendini tanımlamak için farklılığa vurgu yapan kimlik, bir yandan farklılığı ötekileştirirken, öte yandan temelde bir benzerlik havuzunu, bir âdiyeti ve mensûbiyeti ifâde ederek, bu benzerlik üzerinden homojen bütünselliği olan 'biz'lik kategorisini oluşturmaktadır.³⁴

Bu özellik nedeniyle ben-biz/öteki-onlar ayrımı kendi anlamalarını, çizdikleri sınırlarla belirlemektedir. Bu sınırların ortaya çıkardığı bölünme olmaksızın, birbirini karşılıklı olarak konumlandırmaksızın kimliğin anlamlandırılması zordur. Bu karşıtlıklar birbirini tamamlar, koşullandırır ve zıtlık içinde bir anlam kazanırlar. Ötekinin bir realite olarak kabûl edilmesini sağlayan şey bu zıtlıktır. Kimliğin oluşumunu sağlayan ben ve öteki arasındaki bu uzlaşmazlıktır.³⁵ Hall, bu uzlaşmazlığın kimliğin kendi olumsuzunu sadece olumsuzun dar bakışıyla elde edebileceğini, inşâ edilebilmesinin ötekine bağlı olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.³⁶ Derrida ise kimliğin ancak farklılıklarıyla var olabileceğini, öteki olmadan kurulamayacağını, kimliğin benzeşenlerden oluşan bir kategori olduğunu belirtirken, hem dışlayıcı hem kapsayıcı karakteri içinde barındırdığını ifâde etmektedir.³⁷

Kimliğin tanımlanmasında mantıksal bir gereklilik olan farklılık, zorunlu olarak olumsuzluk biçiminde ortaya çıkmayabilir.³⁸

³² Hüsamettin İnanc; *Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*, Ekin Kitabevi, Ankara, 2006, s.16.

³³ Ernesto Laclau; *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Çev: Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s.28.

³⁴ Nezahat Altuntaş; *"Kısmî Kimliklerin Evrensel Konumlanması"*, s. 68.

³⁵ Zygmunt Bauman; *Sosyolojik Düşünmek*, s. 51-52 ve 65.

³⁶ Stuart Hall; *"Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik"*, *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, Der: Antony D. King, Çev: G.Seçkin-Ü.Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.41.

³⁷ Aktaran, Hüsamettin İnanc; *Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*, s.17.

³⁸ Cengiz Güleç; *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlâkı, Kimlik ve Laiklik*, s. 77.

Gerçekten de önemli olan farklılığın niteliğinden çok onun varlığıdır. Farklılığın pozitif veya negatif niteliğinden çok bir realite olarak karşımızda durması, kendimizi ona göre tanımlamamızı sağlamakta, bireysel ya da toplumsal olarak kendimizi toplumsal bir gerçeklik olarak konumlandırmamızı kolaylaştırmaktadır. Nitekim Mouffe de kolektif kimlikler alanında her zaman ‘onlar’ın sınırlarının belirlenmesiyle var olabilecek bir ‘biz’in inşâ edilmesiyle uğraştığımızı, bu şekilde ortaya çıkan biz/onlar ilişkisinin zorunlu olarak bir dost/düşman ilişkisi anlamına gelmediğini, ancak söz konusu ilişkinin belli şartlar altında bir dost/düşman ilişkisine dönüşme ihtimâlini de kabûl etmek gerektiğini ifâde etmektedir.³⁹

İnsan ontolojik olarak bir grup varlık yani toplumsal bir varlıktır ve toplumsallaşma insan için doğal bir eylemdir. İnsanın ontolojik yönünün gerektirdiği âdiyet duygusu insanı bireyi aşan ‘biz’ duygusuna yaklaştırır ve kolektif bir kimlik algılayışını zorunlu hâle getirir. Bu âdiyet duygusu yer almaksızın bütünleşmiş bir kimliğin tutunum çerçevesi sağlanamaz. Tutunum çerçevesini sağlayamayan bireysel kimlik ise fragmente ve kırılgan kalmaya mahkûmdur.⁴⁰ Bireyler açısından kolektiviteyi zorunlu kılan ve tutunum çerçevesini sağlayan şey, kimlik aracılığı ile kültürün, davranış kodlarının, moral değerlerin, bize toplumsal ilişkileri mümkün kılan, uyumu kolaylaştıran bir çevre sunmasıdır.⁴¹ Kişisel kimlik diye benimsediğimiz, kendi kimliğimiz olarak algıladığımız şey büyük oranda içinde bulunduğumuz, kendimizi âit hissettiğimiz kolektivitenin sahip olduğu kimliktir.⁴²

Kimlik üzerine yapılan tartışmalar iki temel eksen üzerinde yoğunlaşmaktadır: Bunlardan birincisi kimlik olgusunu bireysel, durumsal ve dinamik bir olgu olarak; ikinci bakış açısı ise yaygın, kapsayıcı, doğal, verili ve statik bir olgu olarak

³⁹ Chantal Mouffe; *Siyasal Üzerine*, Çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s.23

⁴⁰ Erol Göka ve Murat Beyazyüz; “Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti: Psikolojik Bir Bakış Denemesi”, *Türkiye Günlüğü*, (Kış 2005), Sayı: 83, s.21.

⁴¹ Naci Bostancı; “*Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik*”, s.53.

⁴² Yıldız Akpolat; *Neden Batı’da Küşyörsüz? Neden Batıda Kaçıyoruz?*, s.104.

değerlendirmektedir.⁴³ Kimliği bu tür kategorik bir ayırım üzerinden anlamaya çalışmak, baştan olumlamak, mutlaklaştırmak ya da tamamıyla olumsuzlamak kimlik temelinde bugün yaşadığımız sorunları çözebilmemize yardımcı olmamaktadır. Kimliği tanımlamak ve ele avuca sığmaz kimlik taleplerini ya da kimlik siyasetini anlayabilmek öncelikle onun statik ve dinamik niteliğini bir arada düşünmekle mümkündür. Tabî ki kimlik olgusunun hem verili ve statik yönleri, hem de durumsal ve dinamik yönleri vardır. Tartışma ve tanımlardaki belirsizlik bunun en önemli göstergesidir. Kimlik dışarıda biçimlenen ve sonra bizim hakkında öyküler anlattığımız bir şey değildir. Kişinin kendi benliğinde öykülenen ve biçimlenen bir şeydir. Ancak statik değildir ve dâimâ oluşum hâlinindedir, tamamlanmamıştır ve sürekli bir oluşum durumunda olması nedeniyle asla tamamlanamaz, bitirilemez bir öznedir. Başka bir şekilde ifâde etmek gerekirse sürekli inşâ hâlinindedir.⁴⁴

Baumann'ın etniste bağlamında yaptığı açıklamadan hareketle denilebilir ki, kimlikler doğanın kendi işleyişinin değil, insanların eylem ve özdeşleşmelerinin bir ürünüdür. Doğanın sonlandırdığı bir olgu değildir kimlikler ve kendilerini gündelik yaşamda işler kılacak toplumsal ilişki biçimlerine, toplumsal koşullara ihtiyaç duyarlar, insan zihninin, becerilerinin ve plânlarının ürünüdürler.⁴⁵ Soyut, akıcı ve değişken olan kimlik, birey ya da grubun derin duygularından kaynaklanır ve toplumsal, ekonomik ve siyasî çevre ile girilen ilişkilerle farklı biçimlere bürünür, farklı kolektiviteler arasındaki ilişkilerin belirleyiciliği altında, farklı kategorik görünümelerde ortaya çıkar.⁴⁶ Kimlik ve toplumsal varoluşun temelinde bulunan doğal bir duygu olarak kimlik duygusu, insanın toplumsal çevre ile etkileşimi sonucunda değişik kategorilerde belirginleşerek ona bir tutunum çerçevesi sağlar.

⁴³ Anthony D. Smith; **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, Çev: Derya Kömürcü, Everest Yayınları, İstanbul, 2002, s.27-29.

⁴⁴ Stuart Hall; "*Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler*", **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Der: Antony D.King, Çev: G. Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.70 ve 72.

⁴⁵ Gerd Baumann; **Çokkültürlülük Bilmecesi**, Çev: Işıl Demirakın, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006, s.65-66.

⁴⁶ Riva Kostaryano; **Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri**, Çev: Ali Bektasız, Pedagog Yayınları, İstanbul, 2009, s.22.

1.2. Kolektif Bir Âidiyet Biçimi Olarak Ulusal Kimlik ve Toplumsal İşlevleri

Kimlik olgusunun hem psikolojik hem de sosyolojik yönü olduğu, psikolojik yaklaşımın kimliğin daha çok bireysel kısmî ile ilgilendiği, sosyolojik yaklaşımın ise kimliğin kolektif yönüne vurgu yaptığı bir önceki bölümde vurgulanmaya çalışıldı. Bireysel açıdan kimlik nasıl bir kendiliğin farkına varma ve kendini diğerleri üzerinden kurmaysa, kolektif kimlik de bir takım grupların farklılıklarını diğer gruplar karşısında ortaya koyma, belirginleştirme çabası olarak ortaya çıkar. Yani sosyolojik açıdan düşünüldüğünde kimlik kavramı bireye değil, grubun kolektif yönüne işaret eder.

Bu çerçevede kolektif kimlik, belli bir alanda kök salmış grupların diğer gruplara göre ya da diğer gruplar karşısındaki farklılıklarını ortaya koyan bir özelliktir⁴⁷ ve bu yönüyle hem kapsayıcı hem de dışlayıcı özellikleri aynı anda içinde barındıran bir karaktere sahiptir. Kolektif kimlik de bireysel kimlik gibi toplumsal/toplumlar arası ilişkiler ağı içinde oluşmakta ve bu nedenle genel olarak bir simgeler ve ilişkiler sistemi olarak tanımlanmakta,⁴⁸ temsil ettiği toplumsal grubun üyeleri tarafından subjektif olarak algılanmakta ve yaşanmakta, karşıtlık içerisinde diğerlerinden fark olarak, gruba âidiyet bilincinden kaynaklanmaktadır.⁴⁹

Kolektif kimliğin, başka bir ifâdeyle ‘bizlik’ duygusunun oluşumunu sosyo-psikolojik bir bakışla ele alan sembolik etkileşimler, birey ile grup arasındaki etkileşimin hem bireysel kimliğin hem de kolektif kimliğin oluşumunda etkili olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre birey ve toplum birbirini var ederken işleyen süreç, tek yanlı bir süreç değildir.⁵⁰ Bir anlam/anlamlandırma sistemi olan kimlik, bireysel olarak da kolektif olarak da muhâtap alınan ‘öteki’ ile etkileşim hâlinde, bir şeyin bir kişi tarafından anlamlandırılması, diğer kişilerin o şeye ilişkin olarak kendisine davranma biçimi aracılığı ile oluş(turul)maktadır. Ötekinin

⁴⁷ Nuri Bilgin; **Kollektif Kimlik**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.59.

⁴⁸ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.24-25.

⁴⁹ Nuri Bilgin; **Kollektif Kimlik**, s.61.

⁵⁰ Yıldız Akpolat; **Neden Batı’ya Köşeyiz? Neden Batı’dan Kaçıyoruz?**, s.118.

davranışları, anlamlandırmanın oluşturulmasını sağlayıcı bir işlev görmektedir.⁵¹ Toplum etkileşim içindeki bireylerden oluşmakta ve bu etkileşimi ortaya çıkaran eylemler toplumsal olanı biçimlendirmektedir. Bireyin sahip olduğu bütün kimlikler bireyler arasında, gruplar arasında gelişen sembolik etkileşim süreci içinde oluşmakta/olgunlaşmaktadır.⁵²

Bir duygu biçimi olarak insanlık tarihî kadar eski olan kimlik duygusunun bilinç düzeyinde belirginleşmesi modernleşme sonrasında gerçekleşebilmiş, özellikle kolektif duygudan kolektif bilinç durumuna geçiş, modernleşme ile birlikte kendini daha fazla hissettirmeye başlamıştır. Bilinç olarak kolektif kimlikler, modern dünyayı üreten sanayileşme, kapitalizm, kentleşme, dünya piyasasının oluşumu, toplumsal farklılaşma, cinsiyete dayalı iş bölümü, bireysel/toplumsal yaşamın kamu ve özel şeklindeki ayrımı, ulus devlet egemenliği, Batılılaşma ve modernlik anlayışı gibi tarihsel süreçler tarafından biçimlendirilen ve sağlamlaştırılan kimliklerdir.⁵³ Bireysel kimlik gibi toplumsal/kolektif kimlik de ampirik bir gerçekliktir. Bireylerin kendini diğerleri karşısında konumlandırması nasıl bir kimlik üretiyorsa, ulusu da içerecek düzeyde değişik toplumsal grupların kendini diğer gruplar karşısında tanımlaması, konumlandırması kolektif kimlikleri oluşturmaktadır.⁵⁴

Birey için tek bir âidiyet kategorisi yoktur ve ulus da diğer kimlikler gibi birey için tek âidiyet kategorisi değildir. Çünkü bireyler kendilerini aynı anda birçok grubun üyesi olarak hissetmekte, vatandaşlık, ikametgâh, coğrafi köken, cinsiyet, toplumsal sınıf, siyasal tercih, meslek vb. bağlamlar dolayısıyla aynı anda çeşitli grupların üyesi olmakta, mensûbu oldukları bu kolektif bütünlükler aracılığı ile kimlik kazanmaktadırlar.⁵⁵ Toplumsal çevrede çeşitli âidiyet kategorileri ile karşılaşan bireyler, kendileriyle ilişkilendirdikleri, her biri başka bir kimliğe tekabül eden

⁵¹ Margaret M. Polama; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev: Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 224-225.

⁵² Margaret M. Polama; **a.g.e.**, s.229-230.

⁵³ Stuart Hall; "*Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler*", s.67.

⁵⁴ Zeynep Dağ; "*Ulusal Kimliğin İnşası ve Dış Politika*", **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, s.58.

⁵⁵ Amartya Sen; **Kimlik ve Siyaset**, **Kadınlar Kanunları**, s.24-25

cinsiyet, etnisite, din, dil, toplumsal sınıf gibi farklı durum ve kategorilerden yola çıkarak kendilerini tanımlamakta ve kurulan ilişkiler çerçevesinde kendilerini ötekiler açısından görünür, fark edilebilir hâle getirmektedirler.

Kolektif kimlikler, bireylerin cinsiyet ve yaş gibi bio-psişik kategorilere, etnisite ve din gibi sosyo-kültürel kategorilere, sosyal rol ve statülere, politik ve felsefî inançlara bağlılıklarıyla ortaya çıkmaktadırlar.⁵⁶ Çeşitli âidiyetlerin bulunduğu toplumsal çevrede türdeş bir kolektif kimlik inşâ etmek siyasî irâdenin varlığına bağlıdır.⁵⁷ Bu nedenle ulusal kimlik zayıf da olsa siyasî bir topluluk gerektirmekte, siyasî bir topluluğun varlığı ise, topluluğu oluşturan bütün bireyler için ortak kurumların, normların ve âidiyet duygusunu oluşturabilecek sınırları belli bir toprak parçasının varlığını zorunlu kılmaktadır.⁵⁸ Başka bir ifâde ile ulusal kimlik, ‘ulus’ nosyonu ile tanımlanan kolektif bir toplumsal çevrede ve bu çevrede organize olmuş ilişkiler ağı içinde gelişme imkânı bulmaktadır. Ulusal kimliğin varlığı, o kimliği temsil eden ve belli bir bölgede yaşayan bir ulusun varlığına bağlıdır. Bu nedenle ulusal kimlik olgusunu anlayabilmek, anlamlandırabilmek için önce ulus ve ulus devlet olgularına değinmek yerinde olacaktır.

Ulus daha baştan ontolojisi itibâriyle tartışılan bir olgudur ve bu niteliği kavramsal tanımlama aşamasında çeşitli zorluklar yaratmaktadır. Çünkü her tanımlama çabası bazı kriterlerin tanımlanacak kavramla ilişkilendirilmesini zorunlu kılmakta, ulus kavramı tanımlanırken de dil, din, etnisite, teritorya, kültür, ortak tarih gibi kriterler temel alınmakta ve ulus olgusu bu kriterlerden yola çıkılarak tanımlanmaya, belirli gruplar uluslaşırken diğerlerinin neden uluslaşamadığı bu çerçevede açıklanmaya çalışılmaktadır.⁵⁹

⁵⁶ Serdar Kaypakoglu; **Ulusal Ekonomilerin Bütünleşmesi Sürecinde Kimlik Sorunları ve İletişim**, s.3.

⁵⁷ Cengiz Güleç; “*Evensel Bir Kimlik Mümkün Mü?*”, s.73

⁵⁸ Anthony D. Smith; **Millî Kimlik**, Çev: B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.24.

⁵⁹ E.J. Hobsbawm; **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik**, Çev: Osman Kılıç, Kitap Yayınları, İstanbul, 1995, s.19.

Kimliğin verili bir gerçeklik mi, yoksa kurgusal bir gerçeklik mi olduğu tartışması, ulus olgusuna yaklaşımları da etkilemiş ve bu durum ulus konusunda genel olarak iki temel yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımlardan birincisi primordialistlerin (ilkçilerin) temsil ettiği ‘ulus’u doğal bir olgu olarak gören yaklaşımdır. Ulus olgusunu verili bir gerçeklik olarak algılayan primordialistler, ulusa insan toplumu ve tarihî içinde derin kökler atfetmekte, ulusların doğada özgül bir kökene, mekâna, özel bir karaktere, misyona ve yazgıya sahip olduklarını, bütün bu yaklaşımların sonucu olarak modern öncesi dönemde de var olduklarını öne sürmektedirler.⁶⁰

Yirminci yüzyılın ortalarına kadar akademik çevrelerde ve genel olarak kamuoyunda hâkim olan ulusun doğal, dolayısıyla evrensel bir yapı olduğuna yönelik bu yaygın görüş, dünyanın bir çok bölgesinde yeni ‘ulus’ların, ‘üçüncü dünya ülkeleri’nin ortaya çıkması, Avrupa’da Bröton, İskoç, Flaman, Bask gibi ulus devlete entegre unsurların ‘ulusal’ duygular ile harekete geçmesi, sınır ötesi şirketlerin büyümesi vb. gelişmeler sonucunda zayıflamaya, tartışılmaya başlanmış ve bu yeni oluşumları açıklama çabası içine giren modern paradigma, ulusu toplum mozağinde bulunan doğal bir unsur olarak değil; kapitalizm, bürokrasi ve seküler faydacılık gibi modern gelişmelerin bir ürünü olarak değerlendirme eğilimine girmiştir.⁶¹

Ulus ve onunla bağıntılı olan her şeyi modern olarak nitelendiren⁶² modernist yaklaşım, onu verili bir gerçeklik olarak değil, tarihsel süreç içinde özel şartlarda inşâ edilmiş, kurgulanmış hayâli bir olgu olarak değerlendirmektedir. Meselâ ulusçuluğu bir ‘anomali’olarak gören Benedict Anderson, ‘ulus’u yüz yüze ilişkilerin geçerli olduğu, ilkel toplumlar dışındaki bütün cemaatler gibi sınırlı, egemen, hayâl edilmiş siyasî bir topluluk olarak

⁶⁰ Anthony D. Smith; **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, s.29.; Craig Calhoun; **Milliyetçilik**, Çev: Bilgen Sütçüoğlu, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.42-46.

⁶¹ Bakınız Antony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev: Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2002, s.29-30.

⁶² E.J. Hobsbawm; **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik**, s.29.Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tanımlamaktadır.⁶³ Ulusun doğal ve biyolojik bir grup olmadığını, onun gönüllü bir birliktelikten daha fazla bir şey olduğunu belirten Carr, modern ulusu geniş toplumlarda işlevleri olan, talepleri tarihsel koşullara göre belirginleşen, güvenlik ve ekonomik refahın gereksinimleri ile bağlı olarak ele alınmak zorunda olan tarihsel bir grup olarak tanımlamaktadır.⁶⁴ Ulusçuluğu sanayi toplum örgütlenmesinin sonuçlarından biri olarak gören Gellner, bir paradoks gibi görünse de, ulusu irâdî bir birliktelik ya da ortak bir kültürel birliktelik olarak değil, ulusçuluğun meydana çıkardığı bir olgu olarak ele almaktadır.⁶⁵ Schnapper, modern ulusu özel bir siyasal birim olarak tanımlamakta ve özerk bir siyasal örgütlenmeye sahip olmayı onun temel ayırt edici vasfı olarak sunmaktadır.⁶⁶ Bütün bu yaklaşımlar, ulusu birkaç özelliği dışında, insanlık tarihinden bugüne mîrâs kalan bir olgu olarak değil, modern dünyanın nesnel koşulları içinde oluşan bir olgu olarak değerlendirmektedir.⁶⁷

Bu bağlamda ulus olgusunun modernleşme ile ilişkisini bilinç düzeyinde kurmanın daha anlamlı bir çaba olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü modern öncesi dönemde, hissedilen ve duygu düzeyinde yaşanan dilsel, dinsel ve etnik âidiyetler modernleşme ile duygusal bir bağ olmanın ötesine geçerek, somut bilinç düzeyine taşınmıştır. Başka bir ifâde ile gerçekte potansiyel olarak mevcûd, ancak sınırları belirsiz bir var olma durumu, modernleşme ile birlikte bilinç ve kavrayış bakımından mâddî ve manevî sınırlarını belirginleştirmiş ve genişletmiştir.

Günümüzün hâkim sosyolojik teorisi, ulus olgusuna yaklaşımında modern paradigmayı benimsemektedir. Modernizm bağlamında ulus, aynı ekolojik alan (bir kültür, bir pazar, bir egemenlik) üzerindeki kültürel, ekonomik ve siyasal sistemlerin,

⁶³ Benedict Anderson; **Hayâlî Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev: İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s.20.

⁶⁴ Edward Hallet Carr; **Milliyetçilik ve Sonrası**, Çev: Osman Akın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s.45.

⁶⁵ Ernest Gellner; **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev: B. Ersanlı Behar-G.Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, ss.101-105.

⁶⁶ Dominique Schnapper; **Yurttaşlar Cemaati**, Çev: Özlem Okur, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.33 ve 35.

⁶⁷ Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İncisi, Yasal Yarımları**, Ankara, 2000, s.29.

çakışma süreçleriyle birlikte ‘alt kültürlerin’, standartlaştırılmış, homojen ve merkezî iktidar tarafından desteklenen hâkim kültür ile bütünleşmesi olarak ele alınmakta, bu yaklaşımdan hareketle ulus, sınırları belli, sürekli bir merkezî iktidarı olan, mâddî ve manevî bakımdan bütünleşmiş, bilinçli olarak bir devlete ve onun yasalarına bağlı sakinlerin kültür, zihniyet ve ahlâk açısından gö-reli birliğe sahip olduğu bir toplum olarak tanımlanmaktadır.⁶⁸

Başarılı bir ulus inşâsı, üç özelliğin uluslaşma sürecine giren toplumdaki varlığına bağlıdır. Birincisi, sürecin bütünleştirici bir ideolojiden filizlenmesi ya da en azından kendi içinde bütünleş-tirici bir ideoloji üretmesidir. İkincisi, uluslaşma süreci içindeki toplumu oluşturan ve birbirine gevşek bağlarla bağlı olan grup-ların ulusal ekonominin, ulusal iletişimin, ulusal ulaşım olanak-larının kurumlaşması sâyesinde bütünleşmeleridir. Üçüncüsü ise, uluslaşma sürecindeki toplumun üzerine kurulu olduğu top-rakları kontrol edebilen işlevsel bir devlet aygıtı geliştirebilme-sidir. İşlevsel bir devletin varlığı başarılı bir ulus inşâsının esâs çekirdeğidir.⁶⁹

Modern yaklaşıma göre ulus, insanları ne oldukları temelinde değil, onları geçmişte ne olduklarına ilişkin sahip oldukları hatıranın temelinde bir araya getiren toplumsal bir bütünlük ve bu anlamda, ortak bir tarihin, ortak acıların ya da mutlulukların yaşandığı mekândır.⁷⁰ Toplumsal ve tarihsel bir mekân olarak algılanan ‘ulus’tan beklenen, içinde barındırdığı vatandaşları kül-türel bakımdan ve kimlik bakımından soyut, anonim bir şekilde bütünleştirmesidir.⁷¹ Ulus düşüncesi ve buna dayanarak oluşan ulus bağlamı, insanlara devlet toprakları üzerinde hukuki ve si-yasal yollarla yeni bir bilinç ve yeni bir âdiyet kazandırmakta, bu âdiyet bilinci yönetilenleri tek bir siyâsî kamunun vatandaşlarına,

⁶⁸ Jean Leca; “*Neden Söz Ediyoruz?*”, **Uluslar ve Milliyetçilikler** içinde, Haz: Jean Leca, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.13.

⁶⁹ Bakınız, Jochen Hippler; “*Şiddetli Anlaşmazlıklar, Anlaşmazlıklardan Kaçınma ve Ulus İnşâsı: Terminoloji ve Politik Konseptler*”, **Ulus İnşâsı** içinde, Ed: Jochen Hippler; Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şaylı, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s.12-14

⁷⁰ Jean Marie Guehenho; **Demokrasinin Sonu**, Çev: M.E. Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s.16.

⁷¹ Thomas H. Eriksen; **Etnisite ve Milliyetçilik (Antropolojik Bir Bakış)**, Çev: Ekin Uşaklı, Avesta, İstanbul, 2004, s.18. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

birbirlerine karşı sorumluluk duyabilen üyelere dönüştürmekte, bu sâyede toplumsal bütünleşmenin oluşması sağlanmaktadır.⁷²

Uluslaşma sürecinin temel dinamiğinde, ortak değer ve sembollerin oluşturduğu bir toplumsal bütüne âit olma ihtiyacının giderek daha çok kavranması, diğer bir ifâdeyle mensûbiyet bilincinin gelişmesi vardır.⁷³ Özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan siyasal bir topluluk olarak ulus düşüncesi, İngiltere’de gelişmeye başlamış, Amerikan ve Fransız Devrimi sonrasında meşrû ve evrensel bir siyasal örgütlenme modeli olmuştur. Birinci Dünya Savaşı’na kadar insan özerkliğini korumanın bir aracı olarak görülen ulus, aynı zamanda siyasî egemenliğin meşrûiyet ilkesi olarak kabûl edilmeye başlanmıştır.⁷⁴ 18. yüzyıla kadar aşiretler, dinler, kent gibi küçük, imparatorluk gibi büyük siyasal birimler siyasal bağlılığın odağında bulunmuştur. Bu dönem sonrasında ulus, tedrici olarak siyasal faâliyetin odak noktası ve siyasal sadâkat merkezi hâline gelmiştir.⁷⁵

Modern uluslar, yaşanan kapitalist dönüşümün, matbaanın yaygınlaşması ile birlikte iletişim teknolojisinde yaşanan gelişmelerin dilsel çeşitliliği sabitleştirerek ortak iletişim teritoryalarını yaratması üzerine biçimlenmeye başladı.⁷⁶ Ulusun oluşum sürecinde diller çok önemli bir işlev üstlendi. Dilin sabitleşmesi ve teritoryal niteliğe bürünmesiyle devlet dili (resmî dil) olarak benimsenmeye başlayan halk dilleri, güç ve ayrıcalıklı bir statü kazanmaya, konuşulduğu teritoryada hâkim dil olarak kullanılmaya başlandı, bu gelişme ile Avrupa’da İngilizce, Fransızca, İspanyolca hâkim diller hâline geldi ve bu hâkim diller Galce, Flaman ve Bröton dillerini marjinalliğe iterek ortak bir dil, ortak bir iletişim alanı yarattı.⁷⁷

⁷² Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, Çev: İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.21.

⁷³ Esat Öz; “*Küreselleşme, Demokrasi ve Millî Devlet*”, **Türkiye ve Siyaset**, (2001), Sayı 5, s.13.

⁷⁴ Dominique Schnapper; **Yurttaşlar Cemaati**, s.17-18.

⁷⁵ Ahmet Yıldız; **Ulus Devletin Bunalımı: Türkiye’de Federalizm ve Kürt Meselesi**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2010, s.20.

⁷⁶ Benedict Anderson; **Hayâli Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, s.59-60.

⁷⁷ Benedict Anderson; **Önceki Zamanlar**, Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Ortak bir iletişim alanında yaşayan bir ya da birden fazla etnik, kültürel, dilsel grup giderek ortak bir otoriteye bağlı olma duygusunu hissetmeye, bu duygu ile içinde yaşadığı gruba karşı özel bir sorumluluk taşıdığına inanmaya başladı.⁷⁸ Feodalizmden kapitalizme geçiş süreci ile yaşanan ekonomik bütünleşme, bunun ardından belirginleşmeye başlayan merkezî devlet yapısı ve iletişim imkânlarındaki gelişmenin ortaya çıkardığı kültürel devrim ulusun, ulus devletin ve ulusal kimliğin oluşumunu kolaylaştırdı, homojen yapıdaki devletlerin şekillenmesine yardımcı oldu.⁷⁹

Ancak bu gelişmeler etnik kökenleri, kültürleri, dinleri ve dilleri farklı insanların bir araya gelmesi için yeterli olmadı. Antony D. Smith'in de isâbetle belirttiği gibi, çeşitli topluluklardan kumsallaşmış bir ulus yaratmanın, onlara yeni bir âdiyet duygusu ve kimlik vermenin mümkün olabilmesi, yeni bir sembolik çerçeve kurulmasını gerektirdi.⁸⁰ Bu sembolik bütünleşme, yani ulusa âdiyet hisseden insanların sorumlu birlikteliği, tarihsel olarak ulus devlet çatısı altında gerçekleşti. Ulus devletler, önceki toplumsal/siyasal ayrışmaya bir cevap olarak ortaya çıktı ve bir bütünleştirme projesi olarak işlev görmeye başladı.⁸¹

Hâkim paradigmada ulus devlet olgusunun da tıpkı ulus gibi, modern bir olgu olduğu konusunda genel bir uzlaşma vardır. Bu paradigmaya göre, modern dünyanın temel siyasal birimi olan ulus devletin siyasî bir yapı olarak ortaya çıkışı iki temel gelişme sonucunda gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, modern merkezî yönetim biçiminin 18. yüzyıla gelindiğinde ulus devlet için gerekli alt yapıyı hazırlamış olması, ikincisi belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve halk egemenliğini kurmak için mücadele veren üçüncü zümrenin (tiers etat) yani, birinci ve ikinci zümreler olan ruhbanlarla, aristokratların dışında kalan halkın (burjuvazi kanalıyla-h.b.) siyaset arenasında görünür hâle gelmesidir.⁸²

⁷⁸ Bakınız, Gerd Baumann; **Çokkültürlülük Bilmecesi**, s.36.

⁷⁹ Anthony D. Smith; **Millî Kimlik**, s.100-102., Anthony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, s.173-174.

⁸⁰ Anthony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, s.256.

⁸¹ Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.14.

⁸² Tom Bottamore; **Siyaset Sosyolojisi**, Çev: Erol Mutlu, Teori Yayınları, Ankara, 1987, s.59. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

11. yüzyıldan itibaren Avrupa tarihine damgasını vuran ve mülkiyet ilişkisi tarafından belirlenen feodal yapının çözülmeye başlamasıyla birlikte merkezî otorite kurulmaya, ulus devlet yapısı belirmeye başlamıştır. Otuz Yıl Savaşları’nın ardından 1648 yılında imzalanan Westphalia Anlaşması ile birlikte ulus devletler Avrupa’daki uluslararası düzenin siyasî birimleri hâline gelmiştir.⁸³ Ulus devlet modelinin yerleşmeye başlaması ile birlikte, modernleşmenin erken döneminde, toplumun çürüyen birlik bağları, devlet vatandaşlarının dayanışmacı ilişkisi kavramıyla yeniden sağlamlaştırılmış ve ulusun, rasyonelleştirilmiş yeni bir yaşam dünyası içine yeniden yerleştirilmesi sağlanmıştır.⁸⁴

Ulus kavrayışı konusunda yaşanan teorik tartışmalar, ulus devlet yapısı ile ilgili modelleştirmeler üzerinde de etkili olmuş, bu çerçevede iki tip ulus devlet kavrayışı/ekolü gelişmiştir. Fransız modeli ulus devlet yapısında sistemin öznesi etnik, dinsel ve dilsel bakımdan homojen bir ulus değildir. Çünkü bu model, ulusu özgür irâde sahibi yurttaşların irâdî olarak oluşturduğu siyasal bir birlik olarak kavramsallaştırmakta, cemaatlere, yörelere ya da kişilere göre ayrışabilen çok hukukluluk temelinde değil, doğal hukuk temelinde biçimlenmiş bir ulus anlayışı üzerine oturmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin biçimlendirdiği evrenselci yaklaşımdan kopuşu simgeleyen Alman ekolü ise, siyasal birlik yerine kültürel birliği esâs alarak, soydaşlık ile temellenen, yurttaşlık ile soydaşlık, ulus devlet ile etniklik arasında paralellik kuran bir anlayış geliştirmiştir.⁸⁵ Ulusu kültürel homojeniteye dayanan bir bütünsellik, ulusal kimliği bir toplumsal kimlik biçimi, bireyin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan ve kolektif boyut olmadan bireyin tasavvur dahi edilemeyeceğini savunan bir anlayışın temsilcisi olmuştur.⁸⁶

Ulusal kimlik, birlikte yaşama bilincinin beraberinde getirdiği ve bireysel kimliğe kattığı, bir hissiyât olarak yaşanan, ulus devlet fenomeninden türeyerek ulus yapısı içinde tüm bireysel

⁸³ Jürgen Habermas; **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti**; Çev: Medenî Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul, 2002, s.8-9.

⁸⁴ Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.23 ve 25.

⁸⁵ Suavi Aydın; **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s.35.

⁸⁶ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.25.

kimlikleri saran tinsel bir oluşumdur.⁸⁷ Ulusal kimlik insanoğlunun paylaştığı kolektif kimlikler arasında en temelli ve kapsamlı olan kimliklerden biridir. Dil, hukuk, kurumlar ve seremonilerde olduğu kadar; gurur verici olaylardan, mitlere, anılara dek bütün kültürel sahada kendini hissettiren olgusal bir gerçekliktir.⁸⁸ Kolektif kimlik olarak ulusal kimliğin siyasal anlam kazanabilmesi, bireylerin o kimliğe subjektif bir anlam verebilmesi, âdiyete ilişkin subjektif anlamlandırmanın gerçekleşmesi için uygun bir sosyo-politik çerçeve gerekir.⁸⁹ Bu sosyo-politik çerçevenin kurulması, kolektif kimlikle hareket eden bir ulusun, kolektif eylemlerinin resmî merkezi olarak da tanımlanan ulus devlet⁹⁰ yapısının ortaya çıkması ile gerçekleşmiştir.

Bu süreçte, özellikle eğitim, ulus devlet tarafından önemli bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Eğitimin sekülerleşmesi ile birlikte düzensiz bölgesel diller, şiveler, ağızlar standartlaştırılmaya ve devletin belirlediği ulusal dillere dönüştürülmeye, dolaşısıyla ulusal bilinç eğitim müfredatı aracılığı ile oluşturulmaya başlamıştır.⁹¹ Vatandaş ordularının kurulması, idârî birliğin güçlenmesi, dilin standartlaşması, siyasal katılım olanaklarının genişlemesi gibi gelişmeler bir bilinç olarak ulusal kimliğin oluşmasına katkıda bulunmuştur.⁹² Böylece ulus devlet yapısı, tarihsel süreç içerisinde toprak, hukuk, yurttaşlık, siyasal kültür temelinde kendine âit yeni bir siyasal kimlik, yani ulusal kimlik oluşturmayı başarmıştır.⁹³

Toplumsal olduğu kadar tarihsel bir kategori de olan ulus düşüncesi, aynı değerleri paylaşan insanlar arasında, bütünlük arayışının harekete geçirdiği bir kültürel bağdaşıklığa yönelme arzusu ile ön plâna çıkmıştır. Bu anlamda ulus, belli bir tarihsel çerçeve içinde oluşturulan kültürel bağlara dayanmıştır. Bu

⁸⁷ Erol Göka; *İnsan Kısım Kısım: Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler*, s.298.

⁸⁸ Anthony D. Smith; *Millî Kimlik*, s.221-222.

⁸⁹ Kemal H. Karpat; “*Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi*”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu* içinde, Haz: Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s.27.

⁹⁰ William E. Connolly; *Kimlik ve Farklılık*, s.255.

⁹¹ Gerd Baumann; *Çokkültürlülük Bilmecesi*, s.42-43.

⁹² Craig Calhoun; *Milliyetçilik*, s.15.

⁹³ Anthony D. Smith; *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, s.89

kültürel bağlar doğal ve sahici de, hayâli ya da yaratılmış da olabilir. Bu bağların ürettiği dayanışma ve özdeşleşmelerin siyasallaştırılması ile birlikte, bir ifâde tarzı olarak ulusal âdiyet ve bu âdiyeti meşrûlaştıran güç olarak da ulus devlet ortaya çıkmıştır. Ulus düşüncesinin harekete geçirdiği kültürel bağdaşıklık ulusu ve ulus devleti tarihsel bir istisnâ hâline getirmiştir.⁹⁴

Modern ulus devletler yurttaşları arasındaki etnik farklılıkların önemini reddetmiş ve etnik sınırları aşmak üzere ulusu daha yeni kapsayıcı bir etnosa dönüştürmeyi hedeflemiştir.⁹⁵ Bu nedenle her örnekte başarı sağlanamamış olsa da ulusal kimlik modern bir bilinç biçimi olarak bölgesel bağlılıkları aşan şekilde tanımlanmış, birbirine yabancı kişiler arasında yeni bir dayanışmacı bağ kurmuştur. Bu dayanışma, ‘öteki’ karşısında çoğu zaman hayatını bile fedâ edebilecek bir anlayışın hâkim kılınmasını sağlamıştır.⁹⁶ Kolektif bir tutunum çerçevesi olan ulusal kimlik, ulus devlete meşrûiyet kazandıran, kolektif bir kimlik türü olarak dil, din ve etnisite gibi olguların ortaya çıkardığı farklılıklar dikkate alınmaksızın siyasal âdiyeti belirten bir olgu hâline gelmiş⁹⁷, zamanla aynı kültür çevresinde yaşayan insanların kişiliklerinin ortak kimliği olarak tanımlanmaya başlanmıştır.⁹⁸

Karmaşık bir doğaya sahip olan ve bütün kolektif kimlik türlerine âit unsurları bünyesinde toplayan ulusal kimliğin, toplumsal olarak birçok işlevi vardır. Antony D. Smith, ulusal kimliğin işlevlerini, içsel ve dışsal işlevler olarak iki temel boyutta ele almaktadır. Ona göre ulusal kimlik, mensûplarına içinde çalışmak ve yaşamak zorunda oldukları toplumsal mekânı tanımlayarak ve onları zaman ve mekâna konumlandıran tarihsel bir ülkenin sınırlarını çizerek teritoryal, teritoryal kaynaklar üzerinde denetim kurmak, kaynak dağılımını kontrol etmek ve emek-meta dolaşımını teşvik etmek sûretiyle ekonomik, siyasî personelin seçimi,

⁹⁴ Riva Kostaryano; *Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri*, s.59-60.

⁹⁵ Gerd Baumann; *Çokkültürlülük Bilmecesi*, s.37.

⁹⁶ Jürgen Habermas; *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, s.39.

⁹⁷ Nezahat Altuntaş; *“Kısmî Kimliklerin Evrensel Konumlanması”*, s.73.

⁹⁸ Nevzat Kösoğlu; *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, s.102.

siyasî davranışın düzenlenişi, hükümetlerin seçiminde ulusal çıkarı temellendirerek siyasal işlevleri yerine getirmektedir.⁹⁹

Aşkın bir kimlik kategorisi olan ulus kimliği, toplumu ve meşrû bir çerçeve sağladığı devleti evrensel ölçekte tanımlamakta, uluslararası arenada onun temsil edilebilmesini sağlamaktadır. Belli bir ülkede demokratik sistemin sürekliliğinin temini bakımından zorunlu olan ortak değer ve ideallerin sosyo-kültürel bileşkesini oluşturmakta ve bir şemsiye kültür/kimlik işlevi görerek yakın alış-veriş içinde olduğu kültürler, kimlikler üzerinde yabancı kültür dalgalarına karşı manevî bir kalkan olmakta, bu yönüyle sadece toplumsal/kültürel ahengin değil, kültürel zenginliğin de garantörü hâline gelmektedir.¹⁰⁰

Ulusal kimlik, tanımladığı toplumsal, kültürel, siyasal grup açısından görelî bir bütünlüğün oluşturulmasını da sağlamaktadır. Çünkü eğilimleri yönünden parçalanmış bir toplumun bir arada tutunabilmesi ve çeşitliliğe rağmen bir bütün olabilmesi için ortak bir kültür içerisinde görelî bir homojenleşme gerekmektedir. Ulus, ulus bilinci, ulusal kimlik toparlayıcı niteliği ile görelî bir homojenleşme yaratarak toplumsal bağları güçlendirmektedir.¹⁰¹ Ulusal kimlikler, diğer kolektif kimlik türlerinden farklı olarak mitler, anılar, semboller ve merasimler yoluyla toplumun heterojen bileşimini bir araya getirme işlevi görmektedir.¹⁰² Bu yönüyle bir yandan ulus devlet içinde bireyler, toplum ve devlet arasında pozitif bir bağlantı kurulmasını sağlayarak ilişkiler düzeyinde uyumu kolaylaştırmakta, öte yandan diğer uluslarla belli bir ilişki biçiminin kurulmasını kolaylaştırarak ulusu, uluslararası arenada siyasal bir toplum, siyasal bir özne olarak görünür kılmaktadır.¹⁰³ Cinsiyet, etnisite, din, dil vb. kategorilere karşılık gelen toplumsal bölünmeleri, telâfi edici etkisiyle de toplumsal ve siyasal bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir rol

⁹⁹ Anthony D. Smith; *Millî Kimlik*, s.33-34.

¹⁰⁰ Esat Öz; “*Küreselleşme, Demokrasi ve Millî Devlet*”, s.23-24.

¹⁰¹ Ernst Wolfgang Böckenförde’den aktaran Jürgen Habermas; *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, s.41.

¹⁰² Anthony D. Smith; *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, s.177.

¹⁰³ Anthony D. Smith; *Millî Kimlik*, s.223., Zeynep Dağ; “*Ulusal Kimliğin İnşâsı ve Dış Politika*”, s.63Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

oyunmaktadır.¹⁰⁴ Ulusal kimlik etnik, bölgesel, sosyal, meslekî, ideolojik, dinî diğer farklılık düzeylerini dışlamadığında diğer kimliklerle iç içe girmekte¹⁰⁵, toplumu oluşturan bireyler ya da gruplar arasında benzerlik oluşturarak toplumsallığın gerektirdiği vasatı sağlamaktadır. Craig Calhoun’un deyişiyle, toplumu oluşturan unsurlar arasındaki farklılıklara rağmen, bu unsurları birbirine bağlayan bir yapışkan işlevi görmektedir.¹⁰⁶

Bütün bu işlevler, içinde yaşadığımız son çeyrek yüzyıla kadar ulus devlet olgusunun vazgeçilmez bir siyasî model hâline gelmesini sağlamıştır. Bu model ile dünya, daha kontrol edilebilir bir dünya hâline gelmiş, dünyanın neredeyse her bölgesinde kurulan ulus devletler, uluslararası sistemin siyasal bireyleri olarak yeni dünya düzeninin temel parametreleri olmuşlardır. Son yıllarda yaşanan gelişmelerle, ulus devletin meşrûiyeti tartışma konusu yapılmış, içinde yaşadığımız süreç ve bu sürecin dayandığı yeni paradigmlar ulusu, ulusal kimliği, ulus devleti sona ermekte olan tarihsel bir dönemin son kalıntılarından biri olarak değerlendirilmeye başlamıştır; küreselleşme süreci ulus devlet yapısını aşındırmasına rağmen onu yok edememiş, yerine alternatif bir model de üretememiştir.

1.3. Kimlik Siyaseti Olgusu

Sosyal bilimler alanında kullanılan yeni kavramsallaştırmalardan biridir kimlik siyaseti. Küreselleşmenin, özellikle kültürel alanda yarattığı etkiler, kendini en fazla kimlikler üzerinde hissettirmiş, son çeyrek yüzyıllık süreçte her kategoriden kimlik toplumsal, kültürel bir veri olmaktan çıkarak siyasî birer manivela hâline gelmiştir. Aydınlanma sonrasında, modern devletin ortaya çıkışı ile birlikte stabilize olmuş ve kısmen kontrol altına alınmış kimlik eksenli çatışmalar, günümüzde yeniden artmaya, dünyanın her bölgesinde yaygın bir sorun hâline gelmeye, kimlik kategorileri benzersiz olarak düşündükleri özgüllükleri daha sık vurgulamak sûretiyle grup üyelerini harekete geçirmeye ve farklılıkları bu yolla siyasallaştırmaya başlamışlardır.

¹⁰⁴ Nuri Bilgin; **Kollektif Kimlik**, s.65.

¹⁰⁵ Serdar Kaypakoğlu; **Ulusal Ekonomilerin Bütünleşmesi Sürecinde Kimlik Sorunları ve İletişim**, s.15.

¹⁰⁶ Craig Calhoun; **Mücadele ve Farklılaşma**, s.474p Arsivi - <https://rantey.org>

Küreselleşme sürecinin yarattığı belirsizlik ortamında gözlemlenebilen en önemli olgulardan biri, farklılıkların tanınmasına dayalı kimlik siyasetinin siyasî bir söylem olarak belirleyici bir konuma taşınmış olmasıdır ve bu olgu üç temel noktayı içermektedir:¹⁰⁷ Kimlik siyaseti pratiği, öncelikle vatandaş-birey ya da sınıf temelli kimliği bütünselleştirici, aynılığa dayanan modern siyasal söylemlerin yetersiz kalması (ya da kaldığına inanılması) nedeniyle, yaşanan meşrûiyet krizinin ortaya çıkardığı belirsizlik durumu içinde kendi tarihsel bağlamını kurmakta; bu belirsizlik durumunda hem demokratik hem toplulukçu siyasal projelere eklenmekte; bu yönüyle de yeni bir siyaset pratiği (çok kültürcü bir siyaset anlayışı) sergileyerek, bunu hâkim bir siyasî anlayışa dönüştürmeye çalışmaktadır.

Modern öncesi zamanlarda insanların kimlikten ve tanınmaktan söz etmediklerini, 'kimlik' ya da 'tanınma'yı bir sorun olarak algılamadıklarını belirten Taylor, modern kimlik kavramının gelişmesini, ayrımcılık ve ikinci sınıf vatandaşlık anlayışının eleştirileri ile dolu olan tanınma siyasetine ve buna bağlı olarak ayırıcı özellikleri farklı muâmelelerin temeli olarak kabûl etmemizi isteyen farklılık siyasetine bağlamaktadır.¹⁰⁸ Hall ise, kimlik siyasetini ilk olarak ırkçı toplum uygulamalarına karşı belli bir savunmacı kimlik inşâ etme zorunluluğunun ortaya çıkardığı bir olgu olarak değerlendirmekte, kimlik siyasetinin bu ilk biçiminin, insanların ulusun çoğunluğu içerisinde bir kimlik ve özdeşleşmeden yoksun bırakıldıkları ve engellendiklerinde üzerinde durabilecekleri, özdeşleşebilecekleri başka kökler bulma çabasıyla ilişkilendirmektedir.¹⁰⁹

Bu ve benzeri yaklaşımlar, 'tanınma sorunu'nun bir siyaset biçimi olan kimlik mücadeleleri ile ilişkilendirilmesini, kimlik siyaseti olgusunun genellikle tanınma talepleri ile açıklanmasını ve kolektif kimliklerin tanınma mücadelesi olarak kavramsallaştırılmasını kolaylaştırmıştır. Bu çerçevede kimlik siyaseti, belli bir

¹⁰⁷ E. Fuat Keyman; "Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* içinde, Der: E. Fuat Keyman, A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s.40.

¹⁰⁸ Charles Taylor; "Tanınma Politikası", s.52-53.

¹⁰⁹ Stuart Hall; "Eskü ve Sivil Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", s.76.

grup kimliğinin öneminden yola çıkarak, bu kimlik adına siyasal niteliği olan talepleri ön plâna çıkaran bir siyasî yaklaşımı ifâde biçimi olmaktadır. Ortak özellikleri grup kimliklerine dayalı siyasal bir strateji izlemek olan birbirlerinden farklı yapı ve karaktere sahip farklı grupları kapsamakta¹¹⁰ ve grubun genel toplum içindeki yerinin toplumun bir parçası olarak değil, o grubun ayırt edici özelliklerinin esâs alınarak tanımlamasını içermektedir.¹¹¹

Bilindiği gibi 1980’li yıllara kadar siyaset, refah devletinin oluşturulması, refahın eşit dağılımı ve sosyal/siyasal güvenliğin sağlanması gibi konular üzerine yoğunlaşmış, siyasî mücadele biçimleri bu konular tarafından belirlenmişti. Refah devleti anlayışı, insanların çoğunun aile, iş, tüketim üçgeni ile sınırlandırılacağı ve siyasî çatışmanın insan/toplum yaşamında önemli bir yer tutmayacağı, çatışmaya neden olan karıştıklıkların azalacağı gibi sosyolojik varsayımdan hareket ediyordu.¹¹² Aynı süreçte, kimlik kavramına yönelik kavrayışın temel referans noktası ise, ‘ulus’ ile tanımlanan bir kültür ve ‘ulus’a âit olduğu varsayılan teritoryal sınırlardı. Ancak ulus devlet mekânizmasındaki işlevsel çözülme, kimlik siyasetini besleyen verimli bir ortam yarattı. Birçok işlevin ulus devlet tarafından yerine getirilemeyeceğine ilişkin düşünce ve bu düşünce eksenine oturtulan küresel propaganda, kimlik eksenli politikaların ortaya çıkmasında en önemli etkenler oldu.

1980’lerden sonra iyice belirginleşmeye başlayan toplumsal, ekonomik ve siyasal alandaki bazı işlevsel sıkıntılar, ulus devletin farklılıkları bir arada tutma yeteneğini zaâfa uğrattı.¹¹³ Ulus devletin işlevsel krizlerle uğraştığı bugüne kadar uzanan süreçte etnik, dinsel ve kültürel her farklılık siyasal açıdan belli bir etki alanı oluşturmayı başardı ve kimlikler kültürel içerikleriyle siyasallaşarak, siyasetin temel çatışma alanlarından biri hâline

¹¹⁰ Nafiz Tok; “Çokkültürcülüğe Bir Yanıt Olarak Tekkültürcülük ve Çokkültürcülük”, *Demokrasi Platformu*, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, s.26.

¹¹¹ İbrahim Kalın; “Kimlik Siyaseti ve Pandora’nın Kutusu”, *Radikal* 2, 15 Ocak 2006.

¹¹² Claus Offe; “Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması”, *Yeni Sosyal Hareketler* içinde, Haz. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, ss.53-80, s.58.

¹¹³ Gülten Kazgan; *Küreselleşme ve Ulus-Devlet*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, s.244. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

geldi.¹¹⁴ Siyaset esâs olarak ethnîe'ler, mezhepler, kültürler, dinler arası toplumsal bir pazarlık süreci olarak biçimlenmeye/algılanmaya başlandı, insan kavramı çoğulculuk adına paramparça edildi.¹¹⁵ Etnisite ve din gibi kategoriler etrafında gelişen kimlik politikalarının yükselişi, etnik açıdan türdeş olmayan, çok sayıda etnik grubu içinde barındıran devletlerle özdeşleşen birçok laik geleneğin otorite ve meşrûiyetini tehdit etmeye başladı. Kanada gibi ılımlı bir ülkede bile bu hareketler ayrılıkçı düşüncenin taşıyıcıları olarak gündeme taşındı.¹¹⁶ Bir zamanlar toplumsal uzlaşmanın zemini olarak görülen kültür, kimlik siyaseti ile çatışmaların odağına taşındı. Son yirmi-otuz yıldır dünya gündemini meşgûl eden çatışmalar, kültürel kimliklerin çatışması biçiminde cereyan etmeye başladı. Kültür artık pratiğinden zevk alınan bir olgu olmaktan çok, uğruna ölünen bir değer gibi algılanmaya başlandı.¹¹⁷

Hangi kategorik ayrıma dayanırsa dayansın kimlik siyaseti, gruplar açısından üç temel sorun ortaya çıkardı. Bunlardan birincisi, grupların kendi toplulukları hakkında birtakım genel-geçer ve homojenize edici ön kabûllerde bulunması; ikinci sorun, kimlik siyasetinin adâlet, özgürlük, barış, doğruluk, sorumluluk, dürüstlük gibi evrensel kavramları bizâtihi doğru ve önemli olduğu için değil, belli grup kimliklerinin süzgecinden geçirerek tartışması ve sahiplenmesi; üçüncü temel sorun ise, İbn-i Haldun'un tabîriyle 'asabiyetçilik' türlerinin doğmasına yol açmasıdır.¹¹⁸

Kimlik siyaseti düşüncesi/pratiği stratejik olarak ulus devlet karşısında konumlanmakta ve onu çok kültürlü toplumsal yapıyı tek-kültürlü homojen bir yapıya dönüştürme eğilimlerini beslemekle eleştirmektedir.¹¹⁹ Bu düşüncede ulus devlet, makbûl bir

¹¹⁴ Anthony D. Smith; *Ulusların Etnik Kökeni*, s.203.

¹¹⁵ Kadir Cangızbay, "*Hiç Kimseleşmiş Türk İnsanı*", Kadir Cangızbay; *Komprador Rejimin Anatomisi* içinde, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996, ss.60-83, s.63.

¹¹⁶ Richard Falk; *Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri*, Çev: Ali Çakı, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, s.56.

¹¹⁷ Terry Eagleton; *Kültür Yorumları*, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.51.

¹¹⁸ İbrahim Kalın; "*Kimlik Siyaseti ve Pandora'nın Kutusu*", *Radikal* 2.

¹¹⁹ Nafiz Tok; "*Çokkültürcülüğe Bir Yanıt Olarak Tekkültürcülük ve Çokkültürcülük*", s.26. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kategori değildir. Çünkü o ontolojik olarak kültürel, dinsel, etnik farklılıkları görmezden gelmekte, tekil bir kimliği tüm topluma dayatmakta ve otoriter yapıyı kurumsallaştırmaktadır. Yapılması gereken ise, ulus devlet idealinin/gerçeğinin inşa ettiği ‘otoriter’ yapıyı, farklılıkları dikkate alacak şekilde esnetmek ve toplum içinde yaşayan çeşitliliğe saygı çerçevesinde demokratik bir düzen kurmaktır.¹²⁰

Oysa gerçekte her toplumsal bütünlük, tekçi olarak ithâm edilebilecek bir görüntüyü içinde barındırmaktadır. Önemli olan bu görüntünün toplumu oluşturan etnik, dinsel, kültürel gruplar ve toplumun bütünü açısından nasıl algılandığıdır. Toplumu oluşturan grupların birlikte yaşamasını kolaylaştıran ortak alanın, negatif bir söylemle tekçilik gibi sunulması ve bu yapı karşısında grup kimliklerinin ön plâna çıkarılması, farklılığın körüklenmesi çabası içine girilmesi, tikelliklerin çoğalmasından başka bir sonuç yaratmayacaktır. Üstelik bu tikellikler ötekileştirici doğaları nedeniyle çatışmalara kaynaklık edecek algılamaları sürekli olarak besleyecek ve toplumların istenmedik sonuçların muhâtap olmasını kolaylaştıracaktır.

Kimlik siyaseti metodolojik anlamda dünya genelinde ortaya çıkan toplumsal, siyasal hareketleri kapsayacak bir kavram olarak kullanılmaktadır. Batılı ülkelerde yeni toplumsal hareketler bağlamında tanımlanmakta ve bu nedenle demokratik hak talepleri ile özdeşleştirilmektedir. Bu çerçevede bir toplumsal hareketin siyasal bir hareket olarak tanımlanması için meşrû olarak tanınabilirlik iddiâsının bulunması ve amacı ya da amaçlarının geniş bir topluluk açısından bağlayıcı olması yeterlidir.¹²¹ Söz konusu hareketlerin en önemli özellikleri modern siyasî felsefenin özgürlük, barış, eşitlik vb. yaklaşımlarını paylaşıyor olmalarıdır.¹²² Bu bağlamda, Batı’da sosyal bilimcilerin konu edindiği toplumsal hareketler ile bu çalışmada ele alınan kimlik siyaseti aynı şey değildir. Türkiye’de, hatta genele teşmil etmekte bir sakınca görmeden uluslararası sistemin periferisinde yer alan ülkelerde

¹²⁰ Nuray Mert; “Neden Ulus-Devlet?”, **Radikal** 2, 01 Eylül 2005.

¹²¹ Claus Offe; “Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması”, s.61.

¹²² Claus Offe; **A. g. n. c. 15. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000. 1001. 1002. 1003. 1004. 1005. 1006. 1007. 1008. 1009. 1010. 1011. 1012. 1013. 1014. 1015. 1016. 1017. 1018. 1019. 1020. 1021. 1022. 1023. 1024. 1025. 1026. 1027. 1028. 1029. 1030. 1031. 1032. 1033. 1034. 1035. 1036. 1037. 1038. 1039. 1040. 1041. 1042. 1043. 1044. 1045. 1046. 1047. 1048. 1049. 1050. 1051. 1052. 1053. 1054. 1055. 1056. 1057. 1058. 1059. 1060. 1061. 1062. 1063. 1064. 1065. 1066. 1067. 1068. 1069. 1070. 1071. 1072. 1073. 1074. 1075. 1076. 1077. 1078. 1079. 1080. 1081. 1082. 1083. 1084. 1085. 1086. 1087. 1088. 1089. 1090. 1091. 1092. 1093. 1094. 1095. 1096. 1097. 1098. 1099. 1100. 1101. 1102. 1103. 1104. 1105. 1106. 1107. 1108. 1109. 1110. 1111. 1112. 1113. 1114. 1115. 1116. 1117. 1118. 1119. 1120. 1121. 1122. 1123. 1124. 1125. 1126. 1127. 1128. 1129. 1130. 1131. 1132. 1133. 1134. 1135. 1136. 1137. 1138. 1139. 1140. 1141. 1142. 1143. 1144. 1145. 1146. 1147. 1148. 1149. 1150. 1151. 1152. 1153. 1154. 1155. 1156. 1157. 1158. 1159. 1160. 1161. 1162. 1163. 1164. 1165. 1166. 1167. 1168. 1169. 1170. 1171. 1172. 1173. 1174. 1175. 1176. 1177. 1178. 1179. 1180. 1181. 1182. 1183. 1184. 1185. 1186. 1187. 1188. 1189. 1190. 1191. 1192. 1193. 1194. 1195. 1196. 1197. 1198. 1199. 1200. 1201. 1202. 1203. 1204. 1205. 1206. 1207. 1208. 1209. 1210. 1211. 1212. 1213. 1214. 1215. 1216. 1217. 1218. 1219. 1220. 1221. 1222. 1223. 1224. 1225. 1226. 1227. 1228. 1229. 1230. 1231. 1232. 1233. 1234. 1235. 1236. 1237. 1238. 1239. 1240. 1241. 1242. 1243. 1244. 1245. 1246. 1247. 1248. 1249. 1250. 1251. 1252. 1253. 1254. 1255. 1256. 1257. 1258. 1259. 1260. 1261. 1262. 1263. 1264. 1265. 1266. 1267. 1268. 1269. 1270. 1271. 1272. 1273. 1274. 1275. 1276. 1277. 1278. 1279. 1280. 1281. 1282. 1283. 1284. 1285. 1286. 1287. 1288. 1289. 1290. 1291. 1292. 1293. 1294. 1295. 1296. 1297. 1298. 1299. 1300. 1301. 1302. 1303. 1304. 1305. 1306. 1307. 1308. 1309. 1310. 1311. 1312. 1313. 1314. 1315. 1316. 1317. 1318. 1319. 1320. 1321. 1322. 1323. 1324. 1325. 1326. 1327. 1328. 1329. 1330. 1331. 1332. 1333. 1334. 1335. 1336. 1337. 1338. 1339. 1340. 1341. 1342. 1343. 1344. 1345. 1346. 1347. 1348. 1349. 1350. 1351. 1352. 1353. 1354. 1355. 1356. 1357. 1358. 1359. 1360. 1361. 1362. 1363. 1364. 1365. 1366. 1367. 1368. 1369. 1370. 1371. 1372. 1373. 1374. 1375. 1376. 1377. 1378. 1379. 1380. 1381. 1382. 1383. 1384. 1385. 1386. 1387. 1388. 1389. 1390. 1391. 1392. 1393. 1394. 1395. 1396. 1397. 1398. 1399. 1400. 1401. 1402. 1403. 1404. 1405. 1406. 1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500. 1501. 1502. 1503. 1504. 1505. 1506. 1507. 1508. 1509. 1510. 1511. 1512. 1513. 1514. 1515. 1516. 1517. 1518. 1519. 1520. 1521. 1522. 1523. 1524. 1525. 1526. 1527. 1528. 1529. 1530. 1531. 1532. 1533. 1534. 1535. 1536. 1537. 1538. 1539. 1540. 1541. 1542. 1543. 1544. 1545. 1546. 1547. 1548. 1549. 1550. 1551. 1552. 1553. 1554. 1555. 1556. 1557. 1558. 1559. 1560. 1561. 1562. 1563. 1564. 1565. 1566. 1567. 1568. 1569. 1570. 1571. 1572. 1573. 1574. 1575. 1576. 1577. 1578. 1579. 1580. 1581. 1582. 1583. 1584. 1585. 1586. 1587. 1588. 1589. 1590. 1591. 1592. 1593. 1594. 1595. 1596. 1597. 1598. 1599. 1600. 1601. 1602. 1603. 1604. 1605. 1606. 1607. 1608. 1609. 1610. 1611. 1612. 1613. 1614. 1615. 1616. 1617. 1618. 1619. 1620. 1621. 1622. 1623. 1624. 1625. 1626. 1627. 1628. 1629. 1630. 1631. 1632. 1633. 1634. 1635. 1636. 1637. 1638. 1639. 1640. 1641. 1642. 1643. 1644. 1645. 1646. 1647. 1648. 1649. 1650. 1651. 1652. 1653. 1654. 1655. 1656. 1657. 1658. 1659. 1660. 1661. 1662. 1663. 1664. 1665. 1666. 1667. 1668. 1669. 1670. 1671. 1672. 1673. 1674. 1675. 1676. 1677. 1678. 1679. 1680. 1681. 1682. 1683. 1684. 1685. 1686. 1687. 1688. 1689. 1690. 1691. 1692. 1693. 1694. 1695. 1696. 1697. 1698. 1699. 1700. 1701. 1702. 1703. 1704. 1705. 1706. 1707. 1708. 1709. 1710. 1711. 1712. 1713. 1714. 1715. 1716. 1717. 1718. 1719. 1720. 1721. 1722. 1723. 1724. 1725. 1726. 1727. 1728. 1729. 1730. 1731. 1732. 1733. 1734. 1735. 1736. 1737. 1738. 1739. 1740. 1741. 1742. 1743. 1744. 1745. 1746. 1747. 1748. 1749. 1750. 1751. 1752. 1753. 1754. 1755. 1756. 1757. 1758. 1759. 1760. 1761. 1762. 1763. 1764. 1765. 1766. 1767. 1768. 1769. 1770. 1771. 1772. 1773. 1774. 1775. 1776. 1777. 1778. 1779. 1780. 1781. 1782. 1783. 1784. 1785. 1786. 1787. 1788. 1789. 1790. 1791. 1792. 1793. 1794. 1795. 1796. 1797. 1798. 1799. 1800. 1801. 1802. 1803. 1804. 1805. 1806. 1807. 1808. 1809. 1810. 1811. 1812. 1813. 1814. 1815. 1816. 1817. 1818. 1819. 1820. 1821. 1822. 1823. 1824. 1825. 1826. 1827. 1828. 1829. 1830. 1831. 1832. 1833. 1834. 1835. 1836. 1837. 1838. 1839. 1840. 1841. 1842. 1843. 1844. 1845. 1846. 1847. 1848. 1849. 1850. 1851. 1852. 1853. 1854. 1855. 1856. 1857. 1858. 1859. 1860. 1861. 1862. 1863. 1864. 1865. 1866. 1867. 1868. 1869. 1870. 1871. 1872. 1873. 1874. 1875. 1876. 1877. 1878. 1879. 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 1886. 1887. 1888. 1889. 1890. 1891. 1892. 1893. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898. 1899. 1900. 1901. 1902. 1903. 1904. 1905. 1906. 1907. 1908. 1909. 1910. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2**

kimlik siyaseti, kabûl edilmiş bir kamusal alanda müzâkereyi değil, doğrudan siyasal yapının bileşenlerinin yeniden tanımlanmasını ve/veya yeni bir siyasal yapının oluşturulmasını sağlamaya çalışmaktadır. Hem etnisite bağlamında hem de dinsel bağlamda gözlemlenen durum budur.

Bugün dünyanın modüler ögeler hâlinde çözülüşü, farklılıkçı düşüncüyü sürekli bir biçimde beslemektedir. Farklılığa dayanan söylemlerin güç kazanması ise, farklılıkların seri üretimini kolaylaştırmaktadır.¹²³ Bu yaklaşım, ister cinsiyet, davranış, kişilik farkı; isterse kültürel, dinsel ya da etnik farklılık tarafından beslensin, toplumsal gruplar arasında düşmanlığa uygun bir ortam hazırlamaktadır.¹²⁴ Kimliklerin temel belirleyen olduğu siyasî hareketler, grup içinde âdiyet bildirme bakımından bireylerin seçme özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Belirleyen durumundaki kimlik kategorisinin genelliği altında ezilen birey, kendi kimliğini 'öteki'nden arındırma isteğini ön plâna çıkartmakta, kimlik siyaseti açık bir şekilde totaliter bir karaktere bürünmektedir.

Kimlik siyaseti üzerine geliştirilen yaklaşımlar, genellikle kimlik ya da tanınma taleplerini dile getiren değişik grupların mağdûriyeti üzerine kurulmuştur. Mağdûriyet psikolojisinin başkın olduğu söylemler hem kimlik talebinde bulunanlar, hem de bu talepleri 'haklar' temelinde meşrûlaştırmaya çalışan aydınlar tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Ancak gerçekte mağdur olan, kimlik siyasetinin kısı kacına girmiş toplumsal düzendir. Çünkü, kimliklerin siyaset arenasında bir enstrüman olarak kullanılması demek, ötekileştirici doğası nedeniyle siyasî çatışmayı kimlikler eksenine hapsetmek demektir. Kimlik siyaseti bağlamında yaşanan çatışmalar, her bir grupsal kimliğin kendini illâ ki ötekileştirme ve buna bağlı olarak karşısındakini dışlama mantığını karakteristik olarak içinde barındırıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu mantık, kimlik ekseninde hareket eden köktenci anlayışların güçlenmesini sağlamakta, köktenci tavrın siyaset alanını kuşatması, demokratik düzenin devamlılığı açısından tehdit oluşturmaktadır.¹²⁵

¹²³ Jean Marie Guehenho; *Demokrasinin Sonu*, s.73.

¹²⁴ Antony Giddens; *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.244.

¹²⁵ E. Fuat Keyman; "Çözümlenemeyen ve Çözülmesi Zor olan Türkiye'de Radikal Demokrasinin Oluşumu", s.43.

Kimlik siyaseti, kategorik olarak bir otantisite arayışı içindedir ve bu arayışı dil, din, etnisite, kültür vb. kimlik kategorilerine değer yüklemek sûretiyle gerçekleştirir.¹²⁶ Kimliğe atfedilen değer nedeniyle kimlik arayışı, insanın ya da grubun kendini olmadığı şeyden ayırmasına neden olur ve bu bağlamda kimlik siyaseti her zaman ve her şart altında zorunlu olarak bir farklılık yaratma siyaseti hâline gelir.¹²⁷ Kitlelerin farklılıklar ekseninde harekete geçirilmesi, farklılığın kitleler açısından mutlak bir değer hâline getirilmesinin yanı sıra, ulusal bütünleşmeyi olumsuz etkileyecek sonuçlar da üretebilir. Farklılıkları konumuz bağlamında değerlendirmek gerekirse kimlikleri araçsallaştıran retorik, var olan ayrılıkları derinleştirmekte ve tarihsel/toplumsal bağlama göre yeni ayrılıklar doğurmaktadır. Kostaryano’nun belirttiği gibi toplumsal talepler (nitelik itibarıyla kimlikle ilgili olsun ya da olmasın) çok kolay bir şekilde kimlik taleplerine dönüştürülerek siyasal alana taşınmakta, oluş(turul)an kimlik pazarında yeni bir araçlar sınıfı ortaya çıkmakta, bu araçlar bireysel olarak da nemalandıkları rol devamlılıklarını sağlamak üzere kimliği bir araç olarak kullanmayı sürdürmektedir.¹²⁸

Geldiğimiz noktada toplumsal/siyasal alan, her biri kültürel olarak kendi özgüllük iddiasında olan değişik grupların tikelci taleplerinin yarıştığı bir alan hâline dönüşmüştür. Toplumsal/siyasal iktidar, kendi özgüllüğünü ön plâna çıkaran çok sayıda küçük grup tarafından paylaşılma istenmektedir. Toplumsal gücün çok sayıda küçük ve özerk gruplar arasında paylaşılmasına yönelik talepler, siyasal açıdan bir denge kurulmasını engellemekte, bu durum toplumsal sistemin kilitlenmesine neden olmaktadır.¹²⁹

Kimlik siyaseti olgusu, ulusal âidiyet duygusunu zayıflatmak sûretiyle ulus ve devlet arasında, teorik olarak kurulmuş olduğu varsayılan sadâkat ilişkisini olumsuz yönde etkilemektedir. Bugün insanların çoğu vatandaşı oldukları devlete ve mensûbu ol-

¹²⁶ Yasin Aktay, “Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik”, s.17.

¹²⁷ Seyla Benhabib, “Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, **Demokrasi ve Farklılık** içinde, Haz: Seyla Benhabib, Çev: Z. Gürata-C. Gürsel, WALD Yayını, 1999, s.12.

¹²⁸ Riva Kostaryano; **Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri**, s.152 ve 156.

¹²⁹ Jean Marie Guehenot, **Demokratik Moment Sorunu**, <http://rantey.org>

dukları ulusa sadâkat ile dinî ya da etnik kimliklere karşı sadâkat arasında bölünmüşlerdir. Âidiyet alanında yaşanan kaosu sonuc olarak da değerlendirilebilecek bu durum, birçok etnik grubun bağımsız bir ulus olmak yolunda mesâfe kat etmesini sağlamış, pek çok ‘ethnie’ (ya da dinsel grup) için ayrılıkçılığa elverişli bir ortam yaratmıştır.¹³⁰

Etnisite üzerine yaptığı bir çalışmada kimlik olgusunun etnisite bağlamında bir sorun olarak ortaya çıkmasını ve yaygın hâle gelmesini modern toplumların maddesel gerçekliğine bağlayan Nathan Glazer, toplumsal modernleşmenin, kültürel dünyevîleşme, yaşama alanlarının gelenekten sıyrılması ve tasfiyesi anlamına geldiğini belirterek, geleneksel topluluklardaki bu aşınmanın bireylerde yedek bir kimlik ihtiyacını ortaya çıkardığını ve bu durumun etnikleşmeyi kolaylaştırdığını belirtmektedir.¹³¹ Etnikleşme olgusunun en önemli sonuçlarından biri ulus kavramının etnik topluluk/halk kavramı ile karıştırılmaya başlanması, siyasal bir içerik taşıyan halk kavramı kullanılarak sosyolojik/antropolojik bir kavram olan etnisite olgusunun, ulus yerine ikame edilmeye çalışılmasıdır. Bu tür bir yaklaşım, ulus çatısı altında bütünleşen ya da bütünleşmesi öngörülen etnik toplulukların, halkların kendi kaderlerini tayin hakları adına siyasal-ulus şeklinde tanınmayı talep etme sonucu doğurmakta, tanınmanın gerçekleşmesi ise ulusun parçalanmasına, güçsüzleşmesine neden olabilmektedir.¹³²

Etnikleşme olgusu ya da etnik bilinç uyanması ve buna bağlı olarak etnik grubun üyelerinin ulusal kimlik karşısında takındığı olumsuz tutum ulusal kimliği dönüştürmekte, ulusal kimlik tutunum özelliği bakımından gücünü kaybetmektedir. Kimlik, özdeşleşme ve âidiyet duyguları bakımından önemli olan kültürel yapıların çoğullaşması, yeni âidiyet alanları ortaya çıkarmakta, bu alanların belirlediği kimlik siyaseti, âidiyeti kategorik olarak sınırlamakta ve ulus devlete âit olma anlamında vatandaşlık bi-

¹³⁰ Anthony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, s.172.

¹³¹ Wolfram Stender; “*Etnik Uyanışlar*”, Çev. Yeşim Tükel, **Varlık**, Sayı 1120, 2001, s.18-23, s.20.

¹³² Dominique Schnapper; **Yurttaşlık ve Kimlik**, s.42. <http://www.oxfordjournals.org>

linici giderek zayıflamaktadır.¹³³ Âidiyetin kategorik olarak sınırlanması kültürel tikelciliklerin oluşumunu kolaylaştırmaktadır.

Kültürel, dinsel ve etnik azınlıklar, mutlaka tikelci bir iddiâ ile siyasî mücadeleye başlamamakta, önce eşit haklar talep ederek evrenselci kriterlere mürâaat etme yolunu seçmektedirler. Her kültürel grup kendi adına tikellik iddiâsında bulunabilmek için, öncelikle o tikelliği aşkın değerlere başvurmaktadır.¹³⁴ Evrenselci kriterleri araçsal olarak kullanan bu gruplar önce tikelciliklerini ilân etmekte, tikelcilikleri ağır basan toplumsal bir grup hâline geldiklerinde ise içinde yaşadıkları genel alanı kontrol etme yeteneğini kaybetmektedirler.¹³⁵

Kimlik kendi başına bir kötülük kaynağı değildir. Baskı ve şiddete kaynaklık edebileceği gibi zenginliğe ve içtenliğe de kaynaklık edebilir.¹³⁶ Ancak, kimliklerin siyasal projenin temel enstrümanı hâline gelmesi, başka bir ifâdeyle siyasetin kimlik kıskacına girmesi, toplumsal grupların içine kapanması sonucunu doğurmak ve ‘ötekileştirme’yi kurumsallaştırmak sûretiyle şiddeti ve fanatizmi davet etmektedir. İster dinî, etnik, ulusçu, isterse cinsiyetçi olsun her türlü fundemantelizm, kimlik siyaseti aracılığı ile keskinleşmekte ve potansiyel bir şiddet kaynağı hâline gelmektedir. Başlangıçta kendini izole etme anlayışıyla ısrarcı bir yerellik iddiâsı, gittikçe düşmanlık ve zehir yüklü bir manivelaya dönüşmektedir.¹³⁷ Kimlik siyaseti sonsuz tikellik yaratma kapasitesi ile toplumsal dokuyu harap etmekte, insanlığın toplumsal ilişkilerin gelişmesine elverişli bir ortamdan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Amartya Sen’in ifâdesiyle söylemek gerekirse, bu bir tekillik yanılsamasıdır. Moda hâline gelen kimlikçi yaklaşımlar, çoklu kimlikleri olan insanları öne sürülen belli bir kolektif bütünlüğün üyesi olarak görmek eğilimindedir.¹³⁸ İnsanı tamamıyla

¹³³ Stuart Hall-David Held; “Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, S.Hall, M.Jacques; **Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi** içinde, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.184.

¹³⁴ Immanuel Wallerstein; “Kültürler Çatışıyor mu? Biz Kimiz? Ötekiler Kim?”, Immanuel Wallerstein; **21. Yüzyılda Siyaset** içinde, Çev: T. Doğan - E. Abadoğlu, Aram Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss.45-70, s.57.

¹³⁵ Ernesto Laclau; **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, s.23.

¹³⁶ Amartya Sen; **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, s.23.

¹³⁷ Antony Giddens; **Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği**, s.245.

¹³⁸ Amartya Sen; **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, s.66

tek bir âidiyet kategorisi içine tutsak etmek, onları sadece tek bir organik (ya da inorganik) pakete yerleştirmekte ısrar etmek, insanî bir yaşam sürme zenginliğinin yerine onu sınırlamak anlamına gelmekte ve çoklu bağılıkları arka plâna itmektedir.¹³⁹

Kimlik siyasetini keskinleştiren ve kategorik kimlik marjinalleşmelerini ortaya çıkaran şey, kimlik söylemlerinin ‘öteki’ni tarih dışı, tek boyutlu, kalıplaşmış bir gerçeklik boyutuna indirgeme eğiliminden kaynaklanmaktadır.¹⁴⁰ Bugün farklılıklar ekseninde temellenen hak arayışları, farklı etnik/kültürel toplulukların, dilsel ya da mezhepsel grupların, farklı yaşama biçimlerinin bir arada yaşaması talepleri üzerinde düşünürken toplumsal bütünlüğün bozulma tehlikesi, toplumun parçalanma ihtimâline de dikkat çekilmelidir.¹⁴¹ Çünkü bir grubun hakkını savunmak adına farklı asabiye bağlarına ve kimlik siyasetlerine zemin hazırlamak, ‘pandoranın kutusu’nu açmak ve modern etnisizm tuzağına düşmek¹⁴², çok kültürlülük, çok hukukluluk labirentinde kaybolmak demektir.

Ulus devlet yapılanmalarında çok kültürlülük mantığının hâkim olması, farklılığın sürekli bir biçimde vurgulanması ve kutsanması, toplumsal bütünü kendi özgüllüğünü mutlaklaştıran tikelliklere bölmekten başka bir işe yaramayacaktır. Toplumsal alanın tikelliklere bölünmesi ise, dışlayıcılık karakteri ağır basan ve bütünlüşme kapasitesi zayıflayan bir toplumsal düzen anlamına gelmektedir. Günümüzde her siyasî topluluk kültürel olarak, dolayısıyla kimlik olarak heterojen bir yapı üzerine oturmuştur. Modern toplumların kültürel heterojenliğinin yadsınamaz bir gerçek olduğu konusu sıklıkla ifâde edilmektedir.¹⁴³ Ulus ölçeğinde bir tek kimlik referansının ve bunun etrafında biçimlenmiş ahenkli bir toplumsal örgütlenmenin gerçek hayatta karşılığını bulmanın zor olduğu¹⁴⁴ doğru olmakla birlikte, kimlik kaosu içinde yaşayan bir toplumun, kimlik siyasetinde aşırılığa kaçmanın,

¹³⁹ Amartya Sen; **a.g.e.**, s.41.

¹⁴⁰ Hüsamettin İnanç; **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri**, s.17.

¹⁴¹ Bakınız, Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.54.

¹⁴² İbrahim Kalın; “*Kimlik Siyaseti ve Pandora’nın Kutusu*”, **Radikal 2**.

¹⁴³ Jean-François Bayart; **Kimlik Yanılsaması**, s.103.

¹⁴⁴ Suavi Aydın; **Kimlik Sorunu, Ulusçuluk ve Türk Kimliği**, s.68.

özgürlük ve geniş kapsamlı toplum ideallerini tehdit edebileceğini akıldan çıkarmamak¹⁴⁵ gereklidir.

Tarihsel ve toplumsal bir olgu olan kimlikten bahsedebilmek ve kimlik siyaseti olarak tanımladığımız siyasî yaklaşımı Türkiye açısından ele alabilmek, özellikle de bu yaklaşımın ulusal kimlik üzerinde yarattığı etkileri çözümleyebilmek, tarihsel bir perspektifi zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, bir sonraki bölümde, Osmanlı’dan Cumhuriyete kimlik algılayışı ve Cumhuriyet döneminde inşâ edilmeye çalışılan Türk kimliği ile bir problem olarak gördüğümüz kimlik siyaseti sorununun tarihsel arkaplânını irdelemeye çalışacağız.

¹⁴⁵ Steven C. Rockefeller; “Yorum”, Çev: Rita Urgan, **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, Haz: Arınç Zeynep, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s.95-96.

BÖLÜM

Tarihsel Açıdan
Genel Bir Değerlendirme

2. Tarihsel Açıdan Genel Bir Değerlendirme

2.1. Tarihsel ve Toplumsal Bir Olgu Olarak Osmanlı Kimliği

Kimlik ister bireysel, isterse toplumsal ya da kültürel bağlamda tanımlansın tarihsel bir olgudur ve tutarlı, bütünlüklü bir kimlik duygusu tarihsel süreç içinde gelişir. Türk kimliği de tıpkı diğer kolektif kimlikler gibi süreç içerisinde, tarihsel şartların ortaya çıkardığı toplumsal ilişkiler tarafından biçimlenmiş, ortak yaşanmışlıkların kolektif bilinçte ortaya çıkardığı etkilerin kaynaşması ile oluşmuştur. Yaşanan tarihsel sürecin uzunluğu kimlik mâcerâsının evrelerine ilişkin sınırların net bir biçimde çizilmesini zorlaştırmakta ise de, bir süredir hem küresel hem de yerel ölçekte yaşanan, özellikle Türkiye’de siyaseti kilitleyebilecek boyuta ulaşan kimlik siyaseti sorununu açıklayabilmek, en azından modern Türk devletinin öncülü olan Osmanlı Devleti’ne bakmayı ve bu devlete âidiyet hisseden toplumun kendini tanımlama biçimini anlamayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü geçmişe başvurmadan ve onu anlamadan ne yaşadığımız herhangi bir sorunu açıklamak ne de anlamlandırmak mümkündür.

Türkiye’de yaşana gelen toplumsal, siyasal ve kültürel birçok sorunun kaynağında Osmanlı’dan devraldığımız mîrâs vardır.¹ Kimlik olgusunun bir tartışma konusu hâline gelişinin izlerini de İmparatorluk döneminden itibaren takip etmek mümkündür. Kimlik konusu, Osmanlı Devleti’nin Batılı modern ulus devletlerle kurduğu ilişkilere bağlı olarak sorunsallaştırılmaya başlandı.² Bilindiği üzere her imparatorluk gibi Osmanlı İmparatorluğu da etnik, dinsel, dilsel, kültürel birçok unsuru içinde barındıran siyasal/toplumsal bir yapı görüntüsü sergilemekteydi. Osmanlı İmparatorluğu’nun kurucu unsuru, devleti oluşturan bu çok çeşitli toplumsal yapıya rağmen, devletin kuruluşundan beri kavim-soy olarak Türk olduğunun bilincindeydi. Ancak Osmanlı kimliği, 19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti’ni yöneten hanedânı tanımlamak-

¹ İlber Ortaylı; *Son İmparatorluk Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, s.82.

² Ayşe Kadioğlu; *Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s.20.

ta ve sadece bu hanedânı oluşturan kimseler tarafından kullanılmaktaydı. Hanedân hem devletin özdeşleştiği hem de toplumsal/siyasal sadâkatin yöneldiği tek alandı. Osmanlı imparatorluk rejimi, egemen olduğu alanda ortak bir din, dil, kültür aramaktan çok devleti temsil eden hanedânı tanıyan cemaatler üzerinde bir egemenlik şemsiyesi oluşturmaya çalışıyordu.³ Kendine özgü imparatorluk yapısının bir sonucu olarak âidiyet, mutlaklaştırılmış hayâli bir kimlik formu ile değil, yaşam pratikleri ve gündelik hayatın pratikleri ile belirlenmiş bir tâbi (tebaa) olma hâliyle sağlanmaktaydı. Vergi vermek, haraç ve cizye ödemek, asker olmak, savaşmak, hanedâna sadâkat göstermek bu âidiyet formunun somutlaşmasını sağlıyordu.⁴ Osmanlı İmparatorluğu’nu oluşturan unsurları bir arada tutan, tebaanın dinsel ve etnik kimlikleri değil bizâtihi hanedâna, Osmanlı sultanının şahsına olan bağlılıklarıydı.⁵

Bununla birlikte Osmanlı kimliğini tasvir edebilme, onu tanımlama konusunda girişilecek her çabanın, sonuç olarak İslâm dinî ile ilişkilendirilmek zorunda olduğunu belirtmek gerekir. Tarihsel olarak İslâm’ın Türkler tarafından kabûl edilmesinden sonraki süreçte kurulan birçok Türk devleti gibi Osmanlı Devleti de İslâmî değerlerin belirleyiciliği altındaydı. İslâm dinî, hem Osmanlı’nın kendini tanımlamasında hem de Hristiyan dünya tarafından tanımlanmasında önemli bir unsur oldu.⁶ Bireylerin dinî bağlılıkları bireysel olmaktan çok toplumsal bir durumdu ve (herhangi) bir milletin mensûbu olmak için belirleyici kıstas dil değil dindi. Kimlik tanımlamasında din temel bir öneme sahipti ve merkezî bir konumda yer alıyordu. Örneğin Ermeniler, Rumlar, Arnavutlar, Bulgarlar konuştukları dillere göre değil, inandıkları

³ Halil İnalcık; **Doğu-Batı (Makaleler I)**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005, s.200-201. Ayrıca bakınız, İlber Ortaylı; **Osmanlı Barışı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007, s. 26.; S. Seyfi Ögün; **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.96.

⁴ Şaban H. Çalış; **Hayâletbilimi ve Hayâli Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s.29.

⁵ Metin Heper; **Devlet ve Kürtler**, Çev. Kadriye Göksel, Doğan Kitap, İstanbul, 2008, s.39.

⁶ Taner Timur; **Osmanlı Kimliği**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s.38.; Ayrıca bakınız, M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar; Nurettin, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti**, Çev: Ahmet Yıldız, İstanbul, 2005, s.61.

dine göre tanınılanıyorlardı.⁷ Osmanlı toplumunda âdiyet ümmet olgusu içinde erimişti ve Osmanlı ulusu diye bir bütünsellikten, en azından sosyolojik anlamda, söz etmek mümkün değildi.⁸

Din, müslümanlar için de kimliği tayîn eden tek unsurdur. Müslüman tebaa arasındaki kavim ve soy farklılıkları muhâfaza edilmiş olmakla birlikte, hukuki olarak tanınmamıştı. İmparatorluk içinde yaşayan ve farklı etnik kökene sahip olan unsurların bütünü müslüman milleti olarak, müslüman olmayan tebaa ise hem din esâsına göre birer millet olarak (Ortodoks, Ermeni, Yahudi), hem de etnik birer soy grubu olarak (Sırp, Ulah, Hırvat, Bulgar vs.) tanınıyordu. Bu durum müslüman olmayan tebaanın dinî kimlikleri yanında etnik kimliklerini geliştirebilmelerine de imkân sağladı.⁹

Kendisini yerel, etnik ve dinî toplumsallıkların temsilcisi olarak değil, değişik toplumsallıkların tamamının birleştirildikleri yer olarak tanımlayan Osmanlı Devleti¹⁰, millet sistemi ile Bulgarları, Sırları, Arapları ve imparatorluğun diğer unsurlarını bir milletin üyesi hâline getirmeye çalışıyordu.¹¹ Amaç etnik, dilsel, dinsel ve kültürel açıdan birbirinden farklı olan çok sayıda unsur arasında toplumsal/siyasal bir denge durumu oluşturmak ve bu sâyede merkezden yereli kontrol edebilmektir. Osmanlı İmparatorluğu toplumun günlük hayatını düzenleme, yönlendirme ve belli bir yaşam tarzını topluma dayatma kaygısından çok, toplumun bütününe uzaktan denetleme, kontrol altında tutma kaygısı ile hareket ediyordu.¹² Temelinde Ehl-i Kitab'ı meşrû gören ve korumaya dayanan millet sistemi, toplumsal düzenin devamını sağlayan kurumsal bir yapı olarak işlev görüyordu. Osmanlı yönetiminin öncelikli hedefi toplumu oluşturan bu çok milletli yapının devamı-

⁷ Bakınız, İlber Ortaylı; **Son İmparatorluk Osmanlı**, s.88-89 ve Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çev: S. Cem Karadeli, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.13. S. Seyfi Ögün; **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, s.97.

⁸ Orhan Türkdoğan; **Türk Ulus-Devlet Kimliği**, IQ Yayınları, İstanbul, 2005, s.136.

⁹ Kemal H. Karpat; *"Kimlik Sorunu'nun Türkiye'deki Tarihî, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi"*, s. 27.

¹⁰ Ahmet İnsel; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995, s.38.

¹¹ David Kushner; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)**, Çev: Ay Köprüsü Yayınları, İstanbul, 2004, s.47.

¹² Ahmet İnsel; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, s.19.

nı sağlamak ve tarihsel koşulların ürünü olarak ortaya çıkan ve millet sistemine dayanan toplumsal düzenin olduğu gibi kalmasını temin etmekte.¹³

Bu düzenin devam etmesi, Osmanlı toplumunu oluşturan herhangi bir unsurun siyasal/toplumsal açıdan baskın hâle gelmesinin engellenmesine bağlıydı. Çünkü Osmanlı hanedânı çok sayıda farklı unsuru içinde barındıran bir devleti yönetmek zorundaydı ve bu unsurlardan birini diğerlerinin önüne çıkarmak, kurulu dengenin sarsılmasına, dağılmasına neden olabilirdi.¹⁴ Anadolu Türkmen beylikleri ile girilen siyasî egemenlik mücadelesi ve evrensel imparatorluk düşüncesinin giderek gelişmeye başlaması da Türk menşei bilincine sahip olmasına rağmen, Osmanlı Devleti’nin ‘Türk’lük kimliği üzerinde durmamasının diğer nedenleriydi. İmparatorluk sürekli genişliyor ve toplumsal yapıya farklı unsurlar katılıyordu. Bu unsurların toplumsal ve siyasal yapıyla bütünleştirilmesini ve devlete/hanedâna sadâkatini sağlama isteği ile Anadolu’da beliren yeni Türk devletleri ile arasında bir fark ortaya koyabilme arayışı, Osmanlı’nın kendisini etnik bir gruba mâl etmesini engelliyordu. Ancak bu zorunluluğa rağmen kültür, köken ve tarih bakımından devletin ve devleti kuran egemen unsurun, Türklük bilinci kaybolmamıştı.¹⁵

Klâsik dönemde Osmanlı’nın sahip olduğu askerî ve siyasî gücün desteklediği toplumsal/siyasal denge durumu, devletin askerî üstünlüğünün gerilemeye, ekonomik gücünün bozulmaya, siyasî etkisinin azalmaya başlaması ile birlikte çözülmeye başladı. Özellikle Fransa’da yaşanan devrimin tetiklediği ulusçuluk hareketlerinin Osmanlı toplumunu oluşturan gayrimüslim tebaa üzerinde yarattığı hareketlenme, devletin bekasına ilişkin endişeleri artırdı. Devletin gerileme sürecine girişinin Osmanlı bürokratları tarafından dehşet verici bir şekilde fark edilmesi, devleti reforme etme arayışlarının itici gücü oldu. Ancak bu arayış geriye dönük, ‘eski Osmanlı idealine’ yönelik bir bakışa dayanmıyordu.¹⁶

¹³ Kemal H. Karpat; *Osmanlı Modernleşmesi*, Çev: A. Zorlu Durukan ve Kaan Durukan, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s.13.

¹⁴ Metin Heper; *Devlet ve Kürtler*, s.35.

¹⁵ Halil İnalcık; *Doğu-Batı (Makaleler I)*, s.202.

¹⁶ Şerif Mardin; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev: M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.154.

Avrupa'da aydınlanmanın belirlediği siyasal iklimin bir ürünü olarak ortaya çıkan Fransız Devrimi kaynaklı ulusçuluk düşüncesi, 19. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Hristiyan tebaasının imparatorluktan ayrılmasına neden oldu. 19. yüzyıla kadar din/mezhep temelinde tanımlanan toplumsal unsurlar bu yüzyıldan itibaren etnik/kültürel temelli ayrışmaların faileri hâline geldiler.¹⁷ Bu çerçevede, 18. yüzyılın sonlarından itibaren 'Şark Sorunu' olarak tanımlanan ve Batılı ülkelerin Hristiyan toplulukları bahane ederek Osmanlı'nın çok dinli karakterini sömürmeye yönelik politikaları, Avrupa ile ticârî bağlantıları olan Sırpların ve Rumların ulusçuluk düşüncesinin yarattığı rüzgâr ile bağimsızlık mücadelesinden başarıyla çıkmaları, diğer unsurları da cesaretlendirdi ve 19. yüzyıl boyunca imparatorluğu oluşturan unsurların çoğu kendi ulus devletlerini kurmayı başardı.¹⁸

Osmanlı bürokrasisi, imparatorluğun çeşitli unsurlarının ulusçu ayaklanmalar çıkarmasını bir yönetim, bir adâlet sorunu olarak algılıyor ve yönetimde adâleti sağlamak sûretiyle bu sorunu hâlledebileceğini düşünüyordu.¹⁹ Osmanlı'nın son yüzyılına damgasını vuran ve devletin kötü gidişatına son vereceği düşünülen reformlar, ayrılma irâdesi sergileyen Hristiyan tebaayı imparatorluk sınırları içinde tutmak, yaşanan çözölmeyi engellemek, imparatorluğu yeniden güçlendirmek için gündeme getirildi. Bu çerçevede 1839'da Tanzimat'ın ilânı ile başlayan süreçte din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin tüm Osmanlı vatandaşlarının yaşam, itibâr ve mülkiyet hakları garanti altına alındı, Osmanlı kimliği kolektif haklar yerine, bireysel hakları esâs alan bir çerçevede tanımlandı.²⁰ Bu yeni tanımlanmış haklarla, Osmanlı tebaasının eski dar çerçeveli bağlar yerine, daha geniş anlamda Osmanlı topluluğu fikrini benimsemesi sağlanmaya ve böylece

¹⁷ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.111.

¹⁸ Bakınız, Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s.27.; Şükrü Hanioglu; "*Osmanlıcılık*", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, Cilt 5, s.1390; Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s.47.

¹⁹ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.112.

²⁰ Fatma Müge Göçek; "*Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım*", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik**, Çev: Defne Orhun, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.68.; Osmanlı toplumundan kopmaları önlemek Osmanlı Anayasacılık hareketlerinin de temel hedeflerinden biri olmuştur. Bakınız, Şükrü Hanioglu; "*Osmanlıcılık*", s.1391.

etnik ve dinsel ayrılıkların ortaya çıkarabileceği sorunlar önlenmeye çalışıldı.²¹ Mardin’in deyişiyle Gülhane Hatt-ı Hümayun’u Osmanlı İmparatorluğu’nun ‘bütün tebaası’na yönelik bir birleşme çağrısı niteliğindeydi.²² Çok çeşitli unsurları içinde barındıran bir yapıda ve özellikle dünyada gelişme trendi yakalayan ulus devlet modelinin, ulusçuluk düşüncesinin yarattığı bir tarihsel dönemde zorunlu hâle gelen ‘ulus’ benzeri bir yapılanma arayışının belirlediği bu reformist yaklaşım ile Osmanlı yönetici eliti, cemaat mantığı içinde sıkıştırılmış sadâkat duygusunu, daha geniş bir sadâkat duygusu, yani vatana, devlete sadâkat duygusu ile ikame etme çabası içine girdi.

Osmanlı aydınları, devleti kurtarmak önceliği ile düşünce tarihimizde ‘üç tarz-ı siyaset’²³ diye anılan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi üç düşünce formülasyonunu sistematize etmeye çalıştı. Tanzimat sonrasında, yeni kurulan dünya dengesinde tutunmaya çalışan Osmanlı Devleti’nde, aydınlarının geliştirdiği bu düşünceler, temelde devleti koruma güdüsünün harekete geçirdiği bir arayışın ürünüydü ve bu yönüyle modernleşmenin, özellikle siyasal alanda, üç farklı algılanış biçimini temsil ediyordu. Bu algılamaların temelinde, Osmanlı Devleti/toplumu açısından egemenliğin yeni parametresi olmaya başlayan ‘ulus’un kaynağını tanımlama ve bu kaynaktan yola çıkarak yeni bir sadâkat alanı oluşturma çabası vardı. Bu üç siyaset tarzı birbiri içinde kaynaşmıştı ve onları kaynaştıran esâs pota Batıcılık düşüncesi idi. Osmanlıcılık, İslâmcılık ile bazı alanlarda uzlaşıyordu ancak Türkçülük ile çatışma hâlindeydi. Türkçülük ise her iki düşünce tarzını da evrenselci boyutu nedeniyle arkaik buluyordu.²⁴

‘Üç Tarz-ı Siyaset’ olarak tanımlanan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük düşüncelerinin her biri, Osmanlı tebaası arasında bozulan sadâkat ilişkilerini yeniden düzenlemeye, sadâkat iliş-

²¹ David Kushner; *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, s.16.

²² Şerif Mardin; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 196, Metin Heper; *Devlet ve Kürtler*, s.54.

²³ “Üç Tarz-ı Siyaset” başlıklı makale Yusuf Akçura tarafından Mısır’da çıkan *“Türk Gazetesi”*’nin 24-34. sayılarında 1904 yılında yayımlanmıştır.

²⁴ Bakınız, Erem Sarıkoca; *Çok Partili Siyasal Yaşamın Başlangıcından Günümüze Türkiye’de Uygulanan Seçim Sistemleri ve Toplumsal Etkileri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005, s.110.

kilerinin bozulmasıyla dağılma sürecine giren Osmanlı toplumu kuşatabilecek yeni bir sadâkat alanını, toplumda yaşayan bütün unsurlara kabûl ettirebilmeye yönelik pratik girişimlerdi. Tanzimat Fermanı ile başlayan ve Islahât Fermanı ile kurumsallaşmaya başlayan yeni düzenin odak noktasında, toplumu bütün unsurlarıyla kuşatan kapsayıcı bir kimlik oluşturma çabası vardı. Bu düzenlemeler Osmanlı tebaası açısından verili kimliklerden inşâ edilmiş, kotarılmış kimliklere doğru yönelmenin başlangıcı oldu. Üç tarz-ı siyaset bu anlamda modern anlamda inşâ zihniyetinin üç farklı formülasyonu olarak işlev gördü.²⁵ İmparatorluğun müslüman ve müslüman olmayan tebaasını birbirine bağlayacak yeni bir sosyo-politik harç arayışının şekillendirdiği ‘âcil eylem’ plânı²⁶ olarak işlev gören bu üç siyaset tarzından Osmanlıcılık, “ahâlîye aynı siyasî hakları tanımak ve vazîfeleri yüklemek; böylece aralarında tam müsâvât husûle getirmek... Amerika Birleşik Hükümetleri’ndeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milleti meydana çıkarmak...”²⁷ amacıyla yürürlüğe konmuş bir siyaset biçimi olarak tanımlanıyordu.

Osmanlıcılık siyasetinin kurumsallaşması, Osmanlı vatandaşlarını din, dil, mezhep farkı gözetmeksizin yeni bir siyasî kimlik etrafında, yani Osmanlı kimliği etrafında bütünleştirilmesi amacıyla 1856’da Islahât Fermanı’nın ilânı ile gerçekleşti. Islahât politikalarının uygulanmaya başlaması ve 1864 yılında çıkarılan vatandaşlık kanûnu ile tarihte ilk kez, devletin sınırları içinde yaşayan tüm insanlar resmî olarak Osmanlılık kimliğine sahip vatandaşlar olarak tanımlandı.²⁸ 1856 yılından sonra Hristiyan topluluklarının cemaat olarak tanınmadan sıyrılıp bireysel olarak tanımlanmaya başlaması, kolektif âdiyetin sekülerleşmesini tarihsel, dilsel ve kültürel bilinçlenmeyi sağladı.²⁹ Bu anlamda Osmanlılık, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan tüm insan-

²⁵ Ayşe Kadioğlu; *Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi*, s.25-26.

²⁶ Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.54.

²⁷ Yusuf Akçura; *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, s.19

²⁸ Kemal H. Karpat; “*Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi*”, s.28.

²⁹ Bakınız, Feroz Ahmad; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s.44.

ların ilk siyasî kimliği oldu. Osmanlı milleti tasarısı, bir yandan gayrimüslimlerin âidiyet bağlarını onararak iç barışı sağlayacak, öte yandan içerdiği liberal temalar sâyesinde dışarıdan yapılan müdâhaleleri önleyecekti.³⁰ Ancak bu kimlik, bazı unsurlar tarafından bir asimilasyon tuzağı olarak algılandı. Müslümanlar ise, Osmanlı kimliğini bir müslüman siyasî kimliği olarak benimsedi. Osmanlılık, müslüman unsurlar arasında kabûl edilir bir kategori olarak bir süre varlığını sürdürdü. Müslüman tebaa arasındaki din merkezli algılama, Osmanlı vatanı fikrinin şekillenmesini kolaylaştırdı.³¹

Tanzimat ile başlayan reformların yarattığı hoşnutsuzluk ortamında seslerini yükseltmeye başlayan Yeni Osmanlılar, gerçekleştirilen reformların imparatorluğun dayandığı manevî temellere aykırı olduğunu iddiâ ediyorlar; hürriyet, meşveret, parlamentarizm, kuvvetler ayrılığı, vatan, ulus gibi kavramlar aracılığı ile anayasal meşrûtiyet düşüncesinin etrafında İttihad-ı Anâsır ve İslâm milleti düşüncelerini savunuyorlardı.³² Bu aydınlar, Osmanlı İmparatorluğu’nda daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde organize oldular. Osmanlı yönetimini açık ve sert ifâdelerle eleştiriyorlar ve kitle iletişim araçları ile seslerini kamuoyuna duyurmaya çalışıyorlardı.³³ Amaçları etnik, dinsel ve kültürel farklılıkları bir arada tutabilmek ve toplumsal yapıda beliren sadâkat krizini çözüme kavuşturmaktı. Bunu sağlamak için devlet (ya da devleti temsil eden güç), vatan (ya da vatan sevgisi) ve ulustan (Osmanlı milleti) oluşan üç farklı sadâkat merkezi, bu üç merkezin belirlediği yeni bir âidiyet alanı tanımlamaya çalıştılar.³⁴

Ancak Osmanlılık ideolojisi ne devlete, vatana veyâhût ulus benzeri bir yapı olarak tahayyül edilen Osmanlı millete sadâkati sağlayabildi ne de yeni, güçlü bir toplumsal tutunum çerçevesi

³⁰ S. Seyfi Ögün; *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, s.102.

³¹ Kemal H. Karpat; “*Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi*”, s. 29.; Şükrü Hanoğlu; “*Osmanlılık*”, s.1390.

³² Mehmet Karakaş; *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, s.121-122.; Kemal H. Karpat; *Türk Demokrasi Tarihi*, s.35., Tanzimat sonrasında yaşanan gelişmelerin yarattığı hoşnutsuzluk için ayrıca bakınız, Şerif Mardin; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 24-25.

³³ Şerif Mardin; *a.g.e.*, s.11.

³⁴ Bakınız, Celalettin Vatandaş; *Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu*, s.114 -115.

oluşturabildi.³⁵ Osmanlıcılık düşüncesi çerçevesinde müslüman olmayan tebaaya verilen haklar ve bu haklara temel sağlayan eşitlikçi düşünce âdiyeti sağlamlaştıramadı, aksine parçalanmak için uygun bir vasat ortaya çıkardı ve imparatorluk içinde ulusçu hareketlerin önünü açtı.³⁶ Buna rağmen Osmanlılığın bir kimlik, bir uyrukluk hâline gelmesi bir modernleşme belirtisiydi ve Avrupa'da yaşanan uluslaşma ve yurttaşlaşma sürecinin izlenmeye başlaması³⁷, özellikle imparatorluğun hâkim unsuru olan Türkler arasında vatan düşüncesinin ve vatanseverliğin gelişmeye başlaması önemli bir dönüm noktası oldu.

1783'te Kırım'ın ilhâkı, Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan'da Osmanlı egemenliğinin sona ermesi, bu gelişmelere bağlı olarak Türk ve müslüman nüfusun Anadolu'ya göçünün Osmanlı toplumunda yarattığı demografik değişimler, nüfus kompozisyonunu Osmanlı Devleti ve müslüman tebaa lehine dönüşüme uğrattı.³⁸ 19. yüzyılın başlarından itibaren, yaşanan demografik hareketlenme Anadolu'da dinî ve etnik açıdan yeni bir yapı ortaya çıkardı. Osmanlı toplumunda geleneksel yapının çözülmeye başlaması ile eş zamanlı olarak gayr-ı müslim tebaanın din-cemaat kimliği, laik-siyasî ve etnik-ulusal bir bilince dönüşürken; müslüman tebaa, dinî temele alan yeni bir kimlik etrafında Osmanlı cemaati olarak tedricen millet özelliği kazanmaya başladı.³⁹

19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca İslâm dünyasında yaşanan gelişmeler, Hindistan'daki ayaklanma, Semerkand ve Buhara'nın Rus egemenliği altına girmesi, İngilizlerin Mısır'ı, Fransızların Tunus'u işgâli sonucunda müslüman dünyada ortaya çıkan tehdidi algılaması, himâye ve liderlik açısından Osmanlı İmparatorluğu'nu ön plâna çıkarttı. Bu gelişmeler İslâmcılığın

³⁵ Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s.59.

³⁶ Nevzat Kösoğlu; *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, s. 156.; Ali Engin Oba; *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s.178.

³⁷ İiber Ortaylı; *Osmanlı Barışı*, s. 26.

³⁸ Selçuk Akşin Somel; *"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği"*, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 77.; Fatma Müge Göçek; *"Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım"*, s.66.

³⁹ Bakınız, Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.123.; Kemal H. Karpat; *Osmanlı Modernleşmesi*, s.160.; Ali Engin Oba; *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s.181.

bir çâre olarak düşünülmesi ve Osmanlı İmparatorluğu’nda âidiyetin dinsel bağlamda yeniden kurgulanma çabasını harekete geçirdi.⁴⁰ İster kana, ister ırkçılığa dayalı olsun 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Avrupa’da ortaya çıkan Pangermenizm, Panslavizm gibi çeşitli Pan (birlik) hareketlerinin etkisi, Osmanlı İmparatorluğu’nda da Panislâmizm ve Pantürkizm gibi düşüncelerin taraftar bulmasını kolaylaştırdı.⁴¹ Osmanlılık siyasetine kısmen fikrî destek sağlayan ve ortak vatan, tek millet idealleriyle yola çıkan Genç Osmanlılar, gelineen noktada İslâmcılık düşüncesini ön plâna çıkarmaya başladı. Böyle bir ortamda Genç Osmanlıların karşısında olmasına rağmen II. Abdulhamid İslâmcı siyaseti devlet siyaseti olarak uygulamaya koydu.⁴²

İslâmcılık, Osmanlı-Batı karşılaşmasının yoğun olarak yaşandığı bu dönemde ideolojik bir hareket olarak ortaya çıktı ve geleneksel yaklaşımın aksine kendini diğer dinlerin değil, 19. yüzyıl Batı ideolojisi pozitivistizminin karşısında konumlandırdı. Genç Osmanlılar, İslâm dinini, Durkheimci mânâda sosyal bir pekiştirici olarak görüyorlar ve ‘yeni düşüncelerini’ anlamlandırma ya da meşrûlaştırmada İslâm’ı, düşüncelerinin zembereği hâline getiriyorlardı.⁴³ İslâmcılık, Batı karşısında varlığını devam ettirmek isteyen siyasî irâdenin harekete geçirdiği bir düşünce, bir imparatorluk siyaseti olarak anlam kazandı. Amaç, Osmanlı hanedânının elinde bulunan hilâfet gücünü kullanarak Batı karşısında güçlü bir devlet yapısını yeniden tesis etmektir.

İslâmcılığın biri Osmanlı tebaasını ‘İslâm’ bayrağı altında toplama çabası, diğeri Osmanlı dışında yaşayan müslümanların ‘halîfelik’ makamı etrafında toplanması olmak üzere iki temel eksen vardı. Bunlardan birincisinin, Anadolu’nun birlik duygusundan yoksun köylüsünde müslüman kimliği üzerine bir bilinç

⁴⁰ Bernard Lewis; **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Çev: Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000, s.338-339.

⁴¹ Bakınız, David Kushner; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)**, s.24.

⁴² Yusuf Akçura; **Üç Tarz-ı Siyaset**, s.22.; Mümtaz’er Türküne ise İslâmcılık düşüncesinin başlangıcı olarak II. Abdulhamid döneminin sunulmasını eleştirmekte ve İttihad-ı İslâm düşüncesinin Abdulhamid’den önce Abdulaziz döneminde bir dış politika aracı olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bakınız, Mümtaz’er Türküne; **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003, s.30 ve 90.

⁴³ Mümtaz’er Türküne; **a.g.e.**, s.26.

geliştirmeye başladığı söylenebilir.⁴⁴ Çünkü Osmanlılık düşüncesi ile şekillenen hukuki, siyasî, idârî reformlar, İslâmcılık siyaseti ile ideolojik bir anlamlandırma çerçevesine kavuştu. Millet denilebilecek bir oluşum, psikolojik ve kültürel bakımdan tamamlandı. İslâmcılık düşüncesinin harekete geçirdiği dinsel uyanış, müslüman tebaada millet bilincinin yerleşmesini ve modernleşmenin milli bir kimlik çerçevesinde gelişimini kolaylaştırdı.⁴⁵ Ancak, Hicaz demiryolları projesinden telgraf hatları tesisine, diplomatik ilişkilerden eğitimde din derslerine ağırlık verilmesine kadar bir dizi uygulamayla İslâmcılık siyaseti güdülmesi girişimi de Osmanlı tebaasının îmân tazelemesi için yeterli olmadı.⁴⁶ Bu tarih diliminde Genç Osmanlılar, Batı düşüncesinin çeşitli yönleri ile Osmanlı toplumuna girmesini sağlayan ana kanallar olmayı başardılar. Batı ile diyaloga giren bu aydınların savunduğu görüşler daha sonra ortaya çıkan farklı düşünsel eğilimlerin kaynakları hâline geldiler.⁴⁷

Genellikle İslâmcılık düşüncesinin hâkim olduğu bir dönem olarak adlandırılan II. Abdulhamid dönemi, Türk kimliğinin tarihsel olarak şekillendiği bir dönem oldu aynı zamanda. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa’da yaygınlaşmaya başlayan ve J. De Guignes, Arthur Lumley Davids, Leon Cahun, Armin Vambery, Lecoq, Radloff gibi isimler tarafından yapılan Türkoloji çalışmaları, Türk tarihinin, kültürünün Osmanlı aydınları arasında tartışılmaya başlamasını sağladı.⁴⁸ Osmanlı unsurlarının bir bir imparatorluktan ayrılımlarını takiben ‘Türk’ adının olumlu anlamda kullanımı yaygınlık kazanmaya, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ‘Türklük bilinci’ özellikle aydınlar arasında

⁴⁴ Şerif Mardin; “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, **Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)** içinde, Der: M. Türköne-T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s.93.

⁴⁵ Kemal H. Karpat; “*Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi*”, s.32-33.

⁴⁶ Bakınız, Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s.157-158.

⁴⁷ Mümtaz’er Türköne; **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, s.243.

⁴⁸ Bakınız, Ziya Gökalp; **Türkçülüğün Esâsı**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1997, s.3-13.; Ali Engin Oba; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.122-125., Etienne Copeaux; **Türk Tarih Tezinden Türk İslâm Sentezine**, Çev: Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s.16.

gelişmeye başladı.⁴⁹ Yüzyıllarca ümmet şemsiyesi altında birlikte yaşayan unsurların devletten kopmaya başlamaları, Osmanlı aydınlarında kimlik arayışını hızlandırdı.⁵⁰ O döneme kadar Osmanlı sisteminde ümmet şemsiyesi altında neredeyse hiç vurgu yapılmayan Türk kimliği, 1860’lardan sonra bir kimlik referansı olarak kullanılmaya, Terakki, Mizan, İkdâm gibi gazeteler kendilerini ‘Türk gazetesi’ olarak tanımlamaya, Türk ismini taşımaya ve savunmaya yöneldi.⁵¹ 1876 Anayasası’nın on sekizinci maddesinde resmî dilin Türkçe olduğu açıkça belirtildi ve kamuda çalışanların Türkçe bilmeleri şart koşuldu.⁵² Türkçülük düşüncesi ve bu düşüncenin gelişimi ile birlikte, Türk tarihî ve Türk dili üzerine düşünceler Osmanlı kamuoyunda tartışılmaya başlandı.⁵³ Birinci Meşrûtiyet’in ilânı otoritenin kaynağının hanedândan millete evrilmesini sağladı. 1877-1878 savaşı sonrasında yaşanan göç toplumsal değişimleri hızlandırdı ve nüfus yoğunlaşması modern öncesi denilebilecek bir millet oluşumu için gerekli ortamı yarattı.⁵⁴

Bu dönemde, o zamana kadar sınırlı bir gruba hitâp eden yayıncılık sektörü daha geniş kitlelere ulaştı. Ziya Paşa, Ali Suavi, A.Vefik Paşa gibi dilin anlaşılabilirliğinin önemi üzerinde duran ve kitlelere ulaşabilme kaygısı taşıyan aydınlar, halkın anlayabileceği daha sâde bir dil arayışını hızlandırdı ve dilin kültürel kimliğin en önemli tanımlayıcısı olduğu düşüncesi aydınlar arasında giderek yaygınlık kazandı.⁵⁵ 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ‘Türk’ kelimesi önemli, şerefli ve gurur duyulan bir kavram olarak algılanıyor, Anadolu Türklerin anayurdu olarak görülüyordu. Türk tarihî incelenmeye, diğer Türk toplulukları ile ilişki

⁴⁹ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.139.; Ayrıca Bakınız, Şükrü Hanioğlu; *“Türkçülük”, Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, Cilt 5, s.1395.

⁵⁰ Orhan Türkdoğan; **Etnik Sosyoloji**, Timaş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 477.

⁵¹ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.123.

⁵² Celalettin Vatandaş; **a.g.e.**, s.168.

⁵³ Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İnşâsı**, s.241.

⁵⁴ Kemal H. Karpat; *“Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”*, s.30-31.

⁵⁵ David Kushner; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)**, s.108 ve 114.

kurulmaya, Türk dili ve kültürü üzerine çalışmalar yoğunlaşmaya başladı.⁵⁶

Ancak bu gelişmelere rağmen, 20. yüzyıla gelinceye kadar kitlesel boyutta bir 'Türk'lük algılaması söz konusu olamadı. II. Meşrûtiyet Dönemi'ne kadar imparatorluk siyasetine damgasını vuran reform stratejisinin ulusçu içerikten yoksunluğu, Osmanlı aydınlarını evrenselciliğin sınırlarını aşamayan bir yaklaşıma hapsetti.⁵⁷ Türkçülük düşüncesi bu döneme gelindiğinde, sınırlı sayıda aydın tarafından dillendirilen bir düşünce olmaktan öteye geçemedi. Balkan Savaşları öncesinde Bosna Hersek, Yemen, Arnavutluk, Libya bölgelerinde yaşanan olumsuz gelişmeler, bir yandan Osmanlıcılık ve İslâmcılık konularında kuşkuları artırdı, öte yandan Osmanlı aydınlarında Türk unsuruna bağlı siyasal arayışları canlandırdı.⁵⁸ 1912 yılında kurulan Türk Ocağı çatısı altında birleşen Türkçü aydınlar, hem Osmanlıcılara hem de İslâmcılara karşı Türkçülüğün savunusunu yapmaya başladılar. Osmanlı Devleti'nin, 19. yüzyıldan itibaren, düzenin devamlılığını sağlamada karşılaştığı güçlükler, Batı'da gelişmeye başlayan ulusçuluk düşüncesinin etkisi ile beliren parçalanma sürecinin bürokratik elitlerin zihinlerinde yarattığı sosyo-psikolojik travma, o günlere kadar Osmanlı toplumunda gündeme gelmeyen köken arayışını harekete geçirdi.⁵⁹ Ahmet Vefik ve Süleyman Paşalar, Şemsettin Sami, Necip Asım, İsmail Gasprinski, Yusuf Akçuraoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali gibi isimler İmparatorluğun müslüman unsurlarının, Arnavut ve Arapların ayrılıkçı hareketlerinin doruğa çıktığı bir dönemde Türkçülük düşüncesinin taşıyıcıları oldular.⁶⁰

İkinci Meşrûtiyet Dönemi'nin görece özgürlük ortamında birçok dernek kuruldu, birçok dergi yayına başladı ve son çeyrek yüzyılın eğitim reformlarının etkisi ile yetişen Osmanlı aydınları bu platformlarda düşünsel faaliyetlerini sürdürdü. Türkçülük

⁵⁶ Bakınız, David Kushner; a.g.e., s.165.

⁵⁷ S. Seyfi Ögün; **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s.163.

⁵⁸ Suavi Aydın; **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s.170.; Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, s.121-122.

⁵⁹ Taner Timur; **Osmanlı Kimliği**, s.161.

⁶⁰ Bernard Lewis; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.345-347.

düşüncesini temsil eden ve Türk milliyetçiliği esâsına dayanarak kurulan Türk Derneği, Türk Ocağı gibi dernekler; Türk Derneği, Genç Kalemler, Türk Yurdu gibi dergilerin dilde sâdeleştirme ve Türk dilini kitleselleştirme çabaları -ki bu dönemde dili sadeleştirme hareketi yeni bir dil inşâsıyla ilgilenmediğinden ‘tasfiyeci’ bir nitelik taşımıyordu. Amaç yazı dili ile konuşma dili arasındaki mesâfeyi kapatmak ve yeni düşünceleri halkın anlayabileceği bir şekilde yazıyla ifâde edebilmek ve bu sâyede kitlelere kolayca ulaşabilmektir, Türk kültürüne karşı gösterdikleri duyarlık, ulusal bilincin gelişmesine ve yayılmasına katkıda bulundu.⁶¹ Ş. Sami, A. Mithat, T. Fikret, H. Ziya, C. Şahabettin, A. Canip, Z. Gökalp, Ö. Seyfettin gibi aydınlar ulusal bir dilin varlığını, ulusal varlığın temel şartı olarak görüyorlardı ve konuşma dili ile yazı dili arasındaki uçurumu gidererek, Türk dilini ulusun inşâsında önemli bir enstrüman olarak kullanılabilir hâle getirmeye çalışıyorlardı.⁶²

İkinci Meşrûtiyet Dönemi sonrasına damgasını vuran İttihat ve Terakki de Tanzimat sonrasında uygulamaya konulan Osmanlılık siyasetini benimsedi.⁶³ ‘Türklük’ konusunda canlı bir ilgiye sahip olmasına rağmen Osmanlılık idealine inanıyor olması, Türkçülerle birlikte hareket etmesini önledi.⁶⁴ Ancak Hristiyan hatta bazı müslüman unsurların Osmanlılık idealine karşı direnmeleri sonucunda, kendini gittikçe daha fazla Türk unsurunun temsilcisi olarak görmeye ve imparatorluğu güçlendirmenin Türklerin modernleştirilmesine bağlı olduğunu düşünmeye başladı. Ziya Gökalp, Hüseyinzade Ali ve Ahmed Ağaoğlu gibi isimlerin katılması, ulus olgusuna karşı daha duyarlı bir çizginin ittihatçılar tarafından kabûllenilmesini kolaylaştırdı. Buna rağmen İslâm hiçbir zaman ittihatçı gelenek tarafından göz ardı edilmedi ve araçsal olarak dayanışmayı sağlayacak temel bir referans olarak algılandı.⁶⁵

⁶¹ Bakınız Ali Engin Oba; *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s.207-238 arası.

⁶² Bakınız, Celalettin Vatandaş; *Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu*, s.164-198.

⁶³ Ziya Gökalp; *Türkçülüğün Esâsı*, s.9.

⁶⁴ Şükrü Hanioglu; *“Türkçülük”*, s.1397.

⁶⁵ François Georgeon; *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s.32-33.

İttihat ve Terakki döneminde, Türkçülük düşüncesi mesâfe kazandı. Osmanlıcılık ve İslâmcılık düşünceleri de görünürde birer devlet ilkesi olarak etkisini sürdürdü. Ancak devlet bütün gücünü kullanarak Türkçülük düşüncesine ağırlık verdi. Osmanlı aydınları kavim, soy milliyetçiliği fikrini yayma mücadelesini sürdürdü.⁶⁶ Resmî anlamda Osmanlıcılık ve İslâmcılık düşünceleri benimseniyor olmakla beraber, Türkçü düşünce desteklenmeye çalışıldı. Partinin bütün siyasî programlarında Türkçenin devletin resmî dili olduğuna vurgu yapıldı. Millî bir ekonomi politikası uygulamaya konularak Türk burjuvazisi oluşturma çabaları üzerinde duruldu.⁶⁷ Jön Türkler, 'devleti kurtarmayı' amaç edinmişlerdi. Ulusçu hareketlerin parçalamaya başladığı devletin özerkliğini ve coğrafi bütünlüğünü yeniden kurmak istiyorlardı. Bu amaç 1918'e kadar çeşitli birleştirici ideolojilerin ardına gizlenmişti. Başlangıçta Osmanlıcılık düşüncesi ile meşrûiyet tabanı bulmaya çalışan Jön Türkler, Balkan Savaşları sonrasında Türkçülüğe yönelmişlerdi.⁶⁸

19. yüzyılın sonlarından itibaren, din olgusunun kolektif bir âdiyet kategorisi olarak etkisini yitirmesi, özellikle Balkan Savaşları sonrasında müslüman tebaanın dinî âdiyet yerine etnik âdiyeti önemsemeye başlaması, Osmanlı'daki Türk unsurunu kendi kökeni üzerinde düşünmeye itti. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte beliren Rus tehdidi, Türkçülük düşüncesinin canlanmasını sağladı. Ancak devlet tarafından desteklenen ve resmî olarak kabûl edilen ideoloji İslâmcılık ve Osmanlıcılıktı. Bilinç düzeyinde Türkçülük düşüncesi popülerite kazanmıştı ama özellikle din, pragmatik olarak toplumda dayanışmayı sağlayacak önemli bir olgu olarak değerlendiriliyordu.⁶⁹

19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı yönetici eliti, kurulan yeni dünya düzenine ayak uydurmaya çalışıyordu ve bu çabalar devleti kurtarma arayışı üzerinden anlam kazanıyordu. Devleti kurtarmak adına geliştirilen bütün politikalar, Fransız Devrimi

⁶⁶ Kemal H. Karpat; "Kimlik Sorunu'nun Türkiye'deki Tarihî, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", s.37-38.

⁶⁷ Suavi Aydın; *Modernleşme ve Milliyetçilik*, s.177-179.

⁶⁸ Bakınız, Çağlar Keyder; *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s.53.

⁶⁹ Feroz Ahmad; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s.84.

sonrasında beliren ‘ulus’ modelini Osmanlı için uygulanabilir hâle getirmeye yönelikti. Bu anlamda üç tarz-ı siyaset, Osmanlı aydınlarının seçimi olmaktan çok, İmparatorluğun içinde bulunduğu şartların zorlamasıyla ortaya çıkmıştı.⁷⁰ Osmanlıcılık (ve İslâmcılık) politikası Osmanlı yönetici sınıfının (ve Osmanlı aydınlarını) öncelikli tercihiydi ve devletin bekası kaygısı ile Türk ulusçuluğu ertelenmişti. 1876 Anayasası ile devlet katında resmî olarak kabûl gören Osmanlıcılık politikası, II. Abdulhamid döneminde İttihad-ı İslâm politikası karşısında tâlî bir konuma itildi.⁷¹

İmparatorluk yapısının zorunlu bir sonucu olarak mozaik bir görüntü sergileyen Osmanlı Devleti’nde Osmanlı kimliği, siyasî âdiyeti çağrıştıran bir kimlik olarak kabûl gördü; ancak Osmanlıcılık ve İslâmcılık düşüncelerinin resmî kabûl görececek düzeyde yaygınlık kazanması, Türk kültürünün hâkim niteliğini değiştirmek gibi bir sonuç doğurmadı.⁷² Kanûnu Esâsî’nin 8. maddesinde yapılan ‘*Devleti Osmaniye tâbiyetinde bulunan efrâdın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bilâ istisnâ Osmanlı tabîr olunur ve Osmanlı sıfatı kanûnen muayyen olan ahvâle göre istihsâl ve izâle edilir*’ şeklindeki düzenleme ile Osmanlılık ırk, dil veya din gibi objektif unsurlara mesâfeli hukuksal bir yaklaşımla tanımlandı.⁷³ Fakat müslüman olan ya da olmayan tebaanın bireysel düzeyde tanınan haklardan faydalanmaya başlaması, Osmanlılığın hukuki güvence ile bütün Osmanlı tâbiyetine açık hâle gelmesi, milliyetçi taleplerle merkezin karşısına çıkan toplulukların beklentilerini karşılamakta yetersiz kaldı.⁷⁴

İttihatçılar birbiri ile çekişen üç düşünce arasında sıkıştı. Bunlardan birincisi, Batı’ya benzemeyi isteyen ve din, dil farkı gözetmeksizin bütün vatandaşlara eşit haklar vererek çok uluslu görüntüyü ortadan kaldırmaya çalışan Tanzimat libera-

⁷⁰ Nevzat Kösoğlu; *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, s.153.

⁷¹ Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s.63.

⁷² Nevzat Kösoğlu; *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, s.119-120.

⁷³ A. Şeref Gözübüyük; *Açıklamalı Türk Anayasaları*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2007, s.12; Kemal Gözler; *Türk Anayasa Hukuku*, Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa, 2000, s.26.

⁷⁴ Şükrü Hanoğlu; “*Tarihi Süreç İçinde Kimlikler, Kimlik Çatışması ve Demokrasi*”, *Zaman*, 01 Aralık 2005.

lizmi, ikincisi İslâm'ın siyasette, kültürde ve toplumsal hayatta hâkimiyetini devam ettirilmesini ve birleştirici bir unsur olarak işlev yapmasını isteyen muhâfazakâr İslâmcı düşünce, üçüncüsü ise, Türkleri imparatorluk bünyesinde birleştirmeyi hedefleyen Türk milliyetçiliği düşüncesi idi.⁷⁵ Türkçülük düşüncesi, üç tarz-ı siyasetin içinde gel-gitler yaşayan Osmanlı aydınları ve bürokratlarının geldiği son nokta oldu.⁷⁶

Kültürel milliyetçilik, aydınların önderliğinde ancak son dönemde gelişme gösterdi. 19. yüzyılın sonlarından itibaren yetişen yeni aydınlar, Türklük fikrine önceki kuşağa göre daha sıcak bakmaya başladı. Ortaylı'nın da belirttiği gibi 'Türklük', imparatorluk var oldukça doğumu zorunlu olarak ve ihtiyatla geciktirilmiş bir kimlikti. Bu kimlik yıkım anında derhâl patladı. Kozmopolit bir 'Osmanlı' aydını vardı, dünyanın yeni şartlarında derhâl 'Türk' oldu. Müslümanlığı ile yetinen ve kendini müslüman kimliği ile tanımlayan bir halk vardı, Osmanlı-Rus Savaşı, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında 'Türk' kimliğinin gerekli olduğunu anladı.⁷⁷ Millî Mücadele'ye başlarken üç tarz-ı siyasetten Osmanlılık ve İslâmcılık ideal olarak anlamlarını yitirmişti. Ama din, kitleleri harekete geçirici bir güç olma anlamında etkisini sürdürmeye devam ediyordu. Bu nedenle din, Millî Mücadele'yi yönlendiren kadrolar tarafından da, Mîsâk-ı Millî sınırları içinde yaşayan müslüman halkı bir arada tutabilmek için bir kimlik referansı olarak ön plâna çıkarıldı.

2.2. Millî Mücadele Dönemi: Osmanlı'dan Cumhuriyete 'Biz' ve 'Öteki' Algılamasındaki Süreklilik

Tanzimat ile başlayan ve Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar geline süreçte, Osmanlı aydınlarının devleti kurtarmak adına geliştirdikleri İttihad-ı Osmanî, İttihad-ı İslâm, İttihad-ı Etrak şeklinde ifade edilen düşünceler ve bu düşüncelerin şekillendirdiği siyasî uygulamalar, imparatorluk içindeki değişik unsurların bir arada yaşamalarını sağlayamadı. Osmanlılık ile başlayan

⁷⁵ Uriel Heyd; **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, Çev: Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s.80.

⁷⁶ Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s.160.

⁷⁷ İlber Ortaylı; **Osmanlı Barışı**, s.30.

yeni kimlik arayışı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Türk unsurundan Osmanlı aydınlarının en önemli uğraşı oldu. Kezâ İslâmcılık da aynı arayışa verilen cevaplardan birisiydi. Ancak ne Osmanlılık ne de İslâmcılık bütünleştirici birer ideoloji olarak İmparatorlukta yaşayan farklı dil, din ve etnik unsurlar için yeni bir sadâkat alanı oluşturabildi.

Balkan savaşları Osmanlılık siyasetinin sonunu getirdi ve bu savaşlar sonrasında Osmanlı’nın demografik yapısı müslüman tebaa lehine değişti.⁷⁸ İslâmcılık siyasetinin resmî anlamda belirleyiciliği Birinci Dünya Savaşı’na kadar sürdü. Ancak, Tanzimat sonrası dönemde yaşanan gelişmeler, aydınlar arasında dil, tarih, kültür bağlamında bilinçlenmeye yardımcı oldu. İmparatorluk Balkanlarda toprak kaybettikçe ve gayr-ı müslim unsurlar birer birer isyan etmeye, İmparatorluktan ayrılmaya başlayınca, hem yönetim için hem de aydınlar arasında yeni bir tutunum çerçevesi arayışı ortaya çıktı.⁷⁹ Osmanlılık ve sonrasında İslâmcılık düşünceleri toplumsal dayanışma duygusunun gelişmesini sağladı ki özellikle dinî dayanışma duygusu, sonradan Millî Mücadele döneminde başarının anahtarı oldu. Türkçülük akımının taraftar bulmaya başlaması, Osmanlı toplumundaki Türk unsurunun kendinin farkına varması, Cumhuriyete geçiş sürecinde Türk kimliğinin oluşumunda gereken alt yapının oluşmasını sağladı.⁸⁰

Millî Mücadele dönemi hakkında kimlik bağlamında söylenebilecek ilk şey, Osmanlılık ile başlayan ve Türkçülük ile devam eden fikrî arayışların kuvveden fiile çıktığı bir tarihsel döneme geçişi simgelemesidir. Bu geçiş sürecinde geleneksel kimlik algılaması, hem mücadeleyi yürüten seçkin kadro açısından hem de Anadolu toprakları üzerinde yaşayan insanlar açısından anlamını koruyordu. Din ve dinî sembolik olarak temsil eden kurumların etkisinin halk nezdinde devam etmesi, âdiyetin yeni bağlamının kitlelere benimsetilmesini geciktirdi. Bu nedenle Millî Mücadele dönemi, ulusal kimlik mühendisliğinin yapılmadığı, kimlik tasarrımının ikinci plânda kaldığı hatta ulusal kimlik tanımına fazla

⁷⁸ Mehmet Karakaş; *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, s.134.

⁷⁹ Suavi Aydın; “*Etnik Bir Ad Olarak Türk Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine*”, *Birikim*, (1995), Sayı: 71-72, s.58.

⁸⁰ Orhan Türkdoğan; *Türk Ulusal Devlet Kimliği*, s.434.

önem verilmediği bir dönem oldu ve bu tavır, Kurtuluş Mücadelesi sonrasında da bir süre devam etti.⁸¹

Millî Mücadele ile başlayan süreçte ve bu mücadeleye önderlik eden Mustafa Kemal'in siyasî kariyerinin üç ayrı aşamasında, resmî söyleme hâkim olan Türk tanımlamasının temel parametreleri üçlü bir ayrım ile değerlendirilebilir: 1919-1922 yıllarında sürdürülen birinci dönemde –ki bu dönem Millî Mücadele dönemidir- din, Türklük tanımının belirleyici bir unsuru olarak görülmüştür. Türk kimliği bu aşamada Anadolu ve Rumeli müsüman halkını tanımlayan bir kavramdır. Lozan Anlaşması'nın imzalandığı 1923'ten 1924'e, halîfeliğin ilgasına kadar geçen süre içinde bir noktadan itibaren, 1930'lu yıllara kadar dinin resmî anlamda bir kimlik referansı olarak etkisi azaltılmaya çalışılmış, ulusal kimliği belirleyen öge olarak siyasî unsur ön plâna çıkarılmaya başlanmıştır. Bu algılamaya göre, Türk olmak için gerekli ve yeterli koşul Türk dilini, kültürünü ve ulusal ülküsünü benimsemektir. Üçüncü dönem olarak ayırt edilebilecek 1930'lu yılların başlarından itibaren ise, tarih ve dil konusuna ağırlık veren Mustafa Kemal'in çabaları ile –ki bu çabalar biraz da Anadolu'nun Türklerin vatanı olduğunu ispat etme arayışı ile ilgiliydi - etnosantrik bir yaklaşım belirmeye başlamıştır. Avrupa'da ırkçılığın popüler hâle gelmesi Türkiye'de etnik tanımlamanın ön plâna geçmesini kolaylaştırmıştır.⁸²

Millî Mücadele'nin başlangıcında, Anadolu topraklarına sığınmış ve kahir ekseriyeti Türklerden oluşan milletin zihninde, kitlesel olarak benimsenmiş bir ulusal bilinçten söz etmek elbette mümkün değildi. Millet hilâfet makamına sadâkatini sürdürmekte, her şeye rağmen, Osmanlı hanedânına bağlılığını korumaktaydı. Nitekim Mustafa Kemal, daha mücadelenin başlangıcında bu durumun farkında olduğunu “*Millet ve ordu bir yandan kurtuluş çâresi düşünürken bir yandan da yüzyıllardır süregelen... Alıkkanlık dolayısıyla, kendinden önce, yüce hilâfet ve*

⁸¹ Tanıl Bora; **Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhâfazakârlık, İslâmcılık**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, s.20.

⁸² Bakınız; Sevan Nişanyan; “*Kemalist Düşüncede ‘Türk Milleti’ Kavramı*”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, s.130-135.

saltanat makamının kurtarılmasını ve dokunulmazlığını düşünüyor(du)”⁸³ sözleri ile dile getiriyordu.

Sultan II. Abdulhamid sonrasında resmî bir ideoloji olarak hayâtiyet kazanan İslâmcılık, en azından İmparatorluğun kurucu unsuru olan Türkler açısından bir tutunum çerçevesi olma özelliğini koruyor, Anadolu insanının kimliğini tanımlayan önemli bir parametre olmaya devam ediyordu ve kitleler üzerinde Millî Mücadele’nin lider kadrosu tarafından da göz ardı edilemeyecek bir etkiye sahipti. Bu nedenle Kurtuluş Mücadelesi’nin başlangıcında mücadelenin öznesi olan topluluk, Türklük yerine, Osmanlılık ve müslümanlık gibi geleneksel kriterlerle tanımlandı ve bu döneme ilişkin belgelerde Türklük, Türk milleti gibi deyimlerin kullanımından kaçınılmaya özen gösterildi.⁸⁴ Ne Türklük, ne de Türk kimliği açıkça telaffuz edilen kavramlardı. Bu dönemde topyekûn savaşa çağırılan ‘millet’, Türk ulusu değil, etnik farklılıklara bakılmaksızın ve Osmanlı’daki içeriğine uygun olarak Anadolu ve Rumeli’de yaşayan Osmanlı-İslâm milleti idi.⁸⁵ Amasya Tamîmi, Erzurum ile Sivas Kongreleri ve Misâk-ı Millî gibi resmî belgelerde mücadelenin öznesi olan millet, Osmanlı ya da müslüman kimlikleri ile tanımlanıyordu.⁸⁶ Mustafa Kemal ve arkadaşları, *“Uygulamayı bir takım safhalara ayırmak, olaylardan ve olayların akışından yararlanarak milletin duygu ve düşüncelerini hazırlamak, basamak basamak ilerleyerek hedefe ulaşmaya çalışmak gerek(tiğine)... Millî Mücadele’nin başarıya yaklaştıkça, safha safha... millî irâde rejiminin gereklerini yerine...”*⁸⁷ getireceğine inanıyordu. Yaşanan bu pratik zorunluluk, Millî Mücadele’nin sürdürülmesi sırasında kullanılan siyasî söylemin Türklük bağlamında kurgulanmasını engellemişti.

⁸³ M. Kemal Atatürk; *Nutuk:1919-1927*, Haz: Zeynep Korkmaz, Atatürk Araştırma Merkezi, 1999, s.8.

⁸⁴ Ergun Özbudun; *“Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”*, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.63-70, s.63.; Ayrıca bakınız, Şaban H. Çalış; *Hayâletbilimi ve Hayâli Kimlikler*, s.48-50.

⁸⁵ Suavi Aydın; *“Etnik Bir Ad Olarak Türk Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine”*, s.59.

⁸⁶ Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s. 98.

⁸⁷ M. Kemal Atatürk; *Nutuk: 1919-1927*, s.10-11.

Osmanlı döneminde Jön Türkler tarafından hararetle benimsen ve müslüman tebaayı aslî unsur olarak değerlendiren görüş, Cumhuriyeti kuran kadro tarafından da kabûl gördü. Cumhuriyetçi kadrolar İslâmî kimliği, Sevr'i uygulamak isteyen işgâl güçlerine karşı halkı seferber etmek için önemli bir manevî unsur olarak değerlendiriliyordu.⁸⁸ Bu durum, hem Misâk-ı Millî'de hem de ilk millî meclisin yapısında kendini gösteriyordu. İlk meclisin yapısı incelendiğinde gayr-ı müslimlerin bu mecliste temsil edilmediği görülmekteydi.⁸⁹ Meclis-i Mebusan'ın 28 Ocak 1920'de kabûl ettiği ve Millî Mücadele'nin başlangıcından itibaren, resmî olarak mücadelenin seyrini belirleyen en önemli belgelerden Misâk-ı Millî incelendiğinde, toprak bütünlüğünün korunmasına yönelik irâde Osmanlı İslâm çoğunluğu ile meskûn toprakları kapsıyordu ve Osmanlıların egemenliğini ön plâna çıkarıyordu.⁹⁰ M. Kemal'in "... *Bu hudut sırf askerî mülâhazât ile çizilmiş değildir, hudûdu millîdir... Fakat bu hudut dâhilinde tasavvur edilmesin ki anâsırı İslâmiyeden yalnız bir cins millet vardır. Bu hudut dâhilinde Türk vardır, Çerkes vardır ve anâsırı sâire-i İslâmiye vardır. İşte bu hudut..., kardeş milletlerin hudûdu millîsidir...*"⁹¹ sözleri bu kavrayışı destekler niteliktedir. Ayrıca bu dönemde Türk milleti tanımlamasının sadece etnik bir çerçeveye oturtulmadığı Mustafa Kemal'in milleti temsil eden heyete "... *Meclisi âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anâsır-ı İslâmiyedir, samimi bir mecmûadır... Tahlisine azmettiğimiz vahdet, yalnız Türk, yalnız Çerkes değil hepsinden memzuç bir unsur-u İslâmdır. Bunun böyle telâkkisini ve sui tefehhümâta meydan verilmesini ricâ ediyorum.*"⁹² sözlerinden de anlaşılmaktadır.

⁸⁸ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 69.; Metin Heper; **Devlet ve Kürtler**, s.143-144.

⁸⁹ Ahmet Yıldız; **Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s.127-128.

⁹⁰ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s.202-203.

⁹¹ Mustafa Kemal Atatürk; "*Mütarekeden Meclisin Açılmasına Kadar Geçen Zaman Zarfında Cereyan Eden Siyasî Olaylar Hakkında (24 Nisan 1920)*" **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s.30.**

⁹² Mustafa Kemal Atatürk; "*Türk Milletini Teşkil Eden Müslüman Ögeleri Hakkında (1 Mayıs 1920)*" **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s.74-75.**

Kurtuluş Savaşı sonuçlandıktan sonra, 1 Kasım 1922’de, saltanatın kaldırılması, ama hilâfet makamına dokunulmaması da, din merkezli bir kimlik algılamasının hem halk hem de mücadelenin seçkin kadroları açısından önemini koruduğunu göstermektedir. Saltanatın kaldırılması, aynı zamanda Osmanlı hanedanına yönelen din dışı sadâkatin yeniden belirlenmeye çalışılan sadâkat alanına doğru, yani milleti temsil eden meclise doğru yönelmesinin de bir başlangıcıydı.

Millî Mücadele’nin sürdürüldüğü dönemde, Türklük ya da onu tanımlayabilecek herhangi bir milliyetçi tanımlamadan sakınma reel politik nedenlere dayanıyordu. Dönemin siyasal gerekleri mücadeleyi yönlendiren kadroları Anadolu’da yaşayan tüm unsurlarla ittifak arayışına itti. Yapılan ittifakların mücadele sürecinde ve kurtuluşa giden yolda olumlu katkıları oldu.⁹³ Millî Mücadele ortamında kurulan bu tür ittifaklar, Anadolu topraklarında uzun yıllar Osmanlı’nın koruyucu şemsiyesi altında yaşama şansı bulmuş bazı unsurlar için de ayrıca bir zorunluluktuk. Örneğin, savaştan Osmanlı İmparatorluğu’nun yenilerek çıkması ve buna bağlı olarak Ermenilerin müttefik güçlerin desteği ile Anadolu’ya yeniden dönme olasılığı, özellikle Kürt aşiretlerinin Ankara hükümeti ile yakınlaşmasını sağlamıştı.⁹⁴

Cumhuriyetin kurucu kadrolarının kimlik algılamasının Osmanlı’dan çok da farklı olmadığını, kimliği algılama bakımından bir sürekliliğin varlığını gösteren en önemli olaylardan biri de Lozan Anlaşması’ndan sonra yapılan Türk-Yunan nüfus mübâdelesiydi. Mübâdele olayı etnik âdiyetin değil, dinsel âdiyetin ulusal seçkinler için hâlâ geçerli olduğunu kanıtlar nitelikteydi. Mübâdele kapsamında Yunanistan’a gönderilen Karaman Rumları Hristiyan olmakla beraber Türkçe konuşuyorlardı. Yunanistan’dan gönderilen Türklerin bir kısmı ise pek az Türkçe biliyor veya hiç bilmiyorlardı. Mübâdele Türk-Yunan mübâdelesinden çok Rum Ortodoks-Osmanlı müs-

⁹³ Ergun Özbudun; “*Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu*”, s.65.

⁹⁴ Selçuk Akşin Somel; “*Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği*”, s. 79.; Hamit Bozarslan; “*Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden İsyana (1919-1925)*”, s.208.

lûman mübâdelesi görünümündeydi.⁹⁵ Yunanistan ile yapılan nüfus mübâdelesinde, mübâdeleye konu nüfus belirlenirken de Lozan'da azınlıklar tanımlanırken de din temel bir tanımlayıcı öge olarak kullanıldı.⁹⁶

2.3. Toplumsal Kimliğin Yeniden İnşâsı ve Bir Bütünleştirme Projesi Olarak Türk Ulusal Kimliği

Ulusal kurtuluş hareketlerinin ilk örneklerinden biri olan Millî Mücadele sürecinde, modern teorinin sıralamasına uygun bir şekilde önce ulusa dayalı bir siyasî çerçeve oluşturulması sağlandı ve Mîsâk-ı Millî ile devletin sınırları tanımlandı, ardından bu sınırlar içinde yaşayan insanların dinsel âidiyet potasında birleşmesi mücadeleyi kitleler açısından anlamlı hâle getirdi ve bu mücadele tamamlandıktan sonra kurumsallaşmayı gerçekleştirebilmek için radikal reformlara girildi.⁹⁷ Saltanatın kaldırılması ile başlayan radikal reform süreci, Cumhuriyetin ilânı ile yeni bir aşamaya geldi.

Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklı olarak, ulus devlet idealine yöneldi. Cumhuriyetin ilânı ile birlikte egemenliğin kaynağı değişti. Yeni kurulan düzende devlet, artık sayısız dinî ve etnik cemaatin değil, sınırları belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanların (ulusun) devleti olmaya, ulusallığı devletin siyasî ve mülkî egemenliğinin temeli hâline getirmeye ve ulusallığın içerdiği her şeyi kutsallaştırmaya⁹⁸, geleneksel sadâkat merkezlerini ulusa sadâkat oluşturma yolu ile ikame etmeye yöneldi. Cumhuriyetin ilânı ile 'nizâm için terakki' fikri, yerini 'terakki için nizâm' düşüncesine bıraktı. Cumhuriyet seçkinleri için ilerleme arzusu, ön plâna geçti, hatta düzene ulaşmanın bir aracı olarak önem kazandı.⁹⁹ İlerleme ideali, modernist bir yaklaşımla köklü bazı reformların yapılmasını ve sistemin yeniden organize edilmesini sağlayabilecek potansiyel gücü harekete geçirdi.

⁹⁵ Bernard Lewis; *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.352.

⁹⁶ Hüsâmettin İnânc; *Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*, s.106.

⁹⁷ Bakınız, Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s.117.

⁹⁸ Ahmet İnsel; *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, s.44 ve 48.

⁹⁹ Bakınız, Ayşe Kadioğlu; *Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi*, s.27.

Cumhuriyeti kuran kadroların kimlik konusuna yaklaşımları, en azından Millî Mücadele’nin sürdürüldüğü dönemde, genel kabûlün aksine, ‘eski’ ile ‘yeni’ arasına keskin hatlarla bir çizgi çekmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Kimlik algılamasında olduğu gibi, modernleşmenin yukarıdan aşağıya benimsetilme çabasında da Osmanlı’dan Cumhuriyete bir süreklilik yaşandı. Kendini devletle özdeşleştiren Osmanlı aydın-bürokratlarının modernleştirici çabalarına benzer çabalar, Cumhuriyet aydın-bürokratlarında da kendini gösterdi. İnşâ edici zihniyet, Osmanlı devlet adamlarının milliyetçi motiflerle bezenmiş yeni uluslararası düzenle uyum sağlama çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı, Cumhuriyet döneminde bu tutumun sürekliliği sağlandı. Farklı olan, Cumhuriyet elitlerinin modern bir toplumu geleneğin yeniden îcât edilmesi sûretiyle değil, gelenekten bir kopuş süreci ile inşâ etmeye yönelmeleriydi.¹⁰⁰

Türk kimliği, kimlik olgusunun teorik tanımlamasına uygun olarak tarihsel akışın gelişim dinamiği içinde, değişik dönem ve unsurların belirleyiciliği altında biçim kazandı. Bu nedenle tarihsel bir olgu olarak Türk kimliği, donuk ve statik değil, tarihin değişme dinamiği içinde değişime açık bir kimlik oldu.¹⁰¹ 19. yüzyılda, uluslaşma sürecinin etkisiyle yaşanan ‘kendinin farkında olma’ durumu, kaçınılmaz bir şekilde Osmanlı toplumunun Türk unsuru üzerinde de etkisini gösterdi. Teritoryal, anayasal, dinsel, etnik bağlamlı tanımlamalar Osmanlı aydınları tarafından birer yeni kimlik tasarımı olarak savunulmaya başlandı. Özellikle geleneksel olarak zihinleri kuşatmış bulunan dinsel kimlik tanımlaması, Cumhuriyetin ilân edildiği döneme kadar, hatta denilebilir ki hilâfet kurumunun kaldırıldığı 1924 yılına kadar resmî algılama açısından etkisini sürdürdü. Türk ulusal kimliğinin dinî sınırı, Mîsâk-ı Millî sınırları içinde yaşayan farklı etnik grupları kapsadığı gibi, Cumhuriyet rejiminin azınlık tanımını da etkiledi. Lozan Anlaşması uyarınca Türkiye’de yaşayan azınlıkların hukuki konumları da din bağlamında belirlendi.¹⁰²

¹⁰⁰ Ayşe Kadioğlu; *Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi*, s.29-30.

¹⁰¹ Anıl Çeçen; “*Türkiye’de Cumhuriyet Kimliği*”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s.169.

¹⁰² Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s.137.

Bilindiği üzere M. Kemal ve kurucu diğer kadro için Cumhuriyet, bir medenîleştirme projesi olarak, Mîsâk-ı Millî sınırları içinde yaşayan insanları 'medenî bir millet' bünyesinde eritmek amacı güdüyordu.¹⁰³ Bu proje çerçevesinde ortaya çıkan yeni bir insan tipi tanımlama ihtiyacı, kimliğin yeniden inşâsını zorunlu hâle getirdi. Tabîr-i câizse Cumhuriyetin ilânı, kimliği yeniden kurgulama sürecinin bir başlangıcıydı aynı zamanda ve bu süreci tanımlayan temel düşünce, henüz resmen dillendirilmemiş olsa da dünyevîleşmeydi.¹⁰⁴ Teritoryal olarak sınırları çizilen Türkiye Cumhuriyeti'ni tanımlayacak yeni kimliğin kurgulanması süreci, kısmen de olsa dinselilik örüntüsü altındaki geleneğin ötekileştirilmesini zorunlu kıldı. Bu bağlamda yeni Türk kimliği, geleneğin ötekileştirilmesi sûretiyle oluşturmaya, inşâ edilmeye çalışıldı. Kemalist Cumhuriyet, Türk benliğinin kültürel kaynaklarını Osmanlı mîrâsından çıkarma anlayışını benimsemekten çok, Hitit ve Sümerler'den bir Türk kimliği inşâ etmek için uğraşıyordu.¹⁰⁵ Ancak dinselilik bağlamında geleneğin ötekileştirilmesine rağmen Türkçülük düşüncesi (pantürkist niteliğinden arındırılmak sûretiyle), yeni Türk kimliğinin oluşturulmasında önemli bir unsur olarak yerini korudu.¹⁰⁶ Türkçülük düşüncesi, hem kurulacak yeni devletin dayanacağı meşrûiyet anlayışının halk egemenliği bağlamında hazırlayıcılarından biri oldu hem de ulus devletin şekillenmesini kolaylaştırdı.¹⁰⁷

Saltanatın kaldırılması ile başlayan ve Cumhuriyetin ilânı ile birlikte devam eden reformlara referans sağlayan tek ideoloji, Batılılaşma dolayımıyla ulusçuluk ideolojisiydi. Amaç, yeni kurulan devletin sınırları içinde yaşayan insanlardan bir ulus oluşturmaktı.¹⁰⁸ Ulusal kimliğini unutmuş bir halka, kimliğini ha-

¹⁰³ Ahmet İnsel; *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, s.25.

¹⁰⁴ Şaban H. Çalış; "*Ulus, Devlet ve Kimlik Labirentinde Türk Dış Politikası*", *Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik* içinde, Der: Ş.H. Çalış-İ.D. Dağı-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s.25.

¹⁰⁵ M. Hakan Yavuz; "*Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi*", *Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik* içinde, Der: Ş.H. Çalış- İ.D.Dağı-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s.43.

¹⁰⁶ Mehmet Karakaş; *Türk Ulusçuluğunun İnşâsı*, s.141-142.

¹⁰⁷ Nuray Karaca; *1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2004, s.71.

¹⁰⁸ Çağlar Keyder; *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, s.74.

tırlatmak ve onları bu kimlik etrafında bütünleştirmekti. Laiklik ise, Cumhuriyet kadrolarının zihinlerinde yer etmiş olan Türk ulusu idealinin gerçekleştirilmesinde temel bir unsur olarak kullanıldı. Eski kimlik sembolleri birer birer kaldırılarak ‘yeni’ Türk kimliği, yeni semboller aracılığı ile toplumsal dokuya yerleştirilmeye¹⁰⁹, laikleşme süreci ile bu siyasetin kültürel ve siyasal alanda hedeflerine ulaşması sağlanmaya¹¹⁰, Cumhuriyetin ilânı sonrasında kimliğin en belirleyici ögesi olan dinin etkisi minimize edilmeye¹¹¹, uluslaşmaya giden yolda modern ve ulusal bir devletin oluşması için gerekli kurumlar, kavramlar ve değerler sistemi oluşturulmaya ve gelenek, toplumsal alandan tasfiye edilmeye çalışıldı.¹¹²

İster bireysel, isterse kolektif olsun kimlik edinme süreci iç gerilimin yoğun olarak yaşandığı bir süreçtir. Türk kimliği yeniden tanımlanmaya çalışılırken de bu gerilim yaşandı. Batı medeniyetine eklemelenme çabası içinde olan kurucu kadrolar, yerli kültüre dayanan bir kimlik yaratma ideali peşindeydi. Bu gerilim, Ziya Gökalp’in ünlü sentezi üzerinden medeniyet ile kültür arasında işlevsel bir ayrım yapılmak sûretiyle çözüldü. ‘Evrensel’ Batı medeniyeti teknolojiye indirgendi ve ‘hars’ üzerine kurulu bir söylem geliştirildi. Türklük, insanlığın ve medeniyetin bir unsuru, bir parçası olarak ele alındı. Ulus-devlet ise, medenî dünyaya katılmanın temel şartı olarak algılandı.¹¹³ Kemalist yaklaşım, bir medeniyet projesi olmak anlamında İslâm’ı reddetmeye yöneldi ise de, Türk ulusunu müslüman bir toplum olarak tahayyül etmekten vazgeçmedi.¹¹⁴

¹⁰⁹ Selçuk Akşin Somel; *“Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği”*, s.80.

¹¹⁰ Ümit Cizre; *“Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri”*, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık* içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.88.

¹¹¹ Hüsamettin İnanç; *Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri*, s.99.

¹¹² A. Yaşar Sarıbay; *“Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı: Sosyo-ekonomik Bir Çözümleme Denemesi”*, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi* içinde, Ed. Ersin Kalaycıoğlu-A. Yaşar Sarıbay, Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş., İstanbul, 1986, s.195.

¹¹³ Bakınız, Tanıl Bora; *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhâfazakârlık, İslâmcılık*, s.24-25.

¹¹⁴ Haldun Gülalp; *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.36.

M. Kemal, hilâfet makamını, kurulması istenen yeni siyasî rejimin kurumsallaşması önünde önemli bir engel olarak görüyordu. Hem bu düşünce sadece hilâfet kurumu için değil, Patrikhane ve Hahamhaneler içinde geçerliydi. Mayıs 1924'te yabancı bir gazete için verdiği mülâkattan da anlaşılacağı gibi, bu dinsel temsil kurumlarının ortadan kaldırılması gerektiğini, “...*Halkın mütâlaasına müsteniden bahşedilen hukuk hâricinde imtiyazat ile Cumhuriyet idâresinin tatbiki*”¹¹⁵nin mümkün olmadığını düşünüyordu. Cumhuriyetin yeni kimliğini laikleştirme girişimi, 1924 yılında hilâfet makamının ilgası ile resmî olarak netlik kazandı. Aynı gün Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin kaldırılması ile Tevhîd-i Tedrîsât hakkında kanûn teklifinin kabûlü, toplumsal kimliği dönüştürme ve dinin belirleyiciliğinden kurtulmuş yeni bir kimlik inşâ etme anlayışının resmî açıdan ne kadar önemli görüldüğünü ortaya koymaktaydı. Dinsel içeriğinden sıyrılmış bir kimlik arayışı ile yapılmak istenen, yeni toplumsal örgütlenmeyi ‘milletle’ dayandırmak, milleti dinî bağlamda tanımlama anlayışını değiştirmek¹¹⁶ ve onu bir ‘ulus’ hâline getirmektir. Bu amacı gerçekleştirmek, eski Osmanlı topraklarında yaşayan ve göç yolu ile Anadolu’ya gelen halk topluluklarını Türk kimliği altında bir araya getirmekle mümkün görülüyordu.¹¹⁷

Cumhuriyet ile birlikte başlatılan siyasal/toplumsal değişim sürecinin asıl amacı, dinselliği ağır basan bir ideolojik zeminde, ulusçu ideolojiyi etkin kılmaktır. Tabîatıyla bu, toplumda yaşayan bireylerin kendilerini Mîsâk-ı Millî sınırları içinde ulus bağları ile özdeşleştirerek yeni bir toplumsal kimlik ile tanımlamalarını sağlayacaktı.¹¹⁸ Kemalist proje Köker’in deyişiyle, devleti yeni bir meşrûlaştırma formülü ile yani ulus ile devletin birliği formülüyle yeniden kurmayı amaçlayan bir projeydi. Dinsellikten arındırılmış ulus kavramıyla, Osmanlı’da geçerli olan din-devlet birliği, ulus-devlet birliği ile ikame edilmeye çalışıldı. Devlete sadece

¹¹⁵ Mustafa Kemal Atatürk; “*Hilâfet ve Yabancı Dinî Müesseseler Hakkında (24 Mayıs 1920)*” Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri III, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s.102.

¹¹⁶ Levent Köker; **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.162.

¹¹⁷ Anıl Çeçen; “*Türkiye’de Cumhuriyet Kimliği*”, s.167.

¹¹⁸ Ali Yaşar Sarıbay; **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örneği Olayı**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, s.73.

ekonomik alanda değil, siyasal ve toplumsal alanda da önemli bir rol verildi. Devlete yüklenen bu rol, kimlik oluşumunun da devlet tarafından yönlendirileceği anlamına geliyordu. Yeni kurulan devlete sadâkat besleyen ve onun hizmetinde olan yeni bir ulusal bilinçlilik oluşmasını sağlama, devletin en önemli görevi oldu.¹¹⁹

Toplumsal ve siyasal muhâlefete rağmen yeni kimliğin parametrelerini ortaya koymak gerekliydi ve değişik modeller Cumhuriyetin kurucu kadrolarının önündeydi: Teritoryal tanımın geçerli olduğu Fransız tecrübesi, kültürel tanım tarafından belirlenen Alman modeli ve vatandaşlık bağlamında tanımlanan Anglosakson geleneği.¹²⁰ Bu çerçevede M. Kemal’in ulusal kimlik tanımlamasının bu üç geleneğin izlerini de uhdesinde barındırdığı iddiâ edilebilir. Yapılmak istenen Anadolu sınırlarını içine alan, seküler nitelikli bir kültürel bilince dayanan, dinsel ve etnik bağlamdan soyutlanmış bir kimlik inşâ etmektir. Bu anlayışla 20 Nisan 1340 (1924) günü kabûl edilen yeni Teşkilât-ı Esâsiye Kanûnu’nun 88. maddesinde Türk kimliği, vatandaşlık esâsında *“Türkiye ahâlîsine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibârıyla (Türk) ıtlak olunur”* şeklinde tanımlandı.¹²¹ Amaç, farklı etnik ve dinsel gruplara dayanan toplumsal yapıyı türdeşleştirmek, bu sâyele yeni kurulan devleti güçlendirmek¹²² ve onları vatandaşlık şemsiyesi altında birleştirmekti.

Toplumsal muhâlefete ve çıkan ayaklanmalara rağmen, din dışı yeni bir sadâkat alanı geliştirmeye yönelik reformlar toplumsal alanda da devam etti. Sekülerizasyon sürecinde, sembolik, kurumsal, işlevsel ve yasal düzeyde gerçekleştirilen devrimler modern bir toplumsal yapı oluşturmaya hedefliyordu.¹²³ 1924 sonrasında kılık kıyafet devrimi, tekke ve zâviyelerin kapatılması, medenî kanûnun kabûlü, harf devrimi gibi yenilikler ile dinî

¹¹⁹ Levent Köker, *“Ulusal Kimlik ve Devlet Meşrûiyeti: Türkiye’nin Demokratik De-neyiminin Çelişkileri”*, E. Özdağ - S. Persson (Ed.); *Sivil Toplum Demokrasi ve İslâm Dünyası* içinde, Çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s.90.

¹²⁰ Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s. 119.

¹²¹ Bakınız, A. Şeref Gözübüyük; *Açıklamalı Türk Anayasaları*, s.71.

¹²² M. Hakan Yavuz; *Modernleşen Müslümanlar: Nurettin, Nakşiler...*, s. 71.

¹²³ Ali Yaşar Sarıbay; *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası...*, s.74.

âdiyetin sembolik kurumlarını dönüştürmek sûretiyle yeni tanımlanmaya çalışılan ulusal kimliğin, kitleler açısından doğru algılanması sağlanmaya çalışıldı. Toplumsal alanda dinselliğin sınırlandırılmaya çalışılması, ulemânın siyasî otorite karşısındaki muhâlefet potansiyelini ortadan kaldırmaya, bireylerin kendilerini yurt ve ulus bağlarıyla özdeşleştirmesinin önündeki engelleri aşmaya ve yeni bir sosyal/siyasal kimlik oluşturmaya yönelik girişimlerdi.¹²⁴ Cumhuriyetin kurucu kadrolarının önceliği, ulus devletin kurulması ve akabinde devleti oluşturan sınırlar içinde yaşayan grupların -ki bu grupların kahir ekseriyeti Türklerden oluşuyordu- ortak bir 'biz'lik kategorisi, ortak bir kimlik etrafında dayanışma sağlayacak bir şekilde bütünleştirilmesiydi.

Ulusal kimlik, sınırları belirlenmiş ulus içinde yaşayan insanlara, eğitim ve sosyalleşme yolu ile kazandırılır ve onların düşüncelerine, davranışlarına yansır.¹²⁵ Bu çerçevede eğitim kurumu, yeni Türk ulusal kimliğinin oluşumunda merkezî bir rol üstlendi. Yeni ulusal kimliğin kitlesel boyutta kabûlünü sağlamak ve istenen tipte insanı yetiştirmek için eğitim işlevsel olarak kullanıldı. Eğitim alanında yapılan yenilikler yerel, dinî, etnik ve kültürel âdiyetlerin üzerinde yeni bir ulusal kimliğin oluşumuna ve topluma benimsetilmesine yöneldi.¹²⁶ Cumhuriyet kadroları, henüz ulus olamamış bir toplumu medenî bir ulus hâline getirebilmek için 'eğitim'den faydalanmaya, ulusal bir kültür etrafında ümmetten millete geçişi bu yolla gerçekleştirilmeye çalıştı.¹²⁷ Amaç, Türklerin ümmet kimliği etrafında şekillenen sadâkatini, ulusal kimliğe, yeni Türk kimliğine sadâkatle değiştirmek, Türk ulusal kimliğini yeni bir sadâkat merkezi hâline getirebilmektir.¹²⁸ Ders kitaplarında bayrak, vatan gibi semboller aracılığı ile ulusal bir kimlik etrafında kolektif bir bilinç oluşturulmaya, kişilerin kendi-

¹²⁴ Ali Yaşar Sarıbay; *"Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı: Sosyo-ekonomik Bir..."*, s.200.

¹²⁵ Nevzat Kösoğlu; *Türk Kimliği ve Türk Dünyası*, s.101.

Biröl Caymaz; *Türkiye'de Vatandaşlık: Resmî İdeoloji ve Yansımaları*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.12.

¹²⁷ Orhan Türkdoğan; *Türk Ulus-Devlet Kimliği*, s.86.

¹²⁸ Abdullah Ahsen; *Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi*, Çev: Kenan Dönmez, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1986, s.20.; M. Hakan Yavuz; *Modernleşen Müslümanlar: Nuruçular, Nakşiler...*, s.72-73.

ni Türk ulusuna âit hissetmeleri ve bu âidiyet ile gurur duymaları sağlanmaya çalışıldı.¹²⁹

1930’lu yıllara kadar, siyasal/toplumsal düzeni laikleştirme yönünde atılan adımlar sadece örgün eğitim aracılığı ile değil, aynı zamanda yaygın eğitim yöntemi kullanılarak da kitlelere ulaştırılmaya çalışıldı. Bu dönemde Türk Ocakları, modern Türkiye’nin doğuş sancılarına tanıklık eden aydınların düşüncelerini dile getirdiği bir platform olarak, Türk kimliğinin gelişmesinde öncülük yaptı. 1924 yılından itibaren ulusal bilincin gelişmesini, Türk kültürünün ortaya çıkarılmasını ve ulusal bir ekonominin geliştirilmesini sağlamak üzere Anadolu’nun her yerinde faaliyetlerde bulundu. 1924 Kurultayı’nda, ‘Türklük’, *“Neslen Türk olan ve ya hars dolayısıyla Türk duygusu ve Türk dileği besleyen ve mâzîleri ile Türklüğe bağlı olduklarını ispat etmiş bulunan...”* herkesi, din ve dil koşullarına bağlı olmaksızın geniş bir şekilde tanımlayan bir kavram olarak benimsendi.¹³⁰ Cumhuriyet sonrasında ülke genelinde, reformları halka benimsetme, laik ve milliyetçi düşünceleri konferanslar, sergiler, kurslar yolu ile yaygınlaştırma, hâkim Türk kültürü etrafında standart bir kültüre dayanan ulusal bir bilinç geliştirme çabası içinde olan, 30.000’in üzerinde üyesi ve 267 şubesi bulunan Türk Ocakları, Cumhuriyet döneminde açıkça dile getirmemiş, 1927 yılında etkinlik alanını Türkiye Cumhuriyeti ile sınırlandırmış olsa da, pantürkizm odağı olarak görülüyor ve Mustafa Kemal tarafından hayata geçirilen ve Anadolu sınırlarını kapsayan milliyetçilik anlayışı ile geliyordu.¹³¹

1930 sonrasında Cumhuriyet rejimi tek-parti sistemine doğru yöneldi. Yerleşik bir tek-parti düzenini inşâ etmek amacına yönelik gelişmelerin en önemlisi, Türk Ocakları’nın 1931’de kapatılması, Halkevleri’ne dönüştürülmesiydi. 1932 yılında açılan Halkevleri, bütün halkı bünyesine almayı amaçlayan ve CHP ideolojisini -ki artık devlet ideolojisi ile parti ideolojisi bütünleşmiş-

¹²⁹ Birol Caymaz, *Türkiye’de Vatandaşlık: Resmî İdeoloji ve Yansımaları*, s.17.

¹³⁰ Bakınız, François Geogron; *Osmanlı-Türk Modernleşmesi*, s.39-45.

¹³¹ Bakınız, Esat Öz; *Otoriterizm ve Siyaset: Türkiye’de Tek Parti Rejimi ve Siyasal Katılma (1923-1945)*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996, s.91., Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, s.262., François Geogron; *Osmanlı-Türk Modernleşmesi*, s.63-64.

tir.- benimsetme ve yayma aracı olan bir toplumsal/siyasal örgüt olarak tasarlandı.¹³² Türk Ocakları her ne kadar Cumhuriyetin temel idealleri çerçevesinde bir çizgi benimsemiş olsa da, kapatılınca kadar devletten bağımsız bir örgüt olma niteliğini korumaya çalışmıştı. Kemalist modernleşme politikası içinde devlet, yukarıdan aşağıya toplumsal dönüşümü gerçekleştirmenin merkezî olarak düşünülüyordu. Devlet, Cumhuriyetin kurucu kadroları için sadece kurumsal bir organizasyon değil, toplumsal hayatı belirleyen önemli bir aktördü.¹³³ İnşâ edilmeye çalışılan tek-parti düzeninde toplumsal hayata nüfûz etme potansiyeli belirgin olan Türk Ocakları kapatıldı. Türk Ocakları'nın kapatılması ile ortaya çıkan işlevsel boşluk, Halkevleri'nin 1932'de faâliyete geçirilmesiyle doldurulmaya çalışıldı.

Bora'ya göre, Cumhuriyetin ilk döneminden itibâren bir yandan ulus devletin inşâ edilmesi ile uğraşılırken, öte yandan bu konseptin zorunlu sonucu olarak bir ulusal kimlik tanımlanmaya çalışılıyordu. Bu tanımlama genel olarak ikili bir yaklaşıma dayandırıldı. Birincisi ulusal kimliğin siyasî/hukuki bir kimlik olarak vatandaşlık bağlamında tanımlanması, ikincisi ise etnikçi bir temeli esâs alan özcü kimlik tanımlamasıydı.¹³⁴ Özellikle Cumhuriyetin ilk on yılında, Türk ulusal kimliğinin Kemalist inşâsında Cumhuriyetçi tanımın hâkim veçhesini "*vatandaşlık yoluyla Türkiye Cumhuriyeti'ne bağlı olan ve Türk dilini kültürünü ve millî idealini benimseyen herkes Türk'tür.*" şeklindeki hukuki, aynı zamanda kısmen de siyasî tanıma dayanan tekilci anlayış oluşturdu.¹³⁵

1900'lü yılların ilk çeyreğinden sonra Avrupa'da gelişmeye başlayan totaliter rejimler ve ırkçılık düşüncesi, Türk aydın-bürokratlarında etnik kökene dayanan tanımlama arayışlarını özendirici bir etki yarattı. İlk on yılda vatandaşlık esâsında yapılan Cumhuriyetçi tanımlama dinin halk nezdindeki etkisini kıramadı, bu etkiyi zayıflatacak yeni bir ideal oluşturulamadı.

¹³² Esat Öz; a.g.e., s.89 ve 94.

¹³³ Bakınız, Hüsamettin İnanç; *Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*, s.102.

¹³⁴ Tanıl Bora; *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhâfazakârlık, İslâmcılık*, s.20.

¹³⁵ Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s.139.

‘Türk’lük bağlamında yeni bir ‘biz’lik oluşturmak için etnik tanımlama, popüler bir alternatif olarak ön plâna çıkmaya başladı. Bu çerçevede, Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi yaklaşımlar aracılığı ile Cumhuriyetçi tanıma, etnik tanımlama eklemelendi ve ikili bir kimlik kavrayışı¹³⁶ görüntüsü ortaya çıktı. Ancak bu popülariteye rağmen soya dayalı yaklaşımın, resmî anlamda cumhuriyetçi tanımlamanın önüne geçmesine izin verilmedi. Ticârî hayatta kullanılan evraklarda Türkçe kullanılmasının zorunlu hâle getirilmesi, kısmen de olsa kamu kesiminde istihdâmın Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olma değil, ‘Türk’ olma şartına bağlanması, doktorluk, eczacılık, kabotaj kanûnları ile bazı mesleklerin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına tahsis edilmesi¹³⁷ gibi etnosantrik görüntü sergileyen ve Birinci Büyük Savaş’ın zihinlerde bıraktığı ulusal güvenlik kaygısının harekete geçirdiği bazı uygulamalar, konjonktürel ve geçici uygulamalar olmaktan öteye geçmedi. Heper’in de belirttiği gibi sistematik bir etnikçi politika uygulanmak istenmedi, bu isteniyor olsaydı ‘Türk’ olma şartının bütün devlet kurumlarında uygulanmasının önünde de hiçbir engel yoktu.¹³⁸

Ulusal kimliği, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren, vatandaşlık ekseninde siyasî-hukuki bir kimlik olarak tanımlama çabası daha belirgindi. Özcü bir karakterin ulusal kimlik tanımına girmesi, inşâ sistematığının içinde bulunmakla birlikte, merkezine yerleştirilmedi ya da tek belirleyici ideal olarak ele alınmadı. Vatandaşlık, Batılı liberal-demokrat geleneğin pratikleri de dâhil olmak üzere, hiçbir örnekte saf bir hukuki/siyasî statü olarak kurgulanmamıştı ve neredeyse her ulusal kimlik, başka özsel kimliklere teyellenmişti.¹³⁹ Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı için de aynı durum söz konusu oldu. 1931 CHP programı ulusu,

¹³⁶ Ahmet Yıldız; **a.g.e.**, s.159-160.

¹³⁷ Bu ve benzeri uygulamalar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız, Ayhan Aktar; *“Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uygulanan Türkleştirme Politikaları”*, **Tarih ve Toplum**, Cilt 26, Sayı 156, Yıl 1996, s.4-18.

¹³⁸ Metin Heper; **Devlet ve Kürtler**, s.153.

¹³⁹ Tanıl Bora, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren ulusal kimliğin bir yandan hukuki olarak vatandaşlık bağı ile tanımlanan siyasî-hukuki bir kimlik, öte yandan etnisist ve özcü bir kimlik olarak tasarlandığını belirtiyor. Bakınız, Tanıl Bora; *“Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik”*, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.53-62, s.53. ve Bora; **Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhâfazakârlık, İslâmcılık**, s.28.

“dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların tayîn ettiği bir siyasî ve içtimâî heyet” olarak tanımlandı. Programa göre Türkçe konuşan, Türk kültürü ile yetişen ve ‘Türk ülküsünü benimseyen her vatandaş, Türk kimliğine sahip olan bireyler olarak ele alındı.¹⁴⁰

Cumhuriyetin ilânı sonrasında, yeni ulusal kimliğin tanımlanmasını ve sınırlarının çizilmesini sağlamak üzere dil ve tarih alanında resmî nitelikli çalışmalara imza atıldı.¹⁴¹ Tarih bilincinin, milliyet düşüncesinin ve mensûbiyet duygusunun sınırlarını çizen, dolayısıyla bir ulus devletin varoluş nedenini ortaya koyan ana etmen ve motiflerden biri olduğundan hareketle, Türk tarihinin sorgulanması ve onun yeniden yazılması için insanüstü bir gayret içerisine girildi.¹⁴² 1930’lu yılların başından M. Kemal’in ölümüne kadar Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile Türklerin şanlı bir ulus olduğu düşüncesine ağırlık verilmeye başlandı. Birinci Türk Tarihî Kongresi’nde Türklerin kültürel, dilsel ve ırksal özgünlüğüne yapılan vurgular, ırksal ve dilsel özellikleri Türklüğün temel göstergeleri hâline getirdi.¹⁴³ Özellikle dil, kurucu irâde tarafından çok önemli görülüyordu. Aynı yıllarda Türk dili, resmî anlamda Türklüğün bir göstergesi olarak kabûl ediliyordu. Türk dilinin kullanımını yaygınlaştırmak için yapılan ‘Vatandaş Türkçe Konuş’ kampanyaları ile dilin yaygınlaşması sağlanmaya, ortak bir dil geliştirilmek sûretiyle Mîsâk-ı Millî sınırları içinde yaşayan müslüman olmayan ve müslüman oldukları hâlde etnik farklılıkları olan tüm vatandaşlar dilsel potada kaynaştırılmaya çalışıldı.

Dil üzerinden aranan toplumsal bütünleşme, biyolojik ırkçılığın resmî olarak kabûl gördüğüne ilişkin tezi tartışılır kılmakta, bütünleştirmeci tavrın resmî açıdan daha anlamlı bulunduğu

¹⁴⁰ Ergun Özbudun; *“Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”*, s.64; Hüsamettin İnönü; *Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri*, s.106.

¹⁴¹ Bakınız, Nuray Karaca; *1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler*, s.122.

¹⁴² Hüseyin Akyüz; *Kurumlar Sosyolojisi: Tanımlar, Kuramlar ve Uygulamalar*, Henüz Yayınlanmamış Kitap, Erzurum, 2008, s.297-298.

¹⁴³ Soner Çağaptay; *“Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde İrk, Dil ve Etnisite”*, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4*, içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s.261.

dair görüşleri desteklemektedir.¹⁴⁴ Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile Turancılık ve Anadoluçuluk görüntüsü sergileyen iki milliyetçilik anlayışı eklektik bir biçimde birleştirilmek istendi. Anadolu’nun tarihî Hitit ve Sümerler gibi antik kültürler ile temellendirildi ve bu kültürlerle sahip toplulukların Türk boyları olduğu bilimsel olarak ispatlanmaya çalışıldı. Aynı eklektizm Batıcı Anadolu Hümanistleri tarafından da kullanıldı.¹⁴⁵ Dilsel birliği öne alan yaklaşımın tek ve arızî sayılabilecek istisnâsı, 1942 yılında çıkarılan ve genel olarak bütün mükellefleri kapsıyor olsa da vergi matrahını belirleyen listeleri, din ve milliyete göre hazırlanan ‘Varlık Vergisi Kanûnu’ydu.

2.4. Ulusal Kimliğe Muhâlefet

Cumhuriyetin sınırları Mîsâk-ı Millî ile tam bir mutâbakat içinde belirlendi; ancak ulusal kimliğin sınırlarını belirlemek çok da kolay olmadı.¹⁴⁶ Hilâfet makamının kitleler üzerindeki sembolik etkisi hâlâ devam ediyordu. Din hâlâ yerleşik siyasal ve toplumsal düzenin temel ilkesiydi. Hilâfetin kaldırılmasının ardından gerçekleştirilen ve Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin kaldırılmasını, medreselerin kapatılmasını, Şer’iye Mahkemeleri’nin ilgasını kapsayan reformlar, geleneksel hiyerarşiyi dolayısıyla ulemânın sistem içindeki yerini sarstı ve bu köklü değişiklikler kaçınılmaz olarak eylemli ve yaygın bir kızgınlığa neden oldu.¹⁴⁷ Yapılan radikal reformların ortaya çıkardığı siyasal ve toplumsal hoşnutsuzluk, yasal ve yasal olmayan muhâlefetin belirginleşmesini sağladı. Yasal muhâlefet Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası bünyesinde toplandı ve ‘radikalizme’ karşı ‘evrimci’ bir yaklaşımı ön plâna çıkardı. Yasal olmayan muhâlefet ise, çoğunlukla Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgede, Doğu illerinde ortaya çıktı.

Bilindiği üzere Kürt aşiretlerinin Osmanlı egemenliğini kabûlü Çaldıran Savaşı (1514) sonrasında gerçekleşmişti. Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasındaki egemenlik mücadelesinin

¹⁴⁴ Bakınız, Çağaptay; *a.g.m.*, s.245 ve 247,

¹⁴⁵ S. Seyfi Ögün; *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, s.131-132.

¹⁴⁶ Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s.119.

¹⁴⁷ Bernard Lewis; *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s.264-265.

ortasında kalan bu beylikler, varlıklarına yönelik Safevi tehdidini bertaraf etmek üzere Kürt Bey'i Bitlisli İdris aracılığında, kendi rızaları ile Osmanlı Devleti'nin egemenliğini kabûl etmişlerdi.¹⁴⁸ Bu beylikler Osmanlı idâresine girme talebinde bulunduklarında birbirinden kopuk, aşiret tarzı bir yapı içinde yaşıyorlardı. Kürt beylikleri, Osmanlı idâresinde de bu yapı içinde yaşamaya devam ettiler. Sonraki üç yüzyıllık dönemde devlet tarafından herhangi bir ayrıma tâbi tutulmadılar, Osmanlı toplumunun kültürel birikimine dâhil oldular ve kendilerine sunulan bu yapıda herhangi bir sorun da çıkarmadılar.¹⁴⁹

1800'lü yıllardan itibaren yapılan ve Tanzimat döneminde kurumsallaşan siyasal merkezi güçlendirmeye dönük reformlar, Kürtlerin yaşadığı bölgede yüzyıllardır süregelen aşiret düzenini sarstı. Yeğen'in deyişiyle, modernleşmeci Tanzimat siyasetinin merkezîleş(tir)me politikası, Osmanlı taşrası ile merkez arasındaki gerilimi arttırdı. Tanzimat dönemine kadar merkez ile gevşek bir eklemleme ilişkisi içinde olan taşra, bu dönem sonrasında merkezîleşme karşısında direnç göstermeye başladı.¹⁵⁰ Tanzimat dönemine kadar bulundukları bölgede tüm vergileri toplayan, müstakil orduları ve divanları olan beylikler, ortaya çıkan yeni durumu mevcûd statüko açısından tehdit olarak algıladı ve bu algının tetiklediği huzursuzluklar bir takım yerel isyanların çıkmasına neden oldu.¹⁵¹ Çünkü merkezî bir idârî yapının tesisi-ne dönük ıslahâtlar kaçınılmaz olarak taşranın, dolayısıyla Kürt beyliklerinin 'siyasal ve ekonomik özerkliği' ortadan kaldırmak, bu beylikler ile kurulmuş gevşek eklemleme ilişkisine son vermek anlamına geliyordu.¹⁵²

¹⁴⁸ Hakan Özoglu; **Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği**, Çev: N.Özok Gündoğan-A. Zana Gündoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, s.66., Kemal Burkay; **Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan: Cilt 1**, Deng Yayınları, İstanbul, 1997, s.174.

¹⁴⁹ Safiye Dünder; **Kürtler ve Azınlık Tartışmaları**, Doğan Kitap, İstanbul, 2009, s.65 ve 86.

¹⁵⁰ Mesut Yeğen; **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.68.

¹⁵¹ Bu dönemle ilgili gelişmeler ve yaşanan isyanlar için bknz. Erol Kurubaş; **Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye**, Cilt: 1, Nobel Yayınları, Ankara, 2004, ss. 10-14; Altan Tan; **Kürt Sorunu: Ya Tam Kardeşlik Ya Hep Birlikte Kölelik**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s.87.

¹⁵² Bknz. Mesut Yeğen; **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.231.

Bedirhan (1846), Yezdan Şer (1854) ve Şeyh Ubeydullah (1880) adıyla bilinen isyanlar, yetkileri sınırlandırılan beylerin merkezîleşme karşısındaki tepkileri sonucu ortaya çıkan isyanların en önemlileriydi. Tanzimat’a gelinceye kadar Osmanlı’ya sadâkatta ve hizmette kusur etmeyen Kürt Bey’i Cizreli Bedirhan, önce vergi vermekte isteksiz davranan Nesturiler ile çatıştı, ardından 1846 yılında Osmanlı’ya karşı ayaklandı.¹⁵³ Yezdan Şer’in yönettiği 1854 yılındaki isyan da merkezîleşmenin yetkilerini sınırlamasından duyulan rahatsızlığın bir sonucuydu ve kısa bir sürede bastırılarak merkezî denetim sağlandı.¹⁵⁴ Yüzyılın son isyanı, 1878-1879 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında çıkan Şeyh Ubeydullah isyanıydı. İran Şahı’nın Urmiye bölgesinde Ubeydullah’ın babasına verdiği vergi ayrıcalığını korumayı ve bölgede daha fazla denetim kurmayı hedefleyen bu isyan da¹⁵⁵ merkezîleşmeye karşı tepki olarak gelişmişti.

Bazı araştırmacıların bu isyanları abartılı bir şekilde ‘Kürt milliyetçiliğinin’ öncüsü olarak değerlendirdiğini belirtmek gerekir. Örneğin Celile Celil 19. yüzyılda Kürt beyleri tarafından çıkarılan isyanları ‘bağımsızlıkçı’ ve yerel boyutu aşan hareketler olarak ele almakta¹⁵⁶, Kemal Burkay bu isyanları ‘milliyetçi’ hareketler olarak değerlendirmekte ve isyanların ortaya çıkışında ‘Kürt ulusal özlem ve isteklerinin’ önemli tesiri olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵⁷ Oysa, 19. yüzyılda çıkan ayaklanmaların aynı

¹⁵³ Bilal N. Şimsir; *Kürtçülük (1787–1923)*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2007, ss.95–105; Hakan Özoglu; *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, Çev: N.Özok Gündoğan-A. Zana Gündoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, s.80

¹⁵⁴ Altan Tan; *Kürt Sorunu: Ya Tam Kardeşlik Ya Hep Birlikte Kölelik*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s.93-94.

¹⁵⁵ Hamit Bozarslan; *“Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898–2000)”*, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss.841–870, s.844. Hakan Özoglu; *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, Çev: N. Özok Gündoğan-A. Zana Gündoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, s.101.

¹⁵⁶ Celil yaptığı çalışmada Revanduzlu Mir Muhammed hareketini, Şeyh Bedirhan ve Yezdan Şer isyanlarını ‘Kürt halkının özgürlük mücadelesi’nin kilometre taşları olarak ele almaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Celile Celil; *XIX.Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda Kürtler*, Çev: Mehmet Demir, Özge Yayınları, Ankara, 1992., Kemal Burkay; *Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan: Cilt 1*, Deng Yayınları, İstanbul, 1997, ss.348-398.

¹⁵⁷ Kemal Burkay; *Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan: Cilt 1*, Deng Yayınları, İstanbul, 1997, s. 309.

çevredeki diğer Kürt aşiretlerinin desteği ile bastırıldığı¹⁵⁸ ve söz konusu dönemde bir âdiyet kategorisi olarak dinselliğin müslüman tebaa açısından önemini koruduğu göz önüne alındığında, milliyetçi yazın tarafından genel kabûl gören değerlendirmelerin tarihsel gerçekliği yansıtmaktan uzak olduğu, anılan dönemde ortaya çıkan ayaklanmaların etnik bilinçten kaynaklanma iddiâsının abartılı olduğu görülecektir.¹⁵⁹

Kürt adını taşıyan irili ufaklı dernekler ilk kez 20. yüzyılın başlarından itibaren, İkinci Meşrûtiyet'in ilânı sonrasında yaşamaya başlanan siyasal/kültürel canlanma ile birlikte ortaya çıkmaya başladı. 1908'de Osmanlı Kürt İttihat ve Terakki Cemiyeti, Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti, Kürt Neşrî Maârif Cemiyeti ve 1912'de Kürt Hevi Talebe Cemiyeti kuruldu. Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti bunlar arasında en etkin olanıydı. Cemiyet nizâmnâmesinin 1. maddesinden anlaşılabilirdiği kadarıyla kuruluş amacı anayasayı Kürtlere anlatmak, anayasal rejimi sürdürmek, Osmanlılık kimliğini muhâfaza etmek, Kürtler arasında halifelik ve saltanat makamına sadâkati geliştirmek, Hristiyan nüfus ile aşiretler arası anlaşmazlıkları gidermek olarak belirtiliyordu.¹⁶⁰

Bu dönemde kurulan derneklerin Kürtler arasında ulusal birliği sağlamak hedefiyle hareket ettiği iddiâ ediliyor olsa da¹⁶¹, kuruluş amaçlarına bakıldığında Kürt derneklerinin savunduğu ilkelerin henüz Osmanlılıktan sıyrılamadığı, ayrı bir millet düşüncesinin, hem entelektüel düzeyde hem de kitleler açısından henüz netlik

¹⁵⁸ Altan Tan; **Kürt Sorunu: Ya Tam Kardeşlik Ya Hep Birlikte Kölelik**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s.94.

¹⁵⁹ Nitekim Kirişçi ve Winrow anılan dönemde ortaya çıkan ayaklanmaların etnik bilinçten kaynaklanmış olamayacağını açıkça belirtilmektedir. Bknz. Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s.83.

¹⁶⁰ Bilal N. Şimşir; **Kürtçülük (1787-1923)**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2007, ss.257-258; Altan Tan; **Kürt Sorunu: Ya Tam Kardeşlik Ya Hep Birlikte Kölelik**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s.135., Safiye Dünder; **Kürtler ve Azınlık Tartışmaları**, s.99-110.

¹⁶¹ Kemal Burkay; **Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan: Cilt 1**, Deng Yayınları, İstanbul, 1997, s.442 ve 445; Bozarslan da Kürt Teali Cemiyeti üyelerinin milli bağımsızlık ve devlet olma iddiâsıyla ilk Kürt entelektüellerinden ayrıldığını belirtir. Hamit Bozarslan; *"Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarihî Söylemi Üzerine Bazı Husûslar"*, **Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri** içinde; Ed. Abbas Vali, Avesta Yayınları, İstanbul, 2005, ss.37-62, s.43.

kazanmadığı anlaşılmaktadır.¹⁶² Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde kurulan bu derneklerin ‘milliyetçi’ örgütler olarak değil, Özoğlu’nun deyişiyle kültürel canlanmanın ortaya çıkardığı örnek yapılar olarak değerlendirilmesi daha doğrudur.¹⁶³

Bozarslan, Millî Mücadele’nin başladığı 1919 yılından sonra 1922 yılına kadar ‘Kürt milliyetçiliği’nin zayıf kaldığını, kuruluş sonrasında ise Cumhuriyetin ciddî bir direnişle karşılaştığını çok sayıda ayaklanma olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁴ Aslında, 1925-1938 yılları arasında çıkan irili ufaklı birçok ayaklanmanın temsil ettiği muhâlefetin dinsel âdiyetten mi, yoksa etnik bir âdiyet bilincinden mi kaynaklandığı hâlâ tartışma konusudur. Ancak etnisiteye dayanan bir kimlik duygusunun o günün şartlarında toplum genelinde, kitlesel motivasyonu sağlamada yetersiz ve dinsel âdiyetin gölgesinde kaldığı düşünüldüğünde, Şeyh Said İsyanı ve devamında aynı bölgede ortaya çıkan diğer isyanların etnik âdiyetten kaynaklandığını iddiâ etmenin zor olduğunu belirtmek gerekir. Bozarslan da 1925 yılında yaşanan ve yeni rejimi birkaç ay uğraştıran Şeyh Said İsyanı’nın, kurulmak istenen merkezî yapıyı desteklemek için atılan adımlardan rahatsızlık duyan geleneksel seçkinlerin, yani aşiret reisleri ve tarikat şeyhlerinin ayaklanmaya verdiği destekle ortaya çıktığını belirtir.¹⁶⁵ Dolayısıyla, Şeyh Said İsyanı ile başlayan süreçte esâs harekete geçirici güç dinsel tehdit algılaması ve geleneksel aşiret örgütlenmesinin dayattığı hiyerarşinin bozulma tehlikesiydi.¹⁶⁶ Bu dönemde bağımsız bir devlet kurma ideali Kürt aydınlar açısından anlamlı olsa da¹⁶⁷, geniş halk kesimleri için, Kürt etnisitesine dayanan bağımsız bir

¹⁶² Bknz. Ahmet Özcan; *İmparatorluk Çökerken Yeni Bir Ulus Tahayyülü*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, s.22. Erol Kurubaş; *Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye*, Cilt:1, s.15.

¹⁶³ Hakan Özoğlu; *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, Çev: N. Özok Gündoğan-A. Zana Gündoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, s.102.

¹⁶⁴ Hamit Bozarslan; *“Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden İsyanı (1919-1925)”*, *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri* içinde; Ed. Abbas Vali, Avesta Yayınları, İstanbul, 2005, s.199-229, s.199.

¹⁶⁵ Hamit Bozarslan; *a.g.m.*, s.200.

¹⁶⁶ Martin van Bruinessen; *“Osmanlılıktan Ayrılıkçılığa: Şeyh Said Ayaklanması’nın Dinî ve Etnik Arka Plânı”*, Martin van Bruinessen; *Kürdistan Üzerine Yazılar* içinde; Çev: Levent Kafadar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.124.

¹⁶⁷ Hamit Bozarslan; *“Türkiye’de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarihî Söylemi Üzerine Bazı Husûslar”*, s.48.

Kürt devleti düşüncesi herhangi bir anlam taşıymıyordu. Nitekim belli ki bu nedenle Kürt liderler, harekete geçirici güç olarak kitlelerin algılaması bakımından anlamlı olmayan etnik semboller yerine, dinsel sembolleri ön plâna çıkarmıştı.¹⁶⁸

1930'lu yıllarda kurulan otoriter rejim ile birlikte, toplumsal/siyasal muhâlefet kontrol altına alındı ve özellikle doğu ilerinde sükûnet sağlandı.¹⁶⁹ Cumhuriyetin ilânından Atatürk'ün ölümüne kadar geçen sürede, Cumhuriyet idâresi, vatandaşlığı kültürel tonda tanımladı, kültürel vatandaşlık anlayışı, organizmacı millet ve devlet düşüncesi ile iyice keskinleşti, tek parti ideolojisi ve pratik uygulamaları organizmacı görüşü perçinledi.¹⁷⁰ İkinci Dünya Savaşı'nın sona erdiği günlere kadar resmî Türk kimliği, merkezî otoritenin tayîn ettiği yörüngeden çıkmadı. Kendini merkez tarafından belirlenen sınırların dışında tanımlayan unsurlar, toplumsal ve siyasal entegrasyonu sağlamaya yönelik uygulamaların muhâtabı hâline geldi. CHP tarafından 1931 Kongresi'nde kabûl edilen 'Altı Ok', 1937'de Anayasaya girdi ve bu sâyede, merkez tarafından tanımlanan kimliğin temel parametreleri yasal bir zemine kavuştu.¹⁷¹ Bu dönemde, Batı'da geçerli olan siyasî düşüncelerin etkisiyle girişilen ve etnik vurguyu merkeze alan seçkin girişimler, Kürt kökenli aydınlar arasında etnik duyguları kuvvetlendirdi. Buna rağmen, 1930'lu yıllardan sonraki dönemde ortaya çıkan ve etnik kökeni merkeze alan siyasî hareketlerin hiçbirinde dinî karakter, etnisite bağlamının önüne geçemedi. Ayrıca 1938 sonrasında herhangi bir isyan da yaşanmadı.¹⁷² Toplumsal hayat bu dönem içinde uluslaşma arayışının da etkisi ile üniterleştirilmeye çalışıldı. Siyasal iktidar ekonomik, toplumsal ve kültürel alana yayıldı ve kamusal alanı belirler hâle geldi.¹⁷³

¹⁶⁸ Martin van Bruinessen; *a.g.m.*, s.167., Safiye Dünder; *Kürtler ve Azınlık Tartışmaları*, s.130.

¹⁶⁹ Martin van Bruinessen; *"Türkiye Kürtleri"*, Martin van Bruinessen; *Kürdistan Üzerine Yazılar* içinde, Çev: Bülent Peker-Nevzat Kırac, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.340.

¹⁷⁰ Tanıl Bora; *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhâfazakârlık, İslâmcılık*, s.28.

¹⁷¹ Bakınız, Ayşe Kadioğlu; *Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi*, s.58.

¹⁷² Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, Doğan Kitap, İstanbul, 2006, s.127 ve 131.; Hamit Bozarslan; *"Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarihî Söylemi Üzerine Bazı Husûslar"*, s.54.

¹⁷³ Ömer Çaha; *"İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü"* *Doğu Batı*, Yıl: 2, Sayı: 5, 1998-9, s.86.

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra otoriter rejimler kitleler nezdinde itibâr kaybetti ve Alman ideolojik etkisi zayıflamaya, demokrasi ideali tüm dünya toplumları gibi Türkiye’de de etkili olmaya başladı. Tek-parti rejiminin meşrûiyetinin uluslararası platformlarda kaybolma tehlikesi, 1940’lı yılların sonlarına doğru rejimin normalleşmesine yönelik gelişmeleri hızlandırdı. Tek-partili siyasal rejimin, çok-partili bir sisteme doğru evrilmesi ve siyasî yapıdaki çoğullaşmaya paralel olarak, merkez hâline gelmiş devletin/partinin toplumsal yaşam üzerindeki mutlak belirleyiciliğinin zayıflamaya başlaması, dönemin gerçekleri göz önüne alındığında normalleşmenin en önemli göstergesi oldu. Resmî çevreler, vatandaşlık kavramı ile temellenen Cumhuriyetçi ideale yeniden vurgu yapmaya başladı. Başbakan Recep Peker’in, Mart 1947’de yaptığı bir konuşmada, ülke içinde yaşayan her ferdi eşitlikçi bir anlayışla kucaklamak, azınlıkların haklarını korumak, mezhep farklılıklarını ve etnik farklılıkları bütүнleştirici önlemler almak konusunda kararlı bir tutum sergileneceğini¹⁷⁴ belirtmesi ile kimlik algılaması itibârıyla, Cumhuriyetçi yaklaşım yeniden ağırlık kazandı. Devlet iktidarının, konsolidasyonunu sağlamak, siyasal birliği tesis etmek ve Ankara merkezli yönetimde istikrarı sağlamak üzere çaba gösteren Cumhuriyet idâresi, bu dönemde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaşayan ve Kürt etnik kökeninden gelen yerel önderlerin, konsolidasyona ve devletin merkezîleşmesine karşı direncini kırmaya yönelik bazı bütünleş(tir)me pratiklerini uygulamaya başladı.¹⁷⁵

Siyasal alanın kitlelere açılmaya başlaması ile özellikle din olgusu, dinî semboller, dinî duygular kimliği tanımlayan birer parametre olarak siyasal alana yeniden girdi.¹⁷⁶ Toplumsal alanda küçümsemeyecek ölçüde bir görüntü farklılaşması yaşandı. Siyasal partiler, dernekler, sendikalar, tarikatlar toplumsal alanda yeniden görünür hâle geldi. Devletin kuşattığı kamusal alanda

¹⁷⁴ Aktaran Kemal H. Karpat; *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 214.

¹⁷⁵ Bakınız, Ahmet Mesut; “*Türk Devlet Söylemi ve Kürt Kimliğinin Reddi*”, *Birlikim*, Sayı: 48, 1993, s.27.

¹⁷⁶ M. Ali Kirman; “*Türkiye’de Toplumsal Değişme, Din ve Kimlik: Dinî Cemaatlerin Dönüşümü ve Tanımlanma Sorunu*”, *Demokrasi Platformu*, Yıl 2, Sayı 5, Kış 2006, s.151.; Ayrıca Karpat da, çok partili hayatın başlaması ile laikliğin daha liberal bir şekilde yorumlanmaya başladığını belirtir. Bakınız, Kemal H. Karpat; *Türk Demokrasi Tarihi*, s.235.

ciddî bir çeşitlilik ortaya çıkmaya başladı. İdeolojik olarak şekillendirilen kamusalılık, ideoloji dışı bir görüntüye büründü.¹⁷⁷ Çok-partili hayata geçiş ile birlikte, devletin dine yaklaşımında önceki döneme göre yaşanan yumuşama, cumhuriyetçi idealin belirleyiciliği altında inşâ edilen Türk kimliğinin dünyevî ‘ethos’ açığını kapatma arayışı ile birleşerek, dinin resmî anlamda kimliği belirleyici bir unsur olarak ön plâna çıkmasını sağladı. Bu yaklaşım, aynı zamanda reel toplumsal durumun resmîleştirilmesi anlamına geliyordu.¹⁷⁸

Resmî alanda tanımlayıcı bir öge olarak 1924 sonrasında tedâvülden kaldırılmış gibi görünmesine rağmen ne din etkisini yitirdi, ne etnosantrik yaklaşım 1944 yılında resmen terk edildiği için bir tanımlayıcı öge olmaktan çıktı, ne de siyasî tanım anlamsız hâle geldi. Süreç içinde Türk kimliği, hem devletin hem de toplumun kolektif bilincinde bu üç unsurun hiç birinden soyutlanmayacak biçimde etkisini sürdürmeye devam etti.¹⁷⁹ Bu anlamda Milli Mücadele’nin başladığı dönemden itibaren, ağırlıkları değişse de, vatandaşlık bağlamında kurgulanan siyasî tanım, resmî yaklaşım açısından temel bir referans özelliğini hiçbir zaman kaybetmedi.

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra yaşanan laikleşme sürecinin en önemli hedefi öznel kimliklerin sekülerleşmesiydi; ama 1950’li yıllardan itibaren din olgusu siyasî alanda, partiler ile kitleler arasında kurulan, siyasî âidiyeti belirleyen temel bir referans olma özelliği kazandı.¹⁸⁰ Bu durum özel alanla sınırlandırılmaya çalışılan dinin, siyaset aracılığı ile kamusal alana yeniden taşınmasını sağladı. Dinin kamusal görünürlüğü arttı ve İslâmcı gruplar, özellikle Nurcular ve Nakşibendiler, Demokrat Parti aracılığı ile sisteme eklenmeye başladı.¹⁸¹ Demokrat Parti’ye göre bu durum, Cumhuriyetçi tanımlamadan bir uzaklaşma anlamına da geliyordu. Demokratlar iktidara gelmeden önce 1949

¹⁷⁷ Ömer Çaha; *“İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü”*, s.88.

¹⁷⁸ Tanıl Bora; *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhâfazakârlık, İslâmcılık*, s.125-127.

¹⁷⁹ Bakınız; Sevan Nişanyan; *“Kemalist Düşüncede ‘Türk Milleti’ Kavramı”*, s.141.

¹⁸⁰ E. Fuat Keyman; *“Türkiye’de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme”*, *Demokrasi Platformu*, Yıl 2, Sayı 5, Kış 2006, s.124.

¹⁸¹ M. Hakan Yavuz; *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...*, s.91.

yılı Ocak ayında yaptıkları resmî bir açıklamada ‘*Ben Türküm*’ diyen herkesi ırk ve din farkı olmaksızın ‘Türk’ kabul ettiklerini zâten açıklamışlardı.¹⁸²

1950 yılından sonraki süreçte ekonominin dışa açılması, tarım sektörüne sağlanan destek ile üretim miktarının artması, karayolu yapımının hızlandırılması ve ulaşım imkânlarının genişlemesi; yabancı yatırımların özendirilmesi, sanayileşmenin hızlanması; bu gelişmelere bağlı olarak yaşanan toplumsal farklılaşma, sendikal gelişmeler, sanayileşmeye bağlı olarak göç olgusunun bir sorun olarak 1960’lı yıllarda ortaya çıkması, hızlı büyümenin yarattığı ekonomik sorunlar, bu sorunların 1970’li yıllarda ülkeyi karşı karşıya bıraktığı toplumsal/siyasal şiddet ortamı,¹⁸³ kimlik siyaseti sorununun arka plânını anlamlandırmak için önemli kilometre taşları oldu.

Katılımcı ve yarışmacı bir siyasî sistemin kabul edilmesi ile siyasî partiler, kitlelerinin kimlik arayışlarına cevap vermek, onlarla güçlü bir kimlik bağı kurmak, siyaseten yeni bir ‘biz’lik kategorisi oluşturmak zorundaydı.¹⁸⁴ Çok partili siyasetin kesintilerle de olsa devam ettiği 1950-1980 yılları arasındaki dönem, dinsel kimliği temel referansı olarak algılayan kitlelerin sağ partilerde, etnisite bağlamını temel referans olarak algılayan kitlelerin ise sol partilerde temsil edildiği, kendilerini siyasete katılma aracılığı ile legalize etmeye çalıştığı, siyaseten meşrûiyet kazandığı bir dönem oldu.

CHP’nin 1950-1954 ve 1957 seçimlerinde, Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı 15 ilde, Türkiye genelinde aldığı oy ortalamasının üzerinde oranlarda destek sağlamayı başarması, tek-parti döneminde uygulanan otoriter politikalara rağmen, kitlelerin etnik bir bilinç ile hareket etmediğini göstermekte, etnik bağlama oturmuş bir kimlik algılamasının ya da etnik bir bilincin katılımcı siyasetin gereği olarak seçimlerde yapılan tercihlere yansıdığı düşüncesini tartışılır kılmaktadır. Anılan seçimlerde kitlesel tepkiyi siyasî tercihe dönüştüren güç muhtemelen etnik kaygılar değil, genel

¹⁸² Aktaran, Kemal H. Karpat; *Türk Demokrasi Tarihi*, s.215.

¹⁸³ Bakınız, Feroz Ahmad; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*.

¹⁸⁴ Gencay Şaylan; *Türkiye’de İslâmî Siyaset*, Verso Yayınları, Ankara, 1992, s.93.

ekonomik sorunlar ve tek-parti döneminde uygulanan radikal laik politikalar idi.¹⁸⁵ Buna rağmen DP döneminde beliren kitlesel muhâlefet, Cumhuriyetçi seçkinler tarafından Cumhuriyetle bütünleşme sorunu olarak algılandı. Bu algılama, 1960'lı yıllarda, tek-parti döneminde de uygulanan politikalara geri dönülmesinde etkili oldu. Bu çerçevede 'Vatandaş Türkçe Konuş' kampanyası yeniden gündeme getirildi. Köylere Kürtçe adlar yerine Türkçe adlar veren bir yasa çıkarıldı.¹⁸⁶

1950'li yıllardan sonra, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin Türkiye'nin sosyal ve ekonomik sistemiyle bütünleşmesini sağlamaya dönük yaklaşımlar ön plâna çıktı. Bu dönem öncesinde siyasal bütünleşmeyi sağlamak üzerine yoğunlaşan hükümetler, çok-partili döneme geçişle birlikte, özellikle ekonomik bütünleşmenin sağlanmasına yönelik hedefleri gündemlerine aldılar. 1965 ve 1969 hükümet programlarında bu bölgelerin geri kalmışlığının vurgulanması ve geri kalmışlık sorununun bölünmez bütünlük ile ilişkilendirilmesi, Süleyman Demirel'in Güneydoğu Anadolu Projesi'ni (GAP) bir entegrasyon projesi olarak algılaması, çok sonraları Turgut Özal'ın "*GAP Türkiye'nin birliğinin simgesidir*"¹⁸⁷ demesi, 'geri kalmışlık' perspektifine dayanan, ekonomik entegrasyona dayalı bütünleşme arayışının 1990'lara kadar sürdüğünü göstermektedir.

Geri kalmışlık söylemi Kürt etnisitesini merkeze alan oluşumları, 1960-1970 döneminde sol eğilimli partileri tercihe yöneltti. Kürt etnikçileri, Türkiye İşçi Partisi gibi ulusal sosyalist örgütler içinde yer almaya¹⁸⁸, Yeni Türkiye Partisi, Güven Partisi gibi partilerin ve bağımsız adayların aldığı oy oranlarında etkili olmaya başladılar.¹⁸⁹ İslâmcı akımlar ise, önceleri Demokrat Parti'yi ve Âdalet Partisi'ni desteklediler. 1970'lerden sonra ise Millî Nizâm

¹⁸⁵ Bakanız, Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s.113.

¹⁸⁶ Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.113.

¹⁸⁷ Ahmet Mesut; "*Türk Devlet Söylemi ve Kürt Kimliğinin Reddi*", s.28.

¹⁸⁸ Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.134.; Ahmet Mesut; "*Devlet Söylemi ve Kürt Kimliğinin Reddi*", s.28. Erol Kurubaş; *Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye*, Cilt: 2, Nobel Yayınları, Ankara, 2004, s.13.

¹⁸⁹ Kemal Kirişçi-G. M. Winrow; *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s.114.

Partisi ve Millî Selâmet Partisi içinde yoğunlaşarak siyasî alanda meşrûiyet kazanma çabası içinde bulundular.¹⁹⁰

Hızlı sosyo-ekonomik ve siyasal gelişmelere rağmen 1920’lerden 1980’li yıllara gelinceye kadar, Cumhuriyetçi tanım vatandaşlık bağlamında resmî görüşün esâs dayanak noktasını oluşturdu. Türk kimliği özcülükle ithâm edilse de, her türlü kategorik ayırım aşmaya ve sağlıklı bir toplumsal/siyasal yapının gerektirdiği asgari türdeşlik hâkim kültür bağlamında oluşturulmaya çalışıldı. Osmanlı’dan başlayarak farklı milliyetçiliklerin hepsinde ortak nokta, etnik ya da kültürel özgüllük iddîâlarından çok, devletin teritoryal ve stratejik önceliklerine yapılan vurguydu. Geçmişte olduğu gibi Cumhuriyet dönemi ve sonrasında da devlet çıkarları sürekli olarak ulusal duygu ve düşüncelerin önüne geçti.¹⁹¹ Cumhuriyet dönemi ve sonrasındaki kadrolar tarafından Türk kimliği anayasal vatandaşlık bağlamından koparılmamaya, ülkede yaşayan tüm unsurlar vatandaşlık şemsiyesi altında bütünleştirilmeye çalışıldı.

1970’li yıllar, siyasal bölünmelerin kitlesel olarak karşılık bulduğu bir dönem oldu. 1969 seçimleri sonrasında merkez sağda yaşanan bölünme, İslâm’ı temel referans olarak ele alan Millî Nizâm Partisi’nin siyaset sahnesinde yer almasını, 1980 yılına kadar anahtar partilerden biri olarak siyasal sisteme entegre olmasını sağladı. Millî Nizâm Partisi, ekonomi alanında tekelci sermaye karşısındaki net muhâlif tavrını İslâmî bir jargonla dile getirerek, günümüze kadar uzanan İslâmcı siyaset* anlayışının öncüsü oldu. 1971 Muhtırası sonrasında kapatılmasının ardından, Millî Selâmet Partisi çatısı altında aynı siyasal jargonu sürdüren bu siyasal hareket, dinsel kimliğin kültürel alandan siyasal alana taşınmasında kilit bir rol üstlendi.¹⁹²

¹⁹⁰ Gencay Şaylan; *Türkiye’de İslâmcı Siyaset*, s.101.

¹⁹¹ François Georgeon; *Osmanlı-Türk Modernleşmesi*, s. 18.

* ‘İslâmcı siyaset’ kavramı bu çalışmada, dinî temel referans olarak kabûl eden ve güncel siyasal söylemlerle bezenmiş bir siyasal hareketi, özellikle MNP ile başlayan MSP-RP-FP-SP şeklinde devam eden siyasal çizgiyi tanımlamak için kullanılmıştır.

¹⁹² Bakınız; Feroz Ahmad; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s.165.; Gencay Şaylan; *Türkiye’de İslâmcı Siyaset*, s.101-103.; Nilüfer Göle; *Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, s.54.

Sanayileşme ile birlikte Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden büyük şehirlere göç eden kitleler 1958'lerden itibaren 'Doğu Sorunu' tartışmasını gündeme taşıdı. 1960 sonrasında anayasal güvence altına alınan hakları, ifade özgürlüğünü iyi kullanan, basın organları aracılığı ile hoşnutsuzluklarını dile getiren¹⁹³ ve sol partiler içinde temsil imkânı bulan Kürt gruplar, 1960'lı yılların sonlarından başlayarak etnik bir bilinçle hareket etmeye başladı. Doğu Anadolu'nun sorunlarına dikkat çekmek için düzenlenen mitingler, sol gruplar tarafından özellikle de Türkiye İşçi Partisi tarafından desteklendi. 1970 yılında yapılan kongrede Kürtleri ayrı bir millet olarak tanıyan ve Kürtlerin maruz kaldığı ulusal baskıyı eleştiren bir sonuç metni kabul edildi. Kürt etnisitesini öne çıkaran örgütler kurulmaya başlandı. Bu örgütlerden en etkili, 1969 yılında kurulan Devrimci Doğu Kültür Ocakları'ydı.¹⁹⁴ Marksist söyleme eklenilen ve sol muhalif söylemin esâs temalarını kullanan Kürt etnikçileri, 1971 Muhtırası sonrasında dağıtılıncaya kadar, ağalığa, şeyhliğe, aşiret düzenine karşı çıkıyorlar. Şeyh Sait İsyanı ve devamındaki diğer isyanlardan farklı bir sürecin temsilcileri oluyorlardı.¹⁹⁵

Muhtıras sonrasında siyasal sistemin olağan hâle gelmesi ve sistemin normalleşmeye başlaması ile birlikte, etnik kimlik siyaseti Kürtçü gruplar, dinsel kimlik siyaseti ise Millî Nizâm Partisi'nin devamı olan Millî Selâmet Partisi tarafından güdülmeye devam etti. Marksist, Leninist ve Maoist sola iliştilmiş Kürt etnikçiliği, 1980'li yıllara kadar kendini farklı örgüt ve illegal partilerde görünür kılmaya çalıştı. Öcalan tarafından kurulan Kürdistan İşçi Partisi (PKK) bunlardan biriydi. PKK, sömürge tezini ve sömürgeci Türkiye'ye karşı devrimci bir mücadeleyi savunan illegal bir örgüt olarak başladığı eylemlerinde, 12 Eylül 1980'e kadar 354 öldürme, 366 yaralama eyleminin faili oldu.¹⁹⁶

¹⁹³ David McDowall; **Kürtler**, Çev: Zeri İnanc, Avesta Yayınları, İstanbul, 1996, s.57.

¹⁹⁴ Bakınız, Kemal Kirişçi-G. M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, s.116; Erol Kurubaş; **Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye**, Cilt: 2, Nobel Yayınları, Ankara, 2004, s.13 ve 19.

¹⁹⁵ Ümit Fırat; "*Devrimci Doğu Kültür Ocakları*", **Sosyalizm Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt 7, 2118-2119; Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s. 133.; Martin van Bruinessen; "*Türkiye Kürtleri*", s.342.

¹⁹⁶ Nihat Ali Özcan; "*Terör ve Ekonomi*", **Terörizm İncelemeleri** içinde, Der: Ümit Özdağ-Osman Metin Öztürk, ASAM Yayınları, Ankara, 2000, s.300-305.

1950-1980 yılları arasında yaşanan sosyal, ekonomik ve siyasal gelişmeler, Türkiye’de yaşayan nüfusun yapısında homojenleştirici bir etki yarattı. Bu dönem, siyasal âidiyeti sağlamak ve sağlamlaştırmak üzere, bütün kimlik kategorilerinin çoğulcu siyasal yapı içinde yer alan siyasal partiler tarafından kullanıldığı bir dönem oldu. Din, etnisite, sosyal sınıf, statü, cinsiyet hatta mezhep âidiyetleri siyasal özdeşleşme araçları olarak belli partilerde ve siyasal örgütlerde yoğunlaştı. Bu yoğunlaşma sonrasında kimlikler, daha somut bir şekilde siyaseti belirlemeye başladı. Önceleri kimlik olgusu siyasetin bir aracı olarak kullanılıyordu. Ancak zamanla siyaset, bazı toplumsal gruplar için sadece kimlik taleplerinin bir aracı hâline geldi ve kimlik/kültür kısılacına girdi. 1980 sonrasında dünya konjonktürünün kolaylaştırıcı etkisi ile siyaset, kimlik taleplerinin baskısı altında kaldı. Küreselleşmenin ulus devlet yapılarını aşındırmaya başlaması ile birlikte, dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi ülkemizde de kimlikler ve bu kimlikleri taşıyan kültürel özgüllükler birer zenginlik olarak algılanmak yerine sorun olarak algılanmaya başlandı.

BÖLÜM

Ulus Devlet Düşüncesinden Kopuş
ve Ulus Devletten Ulusal Kimliğe
Meşrûiyet Tartışmaları

3. Ulus Devlet Düşüncesinden Kopuş ve Ulus Devletten Ulusal Kimliğe Meşrûiyet Tartışmaları

3.1. Küreselleşme Süreci ve Ulusal Kimliğe Etkileri

Immanuel Wallerstein'a göre, küreselleşme yeni bir olgu değildir, aksine beş yüzyıl önce başlayan bir dönüşüm sürecinin devam eden safhasıdır. Tarihsel ve toplumsal bir sistem olan kapitalizm, 15. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da doğmuş, 19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde tüm yerküre üstünde mekânsal olarak genişlemiş, sonraki yüzyıldan itibaren de tüm yerküreyi kapsar hâle gelmiştir.¹ Bu bağlamda dünya ekonomisinde, dünya kapitalizmde yaşanan dönüşüm sürecinin bugün itibarıyla son halkasıdır küreselleşme.

Devam eden bu dönüşüm süreci içinde, geçtiğimiz son çeyrek yüzyıllık dönemde, toplumsal bir kurum olan ekonomi başat kurum hâline geldi ve küreselleşme, toplumsal alanın bütününde yarattığı çok yönlü etkiler nedeniyle çatışmalar, parçalanmalar, yeni toplumsal tabakalaşma unsurları ve çok sayıda çelişki üreten tarihsel/toplumsal bir sürece dönüştü.² 1980'lere kadar akademik çevreler tarafından önemli bir kavram olarak kabûl görmeyen küreselleşme kavramının kullanımı, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren öyle bir artış gösterdi ki, dünyanın farklı yerlerinde kullanım örüntülerinin izini sürmek bile neredeyse imkânsız hâle geldi.³ Özellikle son yıllarda, sosyal bilimlerin anahtar kavramlarından, hemen hemen açıklamaya muhtaç her toplumsal olgunun ilişkilendirilmeye, anlaşılma, açıklanmaya çalışıldığı referans kavramlardan biri olmaya başladı.⁴

Giddens'e göre, dünya düzeyinde toplumsal etkileşimlerin, toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasını ifâde eden küreselleşme,

¹ Bakınız, Immanuel Wallerstein; **Tarihsel Kapitalizm**, Çev: Nemciye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.16.

² Antony Giddens; **Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği**, s.12-13.

³ Roland Robertson; **Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, Çev: Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s.21.

⁴ Antony Giddens; **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.55.

uzak yerleri birbirlerine bağlayan diyalektik bir süreçtir.⁵ Bu yönüyle bir yandan dünya ekonomisinin bütünleşmesi, üretimin, teknolojinin dünya çapında yayılması, kültürlerin benzeşmesi, merkezîleşmesi eğilimleri ile⁶ ayırt edilmekte, öte yandan kutuplaştırıcılık, toplumsal ve siyasal merkezden yoksunluk, belirsizlik, kuralsızlık gibi nitelikleri içinde barındıran, kendi başına buyruk doğaya sahip bir süreç olarak gözlemlenmektedir.⁷

Bauman’a göre söz konusu süreçte küreselleşen sadece mal, bilgi ve insan akışı değildir, küreselleşme aynı zamanda yoksulluğun, terörün, korkunun, güvensizliğin, eşitsizliğin, kaosun dünya çapında yayıldığı diyalektik bir süreçtir. Bu süreçte zaman ve mekânın sınırları teknolojik gelişmeler tarafından belirsizleştirilmiş, bu belirsizlik insanlık durumunu homojenleştirmek yerine kutuplaştırma eğilimlerini ön plâna çıkarmış, yaşanan yerin ve mesâfelerin anlamı kalmamıştır.⁸ Küreselleşme düşüncesinden çıkan en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, kuralsız, kendi başına buyruk doğasıdır. Siyasal/toplumsal merkez yoktur artık ve insanlık, dünya üzerindeki kontrolünü kaybetmektedir.⁹

Yazık ki, tartışılabilir yanları olmasına rağmen yaşadığımız düşünme ve analiz standartlaşması ve bunun ortaya çıkardığı zihinsel/entelektüel homojenite, küreselleşmeci bir entelektüel hegemonyanın kurulmasını sağladı. Bu hegemonya sâyesinde içinde barındırdığı sorun alanları maskelenerek, küreselleşmeci idealin meşrû zemin arayışını sürdürmesi kolaylaştı.¹⁰ Toplumsal, ekonomik ve siyasal alanda oluşturulan küreselleşmeci baskı, geleceksel yapıları dönüştürdü ve yaşanan süreçte bazı toplumlar, başa çıkılması zor sorunlarla karşı karşıya kaldı. Öz’ün de belirttiği gibi, iyi ambalajlanmış söylemlere ve küresel ölçekte kazan-

⁵ Antony Giddens; *Modernliğin Sonuçları*, s.69.

⁶ John Gray; *Sahte Şafak: Küresel Kapitalizmin Aldatmacaları*, Çev. Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 81-88.

⁷ Zygmunt Bauman; *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.69.

⁸ Zygmunt Bauman; *a.g.e.*, s.26.

⁹ Zygmunt Bauman; *a.g.e.*, s.68-69.

¹⁰ Bronislav Gosović; *“Entelektüel Hegemonya ve Milletlerarası Kalkınma”*, Çev: Sadir Karabekir, *Türkiye ve Siyaset*, Sayı 5, 2001, s.154.

diği taktik zaferlere rağmen, küreselleşme ödenebilecek sosyal mâliyetleri tahmin edilemeyen belirsiz bir sürece dönüştü.¹¹

Sürecin ortaya çıkardığı baskı en fazla siyasal alanda hissedildi. Küresel etkinin kapsayıcı doğası toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal alanlarda ortaya çıkan küresel anafor modern siyasal yapının temeli olan ulus devleti, ulusal kimliği derinden etkiledi. Ulusal kimlik dünyanın her bölgesinde meydan okumalarla karşılaştı. 1789'dan sonra kurumlaşmaya başlayan ulus devlet ve ulus devletin oturduğu siyasal, toplumsal, ekonomik bağlam sarsıldı. Küreselleşmenin kültürel etkileri, ulusal kimlik ile ulus devlet arasındaki ilişkiyi aşındırdı. Ulusal ekonomi, ulusal kültür, ulusal kimlik anlayışları küreselci söylemlerin hegemonyası altında kaldı ve ulus devlet hemen her bağlamda ciddi bir itibâr kaybına uğradı.

1970'li yıllardan itibaren stratejik yöneliminde yaşanan değişimle kapitalist ekonomi kalkınmacı perspektifini yitirdi, toplumsal refah ve adil gelir dağılımı gibi konular önemini kaybetmeye başladı.¹² Küreselleşmeyi 'yırtıcı' bir süreç olarak değerlendiren Richard Falk'ın deyişiyle, küreselleşme olgusunun içerdiği liberalleşme, özelleştirme, ekonomik düzenlemelerdeki düşüş, refah politikalarındaki gerileme, kamu harcamalarındaki azalma, mâlî disiplin, sermayenin akışındaki serbestlik, işgücü üzerinde sıkı denetim, sınırsız döviz aktarımı gibi uygulamalar insanlığın mutluluk ve refahı üzerinde olumsuz sonuçlar doğurdu.¹³ Ulus devletin işlevsel olarak etkisizleşmesi ve güç yitimine uğraması, bir takım riskleri karşılayamaz hâle gelmesi, en önemli işlevi toplumsal bütünleşmeyi mümkün kılmak olan, o ana kadar birbiriyle yabancı olan insanlar arasında dayanışmacı bir ilişki kurulmasını sağlayan ulus devlet yapılarının entegrasyon yeteneğinin küreselleşen risklere cevap verememesi, ulus-dışı arayışların artmasını, ulusu aşan bölgesel siyasal yapılanmaların ortaya çıkışını kolaylaştırdı.¹⁴

¹¹ Esat Öz, "Küreselleşme, Demokrasi ve Millî Devlet", s.17.

¹² Suavi Aydın; *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*, s.118.

¹³ Richard Falk; *Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri*, s.2.

¹⁴ Bakınız, Jürgen Habermas; *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, s.15 ve 19.

Ulus devletlerin zayıflamaya başlaması iki türlü sonuç doğurdu. Bir yandan ulus devleti aşan arayışlar, öte yandan ulus devlet altı yapılanma çabaları aynı anda ortaya çıktı.¹⁵ Modern devletin özellikle ekonomik açıdan işlevsizleştirilmesi sürecinde, ekonomi alanındaki yetkilerin IMF, OECD, GATT gibi ulus aşırı ölçekte yapılanmış kurumlara, merkezî devletin elindeki güç, yetki ve sorumlulukların ise yerel yönetimlere devri eğilimleri belirginleşmeye başladı.¹⁶ Ulusal toplum, ulus devlet, ulusal egemenlik, ulusal kültür, ulusal kimlik, ulusal çıkar, ulusal ekonomi gibi kavram ve konseptler meşrûluk krizi ile karşı karşıya kaldı. Meşrûiyet bunalımına neden olan, gerçekte böyle bir krizin varlığından çok ulus devlet karşıtı düşünsel yaklaşımın propaganda içeren faaliyetleriydi. Küreselleşme tarafından temsil edilen yeni düzende ulus devlet, sadece yerel yetkilerle donatılmış bir yapı olarak düşünülüyor, uluslararasılaşmayan sermaye ile birlikte vasıfsız işçilerin devleti olarak görülüyordu.¹⁷ Küreselleşme ideologları sürekli olarak ulus ve ulusa ilişkin her yapının insanlık tarafından aşıldığını, ulusal düzeydeki yönetimlerin gücünü yitirdiğini ve ulus devletin tarihsel misyonunu tamamladığını ileri sürerek küreselleşmenin hareket alanını genişletme çabası içine girdi. Çünkü küresel güçlerin küresel düzeyde hareket özgürlüğü, siyasal açıdan parçalanmış, sınırları belirsizleşmiş bir yapıya bağlıydı.¹⁸

Ulus devletin işlevsizleştirilmesi ile birlikte ‘ulusa âidiyet’ de olumsuz yönde etkilendi. Fransız Devrimi sonrasında, hukuki bir statü (ve siyasal bir inşâ) olarak, her türlü özellik ve farklılıkları aşan bir şekilde ulus devlete âidiyeti belirleyen vatandaşlık kimliği, gücünü giderek yitirdi ve küreselleşmenin etkisiyle, ‘vatandaşlık’ kurumu sorgulanmaya başlandı. Oysa, ulusal âidiyetin hem geliştirilmesine hem de sürekliliğinin sağlanmasına olumlu katkıları olan vatandaşlık kurumu, ulusun üyeleri arasında, özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren, toplumsal ve siyasal âidiyet

¹⁵ Stuart Hall; “*Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*”, s.47. Ayrıca bakınız; Stuart Hall-David Held; “*Yurttaşlar ve Yurttaşlık*”, s.184.

¹⁶ Gülten Kazgan; *Küreselleşme ve Ulus-Devlet*, s. 34.

¹⁷ Gülten Kazgan; *a.g.e.*, s. 38.

¹⁸ Zygmunt Bauman; *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, s.79.

duygusunun gelişmesini sağlamıştı.¹⁹ Kolektif bilincin haklar ve sorumluluklar çerçevesinde ulusal bilince dönüşmesini ve doğal, verili kimliklerin üzerinde, onları aşan bir nötr tanımlama çerçevesi oluşturarak, çok çeşitli grup kimliklerinin ortak bir çatı altında toparlanmasını kolaylaştırmıştı. Batı deneyiminde ulus devlet renk, kültür ya da soya bakılmaksızın herkesin ekonomik gereksinimlerini karşılamak için var olan bir post-etnik alışveriş merkezi olarak kurgulanmıştı. Bu kurgunun dağılması ile birlikte yaşanan işlevsizleşme, yapısal sorgulamayı ve tartışılmaları beraberinde getirdi.²⁰

Schnapper ulusal egemenliğin sınırlanmasını, ulus devletin güçsüzleşmesinin bir başka nedeni olarak ele alır. Ona göre, ulusun ortak paydasını belirleyen ortak yarar ve çıkar kavramlarının zayıflaması toplumların siyasal bir proje etrafında bütünleşmesini zorlaştırmış, birey-devlet ilişkisindeki rasyonelleşme, ulus devlete âidiyetin bireylere sağlanan refah, güven ve mutlulukla ölçülür hâle gelmesi, ulusal kimliklerin aşınmasına yol açmıştır.²¹ Gerçekten de küreselleşme ile birlikte ortaya çıkan çok uluslu şirketler, ortak pazarlar, iletişim alanındaki gelişmeler ve sorunların küreselleşmesi ‘ulusal egemenlik’ doktrinini önemli oranda aşındırmış²², ulus devletin toplumsal ve siyasal egemenliğini; sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel iktidarını sarsmış, iktidarın sarsılması ise devletin güçsüzleşmesini hızlandırmıştır.

Ulus ile devlet arasındaki ilişkinin bağlamını saf bir ekonomik davranış ilişkisine indirgemenin yanıltıcı olacağını kabûl etmek gerekir. Ama ulus devlet yapısının ekonomik açıdan işlevsel kılınmasının, ulus ile mensûpları arasındaki ilişkiyi pekiştireceği; onun sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel iktidarını güçlendireceği ve işlevsel bir ulus devlet yapısını kalıcı hâle getireceği muhakkaktır. Nitekim küresel etkinin ulus devleti işlevsizleştir-

¹⁹ T.H. Marshall; “*Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*”, T.H. Marshall-T.Bottomore; **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar** içinde, Çev: Ayhan Kaya, Gündoğan Yayınları, 2000, s.47.

²⁰ Gerd Baumann; **Çokkültürlülük Bilmecesi**, s.38.

²¹ Bakınız, Dominique Schnapper; **Yurttaşlar Cemaati**, s.195-201., Cevat Özyurt; **Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma**, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, s.155.

²² Ahmet Yıldız; **Ulus Devletin Bunahımı: Türkiye’de Federalizm ve Kürt Meselesi**, s.51.

diğine yönelik algının kitlesel olarak kabûl görmesi, ulus devlet yapısının tartışılmasına neden oldu ve ulusal kimliğin ulus açısından bir kimlik referansı olarak câzibesini yitirmesi sonucunu doğurdu.

Kültürün akış hızında teknolojik ilerlemeye bağlı olarak yaşanan gelişmeler bir yandan kültürel mesâfelerin, sınırların anlamını yitirmesine neden olurken ve kültürleri melezleştirirken; öte yandan ‘öteki’ni hemen yanı başında bulan toplumların kendiliklerini daha fazla vurgulama güdüsünü ortaya çıkarttı. Özgüllüklerin taşıyıcısı olarak medya, ulusal kimliğin ve kültürün zayıflaması, tüketim kültürünün yaygınlaşması, buna bağlı olarak yeni hayat tarzlarının oluşması ve kimliğin biçimlenmesinde etkili olmaya başladı. Medya sektöründe devlet tekelinin ortadan kalkması, kamu yararı etrafında biçimlenen yayıncılığı ve ulusal kültürü desteklemeye yönelik bir yayıncılık anlayışını zaâfa uğrattı ve bu durum ulusal kimlikleri olumsuz etkiledi.²³ Ulaşım imkânlarında yaşanan gelişmeler ise, ülkeler/bölgeler arasındaki insan akışının hızlanmasını sağladı ve uluslararası göç olgusu ulusa âdiyetin sorgulanmasına neden oldu. Kendi kolektif âdiyetlerini ön plâna alan ve kolektif bir kimlik etrafında örgütlenmeye çalışan göçmenler, bir yandan kültürel özgüllüklerinin tanınmasını sağlamak üzere kamusal alana yerleşti, öte yandan içinde yaşadıkları toplumun yerli kimliğinin güçlenmesine neden oldu. Vatandaşlığın hukuki bir statü olarak algılandığı Fransa da bile 1990’daki nüfus sayımı ile birlikte, sonradan vatandaş olanların milliyeti saptanmaya, kayıt altına alınmaya çalışıldı.²⁴

Doğrusunu söylemek gerekirse dünya, küresel bir handikapla karşı karşıyadır ve küresel düzen hâkim siyasal yapılanma biçimi olan ulus devleti aşındırmaktadır. Küresel baskıların yoğun olarak yaşandığı son birkaç on yılda, ‘küresel entelektüel hegemonya’nın biçimlendirdiği söylemlerle, ulus devletin ulusun ideallerini, güvenliğini, âdiyet duygusunu ve geleceğe ilişkin umutlarını taşıyamaz hâle geldiği yönündeki düşünceler yaygınlaştırılmaya çalışılmakta ve yaratılan güvensizlik ortamında kü-

²³ Bakınız, Cevat Özyurt; a.g.e., s.141-147.

²⁴ Riva Kostaryano; **Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri**, s.37.

resel hegemonik yapı giderek daha fazla güçlenmektedir. Küresel ekonominin yükselişi, küresel etkinin yayılma gücü ve küresel yönetim kurumlarının doğuşu yeni bir dünya düzeninin delilleri ve ulus devletin ölümü olarak yorumlanmaktadır. Son çeyrek yüzyıllık dönemde küresel ve bölgesel hükümetler daha büyük roller talep ederken, ulusal hükümetler sınırlarını kontrolde zorluk çekmekte, devletlerin otonomisi ve egemenliği aşınmaktadır.

Ancak, Habermas'ın belirttiği gibi, son iki yüzyıla damgasını vuran, Fransız ve Amerikan devrimlerine dayalı tarihsel bir model olan ulus devlet modeli, bugün bile, bütün tartışmalı yönlerine ve alternatif arayışlarına rağmen önemini korumaya devam etmektedir.²⁵ Öyle ki, ne ulusu aşan ne de ulusal ölçeğin altında yapılandırılmaya çalışılan yeni oluşumlar, ulus devletin ulus içi ve uluslararası düzlemde yerine getirdiği işlevleri ikame edememektedir. Ulus devlet, ulusal âdiyet duygusu ve ulusal kimlik tarafından biçimlendirilen toplumsal sadâkat alanını doldurabilecek yeni bir sadâkat alanı henüz inşâ edilememiştir. Ulusu aşan yeni oluşumların, birlik içi çatışma alanlarının ulusal çıkar etrafında şekillenmekte oluşu, gerçekte 'ulus' nosyonunun henüz gündemden düşmediğini göstermektedir. Ulus hâlâ hem sembolik bakımdan, hem de pratik olarak siyasî kimliğin temel referans noktası olmaya devam etmektedir.²⁶ Ulus devletin yerine yeni bir yapılanma henüz ortaya çıkmamıştır. Ulus devletin elinde kalan ve hem içte, hem dışta hükmünü haklı ve meşrû kılan nedenler hâlâ mevcuttur. Öncelikle ulus devlet hâlâ iktidar tekeli elinde tutmakta ve hukuk devleti olmak niteliği ile insan haklarının biricik garantisi olmaya devam etmektedir. Uluslararası rekabetin olumsuz etkileri karşısında toplumsal savunma refleksini güvence almaktadır. Küresel düzenin ulus içindeki kaybedenlerini sistemle bütünleştirmenin en önemli araçlarından biridir.²⁷

Dünyanın hemen her bölgesinde, uluslararası düzeyde yaşanan gelişmeler dikkatle gözleendiğinde ortaya çıkan sonuç şu-

²⁵ Jürgen Habermas; *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, s.13.

²⁶ Richard Falk; *Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri*, s.68.

²⁷ Bakınız, Rainer Tetzlaff; *"Küreselleşme ve Ulus İnşası: Çelişmeyen Terimler"*, *Ulus İnşası* içinde, Ed: Jochen Hippler; Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şaylı, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s.34.

dur: İnsanlık tarihî yeni bir ‘doğa durumu’ yaşama riski ile karşı karşıyadır. Siyasal/toplumsal merkezin giderek belirsizleştiği dünyada, kontrolün kaybedilmesi ve ortaya çıkabilecek yaygın bir düzensizlik durumu, hem ulus devlet içi hem de uluslararası düzeyde insanlığın istenmedik sonuçlarla karşılaşmasına neden olabilecektir. Bunun önlenbilmesinin belki de en önemli yolu, gösterişli küresel söylemleri eleştirel aklınısüzgecinden geçirmektir. Küresel entelektüel hegemonyadan kurtuluş, kuşatma altında bulunan ulusal ekonominin, ulusal egemenliğin ve ulusal kimliğin korunmasına ulusa, ulus devlete, ulusal kimliğe karşı meydan okumalar karşısında çâresizlik duygusunu aşmaya bağlıdır.²⁸

Başlarken de belirttiğimiz gibi 1980 sonrası dönemde küresel etki, ulus devletin sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik iktidarını sarsmıştır. Bu durum birey-devlet ilişkisinin en önemli göstergelerinden biri olan âdiyeti olumsuz yönde etkilemiş, başka bir ifâdeyle hem ulusa âdiyet hem de ulusun nesnel çatısı olan ulus devlete âdiyet tartışmaya açılmıştır. Heterojen toplumlarda daha belirgin bir biçimde, farklı unsurların farklılığa dayalı tanınma talepleri artmaya başlamıştır. Kültürel âdiyetlerin yeni iddiâlarla ortaya çıkması, âdiyetin kültüralizmin kısılcına girmesi, bu alanların siyasetin ekseninde kendini yeniden konumlandırması, kimlik siyasetinin gelişmesi için uygun bir ortam yaratmıştır. Ulus devletin geleneksel yapısındaki çözülme ve bu çözülmeye paralel olarak yaşanan işlevsizleşme, devletin aşınması gibi gelişmeler farklı kimliklerin siyasal alana konumlanmasını kolaylaştırmış ve siyasallaşan kimlikler siyaset sahnesinde daha fazla yer almaya başlamıştır. Kimliklerin siyasal alanın tartışma nesnesi olma durumu aynı zamanda kültürel farklılıkların siyasallaşması olgusunu popüler hâle getirmiş ve kimlik siyaseti, Balkanlar’dan Afrika’ya, Asya’dan Amerika’ya nerdeyse dünyanın zengin ya da fakir her bölgesinde daha fazla görünürlük kazanmıştır.²⁹

²⁸ Bronislaw Gosoviç, “Entelektüel Hegemonya ve Milletlerarası Kalkınma”, s.163.

²⁹ Bakınız, Rainer Tetzlaff, “Küreselleşme ve Ulus İnşâsı: Çelişmeyen Terimler”, s.26.

3.2. 1980'li Yıllarda Türkiye: Türkiye'nin Küresel Sistemle Bütünleşme Çabaları ve Ulus Devlet Düşüncesinden Kopuş

1960 ve 1970'li yıllarda ulusal kalkınmacılığa dayalı ekonomik politikalar ile Türk toplumunun refah düzeyinde artış gözlenmişti. Bunun ardından gelen kıtlık, fiyatların kontrol edilemeyen yükselişi, sanayinin gelişmeye başlaması, sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan göç olgusunun etkileri, kısa bir sürede toplumsal dinamikleri harekete geçirdi.³⁰ 1960 ve 1970'li yıllarda uygulanan ithal ikamesine dayalı sanayileşme modeli ve Türk ekonomisinin kendi ürettiği mâllar için bir iç pazar oluşturma gayretleri kısmen de olsa başarıya ulaşmıştı. Ancak rekabet eksikliği, ihracat açısından sorunlar yaratıyordu. Dünya pazarları ile rekabet şansını yakalayabilme, işçilik mâliyetlerinin kontrol altına alınmasına, sendikaların disipline edilmesine, hatta işçi ücretlerinin düşürülmesine bağlıydı.³¹ Türkiye, ulusal kalkınmacılığı 1980'li yıllara kadar, 'üçüncü dünya'da kullanılan ithal ikamesi modeline dayanarak sağlamaya çalıştı. Bu modele göre, kendi iç pazarına yönelik olarak mamûl mâl üretecek, sanayileşmeyi sağlamak üzere ithalat yapacak, ithalat rejiminin finansmanını ise, ürettiği geleneksel ürünlerin ihracatı ile sağlamaya çalışacaktı.³²

İthal ikameci sanayileşmeye dayalı kalkınma modeli, 1970'li yılların sonunda krize neden oldu. Uygulanan ekonomik sistemin ihracat aleyhine bozduğu denge, 1973-74 petrol krizinin olumsuz etkileri ile birleşti. 1970'lerin başında yüzde yirmiler civarında gerçekleşen enflasyon, 1979 yılına gelindiğinde yüzde doksanlara ulaşmıştı. Ekonomik açıdan yaşanan bu olumsuzluklar, toplumsal/siyasal krizlere de kaynaklık ediyordu. Türk toplumu bu dönemde, ciddi boyutlarda bir asayiş sorunu ile karşı karşıyaydı. İslâmcı siyaset kitlesel boyutta destek kazanmaya, Kürt etnikçiliğini temel alan illegal örgütler de, yaşanan kargaşa ortamında propagandaya yönelik faaliyetlerini artırmaya başlamıştı.³³

³⁰ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.392.

³¹ Bakınız, Feroz Ahmad; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s.195.

³² Haldun Gülalp; *"Türkiye'de Modernleşme ve İslâmcı Siyaset"*, Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba (Ed.); *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.46.

³³ Bakınız, Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.388-390.

Tekeli’nin değişiyi Türkiye, hem ekonomik açıdan hem de siyasal açıdan kendini yeniden üretemeyen bir ülke görüntüsü içindeydi. Ekonomik açıdan yaşanan kısıtlıklar, ana ihtiyaç maddeleri için girilen kuyruklar, yükselen enflasyon ekonomik dinamizmin yokluğunu gösteriyordu. Siyasal kutuplaşmalar ve bu kutuplaşmaların kaynaklık ettiği çatışmalar ise, siyasal çözüm üretmenin göstergeleriydi.³⁴

Dünya ekonomik konjonktüründe yaşanan krizlerin Türk ekonomisinde yarattığı olumsuz etkiler, siyasal alanda bölünmeler yaşanmasına ve siyasal şiddetin toplumsal dokuyu etki altına almasına neden oldu. Toplumsal, ekonomik ve siyasal bölünmelerin yarattığı sıkıntılar toplumun her kesiminde hissediliyordu. 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi artan asayiş sorunlarının, siyasal sistemin işleyişinde yaşanan bozulmanın hâkim olduğu ve ekonomik krizin belirginleştiği bir ortamda, toplumsal ve siyasal bölünmelerin keskinleştiği bir dönemde gerçekleşti.³⁵ Askerler Türk devletini, Türk vatandaşlarını sosyal bölünme, siyasal çatışma ve ekonomik çöküşten ‘kurtarmak’, asayiş sorununu ortadan kaldırmak, devlet otoritesini yeniden kurmak söylemiyle parlamentoyu feshetti, siyasal partileri kapattı, sendikal faaliyetleri durdurdu, grevleri yasa dışı ilân etti, yerel yöneticileri görevden aldı.³⁶ Darbeciler, ‘devleti ve milleti bu kaotik durumdan kurtarmak’ için toplumsal/siyasal alanın yeniden inşa edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı.

Toplumsal, siyasal ve ekonomik yapının yeniden inşası projesinin iki temel sacayağı vardı. Bunlardan birincisi ekonomik yapıda köklü bir dönüşümü öngörüyordu. 1979-1980’li yıllara gelindiğinde, kapitalist sistemin merkezlerinde, öncelikle ABD ve İngiltere’de Thatcher ve Reagan’ın iktidara gelmesi ile refah devletçi Keynesyen politikalar krize girerken, neo-liberal politikalar popülerite kazanmaya ve uygulanmaya başlanmıştı. Kapitalist sermaye, egemenliğinin sınırlarını genişletme çabası içine girmişti. Ulusal ve uluslararası düzlemde bu sınırsız egemenlik

³⁴ Bakınız, “1980’lerden Günümüze Türkiye’nin Dinamikleri ve Sosyo Kültürel Değişimler Paneli”, *İktisat Dergisi*, Özel Sayı: 413-414, Şubat-Mart 2001, s.160.

³⁵ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, s.391.

³⁶ Feroz Ahmad; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s.185-186.

arayışını sorgulayacak siyasî hareketleri tasfiye anlayışı³⁷, ekonomik bir dönüşümü gerekli gören darbecilerin 'reform' uygulamasına desteğini ve uluslararası alanda meşrûiyet kazanmasını kolaylaştırdı.

Darbe yönetimi, ekonomik alanda liberal bir yapı oluşturabilecek reformları hayata geçirme hedefine yöneldi. Aslında darbe yapılmadan önce, 1973 ve 1979 yıllarında yaşanan petrol krizlerinin tetiklediği kötü ekonomik gidişatı engellemeye yönelik olarak alınan 24 Ocak 1980 Kararları, ekonomik bir yapısal dönüşüm irâdesinin, neo-liberal politikalara yönelmenin, siyaseten de anlamlı bulunduğunu gösteriyordu.³⁸ IMF ve genel olarak onun temsil ettiği çevreler de kur, faiz, fiyat kontrolüne dayanan plânlamacı ekonomik yaklaşımın terk edilmesini ve piyasa kurallarının işletilmesini istiyordu. Plânlı ekonomik politikaların varlığı dış finansman desteğine bağılıydı ve 'eski' politikaların uygulanmasını istemeyen Batılı kurumlar, Türkiye ekonomisine yardım etmeyi reddediyorlardı. 24 Ocak 1980'de ilân edilen ve '24 Ocak Kararları' olarak tarihe geçen kararlarla, Batılı kurumlar ve özellikle IMF tarafından talep edilen politikaları uygulama irâdesi somut bir şekle bürünmüştü.³⁹

24 Ocak Kararları'nın temel amacı, ülke ekonomisinin serbest piyasa kurallarına göre işleyişini garanti altına almak ve Türk ekonomisinin dünya ekonomisi ile bütünleşmesini sağlamaktı. Ancak bu acı reçetenin, darbe öncesi olağan (son on yılda yaşanan olağanüstü durum artık olağan hâle gelmişti) şartlarda uygulanması zordu. Çünkü bu reçete, ücretlerin azaltılması yoluyla kâr oranlarının artırılmasını, sosyal harcamaların kısılmasını, iç pazarın daraltılmasını ve ithalatın kısılmasını öngörüyordu.⁴⁰ 1960 ve 1970'li yıllarda takip edilen ulusal kalkıncı ekonomik model en başarılı örneklerden biri olmuştu ve Türk kapitalizmi

³⁷ Bakınız, "1980'lerden Günümüze Türkiye'nin Dinamikleri ve Sosyo Kültürel Değişimler Paneli", s. 173. ve Korkut Boratav; 1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, s.83., Mert Angılı; "1980 Sonrası Türkiye Siyaseti ve Genç Parti", Praksis, Sayı 12, 2004, s.46.

³⁸ Korkut Boratav; a.g.e., s.42.

³⁹ Nazım Kadri Ekinci; "Türkiye'de 1980 Sonrası Kriz Dinamikleri ve İntibak Mechanizmaları", Toplum ve Bilim, Sayı 77, 1998, ss.7-26, s.7.

⁴⁰ Çağlar Keyder; Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, s.176.

bu dönem boyunca ulusal niteliğini korumuştur. Ancak bu dönemde benimsenen refah bölüşüm modeli, 1980’li yıllara gelindiğinde kabul edilemez bir şey olarak görülüyordu. Fiyat desteklemeleri, sosyal harcamalar ve yerli sanayinin korunmasına yönelik politikalar darbe sonrasında tersine döndü. Dünya piyasaları ile rekabet arayışı dışsal bir dayatma olarak gündeme geldi.⁴¹ Ücret, kur, faiz, sübvansiyon gibi plânlı ekonomik kalkınma dönemi uygulamaları, bu kararların uygulamaya başlaması ile alt üst oldu. Ülkenin üretim-tüketim fotoğrafı değişti ve gelir dağılımı yeni bir görüntüye kavuştu.⁴²

1980 sonrasında radikal bir değişim yaşandı ve Türkiye, kalkınma yörüngesini devletçi bir stratejiden, piyasanın yön verdiği ulus-ötesi bir stratejiye kaydırıldı. Ekonomide piyasa güçlerinin, toplumsal/siyasal alanda da bireyci ideolojinin yayılıp gelişmesi için iyi bir vasat ortaya çıktı. Önceleri siyasal olarak popülist, sosyal olarak bölüşümcü bir rol oynayan devlet, sınırlı bir kesimin yararlandığı ekonomik bir modeli -otoriter ve dışlayıcı bir siyasal modeli-, rekabete dayalı bireyciliği öngörüyordu. Yüceltilen ve peşinden koşulan değerler, küresel ekonomi ideali ve aşırı bireysellikti.⁴³

Toplumsal, siyasal ve ekonomik yapının yeniden inşâsı projesinin ikinci sacayağı ise, toplumsal/siyasal alanın yeniden organize edilmesi idi. Darbe yönetimi, toplumsal/siyasal alanı inşâ yolu olarak ekonomide benimsenen liberal modelin aksine, otoriter politikaları seçti. Siyasal alanda faaliyet gösteren birbirinden farklı hedeflere yönelmiş bütün siyasal grupların faaliyetleri hemen durduruldu. Siyasal partiler kapatıldı, siyasî liderlere siyaset yapma yasağı getirildi. Darbeden bir yıl sonra yapılan tutuklamaların sayısı 122.600’e ulaşmıştı. Millî Selâmet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi, Türkiye İşçi Partisi, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu, Devrimci Sol ve Kürt ayrılıkçılığı güden PKK

⁴¹ Bakınız, Çağlar Keyder, “*Mısır Deneyimi Işığında Türk Burjuvazisinin Kökeni*”, *Memalik-ı Osmaniye’den Avrupa Birliğine* içinde, Çağlar Keyder, Çev: Şennur Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.141-179, s.174 ve sonrası.

⁴² Nazım Kadri Ekinci, “*Türkiye’de 1980 Sonrası Kriz Dinamikleri ve İntibak Mechanizmaları*”, s.10.

⁴³ Bakınız, Haldun Gülalp, “*Türkiye’de Modernleşme ve İslâmcı Siyaset*”, s.47.

aleyhine toplu yargılamalar yapıldı.⁴⁴ Toplumsal/siyasal alanın içinde faaliyet gösteren bütün gruplar tamamıyla siyasal alandan çekilmişlerdi. Askerler toplumsal parçalanmaya neden olduğu düşünülen ideolojik kutuplaşmayı gidermek gerektiğine, 1970'li yıllarda toplumsal bütünleşmeyi tehdit ettiği düşünülen ideolojik bölünme ve bu bölünmenin kaynaklık ettiği çatışmaları ortadan kaldıracak yeni bir bütünselliğin kurgulanmasının zorunlu hâle geldiğine inanıyorlardı.

Yeni bir âidiyet çerçevesi oluşturulurken var olan ideolojik tutumların değiştirilmesi, vazedilen yeni tutumun topluma kabûl ettirilmesi gerekiyordu. Bu yeni yaklaşımın içi biraz din, biraz da milliyetçilikle dolduruldu. Kemalizme iliştirilmiş din ve milliyetçilik üzerinden formüle edilecek bu kimliğin, toplumu bütünleştirmeye yönelik politikaları destekleyeceği düşünülüyordu. Bu yaklaşım ve ardından yapılan ilk seçimde A. Aydın Bolak, Yılmaz Öztuna, Ergün Göze gibi sembolik isimlerin MDP'den aday olmaları⁴⁵, sonradan 'Türk-İslâm sentezi' ile darbeciler arasında organik bir ilişki kurulmasının da önünü açtı.* Copeaux'a göre 'Türk-İslâm sentezi' sadece İslâmî değerlere değil, Türk millî kültürüne de dayanıyordu, Batı karşıtlığından besleniyordu ve İslâmcılığın ideolojileştirilmesinin yeni bir biçimiydi.⁴⁶ Bu eklektik düşünce Türkiye'nin tüm politikalarına da dini tonu ağır basan bir milliyetçiliğin hâkim olması gerektiği düşüncesini temsil ediyordu.⁴⁷ Oysa yapılmak istenen, Türk toplumunun değerlerini eklektik bir yaklaşımla ele alan, din ile milliyetçilik arasındaki eklektisizme dayanan ve darbe öncesinde Aydınlar Ocağı tarafından temsil edilen 'Türk-İslâm sentezi' düşüncesinin, Kemalizmin popülarize edilmesi sûretiyle 1980 sonrasına taşınmasını sağlamaktı.⁴⁸

⁴⁴ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.407-408.

⁴⁵ Mustafa Çalık; *Milli Kimlik, Milliyet, Milliyetçilik*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, ss.132-135.

* Türk-İslâm sentezi fikrinin siyasal alandaki savunucusu MHP'nin darbe mağduru olduğu dikkate alındığında, bu düşünce ile darbeciler arasında organik bir ilişki kurulmasının çok anlamlı olmadığı görülecektir. Darbecilerin yaptığı din ve milliyetçiliği Kemalist jargonla harmanlamaya çalışmak ve bu sâyede yönetime olan güveni sağlamaktı.

⁴⁶ Etienne Copeaux; *Türk Tarih Tezinden Türk İslâm Sentezine*, s.56.

⁴⁷ Şaban H. Çalış; *Hayâletbilimi ve Hayâli Kimlikler*, s. 91-92.

⁴⁸ Bakınız, S. Seyfi Ögün; *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, s.187.

12 Eylül rejiminin aktörleri, gelinen noktada dünyevî bir ahlâk yaratılamamış olmasını, toplumsal ethos yokluğunu, 1980 öncesi dönemde yaşanan olumsuzlukların temel nedenlerinden biri olarak görüyorlardı. Toplumsal açıdan yaşanan bu eksikliğin bir zaâfiyet yarattığının, bu zaâfiyetin, hızlı toplumsal/siyasal dönüşümlerin etkisiyle birleşerek Cumhuriyet sonrasında kurgulanan kimliğin tutunum düzeyini olumsuz yönde etkilediğinin düşünülmesi, 1980’den sonra din olgusunun bütünleştirici bir unsur olarak yeniden toplumsal hayatın gündemine oturmasını sağladı. Nitekim V. Beş Yıllık Kalkınma Programı için yapılan hazırlık çalışmaları çerçevesinde hazırlanan Millî Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu’nda, toplumun hızlı bir sanayileşme süreci içerisinde geçtiği ve ciddi bir değişim içinde bulunduğu belirtiliyor, bu hızlı değişim ve dönüşüm sürecinde devletin korunması ve ulusal bütünlüğün parçalanmaması için din kurumuna önemli bir rol düştüğü resmen kabûl ediliyordu. Darbe yönetimi döneminde hazırlanan bu raporda dine atfedilen rol, Kemalist ideolojinin jargonu ile de uyumlu hâle getirilmişti.⁴⁹

Bu yaklaşım, neo-liberal politikalara iliştilmiş bir muhâfazakârlığın o dönemdeki temsilcisi ANAP hükümetleri tarafından da benimsendi. 1980 öncesi dönemin temel problemini maneviyât eksikliğine dayandıran Turgut Özal, neo-liberal/muhâfazakâr bir lider olarak, maneviyâtın maddî kalkınmadaki önemine inanıyordu. Öncelikle eğitim sistemi içine gidyirilen ve özellikle tarih kitaplarında bulunan Anadolu/Hümanist kimlik oluşturma yaklaşımına yönelik içerik, Osmanlı geçmişine ağırlık veren yeni bir müfredat ile değiştirildi. Osmanlı geçmişini hatırlatır biçimde geliştirilmeye çalışılan yeni âidiyet kurgusu, bir yandan yükselmeye başlayan etnikçi/ayrılıkçı dalganın kırılmasına yönelik bir hamleydi, öte yandan toplumsal uzlaşmanın zora girdiği bir dönemde uzlaşmayı sağlayabilecek yeni/alteratif/çoklu bir âidiyet formu oluşturmayı hedeflemişti.⁵⁰

Siyasal alandaki liberalleşme, devletin ekonomik, toplumsal ve kültürel yaşamdaki etki alanının giderek daralması sunucunu doğurdu. İktidar ilişkilerinin, neredeyse tümüyle ekonomik iliş-

⁴⁹ Gencay Şaylan; *Türkiye’de İslâmcı Siyaset*, s.111.

⁵⁰ Bakınız, Şaban H. Çalıış; *Hayâletbilimi ve Hayâli Kimlikler*, s.91-92.

kiler üzerinden belirlenmeye başladığı bu dönemde, toplumsal alana yönelik büyük projeleri tartışmak anlamsız hâle geldi ve siyasal alan mikro düzeyde bir tartışma ekseninde sıkışıp kaldı.⁵¹ Özelleştirme, minimal devlet anlayışı, hukuk devleti arayışları ve bu yaklaşımları taşıyan kavramlar üzerinden kurumsal yapıya ilişkin tartışmalar gündeme yerleşti.⁵² Bu tartışmalarla birlikte, ulus devlet yapısına olan inanç, toplum genelinin algısında aşınmaya başladı. Uygulanan neo-liberal politikaların doğal sonucu olarak, devletin işlevsizleşmesi ve siyaset kurumunun dönüşümü hız kazandı.

3.3. Siyasetin Ekseninde Yaşanan Kırılma: İdeolojik Siyasetten Kimlik Siyasetine

1980 sonrasında yaşanan gelişmeler, Türkiye’de yeni bir siyasal anlayışın tedrici olarak gelişimine kaynaklık etti. Ulus devlet yapısının ve ulusa ilişkin her kavramın tartışmaya açılması, 1980’li yılların başlarından itibaren uygulanan ekonomik ve siyasal politikaların en önemli sonuçlarından biri oldu. Türkiye’nin dünya kapitalizmine eklenme, kapitalist gelişmelere uyum sağlama çabaları sonucunda geniş toplum kesimleri sosyal güvenlik sistemlerinin dışında kaldı, Türk toplumu işsizlik ve yoksulluk sarmalı içine girdi.⁵³ Siyasal ve bürokratik seçkinlerin neo-liberal politikalara yönelimi, bürokratik-merkezîyetçi yapının değiştirilmesini ve bunun yerine devletin siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlardaki etkisinin azaltılmasını sağlayacak uygulamaları beraberinde getirdi. Neo-liberal değişim, özgürlük ve bireyci geleneğin kök salmasından çok, devlet ile toplumu ayırıştıran bir eğilimin ortaya çıkmasına, güçlenmesine neden oldu. Değişim bireycilikten daha çok, ekonomik alanın siyasetten ve devletten ayrışması sonucunu doğurdu.⁵⁴ Bu dönemde, Turgut Özal’ın ekonomik liberalizmi, bürokrasi karşıtlığı ve İslâmî eğilimleri, dinsel ve etnik kimlik siyaseti için yeni fırsat alanları açtı.⁵⁵

⁵¹ Nuray Mert; “*Siyaseti Savunmak*”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 59, Yıl: 2002, s.7.

⁵² Ömer Çaha; “*İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü*”, s.88-89.

⁵³ Hasan Bülent Kahraman; “*Yeni Sağın İlericiliği*”, Hasan Bülent Kahraman; *Sağ Türkiye ve Partileri* içinde, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s.175.

⁵⁴ Nilüfer Göle; *Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine*, s.45-46.

⁵⁵ M. Hakan Yavuz; *Modernleşen Müslümanlar: Nurecular, Nakşiler...*, s.109.

İzlenen sosyo-ekonomik politikalar ve bu politikaların yarattığı sonuçlar, siyaseti ve siyaset yapma biçimini dönüşüme uğrattı. 1980 sonrasında yaşanan süreçte, siyasetin oturduğu geleneksel bağlam giderek aşınmaya, gözden düşmeye başladı. Bu durum uyumlu bir sisteme değil, beklentilerin aksine yeni çatışma alanlarının çoğalmasına, siyasal çatışmanın yeni biçimlere bürünmesine neden oldu.⁵⁶ İyi ve kabûl edilebilir bir siyaset, ideolojik ayrımların ötesinde, ekonomide neo-liberal politikaları tavizsiz uygulayabilen ve siyasal pazarlama stratejileri, medya kullanımı, imaj yaratma konularına öncelik veren ve neredeyse ‘şirketleşebilen’ partilerin siyaseti olarak algılanmaya başladı.⁵⁷ Neo-liberal devlet tahayyülünün kutsanan olgusu piyasa ve piyasayı oluşturan ilişkiler bağlamında somutluk kazanan piyasa aktörleri, kâr maksimizasyonu kaygısıyla geleneksel siyasal çatışma konularının siyaset dışı alana çıkarılmasını sağladı. Türk toplumunda, siyasal âdiyetlere iliştilmiş kimlik referanslarını kullanan bir siyasal anlayıştan, kimliklere dayalı bir siyaset anlayışına geçildi.

ANAP’ın askerî rejime kolaylıkla eklemelenmesini sağlayan temel yaklaşımlardan biri, ekonomik alanda küreselleşmeyle bütünleşmeyi sağlayacak yeniden yapılanma arayışı/anlayışıydı. İkicisi ise, apolitik bir Türkiye özleminin ANAP tarafından da sürdürülmesi, hatta resmî olarak benimsemesiydi. Dönemin moda tabîriyle ANAP, siyasal alandaki faâliyetlerini bütün eğilimleri birleştirerek sürdürmek niyetindeydi. ‘Dört eğilimi birleştirme’ iddiâsı, ANAP siyasal yaklaşımının piyasacı idealleri ile de uyum hâlindeydi. Dört eğilimin birleştiği çatının altında siyasal/ideolojik kimliklere dayalı rekabet, yerini ekonomik performansa dayalı rekabete bıraktı.⁵⁸

Mouffe’nin genel analizinden yola çıkarak söylemek gerekirse, her şey ekonomik alana ve piyasanın egemenliğine tâbi kılındı.⁵⁹ Mutlaklaştırılmış bir piyasacılığın hegemonyası altında, bütün eğilimlerin tek görevi, istendik bir piyasa modelinin kurulmasına

⁵⁶ Bakınız. Chantal Mouffe; **a.g.e.**, s.77.

⁵⁷ Mert Anglı; “1980 Sonrası Türkiye Siyaseti ve Genç Parti” s.46.

⁵⁸ Naci Bostancı; “Özal’ın Anlamı”, **Türkiye Günlüğü**, (2000-02), Sayı: 59, s.94.

⁵⁹ Chantal Mouffe; **a.g.e.**, s.107.

olabildiğince hizmet etmekte. Kurulmaya çalışılan yeni ekonomik düzen, her türlü tartışmanın üzerindeydi. Yeni ekonomik düzeni sorgulama ve düzene karşı çıkma, yerini icrâât tartışmalarına bırakmıştı. ‘Yumuşama’ ve ‘icrâât’, biçim ve içerik değişimi, yaşayan yeni siyasal yaklaşımın kitlelere yansıyan en önemli kavramlarıydı. Eski siyasetin çatışmacı karakterini eleştiren bir söylemle yumuşama, hoşgörü ve uzlaşma ideolojik karşıtlıkların yerini alıyordu.⁶⁰

Türk toplumu tedrici olarak, siyasetten arınma süreci içine girmişti. Devletin toplumsal alanın genelini kontrol altına alması ile başlayan süreç⁶¹, kontrol arayışına duyulan toplumsal tepki ile birleşerek, liberal düşüncenin etkinlik kazanması ve toplumun liberal tercihlere yönelmesini kolaylaştırdı.⁶² Bu kontrolcü tavır, aynı zamanda piyasacılığa entegre olmuş sivil toplumcu bir yaklaşımın değer kazanmasına da neden oldu. Önceki dönemin sağ-sol, ilerici-gerici, sosyalist-faşist gibi klâsik dikotomileri, yerini yeni konjonktüre uygun olarak devlet-toplum dikotomisine bıraktı. Bu dikotomi etrafında gelişen yeni siyasal mücadelenin bir tarafında ‘devletçiler’, diğer tarafında ise ‘sivil toplumcular’ konumlandı.⁶³ ‘Sivil’lik denilebilir ki, Özal hükümetleri döneminin en çok kullanılan siyasal içerikli kavramlarından bir oldu. Piyasacı ideallere, apolitik sivillik söylemleri üzerinden meşrûiyet kazandırıldı.

Neo-liberal söyleme iliştirilmiş Türk muhafazakârlığı, bir yandan devletin toplumsal/siyasal alandaki faâliyetlerini daraltıcı politikaları gündemine aldı, öte yandan bu uygulamaların kitlelerle bağlantısını sivillik üzerine oturttuğu retorikle sağlamaya çalıştı. Sivil olanın karşısına konumlandırılan devlet, hem siyasal hem de ekonomik açıdan her yönüyle bütünsel olarak eleştirilmeye başlandı. Devlet üzerinden Kemalist dünya görüşü ve bu görüş tarafından oluşturulan yapılar da hedef tahtasındaydı. Başta laiklik olmak üzere, ulusun kökeni, ulus devlet yapısı, ulusal kimliği oluşturan diğer mitlerin tamamı sorgulanıyordu. Türk toplumu

⁶⁰ Nilüfer Göle; **Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine**, s.37.

⁶¹ Ali Yaşar Sarıbay; “*Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum*”, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm** içinde, Der: E. Fuat Keyman, A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s.95.

⁶² Ahmet İnsel; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, s.62.

⁶³ S. Seyfi Ögün; **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, s.99.

tarihini, geçmiş kurumlarını, inançlarını, kimliğini ve kültürünü tartışmaya açmıştı.⁶⁴ Kasaba’ya göre, 1980’ler sonrasında Türk toplumu, sürekli ertelenen bir gelecek uğruna zorluklara katlanmak yerine tarihini, kurumlarını, kültürünü, kimliğini tartışmaya başlayan bir toplum hâline gelmeyi tercih etmişti.⁶⁵ Bu tercihi yönlendiren güç ise, siyasal kurumlar ve bu kurumları yöneten siyasal seçkinlerdi.

Serbest piyasa ekonomisinin Türk siyasal elitinin zihninde alternatifsiz bir model hâline gelmeye başlaması ve devletin ekonomik alandaki etkisinin azalması ile devletçi seçkinlerin misyonunda da bir değişim oldu. Daha önce devletçi bir çizgide yer alan aydınlar sivil toplum, liberalizm, özgürlük gibi kavramların savunucuları hâline geldi. Bunun yanı sıra toplumsal yaşamda etnik, dinsel, düşünsel bağlamda yeni ayrışmalar ortaya çıkmaya başladı.⁶⁶ ‘Yeni sağ’ dalganın getirdiği politikalar vatandaşlık bağlarından koparılıp izole edilmiş, benzerlikleri değil, daha çok farklılıkları öne çıkarılmış ve böylece daha güçsüzleşip yalnızlaşmış, yabancılaşmış bireyler ortaya çıkardı.⁶⁷ Bireylerin yaşadıkları ‘anlam krizi’, bu krizi aşma ve yeni kimlik arayışlarını beraberinde getirdi.⁶⁸ Aynı dönemlerde Batılı toplumlar için de benzer bir durum söz konusuydu. Modern Batı toplumlarında da modernliğin temel prensipleri tartışılmaya, sorgulanmaya başlamıştı. Ulus devlet ve ulusa ilişkin diğer unsurlar modernizmin temel prensipleri ile birlikte eleştiriliyordu.⁶⁹

ANAP iktidarı döneminde izlenen sert ekonomik politikalar zamanla, devletin bir ölçüde devre dışı bırakılmasına neden oldu.

⁶⁴ Reşat Kasaba, “*Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm*”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** içinde, Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba; Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.13.

⁶⁵ Reşat Kasaba; **a.g.m.**, s.13.

⁶⁶ Ömer Çaha; “*Sivil Toplum-Devlet Karşılığında Türkiye’de Cumhuriyet*”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s.262.

⁶⁷ Muharrem Varol; “*Kuramda ve Gerçeklikte Yurttaş*”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.131-139, s.135.

⁶⁸ Ali Yaşar Sarıbay; **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998, s.106.

⁶⁹ Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi**, s.20

‘Sınırlı devlet, özgür birey’ sloganı ile ‘ilericilik’, devleti küçültmek anlayışı içine hapsedildi. Bütün bu gelişmeler devletin işlevsizleştirilme sürecinde önemli bir rol üstlendi.⁷⁰ Devlet küçüldükçe piyasa büyüdü, devletin boşalttığı alan piyasa tarafından dolduruldu. Hâliyle piyasa ne sosyal güvenlik politikaları ile ilgilendi, ne de işsizlik sorununu gidermek için müdâhaleci yaklaşımlar sergiledi. Kitleler açısından devletin işlevsizleşmeye başlaması, esâsen siyasal alanın tematik dönüşümü anlamına geliyordu. Kâr maksimizasyonuna dayalı neo-liberal ekonomik düzen, kitlelerin korumasız kalmasına neden oldu. Siyasetin yeni bağlamı kültür olgusu tarafından belirlenmeye, devletin koruyucu şemsiyesi altından dışlanan kitleler, din ve etnisite bağlamında ‘cemaat’ yapılarına yönelmeye ve bu yapılar içinde tanımladıkları yeni âdiyetlerini ulusal âdiyetlerinin önüne geçirmeye başladı.⁷¹ Modern dönemde siyasal alanda yaşanan rekabet uluslararası plânda ulus kimlikleri, yerel anlamda ise siyasal kimlikler etrafında cereyan etmekteydi. Küreselleşmenin sosyo-ekonomik etkileri birer toplumsal kimlik kategorisi olarak, sınıf kimliklerini siyasal rekabet alanına konu olmaktan çıkardı.⁷²

Bu yeni bir popülizm biçiminin de habercisiydi. Sarıbay’ın da belirttiği gibi popülizm, siyaseti bir faâliyet olarak değil, onarıcı bir ihtiyaç olarak algılar. Onarma ihtiyacını besleyen ise, devlete ya da topluma karşı bir fesadın varlığıdır. 1980 sonrasında ortaya çıkan devlet-sivil toplum dikotomisi, fesadı devlet olarak görmeye eğilimli bir popülizmi besledi.⁷³ Yeni popülist söylem kültürel temalar aracılığı ile ifâde edilmeye başlandı. Çeşitli dinseliliklerden modern kabilecilige, oradan cinsel kimliklerin çeşitliliğine vurgu yapan bu popülizm, geniş bir referanslar dünyasına sahipti. Çoğulculuk ideali, siyasal dile çevrilen kültürel popülizmin yeni ifâde biçimi olarak kullanılıyordu. Türkiye’nin toplumsal yapısında gözlenen çeşitlilik, çoğulculuk idealine eklemlendi. Kültürel çeşitlilik ve kültürlerin çokluğu zorunlu olarak çoğulculuğu yaratmadığı hâlde, çokluk ve çeşitlilik çoğulculuğa indirgendiydi.⁷⁴

⁷⁰ Hasan Bülent Kahraman; “*Yeni Sağın İlericiliği*”, s.177.

⁷¹ Hasan Bülent Kahraman; *a.g.m.*, s.176.

⁷² Haldun Gülalp; *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri*, s. 122.

⁷³ Ali Yaşar Sarıbay; *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, s.23.

⁷⁴ Bakınız, S. Seyfi Ögün; *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, s.111.

Siyasetin iki düşmanı olduğunu ifâde eder Bernard Crik: Bunlardan biri insanlığın ızdırapları karşısındaki duyarsızlıktır. İkincisi ise, siyasal tartışma konularındaki kesinlik anlayışıdır.⁷⁵ Siyasetin kimlik tartışmaları eksenine doğru yönelmesi, neo-liberal anlayışın insan/toplum karşısındaki duyarsızlığının bir sonucu olarak da kabûl edilebilir. Bu duyarsızlık, Crik’in deyişine uyarlarsak, ikinci bir düşmanı kendi içinden çıkardı. Kimlik temelinde dile getirilen kesinliği, yani mutlaklaştırılmış bir kimlikten yola çıkıp sosyal, siyasal alana ilişkin tüm iddîalarını kesin bir doğruluk temelinde dile getiren kimlik siyasetini.

Gelinen noktada siyaset, serbest piyasa mantığının mutlak üstünlüğüne kurban edildi. Siyaset mekânizmasının herhangi bir siyasal felsefeyi yaşama dönüştürme yeteneği budandı. Siyaset kurumu, ekonominin emrindeki teknik bir araca indirgendi, içi boşaltıldı ve anlamsızlaştı.⁷⁶ Bu anlamsızlaşma kendini entelektüel tartışma ortamlarında dile getirilen söylemlerle meşrûlaştırdı. Dünyadaki tartışmalara paralel olarak 1980 sonrası dönemde, Türkiye’de de modernizm, entelektüellerin hedef tahtasında yer aldı. Postmodern eleştiri dalgası üzerinden, Türkiye’nin toplum-sal ve siyasal yapısı eleştirilmeye başladı.

3.3.1. Kimlik Siyasetini Meşrûlaştırma Aracı Olarak Postmodernizm ve Kendini Ötekileştirme Mantığı

Postmodernizm, Aydınlanma düşüncesi tarafından temellen-dirilen ve 18. yüzyıldan itibaren süregelen modern düşüncenin krize girdiği; ideoloji, bilim, tarih, sosyalizm, modernizm gibi her şeyin ‘sonu’nun konuşulduğu bir dönemde kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Hakkında söylenebilecek ilk şey, sistematik bir alternatif sunmaktan çok, sınırları belirsiz bir eleştiri evrenini temsil ediyor olmasıdır. Onun sanattan, mimariye, felsefeden siyaset bilimine kadar her alanda etkin bir pozisyon alışın kaynağı olmasını sağlayan da bu belirsizliktir. Bu çalışma çerçevesinde soursallaştırdığımız kimlik siyaseti pratiğinin felsefî meşrûiyetini

⁷⁵ Aktaran, Nuray Mert; “*Siyaseti Savunmak*”, s.6.

⁷⁶ Ümit Cizre; “*Yaşadığımız Teorînin Son Durağı: Parti Karşısı Politika Açmazı*”; Ümit Cizre; *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık* içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.18. ‘

sağlayan bir düşünce sistematiği olduğu için postmodernizm konusuna değinmek zorunludur.

Postmodernizm de tıpkı kimlik siyaseti gibi yeni zamanlara âit bir olgudur. İster sosyal, ister kurumsal, isterse epistemolojik yanıyla ele alınsın bu hareketin Batı'da ortaya çıkan aydınlanmacı felsefeye ve bizzat modernizme yöneltmiş bir eleştiri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Postmodernizmin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bilimsel ve zihinsel bilgi üretiminde Batı'da yaşanan derin krizin bir sonucu olarak ortaya çıktığı, genel çerçevesi aydınlanma filozofları tarafından çizilen modern paradigmanın derin bir sarsıntı geçirmesi sonucunda anlam kazandığı söylenebilir.⁷⁷

Modern bilgi ve bilim anlayışına getirdiği eleştiriler bağlamında modernizmden bir kopuş ve ona karşı duyulan tepkiyi temsil eden bir düşünce olarak da, modernizmin içinden bir eleştiridir postmodernizm. Genel geçerlik iddiâlarını reddeden, her alanda çoğulculuğu ve parçalanmayı kabûl eden, farklılığı ve çeşitliliği vurgulayan, gerçeklik ve doğruluk anlayışlarını tartışılır bulan, her türlü gerçekliği kendi sınırları içinde yorumlayan, tek ve mutlak doğru anlayışının, genel ahlâkî anlayış ve ilkelerin geçerliğini yitirdiğine inanan bir düşünsel yaklaşımı ifâde eder.⁷⁸ Evrensel önermelerin, meta anlatıların reddedilmesi, farklılıkların ve her şeyin geçici olduğu düşüncesinin kabûlü postmodernizmin temel dayanak noktalarıdır.⁷⁹ Postmodernizm, epistemolojik olarak çoğulculuğu içinde barındıran, doğruların tekliğini değil, çoğulluğunu savunan bir söylemdir ve aynı çoğulcu anlayışı değerler bakımından da savunur. Postmodernliğin mantıksal sınırları içinde düşünüldüğünde herkesin düşünce ve değerlerinin meşrû olduğu savunulur ve bu anlayış subjektivizmi besler. Postmodernistlere göre, ne herhangi bir değer doğruluğunu tespit etmek ne de onu başka bir değerden üstün görmek mümkündür.⁸⁰

⁷⁷ Seyfettin Aslan-Abdullah Yılmaz; "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", C.Ü. İktisâdî ve İdârî Bilimler Dergisi, Cilt 2, Sayı 2, 2001, s.100.

⁷⁸ Nesrin Kale; "Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru", Doğu Batı, Yıl:5, Sayı:19, 2002, s.35-36.

⁷⁹ David Harvey; "Postmodernizme Bir Bakış", Çev: Oğuz Işık, Birikim, Sayı: 49, 1993, s.56.

⁸⁰ Mustafa Tekin; "İslâm'ın Postmodern İmkânı", S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: X, 2000, s.566.

Modernizmin aksine postmodernizm, ‘öteki’ni ‘aynısı’na dönüştürmeyi şiddetle reddeder⁸¹, dünyaya heterojen mekânlar ve zamansallıklar çoğulluğu olarak bakar ve bu çoğulluklar çerçevesinde kültürel ve söylemsel çoğulluğu kabûl eder.⁸² Aynılığa dayanan birlik anlayışının yerini farklılığa, çoğulculuğa dayanan birlik anlayışı almıştır postmodern düşüncede.⁸³ Toplumsal alan dil, din, kültür bakımından homojen değil, heterojen bir yapıda olduğundan her türlü evrensellik iddiâsı reddedilir. Bu nedenle hiçbir kurtarıcı siyaset onunla bağdaşmaz. Büyük anlatıların yıkılışı yerel, kültürel, etnik, dinsel, ideolojik çeşitli küçük anlatıların bir arada yaşamasına doğrudan bir davet niteliğindedir âdetâ.⁸⁴

İkinci Dünya Savaşı sonrasında bilgi, iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmeler hızlı bir değişime kaynaklık etti. Bu değişimin dünya ölçeğinde yaygınlaşması ile bir yandan benzeşme, öte yandan âdiyet alanında bir belirsizleşme yaşandı. Söz konusu belirsizleşme bireysel, toplumsal ve siyasal açıdan önemli sonuçlar doğurdu. Ulus devlet yapısının beraberinde taşıdığı ulusal kimlikler aşınınca, daha küçük âdiyet alanları bireyler açısından öncelik kazandı. Modernizmin ‘aynılaştırmaya’ dayanan toplumsal/siyasal projesinin yerini postmodernizmde farklılıkların tanınması aldı. Postmodernistler, insanlara başkalarıyla özgürce yüz yüze gelme, bakış açılarını mübâdele etme, hâkim siyasal gerçekliğe alternatifler öne sürme imkânı veren yeni bir toplumsal/siyasal düşünüş tarzı geliştirdi.⁸⁵ Postmodernitede farklılık ve çoğulluk temelinde bir kimlik inşâsının haklılaştırımı, modernitenin tekilciliği reddedilerek yapılmak istendi.⁸⁶ Postmodern çağda birey, çıkarını tanımlayacağı ve siyasal kimliğini belirleyecek geleneksel çerçeveleri yitirdi. Geleneksel devlet ve siyaset anlayışı-

⁸¹ Simon During; “*Günümüzde Postmodernizm ya da Post-Kolonyalizm*”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, Çev: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s.106.

⁸² A. Heller-F. Feher; **Postmodern Politik Durum**, Çev: Ş. Arğın-O. Akhunay, Öteki Yayınları, Ankara, 1993, s.7.

⁸³ Süreyya M. Su; “*Postmodern Dönem Semptomları*”, **Birikim**, Sayı: 75, 1995, ss. 46-49, s.48.

⁸⁴ A. Heller-F. Feher; **Postmodern Politik Durum**, s.11.

⁸⁵ John W. Murphy; **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, Çev: Hüsamettin Arslan, Eti Yayınları, İstanbul, 1995, s.245.

⁸⁶ Ali Yaşar Sarıbay; **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, s.107.

nı temsil eden ulus devletin ve ulusal kimliğin aşınması ile orta sınıf kimlik yitimine uğradı. Oyunun kurallarını ya ulusu aşan kurumlar ya da ahlâkî sorumluluğumuzun yöneldiği tarihsel olarak bağlı olduğumuz topluluklar belirlemeye başladı.⁸⁷

Modernizm yerelliği inkâr ediyordu, ama postmodernizm yerelliği, her şeyin kültürel hâle gelmesini ve dolayısıyla herkesin kendi yaşam tarzını bir kültür dünyasına dönüştürmesini meşrûlaştırıyordu.⁸⁸ Postmodern toplumda aile, küçük gruplar, etniklik, din gibi kimlik sağlayıcı ara mekânizmalar gittikçe daha fazla önem kazandı.⁸⁹ Parçalanmış bir âdiyet alanında, kültür ve yaşam tarzları görünür hâle geldi. Postmodernler için bütün yaşam tarzları, muhâlif ya da azınlık gruplarına âit olduğunda övülecek, çoğunluğa âit olduklarında ise azarlanacak, aşağılanacak kategoriler olarak algılanmaya başladı. Bu nedenle etnik, dinsel, cinsel, çevre ile ilgili talepler postmodern siyasette içkin hâle gelirken, milliyetçilik, liberalizm, sosyalizm gibi geleneksel, evrenselci, daha bütünsel yaklaşımlar dışlanmaya başlandı.⁹⁰

Postmodernizm ile birlikte geleneksel siyasal ontoloji parçalandı. Alışıldık yapısal kontrol araçlarının dışlanmasına paralel olarak, kontrolsüz bir düzen içinde özyönetim kabûl edilebilir bir alternatif hâline geldi.⁹¹ Postmodernist mantık, kimliği sürekli değişen, yeniden üretilen bir kategori olarak kabûl ediyordu. Mâddî koşullar zemininde temellenmiş olan kimliklerin engellenmesi, verili/doğal kimlikleri ön plâna çıkardı⁹² ve kimliklere dayalı siyaset belirginlik kazandı. Bauman'ın ifâdesiyle, 1960'lardan başlayarak Batı sanayi toplumlarında oluşan 'yeni değerler' ve 'yeni toplumsal hareketler' yeni bir siyaset ve siyasal eylemlilik anlayışına yol açtı. Bu değerler ve hareketler ışığında siyaset, geleneksel yaklaşımın ötesinde, bireysel hayatın kendisiyle ilgili ve hayatın değişik biçimlerine dayalı olarak tanımlanmaya başlan-

⁸⁷ Bakınız, Birkan Uysal Sezer; "Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet", *Amme İdâresi Dergisi*, Cilt:26, Sayı: 1, 1993, s.35-36.

⁸⁸ Mustafa Tekin; "İslâm'ın Postmodern İmkânı", s.568.

⁸⁹ Aytekin Yılmaz; *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s.145.

⁹⁰ Terry Eagleton; *Kültür Yorumları*, s.24.

⁹¹ John W. Murphy; *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, s.248.

⁹² Haldun Gülalp; *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslâm'ın Temelleri*, s.153.

di. Kadın, çevre, barış, ırk, etnik kimlik, insan hakları ve cinsel kimlik sorunları etrafında örgütlenen toplumsal hareketler, kendi aralarındaki farklılıklara rağmen yeni bir siyasal eylemlilik anlayışının öncüleri oldular. Modern toplumun devlet, parti ya da sınıf bağlamında geliştirilmiş, evrenselliğe dayalı, bütünleştirici, birleştirici, sorunlara küresel çözümler bulan söylemlerine mesâfeli yaklaşan bu hareketler, farklılıklara saygı ve bu farklılıkların tanınması temeline yeni bir siyasal tavrın merkezleri oldular.⁹³

Yaşanan hızlı dönüşüm, bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de, toplumsal/siyasal alanın geleneksel formdan uzaklaşmasına neden oldu. Bu durumun en önemli göstergesi, siyasal partilerin sınıfsal tabanlarının çözülmesi ve dolayısıyla toplumsal sınıflarla, siyasal yelpazenin ana partileri arasındaki ittifakın bozulmasıydı.⁹⁴ Özellikle 1980 sonrasında, devlet alanını sınırlama çabaları ile birlikte resmî ideoloji ve resmî yaklaşım değer yitirirken, ideoloji yerine günlük pratikler ön plâna çıktı. Bu süreç içinde kişi ve grupların, devlet müdâhalesi dışında kendi alanlarını düzenleme çabaları daha güçlü bir şekilde ifâde edilmeye başlandı.⁹⁵ Siyasal alan kimlik kategorileri açısından, onların lehine genişledi, ulusal kimlik açısından ise hissedilebilir bir daralma yaşandı.

Postmodern yaklaşım, Türkiye’nin Batılılaşma projesinin tartışmaya açılmasına imkân sağladı. Araçsal rasyonalizme ve kamusal alanda vatandaşlık prensibiyle sınırlı temsile yöneltlen eleştiriler Batı’daki radikal demokrasi, çok kültürlülük, kimlik politikaları gibi mevcûd yapıyı sorgulayan eleştirilerle benzerlik taşımaktaydı.⁹⁶ Siyasal alanda kimlik lehine yaşanan genişleme, elbette bütün kategoriler açısından aynı sonucu doğurmadı. Ama söylenebilir ki etnik kimlik bağlamında Kürt etnikçiliği, dinsel kimlik bağlamında ise İslâmcı siyaset popülarite kazandı. Postmodernizm ile ilgili tartışmaların açtığı yoldan devam eden

⁹³ E. Fuat Keyman; “*Postmodernizm ve Radikal Demokrasi*”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 62, 1993, s.130-131.

⁹⁴ A.Yaşar Sarıbay; *Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s.115.

⁹⁵ Aytekin Yılmaz; *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, s.170.

⁹⁶ Haldun Gülalp; *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri*, s.56.

etnik ve dinsel kimlik siyaseti, kimlik ekseninde tanımlamaya çalıştıkları yeni âdiyetleri siyasal bir güce dönüştürmek çabası içine girdi. Etnikçiliğe yönelik talepler farklılık ve tanınma talepleri bağlamında, dinsel talepler ise yaşam tarzlarının kamusal alanda görünürlüğünü arttırmaya yönelik talepler olarak somutluk kazandı.

Modernliğin eleştirisini yapan postmodernizm ile yine modernliği eleştiri yağmuruna tutan İslâmcı siyasetin entelektüel buluşması, İslâmcı entelektüelleri bu konudaki tartışmalarda ön plâna çıkardı.⁹⁷ Bu aydınlar postmodern eleştirilerin açtığı Batı karşıtı yoldan, kendisi de modern bir proje olan ulus devlet ideolojisini ve bu ideoloji üzerinde temellenen toplumsal/siyasal yapıyı eleştirmeye başladılar. Modernizm-postmodernizm karşıtlığı, uzun yıllar Batı uygarlığının dayatmaları ile karşı karşıya olan bütün İslâm ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de, postmodern düşünce ile eklemlenmeyi kolaylaştırdı. İslâm dinî ile temellenen dinsel kimlik siyaseti, Batı'daki benzeri hareketler gibi postmodern eleştirileri sembolik bir sermaye olarak kullanmaya başladı.⁹⁸

İslâmcı entelektüellerin postmodernizme özel bir teveccüh göstermelerini anlamamızı mümkün kılan bazı nedenler vardı. Öncelikle modernizmi eleştirmesi, onun olumsuzluklarını vurgulaması ve alternatif bulma yaklaşımı İslâm'ın bir alternatif olarak gündeme getirilmesini kolaylaştırıyordu. Sekülerizmin iflâsını ilân eden bu düşünce, bir 'dine dönüş' kampanyası olarak algılanıyordu. Ultrapluralist bir düzen öngören, 'izm'leri meta anlatı olarak kabûl eden postmodernizmin İslâm'ın bir alternatif olarak kalmasını sağlayacağı ümit ediliyordu.⁹⁹ Armağan'ın deyişiyle, İslâmcı entelektüeller İslâm'ın moderniteden kurtuluşunun ancak postmodernizm ile, postmoderniteye geçişle mümkün olaca-

⁹⁷ Mücahit Bilici; *"Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Et-kileri"*, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.802.

⁹⁸ Menderes Çınar; *"Çok Hukuklu Toplum: Kamusal Alana Vedâ mı? Otantik bir Kimlik Politikası mı?"*, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm** içinde, E. Fuat Keyman-A. Yaşar Sarıbay (Der.); Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s.246.

⁹⁹ Mustafa Armağan; **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.38.

ğını düşünüyorlardı.¹⁰⁰ İslâm’ın içeriğinden çok, İslâm’a da başka inanç ve ideoloji ile eşit haklar tanınmasını öngören söylemlere ağırlık veriyorlardı.¹⁰¹ Oysa İslâm’ın tevhid dinî oluşu, vahyin akla önceliği, son kertede tek hakikat olarak kendini sunması postmodern anlayışla çelişmekteydi.¹⁰² Postmodernizm bir yandan ‘dine yeniden dönüşü’ imkân olarak sunarken, öte yandan negatif bir etkiyle ortaya çıkan çok kültürlülük ve çeşitliliğin sürekli bir üretim-tedâvül-tüketim mekânizmasına tâbi olmak sûretiyle değerleri, inançları yumuşatıp buharlaştırmıştı.¹⁰³ Postmodernizm parçalanma temelinde bir çoğullaşmayı, din ise birleşme temelinde bir çoğullaşmayı öngörmekteydi.¹⁰⁴ Postmodernizm farklılık ve çeşitliliğe sürekli olarak vurgu yapıyordu, ancak farklılıkların birbiriyle nasıl uzlaştırılacağı, farklılıklar arasındaki iletişimin nasıl kurulacağı konusunda bir projeye sahip değildi.¹⁰⁵

İslâmcı siyasetin kimlik siyasetine yönelimi ve postmodern eleştiriler üzerinden kendini meşrûlaştırma çabaları, din olgusunun yoğun olarak kültür düzeyinde ele alınmasına, İslâm’ın sadece kültürel bir olguya indirgenmesine neden oldu. Dinin kimlik siyaseti bağlamındaki meşrûiyet arayışı, kutsal olandan giderek arınması ve antropolojik bir veri olmaktan öteye bir anlamının kalmaması tehlikesini ortaya çıkardı.¹⁰⁶ Postmodernite kapitalizme değil, onun modernist ideolojisine karşı çıkan bir akımdı. Bu nedenle kapitalizme karşı çıkan ve modernizmden beslenen sosyalizm akımından farklıydı.¹⁰⁷ Postmodernizm ile İslâmcı entelektüeller Aydınlanmacı kutsalı rasyonel olarak yeniden inşa etmeye çalıştılar. Bunu yaparken ‘adâlet’ ve ‘kimlik’ konularının ön plâna çıkardılar.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Mustafa Armağan; **a.g.e.**, s.57.

¹⁰¹ Mücahit Bilici; “Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri”, s.802.

¹⁰² Mustafa Tekin; “İslâm’ın Postmodern İmkânı”, s.561-562.

¹⁰³ Mustafa Arslan; “Postmodernizm Küreselleşme ve Din”, **Tabula Rasa**, Yıl: 2, Sayı: 5, 2002, s.64.

¹⁰⁴ Mustafa Arslan; **a.g.m.**, s.60.

¹⁰⁵ Nesrin Kale; “Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru”, s.37-38.

¹⁰⁶ Bakınız, Mustafa Tekin; “İslâm’ın Postmodern İmkânı”, s.569.

¹⁰⁷ Haldun Gülalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri**, s.116.

¹⁰⁸ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurettin, Nakşiler...**, s.162-163.

3.3.2. Ulus Devlet ve Ulusal Kimliğin Tartışmaya Açılması: İkinci Cumhuriyetçiler İttifakı

1980 sonrasında yaşanan sosyo-ekonomik dönüşümün siyasetin ekseninde yarattığı kırılma, devletin işlevsizleştirilmesi sürecinin ortaya çıkardığı bir durumdu. Ekonomik alanın yeniden inşası, gerçekleştirilen yapısal dönüşümler, siyasal ve toplumsal alandaki yeni arayışları tetikledi. 1980'li yıllardan itibaren, Türkiye'nin küresel sistemle bütünleştirilmesi hedefinin harekete geçirdiği ekonomik dönüşüm projesi, hâliyle toplumsal alanda bazı değişimlerin yaşanmasına neden oldu. Yaşanan ekonomik değişimin toplumsal/siyasal alan üzerindeki en önemli etkilerinden biri, ekonomik yenilenmeye paralel olarak, toplumsal ve siyasal alandaki yenilenme taleplerinin ön plâna çıkmasıydı. 1990'lar, bir önceki on yılda, ekonomik alanda gerçekleştirilmeye çalışılan liberalleşmenin, siyasal ve toplumsal alanlara yansıtılmasına yönelik çabaların yoğunlaştığı yıllar oldu.

'İkinci Cumhuriyet' projesi böyle bir dönemde ortaya çıktı. Bu adlandırma, 1960 sonrasında kurulan yeni anayasal çerçeveyi meşrûlaştırmak üzere daha önce de kullanılmıştı; ama 1990 sonrasında yeniden gündeme geldiğinde, tamamiyle farklı bir bağlamda anlam kazandı. İkinci Cumhuriyet projesi, yeni bağlamında 1923 yılında kurulan Birinci Cumhuriyet'ten keskin bir kopuş arayışını temsil ediyor, tarihsel olarak kendinden önceki dönemden farklı bir toplumsal/siyasal yapı öngörüyordu. Bu tartışmalar, kurulma evresinde olan 'yeni düzen'in bir parametre değişimi ihtiyacını ortaya çıkardığını ve bu değişimin gerçekleştirilebilmesinin Türkiye'nin önünde duran en önemli sorun olduğu noktasına odaklanmıştı. Çünkü 'yeni bir dünya düzeni' kuruluyordu ve bu düzene ayak uydurabilmek, içinde yaşadığımız sosyo-ekonomik yapının değiştirilmesine bağlıydı. İşin ekonomik kısmı ile ilgili gelişmeler zorunlu olmakla birlikte yeterli değildi. Siyasal ve toplumsal dönüşümün de hız kazanması ve 'eski rejim'in, yani Birinci Cumhuriyet düzeninin baştan aşağı yenilenmesi gerekiyordu. Konu üzerine dile getirilen düşünceler, başlıkları itibarıyla, devlet ya da hükümet biçiminin tartışılmasını içeriyordu. Ama dikkatle değerlendirildiğinde, bu düşünceler

etrafında yapılan tartışmalar, esâsen devlet-toplum ilişkilerinin yeniden kavramsallaştırılmasına yönelik bir boyut taşıyordu.¹⁰⁹

İkinci Cumhuriyetçilere göre, Birinci Cumhuriyet otoriter ve totaliter bir ruhu içinde barındırıyor ve bu ruhu ideolojik anlamda Kemalizm ile meşrûlaştırıyordu. İkinci Cumhuriyet, topluma totaliter ruhlu Kemalist Cumhuriyet’in alternatifi olarak sunuluyordu.¹¹⁰ İkinci Cumhuriyetçiler, Birinci Cumhuriyet’in Osmanlı’dan tevârüs eden özellikleri ile hantal bir görüntü içinde olduğunu, hem ekonomik hem de siyasal alanda çarpık bir düzenin sürüp gittiğini düşünüyorlardı. Devlet, ekonominin ve siyasetin tek patronuydu ve askerler tarafından kurulan devlet, onların vesâyetinde bu döneme kadar (1990’lara kadar) gelmişti. Böyle bir sistem, toplumun rekabetçi ruhunu öldürüyor ve dolaşısıyla toplum kendini geliştiremiyor, rakipleri ile yarışamıyordu. Bu durumu ortadan kaldırabilmenin yolu, devletin ekonomik gücünü halka (aslında piyasaya h.b.) devretmesi, askerin irâdesi yerine halk irâdesinin baskın kılınması, kısaca ekonomik ve siyasal alanın devletin sahibi olduğu alanlar olmaktan çıkarılması gerekiyordu.¹¹¹

İkinci Cumhuriyetçiler, 1923’te kurulan Cumhuriyet’in, gerçek bir halk egemenliği oluşumunu sağlayamadığı düşüncesindeydi. Onlara göre bu durum, Cumhuriyet projesinin ‘demokratik’ özden kopuk bir proje olmasından kaynaklanıyordu. Cumhuriyet’in anti-demokratik yapısı bürokrasiyi sadece siyasetin değil, ekonominin de patronu hâline getirmişti. Halkın ‘ekonomik egemenlikten’ ve siyasal egemenlikten uzak yaşaması, ‘ordu’nun siyasal vesâyetine dayanan bir rejimde, egemenliğin halk tarafından kullanılmasının engellenmesi gibi konular üzerinden hareketle mevcûat yapı eleştiriliyordu. Türkiye’nin bu zaâfiyetlerini gidermek için köklü atılımların yapılması gerekiyor, devletin ekonomik ağırlığının azaltılması bunların başında geliyordu. Ekonomik patronluğu sona eren devlet, ceberut yaklaşımını sürdüreme-

¹⁰⁹ Ali Yaşar Sarıbay; “*Cumhuriyet, Devlet ve Toplum*”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 20, Güz 1992, s.36.

¹¹⁰ Mehmet Altan; *II. Cumhuriyet Demokrasi ve Özgürlükler: Söyleşiler*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.95-96.

¹¹¹ Bakınız, Mehmet Altan; “*II. Cumhuriyet Manifestosunun Tartışmalarına Giriş*”, *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı:1, 1997, s.79-82.

yecekti. Ayrıca parlamentonun daha canlı ve doğal hâle getirilmesi, rejimin üzerindeki askerî gölgenin silinmesi gerekiyordu. Bu tedbirler, ekonominin kontrolünü halka verecek, egemenliği 'seçilmişlerin ardındaki halka' iade edecekti. Böylece Türkiye için hem üretkenliğin, hem demokrasinin kapısı açılmış olacaktı. 'Eski rejim'in anti-demokratik gölgeleri temizlenmeden, ülkenin önünü açmak mümkün değildi.¹¹²

Sıralanan bu düşünceler genel olarak değerlendirildiğinde, temel argümanların 'piyasacı' ideallerle uyuşumu dikkat çekiyordu. İkinci Cumhuriyet projesi 'politik devlet'ten, 'liberal devlet'e geçişi simgeliyordu.¹¹³ İkinci Cumhuriyetçilik bağlamında dile getirilen argümanların çıkış noktası genel olarak demokrasi talebiydi.¹¹⁴ Bu talepler, 1980'lerden itibaren güçlenen neo-liberal düşüncenin genel varsayımlarını da içinde barındırıyordu. Kendilerini ilerici, çağdaş ya da dinamik güçler olarak sunan, sloganlarına karşı çıkanları tutucu ya da durağan güçler olarak nitelendiren, Türkiye'nin 'yeni sağcılar' olarak tanımlanan ve insan haklarından, demokrasiden ve salt piyasa ekonomisine dayalı üretimden, devletin 'baba' rolünden artık sıyrılması gerektiği görüşünden söz eden İkinci Cumhuriyet yanlıları, sosyal devlet ilkesini hiç ağızlarına almamakla eleştiriliyorlardı.¹¹⁵

Dile getirilen talepler ve yapılan eleştiriler çok açık olmamakla birlikte postmodernizmin renklerini taşıyordu. Yeni oluşumlar karşısında eski kapsayıcı kimliğin reddedilmesi ve eski değerlere dayanmayan politik ortaklık zemini aranmasına yönelik talepler sıklıkla dile getiriliyordu.¹¹⁶ İkinci Cumhuriyetçiler, topluma artık dar gelmeye başladığı düşünülen eski düşünsel haritanın, yeniden gözden geçirilmesini istiyorlardı. Arayış, Turgut Özal'ın tabiriyle bir '*zihniyet inkılâbı*' arayışıydı ve 1970'lerden beri Türkiye'nin kültürel ve siyasal hayatında patlak veren kimlik sorununa iliş-

¹¹² Bakınız, Mehmet Altan; "*İkinci Cumhuriyet Nedir, Ne değildir?*", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 20, Güz 1992, ss.10-14.

¹¹³ Mehmet Altan; *II. Cumhuriyet Demokrasi ve Özgürlükler: Söyleşiler*, s.126.

¹¹⁴ Mevlüt Özben; "*Keşfedilmemiş Bir Kıtada Gezintiye Çıkmak: II. Cumhuriyet Tartışmaları*", A.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, FEF Yayınları, Erzurum, 2007.

¹¹⁵ Nami Çağan; "*Yeni Sağ ve İkinci Cumhuriyet*", *Milliyet*, 01/09/1992.

¹¹⁶ Birkan Uysal Sezer; "*Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet*", s.39.

kin düşünsel çözümlemeler için de bir platform niteliği kazandı.¹¹⁷ Mehmet Altan’ın bir proje olarak sunduğu ve öncülüğünü yaptığı İkinci Cumhuriyet tartışmaları, 1990’lı yılların başlarından itibaren farklı anlayışların, farklı siyasal tutumların birleşebildiği ortak bir payda hâline geldi.¹¹⁸ Meselâ Halkın Emek Partisi’nden Hatip Dicle, *“Türkiye Cumhuriyeti’nin 70 yıldır sürdürdüğü politikaları terk ederek özgürlükçü, Kürt ulusunun varlığını kabûl eden, diğer kültürel azınlıkların haklarını tanıyan, daha çok yerel yönetimlerce yönetilen bir cumhuriyet olması”* gerektiğini açıklayarak İkinci Cumhuriyetçilerle ortak payda da buluşuyordu. Refah Partisi’nden Şevket Kazan, Türkiye’deki mevcûd sistemin cumhuriyet olduğuna inanmadığını belirterek *“Türkiye’deki cumhuriyet, ismi olan cumhuriyet. Bizim cumhuriyet kendine özgü bir cumhuriyet”* diyerek eleştirilere katkıda bulunuyordu.¹¹⁹

İkinci Cumhuriyetçilere göre, Türkiye’de kültürel olarak tanınma etrafında şekillenen bir Kürt sorunu ve bir müslümanlık sorunu vardı. Sürekli olarak ertelenen bu sorunların çözümü, vatandaş-devlet ilişkisinin çağdaş ölçülerde düzenlenmesi, farklılıkların tanınması ile mümkündü.¹²⁰ Bu ortak paydada, kendi görüşleri arasında paralellik kuran birçok kesim, taleplerini karşılamayan ya da dile getirilen talepleri görmezden geldiği iddiâ edilen siyasal yapıyı/devleti eleştiriyordu. İkinci Cumhuriyetçiler yeni bir yaşam biçimi istiyor ve bunun kültürel bir devrimle, kültürel demokratikleşmeyle gerçekleştirebileceğini ileri sürüyorlardı. Kültürel demokratikleşme, herkesin bütün renkliliği, bütün kültürel özü, dili ve dinî ile tam bir eşitlik, kardeşlik içinde yaşamasını sağlayacak bir girişim olacaktı. Bunun için devletin tarihle, İslâm ile ve Kürtlerle barışması gerekiyordu. Halkın egemenliğine dayalı gerçek bir demokratik düzen, çoğulcu ve bireyci bir toplum,

¹¹⁷ Asu Aksoy-Kevin Robins; *“Bir Medenîleşme Projesi İçin Notlar: II. Cumhuriyet, Medya ve Demokrasi”*, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 20, Güz 1992, s.59.

¹¹⁸ Mevlüt Özben; *“Keşfedilmemiş Bir Kıtada Gezintiye Çıkmak: II. Cumhuriyet Tartışmaları”*,

¹¹⁹ Müşerref Seçkin; *“Cumhuriyetçi Mi Demokrat Mı?”*, **Nokta**, Yıl: 10, Sayı: 44, 25-31/10/1992.

¹²⁰ Mehmet Altan; **II. Cumhuriyet Demokrasi ve Özgürlükler. Söyleşiler**, s.137-138.

ancak bu şekilde kurulabilirdi.¹²¹ Dünya platformuna çıkış arayışı içinde olan ve postmodernizmden etkilenen İkinci Cumhuriyetçi yaklaşım, eski, kapsayıcı üniter kimliği reddediyor, Türk ulusal kimliğinin yerine toplumsal/siyasal hayatın devamını sağlayabileceğini düşündüğü yeni bir ortak zemin arıyordu.¹²²

1983-1993 yılları arasındaki on yıllık dönemde Cumhuriyet bütün yönleriyle tartışmaya açıldı. Yaşanan gelişmelerle siyasal, kültürel, dinsel hak taleplerini vurgulayan toplumsal gruplar kamusal alanda daha fazla görünmeye başladı.¹²³ İkinci Cumhuriyet projesi çerçevesinde yapılan tartışmalar, Türk toplumuna yeni bir kimlik giydirme arayışına dönüştü. Siyasal söylem ve projeler, devlet endeksli bir popülizmden toplum endeksli bir popülizme kaydı. 12 Eylül rejiminin devlet merkezli popülizmi, bu rejimin uygulamalarını eleştiren karşıt aydınlar tarafından toplum merkezli bir popülizm ile karşılık buldu. Demokrat olmak en yüksek moral değer olarak toplumdan talep edilmeye¹²⁴, Akyüz'ün de belirttiği gibi piyasa ekonomisi, özelleştirme, azınlık hakları, yerellik, etnik kimliklerin tanınması, federatif çözüm, Türk kavramının etnik bir grup olarak benimsetilmesi, özerk bölgeler ve yerinden yönetim gibi ulus devlet modeline ve ulus kavramına karşı oluştta birleşen çeşitli yaklaşımlar topluma dayatılmaya başlandı.¹²⁵

Dile getirilen taleplerin yöneldiği arayış, bir yandan kültürel bir öznellik, öte yandan 21. yüzyıla yönelik beklentilerde somutlaşan yeni bir ulusal kimlik tanımlama arayışındı. Serbest pazar ve küresel entegrasyonu hedefleyen politikaların Türk ulusal kimliğini parçaladığı, çoklu kimlikleri ortaya çıkardığı düşünülüyordu. Cumhuriyet dönemine damgasını vuran toplumsal ve kültürel proje sorgulanmaya, resmî Türk ulusal kimliğinin, her türlü farklılığı reddeden bir anlayışa dayandığı düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştı ve yeni kutuplaşma devlet-sivil toplum karşıtlığına odaklanmıştı.¹²⁶

¹²¹ Birkan Uysal Sezer; "Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet", s.41.

¹²² Aytekin Yılmaz; *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, s.170.

¹²³ Ömer Çaha; "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü", s.89.

¹²⁴ Ali Yaşar Sarıbay; "Cumhuriyet, Devlet ve Toplum", s.38.

¹²⁵ Hüseyin Akyüz; *Kurumlar Sosyolojisi: Tanımlar, Kuramlar ve Uygulamalar*, s.256.

¹²⁶ Asu Aksoy-Kevin Robins; "Bir Medenîleşme Projesi İçin Notlar: II. Cumhuriyet, Medya ve Demokrasi", s.60-65.

Postmodernizmin açtığı eleştirel yolda devam eden soyut tartışmalar, İkinci Cumhuriyet projesi ile somutluk kazandı. 1990 sonrasında gerek sağ, gerek sol siyasal partiler kültürel popülizmi daha fazla kullanmaya, toplumsal ve siyasal projelerini popülist bir dil etrafında yeniden kurgulamaya başladılar. Kültürel popülizmin açtığı bu kulvarı, kimlik eksenli siyaset anlayışını benimseyen siyasal partiler de kullandı. Gerek dinsel kimlik siyasetini esâs alan Millî Görüş geleneği, gerekse 1980 sonrasında ortaya çıkan Kürt etnikçisi partiler farklılıkçı talepleri dile getirmek sûretiyle din ile etnisite olgularını ön plâna çıkarttılar ve farklılıkçı taleplerin taşıyıcıları hâline geldiler.

IV

BÖLÜM

Kimlik Krizi ve
Yeni Bir Kimlik Arayışı

4. Kimlik Krizi ve Yeni Bir Kimlik Arayışı

4.1. Türkiye’de Kimlik Siyasetinin Söylem Araçları

Kimliğe endeksli siyasal arayışlar, son yıllarda, dünyanın hemen her bölgesinde siyasal gündemi meşğûl eden temel tartışma konularından birisi oldu. Toplumsal alandan kopuş hâli yaşayan bireylerin küreselleşmenin etkisiyle, iç güvenlik arayışlarını kültürel, dinsel, etnik ortamların karşılayabileceği inancı ile hareket etmeye başlaması¹, iç huzuru, iç güvenliği sağladığına inanılan dilsel, dinsel, etnik ve kültürel cemaat yapılarını, kimliğe endeksli arayışları ön plâna çıkarttı ve kimliklerin siyasallaşması süreci hızlandı. Dilsel, dinsel, etnik vb. kimlikler, siyasetin ana eksenine oturduktan sonra da kimlik algılaması, âdetâ toplumsal/siyasal bir patolojiye dönüştü.²

Küresel kapitalizmin ulus devlet yapılarına olumsuz etkileri, özellikle 1980 sonrası dönemde dünya kapitalizmine eklenmeye çalışan Türkiye’de de kendini hissettirmeye başladı ve siyaset bu patolojinin kuşattığı alana sıkışıp kaldı. Kimliğe dayalı siyaset anlayışı ya da kimlik siyaseti, bütün dünyada olduğu gibi Türkiye özelinde de daha fazla görünür hâle geldi. Henüz ayakları üzerinde duramayan ve kendi kendine yetemeyen bir ekonomik yapının hızlı bir şekilde dünyaya açılmasıyla yaşanan sosyo-kültürel kriz ortamında dinsel ve etnik kimlikler, siyasal alanda ağırlık kazandı ve ulusal kimlik, aydınların öncülüğünde, bazı gruplar tarafından sorunsallaştırılmaya başlandı. Hem din hem de etnisite siyasete referans teşkil eden iki önemli konu, kimlik siyasetinin söylem araçları hâline geldi. Din ve etnisite olgularının siyasallaşması ve siyasal iletişim ortamının din/etnisite bağlamında kurgulanması, toplumu ağır sosyal, siyasal, ekonomik mâliyetlerin muhâtabı, kimlikleri ise Türk siyaseti açısından önemli bir sorun hâline getirdi.

¹ Bakınız, Rainer Tetzlaff, “Küreselleşme ve Ulus İnşası: Çelişmeyen Terimler”, s.25.

² Bakınız, Namık Kemal Öztürk; “Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar”, *Amme İdâresi Dergisi*, 31/3, 1998, s.4.

Geride bıraktığımız süreç içinde, dinsel ve etnik kimlikler bağlamında inşâ edilen yeni siyasal söylemler ve bu söylemlerin neden olduğu siyasal kutuplaşmalar, toplumsal ve siyasal alanda ciddi bir güven bunalımına kaynaklık etti. Dinsel kimliği ön plâna çıkaran İslâmcı siyaset ve etnik kimliği esâs dayanak noktası olarak ele alan Kürt etnikçiliği, toplumsal/siyasal bütünleşmeyi zorlamaya başladı. Bu zorluğu aşmak, öncelikle yaşanan değişimin ve ortaya çıkan durumun doğru değerlendirilmesini, sorunun teşhisini, tespitini ve bundan sonra çözüme yönelik önlemler alınmasını gerektiriyordu. Ancak, ne devletin uygulamalarını yönlendiren siyasal ve bürokratik seçkinler, ne de kamuoyunu yönlendiren aydınlar bunu yapabildi. Sorunu algılamada ve tanımlamada takınılan oportünist tavır, toplumda yaşanan demokrasi sorununun âdiyet sorununa dönüşmesini kolaylaştırdı.

Oysa, Keyman’ın da belirttiği gibi, toplumsal sorunları adlandırmak siyasal bir konudur ve bir toplumsal sorunun nasıl adlandırıldığı ya da adlandırılacağı siyasî bir tartışmayı, mücadeleyi içerir ve o sorunun çözümü için geliştirilen mekânizmaların genel çerçevesini belirler. Yaşanılan sorunu adlandırma toplumsal alan içinde yaygınlaşma ve derinleşme tehlikesi içeren etnik (ya da dinsel) çatışma riskini asgari düzeye indirmek için önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.³

Bu bağlamda Kürt etnikçiliği ile İslâmcı siyaseti sorunsallaştırırken ve tanımlarken daha titiz ve kapsayıcı bir yaklaşımı benimsemek zorunlu hâle gelmektedir. Bize göre 1990’lı yıllardan itibaren yoğun olarak yaşadığımız bu sorunu, bütüncül olarak kapsamaya ve tanımlamaya aday olabilecek kavramlaştırma ‘kimlik siyaseti sorunu’ kavramlaştırmasıdır. Kimlik siyaseti, doğası itibarıyla belli bir grubun genel toplum içindeki yerini toplumun bir parçası olarak değil, o grubun ayırt edici özelliklerini esâs alarak tanımlamasını ifâde eden bir yaklaşımdır.⁴ Dolayısıyla, temel olarak farklılık üzerine yapılan her vurgu, farklılıkçılık üzerinden önerilen her çözüm, kimlik siyaseti sorununun çözümüne yardımcı olmaktan çok, onun pekişmesini sağlamaktadır.

³ E. Fuat Keyman, “*Etnik Çatışmayı Önlemek*”, *Radikal* 2, 11 Eylül 2005.

⁴ İbrahim Kalın; “*Kimlik Siyaseti ve Pandora’nın Kutusu*”, *Radikal* 2.

Ülkemiz özelinde ve din-etnisite bağlamında, daha spesifik hâle getirmek istersek, İslâmcı siyaset ve Kürt etnikçiliği bağlamında yaşanmaya başlayan ve hâlen bir sorun olarak yaşanılmaya devam eden kimlik siyaseti sorunu, elbette durup dururken ortaya çıkmış bir sorun değildir. Türkiye genelini ilgilendiren ve farklı kategorilere âidiyeti olan insanların şikâyet ettiği durumlar, bazı siyasal seçkinler aracılığı ile sadece belli bir kimliğe özgü şeylermiş gibi sunulmakta, bu durumlar zaman içinde 'farklılık' bir söylemin temel malzemeleri hâline getirilmektedir. Özellikle sosyolojik anlamda kimlikler bir sorun olmadığı hâlde, bir sorunmuş ön kabûlünden hareketle siyasete konu edilmektedir. Yani, toplumda sistematik bir ayrımcılık zemini bulunmamasına rağmen bazı gruplar, aydınların öncülüğünde, hâkim toplumsal ya da siyasal kültür karşısında kendilerini ötekileştirme çabası içinde bulunmaktadır.

4.1.1. Bir kimlik Siyaseti Sorunu Olarak İslâmcı Siyasetin Yükselişi

Kurtuluş Savaşı'nın toplumsal hafızalardaki tazeliğini koruduğu yıllarda, Cumhuriyetçi Türk kimliği organik bir toplum tasavvuruna uygun, toplumu oluşturan tüm farklılıkları birleştiren ortak bir payda olma iddiâsı ile ortaya çıkmıştı. Resmî çevrelerde etnik, dilsel, dinsel tüm grupların cumhuriyetçi, seküler Türk kimliğine entegre olduğuna inanılıyordu. Ancak din, dinsel semboller toplumsal alandaki etkisini sürdürüyordu. Din, toplumsal/siyasal muhâlefeti harekete geçiren önemli bir unsur olmaya devam ediyordu. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimleri bu gerçekliğin farkına varılmasını sağlamıştı. Sonrasında, tek-parti döneminde uygulanan otoriter politikalar, doğal olarak alternatif kimlik tasarımlarına dayalı siyasal hareketlerin gelişmesine izin vermedi. Bu dönemde din, kamusal alana âit bir referans olmaktan çıktı ama kimlik algılamasında kitleler açısından önemli bir unsur, toplumun kahir ekseriyeti üzerinde önemli bir kimlik referansı olarak işlev görmeye devam etti.

İslâmcı siyasetin asıl yükselişi çok-partili hayata geçiş sonrasında gerçekleşti.⁵ Çok-partili düzenin kurulması ve siyasal

⁵ Volkan Yaraşır-Tarık Aygün; *Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslâm ve AKP*,

alanın genişlemeye başlaması ile birlikte din, siyaset arenasına geri döndü. Otoriter politikaların neden olduğu toplumsal tepkiler, özellikle dinin geleneksel yapısında değişim yaşandığına dair algılamadan kaynaklanan öfke, dinsel sembollerin popülize edilmesini kolaylaştıracak ortamı hazırlamıştı. Cumhuriyetçi modernleşme projesi, çoklu siyasal âdiyetlere tutunum çerçevesi yaratabilecek bir alt yapıyı henüz oluşturmamıştı. Siyasal mensûbiyeti açıklayabilecek anahtar kavramlar, otoriterizm tepki bağlamında demokrasi ve özgürlüktü. Ancak bu kavramlar toplumun algılaması bakımından kendi başına kitleleri harekete geçirici kavramlar değildi. Bu nedenle kitlelere ulaşmayı sağlayan demokrasi ve özgürlük kavramları, dinsel sembollerle süslenerek halka sunuldu.

Toplumsal/siyasal farklılıkların henüz belirginleşmediği bu dönemde, siyasal âdiyet dinsel kimlik referansları ile tanımlandı. Kimlik siyaseti sorunu bağlamında düşünürsek, 1950-1960 arası dönemde kitleler açısından, Demokrat Parti ile Cumhuriyet Halk Partisi arasındaki siyasal farklılığı tanımlayan en önemli unsurlardan biri oldu din ve dinsel kimlik referansları, tek başına olmasa da, Demokrat Parti kimliğine iliştilmiş ve Demokrat Parti’ye siyasal mensûbiyeti tanımlar hâle geldi. Cizre’nin deyişiyle, bu dönemde yaşanan gelişmeler, ülkenin resmî siyaseti bağlamında, dinin/İslâm’ın ve geleneksel kültürün meşrûiyet kazanmasının da yolunu açtı.⁶ Ahsen’e göre ise, 1960’lı yılların sonlarından itibaren dinî duygular, siyasal amaçlar için istismar edilmeye başlandı.⁷

Türkiye’nin modernleşme sürecinde dinsel muhâlefet, dinin toplumsal/siyasal alandaki görünürlüğüne artmış olmasına rağmen, Millî Nizâm Partisi (MNP) hareketine gelinceye kadar kendi başına ortaya çıkmayı başaramadı. Millî Nizâm Partisi, Demokrat Parti ve Adâlet Partisi’nden farklı olarak, dinsel muhâlefeti somut bir sosyo-ekonomik tabana dayandırdı.⁸ Cumhuriyet’in Osmanlı’dan devralınan dinsel kimliğin ve dinsel yapının etkin-

Akyüz Yayın Grubu, İstanbul, 2002, s.186.

⁶ Ümit Cizre; *“Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri”*, s.94.

⁷ Abdullah Ahsen; *Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi*, s.24.

⁸ Ali Yaşar Sarıbay; *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası...*, s.104-105.

liğini ortadan kaldırmak için uyguladığı Batılılaşma dolayimli laiklik politikaları, İslâmcı kimliğin siyasallaştırılarak muhâlif bir kimlik formunda yeniden kamusal alana taşınmasında önemli bir rol oynadı ve bu muhâlif potansiyel Millî Nizâm Partisi ile siyasal alana taşındı.⁹

Bu bağlamda düşünüldüğünde Millî Nizâm Partisi, kültürel İslâm karşısında ‘siyasal İslâm’ın ortaya çıkışını temsil eden ilk parti hüviyetindeydi.¹⁰ Çünkü bu siyaset tarzı/geleneği, daha önceleri sağ partilerin sadece seçim zamanlarında kullandığı dinsel sembolleri ve söylemleri, muhâfazakâr talep ve temaları her şeyin önüne koymaya, temel referans noktası olarak dinselliği ön plâna çıkarmaya çalışıyordu.¹¹ Erbakan’ın kişisel din algılamasının toplamını yansıtan bu hareket, Türk modernleşmesini ahlâkî/manevî yozlaşmaya neden olduğu için eleştiriyor ve çöküşe neden olan sistemi köklü bir itirazın muhâtabı hâline getiriyordu.¹² Millî Nizâm Partisi hem toplumsal hayat, hem de ekonomik faaliyetler içinde rol alacak ‘inançlı insan tip’ yetiştirmeyi ve ahlâkî bir düzen kurmayı hedefliyordu.¹³ Reel-politik gelişmelerin etkisiyle zaman içinde bazı farklılıklar olmakla birlikte, bu hedef zaman içerisinde ciddî bir değişime uğramadı. Erbakan tarafından Türk siyasal hayatına yerleştirilen bu söylem ‘müslüman modernleşmeciliği’ olarak tanımlamakta, hem bir muhâlif söylem hem de modernist bir gelenek üreterek¹⁴ genelde sisteme olan tepkiyi, özelde ise modernleşme arzusunu yansıtan sosyo-politik bir hareketi temsil etmekteydi. Bu söylem aracılığı ile geleneksel İslâm ve modern kurumlar siyasal alandan uzlaştırılmak isteniyordu.¹⁵

⁹ M. Hakan Yavuz, “*Millî Görüş Hareketi: Muhâlif ve Modern Gelenek*”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.594.

¹⁰ Ümit Cizre, “*Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri*”, s.96.

¹¹ Ruşen Çakır, **Âyet ve Slogan: Türkiye’de İslâmî Oluşumlar**, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s.216.

¹² Necdet Subaşı, “*AKP’nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Tavsiye Sarkacında Siyasal İslâm*”, **Tezkiye**, (Kasım/Aralık/Ocak 2005), Sayı: 41, s.86.

¹³ Ali Yaşar Sarıbay, **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası...**, s.103.

¹⁴ Necdet Subaşı, “*AKP’nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Tavsiye Sarkacında Siyasal İslâm*”, s.85.

¹⁵ M. Hakan Yavuz, “*Millî Görüş Hareketi: Muhâlif ve Modern Gelenek*”, s.594.

Çok-partili sisteme geçiş süreci sonrasında 1950’li ve 1960’lı yıllarda dinin kısmen de olsa kamusal alanda meşrûiyet kazanması ile açılan yol, siyasal bir hareket olarak Millî Nizâm Partisi’nin devamı olan Millî Selâmet Partisi’ni 1974 yılında Cumhuriyet Halk Partisi ile birlikte iktidara taşıdı. 1971 Muhtırası sonrasında kapatılan Millî Nizâm Partisi’nin devamı olan Millî Selâmet Partisi, sistem içinde meşrûiyet kazanmak için mutlaka iktidar olmak gerektiğini düşünüyordu. Nihâyet ilk fırsatta ‘Millî Görüş’ çizgisini meşrûlaştırmaya yönelik bir tavırla, hiç hoşlanmadığı ve içine sindiremediği bir siyasal hareket ile birlikte kendini ve temsil ettiği siyasal çizgiyi iktidara taşımayı başarmıştı. Kurulduktan kısa bir süre sonra çoğunluğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde olmak üzere 42 il ve 400 ilçede teşkilat kuran Millî Selâmet Partisi 1973 seçimlerinde oyların (yaklaşık) yüzde 11’ini aldı. Laikliğe yönelik eleştirilerin odağı olan bir parti, laikliğin savunucusu Cumhuriyet Halk Partisi ile koalisyon kurdu.¹⁶ Sonrasında gelen ‘Milliyetçi Cephe’ hükümetleri döneminde de Millî Selâmet Partisi kilit rol oynadı ve siyasal açıdan meşrû bir hareket olma hüviyetini pekiştirdi.¹⁷

Cumhuriyet Halk Partisi-Millî Selâmet Partisi koalisyonu, Millî Selâmet Partisi’nin seçim ile kazandığı meşrûiyeti, yürütme düzeyinde de elde etmesine yardımcı oldu.¹⁸ Toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimin yaşandığı bu dönemde, bir kitle fenomeni olan din, kitleleri politize edebilmek için bir araç olarak kullanıldı. Avrupa Hristiyan toplumunu ötekileştiren Millî Görüş hareketi, kendi kimliğini dinî söylemlere dayandırdı.¹⁹ 1970’ler boyunca toplumsal ve siyasal açıdan bölünmüşlük görüntüsü sergileyen Türk toplumunda yaşanan çatışmalar, siyasal âdiyetlere iliştilmiş dinsel kimliği kendi zihninde mutlaklaştırmış grupların ortaya çıkmasını sağlayabilecek bir vasatı hazırladı. Bir kimlik

¹⁶ Fehmi Çalmuk; *Erbakan’ın Kürtleri: Millî Görüş’ün Güneydoğu Politikası*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s.13.

¹⁷ FerozAhmad; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s.173.; ErikJan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, s.380-381.

¹⁸ Ali Yaşar Sarıbay; *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası...*, s.188.

¹⁹ Donald E. Smith, dinin geleneksel toplumlarda bir kitle fenomeni olduğunu ama kesinlikle bir politika olmadığını; geçiş toplumlarında ise kitleleri politize etmek için bir araç olarak kullanılabildiğini belirtmektedir. Aktaran, Abdullah Ahsen; *Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi*, s.17.

kategorisi olarak din bu dönemden sonra, sadece siyasal iletişim-
de ya da siyasal âidiyetin sağlanmasında kullanılan araçlardan
biri olmaktan çıkarak, siyaset yapmanın temel amaçlarından biri
hâline geldi.

Bu gelişmeler, genel olarak din, özelde İslâm bağlamlı kimlik si-
yasetinin tarihsel gelişimini gösteren ilk işâretlerdi. Modernizmin
toplumsal/siyasal bir proje olarak tartışılmaya, gözden düşmeye
başlaması ile dine dönüş hareketinin dünya genelinde ivme ka-
zanması, canlanması aynı döneme rastladı. 1980 sonrasında
Türkiye’de de hissedilen bu canlanmanın etkisi, çevre ülkeler-
le gelişen ilişkilerin tarihsel bilinçaltında yer alan gizli kimliği
yani ‘Osmanlı kimliğini’ ortaya çıkarmasıyla birleşerek kitlesel
nitelik kazanmaya başladı.²⁰ Ekonominin siyasal alan üzerinde-
ki belirleyiciliği giderek arttı ve devlet, aşama aşama ekonomiyi
yönlendiren aktörlerin manivelası hâline gelmeye başladı. Yeni
muhâfazakâr ideolojinin önemli bileşenlerinden birisi olan piyasa
ekonomisine yapılan vurgu, her şeye rağmen öngörülen reformlar
için gerekli olan yeni bir ahlâkî temeli ortaya çıkaramamıştı. Yeni
kentlileşen nüfusun, sosyo-ekonomik nimetlerden yoksun kalan
kesimleri, girişilen reform çabalarını bir tür yozlaşma olarak al-
gılamaya, devlet karşısında/devlete karşı yabancılaşmaya başla-
dı. Reform dalgasının yarattığı yabancılaşma ile başa çıkmak için
resmî anlamda çâre, dine vurguyu artıran bir kültür politikasını
benimsemekti. Nitekim siyasal anlamda uygulamaya konulan ye-
ni politikalarda din, bu politikaları belirleyen ana temalardan biri
hâline geldi.²¹

Din yeni gelişmeye başlayan liberal dengede, hem ekonomik
gelişmenin hem de kalkınmanın en önemli sacayaklarından biri
olarak görülüyordu. Nitekim dönemin başbakanı Turgut Özal, di-
nin toplumsal/siyasal bakımdan ciddiye alınması gereken önemli
bir olgu olduğunu her fırsatta vurguluyordu. O’na göre “*Allah’a
inanma(k), toplumların sağlığında esâslı bir unsur*”du ve “(d)

²⁰ Ömer Çaha; “*Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış*”, **Modern Tür-
kiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim
Yayınları, İstanbul, 2005, s.479-480.

²¹ Levent Köker; “*Ulusal Kimlik ve Devlet Meşrûiyeti: Türkiye’nin Demokratik
Deneyiminin Çelişkileri*”, s.95.

inin esâslarının öğretilmesinde fayda” vardı.²² “Ekonomik kalkınmanın muharrik gücü, (ancak) manevî kalkınma ile artar(dı)... İslâm terbiyesini veren bir millî eğitim sistemi hızlı kalkınma için en lüzumlu bir şart” idi.²³ Meşhûr ‘Özal pragmatizmi’, din olgusuna yaklaşımında ilkesel bir tutum olduğu kadar, araçsal bir tutum da sergiliyor, oturtulmaya çalışılan yeni toplumsal/siyasal düzenin, müslümanların yaşadığı bir toplumda meşrûiyet kazanmasını sağlamayı hedefliyordu. Bu araçsal yaklaşımın, değişimi sağlayacak ve aracı amaca dönüştürecek daha spesifik bir söylem hâline gelmesi, siyasal yasakların ortadan kalkmasından sonra ‘Millî Görüş’ çizgisinin yeni temsilcisi Refah Partisi tarafından sağlanacaktı.

1980’li yıllara kadar resmî çevreler, ülke içerisinde yaşayan İslâmî unsurları kontrollü bir biçimde siyasal sisteme eklemlmeye ve bu unsurların entegrasyonu konusunda müsâmahakâr davranmaya çalışmıştı.²⁴ 1980’li yılların başlangıcında da, söylemler bağlamında bu kontrollü tutum sürdürüldü. Ancak, 1983 sonrasında iktidarda olan merkez sağın, ekonomik liberalizmin yapısal ve kültürel dokuda yarattığı hasarı gidermek konusunda yeterlilik sergileyemeyişi, kontrolün kaybedilmesi için uygun bir ortam yarattı. Merkezin bu yetersizliği karşısında Refah Partisi, yaşanan hızlı dönüşümlerin toplumsal dokuda yarattığı hasarı gidermek konusunda verdiği vaatler ve bu hasarı onarabileceğine dâir söylemler ile siyasal olarak yükselişe geçti.²⁵

Erbakan’ın kişiliği ile özdeşleşmiş Millî Görüş çizgisi modernist bir siyasal yaklaşım tarzını temsil ediyordu. Erbakan’ın rejim eleştirisi yıkıcı bir eleştiri değildi. Siyasal dile tahvil edilmeyi bekleyen dinî duyarlıkların şemsiyesi olan Millî Nizâm Partisi, başlangıçta kullandığı söylemler itibarıyla genel anlamda ciddi bir toplumsal karşılık bulamadı.²⁶ Ancak, 1970’lerden itibaren,

²² Mehmet Barlas; **Turgut Özal’ın Anıları**, Sabah Kitapları, İstanbul, 1994, s.85.

²³ Mehmet Barlas; **a.g.e.**, s.203-204.

²⁴ Ümit Cizre; “*Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri*”, s.107.

²⁵ Ümit Cizre; “*Türkiye’nin ‘Batı’lı Kimliğinin İslâm’la İlişkisini Yeniden Gözden Geçirmek*”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.129.

²⁶ Necdet Subaşı, “*AKP’nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Tavsiye Sarkacında Siyasal İslâm*”, s.86.

sırasıyla Millî Nizâm, Millî Selâmet ve Refah partileri Cumhuriyet İslâmcılarının birikimlerini siyasal alanda sistemleştirmeyi, Türkiye'nin sorunlarına İslâmcı bir bakış açısıyla çözüm arayan kanallar olmayı başardı.²⁷

Gülalp, bu durumu bazı toplumsal ve ekonomik göstergelerin yorumlanması yoluyla açıklamaktadır. O'na göre, 1960'dan 1990'lara gelinceye kadar şehirlerde yaşayan nüfus yüzde 32'den yüzde 59'a çıktı, ücretlerde ciddi düşüşler yaşandı, gelir dağılımında adaletsizlikler arttı ve adalet ile refah kavramlarına dayanan söylemler gittikçe daha fazla değer kazanmaya başladı. Millî Görüş hareketi, İslâmî kültürel öğeler ile süslenen popülist söylemler aracılığı ile kitleler açısından bir câzibe merkezi hâline geldi.²⁸ Taşralı orta sınıf 1970'lere kadar merkezî temsil edilen partileri desteklerken, bu dönemden sonra Millî Görüş çizgisini desteklemeye başladı.²⁹

İslâmcı hareketler genellikle siyasal değil, kültürel mâhiyet görüntüsünde hareketler olarak ortaya çıkarlar.³⁰ 1980'li yılların ikinci yarısından sonra İslâmcı siyaset de, net siyasal söylemlerden daha fazla, kültürel söylemlere ağırlık verdi.³¹ Böyle bir yaklaşım, popülarite kazanmaya başlayan neo-liberal politikalar ve dünyada gelişmeye başlayan yeni kültüralist eğilimlerle de uyum içindeydi. Siyasal alanda kurulan neo-liberal hegemonya, mâddî alandaki geleneksel çatışma konularının üzerini örtmeye başlamıştı. 1983'ten itibaren etkinlik kazanmaya başlayan ve yeni siyasal seçkinler tarafından da benimsenen toplumsal ethosu din olgusu ile ikame etme girişimi, faşizm, Marksizm ve fundementalizm gibi düşünsel/siyasal eğilimlerin toplumsal ve siyasal alandaki etkilerini kırmaya, bu düşüncelerin topluma nüfûz etmesini engellemeye yönelik bir girişimdi aynı zamanda.³²

²⁷ Şaban Sitembölükbaşı, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılık Düşüncesinin Genel Karakterleri", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 22, 1993, s.131.

²⁸ Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslâm'ın Temelleri*, s.54.

²⁹ Volkan Yaraşır-Tarık Aygün, *Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslâm ve AKP*, s.187.

³⁰ Ali Yaşar Sarıbay, "Refah Partisi'nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 27, Mart-Nisan 1994, s.20.

³¹ Ümit Cizre, "Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâm-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri", s.114.

³² Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi*, s.52.

Bu ortamda Refah Partisi, tabanını genişleterek tek başına iktidar olmak için dinsel söylemin mâhiyetini değiştirmek istedi ve bu zorunluluk parti söylemlerinde dinsel sembolleri daha fazla kullanmasına neden oldu. Dinsel âdiyet bağlamında Batı ötekileştirildi, Atatürkçülük yeni bir yoruma tâbi tutuldu.³³ Refah Partisi kimlik, söylem ve siyaset olarak, kendini Batı karşıtlığı temelinde kuran bir siyasal akımın temsilcisi hâline geldi.³⁴ Millî Nizâm Partisi ve Millî Selâmet Partisi çizgisinden farklı olarak Refah Partisi, hem dinsel radikalizmi destekleyen kitleleri, hem de yeni gelişmeye başlayan ve dindarlardan oluşan yeni orta sınıfı temsil ediyordu.³⁵ Refah Partisi’ni destekleyen bu kitleler; taşrada yeni gelişmeye başlayan küçük sermaye sahiplerinden, muhâfazakâr, eğitilmiş ve çevre kökenli yeni aydınlardan ve sendikal haklardan yoksun olan işçilerden oluşuyordu. Ayrıca, devletin etnik farklılıkları görmezden gelen yaklaşımlarından memnûn olmayan, ancak PKK terörüne karşı eleştirel bir tutum sergileyen Güneydoğu Anadolu’da yaşayan insanlar da Refah Partisi’ni destekleyenler arasındaydı. Hâliyle Refah Partisi, kısa bir sürede kendini rejimin temel ideolojisinin, Kemalizmin karşısında konumlandırdı ve muhâlif olan kitlelerin ortak sesi olmayı başardı.³⁶

Refah geleneği bakımından ulusal düzeyde yaşanan siyasal yarış bir rekabet konusu olmaktan çok, bir hak-batıl ya da medeniyetler çatışmasıydı. Medeniyet çatışması bir inanç çatışması olarak düşünülüyordu aynı zamanda ve bu yaklaşım, çatışma ekseninde dogmatik tavır alışları pekiştiriyordu.³⁷ Parti neredeyse tamamıyla medeniyet ve inanç konusuna odaklanıyordu. Söylemleri kültürel/dinsel kimlik etrafında kurgulanıyor, sınıf temelli meseleler ise yapılan kimlik siyasetinin manivelası olarak kullanılıyordu.³⁸ Millî Selâmet Partisi’nin ‘ağır sanayi’ci kalkınmaya yönelik anlayışı, dönüşüme uğramıştı ve devletçilik karşıt-

³³ Bakınız, Ali Yaşar Sarıbay; *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, s.128.

³⁴ İhsan D. Dağ; *Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, İmge Yayınevi, Ankara, 1998, s.23.

³⁵ Volkan Yaraşır-Tarık Aygün; *Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslâm ve AKP*, s.189.

³⁶ Haldun Gülalp; *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri*, s.59.

³⁷ İhsan D. Dağ; *Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, s.27.

³⁸ Haldun Gülalp; *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri*, s.54.

lığı, sivil toplumculuk, özel girişimcilik gibi güncel söylemlerle desteklenmeye çalışılıyordu.³⁹ Böylesi bir siyasal tavır, kültür/kimlik etrafında gelişen siyasetin yeni rengine bir cevap niteliğindediydi. Millî Görüş hareketi, 1990'lı yılların kültür ağırlıklı rengine cevaben, 'müslüman Türk'ün kültürel ahlâkî parametrelerini tanımlamaya ve onu 'Batı'nın yoldan çıkarıcı etkisi'nden kurtarmaya odaklandı. Türkiye'nin hukuki ve sosyo-ekonomik kabuğunu değiştirebilecek somut politikalar, bu politikaları açıklamaya yönelik söylemler yerine tedrici ve uzun vadeli kültürel değişime ağırlık veren söylemler benimsendi.⁴⁰

Millî Nizâm Partisi ve Millî Selâmet Partisi, toplumsal alanda etkinlikleri artmaya başlayan bazı tarikatların/cemaatlerin konsensüsü üzerinde kurulmuş partilerdi. Refah Partisi ise, zamanla parti düzeyinde oluşan oligarşik bir yapı ile siyasal bir hareket olarak kendini cemaatlerin üzerinde bir yere, 'İslâmcı' hareketin merkezine oturttu. Siyasal olan ile dinsel olan arasındaki ayrım giderek belirsizleşmeye başladı. Siyasal alanda faâliyet gösteren bir hareket zamanla hem dinî, hem de siyasal olanı temsil eder hâle geldi.⁴¹ Millî Nizâm Partisi ile kendi kulvarını yaratan ve siyasal hayatımızda legalize olmaya başlayan dinsel siyaset, ileriki yıllarda sürekli bir gelişme trendi yakaladı ve kitleselleşmeye başladı. Millî Görüş çizgisini temsil eden partiler, devlet merkezli İslâmî bir hareketin reformist kanadında yer alıyorlardı. Bu partilerin hepsi mevcûd siyasal sistemi ve yasal siyasal süreci kullanarak devlet alanını kontrol etmeye ve devleti kullanarak yukarıdan aşağıya kendi toplumsal/siyasal kurgularını gerçekleştirmeye yönelik politikaları sahipleniyorlardı.⁴²

Aşağıda verilen Tablo-1 siyasal bir hareket olarak bu gelişme trendini açıkça ortaya koymaktadır. 1980 öncesinde, 1977 yılında yapılan son seçimde yüzde 8,6 ile perdeyi kapatan 'Millî Görüş' çizgisi, 1987 yılında bıraktığı yerden başladığı mücadelede, 1991 yılında Milliyetçi Çalışma Partisi ve İslahâtçı Demokrasi Partisi

³⁹ Haldun Gülalp; *a.g.e.*, s.63-64.

⁴⁰ Ümit Cizre; "*Türkiye'nin 'Batılı' Kimliğinin İslâm'la İlişkisini Yeniden Gözden Geçirmek*", s. 129.

⁴¹ Ruşen Çakır; *Âyet ve Slogan: Türkiye'de İslâmî Oluşumlar*, s. 223-224.

⁴² M. Hakan Yavuz; *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...*, s. 49 ve 53.

ile birlikte girdiği seçimde yüzde 16,9’luk bir orana çıktı. Nitekim 1995 yılında yapılan seçimlerde yüzde 21,4 gibi yüksek bir oranla 550 milletvekilinden 158’ine sahip oldu ve birinci parti olmayı başardı. Refah Partisi’ni iktidara taşıyan, siyasal merkezi temsil eden partilerin kitlesel desteğindeki azalmaydı. Geleneksel merkez partilerin siyasal alanda bıraktığı boşluk dinsel kimlik söylemini kullanan bir parti, Refah Partisi tarafından dolduruldu.⁴³

Tablo-1

Millî Görüş Çizgisi Bağlamında 1987, 1991, 1995, 1999, 2002 ve 2007 Milletvekili Genel Seçimi Sonuçları⁴⁴

		1987	1991	1995	1999	2002	2007
Toplam Geçerli Oy Sayısı		23.971.629	24.416.666	28.126.993	31.184.496	31.528.783	35.049.691
Milletvekili Sayısı		450	450	550	550	550	550
Siyasi Partiler		A. Alınan Oy Sayısı		B. Oy Oranı		C. Milletvekili Sayısı	
Refah Partisi Welfare Party	A	1.717.425	4.121.355	6.012.450			
	B	7,2	16,9 *	21,4			
	C		62	158			
Fazilet Partisi Virtue Party	A				4.805.381		
	B				15,4		
	C				111		
Saâdet Partisi Fecility Party	A					785,489	820,289
	B					2,5	2,3
	C						

1990’lı yıllardan itibaren kimlik, kitlelerin siyasal tercihlerini belirleyen önemli konulardan birisiydi. Refah Partisi’nin yükselişinin ardında kimlik ekseninde kurulan propagandanın önemli bir etkisi oldu. Özellikle Kürt kimliğine ilişkin olarak kullandığı söylemler ve Halkın Demokrasi Partisi’nin (HADEP) ülke barajını geçememesi Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde ikinci parti olmasını sağladı. Refah Partisi, adâleti her şeyin üzerinde tutan ‘adil düzen’ sloganı ile İslâmî bir popülizmin temsilcisi oldu. Bu

⁴³ Bakınız, Erem Sarıkoca; *Çok Partili Siyasal Yaşamın Başlangıcından Günümüze Türkiye’de Uygulanan Seçim Sistemleri ve Toplumsal Etkileri*, s.169.

⁴⁴ Tablo-1, Türkiye İstatistik Kurumu’nun Resmî verilerinden faydalanmak suretiyle düzenlenmiştir.

* 16,9’luk oran RP, MHP, IDP arasında kurulan seçim ittifakının toplam oy oranıdır.

popülizm esâs itibâriyle, toplumsal ve siyasal kimliği ‘ümmet’e dayandıran; dinin siyasal otorite kaynağı olması gerektiğini vurgulayan bir anlayışa dayanıyordu. Bu anlayışını, kentli nüfusun içinde yaşadığı sosyo-politik dinamiklerle bütünleştirdiği ölçüde de başarılı oldu.⁴⁵ Ancak bu başarı ona sistemle tam anlamıyla eklemlenmenin yolunu açamadı. Bir eklemlenme yaşanmadığı gibi, Millî Görüş çizgisinin 28 Şubat süreci sonrasında, Türk siyasetindeki etkinliği azaldı.⁴⁶ Refah Partisi iktidar olduğu dönem boyunca Cumhuriyet karşıtı bir görüntü sergilemekten kaçınmadı. Devlet memurları için türbanın serbest bırakılmasından, başbakanlıkta dinî cemaat liderleri için düzenlenen yemek davetine, Taksim meydanına câmi yaptırılması projesine kadar birçok uygulama ve öneri ile tartışmaların odağında yer aldı.

Refah Partisi, İslâmcı siyasetin geleneksel karşı modernleştirici çizgisini sürdürdü. Amaç toplumu yukarıdan aşağıya İslâmcı bir modernleşme hamlesi ile dönüştürmektir. Refah Partisi’nin bu modernleştirici eğilimi, iktidarın bir ucundan tutmayı başardığı dönemde daha fazla görünür hâle geldi. Resmî geleneğin, devlet üzerinden dinî kontrol anlayışı Millî Görüş geleneğinde, dinsel sembollerini kullanmak sûretiyle devleti kontrol etme arayışına dönüştü. Laik düzenin tehdit edildiğine dâir resmî algılama 28 Şubat 1997 sonrasında partinin kapatılmasına neden oldu. Dinsel kimlik siyaseti yapan partiler açısından siyasal alanın daralması, geleneksel Millî Görüş çizgisindeki değişim yansılarını harekete geçirdi. 1980 sonrasında etkinliği giderek artan İslâmcı kimlik siyaseti, neo-liberal ekonomik politikaların etkisiyle kabuk değiştirmeye başladı. Muhâfazakâr eğilimli orta sınıfın gelişmeye başlaması, hem dinsel tutum ve pratikleri yeniden şekillendirdi hem de dinsel kimlik taleplerinin sistemle uyumunu kolaylaştırdı.⁴⁷ Böyle bir ortamda, dinsel kimlik siyasetini temsil eden İslâmcı siyaset, sistemle çatışmak yerine, siyasal anlamda sistemle uyumlaşmaya yöneldi.

⁴⁵ Ali Yaşar Sarıbay; “*Refah Partisi’nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler*”, s.21.

⁴⁶ Volkan Yaraşır-Tarık Aygün; *Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslâm ve AKP*, s.191.

⁴⁷ M. Hakan Yavuz; *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...*, s.115-116.

Mili Nizâm Partisi, Millî Selâmet Partisi ve Refah Partisi’nden sonra Millî Görüş’ün dördüncü partisi olan Fazilet Partisi, Refah Partisi’nin kapatılma davasında karara çok kısa bir süre kala, sistemle uyum arayışlarının arttığı bir ortamda, 17 Aralık 1997 tarihinde kuruldu.⁴⁸ İslâmcı kimlik siyasetini temsil eden Refah Partisi’nin kapatılmasının ardından, aynı siyasal çizgi Fazilet Partisi tarafından temsil edilmeye başlandı. İlk etapta Refah Partisi’nin devamı bir parti görüntüsünden özenle kaçınıldı.⁴⁹ Yeni kurulan parti, bir yandan toplumda iyice belirginleşmeye başlayan ve türban konusu etrafında sembolleşen dinî duyarlılığın yatıştırılmasına katkıda bulunabileceğini, öte yandan Güneydoğu’da Halkın Demokrasi Partisi’nin önünü kendisinin keşebileceğini iddiâ ediyordu. Fazilet Partisi, din olgusunun siyasal alanda kullanılmasının doğru olmadığını savunuyor, dinin siyaset malzemesi olmaktan çıkarılmasına itiraz etmediğini özellikle vurguluyordu.⁵⁰ Toplumsal uzlaşmanın olması için, herkesin kendisi olarak kaldığı ve bir başkası gibi yaşanmaya zorlanmadığı bir anlayışın temsilcisi olacaklarını belirterek farklılıkçı bir söylemin taraftarlığını yapıyordu. ‘Daha az devlet gücü, daha çok özgürlük ve hukuk’ ilkesini harekete geçirmek istediklerini, ‘bürokratik cumhuriyetten’, ‘demokratik cumhuriyete’ geçiş için gerekenleri yapacaklarını, yerel yönetimler bazında ‘mikro demokrasiyi’ geliştireceklerini, Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yaşanan olayları önlemek için katılımcı bir anlayışla sosyo-ekonomik önlemler alacaklarını kamuoyuna duyuruyordu.⁵¹

Demokrasi vurgusunun ağırlıklı olduğu bir söylemle girilen 1999 seçimlerinde Millî Görüş çizgisinin oy oranı yüzde 15,4’e düştü. Oy oranında yaşanan bu düşüş, hem 28 Şubat sürecinde yaşanan toplumsal/siyasal gerilimin bir sonucuydu hem de Fazilet Partisi’nin temsil ettiği geleneksel çizgide radikal değişim beklentisinin karşılanamamasının yarattığı hayâl kırıklığının somut bir göstergesiydi. Nitekim bu hayâl kırıklığı, parti içi muhâlefeti

⁴⁸ *Hürriyet*, 22 Haziran 2001.

⁴⁹ Yavuz Selim; *Yol Ayrımı: Millî Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası*, Hiler Yayınları, Ankara, 2002, s.147 ve 150.

⁵⁰ Avni Özgürel; “*Fazilet Partisi’nde Rota Değişikliği*” *Radikal*, 23.09.1998.

⁵¹ Fazilet Partisi; *Türkiye’nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz: M. Recai Kutan’ın Basın Toplantısı*, Ankara, 17 Aralık 1998, s.23-27.

de harekete geçirdi. Fazilet Partisi'nde parti içi muhâlefeti temsil eden iki ayrı grup birleşerek, gelenekçilere karşı etkinlik kazanma uğraşına girdi; ANAP'tan gelen muhâfazakârlar ve Millî Görüş geleneğinden gelen yenilikçiler, parti liderinin seçimi için yapılan kongrede gelenekçilere karşı mücadele ettiler, ancak başarılı olamadılar.⁵²

Yenilikçi güç birliği, parti içindeki Erbakan etkisinden hoşnut olmadığını sürekli olarak dile getiriyor, geleneğin doğal lideri Erbakan denetimde bir siyasal yapılanmayı şiddetle reddediyordu.⁵³ Bu rahatsızlık, Fazilet Partisi'nin kapatılması üzerine, iki ayrı parti kurulması ile somutlaştı. Partinin 'adil düzen' söylemine sahip çıkan gelenekçi çizgisi Saâdet Partisi ile yoluna devam ederken, yenilikçiler Adâlet ve Kalkınma Partisi'ni kurdu.⁵⁴ Monolitik bir yapıya sahip geleneği temsil eden Millî Görüş hareketinin bölünerek içinden iki ayrı parti çıkarmış olmasında, yenilikçilik arayışları kadar, parti kapatma davaları ile yediği ağır darbelerin ve özellikle 28 Şubat sürecinin büyük bir etkisi oldu.⁵⁵ Recai Kutan, ortaya çıkan bu ikili yapının bir bölünme anlamına gelmediğini, bu durumun bir 'ayrışma' olduğunu belirtiyordu.⁵⁶ Saâdet Partisi, 2002 yılında yapılan seçimlerde yüzde 2,5 oranında oy aldı. Adâlet ve Kalkınma Partisi ise yüzde 34,3 oy oranı ile 2002 seçimlerinin birinci partisi oldu.

Anavatan Partisi ile birlikte neo-liberal düşüncenin hegemonyası altına giren Türk siyasetinde, zamanla diğer sağ partiler hatta sol partiler de bu hegemonyadan kurtulamadı. Özellikle Fazilet Partisi'nin kapatılmasından sonra ayrışma yaşayan 'Millî Görüş'çü gelenek, Adâlet ve Kalkınma Partisi ile 'muhâfazakâr demokrat'lığa yöneldi. Adâlet ve Kalkınma Partisi, bir anlamda 28 Şubat sürecine verilen bir cevaptı. Millî Görüş hareketinin yenilikçi kanadı, 'postmodern darbe' sonucunda gelen yenilginin faturasını Millî Görüş ideolojisine çıkardı. Faturanın ideolojiye

⁵² Yavuz Selim; *Yol Ayrımı: Millî Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası*, s.47.

⁵³ Yavuz Selim; *a.g.e.*, s.167.

⁵⁴ *Radikal*, 21 Temmuz, 15 Ağustos 2001.

⁵⁵ Yasin Aktay; "AK Parti'nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti", *Tezkire*, (Kasım/Aralık/Ocak 2005), Sayı: 41, s.59.

⁵⁶ Yavuz Selim; *Yol Ayrımı: Millî Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası*, s.461.

kesilmesiyle, ideolojik açıdan geleneksel çizgiden uzaklaşma yaşandı.⁵⁷ İslâmcı bir kökenden geldiği herkes tarafından bilindiği hâlde Adâlet ve Kalkınma Partisi, kendisini meşrû ve mümkün gördüğü sınırlar içinde ancak ‘muhâfazakâr’ olarak tanımlayabildi.⁵⁸ Söylem ve program olarak İslâmcı bir parti görünümünde değildi. İslâmî kökenden gelen ama İslâmcı olmayan bir parti görüntüsü içinde olmaya da özen gösteriyordu.⁵⁹

Kurucuları tarafından sosyolojik bir yenilenme hareketi olarak tanımlanan Adâlet ve Kalkınma Partisi⁶⁰, dinsel kimlik siyasetine ilişkin geleneksel yaklaşımı yeni bir mecrâyâ yönlendirdi. Yenilik, ciddî bir güce sahip olmasına rağmen, dinsel bir gündem oluşturmaktan özenle kaçınmasıydı. Partinin kurucu kadrosuna göre, İslâmî kimliğe ilişkin hak ve özgürlüklerinin savunulmasının yolu, karşı bir sosyal mühendislik içermeyecek demokratik-çoğulcu bir siyaset tarzının kabûlüyle mümkündü. Bu nedenle, sadece dinsel kimliğe alan açmak yerine, ülkeyi demokrasi yolu ile dönüştürmeye ve genel bir özgürlük alanı açmaya yöneldi.⁶¹ Dinsel sembolizmi açıktan, kabaca kullanmaktan kaçındı. Millî Görüş çizgisinden ayrılan yenilikçi hareketin temsilcileri, her fırsatta İslâmcı siyasetin en önemli sembolü ‘türban’ konusunun kendileri açısından öncelikli bir sorun olmadığına vurgu yapıyorlar, din ile ilgili konuları temel hak ve özgürlükler çerçevesinde ele aldıklarını/alacaklarını kamuoyuna deklare ediyorlardı.⁶² Adâlet ve Kalkınma Partisi’nin bu konuya ilişkin siyasî duruşundaki ikircikli görüntü, ülke içindeki güç dengelerini gözetmek ve aynı zamanda kendi tabanının taleplerini karşılamak zorunda olmasından kaynaklanıyordu.

⁵⁷ Nuh Yılmaz; “İslâmcılık, AKP, Siyaset”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık** (Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.615

⁵⁸ Yasin Aktay; “AK Parti’nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti”, s. 58; Ruşen Çakır; “Millî Görüş Hareketi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık** (Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.575.

⁵⁹ Nuh Yılmaz; “İslâmcılık, AKP, Siyaset”, s.616.

⁶⁰ Yavuz Selim; **Yol Ayrımı: Millî Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası**, s.491.

⁶¹ Menderes Çınar; **Siyasal Bir sorun Olarak İslâmcılık**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005, s.93-94.

⁶² **Sabah**, 12 Temmuz 2001, **Hürriyet**, 12 Temmuz 2001.

Dinsel kimlik siyasetinin en önemli sembollerinden biri olan ‘türban sorunu’nu dinsel kaynaklı gerekçelerle değil, temel hak ve özgürlükler bağlamında liberal söylemlerden yola çıkarak savunma tutumu, demokratik dönüşümü sağlamak hedefi ile de uyumluydu. Din olgusuna yaklaşım, parti programında ‘Temel Haklar ve Siyasî İlkeler’ başlığı altında ele alınmıştı. Programdan hareketle,

“...(Adâlet ve Kalkınma Partisi) dinî, insanlığın en önemli kurumlarından biri, laikliği ise demokrasinin vazgeçilmez şartı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görü(yordu). Laikliğin, din düşmanlığı şeklinde yorumlanmasına ve örselenmesine karşı(ydı), Esâsen laiklik, her türlü din ve inanç mensûplarının ibâdetlerini rahatça icrâ etmelerini, dinî kanâatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını ancak inançsız insanların da hayatlarını bu doğrultuda tanzim etmelerini sağla(yan bir kurumdu). Bu bakımdan laiklik, özgürlük ve toplumsal barış ilkesi(ydi), (Adâlet ve Kalkınma Partisi), kutsal dinî değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek bir siyaset malzemesi yapılmasını redde(diyordu). Dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların, dinî yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muâmeleyle tâbî tutulmalarını anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulu(yordu). Öte yandan dinî, siyasî, ekonomik veya başka çıkarlara alet etmek veya dinî kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurma(yı) da kabûl edilemez...”⁶³

buluyordu. Dinsel kimlik siyasetinin reddine ilişkin tavır, iktidar olduktan sonra da sürdürüldü. Adâlet ve Kalkınma Partisi lideri R.Tayyip Erdoğan, partisinin iktidara geldiği ilk aylarda, “*Biz herhangi bir partinin devamı değiliz. Din eksenli bir siyasî parti de değiliz. Ortalama bir Türk ılımlı bir müslüman’dır. Bu nedenle partimiz ılımlı müslümanların ortak değerlerini temsil etmektedir*”⁶⁴ sözleri ile geleneksel çizgiden uzak görünmek istediklerini teyit ediyordu. İslâmcı gruplar, özellikle 28 Şubat sonrasında, demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti üzerinde yeniden düşünmeye, liberal bir demokrasi modelini

⁶³ AK Parti; **Kalkınma ve Demokratikleşme Programı**, 11 Şubat 2002, s.12-13.

⁶⁴ **Yeni Şafak**, 30 Ocak 2002.

toplumsal ve siyasal düzlemde var oluşlarının vazgeçilmez koşulları olarak algılamaya başlamışlardı. Geleneksel olarak ideolojik değil ama kalkınmacı, devlet karşıtı değil ama resmîyete mesâfeli merkez sağ bir sosyolojik kitleye dayanarak iktidara gelen Adâlet ve Kalkınma Partisi, bu söylemlerini kapsamlı bir programa dönüştürdü.⁶⁵

Sarıbay’a göre, içinden geldiği gelenek ve çekirdek kurucu kadronun kültürel-ideolojik arka plânı dikkate alınırsa, Adâlet ve Kalkınma Partisi’ne en uygun politik kimlik ‘İslâmcı’ parti kimliği idi ama bu, gene de çok dar bir kalıp içine sıkıştırılmış tanım olmaya mahkûmdur. Çünkü Millî Görüş hareketinin geleneksel çizgisi esâs alındığında birçok ‘İslâmî’ denebilecek değer, Adâlet ve Kalkınma Partisi tarafından geri plâna itilmişti. Geleneksel çizgiden kopan yenilikçilerin kullandıkları söylemlerde, üzerinde yoğunlaştıkları temalarda ‘İslâmî’ değerler öncelikli bir yer tutmuyordu. Ancak bütün değişim söylemlerine rağmen, açıktan ifâde edilmese de, tabandaki ‘müslüman’ kesimle organik bir bağ olduğunu unutturmamak ve dış dünyaya karşı kurulu düzenin ‘makul’ (ya da ‘makul’ müslüman çoğunluğa dayanan) bir politik aktörü olduğunu göstermek için ‘müslüman demokrat’ bir görüntüyü korumaya çalışıyordu.⁶⁶

Burada söz konusu olan, Millî Görüş hareketinin Saadet Partisi’ne kadar kullandığı sözcük dağarcığının işlevselliğini, temsil kabiliyetini kaybetmiş olmasıydı. Adâlet ve Kalkınma Partisi, siyasal alanda yaşanan değişim karşısında yeni bir pozisyon almıştı.⁶⁷ Siyasal ve toplumsal talepleri dinsel retorikle ifâde etmekten çok, evrensel değerlere vurgu yaparak, hak ve özgürlükler bağlamında dile getirmeye başlamıştı. Bu yaklaşımını somut siyasal bir proje olan Avrupa Birliği üzerinden hem kitlesel anlamda hem de resmî anlamda meşrûlaştırmayı da başarmıştı. Bu çalışma bağlamında, dinsel kimlik siyasetini yönlendiren siyasal aktörler İslâmcı siyasetin sınırlarını yeniden belirlemişlerdi. Aktay’ın deyişiyle Türkiye’de halk ne kadar İslâmcılık talep edi-

⁶⁵ İhsan D. Dağ; “AKP İslâmcı Bir Parti Mi?”, *Zaman*, 21 Aralık 2002

⁶⁶ Ali Yaşar Sarıbay, “AKP’nin Politik Kimliği ve Gidişatı”, *Zaman*, 11 Ekim 2003.

⁶⁷ Bakınız, Yasin Aktay ile Röportaj; “Sistem Dediğimiz Artık AK Parti’dir”, *Yeni Şafak*, 20 Ocak 2003.

yorsa, Adâlet ve Kalkınma Partisi o kadarını ifâde etmeye, halk İslâmcılığın yükünü ne kadar çekmeye tâlipse Adâlet ve Kalkınma Partisi de o kadar çekmeye tâlip olmuştu.⁶⁸

4.1.2. Bir Kimlik Siyaseti Sorunu Olarak Kürt Etnikçiliği

Millî Mücadele döneminde din olgusu, Anadolu’da yaşayan tüm müslüman unsurlar için Hristiyan ‘öteki’ karşısında ‘biz’lik kategorisini tanımlayan en önemli unsurdur.⁶⁹ Nitekim Kürtlerin Millî Mücadele etrafında bütünleşmesini sağlayan da, Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşanan Şeyh Sait İsyanı’nda kitleleri harekete geçiren güç de dindi. Devlet bu isyanla başlayan süreci ve sonrasında Şemdinli, Pervari, Hakkari, Sason, Mutki gibi Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerlerde ortaya çıkan bir dizi aşiret ayaklanmasını, Ağrı olaylarını, Dersim olayını⁷⁰ bir bütünleş(eme)me sorunu olarak algıliyordu ve hâliyle bütünleştirme amaçlı politikaları ön plâna çıkardı. Kürt nüfusun yeni yapıya, inşâ edilmeye çalışılan yeni düzene eklemelenmesini sağlamak üzere ayrımcı pratikler içermeyen dil, kültür, iskân politikaları uygulandı.⁷¹ Mîsâk-ı Millî sınırları içinde yaşayan ve müslüman olan tüm gruplar gibi Kürtler de yeni kurulan siyasal ve toplumsal sistemle bütünleştirilmeye çalışıldı. Heper’in de belirttiği gibi resmî çevrelerin yapmak istediği farklı ikincil kimlikleri ortadan kaldırmak, onları asimile etmek değildi. Yapılmak istenen ikincil kimliğin, konumuz bağlamında Kürt etnik kimliğinin, birincil kimliğe yani ulusal kimliğe dönüşümünü engellemektir.⁷²

1950’den itibaren sanayileşme ve buna dayalı toplumsal değişimler ile birlikte din olgusunun toplumsal/siyasal davranışlar ve kimlik tanımlaması üzerindeki etkisi giderek azaldı. Türk siyasal

⁶⁸ Yasin Aktay; “AK Parti’nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti”, s.63.

⁶⁹ Martin van Bruinessen; “Osmanlıcılıktan Ayrılıkçılığa:...", s.129.

⁷⁰ Şeyh Sait İsyanı sonrasında çıkan ayaklanmalar için bakınız, Safiye Dündar; **Kürtler ve Azınlık Tartışmaları**, s.139-159.

⁷¹ Mesut Yeğen; **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.54.

⁷² Metin Heper; **Devlet ve Kürtler**, s.259.

hayatında çoğullaşma yaşandı ve siyasal sistem çok-partili demokrasiye doğru evrildi. Dinî kimlik dışındaki, etnisite, cinsiyet, toplumsal sınıf gibi kimlik kategorileri de tedrici olarak siyasal kimliklere iştirilmeye, siyasal âdiyetlerin oluşumunda önemli bir rol oynamaya başladı. Aynı süreçte oluşan demokratik ortamın ve sosyo-ekonomik gelişmelerin getirdiği iç göç dalgası, zorunlu iskân politikalarını (diğer politikaları da) anlamsız kıldı.⁷³ 1960’lı yıllara gelindiğinde yaşanan sanayileşme, toplumsal farklılaşmayı ve toplumsal sınıfları belirgin hâle getirdi. Tarımsal ekonomiden sanayi ekonomisine geçiş toplumsal alanın sosyolojik açıdan bölünmesine, bu bölünme ise siyasal alanın sağ ve solu ile parçalanmasına neden oldu.⁷⁴

1961 sonrasında siyasal alanda yaşanan görece özgürlük ortamı, siyasal âdiyet alanındaki çeşitlilikleri daha açık bir şekilde ortaya çıkardı. Özellikle sınıf kimlikleri, sendikal gelişmelerin yaşanmasıyla birlikte daha fazla ön plâna çıktı. Siyasal âdiyet, ideolojik ayrımların belirleyiciliğinde anlam kazandı. Ortaya çıkan çeşitlilik, kitlelerin kendilerini sadece din bağlamında tanımlama alışkanlıklarını zayıflatıcı bir etki yarattı. Esâsen din, toplum için bir referans noktası olmaktan çıkmadı ve bazı gruplar açısından önemli bir kimlik belirleyeni olarak etkisini sürdürmeye, insanların siyasal tutum ve davranışlarını belirlemeye, yaşam tarzları bakımından etkili olmaya devam etti. Ama dinin kimliğin tek referansı olarak değerlendirilmesi alışkanlığı toplumsal algılama açısından giderek zayıfladı.

1960’lı yılların sonlarına doğru, etnik bağlam siyasal dilin kullanım alanına girmeye, daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, Türkiye İşçi Partisi çevrelerinde etnik vurgu artmaya başladı. ‘Kürt Sorunu’ tanımlamasını kullanan ilk parti oldu Türkiye İşçi Partisi. M. Ali Aybar Doğu ve Güneydoğu bölgelerinin geri kalmışlığını oraların Kürtlerin yaşadığı bölgeler olmasından kaynaklandığını iddiâ etti ve nihâyetinde bu parti Anayasa Mahkemesi

⁷³ Mesut Yeğen; *Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, s.66.

⁷⁴ Ahmet Yücekök; *Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, s.45.

tarafından kapatıldı.⁷⁵ Kürt siyasetçiler zamanla ‘Türk solu’ndan ayrılmaya, Kürtlerin sorunlarının, sosyo-ekonomik sorunları olan vatandaşlar olarak değil, Kürt olarak kabûl edilmeleriyle çözüleceği düşüncesi hâkim olmaya başladı. Bazı sol çevreler, Kürtlerin kültürel ve ekonomik kurtuluşunun Türk işçi sınıfı önderliğinde yapılacak Marksist devrimle gerçekleşeceğine, bazıları ise, Kürtlerin kendi proleter devrimlerine öncülük edebilecek ayrı bir ulus olarak tanınması gerektiğine inanıyorlardı.⁷⁶

Buna rağmen, 1970’li yıllar boyunca siyasal âidiyetin etnik bağlamda tanımlanması yaklaşımı kitlesel olarak benimsenmedi. Ancak yaşanan bu gelişmeler etnik bağlamı kimlik siyasetinin ilk işâretleriydi. Kürt ve Türk gruplar arasındaki ideolojik özdeşliğin zayıfladığı, bu dönemin sonlarına doğru, Kürt siyasetinin Türk solundan da, genel olarak Türk siyasetinden de kopuşu yaşandı. 1977 seçimlerinde, CHP’den ayrılan pek çok Kürt kökenli siyasetçi, bağımsız milletvekili adayı oldu. Kürt örgütler, sorunun sadece ekonomik sömürü ilişkileri çerçevesinde anlaşıp çözümlenmeyeceği, ‘ulusal’ bir boyutun da var olduğu düşüncesini yaymaya başladılar.⁷⁷

Yıldız’a göre, 1980’li yıllara gelinceye kadar devlet tarafından uygulanan bütünleştirme politikaları kültürel açıdan önemli ölçüde başarılı oldu, ama aynı politikalar Kürt kimliğinin etniklik ekseninde siyasal açıdan farklılaşmasına yol açtı.⁷⁸ Siyasal âidiyetlere iliştilmiş Kürt etnik kimliğini, siyasetin bir sorunu hâline getiren süreç esâs olarak 1980’li yıllardan itibaren hızlandı. Bir kimlik kategorisi olarak etnisite de din gibi 1980 sonrasında, siyasal iletişimde ya da siyasal âidiyetin sağlanmasında bir araç olmaktan çok, siyasetin amacı olarak kullanılmaya başlandı. Cumhuriyet dönemi boyunca Kürtler kural olarak, Türklük ekseninde kurulan vatandaşlık dâiresinin içinde sayılmışlar,

⁷⁵ Belma Akçura; *Devletin Kürt Filmi: 1925-2007 Kürt Raporları*, Ayraç Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s.34-35.

⁷⁶ Bahar Şahin; “*Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar*”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları* içinde, Der: Ayhan Kaya-Turgut Tahranlı, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, s.135.

⁷⁷ Bahar Şahin; *a.g.m.*, s.135.

⁷⁸ Ahmet Yıldız; *Ulus Devletin Bunalımı: Türkiye’de Federalizm ve Kürt Meselesi*, s.176.

resmî açıdan ‘müstakbel Türkler’ olarak algılanmışlardı.⁷⁹ Kürtler, ‘müstakbel Türkler’dir algılaması, devlet nezdinde uzun bir süredir anlamını koruyordu. Askerî yönetim 12 Eylül döneminde, kronikleşen siyasal şiddeti kontrol altına aldıktan sonra, 22/10/1983’te Resmî Gazete’de yayınlanan ‘Türkçeden Başka Dillerde Yapılacak Yayınlar Hakkında Kanûn’ ile Kürtçeyi yasakladı. Kürtçenin kullanımı konusunda sınırlamalar getirdi. Bu yolla ve Türkçe okuma-yazma kampanyaları düzenlenmek sûretiyle Kürt kökenli vatandaşlar toplumsa/siyasal sisteme entegre edilmeye çalışılıyordu.⁸⁰ 12 Eylül sonrasında kurulan askerî düzenin baskıya dayalı politikaları⁸¹, etnik kimlik siyasetinin gelişmesini kolaylaştırdı. Yıldız’ın deyişiyle bu politikalar Kürtçü hareketin uluslararası sempati kazanmasında ve himâye görmesinde de azımsanmayacak bir rol oynadı.⁸²

12 Eylül yönetiminin kurduğu siyasal ve psikolojik baskı ortamında etnikçi Kürt hareketi terörü siyasal bir yöntem olarak kullanmaya başladı. Kürtleri temsil ettiği iddiâsı ile hareket eden ‘Kürdistan İşçi Partisi’ (PKK), Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde korku yaratarak etkili terör eylemlerine girişti. Örgüt tarafından uygulanan terör, en fazla temsilcisi olduğunu iddiâ ettiği kitlelere zarar verdi. Devlet otoritesini zaâfiyet içinde göstermek üzere bölge vatandaşlarına, bölgedeki toprak sahiplerine ve ‘kurtarıcısı’ olduğunu iddiâ ettiği insanlara birçok kanlı saldırı gerçekleştirildi. PKK kendine karşı tehdit olarak gördüğü her yere, her gruba terör uyguluyor ve her muhâlif girişimi daha ortaya çıkmadan boğmaya çalışıyordu.⁸³ Stratejik ilk hedef, Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgede, insanların devletten izolasyonunu temin etmektir. Kürt vatandaşların devletten ve sonradan toplumdan izolasyonu, onları etnik kimliğin dar sınırlarına hapsetmenin en önemli yoluydu.

⁷⁹ Mesut Yeğen; *Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaş: Cumhuriyet ve Kürtler*, s.49.

⁸⁰ Martin van Bruinessen; “*Türkiye Kürtleri*”, s.353.

⁸¹ Ümit Özdağ; *PKK Terörü: Neden Bitmedi, Nasıl Biter?*, Kripto Kitapları, İstanbul, 2010, s.242.

⁸² Ahmet Yıldız; *Ulus Devletin Bunalımı: Türkiye’de Federalizm ve Kürt Meselesi*, s.43.

⁸³ David McDowall; *Kürtler*, s.60.; Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.139.

1980'li yılların sonuna kadar devam eden süreçte PKK, terör üzerinden bölgede hâkimiyet kurmaya ve şiddeti meşrûlaştırmaya yönelik söylemlere başvurmayı sürdürdü. Kürt etnikçiliği daha baştan itibâren ayrılıkçı bir hareket olarak ortaya çıkmıştı. Kürt ayrılıkçılığının daha başlangıçtan itibâren kullandığı temel söylem, sömürge tezi üzerine oturtulmuştu ve sömürge tezi üzerinden hareket edilerek taraftar toplanıyordu. Öcalan'ın söylemlerinden takip etmek gerekirse bu tez çerçevesinde, Türkiye Cumhuriyeti kapitalist sömürgeci düzenin, PKK ise Kürt proleter devrimci hareketinin temsilcisi olarak sunuluyordu kitlelere. Aynı düşünce birçok Kürtçü yayın tarafından da dile getiriliyordu.⁸⁴ 'Kürdistan'ı, dört sömürgeci ülke arasında paylaştırılmış klâsik bir sömürge olarak tanımlayan PKK, 'sömürgecilerle' işbirliği yaparak ülkeyi yarı feodal bir azgelişmişlikte tutan feodal Kürt toprak ağalarını ve devleti en büyük düşmanlar olarak gösteriyordu ve Kürt köylüsüyle proletaryasının gerçek bağımsızlığa ulaşabileceği bağımsız Marksist-Leninist bir 'Kürdistan' kurmak için radikal bir devrim ve bu devrimi gerçekleştirmek için de şiddet kullanımını öngörüyordu.⁸⁵

Teröre dayalı etnik kimlik siyasetini benimseyen PKK, hareket ettiği tez bağlamında daha başlangıçtan itibâren taleplerini, sözde hak arayışını, ayrılıkçılık bağlamına oturtarak hareket ediyor, bireysel özgürlüklerden değil, ayrı bir 'halk' olduklarından hareketle siyasal taleplerde bulunuyordu. Ayrı bir halk olarak 'kurucu unsur'dan federasyona, ayrı devlet kurmaya kadar geniş bir ayrılıkçılık perspektifi ile taleplerini dile getiriyordu.⁸⁶ Bu taleplerini sosyo-politik bir zemine oturtmak için etnik fanatizmi kullanıyor, içinde yaşadıkları toplum ile Kürt nüfus arasında psikolojik bir sınır çizmek ve bu sınırdaki kendi tekçi yapısını oluşturmak için mücadele ediyordu. Ayrı dil, ayrı okul, ayrı mahalle, ayrı televizyon gibi talepler, bu sınırı belirgin hâle getirmek ve etnik ayırımı esasında birbirine karşı sosyalle olmuş kitleler yaratmak amacına yönelikti.⁸⁷

⁸⁴ Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.143.

⁸⁵ Bahar Şahin; "Türkiye'nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar", s.136.

⁸⁶ Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.251.

⁸⁷ Mustafa Akyol; *a.g.e.*, s.293.

1980’li yılların ortalarından itibaren iletişim ve ulaşım alanında yaşanan gelişmeler, Türkiye’nin Batı bölgeleri ile Doğu bölgelerinin hem birbirinin kültürüyle, hem de bir bütün olarak ulusal kültür ile eklemlenmesi sürecini hızlandırdı. 1950 sonrasında yaşanan göç dalgasının karşı karşıya getirdiği kültürler, bu dönemde yine çoklu karşılaşmalar yaşamaya başladı. Bu çoklu karşılaşmalar, yeni ‘biz’ ve ‘öteki’ tarifleri ortaya çıkardı ve millet, sınıf, hemcinslik gibi yekpare kimlik tasavvurları, yerini çoklu kimliklere bıraktı.⁸⁸ Yaşanan ekonomik alt yapı devrimi, ulaşım, iletişim, eğitim alanlarında yaşanan gelişmeler, bölgeler arasındaki ekonomik faaliyetleri yoğunlaştırdı, bu durum ekonomik ve sosyal bütünleşme imkânlarını artırdı.⁸⁹

Bu dönemde kimliklerin çoklaşması olgusu yaşanmaya başladı. Çeşitli kesimler bazen her türden kimliği reddederek, bazen de yeni üst-kimlikler peşinden koşarak kendilerini öncelikle Kürt, Çerkes, Laz, Alevi, çevreci, feminist, müslüman, ateist oluşlarına göre tarif etmeye başladı.⁹⁰ Soğuk savaş döneminde çoğulcu karakteri artan bir siyasal yapıda, özellikle Kürt nüfusun Türkiye’nin geneliyle nispeten daha fazla bütünleşmesi sağlanmıştı.⁹¹ Ancak sosyo-ekonomik gelişmeler Kürt etnik nüfusun bir kısmının toplumun geneline ve devlete entegrasyonunu kolaylaştırırken, etnikçiliği siyasal söylemlerinin temel unsuru hâline getiren bir kısım Kürdü, devlete ve topluma yabancılaştırıyordu. Bir yandan toplumsal entegrasyon, öte yandan ulus devlete sadâkatten uzaklaşma aynı anda yaşanıyordu.⁹²

1988’de Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) milletvekillerinden bazılarının Avrupa Konseyinin ‘Azınlık Dilleri Raporu’ lehine oy kullanmaları, milletvekili Ali Eren’in Türkiye’de Kürtlerin varlığının sürekli inkâr edildiğine ve Türkiye’deki Kürtlerle Bulgaristan ve Yunanistan Türklerinin durumları arasında ben-

⁸⁸ Sevda Alankuş-Kural; “*Yeni Hayâli Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi*”, *Birikim*, Sayı: 71-72, 1995, s.90.

⁸⁹ Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.214.

⁹⁰ Sevda Alankuş-Kural; “*Yeni Hayâli Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi*”, s.87.

⁹¹ Ümit Cizre; “*Türkiye’nin İslâmcı Yazarlarının Gözüyle Kürt Milliyetçiliği*”, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslâmcılık içinde*, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.170.

⁹² Mesut Yeğen; *Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaş: Cumhuriyet ve Kürtler*, s.21.

zerlik olduğuna, Kürtlerin ana dillerinde konuşup yazamayan, çocuklarına istediği ismi veremeyen bir ulusal azınlık olduğuna dair iddiaları⁹³, milletvekili İbrahim Aksoy'un Avrupa Topluluğu Karma Parlamento Toplantısı'nda Kürtçülük propagandası yaptığı ve ülke çıkarlarını zedelediği gerekçesiyle partiden ihracı⁹⁴, PKK'nın dile getirdiği konuların, siyasal alanda da tartışılmaya başladığını ve bu tartışmaların toplumsal ve siyasal gerilime neden olduğunu gösteriyordu. Kadioğlu'na göre 1990'ların başlarında Türkiye'ye hâkim olan siyasal iklimde Kemalist 'pandora kutusu' açılmış ve içinden İslâm'ın farklı mezheplerine ve özellikle Kürt etnisitesine atıfta bulunan çoklu kimlikler ortaya çıkmıştı.⁹⁵

1989 sonrasında yeni bir aşamaya girildi. Etnikçi Kürt hareketi görülür bir biçimde kitlesel destek kazanmaya, popüleritesini arttırmaya başladı. Popülerleşen söylemlerin taşıdığı mesajlar, teröre meşrûiyet sağlama çabaları ile bütünleşti. Berlin Duvarı'nın yıkılışı ile temsil edilen 'yeni dünya' düzeninin beraberinde getirdiği siyasetin yeni imgeleminde demokrasi, insan hakları gibi değerler stratejik olarak yerini sağlamlaştırdı. Uluslararası konjonktürün desteklediği bir siyasal iklimde yaşanan etnikçilik sorunu, 1990'larla birlikte bölgesel bir sorun olmaktan çıktı ve Türkiye genelinin sorunu hâline geldi.⁹⁶

Gittikçe daha fazla sayıda gazeteci, politikacı, vatandaş Kürtlerin varlığının inkâr edilmesini eleştiriyordu. 1989 yılında Cumhurbaşkanı Özal, kendisinde de Kürt kanı bulunduğunu belirtiyordu.⁹⁷ 1980'li yıllarda Kürtlerin varlığı resmî olarak dile getirilmezken Özal, Irak'ta Saddam zulmünden kaçan Kürtler Türkiye sınırına yığıldığında, onları *'Güneydoğu'daki vatandaş-*

⁹³ Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s.120.

⁹⁴ Eyyüp Demir; *Öteki Kürtler: Bir Geleneğin Anatomisi*, Orion Yayınları, Ankara, (Tarih belirtilmemiş), s.16.

⁹⁵ Ayşe Kadioğlu; *Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi*, s.52.

⁹⁶ Bakınız, Mesut Yeğen; *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaş: Cumhuriyet ve Kürtler*, s. 36-43.; 1992'de Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü Kaya Toperi, Turgut Özal'a sunduğu raporda 'Kürt milliyetçiliğinin' her geçen gün daha fazla güçlendiği ve gelişme gösterdiği resmî raporlara da girmişti. Bakınız, Belma Akçura; *Devletin Kürt Filmi: 1925-2007 Kürt Raporları*, s.215.

⁹⁷ Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s.120.

larımızın Kuzey Irak’taki soydaşları’ olarak tanımlıyordu.⁹⁸ Özal, bir yandan 2932 sayılı yasanın kaldırılması ve Kürtçenin yayın yapma, kitap yayımlama ve eğitim dışında serbest bırakılmasına izin verilmesi için çaba gösteriyor⁹⁹, öte yandan Türkiye’de Kürt nüfusu tarafından benimsenen ve bir sorun hâline gelmeye başlayan etnik siyasetin çözüme kavuşturulmasını Amerika ile benzerlik kurarak yumuşatmaya çalışıyordu. Özal, Amerika ile Türkiye’nin birer ‘eritme potası’ olma bakımından birbirine çok benzediğini düşünüyordu. O’na göre Türkiye, bir imparatorluğun bakiyesiydi. Tıpkı Amerika’da olduğu gibi Türkiye’de de farklı gruplar yaşamaktaydı. İmparatorluğun küçülme aşamasında Türkiye’ye göç eden Arnavut, Boşnak, Saraybosnalı, Pomak, Çerkes, Gürcü ve Abazalar Türk toplumuna entegre olmuşlardı. *“Türkiye’nin adı Türkiye yerine Anadolu olsaydı, ...daha doğru olurdu. Böylece Türk, Kürt herkes ben Anadoluluyum derdi.”* şeklindeki düşünceleri ile çözüm önerisi sunuyordu.¹⁰⁰ Bu öneriye benzer öneriler ilerleyen yıllarda da Türk siyasal elitleri ve aydınlar tarafından sıklıkla dile getirilecekti.

Huntington, siyasal kurumları zayıflayan bir devletin cemaatlerden ve bireylerden gelen aşırı talepleri yumuşatma işlevini yerine getiremediğini belirtir.¹⁰¹ Türkiye’de de, 1980 sonrası dönemde benimsenen politikalar sonucunda devlet kurumsal olarak zayıfladı, kurumları sorgulanmaya başlandı ve toplumsal gruplar arasındaki aracılık işlevini yerine getiremez hâle geldi. Bu durum etnik gerilimi arttırıcı bir etki yarattı. Ayrılıkçı terör sorunu yıllar geçtikçe palazlanıyor, siyasal irâde ise yaşanan sorunu teşhis ve tespitte zorluk çekiyordu. 1983-1991 yılları arasında etnik ayrılıkçılığa yönelik terör eylemleri sonucunda 1.061’i güvenlik görevlisi, 1.200’ü sivil ve 1.672’si terörist olmak üzere toplam 3.933 kişi hayatını kaybetmişti.¹⁰² PKK stratejik olarak ülke içinde terörü

⁹⁸ Naci Kutlay; *Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik*, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2006, s.67.

⁹⁹ David McDowall; *Kürtler*, s.64.; Meltem Müftüler Baç; *Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler*, Çev: Simten Coşar, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s.149.

¹⁰⁰ Bakınız, Ufuk Güldemir; *Texas-Malatya*, Tekin Yayınevi, Ankara, 1992, s.407-409 arası.

¹⁰¹ Huntington’dan aktaran, Namık Kemal Öztürk; *“Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar”*, s.7.

¹⁰² Nevzat Bölügiray; *Özal Döneminde Bölücü Terör: Kürtçülük*, Tekin Yayınevi, Ankara, 1992, s.138.

kullanıyor, uluslararası arenada ise diplomatik çabalara önem veriyordu. Amaç, içerde yerel halkı sindirmek ve devlete olan güveni sarsmaktı. Dışarıda ise, diplomatik taraftar bulmak sûretiyle Türk hükümetlerine baskı yapabilmektir. PKK 1980'lerde bir kaç yüz kişi ile yola çıkmıştı ve on yılda on bin militana sahip bir örgüt hâline gelmişti.¹⁰³

1988 yılında Irak Lideri Saddam Hüseyin'in uyguladığı zulümden kaçan Peşmergelerin mağdûriyeti, bu mağdûriyetin dünya kamuoyuna en ince ayrıntılarına kadar taşınması, dönemin Fransa Cumhurbaşkanı'nın eşi Bayan Miterand'ın Türkiye ziyareti, Kürt etnikçiliğinin diplomatik kapıları aralamasına neden oldu. Miterand, özetle, 2 bin 600 yıl önce bağımsızlığını yitiren ve bugün birçok bölgede yaşayan Kürtlerin kültürlerinin, dillerinin kimse tarafından tanınmadığını, yüzölçümü neredeyse Fransa kadar büyük olan, 20 milyon nüfuslu 'Kürdistan'ın, müzisyenleri, edebiyatçı, ressamı, Yılmaz Güney gibi ustalarıyla, bir kültür hazinesi olduğunu belirtiyor, bu gerekçeyle 1983 yılında Paris'te kurulan Kürt Enstitüsü'nü, başkanı olduğu Fransa Özgürlükler Vakfı tarafından desteklediğini, Kürt halkının davasını üstlendiğini, bu kültürün yaşanmasına katkıda bulunduğunu belirtiyordu.¹⁰⁴

Etnikçi terör, siyasal çevrelerde, Türkiye'nin ekonomik kalkınması için bir engel olarak görülüyordu. 1990'lı yılların başlarında Başbakan Süleyman Demirel, *'Türkiye Kürt realitesini tanımaktadır'* derken, Cumhurbaşkanı Turgut Özal PKK militanlarına genel bir af çıkarmanın ve kamuoyunu rahatsız etmeden diyalog ortamı oluşturma yollarını arıyordu.¹⁰⁵ 'El Vasat' gazetesinde Talabani ile yapılan bir röportajdan, Turgut Özal'ın konunun diyalog yolu ile çözülmesini temin etmek üzere Öcalan ile bağlantı kurmak istediği ortaya çıkmıştı. Özal *'siyasî bir çözüm için fırsat tanı(nmasını)', 'askerîyeyi ve halkı iknâ etmek'* için uzun bir ateşkes yapılmasını, terörün durdurulmasını istiyordu. Başbakan Demirel de konuya ilişkin olarak *"Tarihe not düşmek için söylüyorum ki, biz teröristlerle görüşme masasına oturmayız. Ancak bu durumu, olumlu bir adım ol-*

¹⁰³ Nevzat Bölügeray; a.g.e., s.40 ve 51.

¹⁰⁴ Bakınız, *Hürriyet*, 04 Mayıs 1989.

¹⁰⁵ David McDowall; *Kürtler*, s.63.

duğundan memnûniyetle karşılıyoruz.” şeklindeki düşünceleri dile getirmişti.¹⁰⁶

12 Eylül sonrasında din olgusunun toplumsal bütünleşmenin sağlanabilmesi bakımından araçsal kullanımına yönelik olarak izlenen politikalar, etnikçilik sorununa çözüm arayışı içinde ayrı bir anlam kazanmıştı. Turgut Özal, kendisi ile yapılan bir mülâkatta, etnik farklılıkları ve etnik sorunu aşmanın İslâmî kimlikle mümkün olabileceğini, dinin Anadolu ve Balkanlar’da yaşayan müslümanları birleştirdiği gibi, günümüzde de bir arada yaşamayı ve yardımlaşmayı sağlayabileceğini belirtiyordu.¹⁰⁷ Bu yaklaşım İslâmcı kimlik siyasetinin, Kürt etnikçiliği ile mücadele kapsamında siyaseten meşrûiyet kazanmasını da kolaylaştırdı.¹⁰⁸ 1980 öncesinde Millî Selâmet Partisi, Güneydoğu Anadolu’da düzenlediği faâliyetlerinde, filizlenmeye başlayan Marksist eğilimli Kürt etnikçiliğine karşı İslâm kardeşliğini öne çıkarıyor, ırkçı bir yaklaşım olması nedeniyle bu hareketi bölücü olmakla suçluyordu. Bu bölgede hem İslâmî, hem de halkın kültürel kimliğine uygun mesajları kullanıyor ve Türk milliyetçiliğini çağrıştırabilecek söylemlerden uzak durmaya çalışıyordu.¹⁰⁹

Ancak, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde ciddî bir tabanı olan İslâmcı siyaset, etnikçiliğin bölgede taban oluşturmaya başlamasıyla zaâfa uğradı. Refah Partisi’nin bölgede yaşanan olaylara sessiz kalışı, Sosyal Demokrat Halkçı Parti’nin popülarite kazanmasını kolaylaştırdı.¹¹⁰ Kürt etnikçileri, sürdürdükleri siyasal mücadelede kitlesel destek sağlamaya çalışırken İslâm’ı karşılarında büyük bir engel olarak görüyorlardı. 1980 sonrasında, PKK’nın bölge halkını kazanmak için yürüttüğü propaganda ve korku stratejileri, devletin güvenlik güçlerinin yanında, müslü-

¹⁰⁶ Bakınız, Eyyüp Demir; *Öteki Kürtler: Bir Geleneğin Anatomisi*, s.79-83; Yeni Şafak, 18 Kasım 1998.

¹⁰⁷ Bakınız, Turgut Özal; *“Türkiye’nin Hâcet Kapıları Açılmıştır”*, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 19, (1992), s.17.

¹⁰⁸ Ümit Cizre; *“Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri”*, s.114.

¹⁰⁹ Fehmi Çalmuk; *Erbakan’ın Kürtleri: Millî Görüş’ün Güneydoğu Politikası*, s.18 ve 21.

¹¹⁰ Fehmi Çalmuk; *a.g.e.*, s.18 ve 22.

manlık bilinci ile de bloke edilmişti.¹¹¹ Kürtçülük ve İslâmcı siyaset farklı yöntemleri kullanıyor, farklı amaçlar güdüyor olsalar da, kurulu düzene muhâlefet etmek bakımından ortak bir hedefi paylaşıyorlardı. Türkiye'nin tekçi kurumsal yapısı, her iki hareketin de hedef tahtasındaydı ve toplumsal/siyasal farklılıkları ön plâna çıkarmak sûretiyle bu tekçi yapı sürekli olarak eleştiriliyordu. 1990'lı yılların başlarından itibaren, kültürel söylemleri daha sık vurgulayan İslâmcı siyaset, öncelikli olarak İslâmcı aydınların çabaları ile Kürt kimliğine ilişkin toplumsal, siyasal taleplere cevap verdi.¹¹² Siyasal alanda, Refah Partisi de Kürt etnikçiliği ile ilgili projelerini milliyetçilik karşıtı bir perspektife oturtmuştu. İslâmcı siyaset, belirmeye başlayan ve giderek daha önemli bir sorun hâline gelen etnik taleplerin, milliyetçiliğin 'panzehiri' olarak gördüğü din ekseninde karşılanması gerektiğini, Kürt etnik kimliğinin, dil ve kültürel ifâde özgürlüğünün tanınmasını öneriyordu.¹¹³

1990'lı yıllara kadar, siyasal açıdan merkez değerleri belirgin olarak temsil ettiğini iddiâ eden partiler, 1950'lerde Demokrat Parti, 1960'larda Adâlet Partisi, 1980'lerde Anavatan Partisi ve Doğru Yol Partisi kitlelerin etnik siyasal arayışlara kolaylıkla kapılmasını engelleyici bir rol üstlenmişti. Sonrasında, Refah ve Fazilet Partisi Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgede siyasal temsilin ana kanalları hâline geldiler.¹¹⁴ Ama aynı yıllarda siyasal arenada etkinlik kazanmak isteyen etnikçi Kürt hareketi, kendi siyasal kanallarını oluşturma çabası içine girdi. Bu çerçevede kurulan Halkın Emek Partisi (HEP) mecliste yasal temsil imkânını elde eden ilk parti oldu.¹¹⁵

1990'lı yılların başından itibaren siyasallaşma eğilimine giren Halkın Emek Partisi, Refah Partisi'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki gücünün farkındaydı ve 1991 seçimlerine 'Millî Görüş' ile ittifak hâlinde girmek istiyordu. İttifak görüşme-

¹¹¹ Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.225.

¹¹² Naci Kutlay; *Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik*, s.84-85.

¹¹³ Haldun Gülalp; *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslâm'ın Temelleri*, s.73.

¹¹⁴ Bakınız, Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.247.

¹¹⁵ Eyyüp Demir; *Öteki Kürtler: Bir Geleneğin Anatomisi*, s.25.

lerinde Halkın Emek Partisi yetkilisinin resmî ideoloji ve ‘Kürt sorunu’na yaklaşımlar konusunda fikir birlikteliğini vurgulaması, her iki partinin kimlik siyaseti konusuna yaklaşımındaki ortaklığı gösteriyordu. Ancak seçime yönelik ittifak arayışları, milletvekili sayısında anlaşılmaması üzerine rafa kalkmıştı.¹¹⁶

Refah Partisi ile ittifak arayışlarının sonuç vermemesi üzerine, etnikçi Kürt hareketinin siyasî kanadı ülke barajı sorununu aşmak için, Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) ile ittifaka yöneldi. 1991 seçimlerine Sosyal Demokrat Halkçı Parti çatısı altında giren ve Kürt etnikçiliğini şîâr edinen Halkın Emek Partili milletvekilleri, etnik ayrılıkçılığı siyasal bir proje olarak legal ortama taşıdı.¹¹⁷ Halkın Emek Partisi, Kürt etnik nüfusunun tanınması konusunu, siyasal faâliyetlerinin merkezine aldı. Sorunun çözümü için, her şeyden önce sorunun özgürce tartışılmasını önleyen tüm yasal, idârî ve toplumsal engellerin kaldırılması gerektiğine vurgu yapılan parti programında, 1982 Anayasası’nın anti-demokratikliği, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da uygulanan ‘baskı ve asimilasyon’ politikaları ve siyasî hayattaki ‘ırkçı ve şoven bir milliyetçi’ anlayışın egemenliği eleştiriliyordu. Parti, 1992 programında da ‘Kürt sorunu’nun çözümü için ‘halkların kendi kaderlerini tayîn hakkı prensibine’ sonuna kadar bağlı kaldığını ve halkın çözüm yolunda geliştirdiği, referandum, federasyon ve benzeri çözümler dâhil, her aracı gönülden desteklediğini açıklamıştı. Halkın Emek Partisi’nin bu söylemleri, Temmuz 1993’te *“illegal siyasî faâliyetlerin odağı olmak ve devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne karşı faâliyetlere girmek”* gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılmasına neden oldu.¹¹⁸

Refah Partisi’nin 1991 seçimlerinde Milliyetçi Çalışma Partisi ile ittifak yapması Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki gücünün zayıflamasına, etnikçi hareketin bölgedeki etkinliğinin

¹¹⁶ Fehmi Çalmuk; *Erbakan’ın Kürtleri: Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası*, s. 38.; Eyyüp Demir; *Öteki Kürtler: Bir Geleneğin Anatomisi*, s.38.

¹¹⁷ Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s.120, Nevzat Bölügeray; *Özal Döneminde Bölücü Terör: Kürtçülük*, s.42-43.

¹¹⁸ Bahar Şahin; *“Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”*, s.143.

artmasına neden oldu. Nitekim Güneydoğu Anadolu bölgesi, yapılan seçimde Refah Partisi'ni cezalandırdı.¹¹⁹ 1991 sonrasında, Refah Partisi'nin bölgedeki itibâr kaybını değerlendirmek isteyen PKK, Refah Partisi'ne yönelik tehditlerini artırmaya, bir yandan İslâmcı siyasetin temsilcisini tehdit etmeye, öte yandan dine doğru yönelmeye ve din karşısındaki soğuk tutumunu değiştirmeye başladı.¹²⁰ Aynı dönemde terör örgütü PKK, bölge nüfusu üzerinde zora dayalı olsa da bir taban yaratmayı başardı ve buna dâir bilgiler kamuoyu araştırmalarına yansımaya başladı. Piar-Gallup'un 1992'de yaptığı bir araştırmada, bölge halkının yüzde yirmi dokuzunun, Türk halkının yüzde yirmi sekizinin PKK'yı 'Kürt halkının temsilcisi' olarak kabûl ettiği araştırma sonuçlarına yansiyordu.¹²¹ Siyasal alanın içinden veya dışından bütün kesimler, ülkede yaşanan terör sorununu, Kürt kimliği ile ilişkilendirmeye başlamıştı. Bir grup insanın yasa dışı eylemler ile başlattığı hareket, gittikçe karmaşıklaşıyor ve tanımlanmaya muhtaç bir süreç olarak Türkiye'nin gündemini meşgûl etmeye başlıyordu.

Bu çerçevede R.Tayyip Erdoğan tarafından oluşturulan ve İslâmcı aydınlardan kurulan bir komisyonun hazırladığı 'Kürt Raporu', Refah Parti'sinin etnikçi Kürt siyasetine gelecekteki yaklaşımının ipuçlarını sunmaktaydı. Raporda, Kürt sözcüğünün rahatça telaffuz edilmesinin, asimilasyoncu politikalar uygulayan resmî ideolojiyi sorgulayabilmenin, Kürt kimliğini tanımanın, ana dilde eğitimin savunulmasının, devlet-PKK çatışmasında devletten yana gözükmemenin, bir Kürt politikası geliştirmenin Refah Partisi'ne güç kazandıracağı tespit edilmiş ve bu rapor parti yönetimine sunulmuştu.¹²² Bu politikalar, Necmettin Erbakan tarafından da söylem düzeyinde savunuldu ve 1995 seçimlerinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan seçmenlerin desteğini yeniden kazanmasını sağladı.

¹¹⁹ Fehmi Çalmuk; *Erbakan'ın Kürtleri: Milli Görüş'ün Güneydoğu Politikası*, s. 43 ve 53.

¹²⁰ Fehmi Çalmuk; *a.g.e.*, s.91.

¹²¹ Nevzat Bölüğüray; *Özal Döneminde Bölücü Terör: Kürtçülük*, s.33.

¹²² Fehmi Çalmuk; *Erbakan'ın Kürtleri: Milli Görüş'ün Güneydoğu Politikası*, s. 68-69.; Belma Akçura; *Devletin Kürt Film: 1925-2007 Kürt Raporları*, s.243-247.

Dönemin Başbakanı Tansu Çiller’de, çözüm bekleyen etnik-çilik sorunu ile ilgili olarak demokratik çözüme yönelik bazı tedbirlerin alınması için sivil/siyasal bir konsensüs arıyordu. Kürtçe eğitim ve Kürtçe yayın konusunda nabız yoklayıcı açıklamalar yapıyordu. Amacı, terör sorunu ile kimliğe ilişkin talepleri birbirinden ayırmaktı. Cumhurbaşkanı Demirel, terör konusu hâll edilmeden kültürel konuların tartışmaya açılmasının büyük bir hata olacağını ve bu tavîzkâr tutumun devleti terör karşısında dize getirmek anlamını taşıyacağını belirterek muhâlif bir tutum sergiliyordu. Bu muhâlif tutum, kimlik ve terör sorununu birbirinden ayıran ve inisiyatifli sivil/siyasal irâde uhdesinde toplamaya çalışan Çiller’i engelledi.¹²³

Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği ise, 1995 yılında hazırlattığı bir raporda, ülkede yaşanan sorunu ‘Doğu Sorunu’ olarak tanımlıyordu. Rapor, sorunu bir ‘ulusla bütünleş(eme)’ sorunu olarak ele alıyordu. Suçlu, Cumhuriyetin kurucu milliyetçilik ideolojisi ve devletin kültürel/etnik farklılıkları ‘görmemek’ üzerine kurduğu resmî politikaları. Raporda tekçi siyasal anlayışın kültürel alanı kapsayıcı şekilde hâkim olmasının, çok kültürlü yapıda sorun yarattığı ve zoraki ‘kültürel birlik’ arayışının siyasal birliğin sağlanmasını zorlaştırdığı tespitinde bulunuluyordu.¹²⁴ Aynı raporda deneklere kendilerini nasıl tanımladıkları sorulmuş, çaprazlama yöntemi ile bulunan sonuçlara göre yüzde 42,5’inin etnik, yüzde 21,8’inin ulusal, yüzde 9,3’ünün ise dinsel kimliklerini ön plâna çıkardıkları tespit edilmişti. Bir Kürt devleti isteyenler yüzde 13, özerklik isteyenler yüzde 13 ve yerel idâre reformu isteyenlerin oranı ise yüzde 19,4’tü. Deneklerin yüzde 63’ü iki dilliliği ön plâna çıkartmakta, Türkiye’nin iki resmî dili olması gerektiğine inanmaktaydı.¹²⁵ Deneklerin verdiği cevaplar, Türkiye’de etnikçi siyasal yönelimin 1990’lı yılların başlarından itibaren yükseliş trendine girdiğini, etnik bilinçlenme çerçevesinde siyasallaşmaya yönelik eğilimlerin güçlendiği göstermekteydi.

¹²³ Kemali Saybaşılı; **DYP-SHP Koalisyonu’nun Üç Yılı**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s.65.

¹²⁴ Doğu Ergil; **Doğu Sorunu: Teşhisler ve Tespitler**, Özel Araştırma Raporu, TOBB, 1995, s.50 ve 53.

¹²⁵ Doğu Ergil; **a.g.e.**, s.37, 38 ve 41.

Halkın Emek Partisi'nin kapatılmasının ardından kurulan diğer etnikçi partilerin, Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP), Demokrasi Partisi (DEP), Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) gibi partilerin hepsi, Kürt kimliğinin tanınmasını siyasal mücadelelerinin merkezine oturtmaya devam etti ve Anayasa Mahkemesi kararı ile kapatıldı. 1991 yılından itibaren partileşmeye başlayan etnikçi hareket başlangıçta Türkiye partisi olmak niyetindeydi ama kimlik labirentinin sınırlarına hapsoldü. Her ne kadar 'Türkiye partisiyim' argümanı ile hareket ettiyse de Kürt kökenli vatandaşların bir kısmı tarafından 'Kürt partisi' olarak algılandı.¹²⁶

Bütün kimlik siyaseti kategorileri gibi etnikçi kimlik siyaseti de, siyasal strateji olarak sınırlayıcı ve ötekileştirici bir doğaya sahiptir. Bu durum, onun toplumsal/siyasal bir çözüm odağı hâline gelmesini engeller. 1999 yılına kadar geline süreçte etnikçi talepler ve bu talepleri dile getirmek için girişilen eylemler, kitlesel gösterilerde atılan sloganlar, 'kendini zoraki ötekileştirme' stratejisinin sembolik araçları olarak işlev gördü. Böyle bir strateji, Halkın Emek Partisi eski Genel Başkan'ı Feridun Yazar'ın tabiriyle, kendini aşmayı başaramayan ve Kürt partisi olmaktan öteye geçemeyen siyasal bir hareket ortaya çıkardı.¹²⁷ Gerek Halkın Emek Partisi, gerekse sonrasında kurulan partiler bütün Türkiye'yi kucaklayan hareketler olamadı. Kurulan bu partiler, Türkiye'nin genel ekonomik, sosyal, siyasal sorunları ile ilgilenmek yerine etnikçi faaliyetlerin odağı olmayı tercih ettiler.¹²⁸

Aşağıda verilen Tablo-2'de de görüldüğü gibi, Kürt etnikçiliğinin 1995 seçimlerinde terör örgütünün bölgedeki etkinliğine rağmen aldığı oy oranı yüzde 4,2 oldu. Aynı eğilimi temsil eden partiler 1999 seçimlerinde oyların yüzde 4,7'sini, 2002 yılı seçimlerinde ise 6,2'sini aldı.¹²⁹ Seçimlerde alınan oy oranları genel olarak değerlendirildiğinde yüzde 5'ler civarında destek bulan bir etnikçi hareketin, Türkiye'de siyasetin genel çerçevesinde, çok

¹²⁶ Eyyüp Demir, *Öteki Kürtler: Bir Geleneğin Anatomisi*, s.26 ve 28.

¹²⁷ Bakanız, Ruşen Çakar, *Türkiye'nin Kürt Sorunu*, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s.130.

¹²⁸ Mahmut Alınak, *HEP, DEP ve Devlet*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996, s.68 ve 72.

¹²⁹ 2007 seçimlere bağımsız adaylarla katılan DTP, TBMM'de 21 sandalye elde etmiştir.

büyük bir sayısal güce sahip olmadığını göstermektedir. Bu oran bile, etnikçi bir hareket için uzun süre korunabilecek bir oran değildir. Çünkü sadece etnisite temelinde bir kimlik vurgusu, kendi başına siyasal destek bulmak için çoğu zaman yeterli değildir. Sadece ilksel bir kimlik fikri üzerine oturtulan Kürt etnikçiliği ile insanların yüreklerine ve zihinlerine nüfûz etmenin zorluğu da ortadadır. Bu nedenle Kürt etnikçi hareketi bazı olguların, olayların etkisini kullanmaya ve bu yolla Kürt kökenli vatandaşlar arasında etnik bilinci uyandırmaya ve stratejik olarak kitlesel bir destek sağlamaya yöneldi.¹³⁰

Tablo-2. Kürt Etnikçiliği Bağlamında 1995, 1999, 2002 ve 2007 Milletvekili Genel Seçimi sonuçları¹³¹

		1987	1991	1995	1999	2002	2007
Toplam Geçerli Oy Sayısı		23.971.629	24.416.666	28.126.993	31.184.496	31.528.783	35.049.691
Milletvekili Sayısı		450	450	550	550	550	550
Siyasi Partiler		A. Alınan Oy Sayısı		B. Oy Oranı		C. Milletvekili Sayısı	
Halkın Demokrasi Partisi People's Democracy Party	A			1.171.623	1.482.196		
	B	-		4,2	4,7		-
	C						
Demokratik Halk Partisi Democratic People's Party	A					1.960.660	
	B					6,2	
	C						
Bağımsızlar Independents	A						1.835.486
	B						5,2
	C						21/26

Daha başlangıçtan itibaren kendini, sömürgeci suçlamasıyla, vatandaşlık bağı ile bağlı olduğu devletin karşısında konumlandıran Kürt etnikçiliği, terör stratejileri ile Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesinde yaşayan halkın devletten izolasyonunu sağlamak üzere ekonomik ve sosyal entegrasyon projelerini engellemeye çalıştı. Bu yolla etnik sterilizasyonu sağlamaya çalıştı ve etnik

¹³⁰ Ümit Cizre; “Doğu Sorunu Üzerine TOBB Raporu’nun Bir Eleştirisi”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık** içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.192.

¹³¹ **Tablo-2**, Türkiye İstatistik Kurumu’nun Resmî verilerinden faydalanmak sûretiyle düzenlenmiştir.

bağnazlık ile bölgenin entegrasyonunu zorlamayı hedefledi.¹³² Yeğen'in de belirttiği gibi, 1990'lı yıllardan itibaren tırmanan terör, Kürtler hakkındaki 'müstakbel Türk' algılamasına, hem resmî hem de gayrı resmî anlamda zarar verdi. Bu algılamasının tamamıyla sona erdiğini söylemek mümkün olmamakla birlikte, özellikle 1984 sonrasında başlayan ve giderek yükselen etnikçi terör, bu algının gevşemesi sonucunu doğurdu. Kürt etnikçiliğinin kaynaklık ettiği terör ortamında ortaya çıkan bazı gerilimler, 'kolektif öfke'nin yönlendirdiği bir karşı karşıya konumlanmayı da beraberinde getirdi.¹³³

1999'da PKK liderinin yakalanması bu karşıtlıkları besleyen vasatı geçici de olsa ortadan kaldırdı. Abdullah Öcalan,

"Türkiye'de çatışma ve şiddet ortamı, insan hakları ve demokratik gelişmenin önünde engel teşkil etmektedir. Ağırlıklı olarak Kürt sorunundan kaynaklanan şiddet, bunda temel rol oynamaktadır. Çıkmazı aşmak ve sorunların çözüm yolu, şiddete son vermeyi gerektirmektedir. Bu nedenle, PKK'yı, 1 Eylül 1998'den beri tek taraflı yürütmeye çalıştığı ateşkes sürecinden, 1 Eylül 1999'dan itibaren, silahlı mücadeleye son vermeye ve güçlerini, barış için, sınırların dışına çekmeye çağırıyorum. Böylelikle, demokratik çözüm yolunda yeni bir diyalog ve uzlaşma aşamasının gelişeceğine, inancımı belirtiyorum. Bununla birlikte, tüm devlet ve toplumun ilgili kurum ve yetkililerini, bu barış ve kardeşlik sürecinin başarısı için duyarlı ve destek olmaya, ulusal ve uluslararası hükümet ve kuruluşları da olumlu temelde yardımlaşmaya çağırıyorum."¹³⁴

Açıklamasıyla PKK'yı 1 Eylül 1999 tarihinden itibaren, 'silahlı mücadele'ye son vermeye ve güçlerini Türkiye'nin sınırları dışına çekmeye çağırdı.

Ancak Öcalan'ın yakalanması, Kürt etnikçiliğinin artarak devam etmesini önleyemedi. Bu atmosferde 18 Nisan 1999 seçimleriyle iktidara gelen DSP-MHP-ANAP koalisyonu döneminde Türkiye'nin AB'yle bütünleşmesi hızlandı. AB süreci 'Kürt sorunu'nun çözümü için yeni arayış ve söylemlerin geliştirildiği

¹³² Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.169.

¹³³ Bakınız, Mesut Yeğen; *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, s.82.

¹³⁴ *Hürriyet*, 04 Ağustos 1999.

bir dönemi başlattı.¹³⁵ Öcalan’ın yakalanmasından sonra PKK, demokratik haklar bağlamına oturttuğu yeni bir söylem ve strateji ile yoluna devam etti. Kopenhag siyasî kriterlerinin Türkiye açısından yeterlik kriteri hâline gelmesi ile demokrasi ve insan hakları, Kürt etnikçiliğinin sürdürdüğü mücadelede temel referanslar olmaya başladı.

4.2. Yeni Tanzimatçılık İdeolojisi Olarak AB’cilik

‘Batılılaşma’ sorunu, 18. yüzyıldan itibaren Avrupa’yı saran sanayileşme dalgasının dışında kalan ve ‘Batılı’ olmayan bütün toplumların yaşadığı ortak bir sorundu.¹³⁶ Osmanlı İmparatorluğu da sanayileşme dalgasının dışında kalmıştı ve Batı’daki gelişmelerin gölgesinde bu sorun ile yüzleşmek zorundaydı. Bu yüzleşme, Türk toplumunun yakın tarihinin ‘Batı sorunu’na verilen cevaplar tarafından şekillendirilmesini sağladı. Tanzimat Fermanı, Islahât Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrûtiyet’in ilânı, Batı’ya verilen cevaplardı bir anlamda. Tanzimat sonrasındaki süreçte ‘Batılılaşma’, askerî alanda yapılan reformlar ile başlamış, zaman içerisinde ekonomik bağımlılıktan, sosyo-kültürel benzeşmeye ve oradan da siyasî/hukuki yakınlaşmaya doğru gelişmişti. Cumhuriyet’in ilânı ve ulus devlet modelinin benimsenmesi ile birlikte Türk toplumu, Batılılaşma serüveninde zirveye ulaşmıştı.¹³⁷ Batılılaşma, hem sanayi toplumunu yakalamanın, hem de devleti kurtarmanın bir aracıydı ve Batı’ya karşı bir savunma girişimi olarak algılanıyordu.¹³⁸

Osmanlı Devleti’nin bekayı kurtarmak kaygısıyla iki yüz yıl önce yöneldiği Batı uygarlığı, günümüzde de temel bir referans olarak önemini korumaktadır. Bugün de ‘Batı’, Türk toplumuna,

¹³⁵ Bahar Şahin; “*Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar*”, s.141.

¹³⁶ Vedat Bilgin; “*Bürokrasinin Nihâi Projesi: Türkiye’nin Batılaşdırılmasının Son Adımı AB Rüyası*”, *Siyaset ve Toplum*, (2005), Sayı: 1, s.9-10.

¹³⁷ Ramazan Gözen; “*Türkiye’nin Avrupa Birliği ile Entegrasyon Sürecinin Açmazları ve Açılımları*”, *Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik* içinde, Der: Ş. H. Çalış-İ. D. Dağ-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s.138.

¹³⁸ İhsan D. Dağ; “*Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılaşmanın Neresindeyiz?*”, *Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik* içinde, Der: Ş.H. Çalış-İ. D. Dağ-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s.114.

tıpkı geçmişte olduğu gibi geleceğini kurtarmanın tek yolu olarak sunulmaktadır. Bu çerçevede Avrupa Birliği'ne tam üyelik projesini, Türk toplumunun iki yüz yıllık Batılılaşma serüveninin yeni bir halkası olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerekir. Ve yine bu nedenle Avrupa Birliği'ne üyelik sürecini ve bu sürece yön veren tartışmaları, tarihsel olarak önceden yaşanmış bir dönemin tekrarı gibi değerlendirmek mümkündür. Bu durum, 1987 yılından itibaren daha fazla hissedilmektedir. Osmanlı elitlerinin, 19. yüzyıl boyunca 'Batılılaşma' yönünde izlediği politikaların hedefi ile Türkiye'nin 1959 sonrasında yöneldiği hedef, nitelik olarak birbirinden çok farklı değildi. Daha üstün olduğuna inanılan bir medeniyete olabildiğince yaklaşmak ve onunla bütünleşebilmek.¹³⁹ Batıcılık ideolojisi ekseninde değerlendirilecek olursa, Avrupa perspektifini, Türkiye'nin 'Batılaştırılmasının' yeni bir adımını temsil eden bürokratik bir proje olarak algılamak da¹⁴⁰, neo-liberal söylemlerle vücut bulan 'yeni Batıcılığın' sempatik yüzünü gösteren bir ideolojik perspektif olarak da¹⁴¹ görmek mümkündür.

Türkiye, Tanzimatçılığın yeni bir versiyonu olan Avrupacılık serüvenine, Avrupa Ekonomik Topluluğu'na (AET) ortaklık için başvurduğu 1959 yılında başladı. Bu başvuru sonrasında, 1963 yılında imzalanan Ankara Anlaşması ile ilişkiler siyasî/hukuki bir nitelik kazandı. Türkiye'nin 1959 yılında Avrupa Ekonomik Topluluğu'na mürâcaatı ile başlayan ve 1963 yılında imzalanan Ankara Anlaşması ile nihâî hedefi tam üyelik olarak belirlenen bu süreç, 1980'li yıllara kadar inişli-çıkışlı bir seyir izledi ve 1987 yılında yeni bir aşamaya taşındı. Avrupa Birliği, 1987 yılında tam üyelik başvurusunun yapıldığı tarihten itibaren, Türkiye'nin Batılılaşma hedefinin somut tek adresi hâline geldi. Avrupa Birliği ile bütünleşmeye yönelik adımlar, 1980'lerin ikinci yarısından sonra Türk hükümetlerinin izlediği politikaların merkezine otur-

¹³⁹ Ali Resul Usul; "Türkiye'nin Avrupa Birliği Üyeliği Sürecinde Siyasî Kriterler Sorunu: Dün, Bugün ve Yarın", *Stratejik Analiz*, Cilt: 2, Sayı: 22, 2002, s.9.

¹⁴⁰ Vedat Bilgin; "Bürokrasinin Nihâî Projesi: Türkiye'nin Batılaştırılmasının Son Adımı AB Rüyası", s.9.

¹⁴¹ Esat Öz; "Türk Siyaseti ve Düşüncesinin Yeni Tabusu: Bir İdeoloji Olarak AB'cilik ve Süreci Kulluk İlişkisine Dönüştüren Hurâfeler", *Siyaset ve Toplum*, Sayı: 1, 2005, s.33.

du. Bu dönemde uygulanan ekonomik liberalleşme politikaları bu amaca yönelik uygulamaların başlangıcıydı.¹⁴²

1980’li yıllardan itibaren neo-liberal yaklaşımın siyasal tercihleri yönlendirmeye başlaması, yaşanan gelişmelerin ve bu gelişmelere paralel olarak toplumun geçirdiği sosyo-politik dönüşümün ulus devleti aşındırması ile ulusal kimliğin tutunum özelliği zayıflamaya başladı. Bu dönemden itibaren ulusal kimlik, etnik ve dinsel kimliklerin meydan okumaları ile karşılaştı. Ulusu oluşturduğu varsayılan bazı unsurların etnik ve dinsel kategoriyi ön plâna çıkaran tartışmaları, gündemi belirleyen temel olgular hâline geldi. Kimlik siyaseti olgusu, başka bir ifâdeyle kimliklerin siyasal söylemin esâsını teşkil ettiği bir siyasal fotoğraf ortaya çıktı. Türk siyasal hayatının tarihsel dinamiklerinin belirleyiciliği altında ön plâna çıkan kimlik talepleri, 1990’lı yıllardan başlayarak gündemin esâs konuları hâline geldi.

1987 yılında, Avrupa ile siyasal olarak bütünleşme irâdesinin Avrupa Topluluğu’na üyelik başvurusu ile resmî nitelik kazanması, ‘Avrupalılılaşma’ idealinin, ‘her ne pahasına olursa olsun Avrupalılışalım’ mantığı ile Türk siyasal elitlerinin zihninde ortaya çıkması, kimlik siyaseti olgusunun net bir perspektif kazanmasını kolaylaştırdı. O dönemde Avrupa Topluluğu, 1993 sonrasında Avrupa Birliği (AB) Türkiye özelinde kimlik siyaseti olgusunun yükselişinde bir dış dinamik olarak (1999 sonrasında da bir iç dinamik olarak) etkisini artırarak devam ettirdi. Bu süreçte Avrupa Birliği konusu, etkinliği giderek artan siyasal ve devlet elitinin elinde modernleşme-Batılılaşma ile eş değer görülmeye başlandı.¹⁴³

1987 yılında yapılan üyelik başvurusu 1989 yılında reddedilmiş, ancak Türk hükümetleri sonraki dönemde de bu hedeften vazgeçmemişti. 1992-1994 yılları arasındaki dönemde Türkiye’nin Gümrük Birliği’ne girmesi için görüşmeler yapılırken, üyelik başvurusunun reddine rağmen AB’ci seçkinler tarafından ‘AB’ye giriyoruz’ havası oluşturulmuştu. 1995 yılında Türkiye’yi AB’ye tek

¹⁴² Meltem Müftüler Baç, *Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler*, s.38.

¹⁴³ Ali Resul Usul, *“Helsinki’den Müzâkerelere Türkiye-AB İlişkileri”*, *Doğu’dan Batı’ya Dış Politika: AK Partili Yıllar* içinde, Der: Zeynep Dağ, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, s.190.

tarafı olarak bağlayan Gümrük Birliği Anlaşması imzalandı.¹⁴⁴ Gümrük Birliği Anlaşması, Türk kamuoyuna Tansu Çiller tarafından, “*Kur’anı, ezanı, câmiyi Avrupa’ya taşımak*” olarak sunuluyordu.¹⁴⁵ 1995 yılında Gümrük Birliği Anlaşması’nı imzalamasına rağmen, 1997 yılında yapılan Lüksemburg Zirvesi’nde, Avrupa’nın gelecek vizyonunda Türkiye’nin yeri olmadığının belirtilmesi üzerine ilişkiler Türkiye tarafından askıya alındı.¹⁴⁶

1980’lerin sonunda Berlin Duvarı’nın yıkılmasıyla Avrupa, kendi toplumsal/siyasal sisteminde çok kültürlü modeli tartışmaya başladı. Çok kültürlü bir yapının, kurallarla standardizasyonu arayışı, bir takım kriterlerin belirlenmesini zorunlu hâle getirdi. Bu zorunluluğun harekete geçirdiği arayışlar, 1993 yılında Kopenhag’da yapılan zirve ile sona erdi. Sovyetlerin dağılmasıyla demokrasi ve piyasa ekonomisine yönelen Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinden pek çoğunun AB’ye üyelik başvurusunda bulunmaları üzerine ortaya çıkan yeni konjonktürel koşullar çerçevesinde, birliğin genişleme politikaları gözden geçirildi. Kopenhag kriterleri olarak da anılan bir dizi kriter, birliğe katılmak isteyen ülkeler için Avrupa Birliği’ne üyeliğin önkoşulları olarak belirlendi.¹⁴⁷

Kopenhag kriterleri, AB mevzuatının benimsenmesine yönelik olarak belirlenen siyasal ve ekonomik ilkeleri kapsıyordu. Konumuz açısından esâs önemli olan siyasal kriterlerdi. Kopenhag siyasî kriterlerine göre, AB’ye girmeye aday ülkeler; demokrasiye, hukukun üstünlüğüne, insan hakları ve azınlıklara saygı gösterilmesini ve korunmasını garanti etmek zorundaydı.¹⁴⁸ Adaylar, istikrarlı ve kurumsallaşmış bir demokrasinin varlığı, hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü, insan haklarına saygı ve azınlıkların korunması gibi dört ana kriter açısından değerlendirilmeye alınacaktı. Bu bağlamda, Kopenhag Kriterleri Türkiye açısından önemli sonuçlar doğurdu. Yükselen Kürt etnikçiliği,

¹⁴⁴ Erol Manisalı; *Avrupa Çıkma: Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri*, Otopsi Yayınları, İstanbul, 2001, s.133.

¹⁴⁵ M. Hakan Yavuz; “*Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi*”, s.56.

¹⁴⁶ Erol Manisalı; *Avrupa Çıkma: Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri*, s.157.

¹⁴⁷ Mustafa Acar; “*Sihirli Anahtar Terminatöre Karşı: Avrupa Birliği Nedir, Ne Değildir?*”, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 1, 2001, s.114

¹⁴⁸ Erol Manisalı; *Avrupa Çıkma: Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri*, s.65.

yaşanan etnikçi terör, devletin bu sorunlar karşısında uyguladığı mücadele, AB ile ilişkiler çerçevesinde gündemin temel konuları hâline geldi. 1998 yılından itibaren hazırlanan ilerleme raporları neredeyse tamamıyla bu konuya endekslendi.¹⁴⁹

1997’de Lüksemburg’da, Türkiye’nin dışlanmasının, ‘öteki’leştirilmesinin yarattığı restleşme, gerileme ve kriz ortamı, 1999 Helsinki Zirvesi’nde sona erdi. 1999 yılında Türkiye’nin ekonomisi 1997’den daha kötü verilere sahipti. Komşularıyla sorunları aynen devam ediyordu. Kopenhag siyasal kriterlerinin gerçekleştirilmesi yolunda hiç bir ilerleme sağlanamamıştı. İlerleme raporları da, bir öncekilerden daha olumlu bir içeriğe sahip değildi.¹⁵⁰ Ancak, PKK lideri yakalanarak yargılama süreci başlamış ve etnikçi terör neredeyse sıfırlanmıştı. 1987 yılından sonra Avrupa Birliği ile ilişkiler bağlamında temel gerilim konuları olan demokrasi, insan hakları ve ‘Kürt sorunu’nun, terörün sona ermesiyle çözülme aşamasına geldiğine inanılıyordu. 1980’li yılların sonlarından itibaren, özellikle 1990-1991 Körfez Krizi sırasında, Kürt etnikçiliğini ‘kayıran’ bir politik anlayış Avrupa başkentlerinde etkili olmaya başlamıştı.¹⁵¹ Bu dönemden sonra, Kürt etnikçiliğinin hamiliğine soyunan AB için 1999 zirvesi yeni fırsattı. Çünkü üyelik perspektifini kaybeden bir Türkiye’nin etnikçi taleplere yönelik açılımları sağlayıp sağlayamayacağı net değildi.

1999 Helsinki Zirvesi ile Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri yeni bir aşamaya girdi. Bu zirvede yeniden ‘aday ülke’ ilân edilen Türkiye, 1999 sonrasındaki bütün siyasal senaryolarda AB perspektifine göre hareket etti. 10-11 Aralık 1999’da yapılan Avrupa Birliği Helsinki Zirvesinde AB liderleri, Türkiye’yi ‘*diğer aday ülkelere uygulanan kriterler temelinde Birliğe katılacak olan aday ülke*’ olarak ilân ederek, ülkedeki ‘milliyetçi atmosferin’ kontrol altına alınmasında katkıda bulundu. 1993’te Kopenhag’daki AB zirvesinde kabûl edilen Avrupa Birliği

¹⁴⁹ Bakınız, Ali Resul Usul; “*Helsinki’den Müzâkerelere Türkiye-AB İlişkileri*”, s.198-199.

¹⁵⁰ Beril Dedeoğlu; “*Dünden Yarına Türkiye- Avrupa Birliği İlişkileri*”, **Siyasal**, Yıl:1, Sayı: 1, 2005, s.36.

¹⁵¹ Meltem Müftüler Baç; **Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler**, s.76.

Kopenhag siyasî kriterleri, demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü ve azınlıkların korunmasıyla ilgili husûsların tam olarak yerine getirilmesini gerektiriyordu. Helsinki’de verilen perspektif, Türkiye-AB ilişkilerinde bir dönüm noktası oldu ve hem Avrupa hem de Türkiye’deki etnik ve dinî kimlik siyaseti güden gruplar için iyimser bir beklenti ortamı yarattı. Hem toplumun çoğunluğunu oluşturan kesimler, hem de Kürt etnikçileri bu kararı heyecanla karşıladılar.¹⁵²

Türkiye, 1999’da aday ülke olarak kabûl edildikten hemen sonra, tam üyelik yolunda çalışmaya başlayan nâdir ülkelerden birisi oldu ve gerek gümrük birliği, gerek adaylık statüsünün verdiği ivme ülke kamuoyunu hemen harekete geçirdi. AB, ilk kez Türkiye’de bir hükümetin ana programı oldu ve bu yapısal bir dönüşüm anlamına geliyordu.¹⁵³ Yeni dönemde; Türkiye, Batı’ya korkularından, güvenlik endişelerinden uzak bir anlayışla bakmaya başladı.¹⁵⁴ Farklılıklara karşı egemen olan ‘güvenlik’ söylemi, Avrupa Birliği ile entegrasyon sürecinde değişim geçirdi. ‘Güvenlik söylemi’ yerini, ‘adâlet’ ve ‘kültürel çeşitlilik’ söylemine bıraktı. Helsinki Zirvesi, Türkiye’nin soğuk savaş süresince kültürel, dinî ve etnik farklılıklar karşısında sergilediği tutumdan uzaklaşması bağlamında belirleyici oldu.¹⁵⁵

Tam üyelik süreci, AB’cilik ideolojisini benimseyen çevrelerce, ‘içeri’yi yeniden inşâ etmek için bir fırsat olarak algılandı. Onlara göre, Türkiye bu süreçte yönetim yapısını, ekonomisini ve kimliğini AB standartlarına göre yeniden inşâ edecek ve ‘daha yaşanılır’ bir ülke hâline gelecekti. Türkiye’deki AB üyeliğini isteme irâdesi samimiye çoğulcu, katılımcı, farklılıkları tehdit olarak algılamayan bir toplumsal/siyasal düzen kurulmak zorundaydı.¹⁵⁶

¹⁵² Ayhan Kaya; “*Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti*”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları* içinde, Der: Ayhan Kaya-Turgut Tahranlı, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 56., Sadi Somuncuoğlu; *Avrupa Birliği Uyum Paketlerinden Federasyona: Etnik/İrkçi Siyasallaşma Projesi*, Ankara Ticâret Odası, Ankara, 2003, s.8-9.

¹⁵³ Beril Dedeoğlu; “*Dünden Yarına Türkiye- Avrupa Birliği İlişkileri*”, s.41.

¹⁵⁴ İhsan D. Dağ; “*Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?*”, s.114.

¹⁵⁵ Ayhan Kaya; “*Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti*”, s.55.

¹⁵⁶ İhsan D. Dağ; “*Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?*”, s. 123-124.

Bu zirve sonrasında Avrupa Birliği, Türkiye’nin iç politikasında bir aktör olarak kendini daha fazla hissettirmeye başladı ve Türkiye için dışarıda bir aktör olmaktan çıkarak, iç politikanın dinamiklerini dramatik bir şekilde yönlendirme gücüne sahip bir iç unsur hâline geldi.¹⁵⁷

4.3. Avrupa Birliği’ne Üyelik Sürecinde Kimlik Siyaseti

Bu çalışma kapsamında kimlik siyasetini temsil eden iki ana grubun AB sürecini nasıl algıladığına geçmeden önce, Türk toplumunun AB sürecine ilişkin algılaması konusunda homojen bir tutum ayırt etmenin zor olduğunu belirtmek gerekir. AB süreci, Cumhuriyet’in temel felsefesi olan ‘muasır medeniyet’ ülküsü çerçevesine oturtulmuş bir devlet politikası olarak resmî kabul görmesine rağmen, Türkiye’de her toplumsal, siyasal ve kültürel grup bu süreç karşısında farklı algılara dayalı farklı tutumlar sergiledi. Örneklemek gerekirse; AB süreci, apolitik alt ve orta sınıflar tarafından daha konforlu bir hayata giden süreç olarak algılarken, daha alt sınıflar için yoksulluktan kurtulmanın, işsizler için işsizlik sorununun çözülmesinin, aydınlar için daha demokratik daha özgürlükçü bir ortama kavuşmanın aracı olarak değerlendirildi.¹⁵⁸

Normal şartlarda devlet tarafından karşılanması gereken basit toplumsal talepleri içeren bu beklentiler, küreselleşme politikalarına yönelimin olumsuz etkilerinin, devleti giderek daha fazla işlevsizleştirmesi ile karşılanamaz hâle gelince devlete olan inanç zayıflamış, AB toplumun geneli tarafından bir umut kapısı olarak algılanmaya başlamıştı. Talepleri karşılanmayan grupların devlete yabancılaşmaya başlaması siyasal âdiyetin sorgulanmasını da beraberinde getirdi. Ekonomik işlevsizleşme, güvensizlik duygunun sosyo-psikolojik etkisi ile birleşerek farklı kimlikleri ulusal kimliğin yerine âdiyetin temel referansları hâline getirdi.

Gerek kendi sınırları içinde, gerekse komşularında bölgesel ve etnik kaynaklı çatışmalara şahit olan Türkiye, bir takım problemleri devletin işlevsizleş(tiril)mesiyle birlikte yeniden ya-

¹⁵⁷ Ali Resul Usul; “*Helsinki’den Müzâkerelere Türkiye-AB İlişkileri*”, s.190 ve 195.

¹⁵⁸ Hüsamettin İnanç; *Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri*, s.167.

şamaya başladı. Kürt nüfusun yoğun olduğu bölgede ve İslâmcı siyasetin etkin olduğu gruplar içinde bir siyasal âdiyet bunalımı ortaya çıktı. Değişik toplumsal, siyasal ve kültürel gruplar, konumuz bağlamında Kürt etnikçiliği ve İslâmcı siyaset, ulus devlet ve ulusal kimliğe dâir temel/geleneksel varsayımları, Avrupacılık çerçevesinde tartışmaya açtı.¹⁵⁹ Kimliğini tarif ederken dinsel ve etnik mensûbiyeti öne çıkaran bu gruplar, AB sürecini, iç siyasal konjonktürde mevzi kazanmak üzere bir fırsat olarak gördüler. Kimlik siyasetini temsil eden bu gruplar için AB'cilik yaklaşımını benimsemek, tahayyül ettikleri toplumsal, siyasal ve kültürel modeli gerçekleştirmek bakımından işlevsel bir öneme sahipti. Soğuk savaş şartlarının ortadan kalktığı 1990'lı yıllarda, siyasal evrenin genişlemesi ve ulus devlet sınırlarını aşması, dış aktörlerin iç siyasal sorunlarda doğrudan müdâhil hâline gelmesi, ulus-aşırı bir proje olan AB'nin siyasal etkinliğinin artması, öncelikle Kürt etnikçiliğinin, 1990'lı yılların sonlarından itibaren de İslâmcı siyasetin AB'cilik söylemine kolaylıkla eklemlenmesini sağladı.

Ulus devlet, otoriter ve homojenlik arayışındaki bir yapı olarak hem Kürtçü hareket, hem de toplumsal düzeyde kendine daha çok ifâde alanı bulan İslâmcı siyasî hareket tarafından zorlanmaya başladı. Dünyanın iki kutuplu düzenden çıkması, ulus devlet formunun erozyona uğradığına ilişkin tartışmaları tetikleyen ulus-aşırı oluşumlar, çok kültürlülüğün Avrupa ülkelerinde temel değer olarak benimsenmesi ve propaganda malzemesi yapılması, tek ulus anlayışının söylemsel düzeyde sarsılmaya başlaması¹⁶⁰ gibi gelişmeler, Türkiye özelinde kimlik siyaseti ile AB'ciliğin eklemlenmesini kolaylaştırdı. AB projesi, bürokratik devlet geleceğinin oluşturduğu hegemonik yapıyı kırmak isteyen, ancak toplumsal/siyasal güçleri bu doğrultuda seferber edecek kaynak ve yetenekten yoksun olan muhâlif gruplar için demokrasiyi, hukuk devletini ve gerçekten çoğulcu bir siyasal sistemi inşâ edebilmenin tek yolu olarak görülüyordu.¹⁶¹

¹⁵⁹ Ümit Cizre; *"Türkiye'nin 'Batı'lı Kimliğinin İslâm'la İlişkisini Yeniden Gözden Geçirmek"*, s.117.

¹⁶⁰ Bahar Şahin; *"Türkiye'nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar"*, s.148.

¹⁶¹ Bakınız, Çağlar Keyder; *"AB ile ABD Arasında Türkiye"*, *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliğine* içinde, s.231.

4.3.1. İslâmcı siyaset ve AB süreci

Türkiye’deki her toplumsal/siyasal grubun, Avrupa Birliği üyelik sürecine kendi özgün şartları çerçevesinde yaklaştığı ve bu sürecin her grup tarafından farklı algılandığı daha önce belirtilmişti. Kimlik siyaseti olgusunun olumsuzlanması, ulusal birliğin ve ulusal bütünlüğün önemsenmesi, çok parçalı bir yapı özlemi duyan gruplar açısından önemli bir handikapı. Ancak, Avrupa Birliği süreci Türkiye’de kimlik siyasetinin eylem alanını genişletti ve kimlik siyaseti güden gruplara siyasal alanda yeni fırsat kapıları açtı. Modernleşme ile Batılılaşmanın eşitlendiği zihinsel bir iklimde, Batılılaşmanın aktüel ideolojisi AB’cilik, 1987 yılından sonra Türkiye’de giderek daha fazla etkinlik kazandı.

1990’ların sonlarına gelindiğinde, Avrupa Birliği’nin Türkiye’den talep ettiği düzenlemelerin bir an önce yapılmasını, üyelik sürecinde öne sürülen şartların bir an önce yerine getirilmesini isteyen en görünür hareketlerden birisi İslâmcı siyasetti.¹⁶² Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi etnik kimlik siyasetini temsil eden gruplar, daha başından itibaren, AB konusuna yaklaşımında pozitif bir tutum sergilemişti. Ancak dinsel kimlik siyasetini temsil eden hareket bağlamında aynı şeyi söylemek mümkün değildi. İslâmcı siyaset yaklaşımı dönemsel olarak farklılıklar göstermişti. İslâmcı kimliği, yaptığı siyasal mücadelenin temeline alan Millî Görüş geleneğinin Avrupa Birliği’ne karşı tavrı, uzun yıllar boyunca negatif bir tutumla belirlenmişti. 1990’ların ikinci yarısından sonra yaşanan süreçte siyasal alanın İslâmcı siyaset aleyhine daralması, bu sürece ilişkin daha pozitif bir tutumun belirginleşmesini sağladı.

1970’li yıllardan itibaren İslâmcı siyaseti temsil eden Millî Görüş çizgisinin en önemli özelliği, Batı kaynaklı sosyalizme ve serbest piyasa ekonomisine dayanan kapitalizme karşı muhâlif bir tavır geliştirmiş olmasıydı.¹⁶³ Temel iddiâsı, modernleştirici rejimlerin izlediği Batılılaşma politikalarının ahlâkî bir krize

¹⁶² Bakınız, Çağlar Keyder; a.g.m., s. 231.

¹⁶³ Serdar Şen; *AKP Millî Görüşçü mü?: Parti Programlarında Millî Görüş*, Nokta Kitap, İstanbul, 2004, s.25.

sürüklediği toplumu, içine girdiği bu krizden kurtarmak¹⁶⁴ olan bu hareket, geleneksel olarak 'Batı'ya, 'Batılılaşmaya' olumsuz bakan bir siyasal hareketti. Millî Nizâm Partisi ile başlayan, Millî Selâmet Partisi'ne, oradan da Refah Partisi'ne uzanan tarihsel seyir içinde, Türkiye'nin Avrupa ile siyasal olarak bütünleşmesine tamamiyle karşıydı. Hatta Refah Partisi, 1980'li yıllarda, Avrupa Birliği ile anlaşma imzalayan siyasal/bürokratik kadroları, Türkiye'yi Batı emperyalizmine teslim etmekle suçluyor, Birlik üyeliğinin Türkiye'ye egemenlik bakımından sıkıntılar yaşatacağı, müslüman Türk toplumunun Hristiyan potasında erime tehlikesi ile karşı karşıya kalacağı konusunda uyarıcı/azarlayıcı açıklamalarda¹⁶⁵ bulunuyor, keskin bir Avrupa karşıtlığının bayraktarlığını yapıyordu. 1980 sonrasında giderek etkinlik kazanan İslâmcı aydınlar da bu karşıt tavrı destekliyorlardı. Örneğin, İslâmcı yazarlardan biri olan Abdurrahman Dilipak, Avrupa Topluluğu'na girmeyi Tanzimat sürecinin amacına ulaşması olarak değerlendiriyor ve Refah Partisi dışındaki tüm partileri Tanzimatçı geleneğin devamı olmakla suçluyordu. O'na göre, Avrupa Topluluğundan yana olanların amaçları, müslüman bir toplumu, Avrupa/Hristiyan potasında eritmekti. Temel Karamollaoğlu da benzer şekilde, Avrupa Topluluğu projesini Tanzimat zihniyetinin bir devamı olarak değerlendiriyordu.¹⁶⁶

İslâmcı kanadın AB karşısındaki bu olumsuz bakışı, 1997 yılına kadar sürdü. 1995 yılında yapılan seçim sonrasında ciddi bir başarı elde eden ve yüzde 21 oy alan Refah Partisi, kurulan koalisyon hükümeti ile uzun bir aradan sonra yeniden iktidar ortağı oldu. Bu süreçte kullandığı dinî sembolizme dayanan söylemlerle, siyasal sistemin dengelerini zorlayan Refah Partisi'ne tepki gecikmedi. 28 Şubat 1997'de, Genel Başkan Erbakan'ın başkanlığını yaptığı Millî Güvenlik Kurulu toplantısında, 'siyasal İslâm'ın, etnikçilikten daha tehlikeli olduğu resmen ilân edildi. İzleyen süreçte

¹⁶⁴ Menderes Çınar; *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, s.39-40.

¹⁶⁵ Bakınız, İhsan D. Dağı; *Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, s.51-54.

¹⁶⁶ Avrupa Topluluğu'na giriş ile ilgili bir çok İslâmcı aydının düşüncesi aynı doğrultudadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız, M. Emin Gerger; *Tanzimat'tan Avrupa Topluluğu'na Türkiye: Konuşmalar*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, (tarih belirtilmemiş), s.108, 134-135.

Refahyol Hükümeti istifa etti ve Refah Partisi hakkında kapatılma davası açıldı, ardından parti kapatıldı, yöneticileri yasaklandı ve mâlvarlığına el konuldu.¹⁶⁷ Bu tecrübe, elinde bulundurduğu sayısal çoğunluğa rağmen ‘iktidar olup muktedir olamama’ durumu, İslâmcı siyasetin izlediği geleneksel çizginin, ideolojik olarak tartışılmasına neden oldu. Refah Partisi’nin iktidara gelmesiyle zirve yapan İslâmcı siyaseti savunan gruplar içinde başlayan bu tartışmalar, sadece İslâmî kimliği temsil eden ve diğer tüm grupları ‘öteki’ ilân eden dışlayıcı anlayışın terk edilmesine dâir eğilimleri besledi.¹⁶⁸

1997 yılında siyasal rejimi zorlayan uygulamaların fâili olduğu iddiâsıyla demokratik açıdan tartışılır bir yöntemle iktidardan uzaklaştırılan, bununla da kalmayıp kapatılan ve yöneticileri yasaklanan Refah Partisi, siyasal mücadelesini yeni kurulan Fazilet Partisi’nde sürdürme kararı aldı. Ancak tarihe 28 Şubat süreci olarak geçen bu gelişmeler, İslâmcı siyasetçiler açısından AB ile ilgili geleneksel konumlanmanın teorik olarak sona ermesini sağladı. Başka bir deyişle 28 Şubat süreci, İslâmcı kesimin Avrupa Birliği karşıtı söyleminin yumuşamasına neden oldu.¹⁶⁹ Batılılaşmanın/Avrupalılaşmanın siyasal modelinin açık, çoğulcu ve demokratik niteliğine duyulan güven, İslâmcı kesimlerin böyle bir çerçevede kendilerini daha iyi ifâde edebileceklerine dâir inanç, Batı’ya/Batılılaşmaya (Avrupalılışıma) bakışlarını değiştirdi. Millî Görüş geleneğinin yeni temsilcisi olan Fazilet Partisi ile birlikte İslâmcı kesim, Avrupa Birliği bütünleşme sürecine karşı pozitif bir tutum geliştirmeye başladı. Karşıtlık üzerinden kurulan retorik, yerini daha çok demokrasi, daha fazla insan hakları ve hukukun üstünlüğü söylemlerine bıraktı. İslâmcı siyasetçiler, Avrupa Birliği üyeliğinin kendilerine, düşüncelerine, yaşam tarzlarına varlık alanı sağlayacağı düşüncesi ile hareket etmeye başladı.¹⁷⁰ Siyasal alanda tarihsel bir kırılma olarak da nitelendirilebilecek bu dönemde, Bulaç’ın deyişiyle sivil ve kamusal özgürlüklerinin sınırlandırıldığını düşünen çok sayıda insan,

¹⁶⁷ Feroz Ahmad; *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s.210.

¹⁶⁸ Menderes Çınar; *Siyasal Bir sorun Olarak İslâmcılık*, s.103.

¹⁶⁹ Ramazan Gözen; “*Türkiye’nin Avrupa Birliği ile Entegrasyon Sürecinin Açmazları ve Açılımları*”, s.156.

¹⁷⁰ İhsan D. Dağ; “*Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?*”, s.135.

bir zamanlar, İstanbul'da 'Latin serpuşu' görmektense, 'Osmanlı sarığı' görmeyi tercih eden Bizanslılar gibi tuhaf bir psikoloji ile Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğini desteklemeye başladı.¹⁷¹

28 Şubat krizi, kimlik eksenine sıkışmış, dinsel kimliği temel belirleyen olarak benimsemiş İslâmcı siyasî hareketin söylemsel dönüşümünü, demokrasiyi, laik hukuku, insan haklarını ve özgürlüklerini telaffuz etmesini sağladı.¹⁷² Bütün siyasal vizyon, yaşanan tecrübe sonunda yeniden üretildi. Fazilet Partisi'nde yaşanan değişimin, geliştirilen yeni siyasal tutumun arkasında ekonomik felsefenin değişimi yatıyordu. Geleneksel çizgisi itibarıyla piyasacı kapitalizmin karşısında olan Millî Görüş çizgisi, Fazilet Partisi ile serbest piyasa ekonomisini ilkesel olarak kabûl etti. Dış politika, mili eğitim politikaları ve devlet bürokrasisine ilişkin yaklaşımlarında da geleneksel çizgiden uzaklaşıldı. İslâmcı siyaset ideolojik duruşunu 'yeni dünya düzeni'ne uydurdu. Millî Nizam Partisi ile laikliği 'Bizantizm' olarak tanımlayan bir siyasal hareket, gelinek noktada laikliği din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görmeye başladı.¹⁷³

İslâmcı kesim, 28 Şubat sürecinin bizzat muhâtabı olduktan sonra, demokrasinin değerine ilişkin önemli sonuçlar çıkardı ve demokrasi eksikliğini/yokluğunu Türkiye'nin temel meselesi olarak vurgulamaya başladı.¹⁷⁴ Laiklik, Fazilet Partisi'ne göre, Türkiye'de toplumsal barış ve uzlaşmanın teminatıydı. Uzlaşmaya dayanan bir toplumsal ortam laiklik karşıtlığı ile laikçilik kısır döngüsünden kurtulmaya bağlıydı.¹⁷⁵ Nesnel veriler bağlamında değerlendirildiğinde Millî Görüş çizgisinin söylemsel olarak bir dönüşüm yaşadığı gözlemleniyordu. Ancak bu hareketi temsil eden siyasal aktörlerin güncel siyasal diline yansıyan dinî sembolizm, demokrasiyi araçsallaştıran bir yaklaşım içinde bulundukları yolundaki şüpheleri beslemeye devam ediyordu.

¹⁷¹ Ali Bulaç; *Avrupa Birliği ve Türkiye*, Eylül Yayınları, İstanbul, 2001, s.127-128.

¹⁷² Erdoğan Aydın; *İslâmcılık ve Din Politikaları*, Gendaş Predikat, İstanbul, 2002, s.230.

¹⁷³ Bakınız, Serdar Şen; *AKP Millî Görüşçü Mü?: Parti Programlarında Millî Görüş*, s.267-273.

¹⁷⁴ Menderes Çınar; *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, s.106.

¹⁷⁵ Fazilet Partisi; *Türkiye'nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz*; M. Recai Kutan'ın Basın Toplantısı, s.22.

Demokrasi eksenine oturan bu yeni arayış, aynı zamanda Avrupa Birliği karşısında bir tutum değişikliğinin de habercisiydi.¹⁷⁶ Fazilet Partisi, 1999 seçimlerinden yaklaşık bir yıl önce, Gümrük Birliği’ni sürdürmenin öncelikli tercihi olduğunu ve Türkiye’nin çıkarları açısından Avrupa Birliği’ne üye olmanın gerekliliğini, üyelik için Türkiye’nin yükümlülüklerini yerine getirmesi adına, gereken yasal ve idârî düzenlemelerin yapılmasını hedeflediklerini belirtiyordu.¹⁷⁷ Nitekim 1999 seçim kampanyasını belirleyen temel söylemler de demokrasi ve insan hakları üzerine kuruldu.¹⁷⁸

İslâmî kimliği ve yaşam tarzını benimseyen bir orta sınıfın ve ‘Anadolu Kaplanları’ diye anılan yeni sermaye kesiminin gelişmeye başlamasıyla birlikte geleneksel ideolojik bakış yerine, mevcûtt sistemle ilişkileri normalleşmiş bir siyasal çizgi arayışı, Fazilet Partisi’ndeki yenilikçi hareketin sosyo-politik zeminini sağlamlaştırdı. Yeni gelişen bu sınıfların rejime uyum gereksinimi çizgi değişimini zorunlu kıldı. Bu zorunluluk karşısında dinî kimliğe vurgu geleneksel kadrolar tarafından sahiplenildi ve ortaya çıkan anlaşmazlık bölünme ile sonuçlandı.¹⁷⁹ Bu bölünme, Millî Görüş geleneğinin temsil ettiği İslâmcı siyasetin iki farklı partide temsili mânâsına geliyordu. Fazilet Partisi’nin kapatılma ihtimâline binâen kurulan Saâdet Partisi, gelenekçi kesimin toplandığı bir çatı görüntüsündeydi.

Saâdet Partisi sisteme entegre olmayı ve temsil ettiği kitleleri normalleşme yoluyla merkeze taşımayı hedefleyen Adâlet ve Kalkınma Partisi karşısında, dinsel kimliğe yaptığı vurguyu ve geleneksel ideolojik çizgiyi sürdürmeyi tercih etti. Dinsel kimliğin siyasal anlamda öncelikli algılaması, Saâdet Partisi açısından geleneksel ‘öteki’ anlayışının daha yumuşamış söylemlerle devam etmesi sonucunu doğurdu ve bu çerçevede Batı’ya ‘yandaş’ görünen Adâlet ve Kalkınma Partisi’nden farklı olarak Saâdet Partisi, kendini yeniden Avrupa Birliği karşısında konumlandırdı.¹⁸⁰ Bu

¹⁷⁶ Menderes Çınar; *Siyasal Bir sorun Olarak İslâmcılık*, s.106.

¹⁷⁷ Fazilet Partisi; *Türkiye’nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz: M. Recai Kutan’ın Basın Toplantısı*, s.54.

¹⁷⁸ Ruşen Çakır; *“Millî Görüş Hareketi”*, s.574.

¹⁷⁹ Erdoğan Aydın; *İslâmcılık ve DİN Politikaları*, s.228.

¹⁸⁰ Ruşen Çakır; *“Millî Görüş Hareketi”*, s.575.

karşıtlık, 2004 İlerleme Raporu'na ilişkin olarak hazırlanan bir inceleme raporunun giriş bölümündeki cümlelere somut bir şekilde yansdı. Avrupa Birliği raporundaki taleplerin Türkiye açısından parçalanma anlamına geldiği, sürecin 'zehirli tuzaklar'la dolu olduğu, Kürtlerin ve Alevilerin azınlık olarak nitelendirilmelerinin geleceğe ilişkin bazı yeni azınlık tanımlamalarının işareti olduğu, ülkenin ve milletin bütünlüğünün ihlâl edildiği ve tehdit altında olduğu 'millî direniş ruhunun şahlanma zamanı'nın geldiğine inanıldığı açıkça dile getiriliyordu.¹⁸¹

Parti programında ise Avrupa Birliği karşıtlığının gerekçeleri;

"AB'nin, tam üyelik süreciyle birlikte, son yıllarda, ülkemize, milletimize ve milletimizin sahip olduğu değerlere karşı sergilemekte olduğu kabûl edilemez tutum ve davranışlar, AB'yi oluşturan zihniyetin insan hakları, inanç özgürlüğü, inanca saygı, çoğulculuk ve farklı medeniyet mensûpları ile birlikte yaşama konularında yeterince gelişmiş bir düzeyde olmadığını ortaya koymuştur. Batılı ülkelerin hâlâ eski emperyalist ve sömürgeci alışkanlıklarından kurtulamadıkları ortadadır. Bu şartlar altında Saâdet Partisi olarak Türkiye'nin AB'ye üye olmasına karşıyız. Çünkü AB'ye tam üyelik, Türkiye'nin bağımsızlığından vazgeçmesi, kendisini Batı kültür ve medeniyetine teslim etmesi, onları yönlendiren ırkçı emperyalizmin plân ve hedeflerinin gerçekleşmesi için adım adım parçalanıp yok olmaya götürülmesi mânâsını taşımaktadır. Zîrâ 1990'da Komünizmin iflâs edip, Sovyetlerin dağılmasından sonra ortaya çıkan tek kutuplu dünyada, ırkçı emperyalizmin etkisi artmış ve AB bunların plân ve gayelerine hizmet eden bir topluluk hâline dönüşmüştür"

şeklinde açıklanıyordu. Bu karşıtlık Avrupa Birliği ile ilişkileri kesme bağlamında değil, eşitlikçi bir çerçeveye oturtma bağlamında bir karşıtlıktı ve bu düşünce yine parti programında

"...AB ye tam üyelik yerine, eşit koşullarda karşılıklı ikili ilişkiler içinde olmayı doğru buluyoruz. Türkiye'nin AB ile ilişkilerinin, tüm uluslararası ilişkilerimizde olduğu gibi, barış, diyalog, adâlet ve eşitlik çerçevesinde yürütülmesinden yanayız."

¹⁸¹ Bakınız; Saâdet Partisi; **AB Türkiye İlerleme Raporu'nun Gerçek Yüzü ve Gizli Tuzakları**, 1 Aralık 2004.

cümlesiyle dile getirilmişti.¹⁸² Siyasetin tabanında yaşanan sosyopolitik dönüşümün gerektirdiği bir gündemle ortaya çıkan ve bu gündemi küreselleşmenin argümanları ile iyi harmanlayan Adâlet ve Kalkınma Partisi ise 2002 Kopenhag Zirvesi öncesinden itibaren, Cumhuriyet’in ‘muasır medeniyet’ hedefine dayanarak AB’ciliğe eklenmiş ve kendine karşı ‘şüpheli’ tutumun yumuşamasını sağlamıştı. Avrupa Birliği’nden yana olmak hem Adâlet ve Kalkınma Partisi’nin varlığını güvence altına alacaktı¹⁸³, hem de temsil ettiği kitlelere nefes almalarını sağlayacak bir alan açacaktı. Kopenhag Zirvesi’nden çıkan ve Türkiye’nin Kopenhag siyasî kriterlerini karşıladığına karar verilirse müzâkerelerin başlatılmasını öngören Aralık 2004 tarihi coşku ile karşılanmıştı. Başbakan Erdoğan, Avrupa’nın bu kararını ‘*Elhamdülillâh memnûnuz*’ şeklinde değerlendiriyordu.¹⁸⁴

Avrupa Birliği’ne üyelik sürecine yaklaşım Millî Görüş hareketindeki ayrışmayla, ikili bir görüntü sergilemeye başladı. Adâlet ve Kalkınma Partisi’nin yaklaşımının dinsel kimliğini önceleyen kitleler tarafından büyük oranda benimsendiğini söylemek abartı olmaz. Türkiye’nin AB’ye üyeliği, neo-liberal politikalara eklenmiş Adâlet ve Kalkınma Partisi ve onun temsil ettiği dindar kitleler tarafından, kamusal alandaki görünürlüğün bir garantisi olarak algılanıyordu. İslâmcı kanadın duyarlıklarını dile getirmesiyle tanınan Bulaç’a göre, Avrupa ile bütünleşme süreci müslüman kimliğini güçlendirecekti. Avrupa Birliği perspektifi Türkiye’de ulusal kimliğin sembollerini zayıflatacak, bu sembollerin aşınmasından etkilenmeyen ‘din duygusu’, aktif bir İslâmî kimliğin oluşumunu kolaylaştıracak bir etki yapacaktı.¹⁸⁵ İslâmcı siyasal seçkinler ise muhtemelen Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne resmen aday olmasının her siyasî istikrarsızlıkta gündeme gelen askerî müdâhale ihtimâlini ortadan kaldıracığını, siyasal açıdan hareket alanlarının genişleyeceğini düşünmekteydi.

Bu yönelim, Avrupa başkentlerinde beklenen karşılığı bulamadı. Örneğin, Refah Partisi’nin kapatılmasına ilişkin itirazın

¹⁸² Bakınız, **Saâdet Partisi Parti Programı** (<http://www.sp.org.tr/sayfa.asp?-id=40>)

¹⁸³ Menderes Çınar; **Siyasal Bir sorun Olarak İslâmcılık**, s.124-125.

¹⁸⁴ **Milliyet**, 14 Aralık 2002.

¹⁸⁵ Ali Bulaç; **Avrupa Birliği ve Türkiye**, s.101.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)'ne taşınması sonrasında Türk yargısının verdiği kapatma kararının haklı bulunması, İslâmcı siyasî cephede ciddi bir şaşkınlık yarattı. Necmettin Erbakan, “*Karar hukuk dışı ve çifte standart var. Gerekli itirazı yapacağız*” açıklamasını yaptı; Şevket Kazan, “*AB’nin sicil-i bozuldu*” diye tepki gösterdi; Yenilikçilerin lideri Erdoğan ise, mahkemenin kendi içtihatlarıyla çeliştiğini ifâde etti.¹⁸⁶ Özellikle İslâmcı kimlik siyasetinin sembolik çatışma konularından en önemlisi olan türban konusunda AİHM tarafından verilen karar, hem Adâlet ve Kalkınma Partisi açısından, hem de Avrupa Birliği çerçevesinde yaşam tarzlarını garantilemek isteyen kitleler açısından yeni bir hayâl kırıklığına neden oldu. AİHM, Leyla Şahin tarafından açılan bir dava ile ilgili kararda, üniversitelerde uygulanan türban yasağının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ne aykırı olmadığı sonucuna vardı ve Türkiye’nin üniversitelerde türbanı yasaklaması ve buna uymayanlara disiplin cezası vermesinin bir insan hakları ihlâli olmadığına hükmetti.¹⁸⁷

Daha önce Türkiye Birleşik Komünist Partisi, Sosyalist Parti ve Özgürlük ve Demokrasi Partisi hakkında özellikle etnik ayrımcılık suçlamaları ile verilen kapatma kararlarına ilişkin olarak verilen eleştirel kararların ardından, Refah Partisi hakkında verilen karar İslâmcı siyasî kesim tarafından çifte standart olarak eleştiriyordu. AİHM davasında çıkan karar, İslâmcılığın Batı toplumları tarafından tehdit olarak algılandığı bir döneme denk gelmişti. Refah Partisi’nin çok hukukluluk söylemine kuşku ile yaklaşılıyordu ve bu partinin temsil ettiği düşünce dinî fanatizm olarak algılanıyordu. AİHM tarafından verilen karar, Türkiye’de dinsel kimlik siyasetinin sonraki dönemde alacağı şekli belirleyici etkide bulundu. Aslan Gündüz’ün bir röportajında belirttiği gibi, bu kararın ertesinde kendine şeriatı hedef seçen bir siyasal hareketin sistemin içinde yeri olmadığı anlaşıldı. Böyle bir partinin Batı’nın anladığı şekliyle demokratik sistemin içinde kalması, çoğulcu yöntemleri benimsemesine, seçimle gelip seçimle gitmesine, özgürlükçü bir parti olmasına, yani bir Hristiyan Demokrat Parti görünümünde olmasına bağlıydı.¹⁸⁸

¹⁸⁶ **Radikal**, 1 Ağustos 2001.

¹⁸⁷ **Radikal**, 30 Haziran 2004.

¹⁸⁸ **Zaman**, 5 Ağustos 2001.

Fazilet Partisi ile başlayan ve Saâdet Partisi-Adâlet ve Kalkınma Partisi ayrışmasına yönelen İslâmcı siyasetin parti kapatma, Leyla Şahin davası kararları sonrasındaki söylemlerinde, çoğulculuğa ve demokrasiye yapılan vurgu dikkati çekmekte, dinsel kimliğe ilişkin talepler demokratik haklar bağlamına oturtulmak sûretiyle tartışma konusu yapılmaktaydı. İçerde 28 Şubat sürecinin yarattığı etki, uluslararası plânda İslâmcılık aleyhine sonuçlanan hukuki kararların etkisi ile birleşerek dinsel kimlik siyasetinin Adâlet ve Kalkınma Partisi üzerinden sistemle uyumlaşma arayışına girmesinin yolunu açtı.

Sistemle uyumlaşmanın, dinsel kimliği konusunda hassasiyeti yüksek kitleler açısından nasıl bir etki ortaya çıkardığını, bu kitlelerin siyasal yönelimlerinde kalıcı bir değişikliğe yol açıp açmadığını kestirmek ise oldukça zor görünüyor. Bu bağlamda Türk siyasetinde dinsel kimlik siyasetinin etkinliğinin azaldığı gibi bir görüntü ortaya çıktı ve bu siyaset tarzını siyasal alanda temsil eden gelenekçi çizginin gücü azaldı. Ancak kitlelerin dinsel kimlik siyasetinden uzaklaşıp uzaklaşmadığını, dinsel kimlik siyaseti söylemlerine prim verip vermeyeceğini görmek için dinsel kimliği Adâlet ve Kalkınma Partisi yönetici kadrosu kadar ön plânda olmayan bir siyasal iktidarı beklemek gerekecektir.

4.3.2. Kürt etnikçiliği ve AB süreci

Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerine kadar, Kürt aşireti ayaklanmaları dış destek alamadı. Ancak İmparatorluğun son döneminde Paris Konferansı ve Sevr Antlaşması ile birlikte Kürt sorunu uluslararası platforma taşındı ve kısa bir süre de olsa uluslararası bir sorun hâline geldi.¹⁸⁹ Kürt sorununun bir uluslararası sorun olarak algılanması durumu Türkiye Cumhuriyeti’nin uluslararası platformlardaki yerini hukuki olarak tescil eden Lozan Anlaşması’na kadar devam etti. Lozan Anlaşması sonrasında uluslararası niteliğini kaybeden ve uluslararası güçlerin ilgi alanı dışında kalan ‘Kürt sorunu’, uzunca bir dönem uluslararası ilişkiler bağlamında gündeme getirilmedi.¹⁹⁰ Ancak bu konu, 1987 yılında bugünkü adı ile AB’ye yapılan tam üyelik başvurusu

¹⁸⁹ Erol Kurubaş; *Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye*, Cilt: 1, s.104.

¹⁹⁰ Erol Kurubaş; *a.g.e.*, s.141.

sonrasında, Avrupa Birliği ile ilişkiler bağlamında yeniden uluslararası boyutta gündeme taşındı. Konunun uluslararası nitelik kazanması, Batı ile ilişkilerde bir baskı unsuru olarak kullanılmasını da beraberinde getirdi. Avrupa Birliği, Türkiye karşısında 1980-1986 yılları arasında insan hakları konusunda izlediği durağan politikayı terk ederek, 1987 yılındaki üyelik başvurusundan sonra, daha aktif bir tutum sergilemeye başladı. Bu tarihten sonra insan hakları konusu -ki bu konu çoğu zaman azınlık sorunu olarak adlandırıldı-, Avrupa Birliği-Türkiye ilişkilerinin en tartışmalı konusu hâline geldi. İdam cezasının kaldırılması, ceza yasalarının değiştirilmesi, Kürt etnik nüfusuna ilişkin tutumun gözden geçirilmesi ve demokratikleştirilmesi gibi konular sürekli gündemi meşgûl etmeye başladı.¹⁹¹

1990-1991 Körfez krizi sonrasında, Irak'ta yaşayan Kürtlerin Saddam Hüseyin'in zulmüne muhâtap olması ve mezalimin uluslararası platformlarda yarattığı tepki, Kürtlere yönelik ilgiyi artırdı. Türkiye'de gelişmeye başlayan Kürt etnikçiliği, daha başından itibâren stratejik olarak dış dünyayı arkasına almaya ve Kürtçü hareketi diplomatik boyuta taşımaya özen göstermişti.¹⁹² Dünya kamuoyuna taşınan mağdûriyet görüntülerinin oluşturduğu sempati, Kürt etnikçiliğinin diplomatik destek arayışları ve Türk hükümetlerinin Avrupa Birliği'ne mahkûmiyet politikaları ile birleştiğinde uluslararası baskılar için uygun bir ortam hazırlandı. Avrupa Parlamentosu, 1992 yılında kaynağı belli olmayan bilgilere dayanarak Türkiye'nin etnikçi terör ile mücadelesini ve bu mücadeleyi yapan güvenlik güçlerini eleştirmekte, olağanüstühâl uygulamasının kaldırılmasını istemekte ve Türkiye'deki 'Kürt sorunu' ile ilgili uluslararası bir konferans düzenlenmesini talep etmekteydi.¹⁹³ 1994 yılı Mart ayında, Türk hükümetlerinin Güneydoğu'daki Kürtlerin kimliğini tanıması talebini içeren bir karar alındı ve 1995 yılında Leyla Zana'ya, Sakharov Barış Ödülü verildi. 1998 yılı Ekim ayında ise Türk hükümetine, Kürtlere eko-

¹⁹¹ Mehmet Uğur; *Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Dayanak/İnandırıcılık İkilemi*, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, s.269 ve 279.

¹⁹² Mahmut Alınak; *HEP, DEP ve Devlet*, s.41.

¹⁹³ Erol Kurubaş; *Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye*, Cilt: 2, s.313; Gürbüz Evren; *Avrupa Birliği Sürecinde Kürtçülük*, Truva Yayınları, İstanbul, 2007, s.107.

nomik, sosyal, siyasal ve kültürel haklar tanınması çağrısında bulunuldu.¹⁹⁴

Avrupa Birliği’nin baskısı, Türk siyasal elitini uluslararası câmianın özellikle de Avrupa’nın tepkilerini dengeleyici açıklamalar yapmak zorunda bıraktı. Süleyman Demirel ‘Kürt realitesini tanıyoruz’ açıklamasını yaptı, Tansu Çiller 1993 Ekim’inde ‘Bask Modeli’ni gündeme getirdi. Murat Karayalçın, Aralık 1994’te federasyon modelinin tartışmaya açılması gerektiğini savundu. Sürekli eleştirilere konu olan Terörle Mücadele Yasası’nın 8. maddesinin kaldırılması gündeme getirildi.¹⁹⁵ Helsinki Zirvesi öncesinde Cumhuriyet Halk Partisi de, bir Kürt raporu hazırlamıştı. Bu rapora göre temel yanlış, terörle mücadelenin askerlere havale edilmesi ve sorunun yalnızca güvenlik sorunu olarak algılanmasıydı. Cumhuriyet Halk Partisi, Kürt kimliğini tanıdığını ve Kürt sorununun çoğulcu demokrasi içinde çözüme kavuşturulacağını düşündüklerini ifâde ediyor, iktidara geldiklerinde Kürt sorununu çözecekleri taahhüdünde bulunuyordu.¹⁹⁶

Bilindiği üzere etnik hareketlerin ulus devlet aleyhine mesâfe alabilmesi uluslararası destek ile ilgilidir. Uluslararası müdâhaleler, bu tip hareketlerin güç kazanmasına yardımcı olmaktadır. Dış politika yönlendiricileri, kendi ulusal çıkarlarını gözeterek, insan hakları konusunda muhâtapları olan ülkeye karşı müsâmahakâr ya da eleştirel davranabilmektedir. Avrupa Birliği’nin Türkiye’ye yönelik dış politikası açısından da durum böyleydi. Avrupa Birliği’nin Türkiye karşısında insan hakları konusunda sergilediği tutum, araçsal olarak nitelendirilecek bir tutumdur. Kendi içinde etnikçilik sorununu bireysel haklar bağlamında değerlendiren Avrupa, özellikle Türkiye için kolektif haklar bağlamında bir siyasal tutum geliştirdi ve ısrarla bu politikayı takip etti.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Meltem Müftüler Baç; Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler, s.151.

¹⁹⁵ Kemal Kirişçi-G. M. Winrow; Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi, s.144-145.

¹⁹⁶ Radikal, 11 Ağustos 1998.

¹⁹⁷ Mehmet Uğur; Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Dayanak/İnandırıcılık İkilemi, s. 251. Örneğin, Anadolu Ajansı Dış Haberler Müdürlüğü’nün Madrid’den geçtiği bir haber, İspanya Başbakanı Jose Maria Aznar’ın yaptığı bir konuşmada bağımsızlık için mücadele eden ETA örgütünü ezmeye yemin ettiği ve terörizm sorununun çözümünün, terörist örgütü hemen ve tamamen silmek olduğunu belirttiği, terörle

Türkiye, 1990'ların sonundan itibaren, Helsinki Zirvesi sonrasında Avrupa Birliği ile ilişkilerin yoğunlaşmasına paralel olarak, Kürt etnikçiliği sorununu siyasal düzeyde yaşamaya başladı. 1999 seçimlerinden iktidar olarak çıkan DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümetinin Dışişleri Bakanı İsmail Cem'in yaptığı bir açıklamada, *"Türkiye'de yaşayan herkesin kendi anadilinde TV yayını yapma özgürlüğüne sahip olması"* gerektiğini belirtmesi¹⁹⁸, Başbakan Yardımcısı Mesut Yılmaz'ın, *"Avrupa Birliği yolu Diyarbakır'dan geçer"* şeklindeki açıklaması, Avrupa Birliği'ne üyelik hedefiyle Kürt etnikçiliğinin, kimlik siyaseti bağlamında kaçınılmaz bir şekilde ilişkilendirildiğini gösteriyordu.¹⁹⁹ Bu ilişkilendirme, aynı zamanda Avrupa Birliği'nin Türkiye'deki etnikçi harekete yaklaşımını kabûl etmek anlamına da geliyordu. Türk siyasal seçkinleri doğrudan sorunu tanımlamak yerine, yaptıkları açıklamalarla yeni sorunlar ortaya çıkarıyorlardı. Örneğin, Helsinki Zirvesi sonrasında, Mesut Yılmaz'ın Diyarbakır gezisinde *"...Demokrasi Türkün de, Kürtün de hakkıdır. Hak ve hürriyetler Sünninin de, Alevinin de hakkıdır. Zenginlik Batı'dakinin de, Doğu'dakinin de hakkıdır."*²⁰⁰ şeklindeki açıklaması, ülkemizde vatandaşlık bakımından toplumsal, hukuksal ve siyasal bir dışlayıcılık bulunmamasına, resmî ya da gayri resmî bir ayrımcılık söz konusu olmamasına rağmen böyle bir ayrımcılığı var gibi göstermişti. 1999 sonrasında da siyasal seçkinler arasında buna benzer söylemler cüretkâr bir şekilde kullanılmaya devam etti.²⁰¹

Avrupa Birliği, 1990'lı yıllardan itibaren sıklıkla etnikçilik üzerine vurgu yapmış, Türk hükümetlerine Kürtçü örgütlerle diyalog aramasını tavsiye etmişti. Avrupa, Türkiye'nin etnik terör ile mücadelesini kaygı verici bir durum olarak değerlendiriyor, siyasal çözümü tek çâre olarak gördüğünü beyân ediyordu. 1999

diyalogun, bir demokratik hükümetin yapacağı en kötü hata olduğunu açıkladığını gösteriyordu. 05 Aralık 2000.

¹⁹⁸ *Hürriyet*, 14 Aralık 1999.

¹⁹⁹ Bahar Şahin; *"Türkiye'nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar"*, s.148.

²⁰⁰ *Hürriyet*, 17 Aralık 1999; Belma Akçura; *Devletin Kürt Filmi: 1925-2007 Kürt Raporları*, s.225.

²⁰¹ Bakınız, Ümit Özdağ; *PKK Terörü: Neden Bitmedi, Nasıl Biter?*, s.131-137.

yılı Helsinki Zirvesi’ne kadar Türkiye’ye dışardan müdâhale eden Avrupa Birliği, bu zirve sonrasında Türkiye’de siyasetin iç aktörü hâline gelmeye başladı. Daha öncede belirtildiği gibi, trajik boyutlara varan müdâhaleler, 1999’da adaylık sürecinin başlamasıyla birlikte rutin hâle geldi. 1999 yılında Öcalan’ın yakalanması, Avrupa Birliği’nin Kürt etnikçiliği konusunda siyasal çözüme yönelik baskılarını arttırması için bir fırsat oldu. Öcalan yakalandıktan sonra, yargılanma sürecinde ayrı bir devlet kurma söylemini terk ettiklerini ifâde ederek, AB’nin elini rahatlattı.²⁰² Terör örgütü lideri Öcalan’ın yargılama sonucunda ölüm cezası ile hüküm giymesi eleştiriliyor, Avrupa Birliği terör sorununu bir asayiş sorunu olarak değil siyasal bir sorun olarak görme konusundaki ısrarcı tavrını devam ettiriyordu.²⁰³

Kürt etnikçisi siyasal seçkinler ise Avrupa Birliği sürecini kendi talepleri açısından bir fırsat olarak görüyorlardı. Özdağ’ın belirttiği gibi 1999 sonrasında Kürt etnikçiliğini savunan çevreler Türkiye-AB ilişkilerini doğru okumuşlar ve taleplerini AB’nin Türkiye politikasının bir parçası hâline getirmeyi başarmışlardı.²⁰⁴ Türkiye’nin Avrupa Birliği perspektifi, etnikçi çevreler tarafından etnik taleplerin güvencesi olarak değerlendiriyordu. Atılan adımlar, getirilen demokratikleşme paketleri Kürt etnikçileri tarafından olumlu karşılanıyordu.²⁰⁵ Siyasal kriterlerin Avrupa Birliği için öncelikli olduğu ve üyelik için ön şart olarak masada durduğu açıklanmıştı. Avrupa Birliği Komisyonu üyesi Günter Verheugen yaptığı bir konuşmada, ‘Kürt sorunu’nun sosyal ve ekonomik fırsatlarla ilgili olduğunu, Türkiye’den kapsamlı bir yaklaşım görmeyi umduklarını açıkça dile getirmişti.²⁰⁶

1999 sonrasında, Avrupa Birliği’ne uyum sağlamak amacıyla, ciddi reformların hazırlıkları yapılmaya başlandı. Türk hükümeti ‘ev ödevlerini’ yapma hazırlıkları içindeyken Brüksel bürokrasisi, 1998’den sonra yayınlamaya başladığı ilerleme raporları ile Türkiye’yi, Kürt etnikçiliği ile yaptığı mücadele üzerinden, insan

²⁰² Bakınız, Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.145-146.

²⁰³ Sadi Somuncuoğlu; *Avrupa Birliği Uyum Paketlerinden Federasyona*, s.46-47.

²⁰⁴ Ümit Özdağ; *PKK Terörü: Neden Bitmedi, Nasıl Biter?*, s.95-96.

²⁰⁵ Ahmet Türk ile yapılan röportaj, Bakınız, Ruşen Çakır; *Türkiye’nin Kürt Sorunu*, s.126.

²⁰⁶ *Finansal Forum*, 10 Mart 2000.

haklarına aykırı ve anti-demokratik uygulamalar yapmakla eleştiriyordu. Bu raporlarda, özellikle ‘azınlıkların korunması’ başlığı altında yapılan değerlendirmeler, Türk kamuoyu tarafından endişe ile karşılanıyordu. Türk hükümetleri böyle bir azınlık tanımını reddediyor ve adı geçen unsurları Türk ulusunun aslî unsurları olarak gördüğünü sürekli olarak vurguluyordu.²⁰⁷

Bir yandan terör ile mücadele sürdürülürken, öte yandan Avrupa başkentlerinin dile getirdiği ve 1993’ten sonra genel olarak Kopenhag Kriterleri adı altında sistematize ettiği, Helsinki Zirvesi ile Türkiye için üyelik şartı hâline gelen konuları yasal düzenlemelerle aşmaya çalışıyordu. İçine girilen süreçte, Avrupa Birliği bürokrasisi ve siyasal odaklarının en fazla önem verdiği konu, ‘ulusal azınlıkların korunması’ konusuydu. 2000 İlerleme Raporu, Lozan Anlaşması’nın aksine, kültürel bir kimliğe ve ortak geleneklere sahip herhangi bir gruba, ulusal azınlık grubu olarak tanımlıyor ve bu grupların (Kürtler kastediliyor) bazı temel haklardan yoksun kaldığını, ana dillerinde yayın yapma, ana dillerini öğrenme ve eğitim alma hakkı gibi haklarının garanti edilemediğini belirterek azınlık haklarını ön şart olarak ileri sürüyordu.²⁰⁸ İç azınlıkların durumu ile ilgili olarak kendi içinde bireysel haklar bağlamında politikalar benimseyen Avrupa Birliği, aday ülkeler ile ilgili olarak, özellikle Türkiye için kolektif haklar bağlamında bir tutum sergiliyordu. Örneğin Fransa Anayasa Mahkemesi, Avrupa Birliği mevzuatına rağmen, Fransız ulusunun bölünmez bütünlüğü ve Fransızcanın resmî dil olduğuna vurgu yaparak, etnik köken, dil, din ve kültürel farklılıklara dayalı hakların Fransa’da uygulanamayacağı yönünde karar alabiliyordu.²⁰⁹

Avrupa Birliği, üyelik için, Türkiye’nin yapması gereken değişiklikleri, 2000 yılında AB Komisyonu tarafından kabûl edilen Katılım Ortaklığı Belgesi’nde de dile getirmişti. Katılım Ortaklığı Belgesi, Milliyetçi Hareket Partisi’nin ve Genel Kurmay’ın kültü-

²⁰⁷ B. Ali Soner, “Azınlıklar Sorunu ve Türkiye-AB İlişkileri”, *Doğu’dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar* içinde, Der: Zeynep Dağı, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, s.293-310, s.294-295.

²⁰⁸ Rıdvan Karluk, “Türkiye Avrupa Birliği’nin Neresindedir?”, *Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri Sempozyumu (16/17 Mart 2001)*, Haz: Mustafa Kahramanyol, Ankara Ofset, Ankara, (Tarih belirtilmemiş), s.38.

²⁰⁹ B. Ali Soner, “Azınlıklar Sorunu ve Türkiye-AB İlişkileri”, s.294-295.

rel ve etnik haklarla ilgili bazı çekinceleri dışında prensip olarak olumlu karşılandı. Türkiye, bu belgede yapılması istenen şeyleri 19 Mart 2001’de ulusal bir program hâline getirdi. *“Türkiye Cumhuriyeti’nin resmî dilinin ve resmî eğitim dilinin Türkçe olduğu”* vurgusuyla açıklanan Ulusal Program’da, Türk yurttaşlarının günlük yaşamlarında farklı dil ve lehçeler kullanabilecekleri; ancak bu özgürlüğün, bölünme ve ayrılıkçılık amacıyla kötüye kullanılamayacağı belirtildi.²¹⁰ Ulusal Program, demokrasi ve insan hakları çerçevesinde bazı açılımlar öngörüyor ve Mesut Yılmaz tarafından Türk kamuoyuna, *‘büyük dönüşüm projesi’* olarak sunuluyordu.²¹¹ Açıklanan bu program çerçevesinde, Şubat 2002 yılından başlayarak Avrupa Birliği standartlarına uyum sağlamaya yönelik yasal değişiklik furyası başladı. DSP-MHP-ANAP koalisyonu döneminde, üç uyum paketi çıkarılarak, Kopenhag kriterlerine uygun bir siyasal ortam hazırlanmaya çalışıldı.

6 Şubat 2002 tarihinde kabûl edilen ve 19 Şubat 2002’de yürürlüğe giren Birinci Uyum Paketi ile; düşünce ve ifâde özgürlüğü kapsamında TCK’nın 159 ve 312. maddeleriyle, TMK’nın 7. ve 8. maddelerinde değişiklik yapıldı ve hapis cezası süreleri düşürüldü. 26 Mart 2002 tarihinde kabûl edilen ve 9 Nisan 2002 tarihinde yürürlüğe giren İkinci Uyum Paketi kapsamında; Dernekler Yasası ile Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanûnu’ndaki sınırlamalar azaltıldı; işkence ve kötü muâmele sebebiyle AİHM’nin hükmettiği tazminatların, bu suçları işleyen görevliler tarafından karşılanması hükmü getirildi; parti kapatılması zorlaştırıldı; Basın Kanûnu’ndaki ‘yasaklanmış dil’ kavramı kaldırıldı. 3 Ağustos 2002’de kabûl edilen ve 9 Ağustos 2002 tarihinde yürürlüğe giren Üçüncü Uyum Paketi kapsamında; Anayasa değişikliği çerçevesinde AİHS’nin 6 no’lu protokolüne uygun olarak, idam cezası Türk hukuk sisteminden savaş ve yakın savaş tehdidi hâlleri dışında kaldırılarak, yerine müebbet ağır hapis cezası getirildi; azınlık vakıflarının taşınmaz mâl edinmelerinin önündeki engel-

²¹⁰ Ali Resul Usul; *“Türkiye’nin Avrupa Birliği Üyeliği Sürecinde Siyasî Kriterler Sorunu: Dün, Bugün ve Yarın”*, s.21.; Ayhan Kaya; *“Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti”*, s.59.

²¹¹ **Radikal**, 21 Mart 2001.

ler kaldırıldı; AİHM'nin, Türkiye aleyhine verdiği kararların yeniden yargılama sebebi sayılmasına ilişkin değişiklik yapıldı ve ana dilde yayın yapılmasına ilişkin düzenleme hayata geçirildi.²¹²

Üçüncü Uyum Paketi'nin mecliste kabûl edilmesinin ardından Hürriyet gazetesi, Türkiye'nin bu açılımla, kendine Avrupa Birliği'nin 28. yıldızı olma yolunu açtığını kamuoyuna duyuruyordu.²¹³ Ana dil yasağının kaldırılması ile ilgili olarak yapılan, aslında üzerinde bir yasak bulunmayan Kürtçenin serbest bırakılması değil, serbest olan Kürtçenin öğretim dili olarak kullanılmasıydı.²¹⁴ Azınlık vakıflarının din ve vicdan özgürlüğü kapsamında özgürlüklerle donatılması, Nüfus Kanûnu'nda yapılan değişikliklerle sözde azınlıkların kendi dillerinde isim kullanma hakkının genişletilmesi, yeni kimlikler/azınlıklar yaratılması konusundaki girişimlere kolaylık sağlıyordu.²¹⁵

Avrupa Birliği'ne üyelik süreci devam ederken, 2002 seçimleri sonrasında iş başına gelen Adâlet ve Kalkınma Partisi hükümeti, içerde yaşanan meşrûiyet sorununu çözmek üzere yüzünü tamamıyla Avrupa'ya dönmüştü. Hükümetin AB'ye 'mahkûm' bir görüntü içinde olması, içerden ve dışardan Türkiye üzerindeki baskıları artırmıştı. Helsinki Zirvesi sonrasında Başbakan Yardımcısı Mesut Yılmaz'ın "*AB yolu Diyarbakır'dan geçer*" cümlesi ile kurduğu Güneydoğu-AB ilişkisi, etnikçiliğin asayiş boyutunun geri plâna itilmesine neden olmuş ve AB bürokrasisi bu yaklaşımın siyasal devamlılığını sağlamak üzere sözde 'Kürt sorunu'nu sürekli gündemde tutmuştu. 2002 seçimleri öncesinde Dünya Ekonomik Forumu zirvesine katılmak üzere ABD'ye giden Erdoğan, Washington'daki Stratejik Etüdler Merkezi adlı düşünce kuruluşunda bir konuşma yapmış ve bu konuşmada, Türkiye'de Türk, Kürt, Laz ayrımının söz konusu olmadığını, hangi etnik grup olursa olsun kendi kültürlerini korumasından yana olduklarını, Türkçe'nin resmî dil olduğunu ve Türkiye'nin üniter yapısına zarar vermediği sürece Kürtçe eğitimden yana

²¹² Bakınız, **Resmî Gazete**, 19 Şubat 2002, 9 Nisan 2002 ve 9 Ağustos 2002.

²¹³ **Hürriyet**, 4 Ağustos 2002.

²¹⁴ Ercan Çitlioğlu, "*Serbest Kürtçe'ye Serbestlik*", **F. Forum**, 21 Ağustos 2000.

²¹⁵ Sadi Somuncuoğlu, **Avrupa Birliği Uyum Paketlerinden Federasyona**, s.46-47.

olacaklarını söylemişti.²¹⁶ Mesut Yılmaz da, Kürtçe öğrenimin serbest bırakılmasının Türkiye’yi böleceği görüşüne inanmadığını, hiç kimsenin, devletin resmî dilinin yanına başka dil koyulmasını istemediğini, az sayıda insanın bu özgürlükten yararlanacağını, evrensel kültüre katkıda bulunacak bir niteliği olmayan, mahallî bir ağız ve şive olan Kürtçenin önündeki engeller kalktığında, Türkiye’de bölücü terör odaklarının elinden çok önemli bir malzemenin alınmış olacağını²¹⁷ belirtiyordu.

Adâlet ve Kalkınma Partisi, iktidara geldikten sonra 1999 sonrasında başlayan uyum stratejisini devam ettirme kararlılığında olduğunu deklare etmişti. Başbakan Abdullah Gül’ün sunduğu 58. hükümet programında, ana hedeflerin en önemli başlıklarından biri Avrupa Birliği’ne tam üyelikti. Bu çerçevede mevcûd uyum yasalarının güçlendirileceği, temel hak ve özgürlükler açısından bir bütün olarak Avrupa standartlarına uyum sağlanacağı, Kopenhag Kriterleri’ne ulaşılacağı, ekonomik kriterlerle, Avrupa Birliği müktesebâtına uyum işlerinin hızlandırılacağı belirtiliyordu.²¹⁸ Nitekim, hükümetin güvenoyu almasından sonra Dördüncü Uyum Paketi gündeme geldi. TBMM Genel Kurulu’nun 2 Ocak 2003 tarihli birleşiminde kabûl edilen 4778 sayılı yasa, 11 Ocak 2003’de Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girdi. Bundan başka 2003 yılında üç uyum paketi daha mecliste kabûl edilerek yürürlüğe girdi.²¹⁹ Türkiye Büyük Millet Meclisi Şubat 2002 ile Temmuz 2003 arasında üyelik için gerekli siyasî kriterler çerçevesinde, toplam yedi uyum paketini yasalaştırdı. Çıkarılan bu uyum paketlerinin her biri doğrudan ya da dolaylı olarak Kürt etnikçiliğini cesaretlendirdi. Dışişleri Bakanı Abdullah Gül, 7. Uyum Paketi’nin kabûl edilmesiyle ilgili olarak yaptığı bir açıklamada, *“paket olarak yapacağımız şeyleri yaptık, sıra bunların uygulamasına geldi. Bunlar da uygulanacaktır. Çünkü Türkiye, çok karardır, 2004 yılındaki fırsatı kaçırmayacaktır”* diyerek, uyum paketi çalışmalarının sona erdiğini vurguluyordu.²²⁰

²¹⁶ **Yeni Şafak**, 30 Ocak 2002.

²¹⁷ **Milliyet**, 21 Şubat 2002.

²¹⁸ **Radikal**, 24 Kasım 2002.

²¹⁹ Beş, altı ve yedinci uyum paketleri sırasıyla 4 Şubat 2003, 19 Temmuz 2003 ve 7 Ağustos 2003 tarihlerinde Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girdi.

²²⁰ **Milliyet**, 31 Temmuz 2003.

Bu arada Kürt etnikçiliğini benimseyen çevreler, Avrupa Birliği sürecinin getirdiği fırsatları değerlendirmek adına yeni girişimlerde bulunuyordu. ABD de yaşanan 11 Eylül olayının ardından uluslararası toplumun terör karşıtı politikalar geliştirmeye başlaması ile sıkışan PKK için öncelik, stratejik bir zorunluluk hâline gelen imaj değişikliği idi. PKK 2002’de adını KADEK olarak değiştirdi ve 2003’te Kürdistan Halk Kongresi adı altında faaliyet göstermeye başladı. Terör ile adı birlikte anılan ve birçok kanlı olayın faili olan PKK, bu imaj değişikliği arayışı ile uluslararası düzeyde legalize olmanın yollarını arıyordu.²²¹

PKK lideri Öcalan, 3 Temmuz 2003’te “*Kürt Sorununun Demokratik Çözümüne Yönelik Öneriler*” başlıklı bir yazısında ne kadar kültür ve dil varlığı olursa olsun, tek ulus adıyla anılmanın Türkiye için mümkün olabileceğini, ama bu adın ‘Türk’ değil ‘Türkiye’ olmasının sosyolojik açıdan daha gerçekçi olduğunu belirtiyordu.²²² 2003 sonunda yaptığı bir değerlendirmede ise, Kürt kimliğinin tanınmasını, dil ve kültürel hakların güvenceye alınmasını, Kürtçenin temel eğitim dili olmasını, koruculuğun lağvedilmesini talep ediyordu.²²³ Homojen bir yapı görüntüsü sergilemeyen Kürt etnikçi hareketinde, farklı gruplar birbirinden farklı eğilimleri sahipleniyorlardı. Melik Fırat, Şerafettin Elçi gibi tanınmış isimler tarafından temsil edilen federasyon yanlıları, şiddet ve terörden uzak durmalarına karşın ayrı bir ulus olarak tanınma mücadelesini zaman zaman PKK söylemlerinden daha sert bir şekilde dile getiriyorlardı, hatta PKK’yı ‘Türkleşmeye’ çalışmakla suçluyorlardı.²²⁴

Avrupa Birliği perspektifi ile çıkarılan uyum yasaları ayrılıkçı eğilimleri azaltmadı ve Kürtlerin toplumla bütünleşme eğilimlerini destekleyici sonuçlar üretemedi. Etnikçi faaliyet, genel olarak, kimliğin değişik görünümünün geliştirilmesi için strateji geliştirmeye çalışırken bir dilin öğrenilmesini, belli bir dilin etrafında toplanmayı, bir takım sembollerin yaygınlaştırılmasını, grubun tarihsel başarılarının kutlanmasını, siyasal, kültürel ve ekonomik

²²¹ Milliyet, 16 Nisan 2002.

²²² Bakınız, Ruşen Çakır; *Türkiye’nin Kürt Sorunu*, s.185.

²²³ Ruşen Çakır; *a.g.e.*, s.194.

²²⁴ Mustafa Akyol; *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, s.164 ve 165.

tanınma taleplerini, adâlet, eşitlik, otonomi veya belli şartlar gerçekleştiğinde bağımsızlık iddiâlarını bu stratejilerin dayandığı temel konular hâline getirmek istiyordu.²²⁵ Kürt etnikçiliği dilsel bir strateji üzerinden hareket etmekteydi ve Kürtçenin eğitim dili olarak kullanılmasındaki ısrarlı çabalar, bu stratejinin ortaya çıkaracağı bilinçle ilgiliydi. Çünkü dil kolektif bir yapının inşâsında, kolektif kimlik bilincinin kazanılmasında ve sürdürülmesinde birinci derecede etkili bir olguydu ve sosyal sürecin omurgasıydı. Kürtçe konuşulması üzerindeki yasaklar kaldırıldığı hâlde ‘ana dilde yayın ve öğrenim’ hakkına ilişkin talepler sona ermemişti. Bu talebin gerçekleşmesi, yani okullarda Kürtçe eğitim verilmesi ve Kürtçe yayın yapılması resmî olarak benimsendiğinde açılacak kapıdan Kürt kimliğine resmîyet kazandıracak talepler ve bu talepleri gerçekleştirmeye yönelik iç ve dış baskılar gelecekti.²²⁶

Avrupa Birliği, 2004 Ekim ayında, müzâkerelere başlanması-na yeşil ışık yaktığı Strasburg’daki oturumda, Türkiye’nin geldiği noktayı şöyle özetliyordu: “...iki büyük anayasa değişikliği ve sekiz yasal düzenleme yapıldı, siyasi reformlar alanında ‘önemli gelişme’ sağlandı.”²²⁷ Geline bu nokta, Kürt etnikçiliği açısından son fırsat olarak algılanıyordu. Kürt etnikçi hareketini temsil eden sîmâlar, Leyla Zana ile birlikte bazı belediye başkanları, politikacı, sanatçı ve aydınlar, Türkiye’ye müzâkere tarihî verilmesi beklenen bir dönemde, International Herald Tribune gazetesinde yarım sayfalık bir ilân vermişlerdi. “*Türkiye’deki Kürtler Ne İstiyor?*” başlıklı bu ilânda, AB sürecinin Türkler ve Kürtler arasındaki soruna barışçı çözüm bulma şansı sunacağı ve Kürt vatandaşlarına, Avrupa’nın demokratik ülkelerinin yurttaşları olan Bask, Katalan, İskoçyalı, Lapon, Güney Trollu ya da Walonlara tanınan ya da bizzat kendisinin Kıbrıs Türkleri için talep ettiği haklara eşdeğer haklar garantilemesi gerektiği belirtiliyor, demokratik çözüm için, 1990’lı yıllarda zorla boşaltılan 3 bin 400’ü aşkın köyün yeniden inşâsı ve 3 milyona yakın göçmeninin yurtlarına ve yuvalarına dönüşünü teşvik önlemlerini de içeren kapsamlı ve Avrupa destekli kalkınma programı hazırlanıp uygu-

²²⁵ Bakınız, Namık Kemal Öztürk; “*Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar*”, s.5.

²²⁶ Nuri Gürgür; “*Ana Dilde Öğrenim, Yayın Hakkı ve Etnik Kimlik Üzerine*”, *Türk Yurdu*, Sayı: 180, 2002, s.4.

²²⁷ *Yeni Şafak*, 7 Ekim 2004.

lamaya konulması; barış ve güven ortamının yaratılması, şiddet ve silahlı çatışma sayfasının tamamen kapatılması için genel bir siyasî affın çıkarılması; Kürt halkının varlığını tanıyan, ona kendi dilinde resmî eğitim-öğretim ve medya faâliyetleri, kendi kimliğiyle dernek, kurum ve parti kurup, kültürünü ve siyasal istemlerini özgürce ifâde etme ve savunma haklarını garantileyen, yeni, çağdaş, demokratik bir anayasa hazırlanıp yürürlüğe geçirilmesi ve bu konuların Türkiye'nin AB'ye girişinin önkoşulu olarak değerlendirilmesini istiyorlardı.²²⁸ Bu ilânda yapılan benzetmeler kamuoyunda ciddi tepkilere neden olunca Leyla Zana, Hatip Dicle, Orhan Doğan ve Selim Sadak *'özerklik ve otonomi içeren federatif çözümlerin çağın koşullarına uymadığını'* dile getirerek, söz konusu ilânda, Kürt sorununun çözümünde verilen örneklerle ve 'Kıbrıslı Türkler' yaklaşımına katılmadıklarını açıklıyorlardı. Zana, Dicle, Doğan ve Sadak bu açıklamada; durumu *"gerek Türkiye içinde, gerek uluslararası alan ve devletler düzeyinde Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne alınmasını istemeyen güçler"*in provokasyonu olarak nitelendiriyorlardı.²²⁹

Aralık 2004'te başlayan 'ucu açık müzâkere' sürecinde, kimlik siyaseti bağlamında, uygulamaya ilişkin baskılar daha da arttı. Etnikçi hareket açısından da beklenti çitası yükseldi. Kürtçü gruplar, aralarındaki yaklaşım farklılıklarına rağmen, üyelik süreci ile ilgili ortak bir tavra sahipti. Örneğin, Hak ve Özgürlükler Partisi bir bildirisinde, Avrupa Birliği projesini bir uygarlık projesi olarak değerlendiriliyor, 'Kürt sorunu'nun çözümünde müzâkere sürecini bir koz olarak kullanmak gerektiğini savunuyordu. Hatta daha ileri giderek Kürtlerin bir taraf olarak müzâkerelere katılması gerektiğine vurgu yapıyordu. Kürdistan Sosyalist Partisi, Kürtlerin Avrupa Birliği'ne üyelik sürecini bir koz olarak kullanmaları gerektiğini savunuyordu. Kürtçü aydınlar da sürecin iyi değerlendirilmesi hâlinde, bazı taleplerin karşılanmasının kolaylaşacağını düşünüyorlardı.²³⁰ Demokratik Toplum Partisi (DTP) programında da *"Türkiye'nin AB'ye katılımını hızlandırmak ve müzâkere sürecinin AB'ye tam üyelikle sonuçlandırılma-*

²²⁸ **Milliyet**, 10 Aralık 2004.

²²⁹ **Radikal**, 11 Aralık 2004.

²³⁰ Gürbüz Evren; **Avrupa Birliği Sürecinde Kürtçülük**, s.65-67.

sını sağlamak üzere çaba içinde” olunacağı belirtilmiş, DTP’nin *“Türkiye’nin Avrupa Birliğine üyelik sürecini demokratikleşme açısından”* desteklediğine değinilmişti.²³¹

DEHAP Genel Başkanı Tuncer Bakırhan, 1999 yılı sonrasındaki sürecin, Kürtlerin demokratik taleplerini dile getiren kesimler açısından çok önemli olduğunu, Kürtlerin, ayrı devleti tartışmaktan, ülke bütünlüğü içinde anayasal vatandaşlığı benimseme noktasına geldiğini, bugün demokratik ve kültürel haklarının tanınmasının ve anayasal güvenceye kavuşturulmasını talep ettiklerini, özgür ve eşit yurttaşlık taleplerinin, Cumhuriyet’in demokratikleşmesiyle sağlanacağına inandıklarını belirtiyordu.²³² Batman’ın DEHAP’lı Belediye Başkanı Hüseyin Kalkan, atılan bazı demokratik adımları önemsememenin yanlış olduğunu, süreci verimli hâle getirmek için dağdaki insanların da demokratik yaşama katılması önündeki engellerin kaldırılmasını, toplumsal barışın bu yolla kalıcı hâle getirilebileceğini ifâde ediyordu.²³³

Yeğen, Kürt kimliğine ilişkin kolektif taleplerin kapsamlı bir biçimde kabûlünün, içinde bulunulan yabancılaştırmanın engellenmesini sağlayabilecek gibi görünmesine rağmen, hoşnutsuzlukların giderilmesine yönelik çabaların Türkiye’de siyasî birliği, bütünlüğü zorlayıcı sonuçlar doğurabileceğini belirtirken haklıdır.²³⁴ Nitekim Avrupa Birliği’ne uyum süreci bağlamında demokratik açıdan birçok açılım gerçekleştirilmesine rağmen ne terör ortadan kalktı, ne de ayrılıkçılık düşüncesinde herhangi bir gerileme yaşandı. Aksine, Kürt etnikçisi grupların kendini ötekileştirme çabaları sürdü ve bu bağlamda içinde yaşadığı topluma yabancılaştırma eğilimleri artış gösterdi.

2005 yılında, Mersin’de yapılan Nevruz kutlamaları sırasında Türk bayrağına yapılan saldırı, farklılıkçı siyasetin toplumu getirdiği noktayı göstermekteydi. Genelkurmay Başkanlığı olay-

²³¹ Bakınız, **Demokratik Toplum Partisi (DTP) Programı** (<http://www.dtpgm.org.tr/program.pdf>)

²³² Yazı Dizisi; “*AB Eşiğinde Kürt Sorunu-2*”, Haz: Ali Topuz, **Radikal**, 24 Mayıs 2004.

²³³ Yazı Dizisi; “*AB Eşiğinde Kürt Sorunu-1*”, Haz: Ali Topuz, **Radikal**, 23 Mayıs 2004.

²³⁴ Bakınız, Mesut Yeğen; **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, s.25.

la ilgili yaptığı açıklamada, saldırıda bulunanları ‘sözde vatandaşlar’ olarak tanımlamıştı. Ayrıca, dost ve düşman herkesin, ülkenin bölünmez bütünlüğünün sembolü olan Türk bayrağının sahipsiz olmadığını, Türk Silahlı Kuvvetleri’nin, tıpkı atalarının yaptığı gibi bayrağını koruma ve kollamaya, bunun için gerekirse kanının son damlasını akıtmaya hazır ve yeminli olduğunun bilinmesi gerektiğini sert bir üslûpla dile getiriyordu.²³⁵

Aynı yıl karşı-karşıya gelmelerin yarattığı toplumsal/siyasal gerilimler de artmaya başladı. Eylül ayında PKK ve onun yasal uzantıları, PKK liderinin serbest bırakılması talebi ile bir gösteri düzenlemek istedi. Gösteriye izin verilmediği için olaylar çıktı. Gemlik’ten dönen Kürt gruplar, Bozüyük ilçesinde taşlı-sopalı saldırıya uğradı.²³⁶ Sol bazı gruplarda da karşı-etnikçilik bağlamında tepkiler dile getirilmeye başlandı. ‘*Türk Solu*’ adlı dergide yayınlanan “*Kürt Sorunu Yok Kürt İstilas Var*” başlıklı makaleye yansıyan kaba ırkçılık, kimlik siyasetinin potansiyel olarak içinde barındırdığı tehlikenin habercisi gibiydi. Bu yazıda, Türk milletinin Kürt meselesi konusunda bilinçlendirilmesi gerektiği, Türkiye’de bir Kürt meselesi değil bir Kürt istilas olduğu belirtiliyor, Türkler, Kürt kuşatması karşısında uyanık davranmaya çağırılıyor²³⁷, öngörülen ayrımcılık, sosyal hayatın her kapsamına yaygınlaştırılma mantığı ile dile getiriliyordu.²³⁸

Adâlet ve Kalkınma Partisi, yaşanan sorunu tanımlama konusunda şaşkınlı ve adlandırma siyaseti bağlamında sıkıntılıydı. ‘Kürt sorunu’ tanımlaması giderek daha fazla yaygınlık kazanıyordu. Adâlet ve Kalkınma Partisi lideri, her soruna bir ad koymanın gerekmediğini, ama illa bir adlandırma yapmak gerekirse ‘Kürt sorunu’nun bu milletin bir parçasının değil, hepsinin sorunu olduğunu açıklamıştı. Diyarbakır’da yaptığı konuşmada, partisini, geçmişte yapılan ayrımcılığı hem bölgesel, hem de etnik açıdan kaldıran bir parti olarak tanımlıyordu. Başbakan aynı konuşmada, geçmişte her toplum kesimine karşı siyasî ve idârî ha-

²³⁵ **Radikal**, 23 Mart 2005.

²³⁶ Murat Yetkin, “*Türk-Kürt Çatışması mı Kışkırtılıyor?*”, **Radikal**, 6 Eylül 2005.

²³⁷ Gökçe Fırat, “*Kürt Sorunu Yok Kürt İstilas Var*”, **Türk Solu**, Sayı: 88, 2005

²³⁸ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s. 161.

talar yapıldığını, ‘Kürt sorunu’nu anayasal düzen dâhilinde, daha çok demokrasi, daha çok vatandaşlık hukuku ve daha çok refahla çözmeye çalışacaklarını, ülkede yaşayan birçok etnik unsur arasında ayırım yapmayacaklarını da belirtmişti.²³⁹ Siyasî kaygılara dayalı bu popülist nitelikli açıklama Avrupa’daki etnikçi lobide beklentileri artırdı.

Nitekim yapılan açıklamaya tepki gecikmedi. Eski İtalya Başbakanı Massimo D’Alema ve eski Fransa Cumhurbaşkanı François Mitterand’ın eşi Danielle Mitterand başta olmak üzere çok sayıda Avrupalı siyasetçi, yazar ve akademisyen tarafından imzalanan bir metinle, ‘Kürt sorununun barışçıl çözümü’ için Türkiye’ye hemen çağrı yapıldı. Fransız Le Monde gazetesine verilen “*Türkiye’de Barış ve Diyalog İçin Çağrı*” başlıklı ve 120 imzalı ilânda, Başbakan Tayyip Erdoğan’ın hata yapıldığını kabul etmesinin umut verici olduğu²⁴⁰, terör örgütü ile diyalog başlatılması gerektiği ifâde ediliyordu.

Daha önce de belirttiğimiz gibi İslâmcı siyasî hareketin Kürt etnikçiliğine geleneksel yaklaşımı ‘ümmetçi’ bir yaklaşımdı. Türkiye’de dinsel kimlik siyasetine vurgu yapan İslâmcı aydınlar, etnik tanınma talepleri konusunda homojen bir tutum geliştirememiş olsalar da, Kürt etnikçiliği konusundaki yaklaşımları üzerinden Türk modernleşme projesini eleştiriyorlardı. İslâm ile global ölçekte gündemde olan kültürel toplulukların haklarını, çoğulculuğu, farklılığa dayalı kimlikleri bağdaştırmaya çalışmışlardı. Bunu yaparken Batılı tarzda birey öncelikli yaklaşımı ‘cemaat içinde birey’ kavramı ile ikame etmeye çalışmışlardı. Yaklaşımlarında ‘ümmet’ düşüncesinden sapmadan, sorunu müslüman kardeşliği çerçevesinde aşmayı önermişlerdi.²⁴¹

Dinsel kimliğe endeksli siyasal yaklaşımın gerilemesi ve Adâlet ve Kalkınma Partisi söylemlerinin dönüştürücü etkisi soruna yaklaşımda bir kırılma yarattı. Parti programında; kültürel farklılıklar bir zenginlik olarak görülmekte, bölge halkını rahat-

²³⁹ **Milliyet**, 13 Ağustos 2005.

²⁴⁰ **Radikal**, 14 Eylül 2005, **Milliyet**, 14 Eylül 2005.

²⁴¹ İslâmcı yazarların Kürt etnikçiliğine bakış açısı için bakınız, Ümit Cizre; “*Türkiye’nin İslâmcı Yazarlarının Gözüyle Kürt Milliyetçiliği*”, s.162.

sız eden OHAL uygulamasının tamamen kaldırılmasını hedeflenmekte, terörü sona erdirmenin temel hak ve hürriyetlere saygılı bir devlet yaklaşımı ile ekonomik kalkınmayı ve güvenliği aynı bütünün parçaları olarak ele almaktan geçeceğine inanılmakta, vatandaşlık bilincinin birlik ve beraberliğin çimentosu olduğuna vurgu yapılmaktaydı.²⁴² Bu yaklaşım dinsel kimlik siyasetine olan yaklaşımın bir benzeriydi. Temel hak ve özgürlükler bağlamında, demokratikleşmeyle ve kimlik farklılığına sürekli bir vurguyla, anayasal vatandaşlık çözüm önerisi olarak sunuluyordu. Bu yönelim dinsel kimliği esâs alan İslâmcı siyasetin, çok hukuklu toplum projesinin, muhâfazakâr demokrat kimlikli Adâlet ve Kalkınma Partisi üzerinden çok kültürlü bir projeye evrilmesi mânâsına geliyordu.

4.4. Çok Hukukluluktan Liberal Çok Kültürcülüğe Kimlik Siyaseti

1990'lı yıllarda, özellikle göçmen sorunu yaşayan Amerika ve Kanada gibi ülkelerde ve hemen yanı başımızdaki Avrupa'da gündeme gelen çok kültürlülük tartışmaları zamanla çok dilli, çok kültürlü toplumlarda beliren siyasal âidiyet sorununu çözebilecek toplumsal/siyasal bir model olarak yükselen değer hâline geldi. Konuyu gündeme getiren Charles Taylor'a göre, kimlik önemli bir değerdi ve kimliğin keşfi ya da farkına varılması diyalojik bir sürecin ürünüydü. Kimlikler tanınma, tanınmama ya da yanlış tanınma yoluyla biçimlenmekteydi. Tanınmama ve yanlış tanınma kimlikler açısından sorunlu bir sürecin başlamasına neden oluyordu. Demokratik gelişmeyle birlikte farklılıkların eşit biçimde tanınmasına yönelik talepler artış göstermişti ve bütün insanların eşit saygıyı hak ettiğinden yola çıkan eşit haysiyet politikası, insanlara karşı farklılıkları görmezden gelen bir tutumla yaklaşmamızı zorunlu kılmıştı. Ancak bugün, tanınma talepleri eşit saygı ilkesi ve eşit haysiyet politikasının daha ilerisindeydi. Bugün talep edilen şey, farklılıkların sadece varlıklarını sürdürmesine izin verilmesi değil, eşit değerde olduğunun herkes tarafından

²⁴² AK Parti; **Kalkınma ve Demokratikleşme Programı**, s.26-28.

kabûl edilmesi idi.²⁴³ Bu bağlamda çok kültürlülük olarak adlandırılan kültürel çoğulculuk biçimi, özünde liberal bir çoğulcu toplum tasarımıydı. Bu anlamda kavram, kültürel kökeni ne olursa olsun farklı kültürel geleneklerin eşitlik esâsına dayanarak bir arada yaşamalarında herhangi bir sorun olmadığını ifâde eden, siyasal ve toplumsal bir sistemin somutlaşmış projesi olarak ortaya çıktı.²⁴⁴

12 Eylül sonrasında yaşanan süreçte, İslâmcılığı savunan çevreler siyasal alanda olduğu gibi toplumsal ve kültürel alanda da etkinlik kazanmıştı. Yüksek eğitimin, kitle iletişim ve haberleşmenin yaygınlaşması, yeni bir burjuvazinin yani İslâmcı burjuvazinin gelişmesi, İslâmcı kimlik söyleminin siyasal düzlemde ortaya çıkışında önemli kilometre taşlarıydı.²⁴⁵ İslâmcılık, önceleri İslâm dünyasını bütüncül olarak algılıyor ve İslâm dünyasının ortak sorunlarına çözüm bulma misyonu ile hareket ediyordu. İslâmcı hareketin demokrasinin ilk yıllarından itibaren sürekli bir karşıtlık pozisyonu ile temellenen siyasal tavrı 1980 sonrasında dönüşüme uğradı. Bütün ideolojik gruplar pozitif ifâde üsluplarını kullanmaya yöneldi. İslâmcılığın fikrî temsilcileri, ancak bu dönem sonrasında karşı düşünce ve ideoloji grupları tarafından tanınmaya ve saygı görmeye başladı. Bu yeni dönemde, daralmış bir alanda İslâmî yaşam tarzının bir parçası olan toplumsal pratiklerin yeniden canlandırılması hedefleniyordu.²⁴⁶

1980 sonrasında İslâmcı siyasî hareket, yeni kuşakların ilgi artışına paralel olarak gençleşti. İslâmcı yayınevlerinde çok sayıda çeviri eser basıldı ve İslâmcı yayın yapan dergiler, bu dergilerin alt kadrolarında çalışan gençleri entelektüel platformlara taşıdı. Bu dönemde Çakır’ın tabiriyle âyetlerin sloganlaşması sürecine girildi.²⁴⁷ İslâmcı entelektüeller, ‘laik ve pozitivist’ seçkinlerin entelektüel tartışmalardaki tekellerini kırmaya, İslâmcı yeni aydın

²⁴³ Bakınız, Charles Taylor; “*Tanınma Politikası*”, s.42-84.

²⁴⁴ Mustafa Erdoğan; *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitapevi, Ankara, 1998, s.188.

²⁴⁵ M. Hakan Yavuz; “*Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi*”, s.36.

²⁴⁶ Şaban Sitembölükbaşı; “*Cumhuriyet Dönemi İslâmcılık Düşüncesinin Genel Karakterleri*”, s.128.

²⁴⁷ Ruşen Çakır; *Âyet ve Slogan: Türkiye’de İslâmî Oluşumlar*, s.253-254.

tipi, ciddî boyutta, entelektüel bir meydan okuma ve alternatif toplum tasarıları ile gündemi belirlemeye başladı.²⁴⁸ Yeni entelektüellerin güçlenmesiyle birlikte, düşünsel platformlarda da dinin görünürlüğü arttı. Dindarlar yeni zamanın gereklerine uygun bir etik ve estetik anlayış ile tarih sahnesine yeniden çıktı.²⁴⁹ Sayıları giderek artan, çoğunlukla da laik eğitim kurumlarında yetişen bu aydınlar, sayıları çoğalan dergi ve yayınevleri aracılığı ile bir yandan geleneksel İslâmı eleştirirken, öte yandan dünyadaki gelişmelere paralel olarak Batı modernitesinin eleştirel bir okumasını yapmak sûretiyle ona alternatif bir model üretme gayreti içine girdi.²⁵⁰ Değişen toplumsal şartların etkisiyle ulemânın etkinlik alanı giderek daraldı ve bu etkinlik İslâmcı aydınlar tarafından daha belirgin bir biçimde sergilenmeye başladı.²⁵¹

Hâliyle Türkiye'nin çok kültürlülük tartışmalarına eklemlenmesi çok hukukluluk üzerinden İslâmcılık kanalıyla oldu. Çok hukukluluk konusunu toplumsal/siyasal bir talep olarak gündeme taşıyan ve alternatif bir sistem olarak kamuoyuna sunan İslâmcı entelektüel Ali Bulaç idi. Bulaç'ın amacı, bütün taraflara karşı olan tekil bir projenin (modern ulus devlet) aşılp, yeni ve çoğulcu bir projenin (çok kültürlü/çok hukuklu projenin) nasıl tasarlanabileceği konusunu araştırmaktı. Ona göre, tek kimlikli bir siyasal birlik, farklılıkların önünde engeldi. Siyasal birlik, ancak bu birliğe katılan farklı kimliklerin kendi aralarında imzaladıkları bir sözleşme ile sağlanırsa anlamlı olabilirdi ve bu ihtiyacı gidecek sözleşme İslâm tarihinin derinliklerinde bulunan 'Medîne Vesîkası'ydı.²⁵²

İslâm dinî esâs itibarıyla insanlara Tanrı seçme özgürlüğünü, din, grup ve hukuk seçme hakkını, siyasal organizasyona katılma hakkını sağladığından çoğulcu bir toplum projesi öngörmekteydi.²⁵³ Bu bağlamda 'Medîne Vesîkası', ideal bir siya-

²⁴⁸ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.421.

²⁴⁹ Nilüfer Göle; *Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine*, s.120.

²⁵⁰ Nilüfer Göle; *a.g.e.*, s.54.

²⁵¹ Ruşen Çakır; *Âyet ve Slogan: Türkiye'de İslâmî Oluşumlar*, s.252.

²⁵² Ali Bulaç; *"Medîne Vesîkası Üzerine Tartışmalar(1)"*, *Birikim*, Sayı: 47, 1993, s.43.

²⁵³ Ali Bulaç; *"Medîne Vesîkası Üzerine Tartışmalar(2)"*, *Birikim*, Sayı: 48, 1993, s. 53-54.

sal birliğin hukuki belgesiydi. Genel çerçevesi, farklı toplulukların bir arada yaşamasını mümkün kılan bir proje olarak çizilmiş²⁵⁴, kendini tanımlayan, kendine dinsel, etnik ve sosyal kriterlerden hareketle bir kimlik biçen; mensûp olduğu dine ve kimliğe göre hangi hukuk, örf ve normlara göre yaşama arzusunda olduğunu açıkça deklare eden; farklı sosyal bloklar arasında imzalanmış hukuki bir metin olarak ortaya çıkmıştı.²⁵⁵ ‘Medîne Vesîkası’ bağlamında din ve hukuk seçip, bu seçimlerini deklare edenler birer hukuk topluluğu olarak ve aynı zamanda siyasî birliğin kurumlaşmasını tespit etmek üzere taraf olarak kabûl edilmişlerdi.²⁵⁶

Çok hukukluluk, modern paradigma çerçevesinde oluşturulan tekçi hukuk sistemini reddediyor ve imparatorluk bakiyesi olan Türkiye’de, uygulamada örneği olmayan çoklu bir hukuk sistemini alternatif model olarak sunuyordu. Kemalist modernleşme projesinin tek hukuklu yapısını eleştiriyordu. Bu eleştiriler dünya genelinde modernizm eleştirileri ile de uyum içindeydi. Bulaç’a göre, Kemalist ulus devlet yapısı toplum içinde yaşayan farklılıkları bir arada yaşatma yeteneği olmayan bir yapıydı ve herkesi kendi tekil/monist potasında eritmeye, asimile etmeye çalışıyordu. Türkiye sınırları içerisinde farklı toplumsal gruplar yaşamasına rağmen ulus devlet yapısı bu farklı kimlikleri inkâr ediyordu.²⁵⁷ 19. yüzyılın ulus devleti, ideoloji ve düşünceyi millileştirmiş ve kültürü ulusal sınırlara hapsedmişti. Mîsâk-ı Millî âdetâ bir hapishane hâline gelmişti. Oysa varlık dünyası çoğulcu bir karaktere sahipti ve bu çoğulculuğun aktüel hayattaki karşılığı her biri kendine özgü bir âdiyete, kimliğe sahip olan dinler, şeraitler, zümreler olan topluluklardı. Böyle bir dünyada renkler, sesler, örf ve âdetler, kültür ve davranışların farklı farklı olması doğaldı.²⁵⁸ Modern ulus devlet, merkezî toprağa bağlı ve ulus temelinde örgütlendiğinden çok sayıda farklı dinsel, etnik, kültürel grubu bir arada yaşatma konusunda acze düşmekle suçlanıyordu. Siyasal yönden çoğulcu liberal demokrasiler farklı kimliklerin sahici taleplerini karşılamakta zorlanıyordu. Çünkü ulus devlet

²⁵⁴ Ali Bulaç; *Modern Ulus Devlet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.170 ve 261.

²⁵⁵ Ali Bulaç; “*Medîne Vesîkası Üzerine Tartışmalar(2)*”, s.55.

²⁵⁶ Ali Bulaç; *Modern Ulus Devlet*, s.265.

²⁵⁷ Ali Bulaç; *a.g.e.*, s.16.

²⁵⁸ Ali Bulaç; “*Medîne Vesîkası Üzerine Tartışmalar(1)*”, s.42.

yapısı hukuki, toplumsal ve dinsel çoğulculuğa kapalı bir projenin ürünüydü. Liberal eğilimler siyasal çoğulculuk düşüncesine sahip olmalarına karşın diğer çoğulculukları, geliştirmedikçe farklı kimlik ve yaşam biçimlerini koruyamazdı.²⁵⁹

Oysa Cumhuriyet, bakiyesi olduğu siyasal yapının çoklu niteliğinin ortaya çıkardığı reel politik zorlukların bir ürünüydü. Yeni kurulan ulus devlet yapısının önemli sacayaklarından biri olan tek hukuklu sistem, hem ülkenin demografik yapısıyla hem de dünya genelindeki siyasal kurumlaşma modeliyle uyum içindeydi. Bu çalışmanın önceki bölümlerinde de değinildiği gibi Mîsâk-ı Millî sınırlarında yaşayan insanlar kültürel açıdan homojen bir görüntü sergiliyorlardı. Ne kendine özgürlüğü baskın olan farklı kimlikler, kültürler ya da farklı dinler ne farklı şeraitler mevcuttu. Üstelik kurulan tek hukuklu yapı çok hukukluluk bağlamında ulus devlet bir hapishaneye benzetilerek eleştirirken, her bir kimliğin kendi özgüllüğü içinde tikel hapishaneler oluşturma kapasitesine sahip olduğu görmezden geliniyordu.

Alternatif olarak sunulan ‘Medîne Vesîkası’ modeli, başka bir ifâde ile bireylerin kendi inançlarına uygun düşen hukuk düzeyine göre yaşama özgürlüğünü savunan çok hukuklu bir toplum tahayyülü, İslâmcı siyasetin o dönemdeki temsilcisi Refah Partisi tarafından da hemen sahiplenildi.²⁶⁰ Refah Partisi, zâten kültürel dönüşümü hedefleyen söylemleri, dinsel yaşam tarzlarını, bir siyasal kimlik parametresi olarak dinsel kimliği farklılıklar bağlamında sürekli siyasal tartışmaların gündemine taşıyordu. Çok hukuklu toplum tahayyülünün siyasal alanda tetiklediği tartışmalar, Refah Partisi’ni zamanla kimlik siyasetine ilişkin taleplerin taşıyıcısı hâline getirdi. Ali Bulaç tarafından gündeme getirilen ve Refah Partisi tarafından da benimsenen çok hukuklu toplum projesi bir anlamda, İslâmî bir kimlik ya da farklılık politikası önerisiydi.²⁶¹ ‘Medîne Vesîkası’ bağlamında yapılan öneriler çoğulculuğun ‘postmodern ulemâ’ tarafından İslâm düşüncesi esâs alınarak meşrûlaştırılması çabasıydı. ‘Postmodern ulemâ’ moder-

²⁵⁹ Bakınız, Ali Bulaç; *Modern Ulus Devlet*, s.169.

²⁶⁰ Haldun Gülalp; *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri*, s.65.

²⁶¹ Menderes Çınar; *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, s.228.

niteyi aşmak amacıyla hareket ederken, onun radikal uzantısı ve sûreti olan postmoderniteyi meşrûlaştırıyor, verili dünyaya alternatif bir moral arayışından çok kendi değerlerini hâkim kılmaya yönelik bir görüntü ortaya koyuyordu.²⁶²

Charles Taylor tarafından yazılan ‘Tanınma Politikası’ başlıklı makalenin yayımlanmasıyla başlayan tartışmalar etnik, dinsel, dinsel, kültürel siyasal taleplerin felsefî meşrûiyet arayışının kaynağı olmuştu. ‘Medîne Vesîkası’ çerçevesinde tahayyül edilen alternatif toplumsal/siyasal model, postmodern bir okuma tarzına dayanıyordu ve toplumu bütünüyle kuşatan ve bireye çok az bir özgürlük alanı bırakan baskıcı ve denetleyici bir yapıya sahip olduğu ifâde edilen modern devlete karşı, farklı etnik ve dinsel gruplara tam siyasal katılım haklarının ve kendi kaderini tayîn hakkının verildiği, dinî ve hukuki bir özerkliğin söz konusu olduğu bir düzen öneriyordu.²⁶³

Çok hukuklu ya da çok kültürlü proje, grup ayrımına dayanan bir toplum tasavvuruydu ve kolektif kimlikleri esâs aldığı ölçüde, öncelikle bir tür kimlik sayımı yapılmasını veya herkese bir kimlik biçilmesini teorik ve pratik olarak meşrûlaştırıyordu.²⁶⁴ Kolektif kimliklerin çok kültürlü tahayyül etrafında değerlendirilmesi kaçınılmaz olarak, birçok kimliğe mensûbiyeti aynı anda hisseden ‘*insan beni*’nin kendini tek bir kimlik kategorisine hapsetmesi mânâsına geliyordu. Kolektif âidiyetin siyasal olarak tanınmasını gerektiren bir proje olarak çok kültürlü tanınma politikası, tanınması talep edilen kimliği bireysel olarak farklı algılayanların işini zorlaştıracak, nihâyetinde bireyler kendi yaşamlarını o kimlik etrafında düzenlemeye zorlanacaktı.²⁶⁵

Ayrımcı, dışlayıcı bir siyasal pozisyonun, ‘kimlik takıntısı’nın İslâmîci siyaseti getirdiği nokta, liberal değerlerin keşfiydi. Geleneksel yaklaşımı temsil eden Saâdet Partisi’nin söylemlerinde bile bir yumuşama, daha önce ötekileştirdiği ‘piyasacı’ ideal-

²⁶² Ali Yaşar Sarıbay; *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, s.121 ve 124.

²⁶³ Aytekin Yılmaz; *Moderninden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, s.171.

²⁶⁴ Mustafa Erdoğan; *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, s.197.

²⁶⁵ Bakınız, K. Antony Appiah; “*Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma-Çokkültürlü Toplamlar ve Toplumsal Yenidenüretim*.”, Çev: Nazlı Ökten, Amy Gutman (Haz.); *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası* içinde, İstanbul, 2005, s.156-157.

lere yönelme söz konusuydu. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren giderek daha güçlenen dindar orta sınıfın beklentilerini ve toplumun geneli tarafından sisteme yönelen talepleri siyasal bir programa dönüştürmeyi başaran Adâlet ve Kalkınma Partisi ise, 'muhâfazakâr demokrat' kimlik ile neo-liberal politikalara eklemelendi. Bu dönüşüm sonrasında söylem ve pratik olarak demokrasi, insan hakları, temel hak ve özgürlükler siyasî alanda dinsel sembolizmin önüne geçti. Bu yeni çizgi, hem İslâmcı aydınlar hem de dinsel kimlik siyasetinin hitâp ettiği kitlelerde karşılık buldu. Çok hukukluluk projesi etrafında geliştirilmeye çalışılan alternatif siyasal/toplumsal model pratikte liberal çok kültürcülüğe evrildi. Adâlet ve Kalkınma Partisi'nin iktidar yürüyüşünün Avrupa Birliği'ne üyelik süreci ile çakışması, geleneksel ulus devlet formunun karşısına çok kültürcü modeli oturtmayı kolaylaştırdı. Avrupa Birliği perspektifi bu yeni yönelimin somut bir çerçeveye oturmasını sağladı. Bu çerçevede farklı yaşam tarzlarına, farklı kültür ve inançlara saygı temelinde çok kimlikli, çok kültürlü yapı, siyasal söylemin merkezine oturdu.

Türkiye'de bu gelişmeler yaşanırken, hiçbir zaman ABD ya da Kanada gibi göçmen kabul eden ülkelerde olduğu türden bir çok kültürlülük modelini benimseyememiş olan Avrupa, bir süre için yaklaştığı çok kültürlülük uygulamalarından vazgeçme sürecine girdi. Bu durum esâs itibâriyle, çok kültürlülük politikalarından faydalanacak olan grupların değişmesinden kaynaklanıyordu. Örneğin daha önce belki de geçici oldukları düşünüldüğünden varlıkları önemsenmeyen müslüman gruplar, toplumun dâimî bir parçası hâline geldikçe tehdit olarak algılanıyordu. Çok kültürlülük ise bu tehdidi görünür hâle getirmekle suçlanıyor, siyasal ve toplumsal bir tasavvur olarak popülaritesi giderek zayıflamaya başlıyor, tek kültürlülük ya da hâkim kültürlülük ağırlık kazanmaya başlıyordu.²⁶⁶ Nitekim İspanya'nın eski başbakanlarından muhâfazakâr Jose Maria Aznar, katıldığı bir toplantıda Avrupa'da çok kültürlülüğün büyük bir başarısızlık olduğunu, toplumları böldüğünü ve zayıflattığını belirtiyor, insanların etnik

²⁶⁶ Deniz Altınbaş, "Avrupa ve Çokkültürlülük: Fransa Örneği", *Stratejik Analiz*, Sayı: 78, Ekim 2006, s. 52-61, s. 58-59.

kökenleri ya da dinleri temelinde farklı düzenlemeleri kabûl etmenin, Avrupa için çok büyük bir hata olacağını vurguluyordu.²⁶⁷

2000’li yılların başlarından itibâren, dinsel kimlik siyaseti güden siyasal aktörlerin geleneksel çizgisinde hissedilebilir bir değişim yaşandı. Kaba kimlikçi söylemlerin yerini çok kültürcü liberal söylemler aldı. Türkiye’de yaşanan sorunun ısrarcı bir biçimde kimlikler sorunu olarak tanımlanması, farklılıkçılığa karşı olumlu bir tutum sergilenmesi özellikle Kürt etnikçiliğinin, kimlik siyaseti sorununa dönüşümünü kolaylaştırdı. Elbette bu dönüşümde, Avrupa Birliği’ne üyelik sürecinin ve bu süreçte yaşanan değişimin de etkisi oldu ve geline nokta Türk ulusal kimliği tartışmaya açıldı.

4.5. Ulusal Kimliğin Reddi ve Yeni Bir Kimlik Arayışı

Osmanlı İmparatorluğu çok sayıdaki toplumsal ve kültürel unsur içinde barındırıyordu. Türkiye Cumhuriyeti ise ulus devlet olma iddiâsı üzerine kuruldu. Kuruluş döneminde Mîsâk-ı Millî sınırları içinde yaşamaya devam eden nüfusun büyük bir kısmı Türkçe konuşuyor ve neredeyse tamamı müslümanlardan oluşuyordu.²⁶⁸ Türk ulusal kimliği, bu toplumsal/kültürel yapıyla gelişmeyen, ulus inşâ süreci açısından zamanın gereklerini göz ardı etmeyen ve Tanzimat’tan beri süregelen tartışmalara dayanan tecrübenin ışığında ülke sınırları içinde bütünleştirici bir zemini oluşturmayı kolaylaştıracak içerikte tanımlanmaya çalışıldı.

Bu tanımlamanın hem hukuki hem de siyasî yönü vardı elbette. Hukuki olarak ‘Türk’lük, 1924 Anayasası’nın 88. maddesinde *“Türkiye’de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese ‘Türk’ denir.”* şeklinde, 1961 Anayasası’nın 54. maddesinde ve 1982 Anayasası’nın 66. maddesinde, *“Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür”* şeklinde tanımlandı.²⁶⁹ Konumuz bağlamında düşünüldüğünde,

²⁶⁷ Milliyet, 28 Ekim 2006, Ayrıca bakınız, Ümit Özdağ, PKK Terörü: Neden Bitmedi, Nasıl Biter?, s.147-148.

²⁶⁸ Ahmet Yıldız; Ne Mutlu Türküm Diyebilene, s.100.

²⁶⁹ A. Şeref Gözübüyük; Açıklamalı Türk Anayasaları, Turhan Kitabevi, Ankara, 2007, s.71, 125 ve 252; Kemal Gözler; Türk Anayasa Hukuku, Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa, 2000, s.129.

bu anayasal tanımlamaların içerik itibarıyla hem dinsel kategoriye hem de etniklik kategorisine mesâfeli içerikleri anlamlıdır. Cumhuriyet döneminin anayasal metinlerinde somutlaşan resmî yaklaşımın, etnik ve dinsel farklılıklığa mesâfeli bir tutum sergilemeye çalıştığı da açıkça ortadadır. Bu durumun esâs teyidi ise, M. Kemal'in "*Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk halkına Türk Milleti denir*" ve "*Ne mutlu Türküm diyene*" sözlerinde mevcuttur. Anayasal tanımlama, bu cümlelerle birlikte değerlendirildiğinde, Cumhuriyetin kurucu felsefesinde etnikçi bir yaklaşımın benimsendiğini ileri sürmek zordur.

Buna rağmen 1980 sonrasında, özellikle küreselleşmenin etkisi ve etnikçiliğin yükselişe geçmesiyle eleştiriler artış gösterdi ve anayasadaki vatandaşlık tanımlaması, kimlik siyaseti güden grupların hedef tahtasına oturtuldu. Eleştirel yaklaşımda bulunanlar, Türkçenin özel ve kamusal alanda konuşulmasını teminen yapılan uygulamaları, göç ve iskân politikalarını, kamuya personel alımında izlenen politikaları örnek göstererek hukuki tanımlamanın Türk olmak için yeterli görülmediğini iddiâ ediyor ve resmî yaklaşımı eleştiriyorlardı.²⁷⁰ Bu süreçte ulusal kimlik, ulusu aşan Avrupa kimliğini Türk toplumuna alternatif bir kimlik olarak sunan liberal romantikler ile etnikçi bir bakışla hukuki 'Türk vatandaşlığı' tanımını reddeden aydınların eleştirilerine konu olmaya başladı.

Bu tartışma siyasal aktörlerin çözüm önerilerine de yansdı. 1980 sonrasında Turgut Özal, Türkiye'nin adının, Türkiye yerine Anadolu olmasının daha doğru olacağını, Türk, Kürt herkesin ben Anadoluluyum demesinin ulusal bütünlük sorununu aşabilmede yardımcı olabileceğini dile getirdi.²⁷¹ Tansu Çiller ise 1990'lı yıllarda, 'Türkiyelilik' kavramını kamuoyunun gündemine taşıdı. Kürt etnikçileri de benzer arayışlar içindeydi. Örneğin, PKK terör örgütü lideri Öcalan, tek ulus adıyla anılmanın Türkiye için mümkün olabileceğini, ama bu adın 'Türk' değil 'Türkiye' olmasını sosyolojik açıdan daha gerçekçi bulduğunu belirtiyordu.²⁷² Yazık

²⁷⁰ Ahmet Yıldız; *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s.140.

²⁷¹ Bakınız, Ufuk Güldemir; *Texas-Malatya*, s.407-409 arası.

²⁷² Bakınız, Ruşen Çakır; *Türkiye'nin Kürt Sorunu*, s.185.

ki, resmî anayasal tanımlamaların dinî ve etnik kimlik kategorilerine mesâfeli içeriğine rağmen, siyasal/ideolojik yorumlardan kaynaklanan yaklaşımlarla ‘Türk’lük, kimlik tanımlayıcı bir kavram olarak 1990’lı yıllardan itibaren sorun hâline getirildi. ‘Türk Devleti’ ile ‘Türkiye Devleti’ ve aynı şekilde ‘Türk’ ile ‘Türkiye halkı’ ayırımına dayanan zoraki yorumlar, esâs itibâriyle kimlikçi yaklaşımdan kaynaklanıyordu.²⁷³

Avrupa Birliği’ne üyelik sürecinin 2004 yılında bir takvime bağlandığı süreçte kimlik tartışmaları da giderek yoğunlaştı. Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu’nun Ekim 2004’te yayınladığı rapor, konunun daha yüksek sesle sistematik bir şekilde yeniden gündeme getirilmesini sağladı. Baskın Oran tarafından hazırlanan bu raporda, Türkiye’deki vatandaşlık anlayışının gözden geçirilmesi, tek kültürlü ulus devlet modelinin insan haklarını göz ardı eden boyutu yerine, çok kültürlü, çok kimlikli, özgürlükçü ve çoğulcu yeni bir toplum modelinin esâs alınması isteniyordu. Raporda etnik, dilsel, dinsel bakımdan farklılık gösteren ve bu farklılığı kimliğinin ayrılmaz parçası sayan gruplar varsa, o devlette azınlık bulunduğunu kabûl etmek gerektiği, Anayasanın *‘Türkiye devleti, ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür. Dili Türkçedir’* denilen 3. maddesinin, milleti oluşturan çeşitli alt kimliklerin inkârı anlamına geldiği ve dolayısıyla demokrasinin özüne karşı olduğu, diğer yandan, *“Türkiye Devleti’nin dili Türkçedir”* ibâresini anlamının hepten imkânsız olduğu, 1990’ların başında Türkiye’nin parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu husûsunda bir ‘Sevr Sendromu’nun yaşandığı, vatandaşlık anlayışının yeniden gözden geçirilerek, çağdaş Avrupa’daki çok kimlikli, çok kültürlü, demokratik, özgürlükçü ve çoğulcu bir toplumsal modelin zorunlu olduğu iddiâ ediliyordu.²⁷⁴ Daha önce değişik vesilelerle gündeme getirilen ulusal kimliği yeniden tanımlama arayışını, yarı resmî bir çerçevede somut bir öneri hâline getiren Baskın Oran, gazetede çıkan bir mülâkatında, ‘Türk’ üst kimliğinin Türkiye’yi böldüğünü iddiâ ediyor ve alternatif üst kimlik olarak ‘Türkiyelilik’ kimliğini öneriyordu. Ona göre, Türkiyeli üst kimliği benimsenince azınlık

²⁷³ Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku*, s.50.

²⁷⁴ *Radikal*, 17 Ekim 2004.

kalmayacak, bu tanımlama Kürtleri rahatlatacak ve memlekete bağlayacaktı. Ermeni'yi, Rum'u, Çerkez'i, Kürt'ü, Türk'ü, Laz'ı, Arnavut'u, Süryani'yi, Keldani'yi, Asuri'yi, Çingene'yi kucaklayan tek kavram 'Türkiyelilik' kavramıydı.²⁷⁵

Söz konusu rapor kimlikler konusuna yaklaşımın ve kimlik siyaseti olgusunun, Türkiye'yi taşıdığı son noktayı göstermesi bakımından önemliydi. Çünkü bu raporun kendisi, 'Türk'lük kavramının diğer etnik âidiyetleri kışkırtacağına dâir söylemle, bizâtihi etnik kışkırtıcılık yapıyordu. Aynı söylem, Kürt etnikçileri tarafından Kürt etnik bilincini uyanışa geçirmek için sıklıkla kullanılmıştı. Ama esâs önemli olan, 'Türk'lüğün etnik bir alana hapsedilmesi için gösterilen çabaydı. Oysa Anadolu coğrafyasının kültürel markası olan ve etnik bir âidiyetin değil, medeniyete damgasını vurmuş bir kültürel dünyanın adı²⁷⁶ olan Türklük, Mîsâk-ı Millî sınırları içinde yaşayan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını, dinsel ya da etnik olarak ayırt edilmeksizin kucaklayan bir üst kimlik olarak tasarlanmıştı. Zaman zaman keyfi etnik yorumlar mevcûdiyet kazanmış olsa da süreklilik kazanmamıştı. Bu nedenle, 80 yılı aşan bir tecrübe ile olgunlaşmış, ülke içinde yaşayan farklılıkları kapsama kabiliyetini artırmış bir üst kimlik olarak Türklük, tüm tarihsel kazanımlar yok sayılarak, etnikçi bir yoruma tâbi tutuldu. Bizim kimlik siyaseti kavramı ile formüle ettiğimiz sorunun çözümünde 'Türkiyelilik' kavramından medet ummak, Bostancı'nın deyişiyle çâresiz bir stratejiydi.²⁷⁷

Demir'e göre, Türkiyelilik kimliği, siyasal ve toplumsal bir kavramlaştırma olarak Türk adlandırmasının olumsuzluğundan daha çok ve alternatif bir üst kimlik inşâ etmekten öte, her türlü üst kimliğe karşı konumlandırılmış, devleti yalnızca ortak bir oydaşmaya dayandırmaya çalışan, klâsik liberalizmin acemi bir versiyonudur. Bir devleti oluşturan vatandaşların kendi öz kimlikleri ile katılmadıkları ve ondan pay almadıkları ortak bir kimlik

²⁷⁵ Neşe Düzel; *"Baskın Oran ile Röportaj: Türk Üst Kimliği Ülkeyi Bölüyor"*, **Ra-dikal**, 25 Ekim 2004.

²⁷⁶ Milay Köktürk; *"Çözölmeye Giden Yol: Etnik Bilinç"*, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, s.171.

²⁷⁷ Naci Bostancı; *"Bir Çâresiz Stratejinin Adı Olarak Türkiyelilik"*, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, s.117.

olmadıkça, salt anayasal vatandaşlık, yasal bir statü, bir devlet ve ulus inşâ etme kabiliyetinden yoksundur. Üyelerinin kamusal ve kamusal olmayan kimlikleri arasındaki bağlantıyı tanımlayan bir kimlik tanımlaması olmadan bir toplumdan söz edilmesi mümkün değildir.²⁷⁸ Bu anlamda ‘Türkiyelilik’, bütünleştirici alternatif bir kimlik olamayacaktır. Gündoğan’ın da belirttiği gibi Türkiye’nin bir ulus devlet olduğu gerçeğinden hareketle, herhangi bir kimliği, insan tipini ifâde etmeyen ve bir kültür âdiyetine karşılık gelmeyen ‘Türkiyelilik’ kelimesinin kullanılması sosyolojik, filolojik ve siyaset bilimi açısından da doğru değildir.²⁷⁹

Türkiyelilik tanımlaması, ‘Türk’lüğü etnik, sadece etnik bir unsur olarak görmekle/göstermekle malûldür. Tam da bu yüzden alternatif bir kimlik tasarımı olarak işlevsiz kalmaya mahkûmdur. Anayasal tanımlamadaki Türklük vurgusundan etnik bir yorum çıkarmak, 1980’lerden itibaren yaşadığımız sorunun kimlikler sorunu, kimliği yanlış tanımlama sorunu, azınlık sorunu, Kürt sorunu olmadığını, esâs olarak bir kimlik siyaseti sorunu olduğunu göstermektedir. Gözlemciler istatistikî çalışmalara dayanarak, 1991 yılında dünya çapında yaşanan 37 çatışmanın 35’inin, 1998 yılında 27 çatışmanın 25’inin, 2000 yılında gerçekleşen 25 çatışmanın 23’ünün devletler arasında yaşanan çatışmalar değil, devlet içi ya da topluluklar arası çatışmalar olduğunu belirtmektedir.²⁸⁰

Türk toplumunun, aydınların, siyasal seçkinlerin bu gerçekliğin farkında olması ve toplumu etnik çatışmaya sürükleyebilecek projeler karşısında dik durması ahlâkî bir zorunluluktur. Akıldan çıkarmamak gerekir ki, Kürt etnikçiliği salt bir hoşnutsuzluk ve muhâlefetin bir tezâhürü olmaktan öte devletin temel hedef alan bir harekettir ve bu durum her geçen gün biraz daha belirginleşmektedir.²⁸¹ Türkiyelilik gibi tarihsel arka plânı

²⁷⁸ Hilmi Demir, “*Klâsik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu: Türkiyelilik*”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, s.161.

²⁷⁹ Ali Osman Gündoğan, “*Türkiyelilik ve Çokkültürlülük*”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, s.109.

²⁸⁰ S. Rana Sezal, “*Kimlik Politikaları, Terör ve Etnik Çatışma Kavramları: 11 Eylül Sonrası Türkiye’nin Terör Sorunu*”, **Stratejik Analiz**, Cilt: 2, Sayı: 20, 2001, s.97.

²⁸¹ Ümit Cizre, “*Doğu Sorunu Üzerine TOBB Raporu’nun Bir Eleştirisi*”, s.173.

olmayan yapay bir kavram, olsa olsa etnik kimliklerin siyasallaşmasını, siyasallaşan etnikçiliğin ayrılıkçılığa yönelmesini kolaylaştırıcı bir etki yapacaktır. Böyle bir ortam toplumsal, kültürel, siyasal ve hukuki mânâda bir dağılmayı beraberinde getirecektir. Türkiyelilik kavramından beklenen devlet-vatandaş ilişkisinde nötr bir çerçeve arayışı ise bunun mevcûd anayasal düzenleme açısından da mümkün olabileceği akılda tutulmalıdır. Türkiye’de anayasal bağlamda da, toplumsal ve siyasal açıdan da sistematik bir ayrımcılığın mevcûd olmadığı tartışılmaz bir gerçekliktir. Kimlik insanın kendi irâdesiyle oluşturduğu bir olgu değildir ve tarihsel koşulların belirleyiciliği altında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle kısmî taleplerden yola çıkarak, tarihî tersine çevirip Türk kimliğini anayasal zeminde değiştirmek, ‘*Anayasanın 66. ve 3. maddesini değiştir, olsun bitsin*’ gibi önerileri ciddiye almak mümkün değildir.²⁸² Türkiye yoktan var olmamıştır. Belirgin ve özgün bir kültüre, belli bir insan grubuna (ulusa) ve zengin bir tarihsel devlet deneyimine dayanılarak inşâ edilmiştir.²⁸³

Bugün, özel anlamda Kürt etnikçilerinin, genel anlamda kimlik siyaseti güden diğer grupların taleplerini karşılamak için Türk kimliğinin fedâ edilmesi istenmektedir. Etnonasyonalist Kürt aydınlarının, postnasyonalist liberallerin ve prenasyonalist ‘siyasal’ İslâmcı grupların oluşturduğu koalisyon²⁸⁴, kimlik eksenli politikaları Türk toplumuna dayatmaya çalışmaktadır. ‘Türkiyelilik’ bir kimlik adlandırma önerisi olarak daha başlangıçta yanlış bir varsayım ile ortaya çıkmaktadır. Bu varsayım çeyrek yüzyıldır yaşadığımız sorunu bir kimlik sorunu olarak tanımlamakta ve bu sorunu yeni bir ‘üst kimlik’ formülasyonu ile aşmaya çalışmaktadır. Oysa her adlandırma, bazı kimlikler açısından zorunlu olarak benzer bir sorunu ortaya çıkarmaya adaydır. Dolayısıyla kimliği yeniden tanımlamak, yaşanan aslında bir kimlik siyaseti sorunu olduğundan umulan sonucu doğurmaktan uzaktır.

Etnisite esâsında şekillenen hareketler de, tıpkı dinsel/mezhepsel hareketler gibi içinde bulundukları toplumun ortak kim-

²⁸² Gündüz Aktan; “*Kimlik Savaşı (1)*”, **Radikal**, 13 Aralık 2005.

²⁸³ Hüseyin Akyüz; **Kurumlar Sosyolojisi: Tanımlar, Kuramlar ve Uygulamalar**, s. 290.

²⁸⁴ Gündüz Aktan; “*Çıkmaz Sokak (2)*”, **Radikal**, 15 Aralık 2005.

liğinin, kültürünün ve ulusal demokrasinin kurumsallaşması önünde ciddi bir sıkıntıdır. Kimlik eksenine oturtulan çatışmalar siyasal bütünleşmeyi, toplumsal uzlaşmayı ortadan kaldırmaya adaydır.²⁸⁵ Sevindirici olan Türkiye özelinde yaşanan bütünleşme krizinin henüz kitlesel boyut kazanmamış olmasıdır. Çünkü etnikçilik, bütün Kürt kökenli vatandaşların kabul ettiği ve siyasal strateji olarak benimsediği ideolojik bir yaklaşım değildir. Türkiye’de son çeyrek yüzyıldır yaşanan etnik bir çatışma değil, etnikçi bir grubun Türk toplumu ile bütünleşmeye karşı, siyasal bir hedefe -kendi ulus devletini kurma hedefine- kilitlenmiş olarak direnç göstermesidir.

Etnik çatışmadan söz edilebilmesi için en az iki etnik grubun kitlesel olarak karşı karşıya gelmesi gerekir.²⁸⁶ Türkiye örneğinde etnikçi bir grup, devleti karşısına almıştır ve doğrudan devletle çatışmaktadır. Çatışmanın kimlikler düzeyinde örgütlenen ve kimlik ekseninde siyasallaş(tırıl)an devletten bağımsız grupların sorunu hâline gelmemiş olması bir şanstır ve bu şans iyi değerlendirilmelidir. Türklüğü sadece etnik bir unsur olarak tanımlama yaklaşımının yaygınlaşmasının ülkede çatışma potansiyeli yüksek bir vasatın ortaya çıkmasını sağlamaktan öteye bir sonuç doğurmayacağı unutulmamalıdır. Kimliği yeniden tanımlama arayışı, etnikçiliği aşan ve etnik açıdan yansızlığı sağlamaya çalışan bir çabanın ürünü değil, bizzat etnikçi bir yaklaşımın eseridir. Bu bakışın toplum tasavvuruna hâkim olması kimlikçiliği kurumsallaştırmak ve insanları etnikçiliğin dar sınırlarına hapsedmek anlamına gelmektedir.

Kimlikçi/farklılıkçı ideolojinin ve kimlik siyaseti sorununun Türkiye’yi getirebileceği nokta, kimlik ekseninde kamplara bölünmüş, farklı unsurları esâs alan çok sayıda cemaatin, ortak bir zemin yokluğunda mücadele ettiği, ‘*cemaat cemaatin kurdudur*’ anlayışının hâkim olduğu bir toplumsal/siyasal ortamdır. Bulunduğumuz coğrafyada, etnik ya da dinsel kimliklerin ön plâna çıktığı bölgelerin, örneğin Balkanlar’ın, Irak’ın, Lübnan’ının durumuna baktığımızda kimlik çatışması bataklığının, bir toplum için nelere mâl olduğunu tespit etmek kolaydır. Kimlik si-

²⁸⁵ Bakınız, Namık Kemal Öztürk; “*Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar*”, s.9.

²⁸⁶ Ümit Özdağ; **PKK Terörü: Neden Bitmedi, Nasıl Biter?**, s.130.

yaseti stratejilerinin uygulanmaya devam etmesi, son kertede Türkiye'yi 'Balkanlaştırma', 'Lübnanlaştırma' riski taşımaktadır. Birçok etnik ve/veya dinsel grubun resmen tanındığı, her grubun kendi özgüllük iddiâsını ötekine dayattığı, iktidarını artırma hırsları tarafından beslenen etnik çatışmaların yoğunlaştığı yeni bir doğa durumuna dönme riski.

Eğer toplumsal varoluş, birey olarak, öteki ile girilen ilişkiler düzeyinde ortaya çıkan bir varlık tarzı ise, sadece farklı olmaktan kaynaklanan bir narsizmin farklılıklarla birarada, barış içinde yaşamayı zora sokma olasılığının yüksekliği²⁸⁷, mutlaka göz önüne alınmalıdır. Bu çerçevede kimlik siyaseti tarzını marjinalleştirmek üzere, farklılıklar yerine benzerlikleri esâs alan, demokratik tatmin düzeyi yüksek bir toplumsal/siyasal ortamın nasıl oluşturulabileceği üzerine kafa yorulmalıdır.

²⁸⁷ Ali Yaşar Sarıbay; *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, s. 69.

Sonuç Yerine

Sonuç Yerine

Türkiye’de, 1980’li yıllara kadar etnik ya da dinsel kimlikler siyasetin ana teması, temel parametreleri olarak algılanmıyordu. Küreselleşmenin giderek artan etkisi, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de kimlik ekseninde bazı arayışları harekete geçirdi. Küresel politikalara eklemlenme çabalarının yoğunlaştığı 1980 sonrasında, dünyadaki genel eğilime uygun olarak modernizmin ve modern bir yapı olan ulus-devletin eleştirilmeye, ulus devlete sadâkatın sorgulanmaya başlanması ve uygulanan neo-liberal politikalarla devletin işlevsizleşmesi Türk ulusal kimliğinin tartışmaya açılmasına neden oldu. Olağan durumda bir sorun olarak algılanması mümkün olmayan kimlikler, henüz ayakları üzerinde duramayan ve kendi kendine yetemeyen bir ekonomik yapının, hızlı bir şekilde dünyaya açılmasıyla yaşanan sosyo-kültürel kriz ortamında, ulus devlet ile âdiyet bağları zayıf olan bazı bireyleri, alternatif kolektif arayışların birer parçası hâline getirdi.

Ulusal kimlik, aydınların öncülüğünde, bazı gruplar tarafından sorunsallaştırılmaya başlandı. Tartışmanın sürükleyici grupları, İslâmcılar ve Kürt etnikçileriydi. Onlara göre, ulus devlet dinsel ve etnik farklılıkları görmezden geliyor, tekçi bir kimliği birbirinden farklı unsurlardan oluşan topluma dayatıyordu. Dinsel ve etnik kimlik siyaseti arasındaki temel fark, Kürt etnikçiliğinin mücadele yöntemi olarak şiddeti/terörü kullanması, İslâmcı kimlik siyasetinin ise mevcûd siyasal imkânları kullanarak tahayyül ettiği toplumu yeniden inşâ çabasıydı. İslâmcı kimlik siyaseti, Millî Nizâm Partisi ile başlayan gelenekte, devlet imkânlarını kullanarak toplumu dönüştürmek hedefine yönelmişken; Kürt etnikçiliği, Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde etnik açıdan sterilize edilmiş bir ada oluşturmayı hedeflemişti. Söz konusu hedefleri gerçekleştirmek için gerekli kitlesel desteği sağlamak ise her iki hareketin kendini ötekileştirmesine bağlıydı. Dinsel kimlik siyasetini güden gruplar rejime, etnik kimlik siyaseti güden Kürtçü gruplar ise doğrudan devlete karşı ötekileştirme stratejisi uyguladı. Hitâp

ettikleri kitleleri etkilemek ve onları hâkim kültürden, devletten ve rejimden izole etmek için her iki grup da olağanüstü gayret gösterdi.

Bu olağanüstü gayretkeşliğe rağmen, kimlikekseninde geliştirilen politikalar kitlesel boyutta destek kazanamadı. İslâmcı ve etnikçi kimlik siyasetini temsil eden siyasal partiler, kendi yarattıkları ‘kimlik’ labirentine hapsoldü. Bu hareketlerin kitlesel destek görmemelerinin temel nedeni, Türk toplumunda ayrımcılığı besleyen sosyolojik bir alt yapının olamamasıydı. Çünkü kimlik sorunun varlığı, doğrudan ya da dolaylı olarak ayrımcılığın ortaya çıktığı ve sürdürülebildiği bir ortam gerektiriyordu. Oysa, Türk toplumunda insanların kimliği, dün olduğu gibi bugün de toplumsal ve siyasal açıdan bir sorun olarak algılanmamaktaydı. Buna rağmen yaşanan sorun, bir ‘kimlik sorunu’ olarak tanımlandı ve çözüme yönelik adımlar, bu yanlış tanımlama nedeniyle istenilen/beklenen sonuçları doğurmadı.

Günümüze uzanan süreçte geleneksel anlamda dinsel kimlik siyasetinin entelektüel etkinliğinin azaldığına ilişkin gözlemlenebilir veriler mevcûd olmakla birlikte, çok kültürcülüğe evrilmiş yeni bir bakış açısıyla süslenen söylemleri kullanan yeni İslâmcı elitlerin hâlihazırda kimlik söylemini ısrarla sürdürmeye devam ettikleri görülmektedir. ‘İslâmcı siyaset’in yeni siyasal aktörleri tarafından dile getirilen güncel söylemler geleneksel ‘İslâmcı siyaset’ çizgisinin uzağında yer alsa da ‘kimlikçi’, ‘farklılıkçı’ iddîaları meşrûlaştıran bir siyasal çizgi ve algılama devam etmektedir. Dinsel kimlik siyasetinin öznesi olan siyasal aktörler ile nesnesi olan kitlelerin gerçekten ciddi bir tutum değişikliği içinde olup olmadıklarını görmek için Adâlet ve Kalkınma Partisi’nin muhâlefette olacağı bir siyasal konjonktürü beklemek gerekmektedir.

Kürt etnikçiliği açısından durum değerlendirildiğinde ise daha net bir fotoğraf ortaya çıkmaktadır. Son yıllarda gerçekleştirilen hukuki reformlara ve demokratik açılımlara rağmen, ne etnikçi terör sona ermiştir, ne de etnik kimlik siyaseti güden grupların temsilcileri ayrılıkçı söylemlerinden vazgeçmiştir. Kürtçe yaşamının kalkması, Kürtçe yayına izin verilmesi, Kürtçe kurslarının açılması, düşünce özgürlüğüne ilişkin sınır-

lamaların ortadan kalkması, Kürt kimliğinin tanındığına dâir resmî açıklamalar yapılması gibi gelişmeler Kürt etnikçiliğinin yumuşamasını sağlayamamış, bütün bu açılımlar yeni bir bütünleşme çerçevesi oluşturmak bir yana, etnikçilik bağlamında sorunun derinleşmesine neden olmuştur.

1980'lerin ikinci yarısından itibaren yaşanan/yaşadığımız sorun kimlik sorunu olmaktan öteye, bir kimlik siyaseti sorunudur. Kimlik siyaseti, ontolojik olarak ötekileştirici bir doğaya sahiptir ve bu nedenle, birlikte yaşamının formülünü bulma yeteneğinden yoksundur. Ulusal kimliği, farklılıkçı söylemin büyümesine kapılarak tartışmaya açmak, Anadoluluk, Türkiyelilik gibi yapay kavramsallaştırmalarla Türk kimliğini yeniden tanımlamaya çalışmak, Türklüğü etnik sınırlara hapsedmek bütünleşmeyi değil, aksine ayrışmayı, sosyolojik alt yapısı olmamasına rağmen etnik bir çatışma ortamını besler.

Bu gerçeklik karşımızda dururken, hem siyasal seçkinler hem de konu üzerine yazan-çizen aydınlar yanlış bir adlandırma siyaseti üzerinden zoraki bir kimlik sorunu çıkarmak eğilimine girmişlerdir. 1990'lı yıllardan itibaren yaşanan sorunu tanımlama sıkıntıları, gerçekliğin aksine bir kimlik sorunu yaşanıyormuş görüntüsünü ortaya çıkarmıştır. Dinsel kimlik siyasetini temsil eden İslâmcı siyasî gruplar, sosyo-ekonomik gelişmelere paralel olarak, başlangıçta ötekileştirdiği sistemle uyumlaşmaya yönelmiştir. Ancak bu uyumlaşma, küresel ideolojiye eklemlenme yolu ile dolaylı yoldan sağlanmıştır. Kürt etnikçiliği ise, ayrı bir ulus olma iddiâsını ve bu iddiâ doğrultusunda zoraki bir ötekileştirme stratejisini sürdürmektedir. Kimlik siyasetinin gelişimi karşısında ne siyasal seçkinler, ne de akademik çevreler gerekli direnci gösterememişlerdir.

1990'lı yıllardan itibaren dünya genelinde siyasal bir moda hâline gelen farklılıkçılık, kimlik siyasetini beslemeye, entelektüel platformlarda farklılığın sürekli olarak kutsanması ve farklılıkçılığa sürekli bir şekilde vurgu yapılması, kimlik siyasetinin güç kazanmasını sağlamaya devam etmektedir. Günümüzde kimlik siyaseti, genel olarak Türk siyasetini belirleyen ana temalardan birisi hâline gelmiştir. Son çeyrek yüzyıllık dönemde demokrasi krizini çözmek için çaba göste-

ren Türkiye’de, demokrasi krizini çözme arayışları, zoraki bir kimlik krizine dönüştürülmüştür.

Farklılıkları kutsayan ve farklılıkçılığı ideoloji hâline getiren kimlik siyaseti, doğası itibâriyle çatışma üreten bir siyaset tarzıdır. Böyle bir siyaset tarzının belirlediği siyasal ortamda siyasal çatışmanın ekseninde tabîatıyla kimlikler olacaktır. Kimlikler doğası gereği insan varlığının vazgeçilmezleri olduğundan, siyasal çatışma mutlaka bir varlık-yokluk mücadelesine dönüşecektir. Dünya genelinde dinsel ve etnik bağlamda yaşanan çatışmaların insanlık dramına dönüşmesinin en önemli nedeninin, çatışan tarafların var oluşlarına ilişkin tehdit algılaması olduğu akılda tutulmalıdır.

Dolayısıyla kimlik siyaseti, ülkemizde demokratik bir düzenin kurulmasının önündeki en büyük engeldir. Çünkü demokrasinin varlığı asgari düzeyde de olsa, toplumsal ve siyasal istikrarın varlığına bağlıdır ve kimlik siyaseti bu istikrarı üretecek kabiliyetten yoksundur. Kimlik siyasetini demokratik düzen açısından sorun hâline getiren şey, birlikte/birarada yaşama imkânlarını sağlamaktan yoksun oluşudur. Bu gerçekliğe rağmen, Türk siyaseti 1990’lı yıllardan itibaren kimlik siyaseti üzerinden ‘birlikte/birarada, barış’ içinde yaşama formülü üretme arayışı içinde olmuştur. Böyle bir formülü, kimlik siyaseti stratejisini sürdürmek sûretiyle bulmak mümkün olmadığı hâlde, ülkedeki her unsuru tatmin edebilecek yeni kimlik arayışları ile vakit kaybedilmiştir.

Oysa Türk ulusal kimliği, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren, arayışı içinde olunan bu yansızlığı sağlayacak nitelikte tanımlanmıştır. Anayasal bağlamda ‘Türk’lük, Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkesi kapsayan bir anlayışla formüle edilmiş, etnik Türklük dâiresi içindeki insanlar herhangi bir avantajla donatılmamış ve/veya başka etnik kökenden gelen insanlar herhangi bir sistematik ayrımcılığa muhâtap olmamıştır. Vatandaşlık kesinlikle milliyete, etnik âidiyete indirgenmemiş ve Türk ulusal kimliği, ülkede yaşayan bütün unsurların kaynaştığı bir pota olarak işlevsel kılınmaya çalışılmıştır. Bu konuda, Cumhuriyet projesinin başarısızlığından söz etmek de mümkün değildir. Türk toplumunu oluşturan

bütün unsurlar, çoğunlukla Türk ulusal kimliğini benimsemiştir. Ülkemizde kimlik siyaseti güden çevrelerin kışkırtıcı propagandalarına rağmen kitlesel düzeyde kimlik çatışması anlamına gelebilecek bir gelişme de yaşanmamıştır.

Toplumsal/siyasal alanın parçalandığı, kimliklerin alt-üst olduğu, kimlik siyaseti stratejilerin çatışma riskini artırdığı bir ortamda, henüz vakit varken tartışılması gereken ulusal kimlik değil, kimlik siyaseti sorundur. Aynı şekilde Türk toplumuna bir 'azınlık sorunu', 'kimlik sorunu' dayatma, Türk toplumunda zoraki bir 'kimlik sorunu' ortaya çıkarma, kendileri bile kabûl etmediği hâlde toplumun aslî unsurlarını 'azınlık' olarak tanımlama çabaları, küresel siyasal projeleri benimseyen ve toplum mühendisliğine soyunan aydınların ve siyasal seçkinlerin temsil ettiği tavır ve davranışlarıdır. Ve bu yaklaşımlar Türkiye'de etnik çatışma riskini arttırmaktadır.

Yaşadığımız sorunu taraflardan sadece birine mâl etmek, faturayı devlete, ulusal kimliğe çıkarmak, kolaycılığı seçmektir. Taraflardan sadece birini sorunun muhâtabı olarak düşünmek aynı zamanda çözümü zorlaştırmak anlamına gelir. Türkiye'de Kürt etnikliğinin dile getirdiği taleplerin, sadece masûmâne demokratik hak talepleri olmadığını bilmesi gerekir. Toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel anlamda Türk toplumunun genelinden izole edilmiş bir toplum hayâli ile hareket eden Kürt etnikçileri, ayrı bir devlet kurma peşindedir ve bunu yapabilmek için bütün evrensel değerler maniple edilmektedir.

Yaşadığımız sorunun bugünden yarına kısa bir sürede çözümlenebileceğini, ortadan kaldırılabileceğini düşünmek elbette hayâlcilik olur. Ama sorunu yönetebilmek, toplumu kültüralizm kısı kacına girmiş bir siyasal ortamdan uzaklaştırmakla mümkündür. Bu çerçevede kimlik siyasetinin toplumda düzen yerine kaosu hâkim kılacağı, demokrasiyi rafa kaldırılıp cemaatçi totalitarizmi ortaya çıkaracağı, bireylerin tercih şanslarının cemaatçi ideallere fedâ edilebileceği, 'demokratik farklılıkçılığı' anti-demokratik ayrımcılığa dönüştürebileceği ihtimâllerini daha yüksek sesle dile getirmek, farklılıkçılığı çağdaş demokrasinin gerekli şartı olarak görmekten/göster-

mekten vazgeçmek gereklidir. Aksi hâlde Türk toplumu, kültürel hafızasını yitirmiş, kimliksiz, kendini yeniden üretmekten âciz, birarada yaşama yeteneğini kaybetmiş bir topluluk hâline dönüşme riski ile karşı karşıya kalacaktır.

Kaynaklar

ACAR, Mustafa, “*Sihirli Anahtar Terminatöre Karşı: Avrupa Birliği Nedir, Ne Değildir?*”, C.Ü. İktisâdî ve İdârî Bilimler Dergisi, (2001), Cilt: 2, Sayı: 1, ss.111-126.

AHMAD, Feroz, **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çev: S. Cem Karadeli, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, 1. Baskı.

AHSEN, Abdullah, **Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi**, Çev: Ke-
nan Dönmez, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1986.

AK Parti; Kalkınma ve Demokratikleşme Programı, 11 Şubat 2002.

AKÇURA, Belma, **Devletin Kürt Filmi: 1925-2007 Kürt Raporları**, Ayraç Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, 1. Baskı.

AKÇURA, Yusuf, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.

AKPOLAT, Yıldız, **Neden Batı'ya Koşuyoruz? Neden Batı'dan Kaçıyoruz?**, Q-Matis Yayınları, İstanbul, 2003, 1. Baskı.

AKSOY, Asu-ROBINS, Kevin, “*Bir Medenileşme Projesi İçin Notlar: II. Cumhuriyet, Medya ve Demokrasi*”, **Türkiye Günlüğü**, (Güz 1992), Sayı:20, ss.59-66.

AKTAN, Gündüz. “*Çıkılmaz Sokak (2)*”, **Radikal**, 15 Aralık 2005.

————— “*Kimlik Savaşı (1)*”, **Radikal**, 13 Aralık 2005.

AKTAR, Ayhan. “*Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uygulanan Tür-
leştirme Politikaları*”, **Tarih ve Toplum**, (1996), Cilt: 26, Sayı: 156,
ss. 4-18.

AKTAY, Yasin. “*AK Parti'nin Kimlik Sorunu ve Müslüman De-
mokrat Parti Konsepti*”, **Tezkire**, (Kasım/Aralık/Ocak 2005), Sayı:
41, ss.58-79.

————— “*Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik*”,
Tezkire, (Yaz-Güz 1998), Sayı: 14-15, ss.13-42.

————— (Ed.). **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İs-
lâmcılık**, Cilt:6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, 2. Baskı.

AKYOL, Mustafa, **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, Doğan Kitap, İstanbul, 2006, 3. Baskı.

AKYÜZ, Hüseyin, “*Toplumsal Bir Kurum Olarak Din*”, **Türk Yurdu**, (2004), Sayı: 204, ss. 22-30.

————— **Kurumlar Sosyolojisi: Tanımlar, Kuramlar ve Uygulamalar**, Henüz Yayınlanmamış Kitap, Erzurum, 2008.

ALANKUŞ-KURAL, Sevda, “*Yeni Hayâli Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi*”, **Birikim**, (1995), Sayı:71-72, ss.86-101.

ALINAK, Mahmut, **HEP, DEP ve Devlet**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996, 1. Baskı.

ALTAN, Mehmet, “*II. Cumhuriyet Manifestosunun Tartışmalarına Giriş*”, **Doğu Batı**, (1997), Yıl:1, Sayı:1, ss. 79-82.

————— “*İkinci Cumhuriyet Nedir, Ne değildir?*”, **Türkiye Günlüğü**, (Güz 1992), Sayı:20, ss.10-14.

————— **II. Cumhuriyet Demokrasi ve Özgürlükler: Söyleşiler**, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, 1. Baskı.

ALTINBAŞ, Deniz, “*Avrupa ve Çokkültürlülük: Fransa Örneği*”, **Stratejik Analiz**, (Ekim 2006), Sayı: 78, ss. 52-61.

ALTUNTAŞ, Nezahat, “*Kısmî Kimliklerin Evrensel Konumlanması*”, **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2004), Sayı 79, ss. 67-79.

ANDERSON, Benedict, **Hayâli Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev: İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, 1. Baskı.

ANGILI, Mert, “*1980 Sonrası Türkiye Siyaseti ve Genç Parti*”, **Praksis**, (Kış 2004), Sayı 12, ss.37-62.

APPIAH, K. Antony, “*Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma- Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yenidenüretim*.”, Çev: Nazlı Ökten, Amy Gutman (Haz.); **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, İstanbul, 2005, ss.146-158.

ARMAĞAN, Mustafa, **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, 2. Baskı.

ARSLAN, Mustafa, “*Postmodernizm Küreselleşme ve Din*”, **Ta-bula Rasa**, (2002), Yıl:2, Sayı:5, ss.55-67.

ASLAN, Seyfettin - YILMAZ, Abdullah, “*Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm*”, C.Ü. İktisâdî ve İdârî Bilimler Dergisi, (2001), Cilt 2, Sayı 2, ss.93-108.

ATATÜRK, M. Kemal, “*Türk Milletini Teşkil Eden Müslüman Ögeler Hakkında (1 Mayıs 1920)*” **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, Atatürk Kültür**, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

ATATÜRK, M. Kemal, “*Hilâfet ve Yabancı Dinî Müesseseler Hakkında (24 Mayıs 1920)*” **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, Atatürk Kültür**, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

ATATÜRK, M. Kemal, “*Mütarekeden Meclisin Açılmasına Kadar Geçen Zaman Zarfında Cereyan Eden Siyasî Olaylar Hakkında (24 Nisan 1920)*” **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III, Atatürk Kültür**, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

ATATÜRK, M. Kemal, **Nutuk 1919-1927**, Haz: Zeynep Korkmaz, Atatürk Araştırma Merkezi, 1999.

AYDIN, Erdoğan, **İslâmcılık ve Din Politikaları**, Gendaş Predikat, İstanbul, 2002, 1. Baskı.

AYDIN, Suavi, “*Etnik Bir Ad Olarak Türk Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine*”, **Birikim**, (1995), Sayı:71-72, ss.50-64.

————— **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

————— **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, 1. Baskı.

BAÇ, Meltem Müftüler, **Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler**, Çev: Simten Coşar, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, 1. Baskı.

BARLAS, Mehmet, **Turgut Özal’ın Anıları**, Sabah Kitapları, İstanbul, 1994.

BAUMAN, Zygmunt, **Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, 1. Baskı.

————— **Sosyolojik Düşünmek**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, 4 Baskı.

BAUMANN, Gerd, **Çokkültürlülük Bilmecesi**, Çev: Işıl Demir-akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, 1. Baskı.

BAYART, Jean-François, **Kimlik Yanılsaması**, Çev: Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, 1. Baskı.

BENHABİB, Seyla (Haz.), **Demokrasi ve Farklılık**, Çev: Z. Gürata-C. Gürsel, Demokrasi Kitaplığı (WALD) Yayını, 1999, 1. Baskı.

————— *“Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”*, **Demokrasi ve Farklılık** içinde, Haz: Seyla Benhabib, Çev: Z. Gürata-C. Gürsel, WALD Yayını, 1999, ss.11-33.

BİLGİN, Nuri (Haz.), **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Bağlam Yayınları, Ankara, 1997, 1. Baskı.

————— **Kollektif Kimlik**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999.

————— **İnsan İlişkileri ve Kimlik**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2001.

BİLGİN, Vedat, *“Bürokrasinin Nihâî Projesi: Türkiye’nin Batı-ılaştırılmasının Son Adımı AB Rüyası”*, **Siyaset ve Toplum**, (2005), Sayı:1, ss.7-17.

BİLİCİ, Mücahit, *“Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri”*, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.799-803.

BORA, Tanıl (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı.

————— *“Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik”*, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, Ankara, 1997, ss.53-62.

————— **Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhâfazakârlık, İslâmcılık**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, 3. Baskı.

BORATAV, Korkut, **1980’li Yıllarda Türkiye’de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm**, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, 2. Baskı.

BOSTANCI, M. Naci, *“Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik”*, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1998), Sayı: 50, ss. 38-55.

————— “*Bir Çâresiz Stratejinin Adı Olarak Türkiye-
yelilik*”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay
Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, ss.115-119.

————— “*Özal’ın Anlamı*”, **Türkiye Günlüğü**, (2000-02),
Sayı:59, ss.91-96.

BOTTAMORE, Tom, **Siyaset Sosyolojisi**, Çev: Erol Mutlu, Teori
Yayınları, Ankara, 1987, 1. Baskı.

BOZARSLAN, Hamit, “*Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi
(1898-2000)*”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik**,
İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

————— “*Türkiye’de(1919-1980) Yazılı Kürt Tarihi
Söylemi Üzerine Bazı Husûslar*”, **Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri**
içinde; Ed. Abbas Vali, Avesta Yayınları, İstanbul, 2005, 1. Baskı,
ss.37-62.

————— “*Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleş-
meden İsyana (1919-1925)*”, **Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri**
içinde; Ed. Abbas Vali, Avesta Yayınları, İstanbul, 2005, 1. Baskı,
ss.199-229.

BOZDOĞAN, Sibel-KASABA, Reşat (Ed.), **Türkiye’de Modern-
leşme ve Ulusal Kimlik**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999,
2. Baskı.

BOZKURT, Veysel, “*Küreselleşme: Kavram, Gelişim ve Yak-
laşımalar*” **Küreselleşmenin İnsanî Yüzü** içinde, Der: Veysel
Bozkurt, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 9-31.

BÖLÜĞİRAY, Nevzat, **Özal Döneminde Bölücü Terör: Kürtçülük**,
Tekin Yayınevi, Ankara, 1992, 1. Baskı.

BRUİNESSEN, Martin van, “*Osmanlıcılıktan Ayrılıkçılığa:
Şeyh Said Ayaklanması’nın Dinî ve Etnik Arka Plânı*”, Martin van
Bruinessen; **Kürdistan Üzerine Yazılar** içinde, Çev: Levent Kafadar,
İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, ss.123-171.

————— “*Türkiye Kürtleri*”, Martin van Bruinessen;
Kürdistan Üzerine Yazılar içinde, Çev: Bülent Peker-Nevzat Kırac,
İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, ss.337-355.

————— **Kürdistan Üzerine Yazılar**, Çev: Levent Kafadar,
İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, 2. Baskı.

BUDAK, Selçuk, **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.

BULAÇ, Ali. “*Medîne Vesîkası Üzerine Tartışmalar(1)*”, **Birikim**, (1993), Sayı:47, ss. 40-46.

————— “*Medîne Vesîkası Üzerine Tartışmalar(2)*”, **Birikim**, (1993), Sayı:48, ss. 48-58.

————— **Avrupa Birliği ve Türkiye**, Eylül Yayınları, İstanbul, 2001.

————— **Modern Ulus Devlet**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, 1. Baskı.

BURKAY, Kemal, **Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan: Cilt 1**, Deng Yayınları, İstanbul, 1997, 3. Baskı.

CALHOUN, Craig, **Milliyetçilik**, Çev: Bilgen Sütçüoğlu, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, 1. Baskı.

CANGIZBAY, Kadir, “*Hiç Kimseleşmiş Türk İnsanı*”, Kadir Cangızbay; **Komprador Rejimin Anatomisi** içinde, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996, 1. Baskı, ss. 60-83.

CARR, Edward Hallet, **Milliyetçilik ve Sonrası**, Çev: Osman Akın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, 1. Baskı.

CAYMAZ, Birol, **Türkiye’de Vatandaşlık: Resmî İdeoloji ve Yansımaları**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, 1. Baskı

CELİL, Celile, **XIX.Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda Kürtler**, Çev: Mehmet Demir, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1992, 1.Basım.

CİZRE, Ümit, “*Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri*”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.81-116.

————— “*Doğu Sorunu Üzerine TOBB Raporu’nun Bir Eleştirisi*”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık** içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.173-197.

————— “*Türkiye’nin ‘Batılı’ Kimliğinin İslâm’la İlişisini Yeniden Gözden Geçirmek*”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.117-140.

————— “*Türkiye’nin İslâmcı Yazarlarının Gözüyle Kürt Milliyetçiliği*”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.141-172.

————— “*Yaşadığımız Teori’nin Son Durağı: Parti Karşısı Politika Açmazı*”; **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.15-28.

————— **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık**, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, 2. Baskı.

CONNOLLY, William E., **Kimlik ve Farklılık**, Çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı.

COPEAUX, Etienne, **Türk Tarih Tezinden Türk İslâm Sentezine**, Çev: Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Baskı.

ÇAĞAN, Nam., “*Yeni Sağ ve İkinci Cumhuriyet*”, **Milliyet**, 01/09/1992.

ÇAĞAPTAY, Soner. “*Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite*”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4** içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss.245-262.

ÇAHA, Ömer, “*Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış*”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.476-492.

————— “*İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü*” **Doğu Batı**, (1998-9)Yıl: 2, Sayı:5, ss. 73-93.

————— “*Sivil Toplum-Devlet Karşıtlığında Türkiye’de Cumhuriyet*”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Bağlam Yayınları, Ankara, 1997, ss.257-263.

ÇAKIR, Ruşen, “*Millî Görüş Hareketi*”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.544-575.

————— **Âyet ve Slogan: Türkiye’de İslâmî Oluşumlar**, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, 1. Baskı.

————— **Türkiye’nin Kürt Sorunu**, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, 1. Baskı.

ÇALIK, Mustafa, **Millî Kimlik, Milliyet, Milliyetçilik**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, 1. Baskı.

ÇALIŞ, Şaban H., **Hayaletbilimi ve Hayâli Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, 3. Baskı.

————— “*Ulus, Devlet ve Kimlik Labirentinde Türk Dış Politikası*”, **Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: Ş. H. Çalış-İ. D. Dağı-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, ss.3-34.

ÇALIŞ, Ş. H.-DAĞI, İ. D.-GÖZEN, R. (Der), **Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik**, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

ÇALMUK, Fehmi, **Erbakan’ın Kürtleri: Millî Görüş’ün Güneydoğu Politikası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, 1. Baskı.

ÇEÇEN, Anıl, “*Türkiye’de Cumhuriyet Kimliği*”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Bağlam Yayınları, Ankara, 1997, ss.165-170.

ÇINAR, Menderes, “*Çok Hukuklu Toplum: Kamusal Alana Vedâ mı? Otantik bir Kimlik Politikası mı?*”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm** içinde, E. Fuat Keyman- A. Yaşar Sarıbay (Der.); Vadi Yayınları, Ankara, 1998, ss.226-253.

————— **Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005, 1. Baskı.

ÇİTLİOĞLU, Ercan, “*Serbest Kürtçe’ye Serbestlik*”, F. Forum, 21 Ağustos 2000.

DAĞI, İhsan D., “*AKP İslâmcı Bir Parti mi?*”, **Zaman**, 21 Aralık 2002.

————— “*Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?*”, **Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: Ş. H. Çalış-İ. D. Dağı-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, ss.113-136.

————— **Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği**, İmge Yayınevi, Ankara, 1998, 1. Baskı.

DAĞI, Zeynep (Der.), **Doğu’dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar**, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, 1. Baskı.

————— “*Ulusal Kimliğin İnşası ve Dış Politika*”, **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, ss.57-71.

DEDEOĞLU, Beril, “*Dünden Yarına Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri*”, **Siyasa**, (2005), Yıl:1, Sayı.1, ss. 23-46.

DEMİR, Eyyüp, **Öteki Kürtler: Bir Geleneğin Anatomisi**, Orion Yayınları, Ankara, (Tarih belirtilmemiş).

DEMİR, Hilmi, “*Klâsik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu: Türkiyelilik*”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, ss.161-166.

Demokratik Toplum Partisi (DTP) Programı (<http://www.dtpgm.org.tr/program.pdf>)

DURİNG, Simon, “*Günümüzde Postmodernizm ya da Post-Kolonyalizm*”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, Çev: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, 1. Baskı, ss.105-128.

DÜNDAR, Safiye, **Kürtler ve Azınlık Tartışmaları**, Doğan Kitap, İstanbul, 2009.

DÜZEL, Neşe, “*Baskın Oran ile Röportaj: Türk Üst Kimliği Ülkeyi Bölüyor*”, **Radikal**, 25 Ekim 2004.

EAGLETON, Terry, **Kültür Yorumları**, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, 1. Baskı.

EKİNCİ, Nazım Kadri, “*Türkiye’de 1980 Sonrası Kriz Dinamikleri ve İntibak Mekanizmaları*”, **Toplum ve Bilim**, (1998), Sayı 77, ss.7-26.

ERDOĞAN, Mustafa, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Siyasal Kitapevi, Ankara, 1998, 2. Baskı.

ERGİL, Doğu, **Doğu Sorunu: Teşhisler ve Tespitler**, Özel Araştırma Raporu, TOBB, 1995.

ERGUN, Doğan, **Kimlikler Kıskaçında Ulusal Kişilik**, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, 1. Baskı.

ERİKSEN, Thomas H., **Etnisite ve Milliyetçilik (Antropolojik Bir Bakış)**, Çev: Ekin Uşaklı, Avesta Yayınları, İstanbul, 2004, 1. Baskı.

EVREN, Gürbüz, **Avrupa Birliği Sürecinde Kürtçülük**, Truva Yayınları, İstanbul, 2007, 1. Baskı.

FALK, Richard, **Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri**, Çev: Ali Çaksu, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, 1. Baskı.

Fazilet Partisi, **Türkiye’nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz: M. Recai Kutan’ın Basın Toplantısı**, Ankara, 17 Aralık 1998, ss.23-27.

FIRAT, Gökçe, “*Kürt Sorunu Yok Kürt İstilas Var*”, **Türk Solu**, Sayı: 88, 2005.

FIRAT, Ümit, “*Devrimci Doğu Kültür Ocakları*”, **Sosyalizm Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt 7, 2118-2119.

GELLNER, Ernest, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev: B. Ersanlı Behar-G. Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

GERGER, M. Emin, **Tanzimat’tan Avrupa Topluluğu’na Türkiye: Konuşmalar**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, (tarih belirtilmemiş), 2. Baskı.

GİDDENS, Antony, **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, 3. Baskı.

————— **Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği**, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı.

GOSOVİÇ, Bronislav, “*Entelektüel Hegemonya ve Milletlerarası Kalkınma*”, Çev: Sadir Karabekir, **Türkiye ve Siyaset**, (2001), Sayı 5, ss.153-163.

GÖÇEK, Fatma Müge, “*Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım*”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik**, Çev: Defne Orhun, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss.63-76.

GÖKA, Erol, **İnsan Kısım Kısım: Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler**, Aşina Kitaplar, Ankara, 2006, 2. Baskı.

GÖKA, Erol - BEYAZYÜZ, Murat, “*Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti: Psikolojik Bir Bakış Denemesi*”, **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2005), Sayı: 83, ss.17-26.

GÖKALP, Ziya, **Türkçülüğün Esâsları**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1997, 5. Baskı.

GÖLE, Nilüfer, **Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, 2. Baskı.

GÖZEN, Ramazan, “*Türkiye’nin Avrupa Birliği ile Entegrasyon Sürecinin Açmazları ve Açılımları*”, **Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: Ş. H. Çalış-İ. D. Dağı-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, ss.137-160.

GÖZLER, Kemal, **Türk Anayasa Hukuku**, Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa, 2000, 1. Baskı.

GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref, **Açıklamalı Türk Anayasaları**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2007, 6. Basım.

GRAY, John, **Sahte Şafak: Küresel Kapitalizmin Aldatmacaları**, Çev. Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 1999, 1. Baskı.

GUEHENHO, Jean Marie, **Demokrasinin Sonu**, Çev: M. E. Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, 1.Baskı.

GUTMAN, Amy (Haz.), **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, 2. Baskı.

GÜLALP Haldun, “*Türkiye’de Modernleşme ve İslâmcı Siyaset*”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** içinde, Ed: Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, ss.43-53.

————— **KimliklerSiyaseti: Türkiye’de Siyasal İslâm’ın Temelleri**, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, 1. Baskı.

GÜLDEMİR, Ufuk, **Texas-Malatya**, Tekin Yayınevi, Ankara, 1992, 1. Baskı.

GÜLEÇ, Cengiz, “*Evrensel Bir Kimlik Mümkün Mü?*”, **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2005), Sayı: 83, ss.72-76.

————— **Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı, Kimlik ve Laiklik**, Ümit Yayıncılık, Ankara, 2004.

GÜNDÖĞAN, Ali Osman, “*Türkiyelilik ve Çokkültürlülük*”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, ss.108-114.

GÜRGÜR, Nuri, “*Ana Dilde Öğrenim, Yayın Hakkı ve Etnik Kimlik Üzerine*”, **Türk Yurdu**, (2002), Sayı: 180, ss.2-4.

HABERMAS, Jurgen, **Küreselleşme ve Millî Devletlerin Akibeti**, Çev: Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul, 2002.

————— **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, Çev: İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı.

HAKAN, Mehmet, “*Kimlik Nedir?*”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1995), Sayı 33, ss.146-149.

HALL, Stuart, “*Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler*”, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Der: Antony D. King, Çev: G. Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss. 63-96.

————— “*Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*”, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi** içinde, Der: Antony D. King, Çev: G. Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss. 39-61.

HALL, Stuart, - JACQUES, M., **Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

HALL, Stuart, - HELD, David, “*Yurttaşlar ve Yurttaşlık*”, **Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi** içinde, S. Hall, M. Jacques; Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, ss.169-185.

HANIOĞLU, Şükrü, “*Osmanlıcılık*”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, ss.1389-1393

————— “*Tarihî Süreç İçinde Kimlikler, Kimlik Çatışması ve Demokrasi*”, **Zaman Gazetesi**, 01 Aralık 2005.

————— “*Türkçülük*”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, ss.1394-1399.

HARVEY, David, “*Postmodernizme Bir Bakış*”, Çev: Oğuz Işık, **Birikim**, (1993), Sayı: 49, ss. 55-59.

HELLER, A-FEHER, F., **Postmodern Politik Durum**, Çev: Ş. Argın-O. Akhınay, Öteki Yayınları, Ankara, 1993, 1. Baskı.

HEPER, Metin, **Devlet ve Kürtler**, Çev. Kadriye Göksel, Doğan Kitap, İstanbul, 2008, 1. Baskı.

HEYD, Uriel, **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, Çev: Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, 1. Baskı.

HIPPLER, Jochen (Ed.), **Ulus İnşâsı**, Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitap, İstanbul, 2007.

————— “*Şiddetli Anlaşmazlıklar, Anlaşmazlıklardan Kaçınma ve Ulus İnşâsı: Terminoloji ve Politik Konseptler*”, **Ulus İnşâsı** içinde, Ed: Jochen Hippler; Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitap, İstanbul, 2007, ss.7-19.

HOBSBAWM, E. J., **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik**, Çev: Osman Akhınay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, 2. Baskı.

İNALCIK, Halil, **Doğu-Batı (Makaleler I)**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005, 1. Baskı.

İNANÇ, Hüsamettin, **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri**, Ekin Kitabevi, Ankara, 2006, 1. Baskı.

İNSEL, Ahmet, **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995, 2. Baskı.

KADIOĞLU, Ayşe, **Cumhuriyet İrâdesi Demokrasi Muhâkemesi**, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, 1. Baskı.

KAHRAMAN, Hasan Bülent, “*Yeni Sağın İlericiliği*”, Hasan Bülent Kahraman; **Sağ Türkiye ve Partileri** içinde, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.

————— **Sağ Türkiye ve Partileri**, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, 1. Baskı.

KALE, Nesrin, “*Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru*”, **Doğu Batı**, (2002), Yıl:5, Sayı:19, ss. 29-51.

KALIN, İbrahim, “*Kimlik Siyaseti ve Pandora’nın Kutusu*”, **Radikal** 2, 15 Ocak 2006.

KARACA, Nuray, **1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2004.

KARAKAŞ, Mehmet, **Türk Ulusçuluğunun İnşâsı**, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, 1. Baskı.

KARLUK, Rıdvan, “*Türkiye Avrupa Birliği’nin Neresindedir?*”, **Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri Sempozyumu (16/17 Mart 2001)**, Haz: Mustafa Kahramanyol, Ankara Ofset, Ankara, (Tarih belirtilmemiş), ss.32-46.

KARPAT, Kemal H., “*Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihî, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi*”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu** içinde, Haz: Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, ss.23-38.

————— **Osmanlı Modernleşmesi**, Çev: A. Zorlu Durukan ve Kaan Durukan, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 1. Baskı.

KASABA, Reşat, “*Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm*”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** içinde, Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba (Ed.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, ss.12-28.

KAYA, Ayhan, “*Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti*”, **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde, Der: Ayhan Kaya-Turgut Tahranlı, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, ss.35-63.

KAYA, Ayhan, TARHANLI Turgut (Der.), **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları**, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, 2. Baskı.

KAYPAKOĞLU, Serdar, **Ulusal Ekonomilerin Bütünleşmesi Sürecinde Kimlik Sorunları ve İletişim**, Der Yayınları, İstanbul, 2000.

KAZGAN, Gülten, **Küreselleşme ve Ulus-Devlet, Küreselleşme ve Ulus-Devlet**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 3. Baskı.

KEYDER, Çağlar, “*AB ile ABD Arasında Türkiye*”, **Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliğine** içinde, Çağlar Keyder, Çev: Şennur Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.225-246.

————— “*Mısır Deneyimi Işığında Türk Burjuvazisinin Kökeni*”, **Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliğine** içinde, Çağlar Keyder, Çev: Şennur Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.141-179.

————— **Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliğine**, Çev: Şennur Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, 3. Baskı.

————— **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, 2. Baskı.

KEYMAN, E. Fuat - SARIBAY, A. Yaşar (Der.), **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, 1. Baskı.

KEYMAN, E. Fuat, “*Etnik Çatışmayı Önlemek*”, **Radikal** 2, 11 Eylül 2005.

————— “*Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı*”, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm** içinde, Der: E. Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, ss.34-55.

————— “*Postmodernizm ve Radikal Demokrasi*”, **Toplum ve Bilim**, (1993), Sayı: 62, ss. 126-155.

————— “*Türkiye’de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme*”, **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, ss.113-130.

KİNG D., Antony (Der.), **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Çev: G. Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, 1. Baskı.

KİRİŞÇİ, Kemal-WINROW, G. M., **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, 4.Baskı.

KİRMAN, M. Ali, “*Türkiye’de Toplumsal Değişme, Din ve Kimlik: Dinî Cemaatlerin Dönüşümü ve Tanımlanma Sorunu*”, **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, ss.141-163.

KOSTARYANO, Riva, **Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri**, Çev: Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Baskı.

KÖKER, Levent, “*Ulusal Kimlik ve Devlet Meşrûiyeti: Türkiye’nin Demokratik Deneyiminin Çelişkileri*”, E. Özdalga-S. Persson (Ed.); **Sivil Toplum Demokrasi ve İslâm Dünyası** içinde, Çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, ss.83-96.

————— **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, 2. Baskı.

KÖKTÜRK, Milay, “*Çözölmeye Giden Yol: Etnik Bilinç*”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, ss.169-179.

KÖSOĞLU, Nevzat, **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, 1. Baskı.

KURUBAŞ, Erol, **Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye**, Cilt:1, Nobel Yayınları, Ankara, 2004, 1. Baskı.

————— **Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye, Cilt:2**, Nobel Yayınları, Ankara, 2004, 1. Baskı.

KUSHNER, David, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)**, Çev: Mehmet Zeki, Ay Köprüsü Yayınları, İstanbul, 2004, 1. Baskı.

KUTLAY, Naci, **Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik**, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2006, 1. Baskı.

LACLAU, Ernesto, **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, Çev: Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Baskı.

LECA, Jean (Haz.), **Uluslar ve Milliyetçilikler**, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, 1. Baskı.

————— **“Neden Söz Ediyoruz?”**, **Uluslar ve Milliyetçilikler** içinde, Haz: Jean Leca, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, ss.11-19.

LEWIS, Bernard, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Çev: Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000, 8. Baskı.

MANİSALI, Erol, **Avrupa Çıkmazı: Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri**, Otopsi Yayınları, İstanbul, 2001, 3. Baskı.

MARDİN, Şerif, **“19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”**, **Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)** içinde, Der: M. Türköne-T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, 4. Baskı, ss.81-101.

————— **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Çev: M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, 6. Baskı.

MARSHALL, Gordon (Ed.), **Sosyoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

MARSHALL, T. H., **“Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”**, T. H. Marshall-T. Bottomore; **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar** içinde, Çev: Ayhan Kaya, Gündoğan Yayınları, 2000, 1. Baskı, ss.13-82.

MCDOWALL, David, **Kürtler**, Çev: Zeri İnanç, Avesta Yayınları, İstanbul, 1996, 7. Baskı.

MERT, Nuray, **“Siyaseti Savunmak”**, **Türkiye Günlüğü**, Sayı:59, Yıl: 2000-02, ss.5-8.

————— **“Neden Ulus-Devlet?”**, **Radikal 2**, 01 Eylül 2005.

MESUT, Ahmet, “*Türk Devlet Söylemi ve Kürt Kimliğinin Reddi*”, **Birikim**, Sayı:48, 1993, ss. 22-33.

MOUFFE, Chantal, **Siyasal Üzerine**, Çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, 1. Baskı.

MURPHY, John W., **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, Çev. Hüsamettin Arslan, Eti Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı.

NİŞANYAN, Sevan, “*Kemalist Düşünce’de ‘Türk Milleti’ Kavramı*”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1995), Sayı 33, ss.127-141.

OBA, Ali Engin, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, 1. Baskı.

OFFE, Claus, “*Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın sınırlarının Zorlanması*”, **Yeni Sosyal Hareketler içinde**, Haz. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, 1. Baskı ss. 53-80.

ORTAYLI, İlber, **Son İmparatorluk Osmanlı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, 3. Baskı.

————— **Osmanlı Barışı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007, 2. Baskı.

ÖĞÜN, S. Seyfi, **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, 3. Baskı.

————— **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı.

ÖZ, Esat, “*Küreselleşme, Demokrasi ve Millî Devlet*”, **Türkiye ve Siyaset**, (2001), Sayı 5, ss.13-26.

————— “*Türk Siyaseti ve Düşüncesinin Yeni Tabusu: Bir İdeoloji Olarak AB’cilik ve Süreci Kulluk İlişkisine Dönüştüren Hurâfeler*”, **Siyaset ve Toplum**, (2005), Sayı:1, ss. 31-41.

————— **Otoriterizm ve Siyaset: Türkiye’de Tek Parti Rejimi ve Siyasal Katılma (1923-1945)**, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996.

ÖZAL, Turgut, “*Türkiye’nin Hâcet Kapıları Açılmıştır*”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 19, (1992), s. 17.

ÖZBEN, Mevlüt, “*Keşfedilmemiş Bir Kıtada Gezintiye Çıkmak: II. Cumhuriyet Tartışmaları*”, **A.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, FEF Yayınları, Erzurum, 2007.

ÖZBUDUN, Ergun, “*Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu*”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, ss.63-70.

ÖZCAN, Ahmet, **İmparatorluk Çökerken Yeni Bir Ulus Tahayyülü**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, 1. Basım.

ÖZCAN, Nihat Ali, “*Terör ve Ekonomi*”, **Terörizm İncelemeleri** içinde, Der: Ümit Özdağ- Osman Metin Öztürk, ASAM Yayınları, Ankara, 2000, s.300-305.

ÖZDAĞ, Ümit, **PKK Terörü: Neden Bitmedi, Nasıl Biter?**, Kripto Kitapları, İstanbul, 2010, 6.Baskı.

ÖZDEMİR, Çağatay (Ed), **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik**, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, 1.Baskı.

ÖZGÜREL, Avni, “*Fazilet Partisi’nde Rota Değişikliği*”, **Radikal**, 23 Eylül 1998.

ÖZOĞLU, Hakan, **Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği**, Çev: N. Özok Gündoğan-A. Zana Gündoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, 1.Basım.

ÖZTÜRK, Namık Kemal, “*Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar*”, **Amme İdâresi Dergisi**, (1998), 31/3, ss.3-16.

ÖZYURT, Cevat, **Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklaşma**, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, 1. Baskı.

PANEL, “*1980’lerden Günümüze Türkiye’nin Dinamikleri ve Sosyo Kültürel Değişimler Paneli*”, **İktisat Dergisi**, (Şubat-Mart 2001), Özel Sayı:413-414, ss.159-212.

POLAMA, Margaret M., **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev: Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, 1. Baskı.

Resmî Gazete, 19 Şubat 2002, 9 Nisan 2002 ve 9 Ağustos 2002.

ROBERTSON, Roland, **Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, Çev: Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, 1. Baskı.

ROCKEFELLER, Steven C., “*Yorum*”, Çev: Rita Urgan, **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, Haz. Amy Gutman, İstanbul, 2005, ss.95-105.

Saadet Partisi Parti Programı (<http://www.sp.org.tr/sayfa.asp?id=40>)

Saadet Partisi; AB Türkiye İlerleme Raporu'nun Gerçek Yüzü ve Gizli Tuzakları, 1 Aralık 2004.

SARIBAY, A. Yaşar, *"AKP'nin Politik Kimliği ve Gidişatı"*, **Zaman**, 11 Ekim 2003.

————— *"Cumhuriyet, Devlet ve Toplum"*, **Türkiye Günlüğü**, (Güz 1992), Sayı:20, ss.36-39.

————— *"Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı: Sosyo-Ekonomik Bir Çözümleme Denemesi"*, **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi** içinde, Ed. Ersin Kalaycıoğlu-A. Yaşar Sarıbay, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul, 1986, ss.189-204.

————— *"Refah Partisi'nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler"*, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1994), Sayı:27, ss.19-22.

————— *"Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum"*, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm** içinde, Der: E. Fuat Keyman, A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, ss. 88-110.

————— **Postmodernite Sivil Toplum ve İslâm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, 2. Baskı.

————— **Siyaset Demokrasi ve Kimlik**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998, 1. Baskı.

————— **Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, 1. Baskı.

SARIKOCA, Erem, **Çok Partili Siyasal Yaşamın Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Uygulanan Seçim Sistemleri ve Toplumsal Etkileri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005.

SAYBAŞILI, Kemali, **DYP-SHP Koalisyonu'nun Üç Yılı**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı.

SCHNAPPER, Dominique, **Yurttaşlar Cemaati**, Çev: Özlem Okur, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995.

SEÇKİN, Müşerref, *"Cumhuriyetçi mi Demokrat mı?"*, **Nokta**, (25-31 Ekim 1992), Yıl: 10, Sayı:44.

SELİM, Yavuz, **Yol Ayrımı: Millî Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası**, Hiler Yayınları, Ankara, 2002.

SEZAL, S. Rana, *Kimlik Politikaları, “Terör ve Etnik Çatışma Kavramları: 11 Eylül Sonrası Türkiye’nin Terör Sorunu”*, **Stratejik Analiz**, (2001), Cilt:2, Sayı:20, ss.95-100.

SEZER, Birkan Uysal, “*Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet*”, **Amme İdâresi Dergisi**, Cilt:26, Sayı: 1, 1993, ss.27-42.

SİTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban, “*Cumhuriyet Dönemi İslâmcılık Düşüncesinin Genel Karakterleri*”, **Türkiye Günlüğü**, (1993), Sayı: 22, ss.127-132.

SMİTH, Anthony D., **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, Çev: Derya Kömürcü, Everest Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı.

————— **Millî Kimlik**, Çev: B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, 3. Baskı.

————— **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev: Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2002, 1. Baskı.

SOMEL, Selçuk Akşin, “*Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği*”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.71-83.

SOMUNCUOĞLU, Sadi, **Avrupa Birliği Uyum Paketlerinden Federasyona: Etnik/İrkçi Siyasallaşma Projesi**, Ankara Ticaret Odası, Ankara, 2003, 1. Baskı.

SONER, B. Ali, “*Azınlıklar Sorunu ve Türkiye-AB İlişkileri*”, **Doğu’dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar** içinde, Der: Zeynep Dağı, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, ss. 293-310.

STENDER, Wolfram, “*Etnik Uyanışlar*”, Çev: Yeşim Tükel, **Varlık**, Sayı 1120, 2001, ss.18-23.

SU, Süreyya M., “*Postmodern Dönem Semptomları*”, **Birikim**, Sayı: 75, 1995, ss.46-49.

SUBAŞI, Necdet, “*AKP’nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Tavsiye Sarkacında Siyasal İslâm*”, **Tezkire**, (Kasım/Aralık/Ocak 2005), Sayı:41, ss.80-96.

ŞAHİN, Bahar, “*Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar*”, **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde, Der: Ayhan Kaya-Turgut Tahranlı, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, ss.122-159.

ŞAYLAN, Gencay, **Türkiye’de İslâmcı Siyaset**, Verso Yayınları, Ankara, 1992, 2. Baskı.

ŞEN, SABAHATTİN (Haz.), **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı.

ŞEN, Serdar. **AKP Millî Görüşçü mü?: Parti Programlarında Millî Görüş**, Nokta Kitap, İstanbul, 2004.

ŞİMŞEK, Sefa, “*Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri*”, **U.Ü.F.E.F. Sosyal Bilimler Dergisi**, (2002), Yıl:3, Sayı:3, ss.29-39.

TAN, Altan, **Kürt Sorunu: Ya Tam Kardeşlik Ya Hep Birlikte Kölelik**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, 1. Baskı.

TAYLOR, Charles, “*Tanınma Politikası*”, Çev: Yurdanur Salman, **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, Haz: Amy Gutman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, 2. Baskı, ss.42-84.

TEKİN, Mustafa, “*İslâm’ın Postmodern İmkânı*”, **S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2000), Sayı:X, ss.561-575.

TETZLAFF, Rainer, “*Küreselleşme ve Ulus İnşâsı: Çelişmeyen Terimler*”, **Ulus İnşâsı** içinde, Ed: Jochen Hippler; Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitap, İstanbul, 2007, ss.7-19.

TİMUR, Taner, **Osmanlı Kimliği**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, 4. Baskı.

TOK, Nafiz, “*Çokkültürcülüğe Bir Yanıt Olarak Tekkültürcülük ve Çokkültürcülük*”, **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, ss.19-33.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Etnik Sosyoloji**, Timaş Yayınları, İstanbul, 1997, 2. Baskı.

————— **Türk Ulus-Devlet Kimliği**, IQ Yayınları, İstanbul, 2005, 1. Baskı.

TÜRKÖNE, Mümtazer, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003. 3. Baskı.

UĞUR, Mehmet, **Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Dayanak/İnandırıcılık İkilemi**, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Baskı.

USUL, A. Resul, “*Türkiye’nin Avrupa Birliği Üyeliği Sürecinde Siyasî Kriterler Sorunu: Dün, Bugün ve Yarın*”, **Stratejik Analiz**, (2002), Cilt:2, Sayı: 22, ss. 9-21.

————— *“Helsinki’den Müzakerelere Türkiye-AB İlişkileri”*, **Doğu’dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar** içinde, Der: Zeynep Dağı, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, ss. 189-217.

VAROL, Muharrem, *“Kuramda ve Gerçeklikte Yurttaş”*, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.131-139.

VATANDAŞ, Celalettin, **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, Açılım Kitap, İstanbul, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel, *“Kültürler Çatışıyor mu? Biz Kimiz? Ötekiler Kim?”*, Immanuel Wallerstein; **21. Yüzyılda Siyaset** içinde, Çev: T. Doğan-E. Abadoğlu, Aram Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss.45-70.

————— **Tarihsel Kapitalizm**, Çev: Nemciye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, 3. Baskı.

YARAŞIR, Volkan-AYGÜN, Tarık, **Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslâm ve AKP**, Akyüz Yayın Grubu, İstanbul, 2002, 1. Baskı.

Yasin Aktay ile Röportaj; *“Sistem Dediğimiz Artık AK Parti’dir”*, **Yeni Şafak**, 20 Ocak 2003.

YAVUZ, M. Hakan, *“Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi”*, **Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: Ş. H. Çalış- İ. D. Dağı-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, ss.35-63.

————— *“Millî Görüş Hareketi: Muhâlif ve Modern Gelenek”*, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.591-603.

————— **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti**, Çev: Ahmet Yıldız, İstanbul, 2005, 1. Baskı.

Yazı Dizisi; *“AB Eşiğinde Kürt Sorunu-1”*, Haz: Ali Topuz, **Radikal**, 23 Mayıs 2004.

Yazı Dizisi; *“AB Eşiğinde Kürt Sorunu-2”*, Haz: Ali Topuz, **Radikal**, 24 Mayıs 2004.

YEĞEN, Mesut, **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, 2.Baskı.

YETKİN, Murat, *“Türk-Kürt Çatışması mı Kışkırtılıyor?”*, **Radikal**, 6 Eylül 2005.

YILDIZ, Ahmet, ‘Ne Mutlu Türküm Diyebilene’: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, 1. Baskı.

————— Ulus Devletin Bunalımı: Türkiye’de Federalizm ve Kürt Meselesi, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2010.

YILMAZ, Aytekin, **Moderninden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, 1. Baskı.

YILMAZ, Nuh, “İslâmcılık, AKP, Siyaset”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.605-619.

YURDUSEV, A. Nuri, “18. ve 19. Yüzyıllarda Avrupa’da Türk Kimliği”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.101-115.

YÜCEKÖK, Ahmet, **Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi**, Afa Yayınları, İstanbul, 1997.

ZÜRCHER, Erik Jan, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, 3. Baskı.

Kimlik siyaseti olarak adlandırdığımız sorun, gözlemlenebilir verilerden yola çıkarak söylemek gerekirse, uzun yıllardan beri gündemdedir. Dün olduğu gibi bugün de, yarın da Türkiye'deki siyasal ve toplumsal tartışmaları belirlemeye devam edecek ve "Aşıl'ın topuğu" misâli, ülkenin yumuşak karnı olmayı sürdürecektir. Bu tartışmalardan birlikte yaşamayı mümkün kılabilecek, savrulmaları önleyebilecek, toplumsal ve siyasal bütünlüğü sağlayabilecek bir çözümün çıkması; ancak kimlik siyasetinin olumsuzluklarının, onun toplumsal açıdan bir patolojik durum olduğunun farkına varılması ve ideal bir siyaset tarzı olarak değil, bir sorun olarak bütün yönlerinin kamuoyuna sunulmasıyla mümkün olacaktır.



ISBN 978-605-61624-6-6

