

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>



ULUS İNŞÂSI VE MİLLİYETÇİLİK

ŞENOL DURGUN



kitap

Ulus İnşâsı ve Milliyetçilik

Şenol Durgun

A Kitap Bir Binyıl Yayınevi Markasıdır!

Yayın Nu: 23

© Binyıl Yayınevi, 2014

Tüm Hakları Saklıdır.

ISBN: 978-605-63390-5-9

Ulus İnşâsı ve Milliyetçilik

Şenol Durgun

Yayın Yönetmeni: Huzeyfe Arslan

Düzeltili: Süleyman Arslan

1. Baskı, Mayıs 2014 (1000 adet)

Kapak ve İç Tasarım:

Vertigo

Baskı: Tarcan Matbaacılık

Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. Nu: 15

İskitler/Ankara Tel: (0312) 212 34 11

İdâre Yeri:

Güzelkent Mahallesi Turaykent Sitesi Nu. 10/18

Eryaman-Ankara Tel-Faks: (0312) 212 34 11

İçindekiler

— Önsöz	V
I. Türk Yönetim Kültüründe Devlet Anlayışı	11
II. Modernleşme, Milliyetçilik ve Siyaset	43
III. Türk Milliyetçiliği'nden Türkiye Milliyetçiliği'ne: Resmî Anlayıştaki Farklılaşmalar, Sorunlar	57
IV. Erken Cumhuriyet Döneminde Ulus İnşâsı ve Bilim	91
V. Demokratikleşme Bağlamında Milliyetçilik, Vatandaşlık ve Çok-Kültürlülük Tartışmaları	123
VI. Kimlik Sorunu Tartışmaları ve Anayasalar	175
VII. Ulusçu Siyasetin İnşâsında Ezoterik Bir Yaklaşım: Mu Kıtası Efsâne	209

Önsöz

İdeolojiler yaşadıkları çağın olaylarından ve gelişmelerinden etkilenererek oluştuklarından, milliyetçilik de bir ideoloji olarak yaşadığı çağın koşullarının etkisiyle ortaya çıktı. Diğer bir ifadeyle, modernliğin nesnel toplumsal koşulları milliyetçilik söylemini üretmiş ve onu ulus-devletin ideolojisi olarak yapılandırmıştı. Özellikle geleneksel imparatorlukların parçalanmasıyla milliyetçilik bir ideoloji olarak ulus-toplum ve ulus-devlet bütünlükleri üreterek kitlelere, topluluklara, cemaatlara ve milletlere yeni bir oluşum alternatifi sağlamış oldu.

Yeni bir yapılanma biçimi olarak ulus-devlet, milliyetçilik aracılığıyla ortak bir ideolojik kimliği bütün topluma yaygınlaştırarak bütünleşmeyi korumayı amaçlamaktadır. Özellikle dil, folklor, tarih, vatan ve din, standart bir çerçeveye yerleştirilerek ulusal bütünlük sağlanmaya çalışılmakta ve bu bağlamda farklı soy, lehçe, kabile, etnisite vs. ulusal kültür içinde homojenleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu durum, yani ulus-devlete sağladığı homojen kültür projesi farklılıkları dışlarken aynı zamanda bütün ulusun bireylerini kanun önünde eşit vatandaş yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında modern devletler aynı zamanda ulusal devlet olup, federalizm, üniterlik, monarşi ya da cumhuriyet gibi farklılıklara sahip olmaları onun bu özelliklerini ortadan kaldırmamaktadır.

Ulus-devletin doğuş sebepleri her ne olursa olsun, başarısı tartışılmazdır. “Ulus olma”, Avrupa’dan Amerika’ya, oradan da tüm dünya ya yayılarak egemenliğin evrensel formu hâline gelmiştir. Günümüzde tüm devletler hemen hemen ulus-devlet biçiminde örgütlenmişlerdir. Ulus-devlet aslında oluşumu itibarıyla bir inşâ sürecidir.

Ulus inşâ süreci aynı zamanda ortak bir kültür geliştirilmesi sürecini de gerektirmektedir. Zira toplumsal alandaki farklılıkların bir ortaklık içinde bütünleştirilebilmesi için meşrûlaştırma aracı olarak milliyetçilik büyük bir katkı sunmaktadır. Diğer bir ifâdeyle, yerel, kabilevî, kırsal sadakatler milliyetçilik aracılığıyla üst politik kurumlara, yani devlete sadakate dönüştürülmektedir. Bu nedenle XIX. Yüzyıldan itibaren toplumlar alt etnik bağlamlarından koparılarak milliyetçilik ideolojisiyle birlikte ulus-devlet tarzında birleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu çağrılar da daha ziyade dil, tarih, din ve başka duygusalılıklara dayanılarak yapılmaktadır.

Yapılan bu çalışmalar bir yönüyle doğrudan ulusal bütünleşmeyi ve ulusal kimlik duygusunu geliştirmeyi, öteki yönüyle toplumdaki etnokültürel farklılıkları en aza indirmeyi amaçlamaktadır. Böylece ulus inşası süreci başta bağımsızlığın sağlanması olmak üzere, ulusal birlik temeline dayalı meşrû bir yönetim kurulması, siyasal vatandaşlık, kültür standartlaştırması ile zenginlik ve değerlerin yeniden paylaşılması gibi değişik aşamaları içermektedir. Durum böyle olmakla birlikte milliyetçilik söyleminin ortaya çıkması ve devletleşme sürecine girmesi farklı yollar izleyebilmektedir. Bu konuda öncelikle iki farklı model üzerinde durulmaktadır. Bunlar Fransız ve Alman tarzı modellerdir. Bir başka ifâdeyle uluslaşmada ulusal kimliklerin inşasında jus soil (Fransız) ve jus sanginis (Alman) modeli olmak üzere iki ekolden söz edilmektedir. Fransız tarzı model; ortak değerleri olan, yasaları ve kurumlarıyla tek siyasî iradeye bağlı topluluk ile bu topluluktaki bireylerin yasal eşitliği gibi unsurlara dayanmaktadır. Bu tarz uluslaşma, özünde etnokültürel farklılıkları yadsımakta ve “kültürel türdeşlik”i esas almaktadır. Yani aynı topraklar üzerinde yaşayan yurttaşların hepsini, herhangi bir etnik gruba âit olmayan, tasarlanmış “tek ve üstün kimlik” içinde entegrasyona davet etmekte ve gerekirse de zorlamaktadır. Bu model, etnik gruplar bakımından dışlayıcı olmasa da etnik kimliğe ilişkin bazı sorunlara neden olabilmektedir.

1648 Westphalia Barışı'ndan sonra gelişen 1789 Fransız Devrimi'yle de devletlerin ulusal egemenliğe dayandığı varsayımı, ulus ile devletin özdeşleştirilmesine yol açmış ve Fransız Devrimi'yle bu anlayış eyleme dökülmüştür. Fransız Devrimi, Fransız ulusunun siyasî ve kültürel bütünleşmesini gerçekleştirmiş ve milliyetçilik, Fransa'dan diğer Avrupa ülkelerine yayılmıştır. Almanya'da ise milliyetçilik, Fransa'daki biçiminden farklı bir şekilde duygulara dayalı (irrasyonel) muhafazakâr ve romantik bir temelde gelişmiştir. Fransız tarzındaki devlet öncelikli bir ulus inşâ sürecinden farklı olarak,

ulus öncelikli bir inşâ anlayışı Almanya'da öne çıkmıştır. Bu anlamda önceden ulus bilincinde olan bir halkın varlığı romantizmi yüksek bir milliyetçilik anlayışı doğurmuştur.

Batı Avrupa'da bunlar gerçekleşirken, Batı dışı dünya da ise devlet, çoğunlukla dışsal ekonomik ve siyasal etkilerin bir sonucu olarak gelişmiştir. Ulus-devlet ve bir tür modernleşme arayışında bulunma isteği olarak milliyetçilik, Batı-dışı toplumlarda Aydınlanma'dan mülhem zorlayıcı bir modernlik projesinin yürütücüsü olmuştur. Milliyetçiler tarafından ulus-devletin kalkınmanın temel aktörü olarak gösterilmesi, özellikle Batılı olmayan ülkelerde devletin kutsallaştırılmasına ve yanılmazlığına yol açmıştır.

On yedinci yüzyıldan başlayıp bütün on dokuzuncu yüzyıl boyunca devam eden devletin gerileyişini engellemek amacıyla biz de de birçok reform programı uygulamaya konulmuştur. Yapılan bu reformların esas amacı devleti kurtarmaktı. Ancak yapılan bu reformlar aynı zamanda, Batılı düşünce akımlarının Osmanlı kamuoyunda etkin bir hâle gelmesi ve tartışılmaya başlanmasına yol açmıştır. Milliyetçilik dalgasının bütün Avrupa'yı sardığı bu yıllarda, Osmanlı kamuoyu Batı'dan gelen birçok kavram gibi milliyetçilik kavramını da tartışır olmuştur. Milliyetçilik bu dönemlerde Balkanlar'da gayri Müslim azınlıkların huzursuzlukları etrafında şekillenmeye başladığından Osmanlı bürokratları ve entelektüelleri de millet kavramını gündemlerine alıp, ortak ve kurtarıcı bir kimlik arayışına girmişlerdi. Bu amaçla tek bir millî hissiyatı empoze etmenin devleti kurtarabileceği düşüncesi öne çıkmıştı: Bu da Osmanlıcılıktı. Osmanlıcılık, Fransız usûlü bir siyasal âdiyet ve vatanseverlik ideolojisi olarak 19. Yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti tarafından resmî politika olarak benimsenmişti. Bu politikanın benimsenmesiyle, klasik imparatorluk çoğulculuğunun en gelişmiş biçimlerinden birisi olan geleneksel Osmanlı millet sistemi yeniden ele alınmaktaydı. Böylece Osmanlıcılık geleneksel millet sisteminden farklı olarak modern vatandaşlık ve evrensel hukuk anlayışı çerçevesinde herkesin paylaşabileceği bir vatan ve siyasal değerler ülküsüne dayandırılmıştı. Buradaki amaç, her etnik-dinî unsurun kendi milliyetçiliğini geliştirdiği ortamda Osmanlı siyasal birliğini sağlamaktı. Fakat Osmanlıcılığın bu rolü oynayamayacağı kısa sürede ortaya çıkmıştı. Zira bu söylem, çok yapay olup, nihâyetinde yönetici aileye sadakatin dışında hiçbir şeye dayanmıyordu. Daha sonra gayri Müslimlerin ayrılmasıyla ülke içerisinde Müslüman bir nüfusun hâkim oluşuyla, İslâmcılık siyaseti uygulamaya konuldu. Ancak bu siyasetin akıbeti de Osmanlıcılık gibi âkim kalmış ve devletin içinde bulunduğu sorunlara çözüm teşkil et-

memişti. Neticede tek etkili milliyetçilik, dil veya ırk gibi nesnel bir birlikten kaynaklanmış olanıydı ki, bu da aşamalı bir şekilde Türk milliyetçiliğine dönüşmüştü. Artık imparatorluğun temeli Türkçe konuşan ve Türk kökenli olan herkesin paylaşacağı bir millî bütünlük olması gerektiği anlayışı öne çıkmıştı.

Yine de bu anlayışın ya da Türkçülüğün siyasî olarak tam anlamıyla bir söylem biçimi kazanması için 1908 yılında gerçekleşen ikinci Anayasa hareketini beklemek gerekecekti. Bu zamana kadar bürokrat ve aydınlar Türkçülük, hatta Türk kavramına berrak bir siyasî tanımlama bulamamış ve mevcûd kimlik tanımlamalarını da Osmanlıcılık ve İslâmcılık üzerinden yapmıştı. Diğer bir ifâdeyle, Türk kavramına olumlu bir içerik kazandırmak için kültürel anlamda bir takım çabalara ihtiyaç duymaktaydı ki, bu da ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında mümkün olabilmıştır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan ve günümüze kadar belli bir süreklilik gösteren Türkçülük düşüncesi, zamanın koşullarına ve gelişmelerine paralel olarak çeşitli dönemlerde belli değişikliklere uğrayarak farklı şekiller almıştır. Önceleri milliyetçilik düşüncesi iki ayrı coğrafya ve topluluk içerisinde -Orta Asya ve Osmanlı coğrafyasında- gelişmiş olsa da, farklı bağlamlarda gelişmiştir. İçinde bulunulan şartların belirlediği bu farklılaşma da her şeyden önce Osmanlı, toplumlararası ilişkilerdeki egemenliğini yitirdiği için Türkçülüğü devlete yönelik yeni bir siyaset üretme imkânı olarak görmüştür. Orta Asya Türkleri ise yaşadıkları sorunların üstesinden gelebilmek için toplum temelinde Türkçülüğü (Alman usûlü), kimlik oluşturma ve varlığını ispat etme çabasıyla geliştirme gayretinde olmuşlardır. Bu anlamda karşımıza iki farklı dünya çıkmaktadır. Birincisi, tek hedefi devleti kurtarmak olan ve bunun içinde Türkçülüğü bir kurtarıcı olarak gören Osmanlı Türkleri; ikincisi ise tüm Türk dünyasını ulus temelli bir ideolojiyle birleştirmeye çalışan, diğer deyişle devlet merkezli bakışın tersine, ulus-merkezli bir bakışla Türkçülüğe yaklaşan Rusya Türkleridir. Kısaca Osmanlı devlet bürokrasisinin iki yüz yıldır uygulaya geldiği Batılılaşma siyaseti; ulus, vatan, vatandaşlık, özgürlük gibi Batılı kavramların yurda girişini sağlamış, bir bakıma Türkçülüğün meşrû zemininin önünü açmıştır. Bu ön açma cumhuriyetle birlikte devlet öncelikli bir anlayışla vücut bulmuştur.

Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte Osmanlının çok kültürlü yapısının yerini Türk milliyetçiliği ve ulus-devlet aldı. Genç Cumhuriyet'in idârecileri, dışlayıcı modernite-gelenek karşıtlığı mantığı çerçevesinde Osmanlı'ya âit olan her şeyi dönüştürmeye çalıştılar. Re-

formcuların asıl niyeti, bütün farklılıkları Türk ismi altında eriterek Osmanlı'nın çok-kültürlü ve çok-milletli mirasını ortadan kaldırmaktı. Reformcu liderler Osmanlı Müslümanlarını, medenileşmiş homojen Türk milletine dönüştürmeye çalıştılar. İdârecilere göre, dinî kimlikli bir halkı modern bir millete dönüştürmek sadece laik bir devlet ve toplum aracılığı ile mümkündü. Amaç Batı medeniyetinin izlerini takip ederek, yeni Türk kültürünü Türklerin antik geçmişleri ile bağlantı kurarak, medenî ve kültürlü bir öz bulup ortaya çıkarmaktı.

Bu gelişme, Türkçülük düşüncesinin yaşadığı en köklü farklılaşmayı ifâde etmektedir. Çünkü bu dönem koşulları, geçmişten ana özellikleriyle farklılaşmayı temsil edebilecek nitelikler taşımaktaydı ve Türkçülük bu koşullara eklenerek yepyeni bir içerik ve yapıya kavuşmuştur. Artık Türk milliyetçiliği ulus-devletler çağında Anadolu coğrafyası üzerinde territoryal bir çerçevede Türk(ie) milliyetçiliğine dönüşmeye başlamıştı. Bu dönemden itibaren Türkçülük, Panturkizm ve Turancılık gibi kavramlar terk edilerek “Türkiye Milliyetçiliği” kavramına geçilmiştir. Yeni dönemde Kemalist elitlerin tasarladığı Türk(ie) milliyetçiliği ideolojisinin laik ve modernleştirici karakterleri öne çıkarılmış; Anadolu-dışı irredentizmi törpülenmiş, ulus inşâ etmeye önem verilerek bunun yeniden kurulan devletin devamını da sağlaması temel amaç olarak görülmüştür. Diğer bir ifâdeyle, devleti tahkim etmeye dönük olarak Türk milliyetçiliği cumhuriyet döneminde önceki dönemden farklı olarak yeniden inşâ edilmeye başlanmıştır. İnşâ edilen yeni Türk(ie) milliyetçiliği, Anadolu Türklüğü vurgusu ve Batı medeniyeti dairesine katılma muhtevasıyla tahayyül edilmiştir. Kemalist Türk milliyetçiliği olarak da nitelenen ve dine karşı laik muhtevasıyla belirli bir tavır içinde olan bu tahayyül, pratikte ancak 1940'lı yıllara kadar saflığını koruyabilmiştir. Bu yıllardan itibaren Türk milliyetçiliğinin “saf” tavrı, dinle uzlaştırma çabalarıyla bozulmuştur. Bu da başlangıçtaki Türk(ie) milliyetçiliği açısından ciddi bir farklılaşmadır.

“Ulus İnşası ve Milliyetçilik” adını taşıyan bu kitap; ulusun inşası ve bu “inşâ”da bir ideoloji olarak milliyetçiliğin oynadığı rolü, özellikle Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde ele almakta ve daha önce çoğunlukla bu konuda tertiplenen değişik bilimsel toplantılarda sunulan makalelerden oluşmaktadır.

Şenol Durgun
Nisan 2014 / Ankara

I.

Türk Yönetim Kültüründe Devlet Anlayışı*

Giriş

Genel olarak devletler, formları ve işlevleri açısından bir benzerlik göstermekle birlikte, işlevlerini yerine getiriş tarzları ve kendilerini meşrûlaştırıp anlamlandırmaları bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bir toplumun düşünce yapısı, o toplumun değer ve kurumlarının kendilerine özgü yapılarında, tarihsel süreçte ortaya koydukları ürünler ile evren tasavvurlarında açık bir şekilde görülmektedir. Modern öncesi toplumlarda, efsaneler, düşünce üretiminde dolayısıyla sorunların çözümünde etkili bir şekilde kullanıldıklarından, evren tasavvuru çerçevesinde devletin kökenlerinin ve görevlerinin açıklanması da efsaneler aracılığıyla yapılmıştır. Bu açıdan baktığımızda devletlerin kuruluşu efsânevî temellere oturtulmaktadır. Sözgelimi Çin'in kurucusu *Üç İmparator*, Roma İmparatorluğu'nun kurucuları *Romus ve Romulus* efsaneleri, bahsettiğimiz örnekler arasındadır. Tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen Türk devletlerinin yapısı ve devlete ilişkin düşün-

*13-16 Ekim 2011'de İstanbul Aydın Üniversitesi'nde Kamu Ortaklığı Vakfı tarafından organize edilerek gerçekleştirilen "Üç Deniz Havzası Ülkeleri Ortak Yönetim Kültürü ve Yeniden Yapılanma Sorunları" adlı uluslararası sempozyuma sunulan bildiri metnidir.

celeri, Oğuz Kağan Efsanesi ile Orhun Yazıtları'nda görmek mümkündür. Söz konusu efsane ve yazıtlarda çizilen dünya devleti modeli, hem düşünce hem de düşünceyi gerçekleştirme çabası olarak Türk tarihinde genelde etkili olmuştur. Tarih rasyonalitesini kendisine âit paradigma içerisinde kullanan her medeniyetin sonunda köken ile ilgili efsânevî anlatışlara ulaştığını göstermektedir. Burada güçlü efsânevî anlatışlar o medeniyetin kendine âit güçlü bir rasyonaliteye sâhip olduğunu göstermektedir.

Yaşama şartları ve coğrafya, toplumun oluşma şartları, değer dizileri, ilişki içinde olduğu toplumlar, karşılaştıkları sorunlar, üyesi oldukları medeniyetler Türk devlet anlayışının oluşmasını sağlamıştır. Türklerin, iktisâdî şartlar nedeniyle sürekli yer değiştirmeleri, teşkilatlı boylar hâlinde yaşamaları, toprak mülkiyetine dayalı sınıflara sâhip olmaması, ruhban sınıfının bulunmaması, tarih sahnesine devletli olarak çıkmaları ve tarih düşünceleri, devletin; Türk evren tasavvurunun, kültürünün, düşüncesinin, yaşayışının merkezine yerleşmesine ve devlet baba anlayışının oluşmasına neden olmuştur. (Turan, 1969; 120). Devletin bu merkezî konumu, kültürel yapıyı yönlendirdiği gibi, düşünce üretiminde de baskın olmuştur. Bu açıdan Türk devlet anlayışı da kendine özgü nitelikler sergilemiştir.

Tarihin çok eski zamanlarından beri varlıklarını sürdüren Türkler, bir yandan kendi toplumsal dinamiklerinden, diğer yandan farklı kültür ve medeniyetlerle ilişkiye girmelerinden kaynaklanan büyük dönüşümler geçirmiştir. Bu dönüşümler ana hatlarıyla ele alındığı vakit, bunu üç kategoride toplamak mümkündür. İlki İslâmiyet öncesi dönemdir ki, bunu Türk tarihi açısından antik dönem diye adlandırmak da mümkündür. İkincisi, Türklerin medeniyet kurmuş kollarının İslâmiyet'i benimsediği dönem ve de üçüncüsü din olarak İslâmiyet'in siyaset ve devlet işlerinden soyutlandığı modern dönemdir. Anılan bu her üç dönem bir diğerinden önemli farklılıklar arz etmektedir. Buna rağmen Türk yönetim kültürü açısından sürekliliği sağlayan bazı ortaklıklarda söz konusudur. O zaman süreklilikleri sağlayan ve de çağları aşan bu temel özellikler nelerdir sorusu önem kazanmaktadır.

Bu durumda öncelikli sorun, İslâm öncesi evren tasavvurunun, İslâmî kabûlle birlikte, nasıl dönüştüğünün belirlenmesi olduğu kadar modern zamanlarda da varlığını nasıl sürdürdüğünü ortaya koymaktır. Yönetmel kültürdeki devlet anlayışını anlamak açısından Türk tarihinin başlangıç aşamalarında oluşan evren tasavvurunun, sonraki dönemlerde ki durumunu anlamak bu makalenin konusunu teşkil etmektedir.

Metodolojik Sorunlar

Günümüzde varlıklarını sürdüren en eski medeniyetler arasında Çin, Hint, Yahudi ve İran'la birlikte Türkleri görüyoruz. Türkler anılan bu ülkeler kadar eski bir tarihe sâhip olmasa da onlardan çok da az eski değildir. Genellikle Türklerin 2000 yılı aşan bir tarihleri olduğu kabûl edilmektedir. Böyle olmakla birlikte Türkleri bahsedilen bu eski medeniyetlerden ayıran farklar vardır. Bu farkların en önemlisi Türklerin tarih boyunca tarih sahnesine çıktıkları coğrafya da kalmamaları, çok farklı coğrafyalarda devlet kurmalarıdır. Bir diğler ifâdeyle Çin, Hint ve İran medeniyetleri tarih sahnesine çıktıkları coğrafyalarda bulunurken Türkler ve Yahudiler ise dünyanın değişik bölgelerine yayılmışlardır¹ (Bıçak, 2005; 59). Durum böyle olunca Türklerin kökenle ilgili bilgileri ve düşünceleri gereğince araştırılamamış, orta yerde kalmıştır. Bunun da objektif ve subjektif sebepleri söz konusudur. Objektif sebeplerden Türklerin Uzak Sibirya'dan Balkanlara, Rusya çöllerinden Suriye'ye kadar geniş bir coğrafyaya yayılmaları, dalgalı bir yaşam sürmeleri, mitolojilerinin ve kökenle ilgili bilgilerinin çok dağınık ve farklı anlatılışlarda olması bu bilgilerin bir araya gelmesine ve anlaşılmasına engel olmuştur. Yani göçebe yaşamdan ileri gelen göçler sonucunda Türk boylarının birbirinden ayrı düşmesi, bütünü'nün parçalanmasına ve bazı hâllerde de mitolojik unsurlarının yozlaşmasına yol açmıştır. Aynı şekilde kültür etkileşimi de Türk mitolojisinin inanç boyutunu değiştirmiş, bazı motiflerin ilk şeklinin orta-

¹Yalnız burada Türkler ve Yahudiler arasında da bir fark bulunmaktadır. Yahudiler gittikleri yerlerde devlet kuramayıp, küçük öbekler hâlinde yaşarken, Türkler ise gittikleri yerlerde bir devlet kurmuşlar ve devletli olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir (Bıçak, 2005; 59).

dan kalkmasına neden olmuştur. Türk mitolojisinin ve köken bilgisinin öğrenilmesinin zayıf kalmasının nedenlerinden biri de subjektif nedenlerdir. Türkler son dönemlere kadar kendi tarihleri, kültürleri ve inançları ile ilgili bilgileri kayda almamışlardır. 18. yüzyıldan başlayarak bağımsızlığını şu veya bu şekilde kaybeden Türkiye Türkleri dışındaki Türk toplulukları, 20. yüzyıl başlarına kadar kendi kadrolarını oluşturamamışlardır. Osmanlı döneminde dinî anlayışın ön plâna çıkması, İslâm öncesi ya da kökenle ilgili kültürlerine hor bakmaya, mitolojik inançları bidat olarak adlandırmaya yol açmış olması subjektif nedenlerin başında gelmektedir. (Bayat, 2005, 20).

Kısaca bu kadar uzun bir zaman dilimine sâhip ve de dünyanın çok farklı bölgelerine yayılmış bulunan bir milletin tarihinin ve düşünce haritasının çıkarılması ve çalışılması kolay olmamaktadır. Ayrıca yayılma alanlarında, dünya tarihinin büyük medeniyetleriyle yoğun bir ilişki içinde bulunmaları söz konusu düşüncenin ne kadar Türk düşüncesi ürünü olduğunun belirlenebilmesini zorlaştırmaktadır. Bu husûslar genel olarak Türk tarihinin kendinden kaynaklanan sorunları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bunun yanında tarihçilik anlayışından kaynaklanan sorunlarda söz konusudur. Farklı medeniyet halkaları ve değerleri içinde bulunan Türk tarihini değerlendirme konusunda da bazı sıkıntılar söz konusudur. Sözelimi Osmanlı tarihçileri tarih çalışmalarında, genellikle Türklerin tarihine yer vermemişler, çoğu zaman Kayı Boyu'nun şeceresi çerçevesinde Osmanlı Hânedânını, Oğuz Kağan'a bağlamakla yetinmişler ve kendilerini daha çok İslâm medeniyeti değerleriyle tanımlamışlardır. Modern anlayışın benimsendiği dönemde de ulusçuluğun baskın bir değer olmasıyla birlikte, İslâm öncesi dönem, nesnellikten uzak bir şekilde yüceltilmiş olduğu görülmektedir. İslâm öncesi değerlerin İslâm medeniyeti çerçevesinde nasıl değiştiği ve nasıl bir yol izlediği soruları da çok az ele alınan sorunlar arasındadır. Aynı şekilde değerler alanında yaşanan sıkıntıdan dolayı Türk düşüncesini, günümüzde baskın olan medeniyeti kuran toplumların düşünceleriyle karşılaştırarak, genellikle onlar karşısında çok zayıf olduğumuz yargısına

varan kesim ile geçmişte çok büyük işler başardığımızı iddiâ eden ancak başarılarımızın teorik çerçevesini çizemeyen kesimin düşünce alanına hâkim oluşları ve her iki kesimin yanlış tutumları nedeniyle Türk tarihinin kendine has yapısı gerçek anlamıyla ortaya konulamamıştır. (Bıçak, 2005; 61-62). Oysa Türk düşüncesinin muhtevâsına sâhip olmak için her şeyden önce, bu düşüncenin varlığa geldiği, var olduğu tarihî bağlamı ve bu bağlamın hayat ilişkilerini, örgütlenmesini ve amaçlarını anlamak gerekmektedir. Bu çerçevede, asıl'dan unsur'a Tanrı, Evren, Gökyüzü, Dünya, Toplum ve Devlet'e ilişkin hem dünya görüşünü (anlam-değer dünyasını) hem de dünya tasavvuruna (resim dünyasına) bakmak gerekmektedir. (Fazlıoğlu, 2005; 21). Bu açıdan yapılması gereken belirli bir mekân ve zamanda hayat süren insanların Varlık'ı, Tanrı'yı, Evren'i, İnsan'ı, Dünya ve Devlet'i nasıl algılamaları gerektiği değil, nasıl algıladıklarını anlamaya çalışmaktır.

Antik Dönem ve Evren Tasavvuru

Evren tasavvuru, insanın varoluşunu açıklama teorisidir. Her toplum kendi evren tasavvuruna sâhip olduğundan, her evren tasavvuru da âit olduğu toplumun düşünce yapısını, zihniyetini, kurumlarını, geleneklerini ve değerlerini yansıtır. Evren tasavvurları toplumların tarihsel süreçleri içinde şekillendiğinden, tam olarak ne zaman meydana geldikleri belirsizdir. Yine de bir toplumdan bahsediliyorsa ve o toplumun bir kimliği varsa, o zaman o toplumun bir evren tasavvurundan söz edilebilir. (Bıçak, 2009; 34).

Tarihin ilk dönemlerinden itibâren oluşmuş bir Türk evren tasavvuru vardır. Bu evren tasavvurunun önemli kavramlarından biri Tanrı (Tengri) terimidir. Yani Türk evren tasavvuru Tanrı'nın etkili olduğu bir yapıdır. Dolayısıyla bu terim Türklerin tarih boyunca benimsemiş olduğu farklı dinlerde de yerini korumuş olduğundan evren tasavvurunu anlamak açısından önemli kavramlardan/basamaklardan biridir. Toplumsal düzenin sürekliliğinde, dinî kuralların etkileri, ahlâk kadar güçlüdür. Yetkili tek güç olarak görülen ve inanılan Tanrı'nın evrenle ilişkisiyle, hükümdarın (Kağan'ın) devlet ve dünyayla ilişkisi veya yönetmesi arasında paralellikler kurulmaktadır.

Bu durum devleti ve evreni tanımlamada belirleyici olmaktadır. Tanrı'nın evrende kurduğu sarsılmaz, bozulmaz düzenin bir benzerinin insanlar tarafından da kurulabileceği inancı, devlet ve siyaset anlayışında model olmuştur. Nitekim Oğuz Kağan Destanı'nda açıkça bayrak olarak tanımlanan güneş, devleti temsil etmektedir. O dönemin inancına göre, güneş nasıl dünyanın etrafında dönüyorsa, bayrağın da dünyanın etrafında dönecek bir güce sâhip olduğu yani dünyayı bir bayrak altında toplamak istediğinin bir ifâdesidir. Göğün otağ olarak görülmesi, dünyanın tümünü kuşatması gibi, devletin de bütün dünyaya hâkim olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış çerçevesinde dünya ile devlet örtüşmektedir. (Bıçak, 2009; 66). Böylece Oğuz Kağan Efsanesi'nde ortaya konulan dünya devleti taslağı Türk devlet anlayışının temelini oluşturmuştur. Oğuz Kağan Efsanesi'nde dünya devleti kurarak, dünyaya hâkim olma isteği, çok açık bir şekilde verilmiş olduğundan, metinde Türklerin tarihinin genel bir tablosu çizilmiş gibidir.²

Burada Oğuz Kağan'a atfedilen Tanrısal özellikler; Tanrı tarafından verilmiş olduğundan, bir bakıma Tanrı, Oğuz'u dünya devleti kurmakla görevlendirmiş kabûl edilmektedir. Devletin dünya devleti şeklinde gerçekleşmesi, yerin göğe benzemesi gerektiği anlayışıyla uyushmaktadır. Gökyüzü Tanrı'nın hükümlanlık alanı olarak görülürken, yeryüzü Kağan'ın hükümlanlığında ve tek devlet hâlinde algılanmaktadır. Efsane de Oğuz Kağan, ilk insan olarak değil, Oğuzların atası, dünya devletinin kurucusu olarak anlatılmaktadır. Özellikle Oğuz

²Kozmik merkezli bir dünya düzeni Türklerin genel gayesi olduğundan, Türk devletleri dünyanın tümüne hâkim olmayı amaçlamışlardır. Oğuz Kağan'ın emirlerine uymayanları dize getirmek için dünyanın dört bir yanına seferler düzenlemesi, Türk tarihinin genel gidişatını açıklıyor gibidir. Nitekim tarihî olaylar, Türklerin devlet aracılığıyla dünyaya hâkim olma isteğinin örnekleriyle doludur. Zâten güçlendikleri her durumda bu isteği gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Nitekim Japon Denizi'nden Avrupa'nın ortalarına kadar, Avrasya'nın her yerinde tarih boyunca olmuşlardır. Bu tutum, Oğuz Kağan Efsanesi'nde ki, Güneş, bayrak, Gökyüzü, çadır ve dünya, devlet ilişkisinin hayata geçirilmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Orhun Yazıtları'na göre de halkı düzene soktukten sonra, Tanrı buyurduğu için, yayılma hareketine başlamışlar ve çevre halkları da Türk devlet anlayışına göre idâre altına alınmışlardır. Yani Orhun Yazıtları'nda da devletin sınırlarını mümkün olduğunca genişletmek isteği açıkça dile getirilmiştir. (Bıçak, 2009; 66).

Kağan Efsanesi, yönetme hakkının kimlerde olduğu ve nasıl bir devlet biçiminin olacağı konusunda çok etkili olmuştur. (Kafesoğlu, 1995; 242).

Türk yönetim kültüründeki devlet anlayışının oluşmasında diğer önemli kaynak ise Orhun Yazıtları'dır. Orhun Yazıtları'nda da hükümdarların, Tanrı tarafından, insanları yönetmek için yaratıldıkları açıkça belirtilmiştir. Dönemin inancına göre, evrensel düzen; dünyanın ve toplumun örgütlenmesi olup, insanların yazgısı Tanrı'ya bağlanmaktadır. Böylece devlet toplumsal düzene uymak zorunda olduğu kadar evren düzenine de uymak zorundadır. Nitekim Orhun Yazıtları'nda da devlet Kağan'a Tanrı'nın bir bağışıdır. Böylece devlet anlayışı, toplumsal düzen ile evrensel düzenin birleştirilmesinden oluşmuştur. Toplumsal varoluş, devletin düzen sağlamasına bağlı olduğundan, düzen, özellikle de devlet düzeni, devlet fikrini temellendirmeye ilişkin esâs kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani devletin kendisi de bir düzen olarak görülmektedir. (Bıçak, 2009; 76). Burada düzen iki yolla gerçekleşir. İlki form olarak düzen, ikincisi içerik olarak düzendir. Form Tanrısal modeldir. Tanrı'nın evreni idâre ediş tarzı ve Tanrı evren ilişkisi, devletin formunu ortaya koyar. Tanrısal modele göre kurulan devlette, hükümdar toplumun yapısında içkin değerlere göre toplumla ilişkisini sürdürmelidir. Tanrının evreni yaratması gibi, hükümdar da, toplumu ve devleti oluşturur ve yönetir. Böylece devlet evren tasavvuru içine yerleştirilmiş olur. Düzenin içeriğini kurumlar, gelenekler ve değerler oluşturur. Bu unsurların her biri hem kendi yapıları açısından düzeni içerirken hem de toplumsal düzenin esâsını teşkil ederler. Devlet; kurum, gelenek ve değerlerin toplumsal düzene katkılarından hareketle kendi düzenini meydana getirdiğinden, devlet düzeni, toplumsal değerlere yabancılaşmadığı gibi düzenin meşrûiyetini toplumdan almış olur. Böylece formla içeriğin birleşmesiyle oluşan devlet düzeni, meşrû ve güçlü bir yapı olarak ortaya çıkar. Buradan da anlaşılacağı üzere hem hükümdarın hem de görevlilerin ilâhî irâdeye inanarak toplumu yönetmeleri, evren tasavvuruyla devlet arasındaki ilişkinin gücünü göstermektedir.

Toplumsal düzeni oluşturan unsurlar, ahlâk ilkeleri, iktisâdî yapı, yaşayış biçimi, inanç sistemi ve töredir. Devlet, bu unsurların her birinin ilkeleriyle uyum içinde yapılandığından, söz konusu unsurların içerdiği düzen ve ilkelerini kendinde barındırmaktadır. Sınıflı bir toplum yapısına sâhip olmadığından ya da devlet örgütü kendi biçimini ekonomik ilişkilerin bir yansıması olarak kazanmamasından ötürü, Türk tarihinde devlet herhangi bir sınıfın çıkarları doğrultusunda hareket etmemiştir. Diğer bir ifâdeyle devlet egemen üretim ilişkileri üzerine değil, başka bir temel üzerine kurulu olduğu için devlet düzeyinde görülen değişmelerin üretim ilişkilerinde görülen bir değişikliğe işâret etmemesi yüzünden siyasî olaylar toplum tarafından yüzeyden izlenmiştir. (Sezer, 1990; 16). Böyle toplumlarda devletin sınıfları (yani ekonomik yapıyı) yansıtmaması, toplum üzerinde bir varlık olarak görünmesine yol açmıştır. Halk, kendi yapısı ve gücü dışındaki bir çözümü benimsemek zorunda kalmış ve temeli kendi çatışmaları dışında olunca devleti yine kendi çatışmalarıyla yönlendiremez olmuştur. (Sezer, 1990; 112). Dolayısıyla toplumsal düzeni sağlayan unsurların her biri toplumun bütünü için geçerli olup, devlet bu ilkelere uygun yaşamanın şartlarını sağlamaktadır.

Türk düşüncesinde ve devlet anlayışında Tanrı insanlardan uzakta bir yerde tasavvur edilmekle birlikte, insanlarla ilişki içinde düşünülmüştür. Nitekim insan eylemlerini etkileyen şey, Tanrı'dan geldiğine inanılan *kut*'dur.³ Zâten devlet anlayışı analiz edildiğinde de en önemli alt kavram olarak güç (erk) öne çıkmakta olduğunu görüyoruz. Gücün ise iki dayanağı olup, ilki, Tanrı'nın kut vermesi; ikincisi kut'un gereklerine uygun davranarak toplumun ihtiyaçlarını giderecek beceriye sâhip olmasıdır.

Hükümdarın inanç sistemindeki önemi, öncelikle Tanrı tarafından seçilmiş olduğundan kaynaklanmaktadır. Nitekim

³Kut nedir? Mahmut Kaşgari, bu kelimeye uğur, devlet, baht, talih, saadet mânâlarını verir. Ziya Gökalp Kut'u ilkel cemiyetlerdeki mânâ'ya benzetir, kut her şeye nüfûz eden ve kutsal mahiyet kazandıran bir sihri kuvvettir. Şamanizm'de kut, hayat unsuru, can mânâsına kullanılmaktadır. Kut, Türk ve Moğollarda umumiyetle semadan inen bir nur sütunu şeklinde tasavvur olunmaktadır. Han soyu bundan meydana gelmiştir. Osmanlılarda, kut kelimesi eski Şamani mânâsını gaybederek İslâmî bir muhtevâ kazanmış, çok defa mübarek kelimesi ile değiştirilmiştir (İnalçık, 1958-1; 74).

hükümdar soyunun ilk atasının, Tanrı tarafından görevlendirilmiş olduğu kabûl edilmektedir. Hükümdarın Tanrı'nın irâdesi ile görevlendirilmiş olması, bir bakıma ona kuvvet ve başarı verilmekle eşdeğer kabûl edilmekte, bu da Han'ın veya hükümdarın ilâhî onayı olarak görülmektedir. Bu bakımdan Han soyunun kutsal, Tanrısal bir menşei vardır. Genelde Hanlar Gökten inen bir ışıktan gebe kalmış bir prensesin çocukları olarak kabûl edilmektedirler. (İnalçık-1; 75). Böylece Tanrı'nın verdiği kut sâyesinde hükümdar olan kişi, Tanrı'yla uyum içinde olmak zorundadır. Çünkü eski Türk devletinde siyasî iktidar kavramı "Kut" tabiri ile ifâde edildiği için dolayısıyla hükümdar kut'luktur. (Kafesoğlu, 1995; 237). O ulu Tanrı'da kut bulmuştur. Kut sâhibi olmanın göstergeleri ise, genellikle hükümdarın toplumsal sorunları çözmesi, güçlü bir devlete sâhip olması ve savaşlar kazanarak toplumu memnûn etmesidir. Ancak bu şekilde hükümdarın kutluk sâhibi olduğuna inanılmaktadır. Yoksa kut geri alınmaktadır. Kut'un geri alınmasının anlamı, hükümdarın yönetme hakkını kaybetmesidir. Bu bakımdan başarılı hükümdarlar, kut nedeniyle, Tanrı'nın temsilcisi, benzeri ya da gölgesi şeklinde nitelendirilmiştir. Zâten Göktürk inancına göre de, ilâhî irâde olmadan, hükümdarlar var olamazlar. Gerçekte hükümdarlar "Tanrı'ya benzer", "Tanrı'dan gelmektedirler" ve de Tanrı tarafından hükümdar tayîn edilmektedirler. Nitekim *Tanrı gibi Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan* ifâdesi bu inancın bir göstergesidir. Yani, hükümdar Tanrı gibidir; gökseldir. Gökte doğar, ölünce Gök'e yükselir. O, kutludur. Bu bakımdan hükümdar, Tanrı-evren-toplum-insan ve kendi varlığı hakkında bilinçlidir ve o bilgedir. (Küyel, 2003; 46). Bilgelik, töreyi bilmek, halkın sorunlarını kavramak ve geniş bir ufuk kazandırdığı için yöneticinin vazgeçilmez nitelikleri arasındadır. Yine Gök-Türk inancına göre, "üstte mavi gökyüzü altta da yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğulları yaratılmış ve insanoğullarının üzerine de Bumin Hakan ve İstemi Hakan hükümdar olarak tahta oturmuşlardır." Burada Türklere bu iki varlığın (gök ve yer) hayat verdiğini ve Türk devleti de bu iki varlık arasında yer aldığını görüyoruz. (Ögel, 2001; 459). Yine kitabelerden Bilge Kağan'ın, amcası öldükten sonra şöyle

söylediği ifâde edilmektedir: “Tanrı irâde ettiği için ve kendi talim olduğu için Hakan mevkiine oturdum”. Burada da yalnızca Tanrı’nın irâdesi anılmıştır. (İnalcık, 1959; 70). Bu ise hâkimiyetin mânevî bir tabanı olduğunu yani göksel olduğunu göstermektedir. Bu anlayışın Türklerin tarih boyunca benimsemiş olduğu Budizm, Hristiyanlık, Manicilik, Yahudilik ve İslâmiyet’i kabûl ettiklerinde de (“bilge”den ve “kut”tan vazgeçmediklerini) devam ettiğini görüyoruz. (Küyel, 2003; 51).

Dolayısıyla hükümdar, Tanrı’ya karşı sorumludur ve sorumluluklarını yerine getiremediğinde, cezalandırılacağına bilincindedir. Evren tasavvurundaki yeri de bu seçilmişliğe bağlıdır. Hem Tanrı’yı hem de halkı temsil eden hükümdar, toplumsal varoluşun temel dayanağıdır. Toplumun güvenlik ve huzur içinde varlığını sürdürmesi yanında, toplumun Tanrı’nın gözünde iyi bir yere sâhip olmasından da sorumludur. (Bıçak, 2009; 80). Bu açıdan gökteki düzenin bir benzeri yeryüzüne de yansır. Yani anlayış gereği evrenin, toplumun, insanın düzeni aynıdır. Bu bakımdan cihan şumul (evrensel) hâkimiyeti ifâde eden Kağan unvânını ancak Tanrı’nın göndermiş olduğu soy taşıyabilirdi. Hakanlar yetiştirmiş bütün Türk ve Moğol hânedânları kendilerini böyle bir soya bağlamak ve şecerelelerini müşterek bir ataya götürmek istemeleri bu anlayış gereğidir. (İnalcık-1; 75). Bu veriler, devleti kuran Kağan ve onun soyunun, yönetme hakkının Tanrı tarafından kendilerine verildiğine inanıldığını göstermektedir. Hânedânlardan biri fiilen tahtı ele geçirdi mi, artık onun meşrûiyeti teorik ve hukukî bakımdan bir sorun oluşturmamaktadır. (İnalcık, 1959; 73). Durum böyle olunca kut taşıyan Kağan kutsal kabûl edilmektedir.

Hükümdar, toplumsal düzenin sürekliliğinden sorumludur. Bu sorumluluğunu, kurumların belirlediği değer ve ilkeleri esâs alarak, kurumlar ve gruplar arasındaki ilişkileri belirleyerek ve belirlenimlere uymayanları cezâî yaptırımlar uygulayarak yerine getirmektedir. Böylece işbaşına gelen hükümdarın ilk işi, Türk halkının devletini ve yasalarını düzenlemek ve yasalara göre onları yönetmektir. Bu açıdandır ki, toplumsal düzenin hukuk temeli, tanrısal kökene dayanan töredir. Töre

geleneklerde ortaya çıkan uyulması zorunlu olan değerler bütünü olup, bugünkü anlamıyla bir bakıma hukuktur. Töre devlet düzenidir. Atalarının töresi, devletin ilk kuruluş, temel düzenidir. Törenin değeri, devletin değeri gibi yüksektir. Devlet, Türk töresine dayanmak zorundadır. Aksi takdirde devlet meşrû kabûl edilmemektedir. Devleti temsil eden kağan ise törenin uygulayıcısıdır. Töre devlet ile siyasetin belkemiğidir. Devlet aracılığıyla sağlanan toplumsal düzenin temelini töre oluşturduğu gibi, töre, düzen ve geleneği de temsil eder. Devleti temsil eden hükümdar, Tanrı ile halk arasında bir bağlantı noktası olduğundan, hükümdara bağlılık devlet ruhundan pay almak demektir. Anlayış bu şekilde olunca toplumsal varoluş devlete; devletin varlığı da töreye bağlanmıştır. Törenin yaptırım gücü olup, töreye uymayan eylemler cezalandırılmaktadır. Töre, kişinin konumuna bakılmadan, ister hükümdar olsun isterse sıradan bir insan, hiçbir ayrıcalık gözetilmeden aynı şekilde uygulanır. Törede içkin olan unsurlardan biri, hükümdarın meşrûluğunun açıklanmasıdır. Bir yasağı çiğnemek, kurulu düzene karşı çıkmak, ölüm nedenidir. Dolayısıyla hükümdara yapılan başkaldırı ve ona karşı işlenen suçlar, Tanrı'ya yapılan başkaldırı ve günahlar olarak değerlendirilmiştir. Yöneticiler töre ve diğer toplumsal düzen ilkelerine uymadıkları takdirde meşrûluklarını kaybedeceklerinden yerlerine yenileri getirilir. Töre geleneklere dayandığından ve geleneği bilen halk töreyi de bildiğinden, yöneticiler töreye uygun davranıp davranmadıkları halk tarafından kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla töreye göre yönetmek, kağanın başlıca görevi olmaktadır. Kağan töreye uymaz ve töre kurallarını çiğnerse, bilgelik niteliğini kaybetmiş sayıldığından, boylar isyanı ve Tanrı'nın kut'u geri alacağı gerçekleriyle yüz yüze kalır. (Ögel, 2001; 474-Bıçak, 2009; 70).

Kısaca Türklerde hem toplumsal hem de kişisel varoluşun devletle ilişkili olduğu gerçeği, devleti hem düşünce yapısında, hem evren tasavvurunda merkezî bir konuma getirmiştir. Toplumun, özel mülkiyetsiz ve sınıfsız olması, kurumlaşmış hiyerarşik bir dinin yokluğu, bunlara sâhip toplumlarda görülen iç çekişmelere sâhip tabanının oluşmasını engellemiştir. Toplum değer dizileri, üyelerinin birbiri üzerinde üstünlük tasarlaya-

cak ya da birinin diğeriini sömürmesini gerektirecek yapıda olmadıklarından, toplumdaki her bir kişi diğeriine eşit sayılmıştır. Toplumsal yapının özellikleri bu şekilde olunca, kişinin kendini ifâde etme temeli olarak devlet ve savaş görülmüş ve bu iki husûs yönetsel kültürde öne çıkmıştır. Böylelikle Türk yönetim kültürü hem toplumsal hem de bireysel varoluş için devleti esâs almıştır.

İslâmî Dönemde Devlet Anlayışı

İslâm'la tanışmak ve Müslümanlaşmak Türklerin varoluş süreçlerinde en önemli aşamalardan biridir. Oğuz/Türkmenlerin 1040'da siyasal bir güç olarak dâhil oldukları İslâm medeniyeti, yaklaşık 400 yaşında bir medeniyetti. Hem dünya görüşü hem de dünya tasavvuru/resmî bakımından kavramsal/metafizik paradigmasını büyük oranda tamamlayan bu büyük medeniyetin büyük siyasî, mânevî ve fikrî önderleri hemen hemen aynı dönemlerde tarih sahnesinden çekilmişlerdi. (Fazlıoğlu, 2005; 11). Böyle bir konumda İslâm dünyasına giren Türklerin devlet anlayışının genel çizgileri, söz konusu efsane ve kökene âit bilgiler (yazıtlar) tarafından belirlenmiştir. Her ne kadar son bin yılını İslâm medeniyeti çerçevesinde geçiren Türklerin kültürel yapılarında, zihniyetlerinde, yaşantılarında ve inançlarında ortaya çıkan önemli değişimler söz konusu olsa da, yönetsel kültürde ki devlet anlayışı yine merkezî konumunu sürdürmeye devam etmiştir.

Öncelikle Tanrı merkezli olan İslâm evren tasavvurunda, Tanrı, her şeyi bilen, her şeyi yaratan mutlak bir güçtür. Mutlak güç olarak Tanrı, evreni, evrenin katmanlarını, insanın kökenden itibâren bütün eylemlerini ve âhiret sürecini belirlemiştir. Yani İslâm evren tasavvurunun varlık dünyasının merkezinde de Tanrı vardır. İnsan ve diğeri varlıklar onun yaratıklarıdır ve onun altında yer alırlar. Bununla beraber Kur'an Tanrı kadar, insana da dikkat çekmiştir. Tanrı meselesi üzerinde durduğu gibi, insanın mahiyeti, ruhî durumu, görevleri, kaderi de Kur'an'ın temel konularıdır. Çünkü Kur'an da, insan Tanrı tarafından yaratılmış ve yeryüzünün halifesi olarak tanımlanmıştır. Halife olması nedeniyle, yeryüzündeki her şeye hâkim kılınmış ve yer ile gökte her şey insanın hizmetine ve-

rilmiştir. (Bıçak, 2009; 111). Yani İslâm evren tasavvuru, iki temel unsur, Tanrı ve insan çerçevesinde kurulmuştur. İnsan, halife olarak yeryüzüne hâkim kılınmakla birlikte, sâhip olduğu olumsuz özellikleri nedeniyle sürekli gözetim altında tutulmuş ve tanrısal desteği hiç eksik olmamıştır.

İslâmî ilkelerde içkin olan, Allah huzurunda herkesin eşit olduğu fikrî, toplumsal sınıfları ve soya dayalı ayrıcalıkları reddetmek için temel oluşturmuştur. Böyle olmakla birlikte İslâm devlet anlayışı Kur'an'dan türetilmemiş, İslâm medeniyetinde etkili olan toplumların devlete ilişkin değerleri çerçevesinde, İslâmî anlayış doğrultusunda yorumlanarak oluşturulmuştur. İslâm devleti ya da anlayışı dinî öğretiyi yayma süreci içinde oluşurken, İslâm da devlet bu süreç içerisinde gelişmiştir. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesiyle başlayan süreçte, din ile devlet birlikte gelişip yayılmışlardır.

Geleneksel devlet anlayışlarının tümünde olduğu gibi, Türk devlet anlayışı da mânevî bir taban üzerine oturtulmuştu. Yukarıda da ifâde edildiği üzere bu taban iki kaynaktan beslenmiştir: İlki, Tanrı'nın kut vermesi; ikincisi, kutsanmış olan ilk atanın şeceresinden gelmesidir. Ancak her iki unsur da çoğu zaman iç içe geçmiştir. İslâm öncesinde kağanlar, hem atadan gelen mânevî haklara sâhip olmuş, hem de kendilerini doğrudan Tanrı'dan kut almış kabûl etmişlerdir. Nitekim ilâhî himâye ve hâkimiyet ihsanı dışında hakanların dinî inançlara aykırı bir kudret ve iddiâları söz konusu olmamıştır. İslâmî dönemde ise kut, Oğuz Kağan şeceresinde olanlarda devam ederken, bir yandan da İslâm'ın koruyucusu ve peygambere halife olmak unvânlarıyla birlikte iki kaynaktan beslenmiştir. Böylelikle yönetim hakkı, hem İslâm öncesi hem de sonrasında mânevî bir taban çerçevesinde şekillenmiştir. İslâmî dönemde kutun karşılığı olarak "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" unvânı kullanılmıştır. (Turan, 1969; 101). Mecâzî anlamda kullanılan "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi", yöneticinin Tanrı gibi İyî'nin yani adâleti temsil etmesi, başka bir deyişle Tanrı'nın teolojik-kozmik siyasî erkine benzer bir siyasî erkle insanlar arasında tasarrufta bulunması amaçlanmıştır. (Fazloğlu, 2005; 13).

Türkler, İran Medeniyeti üzerinden İslâm dininin değerlerini öğrenirken, aynı zamanda İran topraklarında sürekli savaş hâlinde olmuşlardır. İlk Müslüman Türk devleti olarak kabûl edilen Karahanlılar (940-1046), eski Türk devlet geleneğini sürdürmüş ve çok farklı kültürleri içlerinde barındırmışlardır. Mani dini, Budizm, Zerdüştlük ve İslâm, Karahanlı düşünürlerin sentezlemekle yükümlü oldukları inanç ve kültürlerdi. Bu yükümlülüklerini yerine getirmeye çalışmışlardır. Özellikle Selçukluların İslâm'la ilişkisi, sonraki süreçte kurulacak olan Türk devletlerinin dinle, yani İslâm'la ilişkilerini belirlemiştir. Öncelikle Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulduğu coğrafya olan İran, en eski medeniyetlerden biri olarak İslâm'ı kendine göre yorumlamıştır. Dolayısıyla İslâm'ın Türkler arasında yayılışı doğrudan doğruya Araplar vâsıtasıyla değil, büyük ölçüde İranlılar kanalıyla ve mistik bir yorumla oluşmuş oldu. (Ocak, 2011; 374).

Selçuklular sonraki süreçte Bağdat'ı fethedip halifeyi kontrol altına aldıktan sonra, şeriatın İslâm birliğinin reisi (Emir ül-Müminin) olarak kabûl ettiği halife yanında ikinci bir güç olarak bir de sultan ortaya çıkmış ve yüksek hâkimiyet bu iki makam arasında taksim olunmuştu. Burada halifenin görevi sâdece din işlerine bakmak olmuş, dünya işleri gücü elinde bulunduran hükümdara kalmıştı. Ancak halifeliğin zayıflaması yeni bir siyasî yapılanmanın gerekliliğini ortaya çıkarmıştı. Böylece ikili otoriteyi barındıran yapı, tek bir otorite altında birleştirilmiş ve hükümdarlık, hem kutsal hem de irsî bir konum kazanmış oldu. Selçuklu hükümdarları bu hakkın kendilerine atalarından geldiğine inanmaktaydılar. Bu bağlamda hükümdarlık üç açıdan meşrûlaştırılmıştır: İlahi takdir, iktidarın kazanılması ve seçere. Nizâm-ı Mülk'ün bu yaklaşımı Türk devlet anlayışının, İslâmî döneme içkin olarak geleneksel varoluşunu sürdürdüğünü göstermektedir. Kağanlar sultan unvânını kullanmakla birlikte, hiçbir zaman Sasani, Bizans, hatta Gazne hükümdarları gibi mutlak bir sultayı temsil etmemişlerdir. Melikler, emirler, beyler üzerinde ancak bir derece farkıyla en yüksek makama sâhip bulunmuşlar ve eski Türk kağan anlayışını sürdürmüşlerdir. (Bıçak, 2009; 293). Selçuklular bu anlayış doğrultusunda İslâm dünyasına hâkim olmuş ve siyasî birliği oluşturmuşlardır.

İmparatorluk kurma geleneği olan bir halk olarak Türkler en uzun ömürlü devletlerini ise Osmanlılarla oluşturmuşlardır. Osmanlılar hem kuruluş aşamasında hem de gelişme sürecinde sürekli savaşmış ve geniş bir coğrafyaya hâkim olmuşlardır. Osmanlı Devlet anlayışının oluşumunda İslâm öncesi Türk devlet anlayışı olduğu kadar Selçuklu Devlet anlayışı da yönetsel kültürün oluşumunda belirleyici olmuştur. Böyle olmakla beraber Osmanlı Devleti, önceki devletlerden farklı ve kendine özgü bir yapı da sergilemiştir. Osmanlı Devleti'nin kurucu ve yöneticileri bir yandan amaçlar doğrultusunda ilerlerken, diğer yandan da, geleneksel anlayışla kurulan devletin mânevî temellerini geliştirmişlerdir. Nitekim sonraki süreçlerde özellikle devletin olgunlaşma dönemlerinde ortaya çıkan bazı sorunlar nedeniyle, halk bilincinde yaşayan efsaneyle meşrûlaştırma yazıya geçirilerek, devleti anlatan tarihlerin başına yerleştirilmiştir. Böylelikle Kayı boyunun devlet kurma ve yönetme hakkı belgelenmiş ve bu hakkın meşrû kaynaklardan geldiği ve toplum tarafından da benimsendiği inancı ortaya konmuştur. Nitekim ilk Osmanlı tarihçilerinden itibâren, Osmanlı hânedânının evveliyatı Oğuz Kağan'a bağlandığı görülmektedir. (İnalcık, 1959; 78). Yani Kayıların şeceresi, Ertuğrul ve babası Süleyman Şah üzerinden Oğuz Han'a, ondan da Nuh Peygamber'in oğullarına kadar vardırılmıştır. Başka bir deyişle, devletin yapılanmasında Oğuz Kağan Efsanesi, temel ilkeleri belirleyen bir güç olarak öne çıkmıştır. (Bıçak, 2009; 299). Osmanlı Devleti'nin dayandığı ilkeler ve gerçekleştirdiği hedefler açısından Oğuz Kağan Efsanesi'nde ortaya çıkan devlet tipine uygun özelliklere sâhip olduğunu göstermektedir. Nitekim Osmanlı'nın dünya devleti olacağının göstergelerinden biri, Osmanlı tarihçilerinin üzerinde durduğu rüyâ motifidir. Söz konusu rüyâ, geleceğe ilişkin bir veri olarak değerlendirilerek, Osmanlı Devleti'nin dünya devleti olmasının zemini hazırlayan bir yorum olarak ortaya çıkmıştır. İnalcık'ın ifâdesine göre; Osman Gazi'nin rüyâsında göbeğinden bir ağaç çıkarak bütün dünyayı kapladığını görmüş, sabah yanında misafir kaldığı şeyh bu rüyâyı tabir ederek onun soyuna dünya hâkimiyetinin Tanrı tarafından bağışlandığını müjdelemiştir. Bir gaziler muhiti için îzâhı mümkün olan İslâmî motif yanın-

da diğer unsurlar, yani Tanrı'nın muayyen bir remizle dünya hâkimiyeti bağışlaması ve bunu bir şaman ya da veli tarafından ilgili kişiye bildirmesi, Orta Asya Türk geleneklerine âit bir özelliktir. (İnalcık, 1958; 69). Burada önemli olan nokta Osmanlıların bunu benimsemiş olmalarıdır. Böylece İslâm dünyasında, bir İslâm câmiası üzerinde hâkimiyet hakkının sultanlara doğrudan doğruya Allah tarafından bağışlandığı ve fiilen elde edilmiş otoritenin ilâhî onayla ortaya çıktığı görüşü, 13-15. asırlarda da yerleşmiş ve eski hilâfet görüşü, yani otoritenin halife tarafından delege edildiği anlayışı hükümden düşmüştü. Devletin ileri gelenleri gerçek hükümdarın Allah olduğunu, yeryüzü padişahını da onun halifesi olduğuna inanmaktadırlar. Burada hükümdarın Peygamber'in değil de Allah'ın halifesi olarak tanımlanması, İslâm devlet anlayışında yer alan halife yaklaşımından uzaklaşmış olduğunu göstermektedir.

Osmanlı hükümdarlık anlayışına göre hilâfet makamı, ne sözleşme, ne seçim, ne de atama yoluyla doldurulmaktadır. Bu makam Osmanlılarda babadan oğula geçmiştir. Geleneksel teorik anlayışa uymayan bu uygulama, hükümdara yüklenilen tanrısal güçlerle meşrûlaştırmıştır. Şeyhülislâm Ebusuud Efendi'ye göre hükümdar, şeriatın hem yorumcusu hem de uygulayıcısıdır. Oysa bu yaklaşım Osmanlıların bağlı olduğu Hanefi hukukuna uygun değildir. Bu şekil bir yorumla hükümdarın kanûnlarla şer'i alanı denetim altına alması kolaylaştırılmıştır. Bu tutum, hükümdarın emrinin şer'i hükümlerin üstünde tutulduğunu göstermektedir. (Bıçak, 2009; 313). Bizzat bu durum Türk devlet geleneğinin sonraki dönemlerde de ne kadar tesirli olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifâdeyle evreni temsil eden sembollerin devletle ilişkilendirilmesi ve Oğuz Kağan efsanesini çıkış kabûl eden bir anlayışın gerçekleştirmek istediği devlet modelinin, yani dünya devleti olacağı izlenimi vermesi, ilâhî hâkimiyet ile dünya hâkimiyeti arasındaki bağın Oğuz Kağan'da olduğu gibi Şeyh Edebali yorumuyla Osman Bey'de görülmesi, devlet düşüncesindeki sürekliliği göstermektedir. (Turan, 1969; 82-Ocak, 1998; 87). Böylece Osmanlı hânedânında da hâkimiyetin menşei anlayışında Orta Asya

Türk geleneği devam etmiştir. Yani hükümdarlığın intikali meselesi, bu genel anlayışa bağlı olarak şekillenmiştir. Başka bir deyimle Osmanlılar hâkimiyetin bir soyda, hükümdar âilesinde ve nihâyet bir halk ve ülke üzerinde değil de, Tanrı'nın tayîn ettiğine inanıyorlardı. (İnalcık, 1959; 81). Nitekim gerek eski kurultaylarda gerekse Selçuklularda ve Osmanlılarda sultanı tayîn için toplanan vezirlerden ve ümerâdan oluşan meclislerde fiilen kuvvet ve menfaat hesapları rol oynamakla beraber, teorik olarak Tanrı'nın irâdesinin neticeyi tayîn ettiği kabûl edilmektedir. Bu bakımdan bu meclisler hiçbir şekilde Roma'da olduğu gibi halkın hâkimiyet haklarını imparatora intikal ettiren senatoya benzetilmemektedir. (İnalcık, 1959; 82).

Devletin düzenden sorumlu olduğu alan toplum ve dünya düzenidir. Osmanlı Devleti'nde ki düzen fikrinin teknik terimi nizâm-ı âlemdir. Âlemin dünyayı işâret etmesinin yanında, âlemdaki tanrısal düzeni, dünyada devletin gerçekleştirdiğini de ifâde etmektedir. Ebed müddet fikrinden doğan nizâm-ı âlem düşüncesi, resmî anlayışı en iyi yansıtan unsurlardan biridir. Devletin ebed müddet olarak nitelendirilmesi, devletin sonu olmayan bir kurum olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin resmî adı Devlet-i Âliye ya da Devlet-i Âliye-i Osmaniye'dir. Bunun anlamı, *her zaman, her şeyden yüce ve öyle kalacak olan Osmanlı Devleti*'dir. Resmî adda içkin olan bu anlam, Türklerin devlet anlayışını çok iyi ifâde etmiş ve devletin varoluş sürecinde baskın değer olarak kabûl görmüştür. (Ocak, 1998; 84). İslâm'a göre dünya sonlu iken kıyamet fikri açık ve seçik sonluluğu ortaya koyarken devletin ebed ve müddet olarak tanımlanmış olması, devlete verilen değerın göstergesidir. Devletin âli şekilde tanımlanması, onun sonunun olmadığını açıklamaktadır. Osmanlı Devleti'nin resmî adın da verilen devletin zaman üstü özellikleri bunun böyle olduğunu göstermektedir. Nitekim atfedilen yücelik, Osmanlı nizâmını ilâhî düzene bağlamakta; ebedî kalıcılığın sırrı dünyevî gücün ilâhî bir kaynaktan doğduğunda aranmaktadır. (Mahçupyan, 2000; 175).

Göktürklerde, Bumin ile İstemi kağanların insanları idâre etmek için gönderildiğinin vurgulanması ile bir dünya devleti olan Osmanlı hükümdarlarının halifelik ve Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi unvânlarını taşımaları arasında özde bir fark yoktur. Bin yıllık zaman ve on binlerce kilometre uzaktaki mekân farkıyla hem Göktürklerde hem de Osmanlılar da yönetim, dünya düzeninden sorumlu olma anlamına gelmiştir. (Bıçak, 2009; 300).

İslâmiyet öncesi dönemde evren tasavvuru anlayışı çerçevesinde belirtildiği üzere, *Türklerde devlet, hem bireyin hem de toplumun varoluşu için zorunlu şartlardan biridir*. Bu anlayış Osmanlı düşünürleri tarafından da dile getirilmiştir. Osmanlı siyasî düşüncesinde “Dâire-i Adliye” terimine yüklenen anlamlar, devletin nasıl bir gereklilik olduğunu göstermektedir. Temel sorun toplumsal düzenin korunması ve insanların varoluşlarını güven içinde devam ettirmeleri olduğu için devlet merkezî konumunu sürdürmüştür. (Ocak, 1998; 77). Devleti ve hükümdarı meşrûlaştıran unsurlar, hükümdarın Tanrı ile dünya düzeni arasında bağ olduğu anlayışını da ortaya koymuştur. Dünya düzeni, hükümdarın sorumluluğuna verilmiş ve onun başlıca görevleri arasında sayılmıştır. Yani eski Türk kağan ve sultanları, semavî menşe ve cihan hâkimiyetine sâhip bulunmak inancı ile milletin ve tebaanın velisi ve babası sayılarak dünyanın efendisi sıfatlarına hâiz bulunuyordu. Türk devlet anlayışına göre hükümdarların millet ve tebaalarına karşı, adâlet, şefkat ve himâye göstermeleri bu babalık sıfatı ile alakalı idi. Bu anlayış doğrultusu gereğince hükümdar dünya düzeninin ve adâletin savunucusu olarak görülmüştür. (Turan, 1969; 95). Bunu da kullanılan resmî sıfat veya adlandırmalardan anlamak mümkündür. Nitekim Kanûnî Süleyman'dan itibaren Osmanlı padişahları için dünya halifesi (Halife-i Ruy Zemin) ve bütün Müslümanların halifesi (Halifet'ül-Müslimin) unvânları kullanılması (İnalçık, 1958; 71) bunu işâret etmektedir. Osmanlı resmî ideolojisinin belki en önemli karakteristiği bir inanç ideolojisi, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin bir inanç devleti oluşudur. Bu inancın

bel kemiğini de İslâm teşkil etmektedir. Bunun diplomatik belgelerde pek çok göstergesi vardır.⁴ Bu nedenle Osmanlı düzeninde İslâmiyet devletin bir hükmetme aracı olup, devletin de meşrûiyetini sağlamaktadır. Çünkü Osmanlı'da devlet şeriata uygun davranmak zorunda olmasa da, şeriatın çizdiği meşrûiyet çerçevesinin dışına da çıkamamaktadır. Nitekim devir içinde benimsenen anlayış bir Müslüman hükümdarın, halife olsun sultan olsun, kanûn-koyucu sıfatını takınamamasıydı. Zîrâ o ancak İslâm kanûnunun, yani şeriatın nâzırı ve muhâfızı idi. Bu şekilde olunca Osmanlı Devleti'nin, bir İslâm Devleti olarak şeriatın başka bir kanûnu olmaması gerekirdi. Oysa Osmanlı Devleti, şeriatı da aşan bir hukuk nizâmı geliştirmiştir. Buna imkân veren prensip ise, örf, yani özel anlamda hükümdarın sırf kendi irâdesine dayanarak şeriatın kapsamına girmeyen sahalarda kanûn koyma yetkisidir. Örf tabiri (bazen örf-i sultanî şeklinde) hükümdarın, cemiyetin hayrı için şeriatın dışında sırf kendi irâdesine dayanarak çıkardığı kanûnları göstermektedir. Nitekim örfî bir hüküm, kıyasî bir hükmü geride bırakabilmekte idi. Böyle olmakla birlikte nassa (Kur'an, hadîs ve icmâ'ı) da aykırı olamazdı. Örf, Kur'an ve sünnete aykırı olmamak şartıyla bir İslâm topluluğunun takip ettiği ve ulemanın tasvip ettiği bir kaide olunca icmâ sayılmış, böylece İslâm öncesi yönetsel anlayış, İslâmî dönemdeki yeni anlayışa taşınarak varlığı devam ettirilmiş oldu. Bu şekilde İslâm Devleti'nin dinî-siyasî ümmet anlayışı karşısında, Türk-Müslüman ve sonra Moğol devletlerinde, devlet, siyasî ve icrâî bir zatiyet olarak mutlak ve üstün bir mahiyet kazanmış ve yalnız devletin menfaat ve ihtiyaçlarını göz önünde tutan bir örfî hukuk öne çıkmış oldu. Bu gelişme ise, klâsik hilâfet mefhumunu yeni bir şekle sokmuş oldu. (İnalçık, 1958-1; 104). Bu da, doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam mânâsı ile mutlak bir mevkî kazanması, devlet menfaatlerinin her şe-

⁴Mesela Osmanlı sultanlarının kullandıkları "el-müeyyed min indillah" (Allah tarafından desteklenmiş) unvânı en tipik göstergelerden sâdece biridir. Bu göstergelerin en açıkta olanlarından biri de bilindiği gibi sultanların dâimâ öne çıkarmaktan çok hoşlandıkları "Sultanu'l-guzat ve'l mücahidin" (gazilerin ve mücahitlerin sultanı) unvânı veya "İ'lay-ı Kelimetullah" veya "İ'lay-ı Kelimetullahi'l-ulya" (Allah'ın yüce adını yüceltmek) kavramında olduğu üzere, güçlü bir Allah yolunda cihat ve gaza ideolojisi vurgusudur. Oysa böyle bir şeye zamanın Avrupa diplomatik belgelerinde rastlanmaz (Ocak, 2011; 198).

yin üstünde sayılması sûretiyle oluşmuştur. Görüldüğü üzere İslâm Devleti'nde bu aşamaya, daha Osmanlılardan önce kurulmuş olan Müslüman Türk devletleri aracılığıyla erişilmiş bulunuyordu. (İnalcık, 1958-1; 102). Böylece İslâm kisvesi altında da Türk hükümdarları, kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini muhâfaza etmişlerdir. Nitekim İslâm dinine en fazla riâyetkâr sayılan bazı Türk hükümdarları bile devlet otoritesini her şeyin üstünde tutmuşlardır. (İnalcık, 1958-1; 105). Osmanlı için din ve devlet birbirinden ayrılmaz temel ikili olsa da, devlet her zaman her şeyin üstünde yer alarak son sözü söylemiştir. Her ne kadar şer'i anlayış değer açısından, her şeyden üstün tutulsa da uygulamalara bakıldığında, devletin üstünlüğü tartışma götürmez bir noktadadır.

Osmanlı sisteminde hükümdar çok geniş yetkilere sâhiptir. Ancak teorik bakımdan hükümdar, hareketlerini kontrol eden şer'i hükümler nedeniyle, uygulamada mutlak hâkimiyete sâhiptir denemez. Gerek şahsı, gerek tac ve tahtı her nevî tecavüzlerden masun tutulan hükümdar, ancak Tanrı'ya karşı sorumludur. 14. asra doğru İslâm âleminde de hâkimiyetin Allah'ın lütuf ve inâyetiyle bir şahısta ortaya çıktığı anlayışı yayılmış bulunuyordu. Yani hükümdar uhrevî bir mesuliyyete sâhiptir. Çünkü eski Türk hükümdarlık anlayışına göre hâkimiyetin kaynağı Tanrı'dır. (İnalcık, 1958; 73). Böyle olunca hükümdarın uygulamadaki faâliyetlerinin frenlenebilmesini mümkün kılacak, mevcût ilkelerin dışına çıkmasını sınırlayacak bir mekanizma, bir müessese vücûda getirilmiş değildir. Ancak din adına şeyhülislâm ve ümerâ adına ordu ve diğer siyasî mekanizmalar hükümdarın davranışlarını ilkeler doğrultusunda sınırlamışlardır. Bütün bu sınırlayıcı unsurların yanında, inancın getirdiği ölüm sonrası yargılayanın yarattığı bir sınırlamadan da söz edilebilir. (Bıçak, 2009; 318). Buradan da anlaşılacağı üzere, Osmanlı hükümdarları hem "sultan" hem de "hakan"dırlar. Dolayısıyla her iki unvânı da taşımakta olan hükümdarlar, ilâhî ve dünyevî meşrûiyeti de şahıslarında bütünleştirmiş oluyorlardı. Ancak daha da önemlisi iktidarın kendisinin ilâhî bir kökene sâhip addedilmesidir. Diğer bir deyişle, ilâhî olanın temsili ile dünyevî otoritenin taşıyıcılığı tek

bir odakta birleşmekte ve bu odağın kendisi insanî öğelerin etkisinin dışına taşınmaktaydı. (Mahcupyan, 2000; 181).

İslâm öncesi Türklerin toplumsal yapıları ve devlet anlayışları da mülkiyetsizlik ve sınıfsızlık temeline dayandığından, Osmanlı Devleti'nde toprağa dayanan sınıflı bir yapı ortaya çıkmamıştır. Mülkiyetsizlik ve sınıfsız toplum, Osmanlı değer, gelenek ve kurumlarının kendine özel yapılar şeklinde biçimlenmelerini sağlamıştır. Bu durum genelde Türkleri, özelde Osmanlıları Batı devlet ve toplum anlayışından kökten ayırmaktadır. Mülkiyet temelli bir aristokrat sınıf ortaya çıkmadığından, Batı Avrupa zihniyetinde gerçekleşen devlet ve halk ayrımı söz konusu değildir. Burada halk; devleti, sınıflı toplumlarda olduğu gibi düşman olarak değil, baba olarak içselleştirmiştir. Çünkü devlet bir sınıfın devleti değil, Tanrısal kutsallığa sâhip hânedân ile halktan gelen memurların oluşturduğu bir yapıdır. Devletin toplumsal düzen ve adâleti sağlamada öncelik verdiği görevlerin başında adâletsizliğin başlıca kaynaklarından biri olarak görülen mal birikiminin önünü kesmektir. İslâm öncesi Türk devlet anlayışındaki hükümdarın mallarını yağmalatması ve insan hakkı yemenin İslâm inancı gereği en büyük günahlar arasında olması, mallara devlet tarafından el konulması, vakıf eserlerine harcanması, kişilerin zenginleşmelerinin önünü kesmeleri adâletsiz yapının ortaya çıkmasını engellemek için yapılmıştır. (Bıçak, 2009; 328). Toplumsal düzenin merkezî adâlet olduğundan, Osmanlı düşünürleri adâleti devletin en önemli görevi olarak tanımlamışlardır. Nitekim Osmanlı sultanının görevi Allah'ın kullarını refaha erdirmek, adâleti sağlamak olarak belirlenmiştir. Adâlet olmazsa reaya perişan olacağından, memleketin ve devletin düzeni ancak ülkeyi düşmandan korumak ve reaya üzerinden zulmü kaldırmakla olacaktır. Bu durumu yerine getiren hükümdar da devletin başında kalmaya hak kazanacaktır. (İnalcık, 1958; 74). Her ne kadar adâlet, birey ve gruplar arasındaki çatışmaların çözümlenmesini içerse de, aslında nizâm-ı âlemin korunmasını ifade etmektedir. Bunun için insanlara ön görülebilir bir hayat sunmak ve nizâm-ı âlemi tesis etmekle adâletli bir yönetimin sağlanmasının mümkün olacağına inanılmaktadır. Bu da tutarlı bir hukuk anlayışının varlığı ile bu hukukun güçlü bir

şekilde icrâsını gerektirmektedir. (Fazlıoğlu, 2005; 13). Dolayısıyla da Osmanlı için adâlet toplumu yönetme cihazı olduğu kadar; hem bir ilâhî yükümlülük, hem de kendi meşrûiyetinin esâsını teşkil etmektedir. Türklerin Tanrı ve evren anlayışları çerçevesinde hükümdarın nitelikleri ve görevleri göz önüne alındığında, hükümdarlar sürekli olarak dünya devleti kurma yolları aramaları bu anlayış gereğidir. Görülen odur ki, *dünya devleti* fikri, Türk kültürünün tarihî sürecinde, başından sonuna kadar, hep var olmuştur. Nitekim bu düşünce, yönetsel kültürde Türklerin yaratılışıyla başlamakta ve dünyanın sonuyla bitmektedir.

Kısaca Osmanlı Devleti'nin yapısı, Oğuz Kağan Efsanesi'ndeki yapıya uygun olarak biçimlenmiş ve İslâm öncesi Türk devlet anlayışının temel ilkelerini olduğu gibi korumuş ve o değerleri aynı hassasiyetle geliştirerek uygulamıştır. Türk devlet geleneğini, ilkeler ve değerler açısından korumakla birlikte, kurumlar ve hukuk açısından önemli değişiklikler geçirdiği de tartışma götürmez bir gerçekliktir. Ancak Türk hükümdarları, kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini dâimâ muhâfaza etmişlerdir. İslâm dinine büyük saygı göstermiş olmalarına rağmen, devlet otoritesini her şeyin üstünde tutmuşlardır. Yani Osmanlı döneminde de devlet; kültürel yapının merkezini oluşturduğundan, Osmanlı düşüncesi ve yönetim kültürünün de merkezinde yer almıştır. Dünyevî nizâm Osmanlı tahayyülünde ilâhî olana yaklaştıkça, ilâhî olanın diğer özelliklerini de sâhiplenerek kutsallaştı. İslâmî tevhid anlayışına paralel bir şekilde dinle devleti bütünleştiren, iktidarı parçalanamaz ve paylaşılamaz bir bütün olarak tanımlayan bir bakış oluşmuş ve bu nitelikler toplumsal uyumun temel taşları olarak algılanmıştı. Bu iç içe geçmeler ve bütünlük oluşturmalar devleti dünyevîliği aşan bir konuma oturtmuş oldu. Nasıl ki din ebedî ve değişmezse, devlet de ebedî ve değişmezdi. Nasıl ki dini değiştirme çabaları Tanrı'nın emirlerine karşı gelmek anlamını taşıyorsa, aynı şey devletin niteliklerini değiştirme konusunda da geçerliydi. Böylece devlet kutsallaştı. Kutsal devlet devletçi ideolojiyi kendi bünyesinde bütünleştirip tekleştirdi ve ortaya dinsel devletçilik diyebileceğimiz bir siyasî tanımlama çıktı.

(Mahçupyan, 2000; 187). Yani devletin kendini ve ilişkilerini tanımlaması, dinsel meşrûiyete dayanılarak yapılmakla birlikte yine de devletin çıkarlarının tamamen kollandığı bir anlayış yönetsel alanda hâkim durumundaydı.

Modernleşme Sürecinde Devlet Anlayışı

Siyasal sistemin ilkeleri, âit olduğu medeniyetin değerlerinden türetildiğinden, siyasal sistemle onu üreten medeniyet arasında sıkı bir ilişki vardır. Medeniyetle ilişkisi nedeniyle siyasal sistem, yeni medeniyetin evren tasavvuruna göre oluşturulur. Yeni medeniyet, eski medeniyetin temel değer ve kurumlarını reddettiğinden, oluşan siyasal anlayış da eski anlayışı reddeder. Siyasal sistemin amacı, toplumsal sorunları çözerek toplumu yeniden biçimlendirmek olduğundan, yeni toplumun sâhip olması gereken siyasal değerleri ortaya koyar. Siyasal sistem, toplumu yeniden biçimlendirmek için gerekli araç gereçleri içinde barındırır. Toplumu biçimlendirmek için öncelikle devletin biçimlendirilmesinin gerekliliği, siyasal sistemlerin temel amaçları arasındadır. (Bıçak, 2010; 240).

Osmanlı-Türk devlet geleneğinde piyasa yönelimli değil statü yönelimli değerler hâkimdir. Ekonomik ve siyasal güç arasındaki ilişki, Batı Avrupa'daki muâdilinin tersiydi. Ekonomik gücün siyasal güce yol açması yerine siyasal güç (bürokrasideki yüksek bir mevkî) mâddî zenginliği sağlamaktaydı. Ancak bu biriken zenginlik sürekli bir ekonomik servete dönüşmezdi. Çünkü bu servet, hem teoride hem de pratikte, devlet tarafından el konulmaya marûz kalabilirdi. Yani Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devlet elitlerinin gücü toplum tarafından ciddî biçimde tehdit edilmedi. Ne ticaret burjuvazisi ne de toprak sâhipleri, ele geçirmek bir yana, devleti kontrol edebilecek ya da sınırlandırabilecek bir konum, sınıf oluşturmadılar. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'ndaki temel sosyal bölünme ekonomik değil tam mânâsıyla siyasal kriterlere dayalıdır. (Özbudun, 2007; 114). Bu açıdan Osmanlıların uğraştığı sorunlar, Avrupalıların uğraştıklarından çok farklıdır. Osmanlı düşünürleri, kilise ve sınıflı toplum yapısından kaynaklanan, insanın eşitsizliği gibi sorunların değil, çöken bir devleti yeni bir hukuk sistemiyle kurtarmanın kaygılarını taşımışlardır.

Osmanlı düşünürleri, kendi sorunlarını tartışarak, sorunlarını çözecek sisteminde toplum sözleşmesi anlayışının olduğu sonucuna varmamışlardı. Yoğunlukla okudukları aydınlanma dönemi düşünürlerinin görüşlerini benimseyip, onları açıklama modeli olarak kullanmışlardır. (Bıçak, 2010; 180).

Bu bakımdan Osmanlı Devleti çöküş sürecinde siyasal sistemle ilgili tartışmalar, Yeniçağ Avrupa medeniyetinden alınan değer ve kurumların, İslâm medeniyeti değer ve kurumlarıyla çatışıp çatışmaması bağlamında ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar, içinde bulunulan koşullar dolayısıyla devletin yeniden yapılanmasının kaçınılmaz görülmesindendir. Ancak yeni medeniyetin benimsenme sürecinde de benimsenen yöntem eski tarz usûlde olup; devlet onayı olmadan hiçbir değişime izin verilmediği gibi, değişimin meşrû sayılabilmesinin tek yolu da devlet tarafından yapılmasıydı. Yani değişim dâimâ devletten başlayan ve oradan topluma sirayet etmesi gereken bir olgu olarak görüldü. Nitekim 18. yüzyılın başında değişimin gerekli olduğu görüşüne varan Osmanlı Devleti'nin son yüzyılı ve ondan ayrılması mümkün olmayan Cumhuriyet dönemi bu tarz değişim faaliyetlerine tanıklık etmiştir. (Mahcupyan, 2000; 188). Bu bakımdan Türk modernleşmesi, devleti modernleşme ve toplumu dizayn etme açısından tek yetkili siyasî aktör olarak tanımlamıştır. Düşünülen değişim Nizâm-ı Cedid olarak adlandırıldı. Nizâm-ı Cedid deyişi de 18. yüzyılın sonlarında askerlik, idâre sahasındaki gerilik ve düzensizliklere bir çare olmak üzere, Batı tarzında bir düzen kurmak anlamında kullanılmıştır.

Böyle olmakla birlikte Batı, politik düşünce tarihinin çok önemli bir kapsamı, tarihsel birikimlerin ürünü olan sosyal kesimler ve kurumları ayrı özerk alanlar olarak dikkate almaktaydı. Buna karşı Türk politik düşünüş tarihinde, topluluk ruhu ile kurumlar arasında özdeşlik kurma eğilimleri, son derecede yaygın bir nitelik taşımaktadır. Devlet ve ümmet arasında ne denli bir özdeşlik varsa, “devlet” ile “millet” ya da “devlet” ile “halk” arasında da o denli bir özdeşlik aranmaktadır. Bir başka ifâde ile, ulus-kurmaya özgü bütünleşme süreci, özerk toplumsal varlık alanları arasında yaşanan

bir dizi pazarlık sürecine göre değil, toptancı tasarımlara göre belirlenmektedir. Milliyetçilik-öncesi süreçlerin çok doğal sayabileceğimiz standartlaştırma işlevleri bizde kültüralist seçkinlerimizin vesayetçi gelenekleri ile örtüşmüş olarak ortaya çıkmış ve siyasal seçkinler hiçbir inisiyatif taşımadıklarına inandıkları topluluk üyeleri üzerinde kontrollerini sürdürmeye özen göstermişlerdir. Burada her şey, kültüralistlerin zihinlerinin eseri olan topluluk ruhuna uygun olacaktır. Kurumlar olsa olsa bu kontrolün araçlarıdır. (Öğün, 2000; 52).

Durum böyle olunca Kemalizm de, devleti toplumun dışında ve üstünde konumlandırmakta ve toplumun devlet irâdesi yönünde biçimlendirilmesinin meşrû olduğu inancına yaslanmaktadır. Ancak tercih yeni medeniyetten yana olunca Kemalizmin ideal dünyası, devletin “akılcı ve bilimsel” tercihleri doğrultusunda ilerleyen, tamamen homojenleşmiş ve devlet hiyerarşisine boyun eğmiş, kendi içinde hiçbir ideolojik tartışma ve ayrışma yaşamayan bir toplum oluşturma hayâline dayanmaktadır. (Mahcupyan, 2000; 248). Nitekim benimsenen “yeni değerler” doğrultusunda gerçekleştirilen Atatürk reformlarının ortaya koyduklarına baktığımızda en önemli sonuçlardan birinin evren düzeni anlamında, dinden “pozitif bilim” anlayışına geçiş olduğu görülmektedir. Türk evren tasavvurunun temel unsurlarından biri olan devlet, özellikle de devletle örtüşen hükümdar, geleneksel rûhânî niteliklerinden soyutlanarak, modern anlayış doğrultusunda ve tarihin zorlayıcı şartları altında yeni niteliklerle tasvir edilmişlerdir. Nitekim Cumhuriyet ideolojisinin temel kaygısı, klâsik Osmanlı dönemiyle modern ulus-devlet arasında bağdaştırılamaz bir farklılaşma yaratmaktır. Bu durum birçok gözlemci ve tarihçi tarafından yani Türkiye Cumhuriyeti’nin bir kültürel kopuşu temsil ettiği ifâde edilmekle birlikte, aynı zamanda yönetim kültürü yönünden Osmanlı ile siyasî bir süreklilik içinde olduğunu da öne sürmüşlerdir. Bundan kastedilen aynı tarih ve coğrafyanın devamlılığı değil, devletin topluma bakışında ve onu yönetmede ortaya koyduğu zihniyetin büyük ölçüde Osmanlı’dan devralınarak devam etmesidir. Diğer bir ifâdeyle yeni değerlerle devlet geçmişten farklı bir ideolojik kurgulama yaratmış; ancak buna dayanarak ürettiği siyasette bir

zihnî dönüşüm gerçekleştirmemiştir. (Mahçupyan, 2000; 193). Nitekim Kemalist hareketin özü de devletin elde tutularak, toplumun yöneticilerin kafasındaki idealler doğrultusunda dönüşüme zorlanmasıdır. Dolayısıyla Kemalist ilkeler açısından da devlet ve devletin siyasal sistem içindeki konumu merkezî önemdedir. Modernleşme sürecinde de sistem içindeki devletin merkezî konumu fazla bir toplumsal tepki çekmemiştir. Çünkü Osmanlıdan intikal eden yönetsel mîrâs bunu gerektirmekteydi. Zîrâ “Din-ü devlet” sözünü çok sık duymamıza rağmen, belli dönemler dışında devlet her zaman dine göre öncelik taşımıştır.

Osmanlı nizâm-ı âlemi genel ve ilâhî nizâm-ı âlemin parçası olarak algılanması dolayısıyla, Osmanlı sisteminde devlet, ezeli ve ebedî olarak kolektif şuurda yer etmiştir. Gerçi Osmanlı’nın ezeli olmadığı tarihsel olarak açık olsa da, ama nizâm-ı âleme riayet edildiği sürece ebedî olabileceği konusundaki kanaat güçlü ve yaygındı. Osmanlı Devleti’nin kendisi için bıkmadan kullandığı “devlet-i ebed müddet” ibâresi bu iddiânın ve inancın göstergesidir. Bu inanç o kadar güçlü olmuştur ki, modern dünyanın değişimci atmosferi içinde doğan Cumhuriyet bile “ilelebet payidar” olacağı düsturundan kopmamıştır. (Mahçupyan, 2000; 175).

Modernleşme sürecinde de, devleti kendi çıkarları için kullanacak güçlü sınıfların ve tüzel ara kuruluşların bulunmaması ya da zayıflığı, yüksek derecede bir devlet özerkliği üretmiş oldu. Herhangi belirgin bir sosyal sınıfın elinde olmayan devlet, geçmiş dönemlerde olduğu gibi toplum üstü konumu dolayısıyla çok rahat hareket edebilmekteydi. Bu açıdan devlet yeni dönemde de kendi başına değerli olup, sistem içinde, vesayetçi ve paternalist bir rol oynamaktadır. Bu paternalist imaj halkın “devlet baba” ifâdesinde de görülmektedir.⁵ Nitekim bu tarz kavramlar yerlerini Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasal söyleminde kolayca yer bulmuştur. Gerçekten de 1982 Anayasası’nın başlangıç bölümüne, herhangi bir düşünce ya

⁵Diğer bir halk sözü de şudur: “Allah devlete, millete zeval vermesin.” Siyaset ve hükümet üzerine Osmanlı yazıları, “Devleti Âliye”, “hikmeti hükümet” ve “devletin âli menfaatleri” gibi terimlerle doludur.

da kanaatin “Türk millî menfaatleri”nin karşısında koruma bulamayacağı eklenerek, devlet “kutsal Türk Devleti” olarak tanımlanmıştır. Devletin bu şekilde yüceltilmesi eğitim sistemi ve etkin bürokratik kesim (ordu vs. gibi) tarafından devamlı olarak desteklenmiştir. Egemenliğin modern zamanlarda halka dayandırılması, yani semavî kökenden kopartılıp halka verilmesi, Cumhuriyet Devleti tarafından biçimsel olarak benimsense de, uygulamada etkin bürokratik kesimler tarafından pek içselleştirilememiş olduğu, siyasal tarihimiz göz önüne alındığında görülecektir. Bu da bize modern zamanlarda da eski hâkimiyet anlayışının devlet içinde hâlâ güçlü olduğunu göstermektedir. Gerçekten de etkin bürokratik kesim ve sivil bürokrasi geleneksel olarak kendilerini devletin muhafızı ve kamu menfaatlerinin koruyucusu olarak görmüşlerdir. Nitekim asker ve sivil bürokrasi bütün özgücü menfaatlere ve bu menfaatleri temsil eden gruplara ve siyasal partilere şüpheyle bakmışlardır. (Özbudun, 2007; 116). Bu bakımdan modernleşme döneminde siyasal yaşamımıza giren siyasal partilerin yapılanması da bize özgü ya da yönetsel kültürümüze göre oluşmuştur. Burada siyasal partilerden beklenen, devletin sâhip olduğu merkezî konumu dikkate alarak belirli grupların menfaatlerine başvurmadan kamu menfaatlerini temsil etmeleridir. Çoğunlukla da süreç bu şekilde işlemiştir. Nitekim sırtını devlete dayayarak toplumun yarattığı değerden menfaat edinmeyi “siyaset” hâline getiren bu partiler günümüzde hâlâ kabûl görmekte ve toplumda yandaş bulabilmektedirler. Bunun nedeni Türkiye’deki siyasî partilerin devleti yücelten bir ideolojiye sâhip olmaları ve bu ideolojinin toplumsal olarak yadsınmasının son derece güç olmasıdır. Yüzyıllardan bu yana gelen “devlet kurtarma” zihniyetimiz siyasetçilere neredeyse devlet adına toplumun taleplerine ilgisiz kalma durumunu vermiş ve bu durumu da kendi lehlerine kullanmışlardır. Bu nedenle bugün tüm partiler kendilerini devletin yaslandığı değer ve ilkeler doğrultusunda sunmakta ya da en azından Kemalist retoriğe ters düşmemeye çalışmaktadırlar. Çünkü bu

tavır toplumla ilgili alınacak yararlı ya da zararlı karar ve uygulamalara resmî bir meşrûiyet sağlamaktadır. (Mahçupyan, 1996; 77).

Burada devlet, toplumsal taleplerin karşılanabilmesini sağlayan bir mekanizma değil; toplumu devletin zımnî talepleri doğrultusunda şekillendiren bir aygıttır. Diğer bir deyişle bir mekanizma olarak devlet, bu aygıtı el koymuş olan ve kendisine “devlet” etiketi yapıştırmış olan bir kesimin yönetim aracı olarak işlev görmektedir. Hâliyle devletin sâhibi toplum olmayıp, kendini toplumdan ayırmış bir kesimdir. Devletin toplumu algılama tarzının gösterdiği gibi, devlet norm koyucudur ve bu yetkisinin meşrûiyeti geleneksel yönetsel kültüre içkin olan Cumhuriyetin “kuruluş” felsefesinden kaynaklanmaktadır. Toplum ise hiçbir yetkiye sâhip olmayıp, bu normlara uymakla sorumludur. (Mahçupyan, 1996; 313).

Cumhuriyetin kısa tarihi içinde yapılacak tespit, devlet-toplum ilişkilerinin ve genelde siyaset geleneğinin kültürel kopuşa paralel bir seyir izlemeyip, geçmişten bugüne süreklilik gösterdiğidir. Çünkü tüm değişimlere karşın modern Türkiye’nin devleti de neredeyse Osmanlı kadar nizâm-ı âlem’cidir. Şimdi de bu yeni düzenin mutlaklığına ve doğruluğuna dayanan kuramlar üretilmekte; Cumhuriyetin ilelebet yaşayacağı söylenmekte ve sistemi değiştirme ihtimâli taşıyan toplumsal talepler gayri meşrû kılınmak istenmektedir. Dinsel bağından sıyrıldığı düşünülse de, devlet hâlâ yüce ve kutsal sayılmakta, bir tür fetişize edilmektedir. Böylece ilâhî olanla bağını kopartmış bir dinsellik, bu modern denen toplumun anlam dünyasını yoğun bir şekilde etkilemektedir. Osmanlı geleneğine bağlı kalınarak, resmî ideoloji temel siyaset aracı olarak kullanılmıştır. Geçmişteki din-devlet bütünleşmesi, yerini farklı bir birlikteliğe bırakmış olsa da, devlet kendi ideolojisinden beslenen, yani toplumsal taleplere duyarlılığı az olan bir kurum olma özelliği yönünden değişmemiştir. Osmanlı dünyasında dinin kuşatması altında kalan devletçilik, Cumhuriyetle birlikte kendi rasyonalitesini yaratarak, devletin toplumdan bağımsız ve onun üzerinde bir özne hâline getirilmesine hizmet etmiştir. Dolayısıyla devletin konumu ve kendisini tanım-

laması açısından Cumhuriyet, Osmanlı düzeninin doğrudan devamı niteliğindedir. Farklılık, devletin meşrûiyetini kendi dışında değil, bizzat kendi ideolojisinde aramasındadır. Yani gerçeği anlamak üzere kullanılan ideolojik çerçeve değişmiş, ancak doğrunun tek olduğu anlayışı gücünü korumuştur. Dolayısıyla Cumhuriyet, yönetim biçiminin özünde bir değişiklik getirmemiş, devletçi zihniyet egemenliğini sürdürmeye devam etmiştir. Buna göre, toplumun bir kesimi, toplumun tümü için “doğru” olanın ne olduğunu bilmekte, kendi doğrusunu topluma dayatma hakkını kendinde görebilmektedir. (Mahçupyan, 1996; 103).

Sonuç

Türk tarihi, iki bin yıllık bir süreklilik içinde bir bütün olarak mı ele alınmalı yoksa Türk olarak İslâm sonrası süreç mi kabûl edilmeli ya da sâdece modernleşme süreci içinde mi değerlendirilmeli yaklaşımı doğru olmasa gerekir. İslâm öncesinin reddi ya da görmezlikten gelinmesinin teorik anlamı, bugün Cumhuriyet öncesini reddetmek ya da görmezlikten gelmek gibi bir durumdur. Hiç kimse Cumhuriyet öncesini reddedemeyeceğinden, aynı gerekçelerle İslâm öncesi de reddedilemez ve görmezlikten gelinemez. İslâm öncesinin zaman açısından uzak geçmişte kalması, Cumhuriyet öncesinin çok yakın olması, teorik açıdan önemli değildir. Buradaki sorun, yeni bir medeniyetin içinde yaşamaya karar verildiğinde, eski medeniyetin bütün unsurlarının ortadan kalktığı ve toplumun, sil baştan yepyeni bir hafızayla hayatını sürdürdüğü sanısıdır. Bu mümkün değildir. Çünkü toplumlar, kendi kültür dünyasına yabancı ya da yeni bir unsur kabûl ettiğinde, onu kendi kültürel ortamında dönüştürerek kullanırlar. Dolayısıyla insan için tamamen yenilik söz konusu değil, tersine, tarihsel süreklilik esâstır. Bu durum, toplumsal sorunları tarihsel süreklilikleri içinde ele almayı gerekli hâle getirmektedir. Eğer bu gereklilik yerine getirilmezse, sorun çözme yeteneği zaafa uğrayacağından, toplum ihtiyaçlarını karşılama konusunda, başkalarına bağımlı hâle gelinecektir.

İnsanlık tarihi boyunca bütün toplumlarda, evren tasavvurunun merkezinde Tanrı ve insan ilişkisi yer alır. Türk düşün-

cesinin yapısından söz etmek, Türk evren tasavvurundan söz etmeyi gerektirmektedir. Son bin yılını İslâm medeniyeti çerçevesinde geçiren Türklerin evren tasavvurunda İslâm öncesi unsurlar, İslâmî unsurlar ve Batılılaşma ile birlikte modern unsurlarda etkin bulunmaktadır.

İslâm'la tanıştıklarında, yaklaşık bin yıllık bir devlet geleneğine sâhip olan Türklerin kendi devlet anlayışlarını bir kenara itip yeni devlet modelini benimsemeleri mümkün olmamış, tersine devlet geleneği ve değerlerini güçlendirerek devam ettirmişlerdir. Devletin özellikleri, dayandığı değerler, evren tasavvurundaki konumu, hükümdarın nitelikleri, halkla devlet arasındaki ilişkiler fazla değişmediğinden, devlet-i ebed müddet anlayışına uygun bir süreç ortaya çıkmıştır. Hem insanın hem de toplumun varoluşunun temelini oluşturan devletin ebed müddet olarak tanımlanması, onun görevleri yanında, devleti ve Tanrı'yı temsil eden hükümdar çerçevesinde gerçekleşir. Devletin güçlü ve sürekli olabilme şartına uygun ilkeler belirlenmiş, ancak bu ilkeler dinî inançla ters düşse de devletin sürekliliğini, toplumun sürekliliğinin güvencesi olarak görmüşlerdir. Yani toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlayabilmek için, devletin sürekliliğinin sağlanması gerekmiştir. İslâm öncesi inançta kut alma durumu, İslâm'da vahiy inancıyla ilişkilendirilmiş olmalıdır. Hânedânın kutsal olduğu düşüncesi, eski inancın gereklerine uygun olarak devam ettiğinden, kut alma yeni medeniyetin değer dizileri çerçevesinde, Tanrı'nın gölgesi ya da halifesine dönüşmüştür.

Modernleşme döneminde benimsenen yeni medeniyet sürecinde, evren, dünya ve insan hakkında ortaya çıkarılan veriler, geleneksel evren tasavvurlarını alt üst etmiştir. Çünkü artık evren, Tanrı işin içine katılmadan açıklanmaktadır. Böylelikle, insanın evrendeki ebedilik konumunun güvencesi olan Tanrı ve ruh, yeni evren tasavvurundan çıkarılmış, insan ebedî değil sonlu bir varlık olarak kabûl edilmiştir. Bu durum, kimliğin en temelinde yer alan insan olma durumunu ve insanın bu dünyadaki görevinin ne olduğu sorununu, teorik olarak kökten değiştirmiştir. Öte yandan pratikte, insanın bu dünyadaki sonluluğunu gösteren ölüm nedeniyle, insanların tamamına yakını, on binlerce yıldır sürdürdüğü evren tasavvuruna olan inançlarını devam ettirmişlerdir.

Cumhuriyet, Batı'nın devlet anlayışındaki açılımın tesirinde kalmış olsa da bu alanda seçici davranarak kendi devlet geleneğine uygun düşen otoriter zihniyeti tüm toplum için geçerli bir yönetim modelinin kaynağı hâline getirmiştir. Bu model devletçiliği günümüze kadar taşımıştır. Toplumun devlet karşısındaki yüzyıllardan bu yana süren edilgenliği, demokratiğin toplumda bir talep olarak yeşermesini güçleştirirken, devlet aktörlerinin bilinçli çabası bu talebin ortaya çıkmasını engellemiştir. Bu durum devletçi anlayışın yönetsel kültürde farklı inançsal ve kültürel kodlara sâhip olursa da, ne denli güçlü bir şekilde varlığını devam ettirdiğinin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- BAYAT, Fuzuli; *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007.
- BIÇAK, Ayhan; "Türk Düşüncesi Araştırmalarında Yöntem Sorunu ve Devlet", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı. 18, 2005/1.
- BIÇAK, Ayhan; *Türk Düşüncesi-I: Kökenler*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009.
- BIÇAK, Ayhan; *Türk Düşüncesi-II: Kaygılar*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- FAZLIOĞLU, İhsan; "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Ön-söz)", *Divan İlmî Araştırmalar*(2005/1).
- İNALCIK, Halil; "Osmanlı Padişahı", *A.Ü. SBF Dergisi*, C.13, S.4, 1958
- İNALCIK, Halil; "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgili", *A.Ü. SBF Dergisi*, C.14, S.1, 1959.
- İNALCIK, Halil; "Osmanlı Hukukuna Giriş- Örfî-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanûnları-", *A.Ü. SBF Dergisi*, C.13, S.2, 1958-1.
- KAFESOĞLU, İbrahim; *Türk Millî Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995
- KÜYEL, Mübahat Türker; "Farabi'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslâm Öncesi Türklerde Felsefe", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, Mart 2003, s.9-58.
- MAHÇUPYAN, Etyen; *Bir Demokrat Manifestoya Doğru Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Patika Yayınları, İstanbul 21996.
- MAHÇUPYAN, Etyen; *Batı'dan Doğu'ya, Dünden Bugüne Zihniyet Yapıları ve Değişim*, Patika Yayınları, İstanbul 2000.
- OCAK, Ahmet Yaşar; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.
- OCAK, Ahmet Yaşar; "Tarihsel Süreç İçinde Türklerin İslâm Yorumu", Ahmet Yaşar Ocak; *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.

OCAK, Ahmet Yaşar; “Osmanlı “Resmî (veya İmparatorluk) İdeolojisi” Me-selesi”, Ahmet Yaşar Ocak; Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.

ÖGEL, Bahaeddin; Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi; “Türk Politikasında Topluluk Ruhu”, Süleyman Seyfi Öğün; Türk Politik Kültürü, Alfa Yayınları, İstanbul 2000 .

ÖZBUDUN, Ergun; Çağdaş Türk Politikası-Demokratik Pekişmenin Önünde-ki Engeller-, Çev. Ali Resul, 2. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul 2007.

TURAN, Osman; Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, Cilt: I-II, Turan Neşriyat, İstanbul 1969.

SEZER, Baykan; Doğu-Batı İlişkileri Açısından Batı Tarımı, İ.Ü. Edebiyat Fa-kültesi yayınları, İstanbul 1990.

II.

Modernleşme

Milliyetçilik ve Siyaset*

Yirminci yüzyılın ilk yarısında varlığını belirgin bir biçimde gösteren ulusal sorun, Soğuk Savaş dönemi boyunca iki kutuplu ideolojik kamplaşmanın etkisiyle neredeyse unutulmaya başlanmıştı. Oysa milliyetçi tavırlar ve ulusal kurtuluş hareketleri bu dönemde de sömürgeci güçlere karşı devam etmekteydi. Ancak Berlin Duvarı'nın çöküşüyle birlikte, diğer bir ifâdeyle iki kutuplu Soğuk Savaş dönemi sona erince, milliyetçi siyaset tartışmaları görünür bir durum alarak dünyanın genelini yeniden sarmaya başladı. Yeni dönemde Baltık ülkeleri yeniden bağımsızlıklarını kazanırken, Almanya da bütünleşme sürecini tamamlamıştır. Aynı şekilde Yugoslavya'da ve Kafkasya'da milliyetçilikler karşılaşması şiddetli bir hâl almıştır. Kısaca Soğuk Savaş döneminde ideolojik kutuplaşmanın etkisiyle üzeri örtülen dostluk ve düşmanlık duyguları, yeni dönemle birlikte milliyetçiliğin uyanışı ve milletlerin daha önce tarihin derinliklerine gömdüğünü söylediği hesaplaşmalarla artmaya başlamıştır. Diğer bir ifâdeyle milliyetçilik

*Türk Ocakları İstanbul Şubesi'nin 26 Mart 2011'de İstanbul'da düzenlediği "Büyük Türkiye'ye Doğru" adlı ulusal sempozyuma sunulan bildiri metnidir.

anlayışı, varlığını sürdüren güçlü bir ideolojik hareket olarak yeryüzü ölçeğinde kendisini yeniden görünür kılarak göstermiştir.

Kurama Genel Bakış

Milliyetçiliğe dâir tek bir kuram mümkün değildir. Bu konudaki kavramlarımız da tarih kadar çeşitlidir. Genel olarak bakıldığında milliyetçilik kuramlarını iki ana kategoriye ayıralabiliriz: Milliyetçiliği, kimliklerin şekillendirilebilmesine dayanan modernleşmenin bir ürünü olarak gören kuramlar ve milliyetçiliği zâten mevcûd etnik özelliklerin sürekliliği olarak açıklayan kuramlar. Diğer bir deyişle Modernistler ve Ebediyetçiler/İlkçiler(Primordialistler).

Bu iki genel ayrımın yol açtığı uygulama ise; 1) Ulusu ve milliyetçiliği “veri” olarak gören kuramlar (evveliyatçılar); 2) ulusu ve milliyetçiliği modernleşme sürecinin ürünü (sanayi devriminden devlet inşâsına) kurgular olarak, devletin kontrolü veya yeni bir devletin kurulması için mücâdele eden seçkinlerin yürürlüğe koyduğu araçsal stratejilerin sonucu olarak analiz eden kuramlar ya da 3) fikirlerin ve kültürün rolüne yeniden ağırlık kazandıran ve milliyetçiliği, ister yerel intelijansiyanın var olan etnik mîrâstan yola çıkarak oluşturduğu, ister Batı’dan yayılmış bir ideoloji olarak gören kuramlar.

Bir etnik gruba âit âidiyet bilinci, çok eski zamanlardan beri mitsel ilgilere duyulan kolektif inanca kök salmış görünmektedir. Bu ilgiler, dinsel yan anlamları yüzünden kutsallık kazanırlar. Sözgelimi Tanrı tarafından “seçilmiş halk” olma hissiyatı, eşsiz derecede kadim ve saf bir dile sâhip olma, göçebe bir altın çağa duyulan ortak özlem vb. Her medeniyet böylece, önce etnik sonra milliyetçi bir şuuru az çok yükseltebilecek bu mitleri harekete geçirir. Uzun dönem içinde mitsel yapıları meşrûlaştıran iktidar, başka mitlerle bağlantı kurarak konumunu sağlamlaştırmakta ve böylece belirli bir siyasal toplumla bütünleşecek kimliği tanımlayan mitsel bir merakı biçimlendirir. Bu mitsel meraklar yabancı güçlere karşı toplumun dayanışmasını artırarak, farklılık duygusunun önemini güçlendirerek yoğun etkiler üretir. (Özkırımlı,2008;81).

Buradan da görüldüğü üzere etnik kimlik veya kökenle ilgili duygu ve düşünceler modern öncesi dönemlerde var olmakla beraber, bunların ideolojik bir siyasal hareket ve siyasal bir araç hâline gelmesinde modernleşmenin önemli etkisi vardır. Çünkü modern öncesi devletler için günümüzde olduğu üzere milliyetçilik anlayışı söz konusu değildir. Bu dönemde ülkeler genelde kültürel düzlemde ayrıışmış grupları farklı yönetim birimleri alanında biraraya getiren imparatorluklardı. Böyle bir yönetim sistemi ise milliyetçilik anlayışına aykırıdır. Milliyetçilik öncesi çağın imparatorluklarında, krallıklarında ve prensliklerinde kültürel heterojenlik bir kural olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişilerin kimlik referansları, toplumsal statüleri, dinlerini şekillendiren yerel bir cemaate âidiyetti. Ulusal kimliklerin şekillenmesi, bu referanslar sisteminin tümüyle altüst olmasıyla mümkündü. Nitekim bu altüst oluşlarla birlikte uyumsuzluğun olduğu yerlerde birlik sağlandı ve sınırlar, kimliklerin üst üste yığıldığı veya süreklilik arz eden mekânlara göre yeniden çizilmiş oldu. Ancak milliyetçilikler öncesi dönemde var olan kimlikler, bu dönüşüm esnasında bütünüyle yok olmadılar, fakat ulusal kimliğe tâbi ikincil özellikler olarak yeniden tanımlanarak, biçimlendirildiler (Durgun,2000;112).

Oluşan bu yeni toplumsal yapıyla ulus, siyasal ve toplumsal hiyerarşilerden özgürleşme de önemli bir rol oynamıştır. Bu bakımdan demokrasiler de ancak böyle bir toplumsal yapıyla ve ulusal âdiyet hissiyle beraber doğmuştur. Halkın egemenliği Fransız Devrimi ile beraber devlette somutlaşmış olurken, aynı anda devletin idârî aygıtı da, sınırları dâhilin de ki nüfusu homojenleştirme, halkın “millî” duygularını kuvvetlendirmekte kullanılıyordu. Bu açıdan ulus, devlet ile halkı arasındaki ilişkileri kapsar duruma gelmiştir. Nitekim ulus-devlet kavramı da buradan doğmuştur. Ancak ulus-devlet ile milliyetçiliğe duyulan sadakat birbirine karıştırılmamalıdır. Her ne kadar böyle bir yakınlık olsa da, bu ikisi her zaman birbiriyle örtüşmez. Yani milliyetçilik illa da devlete sadakatle uyuşan bir durum değildir. Diğer bir ifâdeyle milliyetçilik devletçilik değildir (Durgun,2006;11).

Bu açıdan ulus kuramı, aynı zamanda bir milliyetçilik kuramı değildir. Ulus yüzü devlete dönük kurumsal bir boyuta

sâhiptir. Milliyetçilik ise çoğu kez kendine bir millet arayan fakat kimi kez bir millettten- hiç değilse bir ulus-devlet biçiminde örgütlenmiş bir millettten- yoksun olan ve kendi grubunu diğer gruplara üstün kılmaya çalışan bir ideolojidir. Bu yüzden milliyetçilik, siyasal ve kültürel bir kimliğe yaslanmaktadır. Milliyetçilikle ulus arasında böyle bir nüans olmasına karşın milliyetçilik, günümüz uygulamaları yönünden, devlet tarafından korunan, derinden içselleştirilmiş ve eğitime bağımlı yüksek kültürlerle dayanan yeni bir toplumsal örgütlenmenin sonucudur. Uluslar bir toprak üzerinde birlikte yaşayan etnik gruplar iken, etnik gruplar var olan bir devletin toprakları üzerine dağılmış durumdadırlar. Durum böyle olmakla beraber milliyetçiler için siyasal sınırlar kültürel sınırlarla örtüşmelidir. Hâlbuki pek çok etnik grup devlet üzerinde hiçbir denetim gücü talep etmezler. Böyle bir güç talep etmeleri ise, ancak milliyetçi bir ideoloji geliştirmeleri durumunda söz konusu olur. Bu durumda etnisite ulus inşâsı sürecinde bir aşamayı temsil etmektedir. Gerçekten de millî kimlik, siyasal bir boyut üzerine binâ edildiğinden olsa gerek farklı kültürel kimliklerle bir arada var olabilirler. Sözgelimi Quebecililer, Flamanlar, İskoçlar gibi.

Kısaca modern devlet milliyetçi siyaseti üretmekte ve aynı anda ona aslî hedefini sunmaktadır: İktidarın zaptı. Bu şekilde çok sayıda insanı güçlü duygusal potansiyel barındıran değerler ve simgeler etrafında toplama kapasitesi, bazen istikrârsız da olsa önemli bir kaynaktır. İstikrarsızlık, bu kaynağın şiddet araçlarını, idârî aygıtları ve toprağı denetim altında tutanlara karşı da yeri geldiğinde kullanılabilir olmasıdır.

Ulus İnşâ Süreci

Ulusların inşâsı, son iki asrın en büyük düşünsel girişimlerinden biri olmuştur. Nitekim Avrupalı kimlikleri düşünecek olursak, hepsinin ortak bir listeye göre şekillendiklerini görürüz. Her ulusun, kurucu ataları; ulusun çağlara yayılan sürekliliğini sağlayan bir tarihi; millî değerleri şahsında somutlaştıran kahramanları, bir dili; kültürel ve tarihî abideleri; anı mekânları; tipik bir manzarası; bir folklor ve de giysi; damak zevki; sembolik hayvanlar gibi bazı temel ortak unsurları

vardır. Yani Avrupa'daki farklı ulusal kimlikler, yoğun uluslararası alışverişler çerçevesinde kurulurken, bu yoğun alışverişin sonucu farklılıklar da içeren ortak bir modelin ortaya çıkmasına da vesile olmuştur.

Ulus inşâ sürecinde modern devletin milliyetçi siyaset üretmesi ona önemli işlevler sunmaktadır. Çünkü ulus inşâ etmek bir halk yaratmaya doğru giden olası yollardan birisidir. Ulus ırkın veya dilin tikelliğini aşan bir şey olduğundan ortak tarihin ve hafızanın bir ögesi ve aynı zamanda da bu ögenin olumladığı ortak niyet ve projelerdir. Hatta bu yol, modern devletin temel işlev ve misyonunu tanımlamaktadır.

Ulusların doğuştan gelme ortaklıklar olarak inşâsı, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra başlamıştır. Bu durum başladığı dönemde yeni ve bozguncu bir fikirdi. Çünkü eşitsiz haklara sâhip katmanlara bölünmüş bir toplumu ve kendini ilâhî bir yasaya ve fetih hakkına dayandıran monarşik bir iktidarın sorgulanmasına ve dönüşüme uğramasına yol açmıştır. Tarihsel açıdan baktığımızda burada ulusun doğuşunda devletin oynadığı rol hayâtî olmuştur. Nitekim devletin niteliklerinden biri “millî bağlılığın” her türden geleneksel bağlılıktan yüksek tutulması ve bu vesileyle, her vatandaşla doğrudan ve tek elden ilişki kurmayı üstlenmesidir. Yönetilenlerin devlete katılımı ilkesini benimseyen ulus, ilksel bağları ve âidiyetleri siyasal içeriğinden soyutlamakta ve sonuç olarak da ulusal kimliği dinden ayıştırmaktadır.

Bu bakımdandır ki, tarihsel bir îcât olarak ulus, teolojik-politikadan kopuş ve insan egemenliğinin sahneye çıkması olarak nitelenen demokrasinin doğuşu süreçleri bağlamında kavranabilir. Demokratik dönüşüm ise, kurumsal çoğulluk ve inancın Kilise'nin tekelinden kurtulması yoluyla, dinî toplumsal yapıların nesnel boyutunda değişime uğratarak gerçekleşir. Böylece dinin atıfta bulunduğu gerçekliğin özü, kozmos veya tarihten bireysel vicdan boyutuna doğru kayar. Dinî inançlar yok olmak bir yana, genellikle, artık biçimlendiremedikleri siyasete tâbi olarak, şüphe ve dünyevileşme üzerinden yeniden düzenlenir. Nitekim Protestan Reformu, Avrupa'nın bir kısmına, Roma'nın egemenliğinden kurtulma ve böylece de

ulusal kiliseler ve uluslar olarak örgütlenme imkânı tanımıştır. Germen nüfuzuna göre yayılan Luthercilik Alman; Husçuluk Çek; Anglikanizm de neredeyse bir devlet dini hâline gelmiş oldu.

Aynı hükümdarın tebaası olarak tanımlanan bir nüfûs topluluğunun aksine ulus, askerî tarihten veya hanedânlık tarihinden bağımsız biçimde ortaya konmuş ve böylece ulus hükümdardan önce gelen ve ondan sonra da devam eden anlayışı oluşturmıştır. Bu anlayış çerçevesinde meşrû egemenlik ulusa verilmiştir. Ulus inşâ süreci böylece dinî ilkenin siyasal ilkeye tâbi olmasının uzun tarihi içerisindeki yerini almış oldu. Milliyetçilik de siyasal alanın belli oranda özerkleşmesini var saydığından dinî meşrûiyetin terk edilmesi sürecine katılmış oldu. Böylece ulusal kimliklerin oluşumunda işin teorisyenleri; dinî, aristokratik veya monarşik sembollerden ödünç aldıkları unsurları sıkça kullanarak bunları, yeniden örgütleyip, yorumladılar.

Bu yeni süreçte dil ve din, genellikle ulusal kimliğin iki temel taşı olarak kabûl edilmektedir. Dilin milliyetçilik açısından kurucu olduğunu, çünkü dilin siyasal olduğunu ve bütün siyasal faâliyetlerin dil aracılığı ile oluştuğu vurgulanmaktadır. Uluslaşmaya dönük olarak devlet var olan dilleri normalleştirmek ve ulusal kimliğe bağlamak amacıyla dili de dönüştürmektedir. Çünkü dil değerli bir kaynaktır, basit bir iletişim aracı olmanın ötesinde algılanmaktadır. Böylece yazı uygarlığının nakledildiği baskın ağız, taşra ağızları veya lehçeler aleyhine dile birlik kazandırması gerektiğine inanılarak, ulusal diller ortaya çıktı: Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca ve İspanyolca vs. Burada ki temel mesele, resmî ulusal dillerle birlikte, genel kullanım için mümkün merteye açık ve yöreye özgü yüklemelerden nispeten sıyrılmış, yani yerel bağlamlardan bağımsız bir iletişim aracı ortaya çıkarmaktı. Bu durum elbette okullar vâsıtasıyla kendisini göstermişti. Kamu okulları vâsıtasıyla hem modern toplumların yeniden üretimi hem de geleneksel, hiyerarşik cemaatlerden eşitlikçi modern toplumlara geçiş sağlanmış oluyordu.

Din ise çok daha karmaşık bir kültürel kaynaktır. Milliyetçilik modern ulusu, halk egemenliğine ve vatandaşların eşitli-

ğine dayanan yatay bir kategori olarak îcât ettiği için, dikey (aşkın) bir kategori olarak dine mesâfe almak durumunda kalmıştır. Nitekim yasa önünde eşitliği getiren Fransız Devrimi, dinî bağların bir ayırım ölçütü olmaktan çıktığını ilân etmiştir. Siyasal haklardan faydalanma artık dinî bağlarla belirlenmeyeceğinden bu da grup olarak değil, birey olarak kişinin özgürleşmesini sağlamıştır. Dinî bağların ulusal bağdan ayrılmasıyla devlet tarafından ön plâna çıkarılan ulus, böylece özel alan gibi ideolojik açıdan nötr görülen bir çoğulculuk sahasına kapı aralamıştır.

Böyle olmakla birlikte milliyetçiliğin din ile ilişkileri tamamen kesilmiş değildir. Nitekim süreç içinde milliyetçilik kuvvetli bir şekilde etkinleştiğinde- ki 19. yüzyıl sonu Avrupa'sında genelde durum budur- din, ulusu organik ve bütüncül bir varlık olarak yeniden temellendirmenin aracı hâline de gelmiştir. Böylece geçmişte dinle ilişkilendirilen mutlaklık payesi, milliyetçiliği seküler bir din hâline getiren ulusa devredilmiştir.

18. yüzyılın sonunda girilen büyük ideolojik devrimin kurduğu çerçevede oluşan ulus, kökensel bir eşitlik ve kardeşliği üyeleri arasına yerleştirmekte, doğuştan gelme bir ortaklık olarak anlaşılmakta ve devredilemez ve kolektif bir mîrâsın kuşaktan kuşağa aktarılması çerçevesinde örgütlenmektedir. Bu şekilde ulusal kimliklerin yaratılışı, aslında bu ortak mîrâsın dökümünü yapmaktan, daha doğrusu onu îcât etmekten ibâret olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ulus Devletin Oluşumunun Farklı Yolları

Uzlaşmaz iki ulus anlayışı, belli aralıklarla tekrar tekrar ortaya çıkan bir entelektüel saha da mücâdele ederler. İlk anlayış (Fransız) Devrim, diğeri (Alman) romantizm kaynaklıdır. Bir yanda bireylerin eşitlikçi bir siyasal yapıya özgür iştirâkî, diğeri yanda ise organizmacı bir belirlenime tâbiyet söz konusudur. Her ne kadar böyle bir tasnif söz konusu olsa da aslında bu zıtlık aldatıcıdır; nitekim Fransız ve Alman uluslarının oluşumunda her iki anlayış da rol oynamış; fakat tarihsel düzlemde değişen siyasal ve toplumsal bağlamlara göre bu iki anlayışın ağırlığı değişken olmuştur.

Aydınlanmanın özgürleşmeci felsefesinden ilham alan Fransız cumhuriyetçi geleneği, siyasal topluluğa âidiyeti tanımlarken ırk, etnisite, din veya millî köken gibi şeyleri dikkate almamaktadır. Bu türden farklılıkları bilerek görmezden gelen ve katı biçimde sınırlandırılmış bir kamusal alan içinde, her türlü yerelciliği aşma aracı olarak atomist bir vatandaşlık yorumu öne çıkarılmaktadır. Nitekim devrim sonrası Fransa'nın sözleşmeci, seçici siyasal ulusu, Aydınlanma filozoflarının tasarladığı ve Fransız Devrimi'nin hayata geçirdiği “Fransız tarzı ulus”tur.

Buna karşılık ikincisi, kültürel bir cemaatin cisimleşmesi, bir kimlik duygusunun dışavurumu, doğal bir birliğin yansıması biçiminde tarif edilmektedir. Kolektif bir ruhun taşıyıcısı; kültürel ve organik bir bütün olan bu ulus “Alman tarzı ulus”tur ve romantizmin mîrâsçısıdır.

Kültürel ulus (Kulturnation) esâsen müşterek bir kültürel mîrâsa (dine, dile..) dayanır iken, siyasal ulus (Staatsnation) bir anayasanın ve ortak bir siyasal tarihin üstüne binâ edilmiştir. Fransız Devrimi'nin izinde, kadim ve güçlü bir devletin kucağında biçimlenen siyasal milliyetçiliğe karşılık, “tarih ve dille beslenen ve devletten yoksun ülkelerde (İtalya, Polonya ve genel olarak üçüncü dünya ülkelerinde) yaygın olan organik bir milliyetçiliktir. Bu iki tipoloji dâima, hür ve eşit vatandaşları bir araya getiren “Batı tarzı” ulus (Büyük Britanya, Fransa, ABD) ile müşterek bir kültürel mîrâsın birleştirdiği bir topluluk olan (Almanya, Doğu Avrupa, Üçüncü Dünya) “Doğu tarzı” ulus arasındaki zıtlığa dayanmaktadır (Durgun;2006;12).

Alman anlayışında ulus, kültür tarafından tanımlanan bir “kolektif birey”dir. Böylece “Almanlara göre... esâsen bir Almanım ve Alman olmak niteliğim sâyesinde bir insanım”dır. Fransız anlayışında ise “bireylerin toplamı” niteliğindeki ulus, yalnızca bireyin özgürleşmesi için bir zemindir. Fransızlar için doğam gereği insan, rastlantısal olarak Fransızım anlayışı ön plândadır (Dieckhoff,2010;85). Fransızlar için ulus kavramı 1789'dan beri ortak bir siyasal irâdeye bağlılık iken; Almanlar için ise ulusal âidiyet dile, kültüre ve geleneğe dayanmaktadır.

Kültür unsuru milliyetçilerin demokratik devletin karşısına dikilirken dayandıkları bir muhâlefet aracına indirgenmekte ve milliyetçiler, temsilcisi oldukları kültürel ulusun kendi kaderini tayîn hakkını kültürün sunduğu güç sâyesinde talep etmektedirler. Sivil milliyetçilik paradigmasının pratiğe geçirildiği ülke olanı Fransa'da ise ulus, müşterek siyasal değer ve işlere duydukları yurtsever bağlarla bir araya gelmiş, hak sâhibi vatandaşlardan müteşekkil bir eşitler topluluğu addettiği varsayılır. Burada ulusa âdiyet, demokratik normlara bağlılıkla eşanlamlıdır. Katıksız şekilde siyasal olduğu ileri sürülen bu milliyetçilik, anlamca kültürel muhâlif olarak düşünülmektedir.

Ancak vatandaşlık bağıyla örülmüş toplumlaşma, halkı millî bir topluluk olarak kaynaştırmakta her zaman yeterli olmamıştır. Kağıt üstünde ulusa âdiyeti temellendiren tek şey olan siyasal bağın fiiliyatta ortak bir kültüre dayanan ve çekirdeği millî dil olan bir toplumsal bağ ile perçinlenmesi zorunludur. Yani bireylerin aynı ulusa âdiyeti sâdece rasyonel çıkarlara dayanamaz. Bunun yanında aynı kimliği paylaşan millî bir cemaate âdiyet gibi öznel bir hissiyatı da gerektirmektedir (Durgun,2000;115). Nitekim Avrupa Birliği kuruluş sürecinin belki de en zayıf, en hassas noktası, sürecin son nokta da, mânevî ortaklık ile hukukî ortaklık arasında giderek bir mesâfe yaratmasıdır.¹ Mânevî ortaklık ile hukukî ortaklık arasındaki kesişimin azamî noktada olmaması hâlinde, vatandaşların içinde yaşadıkları siyasal ortaklığın meşrûiyetini sorgulamaya başlamaları beklenmektedir.

Bu açıdan devlet ulus inşâ sürecine dâhil olur olmaz, özellikle kıymetli bir kaynak olarak kültüre başvurmaktadır. Nitekim devletin siyasal egemenliğinin genişlemesi dâima kültürel birlik özlemini beraberinde getirmiştir. Sözgelimi Fransızcanın yaygınlaştırılması ve yerel dillerin giderek daralan bir çev-

¹Mânevî ortaklıktan kasıt, aynı toplumsal, tarihsel veya kültürel âdiyeti paylaşan bireylerin müşterek değerler, düşünme biçimleri, tutumlar ve inançlara dayanan ortaklığıdır. Hukukî ortaklık ise, uyruklardan müteşekkil bir kolektivitenin karşısına konabilecek kamu politikalarının uygulanabilirlik çerçevesini ifade etmektedir.

reyle sınırlandırılması, kültürel birlik özlemine dönük uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

O zaman Fransa örneği salt siyasal ulusun yaratılması olayına indirgenemez. Fransa’da ki deneyim daha ziyâde, devletin kağıt üzerinde vatandaşlık bağına dayanan bir ulus oluşturmak için (toplumsal, ekonomik ve aynı zamanda kültürel) her tür kaynağı seferber etmesine bir örnek oluşturur. Olağanüstü bir vesayet gücüne sâhip olan devlet, Fransa’da kuşkusuz diğer coğrafyalarda eşi benzeri olmayan bir role, ulusal bir kültür yaratarak bir ulus inşâ etme rolüne soyunmuştur. Ekonomik ve toplumsal düzlemle birlikte kültür de cumhuriyetçi siyasal projenin merkezindedir. Bunun göstergesi ise, tüm ulusal siyaset projelerinin aynı zamanda bir millî kültür projesi niteliği de taşıması olayıdır (Brubaker, 2008;78). Zâten milliyetçilik de “kültür ile siyasal toplum arasında kaynaşma” sağlamayı hedeflemektedir.

Milliyetçiliğin ve Ulus-Devletin Geleceği

Günümüz dünyası iki katmana ayrılmıştır. Bir yanda ulus, aşırı akışlardan oluşan bir ağ, diğer yanda ise hâlen ulus-devlet mantığına göre yapılanmış bulunan bir uluslararası sistem söz konusudur.

Böyle olmakla birlikte günümüz dünyasının uluslar topluluğu genel gidişattan dolayı ister istemez kozmopolit bir hukukun etki alanına girmiş durumdadır. Nitekim küreselleşme kuramcıları açısından dün ulusal inşâyâ ön ayak olmuş iletişim sürecinin aynısı, yarın ulus-devletlerin yok oluşuna yol açacağı bazıları tarafından dile getirilmektedir.

Günümüzde iletişim ağları, standartlaşmış ürünlerin dünya çapında dağıtımını yapsa da bunun söz konusu yapının ulusal kimlikleri de eritebileceğini söylemek zordur. Şâyet “dünya kültürü” ifâdesinin bir anlamı varsa, bu ifâde, tam da bu anlam sebebiyle tarihsel derinlikten yoksundur. Zîrâ ulusal kültürlerden farklı olarak “dünya kültürü” “hatırasız”dır. Elbette ulusal kültürler dünyanın gidişatının dışında kalamazlar. Ancak bu gidişat da bir “dünya kültürü” yaratabilecek durumda değildir. Çünkü kimi kültürel semboller ve özellikler

dünya çapında dolaşıma girse de, kazandıkları anlamlar bağlamdan bağlama farklılık göstermektedir. Nitekim çok uluslu şirketlerin yaygınlaştırdığı tüketim biçimleri ve iletişim ağlarının ilettiği ulus ötesi kültürel öğeler, tüketicileri ya da müşterileri tarafından sürekli olarak yeniden yorumlanmakta ve yerelleştirilmektedirler. Söz gelimi McDonald's'ın vejeteryanlar için menü icât etmek zorunda kalması gibi.

Bundan dolayı günümüzde yaygın olan ulus ötesi göçmenler, bağlılıklarını değiştirmeye, köken milletine duydukları sadakati göç etkileri topluma karşı da duymaya, kimliklerini ve öznelliklerini bu çerçeve de geliştirmeye başlamışlardır. O zaman küreselleşme ne zorunlu olarak ne de çoğunlukla tektipleşme ve Amerikanlaşmayı içermeyerek, bir melezlenme sürecine yol açmaktadır. Bu açıdan melezlenme diasporaların izlediği yollardan biridir, ama kesinlikle milliyetçiliği imkânsız kılan bir şey değildir. “Ötekilerle” temas, günümüz milliyetçiliklerini her zamankinden daha fazla güçlü kılabilir. Dahası anavatan hasretinin göçmenlerde hâlâ büyük oranda milliyetçi duyguları beslemekte olduğu, yerinden yurdundan olan insan topluluklarını, yerleşik olanlara göre milliyetçi faaliyetlere daha yatkın kıldığı gözlenmektedir. Yani küreselleşme, milliyetçiliğe son vermemekte, tam tersine güçlendirmektedirler.

Nitekim çoğu diaspora mensûbu ulus-devlet fikrine tutkuyla bağlı olup, anavatanda kalmış etnik grup üyelerine, milliyetçi amaçlarına ulaşmaları için ellerinden gelen bütün yardımları yapmaktadırlar. Hâl böyle olmakla birlikte pek çok diaspora cemaati, ev sâhibi ülkenin egemenliğini hiçbir şekilde tehdit etmemektedirler. Bu tür cemaatler genellikle, ev sâhibi topluma ve kamusal alana entegre olmaya çalışırlar. Yani post-milliyetçiliğin yaygınlaştığı bu çağda, ulus ötesi ağların bütün üyeleri (yâhût çoğu üyesi), ulus-devlet fikrinden ve onu destekleyen uygulamalardan yana gözükmemektedirler. Diğer bir ifâdeyle diasporalar ulus-devletlere karşı değildirler. Her ne kadar küreselleşme ulus-devleti aşındırmakta olduğu kabûl edilse de, küreselleşmenin illa da milliyetçiliğin iflasına yol açacağını iddiâ etmek mümkün değildir. Bir kere, ile-

tişim ağlarının ulusal sınırların ötesine doğru genişlemesi bir “dünya kültürü” yaratmamakta, tersine, “küreyerelleşmiş” ulusal kültürlerle yol açmaktadır. İkinci olarak dünyanın diasporalaşması milliyetçiliğe de son vermemektedir. Topraktan ziyâde öteki ile ilişki üzerinden belirlenen bir ideoloji olarak milliyetçilik, “uzakta” iken etkisini kaybetmek bir yana, peki kendini yeniden üretebilmektedir (Yıldırım,2006;192). Başka bir ifâdeyle küreselleşme çağında, iletişimin ulusal sınırları aşması ve bilhassa elektronik medyanın bu sınırları bütünüyle yok sayması dolayısıyla, ulusun kaderinin ne olacağı sorusu gündeme gelse de; dünya çapında ekonomik ve siyasal bütünleşmenin somut örnekleri, küreselleşme ile ne ulus devlet ne de ona eşlik eden milliyetçilikler yok olmaktadır.

Hoşgörü, çoğulculuk ve kültürel çeşitliliğin yerleşik olduğu yerlerde kozmopolitizm de serpilmektedir. Ancak bu değerler genellikle zengin, liberal veya demokratik toplumlara özgü bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Zâten kozmopolit değerler de orta sınıf ve yüksek öğrenim görmüş kişilerin değerleri olup, başka toplumsal kategorilerden insanlar bu değerleri paylaşmamaktadır. Demek ki liberal veya demokratik bir kozmopolit düzeni savunanların arzularını bütün dünyaya yansıtma tehlikesine karşı, büyük bir ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü kozmopolitizmin gerçekçi her türü, sağlam kimlik biçimlerine yani ulusa bağlılıkla yaratılmış kimliklere dâima dayanmak durumunda kalacaktır. Zîrâ günümüz dünyasında kozmopolitizme olduğu kadar yurtseverliğe de ihtiyaç vardır. Çünkü modern demokratik devletler, vatandaşlarından birbirlerine insanlığın geneline duyduklarından daha kuvvetli bir dayanışma göstermelerini talep etmektedirler.

Dünyada pek çok insan kendini bir ulus devlete (hatta ulus-devletin bir alt grubuna, örneğin Cezayir’de Berberilere, Kanada’da Quebec’e, İspanya’da Katalonya’ya), veya (Amerika’da ve Avusturalya’da olduğu gibi) kabilelere bağlı hissetmektedir. Nitekim devletsiz milliyetçilikler ve azınlık milliyetçilikleri, ulus aşırı bütünleşme ve küreselleşme ile bağdaşmamakta ve bunlara karşı bir tepki olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Sonuç olarak durmadan ilân edilen ölümüne karşın milliyetçilik, yüzlerce farklı olayda dayanıklılığını ispatlamayı sürdürmektedir. Ulus-devlet, egemenliğini her geçen gün biraz daha aşındıran küreselleşme ve yerelleşmeden etkilenmekle birlikte, milliyetçilik bunlardan aynı oranda etkilenmiş değildir. Her şeyden önce millî kültürler küreselleşmeye direnmektedirler. Dünya çapında iletişim şebekeleri, hemen her yerde standartlaşmış tüketim modelleri ve göstergeleri yayadursun, bütün bunlar en nihâyetinde çoğunlukla gene yerel düzeyde, yerelleştirilerek benimsenmektedirler. Dahası göçler sâyesinde siyasal bağlılığı gayet gevşek olan diasporalar ortaya çıkmakla birlikte, bunlardan bazıları melez kültürel biçimleri benimsemiş olsalar da her milliyetçilik gibi öteki ile etkileşimden beslenen yeni bir uzaktan milliyetçilik biçimini icât etmektedirler.

Kaynakça

-
- BRUBAKER, William Rogers; "Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir tarihsel Çözümleme", Ayşe Kadioğlu (Der.), Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara, Metis Yayınları, İstanbul, 2008
- DIECKHOFF, Alain; "Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik mi?" der. Alain Dieckhoff-Christophe Jaffrelot Milliyetçiliği yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar, Çev. Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- DURGUN, Şenol; "Modern Devlet Olmanın Zorunlu Koşulu Ulus-Devlet Midir?", G.Ü. İ.İ.B.F. Dergisi, 3/2000.
- DURGUN, Şenol; "Türkiye'de Milliyetçiliğin Algılanış Sorunları", KÖK Araştırmalar, VIII/1 (Bahar 2006).
- ÖZKIRIMLI, Umut; Milliyetçilik Kuramları-Eleştirel Bakış-, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2008.
- YILDIRIM, Ergün; "Küreselleşen Dünyada Milliyetçilik", Doğu-Batı, Yıl 9, Sayı 38, 2006.

III.

Türk Milliyetçiliği'nden Türkiye Milliyetçiliği'ne: Resmî Anlayıştaki Farklılaşmalar, Sorunlar*

Beşerî varoluş, sosyal ve kültürel anlamda bir dile, tarihe ve millete âit bir âidiyet bilinci gerektirir. Âidiyet bilinci ise toplumların hayatında insanlık tarihinin başlangıcına kadar uzanır. Ancak insan hayatında toplumların derinliklerine uzanan âidiyet bilinci, tarihin her döneminde farklılıklar gösterir. Bu bakımdan modern öncesi dönemle, modern zamanlarda veya günümüzde bu bilincin varlığıyla ilgili farklılıkların bulunması da günün koşulları gereği normaldir. Bundan sonraki süreçte de muhtemelen farklı olacaktır. Çünkü her âidiyet biçimini, bilincini anlamlı kılan o tarihî dönemin düşünsel ufku ve dilidir. Bu açıdan bir millet tarafından ortaya konmuş veya geliştirilmiş düşünsel esâslar, gelenekler, maddî ve mânevî hayat biçimleri bu âidiyet bilincini oluşturur ve millî kültürün varlığını onaylar. Bu yüzdendir ki, milliyetçilikle ilgili tartışmalarda öne sürülen milliyetçiliğin tarihsel bir kategori olduğu yaklaşımı doğru değildir. Âidiyet hissi, bilinci tarih boyunca hep vardı ve bundan sonra da var olacaktır. Dolayısıyla eski tarz

*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Türk Ocakları'nın 7-9 Mayıs 2012 Tarihinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde birlikte düzenledikleri "Bir Fikir Hareketinin Yüzyılı Türk Ocakları" adlı uluslararası sempozyuma sunulan bildiri metnidir.

anlayışların değişen koşullar içinde bir yok olma süreci yaşadıklarından ziyâde, yeni durumlara uyarlanmaları yönünden ele alınması lâzımdır. Bu bakımdan ülkemizde modernleşme süreciyle ortaya çıkan yeni âidiyet bilincini; milliyetçilik anlayışını bu çerçeve içerisinde değerlendirmek gerekir. Bugünün bir gerçekliği olan Türk milliyetçiliğinin geçmişi çok gerilere gitmez. Ortaya çıkışı 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasındadır. 19. yüzyılın başından itibaren, Osmanlı Devleti'nin de Doğu Avrupa'nın diğer büyük devletleri gibi, "milliyetler" sorunuyla karşı karşıya kalması, Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkış sürecini başlatmıştır. Bu süreç hem Türk ulusal kimliğinin keşfiyle hem de Avrupa hegemonyası ve sömürgeleştirme tehlikesine karşı verdiği tepkiyle kendini şekillendirmiştir.

Milliyetçilik Anlayışının Gelişimi

Milliyetçilik; bir millete, kültürel dünyaya bağlılığın ifâdesi olup, ortak değerler ve hukukî esâslar çerçevesinde birlikte yaşama irâdesidir. Bu bağlamda ortak tarihî tecrübeler, ortak gelenekler, ortak inanç ve düşünceler, siyasî idealler ve semboller önemli olup, milliyetçilik bunlara dayalı olarak hayatı okuma ve anlama tarzıdır. Yani bir kültürün ürettiği dünya tasavvurudur. (Macit, 2011: 18). Nitekim modern öncesi dönemlerde de gerek Batı gerekse Doğu dünyasında birliktelik oluşturma koşulları, bir âidiyet duygusu veya mensûbiyet bilinci söz konusudur. Ancak bu bilincin içeriği modern dönemlerden farklıdır. Söz gelimi modern öncesi dönemde bu bilinç daha çok sosyal veya dinî içerik taşıyarak oluşturulmuştur.

Modern zamanlarda milliyetçilik ile homojen bir kültürel dünya inşâ edilmeye çalışılmaktadır. Bu etkinin temelinde, modern öncesi dönemde var olan kozmopolitliğin, ulusal birliği engelleyen bir karmaşa yarattığı düşüncesi yatmaktadır. Dolayısıyla modern zamanlarda kozmopolitliğin dışlanmasıyla her çeşit bölgesel farklılıkların ve ayrıcalıkların reddedilmesiyle ulusal birliğin sağlanacağı varsayılmaktadır. Milliyetçilik aracılığıyla ortak bir ideolojik kimliği bütün topluma yaygınlaştırarak ulusal birliğin sağlanabileceği düşünülmüştür. Birlikte yaşamanın modern bağlamı; kimlik bilinci ya da âidiyet hissiyatı, soy, dil, kültür bağıyla tanımlanmış ya da bu

husûslar üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan bir milleti inşâ etmedeki özellikler, modern öncesine göre farklılaşmıştır. Artık milliyetçilik temelindeki yönelimle, o toplumun kökenini ve altın çağını keşfetme, tekil kimliğini bulma ve geleneksel birikime dönme arayışları artmıştır. (Macit,2011: 322). Bu amaçla dil, folklor, tarih, coğrafya (vatan), din (ulusal din) standart bir çerçeveye yerleştirilmiş ulusal bütünlüğün sağlanması yoluna gidilmiştir. Bu bakımdan modern öncesi dönemde kozmopolitliğin şartları içerisinde normal görülen farklı soy, lehçe, kabile, etnisite vs. ulusal kültür içinde eritmeye ve ulus devletlerin homojen kültür ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır. Böylece sadâkat bağlamı aşiretlerden, mezheplerden, tarikatlardan, papazlardan ve şeyhlerden alınıp tek bir üst siyasal otorite kabûl edilen ulus-devlete aktarılmıştır. (Yıldırım, 2011: 29). Batı tarihinde yaşanan bu kırılma her dilin ve ırkın kendine özgü kimlik geliştirmesine neden olmuştur.

Her milletin tarihî geçmişi ve tecrübeleri farklı olduğundan ortaya koyacakları âdiyet bilinci ve millet inşâ etme arayışları da farklı olacaktır. Milletler yaşam tecrübeleri doğrultusunda kendileri açısından öne çıkan özellikler yönünden ortak bir kimlik ve topluluk oluşturma arayışlarında olmuşlardır. Bu nedenle Batı toplumlarında olduğu gibi, Batı dışı toplumlar da da farklı tecrübeler söz konusudur. Ortaya çıkan sonuçlar açısından bakıldığında Batı milliyetçiliği genel hatlarıyla Batı toplumlarının içsel bütünlüğünü sağlarken, Batı-dışı milliyetçilikler Osmanlı örneğinde olduğu gibi, parçalayıcı olabilmektedirler. Batı merkezli milliyetçilik, doğrudan doğruya burjuva devrimlerinin ortaya çıkardığı zihnî bir durumken, Doğu'da toplumsal kimlik yüzyıllardan beri dini toplumsallaştırarak derin şekilde içselleştirmiş, kimliğin ayrılmaz bir parçası yapmıştır. Batı kimliğini de, din yakından etkisi altına alsa da, orada kavim, etnik kimlik daha ağır basmıştır. Doğu daha çok dinî kimliğe ağırlık vermiştir (Karpaz, 2011: 12).

Genelde Batı ve Doğu dünyası farklı tarihsel birikim ve tecrübelerle sâhip olmasının yanında, Batı dünyası içindeki ülkelerin de farklılıkları söz konusudur. Sözelimi Fransa ortak kültürü, Amerika siyasî bağılılığı ve üç farklı resmî dil kulla-

nan İsviçre, ortak vatanı ele almaktadır. Bu bakımdan Batı dünyasındaki gelişimler ve oluşum farklılıklarının irdelenmesi önemlidir. Çünkü milliyetçilik anlayışının genel bir siyasal hareket hâline gelmesi, Batı dünyası içindeki gelişmelerle olmuştur. Bu gelişmeler sâdece Batı dünyasında değil, Batı dışı dünya üzerinde de çok etkili olmuştur. Her ülke, buradaki gelişmelerden etkilenerek kendi milliyetçilik anlayışlarını ve millî devletlerini oluşturmaya çalışmıştır.

Batı dünyasında meydana gelen bu farklı gelişmelerden biri, kültürel milliyetçiliktir. Bu anlayışa göre; ortak tarihî mîrâs ve dil, özel bir yerleşim yeri (vatan), din, gelenekler gibi unsurlar önemli olup, kültürel milliyetçilik de bunun üzerine kurulmuştur. Burada birliktelik bilinci, devletten bağımsız olarak bulunan ve gelişen bir duygu olarak kabûl edilir. Kültürel ulus anlayışı kişiye, bağlı bulunduğu ulusu seçme konusunda çok az alan bırakmaktadır. Bu yüzden 19. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan bazı ulusal birlik hareketleri, devleti önceleyerek, ortak tarihe veya kültürel değerlere ve sosyal bağlara dayalı olarak gelişmiştir. Bu hareketler daha sonra siyasileşerek devletini oluşturmaya çalışmıştır. Her ne kadar süreç içerisinde bu hareket siyasileşse de, kültürel milliyetçilik hareketlerinin amaçları ve teknikleri siyasî milliyetçiliğin kullandıklarından farklıdır. Zîrâ kültürel milliyetçilik toplumu daha yüksek gelişme aşamalarına doğru tahrik etmek amacıyla, altın bir geçmişi bugünün bir eleştirisi olarak kullanmaktadır. Nitekim mitlerin, tarihî ve dilsel geleneklerin belirginleştirilmesiyle, bu yöndeki çalışmalar popüler ulusal bilincini uyarmada son derece etkili olmuştur. (Durgun, 2000: 116).

Diğer bir milliyetçilik yaklaşımı ise somut referanslarını Fransa, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bulur. Bu ülkelerdeki milliyetçiliğin; iç siyasî dönüşüm, sosyo-ekonomik statü, etnik köken ve dinî inançlardan bağımsız olarak hukuk önünde eşitlik ve bu konudaki siyasî bilinç yönündeki anlayıştan hareketle geliştiği görülmektedir. Bu tarz milliyetçilik yaklaşımındaki amaç, ulusal topluluğun modern dünyaya eşit katılımını mümkün kılacak ortak vatandaşlığa dayalı bir birliktelik oluşturmaktır.

Anılan bu iki yaklaşım çerçevesinden bakarsak, kültürel milliyetçilikler yüksek bir kültür oluşumunu, kültürel açıdan homojen, organik bir ulusun teşkilini, halkına bir yurt ve tercihen bağımsız bir devlet teminini ve pasif olan etninin aktif bir etnopolitiğe dönüşerek, tarihin öznesi olmasını hedeflerken; teritoryal milliyetçilik ise, siyasî ve hukukî bir topluluk, vatan-daşlık ve ortak bir sivil-siyasî kültür gibi özellikler içererek, öncelikle her ulusun kendini özdeşleştirebileceği bir ülkeye sâhip olmasını amaçlamaktadır. Yani teritoryal ulus; yasalar ve kurumlar vâsıtasıyla oluşan ortak bir irâdeye sâhip, yerel kimliklerin ötesine uzanan, merkezî, üniter kurumlar etrafında ifâdesini bulan bir topluluğun varlığını hedeflemektedir. Nihâyetinde kültürel milliyetçiliği Batı dünyası içinde Doğu Avrupa'yla, siyasî milliyetçiliği de Batı Avrupa'yla eşleştirmek genel olarak mümkündür. Batı merkezli milliyetçilik akılcı, çoğulcu ve iyimser gibi kavramlarla açıklanırken, Doğu merkezli milliyetçilik ise duygusal ve otoriter gibi kavramlarla tanımlanmaktadır. Bahsedilen bu farklılıklara rağmen, bütün milliyetçilikler, değişen oranlarda da olsa sivil ve etnik kurucu unsurlar içermektedirler. Diğer bir ifâdeyle bazılarında teritoryal öğeler etnik olanlara baskınken; diğerlerinde ise etnik öğeler teritoryal öğelere baskındır. Ancak her iki yaklaşım da bir diğerinin özelliklerini farklı oranlarda da olsa içermektedir. (Durgun, 2000: 117).

Kısaca Avrupa merkezli milliyetçilik türlerinden her biri modern dünya görüşüne uygun zihnî bir tasavvuru temsil etmektedir. Yani 19. yüzyılın milliyetçiliği modern aklın dinî gelenekten ve beşer üstü alandan kopuşuna eşlik eden bir siyasî anlayışla buluşur. Bu siyasî anlayışın parçası yapılan milliyetçilik, gelenekten kaynaklanan bütün algıları, inançları ve yaşantı tarzlarını dönüştürmeyi amaçlamıştır. Modernleştirici eğilime eşlik eden bu siyasî eğilim kaçınılmaz olarak baskıcı tutumlarla da kesişmiştir. Çünkü hâkim zihnî tasavvura göre “modern toplum bilim yoluyla tabîatı keşfettikçe rasyonelleşecek; rasyonelleştikçe dini terk edecektir”, önermesi üzerine kurulan siyasî anlayışın parçası yapılan bilimci ve ilerlemeci anlayış, milliyetçi edebiyata fazlasıyla nüfûz etmiştir. Dinî ve kültürel ifâdeleri bilim dışı gören ve anlamı sâdece algılanabi-

lir, tecrübe edilebilir önermelerle sınırlayan bu anlayış, siyasî gücü dinî kurumlar ve dinin karşısına yerleştirmiştir. Bu kadar farklı bir içeriğe sâhip olan bir anlayışın Batı dışı milliyetçi söylemlerde yer almasının nedeni, toplumu kalkındırma düşüncesinde yatar. Türk milliyetçiliği de bu düşünceden naif de olsa etkilenmiştir. (Macit, 2011: 256).

Cumhuriyet Öncesi Dönemde Milliyetçilik Anlayışının Gelişim Süreci

1830'lara kadar bir Osmanlı milleti yoktu. Osmanlı Devleti'nden, bir Osmanlı milleti varmış gibi söz edilmekteyse de bir Osmanlı milleti bulunmuyordu. 19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti içinde her biri kendi kimliğine, kültürel ve dinsel olarak görelî bir özerkliğe ve idâreye sâhip topluluklar vardı. Bu topluluklardaki kimliğin ana özelliği din ile milliyetin bir-biriyle kaynaşmış olmasıdır. Bu yapılanmadan dolayı Osmanlı yönetimi içindeki topluluklar -Müslümanlar ve gayr-i Müslimler- hem kendilerini ve kimliklerini hem de devleti farklı algılamakta idiler. Müslümanların gözünde Osmanlı Devleti, İslâmî esâslar üzerine kurulu olan dinî bir devlettir. Gayr-i Müslimler gözünde ise devlet; hak, adâlet ve emniyet bakımından ele alınmakta ve bundan dolayı da devlete vergi ödenmekteydi. Ancak devleti, Müslümanlar gibi benimsememekte ve devletle özdeşleşmemekteydiler.

Klâsik yapının dönüşümü Osmanlı Devleti'nin modern millî kimliğe geçiş kararı almasıyla başlamıştı. Bu kararla devlet, kendi varlığı ve faaliyetleri için daha geniş bir toplumsal taban arayışındaydı. Çünkü Osmanlı nüfûsu arasındaki iletişimi kolaylaştırmak ve halk arasında karşılıklı anlayışı gerçekleştirebilmek için toplumsal örnekleştirme, halkı benzer ve türdeş hâle getirme, yaşanan sorunlar için bir çıkış yolu olarak görülmüştü. Diğer bir ifâdeyle ülke halkını dil, din farkı tanımadan, bunların heterojen karakterlerini bir tarafa bırakıp, eşit vatandaşlık üzerine kurulu bir Osmanlı milleti yaratılmak istenmiştir. Bu amaçla devlet öncelikle Osmanlılık olarak adlandırılacak bir uygulamayı başlattı. Etnik ve mezhep ayrımı olmadan oluşturulmaya çalışılan bu politika (Osmanlılık) sultana siyasî sadâkat ve vatana bağlılık fikrinde temellenmiş-

ti. Bu durum, esâsen var olan topluluk üyelerini dönüştürme, yani dinî cemaat üyelerini devletin yurttaşları hâline getirme arayışıydı. Geçmişte, bireyler yalnızca sultanın uyrukları iken, 19. yüzyıl ortalarından sonra devlet yeni politika gereği, Osmanlı topraklarında yaşayan her bireyi Osmanlı vatandaş olarak kabûl edeceğini ilân etti. Kuşkusuz bu durum sistemin yapısı ve anlayışı açısından çok önemli bir dönüşümdü. (Durgun, 2006: 14). Diğer bir ifâdeyle, Osmanlı 19. yüzyılda geleneksel millet anlayışını bir yana bırakarak, onun yerine Batı'dan gelen ve daha çok toplumun dilini, tarihini, kültürünü esâs alan bir millet tanımı kabûl etme anlayışını seçmişti.

Bu anlayış doğrultusunda 19. yüzyıl ortasına doğru, hem Avrupa'nın hem de İmparatorlukta oluşan kamuoyunun tesiriyle, atalardan mîrâs kalmış veya uğruna kan dökülmüş topraklar vb. türünden bir vatan fikri gelişti. Osmanlıcılığın kullanıma soktuğu vatan, Fransız yurtseverliğinden mülhemdi ve bu yönüyle Osmanlı-İslâm geleneği için bütünüyle yeniydi. Çünkü çağdaş ulus, varlığının devamı için ülke toprağına ihtiyaç duymaktadır. Hâliyle bir Osmanlı milleti oluşturmaya karar vermiş olan Osmanlı yönetici seçkinleri, millete şimdi vatan olarak adlandırılan toprağı karşı sevgi yaratarak, ona bağımlı kılmayı istediler. Bu nedenle klâsik Müslüman fikriyatında vatan hakkında ve belli bir toprak parçasıyla tanımlanmış Müslüman ulusla ilgili herhangi bir anlatı yok iken, 1870'lerden itibaren bu düşünce gelişmeye başlamış ve 19. yüzyılın ortalarına kadar vatan kelimesi yaygın bir şekilde kullanıma kavuşmuş oldu. Osmanlı siyasetine denk düşen Osmanlı vatanseverliği başlangıçta Müslümanların ya da Türklerin tekelinde değildi, ama gayr-i Müslim seçkinler farklı kimlik ve iktidar kutuplarına yöneldikçe giderek sâdece Müslümanlarla Türklerle has bir akım olarak güçlendi. (Karpas, 2011: 188). Burada modern anlayışın yaygınlaşması, öğretimin gelişmesi ve matbû kitapların yayılmasıyla öncelikle, teritoryal nitelik taşıyan kesin sınırlarla belirlenmiş bir topraklar bütününe kapsayacak bir devlet düşüncesi gelişti. (Georgeon, 2006: 16). Yeni kesin sınırlarla belirlenmiş devletin bu teritoryal yönü zaman içinde giderek önem kazandı. Milliyetçiliğin, etnik milliyetçilik ve teritoryalizm önermeleri karşısında, Osmanlı Devleti vata-

na ve devlete bağlılık ve etnik ve dinî kimliklerden bağımsız olarak vatandaşların eşitliğine dayalı teritoryal milliyetçiliği (Osmanlıcılık) benimsemekle birlikte, ulusal ilkeyi benimseme ve telif etmedeki yetersizliği nihâî dağılma sürecini engelleyememiştir. Nihâyetinde Osmanlıcılık politikası hedefine ulaşamamıştır.

Osmanlılık üzerine inşâ edilerek, klâsik yapıdan modern yapıya dönüşümü arzulayan devletin çok dinli ve dilli toplumu modern millet hâline dönüştürmek istemesi, etnik kimliğin, cemaatin din kimliğinden daha güçlü hâle gelmesine; dil, din, soy, tarih gibi husûsların öne çıkarak millî kimliğin bir parçası olmalarına yol açmıştı. Bu gelişmelerin sonucunda Osmanlı ülkesi içerisinde milliyetçilik hareketleri öncelikle Balkan Hristiyanları arasında yaygınlaşmış ve bu halkların etnisite anlayışları klâsik Osmanlı millet sistemi ve dinî kimlik tarafından şekillendirilmişti. Yani dinî millet sistemi bazı dinî kimliklerle çakışmış ve din Balkan milliyetçiliğinin gelişiminde başat aktör hâline gelmişti. Nitekim Balkanlar'daki Hristiyan Osmanlı toplulukları, İmparatorluğun son dönemlerinde, dinî ulusal topluluklara dönüşmüşlerdi. (Çolak, 2006: 128). Yani Osmanlı Hristiyanları arasında ortaya çıktığı şekliyle ulus-devlet düşüncesi, siyasal sistem ve dinî-millî kültürün birbirlerinin ifâdesi hâline gelmelerini talep etmiş oldu.

Oysaki Balkan devletlerinin millî kimliklerini belirlemeye yardımcı olan pek çok kültürel, etnik ve tarihsel unsur vardı. Ancak bu unsurlara rağmen, din bilinçli bir biçimde Balkan uluslarının kendi kimlikleri hakkındaki görüşlerini belirlemeye devam etti. Batı'da ulus, kilisenin otoritesine karşı kralın haklarını öne sürmek için milletin etnik, dil ve kültürel özelliklerini vurgulayarak ortaya çıkarken; Güneydoğu Avrupa'da ise Hristiyanlar millî devlet kurma ve bağımsızlık düşüncelerini, Müslüman sultanların rollerine karşı kendi dinî farklılıklarını belirterek öne sürdüler. (Karpat, 2011: 144). Bu şekilde giderek milliyetlerinin bilincine varan Balkan Hristiyan halkları din yolu ile Osmanlı Devleti'nin temsil ettiği merkezî otoriteye karşı ayaklanmaya başladılar. İlk isyanı önce Yunanlılar ve Sırp-lar, daha sonra diğerleri başlamışlardır. Ancak Balkanlardaki

farklı etnik-dinî toplulukların açtığı bu isyan hareketlerine bakıldığında, hepsinin çarpıcı ortak özelliklere sâhip olduğu görülmektedir. Her şeyden önce bu hareketlerin hepsi kiliseye borçlu olan ve köylülük içinde gizlenen ve de kendi tarihi ve milliyetiyle ilgili bilincini korumuş bir etnik çekirdeğin varlığı ile Avrupalı düşüncelerden etkilenen bir ulusal burjuvazinin varlığına dayanmaktadır. 19. yüzyılda Hristiyanlar arasında etnik kimlik öncülük kazanmışsa da dinî kimlik özünü asla kaybetmemiştir. Tam tersine millileşerek güçlenmiştir. Gayr-i Müslim halklarda etnik özellikler (dil, âdet, görenek vs.) giderek ağır basmasına karşılık, cemaat özelliklerini korumaya devam etmişlerdir. Balkanlardaki gayr-i Müslim halklar dinî-etnik açıdan homojen bir ulus yaratmak için Müslümanları yok etmeyi amaçlamaları, ulusal kimliklerinin inşâsında ayrıyeten önemli sonuçlara neden oldu. Yalnız gayr-i Müslim halklar arasındaki bu gelişmeler imparatorluğun Müslüman halklarını da etkilemiştir. Bu zamana kadar Müslümanlar, yerlerinden edilmeden önce İslâm'ın pasif bir parçasıydılar. Ancak katliamlar ve sürgünlerden sonra, dinlerinden ötürü zulme uğramış olmaları, kurtulan Müslüman Osmanlı Türklerinin dinlerine, kimliklerinin aktif bir parçası olarak sarılmalarını teşvik etmiştir. Artık bu dönemden itibaren din, milliyetçilik anlayışının gelişiminde politik bir gösterge olarak görülmeye başlamıştır. (Çağaptay,2009:8).

Burada Müslüman halklar arasında da bir ayrıma gitmek gerekmektedir. Artan milliyetçilik hareketleri Müslüman halklar arasında da farklı algılamalara yol açmıştır. Bunun tezahürü olarak uygulamaya konan Osmanlılık gayr-i Türk Müslüman tebaa için İslâm'a bakışla çok anlamlı değildi. Çünkü Osmanlı vatanseverliği etnik ulusçuluğa karşı koyamamıştı. 1876 Anayasası ile devlet katında en yüksek kabûle ulaşan Osmanlılık resmî varlığını sürdürmekle birlikte, II. Abdülhamit dönemi ile birlikte İttihâd-ı İslâm politikası karşısında tâlî bir konuma itilmişti. Müslümanların eski düzendeki hâkimiyetlerini yeniden kazanma amacının bir ifâdesi olarak İslâm birliği (İttihâd-ı İslâm) politikası, Osmanlılığın eşitlik politikasına bir tepki olarak 1860'ların sonlarına doğru doğmuştu. Ancak Batı dünyasında Aydınlanma ile yaşanan de-

ğişim, Osmanlı toplumunda olmadığı için, Osmanlı aydınları İslâm'ı ulusal bir ideolojiye dönüştürmede zorlanmadılar. Nitekim İttihad-ı İslâm terakki yolunda bir Müslüman aydınlanmasına dönüşerek ve Müslüman kamuoyunda çok güçlü bir destek doğurmuştu. Çünkü 1860'larda başlayan ve 1878'de zirveye ulaşan kitlesel göçler, zâten Osmanlı Devleti'ni Müslümanların çoğunlukta olduğu bir yapıya çevirmişti. Böylece siyaset, anayasa ve eğitim alanlarında modernliğe erişmede harekete geçirici bir misyon şartlar gereği edinilmiş oldu. Yani Müslüman Osmanlı Devleti, artık İslâm dayanışması üzerinde temellenmiş teritoryal bir devlettir. (Yıldız, 2007: 64). Bir birlik ideolojisi olarak İslâmcılık, öncelikle Araplara yönelik olarak, onları Osmanlı toplumu ile daha fazla bütünleştirmeyi amaçlayacak şekilde uygulanmıştır.

Böyle olmasına karşılık özellikle 19. yüzyılın başında milliyetçilik rüzgarının giderek etkisini hissettirmesiyle etnik köken ne olursa olsun, hatta İslâm'ı kabûl etmiş herhangi bir etnik gruba mensûp bulunsalar bile Osmanlı devlet adamları giderek kendilerini Türklükle tanımlamaya başladılar. Burada milliyetçi ideolojinin Rum milletini Yunan ulusuna dönüştürmesi veya buna benzer diğer etnik dinî gruplardaki gelişmeler giderek Osmanlıların da kendilerini daha fazla Türk olarak görmelerine yol açtı. Buna 1912-1913 Balkan Savaşları'nda uğranılan ağır yenilgilerinin eklenmesi, Balkanlarda ki bütün gayr-i Müslim toplulukların imparatorluktan kopması, bunu bazı Müslüman halkların (1911'de Arnavutların, 1916'da Arapların) takip etmesi, devletin uyguladığı İttihâd-ı İslâm (İslâmcılık) politikasını da devre dışı bırakmıştı. Geriye kalan Müslüman etnik grupların devletli kesim tarafından Türklüğe özümsemesi mümkün olan topluluklar olarak görülmesi, siyasî bütünleşmenin aslî çerçevesinin İslâm'la şekillenmesi zorunluluğunu da ortadan kaldırmış oldu. Bu dönemden sonra İslâm'ın sınırlı ve faydacı kullanımını benimseyen Türk milliyetçiliği hâkim politika hâline geldi.

Hâkim politika hâline gelen Türk milliyetçiliğini, gayr-i Müslimlerin ayrılması, akabinde Balkan Savaşları'nın üzüntü veren deneyimleri ile birlikte, 19. yüzyıl boyunca iletişim araçlarındaki gelişmeyle beraber yükselen Türklük vurgusunu şe-

killendirmiştir. Bu şekillendirmede özellikle de intelijensiya anahtar bir role sâhip olmuştur. Bir ulus oluşturma misyonuyla yüzleşince Avrupa'daki benzerlerinin oynadığı role benzer bir rol oynayarak, "keşif" ve "inşâ" yollarına başvurdular. Osmanlı memleketini Türklere âit bir yer yapmaya odaklandılar ve Türklüğü sâdece Anadolu ve Trakya'daki Türk ve Müslümanları kapsayacak şekilde tanımladılar. Bunu yaygınlaştırmak için milliyetçi bir tarih yazımı keşf ya da inşâ edilmeye çalışıldı. Böylece Osmanlı Müslümanlarının din esâsına dayalı bir grup oldukları ileri sürülürken, Türklerin devletin temeli olduğu düşüncesi de tarih ve coğrafya ders kitapları yolu ile halk arasında yayılmıştı.

Savaş ilerledikçe Anadolu vatan olarak daha çok önem kazanmaya başladı. Balkanların ve Orta Doğu'nun kaybedilmesinden sonra, artık Anadolu'nun Müslüman Türk toplumunun biricik vatanı olduğuna ikna olunmuştu. Böylece Türk milliyetçiliği siyasî bir güç olarak yükselirken Türklük, Anadolu'daki Osmanlı Müslümanları için birleştirici bir üst kimlik olarak ortaya çıkmıştı. Her ne kadar 1918'de Birinci Dünya Savaşı sonrası Osmanlı Devleti yok olduysa da, ardında önemli bir mîrâs bırakmıştı. Ülkenin nüfûsu içinde Hıristiyanların oranının ciddî bir şekilde azalması, Anadolu'nun eskiye oranla daha çok Türk ve Müslüman nüfûsa sâhip olması, öncelikle Anadolu'da politik olarak aktif bir Türk Müslüman toplumun varlığını pekiştirmişti. Bundan sonraki süreçte artık Türk milliyetçiliği hesaba katılması gereken bir güç olarak ortaya çıkmıştı.

Bütün bu gelişmeler sonucunda ortaya çıkan milliyetçilik anlayışının (Türk milliyetçiliğini) özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Türkçülük Osmanlı toplumunun tarihinden, kimliğinden, yapı değişmelerinden etkilendiği kadar Rusya ve Avrupa'nın millet ve milliyet düşüncelerinden de etkilenmiştir. 20. yüzyılın başında imparatorluğun yönetici kesimi ve seçkinlerinde iki düşünce akımının, iki ideolojinin varlığından söz edilebilir: Bir tarafta asker ve sivil bürokrasinin oluşturduğu, kapsamı teritoryal ve siyasî nitelikte olan bir devlet vatanseverliği; di-

ğer tarafta ise aydınlar ve bir burjuvazi çekirdeği içinde kendini ifâde eden, etnik ve kültürel bir ulusal kimlik anlayışına dayanan, henüz şeklini almamış bir Türk milliyetçiliği. (Geor-geon, 2006:17).

1917'deki Bolşevik İhtilâli sonrası Türkçü toplulukların geçici de olsa istiklâllerine kavuşması, Pan-Türkçü tasavvurlar için umut dolu bir beklenti doğurmuştu. Kafkasya ve Orta Asya'daki Rus politikaları Osmanlıların dikkatini Rusya'daki kardeşlerinin üzerine çekmişti. Ancak Pan-Türkizmin hedeflerinin gerçekleşmesi için Rusya'nın bozguna uğraması ya da yıkılması gerekiyordu. Bu nedenle bu siyasetin hayata geçirilme imkânları büyük ölçüde Rusya'nın iç ve dış konjonktürüne bağlı kaldı. Rusya'nın Japonya karşısında uğradığı bozgunun ve 1905 Devrimi'nin ardından Pan-Türkist hareketin örgütlenme çalışmaları başladı. 1917 Devrimi Pan-Türkist etkinlikleri hızlandırdı. 1918'de çok kısa ömürlü Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurulması, gerçekleşebilir bir durum olarak görülmesini güçlendirdi. (Geor-geon,2006:6).

Bütün bu gelişmeler aynen Pan-Slavizm ya da Pan-Cermenizm gibi Pan-Türkizm'e de romantik hatta mistik bir içerik getirmiş ve bunu Türk milliyetçiliğine katmıştır. Bu romantizm Osmanlı Devleti'nin dağılması durumunda olası bir telafi yolu gibi gözükmiştir. Pan-Türkizm, Türklerin niteliklerini yücelterek, tarihteki büyüklüklerini anlatarak, Osmanlı'nın sürekli toprak kaybına karşılık yeni topraklar önererek, Osmanlı Devleti içinde Türk milliyetçiliğinin kendini ifâde edebilmesine imkân tanıdı. Bu husûslarından dolayı Pan-Türkizm; Pan-Amerikanizm, Pan-Cermenizm ve Pan-Slavizm gibi hareketlerle yakın kabûl edilmektedir. Tıpkı onlar gibi bir coğrafi bölge, bir dil grubu, bir ulus, bir ırk ya da bir din içinde birlik sağlanmasını hedefledi. Bununla beraber anılan bu hareketlerden farklı tarafları da vardır. Öncelikle Pan-Türkizm ilerici bir içeriğin taşıyıcısı olmuştur. Özellikle Rusya'daki Müslüman Türk entelektüellerin şekillendirdiği bu hareket aslında Türk milliyetçiliği içine sızan burjuva liberal boyutu temsil etmektedir. Nitekim Pan-Türkistler modern din anlayışı geliştirmekte; kadın hakları konusunda, ekonomik ve

toplumsal yönden iyileştirmelerin yapılmasını savunmaktaydılar.

Diğer bir husûs, Pan-Türkizm, Pan-Cermenizmi destekleyen Prusya örneğinde olduğu gibi, ekonomik ve askerî açıdan tam gelişmiş bir güç tarafından değil, gücü tükenmiş bir imparatorluk (devlet) tarafından desteklenmiştir. Gücü tükenmiş bir devlet tarafından desteklenmesiyle Pan-Türkizm ülkenin topraklarının genişlemesini sağlayarak bir ilke olma yerine, Türk göçmenlerini ülkeye çekmeye yaramıştır. Diğer bir ifâdeyle Pan-Türkizm adına toprak ilhakları yapılmamış, ama yüz binlerce Balkan, Rusya vb. göçmen Türkiye'ye yerleşmiştir. Bir farkla ki, ülkeye göç olayında çekim gücünü artık İslâm değil Türklük oluştuyordu. (Durgun, 2006:15).

Milliyetçiler Türk etnisitesini Osmanlı Devleti'ndeki Türklerin çerçevesini aşacak şekilde bütünle ilişkilendirdiler. Hâl böyle olmakla birlikte Pan-Türkizm'in Osmanlı Devleti'ne ne kazandıracığı görülmeye çalışılır. O zaman temel hareket noktasının Türklükten ziyâde devlet olduğu görülmektedir. Böylece daha işin başında devletin ulustan üstün olduğu kabûl edilmiştir.

Hareket noktası olarak Türk halklarının bütününü seçen Pan-Türkistlerin yanı sıra Anadolu Türk milliyetçiliği adı verilebilecek bir görüşün taraftarları da vardır. Bu görüş Türklerin gerçek anavatanının Anadolu olduğu düşüncesine dayanır. Daha 1908 öncesinde Anadolu'nun "Türklerin anavatanı"nı oluşturduğu fikri gereğince bu görüş sâhipleri kendilerini Osmanlı Türkleriyle sınırlamaktaydılar. Bu düşünce, Balkanlar'daki toprak kayıpları ve Çarlık Rusya'sında ya da Rumeli'den gelen çok sayıda göçmenin Anadolu'ya yerleşmesiyle yeniden güç kazanmış, milliyetçi aydınlar ve Jön Türk yöneticiler tarafından dile getirilmişlerdir.

Mondros Mütarekesi, İttihat ve Terakki'nin Pan-Türkçülüğünü bir hüsnü kuruntuya dönüştürürken, Türkçülük mîrâsı Anadolu'daki Kuvay-ı Milliye ruhuna intikal etmiştir. Türk olmakla iftihar eden ulusal bir topluluk oluşturma ideali, kendisini Anadolu coğrafyası ile sınırlayan Kemalist

resmî milliyetçiliğin İttihat ve Terakki'den devraldığı mîrâsın özünü oluşturur. (Yıldız, 2007: 86). Ancak oluşturulmaya çalışılan millî kültürün içinde Osmanlı'yı Batı'daki gelişmelerden ayıran en önemli unsur dindi. Bu gücü yenmek yani dini milletin tanımının dışında bırakma görevini laiklik yerine getirecekti. Ancak model alınan Batı'dan hiçbir millet ve millî devlet, dini millî kimliğin dışında bırakmamıştır. Hatta oradaki laiklik dine özel bir kültür alanı bırakmıştı. Nitekim Türk Ocakları bir süre bu çelişkiler içinde bocalamışlardı. Türkçe konuşanların bir kültür beraberliği oluşturduğunu kabûl etmiş ve bir ara kabûl eder görüldüğü Turancılığı kesin olarak 1923'te reddetmiştir. Sonunda Türk Ocakları da Türk milliyetçiliğini Anadolu ve Rumeli'ye âit olarak görmüş ve milletin mânevî yönünün din olduğunu îmâ etmiştir. (İrem, 2006-07: 176). Türk Ocakları, kültürü yani dini içine alan kimliği önemsemesine karşılık, kavme ve soy esâsına öncelik verenler gittikçe İttihat ve Terakki iktidarına dayanmışlardır. Fakat ne ittihatçılar ne de onlara yakın duranlar ya da ocak açıkça ırka dayanan bir millet görüşünü benimsememiştir.

Cumhuriyet Dönemi Milliyetçilik Anlayışı

Cumhuriyetin oluşumunda 19. yüzyıl Osmanlı ekonomik ve sosyal gelişmeleri olduğu kadar, dinsel alandaki tartışmalar da etkili olmuştur. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda gözlenen Müslüman Türk nüfusun göç hareketlerinde çekim gücünü İslâm değil Türklük oluşturuyordu. Başka bir deyişle eski cemaat millileşmiş ve Türkleşmiş, ama bu ırk yolu ile değil somut siyasî gelişmeler sonunda ortaya çıkmıştı.

Türk milliyetçiliğinin ilk formüle edilişi ile 1923'te millî/ulusal bir devletin kurulması arasında çeyrek yüzyıldan az bir zaman geçmişti. Osmanlı Devleti'nin dağılması Anadolu'da çoğunlukla Müslüman halklardan oluşan bir devletin kurulmasına yol açtı. Bu devletin Mîsâk-ı Millî ile belirlenmiş siyasî sınırlarının tanımlanmasında önceden beri yönetici kesim içinde oluşan bir mutabakat vardı. Bu mutabakatta Türk milletin farklı diller konuşmasına rağmen ortak ve tarihe bağlı bir bütün olduğu görüşü hâkimdi. Geniş bir kesim tarafından paylaşılan bu görüşün 1923'ten sonra değişmesinde ise bir takım siyasî ve ideolojik sebepler vardır.

Bu sebeplerin başında yeni kurulan devletin iki ana kurucu ilkeye (medeniyetçilik ve milliyetçilik) dayanarak kendisini tanımlamaya çalışması vardır. Medeniyetçilik ilkesi ile Batı düşüncesi ve hayat tarzını, milliyetçilik ilkesi ile de Türklerin Orta Asya kökenine, dil ve tarih birliğine giden yol işâret edilmekteydi. Ancak hedefi itibâriyle milliyetçilik irâdesi medeniyetçilik irâdesinin bir parçasını oluşturmakta ve ona nispetle araçsal bir nitelik taşımaktaydı. Yani Kemalist inşâ sürecinde, Osmanlı İmparatorluk maslahatlarına göre teşekkül etmiş İslâmcılık ve Türkçülük tarihin çöp sepetine atılırken; yerlerine, yeni ferdî ve kolektif kimliğin belirleyicileri olan resmî milliyetçilik ve medeniyetçilik ilkeleri ikame edilmiştir. Yeni dönemle Türk toplum muhayyilesi inşâ edilirken tarihsel ilerleme perspektifi kullanılmakta ve siyasetten dine, ahlâktan sanata kadar bütün toplumsal alanlarda modernleşmeyi kolaylaştıracak yaklaşımlar icât edilmekteydi. Sonuçta, modern Batı toplum imgesi, en gelişmiş toplum tahayyülü olarak algılanmakta ve millet kavramı da bununla birleştirilmişti. Kurtuluşçu bir söylemle ele alınan resmî milliyetçilik geleneğe karşı çıkmakta ve aydınlanmadan bahsetmekteydi. Bu açıdan resmî çevrelerce geliştirilen redd-i mîrâs söylemi bu açıdan büyük önem taşımaktadır. Zîrâ Osmanlı, İslâm ve gelenek büyük oranda aydınlanma önünde kurtuluşu engelleyen bağlar olarak görülmekte ve bundan dolayı da reddedilmektedir. Bu amaçla diğer ulus devletler gibi, devletin eğitim, dil ve kültür politikaları yeni siyaset anlayışına göre düzenlenmeye çalışılmıştır. Buna göre Osmanlı yönetiminin meşrûiyet temellerinin dinsel düşünce ile temellendiriyor olmasına referansla din-devlet işlerinin birbirinden ayrılması ilkesel düzeyde kabûl edilerek, ulusal hâkimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisi'nin kuruluşu, saltanat ve hilâfetin ilgası, millî iktisat siyaseti, Osmanlı-İslâm geçmişinin dışlanması ve Türk tarihinin Orta Asya kökenine uzatılması, Güneş-Dil Teorisi, soyadı kanûnu, ezanın Türkçeleştirilmesi gibi, farklı bir anlayış ve uygulamalar yerleştirilmeye çalışılmıştır. Medeniyetçiliği Batıcılıkla, medeniyeti Batı'yla özdeşleştiren Kemalist çağdaştırma projesi, İslâm'dan ve İslâmileşmiş kültürden arındırılmış yeni ulusal Türk insanını inşâ etme arayışına girişmiştir.

Böyle olmakla birlikte cumhuriyet idârecileri, İslâm'ı ve genel olarak dini ortadan kaldırmak gibi bir düşünceye sâhip olmamışlardır. Ancak din ile bilimin bağdaşmayacağı anlayışı ile siyasal yapının dinî içerikli kurumlardan arındırılması (hilâfet gibi), halk arasında tepki yaratacağı endişesi dolayısıyla, otoritesini alabildiğince genişletmiştir. (İrem,2006-07: 160). Zîrâ Kemalist devletin ana amacı teritoryal ve toplumsal yeniden inşâdır. Bunun için teritoryal düzeyde devlet aygıtını içerecek şekilde eski kurumların tüm uzantılarının silinmesi amaçlandı. Bu gerekçeyle eskinin kurumsal yapılarının bir dizi tasfiyesi gerçekleştirilmiştir. Yine de bu süreci destekleyecek detay, toplumsal düzeydeki ayarlamalarda yatmaktaydı. Toplumsal olarak kurumlarla desteklenen bu ayarlamalar, etno-seküler inşâ süreci tamamlanabildiği oranda, “yeni”, “eskiyi” toplumsallıktan söküp atabilecekti. (Aykut-Yıldırım, 2011.444). Bu bakımdan ulusal kimliğin sınırlarının belirlenmesi problemli bir alandı. Etnik ve dinî toplulukları barındıran Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklı olarak, yeni devletin seçkinleri ve siyasal aktörleri Batı'dan gelen milliyetçilik anlayışlarını farklı algılamakta ve yorumlamaktaydılar.

Cumhuriyetin resmî anlayışındaki ulusal kimliğin sınırları, Gökalp'in ortak kültür tanımlamasına yaklaşmaktaydı. Bir farkla ki resmî anlayıştaki ortak kültürün bir kaynağı olarak İslâm'ın yeri sınırlanmış ve İslâm'ı geçmiş çıkarılmış, yerine İslâm dışı geçmiş ikame edilmiştir. Eski egemen ideolojiden kopuş için gerekli olan bu eğilim, laiklik ilkesi çerçevesinde tanımlanarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır (Aykut-Yıldırım,2011:435). Bu çalışmalar doğrultusunda bakıldığında Kemalist dönemin son on yılının (1929-1938) Türklüğün etnik/soya dayalı olarak tanımlanması arayışları içinde geçtiği görülmektedir.

1920'lerden cumhuriyetin laik temeller üzerine oturtulmasının ardından hükümet, 1930'lu yıllarda dikkatinin büyük kısmını ideolojik temellere adanmıştır. Sonuç olarak 1930'ların sonunda Türk siyaseti içerisinde resmî milliyetçiliğin rolü, önceki on yıla nazaran daha göze çarpar bir hâle gelmiştir. Geç dönem Kemalizmi olarak adlandırabileceğimiz dönemde

birbiriyle harmanlaşmış fakat kesin çizgilerle ayrılmayacak üç Türklük kategorisi inşâ etmiştir. Bunların ilki, üçü arasında en kapsayıcısı olan toprağa bağlı Türklüktü ve 1924 Anayasası'yla şekillenmişti. Bu tanım ülkenin bütün sakinlerini Türk olarak kabûl ediyordu. İlkinden daha az kapsayıcı olan ikinci tanım dine bağlı olanıydı. Din dolayısıyla Türklük tanımının kökleri millet sistemine dayanıyordu. Millet sisteminin mîrâsından dolayı Kemalistler nominal İslâm'ı Türklüğe giden bir yol olarak görmüşlerdi. Ülkedeki bütün Müslümanlar potansiyel Türk idi. Burada din, gayri Türkleri iki hiyerarşik kategori içerisinde tasnif etmek için kullanıyordu; Müslümanlar ve gayri Müslimler. Devlet bunların ilkinin ikincilere tercih ediyordu. Çünkü geçmişteki millet sistemi Kemalistlerin Balkan, Anadolu ve Karadeniz Müslümanlarını Türklerle tek bir cemaat olarak görmesine yardım etmekteydi. Ancak din üzerinden bu tanım bir takım ihtilaflara da yol açmıştı. Öncelikle gayri Müslimleri ulusun dışında tuttuğundan Türklüğün toprağa bağlı tanımıyla da çelişiyordu. İkinci olarak bu tanım her zaman tutarlı değildi. Bütün Türkler Müslüman olsalar da Müslümanların tamamı etnik olarak Türk değildi. Geç dönem Kemalizm'i döneminde Türklüğün üçüncü ve en az kapsayıcı olan tanımı ise etnik-dinî olanıydı. Bu tanım en fazla devletin günlük muamelelerinde gözlenmekteydi. Buna göre Ankara öncelikle sâdece etnik olarak Türk olanları Türk olarak görüyordu. Ancak Türk etnisitesi Türkiye'de mutlak hâkim değildi. Gayri Türk Müslümanlar, asimile edilmeleri hâlinde Türk nüfûsunu artıracaklardı. Bu nedenle Kemalistler, Türkçeyi benimsemeleri hâlinde onları Türk olarak kabûl etmeye gönüllüydü. Çünkü dil birliği yurttaşlar arasında en güçlü bağlardan biri olarak belirtiliyordu. Buna göre bütün vatandaşlar Türkçe konuşurlarsa Türk vatandaşı olacaklardı. Zîrâ Türk dilinin ulusun niteliklerini muhâfaza ettiği kabûl edildiği için, sâdece Türkçe konuşanlar Türklük iddiâsında bulunabilirlerdi. Bir kişi kendisini Türk ulusunun bir üyesi olarak görüyorsa, her şeyden önce Türkçe konuşmalıydı. Eğer Türkçe konuşmuyorsa, onun Türk kültürü ve toplumuna üyelik iddiâsına güvenmek doğru olmazdı. Yine de Ankara bu insanların etnik olarak Türk olmadıklarını unutmuş da değildi. Osmanlı'da ve

Cumhuriyet idâresi altında ırken Türk olmayan fakat aynı kültürü ve dini paylaşan ayrı etnik kökene sâhip olan başka insanlar da vardı. Çünkü 19. ve 20. yüzyılda aynı milletin bir parçası olarak Anadolu'ya göç eden fakat ayrı dili konuşan milyonlarca kişi vardı ve bunlar yeni siyaset anlayış doğrultusunda bir sorun teşkil etmekteydiler. Dolayısıyla yönetim, başta en büyük ve aralarında en az asimile edilmiş gayr-i Türk topluluklara karşı da ihtiyatlıydı.

Bu anlayış çerçevesinde mevcûd yapının benimsenen yeni siyaset doğrultusunda şekillendirilebilmesi için, dil önde gelmek üzere birçok İslâm öncesi Orta Asya'ya uzanan unsurlar canlandırılmaya çalışılmıştır. Resmî anlayış doğrultusunda bir milliyetçilik anlayışıyla temellenen bu politikaya göre bütün Türkiye, Türklerden oluşmakta ve ülkede Türkçeden başka herhangi bir dil yoktu. gayr-ı Türklerin ise ancak gayr-ı Müslimler olabileceği anlayışı hâkim kılınmaya çalışıldı. Bu amaçla Mustafa Kemal Atatürk, Türklerin sâhip olduğunu düşündüğü özgün kültüre dayalı bir etnik ve dil milliyetçiliğini açıkça tercih etmişti. Böyle bir durumda ise, Türk dilinden kaynaklanan etnik milliyet ile Anadolu'da yaşıyor olmaktan doğan toprağa bağlı milliyet birbiriyle örtüşmüyordu. Diğer bir ifâdeyle devlete siyasî âidiyet ile millete etnik âidiyet aynı şeyler değildi.

Bu bakımdan 1930'ların devletinin ünlü şiarlarının ortak paydası “tek”tir: “tek devlet”, “tek ulus”, “tek kültür”, “tek lider”, “tek doktrin” ve “tek parti”dir. Kemalist milliyetçilik anlayışı, “tek yürek, tek bilek” ilkesine dayalı halkta birliği esâs almıştır. Bu yekpare birliği sağlarken de, ırkî/etnik motifleri Türk ulusal kimliğinin kurucu unsurları olarak kullanılmıştır. Birliği her şeyde teklîğe indirgeyen bu anlayışta, millî ülküden sapma oluşturacak hiçbir şeyin görünürlüğüne yer yoktu.

Ulus devletlerin ilk metinlerinde millet, aynı politik irâdenin çatısı altında yaşayan bireylerin oluşturduğu kolektivite olarak tanımlanır. Türkiye deneyiminde millet; politik aktörlerin söylemlerinde sık sık dile getirdiği üzere imtiyazsız, sınıfsız ve birbiriyle kaynaşmış toplumdur. Bu nedenle yeni dönemle aşiret, mezhep, tarikat vb. farklılıklar üzerine kurulu ayrıcalıklar

kabûl edilmemektedir. Bu yüzden birlik etrafında bütünleşmeyi kurma amacıyla toplumsal alanda var olan farklı özellikleri dışlayan bir resmî anlayış, ideoloji gelişir. Bu anlayış doğrultusunda mevcûd farklılıklar çeşitli suçlamalara muhatap olur. Resmî milliyetçilik çerçevesinde bunlar gerici, feodalizm, irtica, bölücülük vb. adlandırmalarla ifâde edilerek, dışlanırlar. Bütünlük tahayyülünü bozan bu yapılar devlete sadâkati ve toplumsal birlikteliği bozan unsurlar olarak değerlendirilir, ötekileştirilir ve “iç düşman” kategorisine dâhil edilirler. Özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında bu durum, toplum kavramı, millet ve ulus-devlet kavramlarının birbiriyle eş anlamda kullanılması ve bu konudaki tutumu nedeniyle daha radikal bir şekilde ele alındığını gösterir.

Böylece Türkiye’de resmî milliyetçilik, yeni siyasal bütünlüğü sağlayan bir bütünleştirme projesi olarak devreye girmiş, devlet irâdesiyle beraber çeşitli inanışlar ve hareketler olarak varlık kazanmıştır. 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, kısmen hukukî fakat büyük ölçüde siyasî tanıma dayanan tekilci-yekpare Türklük anlayışını oluşturmuştur. Ancak bu veçhe içerisinde siyasî veçhe belirleyici vasma sâhiptir ve bir anlamda Kemalist inancı temsil etmektedir. Hukukî veçhe ise günlük hayata yansımaları son derece sınırlı kalan tâlî bir nitelik arz etmektedir. Genelde de Kemalist uygulama ve literatürde hâkim tanım siyasî tanım olmuştur. Türklüğün hukukî veçhesi bir ölçüde zorunlu bir durumun sonucudur. Çünkü Lozan Antlaşması’nın azınlıklarla ilgili hükümleri, Türkiye Cumhuriyeti’ni gayrimüslimlerin haklarını korumakla mükellef kılmuştur. Yine de Türk vatandaşlığı kurumu şemsiye bir ulusal kimlik için sağlam bir zemin oluşturmamıştır. Cumhuriyetçi tanım hiçbir zaman hukukî veçheyi Türk olmak için yeterli bir temel olarak görmemiştir. Türk vatandaşlığı ile Türk ulusal kimliği arasında hiçbir zaman birebir örtüşme söz konusu olmamıştır. Kemalist akideyi benimsemek vatandaşlık haklarının kullanımının ve genel topluma meşrû katılımın ön şartı olmuştur.

Böylece Türk vatandaşı olmak, kişiye Türk statüsünü doğrudan kazandırmamaktadır. Kemalist rejimin militan laik niteliğine rağmen, “Müslüman eşittir Türk” ve “gayrimüslim eşittir gayri Türk” önermeleri halk katında varlığını sürdürmüş, Kemalist ulusçuluk zımnen de olsa bunu kabûl etmiş ve göç politikalarında rehber ilke olarak kullanmıştır. Diğer bir ifâdeyle Türklük Müslümanlara münhasır bir kategori olarak görülmüştür. Resmî söylemde ve Kemalist dönem basınında gayrimüslimler “hakiki Türkler” olarak değil “Kanûn-u Esâsî Türkleri” ya da “Kanûn-u Medenî Türkleri” olarak adlandırılmıştır. (Yıldız, 2007:138).

1930’lı yıllarda Atatürk’ün modernizasyon tasavvuru Avrupa’yı örnek alırken, demokratik rejimlerin kıtadaki çöküşü Türkiye’de de yankı bulmuş ve Ankara yönünü daha otoriter bir çizgiye çevirmişti. Türk milliyetçiliği, sekülerleşmekte olan ülkenin dini bertaraf etmeye yönelik ilerlediği 1920’lerdeki dönemdeki kimliğinden bile (dinî kimliğinden) kopmamıştı. Ankara resmî olarak ulusun gönüllü, toprağa bağlı ve siyasî bir tanımına odaklanmış olsa da, din önemli bir rol oynamaya devam etmişti. Nitekim ülkedeki Müslümanlara Türk, Hristiyanlara gayri Türk olarak bakan Ankara’nın günlük uygulamalarında bu durum apaçık görünüyordu. (Çağaptay, 2009:249).

Farklı veçhelere rağmen resmî Türk ulusal kimliğinin esâs amacı, Osmanlı toplumsal düzeninin yerel, bölgesel, etnik ve dinsel farklılıklarına karşın bütünselliği vurgulamadaki hassasiyetidir. Ancak yaşanan tarihsel süreç açısından ele alındığında resmî Türk ulusal kimliği, simgeleştirme arayışını sürdürürken, tarihsel olarak Batı karşısında taşıdığı “anlam” da önemlidir. Ulusalcı simgesel inşâ, Batı düşünce ve uygarlığının Türklerin geri olduğu ve barbar olduğu tezine cevap geliştirmek üzere de yapılmaktadır. Bu simgeleştirme, Türklerin Batı modern toplumlarıyla eş düzeyli bir ilişki içinde yer alması hakkı olduğu mesajını vermektedir. Türkler tarih içinde büyük olaylara yön vermiş ve büyük medeniyetler kurmuştur ve bu nedenle modern medeniyet içinde yer alma potansiyeline sâhiptir. Bu bakımdan, Kemalist ulus inşâ pratiğinin etnisist

veçhesinin temel önermeleri şöyle özetlenebilir: Türk ırkı, bugünkü Batı medeniyetinin ceddidir; dolayısıyla üstün (beyaz/ Aryan) ırka mensûptur. Tarihteki bütün medeniyetler ya doğrudan ya da dolaylı olarak Türk ırkı ya da Türk hâkimiyeti altında yaşamış ve Türklerin üstün niteliklerinden beslenmiş ırklar tarafından oluşturulmuştur. (Çolak, 2006:130).

İslâm-Osmanlı geçmişinden arındırılmış ulusal bir kimlik oluşturmak için Türklerin Asyalı köklerini öne çıkarma ve Anadolu'yu sâhiplenme iddiâsında ki, Yunan ve Ermeni ulusçuluklarının tezlerine karşı, Anadolu'nun ezelî ve ebedî Türklüğünü "ispat edebilmek" amacıyla Anadolu'lu atalar bulmak ya da "önce gelen haklıdır" önermesinden hareketle Anadolu'nun ilk sakinlerinin "Türklüğü"nü ortaya koyabilmek Türk Tarih Tezi'ni biçimlendirmiştir. Böylece Orta Asya ve Anadolu topoğrafyası büyük önem kazanacak, ancak bu ilişki Orta Asya'dan Anadolu'ya değil Anadolu'dan Orta Asya'ya uzanan bir ilişki olarak kurgulanacaktır. Kemalist ulusçuluğun Antikçağa yönelerek Anadolu'lu atalar bulmak için ırkçı antropoloji ile seçmeci ve faydacı bir yaklaşım içine girmesi, ırkçı güdülenmeden çok, "köksüzlük" problemini çözme ihtiyacıyla ilişkilidir.

İslâmlaşmayı reddeden, Türkleşmeyi "iç Türkler"le sınırlandıran Kemalizm, muasırlaşmayı da Batılılaşma olarak tanımlamıştır. Buradan hareketle, Türk tarihini İslâm tarihinden soyutlamak ve Anadolu'da bir Türk ulus devletinin kuruluşunu haklılaştırmak için Türk tarihini genel olarak dünya, özel olarak Batı tarihiyle bütünleştirmiş ve Osmanlı geçmişini tarih dışı bir genellemeyle "karanlıkla" eş kılmıştır.

Genelde köken arayışı konusunda tüm ulusal hareketlerin temelinde arkeoloji, dilbilim ve tarih çalışmalarına rastlanır. Bu amaçla bütün ulusal hareketlerde görülen tarihsel ve ulusal topraklar, tarihsel haklar, tarihsel kökler, vb kavramların, çalışmaların önemi buradan kaynaklanmaktadır. Orta ve Doğu Avrupa'da milliyetçilik, uzun süredir yerleşik yaşama geçmiş ve verili bir coğrafi alanda kökleşmiş halkları etkisine almışken, Orta Avrupa ya da Balkanlardakilerden Türk örneğini ayırt eden, görelî olarak kısa süre önce yerleşmiş bir göçmen

halkın varlığı söz konusu olmasıdır. Nitekim bizde de benzer dilbilimsel ve tarihsel araştırmaların yapılmasıyla, daha çok Orta Asyalı kökenler ortaya çıkmıştır. Yani Türkler geçmişi kazdıkça, ulusal anavatanları olacak toprak parçasından uzaklaşıyorlardı. Nitekim I. Dünya Savaşı'nda Anadolu'nun Batı devletleri arasındaki taksimi, Batılı politik güçlerin Anadolu'ya âit iddîalarını somutlaştırmaktaydı. Bir bakıma Batı, Türkleri anayurtları olan Orta Asya'ya sürmek istiyordu. Türk elitleri de bunun geçersizliğini hem kültürel hem de nüfus olarak Anadolu'nun Türk kaynaklı olduğunu çeşitli antropolojik ve tarihsel çalışmalarla ispat etmeye çalışıyordu. Zâten resmî milliyetçiliğin ikilemi buradan kaynaklanır: Tarihsel kökler mi, bir coğrafyada kökleşme mi? Orta Asya mı, Anadolu mu? Mustafa Kemal bu iki görüş açısı arasında bir bireşimi denemiştir. O Anadolu eski halklarının (Hititler, Sümerler) Türk olduklarını ileri süren ve böylece Türkleri eski Anadolu'nun tarihi içinde kökleştiren bir kuram oluşturarak Türklerin geçmişiyle coğrafyasını uzlaştırmaya çalışmıştır. (Georgeon, 2006; 4). Bu şekilde Anadolu'nun hem medeniyet hem de nüfus ve soy olarak Türklerle temellendirilmesi, ulus devlet inşâ sürecini yaşayan yöneticiler için önemli bir politik sorunun çözümü anlamına gelmekteydi. Çünkü bir yandan Rum ve Ermeni milliyetçiliklerinden gelen iddîaları asılsızlaştırmakta, öte yandan yeni devletin Anadolu'daki varlık hakkını onaylamaktadır.

1930'larda formüle edilecek Türk Tarih Tezi'nin bir yansıması olan resmî milliyetçilik, dış Türklerle ilişkisini, politik îmalardan arındırarak kültürel düzlemde sürdürmüştür. Yeni tarih tezi Kemalistler için, Orta Asya'daki yurtlarından göç etmek zorunda kalan Türklerin, medeniyeti tüm dünyaya taşıdığı tezine "bilimsel" destek sunmaktaydı. Batılılaşmanın gerçekte yerli köklere dönüş süreci olduğu ve unutulmuş ulusal benliğin yeniden keşfedilmesini temsil ettiğini öne süren Kemalist tez böylece resmî olarak yerleşmiş oldu. (Durgun, 2006; 23). Resmîyet kazanan bu anlayış, devlet tarafından tertiplenen tarih kongreleriyle oluşturulmuştu.

Tertiplenen tarih kongreleri, tarih tezi ile Türklerin büyük ve kadim bir ırk olduğunu iddîâ ediyordu. Türklerin kökeninin

binlerce yıl önce yaşadıkları Orta Asya'ya uzandığını ve brakisefal bir halk olduğunu söylemekte, Orta Asya'da bir içdeniz etrafında parlak bir medeniyet yaratan Türklerin bu iç deniz iklimsel değişiklikler sebebiyle kuruyunca, ilk yurtlarını terk ederek dünyanın geri kalanını medenileştirmek üzere her yöne göç ettiklerini ileri sürdü. Doğuda Çin'e; güneyde Hindistan'a ve batıda Mısır, Mezopotamya, İran, Anadolu, Yunanistan ve İtalya'ya gitmişlerdi. Bu anlatı üç şey îmâ ediyordu: İlk olarak Türkler kökenleri Orta Asya'ya giden Hint-Avrupa ailesi de dâhil olmak üzere bütün brakisefallik halkların atalarıydı. İkinci olarak Türk ırkı göç ettikleri bütün yerlerdeki uygarlıkların yaratıcılarıydı. Böylece çağdaş Türkler diğerlerinin yanı sıra antik Sümer, Mısır ve Yunan uygarlıklarının mîrâsçılarıydı. Dahası Hititler vâsıtasıyla Anadolu'daki en eski uygarlığın kurucularıydılar. Üçüncü olarak da, Türklerin Anadolu'nun gerçek otokton sakinleri olduklarından, buranın Türklerin anayurdu olduğuydu.

Kongre'nin ırk üzerindeki iddiâları resmî milliyetçilik anlayışının şekillenmesine yardım etti. Irk üzerine çalışmaların çoğunluğu Türklerin saf ırka âit olduklarını iddiâ ederek, yeni bir ırk tarifi ortaya çıkarmıştı. Reşit Galip, Türk'ün uzun boylu, uzun beyaz bir yüze, düz ya da kemerli ince bir burna, orantılı dudaklara, çoğu kez mavi gözlere, yatay ve eğri olmayan kaşlara sâhip olup beyaz ırkın en güzel örneklerinden biri olduğunu iddiâ etmekteydi. Antik Mısır, Ege, Mezopotamya, Hindistan ve İtalya'da medeniyetler kurmuş Orta Asya'nın ilk sakinleri olan Türkler gibi çağdaş Türkler de brakisefalik beyaz ırkın Alp koluna âitti (Çağaptay, 2009:82-83).

Böylece resmî anlayış, Anadolu Orta Asya'dan gelen göçlerle kurulan ve modern Batı'nın ilk medeniyet olarak kabûl ettiği Yunan medeniyetine de kaynaklık eden bir tahayyüle bürünmüş oldu. Türkler göç aracılığıyla ilk medeniyeti Orta Asya'dan getirerek Anadolu'da Etiler aracılığıyla örgütlemişler ve sonra da Yunan medeniyetine öncülük yapmışlardır. Bu tarihsel okuma, modern Batı uygarlığının ilk kaynak olarak gördüğü Yunanlılıkla ilişki kurarak modern Batı uygarlığı içine yerleşmeyi kolaylaştırmıştır. (Durgun, 2006: 22).

Bu bakış açısından görüldüğü üzere Kemalist ulusçuluk, ulusal (dâhili) çıkarları bütün mülâhazaların üstünde kıymetlendirdiyordu. Türkiye, Osmanlı Devletine bakışla çok daha küçük bir yapıya sâhipti. Dolayısıyla içe dönük, büzülmeci bir yaklaşım oldukça makul bir seçenek olarak duruyordu. 1939'da Türkiye'ye "ilhak edilen" Hatay örneği dışında siyasî Pan-Türkizm, özellikle irredentizm, resmî olarak terk edilmiştir. Hatta denebilir ki, gerçekleştirilen laikleştirici reformlar dalgası, özellikle de Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin ikamesi, Türkiye Türkleriyle, Dış Türkler arasında kültürel bir duvar örmüştür. Türkî grupların yaşadığı bölgelere gösterilen ilgi asgarî düzeyde tutulmuştur. Türk makamları 1920'ler ve 1930'larda Balkanlar ve Kıbrıs'tan Türkiye'ye göçü teşvik ederken, bunu artık Pan-Türkçü saiklerle yapmıyordu. Asıl amaç, Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele esnâsında uğranan büyük nüfûs kaybını telafi etmektir. 1930'lar boyunca hükümet, içeride ve dışarıdaki Pan-Türkçü örgütlere ve enformel gruplara resmî bir destek vermediği gibi, Pan-Türkçü yansımalarına ilişkin rezervler de koymuştur. Çünkü Pan-Türkçülük Kemalist ulusçuluktan irredentizm üzerindeki vurgusuyla ayrılmaktaydı. Kemalizm, Pan-Türkçülüğü resmî devlet ideolojisi olmaktan çıkarmış ve dış Türkler üzerindeki vurguyu hafifletmiştir. Pan-Türkçülerin etno-kültürel benmerkezciliğinden farklı olarak, Kemalist ulusçuluk çok merkezliydi. Kemalist ulusçuluğun sıkı rehberliği altında yeni Türkiye "dünya (yani Batı) medenî ulusları" câmiasına eşit bir üye olarak katılma yolunda adımlar atarken, Pan-Türkçüler için modernleşme ya da "dünya medeniyetine" kıyasla, bütün Türklerin etno-kültürel bir tasavvurla birleşmesinin sağlanması, çok daha öncelikliydi. Pan-Türkçüler, kendileri ve Kemalistler arasında ulusçuluğa yaklaşım açısından gerçek bir çatışma bulunmadığını ve kendi politikalarının Türk ulus devletinin çıkarlarına hizmet ettiğini ileri sürseler de, Kemalistler bu grubun faaliyetlerini gözetim altında tuttular ve gerekli gördüklerinde engellediler. (Durgun, 2006: 26).

Resmî anlayışını geliştirmeye çalışan devlet, önce 1923'te yeniden kurulan Türk Ocakları'na dayanır. Ama söylemi kendi elinde ve milliyetçiliği de kendi tekelinde tutmayı amaçla-

masından dolayı, 1924 ve 1933'te üniversite öğrencileri arasında görülen milliyetçi gösterilerin kendi önüne geçmesini istemeyen iktidar tarafından bastırılır. Böylece milliyetçilik toplumun özelemlerinin ifâdesi değil, devletin elinde bir araç olmalıdır. Bu bakış açısıyla iktidar, kültür üzerine kurulu Türk Ocakları'nın 1931'de kaldırılarak, yerine Anadolu halkının dilini, folklorunu, yaşayışını esâs alacak, "gerçek" bir Türk kültürü yaratacak Halkevlerini (1932) kurmuştur. Artık milliyetçilik bir devlet işidir. Halkevleri, Anadolu'da yeni bir kolektif kimlik yaratmanın aracı olarak görülmektedir. Heyecanlı, küçük bir seçkinler grubunu şehirlere ve kasabalara dağıtarak, yerel geleneklerle ilgilenmek ve çok sayıda dergi ve kültürel gösteri aracılığıyla, bir bilgi/haber dağıtım ağı oluşturmayı amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, yerel araçlarla ulusal politikanın yayılması söz konusudur. (Durgun, 2006:18). Ulus-devletin kuruluşundan sonra ve onun tarafından geliştirilmiş bu kültürel tezler, milliyetçilik alanında devletin mutlak egemenliğini göstermektedir.

Atatürk'ün ölümünün ardından, özellikle de 1950'lerden sonra Türkiye dar ve katı etnik-dil milliyetçiliğinden görece bir uzaklaşma yaşamış, tarihe ve dine bazı rollerin yüklendiği bir kültürel milliyetçiliğin benimsenmesine doğru yönelmiştir. Bu yöneliş eski tarz milliyetçilik anlamında İslâm'a dönüş değildi. Bu değişim dinin yüce bir siyasî güç hâline getirilmesine yönelik bir girişim olarak değil, aksine dinin milletin siyasî kültürünün tamamlayıcısı olarak bir mânevî güç kaynağı biçiminde kullanılması düşüncesi idi. (Karpas, 2011;197). Bu durum biraz da bir zorunluluğun gereği idi. Zîrâ Türkiye'deki, Yunanistan'daki ve Balkanlar'daki milliyetçiliğe yön veren din üzerinden uluslaşma olgusu millet sisteminin ve sabık Osmanlı topraklarındaki etnik-dinî kimliklerin zamana rağmen bâkî kaldığına işâret etmesinden dolayı idi. Nitekim bugün bile bu etmenler günümüz Türklüğünü (ve Balkan ülkelerinde millî kimliği) tanımlamaya devam etmektedir. Kısaca resmî anlayış ile dinsel düşünce arasındaki ilişki tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak sürekli bir şekilde yeniden düzenlenmekte ve dönüşmektedir. Bu dönüşüm ve mücâdeleler bazen ittifaklar, bazen de bir diğerini alt ederek kendisini egemen olarak var etmeye çalışmaktadır.

Batı, Türk ve Resmî Milliyetçilik Anlayışlarının Karşılaştırılması

Batı ve Batı dışı toplumlarda farklı gerçekliğe rağmen Batı dışı modernliğin ve milliyetçilik anlayışının gelişiminde Batı düşüncesi ve milliyetçilik anlayışının önemli etkileri vardır. Burada Batı dışı toplumlara Batılı milliyetçilik anlayışını genelde Batı dışı toplumların elitleri aktardılar ve yorumladılar. Bunların öncülüğünde gelişen Batı dışı milliyetçilik anlayışı çoğunlukla da siyasî ve kültürel bir proje olarak -devlet projesi- ortaya çıktı. Yani topluma ve millete dayanmayan bir milliyetçilik anlayışı ile halkın kendisini elitlerin önerdiği ulus kimliğiyle tanımlaması istendi. Bu amaçla eğitim kurumları ve basın aracılığıyla bu kimlik, ısrarlı bir şekilde üretilmeye ve topluma benimsettirilmeye çalışılmıştır.

Toplumsal ve tarihsel farklılıkların farklı milliyetçilik biçimlerini ortaya çıkarabileceği bir yana, Batı dışı toplumların modernlik gerçekliği Batılı toplumlardan farklıydı. Batı düzeni içinde ortaya çıkan ve ona göre işlevsellik kazanan Batı milliyetçiliğinin alınması, Batı dışı milliyetçilikleri açıklamak için yol gösterici olarak sorunlar yaratabilmektedir. Çünkü Batı dışı toplumlarda milliyetçilik hiçbir zaman bu teorilerin ışığında varlık kazanamadı. Milliyetçilik Batılı toplumlarda Protestan din reformuyla varlık kazanırken, Batı dışı milliyetçiliğin gelişmesinde aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Sözgelimi Batı dışı bir milliyetçilik olarak Ortadoğu milliyetçiliklerini göz önüne aldığımızda görürüz ki, burada genellikle Batılı işgallere karşı ulusun kurtuluşu tepkisiyle ortaya çıkmışlardır. Bir kurtuluş hareketi olarak ortaya çıkan bu milliyetçilikler, kurtuluşun gerçekleştirilmesi için -kitleleri seferber edebilmek için- etnik ve dile dayalı grup dayanışmasından çok, toplum içinde etkin olan dine ya da dinsel kimlik ve cemaat duygularına dayalı olarak gelişmiştir (Karpas, 2011:90). Benzer durumu Türk milliyetçiliğinin gelişimi açısından da görebiliriz. Söylem düzeyinde Türk milliyetçiliğinin meşrûyet kazanması, imparatorluğun Arap yarımadası dâhil tüm “yabancı” memalikini kaybetmesinden sonradır.

Türk milliyetçiliği sistematik ifâdesini, özellikle İkinci Meşrûtiyet’in ilânından sonra, Türkçülük hareketiyle bulmuş-

tur. Bütünyle modern kalıplarla biçimlenen Batı merkezli milliyetçiliği, Osmanlı entelektüelleri ve elitleri tarafından kendi gerçeklerine uygun şekilde uyarlanmadığı için, Batı'nın hazır ulus modelleri, Batı düzeninin ulus devletler konseptine dâhil olmak için kabûllenilmiştir. Önceden de ifâde edildiği üzere Avrupa tarihinde milletin etnik kimliği ağır basarken, Türk milliyetçiliğinde ki böyle bir arayış (İslâm'ı ve İslâm'a girdikten sonraki tarihi yok sayan tutumu, Avrupa benzeri bir anlayışı tesis etmek) Batı egemen düzeni içinde yer almak gayretinden başka bir şey değildi. Buradaki milliyetçilik anlayışındaki ana motivasyon Batı tarafından medenî bir ülke olarak kabûl edilmek gibi siyasî bir çabaya dayanır.

Bunun yanında klâsik Osmanlı toplumsal ve siyasal örgütlenme ilkeleri teritoryal devlet ve etnik milliyet düşüncesine bütünyle karşıydı. Dinin millî kimliğin oluşmasında önemi büyük olmakla birlikte modern devlet din üzerine kurulmamıştır. Modern milletin ortaya çıkışını hazırlayan sosyal, ekonomik, siyasî değişimler dini millî kültürün bir parçası yaparak onun anlamını genişletmiş, dünyevileştirmiştir. Ancak milletleşme sürecindeki anlayışın, genelde Batılı ülkelere dayanması ya da yöneticilerin Batı'nın ortaya koyduğu ulus devlet modeli anlayışı doğrultusunda Batı'nın soy, tarih, kültür ve millet anlayışına benzer bir arayışa girmesi nedeniyle Batı merkezli modelin Osmanlı'dan, İslâm'dan türeyen bir tarih, kültür ve millet anlayışıyla çatışması mukadderdi. Çünkü Avrupa'da sekülerleşme, ulusal devleti kendi otoritelerini kilise kontrolünden bağımsız bir şekilde uygulamak için meşrû alan gören laik önderler tarafından başlatılmışken, dil ve etnik kimliklerin bilinçli bir şekilde dinsel kimliklere bağlı olduğu Osmanlı'da aynı şekilde olmadı.

Türk örneğinde, milliyetçilik ulusal gelenekleri sürdürmüş bir ruhban kesiminden ya da bir kiliseden destek alamamıştır. Tam tersine, Türk milliyetçiliği bir ölçüde dine ve özellikle de ulemanın Müslüman ümmetinin birliğini sürdürme iddiâsına karşı çıkarak şekillenmek zorunda kalmıştır. Üstelik başka köylü dünyalarda görüldüğü gibi, Türk köylüsü kendini İslâm'la özdeşleştirmeyi sürdürmüş ve Türk milliyetçiliğinin

kazanmayı hedeflediği bir kesim olsa da, toplumsal ve kültürel açıdan sorunun dışında kalmıştır. (Durgun,2006:24). Her ne kadar Türkler yabancı güçler tarafından baskı altına alınmış olsa da, sömürgeleştirilememiştir. Sorun daha çok milliyetçilik çağıının etkisiyle bir kültürel yabancılaşma olarak görülmüştür. Kültürel yabancılaşmanın, devlet seçkinleri arasında daha ziyâde İslâm dininden kaynaklandığı görüşü hâkimdi. Bu açıdan öz kültürel değerlerin İslâmî kültürel cılanın kazınması ile ortaya çıkacağı düşünölmüştü. Zâten İslâmî kültürel hegemonyaya karşı en güçlü tepki Cumhuriyetle (tek-parti döneminde) çıkmıştı.

Batı merkezli milliyetçiliğinin temelinde burjuva sınıfının egemen bir sınıf olma mücâdelesi vardır ve bu mücâdele bilgi ve iktidar merkezli bir milliyetçiliği şekillendirmiştir. Yani ulusal burjuvazi milliyetçiliğın gelişiminde belirleyici rol oynarken, Türk milliyetçiliği bir sınıf mücâdelesinin sonucu değildir. Hatta Türk örneğinde bir “ulusal burjuvazi”nin varlığı bile tartışmalıdır. Nitekim Batı tarzı milliyetçilik anlayışını destekleyenler, genelde kitleden kopuk sınırlı bir entelektüel ve aydın grubu olmuştur. (Macit, 2011:309). Bu açıdan bakıldığında Türk milliyetçiliği Batı merkezli seküler milliyetçilik anlayışından da ayrılmaktadır.

Bununla birlikte Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki süreçte, yeni devlet tarafından biçimlenen resmî milliyetçilik anlayışı, yeni siyaset doğrultusunda Türk milliyetçiliğinin oluş süreci içerisindeki gelişimi yönünden de bazı noktalarda farklılaşmalar göstermektedir. İmparatorluk bakiyesi olarak doğan yeni devlet, savaş sonrasının emperyalist nitelikli milliyetçiliklerine karşın, anti-emperyalist bir milliyetçilik olarak gelişmiştir. Böyle olmakla birlikte resmî anlayışta Batı karşıtlığı yoktur. Mustafa Kemal yönetimi altında Avrupa uygarlığı benimsenmeye çalışılmış ve hatta anti-kapitalist bir özellik ortaya konmamıştır. Jön-Türk döneminde çizilen yol, yeni devlette de ulusal bir burjuvazi yaratmak ve ülkeye Avrupa türü bir kapitalizm getirmek yönündeydi ve resmî milliyetçilik de bu girişimi sürdürdü.

Diğer burjuva ulusçu rejimlerinden farklı olarak resmî milliyetçilik, her türlü toplumsal farklılaşmayı reddeden bir halk-

çılığı temel almaktaydı. “Ulusal burjuvazi” olarak nitelendirilebilecek kesim ise devlet desteğinde, onun gözetimindeydi. Bu açıdan devletten bağımsız bir bakış açısı geliştirilmeyişi veya böyle bir etkisinin olmaması da diğer bir ayrım noktasıydı.

Millî siyaseti benimseyerek, ilgilerini kendi siyasal sınırlarıyla sınırlayan resmî (Kemalist) milliyetçilik, devleti kurtarma işinde kendini Cumhuriyet öncesi Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülükten oluşan yaklaşımlardan ayrı tutmuş, içe dönük ve daha çok Mîsâk-ı Millî sınırları içinde bir çizgi tutturmaya çalışmıştır. Siyasî Pan-Türkçülüğü desteklemediği gibi, bunları kendine ilgi yapan kesimleri de faâliyetlerinde rahat bırakmamış ve hatta hukukî koğuşturmalara tâbi tutmuştur. Mîsâk-ı Millî sınırları dışındaki Türkler ise daha çok uzaktaki akrabalar olarak görülmüş ve yalnızca kültürel bir ilginin konusu olmuştur.

Ayrıca Türkleri Orta Asya kökenli bir soy olarak ele alan yaklaşımın mantıkî uzantılarıyla, Türklüğün dini ve cumhuriyetçi tanımları da bağdaşmamaktadır. Çünkü bu dönemde yapılan açıklamalar açısından Orta Asya kökenli olmayanların kâmil Türk olarak kabûl edilmesi de mümkün değildir. Yine Türkiye Müslümanlarına mensûp olmayanlar (dinî kriter) ya da cumhuriyet ülküsünü paylaşmayanlar (cumhuriyetçi-resmî kriter), ırkî-etnik tanım içinde Türk kabûl edilseler de, Türk olarak değerlendirilememektedirler. (Yıldız,2007:224). Bu durum, Millî Mücâdele dönemine esâs oluşturan dinî tanıma dayalı şemsiye Türklük tanımıyla bağdaşamamaktadır. Dil, kültür ya da ülkü açısından şüpheli olan Türk vatandaşlarının burada Türk kavramı içinde genelde değerlendirilmediği görülmektedir. Bu bakımdan resmî ideolojiye (Kemalist ideolojiye) bağlılık, Türklüğün ön şartları içine girmektedir. Yani soy bakımından Türk olduğu düşünülen birisi, eğer cumhuriyetçi ülküye sadık değilse resmî anlayış çerçevesi içinde Türklüğünü yitirme durumunda kalacağı gibi, vatandaşlık haklarının askıya alınmasıyla da karşılaşabilmektedir.

Bunun yanında, resmî Türk ulusal kimliğinin bileşenleri arasında tam bir uyumdan da söz edilememektedir. Çünkü soya dayalı Türklük tanımı siyasî-hukukî nitelik arz eden

cumhuriyetçi Türklük tanımıyla uyuşmamaktadır. Bir taraftan kültürel câmia olarak Türk ulusu içinde gayri Türk etnilerin varlığı reddedilmekte, diğer yandan Türk millî seciye söylemiyle azınlıkların Türklüğe kazanılması hedeflenmekteydi.

Buna göre resmî anlayış içinde şekillenen Türk tanımı (Kemalist Türk); Türkçe konuşan, batılılaştırılmış yekpare Türk kültürüne bağlı, cumhuriyetçi ülküyü benimseyen ve Türk soylu olandır. Bunlardan biri eksik olanın, bunu telafi etmesi, “yarım vatandaşlık”tan, “misafirlik”ten ve “Kanûn-i Esâsî Türklüğü”nden kurtulmaları şarttır. Bunun için Türkçenin sâdece resmî dil olarak değil, aynı zamanda anadil olarak kabûl edilmesi, devletin vazettiği cumhuriyetçi ülkünün ve batılılaştırılmış yekpare resmî “Türk” kültürünün kabûl edilmesi, önerilen telafi edici araçlardır. (Yıldız, 2007: 301). Bir kişi ancak bu şekilde yarım vatandaşlık, “misafirlik” ya da “Kanûn-i Esâsî Türklük”ten kurtularak “öz”, “hakiki”, ya da “kâmil Türk” olur.

Buradan da görüleceği üzere Türklük tanımı ya da milliyetçilik anlayışı devlete göre yapılmaktadır. Zâten Türk milliyetçiliğinin farklı aşamaları ve farklı formülasyonları içinde değişmeyen tek unsur milliyetçilerin, Türk etnisite ya da kültüründen çok, devlet çıkarlarına göre hareket etmeleridir. Diğer bir ifâdeyle, devletin teritoryal ve stratejik öncelikleri yanında, ulus ikincil bir öneme sâhiptir. Yani devletin çıkarları, ulusal duygu veya düşüncelerin önüne geçmektedir. Zâten tarihsel gelişim çizgisi içinde de milliyetçiler, milliyetçiliği genelde devletin amaçlarının gerçekleştirilmesinin aracı olarak görmüşler ve bu amaçların gerçekleştirilmesini görev bilen asker ve sivil bürokrasinin yanında yer almışlardır.

Sonuç

Türk milliyetçiliği, endüstriyel gelişimin ürettiği burjuva sınıfına dayanmaz ve sınıf çatışmalarının sonucu gelişmemiştir. Osmanlı-Türk Devleti’nin kültürel ve iktisâdî alandaki çöküşüne çözüm arama sonucu olarak gelişmiştir. Daha çok bir fikrî hareket olarak başlamış, sonraki süreçte de bir siyasî harekete dönüşmüştür.

Batı'daki gelişmelerden farklı olarak gelişen bu süreç, Türkiye'deki milliyetçilik olgusunun karmaşıklığını da vurgulamaktadır. Her şeyden önce milliyetçilik anlayışının gelişiminde içte yaşanan sıkıntılara çözüm arayışı etkin olsa da, milliyetçilik fikrinin doğuşu ve gelişiminde dış etkenlerin önemli bir ağırlığı vardır. Burada bir muhâlif milliyetçilik söz konusudur. Çünkü kentleşme, iletişim teknolojisinin sağladığı kolaylıklar, okuryazarlığın artışı gibi değişimler halkın dayandığı "büyük geleneği" alt üst ederek, Osmanlı'nın geleneksel millet kimliklerini çoğunluk biçimiyle gündeme getirmiştir. Bu da, halkın gündemine ya da farklı etnisitelere kimlik tartışmalarını getirmiştir. Böylece kozmopolit yapıya sâhip olan toplumlarda, bu tartışmalar yeni gündemle parçalanma işlevini gören bir ideoloji hâlini almıştır. Bundan dolayı muhâliflik, imparatorluk içindeki halkların milliyetçilik anlayışlarına, geleneksel İslâmî kültüre, Pan-Slavizm'e, Avrupa hegemonyasına ve Hıristiyanlığa karşı olarak şekillenmiştir. Yani milliyet ve milliyetçilik anlayışımız, bu hareketlere karşı mücâdeleler içinde kendini bularak yoğrulmuştur. Ancak bu mücâdele veya tartışmalarda başı çeken Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetici sınıfı, asker ve sivil bürokrasisi olmuştur. Bu açıdandır ki, Türk milliyetçiliğinin felsefî ve tarihî temelleri Batı tarzı milliyetçilik anlayışından farklı gelişmiştir.

Batı'daki gelişim çizgisi içerisinde, insanın kendi yetenekleriyle hem kendisini hem de dünyayı tanımlayabilecek yetkinliğe sâhip olduğu anlayışı, modern algının içine yerleştirilmiştir. Daha ziyâde insanî rûhânî despotizmden kurtarmaya yönelik olarak gelişen bu anlayış gereği, insan rasyonelleştikçe din de anlamını ve etkisini yitirecektir önermesini içermektedir. Oysa büyük dinlerin bakiyesi olan toplumlarda din önemli bir işlev üstlenmektedir. Dinin modernlik ve milliyetçilik anlayışı gereği dışlanması tutumu, parçalanma etkisi yaratmakta ve Türk kimliği ve milliyetçilik anlayışı sosyolojik bir gerçeğe dönüşme noktasında büyük engellerle karşılaşmakta ve yeni etnik sorunlara yol açmaktadır. Nitekim geline nokta itibâriyle Türk milliyetçiliği modern dünya görüşünün ürettiği salt akıl merkezli bir ulus tasavvuruyla bağdaşamamaktadır.

Türk milliyetçiliği Kemalist (resmî) milliyetçiliğin selefidir. Kemalist seçkinlerin eskiyle hiçbir ilişkileri olmadığı, tamamen boş bir mâzî sicili ile işe başladıklarını ileri sürseler de, bu sosyolojik olarak mümkün değildir. Zîrâ tüm uluslar yüzyılların tarihî mîrâsı üzerine kurulmuş ve gelişmiştir. Öncelikle bürokratik bir kesimin milliyetçiliği olarak gelişen Türk milliyetçiliğine, ulusal devlet kurulduktan sonra ona resmî bir içerik kazandırılmaya çalışılmıştır. Burada içerik kazandırılma işi ise yine siyasî seçkinlere düşmüştür. Çünkü siyasal seçkinlerin gözünde tek analiz nesnesi devlettir. Her şey devlete ve onun bekasına göre tanımlandığından, siyasal seçkinler açısından cumhuriyetin vatandaşlarından beklenebilecek düşünsel aktivite de, devlete kayıtsız şartsız sadâkat ve güvendir. Yani resmî milliyetçilik açısından tahayyül edilen sürü-millet tahayyülüdür. Diğer bir ifâdeyle millet devletin içinde erime-lidir.

Tahayyül bu şekilde olunca devletle millet (ulus) arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır. Yeni devletin îcâpları ve siyaseti doğrultusunda bir ulus tanımlaması, küçülen devletin politikaları karşısında Osmanlı nostaljisi ile Pan-Turkizm tutkuları arasında bir salınımına sebebiyet vermektedir. Zâten cumhuriyetin başlangıcından itibaren resmî milliyetçilik anlayışının dışındaki milliyetçilik bu iki düş arasında gidip-gelmektedir. Resmî milliyetçilik devlet düzeyinde Türkçülüğe dayalı siyaseti terk ederken, Türkçüler bu hareketi devamlı önemsemişler ve kültürel mîrâs konusunda da resmî anlayışa karşı çıkmışlardır. Burada dinin, gelenegın ve tarihin okunması konusunda resmî anlayış sorgulanmaktadır. Bu sorgulamalar çerçevesinde günümüzde Türklüğü algılama ve anlatma biçimi konusunda toplumsal alanda farklılıklar olduğu görülmektedir. Buna göre bazıları milliyetçilik anlayışında vurguyu dini (İslâm'ı) öne çıkararak yaparken, bazıları da (askerler, bazı liberal ve sol aydınlar bu tavrı benimsemektedirler) bunun Batılı boyutu üzerinde durmaktadır. Resmî anlayışta hayâl edilen "Türklük"ün nitelikleri; seküler/Batılı/modern olmak olduğu için, toplumsal alandaki muhâfazakâr/dindar/geleneksel kültürel kesimleri dışlamaktadır.

Resmî anlayışın dışında oluşan ve sağ milliyetçilik olarak da adlandırılabileceğimiz milliyetçilik anlayışı ise, Osmanlı (tarih), din ve gelenekle uzlaşan bir tavır içerisindedir. Bu milliyetçilik maneviyâtçı ve gelenekçi olup, mukaddes değerlerle Türklüğü yorumlamaktadır. Bu milliyetçilik reddi mîrâsçı tutumlara karşı çıkarken, kutsal devlet anlayışına ve geleneksel olarak “devlet büyüktür” düsturuna sadık kalmaktadır. Yani milliyetçiliğin Türklük yorumunda Orta Asya ve Osmanlı, Müslümanlık ve gelenek etkilidir. Sonraki süreçte daha çok sol milliyetçilik anlayışının yorumu olarak ortaya çıkan ulusalcılık ile bu anlayış fazlasıyla ayrışma noktalarına sâhiptir. Çünkü sol milliyetçiliğin yorumu olarak şekillenen ulusalcılık; din, gelenek ve Osmanlı gibi husûsları reddetmektedir. Bunları feodalizm, gericilik ve emperyalizmle ilişkilendirmektedir. Bu anlayışın “Türklük” yorumu, Orta Asya vurgusu, Lenin komünizmi, materyalizm ile yoğrularak şekillenmiştir. Burada materyalist bir okuma vardır. Bunun için sol milliyetçilik (ulusalcılık) kendisini tamamen rasyonel ve ekonomist, medenî ve solcu bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Bu algıya göre sağ milliyetçilik hem kaba, irrasyonel, hem de sağ bir ideolojidir.

Sol ulusalcılık, bazı temel noktalarda Kemalizmle örtüşürken (din, gelenek, Osmanlı vs.), Batı’ya bakış ve Batı karşıtlığı konusunda ise ayrışmaktadır. Yine de ulusalcılığı resmî milliyetçilik anlayışının günümüz dünyasına bir yansıması olarak da okumak mümkündür.

Sonuç olarak devlet yaklaşık yüzyıldır Türk milliyetçiliği siyasetine dayalı resmî ideolojisini sorgulamakta ve yeni bir açılıma gitmektedir. Ulus devlet, Türk kavramının içeriğini genişleterek ve her türlü etnik temelle yorumlanma siyasetini reddederek sivil bir milliyetçiliğe doğru gitmektedir. Türk kavramı artık bütün etnik ve kan temelli okumalardan arınarak üst siyasal bir çerçeve olarak yorumlanmaktadır. Burada kültürel yarılmayı aşmak için içeriğin genişletilme çabası önem kazanmaktadır. İçeriğin genişletilmesi, Türk milliyetçiliğinin radikal söylemlerden uzaklaşması, ırkçı çizgileri dışlaması ve Türklüğü ortak bir siyasal irâde olarak yorumlanmasını gerekli görmektedir. Bu bağlamda Türk olmak, ortak siyasal

irâde içinde ve ortak siyasal coğrafyada yaşamak anlamında ele alınarak, aynı zamanda tarihsel mîrâs çerçevesinde politik ve coğrafi ruhu öne çıkararak değerlendirilmelidir. Ancak bu şekil bir yaklaşımla Türk milliyetçiliği gelenekle modernite arasında kalan ve zihnî ve amelî düzlemde yaşanan bocalamayı aşabilmesi mümkün olacaktır.

Kaynakça

- AYKUT, Ebubekir-YILDIRIM, Kansu: “Türkiye Solunda Din Kavrayışı”, Ed. Mete K. Kaynar, Resmî İdeoloji ve Sol-Resmî Tarih Tartışmaları-11, Maki Basın Yayın, Ankara 2011.
- ÇAĞAPTAY, Soner; Türkiye’de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?, Çev. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- ÇOLAK, Yılmaz; “1990’lı Yıllar Türkiye’sinde Yeni Osmanlıcılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları” Doğu-Batı, Yıl 9, S.38, 2006.
- DURGUN, Şenol; “Modern Devlet Olmanın Zorunlu Koşulu Ulus-Devlet Midir?”, G.Ü.İİBF Dergisi, C.2, S.3, 2000.
- DURGUN, Şenol; “Türkiye’de Milliyetçiliğin Algılanış Sorunları”, Kök Araştırmalar, C.VIII, S.1(Bahar 2006).
- GEORGEON, François; Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930), Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.
- İREM, Nazım; “Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus-devlet Modernliği” Doğu-Batı, Yıl 10, S.39, 2006-07.
- KARPAT, Kemal; Osmanlı’dan Günümüze Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- MACİT, Nadim; Türk Milliyetçiliği Kültürel Akıl İçtihat ve Siyaset, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.
- YILDIRIM, Ergün; Ergenekon Ötesi Türk Milliyetçiliği, Hayy kitap, İstanbul 2011.
- YILDIZ, Ahmet; “Ne Mutlu Türküm Diyebilene”-Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)-, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

IV.

Erken Cumhuriyet Döneminde Ulus İnşâsı ve Bilim*

Giriş

1920'lerde ve 1930'larda tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de, millî kimliğin kurgulanması ve millî birliğin muhafazası için "ırk" kilit bir kavram olarak kullanılıyordu. Bu zamanda, millet ırkla özdeş olarak algılanıyor ve ortak köken ve kader birliği hayâline dayanan bir toplum hissi yaratma arayışının, toplumsal dayanışmayı güçlendireceğine inanılıyordu. Ayrıca ırk bağlamında hemen her ülke tarihçisi, kendilerinin diğerlerinden üstün olduğu iddiâsı içerisindeydi. Bu durumun gittikçe yaygınlaşması üzerine, Doğu ve Güneydoğu Avrupa başta olmak üzere birçok Avrupa ülkesi yaklaşan II. Dünya Savaşı tehdidi altında ırkçılığa ve öjeniliğe sığınmıyordu. Bunun vahim sonuçları fazla gecikmeyecek, Almanya İkinci Dünya Savaşı'nı başlatacaktı. Dışarıda bunlar olurken, yönünü Avrupa'ya çevirmiş olan Türkiye'de de inşâ edilen tarih anlayışı, Batı ülkelerindeki ırk eksenli tarihçilikten etkilenmişti. Türkiye Cumhuriyeti yeni kurulmuş bir devlet olarak, milliyetçi bir anlayış çerçevesinde millî kimliğin oluşturulması ve yerleştirilmesini

*10. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, Ukrayna/Kırım - Akmeşcit, 28 Ağustos - 2 Eylül 2012'de Kongre'ye sunulan bildiri metnidir.

gerekli görüyordu. Ancak, o günlerde Türklere atfedilen “sarı ırk” anlayışının bir uzantısı olarak Türkiye dönem itibâriyle “mazlum” ülke konumunda olup, Avrupa’da birçok kesimce geri, hatta “barbar” bir ülke olarak görülüyordu. Bu ithama cevap vermek üzere iki savaş arası dönemde, faşist ve ırkçı ideolojilerinden esinlenerek formüle edilen resmî “Türk” milliyetçiliği ve ulusal birlik arayışları, antropolojik çalışmaları temel alarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra, ırkın milletin inşâsında önem kazanmasının ardında yatan bir başka sebep, takip edilmek istenen laik siyaset ile döneme damgasını vuran ve dönem itibâriyle milliyetçi hareketlere de hâkim olan ırkçı temalardır. Fakat bunlardan da önemlisi, ortaya çıkan yeni bilim dalları vâsıtasıyla, ırkın modern millî kimlikleri tarif ve teşhis edecek “bilimsel araştırma birimi” olarak algılanmış olmasıdır. Hâkim pozitivist paradigmalarda etkisiyle, milletin üstünlüğünün kanıtlanması için bilimsel bir açıklama geliştirilmesi, seçkinlere çok makul bir tercih gibi görünmüştür. Zîrâ Türk milletini tanımlayan, temel taşlardan biri olan Türk ırkının üstünlüğü iddiâsının hem içeride hem de dışarıda faydaları olacağı düşünülmüştü. Öncelikle muasır medeniyet seviyesini hedefleyen yeni cumhuriyetin, Türklerin Avrupalılar ile akraba ya da en azından onlar kadar müttekâmil bir ırktan olduğunu iddiâ edebilmesi, Batılılar tarafından aşağılanmış pozisyonunu gidermek için çok önemsenmiştir. Çünkü Kurtuluş Savaşı, Batı’da Türkler konusunda oluşmuş önyargıları gidermeye yetmemişti. Bu amaçla var olan önyargıları yıkmak için her türlü “bilimsel” araştırmalar, çalışmalar teşvik edilmiş ve onlardan edinilen “müspet” sonuçlar, yayınlanmak yoluyla Batı’ya uygun bir görünüm sunulmaya çalışılmıştır. Nitekim siyasal seçkinler; üniversite ve akademisyenleri bilimsel meşrûiyet kaynağı olarak kullanarak, Türklerin efsanevî geçmişleriyle ilgili “yeni” tezler icât edip, dönemin hâkim “bilimsel” anlayışı doğrultusunda Türk kimliğini ırka dayalı olarak kurgulamaya çalışmışlardır. Bu çalışma Batılılar tarafından “geri” bir ırkın ve medeniyetin insanları olarak sunulan bir milletin, bu mahkûm edilme tavrına karşı, kurulan yeni devletin nasıl bir cevap arayışında olduğunu izâh etmeyi amaçlamaktadır.

19. ve 20. Yüzyılın İlk Yarısında Öne Çıkan Bilimsel Bakış

Batı'da daha önceki, iki yüzyıllık liberal yapılanmaya karşın, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklılıkların hiyerarşik bir derecelendirilmesine gidiliyordu. Ortaya çıkan gelişmeler doğrultusunda, insana ilişkin bilimsel bakış açısı gittikçe değişmekte ve ırk vurgusu önem kazanmaktaydı. Bu durum yeni bir bilim dalı olarak antropolojinin ortaya çıkışına yol açmıştır. Aslında antropolojinin geçmişi, daha doğrusu ön tarihi, Amerika'nın keşfine dayanmaktadır. Yeni dünyaya ayak basanların o güne kadar biline gelen söylem ve de geleneklerde sözü edilmeyen, Avrasya'dan farklı bir insan tipiyle ya da "ırk"ıyla karşılaşmaları, antropoloji adı verilen bilim alanına da ilk adımların atılmasına neden olmuştu. Pasifikte keşfedilen diğer toprak parçalarının ve halkların da buna eklenmesi, Avrupa dışındaki insana yönelik ilgi ve araştırmaları yoğunlaştırmıştı. Bütün bunlar, bilim insanlarında yeni düşünce yapılarını tetiklemiş, bu arada yaratılış kuramlarının doğruluğu konusunda şüphelerin artmasına neden olmuştu. Eski dogmaların engellemeleri, kesin verilerin yokluğu, antropolojinin yan bilim dallarının gelişmemiş olması nedeniyle ancak 17. yüzyılın ortalarından itibaren antropolojik yayın deneyecek çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu evrede seyyahların ezoterik coğrafyalardan taşıdıkları öyküler sırça köşklerde felsefî bağlamda tartışılmakta, özellikle "vahşi" olarak nitelenen uzak diyarların yerlileri ile kendileri arasındaki farklılıklar hararetli bir şekilde anlatılmaktaydı. Bu konuşmalarda sâdece farklılıklar gündeme getirilmemekle, aynı zamanda bazı insanların ötekilerden üstün olarak çok daha fazlasına layık oldukları düşünce olarak yerleşmekteydi. Bu görüşler, sanayileşme sonucu Avrupa toplumlarında ortaya çıkan ve gittikçe güçlenen orta tabakanın düşünce anlayışına zamanla yerleşmişti. Bu anlayışın öne çıkmasıyla Fransız Devrimi'nin eşitlikçi ve demokratik fikir ve idealleri, 19. yüzyıla gelindiğinde neredeyse arka plâna atılmış ve ırk'a dâir bakışlar öne çıkmaya başlamıştı. (Arsal,1932: 349). Nitekim bir kültür tarihçisi ve diplomat olan Joseph Arthur de Gobineau "kuzey ırkları"nın üstünlüğünü ilk kez 19. yüzyılın ortalarında

ortaya atmış ve ırklar arasında harmanlanmanın tehlikelerine dikkat çekmişti. Gobineau'ya göre, kültürün evrimi Hint-Germen ve Arilerden oluşan Alman halkı ırkları sayesinde oluşuyordu. Ancak bu ırklara mensûp olanlar diğerlerini yönetebilirdi. Amaca ulaşmak için bu ırk grupları saf kalmalıydı. Elbette Gobineau'nun bu tezleri Almanya'da coşkuyla karşılanmıştı (Galip,1932:136).

Benzer şekilde 1830'lu ve 1840'lı yıllarda ABD'de de bilimsel ırk kuramı giderek etkin bir konum elde etmişti. Samuel George Morton'un 1839'da yayınladığı eserle, fıtrî olarak ırkların eşit olmadığı fikrine, 800 kurukafayı incelemesi sonucunda varıyordu. Morton, Amerikan yerlilerinin kafataslarını incelemiş ve Kafkas ırkına oranla entelektüel kapasitelerinin daha düşük olduğu sonucuna varmıştı. (Galip,1932:102-Toprak, 2012: 34). Onun izinden giden ve köleciliği savunan Dr. Josiah C. Nott, siyah ve beyaz ırk ayrımını savunmuş ve beyazların doğuştan üstün olduklarını iddiâ etmişti. Bu nedenle de siyahların beyazlara boyun eğmeleri gerektiğini ileri sürmüştü (Maksudyan, 2005:139). Böylece ABD'de daha Darwinizm ortada yok iken, ırk teorisi etkin bir konum elde etmişti. Nitekim Güney'de ırk esâslı kast sistemi, Batı'da Amerikan yerlilerinin yerlerinden edilmesi, İspanya ile savaşın kıta içerisindeki yayılımından uluslararası emperyalizme yöneliş, Amerika'nın Doğu sahillerinde Güney ve Doğu Avrupa'dan, Batı sahillerinde ise Asya'dan ve özellikle Çin'den gelen göçmenlere karşı örgütlü bir direniş, ırkçı bakış açısıyla yakından bağlantılıydı. Bütün bu saydığımız süreçlerde "ırk" kamu söyleminde kritik bir rol üstlenmişti. (Arsal,1932:351). Nihâyetinde bu gelişmeler yeni yüzyılla birlikte, kültürel farklılıkların ırksal açıklaması yönünden güçlü bir bilimsel taban oluşturmuştu. Bu taban üzerine de fizik antropoloji ve Darwin'in biyolojik evrim kuramı her yönüyle egemen konum elde etmişti.

Antropoloji, şüphesiz Charles Darwin'le birlikte çağ atladı. Darwin'le birlikte yeni bir dil doğmuştu. İnsangillerin atalarının kalıntıları ile güncel beşerî değişiklikleri ilişkilendirmek ve böylece veraset çizgileri oluşturmak, Darwin'in antropolojiye getirdiği yeni bir boyuttu. İnsan verasetine ve kültürüne

evrimci bir açıdan bakış, kilisenin gücüne karşı toplumun seküler bir çizgiye girmesinde önemli bir rol oynadı. Kiliseyle bilimin en yoğun çatıştığı alan, bundan böyle antropoloji olacaktı. Darwin'in "Türlerin Kökeni" adlı eseri türler konusuna büyük bir ilginin doğmasına neden olmuştu. Hayvan ve diğer türlerin kendi aralarında farklılıklar gösterdiği gerçeğinin, insan nesli içinde geçerli olması gerektiği düşüncesini getirdi. Buradan hareketle bu alanda "monogenesis" ve "poligenesis" olmak üzere iki farklı tez gündeme geldi. Bunlardan ilki, insan türünün tek bir kökten kaynaklandığını, diğeri ise insangillerin atalarının değişik türleri olduğunu ve bu nedenle farklı insan türlerinin oluşabileceğini savunuyordu. Köken ile ilgili bu ayrım, ırkların farklılığı anlayışını tetikledi ve doğmakta olan antropoloji için yeni bir tartışma ortamı yarattı. Ayrıca 19. yüzyılda etnoloji ve filolojideki gelişmeler antropolojinin kapsamını genişletmiş ve monogenesis ve poligenesis tartışmaları bağlamında dillerin tasnifinde de Ari, Hint-Avrupa ve Hint-Germen tanımları belirmişti. (İnan,1932: 22).

İngiltere'de de Francis Galton (1822-1911) Sosyal Darwinizm'in temellerini atmıştı. Sosyal Darwinizm ise, var olan söylemin yeni bir versiyonu olarak gündeme geldi ve tüm bu söylemler yumağı Amerika İç Savaşı sonrası yarım yüzyıl Amerikan entelektüel yaşamında egemen oldu. Nitekim Darwin'in "Türlerin Kökeni" kitabının yayınlanmasının sonrasında, Herbert Spencer ve onun Amerika'daki izleyicileri Sosyal Darwinizm'in ırk ayrımcılığının öne çıktığı bir evrede egemen bir konum elde etmesine neden oldu. Sosyal Darwinizm'de genetik özellikler yaşam sürecinde, toplumsal değer skalasında kişinin toplumsal ve ekonomik konumunu belirliyordu. Bu sonuca göre, çevresel etkiler genetik kurgunun sonuçlarını etkilemiyordu. Toplumsal sınıflar genetik belirleyiciler sonucunda oluşuyordu. Antropolog Alfred Ploetz, öjeniliğin kurucusu Francis Galton'un izini sürerek, seçici cinsel ilişkiler ve bu arada sterilizasyon yöntemiyle ırkın daha da nitelikli bir düzeye çıkarılmasını savunmuş ve bu sürece "ırk hijyeni" adını vermiştir. Ona göre zayıf olanlar çocuk yapma konusunda caydırılmalı, hatta yasaklanmalıydı. Ploetz, hayvan çiftleşmelerinde olduğu gibi, belirli kıstaslarla hareket

edilmesinden yanaydı. Seçici cinsel ilişki ve sterilizasyon sayesinde, dejenerasyon sonucu saflığını kaybetmiş kuzey ya da Nordik ırk yeniden kazanılabilir. (Toprak, 2012: 50). Bu anlayış doğrultusunda, kendini tehdit altında gören “üstün” ırkın çıkarlarını “koruması” son derece doğaldı.

Bu gelişmelerle birlikte ırk çalışmalarında 19. yüzyılın başlarında, kraniyometri devreye giriyordu. Çünkü antropososyolojinin temel varsayımı; insan ve eyleminin kalıtsal beyin yapısının bir ürünü olduğu yönündeydi. Yani insan ırklarının zekâ ve karakter yönünden farklı edinimlerinin olduğu ve kafa indeksiyle beynin kapasitesinin ölçülebileceği idi. 1842’de İsveçli Anders Adolf Retzius dolikosefal (uzun kafa) ve brakisefal (geniş kafa) tabirlerini icât ediyordu.¹ 1861’de Paul Broca Retzius’un ikili tasnifine mezosefali ekliyordu. (İnan,1932:104).

Antropososyoloji toplumda ırksal etmenin önemini vurgulamakta ve biyolojik evrim sürecinin uygarlıkların tarihsel gelişimini etkileme biçimine bilimsel bir açıklama getirmekteydi. Böylece insan davranışı, ırkla toplumsal ortam arasındaki etkileşimin sonucu olduğu vargısına ulaşılabiliyordu. Buna göre bir toplumda doğal aristokrasiyi sistematik seleksiyonla yaratmak mümkündü. Değişik iş tanımlarına göre uzmanlaşmış ve farklılaşmış kastlar oluşturulabilirdi. Tüm toplum belli bir doğrultuda dönüşüme uğratılabilir, en yetenekli yerel tipler çiftleştirilerek insanlık geliştirilebilirdi. Ve nihâyet var olan insanlık, tek ve daha mükemmel bir ırka dönüştürülebilirdi. Bu hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için sistematik seleksiyonun iki doğrultuda geliştirilmesi gerekiyordu: Dejenere, kusurlu ve yeteneksiz olanlar toplumdan dışlanarak tasfiye

¹Kafatası indeksi başın yatay genişliğiyle uzunluğu arasındaki orandır. Bu ölçümler sonucu iki asıl tip ortaya çıkıyordu. Bunların ilki dolikosefaldi; enlemesine uzun kafayı simgeliyordu. Brakisefal ise enlemesine yuvarlak kafaydı. Diğer bir deyişle iki kulak arası mesafeye burunla ense arasındaki mesafenin oranıydı. Önden arkaya doğru uzun olan kafatasları dolikosefal, yuvarlak olanlara brakisefal ve ikisinin ortası bir şekil gösterenlere de mezosefal denmektedir. Kafatasların bu tasnifi karinesi ile belirleniyordu. Kafatası karinesi, kafatasının en büyük yan genişliğinin, 100 ile çarpımının en büyük ön arka genişliğine oranından bulunuyordu. Karineleri 77,7’e kadar olan kafatasları dolikosefal; 77,7’den 79,9’a kadar olanlar mezosefal ve 79,9 üzeri olanlar ise brakisefaldi. Daha geniş bilgi için bkz.(Galip,1932:105-Maksudyan, 2005:118).

edilmeli, yerini de geliştirilecek üstün insan alabilmeliydi. Kişisel inisiyatif ve ahlâkî baskıyla bu hedeflere varılamazsa, devlet aracılığıyla bu sağlanmalıydı. Yani bilinçli bir biçimde en yetkin kişilerin cinsel üretkenliği özendirilerek, devlet bu sürece müdâhale edebilirdi. Batı'da gittikçe yaygınlaşan bu düşünceler öjeniğe zemin hazırlamış oluyordu. Bu bağlamda amaca yönelik doğurganlığı yönlendirmek için toplum mühendisliği gerekli bir uygulama olarak devletlerin önünde belirliyordu. (Toprak, 2012:46). Özellikle bu düşüncelerin giderek bir hakikat boyutuna kavuşması, sömürgeleştirilmiş Afrika ülkelerinden getirilen insanların antropometrik ölçümler için kullanılması ve bu insanların antropoloji toplantılarında sergilenmesi ile daha da artmış, öjenik uygulamaya yönelik önerilerin netleşmesine yol açmıştı. Daha açık bir ifâdeyle, artık devletin toplumun evrimine biyolojik müdâhalesi söz konusuydu. Bu şekilde toplumda istenmeyen kişiler için sterilizasyon ve iğdiş gerekli hâle getirilmekte ve evrensel sınıf savaşı son aşamada evrensel ırklar savaşının bir uzantısı hâline dönüşmekteydi. Bu dönemde antropolojinin alt unsurlarından biri de arkeoloji idi. Daha doğrusu “prehistorik arkeoloji” ya da tarihöncesi arkeoloji antropolojinin bir dalı sayılabilirdi. Fosil bulguların anatomik özellikleri biyolojik antropolojinin alanıydı; bu bulgulardan yola çıkarak mekân ile ilişkiler arkeolojik çalışmaları beslemekte ve böylece tarihöncesi toplumların yapıları ortaya konulmaktaydı.

Öjenik fikirler 1930'a varıldığında artık bir siyasal harekete dönüşmüştü. Antropososyoloji Alman Nazizmi'ne büyük katkıda bulunmuştu. 1930'lu ve 40'lı yıllarda Almanya'da gündeme gelen ırk antropolojisi kuramı ve yöntemi daha önceki dönemlerdeki insan soyunu incelemeye yönelik birikimin bir uzantısıydı. Hâliyle bir anlamda Nazilerin giriştikleri eylemler yarım yüzyıl önce kimi çevrelerde önerilmiş olan fikirlerdi. Nitekim geçmişin birçok antropoloğu Nazi dönemi literatüründe boy göstermiş ve Holokost felsefesinin tohumlarını atmıştı. Kuramsal açıdan coğrafî ve sosyal ayrımcılık, hatta kimi insan zümrelerinin yok edilmesi, Naziler iktidara geldiklerinde uzun zamandır antropolojide tartışılan konulardı ve en az da yüz yıllık bir geçmişi vardı. (Toprak, 2012: 43).

Ulus İnşâsı Sürecinde Öne Çıkan Bilimsel Bakış

Türkiye’de eğitim kurumlarında bilimin “uhrevî” alandan “dünyevî” alana geçişinde tarih kitaplarının ayrı bir işlevi oldu. Bu süreç Tanzimat sonrası başlamış ve Cumhuriyet’in ilk on yıllarına kadar sürmüştü. 19. yüzyılda Fransa’daki *Grandes Ecoles* anlayışıyla Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye türü yükseköğretim kurumlarının kurulması Batı eğitim kurumlarındaki kimi ders programlarının da Türkiye’de benimsenmesine neden olacaktı. Ancak bu geçiş sürecinde eskiyle yeni, geleneksel “uhrevî” ilim anlayışıyla “dünyevî” bilim görüşü bir arada sürdürülmüştü. Ders kitaplarının düzenlenişi de, II. Abdülhamit rejiminin sonuna, 1908’e kadar bu doğrultuda gerçekleştirilmişti. 1908’in bir devrim olarak algılanması Osmanlı topraklarında Fransız Devrimi’ne gönderme yapmayı gerektirmişti. Nitekim “Hürriyet, Musavat, Uhuvvet” ya da “Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik” ittihâdçılarının da şîârı olmuştu. II. Meşrûtiyet’le birlikte “hürriyet”in ilân edilmesi, tarih anlayışında da bir dönüşümü sağlamış ve “pozitivist” tarihçilik kısa sürede benimsenmişti. Bu zamanda Meşrûtiyet aydınları III. Cumhuriyet Fransa’sının izinden gitmişlerdi. Nitekim dönemin aydınlarına Emile Durkheim sosyolojide; Eugene Pierre siyasette; Charles Gide iktisatta; Charles Seignobos tarih alanında ana referans kaynakları olmuşlardı. (Arsal, 1932: 341). Bu yıllarda her ne kadar eski ile yeni bir arada bulunsada uhrevî alan din derslerine bırakılmış, giderek ağırlıklı olarak seküler nitelikte ders kitapları hazırlanmıştı. Ancak bu süreçte, tarihin bir alanı sorun oluşturmaktaydı. O da günümüzde “ilkçağ” (Kurun-u evvel) diye nitelenen alandı. İlkçağ’ın başlangıcı II. Meşrûtiyet yıllarına kadar “uhrevî” alana hasredilmişti. Yani tarih bilimi “ilkçağ”a âit tarih bilgilerini Kur’an’dan alıyordu. Dinî metinlere dayandırılan ilkçağlar, insanlığın temellerini yaratılışa ve Nuh’un gemisine dayandırarak açıklamaktaydı. Osmanlı eğitim sisteminde ilkçağlarla ilgili bu bilgiler, ancak 19. yüzyılla birlikte ve özellikle de Lamarck ve Darwin’in “bilimsel” bulguları doğrultusunda değişmişti. Diğer bir ifâdeyle, 1908’e kadar eski çağlar “mukaddes” ve “temeddün” diye iki ayrı dönemden oluşuyordu. “Tarih-i mukaddes” kutsal kitap kökenli “bilgi”leri içermekte, “temeddün” ise Batı tarzı “me-

deniyetler tarihi”ni kapsamaktaydı. Yani Osmanlı tarihçiliği 1908 sonrası Batı’nın, özellikle Fransız tarihçiliğinin etkisi altına girerek 19. yüzyıl Avrupa’sının temel düsturu olan, ilerleme ya da “terakki”yle birlikte “temeddün”e (evrime) ortam hazırlamıştı. Hâl böyle olmakla birlikte yine de ilkçağlar tarihçiliği “tarih-i mukaddes”le başlatılıyordu. Cumhuriyet’e kadar ders kitaplarında Hilkat ve Tufan insanlık tarihinin başlangıcı olup, ders kitaplarında kutsal kitaba gönderme yapılmaktan kaçınılmamaktaydı. Yani antropolojik bulguların ön plâna çıkışına değin Türkiye’de İlkçağ tarihi bu bilgilerle ele alınıyordu. Cumhuriyet’le birlikte “mukaddes” (kutsal) ve “temeddün” (evrim) üzerine kurulu iki farklı tarih anlayışı köklü bir dönüşüme uğradı. (Akçura, 1932: 584).

II. Meşrûtiyet yıllarında yazılan tarih ders kitaplarının büyük ölçüde Fransa’ya ve Fransız Devrimi’ne odaklanması, Türkiye’de ulus-devlet’in inşâsı ile III. Cumhuriyet’in sosyolojisi ve tarih perspektifleri arasında doğrudan bağlar kurulmasına yol açmıştı. Aslında Mustafa Kemal’in tarih görüşü de bu anlayış sonucu biçimlenmişti. II. Meşrûtiyet’le başlayan ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında da etkinliğini sürdüren tarih anlayışının en önemli özelliği “pozitivist” bir perspektifle “uhrevî” olanın “dünyevî” olandan ayrılmasıydı. Bu ayrıma Batı’da Dünya Savaşı sonrası esen din karşıtı rüzgarlar da etkide bulunmuştu. Kapitalizmin yükselme ve demokrasinin gelişme evresinde tüm dünyayı kasıp kavuran Dünya Savaşı, dinî duyguların yıpranmasına neden olmuş ve “tarih-i mukaddes”in çoğunlukla sâdece din derslerinin alanına girmesine yol açmıştı. İnsan yaratılışına ilişkin Kutsal Kitap kökenli anlatım zaman zaman tarih kitaplarında yer alsa da artık çoğu ders kitabı İlkçağ’a “temeddün” diye nitelediğimiz “uygarlıklar tarihi” ile başlıyordu. Bu kitaplarda yukarıda da ifâde ettiğimiz üzere büyük ölçüde Fransız pozitivist tarihçi Charles Seignobos’dan esinlenerek hazırlanmıştı. Bu etki 1930’ların başında Türk Tarih Tezi’nin ortaya çıkışına kadar devam etmişti. (Akçura, 1932: 595). Kısaca II. Meşrûtiyet’in tarih ders kitaplarından Cumhuriyetle birlikte “mukaddes” silinmiş, “doğa tarihi” (tarih-i tâbi) anlayışıyla insanın evrimine yönelik bilgileri sınırlı oranda içeren kitaplar yayınlanmıştı. Yani insanlığın

beş altı bin yıllık “uhrevî” bir geçmişinden uzaklaşarak jeolojik devirlere bağlanılmıştı. Meşrûtiyet’le başlayan “İslâmî Millî Tarih” ile Cumhuriyet’in “la-dini millî tarihi”ni ayıran en önemli unsur antropolojik bilgilerdi. Türk tarihi bu bilgilerle 30’lu yıllarda daha da gerilere gitmiş, “tarih”i aşarak “tarih öncesi”ni ve “ön tarih”i kapsamıştı. Bunu da antropoloji ve arkeoloji sayesinde gerçekleştirmişti. (Toprak, 2012: 261).

Tarih alanındaki bu gelişmelere karşın kıta Avrupa’sında 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında sosyoloji en çok rağbet gören bilim dalydı. Auguste Comte başta olmak üzere Fransız sosyologları daha 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Genç Osmanlıları ve Jön Türkleri etkilemişlerdi. Sosyoloji II. Meşrûtiyet başlarından itibaren özellikle Selanik’te İttihatçıların organize olmaya başladığı bir evrede güç kazanmıştı. 1908 ile birlikte Durkheim Osmanlı bilimine damgasını vurmuştu ve ülkemizde de Ziya Gökalp onun temsilcisi gibiydi. Cumhuriyet Türkiye’sinin de başlangıçta bilimsel omurgası sosyoloji idi. Ancak Durkheim’in insanlığın geleceğine umutla bakan söylemi Dünya Savaşı ile birlikte büyük yara almış ve Dünya Savaşı sonrası da tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de Durkheim determinizmi terk edilmişti. Bu dönüşüm Gökalp’in savaş sonrası yazdıklarında gözlenebiliyordu. Ziya Gökalp 1924 yılında ölmüş, onunla birlikte sosyoloji de geri plâna çekilmeye başlanmıştı. Bu arada yaygınlaşmaya başlayan Bergson’un irâdeci görüşleri de Durkheim’in determinizmini ikinci plâna itmişti. Ne de olsa “Millî Mücadele” irâdenin gücünü ortaya koymuştu. Bu yıllarda Mustafa Şekip Tunç Bergsonist görüşleriyle düşünce dünyasında etkili olarak bir ölçüde Ziya Gökalp’in yerini almıştı. (Toprak, 2012: 184). Durkheim sosyolojisinin kan kaybı ile Fransız III. Cumhuriyet’ine gönülden bağlı olan İkinci Meşrûtiyet’in “Aydınlanmacı” anlayışı da Avrupa’daki kriz dolayısıyla 30’lu yıllarda terk edildi. Yani sosyolojinin Avrupa’nın sorunlarına çözüm getiremeyişi, Türkiye’de de gücünü kaybetmesine yol açmıştı. Bu duruma bir de 1929 Dünya Buhranı tuz biber ekmişti. Oysa Ankara, muasırlaşmak için Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte Fransız III. Cumhuriyet’ine dört elle sarılmıştı. Böylece Cumhuriyet, 1929 Buhranı ve buhranın Avrupa’da yarattığı toplumsal çöküntüyle bir kırılma yaşadı. Bu kırılma ile sosyoloji yerini

antropolojiye bıraktı ve Emile Durkheim'in yerini Eugene Pitard aldı. Diğer bir ifâdeyle otuzlu yıllarla birlikte sosyolojiden antropolojiye geçilmiş oldu. Nitekim Atatürk 30'lu yıllarda ulus inşâ sürecinde antropolojiye gönülden sarılmıştı.

Bütün bunlar Avrupa'daki gelişmeler üzerinden oluyordu. Zîrâ 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Avrupa altın çağını yaşıyordu. Bu zamanda Batı dışı ülkelerin Avrupa'ya öykünmesi, onu örnek alması son derece doğaldı. İki dünya savaşı arasında Orta ve Güneydoğu Avrupa'da ulus, etnik çoğunluğun hâkimiyetiyle eşanlamlıydı. Wilson prensipleri ışığında Avrupa'da oluşan yeni sınırlar, ülkelerin kendi içlerinde önemli azınlıkları barındırır olmuştı. Ama kendilerini sürekli tehdit altında gören bu ulus-devletlerde çoğunluğun azınlığa tahammülü yoktu. Bu süreç içinde çoğu Doğu ve Güneydoğu Avrupa ülkesinde öjenik ve ırk milliyetçiliği, bu arada biyolojik yasalar üzerine kurulu veraset, ulus-devletleri şekillendiren temel kaygıydı. Öjenik önlemleri savunanlar için devletin çağdaş bir yapıya kavuşabilmesi, ekonomik başarı ya da siyasal kurumlardan çok, sağlık politikalarına bağlıydı. Bu açıdan ulusun "biyolojik sermayesi"ni korumaya yönelik önlemler alınması önemliydi. Bundan dolayı ırka dayalı bir milliyetçilik anlayışı yaygınlaşmaya ve benimsenmeye başladı. Irk milliyetçiliğinin benimsenmesi ile birlikte öjenik söylemde ulus-devletin tanımı da değişecekti. Son aşamada, öjenik ve ırk milliyetçiliği, devleti "civic" yasalarla yöneten pasif konumdan arındıracak ve biyolojik yasaları ön plâna çıkaran koruyucu devlete dönüştürecekti. Bu zamanda sağlıklı bir siyaset için öjenik en etkin stratejiydi. Bundan dolayıdır ki 20. yüzyılın ilk yarısında Batı'da yaygın olan "bilim" alanı fizik antropolojinin bir uzantısı olan ve Türkçeye ırk ıslahı olarak çevrilebilecek "öjenik"ti. Otoriter ve totaliter rejimlerde olduğu kadar demokrasilerde de öjenik yaygındı. 19. yüzyılın sonundan itibaren Almanya, Fransa, Britanya, Kanada, Amerika, İskandinav ülkeleriyle Latin Amerika'da ve son olarak devrim ertesi Sovyetler Birliği'nde de öjenik siyaset etkili oldu. Özellikle İskandinav ülkelerinde, Amerika'da ve Nazi Almanya'sında öjenizm bilimsel nüfûs politikası olarak sunuldu. Bu politikanın önemli bir unsuru ise kısırlaştırmaydı. (Toprak, 2012: 60).

Dışarıdaki bu gelişmeler karşısında Türkiye’de 1930’lu yılların başında sosyal ve beşerî bilimlerde, bu arada tarih anlayışında ve tarih yazıcılığında bir kesinti yaşandı. Bu fay hattının oluşumunda Atatürk’ün önemli bir rolü oldu. 20’li yıllarda gerçekleştirilen kurumsal yapılanmanın ve yasal düzenlemelerin ardından yeni bir yurttaş kimliği inşâsı kaçınılmaz olmuştu. Pozitivist bir anlayışla yetişen Atatürk bilim konusunda son derece duyarlı bir devlet adamıydı. Her türlü hurafe ya da itikada karşı bilimi “şîâr”² edinmek gerektiğine inanıyordu. Atatürk’ün siyasal, toplumsal ve kültürel alandaki icraatları, Cumhuriyet Türkiye’si insanına yeni bir kimlik arayışının da büyük ölçüde Batı’da oluşan fikir hareketleri yönünde yönlendiriyordu. Nitekim yaşamının son on yılını Atatürk, Cumhuriyet’in “yeni insanı”nı bu yönde kurgulamaya hasretmişti. Bunun için de nüfûs politikası önemliydi. Zîrâ Anadolu on yılı bulan savaşlar sonucu beş milyona yakın beşerî sermayesini yitirmişti. Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında nüfûs yoğunluğu bakımından Anadolu çöl görüntüsündeydi. Bunun için cumhuriyetin en önemli politikalarından biri sağlık politikası oldu ve halk sağlığına çok önem verildi. Nitekim bu politikalarla salgın hastalıkların önü büyük ölçüde kesildi. Anadolu’da bebek ve çocuk ölümlerinin oranı görece düşürüldü ve yaşam umudu yükseldi. Sağlık alanında bu politikalar siyasal söylemde ırk ıslahı “bilimi” veya mükemmel ve üstün insan toplulukları oluşturma anlamına geldi. Ama bu konuda aşırılıklara kaçılmadı. Türkiye’de yaygın olan frengi için istenen evlilik muayenesi dışında, kısırlaştırma, seçilmiş kişiler arasında cinsel birliktelik, yabancılarla evlilikten sakındırılma, göç politikaları gibi “ırkî saflaştırma”ya yönelik girişimler olmadı. (Toprak, 2012: 60).

Batı’daki gelişmelerle bu politikalar kıyaslandığında ortaya önemli farklılıklar çıkmış olsa da, bu köklü yönelimde Avrupa’nın iki dünya savaşı arasında geçirdiği buhranın önemli rolü vardı. Avrupa, dünya savaşı sonrası dünya ölçeğinde üstün konumunu ABD’ye kaptırmış, dünya savaşının yaralarını bir türlü saramamıştı. Yani cumhuriyetin inşâ süre-

²“Hayatta en hakiki mürşit ilimdir” Kemal Atatürk

cinde örnek aldığı Batı uygarlığı 1930'lu yıllarda karanlık bir döneme girmişti. Batı'da demokrasiyi simgeleyen ülkeler, bu arada Fransa ve İngiltere dünya savaşından galip çıkmalarına rağmen bir türlü kendilerine gelemiyorlardı. Batı demokrasisi ve kapitalizm önce Sovyetler Birliği tarafından sorgulanmıştı. 1922'de Mussolini'nin İtalya'da iktidara gelmesi ve totaliter bir düzen inşâ etmesi ve 1933'te Hitler'in Almanya'da iktidara yürümesi değişen siyasî iklimi anlatıyordu. Kısaca Avrupa toparlanamıyordu. ABD'de tetiklenen 1929 Dünya Buhranı nedeniyle kapitalizmin içine düştüğü girdap Avrupa'yı da yutacak konuma gelmişti. Artık ne kapitalizm ne de demokrasi dünya savaşı öncesinde olduğu kadar cazipti. Ülkeler kendi içlerine çekilmekte ve Avrupa'da halkın temsilcisi olan meclisler art arda kapanmakta; otoriter, hatta giderek totaliter rejimler kitleler nezdinde popülerlik kazanmaktaydılar. Dünya savaşı sonrası birçok Balkan ülkesi demokrasileri çökmüş; yerlerini otoriter rejimlere, çoğu kez diktatörlüklere bırakmıştı. Nitekim ilk çöküntü Arnavutluk'tan gelmişti (1928). Daha sonra bunu Yugoslavya (1929), Romanya, Bulgaristan (1935) ve Yunanistan izledi. Bu gelişmeler bir tür bir yol ayrımını, Cumhuriyet'in ulus inşâ sürecinde köklü bir dönüşümü ifâde ediyordu (Maksudyan, 2005:39). Çünkü vatandaşlık esâsı üzerine kurulu 20'lerin Cumhuriyetinin anayasal düzeni, laikliği giderek yücelten "*civic*" bir uluslaşmayı hedeflemişti. Montesquieu'nun II. Meşrûtiyet'te kristalleşen "somut birey", "hürriyet" ve "güçler ayrılığı" ilkeleri Cumhuriyetle birlikte yerini Rousseau'nun "soyut birey", "millî egemenlik" ve "güçler birliği" anlayışına bırakarak, cumhuriyetin ilk yıllarında Emile Durkheim'ın "dayanışma", "sınıfsız toplum" ve "kaynaşmış kitle" temaları etkili olmuştu. Bu zamanda Durkheim'ın yanında Fransız III. Cumhuriyet fikir hayatının önemli sîmâları olan; Charles Seignobos, Charles Gide, Leon Duguit, Eugene Pierre gibi düşünürlerin etkisinin artmasına yol açmıştı. Nitekim bu insanların düşüncelerinin 20'li yılların Türkiye'sindeki siyasal ve toplumsal dönüşümleri belirlemiş olduğunu görüyoruz. Ancak 30'lu yıllarda ise *civic* uluslaşmayı hedefleyen ülkede köklü farklılaşmalar meydana gelmişti. İki bilim dalı

olan sosyoloji ve antropolojinin konumu Türkiye’de iki farklı uluslaşma kuramının sanki birer metaforu gibiydiler. İlkinde ulus yoktan var ediliyor, ikincisinde ise geçmişin derinliklerinde “ırksal” bir köken aranıyordu. Bu nedenle sosyolojinin terk edilip antropolojinin benimsendiği bir evrede rejimin de bir dönüşüme uğraması kaçınılmazdı. Kıta Avrupa’sında esen rüzgârlar Türkiye’yi de peşine takıyordu. Yani ülke giderek içine kapanmakta, “modernite” için kısa yol aranmakta, “otritter” bir düzene geçiş hazırlıkları yapılmaktaydı. Bu zamanda çoğulcu yapının öne “imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz” anlayışıyla kesilmişti. Yani Avrupa’da yaşanan bunalımın yankılarının Türkiye’ye ulaşması gecikmedi. Nitekim 30’lu yılların başında yayınlanan tarih kitaplarında artık çağdaş Avrupa üzerine pek fazla bir şey yer almıyordu ve nerdeyse Fransız Devrimi de tümüyle unutulmuştu. (Toprak, 2012: 72).

30’lu yıllarda gerçekleştirilmeye çalışılan “kültür devrimi”nin en temel özelliği, bilimi din dışı bir eksene oturtmasıydı. Hukuk alanında 1920’li yıllarda gündeme gelen laik anlayış 30’lu yıllarda bilim alanında da kendini göstermişti. Tarihçilik bu dönemde Darwinist bir çizgiyi izlemiş, insanlığın evrimi Türk kimliğinin oluşturulmasıyla özdeşleştirilmişti. Daha 1932 yılında, Birinci Türk Tarih Kongresi’nde Şevket Aziz Kansu “dünyada insanın bir tekâmül mahsûlü olduğu”nu ve bu “tekâmül silsilesinin hayvanlardan insana kadar geldiği”ni vurguluyordu. Bu bakış açısının hâkim olmasıyla Darwinist Türk Tarih Tezi eğitimin tüm evrelerinde egemen oluyordu. (Toprak, 2012: 285). Bu açılımla tarih anlayışı çok daha geniş bir bağlamda yorumlanmakta, tarihöncesi arkeolojik çağlar da tarih kapsamına alınmaktaydı. Bu dönemde tarihçi Herbert George Wells, antropolog Eugene Pittard ve dilbilimci Carl Brockelmann tarafından yapılan çalışmalar Türkiye’de geleceğe yönelik temel normları belirliyordu. Bu düşünürlerin etkisiyle 30’lu yıllarda Atatürk, artık farklı bir “Aydınlanma” anlayışına yöneliyordu. Tarihin yerini arkeoloji, sosyolojinin yerine antropolojinin almasıyla, kültür alanındaki savunma hatları on binlerce yıl geriye çekiliyordu. (Toprak, 2012: 14).

Yeni kapsamla Batı'nın bilim insanları bilgisizlik ya da etnik önyargılar nedeniyle bilmezlikten gelerek, Türk tarihini tahrif ettikleri gibi, ırk konusunda da Türkleri, “mensûp olmadıkları” beşer gruplarına zorla sokmak istemişlerdi. Çünkü Avrupa'da hâlâ birçok ders kitabında ırklar Urallar ve Himalayaların set çektiği üç ırk anlayışına göre yazılmaktaydı. Tarihöncesinde Uralların batısı beyaz ırk, doğusu sarı ırk, Himalayaların güneyi ise siyah ırkın doğduğu coğrafyalar olarak tanımlanıyordu. Türklerin payına ise sarı ırk düşüyordu. Ancak bu “bilimsel” tarif yetkililerin hoşuna gitmemişti. Millî Mücâdele'de savaş alanında bir zafer kazanılmış ama Batı'da Türklere karşı oluşmuş zihniyet değişmemişti. (Maksudyan, 2005:114).

Yine birçok Batılı için Türk tarihi hâlâ Osmanlılar ile başlıyordu. Oysa bu görüş kabûl edilmeyerek, Atatürk'ün öncülüğünde 30'lu yıllarda gündeme gelen Türk Tarih Tezi, Türk tarihini Osmanlılarla değil, neolitik devirde Orta Asya'dan başlatıyordu. Yani Atatürk'ün tarih anlayışı giderek tarihöncesine kayıyordu. Bu konudaki yeni yaklaşım ise arkeoloji ve antropoloji aracılığıyla gün yüzüne çıkarılarak temellendirilecekti. Dönemin yaygın anlayışından dolayı Atatürk; Türk ırkının da ilmi bakımdan incelenmesini istiyordu. İşte bu gelişmeler ışığında Gazi, Durkheim sosyolojisinden uzaklaşarak, antropolojiye ilgi duymuştu. Bu açıdandır ki Atatürk'ün “kültür devrimi”nin sacayağı Harf Devrimi, Türk Tarih Tezi ve Dil Devrimi'nden oluşmaktaydı. Tüm bu sürecin geri plânında ise antropoloji yer almıştı. Harf Devrimi'yle Selçuklu ve Osmanlı ile bağ koparılmış, Tarih Tezi'yle Orta Asya benimsenmiş, Dil Devrimi ile tarihsel bağlamda antropolojik bulgular pekişmişti. Böylece Türkiye'de çağdaş bilim ve eğitim ancak 30'lu yıllarda 20. yüzyılı yakalamış oldu. Süreç antropoloji ile başlatılarak, kısa sürede dil, tarih, coğrafya, jeoloji, biyoloji olmak üzere tüm bilim dallarını kapsamış oldu. Bu da, 30'lu yıllarda devletin öncülüğünde Ankara'da atılmış oldu. (Toprak, 2012: 13). Nitekim 30'lu yıllarda bu yapıyı kurgulamaya yönelik olarak Atatürk'ün bizzat öncülük ettiği beş kongre toplandı. Bunlar-

dan ikisi tarih, üçü dil kongresiydi. Her iki tarih kongresinin başlıklarında “tarih” sözcüğü de olsa son aşamada ilki antropoloji, ikincisi ise antropoloji ve arkeoloji kongresiydi. Her iki kongrede de “ırk”³ sorunu gündemdeydi.

Atatürk’ün girişimiyle toplanan Birinci ve İkinci Türk Tarih Kongreleri’nde tarih romantik bir çizgiye oturtulmuş oldu. Kongreler de hemen hemen her konuşmacı fizik antropolojiye, tarihöncesine ve ön tarihe gönderme yapma çabası içindeydi. Zîrâ Batı dünyasında Türklere yeni bir imaj kazandırmanın ancak bu iki bilim dalındaki çabalarla mümkün olabileceğine inanılıyordu. Bundan böyle tarih denince akla tarihöncesi, arkeoloji ve antropoloji gelecekti. Tarihin ardından dilbilim, daha doğrusu antropolojik dilbilim, bu tür bir geçmişte kendine mecra arayacaktı. Antropolojiye ve tarihöncesine bu denli odaklanan bir tarih kongresi dönemin ruhuna uygun olarak önemli ölçüde romantik öğeler içeriyordu. Zîrâ Batı’nın aşıladığı Türk “ırkı” antropoloji ve arkeoloji sayesinde aklanacaktı. Ayrıca modası geçmiş “uhrevî” tarih anlayışı Türklere de uygulanıyordu. Türklerin Nuh peygamber efsanesi doğrultusunda Babil’den kopup Orta Asya’ya geldikleri, orada çoğalarak Batı Asya’ya geçtikleri ileri sürülüyordu. (Toprak, 2012: 150).

Kongrelerden sonra ortaya çıkan yeni bakış açısıyla oluşturulan tarih kitaplarında görüleceği gibi artık Türklerin anayurdu uhrevî Mezopotamya değil, dünyevî Orta Asya idi. Yeni bakış açısıyla Türkler Yontma Taş Devrini M.Ö. 12000 yıl önce geçirmişlerdi. Avrupalılar ise ancak 5000 yıl sonra bu devri yaşayabilmişlerdi. İnsanlar henüz ağaç ve kaya kovuklarına sığınırken, Türkler Orta Asya’da kereste ve maden uygarlıklarıyla

³Ancak “ırk” kavramı, bugünkü anlama gelmiyordu. O zamanda “ırk” sözcüğü bugünkünden farklı bir anlamda kullanılıyordu. “İrk” ve “millet” sözcükleri neredeyse eşanlamlıydı. Yalnız “millet” sözcüğü geçmişte gayrimüslim cemaatleri tanımlamakta kullanıldığı için uzun yıllar kullanımında çekince oluşmuştu. Oysa uzun yıllar millet, halk, ırk, kavim hemen hemen aynı anlama geliyordu. Ayrıca iki dünya savaşı arasında antropologların kullandığı “antropolojik ırk” kavramı da, günümüzde kullanılan etnik “kimlik”ten çok farklıydı. Çünkü antropolojik ırk birçok etnik kimliği bağrında yaşatabiliyordu. En azından kuramsal bağlamda bu böyleydi (Toprak, 2012: 147).

rını meydana getirmiş, hayvanları ehlileştirmiş, çiftçiliğe başlamışlardı. Bunların hepsi Avrupa'dan çok daha önce idi. Cilalı Taş Devri'ne rastlayan Buzul Çağı nedeniyle birçok Türk kabilesi göçe başlamıştı. M.Ö. 7000 yıl kadar önce çiftçilik çobanlığı ilerleten ve altın, bakır, kalay ve demiri keşfeden Türkler Orta Asya'dan ayrıldıktan sonra "mukaddes yurt" edindikleri Anadolu'da Eti, Mezopotamya'da Sümer, Elam ve nihâyet Mısır, Akdeniz ve Roma uygarlıklarının temellerini atmışlardı. (İnan, 1932: 35). Bu anlatışlarla Cumhuriyet'in tarih anlayışı Türk Tarih Tetkik Cemiyeti ile birlikte yeni bir evreye girilmiş oldu.

İlk kongrenin gerçekleştirilmesiyle birlikte 1932 öncesi ve sonrası kültürel bağlamda sanki iki ayrı dünya gibiydi. Bu durum tarih bilimleri açısından da önemli bir kırılma noktasıydı. Zîrâ yüzyıllarca süregelen vakanüvis tarihçiliğinden 19. yüzyılın ikinci yarısında "aktarmacı" Batı yanlısı popüler bir tarih anlayışına geçilmişti. İkinci Meşrûtiyet'le birlikte bu tarih anlayışı yapılan çevirilerle çok daha "bilimsel" bir tabana oturtulmuş olsa da, ancak "aktarmacı" anlayış sürmüştü. 1932 Tarih Kongresi zaman ve zemin gözetilmeksizin Batı'dan alınan aktarmacı anlayışın Türk insanının kimliğini oluşturmada olumsuz etkileri olduğunu iddiâ ederek yerine kendi "millî" tarih anlayışını koymuştu. (Toprak, 2012: 148). Zâten kongrenin ana yönelimi o güne kadar Tanzimat sonrası giderek güç kazanan ve II. Meşrûtiyet'le birlikte tüm eğitim sistemini kuşatan "Aydınlanmacı" tarih anlayışını sorgulamak, bu tarih anlayışının Avrupa'nın üstün uygarlık anlayışını telkin eden bir bakış açısına sâhip olduğunu kanıtlamaktı. Nitekim Yusuf Akçura'nın bildirisi de Avrupa merkezli tarih anlayışına "reddiye" niteliğindeydi. Yusuf Akçura bu kongrede Ali Reşad'ın tarih kitaplarını ve tarihsel yöntemini aşırı Avrupa merkezli oluşu nedeniyle sert bir şekilde eleştirmişti. Kitaplar, bir tür Sosyal Darwinizm içermesi ve Fransa merkezli bir tarih anlayışını empoze etmesiyle, sömürgecilik ve emperyalizmi göz ardı ediyordu. Hâliyle 1930'lu yıllarda tarih ders kitapları sil baştan ele alınarak, zaman ekseninde çok daha gerilere giderek ve Avrupa tarihine sınırlı ölçüde yer verilerek düzenlendi.

Diğer bir ifâdeyle Ali Reşad'ın temsil ettiği liberal ulusçuluğu savunan, ancak önemli ölçüde Avrupa merkezli “Aydınlanmacı” tarih anlayışı bir kenara bırakılarak, tarih binlerce yıl geriye, tarihöncesine çekilerek, İslâm ve İslâm medeniyetleri dışlanarak Orta Asya kökenli Türk Tarih anlayışı öne çıkarılmış oldu. (Akçura, 1932: 606).

Birinci Tarih Kongresi ile Türkiye artık Batı'dan uzak, Asya kökenli “Aydınlanmacı” anlayışı inşâ sürecine girmişti. Batı kaynaklarına göre geçmiş zamanlarda Anadolu topraklarında tarihe iz bırakacak uygarlıklar yaşamıştı. Bu uygarlıkların beşerî unsurları üzerine kurulacak yeni bir tarih açılımı alternatif bir “Aydınlanma” anlayışını gündeme getirmiş ve Anadolu'nun ören yerleri de bu uygarlıkları kanıtlayacak zengin bir birikime sâhip olduğunu göstermişti. Bu nedenle geçmişin maddî uygarlığı arkeoloji; beşerî kimliği ise antropoloji sayesinde gün ışığına çıkarılma arayışına girildi. Bu amaçla arkeoloji ve antropoloji 30'lu yıllardan itibaren Türkiye'de hızla gelişecek bilim dalları oldu. (Maksudyan, 2005: 101). Böylece Türk tarih tezi ile tarih anlayışında köklü bir dönüşüm yaşanarak, tarih anlayışı “laik” bir eksene oturtulmuş oldu.

Yeni bir tarih, yeni bir dil kurgusunun önem kazanmasıyla Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, Türk Dil Tetkik Cemiyeti ve Tarih, Dil ve Coğrafya Fakültesi kuruldu. Yeni bir kültür yöneliminde üç ekseninde altı kişi (profesör) Atatürk'ün çevresinde yer aldı. Bunlar tarih alanında Yusuf Akçura ve Şemsettin Günaltay, dil alanında Sadri Maksudi Arsal ve Hasan Reşit Tankut, antropoloji alanında ise Şevket Aziz Kansu ve Afet İnan'dı. Yola antropoloji ile çıkıldı, tarih onu izledi. Dil ise dönüşümün son perdesi oldu. Tüm bu süreçte Şevket Aziz Kansu ayrı bir konumdaydı. Onun daha özel konumda olması, yeni kurulan ülkede Türklere de özgü bir dizi vasfın olması ihtiyacı ve Türk “ırkı”nın dünya milletleri arasında seçkin konumunu elde etmesi ihtiyacından dolayı idi. Bu da Kansu'nun yapacağı çalışmalarla bağlıydı. Nitekim antropoloji alanındaki yapılan çalışmalar, yaşanan tüm dönüşüm sürecini peşinden sürüklemişti. (Toprak, 2012:187).

Ulus İnşâsında Antropoloji Biliminin Öne Çıkışı

Türkiye’de antropoloji cumhuriyetle yaşıttır. Dönemin Kıta Avrupa’sında hâkim olan fizik antropoloji Cumhuriyet Türkiye’sinin güncel kaygılarına çözüm getiren bir bilim dalı olmuştur. Türkiye’de fizik antropoloji ilk evresinde görece “bağımsız” bir nitelik taşısa da zamanla “devlet bilimi”ne dönüştü. Zîrâ bu bilime devlet tarafından duyulan ihtiyaç ve gelişimine de bizzat Atatürk’ün öncü olması onu bu konuma getirmişti. Zâten 30’lu yılların kültür devriminde devlete fizik antropolojinin bulguları yol çizmişti. Özellikle tarih ve dil alanında çalışmaların arka plânında 30’lu yılların fizik antropolojisinin bulguları yer almıştı. II. Dünya Savaşı sonrasına kadar fizik antropoloji gözde bir alan olarak kaldı. Ancak daha sonra yerini giderek toplumsal ve kültürel antropolojiye bırakmış oldu. (Toprak, 2012:69).

Türkiye’de antropolojinin başlangıç evresi fizik antropoloji olmakla birlikte, tek bir çizgi izlemediğini görüyoruz. Fizik antropolojinin doğduğu ülke Fransa’ydı. Bu anlayışa Latin çizgisi denmekteydi. Fizik antropolojinin bir de Germen çizgisi oluşmuştu. Özellikle 20. yüzyıldan itibaren Alman sömürgecilik özlemi üstün ırk kuramlarına prim verdi ve uygulamaya yönelik bir antropoloji anlayışının Almanya’da hızla gelişimine yol açtı. Latin antropolojisiyle Germen antropolojisinin yolları 20. yüzyılla birlikte ayrıldı.

20. yüzyılda Germen antropolojisi Ari ırkın saflığına yönelip uygulama alanları ararken, Latin antropolojisi sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerle dirsek temasını yitirmeyecek ve “bilimsel” özerkliğini koruyacaktı. Bu arada kendisini uygarlıktan dışlanmış gören Latin antropolojisi Ari ırk kuramını sorgulayacak, fizik antropoloji alanında antropososyolojinin ve Ari söylemin yücelttiği dolikosefal tezlerle karşı brakisefal tezle karşılaşacaktı. Ari duruş dolikosefallerden oluşan kuzey ırklarının saflığını korumaktan yanaydı. Oysa Latin duruş dışarıdan gelen ve zamanla dolikosefallerle karışan brakisefallere uygarlığı taşıyacaktı. En önemli dayanağı da arkeolojik bulgulardı. Bu gelişmeler doğrultusunda Dünya Savaşı sonrası ideolojilerin yükseldiği evrede fizik antropoloji ayrı bir önem kazanmıştı

ve dolikosefal Ari ırk tezlerine karşı genel kanı “uygarlığın brakisefal kafa yapısıyla yakın bir bağının olduğu”ydı. Bir diğer deyişle, Avrupa’da “demokrat” çevrelerde Alman Nazi antropolojisine karşı brakisefal olmak uygarlık sembolüydü. Dolikosefaller ise ancak brakisefallerle melezleşerek ileri toplumlara açılım sağlayabiliyorlardı. Erken Cumhuriyet’in dört elle sarıldığı bilim dalı da Latin çizgisindeki fizik antropoloji olacaktı. (Toprak, 2012: 62). Bundan böyle Türkiye’de antropoloji bilimi Ari tezlere mesafeli duracak ve Avrasya modeli üzerine kurulu bir ırk anlayışını benimseyerek Latin antropolojisinin Kıta Avrupa’sı ile ortak zemini teşkil eden, Orta Asya göç söylemini geliştirecekti. (Galip, 1932: 120). Böylece insanlık iki bariz ırkla yola çıkmıştı: bunlar brakisefaller ve dolikosefallerdi. Doğal olarak ileriki evrelerde, mezolitik ve özellikle neolitik zamanlarda iki esâs ırk, yani dolikosefal ve brakisefal insanlar; Çin, Hindistan, Çinhindi, Ön Asya, Mısır ve bilhâssa Avrupa’da karışmaya başlamışlardı. Böylece Avrupa’da paleolitik devirde dolikosefal ırk hâkim iken daha sonra brakisefal ırkın istilasına uğruyordu. Afet İnan, Batılı yazarlara ve özellikle Rene Gerin ve Eugene Pittard’a dayanarak Avrupa’ya uygarlığı brakisefallerin getirdiğini kaydediyordu. Bu göçler yaşanırken Avrupa insanı hâlâ mağaralarda barınıyorlardı. Göç yolları üstünde ve göç eden kabilelerin yerleştikleri yerlerle, eskiden beri dünya bilim adamları tarafından yapılmış ve yapılmakta olan arkeoloji, antropoloji ve etnografya incelemeleri, Orta Asya’dan yola çıkan birçok Türk kavminin birbiri ardınca Avrupa’nın dört bir yanına yayıldığını ve ilk uygarlıkları yaydığını kanıtlıyordu. Yani uygarlıkların beşiğinin Orta Asya ve buranın yerleşik kavimlerinin Türkler olduğuna göre, uygarlıkların beşiği de Türkler oluyordu. (Toprak, 2012: 151). Yani Alp adamı (Homo Alpinus) adı verilen bu brakisefallerin menşei Asya, Orta Asya’ydı. Afet İnan’ın hocası Pittard’a göre, bu neolitik brakisefaller Asya’dan gelmişlerse, bunların sarı ırka mensûp olmaları düşünülemezdi. Şüphesiz bu tespit ayrı bir önem taşıyordu. Zîrâ Orta Asya’dan göç eden brakisefallerin Türkler oldukları tespit edildiğinde, o sırada Avrupa’da kimi çevrelerde ileri sürüldüğü gibi sarı ırktan oldukları iddiâsı fizik antropolojinin bulgularıyla rahat çürütülebilecekti. (İnan, 1932: 31).

Nemeth'e göre neolitik uygarlığın asıl yurdu Ön Asya yani Anadolu ve çevre coğrafyaydı. Ön Asya ile Avrupa'nın tarihöncesi ilişkileri tarih, dil ya da arkeoloji disiplinlerince tek başlarına, diğerlerine gönderme yapılmaksızın çözülemezdi. (Nemeth, 1940: 801). Aynı görüş Eugene Pittard tarafından da savunulmaktaydı. Nitekim antropoloji eğitimi resmî ve kapsamlı mahiyette 1933 yılında Üniversite Reformu ile gündeme gelerek, Türkiye'de toplum mühendisliğinin kuramsal temeli artık Emile Durkheim'dan Eugene Pittard'a kaymıştı. Eugene Pittard Türkiye'yi yakından tanıyan İsviçreli bir antropolog ve etnologdu. Türkiye ile yakın ilişkisi vardı. 1911'den beri Anadolu topraklarında araştırmalarını sürdürüyordu. 1930'lu yılların Türkiye'sinde de bilim dünyasına damgasını vurmuş ve yaptığı araştırmalarla da Atatürk'ü oldukça etkilemiş bir bilim adamıydı. (Toprak, 2012: 100). Bütün bu gelişmelere karşın yine de Tek Parti Dönemi'nde antropoloji dar bir alana sıkışmıştı. Etnolojik bilgidен uzak bir antropoloji anlayışı vardı. Fizik antropoloji kültürel edinimle mesafeli olup, tarihin derinlikleriyle, kemik yapılarıyla uğraşıyordu. Yani Cumhuriyet'in ilk yıllarında fizik antropolojinin gündeme getirdiği ırk sorunsalı etnik bir tabana oturmuyordu. Çünkü Cumhuriyet kendisini nüfûs bakımından türdeş görüyordu. En azından söylemde türdeşlik ön plânda yer alıyordu. Etnik etmen, Şevket Aziz Kansu'nun çalışmalarında da yoktu. Etnisite, kültürel öge, edinilen bir birikimdi ve kültürel antropolojinin alanıydı. Oysa fizik antropolojinin bulguları tarihin çok daha derinliklerine uzanıyor, "etnisite" türü edinimleri aşıyordu. Fizik antropolojinin doğası sayısaldı; bu bilim alanında nitelikten çok nicelik önemliydi⁴. Şevket Aziz Kansu'nun tüm çalışmaları da sayı-

⁴Cumhuriyetin en önemli dönüşümlerinden biri sayısallaşmaktı. Sayılar Cumhuriyetle birlikte başka bir önem kazanmıştı. Aydınlanma felsefesi pozitivizmi tetiklemişti. Akılcılık ölçümle yakından bağlantılıydı. Aklın egemen olduğu ortamda her şey ölçülebilirdi. Cumhuriyet rasyonalizmi sayıları yüceltmış ve geleceğe sayılarla bakılabileceğini öngörmüştü. İstatistik devletin icât ettiği bir uğraş alanıydı. İçeriğini ise sayılar oluşturunuyordu. Sayı saymasını bilmeyen, sayılarla âşinâ olmayan bir topluluğun gelecek umudu olamazdı. Nitekim bir çok siyasal teze sayısal gerekçelerle arka çıkıldı. Cumhuriyet sayıların bir ulus-devlet inşasında ne denli güçlü etmenler olduğunu görmüş, bundan böyle sayıları bilimsel kıstaslar ışığında derlemeye karar vermişti. Cumhuriyet, bilimi de sayılara dökmekten yanaydı. Bu bağlamda fizik antropoloji sayısallaşma için en uygun alandı. Antropometrik ve sosyometrik çalışmalar sayı üzerine kuruluyordu. Ölçüm, her türlü antropolojik çalışmanın temelini oluşturunuyordu. Irk sorunun çözümü de ölçüm gerektiriyordu (Toprak, 2012; 210).

lardan yola çıkıyordu. Ölçüm olmaksızın fizik antropolojide sonuca varmak olanaksızdı. Şevket Aziz Kansu'ya göre, yapılan ölçümlerle Misak-ı Milli'den devralınan coğrafya Türklerle meskûndü ve bu kitle sayısal olarak ağırlıklı olarak brakisefaldi. O günün bilim anlayışı "sayısallaşma"ya büyük önem veriyordu. (Maksudyan, 2005:126).

Bu nedenle Tek Parti Dönemi'nde ki ırk sorunu, hiç olmazsa bilim dünyasında etnik temele dayanmıyordu. İnsanlar Türk, Kürt, Laz, Çerkez gibi etnik ayırımı değil, sâdece brakisefal, mezosefal ve dolikosefal türü fizikî tasnife tâbi tutuluyorlardı. Brakisefal bir Kürt ya da Laz, dolikosefal bir Türk'e oranla devlet katında daha "mütakâmil" idi. Kafatası ölçümleri ırkları ayırmak için güçlü bir etmen olmasına karşın toplumsal bağlamda bir değer ifâde etmiyordu. Bu tür bir tasnif ırkların üstünlük ya da geriliğini göstermiyordu. Ayrıca bu işin yol göstericisi olan Eugene Pittard'ın ırk kavramı da etnik olmayıp, antropolojik bir içeriğe sâhipti. Anadolu'da yaşayan tüm insanlar, -Kürt, Ermeni, Rum olsun- aynı ırkın mensûplarıydı. Bu insanlar farklı din ve dile mensûp olabilirlerdi. Ama ırkları aynıydı. Göçler sonucu Anadolu'ya yerleşmişlerdi. Ortak vasıfları brakisefal olmalarıydı. Eugene Pittard bunların hepsine Türk diyordu. (Toprak, 2012: 173). Son aşamada erken Cumhuriyet'in "ırk sorunu" "defansif" olup, içe değil, dışa dönüktü. Batı'daki önyargılara, kalıtımsal mitlere karşı direnişi simgeliyordu. Türklerinde Avrupalılar gibi "uygar" bir "ırk"tan geldiği iddiâsındaydı.

Antropolojik araştırmaların ışığında Anadolu insanının kafa ölçüleri Türklerin uygarlık kıstası olarak algılanıyordu. Bu amaçla Atatürk'ün direktifleriyle, 1937 yılında o güne kadar dünyanın en büyük antropolojik anket çalışması -64000 kadın ve erkek üzerinde bir anket uygulaması- yapıldı. Devletin tüm organları anketin gerçekleştirilmesi için Atatürk'ün direktifleriyle seferber edilmişti. Devletin desteği nedeniyle de antropoloji dünyasında anket ve sonuçları büyük ilgi uyandırmıştı. Türk, Kürt, Rum, Ermeni ayrımı gözetmeksizin ülkenin dört bir yanında geniş bir örneklem üzerinde yapılması nedeniyle, anket ortalama olarak "Türkiye Türkleri"nin antropolo-

jik yapısını göstermiş oluyordu. Varılan sonuca göre Türkiye sekenesi aşağı yukarı % 75 brakisefaldi. Ancak brakisefallik oranı ülke içinde bölgelere göre değişiyordu: Orta Anadolu'da % 93.16, Doğu Anadolu'da % 62.61, Batı vilayetlerinde % 76.69 oranında brakisefal kafa yapısı vardı. (Toprak, 2012:118). Bu veriler ışığında bir "Türk" tipi ya da özellikleri ortaya konmaktaydı. Reşit Galip'e göre Türk insanında bulunan özellikler şunlardı: "Uzun boylu, uzun, beyaz sîmâlı, düz veya kemerli ince burunlu, muntazam dudaklı, çok kere mavi gözlüydü ve göz kapakları çekik değildi. Ufkî açıdan "Türk", beyaz ırkın en güzel örneklerinden biriydi." (Galip, 1932: 159). Şevket Aziz Kansu'da Türk insanını; "Ortalamanın üzerinde bir boy (167,59 cm), brakisefal bir kafa, ince uzun bir burun, ortalama denilen bir ebatta kulaklar"a sâhip insanlar olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Türklerde "Mongol gözü" yoktu. Sayılan bu özellikler, "Avrupalı denilen Alp adamının tipi"nin aynıydı. Arada hiçbir fark yoktu. Türk insanı böylece önce fizik antropoloji bağlamında Avrupa câmiasına dâhil oluyordu. (Kansu, 1932: 277).

Afet İnan'a göre de, Anadolu'da yaşamış insanların vasıfları neolitik Eti devrinden beri aşağı yukarı aynıydı. Nitekim Şevket Aziz Kansu'nun Anadolu'da bulunan neolitik ve proto-Eti devirlerinden kalma kafatasları üzerinde yaptığı kraniyometri incelemeleri, baş karinesi olarak sırasıyla 82.68; 82.77, 81.32 sayılarını veriyordu. Bu karine Selçuklular da 85.51, Osmanlılar da ise 84.07 idi. Demek oluyordu ki, hiç olmazsa baş karinesi gibi önemli bir vasıf, Anadolu'da tarihöncesi zamanlardan beri değişmemişti. Bugünkü sakinleri de, antropolojik bakımdan bu devir insanların torunlarıydı. Sıralanan antropolojik vasıflar, Türkleri beyaz ırkın Alpin kolundan olduğunu gösteriyordu. (Kansu, 1932: 273). Ayrıca eski Orta Asya Alpinleri yüksek bir kültüre sâhipti. Bunların Ön Asya ile Avrupa'ya yaptıkları göçleri ile oralarda yaydıkları maden, bilhâssa demir kültürü sayesinde Avrupa'nın uygarlaşmasında önemli katkıları vardı. Orta ve Batı Asya toprakları ise, ilk tahılın ekildiği coğrafya olarak biliniyordu. Hayvanları ilk ehlileştirenlerin Asya'da yaşayanlar oldukları konusunda ortak bir kanıya varmışlardı. O hâlde, doğuya doğru yayılan Ön Asya, brakise-

fal insanların yaşadığı, hayvanların ehlileştirildiği ve tahılın ekildiği coğrafya olarak gözükiyordu. Cilalı Taş Devri denilen yeni zamanların başlangıcında Avrupa'yı köklü bir değişikliğe uğratanlar da bu coğrafyadan göçmüş brakisefallerdi. Yani Avrupa'da mezolitik çağa son verenler Asya neolitikleriydi. Asya bu rolü üstlenmeseydi, Avrupa binlerce yıllık göçebe avcılıktan kurtulamazdı. Avrupa, uygarlık açısından Ön Asya'ya borçluydu. Coğrafi yönden Asya'ya bağlı olan Avrupa, aynı zamanda maddî varlığın esâs temelleri açısından da Asya'ya bağımlıydı. Avrupa topraklarında göçebe insanlardan başka bir uygarlık bulunmadığı hâlde, Asya'da yerleşik hayat kurulmuş ve gelişmişti. Kısacası, uygarlık safhaları, Asya'da ve Avrupa'da aynı tarih devrelerine rastlamıyordu. (İnan, 1932: 30,35). Yani Avrupa'nın uygarlaşmasında Anadolu'nun göz ardı edilemeyecek bir önemi vardı. Afet İnan, Avrupa'ya yeni uygarlığı öğretenlerin, o zamana kadar Avrupa'da yaşayan insanlardan olmadıklarını birçok kez vurguluyordu. İsviçre'de göl beldelerinde bulunan kafa yapılarındaki bulgulardan da anlaşılacağı üzere, buralara göçle gelen insanların brakisefal oldukları anlaşılıyordu. Bu insanların nüfusunun hızla arttığı göl beldelerinin çoğalmasıyla anlaşılıyordu. Dolikosefal olan eski devir magdalenienleri ve mezolitikleri, yavaş yavaş bu yeni toplumsal bünyeye karışmışlardı. (Galip, 1932: 128).

Aynı şekilde Anadolu sekene Orta Asya göçü öncesi dolikosefal iken göç sonrası brakisefale dönüşmüştü. Bir diğer deyişle Orta Asya'dan göç eden ve oradan Avrupa'ya uzanan "Türkler" uygarlığı taşımışlardı. (İnan, 1932; 37). Hayvan sürülerini yönetenler ve tahıl getirenler o zaman Avrupa kıtasında bulunan sekene değildi. Bunlar "yabancı"lardı. Bunlar brakisefal insanlarla meskûn yörelerden Ön Asya'ya en yakın topraklardan gelmişlerdi. İsa'dan iki bin yıl önce Etilerde bu özellikler görülüyordu. Anadolu'nun bugünkü halkının çoğunluğunda da bunlar sürgit devam ediyordu. Neolitik uygarlık denilen toplumsal devrimi, "sosyal inkılabı" getirenler, bugün Anadolu'da yaşayan insanların cetleriydi. (Galip, 1932: 133).

Ayrıca "Avrupaî tip" denilen bu tipin nereden gelmiş olabileceği sorusunun cevabı, yani Türk mü Avrupa'dan neşet et-

mişti; yoksa Avrupa mı Türk'ten doğmuştu; “brakisefal Avrupa bize bağlıdır” şeklindeydi. (İnan, 1932: 36). Avrupa'ya göç eden neolitik brakisefaller, çok güçlü olasılıkla Anadolu'dan geçmişlerdi. Kısacası Asya ile Avrupa'nın ilk ilişkileri brakisefallerin eseri idi. Bunda antropolog ve arkeologlar hemen hemen hemfikirdiler. Böylece Türk antropologlar ve arkeologlar Anadolu'nun tarihöncesi zamanlardan beri Türklerin mensûp oldukları beyaz ırkın Alpin koluyla meskûn olduğunu ve buradaki halkların Orta Asya'daki Türk anayurdundan gelmiş olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Yaptıkları çalışmalarla Anadolu'nun en eski sakinleriyle Hitit, Selçuk ve Osmanlı Türklerinin aynı antropolojik vasıfları gösterdiklerini vurguluyorlardı. Bu tez apriori olarak değil, dünya ölçeğinde bilimin son verileri sentezlenerek ve kanıtları antropoloji, prehistoriya, dilbilim, prehistorik kültür ve arkeoloji sahalarında gözlemlenip işlendikten sonra ortaya atılmaktaydı. (Maksudyan, 2005: 61).

Afet İnan kongrede sunduğu tebliğle; evrimciliği, Darwinizmi gündeme getirmekteydi. Osmanlı tarihçiliğinde Âdem-Havva ya da Nuh peygamberde köklerini arayan yaratılış efsanelerine meydan okuyarak, tarihin ötelere gitmekte, jeolojiyi de kapsayan çok geniş bir zaman dizinini gündeme getirmekteydi. Kısaca Afet İnan'a göre insan yaratılmamıştı, hayat “tamamen fizik ve şimdiki hâdiselerin neticesi” idi. (Toprak, 2012: 156). Bu açılımlarla birlikte, Türk Tarih Tezi ve Türk Dil Tezi omuz omuza yürümeye başladı. Türk Tarih Tezi'ne göre yüksek kültürü kuran ve bütün dünyaya yayanlar Türklerdi. Türk Dil Tezi de “bu millet yarattığı kültür eserlerini ve bu eserlere bağlı fikir sistemlerini Asya'dan sonra Avrupa'ya, Amerika'ya bütün dünyaya bu insanlarla birlikte götürmüş ve içlerine girdiği uluslara da yaymıştı” düşüncesini işliyordu. Bu nedenle Türkçe insanlık tarihi içinde incelenmeliydi. Gerek Türk Tarih Tezi, gerek Türk Dil Tezi Orta Asyalı brakisefal Türklerin sâdece ilk neolitik uygarlığı yaratan ve göçlerle o uygarlığın dünyaya yayan insanlar olduğunu savunuyordu. İlk kültürü yaratan Orta Asyalı halk, ilk kültür dilini de işlemişti. (Nemeth, 1940:802-Dilmen,1937: 5). Oradan kopup dört tarafa ve beş kıtaya yayılan göçlerden bazıları bu kültür dilini bütün

hazinesiyle beraber götürmüştü. Bu bakış açısı doğrultusunda harf devrimi sonrası dil devrimi de gündeme gelmiş oldu. Nitekim Türkiye’de bilimsel bağlamda dil çalışmaları ve antropolojik dilbilim Türk Dil Devrimi’yle başladı. 30’lu yılların ortalarında Güneş-Dil Teorisi bir hayâl mahsûlü olarak nitelese de, dilbilimde önemli bir yöntem anlayışını da beraberinde getirdi. Dilbilim antropolojiyle eklemlendi ve dil, tarih ve antropoloji aynı çatı altında karşılaştırmalı bir biçimde çalışır oldu. (Tankut, 1937: 4). Güneş-Dil Teorisi ile Türk dili ilk hamlede “İslâmistik” kaygıdan kurtuluyor, diğer bağımsız diller arasında saygın bir konum elde ediyordu. Dil konusunda da benzer tezler ileri sürüldü. Göçün Orta Asya’dan başladığı ve göç edenlerin Türk kabileleri oluşu göz önüne alındığında Türk dilinin bir anadil olması doğaldı. Etimoloji yanı sıra tarih ve coğrafya incelemeleri de Türk dilinin bir anadil olduğu kanısını güçlendirecek nitelikteydi. Türkçedekilerle aynı anlamı taşıyan birçok sözcüğün diğer dillerde de bulunduğu, değişik yörelerdeki şehir ve nehir gibi coğrafi isimlerin sözcük oluşumu açısından Türkçeyle uyumluluğu gözden kaçmadığı iddiâsı (Tankut, 1937: 5 - Dilmen, 1937: 7) bu kanıyı güçlendiriyordu.

Bütün bu bilgiler, Atatürk’ün 30’lu yılların ortalarından itibaren hayâli Mu kıtası⁵ ile yakından ilgilenmesine vesile olacaktı.

Kısaca 30’lu yıllarda kültür devrimi ile yapılan kongrelerden biri olan Birinci Türk Tarih Kongresi ulusal nitelikte bir kongreydi. Maârif Vekâleti’nin öğretmenlerine yeni bir tarih anlayışı aşılamaya yönelik olup, biraz da içe dönüktü. Bu nedenle katılımcıların çoğu ortaokul ve lise tarih öğretmenleriydi. Beş yıl sonra toplanan İkinci Türk Tarih Kongresi ise daha uluslararası bir nitelik taşıyordu. İkinci Türk Tarih Kongresi de ilkine benzer bir şekilde arkeoloji, dil bilimi ve antropoloji alanlarına yöneldi. 20-25 Eylül 1937’de İstanbul’da toplanan

⁵Mu efsanesi 1920’lerin ikinci yarısında doğdu. Ancak en fazla yankı uyandırdığı ülke Türkiye oldu. İngiliz Albay James Churchward’ın düşlediği Mu Kıtası da ezoterik bir bilgi yığınıydı. 30’lu yılların ikinci yarısında Türkiye’ye Meksika maslahatgüzarı Tahsin Mayatepek aracılığıyla girmişti. Mayatepek’in Churchward’ın eserlerinden yola çıkarak Türk tarih ve dil tezlerine yeni bir boyut getirme çabası Atatürk’ün dikkatini çekmişti. Churchward, sözde Tibet tapınaklarında bulunduğu yazı tabletlerini

İkinci Türk Tarih Kongresi, uluslararası düzeyde geniş bir katılımı kesimin yer aldığı ve uluslararası yankıları olan bir toplantıydı. İlkine göre daha kapsayıcı olan kongrede bekleneneği gibi antropoloji ve arkeoloji kongrenin ana eksenini oluşturmuştu. Kongrede uygarlıkların tarihöncesi ve ön tarih geçmişi ağırlığını korudu. Artık Türk Tarih Tezi bu kongreyle genel bir kabûl görmüş, ırk teması araçsallaştırılarak Türklerin Avrupalılardan farklı olmadığı iddiâsı ön plâna çıkartılmıştı. Yeryüzünün en eski uygarlığını oluşturan brakisefal Türk ırkı, göçler yoluyla Mısır, Anadolu, Yunan dâhil Ege uygarlıklarının temellerini atmıştı. Bu nedenle Avrupalıların övünç kaynağı olan ırkın temelinde artık Türk ırkı vardı. (Toprak, 2012:193).

Eugene Pittard 1937'deki kongredeki konuşmasında Türk Tarih Tezi ile örtüşen bir konuşma yaparak, Türklerin geç-

oradaki rahiplerinden on iki yıllık bir çaba sonucu öğrendiği Naga-Maya dili sayesinde anlamlandırabilmiş ve elde ettiği bilgilere göre Büyük Okyanus'ta Asya kıtası ve Amerika kıtası arasında, Avustralya'nın iki katı büyüklüğünde bir kıta olduğunu iddiâ etmişti. James Churchward'ın ortaya attığı Pasifik'te ileri bir uygarlığı simgeleyen Mu kıtası tezi arkeologların merakını uyandırmıştı. Churchward'ın izinden gidenler, insanlık tarihinin başlangıcını Mu kıtasına dayandırıyorlardı. Kıta, 12000 yıl önce kıtanın altında yer alan gaz odacıklarının patlaması sonucu 64 milyon nüfusuyla birlikte sulara gömülmüştü. Mu kıtası ilk insanın anavatanıydı. Mu'lar diğer kıtalarda koloniler oluşturmuştu. Anavatanları dışındaki en büyük imparatorluk başkenti günümüzde Gobi Çölü'nün uzandığı bölgede bulunan Büyük Uygur İmparatorluğu'ydu. Churchward'a göre Mu kıtasından tüm kıtalara göçler olmuşsa da başlıca göçler Kuzey ve Güney Amerika'ya, Orta Asya'ya, Mısır ve Anadolu'ya yapılmıştı. Churchward'a göre 70000 yıl önce mevcut olan Uygur İmparatorluğu Avrupa içlerine kadar uzanmaktaydı. Uygur İmparatorluğu Churchward'ın manyetik felaket adını verdiği bir doğal afet sonucu yok olmuştu. Sağ kalanlar ise Avrupa'nın Ari kavimlerini oluşturmuşlardı. Churchward'a göre Keltler, Basklar ve Asyalı İskitler Uygurların torunları olan kavimlerdi. Churchward kitaplarında doğrudan doğruya Türklere gönderme yapmıyordu. Ama Uygurlardan söz ediyordu. Tahsin Mayatepek Uygurların Türk olduğu tezinden yola çıkarak, bundan böyle Churchward'ın efsanevi söylemini Türkler adına kurguluyordu. Mayatepek için en eski Türk'ün ilk vatanı ve kökleri o tarihe kadar bilindiği gibi Orta Asya değildi; Pasifik denizinde 20000 yıl var olduktan sonra batan Mu kıtasıydı. Orta Asya'da, Mezopotamya'da, Yukarı ve Aşağı Mısır'da ve Etiyopya'da uygarlık, dil ve din Mu kıtası kökenliydi. Churchward'a göre Ari adı verilen kavimler Uygurların zürriyetiydi. Tötonlar, Sertler, Slavlar, Basklar, Brötonlar ve İrlandalıların ecdatları Uygurlardı. Keza Medlerle Farisiler de aynı soydan geliyorlardı. Türklerin de Mu kıtasından geldiği söylencesi ise Meksika maslahatgüzarı Tahsin Mayatepek'e âittir. Mayatepek'e göre Maya dili ile Türkçe arasında benzerlikler vardı. Maya, Meksika'nın geçmiş uygarlığı idi. Maya'lar Orta Amerika'da yaşamışlardı. Türk Tarih Tezi'ne göre Türkler bu bölgeye Orta Asya'dan göç etmişlerdi Daha geniş bilgi için bkz.(Churchward, 2000: 7).

mişte Eti adını taşıdıklarını, birkaç bin yıl sonra da Selçuk, Osmanlı ve Türk ismiyle anıldıklarını vurgulayarak ve de göç yollarından da yola çıkarak Türk tarihinin Avrupa'nın tarihi olduğunu ileri sürmüştü. Pittard'a göre Avrupa ile Orta ve Batı Asya'nın tarihi bir bütündü. En azından antropolojik açıdan bu böyleydi. Orta ve Batı Asya ile Avrupa'nın uygarlık tarihi Anadolu toprakları üzerinden bütünlük arz ediyordu. Bu tespitin yanı sıra Şevket Aziz Kansu'nun uluslararası dergilerdeki yazıları sayesinde de Türklerin ağırlıklı olarak brakisefal kafa yapısına sâhip "ileri" bir ırka mensûp oldukları kanısı en azından antropoloji dünyasında yer etmiş ve ardından Afet İnan'ın 64000 kişi üzerindeki yaptığı araştırma da bu konuda her türlü tereddüdü giderecek nitelikte olmuştu. Bundan böyle Türklere atfedilen "sarı ırk" ve "mongoloid" söylemi Batı literatüründen silindi. Antropolojik veriler ışığında, en azından fizyolojik açıdan Anadolu insanı da Avrupalılar gibi "ileri" ırklara mensûp olduğu "bilimsel" olarak gösterilmiş oldu. (Toprak, 2012:182).

Sonuç

1920'li yıllarda anayasal bir vatandaşlık anlayışıyla inşâ edilen Türk kimliği antropolojik bir inşâ sürecinde doğmuş olsa da, 30'lı yılların kültüralizmi etkisinde kaldı. Bu zaman Avrupa'da demokrasilerin çözüldüğü ve otoriter/totaliter rejime sâhip ülkelerin yıldızlarının parladığı yıllardı. Doğu ve Güneydoğu Avrupa başta olmak üzere birçok Avrupa ülkesi ırkçılığa ve öjeniliğe sığınıyordu. Bu zamanda ırk temelli tarih anlayışı kıta Avrupa'sında öne çıkmıştı ve ırk bağlamında hemen her ülke tarihçisi kendilerinin diğerlerinden üstün olduğu iddiâsındaydı. Bu durumun bizde de etkileri görülmüş ve Harp Okulu Marşı, "Yıldırımlar yaratan bir ırkın ahfadıyız" diye başlıyordu. Keza, Onuncu Yıl Marşı da "Türküz, bütün başlardan üstün olan başlarız; tarihten önce vardık, tarihten sonra varız" dizelerini içeriyordu. Yani Türkiye'de de inşâ edilen tarih anlayışının gelişmiş Batı ülkelerindeki ırk eksenli tarihçilikten etkilenererek kendine bir yol aradığını görüyoruz. Ancak bu zamanda öne çıkan ve de birçok kişiyi yanıltan kavram "ırk" sözcüğüydü. Çünkü iki dünya savaşı arası dönemde,

“etnik”, “etnisite” ya da bunlara tekabül edebilecek başka bir sözcük yoktu. Irk kavramı bu nedenle yaygın olmasına karşın, etnik bir içerik taşımıyordu. Irk, cumhuriyet kadroları için “antropolojik” bir kavramdı. Zâten cumhuriyetin “uygarlık” anlayışı da etnisiteden çok daha kapsayıcı bir nitelik taşıyordu. Anket çalışmalarında tüm halkın etnik ayrıma tâbi tutulmadan anket kapsamına alınması bunun bir göstergesiydi. Bu zamanda temel sorun içe dönük değil, dışa dönüktü, yani Batı’yıydı. Çünkü Batı’nın gözünde Türkiye ikinci sınıf bir ülke konumundaydı. Zîrâ o günlerde yapılan ırk tasnifine göre Türklerin “sarı ırk” kategorisine dâhil edilmişti. Diğer bir ifâdeyle Türkiye Avrupa’da birçok kesimce geri, hatta “barbar” bir ülke olarak görülüyordu. Batı’nın emperyal düşüncesi, Osmanlı sekenesini uygarlıktan yoksun, fütuhattan başka bir kaygısı olmayan, yağmacı bir toplum olarak algılamakta; bu nedenle de Anadolu’dan dışlanması gereken bir topluluk olarak görünmekteydi. Bütün bu açıklamalara cevap bulmak için Türk Tarih Kurumu bünyesinde tarihöncesine yönelik arayışlar antropoloji ve arkeoloji bilimini ön plâna çıkarmış ve Anadolu halkı bu bilim dalları kapsamında bir bütün olarak değerlendirilmişti. Ancak bu iki bilim dalının öne çıkması diğer bilim dallarını da teşvik etmiş, etkilemiş ve onlarda da içerik farklılaşmasına yol açmıştır. Sözgelimi antropolojik kaygılar Türkiye’de arkeolojiyi tetiklemiş ve arkeolojik kazılar önem kazanmıştır. Yabancı arkeologların etkin olduğu arkeoloji bundan böyle Türk Tarih Kurumu’nun da temel uğraş alanına girdi. Benzer şekilde antropoloji beraberinde coğrafyayı da getirdi. Bu zamana kadar Türkiye’de tarihçiliğin geçmişi coğrafyadan kopuktu. Antropoloji’nin “göç” sorunsalı coğrafyanın önemini akademik çevrelere kabûl ettirmiş oldu. Bu arada Avrupa’da revaçta olan fizikî antropolojinin bulgularının Asya’yı işâret etmesi ve uygarlığın beşiğinin doğuya doğru kayması Türkiye’deki sosyal bilim dünyasının da içerik değiştirerek bu yörüngeye girmesine yol açmıştı. Antropolojik bulgulara dayanan Türk Tarih Tezi kimi kez abartılı boyutlar taşısa da, aslında yapılan, iki dünya savaşı arasında Batı’daki antropolojik birikimin Türkiye’ye uyarlanmasıydı. Bu uyarlamayla alternatif Aydınlanma arayışına yönelindi. Alternatif

aydınlanma arayışı da Türk Tarih Tezi'ni ortaya çıkarmıştı. Antropoloji dünyasının saygın bilim insanlarının bulgularından yola çıkılarak kurgulanan Türk Tarih Tezi bir anlamda bağımsızlık savaşının ve ardından gelen Batı'yla ilgili düş kırıklığının kültürel sonucuydu. Kurgulanan tarih anlayışı yeni bir kimlik inşâ sürecinin önemli yapıtaşlarından biri olmuştu. Türk Tarih Tezi Ankara'nın Anadolu'ya tutunma, bu topraklarda yaşayan insanların geçmişine gönderme yaparak uygar kimliğini kanıtlama ve çağdaşlığa açılım özlemini ifâde ediyordu. Gelişmiş ve medenî bir kafa yapısı olarak kabûl edilen brakisefal kafa yapısına sâhip olan Selçuklu ve Osmanlı Türkleri, neolitik dönemden beri brakisefal unsurların büyük çoğunluğunca iskan edilmiş olan Ön Asya ve özellikle Anadolu'da, Orta Asya uygarlığının en son temsilcileriydi. Böylece bu bulgular sonucu Anadolu ezelden ebede Türk'tü. Anadolu'yu istila eden Oğuzlar aslında kendi ırklarının yaşadığı topraklara gelmişlerdi. Batılıların Anadolu'dan sürmek istedikleri Türkler bu toprakların gerçek sâhipleriydi. Nitekim yapılan tüm “arkeolojik kazılar” da bunu kanıtlıyordu.

Antropolojik çalışmalar aynı zamanda Türkiye'de Darwinist çözümlemelere de ortam hazırlamış ve tarihin “evrimci” bir çizgiye oturmasına neden oldu. Antropoloji sayesinde tarih la-dini bir nitelik kazanarak tarihöncesi (prehistorie) ve ön tarih (proto-historie) “mukaddes” alanın dışına taşındı. Bu dönemlere özgü “kutsal” tarih anlayışı “bilimsel” bir tabana oturtuldu.

1940'lı yıllarda tarih kitapları artık çoğunlukla Darwin'den, evrim kuramından ve “din-dışı” anlayıştan biraz daha arındırılacak şekilde basılmaya başlanmıştı. Aynı şekilde Atatürk'ün ölümünden sonra ders kitaplarından çıkarılan bir diğer husûs da “ırk” konusuydu. Savaş yıllarında yayınlanan ders kitaplarında ki ırk bahsine, Atatürk'ün ölümünden sonra, yer yoktu.

Sonuç olarak bugünkü bilgilerimiz doğrultusunda Türk tarih ve dil tezlerinin bilimsellikleri tartışılrsa da, bu tezler on yıl gibi kısa bir sürede antropoloji ve tarihöncesi arkeoloji sayesinde bilim dünyasında Anadolu halkı ve Türklerle ilgili önyargıların dış dünyada kırılmasını sağlamıştı. Türklerin kö-

keninin sarı ırka mensûp olduğuna yönelik Avrupa'daki genel kanı çürütülmüş ve bilim çevrelerinin geniş bir kesimince bu tezlerin en azından anlamlı olduğu sonucuna varılmasını sağlamıştı. Diğer bir ifâdeyle Türk tarih ve dil tezleri sayesinde Anadolu insanı bilim dünyasında "sınıf atladı" ve Avrupa insanıyla aynı kefeye konulmaya başlandı.

Kaynaklar

AKÇURA, Yusuf(1932),"Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usullerine Dâir", Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar Müzakere Zabıtları-, Devlet Basımevi İstanbul.

ARSAL, Sadri Maksudi (1932),"Tarihin Amilleri", Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar Müzakere Zabıtları-, Devlet Basımevi İstanbul.

CHURCHWARD, James(2000), Kayıp Kıta Mu, Çev. Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İzmir.

DİLMEN, İ. Nemci(1937),"Türk Tarih Tezinde Güneş-Dil Teorisinin Yeri ve Değeri" İkinci Türk Tarih Kongres-, Devlet Basımevi İstanbul.

GALİP, Reşit(1932),"Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış", Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar Müzakere Zabıtları-, Devlet Basımevi İstanbul.

İNAN, Afet(1932),"Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde", Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar Müzakere Zabıtları-, Devlet Basımevi İstanbul.

KANSU, Şevket Aziz(1932),"Türklerin Antropolojisi", Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar Müzakere Zabıtları-, Devlet Basımevi İstanbul.

MAKSUDYAN, Nazan(2005), Türklüğü Ölçmek-Bilim kurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğin Irkçı Çehresi 1925-1939-, Metis Yayınları, İstanbul.

NEMETH, Gyula(1940)," Türklüğün Eski Çağı", Çev. Şerif Baştav, ÜLKÜ Halkevleri ve Halkodaları Dergisi, Cilt XV, Sayı 88 Haziran.

TANKUT, Hasan Reşit(1937), "Dil ve Irk Münasebetleri Hakkında", İkinci Türk Tarih Kongresi-. Devlet Basımevi İstanbul.

TOPRAK, Zafer(2012), Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji, Doğan Kitap, İstanbul.

V.

Demokratikleşme Bağlamında Milliyetçilik Vatandaşlık ve Çok-kültürlülük Tartışmaları

Giriş

Bütün ideolojiler yaşadıkları çağın olaylarından ve gelişmelerinden etkilenecek olurlar. Milliyetçilik de modernliğin bir ideolojisi olarak modern çağın tarihsel ve toplumsal koşulları ve olayların etkisinde ortaya çıkmıştı. Yani, modernliğin nesnel toplumsal koşulları ve değerler dünyası milliyetçilik söylemini üretmiştir. Başlangıçtaki modernlik biçimiyle ulus-devletin ideolojisi olarak ortaya çıkan milliyetçilik, parçalanmış imparatorlukların kültür ve siyasetleri karşısında milliyetçi bir toplum ve ulus-devlet tarzı bütünlükler üreterek kitlelere, topluluklara, cemaatlara ve milletlere yeni bir şemsiye sağlamıştır. Ancak milliyetçilik, her siyasal söylem gibi belirli koşullara bağlı olduğundan, koşulların değişmesiyle birlikte o da değişmeye başlamıştır. Bu durum milliyetçiliğin içinde inşa olduğu eski yapının parçalanması ve dolayısıyla önceki koşullar çerçevesindeki paradigmal egemenliğini kaybetmeye başlaması demektir. Diğer bir deyişle küreselleşme süreciyle beraber, milliyetçiliğin dayandığı ülkeler, değerler, örgütler

*Türk Milliyetçiliği Yeni Yaklaşımlar, Yeni Tartışmalar, Der. İkbâl Vurucu, Türk Ocakları Denizli Şubesi Yayınları, Denizli 2014.

ve ihtiyaçlar değişince milliyetçilik paradigması da değişmeye başlamıştır. Böylece 19. ve 20. yüzyılın ilk yarısında hâkim olan milliyetçiliğin homojenleştirici yapısı çözülmekte ve bütünlük kaygısı artmaktadır. Nitekim günümüzde kökleri tarihin derinliklerinde yatan ve ulus-devlet formuyla unutulmaya yüz tutmuş etnisiteler, ulusal bütünleşme ve ekonomik kalkınmanın modernleştirici etkisiyle etnik kimliklerin giderek zayıflayacağı görüşünü yalanlarcasına önem kazanmaktadır. Etnik sorunların özellikle mevcûd siyasal otoriteye karşı başkaldıran bir düzeye çıkması, sorunun sâdece ulusal değil, aynı zamanda uluslararası nitelik kazanmasına ve uluslararası kuruluşların da bu duruma bir biçimde müdâhil olmasını gündeme getirmektedir. Bu durum, uluslararası sistemin temel yapısal birimini oluşturan ulus-devletin varoluş felsefesinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Böylece küreselleşme karşısında yeni milliyetçi yorumlar ve meydan okuma biçimleri ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda organik ulus milliyetçiliği anlayışı yeniden yükselirken, etno milliyetçilikler de çoğalmaktadır.

Her etnik sorunun kendine özgü bir durumu olduğu için demokrasi açığı, kalkınma sorunları, ulusal bütünleşmenin sağlanamamış olması gibi konuların hiçbirisi etnik sorunları açıklamada yeterince genellemelere ulaşamamıştır. Bununla birlikte bu sorunsalların incelenmesinde milliyetçilik ideolojisine kilit rol yüklenmektedir. Bu amaçla son yıllarda artan etnik çatışmalar yanında yeniden yükselen milliyetçilik anlayışı, oluşan yeni durumlar çerçevesinde, bütünlüğü sağlamak amacıyla vatandaşlık kapsamında sıkça tartışılmaktadır. Zîra ulus-devletler çağında vatandaşlık, devletin siyasal-hukuksal bir kategoriden çok ortak bir kimlik ve âdiyet duygusu oluşturma kaygısının ifâdesiydi. Kurumsal ve sosyo-kültürel bir gerçeklik olarak ulus-devlet, tarihsel anlamda ideal oluşturduğu oranda siyasal ve toplumsal âdiyeti düzenlemenin özel biçimini de vatandaşlık uygulamasıyla gerçekleştirmişti. Dolayısıyla günümüz koşullarında siyasal ve toplumsal âdiyeti oluşturmada vatandaşlık sorununa ilişkin tartışmalar, ulus-devlete üyeliğin tanımı ve içeriğine ilişkin daha geniş bir tartışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Etnisite, Milliyetçilik ve Ulus-Devlet

Milliyetçilik, siyasal bir düzen içinde yer alan bireylerin ortak bir geçmiş ve kültüre sâhip olduklarını vurgulayan bir simgeler ve inançlar sistemine duyulan psikolojik bir bağlılık duygusu/bilinci olarak tanımlanabilir. Bu ortak bilinç milliyetçi ideoloji tarafından topluma geniş bir zaman dilimi içinde sunulmaktadır. Milliyetçilik bir yandan ulusla ötekiler arasındaki tutarsızlıkları ve uygunsuzlukları vurgulayabilmek için yakın geçmişe bakarken diğer taraftan daha iyi bir gelecek ülküsünü özel bir tarihsel geçmiş, ortak gelenekler, dil, din, ortak kimlik ve vatan birliği gibi birleştirici simgeler üzerine kurarak ulusal hedefler etrafında toplumun harekete geçirilme amacını gütmektedir. Diğer bir ifâdeyle milliyetçilik modern dönemin arzularıyla birleşen bir hareket ve düşünce tarzıdır. Milliyetçilik, her şeyden önce bilincimize bir şekil veren, dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan bir söylem; başka bir deyişle, toplu kimliklerimizi belirleyen, günlük konuşmalarımızı, davranış ve tutumlarımızı yönlendiren görme, yorumlama ve algılama biçimidir (Yıldırım, 2006;185). Kısaca milliyetçilik, toplumun aynı siyasal otoriteye aidiyet duyarak homojenleştirme uygulamasıyla siyasal ve ulusal sınırları birbirleriyle uyumlu kılmayı amaçlayan bir düşünce akımıdır. Ancak dünya tarihinde siyasal ve ulusal sınırları birbiriyle uyumlu böyle ideal bir ulus-devleti bulmak günümüzde nerdeyse imkânsızdır. Birçok ülkede siyasal sınırlar; etnik, kültürel, dinsel ya da dilsel sınırlar boyunca ilerlememektedir. Mevcût siyasal sınırlar aynı dili konuşan toplulukları birbirinden ayırdığı gibi, farklı dil ve din grupları da aynı toprak üzerinde birleştirebilmektedir. Yani günümüzde birçok devlet, birbirinden farklı pek çok topluluğu kendi hukuk sistemi altında bulundurabilmektedir (Boztemur, 2006;166). Durum böyle olunca, ulus-devletlerin kabûlüyle oluşturulmuş uluslararası hukuk da, kurulu bir ulus-devlet düzeninde farklı toplulukların kendi kaderlerini tayin hakkına sınırlamalar getirmektedir. Bu bakımdan milliyetçi ideoloji tarafından kurulan ulus-devletlerde çatışmaların olmadığını söylemek imkânsızdır. Ne devletler ile içlerinde yer alan topluluklar birbirleriyle tam olarak uyumludur, ne de tarihsel gerçeklik ulus-devletin ulusun bütününe kapsayan böyle bir

uyuma tanıklık etmektedir. Bununla beraber milliyetçi ideoloji, ulusal dayanışmanın yaratılması ve sürdürülmesi için ulusu oluşturan unsurlar ile devlet-kurma süreçleri arasında nesnel bir ilişki kurmaya gayret etmektedir. Oluşturulmaya çalışılan ulusal dayanışma, genellikle dinsel ya da dilsel bütünlüğe dayandırılmakta ya da geçmişteki devlet toprakları üzerinde yer alan topluluk üyeleriyle birlikte sâhip olunan ortaklıklar ve siyasal coğrafyadaki bölünmelerle ayrılan öteki topluluklarla aralarında var olan farklılıklarla beslenerek oluşturulmaya çalışılmaktadır. Dil, folklor, tarih, coğrafya ve din standart bir çerçeveye yerleştirilerek ulusal bütünlük sağlanmaya ve bu bağlamda farklı soy, lehçe, kabile, etnisite vs. gibi unsurlar ulusal kültür içinde eritmeye çalışılmaktadır. Böylece modern milliyetçilik ideolojisinin ulus-devlete sağladığı homojen kültür projesi, farklılıkları dışlamakta; fakat eş zamanlı olarak bütün ulusun bireylerini kanun önünde eşit vatandaş yapmaktadır (Yıldırım, 2006;186).

Milliyetçiliğin kültür birliği sağlayan özellikleri her zaman siyasal-kurumsal yapıyla ilişkilendirilmektedir. Kültürel birlik kimi zaman bağımsız bir devlet olma amacı, kimi zaman da var olan bir devlette çağdaşlaşma için reform istekleri şeklinde ortaya çıkmakta; çoğu zaman da ulusal çıkarların gerçekleştirilmesi için siyasal faaliyetlerinin meşrûyetini sağlaması amacıyla kullanılmaktadır. Böyle bir devlet, faaliyetlerinin meşrûluğunu çoğunlukla ulusal kimlik ve ulusal bağımsızlık söylemleriyle yapmaktadır. Meşrûluğu sağlaması nedeniyle milliyetçilik, devlet tanımına içkindir. Bu tanım, daha ziyâde karmaşık ulus-devletler sistemi içinde, sınırları belirli, iyi tanımlanmış teritoryal ve bağımsız bir idârî kuruma âit olma duygusuyla ilişkilidir. Genelde devletle ulusun örtüşmesiyle tam bir dayanışmanın ortaya çıkacağı ve sağlam bir siyasal örgütlenmenin gerçekleştirebileceği inancı vardır. Bu anlamda devlet, milliyetçiliğe üç işlev atfetmektedir. Bunlardan ilki; siyasal egemenlik ilişkisi altında vatandaşlık kavramını yaratmaya dönük kurumsal ilişkiyi güçlendirmek; ikincisi kültürel ve ekonomik olarak farklı bölgelerin içsel birliğini sağlayarak, daha homojen bir devlet yapısına yol açacak düzenlemelerde bulunmak ve son olarak da devletin siyâsî ve coğrafi sınırlarını

belirleyerek diğerlerinden ayırmaktır. Devletin bu şekilde toplum üzerindeki yönetsel gücünün genişlemesi, bireyler arasında ulusal bilinç, toplumsal dayanışma ve âdiyet duygularını artırmakla kalmamakta, aynı zamanda vatandaşlık kavramını ve bilincini de geliştirmektedir. Nitekim çağdaş ulus-devletler öncesindeki imparatorluklarda bireyler kendilerini vatandaş olarak tanımlamamakta; merkezi siyasal otorite de uyrukla- rını aynı hukuka tâbi eşit vatandaşlar olarak görmemekte ve onları farklı etnik yapılara, dinlere ve dillere göre ayırmakta idiler. Oysa ulusal bir topluluğa dayalı devletin ortaya çıkma- sı ve egemenlik alanının genişlemesiyle uyruklar siyasal bir topluluğa âit olduklarının bilincine ve bu bilincin gerektirdiği haklar ve ödevlere sâhip olmaya başlayan vatandaşlığa doğ- ru geçiş sürecine girmişlerdir. Devletin, eğitimi ve ulusal de- ğerleri topluma yayan aygıtları geliştirmesiyle, vatandaşların kendilerini giderek daha fazla âit hissettikleri kamusal ala- nın sınırları da genişlemeye başladı. Bu yüzden ulus-devlet, vatandaşlık hakları ve halk egemenliği adına bütün milletin tek bir devlete âdiyetini belirleyen ortak bir bağlılık duygu- su yaratmıştır. Ortaya çıkan yeni anlayışla, yani vatandaşlık kavramı ile bireyler ve siyasal kurumlar arasındaki karşılıklı haklar ve görevler belirlenmekte ve bu da milliyetçi ideolojiyle desteklenmektedir (Boztemur, 2006;178). Bu şekilde insanların önceki dönemden farklı olarak tek tarihsel toprağa, eşit kanûnlara ve kamusal kültür paylaşımına sâhip olacağına ina- nılmaktadır.

1648 Westphalia Barışı'ndan sonra gelişen 1789 Fransız Devrimi'yle uluslararası yapının egemen devlet temelinde kur- gulandığı varsayımı; ulus ile devletin özdeşleştirilmesine yol açarak etnik grupların uluslararası alanda bağımsız bir ak- tör olarak var oluşunu imkansız hâle getirmiştir. Bir başka deyişle, modernleşmeyle uluslararası ilişkiler devletlerin et- nik farklılıkları asimile ederek homojen ulusu kuracağı ve bu ulusun devletle tam örtüşeceği düşüncesiyle ulus-devletlerin dışa karşı tek temsilci olacağı bir yapıya dayandırılmıştır. Bu durum sistemin istikrarı için işlevsel açıdan zorunlu gö- rülmüştür. Çünkü bu sayede ulus-devlet hem ülke içerisinde tam egemen olarak, dışarıda da halkın tek temsilcisi olma ko-

numuyla etnik grupların ayrı ayrı olarak dışarı ile ilişki kurma ve yardım alma şansını ortadan kaldıracak, hem de ulusal birliğini sağlamış ve ulus ile devleti örtüştürebilmiş olacaktır. Sonuçta oluşan uluslararası yapının bu özelliği, ulus-devleti daha da güçlendirerek, etnik farklılıkları giderici politikalarını teşvik etmiştir. Böyle olmakla beraber etnik gruplar hemen her zaman uluslararası yapıdan etkilenen ve onu etkileyen aktörler olarak varlığını sürdürmüşlerdir. Çünkü devletler ne etnik farklılıkları gidererek tam olarak homojenliği sağlayabilmiş, ne de uluslarıyla tam olarak örtüşebilmişlerdir. Bunun sonucu birçok ulus-devlet birden fazla etnik grubu bünyesinde barındırmaya, çeşitli etnik gruplar da birden fazla devlet çatısı altında yaşamaya ve kimliklerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Nitekim uluslararası sistemin zayıfladığı ya da yıkıldığı hemen her dönemde bazı etnik grupların çeşitli taleplerde bulunarak kurulacak yeni sistemde yer alma çabasına girişmeleri bunu göstermektedir (Kurubaş, 2008;31).

Milliyetçilik tek bir adla anılmasına rağmen farklı siyasî, aklî ve sosyal tutumları kapsamaktadır. Bazı temel değerler bütün uluslarda müşterek olmasına rağmen milliyetçilik her ulusta farklı biçimler altında ortaya çıkmaktadır. Ulusun özgül durumuna bağlı olarak milliyetçilik eğilimleri farklı tercihler ortaya çıkarmıştır. Bu tercihler içerisinde uluslaşma süreçleri hangi modele dayanırsa dayansın genelde etnik gruplar aleyhine etnik farklılıkları azaltıcı ya da giderici bir etki yaratmaktadır. Yani uluslaşma sürecinde devlet ve etnik gruplar arasındaki ilişki biçimi, devletin etnik gruplara karşı tutumu ve etnik grupların buna gösterdiği tepki biçimiyle bütünleşme sürecinin niteliğini belirleyecektir. Etnik olarak homojen bir toplum geçmişte olmadığı gibi günümüzde de yok gibidir. Tüm devletler genelde çok-etnili bir toplumla karşı karşıyadırlar. Bu durumda, ulus-devlet kapsamı içerisinde devlet ile etnik gruplar arasında üç ilişki biçimi olabilir. İlki, etnik grubun ulusal kimliği benimsemesi, yani gönüllü asimilasyonun olması durumudur. İkincisi, etnik grubun ulusal kimliği reddiyle devletin buna sert tepki göstermesi ve baskı ve şiddet içeren politikayı yürürlüğe koymasısıdır. Üçüncüsüyse, etnik grubun ulusal kimliği kabûl etmekle birlikte kendi kimliğinde

ısrar etmesidir. Böylece devlet, ya asimilasyoncu politikada ısrar edecek ya da etnik kimliği tanıyacak veya bireysel anlamda etnik kimliğin varlığına müsaade ederek ulusal kimliği güçlendirmeye çalışacaktır.

Ulus inşâsının asimilasyon, entegrasyon ya da kültürel çoğulculuk gibi değişik bütünleşme biçimleriyle gerçekleşebileceği söylene de, kuramsal olarak beklenen ve öncelikle uygulanan bütünleşme biçimi asimilasyondur. “Tek devlet, tek ulus, tek dil” söyleminde ifâdesini bulan bu yöntem, azınlığın etnik ve kültürel kimliğini bir biçimde ulusal kimlik içinde eriterek çoğunlukla kaynaşmasını öngörmektedir. Yani modern devletler homojenleştirici ulus inşâsı politikası aracılığıyla bünyelerindeki bütün nüfusu ortak ulusal kültüre asimile etmeye çalışmaktadırlar. Ancak ulus-devletler farklı etnik kimlikleri tek bir çatı altında toplamayı kısmen başarmışsa da, homojenleştirme politikalarına direnen ulusal azınlıklar daima var olmuştur. Nitekim 21. yüzyılda demokrasi ve azınlık haklarının uluslararası ilişkilerde hâkim değerler olması ve bunun uluslararası alanda baskı unsuru hâline gelmesiyle mevcûd ulus-devletlerin ülke içindeki azınlıkların asimilasyonunu ya da entegrasyonunu sağlamasının eski usûllerle çok daha da zor olacağını göstermektedir. Aynı topraklar üzerinde yaşayan birden fazla etnisitelerin kendi ulus-devletini kurma mücadelesinin geçmişte neden olduğu savaşlar, günümüzde de iç savaşların, düşmanlıkların ve terörün kaynağı olmayı sürdürmektedir. Bu durum aynı topraklarda birden fazla etnisitelerin bir arada barışçıl şekilde yaşamasını zorlaştırmaktadır (Kalaycı, 2008;95). Bu zorlukların temelinde ulus-devletin bazı kurgusal özelliklerinin yattığını söyleyebiliriz. Çünkü tarihsel olarak bakıldığında etnik sorunların ortaya çıkışı kendi başına değil de, milliyetçilik çağına özgü ve ulus-devlete bağımlı bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Ulus inşâsı süreci başta bağımsızlığın sağlanması olmak üzere, ulusal birlik temeline dayalı meşrû bir yönetim kurulması, siyasal vatandaşlık, kültür standartlaştırması ile zenginlik ve değerlerin yeniden paylaşılması gibi değişik aşamaları içermektedir. Bunun için eğitim, askerlik ve siyasal katılım ulus inşâsının başlıca araçlarıdır. Bu yöndeki çabalar bir yönüyle doğrudan ulusal bü-

tünleşmeyi ve ulusal kimlik duygusunu geliştirmeyi, öteki yönüyle de toplumdaki etnokültürel farklılıkları en aza indirmeyi amaçlamaktadır. Bu şekilde, nüfusun sadâkati kabile, bölge gibi küçük birimlerden daha büyük merkezileşmiş siyasal sisteme aktarılmaya çalışılmaktadır. Bu da devletin vatandaşlarını, kendi belirlediği ve tüm ulusu kapsadığı ileri sürülen tek ve tekil ulusal kimlikle tanımlamasına, sadakat ve âdiyetini de sâdece bu kimliğe yönelik olması talebini doğurmaktadır (Kurubaş, 2008;22-23). Sözgelimi bir dilin oluşturulması ve geçerli kılınmasında ulus-devletin merkezî bir konumu vardır. Çünkü ortak bir dil konuşma gereksinimi ulus-devlete özgü ve göreceli olarak yeni sayılabilecek tarihsel bir olgudur. Zîra daha önceki siyasî örgütlenme biçimleri bu derece dilsel bir tekbiçimliliği gerektirmemiştir. Avusturya-Macaristan, özellikle de Osmanlı'daki millet sistemi çok dilli ve çok kültürlü uygulamaları ile buna örnektir. Dolayısıyla dilsel ve kültürel homojenliğe vurgu yapılması ulus-devletin iç ahenk anlayışına dayalı siyasi milliyetçiliğinin yükselişe geçmesiyle birlikte oluşmuştur. Çünkü ulus-devlet sınırları içinde ulusal ve siyasal kimliğin örtüşmesini ve uyumlu olmasını şart koşmaktadır. Bu amaçla çoğu zaman seçilmiş ulusal dil, modernite ve ilerleme ile ilişkilendirilmekte, azınlık dilleri ise gelenek ve modası geçmişlikle birleştirilerek tarif edilmektedir. Burada azınlık dillerine atfedilen kusurla çoğunluk dillerine atfedilen statü ve prestijin doğallıkla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü günümüzde bir yerde azınlık konumunda olan bir dilin bir başka yerde çoğunluk konumunda olması sıkça görülen bir durumdur (Kalaycı, 2006-07;18). Ayrıca aynı dili konuşanlar arasındaki ulusal dayanışma duygusu kabûl gördüğü kadar, görmeyebilir de. Yani dilin merkezî konumu karşısında ulusu sâdece aynı dili konuşan toplum olarak tarif edemeyiz. Nitekim Sırp'lar ile Hırvatlar; Kuzey Amerikalılar, İrlandalılar ile İngilizler aynı dili konuşmanın ulus oluşturmak açısından yeterli olmadığını bize göstermektedirler. Bundan ötürü, ulus olabilmek için önemli bir unsur olan ortak bir dil konuşmak zorunlu değildir. Nitekim Birleşik Amerika'da ve Kanada'da ortaklık sağlamak yönünden dil bağı oldukça zayıftır. Ulusal duyarlılık oluşturmak için en temel kültürel unsurların başın-

da ortak dil gelmesine karşın, bazı toplumlar açısından ortak dil ne zarûrîdir ne de tek başına yeterlidir. Çünkü ortak bir dil konuşmadıkları hâlde İsviçreli ulusal bir duyarlılık oluşturabilmişlerdir. Buna karşılık aynı dili konuştukları hâlde İrlandalılar, İngilizlerle ortak ulusal duyarlılık oluşturamamışlardır (Weber, 2006-07;186).

Ulusal bağ oluşumunun temelinde aynı kanı taşımak zorunluluğunun olmadığını da belirtmek gerekir. Çünkü en radikal milliyetçiler bile çoğunlukla farklı bir soydan gelebilmektedirler. Dahası, antropolojik anlayış ile bir ulus oluşturmak tümüyle gereksiz değilse de tek başına yeterli olmadığı gibi, bir önkoşul da değildir. Bununla birlikte ulus kavramı ortak soy unsuru temelinde belirsiz bir homojenlik içerecektir. Ulus, bu unsurlarla birlikte, çeşitli kaynaklardan beslenen etnik toplulukların dayanışmasına da sâhiptir. Ancak etnik dayanışma da kendi başına “ulus”u oluşturamamaktadır. Buradan hareketle Almanların, İngilizlerin, Kuzey Amerikalıların, İspanyolların, Fransızların veya Rusların ulusal duyarlılığının birbirine özdeş olmadığını söyleyebiliriz. Bu yüzden en basit örnek göz önüne alındığında bile ulusal duyarlılığın çeşitli açılardan siyasî ilişkilerle bağlantılı olduğu ve ulus düşüncesinin de bu siyasî ilişkiler bağlamında olduğu görülmektedir (Weber, 2006-07;183). Yani birden fazla anlam taşıyan ve hiçbir ortak nesne barındırmayan ulus terimi, siyasal alana âit bir terimdir. Bu bağlamda, ulusal düşüncenin ve duyarlılığın ortaya çıkmasına neden olan unsurlar oldukça çeşitlidir. Dinî inançlar olduğu kadar, ortak siyasî yargılar da bu unsurların başında gelir. Bazan de heterojen özellikleri olan insanlar aynı kaderi paylaşırlar ve aralarında ortak bir duyarlılık oluştururlar. Özetle ulusal dayanışma, kitlelerin diğer büyük kültürel değerleriyle, Sırp ve Hırvatlarda olduğu gibi bir dinî inanç sistemiyle olduğu kadar değişen sosyal yapı, etnik unsurlar ve siyasî hatıralarla da ilgili olabilir.

Ulus inşâsı projesinde ne kadar başarıya ulaşırsa, etnik sorunların ortaya çıkma riski de o derece azalır. Başarının ölçütü ise; herkesin tek bir bütünün parçası olduğuna inanması ve sâdece ulusal kimliğe sadâkat göstermesidir. Bunun

pratikteki anlamı ise çoğunlukla farklılıkların ortadan kaldırılarak homojen bir yapının kurulması şeklinde olmuştur. Ulus-devletin, alt kimlikleri ulusal kimlik içinde homojenleştirmeye yönelik bu çabasına karşın, alt kimlikler ulusal kimliklere katılmada her zaman çok istekli olmayabileceği gibi ulus inşasına yönelik en büyük engel olarak kalmaya ve sorun oluşturmaya devam edebilir. Bunun için ülkelerin modernleşme sürecinde artan toplumsal beklentiler karşılanmadığı takdirde yükselen hayal kırıklıklarının etkisi ile etnik hareketlenmeler ortaya çıkabilmektedir. Dahası, büyük sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal değişimlerin yaşandığı zamanlarda, modernleşen ve gelişen toplumlarda etnik duyguların yükselişi, bireylerin yüz yüze kaldığı güvensizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de, etnik gruplar fiziksel varlıklarının ve kimliklerinin sağlam ve güvencede olduğunu hissettikleri takdirde, onu korumaya çok fazla önem vermezler. Fakat herhangi bir nedenle bunun tehdit altına girdiğini görürlerse, buna tepki olarak kimliklerine daha fazla sarılarak etnik kimlik temelinde harekete geçebilmektedirler. Bunun yanında, etnik kimlik özellikle diğer etnik gruplardan gelen tehditler, ekonomik şartların değişmesi, doğal afetler gibi sorunlardan zarar görmesiyle de korunma arayışına girer. Çünkü kimliğin kaybı, etnik kimliğin çökmesi ya da parçalanmasıyla eşdeğer tutulmakta, bu da psikolojik olarak ölüm ile eş tutulmaktadır. Sonuçta bu sürece gösterilen tepkinin yarattığı kimliğin savunulması çabası, kendini sıklıkla etnik milliyetçilik biçiminde göstermektedir (Kurubaş, 2008;20). Hâliyle, modernleşme ve ulusal bütünleşme sürecindeki olumsuzluklar, etnik kimliklerin siyasal olarak harekete geçmelerinin sebebi olarak görülmektedir. Siyasallaşan etnik grupların ortaya çıkardığı etnik sorunların genellikle devlet ile etnik grup arasındaki fiziksel, kültürel, teritoryal ve siyasal alanlardaki çatışmalardan kaynaklandığı söylenebilir. Bu çatışmalar fiziksel açıdan devlet ile etnik azınlığın fiziksel varlığının çatışması şeklinde olurken; teritoryal açıdan, etnik azınlığın sınırları ile devletin sınırları arasındaki uyumsuzluğu üzerinedir. Kültürel açıdan bakıldığında bu sorun, etnik azınlık ile devletin sembolleri ve kültürel kurumları arasında ortaya çıkarken; siyasal açıdan, etnik

grup ile devletin etnik sorununun çözümüne ilişkin hedefleri arasında uyumsuzluktan kaynaklandığını göstermektedir. Ortaya çıkan bu sorunlar çözüm sürecine tâbi tutulamazsa, ülkede devlet otoritesinin zayıflayarak etkisini yitirmesi ya da ortadan kalkmasına veya bir grubun devleti kendi kontrolüne alma çabalarına yol açacaktır ki, bu da o ülke içinde etnik kargaşayı artıracak, etnik gruplar arasında çatışmaya neden olacak ve başka tür bir etnik sorunun ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir (Kurubaş, 2008;16).

Genel olarak sorunlar bu şekilde açıklanmakla birlikte, ülkesel bazda bakıldığında farklılıklar söz konusudur. Özellikle bu noktada, Batı dışı ülkelerde meydana gelen sorunlar daha farklı olmaktadır. Bu farklılıkları daha iyi kavrayabilmek için ulus-devletin Batı'daki oluşum sürecine ve bugününe bakmak gerekecektir. Batı'da ulus-devletin modernliği Aydınlanma'nın evrenselci medeniyetçiliğine tepki olarak doğmuşken, Batı dışında ise milliyetçilik kolonyalizmin göstergeleri arasında sayılmıştır. Bu minvalde, Üçüncü Dünya milliyetçilikleri bütün anti-emperyalist/kolonyalist görüntülerine rağmen, modernlik isteğinin taşıyıcıları olmaları hasebiyle, Batı modernitesini kendi coğrafyalarına yerleştirmektedirler. Diğer bir ifâdeyle, gelişmekte olan ülkelerdeki milliyetçi akımlar, anti-kolonyalist niteliklerinden dolayı Avrupa'dan özgürleşmeyi arzulasalar da Aydınlanma sonrası rasyonalist söylemin terim ve kavramlarını içselleştirdikleri için bizzat reddettikleri moderniteden türeyen söylemler olarak onun içinde sıkışıp kalmışlardır. Böylece Batılı kavramsal/söylemsel sınırlar içine sıkışan Üçüncü Dünya milliyetçilikleri bağımsızlık sonrasında üst sınıf seçkinciliğine dayanan devletçi modernleştirici ideolojilere dönüşmüşler ve zorlayıcı bir modernlik isteğinin taşıyıcıları hâline gelmişlerdir (İrem, 2006-07;158). Ulus devlet Batı'da olgunlaştığı şekliyle ülke toprakları üzerindeki etnik gruplardan birinin ötekiler üzerinde hegemonya kurması ve kendi niteliklerini ötekilere dayatması sonucunda vücut bulmuşken, bugün üzerinde konuşulan Batılı olmayan ülkelerde etnisite konusu Batılı anlamda uluslaşma aşaması geçirmemiş, aynı zamanda ulus devletleşmemiş toplumlarda vuku bulmaktadır. Çünkü söz konusu bu devletlerin uluslaşma pro-

jeleri siyasî yapıların toplumsal taleplerle uyumsuzluğu, öngörülerin ötesinde hızlı gerçekleşen şehirleşme olgusu, yeni devletlerin uluslararası sistemde sosyalleşme girişimleri, “ehileştirilememiş” etnisiteler ve küresel kapitalizmin gerekleri gibi nedenlerle tamamlanamamıştır. Öyleyse bu toplumlarda bugün patlak veren etnisite olgusunun ulus-devlete meydan okumayla bir ilgisi yoktur. Zîra geçen yüzyılın ortasından itibaren bağımsızlık kazanmaya başlayan sömürgelerde var olan devlet yapıları çoğunlukla sömürge döneminin izlerini taşımış ve Soğuk Savaş dönemi boyunca da bağlı oldukları kutup lider ülkelerin etki alanı içerisinde dokunulmaz kabûl edilerek korunmuşlardır (Ateş, 2008;129). Günümüzde Soğuk Savaş’ın sona ermesiyle birlikte kendisini daha güçlü bir şekilde ortaya koyan etnisite olgusu Batılı toplumlar açısından bir iç sorun olmaktan çok dışarıyla alakalı bir konudur. Dışarı olarak değerlendirilen ise öncelikle dünyanın gelişmemiş bölgelerinde ortaya çıkan etnik yükselişler ve bunların Batılı toplumlardaki uzantılarının yaratmış olduğu huzursuzluklardır. Son birkaç on yıldır yaşanan gelişmeler sanki dünyanın her yanı için geçerli olgularmış gibi, etnisitenin yükselişi ulusal kimliğin parçalanmasıyla ve doğal olarak ulus-devlet paradigmasının sona eriyor olmasıyla özdeşleştirilmektedir. Aslında durum çoğunlukla Batılı ülkeler açısından tehlikeli bir konum arz etmemektedir. Etnisite olgusunun daha çok Batı dışı ülkeler bağlamında ortaya çıktığını dikkate alırsak, küresel ölçekte sona ermekte olanın ulusal paradigma olmadığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle sona erdiği ileri sürülen ulus-devlet Batı’daki değil, geçen yüzyılın ortasından itibaren eski sömürgelerde kurumsallaşmaya başlayan ve hiçbir şekilde ulusallaşamayan oluşumlardır.

Vatandaşlık ve Milliyetçilik İlişkileri

Uluslaşmada ve ulusal kimliklerin inşâsında genelde literatürde toprağa dayalı (Fransız) ve etnik temele (Alman) dayalı vatandaşlık modeli olmak üzere iki ekolden bahsedilmektedir. On dokuzuncu yüzyıl Fransız ulus-devlet anlayışının kuvvetlenmesine ve Alman ulus-devlet anlayışının da inşâsına tanık olmuştur. Bu iki ekolden biri olan Fransa’da genişlemeci, Al-

manya ise kısıtlayıcı nitelikte vatandaşlık kurallarının oluşumunu sağlamış ve bize bugünün göçmenlerinin her iki ülkede nasıl bir vatandaşlık statüsüne sâhip olacağının işâretlerini de vermektedir. Aslında bu farklılıklar her iki ülkenin milliyetçilik anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Fransız ulusluk anlayışı evrenselci, akılcı ve devlet merkezci olması karşısında, Alman anlayışı tikelci, organik, farklılaşmacı ve volk merkezlidir. Ulusal hisler ulus-devletten önce geliştiği için, Alman ulus fikri siyasal bir fikir olmayıp, soyut vatandaşlık fikriyle de ilişkili değildi. Bir devlet arayışında olan Alman ulusu, evrensel siyasal değerlerin taşıyıcısı olarak değil; organik, kültürel, dilsel veya ırksal bir topluluk olarak tasavvur edilmişti. Bu anlayışta ulusluk, etno-kültürel birlik ile oluşarak şekillenmiştir. Diğer bir ifâdeyle Almanya ulusun bireylerini aynı soydan/kökenden gelmekle tanımlanmaktadır. O nedenle bu ulusluk anlayışı irâdî değil, doğuştandır ve de aynı ülkedeki öteki insanları dışlayıcıdır. Bu tip ulusun unsurları ortak soy, siyâsî topluluk niteliği taşımayan halk, Batılı modeldeki hukukun yerine geçen yerli kültür, din ve âdetlerdir. Ulusun kendisini algılayışına ilişkin bu etno-kültürel yaklaşım bugün hâlâ etkili olmaya devam etmektedir. Hatta Federal Alman Cumhuriyeti Anayasası'nda da ifâde edilmektedir (Brubaker, 2008;67). Dolayısıyla bu tip uluslar etnik homojenlik istemektedir. Bunu sağlamak için kültürel asimilasyonun yeterli olmadığı durumlarda etnik asimilasyon, etnik temizlik, hatta bazen soykırım gibi yöntemlere de başvurmaktan kaçınmamaktadırlar. Etnik gruplar açısından bakıldığında en tehlikeli sorunları doğuran model de budur.

Almanya'dan farklı olarak Fransa'da ulus, devletin kurumsal ve topraksal çerçevesiyle ilişkili olarak tasavvur edilmiştir. Ortak kültürün değil, siyasi birliğin ulusluğu oluşturduğu düşünülmüştür. Siyasal birlikle oluşan bu durumda kuşkusuz ulusluk, kültürel birlik temelinde de ifâde bulunmaktadır. Siyasal olarak dâhil etmek, idealde etnik çevreler ve göçmenler açısından kültürel asimilasyonu beraberinde getirmektedir. Zîrâ 1880'lerin Fransız milliyetçiliği devlet merkezliydi. Frankofon olmayan vatandaşlarına ve göçmenlere karşı kendine güvенеcek şekilde asimilasyoncuydu. Fransa'da ikinci kuşak

göçmenlerin hukukî olarak vatandaşlara dönüştürülmesi, en başından onların sosyal, kültürel ve siyasal açıdan “gerçek” Fransızlara dönüşeceğine yönelik bir güveni varsayıyordu. Fransız seçkinleri bu güvene sâhipti. Onların geleneksel olarak asimilasyoncu ulusluk anlayışı, herkesi kapsayan eğitim ve askerlik hizmeti öngören yeni ulusal kurumların asimilasyoncu teori ve pratiğiyle geliştirildi. Bu da jus soli’nin genişletilmesini mümkün ve mantıklı kıldı. Bu açıdan ikinci kuşak göçmenlerin vatandaşlara dönüşmesine izin vermekte, hatta bunu zorunlu kılmakta idi. Bundan dolayı Fransa etnik kökene bakılmaksızın Fransa’da yaşayan ve Fransızca konuşan herkese vatandaşlık vermeyi ilke olarak kabûl ettiği için “dil-merkezli” asimilasyona dayalı etnik temelde olmayan ulus-devlete bir örnek olarak da gösterilmektedir. Cumhuriyetçi ilkelere ve ulusal dile dayalı ulus fikri Fransız milliyetçiliğinin sık sık Alman ve benzeri “etnik” milliyetçiliklere karşıt ve de pozitif değer yargılarıyla sunulmasına yol açmaktadır. Çünkü Fransız modeli etnik köken temelinde tasnif içermeyip, birtakım değerleri (cumhuriyet, laiklik, vd.) ve Fransızca’yı benimseyen ve Fransa da yaşayan herkesin vatandaş olabilmesini öngörmektedir (Aktürk, 2006;49). Oysa Alman milliyetçiliği etno-kültürel yönelimli olup, Doğu Prusya’daki kendi etnik Leh vatandaşlarına, Yahudilere ve göçmenlere karşı ayrımcıydı. Bu tür milliyetçilik anlayışı, istenmeyen göçmenlerin vatandaş olarak dâhil edilmesinden ziyâde, bunların vatandaşlıktan atılmasını talep ediyordu. Almanya’da jus soli’ye âit her unsurun şiddetle reddedilmesi, seçkinlerin, göçmenlerin sosyal, kültürel ve siyasal açıdan Almanlara dönüşmesi konusundaki güvensizliklerini yansıtıyordu. Bu durum kısmen, Almanya’nın Fransa’ya kıyasla geleneksel olarak daha az devlet merkezli ve asimilasyoncu, daha fazla etno-kültürel olan bir ulusluk anlayışının mirasının sonucuydu (Brubaker, 2008;90). Bunun içindir ki, Alman vatandaşlık hukuku Fransız vatandaşlık hukukunun aksine ülke topraklarında doğmaya özel bir önem atfetmemektedir. Bu yüzden ikinci ve hatta üçüncü kuşak göçmenleri otomatik olarak vatandaşa dönüştüren bir mekanizması yoktur. Burada vatandaşlık sâdece soya dayanmaktadır. Fransa’da doğan ve Fransızca konuşan herkesin Fran-

sız vatandaşı sayılmasına olanak veren jus soli prensibinin Almanya'da hayat alanı bulamaması ve Almanların 1913'te salt jus sanguinis konusunda ısrarcı olması, bu ülkenin ulusal geçmişinde derinlere kök salmış olan ulusal anlayışından dolayıdır. Benimsenen bu ilke ile asırlardır Almanya'da yaşayan Rusya ve Doğu Avrupa'da yaşayan milyonlarca etnik Alman, istedikleri zaman Alman vatandaşı olabilmektedir. Buna karşın, Almanya'da yaşayan fakat Alman soyundan olmayan Lehler ülkede bulundukları süre göz önüne alınmaksızın Alman vatandaşlığından mahrum bırakılabilmektedir (Aktürk, 2006;39). Kısaca Alman vatandaşlığının tanımı Batı Alman topraklarını aşan, büyük ölçüde aşırı kapsayıcı bir tanımdır. Çünkü hiçbir zaman ayrı bir Batı Alman vatandaşlığı olmamış; vatandaşlık yasasında Federal Almanya dâimâ Alman İmparatorluğu'nun ve dolayısıyla tek bir Alman vatandaşlığının devamlı varlığına ilişkin hukukî kurguyu sürdürmüştür.

Sırasıyla 1889 ve 1913 tarihli Fransız ve Alman kanânları, günümüzde bile genellikle vatandaşlık ölçülerini belirleyen ilkelere tesis etmiştir. Nitekim çoğu Kıta Avrupa devletlerinde ikinci veya üçüncü kuşak göçmenlerin vatandaşlığa katılmasını teşvik etmek veya onları buna zorlamak için soy ilkesi, doğum yeri veya uzun süreli ikamet gibi özellikler, Fransız ve Alman vatandaşlık anlayışlarındaki ilkelere bakılarak yapılmaktadır. Bu ilkeler açısından bakıldığında çok az Kıta Avrupa ülkesi, günümüzde ikinci kuşak göçmenlere otomatik olarak vatandaşlık verme konusunda Fransa kadar ileri gidebilmektedir. Bundan dolayı vatandaşlık göçmenlerin erişimine, siyasal açıdan tanımlanan Fransa'da, üyeliğin etno-kültürel açıdan tanımlanan Almanya'dan daha fazla açıktır. Ortaya çıkan uygulamalardan da görüleceği üzere göçmenler Fransa'da Almanya'da olduğundan on kat daha yüksek bir oranda vatandaşlığa geçmektedir. Fransa'da yaşayan yabancıların vatandaşlığa geçiş oranı 1990'larda Almanya'da yaşayan yabancıların vatandaşlığa geçiş oranının birkaç katıydı. Zîra 1889 yasası altında, yabancı ülkede doğmuş ebeveynlerden Fransa'da doğan ve Fransa'da ikâmet eden tüm kişilere reşit olduklarında Fransız vatandaşlığı verebilmektedir. Eğer ebeveyninin en azından biri Fransa'da doğmuşsa (bağımsız-

lıklarından önce Cezayir ve diğer sömürge ve topraklar da buna dâhil) Fransa'da doğan bir çocuk Fransız vatandaşlığını alabilmektedir. Dahası, son beş yıldır Fransa'da ikâmet etmeleri ve hüküm giymemiş olmaları koşuluyla Fransa'da yabancı ebeveynlerden doğmuş tüm çocuklar 18 yaşında otomatik olarak vatandaşlığı hak edebilmektedir. Oysa Federal Almanya'da doğmuş veya 10 yıldan fazla bir süre yaşamış olanların çok küçük bir bölümü Alman vatandaşlığını kazanabilmektedirler (Brubaker, 2008;69).

Fransız vatandaşlığından farklı olan Amerikan vatandaşlık anlayışı da koşulsuz bir jus soli'ye dayanmakta ve ülke topraklarında doğan herkese açık olabilmektedir. Bu açıdan üretilen kültürel homojenliğin zorunlu olması açısından vatandaş-ulus modelini Fransız ve Anglo-Sakson tipi olarak da ikiye ayırmak mümkündür. Fransız modeli aynı topraklar üzerinde yaşayan vatandaşların hepsini, herhangi bir etnik gruba âit olmayan, tasarlanmış “tek ve üstün kimlik” içinde asimile olmaya davet etmekte ve gerekirse zorlamaktadır. Bu model, etnik gruplar bakımından dışlayıcı olmasa da etnik kimliğe ilişkin bazı sorunlara neden olabilmektedir. Yani Anglo-Sakson anlayışında da Fransız modelinde var olan ülkesellik, vatandaşlık ve irâdilik unsurları söz konusudur. Bununla birlikte kültürel anlamda “gönüllü asimilasyonist” yönüyle Fransız modelinden farklılaşır. Bu model, ulusu birlik ve bütünlükten doğan teklik olarak değil, “farklılıkların birlikteliği” olarak kabûl ederek alt kimlikleri üst kimliklerden ayırıp, sâdâkat ve âidiyet biçimlerini yeniden tanımlamaktadır. Yani vatandaş olan bireyler siyasal otoritenin tanımladığı, temeli kültürel değil, hukuksal ve siyasal olan üst kimliğe bağlamaya çalışırken, kültürel olarak var olma hakkı tanınan alt kimliğine bireyin bağlılığını sürdürmesine imkân vermektedir. Dolayısıyla bu tip ulus modeli kültürel asimilasyonu zorunlu görmemekte, hem bireyin ulusal kimlikle (öznel) hem de yerel/tarihsel kültürel kimliğiyle (nesnel) bağını sağlam bir biçimde devam ettirmesine imkân tanımaktadır. Böylece bu uygulamada etnokültürel farklılıklar nispeten sorun olmaktan çıkabilmektedir (Kurubaş, 2008;28). Bu yüzden kayıtsız göçmenlerin çocukları bile Amerika Birleşik Devletleri'nde doğmaları hâlinde ABD vatandaşı

olabilmektedir. Bundan dolayı Fransa'nın vatandaşlığa alma oranları Federal Alman Cumhuriyeti'ndeki oranlardan 4-5 kat daha fazlayken, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada veya İsveç gibi ülkelere kıyasla daha düşüktür (Brubaker, 2008;84). Bu açıklamalar dahilinde özetlersek; Fransız vatandaşlık yasası ABD'ye kıyasla biraz daha fazla jus sanguinis'e-soy ilkesine- dayanmakta ve doğum yerine bakılmaksızın Fransız ebeveynlerden doğan herkesi Fransız vatandaşı olarak görmektedir. Böyle olmakla birlikte yine de Fransa temel olarak jus soli ilkesini takip etmektedir.

Etnik bilincin kurumsal düzeyde en keskin ve katı örneklerinden biri, ironik bir şekilde, pek çoğu Nazi rejiminin soykırımından kaçan Yahudiler tarafından kurulan İsrail Devleti'dir. Kan bağına dayalı 1913 Alman vatandaşlık yasasına benzer şekilde İsrail vatandaşlığı da dünya üzerinde nerede yaşarsa yaşasın Yahudi soyundan gelen tüm bireylere açıktır. Buna karşın vatandaşlıkları her zaman İsrail'in ulusal güvenlik sorununu kabûl edilen bir milyona yakın etnik Arap'tan başka Altı Gün Savaşı'nda işgal ettiği Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde yaşayan milyonlarca Filistinli, iki kuşaktır İsrail'in resmen ilhak ettiği ve vatanın bir parçası saydığı topraklarda yaşadıkları hâlde vatandaşlığa kabûl edilmemişler, dolayısıyla oy vermek gibi benzer her türlü siyasî ve sosyal haklardan mahrum bırakılmışlardır (Aktürk, 2006;42).

Bütün bu farklı ülke uygulamaları doğrultusunda baktığımızda görülecektir ki; söylem düzeyinde ve toplumsal pratikler düzleminde hemen her ülkede bir etnik grubun milletin özüne diğerlerinden daha yakın olduğu gözlenmektedir. Bu durum Kanada, Avustralya ve Sovyetler Birliği gibi çok-etnili ve Fransa gibi etnik temelli olmayan devletlerde de görülebilmektedir. Böylece etnik-milliyetçilikler her ülkede siyaset ve düşünce dünyasında boy gösterebilmekte ve bazı halk kitlelerinin takdirini de toplayabilmektedirler. Yine de tek-etnili bir millet tanımının devletın resmî kodlarına işlenerek kurumsallaştırıldığı, anayasa ve diğer bazı kanûnlarla garanti altına alındığı ülkeler günümüz dünyasında görece azdır (Aktürk, 2006;43). Ortaya çıkan bütün bu farklı yaklaşımlar ve uygu-

lamalar karşısında genelde milliyetçiler devlet üyeliğinin ulus üyeliğini gerektirdiğini vurgulayarak klasik ulus devlet modelinin bütün olarak geçerliliğini savunmaktadırlar. Ulus sonrası çoğulcular ise bu modelin herhangi bir şekilde geçerli olduğunu kabûl etmemekte ve ortaya çıkmakta olan çok kültürlü ulus-sonrası toplumu yansıtacak yeni siyasal üyelik biçimlerini savunmaktadırlar.

Küreselleşen Dünyada Demokratikleşme Tartışmaları ve Vatandaşlık Sorunu

Milliyetçiliğin oluşumunu modernliğin bir ürünü olarak düşünüyorsak, yaşadığımız tarihsel dönem milliyetçiliğini de küreselleşmenin varlığıyla açıklamak durumundayız. Küreselleşmeyle beraber, ulus-devletlerin krizleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Çünkü ulus-devletlerin örgütlendiği modern siyasî koşullar büyük ölçüde değişmektedir. İktisâdî üretim, nükleer enerji, çevre gibi sorunlar artık ulusal sınırlar içinde kalınarak çözülemeyecek duruma gelmiştir. Hâliyle günümüzde çok sayıda küresel sivil toplum örgütünün ortaya çıkması ve AB, NATO, AGİK gibi birçok ulus üstü örgütün oluşması, ulus devlet ile çözülmesi mümkün olamayacak sorunların ortaya çıkmasından dolayıdır.

Ulus-devletlerin, ulus ötesi yeni örgütlenmelerle ilişkiye girmesiyle ulus-devletin meşrûlaştırıcı ideolojisi olan milliyetçilik de önemli bunalımlarla karşı karşıya kalmıştır. Bunu aşmak üzere geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak ortaya çıkan yeni yaklaşımlarla birlikte sivil milliyetçilik yeniden yükselerek, erozyondan duyduğu kaygı nedeniyle küreselleşmeye meydan okuyucu bir tutuma yönelmektedir. Bu bağlamda yeni ulusal ideolojiler üretilerek küreselleşmenin ulusal egemenliği dönüştürücü yönüne karşı devletin geleneksel bekâ biçimi gündeme getirilmektedir. Mâlûm olduğu üzere modern milliyetçilik homojen bir dünya inşâ etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle imparatorlukların yerel dillere, lehçelere, giyimlere, folklorlara ve giyimlere yönelik esnekliği, ulusal birliğin gerçekleşmesini engelleyen bir karmaşa olarak değerlendirilmekte ve bu amaçla her çeşit bölgesel farklılıklar ve ayrıcalıklar reddedilmektedir. Öte yandan ulusal politikaların

tekçi kültürel siyaset projeleri, etnik, bölgesel ve yerel kimlikleri çoğunlukla bastırmış, dışlamış ve görmezlikten gelmiştir. Çünkü modern dönemde öteki uluslarla siyasî rekabeti için birlik içinde hareket etme gereği, homojenlik uygulamasını zorunlu kılmıştır. Ulusal değerler ve normlar küresel kültürel değerlerin derin baskısı altında bulunmaktadır. Küreselleşme olgusunun ürettiği değişimler, klasik ulus-devlet yapısının politik kimliğine meydan okumaktadır. Küreselleşmenin ürettiği siyasî coğrafya tahayyülü, teknolojik çerçeveler, ekonomik ve dinsel değişimler, ulusal kimliğin geleneksel savunma tarzlarını zorlaştırmaktadır. Küreselleşmenin ulusal düşünce, değer ve kurumlar üzerinde oluşturduğu tazyik, milliyetçiliğin küreselleşme karşıtı bir tutuma yönelmesine yol açmaktadır. Özellikle klasik modern milliyetçilik, liberal ve demokratik içeriklerini kaybederek dar, katı, tepkici ve komplocu teorilerden beslenen bir niteliğe bürünmektedir. Bu amaçla etnik çoğulluğun varlığından rahatsızlık duyan klasik milliyetçilik iki tercih sunmaktadır: Bastırma ve asimilasyon. Ancak bu tercihler küresel bilgi teknolojileri karşısında işlevini bütünüyle kaybetmektedirler. Bu seçeneklerde ısrar edildiği zaman hem uluslararası düzen ve örgütlerle çatışmaya girilmekte hem de ulusal coğrafyanın içyapısında çatışmalara neden olunmaktadır. Bu da yaşanan kaos çerçevesinde “etnik temizlik” ve yeni siyasî coğrafyaların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Ayrıca küreselleşme ile birlikte yerele dönüş ve etnik temelde milliyetçilik hareketleri artmıştır. İnsanların köklerini bulma arayışı, geçmişini yeni arzuların, bilgilerin ve koşulların etkisiyle yeniden keşfetmeye çalışması etnik kimliğe bağlanmayı gündeme getirmektedir. Kısaca modernliğin evrensel paradigmasına göre yorumlanan tek dünya kültür söylemi; yerel, bölgesel ve hatta ulusal semboller düzeninin zamanla aşılaraq tekil bir hümanist kültüre varılacağını öngörmekteydi. Ancak küreselleşme ile birlikte farklılaşma ve çeşitliliğe yer veren kültürel söylem bu öngörüü boşa çıkarmış oldu (Yıldırım, 2006;193). Bu açıdandır ki yeni dönemde ulus-devlet, kendini küresel koşullara uyarlamak üzere uluslararası politik ve ekonomik kuruluşlarla entegrasyona gitmekte ve mikro-milliyetçi taleplerin kültürel taleplerine cevap vermek için çok-kültürlülük tartışmaları

doğrultusunda kültürel heterojenliğe yönelmektedir. Bunun içinde eski form ulusal kimliğin içeriği genişletilerek çeşitlendirilmekte ve küresel taleplere uygun hâle getirilme arayışına girilmektedir. Diğer bir ifâdeyle ulusal devlet, “organik ulus” kimliğinden “vatandaşlık” ulus kimliğine doğru kayarak yerel ve bölgesel etnik aidiyetlere kucak açması yönünden zorlanmaktadır. Bu nedenle küresel dönemin devletleri, etnik kimlikleri ulusların yeniden yorumlanan ulus-vatandaşlık kimliği içinde meşrû bir konuma yerleştirme arayışı içindedirler.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası bağımsızlıklarını kazanan üçüncü dünya ülkelerinde kalkınmacı siyasetin taşıyıcısı olan milliyetçilikten ilham alan eşitlikçi vatandaşlık siyaseti, yükselen etnik hareketlenmeler karşısında bütünleştirici etkisini kaybetmektedir. Bunda etnik hareketlenmelerin baskısı altında milliyetçiliğin içine düştüğü kimlik krizi ile savaş sonrası uygulamaya sokulan milliyetçi kalkınma siyasetlerinin küreselleşme baskıları altında gerilemesinin de payı bulunmaktadır. Dahası üçüncü dünya olarak tasnif edilmiş olan bölgelerdeki rejimlerin zayıf demokrasi sicilleri ve yerel direnme hareketlerinin artması, Aydınlanma’dan ilham alan ve tepeden inme gibi nitelikleri olan modernlik siyasetinin Batı-dışı coğrafyalarda krize girmesine yol açmıştır. Diğer bir ifâdeyle, üçüncü dünyadaki milliyetçi hareketler, Batı türü liberal demokrasilerden ziyade kapalı otoriter rejimlere ve tepeden-inme zorlayıcı modernlik projelerine yol açtıkları gerekçesiyle de eleştirilmektedir. Sonuçta, hem Batı’da hem de Batı-dışı coğrafyalarda milliyetçiliğin krizi, normatif bir proje olarak Aydınlanma’nın içine girdiği siyasal-kültürel krizin delili olarak değerlendirilmektedir (İrem, 2006-07;160).

Bu nedenle ortaya çıkan ayrılıkçı hareketlerle demokratik yollarla mücadele edebilmek için otoriter devletlerin demokratikleştirilmesi, temel insan haklarına saygı gösterilmesi, federalizm, asimetrik yetki devri veya çokkültürcülük ve çokulusluluk gibi yöntemler önerilmektedir. Yaygınlaşmış olan bu önerilerle var olan sorunlarının çözüleceği düşünülmektedir. Batılı ülkelerin milliyetçi taleplere demokratik yollardan çözüm arayışı, onları anılan öneriler doğrultusunda yetki

devretmeye itmiş, böylece birden fazla ulus barındıran İngiltere, İspanya, Belçika gibi bazı Batılı ülkeler üniter devletten çokuluslu federal yapılara geçmeye başlamışlardır. Kanada, anılan Batılı ülkeler arasında en çok yetki devretmiş olan ülkelerden biri olup, Quebec eyaletine dünyanın en geniş özerklik hakkını vermiştir. Ulusal azınlıkların özerklik ve tanınma arayışı içinde bulunduğu diğer demokratik ülkelerde olduğu gibi, Kanada’da Quebec milliyetçi hareketinin itici gücü, sâhip olduğu değerlerin ve yaşam biçimlerinin uyuşmazlığı değil, farklı ulusal kimlik anlayışıdır. Yani özgürlük, insan hakları, farklılıklara saygı ve demokrasi gibi ortak değerler Quebec’i Kanada’yla bütünleştirmekte yetersiz bırakmıştır. Nitekim bağımsızlığa karşı çıkan Quebec’liler bile kendilerinin, sınırları tanımlanmış kültürel ve siyasal bir ulus oluşturduğunu düşünmektedirler. Buradan da anlaşılacağı üzere Quebec sorunu öncelikle bir statü sorunudur. Quebecililerin, Kanada’nın iki kurucu halkın/ulusun konfederasyonu olduğu görüşü ile İngiliz Kanadalıların Kanada’nın 10 eşit eyaletin federasyonu olduğu görüşü yıllardır çatışmaktadır. Bu karşıt görüşleri aşacak ya da uzlaştıracak çıkar bir yol henüz bulunamamıştır. Kanada Quebec hareketini bastırabilmek, Quebec kimliğini düzenlemek için birçok yola başvurmuş ve ikidillilik ve ikikültürlülük, asimilasyon, entegrasyon, kültürlerarasıcılık (interculturalisme), hukukî bireysellik (individualisme juridique) ve çokkültürcülük gibi en az altı modeli denemiştir (Kalaycı, 2006-07;12). Buna rağmen ayrılıkçılık sorunu çözülememiştir. Burada ayrılıkçılık, bir demokrasi ya da adâlet sorunu olmaktan çok, bir mikro milliyetçilik sorunu olduğunu göstermektedir. Genelde ekonomik geri kalmışlık ve insan hakları ihlalleri ayrılıkçılığı besleyen unsurlar olup, çoğu zaman da terörü teşvik etmekle beraber, bunların giderilmesi bu sorunu doğal olarak ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü ekonomik olarak İspanya’nın en zengin bölgelerinden biri olan ve sistematik insan hakları ihlallerinden bahsetmenin pek mümkün olmadığı, geniş özerklik sâhibi Bask bölgesinde bile, en azından Franko dönemi sonrasındaki ETA terörünün kaynağının ekonomik geri kalmışlık ve demokrasi eksikliği olmaması bunu işâret etmektedir (Kalaycı, 2006-07;11). Böylece benzer durumlarla

ilgili olarak alınacak demokratik tedbirler genelde soruna kalıcı bir çözüm üretmemektedir. Yine de bu konular ele alınırken uygulamada farklı yaklaşımlar söz konusudur. Sözgelimi genelde otoriter bir yapıya sâhip oldukları için demokrasisi zayıf ve bireysel hakların güvencede olmadığı ülkelerde olay bir demokratikleşme ve insan hakları sorunu olarak görüldüğü için ayrılıkçı hareketlerin varlığı olağan karşılanmakta iken; iyi işleyen bir demokrasiye sâhip olan Kanada, İspanya, İtalya, Fransa, İngiltere, Belçika gibi Batılı demokrasilerin de ayrılıkçı taleplerle karşı karşıya kalması olağan karşılanmaktadır. Bu ikircikli yaklaşımlara rağmen ortaya çıkan ayrılıkçı sorunlarının sâdece bir demokratikleşme ve insan hakları sorunu olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Modern dönemde modern milliyetçi ideolojiyle yapılan uluslar savaşı gibi küresel dönemde de etnik temelde hareketlenmeler, etnisiteler arası çatışmalar ortaya çıkarmaktadır. İki dünya savaşının milliyetçilik ideolojisiyle yaktığı ateş, bugün etnik/mikro milliyetçilik aracılığıyla bütün kıtalarda bir kaos olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Sovyetlerin dağılmasıyla Kafkaslarda süren çatışmalar, Yugoslavya'nın dağılmasıyla Balkanlarda yaşanan "etnik temizlik" olgusu ve Afrika'da Tutsi ve Hutiler arasındaki çatışmalarında 500 binden fazla insanın ölmesi bu dehşet tablosunu bize göstermektedir. Soğuk Savaş sonrası dönemde eski komünist federal yapıların -SSCB ve Yugoslavya gibi- dağılarak etnik temelli yeni devletçiklerin boy göstermesi ulustan etnisiteye doğru bir dönüş süreci başlamış gibi yaygın bir yanılsamaya neden olmuştur. Gelişmenin sorun şeklinde tanımlanmasının en temel nedenlerinden biri kuşkusuz bugün Batılı toplumlar da tartışma konusu edilen "barış içerisinde birlikte yaşama" iddiâlarının dünyanın öteki bölgeleri için "savaşla ayrılma" şeklinde cereyan ediyor olmasıdır (Ateş, 2008;121). Nitekim dünyanın birçok bölgeleri için çoğu etnik topluluklar devletleşerek sorunlarını çözebileceğini düşünmektedirler. Hâliyle etnik kimlikler, radikalleşerek etnik milliyetçiliğe sarkıp politik argümanlar geliştirerek bölgesel ve ulusal düzeyde büyük kaoslara yol açmaktadırlar. Çatışmalar sâdece terör gruplarının ve askerlerin ölümüne yol açmakla kalmayıp, topluluk-

ların ve coğrafyaların kültürel ve sosyolojik dokularını da tahrip etmektedirler. Bu gruplar kendi kaderini tayin ilkesini kendisi açısından yorumlamaya yönelmekte, bu da devletlerle etnik topluluklar arasındaki gerginlikleri ve çatışmaları tırmandırmaktadırlar. Dolayısıyla yeni küresel siyasal yapılar, bu etnik kimliklerin varlığına saygı göstererek veya gösterme çağrısında bulunarak onları bir arada tutma arayışına girmektedirler. Farklı bir siyasal söylem olarak karşımıza çıkan bu çağrılar doğrultusunda günümüzde çokkültürlülük söylemi gelişmektedir. Batılı ülkelerde başlayan süreç daha sonra dünya genelinde yaşanan büyük göç dalgaları ve ulusal düzeyde gerçekleşen kitlesel yer değiştirmeler, bölgesel etnik çatışmalar ve bu etnik çatışmaların kültürel meşrûyetlerini çözme arayışı çokkültürlülük tartışmalarını daha da alevlendirmiştir. Öncelikle ulus-devletin ve modern milliyetçiliğin vatani olan Avrupa'da bu teorelin yükselişi tesâdüfî değildir. Çokkültürlülük teorilerinin ortaya çıkmasının nedeni Avrupa toplum gerçekliğinin değişmiş olmasıdır. Çünkü Avrupalı ve Hristiyan olmayan milyonlarca insanın Avrupaya akması ve beklenen asimilasyonun gerçekleşmemesi ve bunun giderek bir kriz hâlini alması çokkültürlülük teorisinin çözüm olarak ileri sürülmesine yol açmıştır. Yeni yaklaşımla farklı dinlerin, ırkların, halkların vs. bir arada nasıl yaşayabilecekleri tartışılmaktadır. Bu konuda Alman filozof Jürgen Habermas felsefî, sosyolojik ve siyasî bir tartışmanın entelektüel öncülüğünü yapmaktadır. Habermas, günümüzde gidişatın çoğulcu toplumlara doğru olduğuna, ulus-devletlerin klasik homojen kültür siyasetleri anlayışlarını terk edip çokkültürlü bir yapıyı benimsemeye başladığına dikkat çekmektedir. Ona göre yeni dünyada kültürel çoğulculuk, etnik grupları ve kültürel çeşitliliği zorunlu hâle getirmektedir. Artık aynı toplumda kültürel, dinsel ve etnik açıdan farklı yaşam biçimleri eşit olarak var olmaktadır. Yani, yeni sosyal bütünleşme, milliyetçilik yerine anayasa yoluyla siyasal irâdeye bağlılık çerçevesinde sağlanabileceğini düşünmektedir. Burada Habermas'ın önerdiği, özgürlük ve demokrasinin evrenselci politik ilkelerine bağlılık temelinde yükselen bir anayasal vatanseverliktir. Milliyetçiliğin aksine, anayasal vatanseverlik, vatandaşlardan oluşan

siyasî ulus idealini, siyaset-öncesi bir dil ve kültür cemaati olarak kavranan halk idealinden ayırmaktadır. Böylece Habermas, anayasal vatanseverliği milliyetçilik geleneğinden koparmakta ve onu cumhuriyetçi ruhla bağlantılandırmaktadır (Viroli,1997;185). Bu tür vatanseverlik farklı hayat tarzlarının meşrûyetini ve ahlâkî değerini kabûl etmekte ve farklı kültürlerin cumhuriyet çerçevesine dâhil edilmesi için elinden geleni yapmaktadır. Burada temel önkoşul, farklı yaşam tarzlarının ya da kültürlerin anayasanın ilkeleriyle çatışmamasıdır.

Habermas'ın vatandaş ve millet bağlantısını koparma gayretine karşın, İtalyan düşünür Gian Enrico Rusconi ise daha farklı bir yaklaşım içinde olup, bütün ülkelerde, "kişi millî tarih ve millî kültür içinde ve aracılığıyla vatandaş olur" anlayışındadır. Ona göre milliyete ve vatandaşa karşı çıkmak yerine, vatandaş tanımını sorgulamamız gerekir. Eğer Habermas'ın yaptığı gibi, ortak tarih ve ortak köken ile ilgili argümanlara başvurmadan sâdece evrenselci dayanaklara bağlı kalırsak, vatandaş dayanışmasını anlayamayız. Ona göre ortak iyilik dürtüleriyle sağlanan bir siyasî kültür ancak köklerini ulusal gelenek ve kimlikten almışsa var olabilir. Demokrasinin işleme gereği duyduğu vatandaş bağlılığı ve dayanışmasını yalnızca evrenselci vatandaşlık ilkesine dayandırmak yerine, ulus dediğimiz somut kültürel ve siyasî cemaat ile özdeşleştirmemiz gerektiğini düşünmektedir. Ona göre demokratik bir ulus, etnik-kültürel köklerden oluşan ortak bağlılıklar ve hatıraların canlandırdığı vatandaşlık bağlarına dayanmalı ve ancak bu şekilde oluşturulacak ortaklıkla, birlik hâlinde güvenilir bir şekilde yaşamak ve siyasî koşullara sâhip olmak mümkün olacaktır. Diğer bir ifâdeyle, Rusconi haklı olarak vatandaşlık erdeminin, evrenselci politik değerler yerine, bir halkın özel kültürünün parçası olan değerlerle bütünleşmesi ile sürdürülebileceğini savunmaktadır (Viroli, 1997;189).

Burada görüldüğü üzere Habermas, vatandaşlığı mümkün olduğu kadar evrensel ve siyasî kılmak isterken, Rusconi vatandaşlığı mümkün olduğu kadar ulusal kılmak istemektedir. Habermas'ın bakışı Almanların ulusal kimlik kaygılarına cevap vermeme tehlikesi taşımaktadır. Hâlbuki birleşme

hikâyesinin bizzat kendisi, Alman olmanın (Viroli,1997;190) siyasî ideallere bağlı olmaktan öte bir şey olduğunu göstermektedir. Rusconi ise, daha iyi vatandaş olmaları için İtalyanları daha çok İtalyan yapmak istemektedir. Ancak onun bakışı da bazı noktalardan aşırıya kaçmakta, yani ulusal birliği etnik-kültürel kimliklerinin birliği şeklinde ortaya koymaktadır. Oysa İtalyanlık üzerinde bu kadar çok durulursa, vatandaşlık kaybedilebilir.

Batı'da ya da Batılı tarzda siyasal arayıştaki bu sorunlar, Doğu'da daha farklı zeminde gerçekleşmektedirler. Asya'da devletler her zaman çok-etnili nüfuslara sâhip oldular. Nitekim devletin yöneticilerinin çoğunlukta olan etnik gruptan seçilmesi gereği, bu coğrafyaya yabancı bir fikirdi. Asya toplumları tarihinde etnik kökene dayalı devlet kurmanın veya ulusu tek bir etnik kategori ekseninde tarif etmenin yabancı bir fikir olduğunu, dolayısıyla bu ülkelerde hâkim ulus tanımının etnik temelde olmadığını bize göstermektedir. Afganistan'ı incelerken Yugoslavya iç savaşından esinlenen Avrupa-merkezli bir siyasallaşmış etnisite paradigması kullanan bazı analizeiler, birleşik bir Afganistan için yapılan tüm çabaların başarısız olacağını, çünkü buradaki etnik grupların bölgesel güçlerini doğal olarak merkezî devleti bölmek için kullanacaklarını iddiâ ettiler. Böylesi karamsar beklentilere karşın "tek bir Afgan siyasî lideri bile Afganistan'dan ayrılarak bağımsız bir devlet kurmaktan veya komşu ülkelerdeki etnik kardeşleriyle (Tacikistan, Özbekistan, vd.) birleşmekten söz etmediler. Bu tutumları ile de, tarihî bir devlet olan Afganistan'ın Balkanlar olmadığını da dünyaya göstermiş oldular. Yugoslavya, Çin, SSCB, İspanya ve İngiltere gibi devletlerin aksine Afganistan devleti, ülke içindeki Peştun, Tacik, Özbek, Hazara ve Türkmen etnik kategorilerine karşılık gelen bir federal yapıya veya etnik kimliği siyasallaştıran herhangi bir idârî yapılanmaya gitmedi. Aynı şekilde Orta Asya ve çevresindeki tüm devletlerin çok-etnili toplumları bir arada tutabilmek için etnisiteyi ikinci plana atan yaklaşımlar ekseninde örgütlendiği görülmektedir. Örnek olarak SSCB ve Çin'in komünizm ekseninde, Pakistan'ın Sünni İslâm, İran'ın da Şii İslâm ekseninde birer ulus tanımı yaparak hükmettikleri toplumların etnik kategori-

ler ekseninde siyasallaşması tehlikesini bertaraf etmeye çalışmaları bunu göstermektedir.

Arap ülkelerinde de resmî azınlıklar etnik temelde değil de dinî temelde tanımlanmış ve sadece Müslüman olmayanlar (Mısır'da Kıptiler vd.) azınlık statüsüne konmuştur. Örneğin Suriye'deki Türklerin veya Ürdün'deki Çerkezlerin etnik azınlık statüsü ve bundan doğan hakları bulunmamaktadır. Ortadoğu'daki İslâm ülkelerinde görülen din eksenli ve etnik temelde olmayan rejimlerin, ki bunları bir ölçüde Osmanlı'nın dinî cemaat merkezli millet sisteminin devamı olarak görmek mümkündür, önemli bir istisnası Saddam yönetimi altındaki Baasçı Irak idi. Saddam bilinçli bir şekilde Stalin'i kendisine örnek almıştı. Stalin'in milliyetler siyasetinden esinlenen Irak 1972'de etnik azınlık tanımını ve azınlıkların dil ve kültür haklarını resmen kabûl ederek, Kürtler ve Süryaniler gibi bazı Müslüman ve Hristiyan grupları azınlık olarak tanımıştı (Aktürk, 2006;51).

Sürecin Türkiye'de Gelişimi

Devleti kurtarmak, on sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet bürokrasisi ve entelektüellerinin temel hedefi olmuştur. On yedinci yüzyıldan başlayıp bütün on dokuzuncu yüzyıl boyunca devletin gerileyişini engellemek amacıyla birçok reform programı uygulamaya konulmuştur. Bu dönemde devleti kurtarmak amacıyla yürürlüğe koyulan reformlar, devletin merkezî özelliğinin tekrar kazandırılmasına yönelik reformlardı. Bu reformlar aynı zamanda, Batılı düşünce akımlarının Osmanlı kamuoyunda da etkin bir hâle gelmesi ve tartışılmaya başlanmasına yol açmıştır. Milliyetçilik dalgasının bütün Avrupa'yı sardığı dönemde, Osmanlı kamuoyu da Batı'dan gelen birçok kavramlar gibi milliyetçilik kavramını da tartışmaktaydı.

Bu zamanda Amerikan ve Fransız devrimleriyle dünya siyasetinde etkili olmaya başlayan laik milliyetçilik fikri, romantik Alman düşünürlerince etnik ulus olarak yeniden kurgulanmış, etnisitenin siyasal ve toplumsal düzenin yapı taşlarından birisi ve hatta en önemlisi olduğu düşüncesi Almanya'dan

dünyaya yayılmaya başlamıştı. Böylece devletlerin etnik kategorilere ilişkin resmî siyasetleri de başlamış oldu. Etnisite rejimi olarak da adlandırabileceğimiz bu yeni siyasetin Batı dünyası dışında etki altında bıraktığı en erken duraklarından biri Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan topraklarıydı. Bu anlayış içerisinde etnik milliyetçilik, dinî esâslara göre kurulmuş millet sisteminden etnik uluslar çıkarma amacını güdüyordu. Örneğin Ortodoks Hristiyan ya da başka bir tabirle Osmanlı'nın Rum (Roma'lı) milleti; Bulgar, Sırp, Makedon, Arnavut, Yunan gibi birçok etnik kökenden insanları içeriyordu. Hâliyle Rum Ortodoks milleti, etnik temelde uluslaşma arayışında olan etnik milliyetçilerin önündeki en önemli engeldi. Çünkü etnik âidiyetin dinî âidiyete üstün gelmesiyle Balkanlarda ve diğer Osmanlı topraklarında etnik temelli devletler kurulabilirdi. Dolayısıyla, Balkanlarda etnik temelli devletlerin kurulması sürecine paralel olarak, Rum Ortodoks Kilisesi'nin parçalanması ve içinde Bulgar, Sırp, Makedon Kiliseleri'nin çıkmış olması gerekmektedir. Ortodoks milletindeki bu parçalanmaya nazaran, Müslüman milleti 1920'lere gelindiğinde bile görece bütünlüğünü korumaktaydı. Toplumsal alanda ortaya çıkan bu gelişmelere karşın devletin bütünlüğünü korumak, yöneticiler için âcıl bir sorundu. Ancak bütünlüğü korumaya dönük kaygıları gidermek için de yapılması gerekenin Batı'da ortaya çıkan yeni anlayışlar doğrultusunda yapılanmak olduğu düşünülüyordu.

Bu amaçla devletin ortaya koyduğu en ciddi uygulama Tanzimat Fermanı olmuştur. 1839 Tanzimat Fermanı ve 1876 Kanûn-i Esâsîsi, bir tür imparatorluk milliyetçiliği uygulaması olarak adlandıracağımız Osmanlılık için de yasal ve siyasal temelleri oluşturdu. Bu yeni durum devlete siyasal üyeliği ve bütün Osmanlı vatandaşlarının kendilerini Osmanlı olarak düşünmelerini sağlayan hayali bir Osmanlı milletinin oluşumunu ifâde ediyordu. Bu amaçla Osmanlı reformcuları, dine dayalı bütün cemaat kimliklerini aşan kolektif bir kimliği tanımlamak için seküler "Osmanlı" kelimesini tercih ettiler. Reformcular bu tanımlamayla dinî ve etnik âidiyetlerin ikinci derecede öneme sâhip olduklarını göstermeyi düşünüyorlardı. Vatandaşlık temelli bu anlayış sâyesinde devlet ve bireyler arasında yeni

bir bağ inşa edilecek ve devlet de vatan odaklı bir değer üzerinden yükselecekti. Nitekim ilân edilen anayasayla bütün Osmanlı vatandaşları kanûn önünde eşit sayılmışlardı. Yani Osmanlılık, modern vatandaşlık ve evrensel hukuk anlayışı çerçevesinde herkesin paylaşacağı bir vatan ve siyasal değerler ülküsüne dayandırılarak, her etnik-dinî unsurun kendi milliyetçiliğini geliştirdiği ortamda Osmanlı siyasal birliğini sağlamaya dönük olarak kurgulanmıştı. Böylece, bu kimlik ve siyasetle Osmanlı tebaası arasında eşitlik ve birliğin sağlanacağı ve inanç, etnik, dil farklılıklarını kapsayacak şekilde tek bir vatandaşlık anlayışının uygulamaya konmuş olacağına inanılmaktaydı (Çolak, 2006;128). Diğer bir ifâdeyle, klasik Osmanlı millet sistemi temelde dinî çoğulculuğa dayanmasına karşın, modern ideoloji olarak Osmanlılık siyaseti, dinî farklılıklara bakılmaksızın vatandaşların hepsine eşit yasal ve siyasal haklar veriyordu. Bu da Osmanlı yönetimi için oldukça yeni bir uygulama idi. Çünkü imparatorluk bünyesindeki Müslümanlar, ilk kez diğer azınlıklar karşısında herhangi bir ayrıcalığa sâhip olmayacaklardı. Aslında bu uygulamalarla esâs beklenti ayrılıkçı hareketlerin önlenmesi ve devlete sâdâkatlerinin sağlanmasıydı. Bununla birlikte, Tanzimat reformları, devletin merkezileşmesi noktasında önemli sonuçlar ortaya çıkarmış olsa da, istenilen düzeyde bir Osmanlı ulusunu ortaya çıkarmada başarılı olamamıştı. Daha sonra Osmanlılık sonrası uygulamaya konulan İslâmcılık siyaseti de Osmanlılık gibi benzer amaçları içermesine rağmen başarılı olamamıştı. Çünkü ortaya çıkan gelişmelerle dil veya etnik temelde anlayıştan kaynaklanan milliyetçilik anlayışının giderek yaygınlaşmasıyla milliyetçilik temelli siyasal arayış zamanla Türk milliyetçiliğine dönüşmüş ve imparatorluğun temeli Türkçe konuşan ve Türk kökenli olan değerler çerçevesinde bir milli bütünlük arayışını öne çıkarmıştı (Bozgöz, 2006-07;108). Yeni siyaset anlayışı içinde uygulamaya konulan bu politikalarla Türkçülüğün siyasî olarak tam anlamıyla bir söylem biçimi kazanması 1908 yılında İkinci Anayasa hareketiyle olmuştu. Bu biraz da şartların gereği idi. Zira daha önce Türklük üzerinden bir kimlik ve vatandaşlık tanımlamasına girmek mevcûd köklü yapıya zarar verebilirdi. Aynı şekilde Türk kavramına olumlu

bir içerik kazandırabilmek için kültürel anlamda bir takım çabalara da ihtiyaç duymaktaydı ki, bu da ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra mümkün olabilmıştır.

Bu zamanda ortaya çıkan ve günümüze kadar belli bir süreklilik gösteren Türkçülük düşüncesi, Türkler arasında iki ayrı coğrafyada ve topluluk içerisinde farklı bir şekilde gelişmiştir. Biraz daha özele inerek ifâde edersek, Rusya Türklerinin Türk milliyetçiliği ile Osmanlı Türklerinin Türk milliyetçiliğini analiz ederken karşımıza aynı konu etrafında faaliyet gösteren iki farklı dünya çıkmaktadır. Birincisi, tek hedefi devleti kurtarmak olan ve bunun içinde Türkçülüğü bir kurtarıcı ideoloji olarak gören Osmanlı Türkçüleri; ikincisi ise tüm Türk dünyasını ulus temelli bir ideolojiyle birleştirmeye çalışan, diğer deyişle devlet merkezli bakışın tersine, ulus-merkezli bir bakışla Türkçülüğe/milliyetçiliğe yaklaşan Rusya Türkleridir. Bunun sebebi her iki coğrafyadaki toplulukların içinde bulunduğu koşullardı. Nitekim Rusya Türklerini harekete geçiren en önemli tehditler Panslavizm ve Rusya'nın Türklere karşı uyguladığı Ruslaştırma politikasıydı. Bu tehditlere karşı Rusya Türkleri genel olarak İslâmî yaşam tarzını reformcu bir perspektifle eleştirmiş ve kendi geri kalmışlıklarının nedenini de Avrupa bilimlerine karşı ihmalkâr davranmakla açıklamışlardı. Bu yüzdendir ki, ulusal bir bilincin ve ulusal bir birliğin Avrupa'daki milliyetçilik teorileri ekseninde oluşturulması gerektiğini düşünmüşlerdi. Bu konuda kendileri için tehdit olan Panslavizm onlar için en yakın ve en somut örneği teşkil etmekteydi. Bu nedenle pan hareketler ya da romantik milliyetçilik fikriyatı, Rusya Türklerinin milliyetçi tepkilerine ve yapılarına uyan milliyetçilik akımları olarak görülmüştü. Burada bağımsız bir devlete sâhip olmadıkları gerçeğini de göz önünde bulundurursak Rusya Türklerinin milliyetçiliği sâhiplenmekte daha cesur davrandıklarını söyleyebiliriz. Rusya Türkleri milliyetçilik anlayışlarında temele ulusu aldılar ve bu anlamda Türkçülüğe romantik öğeleri fazlasıyla taşımışlar ve siyasî bağımsızlık ve birliğin yegâne yolunun da dil etrafında bir ortaklıktan geçtiğini ısrarla vurgulamışlardı. Oysa Osmanlı aydınları merkeze devleti almışlardı. Buradaki milliyetçilik reformist ve devlet odaklı idi. Her şeyden önce Os-

manlı, toplumlararası ilişkilerdeki egemenliğini yitirdiği için Türkçülüğü, yeni bir siyaset üretme imkânı olarak görmüştü. Orta Asya Türkleri ise yaşadıkları sorunların üstesinden gelebilmek için toplum temelinde Türkçülüğü, kimlik oluşturma ve varlığını ispat etme çabasıyla geliştirme gayretinde olmuşlardı (Oğuz, 2006;121). Ancak ulus odaklı vurgusu nedeniyle Rusya Türklerinin milliyetçilik anlayışları özellikle Osmanlı Sarayı tarafından şüpheyle karşılanmıştı.

Osmanlı Türkçülüğünün en önemli temsilcisi Ziya Gökalp ile Orta Asya Türkçülüğünün önde gelen temsilcilerinden Yusuf Akçura'nın Türkçülük konusunda geliştirmiş oldukları öneriler de bu farkı açık bir şekilde göstermektedir. Bu bağlamda Akçura, Batılılaşma içerisinde, tanımlarını ve önerilerini topluma bağlı olarak yaparken, Gökalp ise yine Batılı düşünce çerçevesinde devlete dayanarak yapmıştır. Avrupa'da hem birbirinin içinde hem de birbirine karşıt iki süreç olan devlet-kurmak ile ulus-kurmak süreçleri, Gökalp ve Akçura'nın temsil ettikleri görüşleri açıklayıcı niteliktedir. Çünkü toplum ve devlet oluşturma süreçlerini açıklayan yaklaşımlarla milliyetçilik hareketlerini anlamak kolaylaşmaktadır. Bütün bu gelişmeler bağlamında Türkçülük, başlangıçta Batı aleyhtarı olmayan, Türk unsurunu tanımlamaya çalışan, laik bir muhtevaya sâhip olmayan, İslâmiyet'e saygı gösteren, Panslavizm'e tepki olarak gelişen ve Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmasını Türk unsuruna bağlayan özellikleriyle şekillenmişti. Diğer bir ifadeyle Osmanlı devlet bürokrasisinin iki yüz yıldır uygulaya geldiği Batılılaşma siyaseti; ulus, vatan, vatandaşlık, özgürlük gibi Batılı kavramların yurda girişini sağlamış ve Türkçülüğün meşrû zemininin önünü açmıştır.

Düşünsel alandaki bu gelişmeler yanında, Arnavutluk'un bağımsızlığı ve Arap vilayetlerinin kaybı gibi travmatik bazı olaylara rağmen, Osmanlı bakiyesi olan İslâm milleti I. Dünya Savaşı sonunda bile hâlen tek-dinli ve çok-etnili bir toplumsal kategori olarak varlığını sürdürmüştü. Yani Cumhuriyet Dönemi'ne kadar dinî âidiyet genelde hem resmî hem de gayri resmî düzlemde Türkiye coğrafyasında baskın bir toplumsal kategoriydi. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş süreci

ve kurucu efsânesi olan Milli Mücadele'deki halk desteği ve yönetici kadrosu göz önüne alındığında onun çok-etnili ve tek-dinli bir özellik sergilediğini görürüz. Mücadelenin milliliği, etnik anlamda bir ulusa değil, dinî anlamda İslâm milletine gönderme yapıyordu. Yani Mondros Mütarekesi'nden sonra Anadolu'da işgale karşı başlayan direnişin niteliği, olabildiğince çok-etnili ve tek-dinli (Müslüman) idi. Zâten İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan ordularına ve yerli Rum ve Ermeni isyancılara karşı örgütlenen direniş, bir Hıristiyan-Müslüman ayrımı üzerine kurulmuştu. Çünkü o dönemde Anadolu ve Trakya halkı nezdinde ulus kavramı dinsel bir içeriğe sâhipti ve İslâm milletine karşılık geliyordu. Bu anlamda Milli Mücadeleyi etnik köken anlamında tanımlanmış bir ulusun mücadelesi olarak değil de, dinî ya da İslâmî bir mücadele olarak ifâde etmek doğru olur (Aktürk, 2008;46). Nitekim Birinci Mecliste gayri Müslim milletvekili olmaması, buna karşın Laz, Kürt, Zaza, Çerkez, Azeri, Tatar ve Arnavut gibi farklı etnik kökenli milletvekillerinin olması bunun işâretidir. Ancak Milli Mücadele'nin kazanılarak Cumhuriyet'in kurulmasından sonra İslâm milleti kavramı laik bir devrim sürecine paralel olarak resmî söylemde değişime uğradı. Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte Osmanlı İmparatorluk yapısının yerini reformcu bir anlayışa dayalı resmî Türk milliyetçiliği ve ulus-devlet uygulaması aldı. Böyle olmakla birlikte, yeni siyaset anlayışı çerçevesinde Türk modernleşmesi ve Batılılaşmasının uzun tarihî içinde en güç sorunlardan birini Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaasını Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına nasıl dönüştüreceği sorunu oluşturmuştur. Modernleşme süreci içindeki dönüşüm çalışmaları Cumhuriyet Dönemi içerisinde Kemalist seçkinler tarafından vatandaşlığın cumhuriyetçi bir modeli oluşturularak uygulamaya konulmuş, bireyin etnik ve dinî faktörleri siyasal topluluğa göre ikincil konuma itilmiştir (Vardar, 2009;98). Kısaca genç Cumhuriyet'in yöneticileri, dışlayıcı modernite-gelenek karşıtlığı mantığı çerçevesinde Osmanlı'ya âit olan her şeyi dönüştürmeye çalıştılar. Reformcuların asıl niyeti, bütün farklılıkları, benimsenen resmî Türk potası altında eriterek Osmanlı'nın çok-kültürlü ve çok-milletli mirasını ortadan kaldırmak ve Osmanlı Müslümanlarını medenileşmiş,

homojen Türk ulusuna dönüştürmeye çalışmaktı. Yöneticilere göre, dinî kimlikli bir halkı modern bir ulusa dönüştürmek sadece laik bir devlet ve toplum aracılığı ile mümkündü. Resmî söylemsel düzeyde değişime uğrayarak laik, cumhuriyetçi, dil ve kültür merkezli, hatta etnik çağrışımlarla yeniden tarif edilen bu yeni Türk ulusu fikrinin halk nezdinde genel kabûl görüldüğünü ve laik yönüyle tamamen benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Ancak buna rağmen bu yoldan vazgeçilmemiştir. Nitekim mübadeleyle (1924) çoğunlukla gayri Müslimlerden arındırılan Anadolu ve Trakya'da Atatürk devrimleriyle başlayan süreç Müslüman ahâlinin tamamına laik Türk kimliğinin benimsettirilmesi çabalarını kapsamaktadır. Türkiye'de yaşayan gayri Müslimler (Rumlar, Ermeniler, Yahudiler) yasal yönden vatandaş olarak kabûl edilirken, Balkanlar'dan göç eden Müslüman topluluklar kolaylıkla vatandaşlığa kabûl edilip sadece hukuksal olarak değil kültür olarak da Türk ulusunun bir parçası olarak görüldüler (Çolak, 2006;131). Bu şekilde Türkiye Cumhuriyeti en başından beri Türklüğü, Türkiye'de yaşayan Müslüman halkla beraber Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan göç ederek gelen diğer Müslüman topluluklara da verilen bir paye olduğunu takip ettiği siyaset ile belli etmiştir. En başta, Büyük Mübadele'nin (1924) etnisite veya dil temelinde değil de dinî inanç temelinde yapılmış olması bunu göstermektedir. Bu bağlamda, öz Türk "ırkından" olduklarına şüphe duyulmayan, Türkçe konuşan, ibadetlerini dâhi Türkçe yapan Karaman Türkleri Hristiyan oldukları için Yunanistan'a gönderilmiş, buna mukabil Türkçe bile bilmeyen Müslüman Yunanlılar, Yunanistan'dan Türkiye'ye getirilmişler ve Türk olarak kabûl edilmişlerdir. Türklüğün tanımlanmasında ve sınırlarının çizilmesinde İslâm dininin, Türk etnisitesinden ve hatta Türkçeden daha önemli olduğuna işâret eden Mübadele örneğinin sonrasında da Türkiye'nin izlediği göç ve vatandaşlık politikası da aynı yöndedir (Aktürk,2008;50). Başta Balkanlar olmak üzere birçok bölgede etnik olarak Türk olmayan unsurların (Arnavut, Boşnak, Pomak, Tatar, vs.) Türkiye'ye göçleri teşvik edilmiş ve vatandaşlığa kabûlü istikrarlı bir şekilde devam etmiştir. Buna karşılık, örneğin, Türk etnisitesinin kökü ve atayurdu olarak kabûl edi-

len Orta Asya'dan gelen göçmenlerin Türkiye'ye göçleri teşvik edilmemiş, bunların toplamdaki göçleri %2'yi bile geçmemiştir. Yani devletin izlediği göç siyasetinden anlaşılacağı üzere İran ve Arap ülkelerinden göçler teşvik edilmemiş, hatta etnik olarak Türk ve dil olarak Türkçe konuşan Azerilerin, belki de Şii olmaları sebebiyle, göçmenliği ve dolayısıyla vatandaşlığa kabûlü teşvik edilmemiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Arap, Farsî ve Azerilerin, Müslüman oldukları hâlde Türklük tanımının dışında tutulması, tüm Müslümanların potansiyel Türk olarak görülmediklerini göstermektedirler. Çünkü batı ve kuzeyde çizilmeyen bir sınır Türkiye'nin güney ve doğu sınırlarında çok kolay bir şekilde çizilmiştir. Buradaki temel gerekçe, herhalde bu bölgelerden göç edecek Müslümanların, Balkanlardan ve Sovyet Rusya'dan gelenlerin aksine, Türk dili ve kültürüne kolayca asimile edilemeyeceği kaygısı idi (Aktürk, 2008;51). Buradan hareketle, Cumhuriyet'in kuruluşuyla beraber Türklüğün Balkanlara dönük yüzünün pek çok etnisiteye açık ve neredeyse Müslümanlıkla eşdeğer olduğunu; doğuya ve güneye dönük yüzünün ise "Türkçe konuşan Sünni Müslüman" olarak görüldüğü söylenebilir. Ancak hangi etnik kökenden olursa olsun, hem göçmen olarak gelenlerin (Arnavut, Kürt, Laz, Zaza) İstanbul Türkçesi konuşmaları ve Türk diliyle tanımlanan bir Türk kültürüne asimile olmaları beklenmiştir. Gayri Müslim etnik gruplar (Rum, Ermeni, Yahudi, Süryani, vs.) içinse, Müslüman etnisitelerin aksine, ne kadar asimile olursa olsunlar, Türklük kapısı siyaseten kapalı tutulmuştu. Gerçekten de Türkiye'de etnik temelde olmayan bir ulus tanımı kurumsallaştırılmıştır. Gayri-Müslimlere karşı devlet politikalarında ayrımcılık olduğu sürece, Türklüğün coğrafi ve anayasal bir kavram olduğunu ifâde eden resmî tezleri eleştirenlerine hak vermemek mümkün değildir. Ne var ki, bazı eleştiriler de gayri-Müslimlere karşı göç, vatandaşlık, siyaset ve bürokraside uygulanan ayrımcılıktan yola çıkarak Türkiye'de devletin tek bir etnik kategoriye (Türk/Türkmen etnisitesi) ayrıcalıklı davrandığını iddiâ etmektedir. Bu değerlendirmeye de gerçekliği yansıtmaz (Aktürk,2008;49). Çünkü devletin gayri Müslimlere(Rum, Ermeni, Yahudi, Süryani, vs.) uyguladığına benzer bir ayrımcılık Müslüman etnik kategori-

ler için (Arnavut, Boşnak, Kürt, Laz, Zaza, vs.) uygulanmadığı gibi; bu etnik kategorilere mensup kimselerin, kendileri ifâde etmedikleri sürece, etnik kökenlerinin devlet tarafından kayıt altında tutulması da söz konusu değildir. Bu durumun aynı anda hem nedeni hem de sonucu olabilecek en önemli göstergelerinden biri de Türkiye’de nüfus cüzdanlarında ve diğer resmi kayıtlarda etnik kökenin yer almamasıdır. Oysa etnik Türklerin ayrıcalıklı, gayri Türklerin de ayrımcılığa maruz olabilmesi için en başta yapılması gerekenin, vatandaşların etnik kökenlerinin devlet ve resmî makamlarca belirlenip kayıt altına alınması olurdu ki böyle bir uygulama asla söz konusu olmamıştır. Çünkü tipik bir etnik temelde olmayan rejimde olduğu gibi Türkiye’de de nüfus sayımlarında, kimlik kartlarında, resmi belge ve kurumlarda vatandaşların etnik kökeni kaydedilmemekte, etnik köken temelinde meslekî ve siyasî kotalar uygulanmamakta, idârî teşkilatlanmalar da (il, ilçe, vd.) etnik kategorilere göre yapılmamaktadır. Bu sebeptir ki Türkçe konuşan ve gayri-müslim olmayan çoğunluğa mensup bireylerin etnik köken itibariyle dağılımı resmen bilinmemektedir. Bu yaklaşım bazı yönleriyle Osmanlı’nın dinî cemaatlere dayanan millet sistemiyle süreklilik arz ederken, başka yönleriyle de cumhuriyetçi-laik ve dil-merkezli Fransız modelini andırmaktadır. Genellikle millet tanımı, Osmanlı’dan kalma “İslâm milleti” ile Fransa’dan ithal “Türkçe konuşanlar topluluğu” arasında, din ve dil ekseninde kurumsallaşmış ve etnik köken kodlanmadığı için Türkçe konuşan Müslüman çoğunluğa karşı etnik olmayan niteliğini sürdürmüştür (Aktürk, 2006;51).

Ülke içinde ki tüm Müslümanları Türk kabûl eden bu anlayış Lozan Antlaşması’yla devletin resmî görüşü hâline gelmiştir. Ancak Lozan sonrasında ise modern ve medenî bir devlet oluşturma gerekçesiyle Türk ulusunun tanımı genişletilerek gayri-müslimlerin de bu tanıma dâhil edilmesi için bir çabaya girişilmiştir. Nitekim hazırlanan anayasaya “Türkiye’de yaşayan herkes vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur” ifâdesinin yerleştirilmesi bunun işâretidir. Böylece dil merkezli, laik cumhuriyetçi ulus kavramı Türkçe konuşan gayri-müslimleri kapsayacak şekilde Türkiye’de de denenmeye çalışılmıştır.

Yasal yönden yapılan bu düzenlemelere karşın siyaseten takip edilen uygulamalar ise yukarıda ifâde edilenler doğrultusunda bir yön çizmekteydi. Nitekim Yahudi cemaatinin Türkçe öğrenerek “Türk olmak” için çaba göstermesine rağmen, başta askerlik olmak üzere genelde kamu görevlerinden gayri-müslimler dışlanmışlardır. İzlenen bu politikaların yansımasından görünen odur ki, Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinden ve resmen tanınmamış olan diğer gayri-Müslimlerin (Süryani gibi) siyasî ve ekonomik seçkinler arasında, askerî ve sivil bürokraside yer almaları, hatta gayri-Müslimlerin Türkiye’ye göç etmek sûretiyle vatandaş olmaları istenmemiştir (Çolak, 2006;132).

Erken Cumhuriyet Dönemi’nde örnek alınan Batılı vatandaşlık rejimlerinin örgütlenme şekillerinde çeşitlilikler olduğunu daha önce ifâde etmiştik. Liberal anlayışta vatandaşlık rejimi bireyin önceliğine, cumhuriyetçi anlayış ise toplulukçu yönüne odaklanmaktadır. Cumhuriyetçi gelenekten etkilenmiş Türkiye’de ise vatandaşlık rejimi kamusal alanda farklılık düşüncesine açık değildir. Zira farklılık ulusal birliğe ve toplumsal uyuma zararlı olarak değerlendirilmiştir.¹ Bunun için Osmanlı toplumunun heterodoks ve otonom cemaatler etrafında organize olmuş toplumsal yapısını modernleştirmenin tek yolu, aynı haklar ve görevler etrafında örgütlenmiş tek bir siyasal toplumun inşası olarak görülmüştür. Çünkü cumhuriyetçi kadrolar İmparatorluğun heterodoks doğasını onun dağılışının ana nedeni olarak görmüşlerdi. Bundan dolayı toplumu “politik-organik bir toplum” olarak tanımlamak öncelik verilen konuydu. Bu yüzden devlete sâdâkat “ülke içinde çeşitli altkimliklerin tanınmasına ve hukukça himâye edilmesine imkân vermemiş” ve bu imkânı verebilecek, kamusal alan-özel alan ayırımına dayalı liberal bir vatandaşlık anlayışı benimsenmemiştir. Kemalist anlayış, “hak felsefesi” yoluyla bireyi vatandaş özne konumuna dönüştürerek hareket eden Batı modernitesinden farklı olarak, ulus-devleti toplumu örgütle-

¹Daha geniş bilgi için bkz. DURGUN, Şenol; “Cumhuriyetçi ve Liberal Anlayış Çerçevesinde Türkiye’de Vatandaşlık Sorunsalı”, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, Nisan 2010.

yici ve tanımlayıcı egemen özne konumuna getirerek hareket etmiştir. Bu anlamda, ulusal kimliğin kurulma sürecinde, devlet toplumsal ilişkilerin düzenleyicisi değil, tanımlayıcısı konumundadır. Bunun için devletin takip ettiği modernleşme uygulaması öncelikle devletin ayrıcalıklı konumuna dayalı organik ve homojen bir toplum anlayışıdır. Bu da “birey” nosyonunu olmadan geliştirilen ve daha çok “devlete karşı yükümlülükler” dayalı bir vatandaşlık anlayışı uygulamasını ortaya çıkarmış oldu. Yani Kemalist çağdaşlaşma arzusunun vatan-daşı; cumhuriyetçi, toplum için çalışan, modernite projesinin simgesi olan ulus-devlete karşı görevlerini yerine getirmeyi siyasal ahlâk olarak gören “erdemli vatandaş”tır (Keyman-İçduygu,1998;172). Burada, ulus ve devletin özdeşleştirilmesi önem kazanmış, birey olmadan ve vazifelerle dolu vatandaşlık anlayışı öne çıkmıştır.

Bunun içindir ki kamusal alanla özel alan arasında açık bir ayrımı barındırmaması nedeniyle Fransız tipi Rousseau-cu vatandaşlık rejimi, cumhuriyetçi Türkiye’deki vatandaşlık rejimi için doğal bir model teşkil etmiştir. Siyasal projesini modern bir ulusal toplum oluşturmak olarak tanımlayan cumhuriyetçi rejim, benimsemiş olduğu vatandaşlık rejimini düşlediği ulusal toplumun merkezi unsuru hâline getirmiş oldu (Baban,2009;60). Devlet bu şekilde bireyleri modern ulusal toplumun eşit üyeleri hâline getirerek geleneksel akrabalık, etnik ve dinî bağlarından ayırmayı hedeflemiş ve ortak iyiye hayata geçirmek için çeşitliliğin sınırlandırıldığı bir toplum yaratmayı amaçlamıştı. Bu açıdan bakıldığında Türkiye’de vatandaşlık modern ulusal kimliğin yaratılabileceği toplumsal bir proje olarak işlev görmüştür. Bu nedenle, vatandaşlık uygulamasının özelliklerini akılcılık, ilerleme, modern ulus ve laiklik oluşturmuş; etnik kimlikler, din ve geleneksel unsurlar ise toplumsal ilişkilerde özel alana itilmiştir. Diğer bir ifâdeyle, Türkiye’deki vatandaşlık rejimi geleneksel toplumun alışkanlıklarının unutulması istenerek özel alana terk edildiği, modern ve rasyonel yönlerin öne çıkarıldığı bir toplumu temsil etmek gibi özel bir misyona sâhiptir. Çünkü Cumhuriyet’in kuruluş döneminde kurgulanan ve yeniden inşâ edilen Türk vatandaşı kimliği içinde “çağdaşlık” ve “vatanseverlik” iki te-

mel unsur olarak ortaya konulmuştur. Bu da Cumhuriyet'in yeni bir ulus, kültür ve vatandaş yaratma amaçlarının iç içe girmiş olduğunu bize göstermektedir. Yani temel olarak herkesin paylaşacağı ortak bir ulusal kültür ve kimlik inşâ etmek, sağlam bir vatandaşlık kurumu oluşturma'nın da ön koşulu olarak değerlendirilmiştir. Ancak vatandaşlığın bu modernleştirici, medenileştirici boyutu Türklükle birleştirilmiş olmakla birlikte, bu olgu basit bir biçimde etnik terimlerle tanımlanmamıştır. Çünkü Türk vatandaşı sıfatı taşıyan değişik etnik gruplar Türklükle problemli görülmemiştir. Devletin temel kaygısı ülke sınırları içinde yaşayan kültürce birbirine benzeyen, Türkçe konuşan, sâdâkatli bireyler oluşturmaktır. Nitekim resmî anlayışta Türklük; Türkçe konuşan ve Müslüman, tercihen Sünni Müslüman kişiler üzerinden tanımlanmıştır. Bu durum biraz da fiiliyattan kaynaklanmıştır. Zîra cumhuriyet rejimi, dinî olarak çoğunluğu Müslüman olan bir nüfus devralmıştır. Fakat bu nüfusun devralındığı şekliyle değil de, cumhuriyetçi ülküye uygun şekilde dönüştürülmesini gerektiriyordu. Bu amaçla vatandaşlık statüsü "medenî" ve "Batılı" olarak tanımlanarak, "milliyetçi" ve "laik" vatandaşlar oluşturmaya amaçlamıştır. Böylece düşündükleri modern toplumun şekillenmesindeki temel kriterler oluşturulmuştu. Modernite projesinin arzusu; özgür, yani kökler üzerinde ısrarlı ve tarih saplantıları olmayan vatandaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum inşâ etmektir. Bunun içindir ki devlet ile olan ilişkisinde edilgen, ancak ulusun bir üyesi olarak ulusal idealleri taşıyan, aktaran ve yayan bir birey olarak etkin olacak bir vatandaş tipi ortaya konulmuştur. Diğer bir ifâdeyle, iyi vatandaş olmak; vatanına, milletine, kanûna, hükümete, diğer insanlara karşı belirlenen vazifelerini öğrenerek yaşamak olarak tanımlanmaktaydı (Keyman-İçduygu,1998;176).

Bütün bu gelişmelere, yani öne çıkarılmaya çalışılan Türk kimliği siyasetine, genelde pozitivizm ışık tutmaktaydı. Bunun için devlet kendine bağlı ve itaâtkâr yeni bir ulusal bilincin oluşmasında da, eskisi gibi düşünsel denetimi yapmaktan geri kalmamakta idi. Sonuçta saltanatın kaldırılması ile tebaa konumundan vatandaş konumuna geçirilen toplum hukuken Osmanlı dönemine oranla çok daha eşit bir statüye kavuş-

muştı. Ancak Osmanlı'nın "hikmet-i hükümet", yani devlet çıkarlarının bireyin hak ve özgürlüklerine üstün tutulduğu bir siyaset anlayışı varlığını devam ettiriyordu. Zira Cumhuriyet tarihinin önemli bir bölümünde, özellikle de erken dönemde, yönetilenlerden her koşulda devlete tümüyle sâdık kalmaları istenmiştir. Çünkü burada da esâs olan vatandaşlık değil devlet uyrukluğudur.

Cumhuriyet yönetimi, devlet merkezli bir tanım çerçevesinde başlangıç yıllarında Fransız aydınlanmacılığı ve pozitivizm felsefelerinden esinlenen ulus-devlet ülküsüne, zamanla Prusya esintili Alman romantik milliyetçiliğinde görülen özellikleri katmıştır. Daha çok 1930'lu yıllarda ortaya çıkan bu tavırda, Milli Mücadele yıllarında benimsenen çoğulcu, dine dayanan milliyetçilik anlayışının terk edilerek; dil birliğini öne çıkaran ama aslen ırk'a atıf yaparak ulusu tanımlayan milliyetçi bir bakışın baskın hâle geldiği görülür. Gerçekten de 1930'ların politik söyleminde belirgin bir dönüşüm olmuş; Türklük daha çok ırk'a, etnisiteye atıf yapan terimlerle yeniden tanımlanır hâle gelmiştir. "Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olup Cumhuriyet ülküsünü benimsemiş, Batılılaştırılmış Türk kültürüne bağlı, Türkçe konuşan ve köken itibarıyla Türk olan herkes kâmil, hakiki ya da öz Türk" olarak kabûl edilmiştir. Soy ve ırk birliği, dilde birlik kadar önemli hâle gelmiş ve biyolojik özelliklerin tanımlanması, sınıflandırılması ve denetimi politik örgütlenmenin açık hedeflerinden biri hâline gelmiştir. Böylelikle 1930'lu yıllarda uyumlu vatandaş tanımı; "tek devlet, tek halk, tek dil" anlayışı çerçevesinde, resmî Türklük anlayışı ile özdeşleştirilmişti. Hâliyle merkezî devletin inşâ ettiği resmî Türk kimliği dışında kendini tanımlayan bütün unsurlar devletin varlığına tehdit olarak algılanmışlardır (Durgun,2010;81). Böylece modern bir yapılanma ve devlet oluşturma amacıyla hareket eden cumhuriyetçi devlet de, modern devletlerin öncülü olan çokkültürlü imparatorlukların aksine, coğrafi ve sosyo-kültürel sınırları açıkça tanımlanmış bir toplumun siyasî örgütlenmesi olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, siyasal ve sosyo-kültürel olanın örtüşmesi arzusu taşıyan milliyetçi kuram ve pratikler, modern toplumun içinde barındırdığı kültürel çoğulculuğu aşabilmiş değildir. Milliyetçi öngörülerin ak-

sine, etnokültürel farklılıklar modern toplumun kaçınılmaz bir gerçeği olarak gerek ülkemizde ve gerekse de Batı'da varlığını korumaya devam etmektedir. Bu nedenle, yasal-siyasal statü anlamındaki vatandaşlık ile sosyo-kültürel kimlik gibi bireyin iki farklı âidiyyet boyutuna göndermede bulunan kavramların, gerek kuramsal gerekse uygulamada özdeşleştirilmesi, toplumsal gerçeklikle uyumlu olmadığı gibi yasal-siyasal statüdeki vatandaşlık anlayışının da sorgulanmasına neden olmaktadır. Nitekim bireylerin etno-kültürel kimliklerine yönelik kör bir tutum takınan vatandaşlık politikalarının oluşturulması ve uygulamaya konulması, köklü deneyime sâhip Batı demokrasilerinde bile tam anlamıyla gerçekleştirilebilmiş değildir (Soner, 2009;360).

Nasıl bir vatandaşlık anlayışının benimsenmeye çalışıldığını görünür kılan ise çıkarılan yasal metinlerdir. Buna göre, yasal metinler üzerinden gidersek, Cumhuriyetin kuruluş sürecine giden bir adım olarak 1921 Anayasası'nda "Türk Halkı"nı tanımlama biçimi oldukça önemlidir. Bu anayasaya göre, "Türk halkı, mütareke sınırları içinde yaşayan ve etnik kökeni ne olursa olsun siyasi birlik ve bağımsızlık temelinde bir araya gelmiş kitlelerdi". Başka bir deyişle "Türk halkı" coğrafî ve siyasi kriterler temelinde tanımlanmıştı. 1921 Anayasası'nda vatandaşlık statüsüne dâir açık bir ifâde bulunmadığına göre, halkın 1860 Osmanlı Vatandaşlık Yasası'na tâbi, Osmanlı İmparatorluğu vatandaşları olarak kabûl edildiğini varsayabiliriz. 1924 Anayasası'nda ise, 88. maddesinde "Türkiye'de herkes vatandaşlık açısından, din ve ırk ayırt edilmeksizin Türk'tür" ifâdesi yer almaktadır. Burada Türklük ifâdesi önemli olup, kimlerin Türk olarak tanımlanacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca Türk ifâdesinin kullanımı yeni bir ulus oluşturulması arzusunun beyânı olarak da görülebilir (Soyarık-Şentürk, 2009;136-137). Çünkü Türkiye'de yaşayan kişilerin din ve etnik kökenine bakılmaksızın Türk oldukları kabûl edilmektedir.

2510 sayılı İskân Kanûnu, Türk vatandaşlığına kabûl sürecinde günümüzde de kullanılıyor olmasından dolayı vatandaşlık meselesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca bu kanûn,

toprak kavramı üzerinden oluşturulan bir vatandaşlık anlayışından çok, ortak bir kültür ve soy temelli bir vatandaşlık anlayışına doğru dönüşümü işâret etmesi yönünden de önem arz etmektedir. Yani İskân Kanûnu, resmî anlayış çerçevesindeki Türkleştirme süreci yönünden önemli bir gelişmeyi ifâde etmektedir. Diğer bir ifâdeyle Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki resmî politikanın bir unutma süreci çerçevesinde Balkan göçmenlerini "Türkleştirme"ye çalışması, 1934 yılında çıkarılan İskân Kanûnu ile resmileştirilmiş oldu. Bu kanûn, Türkiye'ye göç eden Balkan Müslümanlarının göçünü ve iskânını düzenleyen bir politika oluşturarak; Türk kültürüne üyeliğin Türk etnik kökeninden olan veya olmayan Balkanlar'daki bütün Müslümanlara açık olduğunu beyân ediyordu. Çünkü onlar resmî otorite nezdinde zamanla dillerini unutmuş Türkler olarak değerlendiriliyordu. Resmî söylemde bu göçmenler, Osmanlı "kozmpolitan yapısı" içinde farklı dillere sâhip olmalarına izin verilen halklar olup, bunların "Boşnak", "Arnavut", "Pomak", "Çingene" ve "Çerkezler" olarak adlandırılmaları doğru değildi. Bunlarla aramızda olan farklılıklar etnik değil sadece dilseldi ki, bu farklılığın dil ve kültür bütünleşmesini öngören "Türkleştirme" politikası ile kolaylıkla ortadan kalkabileceğine inanılıyordu (Çolak, 2006;137). Bu bakımdan İskân Kanûnu "tek dil, tek kültür, tek ideal" sloganının mükemmel bir yansımasıdır.

Buraya kadar olan düzenlemeler esâsından baktığımızda görülecektir ki Cumhuriyet'in ilk döneminde yürürlüğe konulan yasal metinlerde vatandaşlığın tanımı eşitlikçi olup, hem jus sanguinis hem de jus soli özellikler taşımaktadır. Türk vatandaşlığı "Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür" hükmüyle, ilk bakışta, toprağa dayalı Fransız vatandaşlık modeline yakın görünürken, daha sonra, azınlıklarla ilgili tutumunda, Türk kültürünün benimsenmesine verilen önemden dolayı, soyu ve kültür birliğini esâs alan Alman tipi vatandaşlığa yakınlaşmıştır. Böylece, Fransız cumhuriyetçiliğinin siyasal olarak dâhil edici modeli olan "sözleşmecî siyasal vatandaşlık"la, Alman milliyetçilik geleneğinin dışlayıcı özellikler taşıyan "etnik vatandaşlığın" bir bileşimi olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla bu dönem ve bundan sonraki dönem-

lerde, cumhuriyet tarihi bu iki vatandaşlık anlayışı arasında salınım hâlinde olmuştur (Durgun, 2010;83-Vardar, 2009;98). Bu yasal çerçeve ulus inşâ sürecinin temel parçası olmuş, devlete ve kültürel topluluğa üyeliğin ifâdesi olan vatandaşlığı kurmanın ilk adımını oluşturmıştır. Diğer bir ifâdeyle, oluşturulan bileşimle Türk vatandaşlığı esâs olarak “kültürcü” bir yaklaşıma dayandırılmıştır.

Erken dönem içinde yasal düzeydeki bu düzenlemeler darbe sonrası hazırlanan 1961 Anayasası ile bir yön değişimine girmiştir. Dönemin vatandaşı toplumsal alanda artan siyasal hareketliliğe paralel olarak aktif bir vatandaşdır. Burada Cumhuriyetin erken döneminde vazifelerle yüklenmiş vatandaşlık anlayışı ile karşılaştırıldığında görelî olarak bireylerin haklarının tanınması söz konusudur. 1961 Anayasası devletin bireyin alanına müdahalesini sınırlamış ve Cumhuriyetin ilk döneminde görülen, vatandaşın devlete karşı yükümlülüklerinden önemli bir kopuşu gerçekleştirerek, devletin bireye karşı vazifelerini tanımlamıştır. Bu açıdan bakıldığında bu anayasa ile daha liberal bir vatandaşlık anlayışı benimsenmiştir. Bireye daha fazla önem verilmiş ve devlet ile bireyin hak ve özgürlükleri arasında uzlaşma sağlanması amaçlanmıştır. Bu dönemde yeni bir vatandaşlık kanûnu da düzenlenmiştir (Durgun, 2010;87). 1961 Anayasası “Türk” kelimesini etkin bir kavram olarak kullanan 1924 Anayasası’na zıt bir biçimde yabancıları da kapsayacak şekilde “herkes” kelimesini kullanmıştır. 1312 numaralı Vatandaşlık Kanunu’na göre Türk bir anneden doğan ya da Türk bir babadan olan her çocuk Türk vatandaşlığına kabûl edilirken; 1961 Anayasası’nda ise sâdece Türk babalardan olan çocuklara vatandaşlık statüsü verilmektedir. Türk annelerden doğan çocukların vatandaşlık statüsü belirsiz bir durumda bırakılarak, bu statünün kanûn tarafından düzenleneceği ifâde edilmiştir (Soyarık-Şentürk, 2009;144).

11 Şubat 1964’te yürürlüğe konan 403 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanûnu’nun gerekçesi vatandaşlığı o günün dünyasında kabûl edilen vatandaşlık hukukuna uygun olarak yeniden düzenlemektir. 403 sayılı ve 11 Şubat 1964 tarihli Türk Vatandaşlığı Kanûnu’nda Türkiye’de jus sanguinis ilkesinin uygulanmakta olduğu açıkça belirtilmektedir. Babanın va-

tandaşlığının belirleyici unsuru olduğu gerekçesiyle yabancı biriyle evlenen Türk kadının vatandaşlıktan men edilmesi göz önüne alındığında, bu ilkenin nerdeyse aşırı bir seviyede uygulandığından söz edilebilir. Ancak bu durum, muhtemelen değişen uluslararası dinamiklere ve kadınlara karşı ayrımcılığa son verme çabalarına bağlı olarak 1981’de değiştirilmiştir (Soyarık-Şentürk, 2009;148). Özellikle 1928 yılında çıkarılan 1312 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanûnu, vatandaşlık düzenlemelerini Osmanlı’da olduğu gibi çoğunlukla kan bağı kuralı ile düzenlemiş, toprak bağı kuralı ancak çok sınırlı bir uygulama olarak kaydedilmiştir. Bugün geçerli olan 1964 tarihli ve 403 numaralı Vatandaşlık Kanûnu da aynı temel ilkeleri içermektedir (Keyman-İçduygu,1998;175). Vatandaşlığı düzenleyen bu temel yasal belgedeki son önemli değişiklik ise, 1981 yılında “çifte vatandaşlık”ı mümkün kılan değişikliktir.

1982 Anayasası’nda ise 1961 Anayasası’nda verilmiş olan hak ve özgürlükler büyük ölçüde kısıtlanarak, cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışına dönüş eğilimi söz konusudur. 1981-83 arasında Türkiye’nin özel durumu nedeni ile yapılan bazı uygulamalar dışında 1989 yılına kadar vatandaşlık sorunları parlamentonun gündemine gelmemiştir. 1989 sonrası Türk vatandaşlığı meseleleri İnsan Hakları Evrensel Beyânnâmesi, uluslararası hukuk ve Avrupa Birliği’ne atıfla tartışılmaya başlanmıştır (Soyarık-Şentürk, 2009;153).

1990’lar boyunca parlamento, çifte vatandaşlık sorununu, özellikle yurt dışında çalışan işçiler açısından ele almış ve bunların yasal prosedürleriyle ilgilenmiştir. Çünkü insanların giderek büyüyen uluslararası hareketliliği vatandaşlığın temellerini sarsmaya başlamıştır. Zîra milyonlarca kişi vatandaşı olduğu ülkelerde değil de, başka ülkelerde yaşamaktadır. Bu zamanda uluslararası hareketliliğin artışı ile birey vatandaşın konumu artık bir ulus-devlete üyelik ve âdiyet kavramlarının ötesinde ele alınmaktadır. Yani uluslararası göçün artan yoğunluğuna bağlı ve ulus-devletlerde kültürel farklılığın giderek yükselmesinin bir sonucu olarak, devlete resmî üyelik ve ulusal kimliğin varlığı sorgulanır olmuştur. Bundan dolayıdır ki Türkiye’de vatandaşlık rejimine karşı iki farklı yoldan kar-

şı çıkış yaşanmıştır. İlki, iktisâdî nedenlerle yurt dışına giden işçilerimizin diğer ülkelerin vatandaşlığını edinip edinmemesi sorunu mevcûd vatandaşlık anlayışının sorgulanmasına yol açarken; ikinci olarak 1980’li yıllardan sonra dinî ve etnik canlanmanın yol açtığı sorunlar karşısında ortaya çıkan kimlik ve statü talepleri, vatandaşlık siyâsetinin yeniden ele alınmasını gündeme taşımıştır. Bu dönemde vatandaşlık tartışması, esâs olarak küreselleşmenin Türkiye üzerindeki etkileri ve kimlik siyasetinin yükselişi ile bağlantılı olmuştur. Özellikle kimlik siyâseti anayasaya dayalı olarak ortak bir kimlik oluşturmak üzere anayasal vatandaşlık etrafında tartışılmıştır.

Yasal metinlerdeki bu değişim gerek global ölçekte ve gerekse ülkesel ölçekte değişen şartlara uyumun gereği olarak ortaya çıkmıştır. Burada, yeni kimlik arayışları ile “Batı tarihinin” evrenselliğini ve ulus-devletlerin tek-kültürcülüğünü sorgulayan yeni tarih yazımları söz konusudur. Bununla birlikte, bu eğilim 80’li ve 90’lı yıllarda Batı-merkezli modernleşmenin eleştirisi ile birleşmeye başlamış ve kolayca yerel düzeydeki kimlik arayışları, ulus-devlet anlayışını ve hâkim Batı söylemlerini reddeden bir konum almıştır. Burada en fazla tartışılan husus ulus-devletlerin yekpare tarih yaklaşımıdır (Çolak, 2006;126). Küreselleşme ile artan demokratikleşme talepleri ve toplumsal alandaki siyasal katılım talepleri gide-rek sivil toplumun güçlenmesini doğurmuş, bu da Cumhuriyet devletini “zihniyet” açısından yeni bir “yol ayrımı”na getirmiştir. Diğer bir deyişle iç dinamiklerin yanı sıra “küreselleşme” ve “Avrupa Birliği” gibi dış çekim odakları, Türkiye’yi liberal dünya ekonomisi ve demokratik siyasal kültür ile bütünleşmeye zorlamış ve ağırlığın “önce devlet” geleneğinden, “önce birey ve toplum” anlayışına doğru kaymasına yol açmıştır. Bu durum güçlü bir demokratik geleneği olmayan toplumlarda, vatandaşlık kavramının somutluk kazanmasında “toplumsal mühendislik” çabalarını yetersiz bırakmıştır (Ünsal,1998;2). Bütün bu gelişmeler, bir taraftan Kemalist modernite projesinin hegemonya krizini gündeme getirirken, aynı zamanda da siyasal düzeyde bir belirsizlik yaratmıştır. Yani 1990’lı yıllar, bir taraftan kimlik/farklılık taleplerinin siyasallaştığı ve kamusal alana taşındığı bir dönemi ortaya çıkarmış; diğer ta-

raftan da bu taleplere cevap veremeyen devletçi anlayışın yaşadığı “yönetebilirlik” ve “meşrûluk” krizine sahne olmuştur (Keyman-İçduygu,1998;179). Böylece 90’ların başı ile birlikte Türkiye’de yekpare Türk kimliği anlayışını reddeden etnik temelli; devletin laiklik politikasını eleştiren İslâmcı; Sünniliğin devlet katında kabûl görmesini benimsemeyen Alevi gibi “yeni kimlikler” veya “karşıt-ortak hafızalar” oluşturmaya yönelik girişimler ortaya çıkmıştır. Yeni kimlik oluşum süreçleri, diğer bir deyişle yükselen kültürel çoğulculuk, büyük bir sosyolojik dönüşüm ile meydana gelmiştir. Modern vatandaş kavramının içerdiği kişi hak ve özgürlüklerinin, özellikle düşünce ve örgütlenme özgürlüğünün, Tek Parti Dönemi’nde olduğu kadar bastırılması kolay olmasa da, insan haklarına saygı giderek artsa da, demokratik parlamenter yaşamın sık sık kesintiye uğradığı bir ülkede, vatandaşlığın kolay bir durum olmadığı açıktır (Ünsal,1998;15).

1990’larda, AB’ye katılım isteğinin ürünü olan dış etkenler Türkiye’yi liberal vatandaşlık biçimini benimsemeye zorlamıştır. Ancak AB vatandaşlık anlayışı, “etnik vatandaşlık” anlayışına yabancı olup, liberal demokrasilerin işlemesi için sorumlu birey beklentisine dayanmaktadır. AB vatandaşlık anlayışının ve bunun demokrasinin işlemesi için aktif ve sorumlu bireylerin önemine yaptığı vurgunun, üye ülkelerde egemen olan sivil toplum temelli rejimlerle uyumlu olduğu görülmektedir. Bu durum Türkiye için çok geçerli değildir. Çünkü Türkiye’deki vesayetçi yapı hâlâ, çoğunlukla ulusal çıkarların bireysel hak ve özgürlükler karşısındaki üstünlüğünün kabûl görmesini beklediği itâatkâr ve pasif vatandaşlar talep etmektedir (Vardar, 2009;100). Moderniteden vazgeçmeden, hem bireysel hak ve özgürlüklerin, hem de farklılık taleplerinin demokratik bir platformda tartışılmasını sağlayacak bir toplum vizyonunun oluşturulmasının bir rahatlatma sağlayacağı muhakkaktır. Ancak Habermas’ın önerdiği gibi anayasal vatandaşlık, hukukun üstünlüğü ilkesine bağlılık olarak tanımlanan “sivil erdem” ilkesini devlet-toplum/vatandaş ilişkilerinin kurucu ögesi yapmakta yeterli değildir (Durgun, 2010;88). Çünkü sâdece yasal düzenlemelerle bir ortaklık oluşturmak mümkün değildir.

Bu belirtilen çerçevede, Türkiye nüfusunun çok-kültürlü yapısı karşısında bazı muhâfazakâr ve milliyetçi siyasetçiler ve aydınlar, Osmanlı geçmişini günümüz Türkiye'sinin kimlik ve siyasal birlik sorunu için bir model olarak yeniden hatırlamaya başladılar. Dine karşı mesâfeli tutumuyla ortaya çıkan Kemalist Türk milliyetçiliği, pratikte ancak 1940'lı yıllara kadar saflığını koruyabilmiştir. Bu yıllardan itibaren resmî Türk milliyetçiliğinin saf tavrı, sonuçları arasında Türk-İslam sentezinin de bulunduğu MHP ve ülkücü hareketin laik içerikli Türk milliyetçiliğini dinle uzlaştırma çabalarıyla bozulmuştur. Söz konusu çabaların gerçekleşmesi açısından MHP ve Ülkücü Hareket, Türk milliyetçiliği için önemli bir farklılaşmadır. Zîra resmî anlayışla ortaya çıkan milliyetçilik ve etnisite sorunu- nu Ülkücü Hareket dinle eklemleşme üreterek, sistem karşıtı hareketlenmelere karşı çözüm olarak sunmuştur. Daha sonra buna Özal dönemindeki yeni-Osmanlıcı yaklaşım eklenmiştir. Osmanlı geçmişinin 1990'lar Türkiye'si için yeni bir ortak kültürel hafıza kurmak amacıyla yeniden hatırlanmasının, o günün sosyal ve siyasal yapılarını sorgulayan genel bir eğilimin parçası olduğu söylenebilir (Çolak, 2006;127). Nitekim eski Osmanlı topraklarında yeni devletlerin ve buna paralel yeni ulusal stratejilerin ortaya çıkması ve etnik ayrılıkçılığın ve dini fanatizmin yükselişi ile 80'li yıllardan sonra Türk siyasal hayatına damgasını vuran Özal da, Osmanlı mîrası ile daha çok ilgilenmeye başlamıştır. Öncelikle Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'nın ana mîrasçısı olduğunu, Osmanlı'nın Türk kimliğinin ayrılmaz parçası olduğunu belirten Özal, toplumsal uzlaşının etnik sorunlar nedeniyle tehlikeye düştüğü bir ortamda; zaman zaman mevcûd âdiyet formunu meşrûlaştırmak, zaman zaman da yeni/alternatif toplumsal âdiyet formları oluşturmak için tarihî referans noktası olarak kullanmıştır. Özal, Osmanlı sistemini Amerikan çok-kültürcülüğü gibi farklılıkları bir arada tutan başarılı bir model olarak görmüş ve bu çerçeve de, Osmanlı mîrasına dayanan yeni bir kültürel çoğulculuk modeli önermiştir. Bu yeni model, 80'li yılların sonuna doğru yükselen etnik ve dinî kimliklerin taleplerinin karşılanmasında yetersiz kaldığı, Bulgar hükümetinin Türklere yönelik asimilasyonist ve zorla göç politikalarını uyguladığı, Orta

Asya'da ve Balkanlar'da yeni Türk ve Müslüman devletlerin ortaya çıktığı bir ortam da şekillendirilmişti (Çolak, 2006;133). Bu yüzden yeni-Osmanlıcı söylemde etnik kimlik yerine daha genel olarak paylaşılan din özelinde tanımlanan kimlik anlayışı öne çıkıyordu.

Özal'a göre, daha ılımlı ve hoşgörülü olarak değerlendirilen İslâm'ın Osmanlı uygulaması önemliydi. Anadolu onun gözünde, Osmanlı sonrası eski Osmanlı topraklarından gelen göçler sonucu çeşitli etnik toplulukların yan yana yaşadığı kültürel ve etnik bir mozaîge dönüşmüştür. İşte bu sebeptir ki, kimlik krizinin çözümünün İslâm'dan beslenen kültürel çoğulculuğu içeren Osmanlı perspektifinde yattığını düşünmüştü. Osmanlı kimliği birçok alt-kültürel, etnik ve bölgesel kimliği kapsayan ulusal-dinî kimlik biçimi olarak yeniden inşâ edilmeye çalışıldı. Bu inşâ, küreselleşen dünyada farklılık ve çeşitlilik her anlamda hayatın her alanında gittikçe daha da hâkim olduğundan gerekli görülüyordu. Özal ve diğer Yeni-Osmanlıcılar için sâdece bu tarz bir vizyon Türkiye'yi iç sorunlarından kurtaracak ve ülkeyi tekrar bölgesel bir süper güç yapma durumuna eriştirecekti (Çolak, 2006;128). Özal ve desteklediği bir grup aydın tarafından formüle edilen yeni-Osmanlıcılık, geleneksel Osmanlı çoğulculuğu ile modern liberal çok-kültürcülüğün birleştirilmesini ifâde ediyordu. Buradaki amaç bu modeli kullanarak bütünüyle Türk vatandaşlığı anlayışını etnik-dinsel âidiyeti kapsayacak şekilde yeniden oluşturmaktı. Bu yeni yaklaşımla Cumhuriyetle oluşturulan resmî Türk milliyetçiliğinin tekrar gözden geçirilerek, Osmanlı geçmişinde olduğu gibi farklılıklara karşı hoşgörülü yaklaşacak bir içeriğe kavuşturulması hedefleniyordu. Yani, bu yaklaşımla herhangi bir dışlayıcı ırk ve dil özelliği yerine, paylaşılan bir Osmanlı tarihi tecrübesi ile geniş ve yaygın İslâm'a bağlılık tarafından şekillenen yeni bir Türkiye oluşturmak hedefti. Ancak bu yaklaşımı bazı bürokratik seçkinler tarafından, artan etnik hareketlenmeler karşısında değişik etnik ve dinî grupların siyasal-kültürel taleplerini meşrûlaştırmaya yönelik bir çaba ve Cumhuriyet'in temel ilkelerine karşı çıkış olarak değerlendirilmiştir. Yani Özal'ın vefatı sonrası bu tartışmalar, AB'ye uyum çabalarının da etkisiyle, yeni Osmanlıcılık çerçevesinin

dışında liberal anlayış üzerinden kamuoyunun gündemine gelmiş ve çok kültürlülük, insan hakları, özgürlükler vs. gibi özellikler bağlamında ele alınarak tartışılmaya devam etmiştir.

Sonuç

Millet, kan-soy bağı algısına dayanan etnik ekseninde tanımlanabileceği gibi, din, dil, toprak, sınıf, mezhep, ideoloji gibi başka toplumsal kategoriler ekseninde de tanımlanabilmektedir. Modern devletlere ilişkin olarak söylenebilecek olan, her ulus-devletin gerçekte tek bir etnik gruptan doğmadığıdır. Böyle olmakla birlikte etnik farklılıklar da tarihsel ve sosyolojik birer gerçekliktir. Ulus-devletlerin etno-kültürel homojenlik çabalarının bu farklılıkları giderememesi, bunu göstermektedir. Eskiden olduğu gibi bugün de etnik homojen bir toplum yoktur. Öte yandan, günümüz dünyasında yaşanan toplumsal etkileşimin artması ve karşılıklı bağımlılığın güçlenmesi gibi gelişmeler göz önüne alındığında, etnik kimlikler güçlenmektedir. Ancak etnisiteye dayalı küçük siyasal birimlerin bağımsız yaşama şansları zayıflamakta ve toplumlar daha geniş siyasal örgütlenmelere ihtiyaç duymaktadırlar.

Günümüzde etnik hareketlenmeler giderek küresel ölçekte tehdit unsuru olarak algılanmakta, bu da yeryüzü ölçeğinde değişik coğrafyalarda çatışma potansiyellerini artırmaktadır. Aynı şekilde bu hareketlenmeler çeşitli şiddet eylemlerine yönelerek ulusal düzeyde ihtiyaç duyulan istikrar ve düzeni bozmakta ve sosyolojik dokuları parçalamaktadırlar. Buna karşın eski dönem ulusal kurgular/söylemler milletlerin ve etnik toplulukların yaşadığı dönüşümü karşılayabilecek ufuklar içermemektedir. Bunun yanında artan etnik hareketlenmelere karşı geliştirilen ulusal değerleri ve örgütlenmeleri aşan çok-kültürlülük ve farklılıklara saygı da, bir halkın ulus olma ve kendi devletini kurma isteğini kolaylıkla bertaraf etmemektedir. Özellikle bir coğrafyada kendilerini çepeçevre kuşatılmış hisseden ve asimile olma korkusuyla yaşayan toplulukların ulus-devlet olma dışındaki bir çözüme iknâ edilebilmeleri zor gözükmektedir. Bu konuda Kanada/Quebec sorunu ilginç bir örnektir. Kanada'da Quebec ve diğer ayrılıkçı sorunları-

nın giderilmesi yönünde birçok yol denemiştir. Çözüm olarak önerilen federalizm ya da demokratikleşme gibi konularını, Kanada'da olduğu gibi ne kadar yeterli olabileceğini anlamak bakımından önemlidir. Yani Kanada hükümeti Quebec'e tanıyan tüm kültürel ve dilsel haklara rağmen, ayrılıkçı talepleri tatmin edememiştir. Buradan kültürel ve dilsel taleplerin bastırılması gerektiği sonucu çıkartılmamalıdır. Fakat tüm kültürel haklar tanındığında bile, sorunun kendiliğinden çözülebileceğini umut etmenin de yersiz olduğunun bilinmesi önemlidir. Çünkü bu sorunlar esâs olarak bir ayrılıkçılık sorunudur. Ayrılıkçı hareketlerin arkasındaki asıl güç de adâletsizlik veya demokrasi değil; etnik kimliktir. Adâlet ve demokrasi eksikliği ise yalnızca ayrılıkçıların elini güçlendirmektedir. Yoksa bu talepleri ya da mevcûd adâletsizlikleri ortadan kaldırarak, ayrılıkçı eğilimleri çözmek mümkün değildir.

Bu konuda yapılması gereken rasyonel ve gerçekçi hareket etmektir. Bunun için etnik gruplar ayrılmayı bir çözüm olarak görmekten vazgeçerek, içinde bulundukları siyasî toplumla bir arada yaşayabilmenin yollarını aramalı, devlete sâdâkat ile etnik gruba âidiyet arasında dengeli bir ilişki kurmalıdırlar. Ulus-devletler de tarihsel aklın ve deneyimlerin gösterdiği gibi asimilasyonist politikaların amaçladığı etno-kültürel homojenlik mitinden vazgeçerek etnik farklılıkları içinde barındırabilen, onları “öteki”nin değil, “biz”in parçası olarak gören bir ulusal birlik düşüncesi doğrultusunda oluşturulacak vatandaşlık anlayışı esâsında hareket etmelidir. Bu sâyede hem devlet ülkedeki belli grupları özel olarak korumadığı gibi, tüm vatandaşlarına eşit mesâfede durarak demokrasinin zeminini güçlendirmiş olacak, hem de kendini çeşitli yönlerden farklı olarak niteleyen bireylerin farklılıklarını koruma imkânını sağlayacaklardır. Sonuçta, ne devlet bölünme, ne de etnik gruplar yok olma korkusu yaşayacaktır. Aksi takdirde etnik sorunlar, toplumsal kutuplaşmalara yol açarak gruplararası etnik gerilimleri artıracak, belki de etnik şiddete yol açarak ulusal birlik ve bütünlüğün zedelenmesine neden olacaktır.

Ülkemizde modernleşme süreci ile birlikte yaygınlaşmaya başlayan milliyetçilik ve vatandaşlık gibi düşünceler, koşul-

lara ve gelişmelere bağlı olarak belli değişikliklere uğrayarak varlığını sürdürmüş ve 19. yüzyılın sonlarından itibaren de Türkçülük olarak şekillenmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıç yıllarından itibaren yaşanan hızlı gelişme ve farklılaşmalar, milliyetçiliğin Türkçülük için de daha da işlevsel hâle gelmesine yol açmıştır. Başlangıçta âdiyet duygusu oluşturma aracı olarak tasarlanan Türkçülük, Birinci Dünya Savaşı öncesi gelişmelerle birlikte, pan-ulusçu bir karakter kazanarak devletin yeni ideolojisi olmuştur. Yeni anlayış Pantürkizm veya Turancılık olarak isimlendirilmiştir. Bu anlayış, Türkçülük için sürekliliği olan bir hedef yaratmış, ancak Savaş'ın sonlarına doğru ideolojik ve eyleme dayalı işlevinden vazgeçilmiştir. Çünkü yeni gelişmeler, Türkçülüğün pan-ulusçu karakterinden vazgeçilmesini gerektirmiştir. Zîrâ dünya ideolojisi olma adına imparatorluk psikolojisinin ürettiği ihtiyacı karşılamayı hedefleyen Pantürkçülük, ulus-devletler çağında Anadolu coğrafyası üzerinde tanımlanarak resmî milliyetçiliğe dönüştürülmüştür. Cumhuriyet rejimi kurulunca resmî Türk milliyetçiliği, bazı ideolojilerle karşıtlık temelinde, yeniden inşâ edilmeye başlanmıştır. İnşâ edilen yeni Türk milliyetçiliği, anti-İslâm, anti-Osmanlı ve anti-sosyalizm temelinde, Anadolu Türklüğü vurgusu ve Batı medeniyeti dairesine katılma içeriğiyle kendini belli etmiştir. Ancak zaman içinde resmî anlayışın/uygulamaların yarattığı sıkıntılar, uluslararası konjonktürün değişmesiyle daha da artmıştır. Artık sorun sâdece iç dinamiklerin harekete geçirilmesiyle çözülebilecek bir sorun olmaktan çıkmıştır.

Değişimin bu seyri vatandaşlık uygulamasındaki farklılaşma ile daha iyi belirginleşmektedir. Cumhuriyetin kuruluşu esnasında yasal kavramsallaştırmalar daha çok Fransız modeliyle uyumlu iken, değişen uluslararası koşulların etkisiyle 1930'ların başından itibaren Alman modeline yakınlaşmaya başlandı. Böyle olmakla birlikte devletin üstünlüğünü ve vatandaşın vazifelerini vurgulayan, cumhuriyetçi ülküye sadık ve daha çok devlete karşı görevler ekseninde tanımlanan cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışını oluşturma vardı. Tek-parti döneminde yoğun bir şekilde uygulamaya konulan bu yaklaşım çok-partili döneme geçişle nispeten gevşemişti. 1960 dar-

besinden sonra hazırlanan 1961 Anayasası ile birlikte vazife temelli vatandaşlıktan az da olsa uzaklaşma yaşanmış, aktif bir vatandaşlığa doğru bir eğilim öne çıkarak, bireyin haklarına vurgu yapan daha liberal bir anlayış söz konusu olduğunu görmekteyiz. Böyle olmakla birlikte demokrasinin henüz rayına iyice oturmadiğı, “vesayetçi” yönetim anlayışının tümüyle ortadan kalkmadığı Türkiye’de vatandaşın, etkin bir konumda olmak bir yana, devlet ve siyasal seçkinlerin karşısındaki durumu güçlü değildir. Hukuksal açıdan, tebaalıktan kurtulalı yaklaşık doksan yıl geçmesine karşılık, halkın büyük bir bölümünün gerçek bir vatandaş konumuna gelemediğı, modern anlamda birey-vatandaş olma sürecinin tamamlanmadığı açıktır. Bunda Türk modernlik projesinin, modernliğin özgürleştirici boyutundan taviz veren pek çok uygulamasının bizzat modernlik adına yapılmış olmasının payı büyüktür. 1980’den sonra ise özellikle ara rejim uygulaması ve etkisinin olduğu yıllarda, devletin cumhuriyetin ilk dönemindeki anlayışının canlandırılması söz konusudur. Ancak giderek artan yerel kimlik talepleri ve toplumsal huzursuzluklar göz önüne alındığında, Türkiye’nin anayasa ve yasal değişiklikleri bir ihtiyaç hâline gelmiş ve biraz da AB üyelik koşullarının zorlamaları sonucu liberal bakışlı vatandaşlık tartışmaları ve düzenlemeleri öne çıkmaya başlamıştır. Bu fikrî karmaşa içerisinde, burada hem bireysel hak ve özgürlükleri, hem de imparatorluk geçmişi bir toplumsal taban üzerine oluşturulan toplumdaki farklılık taleplerini dikkate alacak ve onlara demokratik güvence sağlayacak bakış içerisinde hareket tarzının bir rahatlama sağlayacağı düşünülmektedir. Habermas ve takipçilerin dile getirdiğı tarzda sâdece yasal düzenlemelere dayalı bir ortaklık oluşturmak mümkün değildir. Ancak Erken Cumhuriyet dönemindeki baskıcı ve bireyi yok sayan tutumların da nasıl sorunlar ortaya çıkardığını da göz önüne alırsak, sanırım karşı karşıya kaldığımız vatandaşlık sorununu; sosyolojik realiteyi eksen alarak toplumsal dokuyu parçalamadan bireysel farklılıkları reddetmeyecek ve tarihsel hatıralar ve moral değerler üzerinden hareketle çözebilmek mümkün olacaktır.

Kaynakça

- AKTÜRK, Şener; "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler", Doğu-Batı Yıl 9, Sayı 38, 2006.
- AKTÜRK, Şener; "Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007", Doğu-Batı Yıl 11, Sayı 44, 2008.
- ATEŞ, Davut; "Etnisiteden Ulusa, Ulustan Etnisiteye (?): Kültürel, Siyasi ve İktisadi Çerçeveler", Doğu-Batı, Yıl 11, Sayı 44, 2008.
- BABAN, Feyzi; "Türkiye'de Cemaat, Vatandaşlık ve Kimlik", Der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu; Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye'de Vatandaşlık, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- BOZGÖZ, Faruk; "Arap milliyetçiliği", Doğu-Batı, Yıl 10, Sayı 39, 2006-07.
- BOZTEMUR, Recep; "Tarihsel Açından Millet ve Milliyetçilik: Ulus-Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi", Doğu-Batı Yıl 9, Sayı 38, 2006.
- BRUBAKER, William Rogers; "Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir tarihsel Çözümleme", Ayşe Kadioğlu (Der.), Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
- ÇOLAK, Yılmaz; "1990'lı Yıllar Türkiye'sinde Yeni-Osmanlılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları", Doğu-Batı Yıl 9, Sayı 38, 2006.
- DURGUN, Şenol; Cumhuriyetçi ve Liberal Anlayış Çerçevesinde Türkiye'de Vatandaşlık Sorunsalı", Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, Nisan 2010.
- İREM, Nazım; "Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus-Devlet Modernliği", Doğu-Batı, Yıl 10, Sayı 39, 2006-07.
- KALAYCI, Hüseyin; "Batılı Demokrasilerde Ayrılıkçı Milliyetçilik: Quebec Milliyetçiliği", Doğu-Batı, Yıl 10, Sayı 39, 2006-07.
- KALAYCI, Hüseyin; "Etnisite ve Ulus Karşılaştırması", Doğu-Batı, Yıl 11, Sayı 44, 2008.
- KEYMAN, E. Fuat-İÇDUYGU, Ahmet; "Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı", 75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, 169-180.
- KURUBAŞ, Erol; "Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki", Doğu-Batı, Yıl 11, Sayı 44, 2008.
- OĞUZ, Alaattin; "Rusya Türklerinin Türk Milliyetçiliğiyle İlişkileri", Doğu-Batı Yıl 9, Sayı 38, 2006.
- SONER, B. Ali; "Azınlıklar ve Vatandaşlık: Türk Vatandaşlığının İki Yüzü", Der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu; Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye'de Vatandaşlık, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- SOYARIK-ŞENTÜRK, Nalân; "Türk Vatandaşlığının Yasal ve Anayasal Esasları: Değişimler ve Devamlılıklar", Der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu; Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye'de Vatandaşlık, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.

ÜNSAL, Artun; “Yurttaşlık Zor Zanaat”, 75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, 1-36.

VARDAR, Deniz; “Avrupa Birliği-Türkiye İlişkileri ve Vatandaşlık Sorunu”, Der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu; Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.

VİROLİ, Maurizio; Vatan Aşkı- Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.

WEBER, Max; “Millet”, Çev. Ebru Çerezcioglu, Doğu-Batı, Yıl 10, Sayı 39, 2006-07

YILDIRIM, Ergün; “Küreselleşen Dünyada Milliyetçilik”, Doğu-Batı Yıl 9, Sayı 38, 2006.

VI. Kimlik Sorunu Tartışmaları ve Anayasalar*

Giriş

İmparatorluk geçmişinin güçlü izler bıraktığı ülkemizde ulusal bir yapı oluşturmak, cumhuriyetle birlikte bir hedef olarak belirlenmişti. Ulus-devlet olarak belirlenmiş olan bu yapı, aidiyet ilişkisinin ulus simgesi ışığı altında soyutlaştığı devlet merkezli anlayış içerisinde kurulmuştur. Diğer bir ifadeyle, Türkiye’de ulus-devletin oluşumu Batı ülkelerindeki örneklerinden farklı olarak toplumun merkeze alınarak ya da kendini göstererek oluşmamıştır. Her ne kadar cumhuriyet devletini kuran dinamik toplumun mobilizasyonuna dayansa da, bu mobilizasyon yukarıdan aşağıya göre işlemiş olduğundan, toplum devlet iktidarının aracı konumundan kendini kurtaramamıştır. Çünkü modernleşme sürecinin başlangıcından beri hemen her meselenin devlet maslahatı olarak telakki edilmesi ve buna uygun hareket etme arayışı, siyaseti de son noktada toplum mühendisliğinin biricik aracı olarak toplumsal dinamiklerin dışına çıkarmıştır. Bu durumda siyaset, öncelik

*Yeni Türkiye - Yeni Anayasa Özel Sayısı - Yıl 9, Sayı 50.

olarak topluma değil de devlete dönük olarak yapılmaktadır. Bu da toplum içinde yaşayan inanç, kültür vs gibi değerleri gözetmeyen veya görmezden gelen bir bakış açısı yaratmış ve daha çok dışsal referans noktasına göre belirlenen, yani konjöntürün yansımasıyla şekillenen bir siyaset ve kimlik anlayışının baskın olmasına yol açmıştır. Bu bakımdandır ki Kurtuluş Savaşı'nda kurucu güç olarak ortaya çıkan özerk örgütlenmeler, belirlenmiş olan egemen norm anlayışından dolayı çok kısa bir zaman sonra ortadan kaldırılmıştır. Ancak egemen norm olarak homojen bir ulus-devlet olarak belirlenmesine karşın, imparatorluk döneminden intikal eden toplumsal yapıdaki etnik, dini ve kültürel siyasal çeşitlilikler, toplum mühendisliği adına ortadan kaldırılmaya çalışılsa da yine de devam etmiştir.

Dışsal etkenlere göre belirlenen siyaset ve kimlik anlayışının yasal metinlere (anayasalar ve çeşitli kanunlara) yansımaları da çoğunlukla buna göre olmuştur. Yani kimliğin içeriğinin belirlenmesinde ya da içerik farklılaşması durumunda esas belirleyen toplumsal dinamikler değil de, devlet öncelikli gelişmeler olmuştur. Bu da, yani devletin resmi kimliği tanımlama ya da içerik belirleme konusunda genellikle tekeli elinde tutmak istemesi, uygulanan genel siyasetin en olumsuz noktalardan biri olmuş, kimliğin ortaklık duygusunun ifadesi olarak görülmesinde sorun yaratmıştır. Bu sorun cumhuriyetin siyasal hayatı boyunca devam etmiştir. Türkiye'de son zamanlarda yeni bir anayasa çalışmaları olduğu herkesin malumdur. Burada da yine hakim konjöntürel eğilimler göz önüne alınarak salt tanımlamalar üzerinde tartışmalar yapılmakta, tarihsel ve toplumsal dinamiklerin nispeten etkin bir şekilde göz önüne alınmadığı görülmektedir.

Malum olduğu üzere kimlik bir aidiyet sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir insanın hangi kültürel birikimin içinde belirlendiği, hangi tarihsel ve kültürel birikime bağlı olduğu önemli bir konudur. Dolayısıyla bir devletin sınırları içinde yaşayan insanların ortaklık oluşturarak bir arada bulunma arayışları, sosyal, tarihsel, kültürel vs gibi durumları göz önüne

alınarak yapılmalıdır. Yalnız bu noktada belirtilmesi gereken husus, bu hususların da değişmez ve statik olmadıklarıdır. Diğer bir ifadeyle, insan bir kültür içinde belirlenirken yani onu içselleştirirken, bizzat kültür blokları da değişmektedir. Nitekim günümüzde kimliğin yoğun bir şekilde tartışılmasının nedeni de onun değerle bağlantılı değişen yapısıdır. Bu durum modern dönem siyasetinin en önemli uğraş alanlarından birisidir. Öncelikle kişilerin toplumsal ve yasal ilişkilerinde, avantaj ve sorumlulukların dağıtımında, fırsatlar karşısında çoğunlukla doğal yeteneklerinden ya da yaptıklarından değil de kültürel olarak ve çoğu elinde olmadan belirlendiği koşullardan dolayı sorumlu tutulmaları mensubiyet sorunu yaratmaktadır. Bu durum tek tek somut durumlarda bireysel olarak ortaya çıkmasına rağmen genelde görülmemekte ya da dillendirilmemektedir. Ancak bu tür uygulamaların sıklığı zamanla bireysel olmaktan çıkarak grupsal bir niteliğe dönüşür ki, grup içindeki bireyler bireysel olarak kendilerini korumaktan çok bu kimliklerinin kaynağı olan kültürün tanınmasına ilişkin talepleri artırarak sorunu bir adalet sorunu ya da talebi olarak ortaya koyarlar ki; bu da entegrasyon sorununa yol açar. Böyle bir durumla karşılaşmamak için öncelikle eğreti kimliklerimiz arasına sıkışıp kalmamak ve kimlik savaşlarının bir parçası olmamak için kimlik kavramını daha kavrayıcı, tarihsel ve ilkesel bir sorgulamadan geçirmemiz gerekmektedir. Bu durum kaçınılmaz bir süreçtir. Çünkü günümüz dünyası uluslar ve ulusal kimlikler üzerinden tanımlanmıştır ve Uluslararası Hukuk da bu zemin üzerinden işlemektedir. Haliyle kimliğin ülkesel ölçekte ortaklık duygusunun ifadesi olması, temsil yönünden önemli görülmektedir.

Anılan hususlar doğrultusunda biz de bu çalışmada modern siyasi tarihimiz açısından önemli sorun olarak ortaya çıkan kimlik tartışmalarını yasal metinlerdeki tanımlamaları ve analizinden ziyade siyasi boyutu üzerinden ele alarak, ondan beklenen siyasi faydayı hem tarihsel süreç içinden hem de günümüzde yeni anayasa tartışmalarına bir katkı sağlama açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Kimlik Sorununun Ortaya Çıkışı

Devleti kurtarmak, on sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet bürokrasisi ve entelektüellerinin temel hedefi olmuştur. On yedinci yüzyıldan başlayıp bütün on dokuzuncu yüzyıl boyunca devletin gerileyişini engellemek amacıyla birçok reform programı uygulamaya konulmuştur. Bu dönemde devleti kurtarmak amacıyla yürürlüğe koyulan reformlar, devletin merkezi özelliğinin tekrar kazandırılmasına yönelik reformlardı. Devletin çözülmesine çare bulmak amacıyla yapılan reformların başında, ayrılma emareleri gösteren gruplara karşı devletin mensubiyet sağlayacak bir kimlik oluşturma arayışı başlıca reformlardan biriydi. Özellikle Batı'da etnik temelde gelişmeye başlayan milli devlet düşüncesinin Osmanlı içerisindeki farklı etnik ve dini toplulukları da etkilemesi böyle bir arayışı hızlandırmıştı. Özellikle Fransa'da ortaya çıkan devrim bu eğilimi güçlendirmişti. Bu bakımdan son dönem Osmanlı'da Fransa'dan mülhem milliyet ve devlet oluşturma fikri öne çıkmıştı.

Amerikan ve Fransız Devrimleri ile dünya siyasetinde etkili olmaya başlayan laik milliyetçilik fikrinin yanında, sonraki zaman içinde romantik Alman düşünürlerince milliyet anlayışı etnik temelde yeniden kurgulanmış, etnisitenin siyasal ve toplumsal düzenin yapı taşlarından birisi ve hatta en önemlisi olduğu düşüncesi Almanya'dan bütün dünyaya yayılmaya başlamıştı. Böyle bir düşüncenin yaygınlık kazanmaya başlamasıyla birlikte devletlerin etnik kategorilere ilişkin resmi siyasetleri de başlamış oldu. Etnisite rejimi olarak da adlandırabileceğimiz bu yeni siyasetin Batı dünyası dışında etki altına aldığı ilk ülkelerden birisi Osmanlı İmparatorluğu ve onun bilhassa Balkanlar'daki topraklarıydı. Buralarda baş gösteren etnik temeldeki hareketler, dini esaslara göre kurulmuş millet sisteminden etnik uluslar çıkarma amacını güdüyordu. Dini aidiyet temelinde bir araya gelmiş ya da getirilmiş Ortodoks Hristiyan ya da başka bir tabirle Osmanlı'nın Rum(Roma'lı) milleti; Bulgar, Sırp, Makedon, Arnavut, Yunan gibi birçok etnik kökenden insanları kapsamaktaydı. Balkanlar'da giderek yükselen etnik milliyetçi anlayışın dini aidiyete üstün gelme-

siyle Ortodoks Milleti çözülmeye ve etnik temel üzerine devletlerin kurulmasına zemin hazırlamaya başladı. Bu durum sadece siyasal alanda değil aynı zamanda Rum Ortodoks Kilisesi içerisinde de Bulgar, Sırp, Makedon vs gibi milli kiliselerin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Milli kiliselerin ortaya çıkmasına rağmen, yine de din bilinçli bir biçimde Balkan uluslarının kendi kimlikleri hakkındaki görüşlerini belirlemeye devam etmişti. Batı'da ulus, kilisenin otoritesine karşı kralın haklarını öne sürmek için milletin etnik, dil ve kültürel özelliklerini vurgulayarak ortaya çıkarken; Güneydoğu Avrupa'da ise Hristiyan halklar milli devlet kurma ve bağımsızlık düşüncelerini, Müslüman sultanların rollerine karşı kendi dini farklılıklarını belirterek öne çıkarmışlardır (Karpas, 2011:144). Bu şekilde giderek milliyetlerinin bilincine varan Balkan Hristiyan halkları din yolu ile Osmanlı Devleti'nin temsil ettiği merkezi otoriteye karşı ayaklanmaya başladılar. İlk isyanı önce Yunanlılar ve Sırlar başlatmışlar, daha sonra bunları diğerleri takip etmişlerdir. Ancak 19. yüzyılda Hristiyanlar arasında etnik kimlik öncülük kazanmışsa da dini kimlik özünü asla kaybetmemiş, tam tersine ulusallaşarak güçlenmiştir. Ancak gayr-i Müslim halklarda etnik özelliklerin (dil, adet, görenek vs.) giderek ağır basmasına karşılık, yine de cemaatsel özelliklerini korumaya devam etmişlerdir. Bunun yanında Balkanlar'daki gayr-i Müslim halkların dini-etnik açıdan homojen bir ulus yaratmak için Müslüman toplulukları bulundukları topraklardan tasfiye etmeye çalışmaları da, ayriyeten ulusal kimliklerinin inşası yönünden önemli sonuçlara neden olmuştu.

Yalnız gayr-i Müslim halklar arasında baş gösteren bu gelişmeler, imparatorluğun Müslüman halklarını da etkilemiştir. Bu zamana kadar Müslümanlar, yerlerinden edilmeden önce İslam'ın pasif bir parçasıydılar. Ancak dinlerinden ötürü zulme uğramaları ve sürgün edilmiş olmaları, kurtulan Müslüman Osmanlı halklarının dinlerine, kimliklerinin aktif bir parçası olarak sarılmalarını teşvik etmiştir. Artık bu dönemden itibaren din, milliyetçilik anlayışının gelişiminde önemli bir siyasi gösterge olarak görülmeye başlamıştır (Çağaptay, 2009:8). Toplumsal alanda ortaya çıkan bu gelişmelere karşın devletin bütünlüğünü korumak yöneticiler için acil bir sorun-

du. Ancak bütünlüğü korumaya dönük kaygıları gidermek için de yapılması gerekenin Batı'da ortaya çıkan yeni anlayışlar doğrultusunda yapılanmak olduğu düşünülüyordu. Çünkü Ortodoks Milleti'ndeki etnik temeldeki parçalanmalara nazaran, Müslüman Milleti 1920'lere gelindiğinde bile görece bütünlüğünü korumaktaydı.

Toplumsal alanda ortaya çıkan bu gelişmelere, yani halkların ayrılma taleplerine karşı, siyasal ve toplumsal bütünlüğü muhafaza edebilmek için devletin ortaya koyduğu en ciddi uygulama Tanzimat Fermanı olmuştur. 1839 Tanzimat Fermanı ve 1876 Kanun-i Esasisi, bir aidiyet kimliği olarak Osmanlıcılık için yasal ve siyasal temelleri oluşturdu. Bu yeni kimlik devlete siyasal üyeliği öne çıkarıp, bütün Osmanlı uyruklarının dini ve etnik temellerine bakılmaksızın kendilerini Osmanlı olarak düşünmelerini sağlayan hayali bir Osmanlı milletinin oluşumunu ifade ediyordu. Bu amaçla Osmanlı reformcuları, dine dayalı bütün cemaat kimliklerini aşan kolektif bir kimliği tanımlamak için seküler esasta "Osmanlı" kelimesini tercih ettiler. Nitekim hazırlanan anayasa ile ülke içinde bilinen başka dinlerin varlığı tanınıyor, onların dini gereklerini serbestçe yerine getirmesini ve cemaat yapılarının ayrıcalıklarını güvence altına alıyordu. Böylece yeni anayasa ile getirilen bu düzenlemelerle dini ve etnik aidiyetlerin ikinci derecede bir öneme sahip oldukları vurgulanıyordu. Vatandaşlık temelli bu anlayış sayesinde devlet ve bireyler arasında yeni bir bağ inşa edilerek ve devlet de Osmanlı'nın daha önceki uygulamalarından oldukça farklı ve yeni olan bir değer üzerinden(seküler) şekilleniyordu. Nitekim ilan edilen anayasayla bütün Osmanlı uyrukları kanun önünde eşit sayılmışlardı. Yani Osmanlılık siyasi kimliği altında, herkesin paylaşacağı bir vatan ve siyasal değerler ülküsü evrensel hukuk anlayışına dayandırılarak, her etnik-dini unsurun kendi milliyetçiliğini geliştirdiği ortamda Osmanlı siyasal birliğinin sağlanması amaçlanmıştı. Burada modern anlayışın yaygınlaşması, öğretimin gelişmesi ve matbu kitapların yayılmasıyla öncelikle, teritoryal nitelik taşıyan, kesin sınırlarla belirlenmiş bir topraklar bütününe kapsayacak bir devlet kurma düşüncesinin etkisi büyüktü (Georgeon, 2006:16). Diğer bir ifadeyle, klasik Osmanlı Millet Sistemi te-

melde dini çoğulculuğa dayanmasına karşın, modern bir siyasal kimlik olarak Osmanlıcılık siyaseti, dini farklılıklara bakılmaksızın vatandaşların hepsine eşit yasal ve siyasal haklar veriyordu. Bu da Osmanlı yönetimi için oldukça yeni bir uygulama idi. Çünkü İmparatorluk bünyesindeki Müslümanlar, ilk kez diğer azınlıklar karşısında herhangi bir ayrıcalığa sahip olmayacaklardı. Ancak buradaki esas beklenti ayrılıkçı hareketlerin önlenmesi ve devlete sadakatlerinin sağlanmasıydı. Bununla birlikte, Tanzimat reformları, devletin merkezileşmesi noktasında önemli sonuçlar ortaya çıkarmış olsa da, istenilen düzeyde bir Osmanlı ulusunu ortaya çıkarmada başarılı olamamıştı. Milliyetçiliğin, romantik ve teritoryalizm önermeleri karşısında, sınırları net olarak belirlenmiş devletin bu teritoryal yönü zaman içinde giderek daha da önem kazanmıştı. Ancak etnik ve dini kimliklerden bağımsız olarak, vatana ve devlete bağlılığı esas alan ve vatandaşların eşitliğine dayalı teritoryal kimlik temelli (Osmanlıcılık) anlayışın uygulamaya konulması da nihai dağılma sürecini engelleyememiştir. Nihayetinde Osmanlıcılık politikası hedefine ulaşamamıştır.

Ayrıca siyasal ve toplumsal alanda yaşanan bu gelişmeler ve artan milliyetçilik hareketleri Müslüman halklar arasında da farklı algılamalara yol açmıştır. Özellikle uygulamaya konan Osmanlıcılık gayr-i Türk Müslüman tebaa için İslam'a bakış açısından çok anlamlı değildi. Zaten Osmanlı vatanseverliği uygulaması da sonraki süreçte etnik ulusçuluğa karşı koyamamıştı. 1876 Anayasası ile devlet katında en yüksek kabule ulaşan Osmanlıcılık resmi varlığını sürdürmekle birlikte, II. Abdülhamit dönemi İttihad-ı İslam politikası uygulaması ile tali bir konuma itilmişti. Müslümanların eski düzendeki hakimiyetlerini yeniden kazanma amacının bir ifadesi olarak İslam Birliği (İttihad-ı İslam) Politikası, Osmanlıcılığın eşitlik politikasına bir tepki olarak 1860'ların sonlarına doğru doğmuştu. Ancak Batı Dünyası'nda Aydınlanma ile yaşanan değişim, Osmanlı toplumunda olmadığı için Osmanlı aydınları İslam'ı ulusal bir ideolojiye dönüştürmede zorlanmadılar. Nitekim İttihad-ı İslam terakki yolunda bir Müslüman aydınlanmasına dönüşerek Müslüman kamuoyunda çok güçlü bir destek doğurmuştu. Çünkü 1860'larda başlayan ve 1878'de

zirveye ulaşan kitlesel göçler, zaten Osmanlı Devleti'ni Müslümanların çoğunlukta olduğu bir yapıya çevirmişti. Böylece toplumsal alanda önceki döneme göre daha Müslüman nüfusa sahip olan Osmanlı Devleti, artık İslam dayanışması üzerinde temellenmiş teritoryal bir devlettir. Bir birlik ve kimlik ideolojisi olarak İslamcılık, öncelikle Araplara yönelik olarak, onları Osmanlı toplumu ile daha fazla bütünleştirmeyi amaçlayacak şekilde uygulanmıştır.

Ancak Osmanlıcılık sonrası uygulamaya konulan İslamcılık siyaseti de Osmanlıcılık gibi benzer amaçları içermesine rağmen başarılı olamamıştı. Çünkü ortaya çıkan gelişmeler dil veya etnik temelde anlayıştan kaynaklı milliyetçilik anlayışını güçlendirmiş, zamanla Türk milliyetçiliğine dönüşmesine ve İmparatorluğun temelini Türkçe konuşan ve Türk kökenli olan değerler çerçevesinde bir milli bütünlük içinde yapılanmasını öne çıkarmış oldu. Yeni siyaset anlayışı içinde uygulamaya konulan bu politikalarla Türkçülüğün siyasi bir kimlik olarak tam anlamıyla bir söylem biçimi kazanması 1908 yılında, ikinci Anayasa hareketiyle olmuştu. Türkçülüğün bir kimlik olarak bu dönemde ortaya çıkması biraz da yaşanan şartların gereği idi. Zira daha önce Türklük üzerinden bir kimlik ve vatandaşlık tanımlamasına girmek mevcut köklü yapıya zarar verebilir endişesi vardı. Aynı şekilde Türk kavramına olumlu bir içerik kazandırabilmek için kültürel anlamda bir takım çabalara da ihtiyaç duyulmaktaydı ki, bu da ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonraki gelişmelerle mümkün olabilmıştır.

Türk kimliğinin on dokuzuncu yılın ikinci yarısında resmi olarak aleniyet kazanmasına karşın, Osmanlı devlet adamları 19. Yüzyılın başından itibaren giderek kendilerini Türklükle tanımlamaya başladılar. Burada milliyetçi ideolojinin Rum milletini Yunan ulusuna dönüştürmesi veya buna benzer diğer etnik-dini gruplardaki gelişmelerin etkisi vardı. Yaşanan gelişmeler geride kalan nüfusun da giderek kendilerini daha fazla Türk olarak görmelerine yol açmıştı. 1912-1913 Balkan Savaşları'nda uğranılan ağır yenilgiler, Balkanlar'daki bütün gayr-i Müslim toplulukların imparatorluktan kopması ve

bunu bazı Müslüman halkların (1911’de Arnavutların, 1916’da Arapların) takip etmesi; devletin uyguladığı İttihad-ı İslam (İslamcılık) kimlik politikasını da devre dışı bırakması ile siyasi bütünleşmenin asli çerçevesinin artık İslam’la şekillenmesi zorunluluğu da ortadan kalkmış oldu. Bu dönemden sonra ise geriye kalan Müslüman etnik grupların, devlet tarafından Türklüğe özümSENmesi mümkün olan topluluklar olarak görülmesi, İslam’ın bir aidiyet kimliği olarak değil de onun sınırlı ve faydacı kullanımını benimseyen Türk milliyetçilik anlayışını ve Türk kimliğini hakim politika haline getirmiş oldu.

Hakim politika haline gelen Türk kimliği ve milliyetçilik anlayışı, yaşanan siyasal ve toplumsal travmalarla yükselen Türklük vurgusunu şekillendirmiştir. Bu şekillendirmede özellikle intelijensiya anahtar bir role sahip olmuştur. Roman-tik düşüncenin de etkisinde kalan intelijensiya için Türklük ya da Türk kimliği, Türk etnisitesini Osmanlı Devleti’ndeki Türklerin varlığını da aşacak şekilde kurgulanmıştır. Burada devlet öncelikli bir kimlik değil de romantik bir toplum temelinde kimlik anlayışı öne çıkarılmıştı. Ancak hareket noktası olarak Türk halklarının bütününü seçen Pan-Turkistlerin yanı sıra Anadolu coğrafyası ile sınırlı olan Türk milliyetçiliği adı verilebilecek bir görüşün taraftarları da vardı. Bu görüş sahiplerine göre Türklerin gerçek anavatanı Anadolu’dur. Dağılmakta olan İmparatorluk için güvenilir bir coğrafya(vatan) tesis etmek amacıyla daha 1908 öncesinde Anadolu’nun Türklerin gerçek anavatanını oluşturduğu fikri gereğince bu görüş sahipleri kendilerini Osmanlı Türkleriyle sınırlamaktaydılar.

Farklı içerikli Türklük anlayışlarına rağmen Osmanlı devlet adamları bir ulus oluşturma gerçeğiyle karşı karşıya kalmaları yüzünden Avrupa’daki benzerlerinin oynadığı role benzer bir rol oynayarak, milliyetçi bir tarih yazımı için çoklukla “keşif” ve “inşa” yollarına başvurdular. Yaşanılan savaşlardan ve artan toprak kayıplarından geriye kalan Osmanlı memleketini(Anadolu’yu) Türklere ait bir yer yapmaya odaklanmış olmaları, giderek daha fazla romantik düşüncenin etkisinden sıyrılarak daha “gerçekçi” bir tutum takınmalarına ve Türklüğü sadece Anadolu ve Trakya’daki Müslüman top-

luluklar üzerinden tanımlamalarına ya da onları kapsayacak şekilde tanımlamalarına yol açtı. Bu gelişmeler paralelinde Türklerin devletin temeli olduğu düşüncesi tarih ve coğrafya gibi ders kitaplarında işlenerek halk arasında yaygınlık kazanmasına çalışıldı.

Balkanlar'ın ve Orta Doğu'nun kaybedilmesinden sonra, artık Anadolu'nun Müslüman Türk toplumunun biricik vatani olduğuna daha fazla ikna olunmuştu. Böylece Türk milliyetçiliği siyasi bir güç olarak yükselirken; Türklük, Anadolu'daki Osmanlı Müslümanları için birleştirici bir üst kimlik olarak ortaya çıkmıştı. Her ne kadar 1918'de Birinci Dünya Savaşı sonrası Osmanlı Devleti yok olduysa da, ardında önemli bir miras bırakmıştı. Ülkenin toplam nüfusu içinde Hristiyan nüfus oranının ciddi bir şekilde azalması, diğer bir ifadeyle Anadolu'nun eskiye oranla daha çok Türk ve Müslüman nüfusa sahip olması, öncelikle Anadolu'da siyasi olarak aktif bir Türk Müslüman toplumun varlığını pekiştirmişti. Bundan sonraki süreçte ise artık Türklük hesaba katılması gereken bir unsur olarak ortaya çıkmış ve Türkçülük mirası Anadolu'daki Kuvay-ı Milliye Ruhuna intikal etmiştir.

Cumhuriyet Dönemi Kimlik Siyaseti

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş süreci ve kurucu efsanesi olan Milli Mücadeledeki halk desteği ve yönetici kadrosu göz önüne alındığında, onun çok-etnili ve tek-dinli bir özellik sergilediğini görürüz. Mücadelenin milliliği, etnik anlamda bir ulusa değil, dini anlamda İslam milletine gönderme yapıyordu. Yani Mondros Mütarekesi'nden sonra Anadolu'da işgale karşı başlayan direnişin niteliği, olabildiğince çok-etnili ve tek-dinli(Müslüman) idi. Zaten İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan ordularına ve yerli Rum ve Ermeni isyancılara karşı örgütlenen direniş hareketi, bir Hristiyan-Müslüman ayrımı üzerine kurulmuştu. Bu bakımdan o dönemde Anadolu ve Trakya halkı nezdinde ulus kavramı dinsel bir içeriğe sahip olup, İslam Milleti'ne karşılık geliyordu. Bu anlamda Milli Mücadeleyi etnik köken anlamında tanımlanmış bir ulusun mücadelesi olarak değil de, dini ya da İslami bir mücadele olarak ifade etmek daha doğru olur(Aktürk, 2008; 46). Nitekim Birinci Meclis'te

gayri Müslim milletvekili olmaması, buna karşın Laz, Kürt, Zaza, Çerkez, Azeri, Tatar ve Arnavutluk vs. gibi pek çok farklı etnik kökenli milletvekillerinin olması bunun işaretidir. Ancak Milli Mücadele'nin kazanılarak Cumhuriyet'in kurulmasından sonra İslam Milleti kavramı laik bir devrim sürecine paralel olarak değişime uğradı. Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Osmanlı İmparatorluk yapısının yerini reformcu bir anlayışa dayalı resmi Türk milliyetçiliği ve ulus-devlet uygulaması aldı.

Bu devletin Misak-ı Milli ile belirlenmiş siyasi sınırlarının tanımlanmasında önceden beri yönetici kesim içinde oluşan bir mutabakat vardı. Bu mutabakatta Türk milletinin farklı diller konuşmasına rağmen ortak ve tarihe bağlı bir bütün olduğu görüşü hakimdi. Geniş bir kesim tarafından paylaşılan bu görüşün 1923'ten sonra değişmesinde ise bir takım siyasi ve ideolojik sebepler vardır. Bu sebeplerin başında yeni kurulan devletin iki ana kurucu ilkeye (medeniyetçilik ve milliyetçilik) dayanarak kendisini tanımlamaya çalışması vardır. Medeniyetçilik ilkesi ile Batı düşüncesi ve hayat tarzını; milliyetçilik ilkesi ile de Türklerin Orta Asya kökenine, dil ve tarih birliğine giden yollar işaret edilmekteydi. Ancak hedefi itibariyle takip edilmek istenen milliyetçilik anlayışı medeniyetçilik anlayışının bir parçasını oluşturmakta ve ona nispetle araçsal bir nitelik taşımaktaydı. Yani Kemalist inşa sürecinde, Osmanlı İmparatorluk maslahatlarına göre teşekkül etmiş İslamcılık ve Türkçülük tarihin çöp sepetine atılırken; yerlerine, yeni ferdi ve kolektif kimliğin belirleyicileri olarak resmi milliyetçilik ve medeniyetçilik ilkeleri benimsenmiştir. Yeni dönemle Türk toplum muhayyilesi inşa edilirken tarihsel ilerleme perspektifi kullanılmakta ve siyasetten dine, ahlaktan sanata kadar bütün toplumsal alanlarda modernleşmeyi kolaylaştıracak yaklaşımlar icat edilmekteydi. Sonuçta, modern Batı toplumu imgesi, en gelişmiş toplum tahayyülü olarak algılanmış ve millet kavramı da bununla birleştirilmişti. Kurtuluşçu bir söylemle ele alınan resmi milliyetçilik geleneğe karşı çıkmakta ve "aydınlanma"dan bahsetmekteydi. Bu açıdan resmi çevrelerce geliştirilen redd-i miras söylemi büyük önem taşı-maktaydı. Zira Osmanlı, İslam ve sahip olunan gelenek, büyük oranda aydınlanmanın önündeki engeller olarak görülmekte

ve bundan dolayı da reddedilmekteydi. Bu amaçla modern bir devlet ve toplum tasavvuru için devletin eğitim, dil ve kültür politikaları “medeniyetçi”, “aydınlanmacı” anlayışa göre yeniden düzenlenmeye çalışılmıştır. Kısaca genç Cumhuriyet’in yöneticileri, dışlayıcı modernite-gelenek karşıtlığı mantığı çerçevesinde Osmanlı’ya ait olan her şeyi dönüştürmeye çalıştılar. Reformcuların asıl niyeti, bütün farklılıkları benimsenen resmi “Türk” potası altında eriterek Osmanlı’nın çok-kültürlü ve çok-milletli mirasını ortadan kaldırmak ve Osmanlı Müslümanlarını medenileşmiş, homojen Türk ulusuna dönüştürmeye çalışmaktı. Yöneticilere göre, dini kimlikli bir halkı modern bir ulusa dönüştürmek sadece laik bir devlet ve toplum aracılığı ile mümkündü. Böylece resmi anlayıştaki ortak kültürün bir kaynağı olarak İslam’ın yeri sınırlanmış ve İslam’ı geçmiş çıkarılmış, yerine çoğunlukla İslam dışı bir geçmiş ikame edilmeye çalışılmıştır. Eski egemen ideolojiden kopuş için gerekli olan bu eğilim, laiklik ilkesi çerçevesinde tanımlanarak gerçekleştirilmeye gayret edilmiştir. Diğer bir ifadeyle medeniyetçiliği Batıcılıkla, medeniyeti Batı’yla özdeşleştiren Kemalist çağdaştırma projesi, İslam’dan ve İslamileşmiş kültürden arındırılmış yeni bir ulusal Türk kimliği ve insanı inşa etme arayışına girişmiştir. Bu inşada Kemalist devletin ana amacı teritoryal ve toplumsal yeniden inşadır. Resmi Türklük kimliği de bu çerçevede anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Yine de ulusal kimliğin sınırlarının belirlenmesi problemlili bir alandı. Çünkü etnik ve dini toplulukları barındıran Osmanlı İmparatorluğu’ndan farklı olarak, yeni devletin seçkinleri ve siyasal aktörleri Batı’dan gelen milliyetçilik anlayışlarını farklı algılamakta ve yorumlamaktaydılar.

Laik, cumhuriyetçi, dil ve kültür merkezli, hatta etnik çarışımalarla yeniden tarif edilen bu yeni Türk ulusu kimliğinin halk nezdinde genel kabul gördüğünü ve laik yönüyle tamamen benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Ancak buna rağmen bu yoldan da vazgeçilmemiştir. Genelde bu alandaki düzenlemeler toplumsal alandaki öncelikler üzerine değil de siyasal kaygılar üzerinden kurulmuştur. Nitekim mübadeleyle(1924) çoğunlukla gayri Müslimlerden arındırılan Anadolu ve Trakya’daki halka, Atatürk devrimleriyle başlayan süreç-

te Müslüman ahalinin tamamına laik Türk kimliğinin benimsettirilmesine çalışılmıştır. Bu anlayış içerisinde geride az sayıda kalan gayri Müslimler(Rumlar, Ermeniler, Yahudiler) yasal yönden Türk(Kanuni Esas-i Türk ya da Kanun-i Medeni Türk) olarak kabul edilirken, Balkanlar'dan göç eden Müslüman topluluklar sadece yasal değil kültür olarak da Türk görüldüler. Ülke içindeki tüm Müslümanları Türk kabul eden bu anlayış Lozan Antlaşması'yla devletin resmi görüşü haline gelmiştir. Ancak Lozan sonrasında ise modern ve medeni bir devlet oluşturma gerekçesiyle Türk ulusunun tanımı genişletilerek gayri-Müslimlerin de bu tanıma(Kanun-i Medeni Türk) dahil edilmesi için bir çabaya girişilmişti. Nitekim hazırlanan 1924 Anayasası'nda "Türkiye'de yaşayan herkes vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur" ifadesinin yerleştirilmesi bunun işaretidir. Böylece dil-merkezli, laik-cumhuriyetçi ulus kavramı Türkçe konuşan gayri-müslimleri kapsayacak şekilde Türkiye'de de denenmeye çalışıldı. Yasal yönden yapılan bu düzenlemelere karşın siyaseten takip edilen uygulamalar ise yukarıda ifade edilenler doğrultusunda bir yön çizmekteydi. Bu duruma en iyi örnek Yahudi cemaatinin durumudur. Yahudi cemaati Türkçe öğrenerek "Türk olmak" için çaba göstermesine rağmen, başta askerlik olmak üzere genelde önemli kamu görevlerinden dışlanmışlardır. Bu durum sadece Yahudi azınlıklar için değil, diğer gayr-i Müslim topluluklar içinde geçerlidir. İzlenen bu politikaların yansımasından görünen odur ki, Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinden ve resmen tanınmamış olan diğer gayri Müslimlerin(Süryani gibi) siyasi ve ekonomik seçkinler arasında, askeri ve sivil bürokraside yer almaları, hatta gayri Müslimlerin Türkiye'ye göç etmek suretiyle vatandaş olmaları istenmemiştir(Çolak,2006;132).

Bu şekilde Türkiye Cumhuriyeti en başından beri Türklüğü, Türkiye'de yaşayan Müslüman halkla beraber Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan göç ederek gelen diğer Müslüman topluluklara da verilen bir kimlik olduğunu takip ettiği siyaset ile belli etmiştir. En başta, Büyük Mübadele'nin(1924) etnisite veya dil temelinde değil de dini inanç temelinde yapılmış olması bunu göstermektedir. Bu bağlamda, öz Türk "ırkından" olduklarına şüphe duyulmayan, Türkçe konuşan, ibadetlerini

dahi Türkçe yapan Karaman Türkleri Hristiyan oldukları için Yunanistan'a gönderilmiş, buna mukabil Türkçe bile bilmeyen Müslüman Yunanlılar, Yunanistan'dan Türkiye'ye getirilmişler ve Türk olarak kabul edilmişlerdir. Türklüğün tanımlanmasında ve sınırlarının çizilmesinde İslam dininin, Türk etnisitesinden ve hatta Türkçeden daha önemli olduğuna işaret eden Mübadele Örneği'nin sonrasında da Türkiye'nin izlediği göç ve vatandaşlık politikası tamamıyla olmasa da genelde aynı yöndedir. Nitekim başta Balkanlar olmak, üzere birçok bölgede etnik olarak Türk olmayan unsurların(Arnavut, Boşnak, Pomak, Tatar, vs.) Türkiye'ye göçleri teşvik edilmiş ve vatandaşlığa kabulü istikrarlı bir şekilde devam etmişti. Buna karşılık, örneğin, Türk etnisitesinin kökü ve atayurdu olarak kabul edilen Orta Asya'dan gelen göçmenlerin Türkiye'ye göçleri teşvik edilmemiş, bunların toplamdaki göçleri %2'yi bile geçmemiştir. Yani devletin izlediği göç siyasetinden anlaşılacağı üzere İran ve Arap ülkelerinden göçler teşvik edilmemiş, hatta etnik olarak Türk ve dil olarak Türkçe konuşan Azerilerin, belki de Şii olmaları sebebiyle, vatandaşlığa kabulü teşvik edilmemiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Arap, Fars ve Azerilerin, Müslüman oldukları halde, Türklük tanımının dışında tutulması, aslında tüm Müslümanların tamamıyla potansiyel Türk olarak görülmediklerini; diğer bir ifadeyle batı ve kuzeyde çizilmeyen bir sınırın Türkiye'nin güney ve doğu sınırlarında çok kolay bir şekilde çizilmesi, ulusu inşada ve Türk kimliğinin oluşumunda tarih, hatıra, anane ve göreneklerin devlet içinde hala çok kuvvetli olduğunu göstermektedir. Böyle bir sınırlamanın varlığındaki temel gerekçe, herhalde bu bölgelerden göç edecek Müslümanların, Balkanlardan ve Sovyet Rusya'dan gelenlerin aksine, Türk dili ve kültürüne kolayca adapte edilemeyeceği kaygısı idi(Aktürk,2008;51). Buradan hareketle, Cumhuriyet'in kuruluşuyla beraber Türklüğün Balkanlar'a dönük yüzünün pek çok etnisiteye açık ve neredeyse Müslümanlıkla eşdeğer olduğunu, doğuya ve güneye dönük yüzünü ise "Türkçe konuşan Sünni Müslüman" olarak görüldüğü söylenebilir. Ancak hangi etnik kökenden olursa olsun, göçmen olarak gelenlerin İstanbul Türkçesi konuşmaları ve Türk diliyle tanımlanan bir "Türk kültürü"ne asimile

olmaları beklenmiştir. Yani temel olarak herkesin paylaşacağı ortak bir ulusal kültür ve kimlik inşa etmek, sağlam bir kimlik oluşturma da ön koşulu olarak değerlendirilmiştir. Ancak Türk kimliği inşasında etnik motifler kullanılsa da, bu kimlik etnik bazda değil; onların üzerinden ve de onları da kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. Devletin temel kaygısı ülke sınırları içinde yaşayan, kültürce birbirine benzeyen, Türkçe konuşan, sadakatli bireyler oluşturmaktır. Nitekim resmi anlayışta Türklük; Türkçe konuşan ve Müslüman, tercihen Sünni Müslüman kişiler üzerinden tanımlanmıştır. Bu durum biraz da tarihsel tecrübelerden ve fiiliyattan kaynaklanıyordu. Zira Cumhuriyet Rejimi, dini olarak çoğunluğu Müslüman olan bir nüfus devralmıştı. Fakat bu nüfusun devralındığı şekliyle değil de, cumhuriyetçi ülkeye uygun şekilde dönüştürülmesi gerekiyordu. Bu amaçla “medeni” ve “batılı” olarak tanımlanan “milliyetçi” ve “laik” vatandaşlar oluşturmaya çalışıldı. Böylece düşündükleri modern toplumun şekillenmesinde temel parametreler oluşturuldu. Yani modernite projesinin arzuladığı, özgür, yani kökler üzerinde ısrarlı ve tarih saplantıları olmayan vatandaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum inşa etmek, cumhuriyetin yöneticileri için başlıca amaçtı (Keyman-İçduygu, 1998; 176). Böylelikle 1930’lu yılların uyumlu vatandaş tanımı “tek devlet, tek halk, tek dil” anlayışı çerçevesinde, resmi Türklük anlayışı ile özdeşleştirilmişti. Haliyle merkezi devletin inşa ettiği resmi Türk kimliği dışında kendini tanımlayan bütün unsurlar devletin varlığına tehdit olarak algılanmışlardır (Durgun, 2010; 81).

Gayr-i Müslim etnik gruplar (Rum, Ermeni, Yahudi, Süryani, vs.) için ise, Müslüman etnisitelerin aksine, ne kadar asimile olursa olsunlar, Türklük kapısı siyaseten kapalı tutulmuştur. Gayr-i Müslimlere karşı devlet politikalarında ayrımcılık olduğu sürece, Türklüğün coğrafi ve anayasal bir kavram olduğunu ifade eden resmi tezleri eleştirenlere hak vermemek mümkün değildir. Ne var ki, bazı eleştirilerde gayri Müslimlere karşı göç, vatandaşlık, siyaset ve bürokraside uygulanan ayrımcılıktan yola çıkarak Türkiye’de devletin tek bir etnik kategoriye (Türk/Türkmen etnisitesi) ayrıcalıklı davrandığı ifadeleri de doğru değildir (Aktürk, 2008; 49). Yani siyasi alan-

daki bu kapalılığa rağmen Türkiye’de etnik temelde olmayan bir ulus tanımı kurumsallaştırılmıştır. Çünkü devletin gayri-Müslimlere uyguladığına benzer bir ayrımcılığın Müslüman etnik kategoriler için uygulanmamış; bu etnik kategorilere mensup kimselerin, kendileri deklare etmedikleri sürece, etnik kökenlerinin devlet tarafından kayıt altında tutulması da söz konusu olmamıştır. Bu durumun aynı anda hem nedeni hem de sonucu olabilecek en önemli göstergelerinden birisi de Türkiye’de nüfus cüzdanlarında ve diğer resmi kayıtlarda etnik kökenin yer almamasıdır. Oysa etnik Türklerin ayrıcalıklı, gayri Türklerin de ayrımcılığa maruz olabilmesi için en başta yapılması gerekenin, vatandaşların etnik kökenlerinin devlet ve resmi makamlarca belirlenip kayıt altına alınması olurdu ki; böyle bir uygulama söz konusu olmamıştır. Bu sebeptendir ki Türkiye’de Türkçe konuşan ve gayri-müslim olmayan çoğunluğa mensup bireylerin etnik köken itibariyle dağılımı genelde bilinmemektedir. Bu yaklaşım bazı yönleriyle Osmanlı’nın dini cemaatlere dayanan millet sistemiyle süreklilik arz ederken, başka yönleriyle de cumhuriyetçi-laik ve dil-merkezli Fransız modelini andırmaktadır. Böylece millet tanımı, Osmanlı’dan kalma “İslam Milleti”yle Fransa’dan ithal “Türkçe konuşanlar topluluğu” arasında, din ve dil ekseninde kurumsallaşmış ve etnik köken kodlanmadığı için Türkçe konuşan Müslüman çoğunluğa karşı etnik olmayan niteliğini sürdürmüştür(Aktürk,2006;51).

1930’ların sonunda Türk siyaseti içerisinde önceki on yıla nazaran daha göze çarpar bir hale gelmiş ve Geç Dönem Kemalizmi olarak adlandırabileceğimiz dönemde birbiriyle harmanlaşmış fakat kesin çizgilerle ayrılmayacak üç Türklük kategorisi inşa edilmiştir. Bunların ilki, üçü arasında en kapsayıcı olan toprağa bağlı Türklüktü ve 1924 Anayasası’yla şekillenmişti. Anayasadaki tanım ülkenin bütün sakinlerini Türk olarak kabul ediyordu(Kanun-i Esasi Türk). İlkinden daha az kapsayıcı olan ikinci tanım dine bağlı olanıydı. Din dolayısıyla Türklük tanımının kökleri millet sistemine dayanıyordu. Millet sisteminin mirasından dolayı Kemalistler halkın çoğunlukla mensup olduğu dini, İslam’ı Türklüğe giden bir yol olarak görmüşlerdi. Bu yaklaşıma göre ülkedeki bütün Müslümanlar po-

tansiyel Türk idi. Burada din, gayri Türkleri iki hiyerarşik kategori içerisinde tasnif etmek için kullanıyordu; Müslümanlar ve gayri Müslimler. Devlet bunların ilkinin ikincilere tercih ediyordu. Çünkü geçmişteki millet sistemi Kemalistlerin Balkan, Anadolu ve Karadeniz Müslümanlarını Türklerle tek bir cemaat olarak görmesine yardım etmekteydi. Ancak din üzerinden yapılan bu tanım öncelikle gayri Müslimleri ulusun dışında tuttuğundan Türklüğün toprağa bağlı tanımıyla da çelişiyordu. Ayrıca bu tanıma göre bütün Türkler Müslüman olsalar da Müslümanların tamamı etnik olarak Türk değildi. Geç dönem Kemalizmi döneminde Türklüğün en az kapsayıcı olan tanımı ise resmi doğrultudaki kimlik tanımı olup, bu da kültürcü bakışa sahip bir tanımlama idi. Bu tanım en fazla devletin günlük muamelelerinde gözlenmekteydi. Buna göre Ankara öncelikle sadece resmi kültür çerçevesinde olanları Türk olarak görüyordu. Cumhuriyetçi ülküyü de içine alan resmi kimlik, bürokratik kesimde etkili olup, toplumun genelinde hakim değildi. Bunun için devletin öncelikli hedefi bütün Müslüman halkların “asimile” edilmeleri ve bu şekilde resmen tasarlanan “Türk” nüfusunu artırmaktı. Bu nedenle Kemalistler, Türkçeyi benimsemeleri halinde Osmanlı bakiyesi bütün Müslüman ahaliyi Türk olarak kabul etmeye hazırdı. Haliyle resmi uygulamalarda çoğunlukla Kafkas ve Balkan göçmeni olan ve de farklı dilleri konuşan insanların arasında dil birliğini sağlamak, devlet nezdinde en güçlü bağlardan biri olarak görülmüş ve bunun gerçekleştirilmesine önem verilmiştir. Buna göre toplumdaki bütün insanlar Türkçe konuşurlarsa Türk vatandaşı olacaklardı. Zira Türk dilinin, ulusun niteliklerini muhafaza ettiği kabul edildiği için, sadece Türkçe konuşanların Türklük iddiasında bulunabileceği sadece onların “Hakiki Türk” ya da “Kamil Türk” olabileceği inancı vardı(Yıldız,2007;141). Bunun için, bir kişi kendisini Türk ulusunun bir üyesi olarak görmek istiyorsa, her şeyden önce Türkçe konuşmalıydı. Eğer Türkçe konuşmuyorsa, onun Türk kültürü ve toplumuna ait olduğu iddiasına güvenmek doğru olmazdı. “Tek yürek, tek bilek” ilkesine dayalı halkta birliği esas alan Kemalist milliyetçilik anlayışı, aynı zamanda bu yekpare birliği sağlarken, ırki/etnik motiflerde Türk ulusal kimliğinin kurucu unsurları olarak kul-

lanılmıştır. Birliği her şeyde tekliğe indirgeyen bu anlayışta, milli ülküden sapma oluşturacak hiçbir şeyin görünürlüğüne yer yoktu. Yine de Ankara, sahip olduğu toplum üyelerinin etnik olarak bütünüyle Türk olmadıklarını unutmuş değildi. Çünkü 19. ve 20.yüzyılda aynı milletin bir parçası olarak Anadolu'ya göç eden fakat ayrı dili konuşan milyonlarca kişi vardı ve bunlar yeni siyaset anlayış doğrultusunda bir sorun teşkil etmekteydiler. Dolayısıyla yönetim, başta en büyük ve aralarında en az asimile edilmiş gayr-i “Türk” topluluklara karşı ihtiyathydı.

Bu anlayış çerçevesinde mevcut yapının benimsenen yeni siyaset doğrultusunda şekillendirilebilmesi için, dil önde gelmek üzere birçok İslam öncesi Orta Asya'ya uzanan kültürel unsurlar canlandırılmaya çalışılmıştır. Resmi anlayış doğrultusunda bir milliyetçilik anlayışıyla temellenen bu politikaya göre bütün Türkiye Türklerden oluşmakta ve ülkede Türkçe'den başka herhangi bir dil yoktu. Gayr-ı Türklerin ise ancak gayr-ı Müslimler olabileceği anlayışı hakim kılınmaya çalışıldı. Bu amaçla Mustafa Kemal Atatürk, Türklerin sahip olduğunu düşündüğü özgün kültüre dayalı bir kültürücü ve dil milliyetçiliğini açıkça tercih etmişti.

Bu tercih doğrultusunda bütünlüğü sağlama amacıyla toplumsal alanda var olan farklı özellikleri dışlayan bir resmi anlayış gelişmiş oldu. Bu anlayış doğrultusunda toplumsal alanda mevcut farklılıklar çeşitli suçlamalara muhatap olmuştur. Resmi milliyetçilik çerçevesinde bunlar gerici, feodalizm, irtica, bölücülük vb. adlandırmalarla ifade edilerek dışlanmışlardır. Devletin oluşturmaya çalıştığı bütünlük tahayyülünü bozmaya çalışan bu yapılar devlete sadakati ve toplumsal birlikteliği bozan unsurlar olarak değerlendirilerek, ötekileştirilmiş ve “iç düşman” kategorisine dahil edilmişlerdir. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplum, millet ve ulus-devlet kavramlarının birbiriyle eş anlamda kullanılması bu durumun daha radikal bir şekilde ele alındığını göstermektedir.

Böylece Türkiye'de, siyasal bütünlüğü sağlayan yeni bir bütünleştirme projesi olarak devreye girmiş olan Türk ulusal kimliği; resmi anlayış doğrultusunda Türkiye Cumhuriyeti'ne

bağlı olan ve Türk dilini, kültürünü ve milli idealini benimseyen herkesi kapsayacak şekilde kurgulanmıştır. Bu tanım kısım hukuki fakat büyük ölçüde siyasi tanıma dayalı olarak oluşturulmuş bir kimlik tanımıdır. Bu tanım içerisinde siyasi boyut esas belirleyici vasfa sahip olup, bir anlamda Kemalist inancı da temsil etmektedir. Hukuki yön ise işin “medeni” boyutunu temsil etmiş ve günlük hayata yansması son derece sınırlı olmuştur. Yani, genelde Kemalist uygulama ve literatürde hakim tanım, siyasi tanım olmuştur. Türklüğün hukuki boyutu ise, bir ölçüde zorunlu bir durumun sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Zira Lozan Antlaşması’nın azınlıklarla ilgili hükümleri, Türkiye Cumhuriyeti’ni gayrimüslimlerin haklarını korumakla mükellef kılmıştır. Bundan dolayı Türk vatandaşlığı kurumu şemsiye bir ulusal kimlik için sağlam bir zemin oluşturmamıştır. Nitekim cumhuriyetçi tanım hiçbir zaman hukuki boyutu Türk olmak için yeterli bir temel olarak görmemiştir. Bu bakımdan Türk vatandaşlığı ile Türk ulusal kimliği arasında hiçbir zaman birebir örtüşme söz konusu olmamıştır. Genelde Kemalist akideyi benimsemek yasal haklarının kullanımının ve genel topluma meşru katılımın ön şartı olmuştur. Yani Türk vatandaşı olmak, kişiye “Türk” statüsünü doğrudan kazandırmamıştır(Yıldız,2007:138). Resmi kimlikle çizilen sınır Türkleşmeyi “iç Türkler”le, çağdaşlaşmayı ise batılılaşmayla tanımlayarak Türk tarihini İslam tarihinden soyutlayarak, Türklüğü Anadolu coğrafyası üzerinde meşru- laştırmak için Türk tarihini genel olarak dünya, özel olarak Batı tarihiyle bütünleştirmek maksadıyla Türk Tarih Tezi’ni biçimlendirmiştir.

1930’larda formüle edilecek Türk Tarih Tezi’nin bir yansıması olan resmi milliyetçilik, dış Türklerle ilişkisini, politik imalardan arındırarak kültürel düzlemde sürdürmüştür. Yeni tarih tezi Kemalistler için, Orta Asya’daki yurtlarından göç etmek zorunda kalan Türklerin, medeniyeti tüm dünyaya taşıdığı tezine “bilimsel” destek sunmaktaydı. Batılılaşmanın gerçekte yerli köklere dönüş süreci olduğu ve unutilan ulusal benliğin yeniden keşfedilmesini temsil ettiğini öne süren Kemalist tez böylece resmi olarak yerleşmiş oldu(Durgun,2006;23). Resmîyet kazanan bu anlayış, devlet tarafından tertiplenen

Tarih Kongreleri ile oluşturulmuştu. Tarih Kongreleri, Tarih Tezi ile Türklerin büyük ve kadim bir ırk olduğunu iddia ediyordu. Türklerin kökeninin binlerce yıl önce yaşadıkları Orta Asya'ya uzandığını ve brakisefal bir halk olduğunu söylemektedir. Kongre'nin ırk üzerindeki iddiaları 1930'lu yıllardaki resmi milliyetçilik anlayışının daha da şekillenmesine yardım etti. ırk üzerine çalışmaların çoğunluğu Türklerin saf ırka ait olduklarını iddia ederek yeni bir ırk tarifi ortaya çıkarmıştı.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere köken arayışı konusunda tüm ulusal hareketlerin temelinde arkeoloji, dilbilim ve tarih çalışmaları vardır. Bu amaçla bütün ulusal hareketlerde görülen tarihsel ve ulusal topraklar, tarihsel haklar, tarihsel kökler vb kavramların, çalışmaların önemi buradan kaynaklanmaktadır. Orta ve Doğu Avrupa'da milliyetçilik, uzun sürede yerleşik yaşama geçmiş ve verili bir coğrafi alanda kökleşmiş halkları etkisine almıştır. Orta Avrupa ya da Balkanlar'dakilerden Türk örneğini ayırt eden, göreli olarak kısa süre önce yerleşmiş bir göçmen halkın varlığının söz konusu olmasıdır. Bu bakımdan çoğunlukla muhacir olarak gelen bu insanların "Türkleşmesi" ve yeni iskan alanlarını oluşturan Anadolu'nun bir Türk yurdu haline getirilmesi önemli bir hedefti. Haliyle diğer ulusal hareketlerde görülen çalışmaların bir benzerinin (dilbilimsel ve tarihsel araştırmaların) yapılmasıyla bu durumun inşa oluşturulacağı düşünülmüştür. Ancak yapılan bu çalışmalarla, daha çok Orta Asyalı kökenler ortaya çıkmıştır. Yani Türkler geçmişi kazdıkça, ulusal anavatanları olacak toprak parçasından uzaklaşıyorlardı. Bu durum siyasal güvenlik açısından bir sorun yaratmaktaydı. Özellikle I. Dünya Savaşı'nda Anadolu'nun Batılı devletler tarafından taksim edilme planı ile Batılı politik güçlerin Anadolu'ya ait iddiaları somutlaşmış ve Türkleri anayurtları olarak bilinen Orta Asya'ya sürmek gibi düşünceler gündeme gelmişti. Türk siyasal elitleri de bunun geçersizliğini göstermek için hem kültürel hem de nüfus olarak Anadolu'nun Türk kaynaklı olduğunu çeşitli antropolojik ve tarihsel çalışmalarla ispat etmeye çalışmışlardı. Mustafa Kemal, Anadolu'nun eski halklarının (Hititler, Sümerler) Türk olduklarını ileri süren ve böylece Türkleri eski Anadolu'nun tarihi içinde kökleştiren bir kuram

oluşturarak, Türklerin geçmişi ile coğrafyasını uzlaştırmaya çalışmıştır(Georgeon,2006;4). Böylece oluşturulan resmi anlayışla Anadolu, Orta Asya'dan gelen göçlerle kurulan ve modern Batı'nın ilk medeniyet olarak kabul ettiği Yunan medeniyetine de kaynaklık eden bir tahayyüle bürünmüş oldu. Türkler göç aracılığıyla ilk medeniyeti Orta Asya'dan getirerek Anadolu'da Etiler aracılığıyla örgütlemişler ve sonra da Yunan medeniyetine öncülük yapmışlardır. Bu tarihsel okuma ile modern Batı uygarlığının ilk kaynak olarak gördüğü Yunanlılıkla ilişki kurulmuş; modern Batı uygarlığı içine yerleşmenin kolaylaşacağı düşünülmüştür(Durgun,2006:22). Buradan da görüldüğü gibi bu dönemdeki ırk sorunu, günümüzde iddia edildiği gibi bazı etnik grupların aleyhine olacak şekilde öne çıkarılan etnik bir temele dayanmıyordu. İnsanlar Türk, Kürt, Laz, Çerkez gibi etnik ayırıma değil, sadece brakisefal, mezosefal ve dolikosefal türü fiziki tasnife tabi tutuluyorlardı. Brakisefal bir Kürt ya da Laz, dolikosefal bir Türk'e oranla devlet katında daha "mütekamil" idi. Kafatası ölçümleri ırkları ayırmak için güçlü bir etmen olmasına karşın toplumsal bağlamda bir değer ifade etmiyordu. Bu tür bir tasnif ırkların üstünlük ya da geriliğini göstermiyordu. Ayrıca bu işin yol göstericisi olan Eugene Pittard'ın ırk kavramı da etnik olmayıp, antropolojik bir içeriğe sahipti. Anadolu'da yaşayan tüm insanlar, -Kürt, Ermeni, Rum olsun- aynı ırkın mensuplarıydı. Bu insanlar farklı din ve dile mensup olabilirlerdi. Ama ırkları aynıydı. Göçler sonucu Anadolu'ya yerleşmişlerdi. Ortak vasıfları brakisefal olmalarıydı. Eugene Pittard bunların hepsine Türk diyordu(Toprak,2012:173). Bu insanlar zamanla dillerini ve kültürlerini unutmuş Türkler olarak görülüyordu. Nihayetinde erken Cumhuriyet'in "ırk sorunu" "savunmacı" olup, içe değil, dışa dönüktü. Batı'daki önyargılara, kalıtsal mitlere karşı direnişi simgeliyordu. Türklerin de Avrupalılar gibi "uygar" bir "ırk"tan geldiği iddiasındaydı.

Bu amaçla Atatürk'ün direktifleriyle, 1937 yılında o güne kadar dünyanın en büyük antropolojik anket çalışması -64000 kadın ve erkek üzerinde- yapıldı. Türk, Kürt, Rum, Ermeni ayırımı gözetmeksizin ülkenin dört bir yanında geniş bir örneklem üzerinde yapılan anketle varılan sonuca göre Türkiye sekenesi

aşağı yukarı %75 brakisefaldi. Ancak brakisefallik oranı ülke içinde bölgelere göre değişiyordu: Orta Anadolu'da %93.16, Doğu Anadolu'da %62.61, Batı vilayetlerinde %76.69 oranında brakisefal kafa yapısı vardı(Toprak,2012:118). Bu veriler ışığında bir "Türk" tipi ya da özellikleri ortaya konulmaktaydı. Reşit Galip'e göre Türk insanında bulunan özellikler şunlardı: "Uzun boylu, uzun, beyaz simalı, düz veya kemerli ince burunlu, muntazam dudaklı, çok kere mavi gözlüydü ve göz kapakları çekik değildi. Ufki açıdan "Türk", beyaz ırkın en güzel örneklerinden biriydi." (Galip,1932:159). Şevket Aziz Kansu'da Türk insanını; "Ortalamanın üzerinde bir boy(167,59cm), brakisefal bir kafa, ince uzun bir burun, ortalama denilen bir ebatta kulaklar"a sahip insanlar olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Türklerde "Mongol gözü" yoktu. Sayılan bu özellikler, "Avrupalı denilen Alp adamının tipi"nin aynısıydı. Arada hiçbir fark yoktu. Türk insanı böylece önce fizik antropoloji bağlamında Avrupa camiasına dahil oluyordu(Kansu,1932:277).

Buradan da görüldüğü üzere genelde Tek Parti Dönemi içerisinde resmi alanda Türklük ya da Türk kimliği özellikle dış konjonktürel dalgalanmalara göre farklı bir anlam ve içerik kazanarak uygulanmıştır. İlk yıllarda kimliğin(Türklüğün) medeniyetçi ve teritoryal yönü ağır basarken, 1930'lu yıllarda Kıta Avrupası'nda totaliter ve ırkçı yönetimlerin yükselişe geçişiyle, etnik temelde değil de ırk temelinde bir içeriğe doğru yöneldiğini görüyoruz. Buna göre resmi anlayış içinde şekillenen Türk tanımı (Kemalist Türk); Türkçe konuşan, batılılaştırılmış yekpare Türk kültürüne bağlı, Cumhuriyetçi ülküyü benimseyen ve Türk soylu olandır. Bunlardan birisi eksik olanların bunu telafi etmesi için "yarım vatandaşlık"tan, "misafirlik"ten veya "Kanun-u Esasi Türklüğü"nden kurtulmaları şarttır. Bunun için Türkçe'nin sadece resmi dil olarak değil, aynı zamanda anadil olarak kabul edilmesi, devletin vazettiği cumhuriyetçi ülkünün ve batılılaştırılmış yekpare resmi "Türk" kültürünün kabul edilmesi, önerilen telafi edici araçlardır(Yıldız,2007:301). Bir kişi ancak bu şekilde yarım vatandaşlık, "misafirlik" ya da "Kanun-i Esasi Türklük"ten kurtularak "Öz", "Hakiki", ya da "Kamil Türk" olur.

Bu şekilde Anadolu'nun hem medeniyet hem de nüfus ve soy olarak Türklerle temellendirilmesi, ulus-devlet inşa sürecini yaşayan yöneticiler için önemli bir politik sorunun çözümü anlamına gelmekteydi. Çünkü bir yandan Rum ve Ermeni milliyetçiliklerinden gelen iddiaları asılsızlaştırmakta; öte yandan yeni devletin Anadolu'daki varlığını meşrulaştırmaktaydı.

Atatürk'ün ölümünün ardından, özellikle de 1950'lerden sonra Türkiye'de dar ve katı kültürcü ve dil milliyetçiliğinden görece bir uzaklaşma yaşanmış, tarihe ve dine bazı rollerin yüklendiği bir kültürel milliyetçiliğin benimsenmesine doğru yönelinmiştir. Bu yöneliş eski tarz milliyetçilik anlamında İslam'a dönüş değildi. Bu değişim dinin yüce bir siyasi güç haline getirilmesine yönelik bir girişim olarak değil, aksine dinin milletin siyasi kültürünün tamamlayıcısı olarak bir manevî güç kaynağı biçiminde kullanılması düşüncesi idi (Karpas, 2011; 197). Bu durum biraz da bir zorunluluğun gereği idi. Zira Türkiye'deki, Yunanistan'daki ve Balkanlar'daki milliyetçiliğe yön veren din üzerinden uluslaşma olgusunun millet sisteminin ve sabık Osmanlı topraklarındaki etnik-dini kimliklerin zamana rağmen baki kaldığına işaret etmesinden dolayı idi. Nitekim bugün bile bu etmenler günümüz Türklüğünü (ve Balkan ülkelerinde milli kimliği) tanımlamaya devam etmektedir. Kısaca resmi anlayış ile dinsel düşünce arasındaki ilişki tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak sürekli bir şekilde yeniden düzenlenmekte ve dönüşmektedir. Bu dönüşüm ve mücadeleler bazen ittifaklar, bazen de bir diğerini alt ederek kendisini egemen olarak var etmeye çalışmaktadır.

Modern bir yapılanma ve devlet oluşturma amacıyla hareket eden cumhuriyet devleti, coğrafi ve etno-kültürel sınırları açıkça tanımlanmış bir toplumun siyasi örgütlenmesi olarak ortaya çıkmıştı. Ancak, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere siyasal ile etno-kültürel olanın örtüşmesi arzusu taşıyan milliyetçi kuram ve pratikler, modern toplumun içinde barındırdığı kültürel çoğulculuğu aşabilmiş değildi. Milliyetçi öngörülerin aksine, etnokültürel farklılıklar modern toplumun kaçınılmaz bir gerçeği olarak gerek ülkemizde gerekse de Batı'da varlığını

korumuş ve korumaya devam etmektedir. Bu nedenle, yasal-siyasal kimlik ile sosyo-kültürel kimlik gibi bireyin iki farklı aidiyet boyutuna göndermede bulunan kavramların, gerek kuramsal gerekse uygulamada özdeşleştirilmesi, toplumsal gerçeklikle uyumlu olmadığı gibi yasal-siyasal statüdeki kimlik anlayışının da sorgulanmasına neden olmaktadır. Bireylerin etno-kültürel kimliklerine yönelik kör bir tutum takınan kimlik politikalarının oluşturulması ve uygulamaya konulması, köklü deneyime sahip Batı demokrasilerinde bile tam anlamıyla gerçekleştirilebilmiş değildir (Soner,2009;360). Bu durumu daha iyi açıklayabilmek için yasal olarak ifade edilen kimlik ile nasıl bir kimlik anlayışı benimsenmeye çalışıldığını anlayabilmenin en iyi yolu vatandaşlık uygulamasına bakarak mümkündür. Buna göre, yasal metinler üzerinden gidersek, cumhuriyetin kuruluş sürecine giden bir adım olarak 1921 Anayasası'ndaki "Türk Halkı"nı tanımlama biçimi oldukça önemlidir. Bu anayasaya göre, "Türk halkı, mütareke sınırları içinde yaşayan ve etnik kökeni ne olursa olsun siyasi birlik ve bağımsızlık temelinde bir araya gelmiş kitlelerdi". Başka bir deyişle "Türk halkı" coğrafi ve siyasi kriterler temelinde tanımlanmıştı. Daha önce de ifade edildiği üzere 1924 Anayasa'nın 88. maddesi de ülke sınırları içinde bulunanları din ve ırk ayrımı gözetmeksizin "Türk" olarak kabul etmiştir. 1924 Anayasası'nda Türklük ifadesi kimlerin Türk olarak tanımlanacağı vurgulamak bakımından önemlidir (Soyarık-Şentürk,2009;136-137).

1924 Anayasası'ndaki yasal tanımlamanın yanında 1934 yılında çıkarılan 2510 sayılı İskan Kanunu da, resmi anlayış çerçevesindeki Türkleştirme süreci yönünden önemli bir gelişmeyi ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki resmi politikanın, bir unutma süreci çerçevesinde Balkan göçmenlerini "Türkleştirme"ye çalışması, çıkarılan İskan Kanunu ile resmileştirilmiş oldu. Bu kanun, Türkiye'ye göç eden Balkan Müslümanları'nın göçünü ve iskanını düzenleyen bir politika oluşturarak; Türk kültürüne üyeliğin, Türk etnik kökeninden olan veya olmayan Balkanlar'daki bütün Müslümanlara açık olduğunu beyan ediyordu. Bu beyan 1924 Anayasası'ndaki tanımlamaya uygun bir beyandı. Çünkü gelen insanlar resmi otorite nezdinde zamanla dillerini unutmuş

Türkler olarak değerlendiriliyordu. Resmi söylemde bu göçmenler, Osmanlı “kozmpolitan yapısı” içinde farklı dillere sahip olmalarına izin verilen halklar olup, bunların “Boşnak”, “Arnavut”, “Pomak”, “Çingene” ve “Çerkezler” olarak adlandırılmaları doğru değildi. Bunların farklılığı etnik değil sadece dilseldi ki; bu farklılığın dil ve kültür bütünleşmesini öngören “Türkleştirme” politikası ile kolaylıkla ortadan kalkabileceğine inanılıyordu(Çolak,2006;137).

Buraya kadar olan düzenlemeler esasından baktığımızda görülecektir ki “Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” hükmüyle, ilk bakışta, toprağa dayalı Fransız milliyetçilik anlayışına yakın görünürken; azınlıklarla ilgili tutumunda, Türk kültürünün benimsenmesine verilen önemden dolayı, soyu ve kültür birliğini esas alan Alman tarzı milliyetçilik anlayışına yakınlaşmıştır.(Durgun,2010;83-Vardar,2009;98). Bu yasal çerçeve ulus inşa sürecinin temel parçası olmuş, devlete ve kültürel topluluğa üyeliğin ifadesi olan kimliği kurmanın ilk adımını oluşturmuştur. Diğer bir ifadeyle, oluşturulan bileşimle Türk kimliği esas olarak “kültürcü” bir yaklaşıma dayandırılmıştır.

Erken dönem içinde yasal düzeydeki bu düzenlemeler darbe sonrası hazırlanan 1961 Anayasası ile bir yön değişimine girmiştir. 1961 Anayasası, “Türk” kelimesini etkin bir kavram olarak kullanan 1924 Anayasası’na karşıt bir biçimde yabancıları da kapsayacak şekilde “herkes” kelimesini kullanmıştır. (Soyarık-Şentürk,2009;144). Ancak 1961 Anayasası artan sol hareketlerin etkisiyle bazı çevrelerce sola dönük bir anayasa olarak tanımlanır. Anayasanın ruhuna daha çok sol Kemalist anlayışın hakim olduğu, anayasadaki Türk milliyetçiliği anlayışının Atatürk milliyetçiliği yönünde ifadelendirildiği anlaşılmaktadır. Yeni anayasanın hem 1940’lı yılların resmi milliyetçilik anlayışından hem de toplumsal alanda 1950’li yıllardan sonra baş gösteren sivil nitelikteki Türk milliyetçiliği anlayışından farkını ortaya koymak için bu çeşit bir ifadelendirmeye gittiği söylenebilir. Bunun gerekçesinin dönemin konjonktürünün etkisiyle “şovenist çağrışımından uzak” bir kimlik anlayışı oluşturma olduğu ifade edilmiştir. Haliyle anayasa-

nın sözüyle ve ruhuyla birlikte öne çıkarmaya çalıştığı Türklük, daha çok sol Kemalist nitelikte olup, bu da gerek antik dönem(Orta Asya) gerekse İslami dönem tarihinden uzak, anti-Batıcı, seküler ve materyalist bir tarih okuması üzerine inşa edilme arayışı içinde şekillendirilmeye çalışılmıştır. Tek-parti Dönemi'ndeki Kemalist Türklük anlayışından farklılaşma yaratan bu bakış(zira Kemalist Türklük medeniyetçi olup, anti-Batıcı değildir), her şeyden önce toplumda gelişen maneviyatçı nitelikteki milliyetçilik ve Türklüğe karşıt olarak daha çok kendini konumlandırmıştır.

1980 darbesi sonrası hazırlanan 1982 Anayasası'nın 66. maddesinde teritoryal nitelikte bir kimlik tanımlaması söz konusu olsa da, Türklüğü Türk bir anne ve babadan olmaya bağlaması ile(bu durum 2001 yılında değiştirilmiştir) resmi milliyetçilik anlayışının başlangıç yıllarındaki etkilerinin hala kuvvetli olduğunu göstermektedir. Ancak 1980'li yıllardan sonra dini ve etnik canlanmanın yol açtığı sorunlar karşısında ortaya çıkan kimlik ve statü talepleri, kimlik ve vatandaşlık siyasetinin yeniden ele alınmasını gündeme taşımıştır. Bu zamanda vatandaşlık siyaseti, anayasaya dayalı ortak bir kimlik oluşturmak üzere anayasal vatandaşlık etrafında tartışılmıştır. Yasal metinlerdeki bu değişim gerek küresel ölçekte, gerekse de ülkesel ölçekte değişen şartlara uyumun gereği olarak ortaya çıkmıştı. Burada, yeni kimlik arayışları ile "Batı tarihinin" evrenselliğini ve ulus-devletlerin tek-kültürcülüğünü sorgulayan yeni tarih yazımları ortaya çıkmıştı. Daha çok 90'lı yıllarda ortaya çıkan bu eğilim, Batı-merkezli modernleşmenin eleştirisi ile birleşmiş yerel düzeydeki kimlik arayışı hareketleriyle başlamış ve ulus-devlet anlayışı ile hakim Batı söylemlerini reddeden bir konum olarak gelişmiştir.

Bu çerçevede, Türkiye nüfusunun çok-kültürlü yapısı karşısında bazı muhafazakar ve milliyetçi siyasetçiler ve aydınlar, Osmanlı geçmişini günümüz Türkiye'sinin kimlik ve siyasal birlik sorunu için bir model olarak yeniden hatırlamaya başladılar. 1980 darbesi sonrası Türk siyasi hayatına bir dönem damgasını vurmuş olan Özal, toplumsal uzlaşının etnik ve dini sorunlar nedeniyle tehlikeye düştüğü bir ortamda, zaman za-

man mevcut aidiyet formunu meşrulaştırmak; zaman zaman da yeni/alternatif toplumsal aidiyet formları oluşturmak için tarihi referans noktası olarak kullanmıştır. Özal, Osmanlı sistemini Amerikan çok-kültürcülüğü gibi farklılıkları bir arada tutan başarılı bir model olarak görmüş ve bu çerçevede, Osmanlı mirasına dayanan yeni bir kültürel çoğulculuk modeli önermişti. Bu yeni model, 80'li yılların sonuna doğru yükselen etnik ve dini kimlik taleplerinin karşılanmasında yetersiz kaldığı; Bulgar hükümetinin Türklere yönelik asimilasyonist ve zorla göç politikalarını uyguladığı, Orta Asya'da ve Balkanlar'da yeni Türk ve Müslüman devletlerin ortaya çıktığı bir ortamda şekillenmişti(Çolak,2006;133).

Özal'ın gözünde Anadolu, Osmanlı sonrası eski Osmanlı topraklarından gelen göçler sonucu çeşitli etnik toplulukların yan yana yaşadığı kültürel ve etnik bir mozaığe dönüşmüştü. Bu sebeptendir ki, Türkiye'nin kimlik krizinin çözümünün, İslam'dan beslenen kültürel çoğulculuğun Osmanlı perspektifinde yattığını düşünmüştü. Özal ve onun desteklediği bir grup aydın tarafından formüle edilen yeni-Osmanlıcı perspektif, geleneksel Osmanlı çoğulculuğu ile modern liberal çok-kültürcülüğün birleştirilmesini ifade ediyordu. Buradaki amaç bu modeli kullanarak bütünüyle Türklük anlayışını etnik-dinsel aidiyeti kapsayacak şekilde yeniden oluşturmaktı. Bu yeni yaklaşımla cumhuriyetle oluşturulan resmi Türk kimliği gerek yasal gerekse siyasal anlayış yönünden içeriğini tekrar gözden geçirilerek, Osmanlı geçmişinde olduğu gibi farklılıklara karşı hoşgörölü yaklaşacak, ancak ülke bütünlüğü açısından da güçlü bir mensubiyet duygusu yaratacak anlayışa kavuşturulması hedefleniyordu. Bu yüzden, bu söylemde etnik kimlik yerine daha genel olarak paylaşılan din özelinde tanımlanan bir Türk kimliği anlayışı öne çıkıyordu.

Özal sonrası dönemde giderek büyüyen uluslararası hareketlilik mevcut vatandaşlık anlayışını daha da sarsmaya başlamıştı. Zira küresel ölçekteki hareketlenmelerden ötürü milyonlarca kişi vatandaşı olduğu ülkelerde değil de, başka ülkelerde yaşamaya başladılar. Bu durum birey vatandaşın konumunun ulus-devlete üyelik ve aidiyet kavramlarının öte-

sinde ele alınmasına yol açmıştır. Yani uluslararası göçün artan yoğunluğuna bağlı ve ulus-devletlerde kültürel farklılığın giderek yükselmesinin bir sonucu olarak, devlete resmi üyelik ve ulusal kimliğin varlığı sorgulanır olmuştur. Küreselleşme ile artan demokratikleşme talepleri ve toplumsal alandaki siyasal katılım talepleri giderek sivil toplumun güçlenmesini doğurmuş, bu da Cumhuriyet devletini “zihniyet” açısından yeni bir “yol ayrımı”na getirmiştir. Bu durum güçlü bir demokratik geleneği olmayan toplumlarda, kimlik kavramının somutluk kazanmasında “toplumsal mühendislik” çabalarını yetersiz bırakmıştır. Bütün bu gelişmeler, bir taraftan Kemalist modernite projesinin hegemonya krizini gündeme getirirken, diğer yandan da siyasal düzeyde bir belirsizlik yaratmıştır. Yani 1990 ve 2000’li yıllar, kimlik/farklılık taleplerinin siyasallaştığı ve kamusal alana taşındığı bir dönemi ortaya çıkarmış; bu taleplere cevap veremeyen devletçi anlayışın yaşadığı “yönetebilirlik” ve “meşruluk” krizine sahne olmuştur (Keyman-İçduygu, 1998; 179). Böylece 90’ların başı ile birlikte Türkiye de yekpare Türk kimliği anlayışını reddeden etnik temelli, devletin laiklik politikasını eleştiren İslamcı; Sünniliğin devlet katında kabul görmesini benimsemeyen Alevi gibi “yeni kimlikler” veya “karşıt-ortak hafızalar” oluşturmaya yönelik girişimlere sahne olmuştur. Yeni kimlik oluşum süreçleri, diğer bir deyişle yükselen kültürel çoğulculuk, büyük bir sosyolojik dönüşüm ile meydana gelmiştir (Ünsal, 1998; 15). Ayrıca 1990’lı ve sonraki yıllarda gittikçe artan AB’ye katılım isteği gibi dış etkenlerin Türkiye’nin demokratikleştirilmesi yönündeki çalışmaları artırmış, cumhuriyetin kuruluş yıllarında şekillenen Türk kimliğinin içeriğinin devlet merkezli siyaset doğrultusunda değil de toplum merkezli bir anlayış yönünden tartışılmasını gündeme getirmiştir.

Sonuç

Buradan da görüleceği üzere Türklük ya da kimlik tanımı devlete ve konjunktürel pozisyona göre yapılmaktadır. Metin içinde verilen gelişmeler doğrultusunda da gördüğümüz gibi, ortaya çıkan kimlik anlayışının içeriğini hakim milliyetçilik anlayışının doldurduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, başlan-

gıç yıllarındaki Türk kimliği Osmanlı toplumunun tarihinden, kimliğinden, yapısal değişmelerinden etkilendiği kadar Rusya'nın siyasal durumu ve Avrupa'nın millet ve milliyet düşüncelerinden de etkilenmiştir. Nitekim 20. yüzyılın başında imparatorluğun yönetici kesimi ve seçkinlerinde iki tür milliyetçi akım, bu akımlara paralel Türk kimliğinin varlığından söz edilebilir: Bir tarafta asker ve sivil bürokrasinin oluşturduğu, kapsamı teritoryal ve siyasi nitelikte olan, devlet hassasiyetleri ve öncelikleri göz önüne alınarak oluşturulan Türk kimliği; diğer tarafta ise, bazı aydınlar ile toplumsal alandaki grupların özellikle 1917'deki Bolşevik İhtilali'yle birlikte ülke sınırları dışındaki Türk toplulukların geçici de olsa istiklallerine kavuşma ümidi doğurması nedeniyle, kimliğin ülkesel ve siyasal kriterlerin ötesinde romantik temelde şekillenen bir Türk kimliği anlayışını öne çıkarmış oldu. Bütün bu gelişmeler Türk kimliği anlayışına hem ülkesel ölçekte hem de romantik ölçekte mistik bir içerik getirmiştir.

İmpararorluğun son döneminde ortaya çıkan kimlik anlayışları(Türk kimliği), Kemalist Türk kimliğin ve (resmi) milliyetçiliğin selefidir. Kemalist seçkinlerin eskiyle hiçbir ilişkileri olmadığı, tamamen boş bir mazi sicili ile işe başladıklarını ileri sürseler de, bu sosyolojik olarak mümkün değildir. Öncelikle bürokratik bir kesimin kimliği ve milliyetçiliği olarak gelişen Türk milliyetçiliğine, ulusal devlet kurulduktan sonra resmi bir içerik kazandırılmaya çalışılmıştır. Her şey tek analiz nesnesi olan devlete ve onun bekasına göre tanımlandığından, kimlik anlayışı da devletin bekası ve güvenliği esas alınarak içerik kazandırılmaya çalışılmıştır. Burada Cumhuriyet'in yeni bir ulus, kimlik ve kültür yaratma amaçlarının iç içe girmiş olduğunu görmekteyiz. Yani temel olarak herkesin paylaşacağı bir kimlik oluşturmak, sağlam bir ulusal kültür ve ulus inşa etmenin de ön koşulu olarak değerlendirilmiştir. Yalnız bu değerlendirmede Türk kimliği etnik temelde değil de, cumhuriyetçi ülküye göre tanımlanmıştı. Devletin temel kaygısı ülke sınırları içinde yaşayan kültürce birbirine benzeyen, Türkçe konuşan, “medeni”, sadakatli bireyler oluşturmaktı. Buna göre resmi anlayışta Türklük; Türkçe konuşan ve Müslüman, tercihen Sünni Müslüman kişiler üzerinden tanımlanmıştı. Bu

durum biraz da tarihsel süreç içerisinde yaşanan hatıralar ile hali hazırda içinde bulundukları fiiliyattan kaynaklanıyordu. Böylelikle 1930'lu yıllarda uyumlu vatandaş tanımı; tekçi anlayış çerçevesinde, resmi Türklük anlayışı ile özdeşleştirilmişti. Haliyle merkezi devletin inşa ettiği resmi Türk kimliği dışında kendini tanımlayan bütün unsurlar, devletin varlığına tehdit olarak algılanmışlardır. Cumhuriyetçi tanım hiçbir zaman hukuki boyutu Türk olmak için yeterli görmemiştir. Bu açıdandır ki Türk vatandaşlığı ile Türk ulusal kimliği arasında hiçbir zaman birebir örtüşme söz konusu olmamıştır. Nitekim devlet nezdinde, genelde Kemalist akideyi benimsemek yasal haklarının kullanımı yönünde büyük avantajlar sağlamıştır.

Çok-partili döneme geçilmesiyle, yani topluma dayalı siyasetin ağırlık kazanmaya başlamasıyla, Tek-parti Dönemi'ne nazaran uygulama yönünden Türklük algılayışı ve siyaseti farklılaşma yaşamıştır. Ancak 1960 askeri darbesi ile dönemin konjunktürünün de etkisiyle, sol Kemalist diyebileceğimiz bir kimlik okuması ve anlayışı tesis edilmeye çalışılmıştır. Resmi kimlik anlayışının seyri yönünden aynı durumu 1980 darbesi ve darbe sonrası hazırlanan 1982 Anayasası için de söyleyebiliriz. Yalnız 1980 darbesi sonrası başlangıçta darbecilerin cumhuriyetin ilk dönemdeki anlayışı canlandırma girişimleri, daha sonra genel siyasal iklimin neo-liberal anlayış yönünde gelişmesi, demokratik siyasal yaşamın gittikçe yerleşik hal alması ve AB'ne üyelik sürecinin yoğunlaşmasından dolayı, Türk kimliğinin içerik belirleme arayışları demokratik bir zemin üzerinde konuşulmaya başlandı.

Resmiyetteki bu gelişmelere karşın toplumsal alanda Osmanlının son döneminde oluşan Türklük anlayışı, yeni devletin öncelikleri doğrultusunda yeni "Türk kimliği" politikasına dayalı olarak terk edilmesine karşın, varlığına farklılaşarak olsa da devam etmiş ve bu konuda resmi tezlerle karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışta genelde öne çıkan husus, geleneğin ve tarihin okunması konusu olmuştur. Bu okumalar, cumhuriyetin sonraki yıllarında da anlaşmazlık konusu olmaya devam etmiş, günümüzde Türklük kimliğini algılama ve anlatma biçimi konusunda çok farklı tanımlamalar ve grupların ortaya çık-

masına sebebiyet vermiştir. Resmi anlayışın dışında oluşan ve sağ milliyetçilik olarak da adlandırılabileceğimiz milliyetçilik anlayışında Türklük, Osmanlı (tarih), din ve gelenekle uzlaşan bir tavır içerisindedir. Bu anlayış maneviyatçı ve gelenekçi olup, mukaddes değerlerle Türk kimliğini yorumlamaktadır. Bu anlayış, reddi mirasçı tutumlara karşı çıkarken, kutsal devlet anlayışına ve geleneksel olarak “devlet büyüktür” düsturuna sadık kalmaktadır. Buradaki Türklük algılamasında, Orta Asya ve Osmanlı, Müslümanlık ve gelenek etkilidir. Günümüzde daha popüler bir şekilde sol milliyetçilik anlayışı olarak ortaya çıkan ulusalcılık ile fazlasıyla ayrışma noktalarına sahiptir. Çünkü genelde sol milliyetçiliğin yorumu olarak şekillenen ulusalcılık; din, gelenek ve Osmanlı gibi hususları reddetmektedir. Bunları feodalizm, gericilik ve emperyalizmle ilişkilendirmektedir. Bu anlayışın “Türklük” yorumu, tarihsel materyalizm ile yoğrularak şekillenmiştir. Burada materyalist bir tarihsel okuma vardır. Bu kesim kendilerini tamamen rasyonel ve ekonomist, “medeni” ve “solcu” bir ideoloji ya da sol milliyetçilik (ulusalcılık) olarak tanımlamaktadır. Buradaki kimlik tanımlaması ya da Türk kimliği, bazı temel noktalarda Kemalizmle örtüşürken (din, gelenek, Osmanlı vs.nin dışlanması noktasında), Batı’ya bakış ve Batı karşıtlığı konusunda ise ayrışmaktadır.

Sonuç olarak devletin yaklaşık yüzyıldır Türk kimliği siyaseti sorgulanmakta ve yeni bir açılıma gitmektedir. Bu konudaki kafa karışıklığı yeni anayasa tartışmalarıyla devam etmektedir. Bu karışıklığa rağmen ulus devlet, Türk kimliği kavramının içeriğini genişleterek ve her türlü etnik temelle yorumlanma siyasetini reddedecek şekilde sivil ve demokratik bir içeriğe doğru yol almaktadır. Ancak Türk kimliğinin toplumsal alanda geçerlilik kazanabilmesi, ortaklık duygusunun ifadesi konumunu kazanabilmesi ya da toplumsal alanda ülkeye ve devlete mensubiyet sağlaması çok önemlidir. Bu açıdan kimlik içeriğinin oluşumunun dayanacağı hususlar, onun kabulünü veya reddini gündeme getirecektir. Türk kimliğinin geçerlilik kazanabilmesi için cumhuriyetin başlangıç yıllarında yoğunlukla olmak üzere uygulanan sadece Batıcı, medeniyetçi, seküler ve ideolojik temelde değil de, toplumsal

alandaki çoğunlukla halen yaşayan tarihsel ortaklıklar ve hatıralar, kültürel özellikler, inançlar ve gelenekler de göz önüne alınarak anlam kazandırılmalıdır. Bahsettiğimiz hususların tam anlamıyla kimlik oluşumunda toplumla bire bir örtüşme yaratmayacağı açıktır. Ancak bir kimliğin aidiyet sağlayabilmesi de çoğunlukla toplumsal alandaki bireylerin değer yargılarıyla paralellik kurmasıyla ilgilidir. Toplumsal alanda hiçbir karşılığı olmayacak Türkiyelilik vs. gibi içi boş, mensubiyet oluşturmaya çalışarak kimlik arayışları da entellektüel bir uğraş olmanın ötesine geçemeyecektir. Bu bakımdan anayasal temelde yapılacak tanımlar temelde önemli olmakla birlikte yeterli değildir. Genelde cumhuriyet tarihine baktığımızda kimlik uygulamasının hukuki yönünden ziyade siyasi yönüne önem verilmiş ve hukuki yön toplumsal alanda yeterince bir temsil kabiliyeti kazanamamıştır. Bu açıdan anayasal bazda yapılacak “mükemmel” bir kimlik tanımlamasının varlığının önemi onun toplumun genelini ifade edebilecek bir ortaklık duygusuna sahip olmasına bağlı olacaktır. Bahsettiğimiz sorunda kanaatimizce buradan kaynaklanmaktadır. Bu amaçla günümüzde giderek açılan kültürel yarılmayı aşmak için içeriğin genişletilme çalışmaları önem kazanmaktadır. İçeriğin genişletilmesi, Türk kimliğinin radikal söylemlerden uzaklaşması, ırkçı ve etnik anlayış ve uygulamaları dışlaması ve Türklüğü ortak tarihsel hafızalar ve siyasal irade tarzında yorumlayarak ülkesel ölçekte temsil ve ortaklık duygusunu artırmakla mümkün olacaktır. Bu bağlamda Türk olmak, ortak siyasal irade içinde ve ortak siyasal coğrafyada yaşamak anlamında ele alınarak aynı zamanda tarihsel miras çerçevesinde siyasal ve moral değerleri öne çıkararak değerlendirilmelidir. Ancak bu şekil bir yaklaşımla Türk kimliği gelenekle modernite arasında kalan ve zihni ve ameli düzlemde yaşanan bocalamayı aşabilecektir.

Kaynakça

-
- AKTÜRK, Şener; “Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler”, *Doğu-Batı Yıl 9*, Sayı 38, 2006.
- AKTÜRK, Şener; “Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007”, *Doğu-Batı Yıl 11*, Sayı 44, 2008.

- ÇAĞAPTAY, Soner; Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?, Çev. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- ÇOLAK, Yılmaz; “1990’lı Yıllar Türkiye’sinde Yeni-Osmanlıcılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları”, Doğu-Batı Yıl 9, Sayı 38, 2006.
- DURGUN, Şenol; Cumhuriyetçi ve Liberal Anlayış Çerçevesinde Türkiye’de Vatandaşlık Sorunsalı”, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, Nisan 2010.
- DURGUN, Şenol; “Türkiye’de Milliyetçiliğin Algılanış Sorunları”, Kök Araştırmalar, C.VIII, S.1 (Bahar 2006).
- GALİP, Reşit; “Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış”, Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar Müzakere Zabıtları-, Devlet Basımevi İstanbul 1932.
- GEORGEON, François; Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930), Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.
- KANSU, Şevket Aziz; “Türklerin Antropolojisi”, Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar Müzakere Zabıtları-, Devlet Basımevi İstanbul 1932.
- KARPAT, Kemal; Osmanlı’dan Günümüze Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- KEYMAN, E. Fuat-İÇDUYGU, Ahmet; “Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı”, 75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, 169-180.
- SONER, B. Ali; “Azınlıklar ve Vatandaşlık: Türk Vatandaşlığının İki Yüzü”, Der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu; Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- SOYARIK-ŞENTÜRK, Nalan; “Türk Vatandaşlığının Yasal ve Anayasal Esasları: Değişimler ve Devamlılıklar”, Der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu; Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- ÜNSAL, Artun; “Yurttaşlık Zor Zanaat”, 75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, 1-36.
- VARDAR, Deniz; “Avrupa Birliği-Türkiye İlişkileri ve Vatandaşlık Sorunu”, Der. E. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu; Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- TOPRAK, Zafer; Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji, Doğan Kitap, İstanbul 2012.
- YILDIZ, Ahmet; “Ne Mutlu Türküm Diyebilene”-Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)-, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

VII.

Ulusçu Siyasetin İnşâsında Ezoterik Bir Yaklaşım: Mu Kıtası Efsane*

Giriş

İnsan yeni bir gelecek istediğinde, kendine yeni bir geçmiş, “keşfedilmiş” bir tarih arar. Yeni bir toplum ve dolayısıyla yeni bir gelecek yaratma uğraşına giren cumhuriyet devletinin kurucuları da ulus-inşa sürecinde tarih yazımı alanında ortaya koydukları bu anlamda bir çaba olup, kendilerine yeni bir ulusal gelecek yaratmak için yeni bir geçmiş inşa etme arayışlarına girişmişlerdir.

Yeni bir geçmiş inşa etme arayışları milliyetçilikler çağı öncesinde de görülmekle birlikte bu durum genelde milliyetçilikler çağı ile yaygınlaşmışlardır. Benzer bir durum bizde de görülmekte, ancak bizde bu durum kendini anlamak ve bilmek konusunda bazı karışıklıklara yol açmıştır. Nitekim Türk tarihini anlatım konusu farklı dönemlerde farklı şekillerde olmuş, bu da kendimizi anlama konusunda karışıklıklara sebebiyet vermiştir. Sözelimi kültürel ve siyasi coğrafya anlatımı Adriyatik’ten Çin Denizi’ne kadar uzanırken, bu söylemin

*11. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 10-16 Haziran 2013 Celalabat-Kırgızistan’da gerçekleştirilen sempozyuma sunulan bildiri metnidir.

üretildiği coğrafya olan Anadolu ise çoğunlukla Türk-İslam kültürüne ait olmayan kalıntılarla doludur. Bu durum mekânın ulusçu anlamda tarihlendirilmesi anlamında sıkıntılara yol açmakta ve Türk-İslam kültürüne ait olmayan kalıntılarla dolu olan Anadolu'yu da içine alacak yeni bir tarih arayışına yöneltmiştir. Diğer bir ifadeyle Türklerin millet olarak ortaya çıktığı alan ile şimdiki coğrafya arasında(İç Asya, Orta Doğu ve Anadolu) çelişkilerin bulunması, mevcut coğrafyaların geçmişleri arasında denge kurmaya çalışan bir söylemin doğmasına yol açmıştır. Özellikle Türklerin tarihi, Türkiye tarihi, Anadolu tarihi ve egemen dinin tarihi gibi ögeler arasında bir çelişkiler ve gerilimler olması, bunlar arasında bir senkrezizasyon arayışını artırmıştır. Ancak bu arayışların bir dengeye ulaşamaması tarih konusundaki anlaşmazlıkların sürmesine ve de ulus kavramının içeriğini anlamak konusunda sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bakımdan ulus kavramının içeriğinin netleşmesi bağlamında Türkiye coğrafyası açısından tarihin yeniden yazımı önemliydi.

Cumhuriyetle birlikte yeni bir döneme girilmesi ve yeniden yapılanmadan dolayı tarihin önceki dönemlere göre siyasal amaçlı bir eğitim aracı olarak ele alınmasını zorunlu kılmıştı. Zira Osmanlı eğitim sisteminden miras kalan ve de çoğunluğu Fransızca'dan tercüme edilmiş ve Türkler hakkında pek de olumlu ifadeler taşımayan tarih anlatımı ile yeni bir ulus inşa edebilmek mümkün görünmemekteydi. Özellikle Batılı tarih kitaplarında karşılaşılan "Türklerin medeniyet yaratmayan barbar kavimler olduğu" gibi ifadelerin varlığı tarihyazımının acil bir şekilde siyaseten de ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Böylece ulusçu duyguların oluşması ve yüceltilmesi amacıyla tarihin araçsallaştırıldığı bir tarihyazım anlayışı Türkiye'de uygulama ve gelişme alanı bulmuş oldu. Ulus-inşa sürecinde tarihe atfedilen bu hayati rol, tarih anlatımının ve tarih kitaplarının yeni siyaset anlayışı doğrultusunda yazılması çalışmalarını artırmıştır. Bu amaçla ulusçu hareketi başlatan aydınlar tarihyazımı misyonunu da yerine getirmeye çalışmışlardır. Nitekim Kemalist kadro Türk Tarih Tezi ile Osmanlının son yüzyılında gerçekleşen askeri ve siyasi başarısızlıkların toplumsal hafızada yarattığı olumsuzlukları ortadan kaldırmaya

ve ulusal gururun yeniden inşasını amaçlayan resmi bir tarih söylemini kurgulamaya çalışmıştır. Ulusal gururun yeniden yüceltilmesi için, kaynağını abartılı bir ulusçu söylemden alan Türk Tarih Tezi, bütün medeniyetlerin kaynağını siyasi gerekçelerle Orta Asya'ya ve Türklere dayandırma gayreti içinde olmuştur. Bu şekilde kendini merkeze alma durumu, sadece bizde görülen bir husus olmayıp, dünyada diğer ülkeler nezdinde de örneğine sık rastlanılabilecek bir durumdur.

Ulusçu duyguların oluşturulması ve yüceltilmesi çalışmalarından biri de 1930'lı yıllarda Türkiye'nin gündemine giren Mu Kıtası anlatısı olmuştur. Atatürk özellikle yaşamının son iki yılında Mu Kıtası anlatımına ilgi duymuş ve bir hayli zaman da harcamıştı. Atatürk'ün bu ilgisinden dolayı daha sonra Türk Dil Kurumu da bu kervana katılmış ve Güneş-Dil Teorisi'yle birlikte Mu Kıtası'nı araştırmaya koyulmuştu. Bu çalışmada ulusçu duyguların oluşturulması ve yüceltilmesi için Türk Tarih Tezi anlatımından farklı olarak bir ara cumhuriyetin ilk zamanlarında üzerinde durulan Mu Kıtası anlatısını konu edinmektedir. 1930'lu yılların ikinci yarısında Türkiye'de üst siyasal kadronun gündemine giren Mu Kıtası efsanesinin ne olduğu ve o dönemdeki siyasal gelişmeler yönünden bu efsaneye nasıl yaklaşıldığını ve yeni devletin tarih anlayışını ne ölçüde etkilediği çalışmanın ana çerçevesini teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle Atatürk'ün bu denli önem verdiği ve çevirileri yapılarak kendisine sunulan Mu Kıtası efsanesinin evrenselci ve Avrupamerkezci bir tarih anlatısına karşı Türkiye'de ulusal kimlik ve siyaset oluşturma arayışındaki yerinin ne yönde olduğu çalışmanın temel sorunsalıdır.

Avrupamerkezci Evrenselci Tarih Anlayışı

Evrenselcilik¹ sekülerleşmiş Aydınlanma söyleminde kozmosun kaosa dönüşmesini engelleyerek Tanrının yerini almaya çalışan bir söylemdir. Bu söylemle bütün kültürlerin/toplumların artık anlaşma ve birliğe ulaşmak için herhangi bir başka araca sahip olmayacakları iddia edilmektedir. Bu

¹Evrenselciliğin alternatifi göreciliktir. Görecilik ise belirli bir kültürün her inancının başka herhangi bir kültürün inançları kadar değerli olduğu görüşüdür.

anlayışta merkez Batı olup, Batı tikelliğini göz ardı ederek kendisini evrensel yapmakta, geriye kalanı ise tikel olarak görmektedir.

Evrensel olanı özsel bir kategori olarak değil de, siyasal bir işlem olarak anlarsak evrensel bir kimliğe tikel değerler vermenin bizatihi hegemonik bir işlem olduğunu anlarız(Sayyid, 2000: 193). Bu söyleme göre; insanlığın tarihi insanlığın mükemmelliğine doğru hareket eden bir süreçtir. Böylece tarihteki her dönem kendinden önce gelen dönemlerden daha ileri, kültürlü ve medeni olarak kabul edilmektedir. Nitekim Avrupa merkezli bir yapıya sahip olan modern tarih düşüncesi dünyayı Avrupalı ve Avrupalı olmayan şekilde ikiye ayırmaktadır. Bu ayırımı Avrupalı özellikler yüceltilmekte ve diğerleri ise önemsizleştirilmektedir. Buna göre Avrupalılar doğal olarak ileri ve modern olarak görülmektedir. Yaptıkları işler, icatlar, yenilikler Avrupa zihni ve ruhuna sahip olmalarına bağlanmaktadır. Yani sahip oldukları entelektüel ve manevi unsurlar; yaratıcılık, tahayyül etme, icat, yenilik, akılcılık ve ahlak gibi özellikler Avrupalı değerler olarak nitelenmektedir. Avrupalı olmayanlar ise; durgun, değişmeyen, geleneksel ve geri olarak görülmekte; icat, yenilik ve değişme vs. gibi özellikler doğal yapılarında görülmemektedir. Bu anlayışa göre Avrupalı olmayanlar değişmediklerinden dolayı tarihli toplumlar da değildirler. Bu insanların gerilik nedenleri onların vahşi olmaları, medenileşememeleri ilkel inançlara inanmalarına bağlanmaktadır. Yani Avrupalı olmayanların ilerleyememe nedeni entelektüel ve manevi unsurlarının eksik olmasıdır. Buna göre Avrupalı olmayan dünyadaki topraklar bu anlamda çok boştur. Boş topraklara Avrupalılar yerleştiklerinde bu topraklar dolmuş olacak, değer ve anlam kazanacak ve tarihsiz olan bu topluluklar tarihin konusu olabileceklerdir. Bunun için Avrupalı güçlerin Avrupa dışı topraklara “anlam katmak” için oralara “hizmet götürmeleri” gerekmekte ve zorla kabul ettirdiği hizmetlerin karşılığını, hizmet verdiği ülkenin ya da bölgelerin maddi zenginliklerini, tarım ürünlerini, madenlerini, sanat eserlerini kendi ülkesine taşıyarak, halkını da köle ya da işçi yaparak “ödeşmek”tedir. Avrupalı olmayan dünya için iyi olacak olan bu “ilerleme” anlayışı daha iyiye yönelme,

modernleşme, Avrupa'nın ürettiği değerleri benimsemekle mümkün olacaktır. Aydınlanmacı düşünürler için Avrupa en ileri, en modern olan medeniyet olup, tarih de bu idealin gerçekleşmesini yazmakta ve anlatmaktadır(Sayyid, 2000: 149). Bunun dışındaki tarihsel anlatılar ise ya bir istisna veya ilerleme bağlamında sapma olarak düşünülmüştür. Bu anlatıya göre Batı'nın rasyonalitesi vardır, Doğu irrasyoneldir; tolerans Batı'da dır, Doğu fanatiktir. Batı İlerici, Doğu gelenekseldir vs. Ortaya konan bu tasnifle beyaz adamın omzunda taşımış olduğu yük “dünyayı uygarlaştırmak” sorumluluğu, Avrupa'nın sömürgecilik faaliyetlerini “medeniyet getirme” adına meşrulaştırmıştır(Bıçak,2013:53). Avrupamerkezci olan bu bakış açısı sadece Avrupa içinde değil, Avrupa'nın dışında da etkili olmuştur. Nitekim 1930'lu yıllarda Müslüman entelektüel ve siyasetçilerin büyük bir kısmı bu bakışın etkisine girerek İslam'ı veya kendi kültürel geçmişlerini toplumlarının ilerlemesini durduran bir unsur olarak görmüşlerdir. Avrupayı merkeze alan bakış açısıyla da dünyanın büyük bir kısmı yok sayılmıştır. 19. yüzyıldaki sistematizasyonu tarih disiplini artık Avrupamerkezliydi. Batı'yı “tarihsel ulusların” alanı, Doğu'yu ise “tarihsiz halklar” öbeği olarak değerlendirmekteydi. Dolayısıyla tarihsel bütün sınıflandırma, soyutlama ve kronolojiler sadece Avrupa'nın kendi tarihsel geçmişine göre yapılmakta ve onun belleğinde iz bırakılmış dönüm noktaları etrafında yazılmaktaydı(Beritan ve Şimşek, 2011: 308). Ancak dünyayı Avrupamerkezci bir tarihle anlatmak onu çarpıtmaktan başka bir sonuçta vermemiştir. Böylece insanlık tarihi birleştiricilik yerine ayırıcı, aşağılayıcı ve yok edicilik temeline oturtulmuş(Bıçak,2013:55) ve kendi tarihyazımları için eski Asya ve Afrika uygarlıklarıyla var olan seçere zincirini koparmışlardır. Bu amaçla eski Yunan uygarlığı ile başlattıkları tarihlerinin, eski Mısır uygarlığından etkilenmediğini ve sahip oldukları dini inancında (Hıristiyanlığın), eski Yunan uygarlığının da “Avrupalı” olduğu, dolayısıyla uygarlığın ve felsefenin de beşiğinin Avrupa olduğu yönünde bir tarih anlatımı geliştirmişlerdir. Oysa Yunan uygarlığındaki Mısır ve Fenike etkisini inkar etmek tarihi tahrif etmekten başka bir şey değildir. Ancak insanlık tarihi bir kere tahrif edilip, pre-

kapitalist dönemin büyük uygarlıklarıyla “Avrupa uygarlığı” arasındaki süreklilik bağı inkar edilince, yeni bakış tarzı olan Avupamerkezli tarih anlayışını benimsetmek kolaylaşmıştır. Buna göre tüm uygarlık Avrupa’dan doğmuş ve tarih; Kutsal Roma, Kutsal İspanyol, Kutsal İngiltere ve Kutsal Amerika İmparatorluklarının sınırları içine hapsedilmiştir. Diğer bir ifadeyle, mağlupların tarihleri, galibin kavramları ve onun dünya tarihine verdiği yön doğrultusunda yeniden yazılmıştır. Galip ile mağlubu karşı karşıya getiren, ikisine de birer kimlik sunan bu ikilem hem Avrupa tarihyazımında hem de Avrupa dışı bölgelerdeki tarih yazımlarında farklı biçimlerde sürekli olarak yeniden üretilmeye çalışılmıştır. Böylece Avrupamerkezcilik Avrupa uygarlığının yegane uygarlık olduğunu, fetihler öncesinde de Avrupa’nın diğerlerinden üstün olduğunu, diğer uygarlıklardan aktarım yapmadığını savunarak, kendini merkeze yerleştirmiş; bilimde, sanatta yahut toplumun birçok alanında dünyada ortaya çıkmış icatları, gelişmeleri, kendine mal etmiş, kendi kültürel antropolojisini yükseltmeye çalışmıştır. Nitekim tarihteki önemli kişiler, yerler ve kültürel başarılar bu bakış açısıyla Avrupalılaştırılmıştır. İnsanın ortaya çıkışının başlangıcındaki taş çağı aletleri Latince yahut Germen sözcüklerle yeniden adlandırılmıştır. Böyle bir çalışma ile artık her şey, yani bilimsel buluşlar, keşifler gerçekteki durumuna bağlı olmaksızın Avrupalı beyaz adama ayrılmıştır. Örneğin M.S. 9. Yüzyıldan itibaren Çinliler barut icat etmelerine rağmen, barutun icadı hiçbir kanıta dayanmaksızın Bacon’a atfedilmiştir. Aynı şekilde 9. Yüzyılda Çin’in matbaayı bilmesi, 11. Yüzyılda Japonya’da Budist kitapların basılması görmezden gelinerek matbaanın icadı yine Avrupa’ya, Gutenberg’e dayandırılmıştır. Özellikle fetihler ve sömürgecilikle birlikte binlerce yıllık Batı dışı düşünce ve bilimsel birikimin yok sayılmış veya en azından marjinalleştirilmiştir. Diğer bir ifadeyle Batı insanlık alanı ile ilgili düşünceleri başka uygarlıklardan iktibas yapmadığını ilan ederek, Batı dışı alandaki düşünceler ve gelişmeler yok sayılmış ve dünya ölçeğinde entelektüel sömürgeciliğin yayılmasını ve etkinlik alanını genişlemesine vesile olmuştu(Beritan ve Şimşek, 2011: 312). Nitekim bu bakış açısının etkisiyle Avrupalılar savaşlarla dünyayı işgal

ederek, feth ettikleri yeni mekanlara yeni isimler vermişler, ekonomilerini ve toplumlarını yeniden düzenlemişler, diğer bir çok şey de yaptıkları gibi zaman ve mekana dair modern öncesi düşünüş biçimlerini ya sildiler ya da bir kenara atmış oldular. Elbette bu düşüncenin temelinde sömürü ideolojisi vardır. Bu durum sömürdüğü halkın sadece ekonomisine ya da siyasetine nüfuz etmekle kalmamış, onun yerel kimliğini de tahrip ederek ve ona sömürgeleşmişlik kimliğini de dayatarak olmuştur(Beritan ve Şimşek, 2011: 305). Haliyle kendisini sadece bulunduğu coğrafya ile sınırlamayıp, yeryüzü ölçeğinde sahip olduğu ilerlemeci Batılılaşmayı evrensel bir hakikatmış gibi sunan Avrupamerkezcilik kültürel bir fenomendir de. Burada genelde Doğu ve özelde İslam olumsuz bir biçimde tasvir edilmektedir(Sayyid, 2000: 56). Böyle bir bakış açısıyla siyaset ve tarih yazımı Avrupamerkezcilik tarafından tahakküm altına alınmaya çalışılmıştır. Bu tarz yaklaşımlarla Avrupalılar daha önce eş görülmedik bir biçimde tarihi kendi öz anlayışları doğrultusunda “evrenselleştirmiş” oldular. Buna göre Avrupa-Amerikalı tarih deneyimi insanlığın kaderi kılınmış, hakimiyet kurma amacıyla dünyaya çektiği acılar meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Modernleşme süreciyle yaygınlaşan bu bakış açısı Batı dışı dünyanın da modernleşme sürecine girmesiyle etkisini artırmış, Batı dışı coğrafyalardaki halklarda kendi tarihlerini bu etki altında yeniden yazmaya çalışmışlardır. Nitekim modernleşme süreciyle birlikte Osmanlı tarihyazımı da bu tür örneklerle sahiptir. Örneğin, Batılı liberal anlayışın egemen olduğu tarihyazımında, Osmanlı devleti ve geleneksel anlayışı özel mülkiyetin ortaya çıkışını engellemiştir. Onlara göre Osmanlı’da Roma hukuku mirası da yoktur. Haliyle İslam hukuku da yetersizdir. Yani Avrupa tarihçileri Batının yükselişini ve Avrupa mucizesini Avrupa tarihinin başka tarihlerde görülmeyen özellikleri ile açıklamaya çalışmışlardır. Sözgeli mi Avrupa kolonyalizminin katliamları son derece normal gösterilebilirken ya da Avrupa’nın işgal hareketleri “sefere çıkma” olarak nitelendirilmekte iken, Avrupalı olmayanların ki ise, “yakıp-yıkma”, “barbarlık” olarak sunulmaktadır(Beritan ve Şimşek, 2011: 310). Kısacası kapitalizmin gelişmesi, güçlü

devlet yapılarının oluşması, liberal siyasal yapıların varlığı, anılan ikilem ve özellikler ışığında değerlendirilmiştir.

Avrupamerkezci bakış doğrultusunda oluşan tarihçiliğin temel konularından biride ulusçuluktur. Temel değer olarak kabul edilmiş bütün diğer değerler, ulus anlayışına göre biçimlendirilmiştir. Toplumsal kimliğin tanımlanması ulus üzerinden yapılarak toplumların kendilik bilincinde ulus merkezi bir konuma konulmuştur.

Tarihçilik de ulusçuluk değerinden hareket ettiğinden kendi ulusunu yüceltmek ve diğer ulusları değersizleştirmek ve ortadan kaldırmak, tarihsel bir gerçeklik olarak benimsenmiştir.

Tarihin oyuncularının uluslar olduğu kabul edildiğinden, ulusların birbiriyle mücadelesinin tarihin ilerlemesini sağladığı görüşü yaygın olarak benimsenmiştir. Buna göre ulus güçlendikçe tarihin ilerlemesine daha büyük katkılar sağlayacaktır. Haliyle gelişmemiş uluslarda modern Avrupa'da ortaya çıkan ulusçu gelişmişlere bağlanarak ya da onlara benzeyerek, gelişmeleri ve medenileşmeleri mümkün olabileceği düşünülmüştür (Bıçak,2013:54).

Tarihin bu şekilde pozitivist² bir biçimde yorumlanması, Avrupa merkezli siyasal tasavvur için önemliydi. Bunun içinde 19. yüzyılın pozitivist tarihçileri olayların gelişiminde kendi anlam dünyalarını kalkış yaparak dünyanın geneli için evrensel yasalar arıyorlardı. Ancak Avrupa'nın kendi dışındaki dünya için bu yaklaşım biçimine karşın, kendi içinde de tarihe yaklaşım ve, siyasal rekabet yönünden bir farklılaşma vardı. Diğer bir ifadeyle 19. Yüzyılda her ulus geçmişini tanımlamak için yoğun bir tarih araştırması faaliyetine girişmişti. Fransızlar ulusal ve siyasi zaferleri üzerinde duran pozitivist bir

²Pozitivist tarihçilikte, tarihsel gerçeklikler pozitif bilimlerde olduğu gibi yoruma gereksinme göstermeyen maddi bulgular olarak ele alınıyordu. Pozitivist tarihçiler geçmişin olgularının üst üste konarak tek geçerli maddi kanıt ulaşılabileceğine inanmakta ve nedensellik bağını da bunun üzerine kurmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında örneğin Fransız pozitivist tarihçiler, tarihçiliğin felsefi ve siyasal bir özelliği olamayacağına kanaat getirmişlerdir (Ersanlı,2003:30).

tarih anlayışını öne çıkarmışken, Almanlar ise dil ve kültür üzerine yoğunlaşmışlardı. Özellikle 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başında romantik akım³ Batı ulusçuluğu üzerinde çok etkili olmuştu. Bu akım hem geçmişe hem de doğa yasalarına nostaljik bir hayranlık duymakta ve ulusçuluğu ise insan iradesine verdiği önemli ilerletici ve eğitici bir güç olarak ele almıştı (Ersanlı,2003:45).

Bu arada Avrupamerkezci bakış içerisinde arkeoloji ve antropoloji çalışmaları da 19. Yüzyıl ortalarında gelişerek önem kazanmıştı. İlginin bu yönde gelişmesi tarihselcilikte bir çelişki yaratıyordu. Zira doğa bilimlerin açıklamalarından mı yoksa özgün ve bireysel-ulusal açıklamalardan mı yararlanacaklarını bir türlü kestirememeye durumu vardı. Öte yandan arkeolojik ve antropolojik çalışmaların özendirilmesinin evrensel anlamda bilimsel amaçlar taşımadığı açıktı. Bu çalışmaların tümü ulusun üstünlüğü için yapılıyordu.

Sömürgecilik döneminde insanların karşılaştıkları sorunlar sonucu ırkların farklılığının gerekliliğini kanıtlamak, bir çözümleme birimi haline gelmiş ve antropoloji ile antropometri bu alandaki çalışmaların araçları olmuştu. Artık ulusçu teorilerde ırklar, dillerle birlikte ya da dillerin yerine kullanılmakta idi. Nitekim 19. Yüzyılda Gobineau'nun siyah, sarı ve beyaz ırklar sınıflandırması bilimsel teorik bir sınıflandırma olarak ele alınmış ve insanların fiziksel özellikleri, çeşitli toplumlar arasındaki farklılıkları açıklamak için kullanılmıştı.

Böylece ulusları açıklamak için ırkçı bir siyasal ve tarihsel söylem de yerleşmiş oldu (Ersanlı,2003:43). Bu yaklaşımlar hem destansı mitolojik açıklamalara, hem de bilimsel kazılar ve antropolojik araştırmalara dayalı olarak tarihçilikte farklı bilimsel yöntemlerin gelişmesine önyak omuştu.

³18. yüzyılın ortalarından itibaren bir yüzyıl etkisini kuvvetle sürdürmüş olan romantik akım ise, tarihi geçmişteki olgulara ve doğa yasalarına dayandırmaktadır. Romantikler, aynı zamanda belgeler üzerinde araştırma yapmak ve genel tarihi yorumlamak için yeni yöntemler de geliştirdiler. Romantikler genel olarak devrimciliğe karşıydılar. Tarihte evrimciliğe inanıyorlardı. Bu açıdan değerlendirdiğimiz de Aydınlanmacıların ya da Fransız Devrimi'nin hatta daha sonraki dönemde pozitivistlerin karşısında yer alıyorlardı (Ersanlı,2003:30).

Osmanlı-Türk Modernleşmesi ile Tarihe Yaklaşımda Yaşanılan Farklılaşmalar

Osmanlı tarihçiliği, İslam düşüncesinin önemli özelliklerini taşıyan ancak aynı zamanda modernleşme süreciyle Avrupa'daki çözülen imparatorlukların çağdaş ulusçuluğu yorumlayan akımlarından da etkilenecek değişmeye başlamıştı. Özellikle Fransız ve Alman tarihçiliğinde görülen romantik, idealist⁴, pozitivist ve tarihselci⁵ akımlar bu değişimde etkili olmuştur (Ersanlı,2003:22). Diğer bir ifadeyle, bu iki ülke hem Avrupa'daki diğer ülkeler hem de Avrupa dışı ülkeler için ulusal siyasetin inşasında gerekli olan tarihyazımında da esin kaynağını oluşturdular.

19. yüzyılın sonlarından itibaren yoğun bir şekilde Avrupa'da ortaya çıkan gelişmelerin tesirine giren Türk seçkinleri öncelikle kendilerini pozitivist fikir akımları aracılığıyla ifade etmişlerdir. Zira pozitivist tarihçilerin algıladığı biçimiyle tarihçilik Türk reformcuların birinci derecede öncelikli amaçlarına cevap verebilecek özellikler taşıyordu (Ersanlı,2003:33). Avrupalı tarihçiler, yeni siyasi emellerinin kaynaklarını bulabilmek amacıyla geçmişlerini anlamak ve açıklamak isterlerken, Osmanlı tarihçileri de özellikle 19. yüzyılda, imparatorluğun çöküşünü engellemek ve Osmanlı toplumunda her alanda mevcut olan duraklamayı ve tıkanmayı çözümlmek ve devlete mensubiyet duygusunu güçlendirebilmek amacıyla geleneksel tarih yazımında bazı reformlar yapmak istiyorlardı. Bu zamanda Avrupa'da basılmış olan tarih kitaplarını

⁴Alman idealistleri pozitivistmin somut olguya dayalı tapınmasını eleştirmişler ve özgün bir ulus ile o ulusun ideal devletinin en büyük ve tek gerçeklik olduğunu savunmuşlardır. Tarih disiplininin kendi başına tüm gerçeklikleri açıklamaya yeterli olduğunu ve ulusal özgünlüklerin özel niteliğinin insan iradesi dışında var olduğunu ve bu varlığını da devleti yüceltme yoluyla güçlendirebileceğine inanmışlardır(Ersanlı,2003:46).

⁵Alman tarihselciliği Avrupamerkezli yaklaşımlar karşısında ulusların kimliklerini vurguluyordu. Alman tarihselciliğinin kökleri aydınlanma akımının evrensel söylemine karşıt bir tutumda yatmaktadır. Bu karşıtlık ifadesini bireysellik olarak ulusçulukta buldu ve devletin en önemli görevini Alman halklarını örgütlemek ve düşman güçlerden kurtarmak olarak ele aldı. Bu anlayışta gerçeklik genel anlamda ulusların özgün değerlerine dayanıyordu. Batı liberalizmi ile başedemeyen ülkelerinin gözünde tarihselcilik devlete yüklediği önemli görevler yönünden büyük bir anlam taşımaktaydı(Ersanlı,2003:42).19. Yüzyılın ortalarına kadar Fransızların mutlak siyasi üstünlüğü, Almanları idealist bir yoruma itmişti.

inceleyerek, daha sonra bu kitapların çevirilerini yaptırarak tarihçilikte yeni yöntemleri ve akımları izlemeye başladılar. Okul programlarında ayrı bir konu olarak ele alınan tarih, artık politikacılar ve eğitimciler yetiştirmek için bir eğitim aracı olarak kullanılmaya başlanmıştı. Bu durum öncelikle Fransız etkisiyle oluşmuş bir gelişmeydi (Ersanlı,2003:59).

Osmanlı tarihyazıcılığı ile başlayan bu değişimin Cumhuriyet tarihçiliğine doğrudan yansıyan en önemli özelliği tarihin siyasal meşruluk için yazılmış olmasıdır. Artan milliyetçi eğilimlerin etkisiyle Türklüğün kökenlerine duyulan ilgi, meşrutiyet'ten sonra eğitim alanında süregelen laikleşme faaliyetleriyle birlikte tarih çalışmaları üzerinde etkili olmuş ve şahlanan milliyetçi duygular ile birlikte Osmanlı öncesi Türklerin daha yaygın bir biçimde incelenmesi dürtüsünü yaratmış ve bunların, yeni kurulmakta olan ulusal eğitim sistemi içinde yer almasını gerektirmişti. Zira Kemalistler Avrurpamerkezci bakışın etkisiyle modern olmak için Batılı olmak zorunda olduklarına inanıyorlardı. Bunun içinde hem Doğulu hem de Batılı kalınamazdı. Modern ve ileri olmak için Doğulu olmayı durdurmak ve Avrupalı olmayı başarmak zorunluluk olarak görülmekteydi. Onlara göre Müslüman toplulukları Doğululuktan çıkarmak(de-oryantalize etmek) gerekliydi. Zira deoryantalizasyon eylemi ile kendi içlerinde bulunan ilkel doğanın da üstesinden gelinecekti. Ancak Müslüman toplumlar açısından de-oryantalizasyon de-islamizasyon demekti. Böylece Kemalistler İslam'ı Batıya antagonist olarak yorumladılar ve Batıyı ilerleme, modernleşme ile bir tuttular. Dolayısıyla Kemalist söylemde İslam geleneğin, gericiliğin, hurafenin vs'nin adı haline gelmiş ve de-oryantelleştirebilmek (Doğuluktan kurtulabilmek) için İslam'ı dışlama ve silmeleri gerekli görülmüştü(Sayyid,2000:203). Ancak bu şekilde Doğu'nun bir parçası olmayı durdurabilir ve gerçek anlamda Batılı olabilirlerdi. Bu anlamda Doğu ile ilgili her türlü bağlantıyı yok etmek ve kendilerini Batının bir parçası olarak tanımlamak zorundaydılar(Aryan ırkından, dil grubundan vs gibi.). Nitekim 1924-28 arası yapılan reformlar bu faaliyetin bir göstergesiydi. Böylece İslam'ın devletten uzaklaştırılmasıyla İslam'a uyum sağlama ihtiyacı duymayan hegemonik bir söylem inşa

etme imkanı doğmuştu. Bu durum modernleşmeyi devletin gücünü geliştirme tekniği olarak anlayan Osmanlı reformcularınınkinden farklıydı (Sayyid,2000:98).

Kemalistlere göre Avrupalılar gibi modern olmanın yolu Avrupa medeniyetlerini mümkün kılan tüm koşulların yaratılmasıyla mümkün olabilecekti. Haliyle Avrupa medeniyetinin ön koşulları Avrupa kültürel pratikleri olduğundan dolayı bütünüyle modernleşebilmek için Avrupa kültürü ülke içinde yeniden üretilmek zorundaydı. Diğer bir deyişle modernleşme sosyal ve kültürel dönüşüm olmaksızın yapılamazdı. Zaten Mustafa Kemal modernleşmeyi bir teknik olarak değil, bir proje olarak görmüş ve modernleşmenin amaca giden bir yol olmaktan ziyade bizzat bir amaç olmayı sağlayan bir dönüşüm olarak ele almıştır. Ancak Kemalistlerin batılılaşmacı tutumu yalnızca Fransız modelinin etkisine indirgenemezdi. Diğer bir ifadeyle, Kemalistler daha geniş anlamda Batılı olmaya çalıştılar. Kendilerini Fransız hayranı olarak değil de, daha çok Batılı olarak görmüşler ve değişik alanlardaki uygulamalarında benimsedikleri modeller çoğunlukla belirli herhangi bir Avrupa devleti değil de, Avrupa ve Avrupa medeniyeti fikri idi. Yani Kemalistler sadece kurumsal anlamda bir dönüşüme razı değillerdi. Nitekim onların batılılaşma girişimleri sadece Batılı kurumların kurulması ile sona ermemiştir (Sayyid,2000:99).

Bu dönemde eğitimde yaşanan laikleşme, ulusal kimliğin Türk olarak tanımlanması, Osmanlı öncesi Türklerin Avrupa yöntemleriyle incelenmesi çalışmaları ulusçuluk uygulamalarını birleştirmişti. Bu gelişmeler ışığında yirminci yüzyılın başındaki tarih yazımı özellikle Fransız ve bazen de Alman tarih yazıcılığının yüzeysel bir uyarlamasına dönüşmüştü. Sözgelimi Cumhuriyet'in ilk on yılında tarihin yeniden yazılması denemelerinde Aydınlanma filozoflarının ve Fransız romantik tarihçilerinin etkileri kuvvetle görülmektedir. Bir yandan Fransız etkisi kendisini kuvvetle hissettirirken diğer yandan da Almanların tarihlerini çok gerilere götürerek bir destansı durum yaratma yolundaki girişimleri de Türk tarih yazımı üzerinde etkili olmuştur. Alman tarihselciliği devleti yücelttiği gibi ulusu da yüceltmekte ve geçmişin araştırılması konusun-

da da zengin bir yöntem geliştirmişti. Özellikle Almanların Anadolu topraklarında yaptıkları arkeolojik ve antropolojik araştırmalar ve bu alandaki yöntemleri, Türkler için ulusal geçmişlerini kanıtlama yönünde yeni bir ilgi alanı yaratmıştı. Alman tarihselciliğinin devleti her şeye kadir bir güç olarak gören idealist ve devletçi özellikleri Türkiye Cumhuriyeti tarihçiliğini en azından kırklı yıllara kadar etkisi altında bulundurmıştı. (Ersanlı,2003:39). Özellikle otuzların ikinci yarısında cumhuriyetçi liderler, kültür ve hükümet etme siyasetlerinin yanında devlet gücüne destansı bir nitelik kazandırma gereksinimi duydukları zaman, Alman ulusçu tarihçilerinin yaklaşımından çok fazla yararlanmışlardır.

Kısaca romantizm, pozitivism ve Alman tarihselciliği Cumhuriyetin tarihyazımını ilk on yıllarında esin kaynağı olmuştu. Romantizm, tarihçilerin ulusal ülkülerini geliştirmeleri için moral güç yaratmalarında kaynak olarak görülürken, pozitivism kısa vadeli siyasetin pragmatik ve laik hedefleri için önemliydi ve nihayet Alman tarihselciliği de “ideal devlet-iktidar” özdeşliğini kafalarda yaratmak için çok uygun bulunmaktaydı (Ersanlı, 2003: 26). Haliyle romantik ve pozitivist tarihçilik akımları Cumhuriyet Türkiye’sinde ulusal kimlik aramada yaygın etkiye sahip olmuşlardır. Bu etkilenmeler ışığında artık geleneksel meta-anlatıların yerine modern meta-anlatılar konmaya çalışıldığını görüyoruz. Bu süreç İslam dünyasında Kemalizmin meşruiyetini sağlamak yönünden geleneksel İslami söylemlerin yerine modernite meta-anlatısı getirerek yeni bir meta söylemin geliştirmesiyle zirve noktasına ulaştı. Kendisine merkez olarak Batı’yı almış olan Kemalizmin modernliğini bu yolda inşa etmeye çalışmıştır (Sayyid,2000:162).

Artık Tarihi ulusal yararları açısından öğrenmek ve çalışmak eğilimi, aynen Avrupa’da olduğu gibi Türkiye’deki tarihçilerinde başlıca takip ettiği usul olmuştu. Nitekim bu usul doğrultusunda yapılan Türk Tarih Tezi çalışmaları ulusçuluk fikriyle birleşerek gelişmişti. İki yüzyılın da izlerini taşıyan tarih araştırmaları yoluyla ulusal kimliğin keşfedilmesi çalışmaları, bir yandan Aydınlanma çağıının ve Fransız Devrimi’nin etkisi altında “tarihselciliğe karşı” bir özellik taşımakta, yani

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü bir karanlık çağı geride bırakmak olarak değerlendirmekte iken, diğer yandan işi tarihi ele geçirilemeyecek kadar çok eski "köklerde" ya da "kaynaklarda" arayarak "bilimselci" ve "tarihselci" bir üsluba bürünerek yol almaya çalışıyordu. Ancak tarihe bu tarz yaklaşımlar erken dönem Cumhuriyet Türkiye'sinde bir ikilem yaratıyordu. Yani Türkiyeli tarihçiler ulusal bir temel üzerinde yapılan tarih araştırmalarında ahlaki ve bilimsel vurguları bir araya getirmek konusunda önemli güçlüklerle karşı karşıyadılar (Ersanlı,2003:186).

Kemalizme göre siyasal özne olarak "ulus mantığını" zedeleyen Müslüman öznelliğinin yerine geçmesi için Türk'ün keşfedilmesi gerekiyordu. Bu amaçla yeni "Türk öznelliğini" yaymak için Kemalist yönetim Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'ni kurmuş oldu. Cemiyetin amacı Osmanlı tarih anlayışından farklı bir çizgi belirlemek ve Türk Tarihini yeniden yazmaktı. Nitekim 1932 ve 1937'de tertiplenen Türk Tarih Kongreleri "Türk Tarih Tezi'ni ileri sürdüler ve dindar toplumsal tarihe dayanan Osmanlı tarihinin yerine Sümer, Akad, İslam ve Batı medeniyetlerinin gelişiminde Orta Asya'dan başlayan göçü vurgulayan Türk insanının "ulusal tarihi" konmuş oldu. "Türk Tarih Tezi Kemalist proje için daha antik, Türk ulusal kimliğini merkeze alan bir tarih anlayışı ortaya koyarak Osmanlı geçmişini silen bir kolektif hafıza inşasında bir araç oldu. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Osmanlı/Türk kimliği meşruluğunu yitirdiğinden bu yargıyı, Osmanlı öncesi Türklere atıfta bulunarak değiştirmenin mümkün olacağı düşünüldü. Bu amaçla Osmanlı modernleşme süreci içerisinde yeni tarih anlayışı doğrultusunda yer edinmeye başlayan Avrupamerkezci yaklaşım ulusalcı anlayışın gelişmesi ve yerleşmesi yönünden sorunlu görülmekteydi. Nitekim modernleşme süreciyle okullarda okutulan Ali Reşad'ın Tarih-i Umumi kitabı çoğunlukla Avrupa tarihi ile alakalı olup, Türk tarihine çok az bir yer vermektedir. Bu da Türklerin kendilerini tanımasında, güçlü bir ulusal kimliğin oluşumunda etkili olmayacağı düşünülmüştü. Aynı şekilde bazı Avrupalı tarihçi ve coğrafyacıların Türklere karşı oluşan önyargıları ve Türkleri ikinci sınıf bir ırk olarak tanımlamaları da rahatsızlık yaratmaktaydı. Nitekim Avrupa türü tarih eğitiminin Osmanlı'da

19. Yüzyılın ikinci yarısında başladığını belirten Yusuf Akçura, Fransız kitaplarından aşırı biçimde yapılan kopyacılığı da eleştirmektedir(Akçura;1932:579). Bu amaçla cumhuriyetin ilk yıllarında Tarih Tezi doğrultusunda hazırlanan Tarih kitaplarında Türklere ve Türk tarihine daha fazla yer verilmiş ve Avrupa’da Türklerle ilgili iddialara karşılık oluşturulmaya çalışılmıştır. Yeni anlatıya göre Türklerin esas vatani Orta Asya’dır. Türkler çeşitli dönemlerde Orta Asya’da yüksek medeniyetler kurmuşlar. Fakat bu medeniyetler aralıksız şekilde varlığını iklim şartlarının değişmesi nedeniyle devam ettirememiştir. Türk halkının brakisefal olan ve Mısır, Anadolu, Ege ve Mezopotamya’da büyük uygarlıklar kuran bir ırka mensup olduğu (Akçura;1932:599) tezi önplana çıkarılmış oldu. Yeni kuşakların bu gerçeği öğrenmeleri ve bundan uluslaşma süreci için gerekli gücü almaları gerekli görüldüğünden, ulusal bilinç oluşturma gayretiyle yapılan tarihsel araştırmalar “milli ve ilmi bir vazife olarak nitelenmekteydi. Bunun içinde, yani ulusçu tarihçilik için Fransız yaklaşımının yanı sıra, Alman yaklaşımından da istifade edilerek daha sağlıklı bir durumun ortaya çıkacağına inanılmıştı.

Ulusal kimliğin oluşumu ve inşası yönünden tarihsel anlamda Türkleri merkeze alarak oluşturulan bu yeni yaklaşımla Türkler dünyadaki tüm kayda değer ırkların babası olarak görülmekte ve başlıca ırk olarak addedilmekteydi. Ancak bu anlayışın yaygınlaştırılması yeterli kanıtlarla desteklenmesinden daha önemli görülmekteydi (Durgun,2012:647). Böyle olmakla birlikte, yeni tarihsel anlatının “bilimsel” olarak desteklenmesi de önemliydi. Bu nedenle vurgu, kolaylıkla arkeoloji, dilbilim ve folklor üzerine kaymış ve Orta Asya ile coğrafyaya dayanan bir tarih benzerliği oluşturmak için gerekli zeminler hazırlanmıştı. Bu şekil yaklaşımla Anadolu Türkleriyle Orta Asya Türklerinin henüz önerme düzeyindeki benzerlikleri, kazılar yoluyla “coğrafi tarih” haline dönüştürülmesinin mümkün olabileceğine inanılmıştı (Durgun,2012:646).

Ancak bu çabalara rağmen siyasal ve kültürel bir kimlik için aşılması gereken süreklilik bir türlü sağlam bir zeminde oturtulamıyordu. Orta Asya, Osmanlı öncesi İslamiyet, Osmanlılık, Atatürk devrimleri, kimliği oluşturma çalışmalarında sürekli yer değiştirmekte, bazen biri ya da diğeri öne çıkmak-

ta idi. Türk Tarihinde ortaya çıkan bu bakışın ilk tartışmaları 1932'deki ilk Kongre'de yapılmış ve Türk Tarih Tezi de o kongrede oluşmuştu. Bundan dolayı Kemalist tarih tezi bir kültür devrimi özelliği taşımakta ve "Türk milletinin tarihini şimdiye kadar tanıtıldığı gibi yalnız Osmanlı tarihinden ibaret olmadığını ortaya koymakta idi. Aynı şekilde tez, Avrupamerkezci bakışa da bir karşılık içermekteydi. Tez'e göre Türk'ün tarihi çok daha eskidir. Türk sarı ırktan değil, beyaz ırktan insanlardır. Bugünkü yurdumuzun sahipleri, eski kültür kurucuları ile aynı vasıfları taşıyan insanlardır. Orta Asyalıların torunları olan bugünkü Türkler, "dünya uygarlığını yaratan insanların soyundan olup, bu uygarlığa önemli katkılarda bulunmuşlardır" anlayışını içermektedir(Galip,1932:117). Bu tez antropolog Gobineau'nun renklere ve Eugene Pittard'ın kafataslarına göre yaptığı sınıflandırma ile desteklenmekte idi(Galip,1932:136:). Aynı şekilde tez Türk dilini tüm dillerin kaynağını teşkil ettiği ileri sürülüyordu. Afet İnan'da Ari Türk ırkıyla sağlam bir bağlantı kurabilmek için anılan bilim insanların çalışmalarından etkilenerek tarih öncesi Orta Asya'ya uzanma gereksinimi duymuş ve fiziki coğrafya onun eserlerinde de önemli bir yer oluşturmuştu. Türklerin iklim nedenleri ile Batı'ya göç ettikleri ve çeşitli Avrupa halklarını meydana getirdikleri İnan'ın tezinin de başlıca varsayımlarıydı (İnan1932:35). Zira Avrupalı tarihçiler insanlığın her kesimine ve Avrupalılara, yüksek kültür götüren, Orta Asyalı bir takım kabileleri, kendi ataları yapmışlar; Ari, Hint-Avrupa ve Hint-Germen adını verdikleri bu insan kümelerini Altay-Pamir yaylasından hareket ettirmişlerdi. Ancak erken cumhuriyet dönemi Türk Tarih Kongreleri ile Avrupamerkezci bakış açısına karşılık öne çıkarılmaya çalışılan sonuç; Orta Asya'nın otokton ahalisinin Türk olduğu ve bunların konuştuğu dilin de Türkçe olduğudur. Nitekim teze göre Türklerin anayurtları olan Orta Asya'da Yontmataş devrini milattan 12000 sene evvel geçirdikleri halde Avrupalılar 5000 yıl sene sonra bu devirden kurtulabilmişlerdir. Buna göre bütün büyük uygarlıkların Türk kökenli olduğu ve sadece bu nedenle de Türk uygarlığının çok büyük bir uygarlık olduğu ileri sürülmüş oldu.

Ancak ulusal değerleri ararken tarih içinde devamlılık çizgisini takip eden Avrupa'daki yaklaşımın aksine, Türkiye

Cumhuriyeti'nin siyasetçi-tarihçileri bu işi çok radikal bir biçimde yapmaya çalışmışlardı. Türk Tarih Tezi'nin ve Güneş-Dil Teorisi'nin dayandığı devamlılık neolitik uygarlık ile laik Cumhuriyet'in kültür devrimi arasında kurulan köprüden başka bir şey değildi. Yani devamlılık bir anlamda terk edilmişti, çünkü bu tür bir devamlılık İslam dininin Anadolu Türkleri üzerindeki etkisini ve 600 yıllık Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal egemenliğine önem verilmesini gerekli kılıyordu (İnan1932:31). Oysa Türk Tarih Tezi tamamen romantikleştirilen İslam öncesi ve tarih öncesi anlayışının laikliği ile bir altın çağ yaratmaya çalışmıştır.

Kısaca Türk Tarih Tezi'nin tam anlamıyla şekillendiği ve sistemli bir hale geldiği Türk Tarih Tezi evrensel boyutuyla Türk ulusuna dünya uygarlığı içinde bir yer bulma; ulusal boyutuyla da Türklere ulusal bilinç verme çabasının bir yansıması olarak şekillenmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere tarihçiler Cumhuriyet'le birlikte ulus-devlet kurucuları olarak görülmüş, onların siyasal misyonu bilimsel uğraşlardan daima üstün tutulmuştur.

Ulusal Kimliğin İnşasında Mu Kıtası Efsanesi

Atatürk ulusun yeniden inşasında Türklerin kökenini ortaya çıkarmak ve Avrupa'da Türklerle ilgili oluşan ön yargıyı yıkmak için bir anlamda yine Avrupa'da ortaya çıkan Avrupa-merkezi bakış açısına karşılık olmak üzere, tarihin yeniden yazımı noktasında tarihte ve uygarlıkta Türkleri merkeze alacak tarihsel bir söylem⁶ ortaya koymuştu. Ancak Türk Tarih Kurumu'nun çalışmaları ve söylemlerine rağmen Türklerin nereden geldikleri tam olarak açıklığa kavuşmuş sayılamazdı. Bu nedenle daha sonra James Churchward'ın Mu Kıtası anlatısının fark edilmesiyle, ulusal siyasetin oluşumunda bir ara Mu Kıtası anlatısı doğrultusunda tarihyazımına yönelindi.

⁶Bu söyleme göre bugün bütün dünyanın hayranlık beslediği Çin ve Hint medeniyetleri varlığını Türk göçlerine borçludurlar. Aynı şekilde Orta Asya'dan Batıya doğru göç eden Türkler Mezopotamya'da Sümer medeniyetini kurmuşlardır. Anadolu ise, sanılanın aksine Malazgirt'ten bu yana Türkler tarafından yurt edinilmemiş, en az yedi bin yıldan beri mukaddes yurt olmuştur. Dolayısıyla tarihi M.Ö. 4000'li yıllara dayandırılan Anadolu-Hitit medeniyetinin de Türklere dayandırılması şaşırtıcı değildir. Aynı şekilde Eskiçağ'ın önemli bir medeniyeti olan Mısır ve Akdenizin medeniyetinin önemli unsurları olan Truva, Girit, Lidya ve İonya medeniyetlerinin de temelinde Türkler vardır (Yazıcı, 2011: 204).

Mu Kıtası efsanesi 1920'lerin ikinci yarısında doğmuş ve İngiliz yazar James Churchward'ın Tibet'te yaptığı araştırmalara dayanmaktadır. Ancak efsanenin en fazla yankı uyandırdığı ülke Türkiye olmuştur. 30'lu yıllarda Türkiye'de antropolojinin ardından arkeolojiye olan merak, kimi kez Mu Kıtası gibi fantastik fikirlerin de peşinden gidilmesine neden olmuştur. Bu zamanda ezoterik bilgilere inançla varıldığından ve ezoterizme de en yakın bilim dalı arkeoloji olduğundan dolayı, İngiliz Albay James Churchward'ın anlatısı olan Mu Kıtası efsanesi yetkililere oldukça ilgi çekici gelmiş, ezoterik bilgiler içeren bir anlatıydı.

Ezoterik⁷ bilgilerimize göre Doğu ve Batı uygarlıklarının iki ana kaynağı vardır. Bunlardan biri Atlantis, diğeri de büyük anavatan Mu Uygarlığı'dır. Bu iki uygarlığın birbiriyle senkrezasyonu çok fazladır. Bütün insanlığın uygarlık adına yaptığı her şeyin temel bilgisi ve ilkeleri bu iki büyük merkezden günümüz dünyasına yayılmıştır. Burada başı çeken Mu Kıtası olup, Atlantis onun en büyük mrasçısı idi (Churchward,2001:16).

Mu Kıtası anlatısının kurucusu olan James Churchward, on iki yıllık bir çaba sonucu öğrendiği Naga-Maya dili sayesinde Tibet tapınaklarında bulduğu yazı tabletlerini oradaki rahiplerin yardımlarıyla çözümlemiş ve elde ettiği "bilgi"lere göre Büyük Okyanus'ta, Asya kıtası ve Amerika kıtası arasında, Avustralya'nın iki katı büyüklüğünde bir kıta olduğunu iddia etmişti(Toprak, 2012: 486). Churchward bu konudaki bilgilerini yaklaşık elli yıl boyunca yirmiden fazla ülkede Mu uygarlığın izini sürerek ve bu konuda yayınlar yaparak ulaşmıştı. Ona göre insanlık tarihinin başlangıcı Mu Kıtası'yla olmuştur. Yaklaşık 200 bin yıl kadar önce insanın yeryüzün-

⁷Kelime anlamı itibarıyla bizdeki karşılığı Batınlıktır. Batın iç yüz, içteki anlamına gelir. Bununla içte kalan, saklı bilgi kastedilmektedir. Ezoterik öğreti; herkese açıklanmayan, herkese öğretilmeyen, gizli yerde, gizli bir şekilde, gerçekleştirilen bir öğretim şeklidir. Yani ezoterizm; bir konudaki derin bilgilerin ve sırların ehil olmayanlardan gizlenerek, bir üstad/veli tarafından sadece ehil olanlara öğretilmesidir. Bu durum zaruretten doğmuş olduğundan, içindeki bilgiler herkese açıklanmaz. Herkese açıklanmamasının nedeni, içinde yaşamakta olduğumuz devrenin şartlarıdır. Bu öğretinin kökeni bundan binlerce yıl önce kıtaların batmasıyla yeryüzünden silinen Mu ve Atlantis uygarlıklarına dayanmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. (Candan,2013:34).

deki macerası bu kıta da başlamıştı. Kıta, kuzeyden güneye yaklaşık 4800, doğudan batıya 95000 kilometre kadar bir alanı kapsıyor (Churchward, 1998:21) ve üç kara parçasından oluşuyordu. 64000000 kişinin yaşadığı bu kıta da hayat bolluk içinde geçiyordu. Kıta, üzerinde yaşayanlara her türlü refahı sunan bir yuva gibiydi (Churchward, 2000:47). Ayrıca Mu Kıtası'nda günümüz dünyasında bulunan farklı renklerdeki insanlar da bulunmaktaydı. Ancak Kıta'da baskın olan beyaz renkli insanlardı. Bu insanlar duru beyaz veya buğday tenlere sahip, yumuşak bakışları, koyu renkli iri gözleri ve düz, siyah saçlarıyla son derece güzel insanlardı. Mu ülkesi dünya medeniyetinin, eğitiminin, ticaret ve alışverişinin baş merkeziydi. Dünyanın başka yerlerine dağılmış topluluklar onun kolonileri veya ona bağlı koloni imparatorluklardı (Churchward, 2000:49). Yani eski çağlardan günümüze ulaşan "tabletler"den elde edilen bilgilere göre Mu'lar diğer kıtalarda koloniler oluşturmuşlardı. Efsanevi Kıta bugün yoktur. Zira Kıta altında yer alan gaz odacıklarının patlaması sonucu yaklaşık 12000 yıl önce 64 milyon nüfusuyla birlikte sulara gömülmüştü. Günümüzde Polinezya, Mikronezya ve Melanezya takımadaları büyük bir olasılıkla bu kıtadan arda kalan kara parçalarıdır. Yani günümüzde bu bölgede yer alan ada ve adacıklar, sözcğeli Hawaii, Haiti, Fiji, Paskalya adaları ile diğer Polonezya adaları bu batık kıtanın arda kalan parçaları olarak görölmektedir (Toprak, 2012: 487).

Churchward Mu konusundaki iddialarında yalnız değildi. Nitekim kendisinden sonra birçok Mu araştırmacısı da türemişti. Bu araştırmacılara göre Mu kıtasından tüm kıtalara göçler olmuşsa da başlıca göçler Kuzey ve Güney Amerika'ya, Orta Asya'ya, Mısır ve Anadolu'ya yapılmıştı. Bu araştırmacılara göre Atlantislilerin göçü nasıl Mısır'ı meydana getirmişse, orayı kendileri için büyük bir göç yeri ve temel vatan yapmışlarsa, Mu Uygarlığının insanları da Uygurları temel alarak Orta Asya'da koloniler kurmuşlardı. Dolayısıyla yüksek Mu medeniyeti batmadan önce sahip olduğu iyilik ve güzellik, felsefeyle ilgili bütün bilgilerini oraya nakletmişlerdi. Burası, yani Uygur uygarlığının kaynağı, bugünkü Moğolistan ve Gobi Çölü'nün dağ yamaçlarına yakın olan bölgelerdir. Anadolu halkının en

eskisinden en yenisine, yani en son Oğuzların göçüne varana kadar bütünüyle asıl beslenme kaynağı bugünkü Moğolistan'dır (Churchward, 2001:17). Yani Kıta'nın anavatan dışındaki en büyük imparatorluğu, başkenti günümüzde Gobi Çölü'nde de bulunan Khara Khoto harabelerinin olduğu yerlerdi. Tarihte bu bölge Büyük Uygur İmparatorluğu'nun hakimiyet sahası idi. Uygur İmparatorluğu Mu'ya ait koloni imparatorlukların ilki olup, en büyüğü, en önemlisi ve de en güçlüsü idi. Churchward'a göre 70000 yıl önce mevcut olan Uygur İmparatorluğu Avrupa içlerine kadar uzanan bir imparatorluktu. Bu imparatorluk Orta Asya'nın tümünü, Pasifik Okyanusu'ndan Ural Dağları'na uzanan bir alanı kapsamakta ve Avrupa'nın tüm merkezi noktalarında koloni ve yerleşim yerleri kurmuşlardı. Uygur İmparatorluğu'nun Pasifik'in karşı tarafındaki Orta Asya'dan uzanan güçlü kolları Hazar Denizi üzerinden Doğu Avrupa'yı sarmıştı. Ancak bu durum Britanya adaları Kıta Avrupa'sından kopmadan önceydi. İmparatorluğun güney sınırı Koçin Çin'i, Burma, Hindistan ve İran'ın kuzey sınırlarıyla komşuydu ve bu da Himalayalar ve Asya'nın diğer dağları henüz yükselmeden önceydi (Churchward, 2000:121). Onları daha ileri gitmekten alıkoyan tek şey, Atlantik Okyanusu'ydu. Uygur İmparatorluğu Churchward'ın manyetik felaket adını verdiği bir doğal afet sonucu bundan 11500 yıl önce yok olmuştu. Sağ kalanlar ise Avrupa'nın Ari kavimlerini oluşturmuşlardı. Churchward'a göre Uygurların tarihi, Arilerin tarihidir. Ona göre Uygurların hayatta kalanları Aryan ırklarının ilk atalarıdır. Yani Keltler, Basklar ve Asyalı İskitler Uygurların torunlarıdır (Churchward, 1998:124,220).

Churchward, kitaplarında doğrudan doğruya Türklere gönderme yapmıyordu, ama Uygurlardan söz ediyordu. Ancak Türklerin de Mu kıtasından geldiği anlatısı Churchward'a değil de Meksika maslahatgüzarı Tahsin Mayatepek'e aittir. Mayatepek Uygurların Türk olduğu tezinden yola çıkarak, Churchward'ın efsanevi söylemini Türkler adına kurgulamıştı. Mayatepek'e göre en eski Türk'ün ilk vatani ve kökleri o tarihe kadar bilindiği gibi Orta Asya değil, Pasifik Denizi'nde 200000 yıl önce var olan ve sonra batan Mu kıtasıydı. Orta Asya'da, Mezopotamya'da, Yukarı ve Aşağı Mısır'da Etiyopya'da ku-

ruhan uygarlıklar, dil ve dinler Mu kıtası kökenliydi. Uygur, Akad, Sümer Türkleri, Pasifik Denizi'nde ilk insanların ortaya çıktığı Mu kıtasından 70000 sene evvel çıkıp Mu'nun büyük uygarlık, dil ve dinini dünyaya yaymışlardı. Nitekim Maya diye bilinen Mu'nun çocukları 70000 yıl önce Mu kıtasından çıkarak Asya'ya Uygur, Hindistan'da Naga-Maya, Fırat nehri deltasında Akad, Mezopotamya'da Sümer, Kızıldeniz'in batısında Mayu ve Etiyopya'da Tamil adlarını almışlardı(Toprak, 2012: 494). Mayatepek, Uygur İmparatorluğu'nun "manyetik kataklizm"ler sonucu ortadan kalkması üzerine Orta Asya toprakları uzun süre boş kalmış ve ardından doğal koşulların tekrar oluşması üzerine Uygurlarla aynı ırktan olan ecdadımız "Türk" adını alarak ortaya çıkmış ve Türk İmparatorluğu'nu kurmuşlardı. Türk İmparatorluğu'da Uygur İmparatorluğu'nun yüksek ananelerini sürdürerek dünya tarihinde yüksek uygarlık izleri ve eserler bırakmışlardı.

İnsanlığın ve medeniyetin gelişimi açısından kaynak olan Mu Kıtası sadece medeniyet yönünden değil, bugünün insanların sahip olduğu başlıca önemli dinlerinde kaynağı durumundaydı. Churchward'e göre Mu dininin öğretimini Naa-Kal adı verilen rahipler üstlenmişler ve sembolizme dayalı bir yöntemleri vardı. Mu dininin esası, Tanrı'nın tek oluşuna ve ruhsal gelişim için sürekli olarak tekrar doğuş inanışına dayanıyordu(Toprak, 2012: 488). Diğer bir ifadeyle dünyada gelmiş ve geçmiş ya da hala var olan dinlerin kaynağı Mu diniydi. Naakaler Hindistan'dan ayrılıp din ve ilimleri öğretmek üzere Mısır'a gelmişlerdi (Churchward,2000:111). Nitekim Churchward'e göre hali hazırdaki dinsel kavramlarımızdan pek çoğu günümüze eski Mısır'dan intikal etmiştir. Tanrı'nın birliği ve ebediyeti, vücudun fani ve ruhun ilahi ve ebedi olduğu hakkındaki fikir ve görüşler, Mu kıtasından çıkan Uygurlar, Akadlar, Sümerler, Mayular ve Tamiller tarafından bütün dünyaya yayılmışlardı. Buna göre, Naa-Kal adını taşıyan din ve fen misyonerleri tarafından Doğu ve Orta Asya'ya ve Burma yoluyla Hindistan'a ve oradan da Mısır'a ulaştırılan Mu bilim ve fenninin, din ve uluhiyetin Hz. Musa tarafından Sina dağındaki Osiris mabedinde öğrenildiğini ve Ben-i İsrail'e telkin edildiğini kaydediyordu. Yani Hz. Musa bu mabette gördüğü

eğitimin ardından “üstad” payesini elde etmiş ve bu ünlü mabedin başrahibi olmuş ve tektanrıci doktrinini, Musevi dinini kurmuş ve bu din için Mu’nun kutsal sembollerini aynen almıştı (Toprak, 2012: 506).

Bu “gerçek” Hz. İsa için de geçerliydi. Nitekim Keşmir’de Leh diye bilinen yörede bulunan Hemis manastırındaki orjinalinden Pali diline çevrilmiş bir anı kitabında İsa’nın ülkesini terk ettikten sonra önce Mısır’a gelerek burada kaldığı iki yıl zarfında Mu dinini Osiris mabedinde öğrendiği kaydedilmektedir (Churchward,2001:241). Hz. İsa oradan Hindistan’a giderek değişik Hint kentlerinde ve bilhassa Nenaes ve Lahor’da Gautma Buddha dini akitlerini öğrenmiş ve ardından Himalaya manastırlarından birine girip Mu’nun kutsal din yazıları ve kozmik ilimleri üzerine on iki yıl eğitim görmüştü. Nihayet tıpkı Hz. Musa gibi “üstad” mertebesini kazanıp geri dönmüştü (Toprak, 2012: 506). Dolayısıyla bugün tüm Hristiyan dünyasında din eğitimi veren Pazar okullarında öğretilen dramatik hikayelerin aslı, zamanın derinliklerinde gömülmüş kayıp kıtaya, Mu’ya aittir (Churchward,2000:42).

Churchward Hz. Musa ve Hz. İsa ile yetinmişti. Tahsin Mayatepek bunu yetersiz bulmuş ve Hz. Muhammed’i de bu teze katma gereği duymuştu. Hz. Muhammed’in de tıpkı Hz. Musa ve Hz. İsa gibi Mu’nun dil ve dinini öğrenme girişiminde bulunduğunu, Mu diline ait en eski sözlerden biri olan “Ta-Ha” kelimesinden yola çıkarak kanıtlamaya çalışmıştır. Geçmişte Mu kıtasına dahil olup söz konusu kıta battıktan sonra ayakta kalan Pasifik denizindeki adaların yerli ahalisi arasında “Ta-Ha” kelimesini ecdatlarından kalma kutsal bir söz olarak kullanmaları Mayatepek’i heyecanlandırmıştı. Zira Mayatepek kitapta “Ta-Ha” kelimesini görür görmez hemen Kur’an’da bir sure olan “Ta-Ha” ayetini hatırlamış ve Kur’an’ı tefsir edenlerce şimdiye kadar anlamı izah edilememiş bu ayetin Mu dilinde karşılığının olduğunu görmüştü. Churchward’ın açıklamalarına göre “Ta” yıldızlar, “Ha” ise su anlamına geliyordu (Churchward,2001:120). Dolayısıyla “Ta-Ha” “su ihtiva eden yıldızlar” demekti. Böylece Kur’an muamması açıklık kazanıyordu. Aynı şekilde Kur’an’da bu gibi anlamı bilinmeyen “Ta-Sin”, “Ya-Sin”, “Ha-Mim” gibi ayetlerin varlığını da Mu

diline ait olma olasılığını düşünerek, Mayatepek Maya lügatine başvurmuş ve tahmininde yanılmadığını anlamıştı. Bu benzetmelerden yola çıkarak Kur'an'daki "Ta-Sin" Maya diline göre (Ta=Yıldızlar, Sin=Saha, Mıntıka) "yıldızların bulundukları saha, gök, sema" anlamına geldiği sonucuna varmıştı. Benzer şekilde yine Kur'an'da "Ya-Sin" (Ya=Yas, Tessür, Elem; Sin=Saha, Mıntıka) "elem ve mihnet sahası" diğer bir deyişle "küre-i arz" yani yerküre olarak anlamlandırarak, yine Kur'an'da "Ha-Mim" (Ha=Su, Mim=Mu kıtasının alfabetik simgesi) muammasının karşılığı Mu diline göre "suya batmış Mu Kıtası" olarak yorumlamıştı (Şenoğlu,2001:97).

Böylece Kur'an'da surelerinin başlarında bulunanan bu harflerin esrarengiz varlığı ile Hz. Muhammed'in de tıpkı Hz. Musa ve Hz. İsa gibi Mu dilini ve dinini öğrendiği ve kurduğu İslam dininin vahdaniyet ve ruhun ebediyeti ve saire hakkındaki ilkelerini Mu'dan Hindistan manastırlarına Naa-Kal'ler aracılığıyla intikal eden ilim ve din esaslarından alıntılandığına yorumlamıştı. Ama Hz. Muhammed'in Hindistan'a gittiğine dair herhangi bir tarihsel kayıt yoktu. Yine de Hz. Muhammed'in hayatını yazan İslam tarihçileri O'nun çocukluğunun ardından birkaç yıl Mekke'den yok olduğunu söylüyorlardı. Mayatepek, Hz. Muhammed'in bu gayubet yıllarını Mısır'da ve ardından Himalaya manastırlarında Mu'nun dini ve ilmi eserlerini incelemekle geçirdiğine ihtimal veriyordu (Şenoğlu,2001:98). Mayatepek'e göre buna şaşırılmamak gerekiyordu. Zira Platon, Pisagor, Miletli Thales gibi ünlü Yunan filozofları da Mısır'da Mu'nun yüksek felsefe ve ilimlerini öğrenmişlerdi. Yani Hz. İsa'dan 500 yıl öncesine kadar Yunanlılar eğitim için tercihan Hindistan'a gidiyorlardı. Haliyle Hz. Muhammed'in de diğer din kurucuları ve Yunan filozofları gibi Mısır ve Himalaya mabet ve manastırlarına gitmeleri son derece doğaldı (Toprak, 2012: 508).

Mayatepek'in Churchward'ın eserlerinden yola çıkarak Türk Tarih ve Dil tezlerine yeni bir boyut getirme çabası Atatürk'ün dikkatini çekmişti (Toprak, 2012: 485). Nitekim 1932 yılında emekli General Tahsin Bey'in Atatürk'ü ziyaretleriyle başlayan görüşme sırasında, sonraları Atatürk'ün verdi-

ği Mayatepek soyadını alacak olan Tahsin Bey, Maya dili ile Türkçe arasında benzerliklerden Atatürk'e söz etmişti. İlgi çeken bu benzetmeler üzerine Tahsin Mayatepek, Meksika'ya büyükelçilik görevlisi olarak atanarak Atatürk'ün direktifleriyle, Maya kültürünü incelemeye başlamıştı. Maya Uygarlığı Meksika'nın geçmiş uygarlığı olup, tarihte Orta Amerika'da yaşamışlardı. Türk Tarih Tezi'ne göre ise bu insanlar Türk olup, bu yöreye Orta Asya'dan göç etmişlerdi (Toprak, 2012: 490). Mayatepek'in yaptığı çalışmalar ilerledikçe Türk kültürü ile Maya uygarlığı arasında şaşırtıcı benzerlikler saptıyor ve değerlendirmeleri sonucu yüz otuzdan fazla yer ve sözcüğün Maya ve Türk dillerinde aynı ya da çok benzer olduğu kanısına varıyordu. Ancak Tahsin Mayatepek'in iki kültür arasında bulduğu ortaklıklar sadece sözcüklerden ibaret değildi. Her iki kültür arasında, Mayaların, ay yıldızlı davullarından, Şaman kültüründen, kilim desenlerinden, sembollerinden tüy takma alışkanlıklarına kadar pek çok ortak noktadan söz ediyordu. Tahsin Bey bu çalışmalarını belge ve fotoğraflar toplayarak Atatürk'e göndermiş (Toprak, 2012: 492). ve gelen raporlar, Atatürk'ün vaktini epeyce almıştı. Atatürk önce Türklerin kökeni ve Mu dilinin Türkçe ile olan bağlantısıyla ilgilenmiş, ardından Mu inançları ve yönetim biçimi üzerinde durmuş ve nihayet Mu simgeleri ile Latin alfabesini karşılaştırmıştı.

Tahsin Mayatepek bu noktada Churchward ile Türk Tarih Tezi'nin uyuşmadığının da kanısındaydı. Churchward'e göre Uygur imparatorluğu ortadan kalkmadan önce Türk İmparatorluğu yoktu. Türk İmparatorluğu Uygur İmparatorluğu'nun yok olmasından sonra kabaca 10000 yıl önce ortaya çıkmıştı. Oysa Türk Tarih Tezi Türklerin tarihsel kökeni ile ilgili olarak çok daha gerilere gitmekte, Türk tarihini öntarih hatta tarihöncesi dönemden başlatılıyordu. Öte yandan Türk Tarih Tezi'ne göre Akadlar, Sümerler Orta Asya'dan göç etmişlerdi. Oysa Churchward, her iki kavmin 70000 yıl önce Mu Kıtası'ndan çıkıp Çinhindi, Burma ve Hindistan üzerinden Fırat deltasına ve ardından Mezopotamya topraklarına yerleştiklerini iddia etmesi Türk Tarih Tezi ile çelişki yaratıyordu (Toprak, 2012: 501).

Benzer bir uyarlamayı Tahsin Mayatepek Mu dili için de yapmakta ve Mu dilini bütün Türk lehçelerinin öz kaynağı olarak görmekte idi. Ona göre bütün diller Mu kökenliydi ve Mu dili de aslen Türkçe olup, Türk ırkının en eski dili idi. Mayatepek bunu daha güçlü bir şekilde kanıtlamak için Türk dili, Akad ve Keldani dili, Hindistan'daki kutsal Naga-Maya dili ve Yukatan'daki Maya dilindeki sözcük benzerliklerinin bir listesini sunarak yapmıştı (Toprak, 2012: 504). Oysa Türk Tarih Tezi'ne göre Güneş-Dil Teorisi bütün dillerin kaynağı olup, Mu dilinin devamı değildir.

Sonuç

Osmanlı-Türk modernleşmesi süresince gittikçe yaygınlaşmaya başlayan ulusçu bir tarihyazımı anlayışı sonucunda, özellikle ilkçağ kurgusu ile oluşturulmaya çalışılan iki ulusal bağlılık türü ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri; Türk milletinin tarih boyunca medeniyetler inşa eden ve bu medeniyeti dünyanın dört bir yanına taşıyan büyük bir millet olduğu iddiasına dayanan milliyetçilikken, ikincisi de Anadolu'nun tarihin eski çağlarından bu yana Türk vatanı olduğu iddiasına dayanan yurtseverlikti.

Kemalistler, Avrupamerkezci tarih teorisini ve Osmanlı'nın İslam merkezli, dini kalkış noktası yapan tarih anlayışını eleştirirken, ilk planda, Türklere dünya tarihinde ve uygarlığında bir yer açmak gayreti içerisinde oldular. Özellikle, Batı'nın "barbar halklar" siyasetine ve Osmanlı aydınının, bir tür "gökten inme" devlet teorisinin çürütülmesini hedeflediler. Böylelikle, İslam tarihi sınırlarını aşan ve dünya tarihiyle iç içe geçmiş bir devlet geleneğinin yarattığı Türk tarih ve medeniyeti tezini teorileştirmek başlıca amaçları idi. Bu amaçla Türk Tarih Kurumu'nun formüle ettiği Türk Tarih Tezi "Türk uygarlığı tarihin en eski uygarlıklarından biri ve bu uygarlığın kökeninin Orta Asya olduğu" eksenini üzerine oturuyordu. Bu çalışmaların bir ayağının eksik olduğunu düşünen Atatürk, Türk Dil Kurumu'nu da kurdurarak, ulusçuluğun ana öğelerinden olan dil konusunda da derin bir çalışma başlatmış ve İkinci Dil Kurultayı'nda yaptığı konuşmada yer alan "güneş" yaklaşımı ile sonradan ilgi duyacağı Mu Kıtası efsanesinin Gü-

neş kültü ve kendi tezi Güneş-Dil Teorisi'yle doğrudan ilişkilendirmişti.

Burada dönemin tarih anlayışı gereği söylem ve anlatım olarak romantik bir uslubu benimsenmiş olmalarına karşın, tarihsel yöntem olarak pozitivist anlayışın etkilerini görmek de mümkündür. Genelde Türk Tarih Tezi, tümevarımsal bir yöntemle, eldeki tarihsel kanıtlardan hareketle bir tarih kurgusu oluşturmaya çalışmamış, tam aksine tümdengelimsel bir yöntemle mevcut tarihsel bilgileri, belli bir tarihsel imgelem oluşturmak için çalışmalar yapılmıştır.

Bu zamanda insanlığın tarihi ile ilgili hakim söylem tarih kitaplarında yer almıştır. Bunlardan biri de pozitivist/materiyalist etkinin bir sonucu olarak tarih ders kitaplarında dünya üzerinde yaşamın nasıl başladığı konusunda, insan ve maymunun ortak atalarına işaret eden Darwinist anlayıştır. Yani dönemin hakim bakışını teşkil eden seküler yaklaşım ve ulusçu söylem, tarih kitaplarında etkin bir şekilde yer almış ve bu bakış daha sonra Cumhuriyet'in kurucularının da temel yaklaşımını oluşturmuştur.

Genelde tarihyazımları değerlendirilirken dönemin koşullarını göz ardı etmemek gerekmektedir. Türk tarihyazımı ve dilbilimi, Batı oryantalizminin çocukları, onun birer ürünüdürler. Çünkü dönem yüzyıl dönemecinde otoriteleri Batı'da tartışılmayan çalışmalar ve iddialarla doluydu. Bu bağlamda Türkoloji çalışmaları da Batı oryantalizmine belirli örnekler dışında genelde ters düşmemiştir. Bu zamanda Batı'da yayılmış şiddetli Türk karşıtı duygu ya da düşünceler, farklı bir şekilde ele alınarak Batı'nın kendisi için yaptığının bir benzerinin tersi bir şekilde kendimizi insanlığın merkezine alacak ve de ulusal duyguları güçlendirecek tarzda yapılmıştı. Zira bir yüzyıldır süren Türklerle ilgili olumsuz düşünceler ve önyargılar Batı'da iyice güçlenmiş ve bu önyargılarla baş edebilmek ve onları alt edebilmek ya da Türkleri en mükemmel uygarlaştırıcı halk yapan Türk kültürünün büyüklüğü, eskiliği, parlaklığı iddialarına dayanak yapmak için Batı bilimini göstermenin, bu iddialara büyük bir güç katacağı düşünülmüştü. Bu zamanda şayet kanıtlar karşı taraftan aranırsa iddialarla

ilgili kuşkulardan arınılacağı ve iddiaların gerçekliğinin daha inandırıcı olacağı varsayılmıştı. Nitekim benzer durumun Tarih Kongreleri'ndeki bildiriler ve tartışmalar içinde yapıldığını görüyoruz. Bu zamanda Türklerin tarih ile ilgili iddiaları, referans ve alıntıları çoğunlukla Avrupalı bilim adamlarına yapılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Yani Tarih tezleri iddialarına bilimsel bir nitelik kazandırabilmek için hep bir Batılı başvuru kaynağı aranmıştır. Bunun nedeni ise Türklerin bu konudaki özgün çalışmalarının eksikliği olsa da, dönem içerisinde Batılı oryantalizmin yetkili ağız işlevini üstlenmesidir.

Batılı başvuru kaynaklarından biri de inceleme konusu yaptığımız Churchward'ın Mu Kıtası efsanesidir. Churchward'ın başlangıçta ilgi uyandıran Mu efsanesi ve Büyük Uygur İmparatorluğu tezi ne de olsa Güneş Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezi'nin göç efsanesini andırıyordu. Ancak Churchward'ın kurgusu çok daha iddialı olup, gizemli yönü insan hayal gücünü zorluyordu. Hele dinle ilgili verileri herhangi bir şüpheyi mahal bırakmayacak kadar gerçek dışıydı. Zira "pagan" bir din de olsa Mu dini, dönemin laiklik anlayışına ters düşüyordu. Churchward, uygarlığın, devletin ve hatta tek tanrılı dinlerin ilerlemesiyle değil, çok daha önce üstün bir uygarlık sayesinde ortaya çıktığı iddiası dönemin genel bakışına aykırıydı. Yani bir yandan Darwinizm'le dine karşı tavır alınırken, öte yandan her türlü şüpheyi içerebilecek dini bir bakış açısının benimsenmesi düşünülemezdi. Oysa Mu efsanesine göre; insan özel olarak yaratılmış ve tabiatın ürünü değildi. Yani Mu Kıtası efsanesinin dayanağını oluşturan Naakal tabletleri evrim teorisinin mümkün olmadığı görüşündeydi. Halbuki bu zamanda bir çok bilim adamı insanların prehistorik bir maymun türünden geldiğini kabul ediyorlardı. Churchward'ın Mu Kıtası anlatısının bizdeki temsilcisi olan Mayatepek'in gönderdiği raporlar da bu romantik ruha uygun düşmekteydi. Raporlara göre Uygur, Akad ve Sümer diye bilinen "ırkdaş"larımız ilk vatanları olan Mu kıtasından binlerce yıl önce ayrılarak dünyaya uygarlıkları, yüksek bilgi ve becerilerini, dil ve dinlerini götürmüşlerdi. Aynı şekilde Ari ırkından diye bilinen Tötonlar, Sertler, Slavlar, Brötonlar, Basklar, İrlandalılar, kısaca hemen hemen bütün Avrupa kavimleri ve Medlerle Farisiler de Uygur Türklerinin soyundan kabul edilmişlerdir.

Kısaca, bu farklılıklara rağmen Churchward'ın Mu ya da Güneş İmparatorluğu tezi 30'lu yılların romantik ruhuna uygun bir yaklaşım oldu. Özellikle dönemin Avrupamerkezci yaklaşımına karşıt olarak Batılı bir düşünürün çalışmalarını referans alarak simetrik bir yaklaşım oluşturmak, ulusal güven ve duyguyu artırması yönünden de ilgi çekici bulunmuştu. Ancak bu ezoterik ve romantik düşünceler sonraki süreçte Atatürk tarafından da terk edilmişti.

Kaynakça

- Akçura, Yusuf (1932), "Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usullerine Dair", Birinci Türk Tarih Kongresi, TC Maarif Vekaleti, Ankara.
- Beritan, F.-Şimşek, A.(2011), "Tarihyazımında Avrupamerkezciliğin İzleri", Ed. Vahdettin Engin-Ahmet Şimşek, Türkiye'de Tarihyazımı, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.
- Bıçak, Ayhan (2013), "Tarih Düşüncesi", Cogito, Sayı 73, Bahar.
- Candan, Ergun (2013), Ezoterizme Giriş, Sınırötesi Yayınları, İstanbul.
- Churchward, J. (1999), Batık Kıta MU'nun Çocukları, Çev. Ercan Arısoy, Ege Meta Yayınları, İzmir.
- Churchward, J. (2000), Kayıp Kıta MU, Çev. Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İzmir.
- Churchward, J. (2001), MU'nun Kutsal Sembolleri, Çev. Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İzmir.
- Durgun, Şenol (2012), "Erken Cumhuriyet Döneminde Ulus İnşası ve Bilim", 10. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 28 Ağustos-2 Eylül 2012, Kongre Bildiriler Kitabı, Kırım/Ukrayna, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Ersanlı, B. (2003), İktidar ve Tarih-Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu(1929-1937)-, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Galip Reşit (1932), "Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış", Birinci Türk Tarih Kongresi, TC Maarif Vekaleti, Ankara.
- İnan, Afet(1932), "Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde", Birinci Türk Tarih Kongresi, TC Maarif Vekaleti, Ankara.
- Sayyid, S. (2000), Fundamentalizm Korkusu-Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu-, Çev. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara.
- Şenoğlu, Kemal(2006), Mayatepek Raporları Türk tarih Tezi ve Mu Kıtası, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Toprak, Z. (2012), Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji, Doğan Kitap, İstanbul.
- Yazıcı, F.(2011), "Cumhuriyet Dönemi Tarih Ders Kitaplarında Tarihyazımı", Ed. Vahdettin Engin-Ahmet Şimşek, Türkiye'de Tarihyazımı, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.

Ulusların inşâsı, son iki asrın en büyük fikrî girişimlerinden biri olmuştur. Her ulusun, kurucu ataları; ulusun çağlara yayılan sürekliliğini sağlayan bir tarihi; millî değerleri şahsında somutlaştıran kahramanları, bir dili; kültürel ve tarihi abideleri; anı mekânları; tipik bir manzarası; bir folklor ve de giysisi; damak zevki; sembolik hayvanları gibi bazı temel ortak unsurları vardır. Bu temel unsurlar her ulusta bir ortaklık ve âidiyet oluşturmuş olsa da, aynı zamanda kendilerinin diğerlerinden farklı olmasını da sağlamıştır. Ulusların sahip oldukları ortaklıklardaki içerik farklılıkları muhtelif milliyetçilik anlayışlarının gelişmesine yol açmıştır.

Bu farklılıklara rağmen ulus inşâ sürecinde modern devletlerin milliyetçi siyaset üretmesi ona önemli işlevler sunmaktadır. Çünkü ulus inşâ etmek bir halk yaratmaya doğru giden olası yollardan birisi olarak görülmektedir. Ulus ırkın veya dilin tikelliğini aşan bir şey olduğundan ortak tarihin ve hafızanın bir ögesi ve aynı zamanda da bu ögenin olumladığı ortak niyet ve projeleri kapsamısından dolayı, modern devletin temel işlevlerini ve misyonunu da tanımlamaktadır. Özellikle devletin temel niteliklerinden biri olarak görülen "millî bağılılın", her türden geleneksel bağılılıktan yüksek tutulması ve bu vesileyle, her vatandaşla doğrudan ve tek elden ilişki kurmayı üstlenmesi, ilksel bağları ve âidiyetleri siyasal içeriğinden soyutlamaktadır.

"Ulus İnşâsı ve Milliyetçilik" adlı bu eser; ulusun inşâsı ve bu inşâda bir ideoloji olarak milliyetçiliğin oynadığı rolü, özellikle Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde ele almaktadır. Kitap, çoğunlukla daha önce bu konularda tertiplenen değişik bilimsel toplantılara sunulan makalelerden oluşmaktadır.



kitap

ISBN 978-6056-3390-5-9

