

T.C.
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYE SİYASETİNDE KEMALİZM'DEN
POST-KEMALİST DÖNEME GEÇİŞ

NUH UÇGAN

MART-2009

T.C.
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYE SİYASETİNDE KEMALİZM'DEN
POST-KEMALİST DÖNEME GEÇİŞ

NUH UÇGAN

MART-2009

T.C.
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI

TÜRKİYE SİYASETİNDE KEMALİZM'DEN
POST-KEMALİST DÖNEME GEÇİŞ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
Nuh UÇGAN

Danışman:
Doç. Dr. Muhittin ATAMAN

Bolu-2009

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Nuh UÇGAN'a ait "TÜRKİYE SİYASETİNDE KEMALİZM'DEN POST-KEMALİST DÖNEME GEÇİŞ" adlı çalışma, jürimiz tarafından Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS YETERLİLİK TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Akademik Unvan

ve Adı Soyadı

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Doç. Dr. Muhittin ATAMAN

Üye : Doç. Dr. Mustafa GENCER

Üye : Yrd. Doç. Dr. Veysel AYHAN

ABSTRACT

The aim of this study, titled as **“Transformation from Kemalism to Post-Kemalist Era in Turkish Policy,”** is to discuss the restructuring of fundamental identity paradigm materialized in the historical process from Turkey's foundation to 2000's first decade. The study approaches Kemalism as a state identity of the Turkish Republic and basically reduces it to two notions: Nationalism and civilizationalism (or Secularism and Westernism). Accordingly, fragmentation in the identity paradigm discussed in parallel with nationalism and secularism. In the first part, which analyses Kemalist identity in an effort to give a clear background of Kemalism, tries to find traces of secularism in institutional amendments, in ideational process and in the process of nationalism in the Ottoman Empire.

This study frames Kemalism with a specific paradigm, modernization theory. Positivism constitutes epistemological presumptions of that theory, structural functionality and sociological and progressionalism as its theoretical cognition world. In this context, external reason of the fragmentation in Kemalist identity paradigm in Turkey, ascertained as getting into a grave crisis each of those three in above mentioned modernization theory. In a single party or “party-state integration” period, which centered on setting up a nationalist and civilizationist (secular, westernist) nation, built Kemalist text set the goal of fabricating “westernist Turk”. Founder components of this identity are westernism (secularism) and (ethnic-territorial) Turkism.

Second part of the study analyzes Post-Kemalist period, which began in the 1980s when Kemalist policies were began to be questioned in the field of activity with the Özal period (1983-89 Prime Ministry, 1989-93 Presidency) in the 1980s. The Özal leadership established as the first and only leadership change in Turkish policy. Parameters of this change clearly appeared in breakaway from Kemalist ethnic policies. In the wake of Özal period, Justice and Development Party (AK Party)’s administration has been touched on as a symbol of Post-Kemalist era's

political foundation. Coming from a faraway-periphery (Islamist), this movement found the opportunity of reorganizing the center through a long-lasting period in power from November 2002 to nowadays, seems to put into practice activities symbolizing disintegration of the Kemalist ethnic policy in first days of 2009.

Keywords: Kemalism, Nationalism, Secularism, Özal, Justice and Development Party (AK Party), Kurdish Question, Political Islam, Neo-Ottomanism.

ÖZET

“Türkiye Siyasetinde Kemalizm’den Post-Kemalist Döneme Geçiş”

başlığıyla sunulan bu çalışmanın problematiği, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan 2000’lerin ilk on yılına kadar geçen tarihsel süreçte temel kimlik paradigmasındaki kırılmayı ele almaktır. Çalışma, Türkiye Cumhuriyeti devlet kimliği olarak ele aldığı Kemalizm’i temel olarak iki nosyona indirgemektedir: Milliyetçilik (*nationalism*) ve Medeniyetçilik (Batıcılık, laiklik). Dolayısıyla kimlik paradigmasındaki kırılma da Milliyetçilik ve laiklik nosyonlarının paralelinde ele alınmaktadır. Kemalist kimliğin incelendiği İlk bölümde, Kemalizm’im tarihsel arka planını vermek amacıyla Osmanlı’da uluslaşma sürecini ve düşünce ve kurumsal düzenlemelerde sekülerleşmenin izlerini aramaya çalışarak işe koyulmuştur. Çalışma, Kemalizm’i belli bir paradigmayla, modernleşme kuramıyla çerçevelemektedir. Bu kuramın epistemolojik varsayımlarını pozitivism, sosyolojik varsayımlarını yapısal işlevselcilik ve tarih kuramsal biliş dünyasını ilerlemecilik teşkil etmektedir. Bu anlamda Türkiye’de Kemalist kimlik paradigmasındaki temel kırılmanın dışsal nedeni, bu modernleşme kuramının her üç ayağında da ciddi bir bilimsel kriz içine girilmesi olarak tespit edilmektedir. Milliyetçi (*nationalist*) ve medeniyetçi (Batıcı, seküler) bir ulus kurulmaya odaklanıldığı Tek Parti/parti-devlet entegrasyonu döneminde inşa edilen Kemalist metin “Batılı bir Türk” inşa etmeyi hedeflemiştir. Kimliğin kurucu unsurları hem Batılı (seküler), hem de Türk’tür (etnik-teritoryal). Çalışmanın ikinci bölümü, 1980’lerin ortalarına kadar sorgulamasız bir faaliyet alanı bulan Kemalist politikaların, Özal iktidarları (1983-89 Başbakanlık, 1989-93 Cumhurbaşkanlığı) ile beraber aşılmaya başlandığı Post-Kemalist dönemi ele almaktadır. Özal liderliği Türkiye siyaseti için ilk gerçek liderlik değişimi olarak tespit edilmiştir. Bu liderlik değişiminin parametreleri kendisini en fazla Kemalist etnik politikalardan kopuşta göstermektedir. Özal liderliğinin ardından Post-Kemalist dönemin sembol siyasal oluşumu olarak Adalet

ve Kalkınma Partisi iktidarları dönemi ele alınmıştır. Uzak-çevreden (İslamcı) gelip, Kasım 2002'den bugüne uzun bir iktidar döneminde merkezi re-organize etme imkânı bulan bu hareket, 2009'un başına geline süreçte özellikle Kemalist etnik politikanın kırılmasını temsil eden pratikleri hayata geçirmiş görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kemalizm, Milliyetçilik, Laiklik, Özal, AK Parti, Kürt Sorunu, Siyasal İslam, Neo-Osmanlıcılık.

TEŞEKKÜR

Tezin yazılması esnasında öncelikle, bana en fazla manevi (ve tabii ki maddi) desteği veren anneme teşekkür etmek istiyorum. Annem merhametin cisimleşmiş bir örneğidir. Ben onun alın teriyim. İkinci olarak sevgili hocam Muhittin ATAMAN’a tezin yazım aşamasındaki hoşgörüsü, tartışmaları ve eleştirileri için sonsuz teşekkür ediyorum. Muhittin ATAMAN, benim için her zaman örnek bir akademisyen, saygın bir hocaydı ve fakat aslında bunların da ötesinde bir anlam taşıdı. En doğrudan ifadeyle hocam benim için dokunaklı bir şarkıydı. Yüksek lisans ders aşaması döneminde bana inanılmaz hoşgörüsüyle yurt imkânlarından faydalanma fırsatı sağlayan sevgili müdür ağabeyim Talat ÇIRAK’a da teşekkür borçluyum. Tezin bilgisayarda yazımı esnasında sık sık sorun çıkaran bu aletin onarımını üstlenen ağabeyim Fatih UÇGAN da kuşkusuz büyük bir teşekkürü hak ediyor. Son olarak tarihçi Doç. Dr. Mustafa GENCER ve uluslararası ilişkiler bölümü akademisyenlerinden Yrd. Doç. Dr. Veysel AYHAN beylere tezi okudukları ve yönelttikleri eleştirilerle yaptıkları katkılar dolayısıyla sonsuz müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

ABSTRACT.....	iii
ÖZET.....	v
TEŞEKKÜR.....	vii
İÇİNDEKİLER DİZİNİ.....	viii
KISALTMALAR.....	x
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	xii
GİRİŞ.....	1

BÖLÜM I

TÜRKİYE CUMHURİYETİ DEVLET KİMLİĞİ: KEMALİZM/ATATÜRKÇÜLÜK

I. KEMALİZM'E GİDEN TARİHSEL ARKA PLAN.....	7
A. OSMANLI'DA MİLLİYETÇİLİĞE GİDEN YOL.....	8
1. Osmanlı'nın Sosyo-ekonomik Kurumlarının ve Millet Sisteminin Yapılanması ve Çöküşü.....	10
2. Balkanlarda ve Ortadoğu'da Ulus Devletlerin Oluşumu.....	16
a) Hristiyan Milletlerin Değişimi.....	16
b) Müslüman Milletin Uluslaşması.....	22
B. OSMANLI'DA LAİKLİĞE GİDEN YOL.....	29
1. Tefekkür Hayatının Sekülerleşmesi.....	29
2. Laikleşme Pratikleri.....	41
II. KEMALİZM'DE KURAM: MODERNLEŞME KURAMI.....	44
A. EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KEMALİZM:	45
B. KEMALİZM'İN TOPLUM KURAMI: YAPISAL İŞLEVSELÇİLİK.....	50

C. KEMALİST TARİH KURAMI: İLERLEMECİLİK.....	59
III. KEMALİST TEKST.....	70
A. KİMLİĞİN SEKÜLER FORMÜLASYONU.....	71
1. Simgesel Değişiklikler.....	77
2. Kurumsal Düzenlemeler.....	91
3. İşlevsel Düzenlemeler.....	93
4. Yasal Düzenlemeler.....	95
B. KİMLİĞİN ETNİK FORMÜLASYONU.....	100
C. KEMALİST ULUSAL KİMLİĞİN YANSIMALARI.....	121
D. KÜRT SORUNU.....	134

BÖLÜM II

POST-KEMALİST DÖNEM

I. KAVRAMSAL-SOSYOLOJİK BİR GİRİŞ: MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİSİ.....	147
II. ÖZALİST DEĞİŞİM.....	175
A. NEO-OSMANLILIK.....	182
B. ÖZALİST ETNİK POLİTİKA.....	185
C. ÖZAL VE İSLAM.....	192
III. AK PARTİ'Lİ DEĞİŞİM DÖNEMİ.....	197
A. SİYASAL İSLAM FENOMENİ.....	198
B. ADALET VE KALKINMA PARTİSİ (AK PARTİ).....	210
1. AK Parti'nin Kimliği.....	212
2. AK Parti ve Laiklik.....	233
3. AK Parti ve Etnik Politika: Kürt Sorunu.....	241
4. Kronik Kimlik Krizinin Son Halkası.....	258
5. 2007 Seçimleri.....	264
SONUÇ.....	267
KAYNAKÇA.....	270

KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
ADD	: Atatürkçü Düşünce Derneği
AIHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AK Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
AP	: Adalet Partisi
ARMHC	: Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyeti
AYM	: Anayasa Mahkemesi
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DEHAP	: Demokratik Halk Partisi
DEP	: Demokrasi Partisi
DP	: Demokrat Parti
DSP	: Demokratik Sol Parti
DTP	: Demokratik Toplum Partisi
DYP	: Doğru Yol Partisi
FP	: Fazilet Partisi
GAP	: Güneydoğu Anadolu Projesi
HADEP	: Halkın Demokrasi Partisi
HEP	: Halkın Emek Partisi
IMF	: Uluslararası Para Fonu
İHL	: İmam Hatip Lisesi
KH	: Kürt Hizbullahı

KOBİ	: Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmeler
MDP	: Milliyetçi Demokrasi Partisi
MGH	: Milli Görüş Hareketi
MGK	: Milli Güvenlik Kurulu
MGSB	: Milli Güvenlik Siyaset Belgesi
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
MTTB	: Milli Türk Talebe Birliği
MÜSİAD	: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
NATO	: Kuzey Atlantik İttifakı
PKK	: Partiya Karkeren Kurdistan (Kürdistan İşçi Partisi)
RP	: Refah Partisi
RTÜK	: Radyo Televizyon Üst Kurulu
SP	: Saadet Partisi
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TCK	: Türk Ceza Kanunu
TDK	: Türk Dil Kurumu
TOBB	: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği
TRT Şeş	: TRT 6 (TRT'nin Kürtçe Kanalı)
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TÜSİAD	: Türk Sanayici ve İşadamları Derneği
USD	: ABD Doları
VKGB	: Vatansever Kuvvetler Güç Birliği
YÖK	: Yükseköğretim Kurulu

ŞEKİLLER DİZİNİ

Grafik 1. Dünya Değerler Araştırması.....53

Tablo 1. 2002 ve 2007 genel seçimlerinde Kürt yoğunluklu bölgelerde oyların temel olarak dağılımı..... 261

GİRİŞ

Oral Sander Türkiye'nin, modern Türk ulus devletinin ortaya çıkışını meşhur Anka Kuşunun (*Phoenix*) küllerinden doğuşuna benzetiyor.¹ Grek ve Mısır mitolojisine göre Anka Kuşu beş yüz yıl yaşadıktan sonra kendisini ateşe atıyor ve külleri arasından tekrar doğarak sonsuza dek yaşıyor. Benim metaforum ise, bir hastalığa yakalanarak yavaş yavaş tüylerini döken bu kuşun güvercinleşmesi şeklinde. Öncelikle Avrupa'daki tüylerini, ardından da Ortadoğu'daki tüylerini döken meşhur kuş sonunda *Asia Minor*-Anadolu yarımadasından ibaret bir ulus devlet olarak tarih sahnesine çıkıyor. Kemalizm'in iki temel nosyonundan birisi olan nasyonalizm bu tüylerinden olmuşluğun bir neticesi olarak anlam kazanmıştır. İmparatorlukta Gayrimüslimlerin sadakatini temin için geliştirilen laik Osmanlıcılık ideolojisinin başarısız kalmasının ardından, bari mevcut Müslümanların, özellikle Arapların sadakatini temin için ortaya atılan İslamcılık politikası da işe yaramayınca elde kalan sosyal yapı Türk başatlığına dayanmış, son halde eldekinin muhafazası Türkçülükte, nasyonalizmde görülmüştür. Her şeye rağmen eldeki yapının salt Türk'e dayanmaması homojen ulusun mühendislik faaliyetleriyle yapılmasını gerektirmiş ya da Kemalist tahayyülât böyle tercih etmiştir. Kemalizm'in ikinci temel nosyonu olarak sekülerizm ise esas olarak tüylerinin dökülmesine neden olan hastalığın bir tedavisi olarak öngörülmüş, ancak siyasal uygulama bu ikinci nosyonun tüysüz kalan meşhur kuşun makyaj ihtiyacının karşılanması şeklinde tezahür etmiştir. Tanzimat aydınlarının devleti düştüğü durum karşısında "biz bu hale nasıl geldik?" sorusuna verdikleri yanıt hastalığın hurafe olarak kodlanan din olarak tespitini gerektirmiştir. Hastalığın tedavisi ise Batıcılık ve dolayısıyla sekülerizm olmuştur. Kemalist kadrolar sekülerizme bir medeniyet meselesi olarak eğilmişler, Avrupa uluslar ailesine kabul edilmenin, ya da çağdaş uygarlıklar

¹ **Oral Sander**, *Anka'nın Yükseliş ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme*, Ankara: İmge Yayınları, 4. Baskı, Ekim 2006.

seviyesine erişmenin bir zarureti olarak yaklaşmışlardır. Sekülerizm, bu anlamda Batılılaşmanın, Batı medeniyetine ilhakın “öz”ün yanında bir “form” (şekil) meselesi olarak işlemesine neden olmuştur. Sekülerizm Kemalist inşada her şeyden önce bir form-makyaj olarak anlaşılmaktadır. Bunu Kemalizm’in kültür devrimlerinden izlemek mümkündür.

Nasyonalizm ve sekülerizm çift kavramlarına yaslanan Kemalist tekst, ona söylemsel hegemonya sağlayan modernleşme paradigmasının ilerlemecilik-pozitivizm-yapısal işlevselcilik kuramlarındaki bilimsel kriz nedeniyle dışsal; iç siyasette de 1980’lerin ortalarından itibaren liderlik değişimi (Özal) nedeniyle içsel bir meydan okumayla karşılaştı. Bu gelişmeler esasında Türkiye tarihsel hafızası için nevezuhur gelişmeler olmaktan çok bir hatırlatma, hafıza tazelemesi işlevi gördü. Kemalist kimlik paradigmasındaki kırılma Türkiye’de çok-kimlikli Osmanlı’nın ve yine dini retorikli Osmanlı’nın entelektüel pazara çıkmasına neden oldu. Özal liderliği Kemalist kimlik paradigmasını çatlatmışsa, uzak-çevreden (İslamcılık) gelip görece uzun bir dönemdir tek başına iktidarda olan AK Parti olgusu Kemalizm’i marjinalize etmiştir. Bu dönemde Kemalist etnik politikaların büyük ölçüde berhava edildiğini söylemek mümkündür. AK Parti etnik meselelere bakışıyla da, laiklik meselesine bakışıyla da Kemalizm’den farklı bir bağlama oturmaktadır. Kemalizm’in monist etnik politikasını sarsmış, Kemalist laiklik anlayışının dini sosyal hayattan dışlama şeklindeki tarifini yıpratmaya çalışarak, yaşam biçimi (modus vivendi) olarak algılanmasından teknik bir tarafsızlık nosyonu olarak algılanmasına kayışı temsil eder olmuştur.

1. Çalışmanın Problematiği

“Türkiye Siyasetinde Kemalizm’den Post-Kemalist Döneme Geçiş”

başlığıyla sunulan bu çalışmanın temel problematiği de Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan 2000’lerin ilk on yılına kadar geçen tarihsel süreçte temel kimlik paradigmasındaki bahsedilen kırılmayı ele almaktır. Türkiye’nin kimlik paradigmasındaki kırılmanın ele alınması demek Kemalist nasyonalizm ve

sekülerizm nosyonlarının sorunsallaştırılması demektir. Bu anlamda bu çalışma Türkiye Cumhuriyeti uluslaşma ve sekülerleşme serüvenini sorguluyor. Tez, modernleşme kuramına (pozitivizm, yapısal işlevselcilik, ilerlemecilik) dayanan Kemalist tekstin nasyonalizm ve sekülerizm temelinde inşa etmeye çalıştığı “*Batılı Türk’ü*” referans alarak Kemalizm'in Batılılaştırıcı ve Türkleştirici bir toplumsal mühendislik projesi olduğunu iddia ediyor. Bu anlamda Türklüklerini unutanlar Türklüklerini hatırlamaya, Batılılaşmakta ayak direyenler medenileşmeye davet ediliyor. Medenileştirici ve Türkleştirici Kemalist projedeki kırılma ise devletin medenileştirici ve Türkleştirici projedeki öncülüğünün reddedilmesi noktasında ilk meydan okuma anlamına gelen Özal (1983-89 Başbakanlık, 1989-93 Cumhurbaşkanlığı) liderliği ile başlıyor. Çalışma, bu Kemalist kimliği ve bu kimlikteki Özal ve AK Parti iktidarları (2002-?) dönemindeki kırılmayı sorun edinmektedir.

2. Çalışmanın Amacı

Çalışmanın amacı çok genel bir ifadelendirmeye, Türkiye siyasetinin temel dinamiğini açıklığa kavuşturarak geçmiş, şimdi ve geleceğe dönük bir perspektif sunmaktır. Türkiye siyasetini açıklamaya çalışan birkaç yöntem geliştirildi. Berkes'in² radikal Batılılaşma paradigması, Küçükömer'in³ sınıf bilincini merkeze alarak giriştiği kafa karıştırıcı sağ-sol kavramlaştırması ve nihayet Mardin'in⁴ merkez-çevre kavramlarını Türkiye siyasetine uyguladığı çalışması Türkiye siyasetini anlamaya dönük metodolojik girişimlerdi. Hiç kuşkusuz hiçbir Mardin'in merkez-çevre kavramları kadar itibar görmedi. Bu çalışma da esas olarak Türkiye

² **Niyazi Berkes**, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Ed. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, 2005.

³ **İdris Küçükömer**, “*Batılılaşma*”: *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 5. Baskı, 2007.

⁴ **Şerif Mardin**, “Türk Siyasetini Açıklayacak Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, çev. Şeniz Gören, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Ed. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Baskı, 2006.

siyasetini merkez (*nasyonalist-sekülerist*) ve çevre (farklı etnik kimlikler ve İslamcılık) arasındaki mücadeleyi gözleyerek okumaktadır. Çalışmada ayrıca temel siyasal kırılmaların altyapı dinamikleri de işin içine karıştırılmaya çalışılmıştır. Buna göre Osmanlı’da başlayan uluslaşma sürecinin orta sınıflaşmayla ilintisi ya da 1980’lerden sonra ortaya çıkan Siyasal İslam olgusunun Anadolu’da gerçekleşen “Kanepe Devrimi” ile irtibatı araştırılmıştır.⁵

3. Çalışmanın Kapsamı

Çalışmanın kapsamı Kemalist kimliğin inşasının ele alınmasında Milliyetçilik ve Sekülerizm kavramlarıyla sınırlandırılmıştır. Buna göre Osmanlı’dan Kemalizm’e varan tarihsel arka plan sunulurken uluslaşma ve sekülerleşme yolundaki maceraya odaklanılmıştır. Post-Kemalist dönem ele alınırken yine etno-seküler kimlik paralelindeki değişimlere odaklanılmıştır. Post-Kemalist dönemin başlangıcı olarak Özal iktidarları dönemi baz alınmış,⁶ Post-Kemalist dönemin pekiştiği dönem ise AK Parti dönemi olarak tespit edilmiştir.

4. Çalışmanın Varsayımları

Çalışmanın merkezi varsayımı Türkiye’de Kemalist kimlik paradigmasında Özal İktidarları döneminde başlayıp, AK Parti hükümetleri döneminde perçinlenen bir kırılmanın yaşandığıdır.

⁵ Kanepe Devrimi, Orta Anadolu’da kök salan Anadolu sermayesinin yükselişini ifade eden bir kavramsallaştırma olarak kullanılmaktadır. Kavram, referansını Kayserili Mustafa Boydak’ın ülkenin en büyük mobilya firmaları olarak Bellona ve İstikbal markalarından almaktadır. Geniş bir değerlendirme için bkz. İslami Kalvinistler: Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakârlık, *ESI Report*, 19 Eylül 2005.

⁶ **Muhittin Ataman**, “Özalizm: Türkiye’de Yeniden Yapılanma Teşebbüsü”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl V/Sayı 19, 2001, s. 53-63.

- ❖ Kemalizm “Batılı Türk” kimliği yaratılmasına matuf bir toplumsal mühendislik ideolojisiidir.
- ❖ Kemalizm’in Batılı kimliği inşaaya dönük felsefesi radikal laiklik politikalarıyla beraber yürümüştür. Kemalizm’in laiklik anlayışı toplumu sekülerizm temelinde dönüştürmeyi hedeflemektedir ve bunu devlet eliyle gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bu anlamda din, sosyal hayattan dışlanması gereken bir bağlama yerleştirilmektedir.
- ❖ Kemalizm’in milliyetçilik anlayışı salt teritoryal ya da salt etnik milliyetçilik anlayışı olmaktan çok etnik+teritoryal bir senteze dayanmaktadır. Kemalist milliyetçilik, Fransız modeli milliyetçilik anlayışıyla, Alman modeli milliyetçilik anlayışları arasındaki gelgitlerle maluldür.
- ❖ Osmanlı’da uluslaşmaya giden yolun sosyal arka planı, klasik sosyal tabakaların dağılması ve klasik millet sisteminin meşruiyetini yitirmesiyle Balkanlarda ve Ortadoğu’da ulus devletlerin ortaya çıkmasıdır.
- ❖ Osmanlı’da sekülerizm yolundaki düşünce değişimini Osmanlı düşünürlerinin edindikleri [völger] materyalist, [sosyal] Darwinist, pozitivist temalar oluşturmaktadır.
- ❖ Kemalizm, kuramsal olarak modernleşme paradigmasına dayanmaktadır. Bu kuram, epistemolojik olarak pozitivism, sosyolojik olarak yapısal-işlevselcilik, tarih kuramsal olarak ilerlemeciliği ihtiva etmektedir.
- ❖ Post-Kemalist dönem Özal’la başlamakta, AK Parti hükümetleri ile perçinlenmektedir.
- ❖ Klasik merkez-çevre kavramlarında yerlerini bulan merkez güçler bugüne kadar temel olarak değişmeden kalırken, çevrede konumlanan sosyal katman değişim içinde hareket etmektedir. Buna göre klasik çevre kavramlaştırmasına ek olarak merkezdeki çevre (göç) ve çevredeki merkez (Anadolu Kaplanları) olguları analize dâhil edilmelidir.
- ❖ Özal’ın etnik politikaya yaklaşımı Neo-Osmanlıcılık tartışmalarıyla şekillenmiştir. Neo-Osmanlıcılık temel olarak Kemalist monist kimlik

tanımlamasına karşıt olarak çoklu kimlik tanımlamasına referans vermektedir.

❖ AK Parti uzak-çevreden (İslamcılık) gelip merkezi re-organize etmektedir. Bu noktada hem AK Parti klasik İslamcı geçmişinden farklılaşarak hareket etmekte, hem de merkezi değer sistemini değişime uğratmaya çalışmaktadır.

❖ AK Parti'nin laiklik anlayışı teknik tarafsızlığa gönderme yapan bir laiklik anlayışıdır. Bu noktada devlet eliyle toplumu sekülerleştirmeyi amaç edinen Kemalist laiklik anlayışından ayrılmaktadır. Dinin sosyal hayatla ilişkisini dışlamayan bir laiklik anlayışını benimsemektedir.

❖ AK Parti etnik politikada bütün kimlikleri Türk sayan (*ex-definitione*) Kemalist yaklaşımdan özellikle Kürtçe dili ile ilgili politikalarıyla ayrıldığını göstermiştir.

5. Çalışmanın Planı

Kemalizm ve Post-Kemalizm dönemlerindeki kimlik oluşumu ve siyasi değişim süreçlerini inceleyen bu tezin birinci bölümünde, Kemalizm'e giden yolda Osmanlı'nın son dönemindeki milliyetçilik ve laiklik süreçleri incelenecektir. Kemalizm'in dayandığı modernleşme kuramından sonra Kemalist tekstin oluşumu derin bir analize tabi tutulacaktır.

İkinci bölümde ise Post-Kemalist dönem üzerinde durulacaktır. Genel bir kavramsal girişten sonra bu bölüm iki alt başlık altında değerlendirilecektir. Birinci alt başlıkta Özal döneminde milliyetçilik ve laiklik konusunda gerçekleşen değişim ele alınmaktadır. İkinci alt başlıkta ise AK Parti dönemindeki gelişmeler üzerinde durulacaktır. Çalışma bir genel değerlendirmeye sona erecektir.

BÖLÜM I

TÜRKİYE CUMHURİYETİ DEVLET KİMLİĞİ: KEMALİZM/ATATÜRKÇÜLÜK

*“Kemalizm Türk Cumhuriyetinin
mezhebidir. Bu mezhebin cihan-ı telakki
tarzı Avrupaî’dir; fakat temeli Türk’tür.”¹*

I. KEMALİZM’E GİDEN TARİHSEL ARKA PLAN: OSMANLI’DA MODERNLEŞME VE ULUSLAŞMA YÖNÜNDEKİ DEĞİŞİM DİNAMİKLERİ

Bu bölümde milliyetçi ve Batıcı/modernleşmeci bir proje olarak işleyen Kemalizm’in/Atatürkçülüğün² Kemalist restorasyon öncesi izlerini bulmaya dönük arkeolojik bir kazı yapılmaya çalışılacaktır. Bu kazı yapılırken temel olarak iki kavramın etrafında bir kavramlaşturmaya gidilecektir. Öncelikle Osmanlı’da uluslaşma sürecinin izlerini bulmaya, daha sonra da düşünce ve eylemde laikleşme hamlelerini keşfetmeye çalışılacaktır.

¹ **İsmail Kaplan**, “Milli Eğitim İdeolojisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2003, s. 792.

² Kemalizm ve Atatürkçülük kavramlarını farklı biçimde tanımlayanlar vardır. 12 Eylül 1980 sonrası kullanıma giren Atatürkçülük kavramı genellikle kendisini sağcı, milliyetçi, vatansever olarak kabul edenlerin tükettiği bir kavramken; Kemalizm’i, kendisini solcu, ulusalcı, yurtsever olarak kabul edenler kullanmaktadır. Bu çalışmada biz Kemalizm ve Atatürkçülük kavramlarının milliyetçilik ve sekülerizm çift kavramlarına dayandığı kabulünden hareketle bir ayırma gitmedik.

A. OSMANLI'DA MİLLİYETÇİLİĞE GİDEN YOL

Çok etnikli³ emperyal Osmanlı Devleti'nden homojen bir kimlik üzerine bina edilen Türkiye Cumhuriyeti ulus devletine geçiş 19. ve 20. yüzyıllarda Balkanlarda ve Ortadoğu'da bir dizi ulus devletin tezahürü ile ivme kazanmıştır. Yaşanan dönüşümün nedenselliğini geleneksel sosyal yapıdaki ve dini toplum sistemindeki değişikliklerde aramak gerekir ki bu durum kolektif kimlik değişimini getiren bir gelişme olmuştur. Dönüşümün işleyişini iki kavramsal enstrümanla izlemek mümkündür. Klasik yapının i) sosyoekonomik (sosyal tabakalar) unsuru ile ii) dini cemaat (millet sistemi)⁴ yapılanmasının yavaş yavaş dağılarak bunların bazı ilkel sosyal sınıflara (ekonomik, politik, kültürel, elitler liderliğinde) dönüşmesi söz konusu olmuştur. Dönüşümün sonucunda Osmanlı bürokratik geleneğine aykırı bir biçimde devletin dini-etnik ve sosyal özdeşleşmesinin yerini politik kimlik/entegrasyon teknolojisi olarak milliyetçilik almıştır.⁵

Osmanlı Devleti'ndeki milliyetçilik sorununun ortaya çıkışını, geliştiği tarihsel koşullar çerçevesinde iki aşamada incelemek gerekiyor. Birincisi,

³ Etnikliğin Osmanlı'daki politik durumu: Osmanlı anayasal düzeninin temeli Kur'an ve Şeriata göre farklı etnik grupların varlığı kabul edilmiş ve aynı zamanda bir grubun diğerine üstünlüğü yasaklanmıştır. Zaten temel politik birim olan ümmet bağlılığına üstün gelecek bir etnik bağlılığa izin verilmemiştir. Etnik çıkarlar yerel ve bölgesel düzeyde grubun bağlılığına temel teşkil edebilir, fakat bunun hiçbir politik çağrışımı olamaz. Osmanlı'da etnikliği yöneten ilkeler başlıca şunlardır: i) Kur'an Hükümleri: Kur'an şecere veya toprağa dayalı etnik bölünmeyi kabul ettiğinden devlet her etnik grubun kendi kimliğini muhafaza etmesine ve şivesini konuşmasına izin vermiştir. Bu konuda metne bağlı kalma konusunda hassas olan devlet bir devlet dili politikası da gütmeyeğinden her etnik grup dilini muhafaza edebilmiş ve bu durum koşullar olgunlaştığında etnik grupların ayrılıkçı hareketlerinde başlıca enstrümanları olmuştur. ii) Millet Sistemi: Millet sistemi, politik açıdan Osmanlı hükümetiyle özdeşleşmiş, kendi dini inançlarının ilkelerini yaymakla ilgilenen üst düzey bir din adamları grubu oluşturulmuş, fakat sistemin taşradaki temeli etnik yapı olarak kalmıştır. iii) Yerel Hükümet: Osmanlı Devleti'nde yerel düzeyde –köylerde ve kasabalarda- yönetici yerel halkın seçtiği yerel cemaat liderleri olmuştur. Genellikle her köy ya da kasabalarda kendi dillerini konuşan tek bir etnik-dini grubun yaşadığı yerler olmuştur (**Kemal H. Karpata**, “Çok-Etnisiteli Ulusallık Dışı İslam Devletinde Etniklik Sorunu: Osmanlı Devleti'nde Etnik Kimliğin Sürekliliği ve Yeniden Biçimlendirilmesi”, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Ed. Kemal H. Karpata, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları, Haziran 2006, s. 255–63).

⁴ Osmanlı'da millet sisteminin derin bir analizi için bkz. **M. Macit Kenanoğlu**, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

⁵ **Kemal H. Karpata**, “Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri: Tabakadan Sınıfa, Ümmetten Milletlere”, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Ed. Kemal H. Karpata, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları, Haziran 2006, s. 71–3.

Ortaçağ/klasik sosyoekonomik ve dini milletlerin (*millet sistemi*) yapılanmaları ve zaman içinde çöküşlerine bakmak yerinde olacakken, ikinci olarak Balkanlarda ve Ortadoğu'daki kapsamlı psikolojik ve yapısal dönüşümün neticesi olarak *ulus devletlerin oluşumunu* incelemek gerekecektir. En son söylenmesi gereken şeyi en başta söylemek gerekirse, 18. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı'da milliyetçiliğin, milliyetin ve modern ulus devletlerin ortaya çıkışı, ortaçağ sosyoekonomik yapılanmasının çöküşü ve grup kimliklerindeki değişikliklerle birlikte eski etnik ve dini toplulukların uluslar haline dönüşmesi şeklinde olmuştur. Ortaçağ sosyal tabakaları zaman içinde pazarların ve şehirlerin büyümesiyle doğru orantılı olarak daha büyük sosyal gruplar veya sınıflar haline gelmiş ve bu arada evrensel dini cemaatler ise zamanla ulus devletler haline gelen etnik birimlere ayrılmıştır.⁶

Osmanlı'da 15. ve 17. yüzyıllar arası dönemde sistemin en önemli özelliği ekonomik gücün, siyasi makamın ve yüksek sosyal mevkiin bir ve aynı etnik-dil gruplarının mensuplarına ait olmamasıdır. Osmanlı'da iç bağlılığın bekası ve kalıcılığı etnik-dini, sosyal ve ekonomik grupları yeni bir yapısal çerçevede tutabilme becerisine bağlı olmuştur. Etnik gruplar, her biri bir dizi etnik-dil gruplarını içeren Ortodoks, Ermeni, Yahudi ve Müslüman gibi milletler ve dini toplumlar olarak yapılanmışlar; buna karşılık sosyal tabakalar etnik ve dini bağlılıkların dışına çıkarak mensuplarını askeri, idari, dini, kültürel uğraş, ticaret ve sanat ile gıda üretimi gibi işlevlere göre yeniden gruplaştırmıştır. Dolayısıyla çeşitli gruplar din ve dilleri dikkate alınmaksızın kendilerini olası çıkar grupları ve kendilerine yüklenen belli işlevler nedeniyle meslek alanlarında birlik oluşturmuş olarak görmüşlerdir. Bu tip bir yapılanmanın muhafazası ise bir grubun diğerinden ayrılması ve dikey sosyal hareketlilik kabiliyetinin engellenmesi ile mümkün olmuştur. Tebaanın bağlılık yapısı ise düalist bir görünüm arz etmiştir. Tebaa bir yandan siyasi bağlılık, öte yandan da etnik-dini kimlik ve bağlılık arasındaki ayrımla karşı karşıyadır. Siyasi bağlılığı tahta olan tebaanın, dini bağlılıkları ve etnik kimlikleri ise bağlı oldukları

⁶ Karpāt, a.g.e. s. 82.

gruplar ve liderlerinedir. İşte ulus devlet döneminde bu düalist yapıda, politik bağlılık ile etnik ve dini kimlik arasında bir tezat söz konusu olmuştur.⁷

Değişim Balkan Hristiyanları arasında 18. yüzyılda gelişen piyasa ekonomisi ve yeni eğitim sisteminin ve kitlelerin dini ve etnik-ulusal kimlik arayışlarının sonucu olarak bir dizi yeni elit tabakaların ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Bunu Osmanlı hükümetindeki elit tabakaların (yönetici bürokratik kesimin) halk arasındaki İslam kavramını benimseyerek Müslüman kitlelerle özdeşleşme çabaları izlemiştir. Zamanla 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı elit tabakaları bir ulusal Türk kimliği duygusu geliştirmişlerdir. 18. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde milliyet sorununun ortaya çıkışı elit tabakaların yapılarını ve ideolojilerini değiştirmesinin yanında, onların otoritelerini meşrulaştırmalarında dini ve dili kullanmalarına yol açmıştır. Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında çeşitli grupların etnik-dini, sosyal ve ekonomik yapılanmalarının sağlanması istikrarının temeli olmuş ve fakat kaderi de aynı grupları 18. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan yeni ekonomik ve kültürel güçlere cevap verecek şekilde yapılandıramaması ve bir arada tutamamasıyla belirlenmiştir.⁸

1. Osmanlı'nın Sosyo-ekonomik Kurumlarının ve Millet Sisteminin Yapılanması ve Çöküşü

Klasik sosyal yapılanma olarak sosyal tabakalar, başka deyişle “Erkan-ı Erbaa”, bulunduğu yer yöneticiye yakınlığıyla belirlenen meslek gruplarını anlatmaktadır. Erkan-ı Erbaa, yani klasik/ortaçağ Osmanlı yapılanması ve işbölümü, toplumun tabakalara bölünmesi fikrine dayandırılmıştır ve her tabaka devlet bekası için gerekli işlevlerden birini üstlenmiştir. Tabaka sisteminin kesintiye uğraması devletin çökmesi anlamına geleceği için tabakalar arası geçiş yasaklanmıştır. Tabakalar dört gruba ayrılmaktadır: i) Kılıç Ehli: Ordu ve ileri gelenlerden oluşan Kılıç Ehli savaşmak, düzeni tesis etmek ve diğer grupları yönetmek görevlerini

⁷ Karpas, a.g.e. s. 83–4.

⁸ Karpas, a.g.e. s. 85–6.

üstlenmişlerdir. ii) Kalem Ehli: Aydınlar ve yazarların oluşturduğu Kalem Ehli inancın devamını ve inançla ilgili bilginin yaygınlaşmasını sağlamakla yükümlüdür. iii) Reaya (Köylüler): Köylüler veya tarım ürünleri üretenlerden oluşan Reaya bütün gruplar için gıda maddesi sağlamakla yükümlüdürler. iv) Tüccarlar ve Sanatkârlar: Meslek icra edenler ve diğer ticaret şekillerini bilenler olarak tanımlanırlar.⁹

Yönetimdeki grup Müslümanlardan oluşmaktaydı, fakat seçkin tabakanın gerçek bağlılığı her şeyden önce devleteydi, dini nitelikler ikinci derece özellikleriydi. Öyle ki Müslüman yöneticilere ayrılmış birçok makam ve görev (tumar sahipleri, güvenlik birimlerinin, ordu müfrezelerinin komutanları gibi) Müslüman olmayan bazı ailelerce üstlenilmiştir. Çünkü kişinin politik kimliği belirlenirken esas üzerinde durulan nokta dini bağlılığı değil, devlete verdiği hizmetler olmuştur. Müslümanlık merkezi hükümet düzeyindeki görevlere gelmek için gerekli bir nitelikti ve bunu elde etmek için bazı dini değiştirmeler vuku buluyordu. Fakat bunun sağlanması için gerçekleşen çoğu din değiştirmelerinde yeni benimsenen dinin değerlerine gerçek anlamda bağlı olup olmama değil, böyle bir din değiştirme işleminin/sürecinin yaşanması önemliydi. İnanç faktörünün bu şekildeki nötralizasyonu, 19. yüzyıl başlarında Hristiyanlar ve 19. yüzyılın sonlarında Müslümanlar için değişmeye başlamış, kişisel bir dini bağlılıktan, politik kimlik biçiminde ve yeni siyasi yapılanma biçimi ile bütünleşme vasıtası olan inançla aynı şey olmaya başlamıştır.

Osmanlı'da Gayrimüslimlerin sadakatini sağlayan önemli bir mekanizma Sultan ve onda müşahhaslaşan adalet kavramıdır.¹⁰ Kutsal metne dayalı şeri hukuk ile kanunnamelerde müşahhaslaşan örfi hukuk ayrımı yetkinin ikili meşruiyetinin göstergeleri olmuştur. Genellikle idari konularda padişahın fermanlarına dayalı örfi hukuk geçerlidir ve özellikle II. Mehmet tarafından yürürlüğe konulan yasaya göre reaya ile ilgili Müslümanlarla Gayrimüslimler arasında ceza-i konularda hiçbir fark olmadığını anlatan bölümler söz konusudur. Yetkinin bu ikili meşruiyet durumu çeşitli etnik ve sosyal gruplar bütünleşmeden kaldıkları ve kendi felsefe ve adalet anlayışlarına göre mevcut otoriteyi bağımsız olarak kabul ettikleri sürece

⁹ Karpas, a.g.e. s. 98-9.

¹⁰ Osmanlı'da devlet-halk ilişkilerini düzenleyen adalet kavramı ve bu kurumun sarsılmasının etkileri için bkz. **Bülent Tanör**, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8. Baskı, 2002, s. 25-32.

uygulanabilir olmuştur. Uygulanabilirliği sağlayan adalet kavramı ise devletle liderler ve köylüler arasında tesis edilmiş uyum olarak tanımlanabilir. Yine de reayanın hükümdara başvuru hakkı vardır ve neticesinde hükümdarlık kararı, fermanla (adaletname) düzeltilebilirdi. Dolayısıyla adaletname önemli bir yasa ihdas etme mekanizması olarak işlemiştir. Adaletnamelerin İmparatorlukta önemli bir sadakat/entegrasyon enstrümanı vazifesi görmesi onun aynı zamanda reayayı (Müslim, Gayrimüslim fark etmez) askeri-idari gruplara (Sipahi, Yeniçeri) karşı korumasıyla mümkün olmuştur. Böylece Sultan, Sultanın kendi personeline karşı bile reaya için tek koruyucu konumunda olmuştur. Ne var ki Sultanın bu koruyuculuk görevini yerine getirememeye başlaması da çöküşün nedenlerinden biri olmuştur. 19. yüzyılın sonunda, padişahın askeri-idari teşkilatın köylülere baskı uygulamasını ve sömürmesini engelleyememesi Balkanlardaki ulusal ayaklanmaların başlıca sebeplerinden birisi olmuştur.¹¹ Aynı zamanda, Avrupa'nın ulus, politik haklar ve eşitlik kavramları Osmanlı kavramlarının ve uygulamalarının yerini almıştır.¹²

Osmanlı'da mevcut statünün, yani mevcut sosyal tabakalar sisteminin devamının ekonomik kavramlarla da açıklanması gerekiyor. Mevcut statünün temeli toprak rejimi ve tımar sistemiydi.¹³ Toprak rejimi köylülerin sosyal statülerini ve

¹¹ **Niyazi Berkes**, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ed. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, 2005, s. 156.

¹² **Karpas**, a.g.e. s. 105–9.

¹³ Mevcut toprak rejiminin önemi hükümete alt kırsal grupları ve toprağın ekilmesi çerçevesinde ele alınan temel ekonomik ilişkileri kontrol etme imkânı sağlamasıdır. Devlet gücünü sosyal tabakada mevcut *Erkân-ı Erbaa* örgütlenmesine borçluydu ve baştaki yöneticinin görevi bu sosyal düzenlemenin sağlam bir şekilde devam etmesini sağlamaktı. Bunun sağlanması ise tam olarak toprak politikası sistemine bağlıydı. Tımar sistemiyle devlet topraklarının kontrolü devlet için ana ekonomik kurumu sağlama ve ayrıca nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan köylüyü kontrol etmesi açısından hayati öneme sahipti. Sistemde tımar sahibi veya Sipahi merkezi otoritenin atadığı komutanlardı. Bunlar devleti temsil ediyor ve toprağın meşru statüsünün devamını, uygun ve sürekli olarak ekimini gözettikleri gibi ücretlerini teşkil eden verginin bir kısmını da topluyorlardı. İşte bu toprak rejiminin bozulması kaçınılmaz olarak devletin birliğini sürdürmesini temin eden ve ekonomik olarak idari müesseselerin desteklenmesine yardım eden temel sosyoekonomik strüktürün de yıkılmasına yol açtı. Dolayısıyla yönetici otoriteye meydan okuyan ve statüsünün tanınmasını temin eden bir Müslüman orta sınıf olarak Ayan'ın ortaya çıkışını da hazırlamış oldu. Ayan'ın tımar sisteminde Sipahi'ye ait olan vergi toplama statüsü elde etmesi onun ekonomik yükselişine temel teşkil etmiştir. Toplumsal liderler olarak Ayan'ın yükselişi sadece Osmanlı için değil tüm Ortadoğu için en önemli problemi ortaya çıkarmıştır: Hükümetin uzun vadede Ayan'a karşı devletin üstünlüğünü korumak amaçlı tedbirleri içeren merkezileşme çabaları. Ayan sınıfının yükselişi 1699 Karlofça ve 1718 Pasarofça Antlaşmaları ve Osmanlı'nın yenilgileriyle sonuçlanan savaşlar sonrası daha yoğunluk kazanmıştır. Mali kaynak ihtiyacında olan hükümet vergi toplama işinde Ayan'a dayanmak zorunda kalıyor, dolayısıyla Ayan'ın güçlenmesine bağlı olarak idare zayıflamış oluyordu. Yine 1768–74 Rusya savaşları ile başka diğer savaşlar Ayan'ın Anadolu'nun geniş bir alanında gücünü artırmasına neden oldu. İşte bu ortamda III. Selim'in (1789–1807) merkezileşme ve Nizam-ı Cedid çabasını

toprağı yönetenlerle –Sipahi- ilişkilerini belirliyordu. Tımar sistemi reaya-askeriye yapılanmasının bir özetiydi. Ayrıca tabakalara dayanan ve devlet tarafından düzenlenen mevcut sistemin sürdürülmesi buna karşılık gelen ticaret biçimlerine de bağlıydı. Bu meyanda İmparatorlukta 15. ve 16. yüzyıllarda bazı tüketim maddelerinin hükümet tarafından ticaretinin yapıldığını, yokluk ve yoksulluk yaratmasının önüne geçilmesi için bazı gıda maddelerinin ihracının yasaklandığını belirtmek gerekiyor. Ancak sosyal katmanlaşmanın ve gelecekte ortaya çıkacak ideolojik gelişmelerin anlaşılması açısından son derece önemli olan bir unsur ticaretin serbest bırakılmasıdır. Bu durum her şeyden önce ekonominin bir bölümünü hükümet düzenlemeleri dışında bıraktı ve fiyat dalgalanmaları ile nüfus artışından etkilenen bir arz-talep etkileşimine maruz kalmasını sağladı. Buna ek olarak tüccarların bir kısmının ticaretten büyük bir sermaye biriktirmelerine imkân verdi, fakat bunların siyasi güç elde etmeleri engellendi. Ayrıca ticaretin sürekliliğini sağlayan bir faaliyet olarak şehirlere ve orduya mal temin etme gereksinimi tüccarlar tarafından sağlandı. Bu, bir tüccarlar sınıfının doğuşuna işaret etmektedir. Üretimin büyük bir bölümünün kontrol altında tutulup ticaretin nispeten serbest bırakıldığı bir durumda kapitalist olma fırsatları da sadece tüccarlara tanınmış oldu. İşte tüccarların kendilerine özgü konumları, yani doğrudan hükümet kontrolünde olmayışları, sermaye birikimine sahip oluşları, dış dünyayı tanımaları ve ilişki içinde oluşları, 18. ve 19. yüzyıldaki politik gelişmeleri açıklamak için hayati öneme sahiptir. Osmanlı'nın dağılmasına da yol açan İmparatorluğun bu klasik sosyal tabakalar sisteminin dağılması, yani reaya kurumunun dağılması, toprak sistemi ve tımar sisteminin değişimine paralel olarak oluşmuştur. Netice olarak geleneksel sınıfların tümüyle yok olduğunu ve 1596–1603 Celali İsyanları'yla reaya sosyal yapılanmasının büyük ölçüde zayıfladığını ve yeni bir sosyal ve ekonomik yapılanma

anlamlandırabilmek mümkündür. Sahip olduğu güçle devlet otoritesine başarılı bir şekilde meydan okuyan Ayan'a karşı III. Selim merkezileşme çabalarıyla İmparatorluğun kaybettiği canlılığı tekrar kazanma tedbirlerine girmiştir. Bu anlamda tamamen Sultana bağlı olan yeni bir ordu yapılanması olarak Nizam-ı Cedid, merkezi otoritenin, mali işlerin düzenli bir şekilde yapılmasına dayanan modern, bürokratik, akılcı bir düzenin kurulmasını amaç edinen ilk adımdır. Bununla birlikte Sultana ve merkezi hükümete dayanan ordu farklı politik-ekonomik çıkarlara sahip Ayan'la mücadelesini derinleştirmiştir. Sonuç olarak anlaşılıyor ki Ayan'ların bürokratik düzenle ve bu ortamda birbirleriyle çelişen grup ideolojileriyle ilişkileri 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı toplumunda ortaya çıkan iç değişimin merkezi dinamiğidir (**Kemal H. Karpat**, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Rejimi, Sosyal Yapı ve Çağdaşlaşma”, *Ortadoğu'da Modernleşme*, Ed. William R. Polk-Richard L. Chambers, İstanbul: İnsan Yayınları, Mart 1995, s. 101–130).

modeline ortam hazırlandığını söylemek mümkün. Bunlara Osmanlı ekonomik dengesini tümüyle değiştiren uluslararası ilişkiler boyutunu da¹⁴ eklersek sistemin güçlü bir yapı bozumla karşı karşıya olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu doğrultuda klasik sosyal tabaka sisteminin ardından gelen ve 1780–1870 arasında görülen yeni Osmanlı sosyal yapılanması ortaya çıkmıştır. Bu sistem kendisini aşağıdaki şekilde göstermiştir.¹⁵

Değişim süreci eski sosyal yapılanma çekirdeğini ve onun değer sistemini zayıflatmış, yok etmiş ve toplumun kimlikleri ve bağlılıkları buna uygun bir şekilde yapılanmıştır. Osmanlı’da mevcut sosyal yapılanmanın mevzi kaybetmeye başlaması sosyoekonomik alanda dört sosyal tabaka bağlamında gerçekleşmiştir. 16. yüzyıl başlarında yeni değişim unsurları olarak köylüler ve çiftçilerden oluşan üçüncü ve dördüncü tabakalar geleneksel sosyal düzenin dışına çıkarak birinci ve ikinci tabakalar olan Seyfiye ve Kalemiye tabakasının sosyoekonomik temellerini zayıflatmış ve bunların geçmiş siyasi-kültürel fonksiyonlarını yeniden şekillendirmiştir. Karpat’ın iddiasına göre, bu yeni sosyal yapılanma içinde Osmanlı İmparatorluğu’nun değişimini özetleyen yeni bir Müslüman orta sınıf olarak “Ayan” grubu ortaya çıkmıştır.¹⁶

Bu yeni sosyal yapılanmanın 18. yüzyılın sonlarındaki Gayrimüslim kısmına, yani İmparatorluğun Avrupa’da kalan Hristiyanların yaşamakta olduğu bölümlerine baktığımızda, Müslümanlar arasında olmayan üç liderler grubuna sahip olduklarını görüyoruz. Bunlar aynı zamanda Balkan milliyetçiliğinin önderleri olmuşlar ve Sırp, Yunan, Bulgar ulus devletlerinin (1804–1878) bel kemiğini oluşturmuşlardır: i) Önde gelen tüccarlar, imalatçılar ve bu konularla ilgili diğer meslek grupları. Bunların kökleri yüzyılın başlarında Avrupa ile yapılmaya başlayan yoğun ticaret ilişkilerine dayanmaktadır. ii) Kökleri ve statüleri yukarıdaki tüccarlar sınıfından ya da aynı grup veya yerel kilise tarafından kurulmuş ve himaye edilmiş okullardan oluşur. Bunların üyelerinden bazıları Fransız Devrimi fikirleriyle

¹⁴ i) Avusturya ile yapılan 1699 Karlofça Antlaşması, 1718 Pasarofça Antlaşması, ii) Rusya ile yapılan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, 1792 Yaş Antlaşması, 1839 Niş Antlaşması, iii) Fransa’nın, Napolyon’un 1798’de Mısır’ı işgali.

¹⁵ Karpat, a.g.e. s. 110–45.

¹⁶ Kemal H. Karpat, “Osmanlı Devleti’nin Dönüşümü, 1789-1908”, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Ed. Kemal H. Karpat, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları, Haziran 2006, s. 8–9.

tanıştıktan sonra milliyetçi ideolojinin bayraktarı haline gelmişlerdir. iii) Haydut *klephthe*¹⁷ olarak tanımlanan ve Batı ordularında ve donanmalarında hizmet veren, gerilla komutanları olarak savaşan ve daha sonra uğrunda savaşmışları ulusal devrimler sırasında askeri liderler olarak ortaya çıkan romantik kahramanlar. Balkan gruplarında 1804'te Sırp ayaklanmasıyla başlayan ve daha sonra 1875'te Bulgar ayaklanması ve giderek yaygınlaşan diğer bazı ayaklanmalarla en üst noktaya çıkan milliyetçi başkaldırıları söz konusu olmuştur. Bulgaristan 1877 Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonucu olarak bağımsız bir devlet haline gelmiştir. Burada dini ve kültürel husumetlerin kitle seferberliği vasıtası olarak ideoloji işlevini görmesine ek olarak, sosyal düzeyde sermaye yatırımı ve kiralanan emek sonucu ortaya çıkan üretimin yarattığı kapitalist sistem, yani fiili burjuva toprak ağalığı ile hükümet düzeyindeki feodal toprak ağalığı türü otorite arasındaki derin düşmanlık esas olmuştur.¹⁸

Sosyal tabakalar politik sistemin sosyoekonomik temellerini oluştururken, toplumsal dini kurumlar ya da milletler de hükümet elitlerinin, yönetici bürokrasinin halkın dini ve kültürel işlerine müdahalede bulunmasını temin etmek gibi bir işleve sahipti. Müslüman milleti yanında Ortodoks milletin Ortodoks Patrikhanesi çerçevesinde, Ermeni milletin Ermeni Patrikhanesi çerçevesinde, Yahudi milletin Hahambaşı ya da Baş Rabbi başkanlığı çerçevesinde örgütlendiğini söylemek mümkündür. Önemli bir tespit olarak Kemal Karpat, devlet nezdinde Müslümanların da diğer milletlere benzer yapıda olduğunu iddia ediyor. Müslümanların diğer milletler gibi yaşadığına en iyi kanıt olarak da Meşihat makamı olarak Şeyhülislam makamının varlığını göstermektedir. Şeyhülislam, II. Mehmet tarafından Hristiyan olmayan milletlerin başlarına uygulanan prensipler doğrultusunda oluşturulmuştur.¹⁹

Milletlerin gerek merkezi gerekse yerel başları kendi seçmenleri tarafından seçilir, padişaha ise onaylamak kalırdı. Resmi hiyerarşi içinde bunlara bir rütbe verilmişti ve 19. yüzyıldan sonra yerel idari meclislerin üst düzey üyeleri olmuşlardır. Dolayısıyla milletlerin başları sisteme yabancı olarak görülmedikleri gibi bürokratik organın organik parçaları olarak kabul edildiler. Ayrıca milletlerin başları ve alt grupların başları merkezi yönetimin dini inançlarını zedelemekten her

¹⁷ Berkes, a.g.e. s. 153.

¹⁸ Karpat, "Osmanlı Devleti'nin Dönüşümü, 1789-1908" ... s. 15-7.

¹⁹ Karpat, "Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri..." s. 112-20.

milletin fertlerine ulaşabilmesinde dini kanallar olarak görev yapmışlardır. Dolayısıyla millet temel yönetimi ilgilendirdiği kadarıyla, ferdi yönetimdeki otoriteye bağlamış ve sosyal sınıfları dini kültürel alanda tamamlamıştır. Bu ilk dönemlerde kişinin dini cemaate bağlılığı ile sosyal tabaka içindeki konumu arasında herhangi bir çelişki söz konusu olmamıştır. O halde millet sisteminin entegrasyon mantalitesini ortak vatandan çok, politik bir sistem olarak tahta sadakat şeklinde görmek gerekir. Çünkü devlet fikri henüz kişinin kültürel linguistik ve dini kimliği olarak ortaya çıkmamıştır.²⁰

2. Balkanlarda ve Ortadoğu’da Ulus Devletlerin Oluşumu

Bu başlık altında öncelikle Hristiyan milletlerin nasıl Yunan, Sırp ve Bulgar milliyetçilikleri ile kendi ulus devletlerini kurdukları ele alınacaktır. Hristiyan milletlerin milliyetçileri incelenirken milliyetçiliğin motoru olarak orta sınıflaşma ile ilgisi, Osmanlı’da devlet-halk ilişkilerini düzenleyen adalet kurumuna olan güvenin azalması dolayısıyla Osmanlı’ya tepkinin artması, kilisenin etkisi mercek altına alınmaya çalışılacaktır. İkinci olarak Müslüman milletin uluslaşma süreci üzerine odaklanılacaktır. Müslüman milletin uluslaşmasının sosyal arka planı, i) ekonomik yapı değişimine denk gelen toprak rejimindeki değişim, ii) ordunun yeniden yapılandırılması, iii) modern okullaşma, iv) modern edebiyatın gelişerek bir vatan algısı inşa etmesi ve v) demografik hareketlilik olarak tasnif edilmiştir. Ayrıca Müslümanlar arasında etnik farklılaşma ve bunda rol oynayan Jön Türklerin politikalarına değinilecektir.

a) Hristiyan Milletlerin Değişimi

18. yüzyılın sonlarına doğru bahsedilen tarihsel süreç içerisinde Osmanlı sosyal yapılanması ve millet sisteminin dağılmasıyla yeni yapılanma tesis etmiştir.

²⁰ **Karpat**, “Osmanlı Devleti’nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri...” s. 117–23.

Hemen belirtmelidir ki, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında farklı şekilde tabakalaşmalar oluşmaya başlamıştır. İmparatorlukta artan ticaretin Gayrimüslimler lehine bir gelişme seyrettiğini, artan zenginlik dolayısıyla modern okullaşmaya yönelindiğini ve bu Hristiyan grubun Batı fikirlerine daha açık hale geldiğini söylemek mümkündür. Artık yavaş yavaş Fransız Devrimi'nin Avrupa'da yaydığı devrim ideolojisi bu grupları da etkilemeye başlayacaktır.²¹ Çok önemli ve Hristiyanların uluslaşma sürecinde kritik öneme sahip bir gelişme de Hristiyanlar arasında yeni gelişmekte olan orta sınıftır. Bu orta sınıf, büyük ticari ve aydın grupları, ulusal tarihlerinin aydınlanma ve ulus konusundaki çağdaş fikirlerle yorumlanmasına temel teşkil eden kendi geçmişlerinin kökleri konusunda bilgi sağlamışlardır. Fransız Devrimi bu ulusal bağımsızlık akımlarının dümeni olurken, bir orta sınıflaşma sürfeci de yine bu hareketlerin motoru olmuştur.²² Bu Sırp, Bulgar ve Rum tarihçilerin çoğu yurt dışında eğitim görmüştür. Aynı dönemde Müslümanlar için bu tarz gelişmelerin yaşandığını söylemek mümkün değildir. Müslüman orta sınıf ve şehirlerdeki tüccar grupları gelişme gösterememiştir. Hâlbuki Hristiyan orta sınıf tüccarlardaki bu gelişmeyle politik anlamda bir rol oynama tarihsel konumu elde edilmiştir. Öyle ki seleflerinin aksine bu gruplar için Batı uygarlığı, artık taklit edilmesi gereken, Batı'daki aydınlanmanın kendi ülkelerine de gelmesi gereken değerler olarak belirmiş ve kendi toplumlarının uyanışı için büyük çaba sarf etmişlerdir. Tüccarların oynadığı rolü kaçınılmaz bir şekilde milliyetçi olarak ifade etmek zordur. Ancak bunun yanında diğer gelişmeler olan, Balkanlarda Hristiyan nüfusun artması, Hristiyanların mesleki farklılaşmalara gitmesi dolayısıyla Hristiyanlar arasındaki sosyoekonomik farklılaşma ve eğitimsel gelişmelerin sosyal seferberlik ve siyasi bilinçlenme şeklinde tezahür ettiğini görmek mümkündür. Ayrıca bu gelişmelere Balkanlarda Osmanlı'ya duyulan güvenin zayıflamasını da eklemek gerekiyor. Güvenin zayıflaması, 18. ve 19. yüzyıllarda Balkanlardaki eyaletlerin yönetimini tutan Müslüman orta sınıflardan Ayanların geleneksel Osmanlı kurallarını açıkça ihlal ederek Balkanlarda yaşayan Hristiyan köylülerin topraklarını zorla ellerinden almaya ve ek vergiler uygulamaya koymasıyla söz konusu olmuştur. Buna karşı mecburi bir sosyal seferberlik içinde konuşlanan

²¹ Berkes, a.g.e. s. 151.

²² Berkes, a.g.e. s. 151.

Hristiyanların, Osmanlı hükümetinden hukuk ve güvenlik talepleri gündeme gelmiş, bu anlamda sosyal huzursuzluk yönündeki tutumlarını belli etmişlerdir. Ulusal uyanışın en önemli sosyal nedenlerinden birisi işte budur.²³

İmdi dolaylı olarak Balkanlarda milliyetçiliğin doğuşunda, ancak doğrudan Yunan politik uyanışında sosyopolitik açıdan önemli bir rol oynayan iki kurumu zikretmek gerekiyor. Bunlar, Ortodoks Patrikhanesi ve Moldova ve Eflâk'taki Fener Patrikhanesi'dir. Fener yönetiminin milliyetçiliğin doğuşu açısından önemi, ekonomik gücü, topraklar üzerinde nispeten politik otoriteyi ve bir etnik grubun elitinin sosyal konumunu bir araya getirmesindedir. İstanbul'daki Patrikhane'nin önemi ise Fenere dini, linguistik, kültürel kimlik ve Bizans'la ve Bizans'ın yasal sistemiyle ilişkisine dayandırılmış tarihi bir süreklilik duygusu vermiş olmasındadır. Patrikhaneyi politize eden Fener olmuştur. Fenerliler bu doğrultuda edebi-politik bir hareket başlatmışlar, soylu atalarının olduğunu kanıtlamak ve kendi güvenliklerini ne pahasına olursa olsun sağlamak için tarihi geçmişlerini araştırmaya başlamışlar ve bu anlamda tarih ilminin gelişmesine yol açmışlardır. Politik uyanışı provoke eden gelişmelerden biri de Eflak ve Boğdan'daki Fenerlilerin Rum tüccarlar lehine elde ettikleri ayrıcalıklar neticesinde ortaya çıkan zenginliktir. Zenginlik eğitim, yüksek mevkiler ve dini kimlikleri konusunda politik bir uyanış yaşamalarını sağlamıştır. Ayrıca Fener Bulgaristan, Makedonya ve Sırbistan'daki bütün dini kurumları İstanbul'daki Patrikhane'ye bağımlı hale getirmiş ve bütün Kilise mevkilerine Yunanca konuşan Piskoposlar ve din adamlarını atayarak Patrikhane üzerindeki nüfuzunu onu politize etmekte kullanmıştır.²⁴

Dini idealler üzerine kurulmuş Patrikhane'nin laik milliyetçiliğin çıkış noktasını oluşturduğu tezi tartışmalıdır. Fener oligarşisinin ve Patrikhane'nin asıl konumu Yunan ulusal hareketinin bir parçası olmak yerine "Megalı İdea", yani Bizans'ın yeniden canlandırılması düşüncesi çerçevesinde ideolojik bir kimlik üretim mekanizması olmasıdır.²⁵ Aksi halde Ortodoks Patrikhane'sinin 18. yüzyılın sonlarında görülen bazı Yunan milliyetçiliği belirtilerine karşı takındığı olumsuz tavrı, 1829'de bağımsızlığın elde edilmesinden sonra buna Patrikhane'nin olumsuz

²³ **Karpat**, "Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri..." s. 148-57.

²⁴ **Karpat**, "Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri..." s. 158-62.

²⁵ **Berkes**, a.g.e. s. 151.

yaklaşması gibi durumları açıklamak oldukça güçleşmektedir. O halde Yunan milliyetçiliğini Patrikhane'den ayrı düşünmek, modern sosyopolitik bir hareket olarak tanımlamak ve fakat eski dini kültürel sembollerle bağılıkları modern bir devlet çerçevesinde yeni bir kimlik ve entegrasyon teknolojisi olarak kullandıklarını söylemek, akla daha yatkın görünmektedir. Patrikhanenin Megalı İdeayı benimsemesi, yeni Yunan ulus devleti tarafından bir dış politika aracı olarak kullanılırken, bir Bizans devleti değil bir ulus devlet olarak gelişmiştir. Yunan ulusal hareketinin gerçek ideolojisi ve liderliği Batı ülkelerinde yerleşik hale gelmiş, Batı'nın politik fikirleriyle beslenmiş tüccarlar arasında gelişmiştir. Böylesi bir arka planla birlikte 1821'deki Yunan Ayaklanması'nın köklerinin öncelikle Osmanlı sosyal yapılanmasındaki sosyal farklılaşmaya ve ülke içinde ve ülke dışında orta sınıf tüccarların ortaya çıkmaya başlamasına kadar uzandığını belirtmek gerekir. Ek olarak benzer koşullardan kaynaklanan ve eski Bizans'ın yeniden canlandırılmasını amaçlayan dini milliyetçiliğin başlangıçta Patrikhane ve Fenerliler ve daha sonraları modern Yunanistan'da gelişen şekliyle laik milliyetçilikle beslendiğini de gösterir.²⁶ Bu anlamıyla Yunanistan kendisini Patrikhane ile değil, onun ayağını kaydırarak laik milliyetçilikle özdeşleştirmiştir.²⁷

Balkanlarda bir diğer ulus devletleşme aşamasını ifade eden *Sırp'ların* durumuna bakıldığında 1804'deki öncü Sırp Devrimi'nin aslında hükümetin/Osmanlı sisteminin eleştirisine dönük değil, bilakis hükümetin dağınıklığı nedeniyle yapıldığını görüyoruz.²⁸ Dönemin karakteristiği olarak Yeniçeri ve Ayan baskılarına karşı tepkisel bir ayaklanma yapmışlardır. Ancak bunlar zamanla “ulusal kurtuluş ordusunun” temelini oluşturmuşlar, 1807'den sonra da Rusya'nın Sırlara destek vermesiyle Sırbistan'daki toplumsal protesto bir bağımsızlık savaşına dönmüştür. 1850'den sonra ise ortaya çıkmaya başlayan gerçek milliyetçi hareketlerin etkisi altında ve Osmanlıların savaşta Rusya'ya yenilmesi üzerine Sırbistan 1878'de tam bağımsızlığını kazanmıştır. Sosyal uyanışla birlikte Sırbistan, Patrikhane'nin evrensel fikirlerinden ziyade halkının yerel etnik ve linguistik özelliklerine dayandırılmış laik edebi bir harekete sahne olmuştur. Sırbistan'ın –bu arada

²⁶ Yunanistan ulus devleti kurucu elitleri tarafından Kilisenin işlevsizleştirilmesi mücadelesi de eş zamanlı olarak yürütülmüştür.

²⁷ **Karpat**, “Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri...” s. 163–72.

²⁸ **Berkes**, a.g.e. s. 153.

Bulgaristan'ın da- Türk işgali öncesindeki kendi tarihsel devletlerinin dili, etnik kültürü ve anıları ulusal kimliklerini oluşturmada başlangıç noktasını oluşturmuştur. Din ikinci planda kalmış, Kilise tarihi onların ulus devlet olma hedeflerini sağlayan temel güç olarak kabul edilmemiş, önemli bir unsur olarak ulusal kültürlerinin dokusuna girmiş bir öge olarak değerlendirilmiştir.²⁹ Sırp milliyetçiliğinde aydın etkisi ile ilgili olarak aydınların bir süre din adamlarıyla yakın bir ilişki içinde çalışmalarına rağmen nihai noktada eğitim sistemini ve bürokrasiyi temel bir unsur haline getirmeyi başarmış oldukları söylenebilir. Bu durum doğmakta olan ulus devletin hedeflerini laik temeller üzerinde oluşturmuş, etnik kültür ve dil bağlılıkları, tarihi anılar, dini semboller ve değerler modern ulusal kültürle harmanlaşmıştır.

Bulgaristan'ın durumuna bakıldığında, 19. yüzyılda iyi bir gelişme gösteren Bulgar orta sınıf tüccarları 1820'lerde milli bilinçlenme belirtileri göstermeye başlamıştır. Öncelikle reformist, yani sistem içinde bazı ıslahlar talep eden Bulgarlar ülke dışındaki, özellikle Bükreş ve Rusya'daki tüccarlarla ve Bulgaristan içindeki alt orta düzey sınıfla bağlantılar kurmuştur. Ayrıca bu orta sınıfın Rusya'da da eğitim görmeye başlamasıyla, 1850'den itibaren faal hale gelenler Bulgar aydın sınıfını oluşturmuşlardır.³⁰ Bunlara ek olarak yine dönemin karakteristiği olan Ayan ve Yeniçeri baskıları tepkisellikler doğurmuş, bu da Bulgar milliyetçi düşüncelerinin oluşmasında bir tesir üretmiştir. Bu arka plan muvacehesinde Bulgar ulusal özerkliği esas olarak 1877 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ve 1878 Berlin Barış Antlaşması'nın sonucu olarak ortaya çıkmıştır.³¹

Tüm bu sosyopolitik hareketlilik yaşanırken gelişmelerin Osmanlı politikalarında mâkes bulmaması imkânsızdı. Ne var ki Osmanlı'nın uygulamaya çalıştığı merkezileşme yönündeki politikalar gelişmelerin önünü kesmek bir yana Balkanlarda ve Ortadoğu'da milliyetçiliğin gelişmesine hız kattı. Gelişmeler karşısında III. Selim ve II. Mahmut hükümetlerinin yapmaya çalıştığı merkeziyetçi politikalar idi. Bu, bazı dini ve etnik grupların o zamana kadar ellerinde olan özerkliklerinin yitirilmesi anlamına gelmiştir. Bu yolda atılan en önemli adım merkezi hükümetin otoritesini konsolide etmek anlamında 1839 Tanzimat

²⁹ **Karpat**, "Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri..." s. 174-5.

³⁰ Berkes, Bulgarlar arasında ulusçuluğun asıl Rusya'dan edindikleri halkçılık (*narodizm*) fikirlerinin etkisi altında geliştiğini ifade etmektedir (**Berkes**, a.g.e., s. 154).

³¹ **Karpat**, "Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri..." s. 176.

Fermanı'dır. Bunun için ekonomik açıdan tümüyle merkezi mali sisteme bağlı yeni bir bürokrasi ve yeni bir ordu, gerekli personeli eğitmek için yeni bir okullar sistemi ve nihayet yeni bir hukuk sistemi devreye sokulmuştur. Osmanlı'nın nihai başarısı politik, sosyal, ekonomik bütünlüğün yanı sıra entegrasyon tekniği/tutunum ideolojisi anlamında bir kimlik inşasına bağlıydı. Ancak 1839'dan sonra uygulanan politikalar birleştirici olmaktansa Hristiyan ve Müslüman grupları çoğunluklar ve azınlıklar olarak değişime uğratarak zamanla uluslaşmalarına neden olmuştur. Uygulamaya çalışılan merkezileşme politikaları, içinde Türklerin ve Arapların da bulunduğu tüm etnik ve dini grupların ulusal uyanışlarıyla sonuçlanmıştır. Yapılmaya çalışılan bütün bu reformlar sosyal kutuplaşmayı artırmış, 1839 Fermanı'nın Hristiyan-Müslüman tebaalar için getirdiği eşitlik prensibinin de *de jure* planda kalması, münakaşalara, hoşnutsuzluklara ve birbirinden yabancılaşılmaya yol açmıştır.³²

Hristiyanlara eşitlik verilmesi yolunda dışarıdan gelen baskılar söz konusu olunca Tanzimat'ın öngördüğü eşitliğin sağlanmasına dönük bir dizi önlemin alınmasından başka bir anlam ifade etmeyen 1856 Islahat Fermanı yayımlanmıştır. Osmanlıcılık, yani modern vatandaşlık anlamında bütün tebaaya eşit yasal statü verilmesi sosyopolitik entegrasyonun sağlanmasına yönelik alınan önlemlerden birisi olmuştur. 19 Ocak 1869 tarihli bir yasaya göre “ Osmanlı anne ve babadan doğan herkes veya yalnızca Osmanlı babadan doğan herkes Osmanlı vatandaşıdır” hükmü yer almıştır. Böylece her şeyden önce Osmanlı vatandaşlığı ile ilgili laik kimlik konusunda bir adım atılmış ve yeni bir vatandaşlık statüsü getirilmiştir. Dini anlamda millet mensubiyeti yasallığını kaybetmiş, sadece dini bir kimlik mesabesine indirgenmiştir. Mevcut millet yapılanması üzerinde bazı politikalar uygulanarak klasik dini yapılanma son bulmuştur. Bu yok oluş siyasal kimlik boşluğu ortaya çıkarmış ve fertlerin yeni bir siyasi kimlik biçimi olan ulus kavramı içinde kimlik ve aidiyet aramalarına olanak veren bir etki yaratmıştır. Artık Hristiyanlar Osmanlı hükümetini yalnızca özgürlüklerinden değil, aynı zamanda ulusal görevlerinden de mahrum bırakan bir Türk grubu olarak algılamaya başlamışlardır. Osmanlı Devleti

³² **Fatma Müge Göçek**, “Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, çev. Defne Orhun, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 68.

artık bundan böyle Türklük/Müslümanlık kimliğiyle özdeşleşmeye başlamış ve siyasi bağlamda Osmanlı Müslüman çoğunluktan ve Hristiyan azınlıktan oluşan bir devlet haline gelmiştir. Siyasi bağlamda azınlık çoğunluk bölünmesi *de facto* temsil ilkesine de yansımıştır. Öyle ki meclisteki mebusların Yahudi, Hristiyan, Müslüman ve hatta Müslümanlar arasında Arap, Kürt, Arnavut, Boşnak ve Türk oranlarında *de facto* hassasiyet gösterilmiştir. Sonuçta “millet sisteminin” kalıntılarını temizleyen ise 1908 Jön Türk Devrimi olmuştur.³³

b) Müslüman Milletin Uluslaşması

Müslüman milletin uluslaşmasının sosyal arka planı, i) ekonomik yapı değişimine denk gelen toprak rejimindeki değişim, ii) ordunun yeniden yapılandırılması, iii) modern okullaşma, iv) modern edebiyatın gelişerek bir vatan algısı inşa etmesi ve v) demografik hareketlilik olarak tasnif edilebilir. Klasik Osmanlı toprak rejiminin daha önce bahsedilen tarihsel süreçte dağılmasına bağlı olarak sistemi düzene koyma amaçlı 1858 Arazi Kanunnamesi geleneksel devlet mülkiyet biçimini modern kamu mülkiyeti kavramına dönüştürmüştür. Ortadoğu’da bu yasayla birlikte toprakların büyük bir kısmı özel kişilerin ellerinde toplanmış, modern biçimde büyük arazi mülkiyeti ve yeni bir toprak sahibi sınıf ortaya çıkmıştır. Bu yasa sayesinde mevcut toprak ağaları ellerindeki toprakları artırmışlar, zamanla kapitalist çiftçilere dönüşerek tütün ve pamuk gibi ürünler yetiştirmeye başlamışlar ve sonunda zenginleşmişlerdir. Bunlar 20. yüzyılda 1908 Meşrutiyet Devrimi sonrasında ortaya çıkan yeni orta sınıfı oluşturmuşlardır.³⁴ Buna ek olarak Anadolu ve Arap bölgelerinin Batıyla yoğun ticaret ilişkisi içine girmeleri³⁵ Balkanların yarım yüzyıl önce yaşadığı ticari gelişme, şehirleşme ve yoğun iletişimi beraberinde getirmiştir.

³³ **Karpat**, “Osmanlı Devleti’nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri...” s. 176–88.

³⁴ **Feroz Ahmad**, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2007, s. 40.

³⁵ Özellikle Amerikan İç Savaşı sırasında ve sonrasında Avrupa piyasasında pamuk satışı gerçekleştirilmiştir.

Müslüman orta sınıf arasında gelişen milliyetçilik 19. yüzyılın ortalarına doğru Avrupa ekonomik, politik ve kültürel hâkimiyetine bir tepki olarak doğmuş ve başından itibaren antiemperyalist olmuştur. Osmanlı’da Müslümanlar arasında milliyetçilik öncelikle Batı’nın ve onun içerideki aracılığı olarak Gayrimüslimlerin Osmanlı Devleti üzerindeki hâkimiyetine bir tepki olarak doğmuştu.³⁶ Avrupa ile Osmanlı Devleti arasındaki ticarete Avrupa devletlerinin Osmanlı azınlıkları ile iş yapmayı tercih etmeye başlamaları neticesinde azınlıkların ticari başarısı Osmanlı Türklerinin düşmanlık beslemelerine yol açan bir etki yapmıştır.³⁷ 1830’lardan sonra Osmanlı ekonomisinde Batı hâkimiyetinin oluştuğunu düşündüğümüzde Müslüman milliyetçiliğinin büyümesinin doğrudan Avrupa’nın politik ve ekonomik büyümesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Osmanlı ekonomisinin zamanla tarım ürünleri üreten ve mamul madde ithal eden bir görünüme bürünmesi, dış borçların artması Müslüman milliyetçiliğinin yaygınlaşmasının ekonomik etmenleri olmuştur. Dolayısıyla Müslüman orta sınıf milliyetçiliği 19. yüzyılın ortalarına doğru Avrupa ekonomik, politik ve kültürel hâkimiyetine bir tepki olarak doğmuş ve başından itibaren antiemperyalist olmuştur. Bu noktada Türkiye’nin kadim paradoksunun neşet ettiğini söylemek gerekir. Çelişkili bir şekilde aynı Avrupa’nın ekonomik ve kültürel reform modelini izleyerek ülkeyi modernleştirmek suretiyle Avrupa emperyalizmi alt edilmeye çalışılmıştır. Müslüman milliyetçiliğinin Avrupa ve onun içerideki aracılığına karşı tepkisellikle malullüğü, hükümetteki seçkinlerin giderek Müslüman olmayanlardan uzaklaşarak devletle özdeşleşmelerine, dolaylı olarak Müslümanlara geniş bir politik birime ait oldukları duygusunu vermeye neden oldu. Bu, Müslümanların ümmet –evrensel cemaat- kavramının yeni bir politik birim olarak ulus haline dönüşmesi yönünde atılmış bir ilk adımdı.³⁸

Ordu ile ilgili anlamlı politik ve sosyal reformlar 19. yüzyılda “genel askere alma” ilkesinin benimsenmesiyle gerçekleştirildi. 1838 Tanzimat Fermanı’nda yer alan, her milletten askeri içeren ordu fikrine Hristiyan askerlerin de dâhil olması

³⁶ 1876 Bulgar ayaklanması, 1890 devrimci Ermeni hareketi, 1896-7 Girit ayaklanması, Balkanlar’da meşhur komitacıların faaliyetleri, Türkler arasında Hristiyan vatandaşlara ve onların arkasındaymış gibi görünen Avrupalı devletlere karşı derin bir güvensizlik duygusunun ortaya çıkmasına neden olmuştur (**Bernard Lewis**, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008, s. 460).

³⁷ **Göçek**, a.g.m. s. 67.

³⁸ **Karpat**, “Osmanlı Devleti’nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri...” s. 189–97.

ancak 1855'te söz konusu olmuştu.³⁹ Ne var ki bu duruma Hristiyanlar devlete sadakat sorunları ve ekonomik kayıpları dolayısıyla, Müslümanlar ise daha çok prestij kaybı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Orduya Hristiyanların da alınma fikri 1869 ve 1870'te tekrar gündeme gelse de başarısızlıkla sonuçlandı ve ordu daha çok Türklerden oluştu. Ulusal bütünleşme açısından en hassas konu olan askerlik meselesinde bu durum Müslüman-Hristiyan ayırımını giderek derinleştiren bir etki doğurmuştur. Ayrıca Türklerin giderek ulusal toprakları olarak gördükleri Osmanlı Devleti ile bir özdeşleşme sürecine girdiği görülüyor.⁴⁰

Modern okullaşma yeni bürokrasiye insan kaynağı sağlamak amaçlı kurulan süreci ifade etmektedir. Bunlar daha çok şehirlerde kurulmuşlar ve daha çok Müslüman halka hizmet vermişlerdir. Bürokratik mevkiler Rüştîye mezunları tarafından doldurulmuş ve “modern” aydınların alt tabakalarını oluşturmuştur. Dolayısıyla milliyetçi hareket için sağlanan desteğin temelini oluşturmuştur. Bu alt sınıf etnik ve linguistik özelliklerinin de farkındaydı. Daha çok Türkçe konuşuyordu ve zaten onları İmparatorluk bürokrasisinden ayıran temel unsurlardan biri de buydu.⁴¹

1857'de demiryollarının ve telgraf kullanımının, fiziki teması artırması ve 1860'tan sonra basın ve modern edebiyatın gelişmesi Müslüman şehirli gruplar arasında fikir trafiğini kolaylaştıran ve hızlandıran sonuçlar doğurmuştur. Basının ortaya çıkışının ve etkisini hissettirmesinin önemi hem formel hem de içerik yönüyledir. Formel düzeyde kullanılan dil ve içerik düzeyde işlenen vatan konulu muhteva dikkati çekmektedir. Osmanlı aydınları kullandıkları dili basitleştirmeye ve Türkçeye önem vermeye çalıştıkları metinlerde vatan topraklarına bağlılık ve anavatanı devletle eş anlamlı görme fikirleriyle okuyucu karşısına çıktı. İmparatorluğun birliğinin korunabilmesinin bir Osmanlı vatani bilincinin inşasıyla mümkün olduğunu düşünen Osmanlı yönetim kadrosu ve aydınları anavatan olarak tanımladıkları bir toprak sevgisi yaratarak, ulusun toprağa bağlanmasını sağlamak istemişlerdir. Edebi alanda formel planda dilde sadeleştirme çabalarının olduğunu görürken, muhteva olarak vatan mevhumu yoğun olarak işlenir olmuştur. Dilde

³⁹ **Bernard Lewis**, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008, s. 456.

⁴⁰ **Karpat**, “Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri...” s. 197–9.

⁴¹ **Karpat**, “Osmanlı Devleti'nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri...” s. 200.

sadeleştirme yapılmasının arka planında Osmanlı ve Türk kavramları arasındaki farkın şuuru varma söz konusudur. Öyle ki, Süleyman Paşa,

“Osmanlı edebiyatından bahsetmek, konuştuğumuz dili Osmanlı dili, milletimizi de Osmanlı milleti olarak nitelendirmek kadar yanlıştır. Osmanlı, devletimizin adıdır, milletimizin adı ise Türk’tür, dolayısıyla dilimiz Türk dili, edebiyatımız da Türk edebiyatıdır” demiştir.⁴²

Edebiyatta milliyetçilik temalarının işlenmesinin en meşhur örneği Namık Kemal’in “Vatan Yahut Silistre” oyunudur. Ziya Gökalp ise, millet fikrine dinsel bir kutsallık atfederek Tanrıya duyulan inancın yerine millete duyulan bağlılığı işlemiştir. Ayrıca tarihin yeniden yorumlanmasının Türk Milliyetçiliğinin ortaya çıkışında çok özel bir yeri vardır. Artık Türklerin İslam öncesi tarihlerine ilişkin daha çok çalışma yapılmaya başlanmıştır. 1877 tarihli bir ders kitabı Türk soyundan bahsetmezken, on yıl sonra yazılan bir başka kitap Türkleri, Çinlileri ve Hintlileri Asya’nın üç büyük ulusu olarak zikretmiştir. Askeri okullar kumandanı Süleyman Paşa, Türkçülüğü tanıtmak amacıyla yazdığı “Türk Tarihi”nde, Çin tarihindeki Hiung-nu’nun Türklerin ilk ataları olduğunu ileri sürmüştür. Tüm Türkleri birleştiren İslam öncesi geçmişle kurulan bu tarihsel bağlar, Enver Paşa’yı Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Pan-Türkist emeller peşinde dolaşmaya sürüklemiş, sonucun başarısız olmasıyla, sonunda Anadolu’yla sınırlı kalan bir Türk Milliyetçiliği tezahür etmiştir.

Bu arada Osmanlı’nın 1877–78 Rusya Savaşı⁴³ ve 1878 Berlin Antlaşması devletin yapısını kökten değiştiren toprak ve nüfus değişikliklerine⁴⁴ yol açmıştır.

⁴² Aktaran **Göçek**, a.g.m. s. 70-3.

⁴³ 1877-78’de Rusya ile yapılan savaşa ek olarak 1897’de Yunanistan, 1911’de İtalya ve 1912-13 Balkan Savaşları devletler ve halklar arasında kutuplaşma yarattıkça ve bunların sonucunda gelen nüfus hareketlerinin aynı dil, din ve etnik kökenden insanları zoraki bir araya getirmesi söz konusu oldukça milliyetçiliğin de ortak taban zemini kendiliğinden ortaya çıkmıştır (**Göçek**, a.g.m. s. 66).

⁴⁴ İmparatorluktaki nüfus hareketi ile ilgili önemli bir konu olarak, yeni gelen halkın oldukça yüksek eğitim kalitesinin 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan tarımsal kalkınmanın temel etmenlerinden olduğunu söylemek gerekiyor. Ayrıca Osmanlı’ya dönük göçün sermaye ve beceri transferi açısından da yararı olmuştur. 1878 Berlin Antlaşması ve daha önce Rusya ve diğer ülkelerle göç konusunda imzalanmış öteki antlaşmalar, göçmenlerin kendi ülkelerindeki mülklerini satıp Türkiye’ye getirmelerine olanak vermiştir. Bu, ülkeye önemli bir sermaye transferinin girişi anlamına gelmektedir. Kısaca 1850’den sonra Anadolu halkında köklü bir yapısal değişim yaşanmıştır. Yüzyılın sonuna doğru Anadolu’nun bazı kesimlerindeki halkın neredeyse yüzde sekseni göçmenlerden oluşmaktadır. Genel olarak 1900’den itibaren Anadolu’nun yüzde kırkı göçmenler veya onların çocuklarıydı. Ayrıca demiryollarının yapılması ve bir karayolu ağının oluşturulması iletişimi artırmış ve Osmanlı toplumunda yaşanmakta olan değişime yeni bir boyut kazandırmıştır. Yalnızca birkaç sahil bölgesinde değil bazı iç bölgelerde de şehirleşme oranı artmıştır. Değişim göçün büyük bir bölümünün kanalları edildği tarım sektöründe başlamış ve Batı’daki endüstriyel devrimden çok farklı

Zaten 1783’de Kırım’ın Rusya’ya ilhakıyla İmparatorluğa önemli bir Müslüman göçü yaşanmıştı. Bunlar muvacehesinde Hristiyan nüfusun oranı önemli ölçüde azalırken Müslüman nüfusun oranı da o ölçüde artmıştır. 1877–78 Savaşı ve Berlin Antlaşması Balkan milletlerinin uluslararası alanda ulus devlet statülerinin resmen tanınmasını sağlaması açısından da oldukça kritik bir dönemeçtir. Ulus devlet ilkesinin uygulanması Araplar için de örnek teşkil etmesi bakımından Osmanlı liderliğini oldukça endişelendirmiştir.⁴⁵ Böyle bir sosyal arka plandan hareketle II. Abdülhamid’in İslamcılık politikasını kavramak daha kolay olmaktadır. Abdülhamid Osmanlı’nın daha çok Müslümanlardan meydana geldiği ve kültürünün İslami özelliklerinin korunması gerektiği fikrini kabul etmişti. Uyguladığı politikanın pratik hedefleri öncelikle ülkeye yeni göç eden Müslümanların dini bağlılıklarına vurgu yaparak bir sadakat inşa etmektir. Ayrıca hilafete de vurgu yapılması Arapların sadakatini korumaya dönük bir pratik amaç taşıyordu. Bu doğrultuda Arapçanın kullanılmasını ve Arap sözcük ve ifadelerinin kullanılmasını yaygınlaştırmaya çalıştı. Abdülhamid’in İslamcılık politikasının çok önemli bir yanı Osmanlı’da ilk defa ideolojinin iç bütünlük kaygısıyla araçsallaştırılmasıdır. İdeolojinin devlet tarafından siyasi amaçlarla kullanılması çok önemli bir yeniliktir. Ne var ki Abdülhamid’in politik zihniyet sistemi muhalefetten arı değildir. Bu noktada Müslümanlar arasında bahsedilen tarihsel süreçte yaşanan ideolojik evrimde birbirinin karşısı iki önemli eğilim hâkim olmuştur. Bir grubun dilini yüceltmesinde ve etnik Türklerin orduda ve alt kademe bürokraside giderek daha fazla toplanmalarında ifade bulan yerelci ve tek bir fikir etrafında toplanmış eğilimler, halifelik ideali yoluyla Osmanlı ve Pan-İslâmî akımların artmasıyla çelişmiştir. Yani Abdülhamid politikalarıyla siyasal kimlik anlamında Müslüman bir ulus yaratılmaya çalışılıyordu, ancak devlet kademeleri daha çok Türklerden teşekkül ediyordu.⁴⁶

yollarla kendisini göstermiştir. Öyle ki 1880’lerdeki ve Jön Türkler dönemindeki liderlik kadrolarının göçmen tarım sektörünün şehir kesimlerinden çıktığını görmek mümkündür. Atatürk de bu liderlik konseptinin içindedir. Enver Paşa’nın ailesi Kili’den ve Talat Paşa’nın ailesi Bulgaristan’dan gelmiştir. Yani 19. yüzyıldaki nüfus hareketleri modern Türkiye’nin oluşmasına zemin hazırlayan değişim sürecinin iç dinamiklerini sağlamıştır.

⁴⁵ **Karpat**, “Osmanlı Devleti’nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri...” s. 200–5.

⁴⁶ **Karpat**, “Osmanlı Devleti’nde Milliyetçiliğin Sosyal Temelleri...” s. 210.

Müslüman Etnik Gruplar Arasında Farklılaşma

İmdi Müslüman etnik gruplar arasındaki farklılıkların önem kazanması nasıl bir süreçte gelişti? İmparatorluğun Müslüman unsurlarından Araplar, Arap gazetelerinde kendi okuyucu kitlelerine ulaşmak için Arapçayı kullanmışlar ve Osmanlı'nın 1853'te (Kırım Savaşı) Avrupa ile ittifakını, 1838 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanlarıyla Gayrimüslimlere verilen eşitliği ve yasal reformları İslam'dan sapma olarak değerlendirip Osmanlı'ya karşı çıkma haklarının doğduğunu işlemişlerdir. İmparatorluğun Ortadoğu bölgesinde milliyetçiliğin, buradaki Arap Müslüman ayrılıkçılığının asıl kırılma noktasını ise Jön Türk milliyetçi politikalarının oluşturduğunu söylemek mümkündür. Hristiyan Suriye'de Arap aydınlar 1870'lerden sonra kendi milliyetçilik biçimlerini oluşturmuşlardı ancak bunların milliyetçi fikirlerinin Müslüman Araplarda mâkes bulması 1908'den sonra, yani İttihat Terakki ya da Jön Türk milliyetçi politikalarından sonradır. Jön Türkler 1860'lardan sonra Osmanlıcılık ve İslamcılık yoluyla Müslüman bir ulus yaratma politikalarını tersine çevirerek ve dili asimilasyon aracı olarak kullanmak suretiyle mevcut Osmanlı-Müslüman ulusunu Türkleştirmek için devlet gücünden yararlanmaya karar vermiştir. Arapların ayrılıkçı eğilimlerinin kırılma noktasını bu yöndeki gelişmeler oluşturmuştur. Arapları kaygılandıran özellikle ilköğrenim sonrası eğitim, mahkemeler ve resmi dairelerde Osmanlı Türkçesinin mecburi kullanımıdır. Ayrıca yüksek devlet mevkilerindeki Arapların sayıca az olması onları İttihat Terakki'ye muhalif olmaya itmiştir.⁴⁷

Jön Türklerin milliyetçi modernist felsefeleri yanında laikliği de benimsemeleri söz konusudur. Jön Türkler mevcut Osmanlı çok uluslu yapısını muhafaza etmeyi Türkçe kullanımını evrenselleştirerek Türkleştirmekte aradılar. Bu noktada bazı Arap okullarında ve Arnavutluk'ta dil olarak Türkçe kullanımının yerleştirilmeye çalışılması ve özerk Arap bölgelerinde merkezin kontrolünü artırma girişimleri tepkisellik hareketlerini doğurmuştur. 1911'den sonra Arap ayrılıkçı hareketlerinin hızla gelişmesi, 1912'de Arnavutluğun bağımsızlığı ve 1916'da Arap ayaklanması her grubun bundan böyle ortak bir geleceklerinin olmadığını gösteren

⁴⁷Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley: University of California Press, 1997, s. 205.

gelişmeler olmuştur. Sonuç olarak Müslüman millet kavramı buharlaşmış ve Mustafa Kemal 1922’de Türklerin kendi adlarını ve kültürel özelliklerini taşıyan bir devlet yaratmaları için zamanın geldiğini ilan ederek yaklaşık yüz yıldır yaşanan sosyoekonomik sürecin olgunlaştığını göstermiştir.

Karpat, Cumhuriyet bağlamında milliyetçilikle ilgili iki olasılığın varlığından söz edilebileceğini iddia ederek, bunların, i) etniklik ve dile dayalı bir milliyetçilik ve ii) dine ve kültüre dayalı bir milliyetçilik olduğunu söylemektedir. Kemalizm’in metinleştiği 1930’ların başlarında M. Kemal Atatürk, Türklerin esas kültürleri olarak etnik-linguistik milliyetçiliği seçmiş bulunmaktadır. Bu seçimin arka planında Rusya’dan gelen Türklerin, özellikle Yusuf Akçura’nın⁴⁸ devletçiliğe ve milliyetçiliğe laik unsurları getirmesi ve bunları Türk milliyetçilik düşüncesi haline dönüştürmekteki çabaları oldukça kayda değer olmuştur.⁴⁹

Özet olarak belirtmek gerekirse, 18. yüzyılın sonlarından itibaren belirgin hale gelen mezkûr tarihsel, coğrafi ve kültürel etmenler Osmanlı Devleti’ni giderek teritoryal bir devlet haline sokmaya başlamış, ulusallığa giden yolda önce geleneksel dini kimlikten toprağa dayandırılmış modern Osmanlı kimliğine (Osmanlıcılık) geçilmiş, sonra da 19. yüzyılda evvela linguistik özellikler gösteren ancak daha sonra etnik özellikler taşımaya başlayan bir milliyetçilik tezahür etmiştir.⁵⁰

İmparatorluğun Balkanlardaki topraklarında ulus devletleşme girişimlerine karşı ilk tepkisi, Osmanlıcılık olarak ifade bulan teritoryal bir Osmanlı vatanseverliğine dayalı yurttaşlık ideolojisi olmuştur. Bilindiği gibi Osmanlıcılık ideolojisi istenen neticeyi vermeyince ve ek olarak kitlesel göçlerle İmparatorluk topraklarına dâhil olan Müslümanların sayısı artınca devlete sadakatin temini için

⁴⁸ Yusuf Akçura ve Türk Milliyetçiliğine etkisi için bkz. **François Georgeon**, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı, Mart 2005. Akçura, meşhur “Üç Tarz-ı Siyaset” teorisinde Osmanlıcılık ideolojisini, bir Osmanlı milleti mevcut olmadığından ve bunu yaratmanın beyhude bir uğraş olduğundan hareketle; İslamcılık ideolojisini de her ne kadar içerde daha az engelle karşılaşacak olsa da Hristiyan güçlerin sert direnişiyle karşılaşacağından hareketle işlevsiz bulur. O’nun önerisi ise, Türk ırkına dayalı milli bir Türk politikası olmuştur. Bu politika Osmanlıcılıktan daha az iç engel ve İslamcılıktan daha az dış engelle karşılaşacaktı (**Bernard Lewis**, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008, s. 442).

⁴⁹ **Kemal H. Karpat**, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Dönemlerinde Millet ve Milliyetçilik”, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Ed. Kemal H. Karpat, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları, Haziran 2006, s. 442.

⁵⁰ **Kemal H. Karpat**, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Yapı ve Modernleşme”, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Ed. Kemal H. Karpat, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları, Haziran 2006, s. 455–6.

İslamcılık politikası güdülmeye başlanmıştı. Bu safhada yeni Osmanlı-Müslüman devleti İslam dayanışması üzerine temellenmiş bir devletti. İslamcılık politikasının terki ise Arap Yarımadası dâhil tüm “yabancı” memalikin kaybedilmesinden sonradır. Özellikle II. Meşrutiyet’ten sonra sistematik ifadesini bulan Türk ulusçuluğu politikası “alternatifsiz” bir şekilde kullanıma girmiştir.⁵¹

B. OSMANLI’DA LAİKLİĞE GİDEN YOL

Osmanlı’da laikliğe giden yolda öncelikle düşüncenin sekülerleşmesini ifade eden bilimcilik anlayışının, materyalist felsefenin, [sosyal] Darwinist temaların, pozitivist fikirlerin yeni Osmanlı aydın tipini inşa etme sürecine odaklanılacaktır. İkinci olarak ise devlet anlayışı ve idaresine yansıyan laikleşme pratikleri mercek altına alınacaktır.

1. Tefekkür Hayatının Sekülerleşmesi

Osmanlı’daki laikleşmenin izini sürebilmede, *düşünce*deki değişim sürecinin başlangıcını yakalamak çok önemlidir. Değişim gerekliliği ile ilgili düşünceler mevcut yapının başarısızlığının görülmeye başlanmasıyla gündeme gelmiştir. Değişimle ilgili ilk Osmanlı metinleri de Beydilli’den aktaran Şakul’a göre 1787-1792 Osmanlı-Rus-Habsburg savaşlarından hemen sonra kaleme alınan layihalar, sefaretnameler ve risalelerdir.⁵² Savaşın ardından imzalanan Yaş Barışı’nın ardından III. Selim, Nizam-ı Cedid reform programını uygulamaya koymuştur.⁵³ Amaç merkezi devletin gücünü hem dış düşmana (özellikle Rusya’ya) hem de iç

⁵¹ **Ahmet Yıldız**, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 64-5.

⁵² **Kahraman Şakul**, “Nizam-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme”, *Divan*, Sayı 19 (2005/2), s. 121.

⁵³ **Eric Jan Zürcher**, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı, 2003, s. 40.

düşmana (Ayana) karşı artırmaktı. Nizamı Cedid metinlerinin⁵⁴ önemi, bir nevi proto-vatandaşlık anlayışına tekabül eden “din-i devlete hizmet”, “ulül emre itaat”,

⁵⁴ Nizam-ı Cedid metinleri olarak ifade edilen eserlerden *ıslahat layihaları* Osmanlı’da mevcut durumda hastalığın teşhisine ve alınması gereken acil önlemlere yöneliktir. *Sefaretnameler* ise, rakip başkentlerin devlet kurumları ve sosyoekonomik kurumları üzerine yoğunlaşmıştır. Buna göre III. Selim döneminde 1793’ten itibaren önemli Avrupa ülkelerinin başkentlerinde daimi elçilikler kurulması yenileşme programının en ayırt edici özelliklerindendir. Bunların yazarları bilim-teknik yanında Avrupa’nın sosyoekonomik, siyasi, ulaşım, iletişim, sağlık, eğitim ve kültürel niteliklerini inceleyen ilk Müslüman Osmanlılardır. Islahat layihaları ve sefaretnamelerdeki bu esaslar devlet ricaline seslenmiş ve sadece askeri konularla sınırlandırılmamış, 1792-1820 arasında reform programına ilk şeklini veren eserler olmuştur. Kaleme alınan başka bir eser türü de *iç-dış propaganda amaçlı risaleler*dir. Bunlardan Mahmud Raif Efendi’nin “Numune-i Merazım-i Cedid-i Selim” 1799’da Fransızca, 1802’de Almancaya çevrilerek Avrupalılara Nizam-ı Cedid düzenlemelerini tanıtmaya çalışmaktadır. Kitap, hedef kitlesi olan Batılı rakiplerin gözünde Osmanlı yenileşme programıyla ilgili pembe tablolar çizmek istemiştir. Oluşturulmak istenen imaj aynı zamanda yenilikçi devlet ricalinin zihinlerindeki ideal Osmanlıyı göstermiştir. Aynı kategorideki eserlerden bir örnek de Küçük Seyyid Mustafa’nın 1807 ve 1810’da Fransızca basılmış ve tıpkı diğer eser gibi büyükelçilikler kanalıyla Avrupa’ya ulaştırılmış “Diatrube de L’Ingénieur Séid Moustapha sur L’état Actuel de L’Art Militaire, du Génie, et des Sciences a Constantinople” isimli eseridir. Bu eserin önemi, Osmanlılarda bilimci yaklaşımın ilk mümessili olmasıdır (Şakul, a.g.m. s. 122-8). Bu eserde bilim, adeta bir bilim fetişizmi anlamında medeniyete erişmenin yegâne gücüdür. Seyyid Mustafa’ya göre sadece bilimin önemini anlayan bir toplum refaha ulaşabilirdi. Onun indinde bilim evrensel bir yapıya sahiptir ve belli bir medeniyetin malı değildir. Seyyid Mustafa’nın göstermeye çalıştığı şey Osmanlı’ya da bilimin evrensel yapısı içinde bir yer açmak ve Batı’da ortaya çıkmış bir olgunun aslında geçtiği Müslüman mecralardan dolayı Osmanlı’ya yabancı olmadığını vurgulamaktır (Berrak Burçak, “19. Yüzyıl Osmanlı Entelektüeli ve Bilimcilik”, *Doğu Batı*, Sayı 35, 2006, s. 49-60). Askeri teknik okullar açmak, yabancı uzmanlar getirmek, teknik bilginin kolay transferi için Doğu dilleri yerine Batı dillerini teşvik etmek bu politikanın sacayaklarındandı. Dolayısıyla Seyyid Mustafa bu bilim politikası sayesinde yaratılan asker ve mühendislerden oluşan yeni Osmanlı entelektüelini temsil etmektedir. Seyyid Mustafa bilimcilik anlayışını meşrulaştırmada geleneksel söylemden faydalanmıştır. Seyyid Mustafa sahip olduğu döngüsel tarih anlayışına paralel olarak “bilim dünyayı devrederek kendisini ihmal eden medeniyetlerden değerini bilen medeniyetlere geçer” demektedir. Bu noktada “**mukabele-i bil misl**” kavramını kullanan yazar, nasıl ki Batı bilimsel gelişmesini İslam dünyasındaki gelişmelere borçluysa aynıyla mukabele etmeyi ifade eden Nizam-ı Cedid düşüncesi de bu ilke ile askeri usul ve teknoloji transferini meşrulaştırmıştır. Müellife göre dini ne olursa olsun her millet bu ilke sayesinde birbirinin şakirti olup, ilim ve fen talim etmekte ve zamanla boynuz kulağı geçip usta mertebesine yükselmektedir. III. Selim öncesi Osmanlı ricalinin bu mukabele-i bil misl ilkesini “bidat” kavramıyla telif etmesinin Batı’da yanlış bir Osmanlı imajı inşa ettiğini savunan yazar, III. Selim dönemiyle bu eski evrensel ilkeye dönüldüğünü savunmaktadır. Seyyid Mustafa’nın dini referanslarla bezenmiş bilimcilik anlayışını hem Kemalist pozitivist bilimcilik anlayışına giden yolda bir kilometre taşı olarak değerlendirmek, hem de Kemalist pozitivist bilimcilik anlayışından çok farklılığı temsil ettiğini de belirtmek açısından önemsemek gerekir. Üçüncü kategori eserlerden iç propaganda amaçlı olanları, yani içerde yenileşme projesini toplumsal bir harekete dökme amaçlı eserlere Koca Sekbanbaşı Risalesi’ni (Hulasatul Kelam fi Reddil Avam) örnek gösterebiliriz. 1803-4 tarihli eserde yazarın hedef kitlesi Yeniçeriler ve Cedid programının düşmanlarıdır. Eserde Kitab-ı İslam’ın temaları ve halktaki Rus korkusu vurgulanarak Cedid propagandası yapılmaya çalışılmıştır. Yazar Nizam-ı Cedid programını eleştirenleri imanlarını tazelemeye davet ederken aynı zamanda Nizam-ı Cedid ordusunun İstanbul’u ani bir Rus saldırısından korumak için kurulduğunu işlemektedir. Müellif burada “**ulül emre itaat**” ve “**din-i devlete hizmet**” temalarını İslami ortodoksi ve mutlakiyetçi devlet anlayışını yerleştirmeye matuf olarak kullanmaya çalışmış, ayrıca “**mukabele-i bil misl**” kavramını da tıpkı Seyyid Mustafa gibi evrensel bir ilke olarak yorumlamıştır. Aynı doğrultuda başka bir eser Derviş Kuşmani Risalesi’dir. Bu risalede yazar üç önemli tema üzerinde durmaktadır. İlk olarak modern askeri usullerin tatbiki üzerinde duran yazar, diğer müellifler gibi tarih boyunca bilgi transferinin dinden bağımsız bir şekilde gerçekleşmiş olduğunu öne sürmektedir. İkinci olarak,

“mukabele-i bil misl” gibi geleneksel İslami kavramların bu metinlerde Batı’da ortaya çıkan mutlakıyetçi devlet anlayışına uygun bir yeniden yapılanma projesi için seferber edilmiş olmalarıdır. Nizam-ı Cedid düşüncesinin kritik özelliği, bu yenileşme projesinin Batılı olduğu kadar İslami kökenlere de sahip olan, başka bir deyişle Batı’ya karşı kayıtsız kalmamakla birlikte meşruiyet dayanağını İslam’da arayan bir sistematüğının olmasıdır.⁵⁵

III. Selim dönemi (1789-1807) yenilikçiliği düşünce bazında sadece askeri reformlardan ibaret olmamakta, yeni ordu kurmanın ötesinde bütün bir sosyoekonomik sistemin yeniden yapılandırılmasını gerektiren bir biçimdedir. Nizam-ı Cedid düşüncesinin önemi, onun Kemalist/pozitivist projeyle mukayeseye imkân veren bir özellik taşımasıdır. Bu noktada Nizam-ı Cedid düşüncesi çağdaşlaşmayı dinin tamamen kamusal alandan çıkarılması şeklinde anlamamış/anlayamamış, ya da bir dine mensup olmak onları yenileşmeyi reddetme

Yeniçerilerin Nizam-ı Cedid ile ilgili olumsuz iddialarına yeni ordunun başarılarını örnek göstererek yanıt vermeye çalışmaktadır. Son olarak, Yeniçerileri sadece askeri bir güç olarak değil aynı zamanda Hacı Bektaş-ı Veli’nin onların piri olmadığını savunarak sosyal zümre olarak da meşruiyetlerini sorgulamaktadır. Nizam-ı Cedid içerikli eserlere son örnek yenileşme programının bir bilançosunu çıkarmaya ve onu revize etmeye çalışan iki layihadır. İlk olarak Es-Seyyid Mehmet Emin Behiç Efendi’nin “Sevanihül- Levayih” eseridir. Müellif burada öncelikle endüstrileşme, milli ekonomi üzerine yoğunlaşmış, eğitim, merkez-taşra bürokrasisi, hukuk dilinde sadeleşme ve belediyecilik konularına da değinmiştir. Behiç Efendi iki konu üzerinde oldukça meşgul olmuştur. Birincisi, bilginin kontrolü muvacehesinde İslami ortodoksi: Matbaanın en temel bilgi yayım aracı olduğunu düşünen yazar, neyin basılıp basılmayacağını devletin belirlemesi gerektiğini ve ek tedbirlerle bilginin kontrolünün sağlanarak sadece ulül emre itaat prensibinin propagandasının yapılması gerektiğini tavsiye etmektedir. Yazar ayrıca mukabele-i bil misl ilkesine binaen yabancı diller okulu kurulmasını ve mezunlarının hem teknik hem de sosyal konulardaki kitapları çevirmelerini önermiştir. Dolayısıyla Behiç Efendi’den hareketle daha önce vurgulanan bir noktayı daha gündeme getirmek gerekli olmuştur. O da Nizam-ı Cedid düşüncesinde Cedid programının İslamî/dinî bir söylemle meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Behiç Efendi’nin meşgul olduğu ikinci konu, Gayrimüslim sorundur. Behiç Efendi’nin önerdiği milli ekonomide Gayrimüslimlere yer olmadığı gibi Gayrimüslimler devleti içten içe yiyen bir kurda benzetilmiş ve bunların sosyoekonomik yükselişlerinin engellenmesi önerilmiştir. Bu doğrultuda Behiç Efendi Nizam-ı Cedid modernleşmesinde hedef tahtasına Ayanlar ve Yeniçeriler yanında Gayrimüslimleri de koymuştur. O halde sanayileşme, milli ekonomi gibi batılılaşma hedefi kadar halkın terbiyesi için öngördüğü İslami ortodoksinin dayatılması da onun dışlayıcı modernleşme projesinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu kategorideki eserlere bir başka örnek Ömer Faruk Efendi’nin “Nizamül Atik” eseridir. Yazarın istisnailiği, Onun Cedid programının sadece akla önem verip Nizam-ı Atik’e özgü maneviyatı ihmal etmesine yönelik eleştirisidir. Bu açıdan risalesinde birinci bölümü manevi tedbirlere, ikinci bölümü de ordu, devlet kurumları, siyasi ve diplomatik gelişmelerle ilgili tedbirlere ayırmaya çalışmıştır. Manevi tedbirlerin en önemlisi devlet ricalinin evliya takımıyla irtibatını kuvvetlendirerek onları da Cedid programının destekçisi haline getirmektir. Ayrıca vaiz ve imamlar aracılığıyla ve şeyh ve dervişlerin de katıldığı bir ağla halka creditçiliği öğreten bir program önermiştir. Behiç Efendi gibi Ömer Faruk Efendi’de de Gayrimüslim meselesi bir baş ağrısıdır. Özellikle Rumların tersane ve donanmayı domine etmelerinin sakıncalılığına vurgu yapan yazar, onların yerine İskenderiyeli Arapları önermiştir (Şakul, a.g.m. s. 130-48).

⁵⁵ Şakul, a.g.m. s. 120.

durumuna düşürmemiş, Batılılaşma ve Kitab-ı İslam'ı güçlendirme aynı anda savunulabilmiştir. Bu noktada “mukabele-i bil misl” ilkesi medeniyet tarihinin bir dinamiği olarak ele alınmış ve yenileşme meşrulaştırılmıştır. “Ulül-emre itaat” geleneksel ilkesi de merkezîyetçi, mutlakîyetçi devlet otoritesinin tesisi için kullanılabilmektedir.⁵⁶

III. Selim dönemi Cedid programının zihniyet-düşünce dünyasını teşkil eden hususlarının pratiğe yansımaları nasıl oldu? III. Selim'in yeni bir ordu için 1794'te başladığı girişimler saltanatının sonunda, 1807'de karşılık bulmuş ve yeni ordu meydana getirilebilmiştir. Ayrıca bu dönemde Batılı düşüncelerin İmparatorluğa akışı için yaratılan olanaklar da zikretmeye değer faaliyetlerdir. Bu iletişim kanallarından birini Selim'in kurmuş ya da ıslah etmiş olduğu çeşitli ordu birliklerine tayin edilmiş Avrupalı ve özellikle Fransız eğiticiler oluşturmaktadır. Öğrenciler Fransızca'yı öğrenerek her türlü yeni moda düşünceyi bu eğiticileriyle tartışır olmuşlardır. İkinci önemli iletişim kanalı Avrupa'da kurulan Osmanlı elçilikleridir. Selim'in ilk kez olarak 1793'te Londra ve 1796'da Paris, Viyana ve Berlin'de daimi Osmanlı elçilikleri açtığını ve burada çalışan ilk Osmanlı elçileri ne kadar yetersiz olurlarsa olsunlar Osmanlı toplumunda Avrupalı yaşamın elçileri olarak etkili oldukları görülmüştür. Bu başarılarının ardından III. Selim dönemini kapatan gelişme 1807'de İstanbul'daki Yeniçeri birliklerinin ayaklanarak Nizam-ı Cedid birliklerini lağvetmesi ve önemli ıslahatçıları tasfiye etmesi ve Padişahın buna direnememesidir.⁵⁷

II. Mahmud döneminde (1808-1839), 1827'de dört öğrencinin Paris'e gönderilmesi ve Batılı anlamda ilk tıp okulunun açılması Osmanlı materyalizmi açısından son derece önemlidir. 1838'de Galatasaray'a taşınan okul, Osmanlı materyalizminin merkezi olmuştur ve hemen hemen tüm Fransız Devrimi filozoflarının eserlerinin okunduğu bir mekân haline gelmiştir.⁵⁸ Bu okula ek olarak 1871'de hoca yetiştirmek için Paris ve Viyana'ya hekimler gönderilmesi Batı'yla yakınlaşma ve temas kurma açısından kritik bir önemi haizdir. Bundan böyle Batı'nın üstünlük ve gelişmişliğinin nedeninin “**bilim**” olduğu yönünde genel bir

⁵⁶ Şakul, a.g.m. s. 148-50.

⁵⁷ Zürcher, a.g.e. s. 41-4.

⁵⁸ Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Nisan 2006, s. 148-50.

kanaat yerleşmeye başlamıştır. Bilimcilik anlayışı pozitivist, Darwinist ve materyalist bir kokteyle sür gitmiştir.

Osmanlı'da değişimin en kritik aşamasını ihtiva ettiği kesin olan Tanzimat döneminde (1839-1871) siyasi düşünceye giren yeni boyutlar oldukça dikkat çekicidir. İlk olarak *medeniyet ve terakki* kavramının kullanıma girdiğini görmek mümkündür. Tanzimat'ın ilk ideolojisi medeniyetçiliktir; Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık gibi fikirlerin temelinde de bu fikrin farklı düzeylerde bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Tanzimat kullanımında medeniyet her şeydir, her şeye kadir bir din retoriğinde kullanılır. Medeniyet, bir bedeviyet karşıtlığı şeklinde konumlandırılmış tercihi zaruri bir meseledir. Buna göre insan, tabiatı gereği medeni olmak zorundadır, çünkü insanoğlu bedeviyetten evrilerek medeniyete ulaşmıştır. Ayrıca medeniyetin askeri olarak üstünlüğü söz konusudur ve dini açıdan da medeniyet bedeviyetten makbuldür. İlk dönem Tanzimat adamlarında tekçi bir medeniyet anlayışı hâkimdir. Avrupa'nın dışında bir medeniyet ve ilim yoktur. Tanzimat yazarları için medeniyet her türlü ilerlemenin ön şartı olmaktadır.⁵⁹

Tanzimat'ın kullanıma soktuğu kavramlardan birisi de *ilim ve fendir* (ûlûm ve fûnun). Medeniyetin kaynağı, medeniyetin bütün nimetlerinin ortaya çıkışı Tanzimat yazarlarına göre ilim ve akla bağlıdır. Kullanıma giren bir kavramsallaştırma da *kanun/hukuk ve nizam/tanzimdir*. Tanzimat devlet adamları için medeniyet ve terakkinin en önemli esaslarından biri temel/tabii hakların teminat altına alındığı, iktidarın keyfi yönetiminin sınırlandığı, kanun hâkimiyetinin sağlandığı bir hukuk devletine imkân tanınmasıdır. Mutlak monarşi vasıtasıyla böyle bir kanun devleti kurmak, devleti kurtarmanın (yani Gayrimüslim milliyetçiliğini ve dış müdahaleyi önlemenin) bir çaresi olarak görülmektedir. Tanzimat yazarlarında kanun ve nizam ile terakki arasında birebir ilişki kurulur. Öyle ki Avrupa'nın şimdiki medeniyeti uyarınca ilerlemek herkesin can, mal, ırz ve itibarı hakkında emniyetinin tesisine bağlıdır.⁶⁰

Tanzimat'ın kullanıma soktuğu en önemli kavramlardan biri kuşkusuz *hürriyettir*. Tanzimat yazarlarına göre hürriyet ile medeniyet ve terakki arasında

⁵⁹ **Gökhan Çetinsaya**, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003, s. 55-7.

⁶⁰ **Çetinsaya**, a.g.m. s. 58-66.

doğrudan bir ilişki vardır. Hürriyet olmadan terakki olmaz ve en esas hürriyet *hürriyet-i aklîdir*. Mezhebî, siyasi ve iktisadi hürriyetler sonra gelir. Yine de siyasi hürriyetlerden bahsedilmesi önemlidir. Modernleşme projesinin destekleyicileri olmakla birlikte Tanzimat'ın modernleşme perspektifini eleştiren Yeni Osmanlı hareketi⁶¹ tekçi medeniyet anlayışına karşı çıkmıştır. Buna göre modernleşme taklit yörüngesinden çıkarılmalı, mevcut coğrafyanın ve toplumun özellikleri dikkate alınarak yeniden bir modernleşme perspektifi geliştirilmelidir.⁶² Ne var ki Yeni Osmanlı hareketinin sonuçları kendisiyle paradoksal bir etkileşim içinde tezahür etmiş, hareket padişahıtan adalet isterken bunu geleneksel Osmanlı kaynaklarına dayandırdığını ifade etmiş olsa da padişahıtan ayrı bir adalet alanına referans yapmıştır. Dolayısıyla sekülerleşmenin izlerini taşımışlardır.⁶³

Osmanlı-Türk düşüncesinde laikleşmenin izini sürerken Osmanlı'ya pozitivist-[völger] materyalist-[sosyal] Darwinist kokteyli tarzı temaların girişini ve bunun Osmanlı aydınları üzerindeki yansımalarını araştırmak gerekir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Osmanlı-Türk aydınları bu tarz düşüncelerle 18. yüzyıl Fransız materyalizmi⁶⁴ ile 19. yüzyıl Alman [völger] materyalizmini⁶⁵ nakletmek vasıtasıyla

⁶¹ Genellikle Yeni Osmanlılar olarak ismi geçenler İbrahim Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'dır.

⁶² **Cemil Koçak**, "Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003, s. 72-3.

⁶³ **Şerif Mardin**, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003, s. 47.

⁶⁴ Dini tamamen reddeden anlamında modern materyalizmin ilk ortaya çıktığı ülke Fransa'dır. 18. yüzyılın ikinci yarısında materyalistik felsefeyi yoğun olarak tartışan Julien de la Matie, Denis Diderot, Paul Henri Buron d'Holboch olmuştur. Fransız materyalizminin en radikali olan de la Matie'e göre din ile ahlak arasında zorunlu bir ilişki yoktur ve insanın Tanrıya inanması da doğa hakkındaki bilgisizliğine dayanmaktadır. Diderot, ise evrendeki bütün olguların özünün madde olduğunu, madde dışında ruhun varlığının efsaneden ibaret olduğunu savunmaktadır. Materyalizmin kutsal kitabı olarak kabul edilen "Système de la Nature" eserinin müellifi d'Holboch ise insanlığın içinde bulunduğu mevcut kötü durumun nedenini yanlış inançlar ve bunun sonucu olan dinsel terör olduğunu, insanın aklını kullanarak adil, yardımsever ve barışsever olabileceğini iddia etmektedir. D'Holboch'a göre maddeyle açıklanamayacak hiçbir şey olmadığı gibi, erdemin kaynağı da Tanrı değil fiziktir. Osmanlı-Türk düşüncesi açısından Fransız ekolünü bir mukayeseyle de ortaya koymak mümkündür. İngiliz aydınlanmasıyla karşılaştırıldığında, İngiliz tecrübesinin bilimle din ve geleneği uzlaştırarak toplumun gelişmesine katkı sağladığını (pragmatist tutum), ahlaka vurgu yapmaktan çok içinde bulunulan durumun meşrulaştırıldığını görüyoruz. Dolayısıyla İngiliz tecrübesi açısından bilim ile din arasında sert bir mücadelenin yaşanmadığına şahit oluyoruz. Fransız tecrübesine bakıldığında ise toplumun içinde bulunduğu olumsuzlukların nedeninin din ve geleneksel değerler olduğunu (Osmanlı-Türk aydınlanmacı entelijensiyası açısından da bu tespit kutsaldır), dolayısıyla bilimsel bilginin din ve gelenekle hesaplaşmanın bir enstrümanı olarak kullanıldığını gözlemlemek

edinmişlerdir. Hatta Şükrü Hanioglu'na göre resmi ideoloji/Kemalist proje, 18. yüzyıl Fransız pozitivizmi ile 19. yüzyıl Alman [vülger] materyalizmini karıştırarak, yani d'Holboch'ın "Akl-ı Selimi" ile Büchner'in "Madde ve Kuvvet"inin melezleşmiş bir şeklinden hareket ederek, materyalizmin vülgerleştirilmiş zemininde yaratılan laikliği, modernlik büyüyle cilalayarak dine alternatif bir din yaratmıştır.⁶⁶

Osmanlı'da pozitivist düşüncenin ithalinde Murtaza Korlaelçi'nin değerlendirmesine göre Batı'yla kurulan ilişkilerin çok büyük bir önemi vardır. Bu ilişkiler konusunda Mustafa Reşit Paşa'nın (1800-1858) rolü zemin hazırlayıcı niteliktedir. Tanrının yerine ilmi ve beşeriyeti ikame eden yeni dinin peygamberi sıfatı ile August Comte, 1834'te Paris'te ortaelçi olarak görev yapan M. Reşit Paşa'ya bir mektup⁶⁷ yazarak, pozitivist dinin yayılması konusunda talepte bulunmuştur. 1849'da M. Reşit Paşa koruyuculuğunda Paris'e giden "Yeni Osmanlı" cenahından İbrahim Şinasi de pozitivist filozoflardan Ernest Renan ve Emilé Littré ile dostluk kurmuş ve medeniyetin esası olarak akıldan söz etmiştir. M. Reşit Paşa'nın misyonunun halefi olarak değerlendirilen Mithat Paşa (1822-1884) ise 1878'de geldiği Paris'te dönemin pozitivistleri tarafından ağırlanmıştır.⁶⁸

mümkündür. Bu durum Fransa ve dolayısıyla Osmanlı-Türk materyalist düşüncesinin radikal bir çizgi izlemesini açıklayıcı niteliktedir (**Doğan**, a.g.e. s. 13-9).

⁶⁵ 1848 olaylarından sonra Almanya'da materyalist sorunların iyice tartışılmaya başladığını, beynin yapısında büyük oranda fosfor bulunduğu için düşüncüyü fosfora indirgeyen Moleschot gibi düşünürlerin ortaya çıktığını görürüz. Osmanlı-Türk materyalist düşüncesi açısından en önemli yere sahip Büchner ve eseri "Madde ve Kuvvet"in düşüncüyü zihin ve ruh gibi birçok maddenin bir araya gelmesiyle açıkladığını görmek mümkün. Büchner 1855'te kaleme aldığı eserinde felsefenin fizik bilimlerinin bir sonucu olması gerektiğini ifade ediyor ve madde dışında ruh ve Tanrı gibi varlıkların olmadığını savunuyordu. Büchner'in eseri yaklaşık yarım yüzyıl gecikmeyle Baha Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (**Doğan**, a.g.e. s. 24-5). Büchner'in bizim açımızdan en kritik görüşleri, i) din her çeşidi ile safsatadan ibarettir ve insanlığın karanlık çağlarından kalma iptidai-irticai ve hemen ortadan kaldırılması gereken insanlık düşmanı bir şeydir, ii) Tanrı fikri bir vehimden ibarettir, iii) bilginin tek ve biricik kaynağı duyumlardır, iv) bilim insanlığın şaşmadan takip etmesi gereken tek doğru yol, tek hakiki mürşittir, v) beşer bilgisi evreni bilmeye yeterlidir, vi) bütün varlık materyal bir dünyadır ve hem kâinat hem de madde sonsuzdur (**Durmuş Hocaoglu**, "XIX. Yüzyıl Sonu ve XX. Yüzyıl Başları Osmanlı-Türk Düşüncesinde Ateistik ve Fideistik Pozitivizm ve Siyantizm'e Bir Örnek Olmak Üzere İki Farklı Kozmos Anlayışı", *Yeni Türkiye*, 2000/33, s. 230-1).

⁶⁶ **M. Şükrü Hanioglu**, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayınları, Ekim 2006, s. 24.

⁶⁷ Mektup için bkz. **Muharrem Kaya**, "August Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003, s. 480,481.

⁶⁸ **Murtaza Korlaelçi**, "Pozitivist Düşüncenin İthalı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003, s. 214-6.

Osmanlı-Türk modernleşmesini pozitivist tartışmalardan çok [sosyal] Darwinist tartışmaların şekillendirdiğini ifade eden Doğan, ilk Osmanlı [sosyal] Darwinist düşünür olarak Ahmed Mithat Efendi'yi (1842-1912) işaret etmektedir. Evrimci düşüncüyü Fransız kaynaklarından öğrenen Ahmed Mithat, materyalizme bağlı olduğunu ilk yıllarında çıkardığı “Dağarcık” adlı dergide göstermiş ve Lamarck ve Darwin teorilerine bağlanmıştır. Yazılarında özellikle insan-hayvan, insan-maymun benzerliği gibi konulara değinmiştir. İnsanın tamamen hayvani bir geçmişe sahip olduğunu, zamanla gelişerek/evrimleşerek bugünkü düzeyine ulaştığını savunmuştur. Evrimci düşüncenin biyolojik ayağında Lamarckçı çevreye uyum teorisine inanan Ahmed Mithat, biyolojik evrim teorisinin sosyal alana taşınmasında rekabet kavramı çerçevesinde doğal ayıklanma düşüncesini ön plana çıkarmıştır. İnsanda asıl olanın tahrip fikri olduğunu öne süren Ahmed Mithat, insanlığın bugün ulaşmış olduğu noktayı bu fikre bağlamaktadır. Ona göre rekabet, hırs ve menfaat duyguları ulaşılan gelişmişlik düzeyinin nedenleridir.⁶⁹

M. Korlaelçi tarafından pozitivist, Atila Doğan tarafından biyolojik materyalist ve evrimci kategorisinde değerlendirilen Beşir Fuad (1852-1887) 18. yüzyıl filozoflarından materyalistleri (Voltaire, Diderot, Alembert, Le Matrie) överken, 19. yüzyıl filozoflarından pozitivist olanları (A. Comte, Emile Litre, Claud Bernard, Emile Zola, H. Spencer, George Henry Lewis) övmüştür.⁷⁰ Kesin bir metafizik reddiyecisi olan Beşir Fuad, metafiziğin insan ruhuyla ilgili bilgilerinin sarsıldığını, dimağ ve sinir sisteminin faaliyetleri dışında ruhun olmadığını savunmuştur. En çok Alman [sosyal] Darwinisti ya da radikal materyalisti Büchner'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Büchner'in analizlerinde Darwinizmi kullanması dolayısıyla Osmanlı materyalisti olarak Beşir Fuad da bundan etkilenmiştir.⁷¹

Pozitivist düşüncenin Osmanlı-Türk düşüncesinde örgütsel temsilciliğini hiç kuşkusuz İttihat Terakki Cemiyeti yapmıştır. Dernek başkanı Ahmed Rıza (1859-1930) derneklerine isim olarak A. Comte'dan mülhem “düzen ve ilerleme” (*ordre et progres*) çift kavramını uygun görmüş, küçük bir değişiklikle (*ordre* yerine *union*)

⁶⁹ Doğan, a.g.e. s. 153-8.

⁷⁰ Korlaelçi, a.g.m. s. 216-7.

⁷¹ Doğan, a.g.e. s. 165.

İttihat ve Terakki ismi kabul edilmiştir.⁷² Ahmed Rıza'nın pozitivist düşüncesinde de dinsel düşünceyle mücadele esas yere sahiptir. Paris'teyken kız kardeşine yazdığı mektuplarda namaz kılmak, Kur'an okumak gibi dini ibadetleri çocukluk olarak değerlendirmiş, "ben kadın olsaydım daima erkeklere faydalı, kadınlara ise muzır kanunlar vazeden İslam'ın benden uzak olmasını isterdim" demiştir. Ahmed Rıza'nın pozitivismle tanışması 1887'de İstanbul'da Comte üzerine yazılmış bir kitap sayesinde olmuştur. Daha sonra Paris'te ünlü pozitivist Pierre Lafitte'nin derslerine katılmış, hatta bu grubun bir yayın organına (*La Revue Occidentale*) yazılar yazmıştır. Ahmed Rıza'da [sosyal] Darwinist temalar gören Atila Doğan, Onun Batı medeniyetini [sosyal] Darwinizmle özdeşleştirerek tanımladığını iddia etmiştir. Avrupa'yı, zayıfların yaşamasına izin vermeyen ve güçle ve mücadeleyle açıklayan Ahmed Rıza,

*"eğer bir medeniyet varsa o da kavilerin yırtıcı tırnakları için yapılmış, zarif işlemeli bir eldivendir. Bakınız, büyük bir biyolog bu medeniyetin yüzüne nasıl bağıyor: benliğimizi gizleyen medeni insan cilasını hafifçe kazımak, iptidai devrin ihtiyar adamını, mağaralar adamını meydana çıkarmak için kifayet eder... demek istiyoruz ki bizim zaafımızı memnun edecek kadar beşeri ve rahim bir medeniyet mevcut değildir. Yaşamak istiyorsak, tabiatın sert ve zalim kanunlarına iktifadan başka bizi koruyacak bir çare, bir kuvvet olmadığını bilmeliyiz..."*⁷³ demektedir.

Bilimci görüşleri Ahmed Rıza'yı siyasi düşüncüde elitist bir çizgiye sevk etmiştir. Devlet yönetiminde bir uzmanlar zümresi yetiştirmenin önemi üzerinde sıklıkla durmuştur. Cemiyet yönetiminin nesnel tabiat kanunlarını bilen bir bürokratik elitin değişmez hakkı olduğunu düşünmüş, "halkı eğiterek müttefikleri haline getirmeye" yönelik inancının azalmasıyla elitist görüşleri daha da güçlenmiştir. Bu doğrultuda 1900'den sonra Jön Türk çevrelerinde ordunun ihtilâldaki önemi daha fazla tartışılır olmuşken, Ahmed Rıza'nın aradığı seçkinler zümresinin de askeri erkândan çıkacağı belirmiştir.⁷⁴

Osmanlı-Türk düşüncesinde topyekûn Batılılaşmanın, yani hem teknik ancak daha da önemlisi hem de kültürel anlamda Batılılaşmanın simgesi olan

⁷² Korlaelçi, a.g.m. s. 215.

⁷³ Doğan, a.g.e. s. 202.

⁷⁴ Barış Alp Özden, "Ahmed Rıza", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003, s. 120-3.

Abdullah Cevdet (1869-1932) daha sonra İttihat Terakki Cemiyeti adını alacak İttihad-i Osmanî Cemiyeti'nin ilk kurucuları arasında yer almış ve 1897'de Jön Türklere katılmıştır. Pozitivist aydınlanmacılığın Osmanlı'daki öncü isimleri arasında yer alan Abdullah Cevdet'in dini tezyif eden yazıları nedeniyle dergisi İctihad sık sık kapatılmıştır. Batılılaşmanın daha çok kültürel yanına ağırlık veren düşünür, “kültür sorunları çözülmeden hiçbir politika yapılamayacağını” savunmuştur. Modernleşmeyi Batı fikriyatını hazmetme ve düşünce yapısını bu yönde değiştirme sorunu olarak algılamıştır. Bunun sağlanması için sosyal değişimin mümkün kılınmasını sağlayacak meseleleri tartışmıştır. Latin harflerine geçiş, laikleşme politikaları, kadın haklarının önemi, saltanat kurumuna karşı kuşku ve evreni materyalist-biyolojik çerçevede değerlendirme, konu edindiği tartışmalar arasındadır. Abdullah Cevdet'te önemli bir yeri olan “biyolojik elit” kavramı Onun siyasi düşüncelerini yansıtır. Darwinist tekâmül nazariyesinden mülhem, doğal ayıklanmanın toplumda bir çeşit elit yönetimi doğuracağını savunmuştur. Bu biyolojik elitin yönetimi ele almasının toplumsal gelişmenin sağlanması için gerekli olduğunu düşünen Abdullah Cevdet'e göre, bu grubun tespitinde kullanılacak kriter ise beynin büyüklüğüdür.⁷⁵ Yönetim görevinin biyolojik üstünlüklere haiz bir dehalar grubunca yerine getirilmesinin en iyi çözüm olduğuna inanan Abdullah Cevdet, eğitimin bu dehaların bulunmasını kolaylaştıracağını düşünmüştür. Toplumsal gelişme mal ve servetçe zengin olanlarla değil, akıl ve zekâ olarak üstün olanların gayreti sonucunda gerçekleşecektir. İlerleme, milletin terakkisi sonucu değil, birkaç dâhinin gayreti sonucu olacaktır.

Fransız [sosyal] Darwinist düşünür Le Bon'dan oldukça etkilenen Abdullah Cevdet, Le Bon'un cumhuriyetçi ya da sosyalist değil militarist olduğunu, düzenli askeri teşkilat kurmayı bir milletin hayat damarı olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Abdullah Cevdet, elitist düşüncelerinin bir yansıması olarak halkın doğru kararları bulabileceğine hep kuşkuyla bakmış, dolayısıyla yönetimi biyolojik elite layık görmüştür. Abdullah Cevdet'in Darwinci evrim teorisinin Osmanlı'daki simgelerinden birisi olması da ayrı bir değerlendirme konusudur. Darwinci evrim

⁷⁵ **Kerem Ünüvar**, “Abdullah Cevdet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003, s. 98-103.

teorisinin Osmanlı'ya girmesinde öncülük eden ve [sosyal] Darwinist düşüncede de Ahmed Mithat'tan sonra en önde gelen isim olan Abdullah Cevdet en çok Büchner'in "Madde ve Kuvvet" eserinden etkilenmiştir. Abdullah Cevdet'e göre bütün canlılar veraset ve bir takım tabii sebepler sonucunda tekâmül etmeye mecburen eğilimlidir. Bu sebeplerin hepsine birden *kanun-u tekâmül* denir. Başlıca prensipleri ise; i) canlılar arasında sürekli devam eden mücadele, kavga, ii) bir türden diğer türlerin meydana gelmesi, her türün değişim kabiliyetine sahip olması, iii) erkek ve dişilerin çiftleşmek için cinsleri içinden en mükemmeli aramasıdır.

II. Meşrutiyet'in hemen öncesinde Padişaha karşı yöneltilen eleştiriler ve ayaklanma çağrılarının hemen hepsi biyolojik evrim teorisi orijinlidir. Abdullah Cevdet de *İçtihat* dergisinde eşitlik prensibini küçümsüyor, her sınıfta farklı bir teşkilat ve eğitim şeklinin olması gerektiğini iddia ettiği için demokrasi düşüncesini reddediyor, sosyalizmin halka eşitlik ve mutluluk vaat ederek halkın arasında hızlı bir şekilde yayıldığını, fakat sosyalizmin öngördüğü vaatlerin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtiyordu. Geri kalmışlıktan kurtulmanın çaresini Batılılaşmakta bulan Abdullah Cevdet'in Batı medeniyeti tarifi zayıfı, cahilleri ve ehliyetsizleri acımasızca yok etme üzerine kurulu, hakkın kuvvette olduğu, hukuku ise kuvvetlinin yaptığı bir medeniyetti. Evrim teorisinin önemli bir unsuru olan kazanılmış karakterlerin ve anne ve babanın özelliklerinin verasetle nesillere aktarılması düşüncesine dayanarak, Osmanlı'nın gerilemesini soylu ve asil kadınlar yerine çirkin cariye ve esirlerle evlenilmesine bağlamaktadır. Öjeni (ırk ıslahı) düşüncesinin ipuçlarını veren bu yaklaşımıyla köle ve cariyelerden doğan bir şehzade, şehzade olamaz demektir. Kadınların gelişip olgunlaştığı ve aydın fikirli olduğu oranda aydın kişiler yetiştirebileceklerini, bu nedenle de kadınların iyi yetişmesi için çok özen gösterilmesi, okumaları için okulların açılması gerektiğini belirtmektedir.⁷⁶

Pozitivist Osmanlı-Türk aydınlarına örnekler çoğaltılabilir. Salih Zeki (1864-1921), özellikle Comte'un meşhur "üç hal yasası" üzerinde durmuş; Rıza Tevfik, (1868-1949) İngiliz pozitivist filozofların etkisinde kalmış ve H. Spencer'i üstat saymış, metafiziği reddetmiş ve "sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" [vülger]

⁷⁶ Doğan, a.g.e. s. 171-84.

materyalist ilkesini yaymaya çalışmış; Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1957), daha çok pozitivistin edebiyata taşınmasına ağırlık vermiş; Ahmed Şuayip (1876-1910), pozitivist derli toplu ilk tanıtan yazar olarak “Hayat ve Kitaplar” telif eserinde pozitivist felsefi, edebi ve tarihi yönleriyle topluma tanıtmış; Ziya Gökalp (1876-1924), İttihat Terakki’nin ideolog kadrosunda yer alıp, özellikle Bergson ve Durkheim’dan referanslar vermiştir.⁷⁷ II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı Türk aydınında Darwinizm tartışmaları biraz daha serbest yapılabilir hale gelmiştir. II. Meşrutiyet’in yarattığı görece özgürlük ortamıyla birlikte Osmanlı aydını Darwinizme yoğun bir ilgi göstermiş, yazdıkları makalelerde konuya geniş bir yer vermiştir. Bu isimlere örnek olarak Dr. Nami,⁷⁸ Dr. Edhem Necdet,⁷⁹ Suphi Edhem,⁸⁰ Memduh Süleyman⁸¹ ve Ahmed Şuayip⁸² gösterilebilir.

⁷⁷ **Korlaelçi**, a.g.m. s. 219-21.

⁷⁸ Dr. Nami tarafından “Charles Darwin” başlıklı bir makale “Bahçe” dergisinde kaleme alınmış ve burada Darwin’in doğal ayıklanma teorisini keşfetmesinde Malthus’un nüfus kuramının etkili olduğu ifade edilmiştir. Malthus’un toplum için ortaya koyduğu, kıt kaynakların paylaşımı için mücadele yaklaşımının Darwin tarafından yapılan binlerce gözlem ve deneye dayanarak doğaya uyarlandığı ve bu yaklaşımla mevcut türlerin ayrı ayrı yaratılmadığı, doğal ayıklanma sonucunda tedrici olarak meydana geldiği tespiti yapılmaktadır (**Doğan**, a.g.e. s. 203-206).

⁷⁹ Dr. Edhem Necdet “Tekâmül ve Kanunları” isimli eserinin yazılma amacını biyolojik evrim teorisinden yola çıkarak toplumsal ilerlemenin kanunlarını bulma şeklinde ifade etmiştir. Doğal ayıklanmayı yaşam mücadelesinin güçlü, hareketli ve savaşmaya cesareti olanları, güçsüz ve korkak olanlardan ayırması ve güçlülerin birbirleriyle çiftleşmesi sonucunda canlıların sürekli gelişmesi olarak tanımlanmakta ve ayıklamanın acımasızlığına vurgu yapmaktadır. Doğal ayıklanmayı evrenin her yerinde ve hayatın her aşamasında genel geçer bir kural olarak görmesine rağmen, diğer taraftan Darwin’in dışındaki bazı Darwinistler tarafından onun aşırı derecede öne çıkarıldığını ve evrimin tek mekanizması olarak ileri sürüldüğünü savunmuştur. Ne var ki Darwin’in canlıların evrimleşmesinde ayıklanmadan başka çevrenin etkisi, organların daha çok kullanılarak gelişmesi veya kullanılmama sonucu körelmesi gibi nedenleri de kabul ettiğini belirtmekte ve evrimde doğal ayıklanmanın değil dayanışma ve işbirliğinin temel olduğunu savunan Kropotkin’in görüşlerine yer vermektedir (**Doğan**, a.g.e. s. 207-208).

⁸⁰ Suphi Edhem Lamarckizm ve Darwinizm adıyla eserler yayımlamıştır. Materyalist düşüncüyü daha çok öne çıkaran Suphi Edhem’in eserlerinde ağırlıklı olarak Büchner ve Haeckel’in düşünceleri göze çarpmaktadır. Darwin’in doğal ayıklanmayı kısmen hayat mücadelesi şeklinde değerlendirdiğini belirterek bu konuda fikirlerini Büchner’e dayandırmış, Büchner’in “Tabiat ve Fen” adlı eserinde mücadeleye neden olarak “ihtiyaç” ve “aşkı” gösterdiğini belirtmiştir. Çünkü insanların faaliyetinin hemen hemen büyük bir kısmı, kendi yaşamlarını devam ettirmek ve nüfusun çoğalmasını sağlamak noktasında odaklanmıştır. Yapılan araştırma ve incelemeler sadece insanların değil hayvanların hatta bitkilerin söz konusu ihtiyaçlar için sürekli savaşmakta olduğunu göstermektedir. Doğal ayıklanmayı tanımlarken ayıklanmanın acımasızlığına ve vahşice olmasına vurgu yapmasının yanında doğadaki insanları hayran eden güzelliklerin aslında bir yanılsama olduğundan bahsetmekte, bütün kâinatın aslında bir savaş meydanı olduğuna inanmaktadır (**Doğan**, a.g.e. s. 208-209).

⁸¹ Memduh Süleyman, E. Hartmann’ın “Darwinizm”, Büchner’in “Madde ve Kuvvet”, Haeckel’in “Monizm” eseri ile “İnsanın Menşei” ve “Kâinatın Sırları” adlı eserlerini Türkçeye tercüme etmiştir. Hartmann’ın Darwinizm eserinde, Darwin’in evrim teorisi, ağırlıklı olarak mücadele ve ayıklanma gibi dış şartlardan hareketle mekanik bir şekilde açıklanması dolayısıyla eleştirilmektedir. Doğal ayıklanma evrimin bir basamağını oluşturmaktadır. Bunu tamamlayan diğer basamaklar tamamlanmazsa evrimleşme gerçekleşmeyecektir. Bunun için şu üç aşamanın tamamlanması

Bilimin, daha doğrusu bilimcilik ideolojisinin 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyıl Osmanlı-Türk aydınındaki izdüşümü oldukça dinselleştirilmiş bir bilim anlayışı olarak göze çarpmaktadır. Kemalist modernleşme projesinin iki kurucu ilkesinden birisi olan sekülerizmin anlam dünyasında oldukça kuşatıcı bir yeri olan bu bilimcilik ideolojisi mezkûr pozitivist, [vülger] materyalist, [sosyal] Darwinist tartışmaların etkisinden uzak değildir. Batı'nın üstünlüğünün arkasındaki güç olarak kutsanan bu dinselleştirilmiş bilim⁸³ anlayışının Türkiye'nin kuruluş ideolojisinin/felsefesinin merkezini işgal ettiğini söylemek yanlış değildir. Hatta Hanioglu'na göre, bu 19. yüzyıl Alman [vülger] materyalizmi ve bilimciliği Türk entelektüel ve popüler söylemlerinde hala egemenliğini sürdürmekte, Türk basınında Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri (ABD) yayın organlarındaki bir yüzyıl öncesi tartışmalar hala yapılabilmektedir.

2. Laikleşme Pratikleri

Cumhuriyete kadar laikleşme yönündeki pratiğe bakılırsa Tanzimat önemli bir başlangıç noktası olarak görülmektedir. Tanzimat (1839-1871) dönemi Türkiye'nin devlet anlayışı ve idaresinde laikleşmenin temeli sayılmaktadır. Türkiye'de laiklik anlayışının ve siyasal planda meydana gelen değişimin Batılılaşma yönünde gerçekleşmeye başladığı süreçte Tanzimat, önemli bir kilometre taşı olarak kabul edilir. Tanzimat, Osmanlı ile Modern Türkiye arasında bir köprü olması

gerekmektedir: i) Yaşamak için mücadele, ii) Canlıda değişim ve dönüşüm özelliğinin bulunması, iii) Canlıda meydana gelecek değişikliklerin verasetle bir sonraki nesle aktarılması (**Doğan**, a.g.e. s. 209-212).

⁸² Devletlerin oluşumlarında en etkili olan iklimdir diyen Ahmed Şuayip, devletleri kuruluş şekilleri itibariyle üçe ayırmaktadır. Devletlerin oluşumunda ilk neden olarak savaşı varsaymakta, Darwinci bir bakış açısıyla, en kadim hükümetlerin menşeleri araştırılırsa düşmanlardan korunmak için birleşme zorunluluğundan doğduğu görülür, demektedir. Ayrıca bir hükümet savaş sonucunda doğmuşsa yönetim başlangıçta yurdun koruyucusu olan ancak daha sonra bir istibdatçıya dönen tek bir kişinin elinde kalmıştır. İkinci neden olarak sanayii görmektedir. Ancak bu devletin şeklini belirlemektedir. Sanayi üretimi ile sermayedarlar meydana gelmekte, toplum arasında eşitsizlikler ortaya çıkmaktadır. Sermayedarlar servetlerini diğerlerine karşı korumak için kurumlar düzenlemek yoluna gitmektedir, bu da devletin servet sahiplerinin elinde olan bir aygıt olmasını temin etmektedir. Ahmed Şuayip'e göre üçüncü neden de hurafe ve batıl inançlara dayalı olarak kurulan devletlerdir (**Doğan**, a.g.e. s. 304-316).

⁸³ **Hanioglu**, a.g.e. s. 16-8.

hasebiyle çok önemlidir. Bu köprünün en önemli ayağı laiklik prensibidir. Bu anlamda Tanzimat'ın kotardığı en önemli iş Müslüman-Gayrimüslim arası eşitlik prensibini ihdas etmesidir. Bu, Osmanlı Devleti'nin tüm kurum ve kuruluşlarıyla modernleşmesi ve laikleşmesi yolunda çok önemli bir işlev görmüştür.⁸⁴ Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'la birlikte eşitlikçilik temelinde izlediği reform siyaseti din ile devlet arasındaki sıkı bağların gevşemesine neden olmuştur. Bu doğrultuda eğitim, hukuk gibi alanlarda laikleşme, yani din alanının dışına çıkma girişimleri söz konusu olmuş, bu alanlardaki ulema etkisi kırılmaya çalışılmıştır. Tanzimat döneminin kavramsallaştırılmasını bu açıdan “quasi-laiklik” (laikimsilik) olarak tanımlamak mümkündür.⁸⁵ Burada devlet meşruiyetini yine dinden almaktadır, ancak dünyevileşmenin başlamasıyla birlikte dinin ve dini bürokrasinin etkinlik alanları sınırlandırılmakta, din sahip olduğu merkezi ağırlığı kaybetmeye başlamakta, laik bir takım kurumlar tesis edilmekte, dinin karşısında yavaş yavaş bir takım laik siyasi alan ve soyut bir devlet anlayışı oluşmaktadır.

Bilindiği gibi geleneksel Osmanlı siyasi kimliği İslam'dı. İslam'ın siyasi kimlik olmasını pekiştiren ara enstrümanlar ise şöyleydi: i) Ulemanın Pozisyonu: Şeyhülislamın başında bulunduğu ulema sınıfının en önemli fonksiyonu siyasi iktidarı, Sultan ve Halifenin makamını ve yaptıklarını, izlediği siyaseti ve aldığı kararları dini nokta-i nazardan meşrulaştırmaktı. ii) İslam Kardeşliği: Osmanlı'nın klasik döneminde İslam kardeşliği anlayışı ve ümmetçilik, Osmanlı Devlet ve toplumunun kimliğinin temel belirleyicisiydi. Dolayısıyla temel tutunum ideolojisi işlevi de etnik veya teritoryal milli kimlik değil İslam'dı. iii) Bu bağlamda millet sistemi olarak literatürde yer bulan temel Osmanlı sosyal yapılanmasının da dini temelli bir yapılanma olduğunu ifade etmek gerekiyor. Dolayısıyla klasik

⁸⁴ Osmanlı'da örf gibi din dışı kaynaklardan esinlenen mevzuattan yola çıkarak Osmanlı'nın laik bir yapıya sahip olduğu görüşlerine İlber Ortaylı itiraz etmektedir. Ona göre, laik toplum standart ve monist (tekil) bir yönetim düzeninin ve farklı din ve cinsiyette insanların eşit koşullarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dini hoşgörü olabilir, din dışı kaynaklardan esinlenen veya bu gibi kaynakların ağırlık kazandığı bir hukuk mevzuatı uygulanabilir, ama toplumda her dini cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dini inanca dayalı farklı düzenleme ve normlar varsa orada laiklikten söz edilemez. Tüm toplumsal sınıflar için hukuki mevzuatın uygulanması, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni diye tanımlanan laikliğin, merkeziyetçi modern toplum yapısıyla özdeş olduğu görülmektedir (İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1987, s. 154).

⁸⁵ Ejder Okumuş, “Geleneksel Siyasi Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 4 (2005), s. 9-36.

Osmanlı'da kimlik/farklılık olgusunun etnik temelli değil dini temelli yapılandığını belirtmek gerekiyor.⁸⁶

Tanzimat'la beraber i) idari-hukuki ve ii) eğitim kurumlarının Avrupa, özellikle Fransız doğrultusunda dönüşmeye başladığına, dolayısıyla bir şekilde kurumsal olarak devletin modernleştiğine şahit olunmaktadır.⁸⁷ Osmanlı'da hukuki mevzuattaki çeşitlilik ve dinsel farklılaşma, 19. yüzyılda belirgin bir merkezileşme ve kanuni yönetim sisteminin benimsenmesiyle kaçınılmaz olarak laikleşme sürecini başlatmıştır. Standart ve derlenmiş bir hukuki mevzuata yönelik ilk girişim dünyanın yeni ekonomik düzenine uyum sağlanması doğrultusundaki Fransız Ticaret Kanunu'nun bir adaptasyonu olan 1850 Kanunname-i Ticaret'tir.⁸⁸ Bunun yanında Sadrazam Ali Paşa, Fransız Medeni Kanunu'nu tercüme etmek istemiş ancak onun yerine Ahmet Cevdet Paşa'nın 1868-1876 Mecelle'si⁸⁹ telif edilmiştir. Nizamiye Mahkemeleri,⁹⁰ 1879 Teşkilat-ı Mehakim Kanunu,⁹¹ kamu hukuku alanında 1840 Ceza Kanunnamesi,⁹² 1858 Arazi Kanunnamesi,⁹³ 1871 İdare-i Umumiye Vilayet Nizamnamesi ile 1878 Dersaadet ve Vilayet Belediye Kanunu,⁹⁴ 1876 Anayasası hukuki düzenlemeler arasındadır.⁹⁵ Eğitim kurumları ile ilgili olarak 19. yüzyıl başından itibaren orduda ve mülki idaredeki modernleşme dolayısıyla laik niteliğe yakın, modern eğitim veren okullar kuruldu. Bu okullar ulemanın ve medreselerin dışında laik eğitimi örgütleyip laik bir bürokrasi yetiştirdiler. Bu laik bürokrasi modernleşmeyle toplum hayatındaki etkisini artırdıkça ilmiye sınıfı gücünü kaybetmiş ve II. Meşrutiyetten sonra önemli bir darbe yemiştir. Bu dönemde birbiri

⁸⁶ **Okumuş**, a.g.m. s. 15-6.

⁸⁷ **Eric Jan Zürcher**, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", çev. Özgür Gökmen, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 45.

⁸⁸ Bu kanuna göre faiz kabul ediliyor ve ticari davalarda din ve mezhep ayrımı söz konusu olmuyordu. Ayrıca 1863'te Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi Avrupa uluslarının kanunlarından esinlenilerek ihdas edilmiştir.

⁸⁹ Mecelle her ne kadar Hanefi fıkı esaslarına dayansa da sistematigi Batı hukukunun üstünlüğünü veri olarak almıştır.

⁹⁰ Nizamiye Mahkemeleri kurulduktan sonra yargı alanları şer'i mahkemeler aleyhine genişlemiştir.

⁹¹ Bununla ceza mahkemelerindeki yargıçların sayısı artırılıyor, savcılık ve noterlik ve 1875'te de avukatlık kurumları getirildi.

⁹² 1951'de Kanun-u Cedid başlığıyla yeniden düzenlenen bu kanun, sınıf, mezhep ve din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlılara uygulanacaktı.

⁹³ Bu kanun mülkiyet ve miras konusunda önemli laik hükümler getirmiştir.

⁹⁴ Bu kanunlarla vilayet, liva, kaza idare meclislerinde, belediye meclislerinde, vilayet temyiz divanında Müslümanlarla Gayrimüslimler eşit temsil edilecektir.

⁹⁵ **İlber Ortaylı**, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1987, s. 159-164.

ardına Darülmuallim (1847), Mekteb-i Mülkiye (1859) gibi yüksek öğrenim düzeyinde okullar kurulmuştur. Bunlar askeri-sivil bürokrasiye memur karşılamayı amaçlıyordu. 1846'da bir tahrirat-ı umumiye çıkarılarak eğitimin düzenlenmesi amaçlanmış, 1869'da çıkarılan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile eğitim üç dereceye ayrılmıştır. İlki Sıbyan ve Rüşdiyelerden oluşan sekiz yıllık bir dilim, ikincisi İdadi ve Sultaniler ve üçüncüsü de yüksekokullardan oluşmuştur. 1868'de Fuad Paşa'nın açtığı Mekteb-i Sultani (Galatasaray) ve daha önce kurulan Mülkiye gibi okullar İmparatorluğun her din ve dilden cemaatleri arasında Osmanlı aydınları yarattılar.⁹⁶

Jön Türk dönemi laikleşme çabaları Şeyhülislam'ın kabineden ihraç edilmesi ve medrese ile vakıfların yetkilerinin bakanlıklara devredilmesi (1916-17), Osmanlı laikleşme sürecindeki son adımlardır. Ayrıca 1917'deki Medeni Kanun'un değişimiyle birlikte yasamanın şeriata dayalı kısmı da son olarak tasfiye edilmiş oldu.⁹⁷

II. KEMALİZM'DE KURAM: MODERNLEŞME KURAMI

Türkiye'nin kuruluş ideolojisi olarak Kemalizm belli bir kuramsal paradigma⁹⁸ çerçevesinde üçlü bir sacayağına dayanmaktadır. Bu paradigma genel olarak modern/Batılı olmayan toplumların sosyopolitik değişim süreçlerini, Batılı toplumların sosyopolitik yapısını referans alarak anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan modernleşme kuramı rehberliğinde diğer tüm Batı-dışı toplumlara teşmil edilebilir. Buna göre bir ideal/ulaşılması gereken modern toplum tasavvur edilir, bir de modern olmayan toplumlar. Son kertede modern olmayan toplumların değişim

⁹⁶ Ortaylı, a.g.e. s. 164-9.

⁹⁷ Zürcher, "Kemalist Düşüncenin..." s. 45-6.

⁹⁸ Paradigma, araştırma için düzenleyici bir ilke veya rehber olarak teorik bir çerçeve, bir hipotezler bütünü ya da bir model olarak değerlendirilebilir. Thomas S. Kuhn'un "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" (2006) eseriyle gündeme gelen paradigma kavramının işaret ettiği şey, bilim adamının araştırmalarını belli bir program dâhilinde yürüttüğü ve bilim adamının dünyayı algılayış biçiminin bu programa göre belirlendiğidir (Erkan Akın, *Bilim ve Siyasal Sistem*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1997, S. 49). Dolayısıyla dış gerçekliğin kendi başına bir anlam ifade ettiği pozitivist-ampirist kuramın aksine gerçeklik teorisine, dünya görüşü tarafından belirlenir önermesine sahiptir.

süreçleri modernlikte ikmale uğrayacaktır. Mezkûr paradigma epistemolojik açıdan ampirist-pozitivist, toplum kuramı bakımından yapısal-işlevselci ve nihayet tarih kuramı açısından ilerlemeci bir çerçeveye sahiptir.⁹⁹

A. EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KEMALİZM: POZİTİVİZM

Genel olarak modern bilimi ve modern bilimsel düşünceyi temel alan ve fakat “batıl” inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları ya da formları olarak gören pozitivism, bilim felsefesinde doğrudan ampirik gelenek içerisinde yer almakta ve gözlem ile deneye dayanan pozitif bilgi lehine metafiziği, metafiziksel spekülasyonu reddeden bir öğreti durumundadır.¹⁰⁰ Pozitivizmin temel önermeleri epistemolojik açıdan gerçekliğin duyu algılarında oluştuğu, metafizik düşmanlığı olarak ortaya çıkan bir fenomenalizm, deneysel bilginin olgu ve değer ikiliği, doğal ve sosyal bilimlerin ortak mantıksal/metodolojik temele sahip olduğu anlamında bilimin tekliğidir.¹⁰¹ Pozitivizmin bilim anlayışı, “dünyada olguları gözlemlemek ve bu gözlemlerden yola çıkarak onlar üzerinde akıl yürütmek ve böylece genellemelere, yasalara varmak; yasaları ve genellemeleri olgular karşısında test etmek ve geçerli kılmak ve sonra da bu yasa ve genellemelere dayanarak yeryüzündeki olgular hakkında bir öndeyide bulunmak...” şeklindedir.¹⁰² Simon ve Comte tarafından sistemleştirilen kurama göre tek geçerli bilgi çeşidi bilim,¹⁰³ daha doğrusu pozitif bilimdir. Sadece olguları bilgi nesnesi olarak gördüğü, dış dünyanın ancak deneyim yoluyla bilinebileceği, insanın duysal alanın ötesindeki bir dünyayla ilgili tüm iddialarının

⁹⁹ **Levent Köker**, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Baskı, 2007, s. 12.

¹⁰⁰ **Ahmet Cevizci**, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, Şubat 2000, s. 278-9.

¹⁰¹ **Anthony Giddens**, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, çev. Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara: Ayrac Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 243.

¹⁰² **Erkan Akın**, *Bilim ve Siyasal Sistem*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1997, s. 3.

¹⁰³ Erkan Akın, bilim nedir gibi bir soruya, evet işte bilim budur, şeklinde bir cevabın verilebileceği inancının yanıltıcı olduğu kanısındadır. Buna göre bilim tarifleri esasında dünya ve onu yorumlamanın bir aracı olmaktadır (Akın, a.g.e. s. 1).

anlaşılamaz olduğu, bu doğrultuda Tanrı, ruh gibi “metafizik” mefhumların reddedilmesi gerektiği,¹⁰⁴ bu varsayımların ışığı altında sosyal bilimlerin konusunun da sosyal olaylar, üzerinde gözlem yapılabilir nitelikteki eylemleri ifade eden insan davranışları olduğu savunusu söz konusudur.

Pozitivist epistemoloji, dışımızdaki maddesel çevrenin doğrudan zihnimize yansıdığı ve bilgilerimizin böylece oluştuğunu öne sürmektedir. Bunun yanında dış dünyayla zihin arasında duyu organlarının köprü işlevi görmesi söz konusudur. Pozitivist epistemoloji açısından her an için evrensel olarak sadece tek bir doğru önerme mümkündür. Zaman içinde gelen yeni bulgularla **doğru** değişebilir, ancak tek olma özelliğini sürdürmeye devam edecektir. Dolayısıyla bilime olan tam bir güvenle yaşanan çağın bilimsel doğrularını bir kez öğrendikten sonra yeni bilimsel doğruya kavuşuncaya kadar yapılması gereken tek şey eldeki bilimsel doğruya tam bir sadakatle riayet etmekten başka bir şey olmayacaktır.¹⁰⁵ Yeni gelebilecek doğrular ise geçmiş bilgilerin birikimi çerçevesinde ortaya çıkabilecektir ancak. Dolayısıyla pozitivist bilimin anlayışının birikimli ve doğrusal bir süreç olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Yeni bilgiler toplam bilgilerimizi geri götürmeyeceği gibi var olan bilgimizi anlamsız kılacak bir bilginin olması da söz konusu olamaz.

Kemalist modernleşme projesi açısından pozitivist epistemolojinin en önemli iki varsayımından birincisi, bilginin materyalist yorumuyken, ikincisi bilginin mutlaklığı ve tekliğidir. Birinci varsayımın işlevi hurafe olarak addedilen dinden arınılmasıyken, ikinci varsayımın işlevi otoriterizm-aydın despotizmine meşruluk kazandırmış olmasıdır. Kemalizm’in felsefi temelleri, i) egemenliğin meşruiyet kaynağı olarak ulus, ulusal egemenlik, ii) epistemolojik tercih olarak ilim-fen-bilim olarak değerlendirildiğinde¹⁰⁶ ikinci önermenin pozitivist denkleme düşmesi mukadder olmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu önderleri, “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” meşhur ifadesiyle Türkiye için önder olarak pozitif bilimi öngörmektedir. Kemalizm ancak pozitivist bilim anlayışı çerçevesinde yeni devletin inşa ve daha

¹⁰⁴ **Kubilay Aysever**, “Türkiye Cumhuriyeti’nin Felsefi Kökenleri”, *Doğu Batı*, Sayı 8 (Ağustos-Ekim 1999), s. 105-110.

¹⁰⁵ **Etyen Mahçupyan**, “Türkiye’nin Modernleşme Zihniyeti ve Pozitivism”, *Türkiye’yi Anlamak: Zihniyet, Değişim ve Kriz*, Ed. Etyen Mahçupyan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 118-20.

¹⁰⁶ **Aysever**, a.g.m. s. 105-110.

önemlisi muhafaza edilebileceğini varsaymaktadır. Buna göre devlet, modern bilimi temel alan, “dinsel dogmaları” ve metafiziği reddeden bir dünya görüşüyle ayakta kalacaktır.¹⁰⁷ Esas olarak Osmanlı materyalist düşünürlerinden miras kalan bu bilimcilik Kemalist paradigmada, Batı’nın üstünlüğünün arkasındaki güç olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla medenileşme ve modernleşme projesinin en önemli temellerinden birisi olarak siyasal, sosyal, kültürel reform politikalarına yansımıştır.¹⁰⁸

Pozitivizmin toplumsal ve ideolojik alandaki etkisi bilimsel alan üzerindeki etkisinden daha yoğun olmuştur. Demokratik zihniyetlerin gelişmediği ülkelerde pozitivizm, devletin temel yönetim ve meşruiyet aracı haline gelmiştir. Bilimin doğrusal olduğu bir dünyada pozitif bilime uygun yaşayan toplumlar da tarihsel olarak doğrusal bir çizgi üzerindeki en uç ve ileri aşamayı temsil etmiş oluyorlardı. Atatürk bu anlayışa uygun olarak “medeni olmayan uluslar medeni olanların ayakları altında ezilmeye mahkûmdur” demektedir. Kendisini daha geri hisseden toplumların önündeki modernleşme projesi de bu şekilde bilimin gereğine uygun bir toplum ve yaşam biçimi oluşturmak ve toplumu bir an önce bu kalıbın içine sokmak olarak tezahür etmektedir.

Kemalist modernleşme projesinde bilimsel ve siyasi meşruiyeti bir bütün olarak sağlayacak bir ideoloji ihtiyacı söz konusuydu, çünkü bir an önce reformları gerçekleştirmek ve mevcut karmaşık toplumsal yapıdan devletine bağlı bir ulus yaratılmak isteniyordu. Bilim ile siyaset arasındaki pozisyon öyle optimum düzeyde olmalıydı ki bir alanın ihtiyacı öteki alandaki gelişmelerle karşılansın, bir alandaki ilerleme ve güçlenme otomatik olarak diğer alana da yansısın. İşin doğrusu pozitivist bilim anlayışı Kemalizm’in reform siyaseti açısından bahsedilen ihtiyacı karşılama noktasında oldukça etkili bir işlev görmüştür. Kemalizm, devleti toplum dışında ve üstünde konumlandırmakta ve toplumun devlet iradesi yönünde yönlendirilmesinin meşru olduğu inancına dayanmaktadır. Bu meşruiyetin temelinde devletin devlet olmaktan gelen özelliğiyle sadece mevcut zaman ve mekânı dolduran toplum için değil, genel olarak neyin iyi ve doğru olduğunu bildiği varsayımı yatmaktadır. Pozitivizmin taşıyıcılarından birisi olarak devletçilik fikrinde devlet, dünyayı doğru

¹⁰⁷ Aysevener, a.g.m. s. 108.

¹⁰⁸ Hanioglu, a.g.e. s.16.

anlayan tek merci olarak sunulunca topluma da ona uyum göstermesi kalmıştır. Tarihsel gelişmenin formülünün teke indirgenerek bilginin devletin tekeline alındığı bu modelde, devletin toplumsal denetimin dışında kalarak toplumu dönüştürmesi bilimsel bir meşruiyet kazanmıştır.¹⁰⁹ Bunu sağlayan bilimsel meşruiyet ise doğrunun tek ve evrensel olduğuna dair neredeyse dinsel bir inanç seviyesine çıkan pozitivistizmdir. Doğrunun tek olduğu ve bunun da ancak toplumsal hiyerarşinin tepesindeki bürokratik elitler tarafından bilindiği şeklindeki bu ideolojik tutum almada, toplumun ideolojik alternatiflere ihtiyacı olmadığı gibi bilakis böyle bir alternatif arayışı tehlikeli bir duruma da işaret etmektedir. Kemalizm’in ideal dünyası, devletin akılcı ve bilimsel tercihleri doğrultusunda ilerleyen, tamamen homojenleşmiş ve devlet hiyerarşisine boyun eğmiş, kendi içinde ideolojik bir diyalog, tartışma ya da çatışma yaşamayan bir toplum hayaline dayanmaktadır.

Kemalizm’in pozitivistizmle ilişkisi toplum üzerindeki otorite meşruiyetini sağlaması açısından kendi önermelerine “evrensellik” ve “bilimsellik” değeri katmasındadır. Ancak hemen belirtmek gerekiyor ki epistemolojik açıdan Kemalist pozitivistizmden bahsederken derin bir bilim felsefesinin inşasından söz etmekten çok geleneğe-dine-İslam’a dönük vülger bir tasfiye sürecinden bahsetmek çok daha doğrudur. Kemalizm, Marksizm gibi içsel bir bilimsellik savı taşımaz. Kemalizm’in açıklayıcı ya da anlamaya dönük karakterinden ziyade “eyleme” dönük karakterinin varlığından söz etmek gerekir. Bu eylemin işlediği süreçte geleneği oluşturan zihniyet kurucu sembollerle bir mücadeleye girildiği görülmektedir. Dolayısıyla Kemalist pozitivistizmin içerikten çok, formla ilgili yanının ağır bastığını belirtmek gerekir. Bu açıdan güncel tartışma konuları olarak sık sık gündemi işgal eden başörtüsü konusunun Kemalizm için neden hayati bir sembolik değer taşıdığını bu arka plan bilinmeden anlamak mümkün değildir. Kemalizm’de kolektif varlık biçiminin önce sembollerden arındırılması, ardından yeni sembollere kavuşturulması iradesi açıkça seçilmektedir. Örneğin Latin harflerinin kabulüyle hedef alınan esasında Arap harflerinin bizzat kendisi olmaktan çok, “akılları paslandıran”¹¹⁰ yüzlerce yıllık bir kültürel uygulamadır. Yine şapka zorunluluğuyla yapılmak istenen

¹⁰⁹ Etyen Mahçupyan, “Kemalizm, Pozitivistizm ve İktidar: Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum”, *Doğu Batı*, Sayı 7 (Mayıs-Temmuz 1999), s. 95-111.

¹¹⁰ Tabiri Mohammed Arkoun, Mustafa Kemal’den doğrudan aktarıyor: “İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivistizm, Gelenek ve Kemalizm Olayı”, çev. Emre Öktem, *Cogito*, Yaz 94, s. 49-63.

fesin kendisinden çok, tarih ve gerçeklerin getirdiği medeniyeti, “cehalete”-eskiye-geleneğe tercih etmektir. Arkoun’a göre Atatürk oldukça radikal bir yönelişle sosyal ve kültürel gerçek olarak İslam kimliğinin en eski ve en kökleşmiş sembolik dayanaklarına karşı bir tasfiye sürecini başlatmıştır. Müslümanların çoğu için soyut bir kavramdan ibaret olan hilafet-saltanat kurumunu kaldırmakla kalmayıp, fesi şapkayla, geleneksel elbiseyi Avrupalı elbiseyle, Hicri takvimi Gregoryen takvimle, Arap harflerini Latin harfleriyle, Şeriatı İsviçre Medeni Kanunu’yla değiştirmiştir. Gerçeğe ve gerçeğin anlamlarının algılanmasına yön veren temel unsurlar olan yazı, kıyafet, edebiyat gibi semiolojik sistemler, zaman ve mekân gibi felsefi addedilen bir değer yargısı uğruna tasfiye edilmiştir. Atatürk, “yüzyıllardır aklımızı demirden bir kışkaç altında tutan bu anlaşılmasız işaretler olarak Arap harflerinden kurtulmalıyız, eski yazı yok olmaya mahkûmdur” demektedir. Atatürk çağdaş bir ulusu kökten yaratabilecek, tüm insanların ortak hedeflerine uygun bir tarihi gelişime rehber olabilecek tek medeniyetin Batı medeniyeti olduğunu savunan pozitivist prensibe tamamen ve coşkuyla inanmıştır. Onun gözünde “medenî olmayan uluslar medenî olanların ayakları altında ezilmeye mahkûmdur” ve “ancak cumhuriyetle birlikte yüzyıllardan beri mütemadiyen terakki yolunda ilerlemekte olan medenî milletlerden Türkiye’yi alıkoymuş olan engellerin ortadan kalktığını Türk milleti büyük bir ferahla idrak eylemiştir.”¹¹¹ Çünkü Atatürk’ün pozitivist bakış açısında tüm kötülüğün kaynağı din ve devletin ittifakı prensibiydi. Sadece laik düzen buna son verebilirdi.

Pozitivizmin Kemalizm’i tanımlayan, ona destek veren bir bilimsel yöntem kuramı olmasının temelinde ayıklayıcı, nesnelleştirici ve homojenleştirici özellikleri yatmaktadır. Temel iddia, bilimsel verilerin ancak somut gözlemlerle elde edilebileceği ve ancak değer yargılarından kurtarıldıkları zaman bilimsel sayılabileceğidir. Bu önermenin varacağı nokta, bilimsel açıdan nesnel bir gözlemin mümkün olduğudur. Dinsel ve her türlü referansın “değer yargısı statüsüne” indirgenmesi dolayısıyla bir saf dışı bırakma ve tasfiye etme eylemi de gerçekleştirilmiş oluyor. Değer yargılarından bağımsız nesnel bilginin olabilirliği

¹¹¹ Arkoun, a.g.m.

varsayımı Mahcupyan'a göre Türkiye'de bir bilgi fetişizmine yol açmıştır.¹¹² Fikir ve değer yargılarından bağımsız bir bilginin varlığının tasavvuru esas olarak, düşünmekten çok doğruyu öğrenip uygulayan bir vatandaş yaratma idealinin bir parçası olarak tezahür etmektedir.

Türkiye'de geçerli olduğu şekliyle pozitivistimin neredeyse otoriter bir zihniyet içinde algılandığı ve bilim dünyasında yaşanan her türlü değişime rağmen mevcut pozisyonda ısrar edildiği görülüyor. Fizik biliminde bile deneylerin insan gözü ve beyninden etkilendiği, sosyal bilimlerde ise gözlemcinin etkisinden bağımsız hiçbir gözlemin yapılamayacağı bilgisi pozitivist bilim felsefesini eleştirmektedir. Ayrıca bilimsel teorilerin kendilerinin birer bilimsel değer yargısı çerçevesi¹¹³ ve her gözlemin ancak dayanılan bilimsel yaklaşımın içinde anlamlı olabildiği eleştirisi de oldukça sık vurgulanan bir tespit olmaktadır. Bunlara rağmen bilimsel yöntem tartışmaları Türkiye'de itibar gören tartışmalar olmaktan uzaktır. Bunun nedeni pozitivistimin yıpranmasının siyasi ideoloji açısından anakronizm yaratma tehlikesidir. Var olan pozitivist kanaatler mutlak doğru olarak algılandığı için buna uymayan bilgi önerileri reddedilmekte, sadece mevcut modeli destekleyen öneriler bilgi şerefine nail olmaktadır. Başka bir deyişle mevcut model, alternatif modelleri bilim dışı saydığı için yeni önerilere de kapı daha baştan kapatılmış olmaktadır. Bilimsel ve doğru kılınan bir yaklaşım o andan itibaren ebedi bir güvence altına alınmakta ve adeta dinsel bir aşkınlık kazanmaktadır. Siyasi ideolojinin esas olarak sosyal bilimlerle bağlantılı olduğu düşünüldüğünde, bu tür bir bilim anlayışının aynı zamanda ebedi bir toplum ve devlet modeli anlamına gelmesi de mukadderdir.¹¹⁴

Kemalizm ile pozitivism arasında organik bağ ve bütünsellik inşa eden bir kavram da sekülerizmdir. Ancak bu kavramın ve Kemalizm'le ilişkisinin kritiğini bir sonraki konu olan yapısal-işlevselcilik bahsinde yapmak daha faydalı olacaktır.

B. KEMALİZM'İN TOPLUM KURAMI: YAPISAL İŞLEVSELCİLİK

¹¹² Mahcupyan, Kemalizm, Pozitivism... s. 103-4.

¹¹³ Bkz. Paradigma kavramına (Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, Mayıs 2006).

¹¹⁴ Mahcupyan, Kemalizm, Pozitivism... s. 104.

Toplum kuramı bakımından yapısal-işlevselcilik 1950’li yıllarda Amerikancı siyaset bilimi rehberliğinde sosyal-siyasal incelemelerin doğa bilimleri alanında olduğu gibi nesnel gerçeklik kazandığı fikrinden hareketle, uygun bir yöntem çerçevesi olarak belirtilmiştir.¹¹⁵ Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında yöntem birliğinin savunulması, doğal olaylar arasında nasıl bir düzenlilik varsa insan davranışları arasında da en azından asgari olarak bir düzenlilik vardır kabulüne dayanmaktadır. Buna göre doğa bilimlerinde nasıl ki “A gibi bir durumda (gaz ısıtılırsa) B sonucu çıkıyorsa (genleşir)”, sosyal bilimler açısından da insanlar belli bir durum ve belli şartlarda belli şekillerde davranmaktadır. Buna göre yapısal-işlevselci teorisyenlerin¹¹⁶ genel amaçları düzenli sosyal değişme ve toplumsal hedefleri maksimize etmek için toplumun genel bir teorisini geliştirmeye çalışmaktır.¹¹⁷ Toplumun genel bir teorisinin geliştirilmesi, dünya üzerindeki tüm toplumların değişim süreçleri üzerinde tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi bir “evrensel yasallık” anlayışına varılması demektir. Bu doğrultuda modernleşme kuramı ve onun siyasal gelişme kavramının en önemli ögesi demokrasinin değer bağımlı, zaman-mekân bağımlı niteliği reddedilerek nesnel olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Nitekim ekonomik/iktisadi gelişme artarsa demokratikleşme de artar önermesi oldukça nesnel bir önerme olarak kullanılmıştır.

İşlevsel açıklama, parçaların bir bütüne olan faydaları üzerine kurulu bir açıklamadır. Fayda sözcüğü ile desteklenmediği sürece işlevsel açıklamanın bir anlamı olmayacaktır. Sosyolojik olarak toplumda aile kurumu çocukların daha iyi yetişmesine faydası olduğu, din toplumu bir arada tutma ve ontolojik güvenlik ihtiyacını karşılamaya faydası olduğu için vardır. Emile Durkheim’den naklen Erkan Akın, ilkel toplumlarda ayinlerin işlevini örneklemektedir. Buna göre toplumu bir arada tutan yapısal bir gereksinim olarak ayinler dört işlev yerine getirmektedir:

- “i) Ayin kişiyi toplumsal yaşama hazırlar ve onun üzerinde disiplin kurulmasına yol açar,*
- ii) Ayin ortak toplumsal bağları yeniden onaylar ve birleştirici bir işlev görür,*
- iii) Tören kişiyi geleneğe bağlar,*

¹¹⁵ Köker, a.g.e. s. 30-1.

¹¹⁶ Talcott Parsons, Amitai Etzioni, Edward Tiryakian, Walter Buckley.

¹¹⁷ Sezgin Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri 2*, Konya, 1992, s. 96.

iv) *Kişi törene katılmakla manevi bir itminana kavuşur.*”¹¹⁸

Modern toplumdan örnek vermek gerekirse siyasal partiler neden vardır sorusu da yine belli bir işlev görmesiyle açıklanabilir. Onlar demokratik bir sistemin işleyebilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için yararlı ve gereklidirler. Aksi halde toplumda çatışan menfaatler temsil olanağı bulamayacak, sistem içinde yer alan pek çok menfaat grubunun talepleri iktidara yansımayacak, dolayısıyla toplumsal huzursuzluk peyda olacaktır. Kısaca siyasi parti bir yapı olarak sistemin bir parçası olmakta, parça işlevini yerine getirdiği oranda sistem varlığını koruyabilmektedir.¹¹⁹ Anlaşılabileceği üzere işlevsel açıklama yönteminde bariz bir ereksellik (teleoloji) göze çarpmaktadır. Sistem içindeki yapıların/parçaların ontolojik var oluşları, onların işlevini gündeme getirerek açıklanmaya çalışılmaktadır. Dinin ontolojik kaynağı nedir sorusu, dinin sosyolojik olarak gördüğü işleve dayandırılmaktadır. Dinin sosyolojik bir işlev gördüğü doğrudur, ancak bunun aynı zamanda dinin ontolojik kaynağı olarak ifadesi oldukça sosyolojist kaçmakta ve modern sanayi toplumu ile seküler kültürel hegemonik söylemsel çağda, özellikle 21. yüzyılda neden dinin yükselişe geçtiği açıklanamamaktadır.

Nesnel olarak takdim edilen hipotez demokrasinin ancak işlevsel olabileceği bir toplumda varılabilecek bir gelişim/değişim olduğunu ifade eder. Yapısal-işlevselci sosyoloji okuluna göre topluma bir “sistem” olarak yaklaşılmakta¹²⁰ ve sistemin her ögesinin, bu arada hükümet etme biçimi olarak demokrasinin bir işleve içkin olması gerekmektedir. Parsons, “eğitim sistemi ekonomik sisteme nitelikli iş gücü tedarik ettiğinden dolayı, ekonomik sistem eğitim sistemine gereksinim duyar... Okullar kendilerine çocuk gönderdiklerinden dolayı aileye gereksinim duyar...” demektedir. O halde toplumsal değişim ancak sistem içindeki bu öğelerin ters işlev görür hale gelmesi neticesinde, sistemin buna kendisini uydurması sonucunda gerçekleşecektir. Demokrasi de geleneksel toplumsal sistemlerde bir işleve içkin olmadığından¹²¹ modern siyasal ve toplumsal sistemlerin de

¹¹⁸ **Erkan Akın**, *Sosyolojik Düşüncenin Mekanizmaları: Sosyolojiyi Pozitif Bir Olgu Olarak Düşünenler*, İstanbul: Kazancı Kitap, 2005, s. 67-9.

¹¹⁹ **Akın**, *Sosyolojik Düşüncenin...* s. 67-8.

¹²⁰ **Kızılcılık**, a.g.e. s. 94-122.

¹²¹ Çünkü demokrasi parlamento gibi modern toplumsal-siyasal yapıları gerekli kılmaktadır.

konsolidasyonu gereklidir.¹²² Burada yapısal-işlevselci okulun, meşhur modernlik-geleneksellik dikotomisini tahkim edici ve yeniden üretici bir karakteri olduğunu vurgulamak gerekiyor. Yapısal-işlevselciliğin sosyolojik varsayımlarının Kemalizm’e müteallik olarak nasıl bir oryantalist bilgi haznesi ürettiğini demokrasi gibi “medeni” sayılan siyasal kurumların ancak medeni sosyal kurumlar içinde yükselebileceği postülasından çıkarmak mümkündür. Bu çıkarsamanın doğal uzantısı medeniyet kavramının niteliğine de yansımaktadır. Normatif olarak tek bir “medeniyet” kavramından mı bahsedeceğiz, yoksa tek tip “medeniyet” kavramına mesafeli durup “medeniyetlerden” mi dem vuracağız? Modernleşmeyi topyekûn Batılılaşma olarak mı anlayacağız, yoksa alternatif, Batı dışı modernleşmelerden de bahsedebilecek miyiz? Bu sorulara yapısal-işlevselci sosyoloji okulunun vereceği cevabın birinci cevaplar olduğu aşikârdır. Dolayısıyla Kemalizm siyasal bir proje olmasına ek olarak bir toplumsal proje olarak da tezahür etmiştir. Kemalist modernleşme ile Osmanlı modernleşmesi arasındaki temel kırılma noktası, Osmanlı modernleşmesinin temelde siyasi bir modernleşme olarak gelişmesi ve fakat Kemalist modernleşme projesinin toplumsal alana da el atarak radikal¹²³ bir şekilde kültüre nüfuz etmeye çalışmasıdır. Kültür devriminin başarılması modernleşmenin olmazsa olmazı kabul edilerek buna yönelik ciddi ve topyekûn politikalar izlenmiştir. Demokrasiyi önceleyen şey modern iktisadi koşullar olarak kapitalizm ve modern kültürel koşullar olarak sekülerizmdir. Bu koşulların varlığı olmadan demokrasi ve modernlik işlevsel, dolayısıyla var olamayacağı için kültürel-iktisadi değişim sürecinde Bonapartizm’e/elit despotizmine/otoriterizme hoşgörüyle bakılabilmektedir. Kaldı ki sistemik yapısal-işlevselci bir çizgide yer alan Etzioni de yaklaşımında merkezi olarak kontrol ve yönetim üzerinde durmuş, bilgide yüksek fakat enerjide düşük sistemlerin, enerjide yüksek fakat bilgide düşük sistemleri denetlediğini belirterek elitist yönetim riskini açığa çıkarmıştır.¹²⁴

Hocası Parsons gibi yapısal-işlevselci bir çizgide yer alan Neil Smelser de modernleşmenin toplumsal alanda devasa bir alana denk geldiğini, bunun dünyanın

¹²² Köker, a.g.e. s. 33.

¹²³ Şerif Mardin (“Türkiye’de Din ve Laiklik”, çev. Fahri Unan, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Ed. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Baskı, 2006, s. 21-75) bu durumu Tanzimat sonrası aşırı Batılılaşma olarak nitelemektedir.

¹²⁴ Kızılçelik, a.g.e. s. 119.

en önemli gerçeği olduğunu ifade ederken modernleşmenin teknolojik, tarımsal, endüstriyel ve ekolojik¹²⁵ alanlarda ortaya çıkan bir değişim olduğu kanısındadır. Nihai kertede Smelser ekonomik ve toplumsal gelişmenin toplumsal yapıya bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Bahsedilen dört alanda meydana gelen değişimin toplumsal yapıda da dönüşümler meydana getirmesi deterministik bir mahiyet arz etmektedir. Örneğin aile bazı işlevlerini kaybetmekte, dinsel alanlar ve toplumsal tabakalaşma karmaşıklaşmakta, toplumsal hareketliliğe ve başarıya daha fazla önem verir hale gelmektedir. Parsons'un toplumsal eylem ile toplumsal sistem arasındaki denklemi anlatmak için kullandığı “model değişkenler” kavramından hareketle, toplumların karşılaştığı temel ikilemlerdeki tercihi deterministik bir karakter taşır. Buna göre modern toplumda verili haklarla (doğuştan bahsedilen haklar) performans arasında performans, yerelcilik ile evrenselcilik arasında evrenselciliğe, duygusallıkla enstrümantal akılcılık arasında enstrümantal akılcılığa, uzmanlaşma ile dağınıklık arasında uzmanlaşmaya ağırlık verilecektir.¹²⁶

Smelser, yaşanan bu farklılaşmaların eski toplumsal düzeni atıl hale getiren yeni bütünleşme mekanizmalarının ortaya çıkmasıyla sonuçlanacağını ifade etmektedir. Devlet ve hukuk gibi kurumlar ile politik elitler ve entelijensiya gibi toplumsal aktörler bu bütünleşme sürecinin gündeme gelmesinde merkezi roller oynamaktadır. Daniel Lerner de bu yaklaşımın paralelinde Osmanlı-Türk

¹²⁵ Bu, kent mekânlarına geçiş gibi çevresel düzenlemelerin yapıldığı alanı anlatmaktadır. Planlama esasında Aydınlanma düşüncesinin bir ürünüdür. Aydınlanmayla insanların eylemlerine yol gösterebilecek nesnel bir sosyal bilimin kurulabileceği öngörüsünden hareketle, bu bilginin sosyal mühendislik amaçlarıyla kullanılabileceği düşünülmüştür. Planlama düşüncesi böyle bir paradigmatik geri plana sahiptir. Türkiye Cumhuriyeti kurucu elitleri de modernleşme projesinin başarılabilmesi için mekânsal stratejilere oldukça büyük önem vermiştir. Bunların belki de en mühimi başkentin Ankara'ya taşınmasıdır. Osmanlı Batılılaşmasını yozlaşmış olarak gören Cumhuriyet kadroları yeni ve topyekûn Batılılaşma modelinin aranmasının bir yansıması olarak Ankara'da gerçekten aydınlanmış bir ulus devlet yaratmak amacını gütmüşlerdir (**İlhan Tekeli**, “Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye’de Kent Planlaması”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3.Basım, 2005, s. 136-152). Kent planlaması çalışmalarına bir örnek olarak 1930’larda mimarlık ve mühendislik için çıkarılan bir yasayla bina yapımı gelenekten koparılmış, bina yapımı kontrol altına alınarak meslek sahibinin tasarımına teslim edilmemiştir. Kemalizm’in en önemli amacının muasır medeniyete erişmek olduğunu söyleyen Eric Jan Zürcher (*Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908-1928*, çev. Ergun Aydınoglu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ocak 2005, s. 154) otuzlu yıllardaki Anadolu’nun her şehrinde büyük meydanlar, parklar, çay bahçeleri, sinemalar ve villalar inşa edildiğini, amma velâkin bunların Fransız ve İngiliz şehirlerinden çok Selanik, Bükreş ve Sofya’nın modern yöreleriyle benzeştiğini söylemektedir.

¹²⁶ **Fahrettin Altun**, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları, Mayıs 2005, s. 79-99.

modernleşmesinde politik elitler, ordu ve intelijensiya üzerinde durmaktadır. Smelser, görüşlerinin devamında yeni bütünleştirme mekanizmalarının eski toplumsal düzenin atıl hale gelmesiyle tezahür ettiğini ifade etse de aynı zamanda bir toplumsal kargaşanın da kaçınılmazlığına vurgu yapmaktadır. Kargaşa ya da çatışma gelenekle modernlik arasında cereyan etmektedir. Gelenek yapısal farklılaşmaya savaş açarken, yeni bütünleştirme mekanizmaları kurduğu yapıyı korumaya çalışmaktadır. Muhafaza çalışmalarının başarısı, yapısal değişimin yoğunluğuna, modern öncesi toplumun doğasına, değişim isteyenlerin siyasal erki ele geçirebilmelerine, dış müdahaleye, canlı toplumsal grupların birliktelik sıklıklarına bağlıdır.¹²⁷

Samuel N. Eisenstadt’a göre modernleşmeyi akamete uğratan nedenlerden özellikle kültürel unsurlar üzerinde durmak gerekir. Ona göre modernleşmenin içselleştirilmesi toplumun kültürüyle ilgili bir sorundur. Bu noktada hangi kültürel unsurların modernleşmeye tıkaç vazifesi gördüğü üzerine eğilen Eisenstadt, bu kültürel unsurların tasfiyesini salık vermektedir.¹²⁸ Yazarın bu modernleşme karşıtı kültürel unsurlara verdiği somut örnekse oldukça “Kemalist” bir şekilde İslam’dır. Din-siyaset bütünleşmesinin İslam’ın vazgeçilmez bir unsuru olduğunu ve bunun İslam toplumlarında geniş siyasal katılımı engelleyen bir sonuca yol açtığını savunmaktadır.¹²⁹ Modernleşme konusunda görece başarılı bir performans gösteren

¹²⁷ Altun, a.g.e. s. 91-100.

¹²⁸ Altun, a.g.e. s. 109-110.

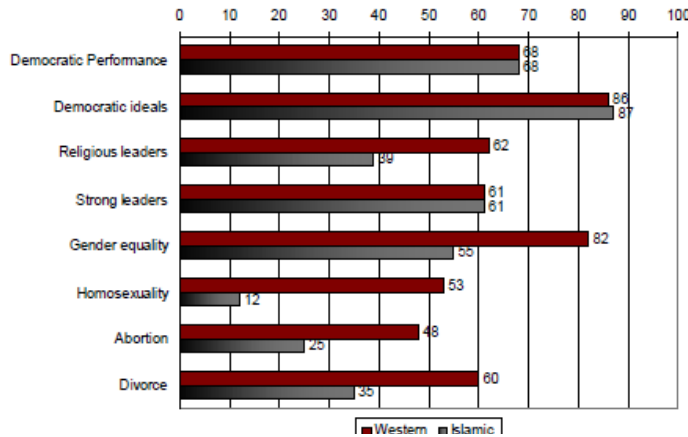
¹²⁹ S. P. Huntington da meşhur eseri “Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması”nda İslam ile Batı arasındaki en büyük ayrılığın demokratik değerlere bağlılık konusunda olduğunu iddia etmişti (**Samuel P. Huntington, Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, çev. Mehmet Turhan-Y. Z. Cem Soydemir, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 4. Baskı, Kasım 2005, s. 283-291). Ona göre demokratikleşme, Hristiyan ve Batı etkisinin ve değerlerinin güçlü olduğu ülkelerde başarılı olurken, Müslüman ülkelerde demokrasinin durumu iç karartıcıdır. Huntington da aynen Eisenstadt gibi Batı ile İslam arasındaki farkı yaratan en önemli unsurun iki medeniyetin din-siyaset anlayışları arasındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemektedir. Din ve politikayı aşan ve birleştiren bir yaşam biçimi olarak Müslümanların İslam kavramına karşı bir Batılı Hristiyanlık kavramı olan Tanrı ve Sezar’ın (devlet) birbirinden ayrı alanları kavrayabilmeleri farkın en önemli sebebidir (**Huntington**, a.g.e. s. 310). Buna karşın Pippa Norris ve Ronald Inglehart’ın tespitleri (“Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis”, John F. Kennedy School of Government Harvard University Faculty Research Working Papers Series, April 2002, s. 1-30) demokratik ideallere ilişkin siyasal tutumları karşılaştırdığında Batı ile İslam toplumları arasında bir çatışma yerine bir uyumdan söz edilebileceği şeklindedir. Sürpriz bir şekilde İslam toplumlarında demokrasi geniş bir şekilde desteklenmekte ancak Batı ile İslam arasındaki asıl farklılık cinsiyet eşitliği ve cinsel tercih serbestiyeti konusunda yaşanmaktadır. Aşağıdaki tablo Pippa Norris ve Ronald Inglehart’ın seksen civarında ülkede yapmış oldukları “Dünya Değerler Araştırması (*World Values*

Türkiye ve Tunus’un başarısı ise geleneklerine sırtlarını dönmeleriyle açıklanmaktadır.

Yapısal-işlevselci perspektifin varsayımlarını mefhum-u muhalifinden okumak gerekirse, sanayileşme ve modernleşmeyle birlikte dinsel inançların giderek zayıflayacağı ve dinsel düşüncenin yerini bilimsel düşüncenin ikame edeceğini söylemek mümkündür. Modernleşme toplumsal yayılmasını genişlettikçe dinin de sosyal işlevini yitireceği, belki bireysel düzeyde salt bir vicdan derekesine ineceği varsayımı söz konusudur. Fransız yapısalcılarından Auguste Comte ve Emile Durkheim ile Alman yapısalcılarından Karl Marx ve Max Weber’in¹³⁰ sanayileşme ve modernleşme üzerine öngörülerinin en önemli yanı dinin toplumsal işlevini yitirip yerini aklın alacağıydı. Modernleşme ve sekülerleşme kuramcıları genel olarak modern değer ve kurumları benimseyen toplumlarda dinin toplumsal ve siyasal alanlardaki etkinliğinin kalkacağını, bireysel olarak da dini pratikler, ibadetler ve ritüellere katılımın gerileyeceğini savunuyordu. 19. yüzyılda A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, M. Weber, K. Marx ve S. Freud gibi düşünürler, sanayi toplumunun gelişimine paralel olarak dinin önemini kaybedeceği görüşünü savunuyorlardı.¹³¹ “Dinin ölümü ve yok oluşu” 19. yüzyıl sosyal biliminin en önemli temasıydı. C. Mills’ten Küçükcan şöyle nakletmektedir:

“...dünya bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form alanlarında kutsal (sacred) ile dolu idi. Reformasyon ve

Study)”nın 1995–2001 arası verilerine dayanmaktadır (Bkz. Grafik 1).



Grafik 1:Dünya Değerler Araştırması

¹³⁰ Tom Bottomore-Robert Nisbet, “Yapısalcılık”, çev. Binnaz Toprak, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 555-593.

¹³¹ Pippa Norris-Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, 2004, s. 1.

Rönesans'tan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı sardı ve modernleşme ile eşzamanlı bir tarihsel süreç olan sekülerizasyon, kutsalın baskınlığını gevşetti. Özel alan hariç kutsal bütünüyle yok olacaktır...”¹³²

Durkheim'ın görüşlerinden etkilenen “işlevsel evrim ve amaç kaybı” yaklaşımını savunan teze göre, sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrışma, dinin toplumdaki merkezi rolünün ortadan kalkmasına neden olmuştur. Buna göre din, sadece inançlardan ibaret olmayıp, doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın çeşitli alanlarındaki törenler ve ritüellerle ilgili işlevsel bir yöne de sahiptir. Sanayileşmiş toplumlardaki iş yaşamındaki profesyonelleşme, mesleki farklılaşma din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Devletin kurduğu okul, hastane ve bakımevi gibi kurumlar dini örgütlenmenin bu ve benzer alanlardaki hegemonyasına son vermiştir. Yani işlevsel evrim ve kurumsal/meslekî ayrışmalar dinin ve kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeye sebebiyet vermiştir. Berger ise toplumsal düzlemdeki sekülerizasyonu “modern Batı tarihinde toplumsal ve kültürel sektörlerin, dinî kurum ve sembollerin baskısından kurtuluşu” olarak tanımlarken, Wilson'a göre toplumsal sekülerleşme sosyal kontrolün ahlâkî ve dinî aktörlerden teknik ve bürokratik aktörlere geçiş biçiminde kendini gösterir.¹³³

Ne var ki modernizmin gelişmesi ile dinin gerileyeceğini ve toplumsal hayattaki etkisini kaybedeceğini öngören geleneksel teorilerin aksine, din hem sanayileşmiş ve gelişmiş modern ülkelerde hem de geleneksel kültür öğelerinin başat olduğu ülkelerde şaşırtıcı bir yükselişe geçmiştir. Yani bir anlamda 20. yüzyılın sonu “kutsalın dönüşüne” tanıklık etmiştir.¹³⁴ Tüm zamanlar için önemli bir fenomen olan dinî meşruiyet, dinin ve dinî hareketlerin, genel anlamda dünya ölçeğinde, özel anlamda ise İslam Dünyası ve Türkiye coğrafyasında yeniden canlanması ve apaçık bir biçimde kendini ortaya koymasıyla birlikte siyasal ve toplumsal düzlemde daha çok başvurulmuş veya başvurma gereği duyulan bir mekanizma olarak kendini

¹³² **Talip Küçükcan**, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13 (2005), s. 109-128.

¹³³ **Küçükcan**, a.g.m.

¹³⁴ **Georges Corm**, *21. Yüzyılda Din Sorunu: Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi*, çev. Şule Sönmez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

göstermeye başlamıştır.¹³⁵ Bu bağlamda canlı bir dinî meşrulaştırım sürecinde bulunulduğu söylenebilir. Özellikle bu yüzyılın ortalarından itibaren bütün dünyada dinin canlandığı, dindarlık eğilimlerinde büyük artışlar olduğu gözlenmeye başlanmıştır. Örneğin siyaseti ele alırsak; yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren her ne kadar daha ziyade laik devletler olsa da, dinin bir meşruiyet aracı olarak işlevselleştirildiği, dinî kurum veya kuruluşların devletin ideolojik aygıtı olarak hizmete alındığı görülebilmektedir. Bu doğrultuda eski görüşlerinde bir tashihe giden Berger, sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız varsayımı yanlıştır, demektedir. Bugün dünya bazı istisnalar dışında en az eskisi kadar, hatta bazı yerlerde eskisinden daha fazla dindardır. Berger'e göre sekülerleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkilerini içeren literatürün tümü esas itibariyle yanlışlıklar içermektedir. Modernleşme zorunlu olarak dinin gerilemesine neden olmamıştır. Hatta hayli modern toplumlarda bile din varlığını sürdürmüştür.¹³⁶ Özellikle Hıristiyan Evanjelik hareketi ile İslam Dünyasında İslam'ın uyanış vakalarından yola çıkan Berger, bütün bunların artık modernleşme ile sekülerleşmenin özdeş olduğu fikrinin doğru olmadığını veya en azından artık modern dünyada sekülerleşme karşıtlığının sekülerleşme kadar önemli hale geldiğini beyan etmektedir.¹³⁷ Dini uyanışın dünya çapındaki yükselişini Berger, iki durumla açıklamaktadır. Birinci olarak, modernitenin ontolojik bir güven ve kesinlik üreten değerleri tehdit etmesine karşı bir direnç söz konusudur. Bu durum insanları rahatsız edici bir hal almaktadır. Dolayısıyla bu değerlere tekrar kesinlik atfeden yeni dini hareketler buna karşı bir panzehir olarak ortaya çıkmaktadır. İkincisi, esasında seküler bir dünya görüşü başından itibaren seçkin bir kültür olarak kalmış, kendi inanç ve değerleri hiçe sayılan ve çocuklarının eğitiminde doğrudan bu inanç ve değerlerin hedef alınmasından rahatsız olan geniş halk kitlelerince benimsenmemiştir. Hal böyle olunca da çok sert bir anti-seküler eğilime sahip dini hareketler, dini motivasyonları çok kuvvetli olmasa da seküler eliti ve onların kültürlerini benimsemeyen insanlardan zaman zaman rağbet görmektedirler. Devam eden açıklamalarında Berger, çarpıcı bir şekilde aslında açıklanmaya muhtaç olan durumun dinin hareket

¹³⁵ **Ejder Okumuş**, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din", *Kamu Hukuku Dergisi*, Mart 2007, s. 1-22.

¹³⁶ **Küçükcan**, a.g.e. s. 114.

¹³⁷ **Peter L. Berger**, "Sekülerizmin Gerilemesi", çev. Ali Köse *Liberal Düşünce*, Cilt IV/Sayı 14 (Bahar 1999), s. 84-95.

kabiliyetinin artması değil, bilakis dinin var olmaması olduğunu vurgulamaktadır.¹³⁸ İronik bir şekilde din sosyolojisi açısından ABD'deki seküler eğilimli Chicago Üniversitesinin varlığının İran'da, Kum kentindeki medreselerin varlığından daha ilginç olduğunu ifade etmektedir. Çünkü insanlar her zaman dine ihtiyaç duymuşlar ve din her zaman var olmuştur. Dinî ihtiyaç ve bu dünyada tecrübe edilen kısıtlı varlık alanının ötesine yönelik bir anlam arayışı insanlığın hep var olan özelliği olmuştur.

C. KEMALİST TARİH KURAMI: İLERLEMECİLİK

Kemalizm'in kuramsal olarak üçüncü sacayağı tarih kuramıdır: İlerlemecilik. J. B. Bury'den aktaran Kenneth Bock, ilerlemeyi, “uygarlık, geçmişte arzulanan bir yöne doğru yürüdü, yürüyor ve yürüyecek” imanı diye serdetmektedir.¹³⁹ İlerleme düşüncesi 17. yüzyılda ortaya çıkmış, yetkin bir tanıma ise 18. yüzyılda kavuşmuş ve sistematik bir forma 19. yüzyılda erişmiştir. İlerleme kuramı özü itibarıyla modern-geleneksel, uygar-barbar gibi bir dizi karşıtlıklara dayanmaktadır. Bütün tarihi süreç mağara adamından üstün insana, barbarlıktan uygarlığa, yabanklıktan yarı tanrılığa giden yolda ilerlemektedir.¹⁴⁰ İlerleme fikrinin derinliğine anlaşılmasını engelleyen şey tanımında içkin olan normatif karakteridir. Normatif karakterden kasıt Batı modernitesi referans alınarak bir dünya tarihi yazma girişimi ve diğer toplumların farklı tarihsel tecrübelerini Batı modernitesine benzeşmesi gerektiği şeklindeki aksiyomudur.

Kuramın bir çerçevesi çizilecek olursa;

“i) ilerleme gelenekselden moderne doğru bir geçişi ifade etmektedir ki, bu aşamalı bir süreçtir. Bu süreç toplumsal farklılıkları yadsır nitelikte ilerlemenin bütün toplumlarda özünde aynı aşamadan geçeceğini varsaymaktadır,

¹³⁸ Berger, a.g.m.

¹³⁹ Kenneth Bock, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 51.

¹⁴⁰ Altun, a.g.e. s. 40.

- ii) yukarıdaki varsayıma paralel olarak farklı toplumlar modernleşme aşamasına evrildikçe homojenleşeceklerdir,
 iii) süreç geri çevrilemezdir ve ilerlemenin biçimi doğrusaldır,
 iv) modernleşme yönünde ilerleme sadece deterministik olarak kaçınılmaz değil aynı zamanda arzulanan bir süreçtir.”¹⁴¹

İlerlemeyi daha iyi anlamak için Bury’nin kavramlarını ödünç almak yararlı olacaktır. Bury ilerlemeyi Eski Yunan ve Roma’ya özgü devresel hareketler fikri ile ortaçağ Avrupa’sının Tanrısal inayet fikri arasındaki karşıtlıkta aramaya çalışır.¹⁴² Devresel hareketler fikri, kendi içinde ezeli ve ebedi olan biçimlerin sürekli oluşup çözümleri, yükselen ve alçalan evrelerin sonsuz bir teselsülü içinde tarihin kendisini tekrar ettiği gibi bir önermeden hareket eder. Biyolojiden analogi niteliğinde doğum-büyüme-çöküş ve ölüm metaforuyla karakterize edilmiştir. Hristiyanlığın Tanrısal inayet fikri ise insanın yeryüzündeki tarihine bir başlangıç ve bir son atfetmiş, aradaki dönemi ise ruhun kurtuluşu için çırpınmasının-imtihanının bir öyküsü olarak resmetmiştir. Bu anlamda devresel hareketler fikrini yadsımıştır. Bury’e göre Tanrının inayeti fikrine dayalı tarih anlayışı görece zayıf bir zaman dilimiyle sınırlı kalmıştır. Bu dilimin sonunda tarihin/öykünün tükenip dünyevi ilerlemenin son bulduğunu, amma velâkin din dışı nedenlere dayandırılan ilerlemenin hem başlangıç olarak çok daha gerilere temas ettiğini hem de ucu belli olmayan bir gelecek tasavvur ettiğini söylemek mümkündür. Bury, devresel hareketler fikrini, insan yaşamında belirsiz bir iyileşmeye olan inancı engellediği, ilerleme de dâhil her türlü anlamlı tarihsel bakışa mani olduğu için, Hristiyanlığın Tanrının inayeti fikrini ise tarihe sınırlı bir projeksiyonla baktığı için eleştirmektedir.¹⁴³

İlerleme fikrinin kökenlerine indiğimizde Aristoteles¹⁴⁴ ile başlatıp Thukydides¹⁴⁵ ve Aziz Augustinus¹⁴⁶ ile devam ettirmek mümkündür. Modern

¹⁴¹ Köker, a.g.e. s. 49.

¹⁴² Bock, a.g.m. s. 54.

¹⁴³ Bock, a.g.m. s. 55.

¹⁴⁴ O, doğayı araştırma nesnesi olarak ele almış ve ilk adımı doğayı hareketlilik ve değişme ilkesi diye tanımlamak olmuştur (Bock, a.g.m. s. 55-57).

¹⁴⁵ Doğada kültür ve toplum diye bir şeyin olduğunu, o şeyin her görüldüğü yerde aynı yönde bir gelişme içinde bulunduğunu, çünkü onun her aşamasında aynı potansiyelin yatığını ifade etmektedir (Bock, a.g.m. s. 58-59).

¹⁴⁶ Aziz Augustinus’ın yaklaşımında tarih düzenli ve amaçlı bir Tanrının iradesinin ifadesi olan bir değişme süreci olarak düşünülmüştür (Bock, a.g.m. s. 59).

dönemde Descartes¹⁴⁷ ve Fontenelle¹⁴⁸ bilginin, başka bir deyişle insan kafasının nasıl geliştiğine ilişkin bir tasarım sunmuşlar, bunun toplumsal ve kültürel sonuçlarını 18. yüzyılda Abbé de Saint Pierre,¹⁴⁹ Turgot¹⁵⁰ ve Condorcet¹⁵¹ ele almışlardır. Herder¹⁵² ve Kant¹⁵³ gibi Alman ilerlemecileri ise ahlaki gelişkinleşme sorunuyla ilgilenmişlerdir. İskoç aydınlanmasının ilerleme anlayışını temsil eden en tipik örnek ise Ferguson'dur.¹⁵⁴ Bu isimler Comte'un sosyolojisinin temeline almış olduğu pozitif ilerleme kuramının, Batı düşüncesinde çok gerilere uzanan düzen ve değişme sorunu çerçevesindeki fikir serüvenini resmetmektedir. Comte'un önemi insanoğlunun toplumsal gelişmesini düzenleyen yasaları keşfetmesinde saklıdır. Bu yasalar, insanoğlunun birbirini izleyen dönüşümlerinin hangi zorunlu zinciri sayesinde bir gelişkin maymunlar topluluğundan az üstün bir konumdan başlayıp

¹⁴⁷ Tanrı'nın doğaya koyduğu yasaların zaman içinde sürekli, mekân içinde hep tek biçimli işlediğini, her çağda eşit yetenekte insanların yaratıldığını, bilginin basit birikimi sonucunda bir ileriye gidişin ya da ilerlemenin söz konusu olduğunu savunmaktadır (**Bock**, a.g.m. s. 60).

¹⁴⁸ Tarihin insanın doğasına bakmak suretiyle geçmiş, hal ve geleceğin bütün aşamalarını kestirmek şeklinde incelenebileceğini belirtmiştir (**Bock**, a.g.m. s. 61-63).

¹⁴⁹ Başlangıçta insanlar tıpkı şimdiki Afrika ve Amerika yabanilerinin oldukları gibi cahil ve fakirdiler, demektir. Daha sonra güvenlik ve etkili bir kurum hukuku anlamında bir devlet edindiler. Şimdilerde ise insanoğlu aklın ilerleyişinin yönetim sanatını geliştireceği, savaşları ortadan kaldıracığı, maddi ilerlemeyi güçlendireceği bir üçüncü evreye girmiştir, demektir (**Bock**, a.g.m. s. 64).

¹⁵⁰ İnsanın potansiyelinin belli aşamalar, dönemler ya da evrelerden geçerek kademeli bir şekilde kendisini ortaya koyduğu evrensel bir insanlık tarihinin varlığı anlayışını benimsemiştir. Ona göre insanlık her biri bir öncekine koparılamaz bir neden-sonuç dizileriyle bağlı yeni aşamaların art arda geliştiyle ilerlemektedir (**Bock**, a.g.m. s. 65).

¹⁵¹ Ona göre akıl tutkulara egemen olacak, bunun sonucunda toplum rasyonel bir temele oturtulup sürekli büyümenin gerçekleşmesi için yeniden örgütlenecektir ve sonuçta eşitlik olacak, özgürlük buradan gelecektir. Condorcet ayrıca "tek bir toplumun evrensel tarihi" adını verdiği meşhur evrelerinden bahsetmektedir: i) avcılık ve toplayıcılık yapan göçebe topluluğu: ailenin ve dilin ortaya çıkışı, ii) çobanlık: özel mülkiyetin başlangıcı, iii) yerleşik tarımdan harfli yazıya kadarki evre: yönetimin ortaya çıkışı, iv) Yunanistan, v) Roma, vi) erken ortaçağ, vii) geç ortaçağ, viii) matbaanın icadından Descartes'a kadar olan evre, ix) Descartes'tan 1789 Fransız Devrimine kadar olan evre (**Bock**, a.g.m. s. 67).

¹⁵² Ona göre gelişen ya da zaman içinde kendini gerçekleştiren birim "barbarlıkla" karşıtlık içinde olan "insanlıktır" (**Bock**, a.g.m. s. 68).

¹⁵³ Kant, insanlık tarihinde de doğa kurallarının söz konusu olduğu, değişimin içkin olduğu, bu içkinliğin insanlık bakımından türlerin bir bütün olarak, yavaş ve sürekli bir biçimde Tanrı tarafından konulmuş potansiyellerinin tam olarak ortaya konulması amacına doğru ilerlediklerini belirtmektedir (**Bock**, a.g.m. s. 69).

¹⁵⁴ İlerlemeyi mutlak bir yasa olarak görmeyen Ferguson, durgunluğun yaygın olduğunu vurgulamaktadır. Durgunluğun nedenini ise iklimin ve "durumun" etkisi olarak göstermiş, çöküşün durumların devrime uğraması olduğunu ifade etmiştir. Ferguson'a göre çöküş kaçınılmaz değildir, çünkü bu iradi ihmallerden ve ahlak bozukluklarından ileri gelmektedir. Ona göre insanın doğası ilericidir. Çocukluktan büyük adamlığa ilerleyen yalnızca birey değildir, türün kendisi de kasabalılıktan uygarlığa doğru ilerlemektedir. Ferguson'un önemli bir kavramsallaştırması sivil-uygar toplumdur. Ona göre Avrupa'nın temsil ettiği sivil-uygar toplum aslında aynı süreç sayesinde tüm toplumların ulaşacağı bir aşamadır (**Bock**, a.g.m. s. 71-74).

kademeli olarak Avrupa uygarlığının güdümündeki aşamasına ulaştığını göstermektedir. Comte'un meşhur yasası çok iyi bilindiği gibi her türden bilginin, i) teolojik, ii) metafizik, iii) pozitif aşamalardan geçerek ilerlediği yolundaki üç hal kanunudur. Comte'a göre bir bütün olarak kabul edilen insanoğlunun gelişmiş kesimi tarihin en uzak dönemlerinden günümüze dek uygarlık yolunda kesintisiz ilerleme göstermiştir. Comte da diğer ilerleme müellifleri gibi toplumun ilerlemesinin çağlar boyunca temelde hep aynı olduğu kanısındadır. Ona göre tek biçimli-doğrusal ilerlemenin en önemli kanıtı farklı ulusların gelişmesindeki özdeşliktir. 19. yüzyıl vahşilerinin gelenek ve görenekleri Antik Yunanlılarınkiyle neredeyse aynıdır ve örneğin çağdaş Malezya'nın feodalizmi 11. yüzyıl Avrupa feodalizmine benzemektedir. Comte'un yanında Herbert Spencer da ilerlemenin kendi içindeki esas doğasının türdeş olmayanın türdeş olandan türeyip gelişmesi şeklinde bir farklılaşma süreci olarak tanımlamaktadır. Toplum da dâhil tüm doğada değişme evrensel ve tek biçimlidir. Spencer'e göre, bir bütün olarak uygarlığın bünyesindeki değişme aşamaları ancak var olan vahşi ve barbar insan topluluklarına, yok olmuş uygarlıklara ve en sonunda çağdaş Avrupa'ya bakarak belgelenebilir. Bütün hareket türdeşten türdeş olmayana, basitten karmaşığa, form ve işlev bakımından benzer olandan farklılaşmış olana doğrudur. Durkheim ise göçebe sürüsünü en basit toplum ve bütün toplumsal türlerin içinden çıktığı tohum olarak görmektedir. Böyle bir temelden yola çıktıktan sonra yabanıl, barbar ve daha ileri topluluklardan getirdiği örneklerle desteklediği toplum aşamalarından bahsetmiştir: i) Basit çok bölümlü toplumları, ii) basit biçimde bileşikleşmiş çok bölümlü toplumları, iii) tam anlamıyla bileşikleşmiş çok bölümlü toplumları. Ona göre zaman içinde organik dayanışma mekanik dayanışmayı izlemiş, bunu ortaya çıkaran mekanizma ise işbölümü olmuştur. İşbölümü organizmalara olduğu kadar toplumlara da uygulanabilen çok genel içerikte bir olgudur. Toplum da bu yasaya uymaktadır.¹⁵⁵

Aristoteles'ten Durkheim'a kabaca özetini vermeye çalıştığımız ilerleme fikrinin şerhe muhtaç en önemli yanı onun tek biçimli-evrensel bir süreç olarak telakki edilmiş olmasıdır. Tek biçimli ve evrensel bir ilerleme anlayışının kültürel farklılıklar üzerine bazı açıklamalar ve teviller getirmesi kaçınılmazdır. Bu sorunla

¹⁵⁵ Bock, a.g.m. s. 71-81.

ilk defa 18. yüzyıl Avrupalıları sömürgecilik-ticaret-misyonerlik maceraları dolayısıyla karşılaştıkları “yabancı (egzotik)” halkları gördüklerinde yüz yüze geldiler. Nasıl oluyordu da Descartesci bir süreklilik dünyasında bu çeşitlilik var olabiliyordu? Tanrının çeşitlilikten hoşlanması, fiziksel çevrenin insanı ve yaşam usullerini farklı biçimlendirmesi, felaketler ya da birbirinden yalıtılmış toplumların rastlantı sonucu ilişkiye girmeleri gibi naif bakış açıları bir kenara bırakılırsa evvela sorunu halletmenin yolu farklılıkları yadsımak olmuştur. Farklılıkları yadsımak demek esasında görünürdeki farklılıkların bir nitelik değil bilakis bir nicelik farkı olduğunu varsaymak demektir. Buna göre Avrupa o tarihe kadar görülmüş en uç ilerleyiş noktasını ve aşamasını temsil etmekte, diğer kabile ve uluslar ilerlemenin gerisinden gelen ama nihai kerte de varacağı nokta Batı olan bir noktayı temsil etmektedir. Turgot da “insanlığın herhangi bir düzeyi evrensel gelişme sürecindeki bir aşamayı temsil etmektedir” demektir. Ona göre yabaniliğin ve uygarlığın her türlü nüansını gözlemlemek mümkündür ve bu bize insan zihninin aştığı bütün aşamaları sergilemektedir. Yine Comte’a göre de farklılıklar tek bir çizgi üzerindeki gelişme derecelerini göstermektedir. Görülen değişiklikler, rastlantısal ya da geçici nedenlerle açıklanmalıdır ve bunlar Comte’a göre ilerlemenin yalnızca hızını etkileyebilir. En somut ele alış şekli Comte’un farklılıkları bireysel organizmalarda meydana gelen hastalıklarla birebir görmesidir. Spencer’ın farklılıklara yaklaşımı çevresel ve çeşitli etkileşimlerle tevil edilmektedir. Çevrenin bir yöreden diğerine fark ettiğini, bunun toplumsal yaşamı etkilediğini, toplumların çoğu zaman toprak kazanımı ya da kaybıyla değiştiğini, fetihlerle oluşan ırksal kaynaşmaların toplumları oluşturan birimlerin karakterini değiştirdiğini ifade etmektedir.¹⁵⁶

İlerleme kuramı ve onun farklılıklarla ilgili varsayımları her şeyden önce bir meşrulaştırma aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bulunduğu tarihsel aşamayı mutlaklaştırıp kutsamak ve **eurocentric** bir üstünlük iddiası taşımak gibi bazı arka planlara sahiptir. Bunun yanında Kenneth Bock, tek çizgili gelişme fikrine bir analitik araç olarak bakıldığında dünyayı türdeş kılmak üzere başvuru olan bir yöntem olarak görmektedir. Bu şekilde farklılıklar adeta bir maraz olarak değerlendirilmektedir. Kültürel farklılıkları kendi somutlukları olan, farklı tarihsel

¹⁵⁶ Bock, a.g.m. s. 64-79.

deneyimlerin uzantısı alternatif yaşam biçimleri olarak görmenin önü böylece alınmış olmaktadır. İlerleme düşüncesi Batı'nın geldiği son noktayı baz alarak, bu aşamanın diğer toplumlar tarafından da varılması gereken bir aşama olduğu ön kabulünden yola çıkmaktadır. Bu yola çıkışta tarihe bakış ise, modern aşamaya nasıl gelindiğine dair geçmişe dönük teleolojik (ereksel) spekülasyonların yapılması şeklinde cereyan emektedir. Spekülasyon yaparken de kullanılan ileri-geri verili kavramları mevcut toplumlar gözlenerek yapılmış oluyor. Buna göre örneğin Thucydides, Yunanistan'ın erken tarihi üzerine hiçbir belge, kayıt bulamayınca, Atina'nın çok uzun yıllar önceki ilerleyişini resmetmek için dikkatini kendi döneminin "barbarları" ile "geri kalmış" Yunanlılara yönelterek, herhalde korsanlık yapıyordu, çünkü şu anda belirli kabileler arasında da korsanlık yaygındır, demektedir.¹⁵⁷

Bir insanlık tarihi yazma çabasında üç boyutlu bir ilişkiden söz eden Ahmet Davutoğlu, bunların i) tarihçi, ii) tarihçinin kavram, anlam ve zihin dünyasını şekillendiren kültür ve medeniyet aidiyeti ve iii) bu medeniyet havzasıyla farklı şekillerde ilişkilerde buluna gelmiş, birbirinden farklı medeniyet havzaları, olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁸ Bu önermelerle tarih yazımında özne-nesne ilişkisini gündeme getirirken iki farklı tarihçilik tutum almalarından bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, Batı medeniyeti ve onun Batı'yı referans noktası olarak ele alan ilerlemeci tarihçileri örneğinde olduğu gibi, tarih akışı içerisinde egemen konumda bulunan ve kendisini bir bütün olarak insanlık tarihinin öznesi olarak gören medeniyet havzaları ve bu havzaların tarihçileri açısından, üzerine kurulduğu medeniyet havzasını eksen alıp diğer medeniyet havzalarını dışlayıcı, hatta tarihsiz olarak niteleyici, bir yaklaşım söz konusudur. Öyle ki bu bakış açısından tarih idrakinin ancak Batı medeniyetine ait olduğu, Batı dışı medeniyetlerin böylesi bir idrak geliştiremedikleri gibi bir varsayım öne sürülebilmektedir. Batı medeniyetinin dünya çapında maddi alanda eriştiği başarıdan kaynaklanan böyle bir etnosentrik ve egosentrik illüzyonun arkasında ben-merkezci yanılsamanın ve değişmeyen Doğu yanılsamasının yanında düz bir çizgi takip ettiğine inanılan ilerleme düşüncesi yatmaktadır. İlerlemeci kuram

¹⁵⁷ Bock, a.g.m. s. 58-85.

¹⁵⁸ Ahmet Davutoğlu, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", *Divan İlmi Araştırmalar*, 1999/2, 7. Sayı, s. 1-63.

Aydınlanma felsefesinde, Comte'un pozitivist sosyolojisinde, Marx'ın tarih anlayışında ve Weber'in ussalık nosyonunda içkin olarak bulunmakta ve tarihi nedensellik ilişkileriyle açıklamaktadır. Geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş, tarihsel gelişmenin birbirini takip eden üretim tarzları tarafından belirlenmesi, ya da tarihin modern ve evrensel aklın ortaya çıkma süreci olarak görülmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla modern toplumu tarihin sonu ve amacı olarak ele almakta ve bu anlamda Batı'nın tarihini küreselleştirmektedir.¹⁵⁹ İlerlemeci kuramın dünya tarihini yazarken dönemselleştirmesi de tamamen modernitenin referans noktası alınması anlamında ereksel bir nitelik taşıyor. Dönemselleştirmede geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş, ya da feodalizmden kapitalizme geçiş modelleri kullanılmakta, zaman dilimi olarak 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sı ve bu dönemde oluşan siyasal ve ekonomik değişimler ele alınmaktadır. İlerlemeci kuram Batı modernitesini referans alarak bir tarihsel okuma yaptığından aynı zamanda farklı olanın ötekileştirilmesi sürecini de başlatmış oluyor. Örneğin değişmeyen Doğu önermesi Edward Said'in çığır açan eseri *Oryantalizm*'de oldukça çarpıcı bir şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur. Said'e göre Oryantalizm, Şark ile Şarklıyı bir inceleme nesnesi olarak ele alırken ona bir ötekilik damgası vurur ve Şarkı yekpare, durağan ve kendine has bir yapı olarak betimler. Şarklılar değişimden ziyade durağanlık açısından incelenmektedir.¹⁶⁰ Bu durumun şarkiyatçılığın Şarkla uğraşan bir kurum olarak Şarka egemen olmasını ve Şark'ın yeniden yapılandırılmasını sağlayan bir söylem, bir Batı söylemi ürettiğini savunan Said, bu anlamda şarkiyatçılık Şark'a egemen olmanın, Batı'nın hegemonyasını sağlamasının ve yeniden üretmesinin bir aracı olmaktadır, demektedir. İlerlemeci kurama uygun olarak okunan dünya tarihi, modern anlamı içerisinde Batı'nın ulus devlet-kapitalizm-rasyonalite temelinde hareket eden medeniyet anlayışının öyküsüdür. Ulus devletin kurulması ve küreselleşmesinin, kapitalizmin az gelişmişliği geliştirme misyonunun, modern benliğin ve Kartezyen cogito'nun rasyonel bireyi olan erkeğin tarihidir. Modern dünya tarihi Said'in vurguladığı gibi bir tarafta Batı modernitesi, diğer tarafta geleneksel, modern olma arzusunu öğrenmesi gerekli toplumlardan oluşan Batı dışı

¹⁵⁹ **H. B. Kahraman-E. F. Keyman.** Kemalizm, "Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı*, Yıl I/Sayı 2 (Şubat, Mart, Nisan 1998), s. 65–77.

¹⁶⁰ **Edward W. Said,** *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ünler, İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2004, s. 108.

alanın karşıtlığının söyleme dönüştürülmesidir. Said farklılıkların tarih içinde dondurulmasını, Batı dışı kültürler olarak adlandırılan ilişkilerin geleneksel toplum kategorisi içine hapsedilmesini ve öteki olanın denetlenmesi ve modern olana dönüştürülmesi gereken bir kültürel nesne olarak kurulmasını temsil eden ve bu nedenle Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel hegemonyasını meşrulaştırmayı amaçlayan bu tarih okuma biçimine oryantalizm demektir.¹⁶¹ Bu anlamda oryantalizm modernitenin global hegemonyasının söylemsel oluşumunu kuran tarih anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı'nın tarih-akıl-gelişme temelinde hareket eden medeniyetine karşı ötekinin geri kalmışlığı simgeleyen, gelişmeye kapalı gelenekselliği, oryantalizmin söylemsel düzeyde kurduğu bu tarih okuma anlayışı, dolayısıyla dünya tarihinin Batı medeniyetiyle özdeşleştirilmesi, modernitenin küresel bir hegemonik proje olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu anlamda modern dünya tarihi, Batı'nın epistemik ve normatif ayrıcalıklı konumunun ve tarihsel gelişmenin evrensel referans noktası olma işlevini görmesinin tarihidir. Oryantalizm bu anlamda farklı toplumların kendilerine özgü tarihlerinin modernleşme, çağdaşlaşma istemine dönüşmesi süreci, tarihlerinin ulus devlet-kapitalizm-rasyonalite ekseninde yeniden kurulmasıdır.

Davutoğlu'nun bahsettiği ikinci tür tarihçilik tutumuna örnek ise egemen medeniyet havzası dışındaki havzaların tarihçileri olmaktadır. Bu tarihçiler için, özne-nesne ilişkisi bir tarih bilinci bunalımı olarak kendisini göstermektedir.¹⁶² Daha eğitim sürecinin ilk safhalarından itibaren kendi medeniyet birikimini tarihin edilgen nesnesi olarak gören ve dışlayan bir tarih paradigmasının tesirinde yetişen tarihçi, kendi tarihini tek akışlı ve tek yönlü tarih paradigmasının çerçevesine uygun bir şekilde incelemektedir. Böyle bir bunalımın içindeki özne-tarihçi kendi medeniyet tarihini tarihi süreklilik içinde ele almaktan çok tarih dışı ve arkaik bir araştırma nesnesi olarak ele alacaktır. Böyle bir tarihçilik anlayışıyla alternatif bir tarihçilik anlayışını mukayese eden ve bu alternatif yaklaşımın illa da egemen medeniyetin birikimini reddetmesi gerekmediğini söyleyen Davutoğlu şöyle devam etmektedir:

“Yunan birikimini kadim kültürün bir parçası olmak hasebiyle kendinden sayan Kınalızâde benzeri klasik Osmanlı aydını ile

¹⁶¹ Kahraman-Keyman, a.g.m. s. 66–7.

¹⁶² Davutoğlu, a.g.m. s. 4-6.

Yunan'ı modern dönemdeki siyasi karşıtlığın simgesi olarak gören Türk aydını arasında da ciddi bir idrak farklılaşması olmuştur. Yunan klasiklerinin 1940'lardaki tercüme faaliyetleri ile tekrar keşfedilmesi, bu tavrın değiştiğinin işareti olarak görülmemelidir. Hasan Ali Yücel dönemindeki yaklaşım, Kınalızâde'nin tavrından, temelde ayrılmaktadır. Kınalızâde Yunan düşünürlerini kendi tarih paradigmasının doğal unsurları olarak görürken, 1940'lardaki yaklaşım aynı klasikleri başka ve üstün bir medeniyete iltihakın öncelikli şartı olarak görüyordu. Batı eksenli tarih paradigmasının aktarımı böylesi bir medeniyet iltihakının parçası olarak görüldüğü için Osmanlı'nın tarih dışına itilmesi süreci Osmanlı düşünce mirasının devamı olan aydınlarca da benimsenmiş oldu. Bu açıdan bakıldığında, Eflatun ve Aristo bugün bir Türk aydını için Kınalızade'nin yaklaşımının tersine dışlayıcı bir kimlikle okunmaktadır.”¹⁶³

Metodolojik olarak ilerlemeci tarih anlayışıyla hareket eden bu tarihçi için insanlık tarihi, Comtevâri teolojik, metafizik ve bilimsel safhalarla geçen tek yönlü bir akışa sahip olacak, dolayısıyla yoğun bir din ve metafizik referansı barındıran örneğin Osmanlı toplumu, bugüne bir şey söyleme iddiası taşımayan, ancak dönemsel geçerliliği itibariyle arkeolojik bir nesneymişçesine incelenebilecek tarihi bir entite haline dönüşecektir. Dahası bu tarihi entitenin inşa edilmeye çalışılan siyasi kimliğin ötekisi, anti tezi olarak algılanması tarihçiyi tarihî nesneyi daha da dışlayarak okumaya ve baştan ve tümünden reddetmeye yöneltecektir.

Batı dışı medeniyet havzalarının tarihçileri tarafından kimi zaman içinde bulundukları medeniyet tarihine Batılı tarihçilerden daha fazla dışlayıcı bir tavır geliştirilmesinde siyasi-ideolojik içerikli modernleşme projesinin payı büyüktür. Türk Tarih Tezi'nde Selçuklu ve Osmanlı döneminin atlanarak yeni tarih anlayışına İslam öncesine dayalı bir öz verilmeye çalışılması, Mısır'daki devrimden sonra Mısır'ın Afrikalı kimliğini Firavunların altın çağlarıyla bütünleştirerek öne çıkaran tarih tezlerinin geliştirilmesi, Irak'ta Mezopotamya tarihinin özellikle Osmanlı, genelde ise İslam tarihi atlanarak Babil'e referansla tekrar kurulma çabası, modern Hindistan'ın kurulma aşamasında sömürge öncesi Babür ve Hint sultanlıkları dönemi atlanarak ortak Arî köken dolayısıyla Avrupa ile daha kolay uyum sağlayacak antik Hint değerleri etrafında bir tarih bilincinin geliştirilmeye çalışılması bu çerçevede sayılabilecek çabalardır. Ortadoğu'nun dini temelli eski düzeni yerine ulusal

¹⁶³ Davutoğlu, a.g.m. s. 34.

sadakate dayalı bir düzen kurmak isteyenler, yakın geçmişi gayri meşru ilan etmek için ironik bir şekilde uzak geçmişi kullanabilmişlerdir. Araplar Osmanlı'ya karşı ilk dönem İslam tarihine, Mısırlılar Firavunlara, Hristiyan Lübnanlılar Fenikelilere, Türkler Hititlere, İranlılar emperyal geçmişlerine başvurabilmişlerdir. Kendi medeniyet tarihine dışlayıcı bir çerçeveden bakmamaya çalışan gayretler de vardır ancak tek akışlı, tek eksenli tarih paradigmasının teorik kriterlerini temel alıp, bu paradigmayı kendi medeniyet tarihine uygulamaya çalışan bu alternatif yaklaşımlar Batı'daki tarihi pratiğin incelenmesi ile elde edilen kavramlar, ideal tipler, soyutlamalar, kategoriler, dönemleştirmeler ve teorilerden hareketle geliştirilen ve evrensellik iddiası taşıyan tarih tezlerini mutlaklaştırarak benimsemekte, dolayısıyla Batı dışı tarihçiler teori-olgu uyumsuzluğuna sürüklenmektedir.

İlerlemeci tarih anlayışı tek öznel, tek merkezli bir akışı sadece evrensel bir gerçeklik değil, aynı zamanda mutlak bir hakikat olarak da benimsemiştir. 19. yüzyıl felsefesinin ürünü olan ilerlemeci tarih anlayışı Avrupa eksenli güç temerküzünün etkisiyle evrensel bir tarih paradigması haline getirilmiştir. Böylece farklı medeniyetlerin de tarih yaratabileceği imasında bulunan **medeniyetler tarihi** kavramı yerine bütün medeniyetlerin tek bir akış içinde tek bir nehre akarak ileriye doğru seyrettiği varsayımına dayalı **medeniyet tarihi** kavramı baskın hale gelmiştir. Medeniyet tarihi kavramı tek yönlü ve tek eksenli bir medeniyet akışını tasavvur etmektedir. Böyle bir yaklaşımın sonucu Batı dışı medeniyetler tarihini Batı tecrübesine dayalı modellere eklemleyerek anlama çabasına, dolayısıyla gerçek anlamda bir insanlık tarihinin yazılmasını da engelleyen bir yöntem açmazına neden olmuştur. İslam, Çin, Hint medeniyetleri gibi farklı medeniyetleri, iktisat tarihi açısından Marksist teorice Batı kapitalizminin zıddı kabul edilen feodal ve Asya Tipi Üretim Tarzı kavramsallaştırmasıyla, siyaset sosyolojisi açısından Webergil rasyonel bürokrasinin zıddı kabul edilen patriarkal ve patrimoniyal bürokrasi kavramsallaştırmasıyla, bilim tarihi açısından Comtecu bilimsel düşüncenin zıddı kabul edilen teolojik ve metafizik düşünce kavramsallaştırmasıyla anlayabilmek ve sistematik bir bütünlük içinde yorumlayabilmek mümkün değildir. Bu yaklaşım 19. yüzyıl sonlarında yaşanan bilimsel gelişmeler ışığında benimsenmiş ve özellikle Comte, Marx ve Buckle gibi düşünürlerle tarih aşamalarını yönlendiren bir öz kazanmıştır. İnsanlık tarihini tümüyle kuşattığı iddia edilen bu büyük ölçekli tarih

teorisi zihinsel olarak bilimlerin evrenselliği iddialarına, siyasal olarak ise endüstri devriminden hız alan sömürgeci yayılmanın meşruiyet arayışına dayanmaktadır. Bu anlayış Avrupa dışı toplumların tarihsel gerçekliklerinin anlaşılmasına ciddi engeller teşkil etmektedir. İlerlemeci tarih anlayışı geriyi temsil ettiği düşünülen Avrupa dışı kültürleri, sanayi öncesi üretim biçimlerini, koloni öncesi siyasi yapıları, Aydınlanma öncesi zihniyet parametrelerini bugün için felsefesiz-tarihsiz-dilsiz kılma işlevi görmektedir. Bugünün paradigmasından yola çıkan bir tarih anlayışının mutlakçı kategoriler üreteceği, dolayısıyla tarihi olguların kendi dönemleri içinde anlamlı bir bütün olarak idrak edilmesini engelleyeceği, dolayısıyla böylesi bir metodolojik açmazın Osmanlı gibi tarihsel farklılaşmasının yanında kültürel farklılaşmayı da temsil eden devletlerin tarihini okumayı ne kadar zorlaştıracakı açıktır. Bu yaklaşım Osmanlı tecrübesini hiçbir dönemselsel ayrıştırmaya tâbi tutmadan bütün olarak “geriyi” temsil ettiğini varsayan bir sonuçla malul olacağı açıktır.¹⁶⁴

Kemalist tarih okuması, başından itibaren Batı’nın bilişsel hegemonyasını kabul etmiş, çağdaş muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı amaçlamıştır.¹⁶⁵ Kemalizm, modernleşme sürecinin radikalleşmesini, modernleşmenin toplumu dönüştürücü total bir proje olarak ele alınmasını ve ulus devlet-sanayileşme-modern/laik ulusal kimlik temelinde yükselecek modern bir ulus kurma girişimini simgeler. Dolayısıyla Kemalizm modernitenin küresel hegemonyasından türemiş bir milliyetçilik söylemidir. Kemalizm’in/Atatürkçülüğün Batı’yı verili olarak ulaşılması gereken muasır medeniyet olarak kabul etmesinin ilerlemeci tarih anlayışının bir yansıması olarak belirlediğini belirtmek gerekir. Buna göre kültürel farklılıklar arızimaraz, yani varılması gereken noktada engel teşkil eden unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmenin ışığında yapılan bütün reform ve devrim niteliğindeki politikaların Batılılaşma-sekülerleşme ve bunun bir yansıması olarak uluslaşma şeklinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Günümüzde de Kemalizm’in/Kemalist elitin Batı dışı dünyaya, özellikle İslam Dünyasına karşı bakışı kültürel farklılıkları ilerlemeci bir perspektifle yadsımak, onları uygarlığın tek çizgili cetvelinin çocukluk aşamalarında görmektir. Tarih tek boyutlu ve birikimli hale getirildikten itibaren, geçmişten bugüne, bugünden de geleceğe bir yön

¹⁶⁴ Davutoğlu, a.g.m. s. 7-27.

¹⁶⁵ Kahraman-Keyman, a.g.m. s. 66-7.

edinmektedir. Böylece tarihi aşamalara ayırıp, onları geleceğe doğru sıralamak ve toplumların geçtiği safhaları ileri-geri diye değerlendirmek mümkün hale gelmektedir. Bu bakışın bir yansıması olarak bazı ülkeleri gelişmiş/azgelişmiş şeklinde bir skalaya oturtmak ve sonra da azgelişmişlerin gelişmiş olan Batı'nın izinden gideceğini varsaymak söz konusu olmuştur. Bu gelişme modeli Türkiye'de geçmişten ve toplumsal değerlerden kopuk bir ilerlemeci anlayışın vücut bulmasına yol açmıştır. Tarihsel geçmişten ve geleneklerden uzaklaşıldıkça özgürleşileceği ve daha rahat ilerleneceği varsayılmıştır. Binaenaleyh ilerlemeci tarih anlayışı devletin topluma müdahalesini meşru kılmaktadır. Devlet bu ilerleme sürecini iradi olarak hızlandırırken, toplum da kabaca ilericiler ve gericiler diye ikiye ayrılmakta, devlet gibi ilerlemeci-medeniyetçi çizgide olanlar ileri olarak taltif edilirken, muhalif olanlar gericiler ya da karşı devrimciler kontrol altına alınmaktadır.¹⁶⁶

III. KEMALİST TEKST: MİLLİYETÇİ (*NATIONALIST*) VE MEDENİYETÇİ (*BATICI*) BİR KİMLİK PROJESİ

Türkiye Cumhuriyeti devlet kimliği Kemalizm'in metinsel inşası Tek Parti döneminde yoğun olarak işlenmeye başlamıştır. Kemalist tekstin yakından incelemesi onun yaratmayı hedeflediği kimliğin “Batılı Türk” kimliği olduğu sonucunu çıkarmaya yetecektir. “Batılı Türk” kavramının iki önemli unsuru vardır. Bunlardan birincisi Batılı sıfatında mündemiç olan sekülerizm nosyonudur. Kemalist tekst her şeyden önce kimliğin ötekisi olarak kurulmuş dine/İslam'a karşı sekülerleşmiş bir birey ve toplum projesini vizyon edinmiştir. Kemalist ulusal kimliğinin ötekisi olarak kurulan kimlik, kendisinden kurtulunmaya çalışıldığı İslam ve onun tarihsel hafızasını teşkil eden Osmanlı geçmişidir. Kemalist tekst Batı-Sekülerizm nosyonunu yerleştirmeye çalışarak bu geçmiş bagajından kurtulmaya çalışmıştır. “Batılı Türk” kavramının ikinci unsuru olan Türklük ise homojen bir ulus

¹⁶⁶ Mahçupyan, Kemalizm, Pozitivizm... s. 106.

yaratılmasının vizyon edinilmesi ile ilgili olarak sorunsallaşmıştır. Tek Parti döneminde metinleşen Kemalizm'in Türklük kavramı oldukça az tutarlı bir söylemler yumağına ve dolayısıyla bir hayli fazla paradokslara sahiptir. Kemalist Türklük tanımı Fransız modeli teritoryal milliyetçilik anlayışı ile Alman modeli etnik milliyetçilik anlayışları arasındaki gelgitlerle maluldür. Kemalizm'i etnik milliyetçiliğe kaydıran en önemli olgu, ulusal bir kimlik yaratılmasının gündemde olduğu dönemde dinin dışlanması dolayısıyla ortaya çıkan romantizm açığının kapatılması meselesidir. Romantizm açığı Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi, Türklerin ırki-antropolojik özelliklerinin üstünlüğünün ispatlanması gibi faaliyetlerle kapatılmaya çalışılmıştır. İşte bu kısımda "Batılı Türk" kimliğinin her iki ögesi de ayrı ayrı ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

A. KİMLİĞİN SEKÜLER FORMÜLASYONU

Kemalizm'in Batılılaşma yöntemi, Türkleştirme yoluyla Batılılaştırmadır. Buna göre Arap harfleri yerine kabul edilen Latin harflerinin Türk harfleri olarak ifade bulması, Batılı kıyafet tercihinin, mevcut kıyafetin milli ya da beynel-milel, hatta medeni olmadığı ve ayrıca bir Turan kıyafetine de lüzum olmadığı şeklinde gerekçelendirilmesi, Türkleştirme yoluyla Batılılaştırmaya örnek olarak verilebilir. Kemalist elitin kullanımında "Türk" esas olarak "Garplı Türk'tür".¹⁶⁷

Kemalizm'in ulusal kimlik tanımında ortak kültürün bir kaynağı olarak İslam devre dışı bırakılmış, İslami olan her şey eski rejimin ortadan kaldırılması gereken hatıraları olarak algılanmıştır. Bu doğrultuda Kemalist ulusçuluk seküler bir şimdi oluşturmak için geçmişi de sekülerleştirme yolunu tutturmuştur. Bu, geçmişten İslami/Osmanlı unsurunu temizlemek yoluyla yapılmaya çalışılmıştır. Kemalist milliyetçilikte yeni ulusun ve onun devletinin Osmanlı mirası, dışarıdan anavatana getirilen Müslüman nüfusla, Gayrimüslimlerin/Rumların yer değiştirmesiyle, Ermeni nüfusun da eritilmesi dahil Küçük Asya'nın önceki demografik ve kültürel yapısına

¹⁶⁷ **Ahmet Yıldız**, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 115-6.

dair hafıza da dahil olmak üzere hayatın hemen hemen her alanında susturulmasıyla unutturulmaya çalışılmıştır. Türk Kurtuluş Savaşı tarihinin Türk ulusu için yeni bir başlangıç olarak addedilmesi bu bağlamda gerçekleşmiştir. Yakın tarihin bu denli ısrarla reddi hem ideolojik sadakat hem de büyük kapsamlı bürokratik/askeri kudret gerektirmiştir.¹⁶⁸ Mustafa Kemal'in tarih anlayışı, Anadolu'da yaşayan tüm kavimleri ve onların bakiyelerini Türk kılmaktadır. Böylece şiddetle ihtiyaç duyulan seküler ulusal kökün bulunması kolaylaşmış olmaktadır. Mustafa Kemal'in Batılı giyimi Türk olarak nitelemesi ve bu sebeple Turan tipi giyime ihtiyaç olmadığını belirtmesi Batıyla birlikte Anadolu medeniyetinin Türklüğü söylemine geçildiğini göstermektedir. İslam'dan arındırılarak yeniden inşa edilen İslam öncesi Türk geçmişine dayanan Kemalist ulusçuluk bütün sosyopolitik faaliyetleri belirleyen Cumhuriyet'in üzerine oturduğu temel çerçevedir. Sekülerizm-ulusçuluk ilişkisi manidardır. Kemalizm'in referans ideolojisi olarak ulusçuluk Kemalizm'de yeni rejimin “resmi dini” olarak anlaşılmıştır. Dinin gördüğü müteal varlık ihtiyacını karşılama işlevi müteal bir ulus kavramıyla doldurulmaya çalışılmıştır. Bu noktada Mustafa Kemal'in Samsun milletvekili Ruşenî Barkur'un “Din Yok Milliyet Var” kitabına düştüğü notlar aydınlatıcıdır. Barkur'un kitabındaki,

“bizim kutsal kitabımız, bilgiyi esirgeyen, varlığı taşıyan, mutluluğu kucaklayan, Türklüğü yükselten ve bütün Türkleri birleştiren ulusalcılığımızdır. O halde felsefemizde din kelimesinin tam karşılığı ulusalcılıktır. Ulusunu seven, ulusunu yükselten ve ulusuna dayanan insan, her zaman güçlü, her zaman namuslu ve her zaman onurlu insandır”

paragrafına Atatürk, “aferin, alkışlar” notunu düşmüştür.¹⁶⁹

Milli Mücadele dönemi hâkim söylemine bakıldığında dönemin zoraki atmosferi dolayısıyla etnik bir çoğulcu jargonun tercih edildiğini ve mücadelenin motivasyon ve birleştirici kaynağı olarak İslam'dan oldukça yararlanıldığını görmek mümkündür. Bu dönemde İslam'a aykırı hiçbir metin yasalaşmamış ve bu dönemde oluşturulan Türk, Kürt, Çerkez ve Laz etnik koalisyonunun meşruiyet zeminini İslam oluşturmuştur. Ayrıca mücadelenin önderi olarak Mustafa Kemal de ulusçuluğun

¹⁶⁸ Nergis Canefe, “Türk Milliyetçiliği ve Etno-Sembolik Çözümleme: İstisnanın Kuralları”, *Anavatandan Yavruvatana: Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*, çev. Deniz Boyraz, Ed. Nergis Canefe, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ağustos 2007, s. 197.

¹⁶⁹ Yıldız, a.g.e. s. 119-21.

sembol kavramlarının (milli mücadele, milli istiklal, milli hareket, kuvay-ı milliye, milli zafer, hâkimiyet-i milliye ve büyük millet meclisi) barındırdığı ikircikli anlamdan (dini-milli) faydalanmasını bilmiştir. Mustafa Kemal özellikle meclisin üçüncü açılış yılı konuşmasında milliyetin dini temeline vurgu yapmış ve etnik heterojenliğe saygısını ifade ederek Gayrimüslimlerin haklarıyla ilgili olarak da müteakabiliyet kavramını gündeme getirmiştir.¹⁷⁰

Türkiye adı resmi olarak ilk defa 1921 Anayasası'nın üçüncü maddesinde "Türkiye Büyük Millet Meclisi" (TBMM) ibaresinde kullanılmış, Mustafa Kemal "asil Türk milletine" ilk defa 1 Eylül 1922'de Büyük Zafer dolayısıyla yayımladığı beyannamede hitap etmiştir. 1/2 Kasım 1338 (1922) tarihli egemenlik hakkının gerçek temsilcisinin TBMM olduğunu belirten Bakanlar Kurulu kararında "Türkiye Halkı" ve "Türk Milleti" birlikte kullanılmış, ulusçu söylemin tam hâkimiyeti ise 1924 Anayasası'yla belirlemiştir.¹⁷¹

Kemalist ulusçuluğun dinden tamamen arî bir sekülerlikle biçimlenmesinin bir istisnasını teşkil eder gibi görünen 30 Ocak 1923 Yunan-Türk nüfus mübadelesinde temel alınan dini kriter aslında sosyolojik zorunlulukların, ideolojinin gereklerini ertelemesine bir örnek olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Kemalist ulus inşa pratiğinde dinin ulusal amaçları gerçekleştirmek için –burada türdeş bir nüfus yapısı sağlamada, nüfustan Rumları temizlemede din araçsallaştırılmıştır- araçsallaştırılması dışında hiçbir zaman *de jure* bir nitelik kazanmamıştır. İstisnanın bir devamı olarak Lozan Antlaşması'nda azınlıkların hukuki konumları da yine dini kritere göre belirlenmiştir.¹⁷²

Kemalist milliyetçilik anlayışında öteki imgesi ne Kürtler, ne azınlıklar, ne Yunanistan, ne Batı ne de "gâvurlardır". Kemalist milli kimliğinin öteki imgesi, Türkiye'nin tarihsel-toplumsal gerçekliğine içkindir: Eski Türkiye/Osmanlı/dini dünya görüşü. İslam ve Osmanlı Türk'ün cevherini baskı altında tutma rolüyle bezenmiştir. Bu yüzden İslam/Osmanlı irtica tehlikesinin tecessüm ettiği alanlar olarak kurulmuştur. İslam Batı Medeniyeti'nin evrenselliğinin de, Türk kimliğinin özgünlüğünün de dışında addedilmiştir. İslam sorunu evrensel medeniyet (seküler)

¹⁷⁰ Yıldız, a.g.e. s. 127-9.

¹⁷¹ Yıldız, a.g.e. s. 131-2.

¹⁷² Yıldız, a.g.e. s. 133-7.

ve Türk kimliğine uyarlanarak çözülecektir. Burada aynı zamanda sekülerizmle uyumlu olmayan İslam Araplara yansıtılarak, bir dışsal öteki imgesi de üretilmiş oldu.¹⁷³

Genel olarak Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) programlarında ulusçuluk savunmacı ve modernleştirici/Batılılaştırıcı bir ilke olarak belirlemektedir. Bir yandan Türk ulusal vasıflarından bahsederken diğer yandan da ilerleme yolunda diğer uluslarla (Batılı) uyum içinde olmaktan bahsedilmektedir. 1924 sonrası dönemin en önemli özelliği dini kriterin kimlikten tamamen arındırılmaya çalışılmasıdır. Özellikle Halifeliğin kaldırılması İslam'a araçsal dahi olsa bir entegrasyon/tutunum ideolojisi meselesi olarak bakılamayacağını ortaya koyan çarpıcı bir örnektir. Milli Mücadelenin zoraki etnik koalisyon atmosferi ortadan kalkınca Mustafa Kemal de ideolojik bir tercih yaparak sosyopolitik entegrasyon işlevini etno-sekülerizme referansla yapmıştır. Bu cumhuriyetçi tanımın üç veçhesi vardır. Bunlar; i) Dil Boyutu: Kemalist ulusçuluğun dil boyutu, Türkçenin **resmi dil** olmasının yanında **ana dil** olarak da benimsenmesini zorunlu kılmaktadır. Sadece kamusal alanda, mekânlarda değil evde de Türkçe konuşulması gerçek Türklüğü başarmanın aracı olarak değerlendirilmektedir. Ulusal kimlik için kullanılan etnik çerçevenin yanı sıra, Türk olmak zorunlu olarak Türkçenin anadil olarak konuşulmasını gerektirmektedir. Kültürün etnikleştirilmesi Kemalist ulusçuluğun karakteristik bir özelliğidir. ii) Kültürel Boyut: Müzikten giyim tarzına kadar uzanan düzlemde bütün İslami popüler unsurların reddedilmesi, sekülerleştirme ameliyesine tabi tutularak Türk isimlerinin konulması ve Türkçe konuşulmasıyla kültürün Kemalist bağlama yerleştirilmeye çalışılması ve yalnızca standart seküler Batı kültürünün kültür olarak ifade bulması söz konusudur. iii) Mefkûre (ülkü) Birliği: Mustafa Kemal ve Onun cumhuriyetçi tanımına göre millet belli sınırlar içinde tesadüfen bir araya gelmiş bir topluluğu değil, emellerinde/ülküde birleşmiş (bu ülkü Türkiye Cumhuriyeti ve ona hizmet etmektir) insanların oluşturduğu bir irade birliğidir. Cumhuriyet idealini ve bunun gerekleri olarak Türk dili ve kültürünü benimseyen herkes Türk olarak adlandırılabilir. Yani Kemalist akideyi iradi olara kabullenmek ülküde birlik nosyonu dolayısıyla Türklüğü elde etmede yeterlidir. Kemalist olmayanlar hukuki Türklükle,

¹⁷³ Bora, a.g.m. s. 182-4.

yani siyasi haklardan budanmış bir Türklükle yetinmek zorundadırlar.¹⁷⁴ Tekin Alp, Halk Partisi'nin programında ulusu oluşturan dil, kültür ve ülkü birliği ilkelerinden üçüncüsünü açıklarken, “Türk ulusunu birleştiren ülkü, yani Türkiye’yi güçlendirecek modernleşme ülküsü, İslami bir uygarlıktan modern Avrupa uygarlığına geçişte kaçınılmazdır, ama ülkede var olan güçlü İslami yüksek kültür bunu zorlaştırmaktadır”, diyerek ülkü birliğinin sekülerizme işaret ettiğini ifade etmeye çalışmıştır. 1920’lerin ortasında ülkü, güçlü bir Türk ulus devleti kurmakken, 1920’lerin sonlarından ve 1930’lardan itibaren Atatürk devrimleri olarak bilinen kültürel dönüşüm adım adım ilerledikçe ülkünün anlamı Türk toplumunun kökten modernleşmesi ve Batılılaşması olarak değişmiştir. Türk milletinin tam bir üyesi olmak ancak bu ülküyü benimsemekle mümkün olduğu için, ulustan dışlanan grupların nitelikleri de ülküyle birlikte değişmiştir. Kemalist anlayışa karşı gelenler, yani ulusun inşasına ya da modernleşmeye karşı olanlar, artık Türk ulusunun toplum düzenine aykırı kimseler olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁷⁵ CHP’nin 1931’de yapılan Üçüncü Genel Kongresinde, Kütahya milletvekili Alaattin Bey, partiye giriş şartlarını düzenleyen maddeye partinin ulusu medenileştirmeyi amaçlayan “inkılâpçı” bir parti olması gerekçesiyle, dindar kişilerin kapsam dışında bırakılmasını, çünkü her ne kadar Milli Mücadeleye onlar da aktif olarak katılmışlarsa da, bu, damarlarında Türk kanı taşıyanlar için bir namus meselesi olduğundan normal görülmesi gerektiğini savunmuştur. İnkılâp bir ideoloji meselesidir ve bu yüzden ülkenin bugünü ve geleceği üzerinde bu insanların söyleyeceği hiçbir şey olmamalıdır. Ona göre, hiç kimse, Türk vatanı için gönüllü olarak canını verenlerin Türk inkılâbı için de aynı şeyi yapabileceğini ileri süremez. Bu yaklaşım, “Türk kültürü” deyiminin esas itibarıyla ideolojik bir karakter taşıdığını ve Kemalist inkılâp ilkelerine bağlılık anlamına geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla dindar Müslümanların, vatandaşlık statüsüne sahip oldukları için hukuken “Türk” kabul edilseler de, siyasi anlamda “Türk” olarak görülmediklerini, vatandaşlıktan

¹⁷⁴ Yıldız, a.g.e. s. 141-7.

¹⁷⁵ Eric Jan Zürcher, “ ‘Fundamentalizm’ (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliğinin Dışlama Aracı”, *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek*, çev. Selda Somuncuoğlu, Ed. William van Schendel-Eric J. Zürcher, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 266-7.

doğan haklarını, tıpkı Gayrimüslim azınlıklarda olduğu gibi, kullanamadıklarını ortaya koymaktadır.¹⁷⁶

Başka bir değerlendirmeye göre de Atatürk'ün millet anlayışının en açık ifadesi **Medeni Bilgiler** kitabıdır. Burada Atatürk, “bir harstan (kültürden) olan insanlardan mürekkep cemiyete millet denir dersek, milletin en kısa tarifini yapmış oluruz” demek suretiyle, kökleri Ernest Renan'dan kaynaklanan sübjektif ve kültürel millet anlayışını benimsemiş olduğunu açıkça ifade etmiştir. Atatürk'ün sübjektif millet anlayışının temel unsurları ise genel olarak i) siyasi varlıkta birlik, ii) dil birliği, iii) yurt birliği, iv) ırk ve menşe birliği, v) tarihi karabet (akrabalık), vi) ahlaki karabettir. Anlaşılabacağı üzere Atatürk Türk milletinin oluşumunda etkili gördüğü unsurlar arasında din birliğini saymamıştır. Ona göre Türkler İslam dinini kabul etmeden önce de büyük bir millet idi.¹⁷⁷

Binnaz Toprak'tan aktaran Mete Tunçay, Türkiye'de laik kimlik inşası sürecini kavramsal olarak dört düzeyde inceliyor. Birincisini *simgesel alanla* ilgili laikleşme hamleleri teşkil ediyor ki en hacimli alan budur. Burada kastedilen şey İslam'la simgesel bir özdeşleşme gösteren yaşam biçiminin ya da kültür özelliklerinin değiştirilmesidir. Burada laikliğin artık bir yaşam biçimi (*modus vivendi*) olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Alfabe değişikliği, dilin özleştirilmesi, rakamların ve metrik ölçülerin kabulü, rütbelerin kaldırılması, soyadı, şapka ve giyim, saat, takvim, hafta tatili, müzik alanındaki değişiklikler bu minvalde gerçekleştirilmiştir. İkincisi *kurumsal düzenlemelerle* ilgilidir. Bunlar Hilafetin kaldırılması, Şeyhülislamlığın, Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması, tarikat ve tekkelerin kapatılması gibi İslam'ın kurumsal gücünü tasfiye etmeyi amaçlayan hamleler söz konusudur. Üçüncü olarak *işlevsel değişiklikler* anlamında eğitim ve yargı alanlarındaki değişiklikleri saymak gerekir. Ve son olarak dördüncü alanda *yasal dönüşüm* gerçekleştirilmeye, temel yasaların sadece Batı kökenli olarak iktibasına dönük hamlelerin varlığından söz edebilmek mümkündür.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Yıldız, a.g.e. s. 142-3.

¹⁷⁷ Ergun Özbudun, “Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Ed. Nuri Bilgin, Ankara: Bağlam Yayınları, Eylül 1997, s. 63-70.

¹⁷⁸ Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, Mart 2005, s. 224-5.

1. Simgesel Değişiklikler

Simgesel değişiklikler konusunda, bunların çok önemli olduğu ve tersi olarak bunların değerini yadsıyan şeklinde iki görüş vardır. Kemalistler simgesel değişikliklerin önemi konusunda oldukça tutucu görünmektedirler. Biçim-içerik ayrımının çoğu durumda zorlama olduğu kabul edildiğinde aslında simgesel değişikliklerin oldukça önemli olduğu, semiyolojik açıdan anlam, kavram, idrak inşa eden bir işleyişe sahip olduğu söylenebilir.¹⁷⁹ Siyasal iktidarların meşrulaşma arayışında sembolizmin önemi oldukça büyüktür. Sistemin normal/normatif algılamasını sağlayarak ideal bir algı inşa eder. Sembollerin sorgulanması da sistemin meşruiyet kaybetmesi olarak belirir. Semboller geçmiş (gelenekçi, İslamcı) ya da gelecek (Kemalist) inançlar halkası üzerine inşa edilerek mevcut siyasal eylemi organize eder.¹⁸⁰

Kemalist kadrolar 1924'te hükümet ve iktidar mekanizmasını tamamen kontrol altına aldıktan sonra, i) hilafetin kaldırılması, ii) hanedan üyelerinin sınır dışı edilmesi, iii) Şeriat ve Vakıflar Bakanlığı'nın iptalini gerçekleştirirler. Bu düzenlemeler toplumun yakın geçmişiyle olan bağlarının kesilmesini sağlarken, ilahi meşruluk felsefesinden rasyonel meşruluk felsefesine geçmeyi tasarlamıştır. 1925'te Şapka Kanunu'nu yürürlüğe koyan hükümet, fesin giyimini yasaklar ve şapka giyimini zorunlu kılar. Şapka, Kemalist elite göre medeni bir başlık olup, medeniyetin simgesidir. Bu yeni başlık kısa sürede siyasi itaat ve itaatsizliğin bir işareti haline gelir. Atatürk, "fesin kaldırılması zorunluydu. Çünkü fes kafalarımızın üstünde, bilgisizliğin, bağnazlığın, uygarlık ve her türlü ilerleme karşısında duyulan nefretin bir simgesi gibi oturuyordu"¹⁸¹ demek suretiyle şapka giymeye karşı itaatsizliğin aslında uygarlaşmaya itaatsizlik olduğunu ifade etmiştir. Batı ileri toplumun numunesi olduğundan seküler kimlik de Batılı kimlik olarak düşünülmüş,

¹⁷⁹ **Tunçay**, a.g.e. s. 225.

¹⁸⁰ **Mimar Türkkahraman**, *Türkiye'de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm*, İstanbul: Birey Yayıncılık, Ocak 2000, s. 11-13.

¹⁸¹ **Seçil Deren**, "Kültürel Batılılaşma", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2007, s. 388.

bu düşünüş aynı zamanda form/biçim olarak da Batılılaşmak olarak tezahür etmiştir. Buna göre Cumhuriyetin kılık kıyafet değişimi, özel olarak kırmızı fes yerine şapkanın getirilmesi, “dünyanın gözü önünde Türkleri gülünç olmaktan, Avrupa memleketlerinde soytarılar gibi dolaşmaktan, onlardan ayrı insanlarmış hissini uyandırmaktan kurtarmıştır.”¹⁸² Şapka yeni düzenin ve modernleşmenin sembolü olurken, fes gericiliğin bir sembolü haline gelir. Medeniyete iştirakin dışsal göstereni olarak şapka giyilmesi zarureti ilginç olarak dini araçlarla da meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Buna güzel bir örnek şapka hutbesidir:

“...her Müslüman biliyor ki, Peygamberimiz Efendimiz hazretleri, ‘Cenabı Hak suretinize ve emvalinize [mallarınıza] bakmaz, kulûnuzla ef’al ve âmâlinize bakar, suretinizi ne kadar tezyin ve sözünüzü ne kadar tahsin ve emvalinizi ne yolda istimal eyler iseniz ediniz, iş ve muvaffakiyet kalpteki niyettedir’ buyurmuştur. Dış görünüşün kalpteki halis niyete bir tesiri olamayacağı gerek hadisi nebevi ile gerek birçok fetvalarla sabit olmuşken, artık pantolon, ceket, şapka kasket gibi namlarla gayrimüslim milletlerin giydikleri elbiseleri bir Müslüman’ın istimal etmekle ona bir günah işlemiş nazarı ile bakmak pek büyük bir hatadır. Hususen cümlemizin vatanî, dinî, siyasî her işimizi hal ve akde mebus ettiğimiz [milletvekili] dindaşlarımızın, ulul-emir olan Mübeccel Hükümet-i Cumhuriyetimizin dört dini delile ve memleketimizin asri ihtiyacatına muvafık gördüğü kisve-i medeniyeyi giymemek dinen, aklen, siyaseten büyük sorumluluk gerektirir, başkalarına ibret olacak cezaları davet eder. Müslümanlık, Türklük iddiasında bulunan her fert yaşamak ister, Allah’a, Peygambere karşı kulluk vazifesini yapmak isterse, bugünkü hükümetimizin emirlerini ifada zerre kadar bahane göstermemeli, canı yürekten itaat ve riayet etmeli. Onun bu itaat ve riayeti Allah katında bir cihad-ı mukaddes ve insanlar katında bais-i şeref ve haysiyettir. Cenab-ı Hak, Türkiye’mizi medeni memleketlerden daha ziyade muammer ve abadan etsin...”¹⁸³

Şapka ile simgelenen çağdaştırma çabalarının dinle çatışması sürecinin ilginç bir parçası, 1926 yılının bahar aylarında İstanbul gazetelerinde çıkan üç haberde görülüyor. Cumhuriyet Gazetesi’nin 5 Mart 1926 tarihli haberine göre Diyanet İşleri Riyaseti şapka ile namaz kılınabileceğini tebliğ etmiştir. Vakit Gazetesi’nin 6 Nisan 1926 tarihli haberine göre münevver bir hocamız (Göztepe

¹⁸² **Nuray Mert**, “Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 206.

¹⁸³ **İsmail Kara**, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, Haziran 2008, s. 123-5.

Camii İmamı Hacı Cemalettin Efendi) Türkçe namaz kıldırmıştır. Üçüncü olarak yine Cumhuriyet Gazetesi'nin 3 Mayıs 1926 tarihli haberine göre bu sefer Türkçe namaz kılınabilir mi şeklindeki meseleye Diyanet'in yanıtı hayır olmuştur. Görülüyor ki bir takım ileri yoklamalar yapılsa da, Kemalistler olsun, işbirliği yapan gelenekçiler olsun toplumu zorlamada nereye kadar gidilebileceği hakkında bir fikre sahiptirler.¹⁸⁴

Kemalizm'in özellikle tarikatların tasfiyesi, sembolik alana müdahale ve eğitimde devletleştirme gibi reformlarının gerisinde Mardin'e göre İslam cemaatinin kolektif baskısının cisimleştiği *mahallenin* işlevsizleştirilmesi anlayışı yatmaktadır. Atatürk reformlarının mahallenin ahlaki kontrolünü, denetimini etkisiz hale getirmeye çalışan bir kurallar dizisi ve onun yerine kişiye hareketlerinde sorumluluk veren bir düzenlemeler sistemi yerleştirmeye çalışan bir yönü vardır. Mahallenin kıyafet özelliğine yapılan saldırı da bunun bir parçasıdır. Yakup Kadri'nin hikâyelerinden biri, şapka giymeye kalkıştığı için mahalle kabadayıları tarafından dövülen Batılılaşmış bir Türk'le ilgilidir. Yakup Kadri şöyle seslenmektedir:

*“kulağa hoş gelen bir sesin harekete geçirdiği bir zerreye bile rastlanmayan bu durgun havada, hiçbir resmin süslemediği bu meydanlarda, her gün tozuna ve çamuruna aldırmadığımız bu sokaklarda, kulakları her türlü nezaket karşısında sağır, gözleri herhangi bir güzelliğe kapalı, geceleri basma entarileri ile kahvehanelerde bağdaş kurup oturarak gramofondan yayılan göbek havalarının nağmelerini dinleyen bu insanların yüzlerinde, onların hastalık tohumlarını buldum.”*¹⁸⁵

Atatürk de şalvar ve fesin karnavalın bir parçası olduğu tezine bağlıdır. Ancak bu, sadece estetik zevksizliğe matuf bir durumun ötesinde, bu kıyafetlerin nihai meşruiyetinin dini değerlere dayanılarak yapılması ve bu yüzden de din ve insanı çürümeye uğratan halk kültürünün boğucu hâkimiyetinin sembolleştiği bir durum olarak belirir Kemalist tekste.¹⁸⁶ Eski sembolizmin yerine Batılı bir kod sistemi getiren reformlar, söz konusu olan toplumun zaman ve mekâna ilişkin algısı çerçevesinde basit değişiklikler olmalarının ötesinde bir anlam taşırlar. Dolayısıyla Kemalizm'in bu alana müdahalesi zamansal ve mekânsal olanı kendisinin kılma

¹⁸⁴ Tunçay, a.g.e. s. 163-4.

¹⁸⁵ Şerif Mardin, “Türkiye'de Din ve Laiklik”, çev. Fahri Unan, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Ed. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Baskı, 2006, s. 69-77.

¹⁸⁶ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı, 2007, s. 72-3.

girişimidir. Ortaya çıkan yeni sembolizm kolektif belleği zedelemiş, ancak içinde yaşadığı dünyayı kendisinin kılma ve bu sayede dünyaya etkide bulunma kapasitesi sekteye uğratılmış bir toplum inşa edilmiştir.¹⁸⁷

Kemalist projenin sembolizm sisteminde kadın oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda kadın adeta Türk modernleşmesinin bir simülasyonudur.¹⁸⁸ Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeni devletin modernliğini, rejimin ikonografisi için çok önemli olan kadın imajları simgelemiştir: Geçit törenlerinde bayrak taşıyan şortlu, okul önlüklü ya da üniformalı genç kızlar ya da balo salonunda dans eden tuvaletli kadınlar.¹⁸⁹ Kemalizm'in Medeni Kanun'la yapmaya giriştiği en esaslı müdahale alanı kadın-erkek ilişkilerinin geleneksel biçimini dönüştürmektir. İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulüyle getirilen geniş alandaki değişimler kadının yasal statüsünün dönüşümü ile ilgilidir. Bunlar arasında tek-eşli evlilikler¹⁹⁰, varisler olarak erkek ve

¹⁸⁷ **Nilgün Toker-Serdar Tekin**, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2007, s. 89-90.

¹⁸⁸ **Ayşe Kadioğlu**, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 106-8.

¹⁸⁹ **Deniz Kandiyoti**, “Gendering the Modern On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Ed. Sibel Bozdoğan and Resat Kasaba, Publications on the Near East, University of Washington, 1997, s. 113-132.

¹⁹⁰ Çok eşlilik konusunun oryantalist bir araçsallaştırmayla matuf olduğunu **Fatma Karabıyık Barbarosoğlu**, oldukça açık betimler. Barbarosoğlu şöyle devam ediyor: “Alan Duben ve Cem Behar, İstanbul haneleri ile ilgili çalışmalarında çok eşlilik konusunda Avrupalı gezginlerin izlenim ve hikâyelerinin Türkiye gerçeğini tasvir etmekten ziyade, Batı’daki şarkiyatçı geleneğin taleplerini karşılamaya yönelik olduğunun altını önemle çizerler (“Evlilik ve Çokeşlilik: Efsaneler ve Gerçekler”, İstanbul Haneleri Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940). Alan Duben ve Cem Behar çok eşliliğe çok az rastlandığı halde oluşturulmaya çalışılan tepkiler üzerinden analiz yapmaya devam ettiklerinde şu tespiti ulaşırlar: on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında İstanbul’da çok eşliliğe duyulan tepki, cinsler arası ilişkilerde eşitlik ve modern Batılı hayat tarzı yolunda verilen ideolojik mücadelenin bir parçasıdır”, aktarmalarıyla bitirdiği yazısında 1898 yılında çok eşlilik ile ilgili ilginç bir tartışmayı nakletmektedir. Tartışma Ahmet Cevdet Paşa’nın kızı Fatma Aliye Hanım (yenilenen Türk lirasının 50’lik banknotuna portresi konulmuştur) ile Mahmut Esat Efendi arasında geçmektedir. Buna göre Fatma Aliye Hanım’ın (1862-1936) yazmış olduğu “Taaddüt-ü Zevcat Zeyl” (1898) kitabını, Fatma Aliye Hanım’ın cevabıyla başlayan yazışmalar oluşturur. Fatma Aliye Hanım, Mahmut Esat Efendi’nin taaddüd-i zevcat’ı müdafaa etmek üzere Batılılara sizde de metreslik vardır cümlesini kast ederek taaddüd-i zevcata akılları yatmayan ecnebileri “Bizde bu varsa sizde dahi şu vardır” diye cevap vermenin doğru olmayacağını söyler. Mahmut Esat Efendi’nin nesillerin çoğalması için erkeklerin çok karılı olmasını savunan satırlarına da Fatma Aliye Hanım şu itirazı yapar: “Mesele yalnız tenasül ve beka-yı nev’ ise izdivaca lüzum kalır mı?”. 1898 yılında yayınlanmış olan bu cümleleri Fatma Aliye Hanım’ın taaddüd-i zevcat’ın kadınlara zulüm olmasını engelleyen şeyin boşanma hakkı olduğu üzerinde durduktan sonra, metres istemeyen bir Hristiyan kadının Hristiyanlıkta talak bulunmadığından yeni bir zevç bulmasının hiç kolay olmadığını delil olarak getirdiğini söyler. Fatma Aliye Hanım taaddüd-i zevcat konusunda ecnebileri ikna etmeyi önemli bulurken; Mahmut Esat Efendi bunun imkânsız olduğunu düşünmektedir (“1898’den 2008’e Çok Eşlilik Tartışmalarına Bir Örnek”, *Yeni Şafak*, 2 Mayıs 2008). 1898’de hem Mahmut Esat Efendi hem de Fatma Aliye Hanım Batılıların İslam’a hücum etmek maksadıyla çok eşlilik üzerinden İslam’ı

kadınların statü eşitliği ve emlakın yönetimi ile ilgili bir takım hükümler yer almıştır.¹⁹¹ Bu reformların önceliği iddia edildiğinin aksine özgürleştirici çabalar olmaktan ziyade geleneksel yapıyı çözmeye dönük çabalardır. Kadın hakları din hegemonyasını kırmakta ve Osmanlı toplum yapısından sıyrılmakta önemli bir araç olarak görülmüştür. Çünkü din otoritesinin en belirgin görüntüsü kadında odaklaşmaktaydı. Kadının toplumsal konumu Batılılaşmanın mihenk taşı olarak görülmüştür. Burada kadının Batılılaşmasının temel ölçütü onun görünürlüğüdür. Görünürlük mahrem-namahrem sınırının yeniden düzenlenmesine matuftur.¹⁹² Kemalist proje ve daha genel olarak oryantalist söylem açısından, İslam doğası gereği kadınlara baskı yapmaktadır. Peçe ve tecrit, İslam'ın geri kalmışlığı kadar bu baskıyı da simgelemiştir. Örtülü kadınlar medeniyete uzanan yolda engel olarak görülmüşlerdir. Bu anlamda 1920'lerde Batılılaşmaya dönük bir dizi reformu uygulamaya koyan Mustafa Kemal de örtünmenin gayri medeniliğine değinerek medeni dünya karşısında alaya alınma karşısındaki rahatsızlığını dile getirmiştir. Kadınların örtünmekten kurtarılmaları Batıcı yerel oryantalistlerin davası haline gelmiştir.¹⁹³ Dolayısıyla bugünkü örtü/başörtüsü/turbanın simge olduğu şeklindeki yargıların büyük geçerliliği vardır, ancak bu yargının tashihe ihtiyacı vardır: örtü takanlar için olmaktan ziyade ona bakanlar için bir simgedir. Modern Batı karşısında hissedilen gerilik, en fazla kadınların tesettürü alanında kendisini göstermiştir. Bu nedenle de konjonktürel olarak peçe, çarşaf, sıkma baş, başörtüsü, türban gibi farklı isimler alan tesettür, hem Batı karşısındaki gerilik ve ezikliğin sebebi, hem de göstergesi olarak kodlanmıştır. Tesettür Kemalizm'in olumsuz sembolleştirmesini teşkil ediyorsa Kemalizm'in yeni kadını da olumlu, ideal sembolizmi ifade etmektedir. Bu kadın ise örtüsüz ama mütevazı kadındır. Örtünün modernleşme

değerlendirme/yargılamalarına karşı cevap veriyordu. Fatma Aliye Hanım çok eşlilik üzerinden Avrupalı hanımlarla muhatap olduğu için, onların İslamiyet'in yüce bir din oluşuna hayran olduklarını, ancak çok eşlilik konusunda takıldıklarını söylüyordu. Mahmut Esat Efendi ise Batılıların küçük yaşlardan itibaren İslam karşıtı bir şuur ile yetiştirilmelerinin özellikle İslam'ın çok eşliliğe ruhsatı üzerinden gerçekleştirildiğini söylüyordu. İslam söz konusu olduğunda çok eşliliği pespaye ve bayağı bir tutum içinde değerlendiren, bu konudaki yargılarında sınır tanımayan Batı'nın bu yargılarını evrensel hükümler olarak görmemesi söz konusudur. Çok eşlilik kötü ise her durum ve halükarda kötü olarak kabul edilmesi gerekmez mi? ("Çok Eşliliği Entelektüel Olarak Tartışmak ya da Tartışmamak", Yeni Şafak, 6 Mayıs 2008).

¹⁹¹ **Mardin**, "Türkiye'de Din...", s. 73.

¹⁹² **Deren**, a.g.m. s. 388-9.

¹⁹³ **Kadıoğlu**, Cumhuriyet İradesi... s. 106.

hedefinde birkaç işlevi yerine getirdiğini söylemek mümkündür. İlk olarak reddedilmeye çalışılan Osmanlı-İslam mirasına geri dönüşün, Müslüman gericiliğin, ya da popüler ve pejoratif kullanımıyla Siyasal İslam'ın simgesi olarak görülür. Diğer tarafta, kadınların yüzünün ve başının açıklığı, Osmanlı'ya karşı kurulmaya çalışılan yeni Türk ulus kimliğini sembolize eden bir özelliğe sahiptir. Modernliğin ve Batı'yla bütünleşmenin göstergesi olan örtüsüz kadının fotoğrafı bu anlamda bir traktör, sanayi kompleksi ya da yeni bir demiryolundan farklı değildir.¹⁹⁴ Meseleye bakış açısını yansıtan bir alıntı oldukça ilginçtir. 1890'larda Kasım Emin'in Tahrirül Mer'e'deki yazısı şöyledir:

*“Entelektüel mükemmeliyete ulaşmış, buharlı makineyi, elektriği icat etmiş... bilgi ve onur arayışını gündelik zevklerin üstünde tutmuş ve bu uğurda hayatını harcamış Avrupalıların... bu kadar saygı duyduğumuz bu akıl numunelerinin, kadınları hususunda bilgisiz olmaları mümkün mü? Eğer gerçekten bir fayda ve iyilik görmüş olsalar bu insanlar tesettürden vazgeçerler miydi?”*¹⁹⁵

Dönemin karakteristiği özgürleştirmek değil, dönüştürmektir. Bu anlamda aslında Cumhuriyet'in ürettiği yurttaş profilinin kamusuzluğundan söz etmek mümkündür. Yani, Cumhuriyet'in kuruluşuna damgasını vuran yeni bir toplum yaratma projesinin siyasal egemenliği topluma yön verecek bir tarzda, toplum tarafından belirlenmeyen ama toplumu mutlak olarak belirleyecek bir tarzda tesis edilmiş, dolayısıyla kamusal olanın Cumhuriyet'ten dışlanmasına ve onun yerini kamusuz cumhuriyetin, devletin doldurmasına yol açmıştır.¹⁹⁶ Dini meşruiyet kaynaklarının tasfiye edildiği dönemde yeni rejimin meşruiyet kaynağı, yani ona boyun eğmeyi haklı kılacak gerekçeler neler olacaktır? Buna teorik olarak verilecek iki yanıtta söz edilebilir. İlk olarak liberal siyaset felsefesi geleneği içinde doğal haklar ya da insan hakları teorisi çerçevesinde, ikinci olarak ise cumhuriyetçi siyaset felsefesi geleneği içinde halk egemenliği teorisi çerçevesinde bir meşruluk üretilebilir. Doğal haklar teorisi, bireyin topluma ve devlete önceliğini temellendirmiş, bireye devlet karşısında moral bir dokunulmazlık sağlamıştır. Cumhuriyetçi siyaset felsefesi ise siyasal katılımı merkeze alan bir kamusal alan

¹⁹⁴ **Nazife Şişman**, *Küreselleşmenin Pençesi İslam'ın Peçesi*, İstanbul: Küre Yayınları, Eylül 2005, s. 17-9.

¹⁹⁵ **Şişman**, a.g.e. s. 56.

¹⁹⁶ **Toker-Tekin**, a.g.m. s. 84-6.

teorisi geliştirerek yurttaş özgürlüğünü, yani siyasal özgürlüğü tesis etmiştir. Türkiye’de ise Cumhuriyet’le özdeşleştirilmiş yeni bir toplum yaratma ideali, eski meşruiyet kaynağı olarak geleneği, imha edilmesi gereken bir kategoriye hapsederken yeni meşruiyet kaynağı olarak halk egemenliğini henüz var olmayan bir geleceğe ertelemiştir. Batı’da cumhuriyetçi düşünce tarzı, siyasetin halk egemenliğinin temel koşulu olmasından kaynak alır. Yurttaşlık bu edimin gerçekleştirilmesinde katılım yoluyla kişinin kendisini belirleme ve toplumun ortak iyisine dâhil olma kapasitesini hayata geçirdiği asli varoluş tarzı olarak görülür. Oysa Türkiye’de siyasete yüklenen anlam ve işlev pozitivist-otoriter bir yönetim ideolojisine atıfla biçimlendirilmiştir. Siyaset bu çerçevede bir katılım etkinliği olarak değil bir sosyal teknik olarak adlandırılmış ve ona yüklenen işlev de halkın kendi kendisini belirlemesi değil, toplumun belli bir modele göre imal edilmesi olmuştur. Bunun sonucu da aslında Türkiye’de gerçek anlamda bir cumhuriyetin tesis edilememiş olması, siyasal meşruiyetini toplumdan almayan, meşruiyet sorununu toplum nezdinde tartışmaya açma konusunda son derece kıskanç olan kamusuz cumhuriyetin oluşmasına neden olmuştur.¹⁹⁷ Bugün de kamusal alan denildiğinde aslında kastedilenin devlet alanı anlamına gelmesinin gerisinde bu vardır. Kemalizm’in kadın meselesini siyasi bir projenin enstrümanı olarak ele almasını Şirin Tekeli’den aktaran Yeşim Arat şöyle betimliyor:

“Kadın devriminin Kemalizm’in çok önemli bir parçası olduğu doğru. Yalnız orada ilk sorumuz [feministlerin] şu: bu devrim kadınların kendi hakları için mi yapılmıştı, yoksa bir biçimde Kemalizm’in gerçekleştirmek istediği öbür dönüşümün, devlet katındaki dönüşümün aracı olarak mı kullanılmıştı? Çok ciddi olarak böyle bir araçsallık olduğunu düşünüyorum. Atatürk bir asker ve gayet iyi bir stratejist. Kadın haklarının bir devlet dönüşümü çerçevesinde gayet iyi değerlendirebilecek bir kişi, bir jakoben ve bunu sonuna kadar kullanmış bir lider.”¹⁹⁸

Kemalizm’in kadın meselesini özgürleşme temelinde değil modernleşme projesinin gerçekleştirilmesi yolunda, geleneğin çözülmesinde bir araç olarak görmesini Zafer Toprak da örnekliyor. Ona göre Kadınlar 1923’te bir Kadınlar Halk Fırkası kurmak

¹⁹⁷ Toker-Tekin, a.g.m. s. 86-7.

¹⁹⁸ Yeşim Arat, “The Project of Modernity and Women in Turkey”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Ed. Sibel Bozdoğan and Resat Kasaba, Publications on the Near East, University of Washington, 1997, s. 95-112.

için yetkililere başvurdıklarında uygun bir dille geri çevrilirler. Müstakbel bir kadın partisinin kısa bir süre sonra kurulacak olan Cumhuriyet Halk Fırkası'na ilgiyi azaltabileceği ileri sürülmüştür. Türk Kadınlar Birliği de 1935'te Türkiye'de bir feminizm kongresine ev sahipliği yapmak üzere dünyanın çeşitli yerlerindeki feministlerle işbirliğine girip yükselen Nazi tehdidine karşı bir bildiri yayımlayınca, modernleşmeci elit bundan hoşlanmaz ve uygun bir gerekçeyle birliği kapatır. Çünkü Cumhuriyet projesinin tasarladığı feminizm aslında bir devlet feminizmidir, Cumhuriyet'in kadınlara bütün hakları verdiği ve kadınların örgütlenmesine artık gerek kalmadığı varsayılmaktadır.¹⁹⁹

Kemalist restorasyon kadın meselesini ele alırken geleneksellikten sekülerliğe kayma işini yine milli mitosla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ziya Gökalp, İslam öncesi Türk toplumunun en önemli özelliklerinden birinin feminizm olduğunu savunur. Eski Türklerde kadın ve erkek arasında mutlak bir eşitlik söz konusudur. Kadınlar da at binebilir ve kahramanca savaşabilirler. Eski kavimler arasında sadece Türklerde kadınlar erkeklerle her alanda eşit olmuş ve saygı görmüştür. Dolayısıyla kadın erkek eşitliği milli bir özelliktir, Türklerin aile yapısına ataerkilliği ve eşitsizliği getiren ise [bozulmuş] İslam'ın olumsuz etkileridir.²⁰⁰ Kemalizm'in Batılılaşma yöntemi, Türkleştirme yoluyla Batılılaştırmadır. Atatürk'ün sofrada arkadaşlarından Falih Rıfkı Atay, "devrimler içinde ilk defa Türklüğümüze de kavuşuyorduk... Batı medeniyeti dünyasında İtalyan nasıl İtalyan'sa, Alman nasıl Alman'sa, Türk de öyle Türk olacaktı. İslam Şarkında Arap Arap, Fars Fars, Arnavut Arnavut'tu, fakat Türk Türk değildi... Garplılaşmak, aynı zamanda Araplaşmaktan kurtulmak demekti" ifadeleriyle Batılılaşmayı Türkleşmenin bir yolu olarak sunmaktadır.²⁰¹

Kemalist kadro, **sembolizm** açısından kendi büst ve posterlerini üretmeye de hız verir. 1926'da ilk Atatürk büstü, Osmanlı Sarayı'nın tam karşısında bulunan, Sarayburnu'na dikilir. Böylelikle yeni ulus devlet kendi sembolünü, eskisine meydan okur bir biçimde inşa eder. Heykeller yeni rejimin en önemli ve belirgin ikonografyalarını oluşturur. Atatürk heykellerinin yurdun her tarafına dikilmesi,

¹⁹⁹ Arat, a.g.m. s. 95-112.

²⁰⁰ Deren, a.g.m. s. 383.

²⁰¹ Orhan Koçak, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 390.

“büyük tehlike günlerinde vatanın her tarafında yükselen heykellerinin çevresinde Türk halkı toplanacak, onun kalabalıklar üstünde hükümran olacak sesi ve ilhamı memleketi halasa ve zafere götürecektir”²⁰² şeklinde tasvir olunmuş, simgesel olarak tasfiye edilmeye çalışılan dinin yerine gelecek simgesellikler aslında başka bir mistifikasyonu inşa etmeye çalışmıştır. Burada her yerde atanın huzurunda bulunduğu, ata tarafından gözetlenildiği bir ulusal toplum inşa edilmeye çalışılmıştır. Buna karşıt olarak da Osmanlı İslam sembolleri olarak toplumun hafızasında yer eden tuğralar ve ona eşlik eden cümleler devlet binalarından indirilir. 30 Kasım 1925’te Türbeler ve tekkeler, üfürükçülük ve boş inanç yuvaları olmaları gerekçesiyle kapatılır. 1926’da İslam ve İslami aile hukukunu içeren kanunlar, laik İsviçre Kanunu ile, ceza hukuku İtalyan, ticaret hukuku Alman hukuku modelleri ile değiştirilir. 1926’da takvim alanında yapılan değişiklik ise sadece genel hayatı değil özel hayatı da kapsayacak değişikliklerin gerçekleştirilmesine imkân veren bir gelişme olur. 1928’de bütün dini öğeler silinirken anayasadaki devletin dini İslam maddesi de iptal edilir.

En keskin devrim olarak Osmanlı alfabesi yerine 1 Kasım 1928’de Latin alfabesine geçilir. Bununla toplumun İslami geçmiş ve Doğu ile olan bağları kesilir. Harf devriminin amacı ile ilgili Yunus Nadi’den aktaran Ahmad şöyle söylemektedir: “Türkiye’yi gerçekten ve maddi olarak Avrupa ile birleştirmekti.” Bu adımın sonuçları çok büyük, çok derin ve uzun vadeli olmuştur. Bu reform Türkiye’nin doğusundaki İslam dünyasıyla olan bağlarını öteki reformlardan daha fazla gevşetmiş ve ülkenin yüzünü bir daha geri çevrilmeyecek şekilde Batı’ya çevirmiştir.²⁰³ Alfabe değişikliği ile toplumun bir bütün olarak yeniden siyasal sosyalizasyon sürecine alındığı söylenebilir. Türkiye Cumhuriyeti’nin yazıda Arap alfabesini bırakıp Latin alfabesini benimseme kararı Osmanlı-İslam geleneğinden kurtularak çağdaşlaşma, laikleşme yolunda atılan önemli bir hamle olmuştur. Çoğunlukla ifade edildiğinin aksine Latin alfabesinin kabulünün okuma-yazma konusunda kolaylaştırıcılık meselesiyle çok az ilgisi vardır. Hatta II. Abdulhamid dönemindeki maarif ıslahatının gelişme temposu sürdürülebilseydi, harf değişikliği olmadan da daha büyük bir okuryazarlık oranına erişilebileceği Mete Tuncay

²⁰² **Tunçay**, a.g.e. s. 230.

²⁰³ **Feroz Ahmad**, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2. Baskı, 1999, s. 102.

açısından sayısal olarak da gösterilebilir niteliktedir.²⁰⁴ Yeni nesil yeni rejimin ilkeleri doğrultusunda eğitilirken, eski nesil de ülke genelinde kurulan Millet Mektepleri ve Halkevleri vasıtasıyla yeniden sosyalizasyona ve indokrinasyona tabi tutulur. Alfabe devriminin ardından Türk dilinde de reforma gidilir. Bu yöndeki çalışmalar, Türkçeden Doğu kökenli (Arapça, Farsça) kelimelerin atılıp yerlerine Latinceleri veya Türkçeleri üretilir. Bağımsızlık Savaşı sonrası yeni elitin gösterdiği başarılar milli bayramlar olarak seçilir ve ilan edilir. En önemli iki slogan, “Ne Mutlu Türküm Diyene” ve “Türküm, Doğruyum, Çalışkanım” ülke çapında yaygınlaştırılır.²⁰⁵

Okulların yanı sıra, devlet tarafından finanse edilen Halkevleri aracılığıyla siyasal sosyalizasyon en ücra yerlere kadar ulaştırılır. Halkevleri yeni rejimin ilke ve sembollerinin üretildiği ve propagandasının yapıldığı merkezler olmuşlardır. Köy Enstitüleri de devrimi kırsal alana taşıma işlevini icra etmek için dizayn edilmişlerdir. Aynı yıllarda Ezan’ın Türkçeleştirilmesi ve İslam’ın resmi ve gayri resmi öğretimine son verilmesi söz konusu olmuştur. 1931-1932 yıllarının Cumhuriyet tarihine ait mühim hadiselerden biri Türkçe Kuran ile Türkçe Ezan’ın birden bire yayılmasıdır. Bütün memlekette müezzinler ezanı Türkçe okumaya başladılar.²⁰⁶ Yeni rejim Batı tarzı sanat biçimlerini (dans, Batı müziği, bale, heykelcilik) özendirme ve yaygınlaştırma politikalarına ağırlık vermiştir. 1935’te Osmanlı-Türk Sanat Müziğinin radyodan yayınına son verilmiş, 1934 yılındaki Soyadı Kanunu ile eski rejimin sembol unvanları olan Bey, Hazret, Hanım, Paşa gibi unvanlara son verilerek yerlerine bay, bayan ve sayın gibi yenileri getirilmiştir. Sonuç olarak devrimci bir şekilde eski sembollerin yıkımı ve yenilerinin icadı ile ümmet bilincinin karşısına ulus bilincini, İslami değer ve semboller yerine Batılı ve medeni sembolleri yerleştirme süreci yaşanmıştır.²⁰⁷

Siyasal sosyalizasyon sürecinde, Cumhuriyetle birlikte yeniden dizayn edilen törensel ve sembolik yapının oldukça önemli bir etkisi vardır. Özellikle ülkenin bir cumhuriyet olduğunun ilanından sonra icat edilen 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı, 30 Ağustos Zafer

²⁰⁴ **Tunçay**, a.g.e. s. 232.

²⁰⁵ **Türkkahraman**, a.g.e. s. 170-5.

²⁰⁶ **Tunçay**, a.g.e. s. 231.

²⁰⁷ **Türkkahraman**, a.g.e. s. 175-6.

Bayramı ve 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı gibi bayramlar yeni sosyalizasyon araçları olarak devreye girmişlerdir. Dönemin basınından laik bir felsefenin yapılandırılması ve ülkenin pozitivist ilkeler yönünde ilerletilmesi yönünde bir işlev gören Hâkimiyet-i Milliye ve Cumhuriyet gazetelerinde iki büyük dini bayramın dışındaki dini günlerin haber konusu yapılmadığını gözlemlemek mümkündür. Devrimci elitin askeri ve siyasal başarılarından seçilerek icat edilen milli bayramlara ise sürekli olarak dönemin gazetelerinde geniş yer verildiği görülüyor. İcat edilen bu yeni bayramlara gösterilen ilgi bu dönemde popüler sembolizmi değiştirme yönünde atılan adımlar olarak değerlendirilebilir.²⁰⁸

İcat edilen milli bayramların kutlanıldığı törenler de ayrı bir değerlendirme konusudur. Yeni düzenin sembolü olarak şapkalı görünüm törenlerde hemen göze çarpmaktadır. Bu tür törenlerde yapılan konuşmalar ve okunan şiirler,²⁰⁹ genellikle eski sistemin eleştirileri, yeni sistemin de önem ve faziletleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bayramlarda dikkat çeken bir özellik düşman (işgal) güçlerinden başat olarak söz edilmemesidir. Bu noktadan bakıldığında törenlerin açık ve gizli mesajlarının dış düşmanlardan soyutlanarak daha çok iç düşmanlara yöneltilmiş olduğu göze çarpmaktadır. Bu dönemde yazılan şiirlere bakıldığında zaman Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal'e ilahi sıfatlar izafe edilmeye çalışılarak bir

²⁰⁸ **Türkkahraman**, a.g.e. s. 201-7.

²⁰⁹ Bu şiirlere örnek olarak Hasan Ali Yücel'in,

“Atatürk

Türkü ölümünden
Odur kurtaran
Odur yeniden
Türklüğü kuran
Ülküm yürüsün
Türklük büyüsün
Sen Atatürksün
Ey yüce Başkan”

ve Behçet Kemal Çağlar'ın,

“O İhtilal Bayrağı

Işık saçlı, gökyüzlü, Tanrı sözlü bir timsal
Sivas'tan Ankara'ya geldi Mustafa Kemal
Şarklılık, Osmanlılık, gerilik bir tarafa,
Garblı kafa, Türk gönül, ak alın, olgun kafa” şiirleri örnek gösterilebilir (**Türkkahraman**, a.g.e.).

kişilik kültü²¹⁰ yerleştirilmeye çalışıldığı görülür. Bu kişilik kültü ile devrimci elitin kendi siyasal pozisyonunu, Mustafa Kemal'in prestij ve imajına dayalı olarak konsolide etme çabası içerisinde de olduğu söylenebilir. Mustafa Kemal'e izafe edilen tanrısal imaj ile devrimci zümre, kendilerini toplumda daha güçlü, meşru ve aktif kılma yolunu tutturmuşlardır. Törenlerde şapka çıkarılarak yapılan selamlama usulü de yeni icat edilen selamlama tarzı olarak vücut bulmuştur. Bu usul günlük hayata da yansıtılarak İslami selamlama tarzının yerine konulmaya çalışılmıştır. Hatta geleneksel selamlaşma deyimi devlet dairelerinde terk edilerek bunun yerine "günaydın", "tünaydın" gibi yeni bir selamlaşma geleneği oluşturulmak istenmiştir. İcat edilen milli bayramları kutlama törenlerinde ve günlerinde devlet radyosu yeni marşlar çalarken, mehter müziği ve klasik Türk Musikisinin radyodan yayınlanması yasaklanmıştır. Törenlerin nasıl kutlanılacağı resmi olarak yönlendirilirken, özellikle tören yerlerinin dekorasyonunda yeşil renginin İslam ve Osmanlı çağrışımları nedeniyle kullanılmasından dikkatle kaçınılmıştır. İcat edilen milli bayramların durumu buyken dini bayramların ve kandillerin ise devlet düzeyinde kutlama geleneğinin ortadan kalktığını görüyoruz. Kameri takvimden miladi takvime geçişle birlikte dini bayramlar ve kandillerin önemi sarsılmaya başlamıştır. Takvim alanındaki değişim ile yeni bir zaman idraki oluşturulmaya çalışılmış ve bu, yeni rejimin sembollerinin inşasında önemli bir rol oynamıştır. Dini bayramların basında

²¹⁰ Kemalist söylemin önünde zorlu bir görev mevcuttur: Anadolu nüfusunun çoğu İslami vurgu taşıyan kolektif geleneklerini kendi icat edilmiş gelenekleriyle değiştirme. Bir dizi hafıza izini silerek yerine başka bir hafıza yerleştirme işlemini gerçekleştirmek zorundadır. İcat edilen gelenek iki farklı değerler sisteminden müteşekkildi. İlk olarak Cumhuriyet'in, yurttaşlığın, Batılılığın, medeniyetin değerleri ve İslam'ın yabancı, yani Arap, Doğulu etkileri altında bastırılmış ve unutulmuş olduğu varsayılan bir mitolojik kökenin ve çoğunlukla hayali bir antik tarihin değerleri. Bu İslami süreçte bastırılmış olanı açığa çıkarma, bilinçdışını inşa etme Kemalist söylemin temeli ve zorlu bir vazifesi olacaktır. Türkleşme ve Batılılaşma mücadelesinin öncelikli hedefi, Osmanlı, İslam, Doğulu yabancı kabuğun altında varlığını sürdürmekte olan Türklüğün özünü yeniden keşfetmektir. Türk Ocakları, Halkevleri ve Köy Enstitüleri, bir yandan Batılılaşmış kültürün tekke ve zaviyeleri işleviyle medeniyeti halka götürürken öte yandan köylülüğün özündeki bu saf, zeki, çalışkan ve uygarlıkların atası Türk'ü keşfetmek arzusuyla da hareket ediyordu. Kemalizm'in bastırılmış olanı (İslam'ı) bastırma girişiminde ortaya çıkan boşluğu doldurma çabaları, yani ulusal-seküler kimliği yerleştirme faaliyetleri kendisinde bir kutsallık icat edilmesi ile sonuçlanmıştır. Burada Atatürk temsilinde yaratılmış bir kişilik kültüründen bahsediliyor. Atatürk'ün bedeni, sureti ve bakışında simgelenen bir kişilik kültürüdür bu. Yaygın bir heykel, büst ve portre üretimi dolayısıyla maddeleşen kutsallık, dini, ilahi olanın yerini işgal etmiştir. "Yüce Tanrıyla müsavi", tutulması önerilen, "Türklüğe Allah olan" Edip Ayel), şaire "göreceksin duruyor kalbimin üstünde putun" (F. N. Çamlıbel) ilhamını veren bu kutsallık, bir ilahi fantezi yanında "Kâbe Arap'ın olsun, Çankaya bize yeter" (K.. Kamu) dizelerinde somutlaşan bir alternatif milli kozmoloji önerisini de içinde barındırmıştır (Zafer Yörük, "Politik Psişe Olarak Türk Kimliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 313-5).

yer alması ise içsel bir sekülerizasyona tabi tutmak şeklinde gerçekleşmiştir. Örneğin Cumhuriyet Gazetesi, Ramazan Bayramı'nı Şeker Bayramı olarak tekrar isimlendirme yoluna gitmiştir. Kurban Bayramı ise editör Yunus Nadi'nin yorumlarıyla antropolojik ve pozitivist bir temele oturtulmuştur. Buna göre kurban kesme olayı Türkler için yeni bir olay değil, İslam'a geçmeden önceki Türklerin kültürlerinin bir parçasıdır. Dolayısıyla bu tür kutlamalar için çok ciddi olmaya gerek yoktur. Bu kutlamalar insanlığın çocukluk çağının bir tezahürüdür. Halkın kültürünü ölü gören ve bu açıdan bakıldığında halkı olmayan devrimci elit, icat edilen bayram törenleri yoluyla yeni bir toplum ve insan yaratmayı amaçlamıştır. Toplum, devlet başkanı ve onun kişilik kültü etrafında bütünleştirilmek istenmiştir.²¹¹

26 Mart 1931 tarih ve 1782 sayılı yasayla, ölçüde metrik sisteme geçilmesi, İslami simgelerden ayrılmanın başka bir adımıdır. Ondan önce 1 Ocak 1926'dan itibaren beynelmilel adı altında Hristiyan yıl sayısının ve alafranga saatin kabulü ise yine anlamlı bir simgesel değişimdir. Kasım 1928'de Latin Alfabesinin kabulü ve Mayıs 1928'de beynelmilel erkamın (rakamların) kabulü de önemli simgesel değişimlerdendir.

Dönemin Cumhuriyet baloları sembolizm açısından oldukça manidardır. Bu balolar, yeni rejime ait değerlerin yerleştirilmesi açısından önemli roller üstlenmişlerdir. Balolar, her şeyden önce Cumhuriyet döneminin bir sembolü haline gelmiştir. Balolara katılmanın devrime ve devlete olan sadakatin simgesi haline geldiği bu tabloda siyasal figürlerin Batılı giysiler içerisinde ve Batılı müzik eşliğinde dans ettikleri, dolayısıyla devrimci elitin kültürel Batılılaşmayı "realize" ettikleri bir platforma dönüşmüş olmaktadır. Bu dans partileri kişisel olmaktan öte yeni bir kamusal alan oluşturulmasında bir araç vazifesi görmüştür. Osmanlı İslam toplumunda gerek örfi gerekse şer'i hukukun kadın ve erkeklerin içkili olarak müzik eşliğinde bir araya gelmesine izin vermemesine karşıt olarak dans partileri devrimci bir karakterle kadın ve erkeğin birlikte eğlenmesine imkân sağlayan yerler olmuştur.²¹² Cumhuriyet döneminin en keskin kültür politikalarından biri de müzik üstünde yoğunlaşmıştır. Ziya Gökalp'in Türkçülüğün Esasları kitabına referansla, alaturkanın Türklerin değil, Bizanslıların, İranlıların ve Arapların müziğinin bir

²¹¹ **Türkkahraman**, a.g.e. s. 209-29.

²¹² **Türkkahraman**, a.g.e. s. 212.

karışımı olduğu, dolayısıyla ulusal nitelik taşımadığı iddia edilmiştir. Alaturka, insan hayatına hesapsız hüznler çökerten, çok seslilikten yoksun bir sazlar safsatası olarak görülmüştür. Gökalp, kitabında şöyle demektedir:

*“Doğu musikisinin hem hasta, hem de gayri milli olduğunu gördük. Halk musikisi milli kültürümüzün, Batı musikisi de yeni medeniyetimizin musikileri oldukları için her ikisi de bize yabancı değildir. O halde, milli musikimiz memleketimizdeki halk musikisiyle Batı musikisinin kaynaşmasından doğacaktır. Halk musikimiz bize birçok melodiler vermiştir. Bunları toplar ve Batı Musikisi usulüne göre armonize edersek, hem milli hem de Avrupalı bir musikiye malik oluruz.”*²¹³

Dolayısıyla müzik meselesi de bir kimlik meselesi olarak anlaşılmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı Güzel Sanatlar Kurulu, Ocak 1927’de Konservatuar’da Türk müziğinin eğitimine son vererek yalnızca notalarının tespiti ile sınırlandırma kararı almıştır. Kurul üyelerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu 1934’te yayımlanan bir makalesinde “alaturka musiki irtica musikisidir, ona müdahale etmek lazımdı” diyerek meramını anlatmaya çalışmıştır. Milli musikinin resmi politika ve basında itibarlı yerini almasıyla eş zamanlı olarak, geleneksel Türk müziği, Bizans aksiyonu, alaturka, meyhane musikisi, Enderun musikisi, divan musikisi tanımlamaları altında Kemalist elitlerin sert eleştirilerine hedef olmuştur.²¹⁴

Bu dönemde düzenlenen festival türü yarışmalar da yeni düzenin moral sisteminin geçmişten farklı olarak inşa edileceğinin birer sembolleri olarak göze çarpmaktadır. Bu meyanda Cumhuriyet Gazetesi’nin Eylül 1925’te “Bacak Güzeli”, Aralık 1929’da ise “Türkiye Güzeli” yarışmaları düzenlediğine şahit oluyoruz. Türkiye güzeli olarak seçilen Keriman Halis’in dünya güzellik yarışmasında birinci olması ise devrimci elit tarafından Türk ırkının dünyadaki en güzel ırk olduğunun delili olarak sunumuna neden olmuştur. Dolayısıyla güzellik yarışmaları gibi birçok aktivite, devrimci elit tarafından ırk ve millet fikirlerinin toplumsal hafızaya yerleştirilmeye çalışıldığı platformlara dönüşmüştür.

Yeni rejimin inşa süreci yeni rejimin postulatları, değerleri, normları doğrultusunda yeni bir siyasal sosyalizasyonu öngörmektedir. Siyasal sosyalizasyon bu anlamda seküler bir yaşam biçimini laiklik meselesinin odağına yerleştiren bir

²¹³ Deren, a.g.m. s. 396-8.

²¹⁴ Deren, a.g.m. s. 398.

amaca matuftur. Rejimin bekası için siyasal sosyalleşme önemli, önemsenen, kayıtsız kalınamayan bir durumdur. Yeni inşa edilen rejim için eski rejime sadakatin tasfiye edilip yeni rejime sadakat motivasyonu açısından siyasal sosyalleşme çok daha hayati bir önemi haiz olarak ortaya çıkar. Siyasal eğitim programlarıyla, özellikle tarih öğretimi programıyla tarih-siyaset ilişkisi içsel olarak birlikte işler ve bilgi-iktidar ilişkisinin siyasal sosyalleşmeyi üreten rolü tezahür eder.²¹⁵ Genel anlamda siyasal sosyalizasyon bireyin siyasal kültürü edinme süreci, insanların kendi toplumlarının siyasi sistemleri hakkındaki değerleri, normları, motivasyonlarını kazanma süreci olarak tanımlanabilir. Sosyalizasyon bir kültürleşme aracıdır. Bu doğrultuda siyasi kültür mevcut siyasi sistemin meşruiyetini ve devamını sağlar. Siyasal sosyalizasyon ajanları aile, eğitim ve kitle iletişim araçları gibi kurumlardır. Aile siyasal kültürün ilk defa öğrenildiği, edinildiği çevredir. Bu noktada ailenin oy verme davranışı ile çocuklarının siyasal davranışı arasında güçlü bir doğru orantı vardır. Tüm rejimlerin resmi veya gayri resmi eğitim yatırımları, okullarda verilen değerler siyasal sosyalleşme açısından oldukça elzemdir. Özellikle tarih, coğrafya ve ana dil eğitimi yoluyla icra edilmeye çalışılır.²¹⁶

2. Kurumsal Düzenlemeler

Laik kimlik inşa sürecinin sembolizm unsurunun yanında ***kurumsal düzenlemelere*** de gidilmiştir. Hilafetin kaldırılması, Şeyhülislamlığın, Şeriye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılması, tarikat ve tekkelerin kapatılması, eğitimde ve yargıda birliğin sağlanması gibi İslam'ın kurumsal gücünü tasfiye etmeyi amaçlayan hamleler söz konusudur. Bu dönemde halifeliğin korunabilir olup olmadığını soran Mete Tunçay, bu sorusunun gerisinde İslam'dan bir tutunum stratejisi olarak yararlanmayı sürdürmek, girilecek devrimlerin daha demokratik bir çerçeve içinde yapılmasını sağlamak gibi fikirlerin olduğunu da ekliyor. Aynı zamanda dış politikada da halifelik önemli bir enstrüman olarak işlev görebilirdi. Osmanlı

²¹⁵ Türkkahraman, a.g.e. s. 9-10.

²¹⁶ Türkkahraman, a.g.e. s. 22-36.

halifeliğinin bir cihad-ı mukaddes ilanının hiç işe yaramadığı, resmi tezlerde vurgulanmıştır ancak, örneğin İngiltere'nin, Türkiye'ye karşı politikasında hilafet makamı dolayısıyla kendi imparatorluğunun Müslüman uyruklarının tepkilerini her zaman kollamak zorunluluğu gibi hususlar, bu tezin abartıldığı kadar doğru olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı yıllarında ve ertesinde Gayrimüslimlerin geniş ölçüde tasfiyesini göz önüne alırsak, Kürtler başta olmak üzere, ana dili Türkçe olmayan Arap, Çerkez, Abhaz, Gürcü, Laz, Boşnak, Arnavut vb. Müslüman anasının devlete sadakatini sağlamakta halifeliğin simgelediği din bağının küçümsenmesi mümkün değildir.²¹⁷ Ne var ki Kemalist proje ile Osmanlı Modernleşmesi'nin arasında önemli bir farkı burada gözlemlemek mümkündür. Osmanlı modernleşmeci hamlelerinin devleti kurtarma (kurtarıcılık saiki) saikiyle hareket etmesi söz konusuydu. Temel hedef devletin kurtarılmasıydı ve yapılan reformlar bu amaca matuf olarak yapılmaktaydı. Dolayısıyla reformlarda çoğu kere bir retrospektif ilerleme anlayışı işin içindeydi. Yani devletin kurtarılması için ilerlemeci reformlar yapılırken dinsel argümanlar işin içinde yer almışlardı. Fakat Kemalist proje, artık devlet kurtarılmış olduğundan devleti kurtarmaktan [modern] devleti inşaaya dayalı bir yörüngeye girmiştir. Modernleşme artık araçsallığını yitirip bizzat amaçsallaşacaktır. Bu anlamda prospektif bir ilerleme idesi ile hareket edildiğini, yani artık temel referansın gelecek olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı Avrupa karşısında gerileyişinin hal çaresi olarak Kanun-i Kadim'e dönmeyi düşünmüştü, ancak Kemalist bakış açısından artık içine düşülen menfi durumun sebebi olarak bizzat Kanun-i Kadim'in kendisi görülmeye başlanmıştır. Geçmişin yerine gelecek fetişleşmeye başlamıştır. Kadim zamanlarda insanın yaşadığı anın geçmişe göre daha kötü olduğu ve gelecekte daha da kötüleşeceği fikri hâkimken, modern zamanlarda insanın yaşadığı anın geçmişe göre daha iyi olduğu ve gelecekte de daha iyi olacağına dönük iyimserlik söz konusudur.²¹⁸ Cumhuriyet öncesi ile sonrası modernleşme anlayışı arasında ciddi bir fark vardır. 1923, kopuş içinde süreklilik anlayışının dışında bir tutum sergiler. 1923 sonrası, kesin ve keskin bir kopuş olarak tezahür eder. Burada değişimin şiddetini

²¹⁷ **Tunçay**, a.g.e. s. 71-2.

²¹⁸ **Faruk Deniz**, "Osmanlı-Türkiye Batılılaşmasının Kararsızlığı: 'Köhne' Geçmiş, 'Şanlı' Gelecek", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2005/2, s. 77-9.

öncelikle belirleyen şey, siyasal rejimin bütünüyle değiştirilmesidir. Söz konusu siyasal rejim değişikliği sadece sultanlık ve hilafete karşı cumhuriyeti ihdas etmekle kalmamış, “milli egemenlik” gibi bütünüyle farklı bir siyasal rejim anlayışı da ortaya çıkarmıştır.²¹⁹

Hilafet ile Şeriye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye Umumiye Vekâleti’nin kaldırıldığı 3 Mart 1924 günü kabul edilen üçüncü bir devrim yasası da, din okullarını Maarif Vekâletine bağlayan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu olmuştur. Öğretimin birleştirilmesini bu okulların yasaklanması diye anlayan Maarif Vekili Vasıf Bey medreseleri de kapatmıştır.²²⁰

3. İşlevsel Düzenlemeler

Laik kimlik inşa sürecinin bir diğer unsuru da *işlevsel düzenlemelerdir*. İşlevsel değişikliklerle ilgili eğitim ve yargı alanlarındaki değişiklikleri saymak gerekir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun 4. maddesi uyarınca İstanbul Darülfünunu’na bağlı olarak İlahiyat Fakültesi açılmış ve Süleymaniye Medresesi binasına yerleştirilmiştir. 1924-1925 ders yılında 284 öğrencisi olan bu fakülte on yıl sonra kapatıldığında öğrenci sayısı 20’ye düşmüştü. Öğretim işlevlerini sürdüren 29 İmam Hatip Mektebi ise, 1930’da 2’ye inmiş ve o yıl öğrencisizlikten kapanmıştır. Başlangıçta Maarif Vekâleti Kur’an Kurslarını kendi kapsamına almak istemiş, fakat Diyanet İşleri Reisliği’nin direnmesi üzerine bu kurslar o örgütün denetimine verilmiştir. Necati Bey’in bakanlığı sırasında Maarif mekteplerinden din dersleri kaldırılmış, ancak köy okullarında haftada bir saat olarak devam etmiştir. Din eğitiminin sınırlandırılmasının etkileri yabancı okullarda da görülmüştür. Tevhid-i Tedrisat Kanunu’ndan sonra hükümet bu okullarda din propagandasını yasaklamış, özellikle Necip Bey zamanında misyoner okullarının çoğu kapatılmıştır. Bunlar arasında İzmir’deki

²¹⁹ **Hasan Bülent Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I: Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*, İstanbul: Agora Kitaplığı, Eylül 2008, s. 97.

²²⁰ **Tunçay**, a.g.e. s. 237-8.

Fransız okulları, Merzifon'daki Amerikan Koleji, İstanbul'daki İngiliz Kız Lisesi sayılabilir.²²¹

Tek Parti döneminde eğitimin niteliğiyle ilgili birkaç saptamada bulunulabilir. Batılılaşabilmek için, Osmanlı-İslam geçmişiyle ilgili her şeyin silinip süpürülmesini isteyen Cumhuriyet Türkiye'si, bunun gerçekleşebilmesinde eğitime özel önem vermiştir. Öğretmenlere ve okullara genel öğretimin yanı sıra siyasal eğitim görevinin de verilmesi Tek Parti döneminde açıkça savunulmuştur. Hatta Kazım Nami Duru, kendi çıkardığı Yeni Kültür adlı bir dergide, "bitarafılıktan anlamayız. Çocuklarımızı partimizin ve devletimizin ana prensiplerine uygun bir tarzda yetiştirmek istegindeyiz. Partimiz Türk milletinin kendisidir" diyerek zamanın ruhunu oldukça iyi yansıtmıştır.²²²

Okullardaki tarih dersleri de Kemalist devlet kimliğinin inşası için kullanılmıştır. Aslında tarih siyasal kimlik inşasının her zaman en önemli aracı olmuştur. Buna göre, bütün tarih çağdaş bir tarih olup, bir toplumun çağdaş ulusal çıkarlarına bağlı olarak yazılmıştır. Özellikle devrimci rejimler geçmişle olan bağı kırmış, kendine özgü bir mazi oluşturmuşlardır. Bu mazi, belli bir tarihle başlatılabilir. 1789, 1923 veya 1979 farklı rejimler için doğum tarihleri, daha doğrusu tarihlerinin doğduğu an olarak resmedilir. Türkiye'de özellikle 1924 Tevhid-i Tedrisatla birlikte siyasal eğitim modernleştirmeyi gerçekleştirme ve kabul ettirme amacına dönük olmuştur. Vatandaşın siyasal eğitiminde rol alan ajanlar ise medya, Halkevleri, Türk Dil Kurumu (TDK), Türk Tarih Kurumu (TTK) ve CHP olmuştur. Bu doğrultuda genç Cumhuriyeti kuranların başarılarından seçilen bazı tarihsel kesitler milli bayramlar ilan edilerek siyasal sosyalizasyon sağlanmaya çalışılmıştır. Tarihin siyasal sosyalizasyon ajanı olarak kullanılması özellikle 1982 Anayasası marifetiyle İnkılâp Tarihi derslerinin zorunlu kılınmasıyla anayasallaşma sürecine de girmiştir.²²³

Cumhuriyet'in ilk dönemi (1930'lu yıllarda) tarih öğretiminde Türklerin etnik kökenine çok büyük bir vurgu yapıldığı, Türkler ile Sümerler ve Hititler arasında ilişkiler kurulmaya çaba sarf edildiği görülmektedir. Türk tarihi ilerleme

²²¹ Tunçay, a.g.e. s. 238.

²²² Tunçay, a.g.e. s. 239-40.

²²³ Türkkahraman, a.g.e. s. 43-6.

fikri ile tekrar yorumlanmış, tarih aynı zamanda Batılılaşma yönünde manipüle ve speküle edilmiştir. Elitler, dönemin milletler çağı olduğuna inanarak İslam tarihi ile ciddi bir şekilde millet ve milli devlet şuurunun verilemeyeceğine kani olmuşlardır. Bu dönemde yoğun olarak Batı tarihi okutulmuştur. İslam öncesi Türk tarihi ile Batı tarihinin okutulması genç nesle seküler bir kimlik ve bakış açısının kazandırılması hedefine yöneliktir. Dönemin tarihsel metin analizleri üç amacın güdüldüğüne işaret ediyor. Birincisi, Türk tarihi uzun dönemden beri devam ettiği inancının yerleştirilmesi; ikincisi, Batılılaşma ve pozitivist bir bakış açısının kazandırılması; ve son olarak seküler milliyetçi bir kimliğin kazandırılması. Bu amaçlara mütemayil olarak İslam ve Osmanlı tarihi yok sayılarak, küçümsenerek, çarpıtılarak verilirken, II. Abdülhamid dönemi de despotizm olarak resmedilmiştir.²²⁴

4. Yasal Düzenlemeler

Laik kimliğin inşasının dördüncü ve son unsuru **yasal düzenlemelerdir**. Burada yasal dönüşümün gerçekleştirilmeye, temel yasaların sadece Batı kökenli olarak iktibasına dönük hamlelerin varlığından söz edebilmek mümkündür. Medeni Kanun, Ceza Kanunu vb. yasaların Batı'dan alınması yasal laikleşme hamleleri olarak okunabilir. Laikliğin bir anayasa ilkesi olması 5 Şubat 1937'de Altı Ok'un Anayasa'ya girişiyle söz konusu olmuştur. Ancak bu yöndeki gelişmeleri başlatan aslında ilk önce 1928'de devletin dini Din-i İslam'dır ibaresinin kaldırılmasıdır.

Hilafetten hemen sonra din yasalarını uygulayan Şeriye Mahkemeleri'nin kaldırılması, hukukta laikleşme yönünde ileri bir adım olmuş; fakat bu hareket asıl Takrir-i Sükûn döneminde, Kıta Avrupası hukuk sistemine bağlı çeşitli ülke yasalarının çevrilip benimsenmesiyle sürdürülmüştür. TBMM yalnızca 1926 yılının ilk yarısında dört temel yasa kabul etmiştir. Bunlar, Medeni Kanun, Borçlar Kanunu, Ceza Kanunu, Ticaret Kanunu'dur. Bunların ilk ikisi İsviçre'den, üçüncüsü İtalya'dan, sonuncusu ise Almanya'dan ve İtalya'dan alınma yasalardır. Ertesi

²²⁴ **Türkkahraman**, a.g.e. s. 49-52.

yıllarda bu yasaları, yine geniş ölçüde çeviri yoluyla yapılan Hukuk ve Ceza Mahkemeleri Usulleri, Deniz Ticaret, İcra ve İflas vb. kanunlar izlemiştir.²²⁵ Çeviri yasa hareketiyle ilgili yapılacak birkaç saptama söz konusudur. Öncelikle Cumhuriyet döneminde yapılan bu çalışmaların eski sistemin ikili yapısını berhava etmeye yönelik oluşu, salt Batı'ya yöneliyor olmasıdır. Ancak burada aynı zamanda birçok tutarsızlıkların da ortaya çıkmasına neden olan farklı ülkelerin kanunlarından faydalanılmış olmasıdır. Bunun nedeni muhtemeldir ki içselleştirilmiş oryantalizmin, self kolonizasyonun üstünü örtme çabasıdır. Bir sömürge gibi tek bir ileri ulusun belli başlı yasalarını benimsemek yerine seçmeci davranılmıştır.

Dönemin ilginç bir karakteristiği de dini alana devlet müdahalesidir. Dinin yerini ulusçuluğun doldurması umut edilmiş, dinde bir reform gerçekleştirmek düşüncesi gündeme gelmiş, fakat muhtemelen din adamlarının yeniden güçlenmesinden çekinildiği için vazgeçilmiştir. 1928'de dinde yapılmak istenen reformları tasarlamak için Fuat Köprülü'nün başkanlığında bir kurul oluşturulmuş ve bir rapor hazırlanmıştır. Bu rapora göre, tapınmanın biçiminde (sağlık, uygarlık), dilinde (Türkçe), görünüş ve duyuluşunda (musiki), söylevlerin içeriğinde (salt dinsel değerler), değişiklik yapılması öngörülmekte ve uygulamaya ilişkin ayrıntıların da bu önerileri izleyeceği ifade edilmektedir.²²⁶ Camilere sıra konması, camilere ayakkabı ile girilmesi, müzik enstrümanları konması, korolar kurulması gibi düşünceler ise mevsimsiz bulunarak uygulamaya konulmamıştır.²²⁷

Mete Tunçay'a göre Atatürk kişisel olarak deizmde karar kılmış bir konumdadır.²²⁸ Bilindiği gibi deizm Tanrının varlığını ve Yaradancılığı kabul etmektedir, ancak pasif Tanrı, seyirci Tanrı anlayışı söz konusudur. Tanrı, yaratma (tekvin) fiilini icra ettikten sonra doğaya ve işleyişine müdahale etmemektedir.²²⁹ Ne

²²⁵ **Tunçay**, a.g.e. s. 176-7.

²²⁶ **Tunçay**, a.g.e. s. 221-3.

²²⁷ **Durmuş Hocaoglu**, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 35-76.

²²⁸ **Tunçay**, a.g.e. s. 221.

²²⁹ Burada deizmin varsayılan argümanlarıyla İslam'daki itikadî mezheplerden (İslam'da itikaden mezheplerin varlığı tartışmalı bir konudur) Ehl-i Adl/Tevhid Ehli (bu mezhep Ehli Sünnet tarafından Mutezile olarak adlandırılmıştır. Mutezil, hak-Ehli Sünnet yoldan ayrılmış anlamına gelmektedir.) mezhebinin argümanları birbirini anımsatsa da bu mezhebin pasif Tanrı anlayışına sahip olduğunu öne sürmek oldukça ileri bir yorum olacaktır. Kendisine Ehl-i Adl ismini vermesinin nedeni olarak bu mezhep, kulların işlemiş olduğu günahların yaratıcısının da Allah olması durumunda bu fiillerin karşılığında cezalandırılmalarının zulüm olacağından dolayı bu fiillerin yaratıcılığını kullara izafe

var ki deistin Tanrısının varlığı ile yokluğu arasındaki fark oldukça tartışmalıdır. Varlık âlemi ile herhangi bir irtibatı olmayan, kendisinden gayri her şeyi boş vermiş, ne mümine mükâfat veren, ne de münkiri cezalandıran bir Tanrı inancının varlığı ile yokluğu arasında spekülâtif olmaktan başka pek fark yoktur.²³⁰

Laikliğin sadece din ve devlet işlerinin ayrılması olarak değil, dinin devlet tarafından kontrol edilmesi şeklindeki temel kabul, Kemalist anlayışın yerleşmesinde etkindir. Osmanlı-Türk pozitivist düşüncesinin temel çelişkisi, dinin toplumsal, kamusal ve siyasal anlamından soyutlanarak bireyin özel alanına inhisar ettirilmesi, yani onun düzen koyucu yapısının yadsınması ile yine bu yapının araçsallaştırılmasıdır.²³¹ İlk durumda, din ve vicdan özgürlüğü yanında, devletin inanç sistemleri arasında hakemlik yapması demek olan laiklik, Kemalist versiyonunda devletin inanç sistemlerini kontrol etmesine dönüşmüş, hatta din ve vicdan özgürlüğü de sadece zihinsel bir uğraşa indirgenmiştir. Böylece İslam'ın kamusal alana çıkması yasaklanırken, laiklik bizatihi bir din işlevi görmüştür. Laiklik bir dinin bastırılmasına dönük olduğu ölçüde dini bir karaktere bürünmüş, Anıtkabir'i kutsal bir mekâna, Nutuk'u kutsal bir kitaba, Mustafa Kemal'i de bir tür peygambere dönüştürmüştür. Bunlar ayrıca laikliğin bir yaşam tarzı olarak anlaşılmasına da yol açmıştır.²³² İkinci durumda ise dinin düzen koyucu yapısı yadsındığında onun bilişsel temel taşı olan Tanrı ve Ahiret inancı (uhrevi öz) korunmaktadır. Oysaki Ahmed Rıza'nın fikirlerinde ve mevcut resmi ideolojide görülen bir gerçek de dinin, düzenin sağlanması noktasında araçsallaştırılması,

etmektedir. Bu varsayımlarının gerisinde Allah'ın pasifliğine dayanmaktan çok kendi içinde tutarlı sayılabilecek görüşlere dayanmaktadır. Buna göre bu mezhep, Ehlisünnet'in varsaydığı gibi Allah'ın Kelam, Tekvin vb. gibi fiili sıfatlarının varlığını kabul etmemektedir. Çünkü Allah'ın zatı gibi kadim, yani ezeli ve ebedi sıfatlarının varlığından söz etmek demek birden fazla kadim varlıktan söz etmek demektir ki bu da şirktir. Bu varsayım da mezhebin kendisine Ehl-i Tevhid ismini layık görmesinin arka planını oluşturmaktadır.

²³⁰ **Hocaoğlu**, a.g.m. s. 35-76.

²³¹ Benzer bir araçsallaştırmayı Kemalist ulusçuluğun dinden tamamen arı bir sekülerlikle biçimlenmesinin istisnalarında da görmek mümkündür. 30 Ocak 1923 Yunan-Türk nüfus mübadelesinde temel alınan dini kıtas aslında sosyolojik zorunlulukların ideolojinin gereklerini ertelemesine bir örnek olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Kemalist ulus inşa pratiğinde dinin ulusal amaçları gerçekleştirmek için –burada türdeş bir nüfus yapısı sağlamada, nüfustan Rumları temizlemede din araçsallaştırılmıştır- araçsallaştırılması dışında hiçbir zaman de jure bir nitelik kazanmamıştır. İstisnanın bir devamı olarak Lozan Antlaşması'nda azınlıkların hukuki konumları da yine dini kriterlere göre belirlenmiştir (**Yıldız**, a.g.e. s. 133-7).

²³² **Mahcupyan, Etyen**, “Türkiye’de Faşizmin Muhtemel İdeolojik Dayanakları Üzerine”, *Türkiye’yi Anlamak: Zihniyet, Değişim ve Kriz*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 206.

uhrevi özünden boşaltılmış bir anlayışıyla dinin işlevselliğinden yararlanma çabasıdır. 1982 Anayasası'nda Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili şöyle bir düzenleme vardır: “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir.” Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982 Anayasasında, genel idare içerisinde ve bütün grup ve düşüncelerden uzak laik bir kurum olarak tanımlanmaktadır. Yine aynı 136. madde ile Diyanet’e, ulusal dayanışma ve bütünleşmeye hizmet etme görevi de yüklenmiştir.²³³ Dinin işlevselliğine vurgu yaparak dinî meşrulaştırım çerçevesinde ortaya konulan argümanlar, dini sırf insanî, dünyevî ve kurumsal temele oturtma riskine sahiptir. Zira dinin bu dünyayı ve sosyali aşan metafiziksel, maveraî/aşkın (*transandantal*) bir boyutu bulunmaktadır. Aşkın boyutu göz ardı edilerek yapılan tüm din izahları onun orijinal boyutunu çözmeye neden olabilecektir. Dinin tek yanlı ve sınırlı karakteri ile yapılacak bir din sosyolojisi, sosyolojik şartlardan çıkarılacak olan dinin özünü de tamamen bozacaktır. Dolayısıyla din-toplum, din-dünya ve din-devlet ilişkisinin, dini sırf topluma, dünyaya, sosyolojik alana ve sosyolojik izaha indirgemesi –ki Kemalist tekste pozitivist anlamda dinden düzen sağlama amacıyla işlevselleştirme söz konusudur- onun insanüstü-dünya ötesi boyutunun bulunduğunu göz ardı edebilmektedir. Dinin fert ve toplumla ilişkilerini salt işlevleri açısından ele almak, ancak indirgemecilikle (*redüksiyonizm*) izah edilebilir. Mircea Eliade’ın (1907-1986) da vurguladığı gibi dini, sırf fert, toplum veya herhangi bir dışavurumsal boyutuyla izah etmek; dinin kendine özgü derin anlamını görmemek, dinin aşkınlığı ile kutsal boyutunu gözden ırak tutmak, dini toplumun gölgesi yapmak, dini insan merkeziliğe varacak bir indirgemecilikle açıklamaya çalışmak ve dinî davranış ve tavırları kendi öz dinî muhtevalarından uzaklaştırmakla eşdeğerdir.²³⁴

²³³ Niyazi Akyüz-Şahin Gürsoy, İhsan Çapcıoğlu, “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet’in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: IX/Sayı 25 (Mayıs-Ağustos 2006), s. 31-42.

²³⁴ Ejder Okumuş, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din”, *Kamu Hukuku Dergisi*, Mart 2007, s. 1-22.

Bu anlayış, merkezi teşkil eden tarihsel bloğun (ordu-aydın-bürokrasi ittifakı)²³⁵ egemen olduğu tarihsel zamanın bütününde etkilidir. Batılılaşmacı-pozitivist-materyalist-[sosyal] Darwinist çevrelerin getirdiği bu anlayış Osmanlı-Türk modernleşmesinin belkemiğini oluşturur. Cumhuriyet, modernite anlayışını ve toplumsallaşmasını doğrudan doğruya din üstünden tarif etmiştir. Bununla da kalmayarak gericiliği, hilafetin ve saltanatın kaldırılmasından sonra doğrudan doğruya bir eski rejim (*anciént regime*) olarak nitelendirir. Ne var ki saltanat ve hilafete dönük bir Rönesans anlayışının olmaması, tarihsel bloğun aradığı öteki kimliğinin din üstünden yapılmasını zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla laiklik, dinle sembolize edilen gericiliğin karşısında bir kimlik kurucu unsurdur. Bu, daha önceki materyalist-pozitivist perspektifin somutlaştırılmasına ve içselleştirilmesine tekabül eder. Ayrıca tarihsel bloğun hegemonik bir rol oynamasına yol açar. O noktadan sonra dinle içli-dışlı olmanın toplumsal düzeydeki zorluğu bir yana, bu halin gericilik olarak görülmesi tabiileşmiştir. Cumhuriyet elitinin bu doğrultuda din reformu kabul edilebilecek adımlar attığı ve öyle görünmeyenlerin dahi bu anlama geldiği kesindir. Kılık kıyafet reformu dinsel olarak kabul edilen bazı kıyafetlerin ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Cuma gününün tatil olmaktan çıkarılması da örneklerden birisidir. Ne var ki ikincil unsurların dışında Cumhuriyet modernleşmesi ve laikliği, dini doğrudan hedef alan bazı girişimleri de içerecektir. Daha önce vurgulandığı gibi camilere, namaz kılmaya dönük bazı düzenlemelerin yapılması ve yapılmak istenmesi, Ezan'ın Türkçeleştirilmesi, Kur'an'ın yeniden Türkçeye çevrilmesi ve dinin çok daha dünyevi bir mantıkla, materyalist yorumu bu bağlamdadır. Bütün

²³⁵ Hasan Bülent Kahraman'a göre Kemalist dönüşümün aktörü tarihsel bloktur (ordu, aydın ve bürokrasi koalisyonu). Bu blok ilk kez İttihat Terakki Cemiyeti'nin 2. Kongresinde (1907) kararlaştırılmıştır. Tarihsel bloğun ortaya çıkması kendi içinde bir tarihsellik içerir. Öncelikle Osmanlı modernleşmesi bir aydın hareketi olarak başlamıştır. Özellikle eğitim alanında kendisini gösteren ve imparatorluğun en önemli yapısal unsurunu teşkil eden askeriye değişimin en önemli öznesi olarak ortaya çıkmıştır. Askeriyenin sadece subaylar düzeyinde değil gene kendisine bağlı doktorlar, mühendisler aracılığıyla sürdürdüğü dönüşüm ortaya bir zihniyet farklılaşması olarak çıkmıştır. Bürokrat kesim ise yeni görüşlerin bir bölümüne doğrudan, bir bölümüne ise kültürel olarak açık olmuştur. Sonuç olarak 1908'e gelindiğinde ortada yeni görüşleri benimsemiş asker, bürokrat ve aydınlardan oluşan üç aktörün olduğundan söz edilebilir. Ayrıca bunlara ek olarak bir de burjuvadan bahsetmek gerekir. Burjuvazi bloğun doğal bir parçası değil, zaman zaman bloğu destekleyen, zaman zaman da blok tarafından oluşturulmaya çalışılan bir karmaşık konumdur (*Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I: Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*, İstanbul: Agora Kitaplığı, Eylül 2008, s. 124-5).

bunların kaynağında ay adlarının değiştirilmesine kadar incelttiği tavrıyla Fransız Devrimi'nin olduğu aşikârdır.²³⁶

Kemalist tekst İslam'ı karşısına alırken kullandığı stratejilerden birisi de onu etnikleştirmesi çabasıdır. Buna göre İslam Arap medeniyetinin bir unsurudur. Yunus Nadi'ye göre, Arabistan'da zuhur eden dini bir idrakin umumi hayata tatbik edilmiş kaidelerinden bir nevi hayat tarzı çıkmış, Arap Medeniyeti Yunan ilim ve fennini aldığı anda yükselmiş, ama bu gelişmelerin de önü kesilmiştir. Bu koşullar altında İslam giderek daha fazla Arap medeniyetinin bir unsuru olarak değerlendirilerek kültürleştirilirken, Batı Medeniyeti ise kültürel çerçevesinden çıkarılarak evrenselleştirilmiştir.²³⁷

B. KİMLİĞİN ETNİK FORMÜLASYONU

Milliyetçilik literatüründe kullanılan Doğulu ve Batılı milliyetçilikler farklılaşmasında Doğulu milliyetçiliklerin bir paradoksuna işaret edilir. Doğulu milliyetçiliğin paradoksu, Fransız ve Alman modellerini bir araya getirmesinden kaynaklanır. Fransız modelinde görece erken kurulan merkezi bir devlet, siyasi sınırları içindeki topraklarda aynı siyasi kültürü paylaşan bir ulus yaratır. Ulusal bilinç, devletin merkezi politikalarının yürüngesinde oluşurken ulusal kimlik de yüzyıllardır aynı coğrafyada yaşayanların toprak temelinde devlete bağlılığını ifade eden vatandaşlık çerçevesinde tanımlanır. Etnik farklılık veya birlikten yola çıkan Alman modelinde ise ulusal bilinç ulusçuluk akımı içinde gelişir ve ulusal kimliğin kaynağı olarak siyasal kültür yerine etnik tarih ön plana çıkar.²³⁸ Türkiye de bunun bir istisnası değildir. Medeniyet ve kültür ikileminden yola çıkarak Kemalist milliyetçilikle ilgili bir tespit yapıldığında Kemalist milliyetçiliğin en önemli özelliğinin Fransız (aydınlanmacı) ve Alman (romantik, kültürcü) örneklerinde sergilenen özelliklerin her ikisini de içinde barındırması olduğu görülebilir. Kemalist

²³⁶ Kahraman, Türk Siyasetinin Yapısal... s. 167-8.

²³⁷ Mert, a.g.m. s. 206.

²³⁸ Günay Göksu Özdoğan, "Türk Ulusçuluğu ve Türk Cumhuriyetler: Kuramsal ve Tarihsel Bir Yaklaşım", *Toplum ve Bilim*, Sayı 62 (Yaz-Güz 1993), s. 65.

milliyetçilik hem aydınlanma felsefesinin hem de romantizmin temel prensiplerini benimser.²³⁹ Taklit ettiği modele karşı hem taklitçi, hem de düşmancadır. Taklitçi olması self kolonizasyonla, içselleştirilmiş oryantalizmle,²⁴⁰ yani yabancı bir kültür tarafından konulan değer ölçütlerini kabullenmekte gün yüzüne çıkarken, kimliğin belirtileri olarak övünülen atadan kalma değerler ilerlemeye engel olduğundan düşmanca bir muamele görür.²⁴¹

Çözülemez ve kuramsal bir milli sorun olarak ortaya çıkan Türk milliyetçiliğinin paradoksunda kuramsal olarak çözülemezliği açıklayabilmek için milliyetçi düşüncenin tematik ve problematik düzeyleri arasındaki ayırma işaret etmek gerekir. Tematik düzeyde milliyetçi düşünce Doğu ile Batı arasındaki özcü ayrımı, yani Said'in meşhur "Oryantalizm" eserinde önemle üzerinde durduğu Doğu ile Batı'nın başkalığı/farklılığı şeklindeki temel argümanı olduğu gibi benimser. Problematik düzeyde ise nesnenin öznelliğini serbest bırakır ve Batı'dan başka ve farklı bir öze sahip olarak Doğu bu farklılığıyla edilgen ve katılmayan bir olgu olmaktan çıkar, sömürgecilik karşıtı bir özne olarak bizzat eylemde bulunan bir aktör olarak işler. Dolayısıyla tematik düzeyde kendi öznelliğini reddeden milliyetçi söylem, problematik düzeyde antiemperyalist karakteriyle etkenliğini korumaya çalışır. O halde milli sorunu çözümlenemez kılan işte bu paradokstur.²⁴² Yerli-milli kültürel özü korumakla evrensel medeniyete erişme hedefi arasında uyumu sağlamanın tipik yolları ise, Batılı medeniyeti alternatif bir medeniyet uğruna reddeden bir medeniyetçi milliyetçilik, ya da Batılı medeniyetle yerli-milli kültürü sentezleme şeklindeki formüldür. Öyle ki Ziya Gökalp'ın "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" üçlüsü böyle bir senteze referans vermektedir. Türk milli kimliğinin kuruluş döneminde evrensel medeniyeti Batı'ya özgüleyen anlayışı, alternatif bir medeniyet adına değil, yine aynı evrensellik adına ama etnosentrik bir medeniyetçilik

²³⁹ **Ayşe Kadioğlu**, "Cumhuriyetin Kuruluş Yıllarında Türk Milliyetçiliğinin Çelişkisi ve Seçkinlerin Tavrı", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Ed. Nuri Bilgin, Ankara: Bağlam Yayınları, Eylül 1997, s. 277-81.

²⁴⁰ **Hasan Bülent Kahraman**, "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm", *Doğu Batı*, Sayı 20-I (Ağustos-Eylül-Ekim 2002), s. 159-185.

²⁴¹ **Ayşe Kadioğlu**, "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity", *Middle Eastern Studies*, XXXII/2 (1996), s. 179.

²⁴² **Kadioğlu**, *The Paradox of Turkish Nationalism...* s. 184-5.

yorumuyla birleştiren tefsirlerin yapıldığı görülmüştür. Batı-merkezli medeniyetçilikle özcülüğün özgün bir karışımıdır bu.²⁴³

Bu etnosentrik medeniyetçilik, milliyetçiliği medeni insanlık ailesinin üyesi olmanın bir vetiresi olarak anlar. Türklük insanlığın ve medeniyetin bir unsuru, parçası olarak kurulur. Türk Tarih Tezi'yle bilimselliğe kavuşturulmaya çalışılan teoriye göre Türklerin her adımı insanlık ve medeniyet tarihine damga vurmuş ve merhale açmıştır. Medeniyetin kaynağındaki hemen bütün önemli adımların Türklüğe özgülenmesi ve en eski kültür ve medeniyet sahiplerinin Türkler olduğunun söylenmesiyle, medeniyet kavramı Türklerin fıtratına uygun, Türk'e özgü bir değer olarak ortaya çıkar. Bu doğrultuda Kemalist milliyetçiliğin kendisini has-Batılı olarak sayması, taklitçi yönü en açık uygulamaların bile özcü, öze dönüşçü hamleler olarak inşasını mümkün kılmıştır.²⁴⁴

Kemalist Türk milliyetçiliğinde tipik bir iki uçluluktan bahsedilebilir. Bir yandan vatandaşlık ve vatan bağıyla belirlenen siyasi ve hukuki bir kimlik, diğer yandan da etnisist bir temele dayanan, biricikliğiyle övünen özcü bir kimlik tanımı söz konusudur. Genç Türk ulus devleti başlarda resmi ideoloji olarak yurttaşlığa dayalı ve toprak temelli milliyetçiliği benimsemiştir. Türkiye'nin modernizasyonu teorik olarak Fransız Devrimi'nin ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirilecekti: Eşitlik, Kardeşlik ve Özgürlük. Ne var ki toplumsal, ekonomik ve siyasi dönüşümler gerçekte, İttihat ve Terakki yıllarından başlayarak romantik Alman milliyetçiliğinin etkisi altında şekillenmiştir.²⁴⁵ Dolayısıyla Kemalist ideoloji halkçılık mitini yurttaşlıkla ilgili değil, anavatanla, kan bağıyla ve kerhen dinle ilgili öğelerin

²⁴³ Bora, a.g.m. s. 174-5.

²⁴⁴ Bora, a.g.m. s. 175.

²⁴⁵ Genel kabule göre, etnik milliyetçilik millet tanımında ırk, kültür ve dil birliğini vurgulayarak kültürel ayrıcalık ve özgünlük meselelerini öne çıkarır. Millet anlayışı organik ve bütüncüdür. Sivil milliyetçiliği ise teritoryalite, vatandaşlık, sivil gurur ve katılım belirler. Etnik milliyetçilik milletin aslını veya özünü neyin teşkil ettiğine dair temel savlar öne sürer. Bu anlayışta milli kimlik nüfusun benzeşliği ve etnik saflığı üzerine inşa edilmiştir. Buna karşılık sivil milliyetçilik öze yönelik olmaktan çok şekilsel ve yöntemselidir. Milletin belirli bir öz etrafında değil, ortak siyasi idealler ve fikirler etrafında birleşmesi gereğini öngörür. Sivil milliyetçilikte milleti bir arada tutan şey özgürlük ve kendi kendini yönetme gibi ortak idealler ve bu idealleri gerçekleştirmek için bireylerin etkin ve eşitlikçi bir şekilde siyasi sürece katılmalarını sağlayan parlamento gibi siyasi kurumlardır. Benzeşliği vurgulayan etnik milliyetçiliğin aksine sivil milliyetçilik etnik ve kültürel çeşitliliğin ortak siyasi idealler ve kurumlar çerçevesinde bir milleti teşkil etmek üzere birleştirilebileceğine inanır (Ayhan Akman, "Etnik-Sivil Kuramsal İkileminin Ötesinde Modernist Milliyetçilik: Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 81).

kendine has bir bileşimi olarak üretmiştir. Bu tür bir üretim mağrur ve özgüvenli bir Türk imajı inşası amaçlamıştır ki, bu yeni insan Orta Asya'nın antik Türkî kabilelerinden Anadolu'da yaşayan Hititlere ve Urartulara kadar uzanan soy silsilesinden olan herhangi bir ferdi ya da Balkanlardan ve Kafkasya'dan gelen göçmen cemaatleri dinsel ve dilsel bağlılıkları temelinde kendinden kabul eder. Osmanlı dönemini belirleyen gelenekleri ve Gayrimüslim cemaatlerin mirasını bir hamlede atlayıverir. Dolayısıyla Kemalist milliyetçiliğin resmiyetteki medeni ve laik yüzü ulus inşa sürecinin gerçekte dayandığı etnik temeli gizleyen bir maske vazifesi görmüştür.²⁴⁶ Millet ve kimlik tasarımlarını şekle şemale büründürme ve homojenleştirme alarmizmi/telaşı Kemalist milliyetçilikte mezkûr iki uçluluğu çok ileri düzeylere taşımıştır.²⁴⁷ Vatandaşlık, milli kimliğin iki kutbu içinde liberal demokratik kutba en yakın tarafı ifade etse de sorunsuz değildir. Vatandaşlık milli telos'a gösterilen sadakate bağlanmıştır. Türk milli kimliğinin vatandaşlıkla ilgili boyutu da vatandaşlığı bir kültürel kimlik olarak tanımlamakta ve milli kimlikle kayıtlamaktadır. Milli kimlikle kayıtlı kültürel vatandaşlık anlayışı, organizmacı millet ve devlet telakkisiyle iyice keskinleşmiştir. Bu noktada devlet=millet=hükümet formülünü hatıra getirmek yeterlidir. Vatandaş, devletin vesayeti ve velayeti altındadır. Devlet milletin kolektif kişiliğidir. Vatandaşlığın tam idraki, tebaadan vatandaşa terfi ancak milli rüşte ermekle, devlete bağlanmakla kayıtlı olmuştur.²⁴⁸

Türkiye Cumhuriyeti'nin Türk tanımı, Kemalist aydınların Kemalizm'in metinleştiği Tek Parti dönemine bugünden bakmaya çalışmaları dolayısıyla ve onu pejoratif olarak addettikleri içeriğinden arındırma refleksiyle iddia ettikleri gibi Türkiye vatandaşı olan herkesi kapsayan hukuki bir tanım değildir. Türk olmak, "Türk dilini konuşmak", "Türk kanı taşımak" gibi somut kıstaslarla, "Türkiye ülküsüne bağlı olmak" gibi muğlak hasletleri bünyede bulundurmaya gerektirmektedir. Bunları sağlamak için, örneğin 1934 tarihli İskân Kanunu "tek dille konuşan, bir düşünen, aynı hissiyatı taşıyan" bir memleket yaratmak amacıyla

²⁴⁶ **Nergis Canefe**, "Türkiye'de Kabilecilik ve Milliyetçilik: Siyaseti Yeniden İcat Etmek", *Anavatanadan Yavruvatana: Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*, çev. Deniz Boyraz, Ed. Nergis Canefe, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ağustos 2007, s. 212-3.

²⁴⁷ Bora, a.g.m. s. 173.

²⁴⁸ **Bora**, a.g.m. s. 175-8.

“anadili Türkçe olmayanları”, “Türk ırkından olmayanları” ve “Türklüklerini unutmuş olanları” ülkenin Batı bölgelerine sürerken, büyük teşviklerle dışarıdan ve batı Anadolu’dan getirilecek halis Türklerin onlardan boşalan bölgelere yerleştirilmesini öngörmektedir.²⁴⁹ Kemalist ulusçuluk hem etnik hem de teritoryal ulus modellerinin bir sentezidir. Saf bir etnik ölçütün kullanılması, Kürtler, Çerkezler, Lazlar gibi çeşitli Anadolu halklarını ve eski Osmanlı topraklarından gelen ve Türkçe konuşmayan Müslüman göçmenleri kesinkes dışarıda bırakırdı. Kemalist metnin saf etnik olmayan ulusçuluğu teorik olarak Kürtlerin içerde kalması anlamına gelse de, Kürt sorununun gösterdiği üzere Kemalist metnin saf teritoryal ulusçuluğa da dayanmaması, fiili olarak Kürtleri içerde tutmaya yetmemiştir. Etnikliğin saf olarak Kemalist ulusçulukta kullanılmamasına rağmen önemli bir nosyon olarak bulunması söz konusudur.

Etnik aidiyet Kemalist ulusçuluk açısından vazgeçilmez bir önem taşıyan laik bir kimlik sağlama üstünlüğüne sahiptir. Başka bir deyişle, etnik bağların yeniden canlandırılması uzun vadede İslami kimliği ortadan kaldırması umulan bir kaldıraç işlevi için elzem görülmüştür. Buna karşılık kimlik sadece ırka dayalı soy zincirine dayandırılacak olsaydı, Kemalist önderliğin dış politika tercihleri göz önüne alındığında siyaseten olanaksız olan Pan-Türkçü bir birlik kavramının yeniden gündeme gelme tehlikesi doğabilirdi. Cumhuriyetçi Türkiye’nin sınırları ise Misak-ı Milli ile sınırlı kalacaktı.²⁵⁰ Sonuçta Anadolu’nun etnik yapısının çeşitliliği göz ardı edilmiş, “ne mutlu Türküm diyene” ibaresiyle vatandaşlık yüceltilirken, aynı zamanda tamamen Türk dili ve kültürü üzerine bina edilmiş ulusçu bir politika seçilmiştir. Bir anlamda kavramsal olarak vatandaşlık modeli ileri sürülürken adı konmayan bir etnik ulusçuluk uygulanmıştır.²⁵¹ M. Kemal’in, Onuncu Yıl Nutku’nun (1933) sonunda kullandığı ünlü "Ne Mutlu Türk'üm Diyene" özdeyişinin zamanı için son derece ilerici olduğunu belirten Oran, dönemin faşizan atmosferine rağmen; doğuştan gelen ve değiştirilemeyen “nesnel kimliğe” değil, kişinin iradesine bağlı olan “öznel kimliğe” ve bu nedenle de dolaylı olarak toprak yöntemine gönderme

²⁴⁹ **Serdar Şengül-Fuat Kardeş**, “Bir Hafızasızlaştırma ve Yeniden İnşa Projesi Olarak Türk Tarih Tezi ve Kürt Tarih yazımı”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 96 (Bahar 2003), s. 41.

²⁵⁰ **Günay Göksu Özdoğan**, “Turan”dan “Bozkurt”a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 81-4.

²⁵¹ **Özdoğan**, Türk Ulusçuluğu... s. 65.

yaptığını, nesnel kimliğe gönderme yapmış olsaydı, "Ne Mutlu Türk Olana/Doğana" denilmesi gerektiğini söyler. Ancak yine de bu özdeyişin "Türk" terimi, etnik kökene ciddi bir vurgu yaptığı ve kan temelli yöntemi çağrıştırmakta olduğu için, 21. yüzyılın çok gerisinde kaldığını, M. Kemal'in bu özdeyişinin birleştirici olabilmesi için "Ne Mutlu Türkiyeliyim Diyene" şeklinde tashih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda yazara göre, tam anlamıyla toprak temelli yöntemi (teritoryal yöntemi) kullandığı ve tamamen sübjektif kimlik ölçütüne uymuş olacağı için başka alt kimliklerin rahatsızlığı da ortadan kalkacaktır. Yine Oran'a göre, M. Kemal'in bütün Kurtuluş Savaşı boyunca "Türk" yerine kullandığı "Türkiye" sözcüğünü ("Türkiye Halkı", "Türkiye Milleti", "Türkiye Ordusu", "Türkiye genci", vb.) devam ettirmek, entegrasyon açısından çok olumlu sonuçlar doğuracaktır.²⁵²

Türk ulusal kimliği ile ilgili Kemalist cumhuriyetçi tanım esas olarak kimliğin seküler sınırlarını belirlerken etnik/soya dayalı sınırların belirginleştiği yıllar özellikle 1929-1938 arası dönem olmuştur. Türklük/Türkçülük fikrinin inşa olduğu bu dönemde Türklük net bir şekilde siyasi bir ideal olarak tebarüz etmemiştir. Ortaokullar için hazırlanan *Tarih* adlı kitapta Halk Fırkası'nın Altı Ok'undan ikinci olanı milliyetçilik açıklanırken Türk tanımı da yapılmıştır. Buna göre Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan, inancı ne olursa olsun Türkçe konuşan, Türk kültürü ile büyüyen ve Türk idealini benimseyen her birey Türk'tür. Buradan yola çıkan Kemalist yazarların bir kısmı Türk milliyetçiliğini tamamen Fransız modeline yerleştirmekte ve hiçbir şekilde ırk ya da din üzerine kurulmadığını ifade etmektedirler. Ancak bu argüman tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Öncelikle kültür kavramında bir sorun vardır. Mustafa Kemal söylevlerinde sürekli olarak halkına Türklükle övünmelerini öğütlemiş, Türklerin başarılarını dünyaya göstermelerini istemiştir. "Türk, Çalış, Öğün, Güven," ifadeleri aslında Mustafa Kemal'in bütün söylevlerinin bir özeti niteliğindedir.²⁵³ İçinde etnik temaları da yoğun olarak barındırmıştır. Kemalist ulusal kimlik inşasında etnikliğe kayış vatandaşlık ve milliyet tanımlarının üst üste binememesinin, siyasi-hukuki vatandaşlık tanımıyla yetinilememesinin bir zarureti olarak gündeme gelmiştir.

²⁵² **Baskın Oran**, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: TESEV Yayınları, Haziran 2004, s. 115-6.

²⁵³ **Zürcher**, 'Fundamentalizm' (İrtica)... s. 263-4.

Geride bırakılmaya çalışılan İslami motivasyon unsurları doğal olarak kitlesel romantizm/heyecan açığı ortaya çıkarmıştır. İslam'ın yerini alacak yeni sosyal dayanak ihtiyacı ve dini bağlanmanın görünürlüğünün bütünüyle yok edilmesini amaçlayan militan laikleştirme programı Kemalist kadroların etnik ulusçuluğun teşvikini gündeme getirmiştir. Halk katındaki popüler kimlik ve siyasi ideal olarak Kemalist laiklik ve cumhuriyetçiliğin zaafı ve zayıflığı Kemalist ulusçuluğa yeni bir boyutun eklenmesini icbar etmiştir. Bu boyut açık ve gizli yönleriyle etnik boyut olarak temellenmiştir. Dolayısıyla Kemalist ulusçuluğun siyasi-hukuki-teritoryal (Fransız Modeli) yönü yanı sıra etnik (Alman modeli) boyutun da işin içinde olduğu ikili bir yapısı vardır. İslam'la ilişkisini kestiği için Milli Mücadele ile arasındaki süreklilik bağını yitiren Kemalist Cumhuriyet kendinden referanslı (kerameti kendinden menkul bir ideal) olarak özellikle Mustafa Kemal, daha doğrusu inşa edilmiş bir Atatürk kişisel kültüne dayanmak ve ulusal kimlikle romantizm açığını etnisist temalarla doldurmak zorunda kalmıştır. Boşluğu doldurmada Kemalist seçkinler için en rasyonel seçenek seküler inşaya da uygun olarak Türklük etrafında bir biz duygusu oluşturmak, akrabalık bağları (soy-etnik) temelinde Türklerin süper bir aile olduğunu söyleyen etnik/soya dayalı bir teori geliştirmektir. Bu her ne kadar asimile edilemeyenlerin (İslamcılar ve Kürtler) kazanılmasında etkin olamayacaksa da, onların karşısında hâkim etnisiteyi oluşturan Türklerin desteğini kazanmakta başarılı olabilirdi.²⁵⁴ Varsayılan hedeflerin gerçekleştirilmesinde yeni Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi epistemik bir mecra açmıştır.

Türk Tarih Tezi

Kemalizm ulus inşasında en önemli enstrüman olarak tarih inşasından yararlanmaya çalışmıştır. Esasında bunun gibi proto-tarih inşaları, modern tarihin kurumsallaşmasıyla başlamıştır. Modern tarihçilik, milliyetçiliğin ve ulus devletin üretimi olduğu için, ulusal özün tasvirini sağlayacak en önemli malzeme tedariki proto-tarih çalışmalarından devşirilmiştir. Bu çalışmaların en önemli yanları, üzerinde yaşanan toprakların gerçek sahibinin, inşa edilmeye çalışılan ulus olduğu

²⁵⁴ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 155-61.

ve medeniyet zincirinde seçkin bir yere sahip olunduğu şeklindeki argümanlardır. Bu doğrultuda Kemalist Türk milliyetçiliğinde üç önemli kaygı bu tarih inşasını yönlendirmiştir.²⁵⁵ Bunlar; **i)** Ulusun türdeşliğini kanıtlama çabası: Ulusal özü temsil ettiği varsayılan etnik grubun biricikliği, bu grubun etnik köken mitosları, tarih anlatıları (*narrations*), hafızası, kültürleri ve anayurt kavramlarının “doğal” ve “gerçeğe uygun” şeklinde inşası ve ötekiler olarak diğer halkların mezkûr kavramsallaştırmalarının kusurlu-tesadüfî sayılmasıyla inşa edilmeye çalışılır. Türdeşlik sorusunda Alman romantizminin ürünü olarak kültür kavramı, kültürlenme şeklinde kullanılır. Ulusal tarih yazımları kültür kavramının işlevselliğinden yararlanarak, bir milli kültür rehberi oluştururlar. Türk tarih yazıcılığında, bu bozulmamış/saf kültür rehberi ile Türk’e özgü olanın yüceliği ifade edilmeye çalışılırken, aynı zamanda rehberde yer alan envanterdeki değerlere dönüş sağlanarak ulus inşa edilmeye çalışılmış olur.²⁵⁶

ii) Ulusun üzerinde yaşadığı topraklardaki tarihsel kıdemini kanıtlama çabası: Batı-dışı dünyada ortaya çıkan ulus devletler, dayandıkları etnik unsurun o topraklardaki en eski halk olarak devletin asli-egemen unsuru olmayı hak ettiğini ispatlamaya çalışır. Bu seçilmiş halk, toprağı/coğrafyayı vatanlaştıran asli unsur olarak ötekiler üzerinde egemen olmayı da hak etmiş olur, daha doğrusu bu hakkın meşruiyetinin bilimsel kanıtı üretilmiş olur. Türk Tarih Tezi de en eski halk tezinin temellendirmesi çabası olarak, aynı coğrafya üzerindeki tarihsel kıdem iddiasının ispatına yönelmiştir. Tezde Türklük ilk çağlara kadar geri götürülür ve Anadolu’nun Yunanlılığı veya Ermeniliği iddiaları bertaraf edilmeye çalışılır. Binlerce senedir Türk’ün öz vatani ve Türk’ün öz yurdudur Anadolu. Hatta sadece Anadolu değil, 1922 tarihli Matbuat Müdüriyet-i Umumiyesi tarafından hazırlanan “Pontus Meselesi” kitabına göre “Irak ve Filistin kıtalarının bile en kadim devirlerde ne Arî ne de Samî olmayıp, Turanî olduğu” ileri sürülmüştür. Kitaba göre Araratlılar, Frigyalılar, Lidyalılar, Hititler ve Sümerler esas olarak Turanî olarak ifade edilmiştir. Kitapta ortaya atılan tezler kafa ölçüleri gibi ırkçı/antropolojik malzemelerle desteklenmeye çalışılmıştır. Zaten pragmatik bir kullanıma sahip olan Türklerin

²⁵⁵ **Suavi Aydın**, “30’ların Tezlerine Geri Dönüş: Anadolu’da “Proto-Türkler”in Yeniden Keşfi”, *Toplum ve Bilim* Sayı 96 (Bahar 2003), s. 8-33.

²⁵⁶ **Aydın**, a.g.m. s. 9-11.

Anadolu'daki otoktonluğu tezi, belli konjonktürlerde tekrar gündeme gelebilmiştir. Hatay'ın ilhakından sonra bu otoktonluk tezi Hatay halkının Türklüğünü savunarak işletilmeye çalışılmıştır. Hatay ahalisinin farklı mezhepten olması ve Arapça konuşması dolayısıyla Türklükleri biyolojik ırk tasavvuruyla kanıtlanmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili Dilaçar,

“...lisan ve mezhep farkları, her ikisi de birer içtimai tesis oldukları için, hiçbir zaman bir camianın esasta bir olup olmadığının mümeyyiz vasfı sayılamaz. Birçok beşer toplulukları, tarihlerinin bazı noktalarında dil ve mezhep değiştirmişlerdir... [B]azı diller muayyen devirlerde, kültür dili olarak, anayurtlarından dışarıya taşıp birçok yabancıları kendi hükümleri altına almışlar, fakat ırk hususiyetlerini müteessir edememişlerdir... Anadolu'nun Eski Yunan devrinde, aslen Sinoplu, Amasyalı, Kayserili veya Tarsuslu olan öz Anadolu mütefekkirleri, zamanlarının kültür diliyle –Yunanca- yazmışlar diye Yunan mı addetmeli?”

diyerek kriter olarak ırkın/nesnel kriterin nasıl devreye girebildiğini örneklemektedir.²⁵⁷ Kemalist anlayışa göre her Türk asıllı Türk'tür, yabancılaşmışlarsa tekrar Türklüğe ihtidaları gereklidir. Kemalist milliyetçilik burada hem ırk hem de etni esaslarına istinat etmektedir. Kültür bahsinde dine yer bırakmayarak, onun oynayacağı kültürel ve milli rol, başka amillerle telafi edilmektedir.²⁵⁸

iii) Primordialist/özcü/ilkselci milliyetçilik anlayışı çerçevesinde ulus kategorisinin modern döneme içkin bir kavram olmaktan çok, insanlık tarihinin temel var olma biçimi olduğunu gösterme çabası: Milliyetçiliğin özcü okumasının Türk tarih yazıcılığındaki argümantasyonuna örnek olarak 13. yüzyılın Karaman Beyi Karamanoğlu Mehmet Bey'in milliyetçiliğinden bahsedilmesi ve Batı'da milliyetçiliğin 18. yüzyılda başlamış olduğunun kabul edilebilirliğine karşın Türklerde milliyetçiliğin iki bin yıl öncesine ait olduğunun savunulması verilebilir.²⁵⁹

Kemalist milliyetçilik inşa edilirken klasik tarih yazıcılığı yerine *arkeoloji* ve *antropoloji* ön plana çıkmıştır. Bunun ardındaki en önemli neden tarih yazıcılığına

²⁵⁷ **Suavi Aydın**, “Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 362.

²⁵⁸ **Aydın**, 30'ların Tezlerine Geri Dönüş... s. 11-6.

²⁵⁹ **Aydın**, 30'ların Tezlerine Geri Dönüş... s. 16-8.

döndüğünde kimliğin ötekisi olarak kurulmaya çalışılan İslami geçmişle karşılaşılmasıdır. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi'nde işlerlik kazanan arkeolojik ve antropolojik malzemelerin tercihinin bir nedeni de, uygarlığa ortak olduğunun kanıtlanması vazifesini de içeren zihinsel geri plana Batı dünyasından sağlam referanslar bulunamamasıdır. Böyle olunca Cumhuriyet arkeolojik ve antropolojik referanslarla bir geçmiş inşa etmeye çalışmıştır.²⁶⁰ Türkiye'de Antropoloji Enstitüsü'nün kuruluşu, 1925'te İstanbul Üniversitesi bünyesinde kurulan Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi'yle gerçekleşmiştir. Merkezin amacı bizzat Atatürk'ün ifadeleriyle "Türk'ü ve Türk heyet-i içtimaiyesini tetkiktir."²⁶¹

Türk Tarih Tezi, hem arkeolojik kanıtları hem de buğday ve arpa gibi tahılların kökenlerini iç Asya merkezine götürme eğilimiyle bütün verileri buradan okumaya çalışmaktadır. Buna göre kök kültür Sümer ve Elam olmaktadır. Bu difüzyon ise salt alet ve tekniklerin yayılımı biçiminde değil, bizzat Orta Asya'dan gelen insanlar eliyle gerçekleşmektedir. Orta Asya kökenli bu uygarlık yaratıcı insan, Anadolu'ya kadar gelmiş ve Anadolu'daki uygarlıkların da temelini atmıştır. Buradan anlaşılacağı gibi Türklerin Anadolu'nun otokton halkı olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Afet İnan,

"...Türk ırkının bu ülkeye sahip oluşu... tarihin en eski devirlerinden başlar. Proteti ve Eti bu sahipliğin başında gelir. Ondan sonra göç dalgaları, Türkiye topraklarına aynı ırktan olan Türk kardeşlerini getirmiştir. Bu yurdun muhtelif tarihi devirlerinde, siyasi varlığında değişiklik ve adında başkalıklar görülmüştür. Fakat ırki vasfı hep Türk cevherini muhafaza etmiştir."

diyerek antropolojik-ırkçı kanıtlardan mülhem bir tarih inşasının ifadelerini serdetmiştir. Orta Asya kaynaklı bir kültürel difüzyondan çok, bizzat aynı insan grubunun uygarlık yaratıcı kültürü de taşıyarak batıya doğru geldiği ve Mezopotamya, Mısır ve Anadolu uygarlıklarını gerçekleştirmiş olduğu konusundaki kuvvetli vurgu, tezdeki ırk boyutunun altını çizmektedir. Ayrıca Avrupalı ırkların anayurdunun Anadolu olduğu da ifade edilerek Türklerin Batı'yla entegrasyonunun da ırki gerekçeleri bilimsel meşrulaştırma çalışmalarından nasibini almıştır.²⁶²

²⁶⁰ Aydın, Cumhuriyet'in İdeolojik... s. 348, 355.

²⁶¹ Aydın, Cumhuriyet'in İdeolojik... s. 356-7.

²⁶² Aydın, Cumhuriyet'in İdeolojik... s.358-9.

Tezin ırksal boyutunun ana argümanları şöyledir: i) Asya ve Avrupa'da eneolitik uygarlığı yapanlar beyaz ırktan brakisefallerdir, ii) brakisefal ırkın anayurdu Orta Asya'dır, iii) Türkler sarı ırktan değil beyaz ırktan brakisefaldır ve anayurtları Moğolistan değil Orta Asya'dır, iv) Sümerler Mezopotamya'nın otokton halkı değildir, Orta Asya'dan gelmişlerdir, dil özellikleri ve ırksal nitelikler açısından Türklerle akrabadırlar, v) tıpkı Sümerler gibi Hititler de Orta Asya kökenlidir, vi) Mısır'ı uygarlığa taşıyan halk da Orta Asyalıdır.²⁶³

Türk Tarih Tezi inşa edilirken büyük ölçüde Avrupalı antropologların malzemelerinden yararlanılmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında ortalık ırk evrimi ve özelliklerini sistemleştirmeye çalışan çeşitli antropolojik ırk teorilerinden geçilmiyordu. Darwin'in "Türlerin Kökeni" kitabında yaptıkları, aynı şekilde insan ırkı için de yapılmaya çalışılıyordu. Kafatasının en uzun ve en geniş noktaları arasındaki orana göre dolikosefalik ve brakisefalik ayrımı getiren kafatası bulgularına ve renk, saç, gibi diğer fiziksel özelliklere dayalı araştırmalara kafatası fizyolojisinden yola çıkarak psikolojik genellemeler yapmaya çalışan diğer araştırmalar eşlik ediyordu. Kısaca genelde ırk, dil ve kültür arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmaya çalışılıyordu.²⁶⁴ Bu anlamda 1930'lu yıllarda Kemalist ulusçuluğun gelişmesinde uluslararası ortamın da siyasi-bilimsel meşruiyet sağladığını belirtmek gerekiyor. İtalya'da ve Almanya'da 1930'lu yıllardaki faşist ve Nazist rejimlerin ulusçulukları Kemalist Tek Parti rejimi için bir dayanak noktası olmuştur. Ekonomik liberalizm yerine devlet kapitalizmi ve siyasi liberalizm yerine türdeşleştirici-otoriter bir siyasi rejim, Nazizmin ve faşizmin Kemalist ulusçuluk tarafından benimsenen yanlarıdır.²⁶⁵ Kemalizm'in yararlandığı en önemli antropolog "İnsanlığın Evrimi" kitabının yazarı İsviçreli Eugène Pittard'dır. 1937'deki İkinci Tarih Kongresine onur başkanı olarak katılan Pittard, aynı zamanda Afet İnan'ın meşhur doktora tezinin yöneticisidir. Pittard'a göre neolitik çağ henüz başlamadan önce çok önemli bir etnik olgu gerçekleşir: Brakisefal bir halkın ortaya çıkışı. Yontma Taş Devrinde Avrupa'da bilinmeyen bu insan, komşu bir kıtadan mı gelmiştir sorusunu yine kendisi, büyük brakisefal kitlesi ve coğrafi yakınlığı

²⁶³ Aydın, Cumhuriyet'in İdeolojik... s. 360.

²⁶⁴ Özdoğan, "Turan"dan "Bozkurt"a... s. 50.

²⁶⁵ Yıldız, "Ne Mutlu Türküm..." s. 194-5.

nedeniyle aklımıza hemen Asya gelmektedir, diyerek cevaplandırmıştır.²⁶⁶ Bu brakisefal ırk meselesi tezin önemli bir delillendirme aracı olacaktır. Atatürk'ün hiçbir zaman üstün ırk teorisini benimsemediğini, onun yalnızca Türk ulusunun ırki özelliklerinin bilimsel tespitini yapmak ve mensup olduğu milletin gerçek değerinin bilinmesini sağlamaya uğraştığını belirten Afet İnan (1908-1985), “Türkiye Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi” isimli doktora çalışmasında yoğun bir şekilde antropometrik ölçümler kullanmış (boy-iskelet yapısı, baş ve burun ölçüleri, deri, saç, göz, burun, kafa şekilleri) ve Avrupa medeniyetinin kurucusu olarak kabul edilen brakisefal (kısa kafalı) Avrupa adamının, Orta Asya’dan Anadolu yoluyla Avrupa’ya geldiğini göstermeye çalışmıştır. İnan, bu tip antropolojik çalışmalardan Atatürk'ün sadece ırki açıdan yararlanmadığı, okulların, fabrikaların, ordunun elde edeceği faydaları da göz önüne aldığını belirterek öjeni politikalarına, yani ırkın saflığı, kudreti ve güzelliğini artırmaya dönük faydacı bir boyuta vurgu yapmaktadır. Büyük bir alan araştırmasına dayanan İnan'ın çalışmasında Türk yurdu olarak Anadolu'nun çeşitli dönemlerde Orta Asya'dan gelen ve Bronz çağından beri aynı ırki özellikleri gösteren bir halk tarafından meskûn olduğu sonucuna varmıştır. Bu süreç boyunca siyasi adlandırmalar değişse de etnik karakter aynı kalmıştır. Dolayısıyla Anadolu’da yaşayan Hititler, Frigyalılar, Persler, Romalılar, Yunanlar, Selçuklular ve Osmanlılar birbirlerinden siyasi ve sosyoekonomik sebeplerle ayrılışlar da Türkî topluluklar olarak anlaşılmıştır. Bu anlayışın bir devamı, yani Anadolu’da ırk birliğinin devamı olarak Laz ve Kürt gibi isimlendirmeler de aslında Türk kavmine mensup olarak sunulmaktadır.²⁶⁷

Türk Ocaklarının kapatılıp CHP’ye entegre edilmesinden sonra oluşturulmuş Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, eski Türk Ocağı Merkez şubesi mensuplarından teşekkül etmiştir (Mahmut Esat Bozkurt, Recep Peker, vb.). Yeni tarih tezi bir ulusal özgüven inşa etmeye gayret etmiştir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, bu özgüven arayışının psikolojik arka planı olarak değerlendirilebilecek bir anekdot vermektedir. Diplomat-Yazar, Atatürk’le ilgili olarak “hudutsuz bir gurur, hudutsuz bir izzeti nefis” olarak bahsederken, O, bir

²⁶⁶ Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, Mart 2000, s. 32-4.

²⁶⁷ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 212-6.

yabancınn, özellikle hassaten bir Avrupalının bulunduğu yerde, dünyanın en kaygılı, en tedirgin ve en alıngan adamlarından biri haline gelirdi, demektedir. Yeni Tarih Teziyle Türklüğün özgüvenini sağlamak isteyen Kemalist kadrolar, Batı'nın Türkleri ikinci sınıf ırk kategorisi olarak sarı ırk kategorisine yerleştirmelerine karşıt olarak Türk ulusunun brakisefal (kısa kafalı) ırka mensup olduğunu ve bu ırkın Anadolu, Mezopotamya ve Mısır'da üstün medeniyetler kuran bir ırk olduğunu ispatlamaya, daha doğrusu böyle bir epistemik söylem inşa etmeye çalışmıştır.²⁶⁸ İnşa edilmeye çalışılan özgüven serumu, paradoksal olarak abartılı bir özgüven, bir ego şişmesi olarak tezahür edebilmiştir. Burada artık Türk olmak ontolojik bir değer olarak ifade edilmektedir. Cumhuriyetin ilk döneminde kolektif bir özgüvene dayanak oluşturacak yegâne müşterek toplumsal tecrübe İstiklal Harbi olmasına rağmen milli özgüven serumunda baskın unsur bu tecrübe olmamıştır. İslami motivasyonun yoğun olarak işletildiği Milli Mücadelenin yerine Cumhuriyet sonrası gerçekleştirilen toplumsal devrimler/inkılâplar ön plana çıkarılmışlardır. Milli kimliğin asli bir unsuru olarak zerk edilen devrimci bir ulus olma bilincinin, popüler bir karşılığı ise ortaya çıkamamış, bilakis bu özgüven serumuyla popüler zihin arasındaki ayrışma ayrıca bir özgüven eksikliği olarak tezahür etmiştir.²⁶⁹

Kemalist tarih yazıcılığının, Türk Tarih Tezi'nin Anadolu'da otokton Türk varlığı tezi ayrıca simetrik varsayımlarla da konsolide edilmeye çalışılmıştır. Burada Anadolu'da Türk etnisitesi dışındaki diğer etnisitelerin ele alınış biçimleri devrededir. Buna göre esasında Anadolu'da ele alınabilir gibi görünen azınlık kimlikleri aslında var olmamakta, var olsa bile saf değil diğer kimliklerin karışımı olmaktadır. Örneğin bugünkü Kürt tabakası ağırlıklı olarak Türk, Fars, Arap ve azınlık olarak yerli unsurların karışmasıyla oluşmuş bir kimliktir. Aynı şekilde Rum adı altında Anadolu kıyılarında bulunanların hemen hepsi, Selçuklulardan önce gelerek Hristiyanlığı kabul etmiş Türklerdir.²⁷⁰ Anadolu'daki Türk olmayanların karışık olma niteliklerini, Anadolu'da otokton olmayışları tezi izlemektedir. Bu toplulukların üzerinde yaşadığı sınırları belirli bir toprak parçasından ziyade, yeri yurdu belli olmayan, aslında Anadolu'da misafir olan bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu argümanları Türkler

²⁶⁸ Yıldız, "Ne Mutlu Türküm..." s. 162-3.

²⁶⁹ Bora, a.g.m. s. 189.

²⁷⁰ Fuat Dündar, "Milli Ezber: Saf Türk-Karışık Öteki", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 895-6.

dışındaki kimliklerin köksüzlüğü argümanı takip etmektedir. Örneğin Ermenistan denilen coğrafi bölgede bugün Ermeni diye adlandırılan, ama köklerinin ne olduğunu tam olarak bilemediğimiz bir topluluğun yaşadığı ifade edilmektedir. Ek olarak bu kimliklerin farklı ve özgün bir kültüre sahip olmadıkları, aslında Türk milletine, Orta Asya kültürüne sahip oldukları da savunulan tezler arasındadır. Örneğin Lazlara özgü bir saz olan kemençe temel yapısı itibarıyla bir Türk halk müziği temel sazlarından olan kemanedir. Dolayısıyla bahsi geçen toplumun Türk olması bilimsel bir sonuçtur. Dil meselesi de diğer kimliklerin yokluğu tezinin kanıtlanmasında bir argümantasyona tabi tutulmuştur. Anadolu'daki Türkçeden ayrı dillerin aslında özgün gramer ve kelime hazinesinin olmadığı, çeşitli dillerin karışımından oluştukları, kelime haznesinin büyük bir kısmının Türkçe orijinli oldukları savunulmuştur. Örneğin Kürtçe ile ilgili, Petersburg Akademisi tarafından yayımlanan Kürtçe-Rusça-Almanca Lugat'taki 8307 kelimenin 3080'i Türkçe, 200'ü Arapça, 1030'u Farisi ve sadece 300'ü Kürtçedir, denilmektedir.²⁷¹

Kemalist milliyetçiliğin özcü bir ulus tanımından hareket ettiği ve tarihi, bir etnogenesis incelemesi olarak gördüğü için Anadolu'yu bir vatan olarak tanımlamak bakımından sorunlar hala devam etmektedir. 1980'lerde askeri yayınlarda bu tez hala geçerliliğini korumaktadır. Bu, hem Kürt ayrılıkçılığına, hem de Batı medeniyetçiliğine karşı bir savunma refleksi oluşturmaktadır. Kürtlerin Türk kabilesinden olduğu iddiası, yeni açılan taşra üniversitelerinin tarih bölümlerinde Proto-Türk tezinin peşine düşülmesi, İskitlerin Türk olduğunun ispatına dönük çalışmalar son 10-20 yılın ürünleri olarak mevcut tezin aktüelliğini koruması açısından manidar örneklerdir. Ayrıca TDK'nun 1997'de yayımladığı bir kitapla²⁷² 1930'ların tezine dönüşün söz konusu olduğu ifade edilebilir.²⁷³

Türk Tarih Tezi, Kemalist kültürel dönüştürme projesinin önemli bir vasıtası ve hafızasızlaştırma ya da daha doğru bir ifade ile yeni bir hafıza inşa etmeye dönük bir Türklük kurgusuna dayanan bir yeniden inşa projesidir. Kültürel dönüştürme hamlesinin veya Kemalist söylemdeki kullanımıyla “kültür

²⁷¹ Dündar, a.g.m. s. 896-900.

²⁷² Osman Nedim Tuna, *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*, Ankara: TDK, 1990.

²⁷³ Aydın, 30'ların Tezlerine Geri Dönüş... s. 18-25.

devriminin”²⁷⁴ en önemli umdeleri olan millileşme, medenileşme-laikleşme aynı zamanda Kemalist modernleşmenin de en önemli sacayaklarıdır ve Türk Tarih Tezi bu umdelerin hepsine hizmet edebilmiştir.²⁷⁵

Cumhuriyet çok etnili imparatorluktan tek bir ulus inşa etmeye çalışırken bunu tarih yazıcılığı vasıtasıyla yapmaya çalışmıştır. Tarih yazıcılığı milli kimliği inşa etmenin yanında onu dayandıracağı milli kültürü de yaratmanın aracı olmuştur. Yapılan önce tabula rasa haline gelen hafızanın içini doldurmaktır. Bu, Kemalist kültür devriminin millileşme ayağıdır. Türk Tarih Tezi’nin millileşme ayağının bir parmağı da hegemonya, diğer kimlikleri yok sayma aracı olmasıdır. Türk Tarih Tezi ile Mezopotamya’da ve Anadolu’da kurulan bütün medeniyetlerin Türklere ait olduğu söylenerek Anadolu’da yaşayan yerli demografinin aslında Türk olduğu söylenmiş, dolayısıyla örneğin Kürtlere karşı etnik hegemonya aracının bilimsel temellendirmesi oluşturulmuştur.²⁷⁶

Cumhuriyet projesinin asli gayesi asrileşme/batılılaşma/madenileşmedir. Türk Tarih Tezi bu konuda oryantalist tarih yazıcılığının ihmal ettiği Türk’ün tarihteki yerini, tüm büyük medeniyetlerin aslının Türklere dayandığını iddia etmesi açısından medeniyete açıılır. Bu açıdan 1930’ların dil tezleri Türk dilini Avrupa hegemonyasından kurtarmak yerine Arapça ve Farsçadan, yani Müslüman dilden temizleme çabasına karşılık gelmektedir. Medeni olduğunu Türk Tarih Tezi ile ispat eden Kemalizm, ayrıca bir de sorumluluk üstlenmektedir: Medeni olmayanları/Türklüğünü unutanları, Türk olmayanları medenileştirmek/Türkleştirmek.²⁷⁷

Kemalist ulusçuluğun bir açmazı üstüne oturduğu asıl toprak temelini Anadolu’nun oluşturmasıydı. Tarihsel açıdan bakıldığında Anadolu, genelde İslami geçmişle hemhal Selçuklu ve Osmanlı dönemleriyle özdeşleşmişti. Ancak Kemalist ulusçuluğun mantığına göre eski Osmanlı/İslami kimlik kaynağı bütün halka benimsetilmesi gereken seküler kimlikle bağdaşmaz niteliktedir. Çıkmazı aşmak için önerilen çözüm, Anadolu’nun yeniden keşfedilen tarihi ve Orta Asya’dan kaynaklanan yeniden tanımlanmış etnik bağlar olmuştur. Yeni tarih görüşüne göre

²⁷⁴ Burada kültür, tarihsel olarak aktarılan ve sembollerde somutlaşan anlamlar seti, insanların yaşam hakkındaki tutumlarını ve bilgilerini oluşturdıkları, sürekli kıldıkları ve ilettikleri, sembolik formlar aracılığıyla dışa vurdukları kavramlar bütünü olarak ele alınmaktadır.

²⁷⁵ Şengül-Kardeş, a.g.m. s. 35-61.

²⁷⁶ Şengül-Kardeş, a.g.m. s. 39-42.

²⁷⁷ Şengül-Kardeş, a.g.m. s. 42-5.

birkaç bin yıl önce Orta Asya'dan başlayan bir göç dalgası, uygarlığın dünyanın diğer taraflarına aktarılması sonucunu doğurmuştur. İddiaya göre, bu uygarlıkların en iyi örnekleri, Anadolu'daki Hitit uygarlığının yanı sıra eski Mısır, Sümer ve Elam uygarlıklarıydı. Kemalist tarih tezi, etnik aidiyet-toprak birliği çıkmazına bir çözüm getirmekle kalmıyor, dünyadaki bütün uygarlıkları kuranların eski Türkler olduğunu iddia ederek, özellikle Batılılar önünde Türklerin gururunu okşuyordu.²⁷⁸

Türk Tarih Tezi'nin bütün ırkların kökenini Türk'e irca etmesi aslında istenilenin aksi bir sonuç doğurmuştur. Bütün dünya uluslarının Türk kökenli olarak sunulması içi boş-anlamsız bir kategoriye dönüşmüştür. Irki süreklilik vurgusu Kemalist ulusçuluğu ırk eksenine oturturken, dil, kültür ve ülküde birlik nosyonları onu bu durumdan kurtarmaya yetmemiştir. Hatta bu üç nosyonun yekpareliği her türden farklılığı gayri meşru hale getirmiştir. Dolayısıyla vatandaşlık-milliyet ayrımı, uygulamada vatandaşlık haklarının bütünüyle milliyet unsurları tarafından belirlenmesine uzanmış, etnisizm Kemalist Türk ulusal kimliğinin önemli bir veçhesi haline gelmiştir.²⁷⁹

Tarihin yeniden inşasında Türk Tarih Kongrelerinin önemli rolü vardır. Birinci Türk Tarih Kongresi (2-11 Temmuz 1932) Kemalist ulusçuluğun ırkı, bir mesele olarak oldukça ciddiye aldığının göstergesi olmaktadır. Kongrede Afet İnan ve Dr. Reşit Galip gibi konuşmacılar Avrupalıların, Türk ırkını ikinci sınıf sarı ırka mensup olarak göstermelerine karşıt olarak Türklerin üstün ırk olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Buna göre Türk ırkı “uzun boylu, beyaz simalı, düz veya kemerli ince burunlu, muntazam dudaklı, çoğu kere mavi gözlü, çekik gözlü olmayan” bir fiziki görünüme sahiptir. Dolayısıyla “Türkler, beyaz ırkın en güzel örneklerinden biridir.” 20-25 Eylül 1937 tarihli ikinci kongrede birincisinin ana hatları verili olarak kabul edilirken, farklı olarak tarih tezinden bir dil tezi çıkarma girişimi anlamında Güneş Dil Teorisi gündeme gelmiştir. Ayrıca ırkların belirlenmesinde daha önce kullanılan antropometrik ölçüler yerine kan grupları ilişkisi vurgusu yapılmıştır. Kongrede tebliğ sunanlardan Dr. Nureddin Onur'a göre beyaz ırkın kökeninin A grubu olduğu ve 1931'den itibaren 3729 Türk kanı üzerinde yapılan incelemede A grubu oranının %46,66, B grubu oranının ise %17,2 olarak tespit edildiği, dolayısıyla Türk ırkının A

²⁷⁸ Özdoğan, “Turan”dan “Bozkurt”a... s. 83-4.

²⁷⁹ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 221-5.

tipini Avrupa'ya getiren ana kök olduğunu öne sürmüştür. Bu tip çalışmaların bilimselliği oldukça kuşkuludur. Buna benzer nüfus sayımları ve benzeri resmi toplumsal tasniflerde kullanılan kategoriler istatistikî bir araştırmaya kaynak oluşturmaktan çok, bizzat ölçtüğünü iddia ettiği toplumsal kategorileri yaratan bir işleve sahiptir.²⁸⁰ Kongrelerdeki tüm tebliğlerin Atatürk tarafından okunarak takdir edilmiş olmaları onları entelektüel faaliyetlerden ibaret olmayıp, iktidarın bilimsel meşruiyet arama çabalarının bir neticesi olarak görülmeyi gerektirmektedir.²⁸¹

Türk Tarih Tezi'nin bir türevi de **Güneş Dil Teorisi'**dir. Bu teoriye dönük çalışmalar, 1935'te TDK ve Ankara Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi çerçevesinde başlamıştır. Teori, Ağustos 1936'daki Üçüncü Dil Kurultayı'nda açıklanmıştır. Teorinin özeti; ilk doğal dil, ilk insanların doğayı yansılayan seslerinden doğmuştur. Bu insanların içinde bir dilin gerekliliğini ilk hissedenler Türkler olmuş ve ilk sözcüklerini güneşi anlatmak için üretmişlerdir. Tüm dünya dilleri Orta Asya halklarının göçleri sayesinde bu anadilden çıkmıştır.²⁸²

Dilin Türkçeleştirilme yoluyla sekülerleştirilmesi, Kemalist ulusçulukta temel bir meseledir. Şemseddin Günaltay, Güneş Dil Teorisi'yle Türk dili İslam'dan kurtarılmıştır, demektedir. Sunduğu bir bildiride Günaltay,

“Türk illerinde müspet ilimler çerçevesinde inkişaf eden dimağı; başta Kur'an'ın mahiyeti olmak üzere; akıl ve mantığa uymayan gayri ilmi bir şeye karşı isyan etmiş, laik kültürü umumileştirme emeliyle geniş nispette bir tercüme ve telif faaliyetini başlatmıştır”

diyerek adeta Türklükle laikliği birebir örtüştürmektedir.²⁸³ Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin ikamesi, Ezan da dâhil ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ve Arapça-Farsça kökenli kelimelerin gerileme ve Şarklılığı temsil ettiği gerekçesiyle temizlenmesi milli ülkünün gerekleri olarak meşrulaştırılan bu dil reformunun önemli unsurlarıdır. Güneş Dil Teorisi de Türk Tarih Tezi gibi tepkisel bir niteliğe sahiptir. Dönemin Avrupalı, özellikle Cermen ve İngiliz dilbilimcilerinin büyük çoğunluğunun Türkçenin medeni bir dil olmadığı ya da bir medeniyet dili olmadığı

²⁸⁰ **Şener Aktürk**, “Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler”, *Doğu Batı*, Yıl IX/Sayı 38 (2006), s. 23-53.

²⁸¹ **Yıldız**, “Ne Mutlu Türküm...” s. 186-90.

²⁸² **Copeaux**, a.g.e. s. 49-50.

²⁸³ **Mahcupyan**, “Türkiye'de Faşizmin Muhtemel...”, s. 211.

şeklindeki kanaatlerine²⁸⁴ karşı Türkçenin Hint-Avrupa dil ailesine, hatta bütün dillerin anası ve ilk dil (*Urpsrache*) olduğu görüşlerine bilimsel meşruiyet sağlamak Güneş Dil Teorisi'nin ana meselesi olmuştur. Teori tarihsel karşılaştırmalı filolojiden, 19. yüzyıl etnoloji çalışmalarından ve Freudcu-Jungcu psikanaliz metotlarından bölük pörçük ödünç alınan öğelerin sistematizasyonu son derece tartışmalı bir şekilde bir araya getirilmesinden doğmuştur. Orta Asya'da neolitik bir Türk uygarlığının varlığı ve bu uygarlığın bütün dünya uygarlıklarına kaynak teşkil ettiği ön kabulüne dayanmış ve metodolojik olarak dünya uygarlıklarının dillerinde bir alt katman olarak yaşamaya devam ettiğine inanılan Türkçe unsurları keşfetmeyi amaçlamıştır.²⁸⁵ Nasıl Türk Tarih Tezi'ne göre bütün tarih Türk kökenine sahip ve ondan türemişse Güneş Dil Teorisi'ne göre de bütün diller Türkçeden türemiştir. 23 Eylül 1932'deki Birinci Dil Kongresinde Türkçenin bütün dillerin anası olduğu şeklinde sunulan tez, 1936'daki Üçüncü Dil Kongresinde resmîyet kazanmıştır. Buna göre, ilk insanın taptığı varlık güneş olması hasebiyle ilk dilin de güneşle ilişkili olması gerekirdi. Dilin kök paradigması olarak güneş kavramsallaştırılması bir ön-Türkçe kavramını ima etmiştir ve bütün diller bu kök paradigmadan türemiştir.²⁸⁶

Kemalizm'de tüm topluma bir kimlik verilmesi çerçevesinde laikliğin içi seküler bir Türk kavramıyla doldurulmaya çalışılmıştır. Mezkur çabanın üç yönü vardır: i) Türk olduğunu henüz fark edememiş olanları tekrar Türklüğe kazanmak. Recep Peker'in 1931 CHP program açıklamasındaki "bugünkü Türk milleti siyasi ve içtimai camiası içinde kendilerine Kürtlük, Çerkezlik ve hatta Lazlık ve Pomaklık gibi fikirlerin telkin edilmiş olduğu vatandaşlarımızı kendimizden sayarız. Mazinin karanlık istibdat devirlerinden kalma bir miras olan ve uzun tarihi tekallübün mahsulü bulunan bu yanlış telakkileri hulusla ve samimiyetle düzeltmek vazifedir"

²⁸⁴ Bu kanaatlerin arkasındaki kuramsal temeller dillerin kök esasına göre sınıflandırılması ilkesine dayanmaktadır. Buna göre dünya dilleri yalınlayan diller (*isolating languages*), bitişken diller (*agglutinative languages*) ve çekimli diller (*inflectional languages*) olarak üçe ayrılır. Çin ve Tibet dilleri gibi her kelime-kökün tek hücreli ve çekime uğramadığı dillerin birinci kategoriye, Türkçe ve diğer Ural-Altay dilleri gibi radikal köklerin değişmediği, ancak başa ve sona gelen eklerle çekim yapılabildiği dillerinin ikinci kategoriye, Sami ve Hint-Avrupa dilleri gibi çekim sırasında kökte değişime uğrayan (*to go=went*) dillerin üçüncü kategoriye girdiği savunulan teze göre, köklerin çekime uğrayabilmesi ya da hiç olmazsa ekler yoluyla anlam değişikliği sağlayabilmesi o dili konuşan milletlerin diğerlerinden üstün olduğuna delalettir. Buna göre medeniyet hiyerarşisinde yalınlayan dillere sahip milletler en alta, çekimli dillere sahip olanlar ise en üsttedir.

²⁸⁵ İlker Aytürk, "Türk Dil Milliyetçiliğinde Batı Meselesi", *Doğu Batı*, Yıl IX/Sayı 38 (2006), s. 107.

²⁸⁶ Yıldız, "Ne Mutlu Türküm..." s. 190-2.

ifadeleri aslında günümüze de yansıyan birinci yönü oluşturmaktadır. ii) Türk olmayanları kesin bir çizgiyle ayırmak ikinci yöndür. Mahmut Esat Bozkurt'un "Öz-Türk olmayanların Türk vatanında bir hakları vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır" şeklindeki ifadelerinde asıl kastedilen Gayrimüslimlerdir. Müslüman etnisiteler ise düzeltilebilir bir yanlış telakki içindedirler. İlginç olan nokta, laiklik temelinde geliştirilmeye çalışılan bir Türk tanımında ayırım çizgisinde dinin bir kriter olarak kullanılmaya devam etmiş olmasıdır.²⁸⁷ Ancak buradan yola çıkarak Kemalist Türk milli kimliğinin tanımlanmasında dinin yapısal bir unsur olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Buradan anlaşılması gereken pratik gerçekliğin tarihi sürekliliği yok sayma imkânına sahip olmadığıdır. Din Kemalist milliyetçiliğin inşasında istenmeyen ancak kovulamayan, tarihsel bir gerçekliğin derinliklerdeki kalıntısıdır. İdeolojilerin pratik yansımaları teorik durumların saf yansımaları olamamaktadır.²⁸⁸ iii) Türk kavramının tanımlanması da üçüncü yöndür. Kemalist pratikte Türk'ün esas yeteneği ve yüceliği, ırk olarak hemen hemen her şeyin başlatıcısı ve dünyada yaratılmış manevi kıymete haiz ne varsa onların temsilcisi olmasıdır. 1931 Halk Fırkası kongresinde "bütün beşeriyete ziraatı, sanatı ilk öğreten Türk milleti idi. Türk milletinin dünyaya mürebbilik etmiş olduğuna artık hakiki âlimlerin şüphesi kalmamıştır" diyen Mustafa Kemal, 1937'deki Diyarbakır konuşmasında da

*"Türkiye Cumhuriyeti ve onun bugünkü sahipleri olan Türkler bütün dünya medeniyeti ve insanlığı için bir imtisal örneğidir. Yalnız bu kadar değil, Türkler tarihin çok eski devirlerinde beşeriyete karşı yaptıkları kültürel vazifeleri yeniden, fakat bu sefer daha ala surette yapmaya hazırlanan yüksek bir varlıktır"*²⁸⁹

demektedir. Bu yüksek varlık olmaklığının ardında ise tarihin derinliklerinden bu yana hiç bozulmamış ve sanki ilahi bir lütufla baştan beri var olan ırksal özellikler bulunmaktadır. Buna göre 1936 basımlı "Ortamektep İçin Tarih" kitabında şöyle denilmektedir:

"tarihin en eski cereyanlarını yaratmış olan Türk ırkı, benliğini en çok korumuş olan ırktır. Bununla beraber gerek tarih zamanlarında gerek tarihten evvelki zamanlarda yayıldığı geniş ülkelerde ve sınırlarda yaşayan komşu ırklarla da karışmıştır."

²⁸⁷ Mahçupyan, "Türkiye'de Faşizmin Muhtemel..." s. 207-8.

²⁸⁸ Ahmet Yıldız, "Kemalist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 220.

²⁸⁹ Mahçupyan, "Türkiye'de Faşizmin Muhtemel..." s. 208.

Yalnız bu karışmanın ekserisinde Türk ırkının vasıfları olduğu gibi kaldığından Türk ırkı kendi hususiyetini kaybetmemiştir.”²⁹⁰

İrkin benliğini koruması ve bu durumun yüksek vasıflara gerekçe olarak gösterilmesi ırkçı paradigmanın öjenik (ırk ıslahı) nosyonu ile ilgili görünmektedir. Çünkü öjeni düşüncesinin bir yönü de mevcut ırkın korunmasına dönük tedbirleri içermektedir, yabancılarla evlenilmemesinin tavsiye edilmesi gibi.

Mustafa Kemal’in milli gurur ve izzeti nefis refleksiyle okuduğu bazı kitaplar vardır: A. Gobineau’nun “İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Notlar”, A. C. Haddon’un “İnsan Irkları” ve Edward Pittard’ın “ Tarihte Irklar”. Mustafa Kemal ırk problemi konusunda, E. Pittard’ın, ırkı kan akrabalığına ilişkin tabi istidatları belirleyen bir fiziki süreklilik olarak tanımlayan ve milliyet ve dil gibi suni tasnifleri antropolojik kavramlar olarak kabul etmeyen görüşlerini benimsemiştir. M. Esat Bozkurt’un Kemalist ulusçulukla ilgili “kültürleştirilmiş ırkçılık” ifadesini de hesaba katarsak Atatürk’ün ırk söyleminin, ırkı hem bir fiziki özellikler kümesi hem de ortak bir dil ve kültürü paylaşan halkların bir niteliği gören ikili bir mahiyet taşıdığı söylenebilir. Irk meselesi Kemalist ulusçulukta bir mesele, bir nosyon olarak bulunmaktadır. İrkin bir mesele olarak Kemalist seçkinler üzerindeki nüfuzuna örnekler verilebilir. Özellikle milli öjeni (ırk ıslahı) teorisi Kemalist seçkinler üzerinde o denli etkili olmuştur ki sağlıklı ve kaliteli bir Türk nüfusuna sahip olabilmek için milli ırk ıslahı politikaları geliştirebilmek amacıyla çok sayıda kitap ve makale yayınlanmış, konferanslar düzenlenmiştir. Nüfusun sağlıklı öğelerinin çoğaltılması, sağlıklı öğelerinin azaltılması ve böylelikle insan soyunun geliştirilmesini amaçlayan öjenizmin Türkiye’deki düşünsel köklerini biyolojik materyalizm ve [sosyal] Darwinizm’e kadar götürmek mümkündür. Öjenizm bir nüfus siyaseti olarak Türkiye’de otuzlu yıllarda tartışılmaya ve uygulanmaya başlamıştır. Cumhuriyet’in öjenizme verdiği önem, Atatürk’ün “sağlam ve gürbüz nesil Türkiye’nin mayasıdır” sözlerinde ve Cumhuriyet’in 10. yılında yaptığı konuşmada, milleti soysuzlaştırıcı tehlikelerden korumayı ve ruhen ve beden zinde nüfus yoğunluğu yaratmayı, Cumhuriyet İnkılabı’nın en temel dayanaklarından biri olarak değerlendirmesinde ifadesini bulmuştur. 1930’da çıkarılan Umumi

²⁹⁰ **Mahçupyan**, “Türkiye’de Faşizmin Muhtemel...” s. 208.

Hıfzıssıhha Kanunu ve 1938 tarihli Beden Terbiyesi Kanunu Atatürk'ün sözlerine uygulama imkanı veren kanunlardır.²⁹¹ Uygulanan nüfus siyaseti, Kemalist elitlerin genel olarak toplumu yapılacak sosyal reformların nesnesi olarak gören pozitivist anlayışının ve hayatı milletler/ırklar arası mücadele olarak gören [sosyal] Darwinizmin tipik bir yansımasıdır. Gelecek nesillerin ve ırkın sağlığı ve genel olarak da ilerlemenin sağlanabilmesi için insan bedenine ve hayatına hükmedilmesi gerektiğine inanan bir anlayışın varlığı söz konusudur. Bedene ait fiziksel ve fizyolojik denetimin yanı sıra üreme gibi konularda modern tıp söyleminin dokunulmazlığından güç alan öjenistler, hangi insanların evlenebileceği, hangi günlerde çocuk yapmanın daha doğru olacağı, çok çocuk yapması ve hiç çocuk yapmaması gereken çiftleri, normal bir kadının sahip olması gereken bedensel ve toplumsal özellikleri tanımlamışlardır. Öjeni söylemine Halkevlerinde verilen konferanslar, düzenlenen gürbüz çocuk yarışmaları ve popüler neşriyat aracılığıyla halk da dâhil edilmeye çalışılmıştır. 1934'te Halkevleri dergisi Ülkü'de Fahrettin Kerim Gökay tarafından kaleme alınan "Milli Nüfus Siyasetinde Eugenique Meselesinin Mahiyeti" başlıklı yazıda, öjenizmin Türkiye için önemi vurgulanmıştır: "inkışaf yolunda hızla ilerleyen inkılâp Türkiye'sinin yarın için en ziyade düşüneceği ve düşünmesi gereken işlerin başlarında Eugenique, yani hıfzıssıhhanın geldiğine şüphe yoktur." 1930 tarihli Hıfzıssıhha Kanunu'nda özellikle 122. ve 123. maddeler cemiyetin ve ırkın menfaati için nüfusun kalıtsal hastalıklı öğelerinin özgürlükleri kısıtlanarak evlenmemelerini, evlenirlerse de çocuk doğurmalarının engellenmesini içerir. Bu, kalıtsal hastalıkların iyileştirilemeyeceğini, ancak üremenin kontrol edilmesiyle ırkın sağlığının korunmasının sağlanabileceğini varsayan öjenist bir anlayışa tekabül etmektedir.²⁹²

Bilimin ve biyolojik materyalizmin sadık bir inananı olarak Atatürk öjeni (ırk ıslahı) biliminin reçetelerine kayıtsız kalmamıştır. Atatürk havacılıkla ilgili bir konuşmasında,

"Natür insanları türetti, onları kendine taptırdı da. Ancak insanların dünyada yaşayabilmeleri için, onların tabiata egemenliğini de şart kıldı. Tabiata egemen olmasını bilmeyen

²⁹¹ **Ayça Alemdaroğlu**, "Öjeni Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 414-5.

²⁹² **Alemdaroğlu**, a.g.m. s. 415-7.

yaratıklar, varlıklarını koruyamamışlardır. Tabiat onları, kendi unsurları içinde ezmekten, boğmaktan, yok etmekten ve ettirmekten cüda çekinmemiştir”

demıştır. Ayrıca 1938 tarihli Beden Terbiyesi Kanunu’nun öjeniye de içeren temaları söz konusudur. Atatürk, Türk ırkı dünyadaki en güzel ırktır dedikten sonra onun güzelliğinin fenni tarzda korunmasını da isteyerek öjenik eğilimleri olduğunu göstermiştir.²⁹³

C. KEMALİST ULUSAL KİMLİĞİN YANSIMALARI

Kemalist ulusal kimliğin devlet politikalarına yansımaları ders kitaplarındaki ve kanunlardaki etnik temalardan seyredebilir. 1924-1929 arası ***Türkiye Tarihi*** kitabındaki Osmanlı merkezli bakışın aksine Afet İnan’la birlikte Ortaokullar için hazırlanan ***Türk Tarihinin Anahatları*** kitabı Osmanlı merkezli tarih anlayışından kopuşu temsil etmektedir. Mustafa Kemal tarafından yetersiz bulunduğu için bir tasarı olarak kalan kitapta, Türklerin ırki özelliklerine vurgu yapılmakta, Türklerin dünya tarihi için önemi vurgulanmakta ve Osmanlı’nın yükselişi Türklüğe izafe edilirken, düşüşü Osmanlılığı Türklüğe tercihe bağlanmaktadır. Türk tarihinin yeni kavramsallaştırmasının ana formülasyonu dört ciltlik liseler için tasarlanmış ***“Tarih”*** kitabıdır. Kitap, bütünüyle Türklüğün ırk olarak yüceltilmesine dayanmakta ve Türk medeniyetinin medeniyetlerin anası olduğu vurgulanmaktadır. Kitapta Türk ırkının pekişmesinde İslam sonrası Osmanlı döneminden çok İslam-Osmanlı öncesi Türk varlığına önem verilmiştir. Birinci ciltte insan ve toplumların kökenine Darwinist açıklamalar getirilmiş, Türk ulusu da üstün bir ırk olarak resmedilmiştir. Kitapta Osmanlı Devleti Türklükle ilgisi olmayan “yabancı bir devlet” olarak takdim edilmiştir.²⁹⁴

Ortaokullar için hazırlanan ***“Biyoloji ve İnsan Hayatı II”*** isimli kitapta ise insan nüfusunun ırki açıdan iyileştirilmesini ve ıslahını konu alan öjeniye müstakil

²⁹³ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 167-70.

²⁹⁴ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 230-2.

bir başlık ayrılmıştır. Bu doğrultuda kitapta ırki rahatsızlıkları olan insanların toplumdan yalıtılarak kısırlaştırılmaları sağlıklı bir toplum için önerilmekte ve istikbalin kontrolü için şöyle denmektedir:

*“...Öğrendiğimiz biyoloji malumatını kendi hayatımıza tatbik ederek bedence ve ruhça liyakatli yaşamayı kendimize hayat düsturu yapmak milli vazifelerimizin birincilerindendir. Çünkü Türkiye’nin istikbali bugün böyle yaşayacak gençlerin ilerde teşkil edecekleri ailelerle yetiştirecekleri yüksek, kıymetli Türk zürriyetlerine dayanacaktır.”*²⁹⁵

1924 Anayasası 88. maddesinde Türk olma ile Türk vatandaşı olma arasında bir ayırım yapmıştır. İki dünya savaşı arası dönem olarak Türkiye’de Kemalist rejimin inşa edildiği Tek Parti döneminde Türkleri kayıran kanuni düzenlemeler sırasında Türklük tanımı da ele alınmış ve bir anlam verilmeye çalışılmıştır. 1924’te TBMM’de Türk vatandaşlarının sahip olduğu şirketlerin gümrük vergilerinden muaf olmasını sağlayan bir kanun görüşmesinde Türklükten ne anlaşılması gerektiği sorusuna karşı Şükrü Saraçoğlu, Türkler ve Türk şirketinden maksadın kanunen Türkler ve Türk şirketi denince kastedilen şey olduğunu söylemiş, muğlâklık dağılmayınca “Ermeni ve Rumlara da Türk denilip denilmeyeceği” sorusuna Zeki Kadırbeyoğlu, onların hiçbir vakit Türk olmadığını ifade ederek tanıma açıklık getirmiştir.²⁹⁶ Zamanla çıkarılan kanunlar sayesinde Türk vatandaşı olma tabiri giderek Türk olmak şeklinde bir normalliğe bürünmüştür. 92. maddede ise “devlet memuru olabilmeyi her Türk’e (Türk vatandaşına değil) vererek” Türk vatandaşı olup Türk olmayanlar memur olma hakkından mahrum bırakılmışlardır. Yine 18 Mart 1926 tarihli ve 788 Sayılı Memurin Kanunu’nun 4. maddesi memur olmayı Türk olmaya, 24 Ocak tarihli Eczaneler ve Eczacılar Hakkında Kanun’un 1. maddesi eczane açmayı Türk olmaya, 11 Nisan 1928 tarihli Tababet ve Şuabatı San’atlarının Tarz-ı İcrasına Dair Kanun’un 1. maddesi Türkiye’de doktorluk yapabilmeyi Türk olmaya bağlamaktadır. İktisadi Müesseselerde Mecburi Türkçe Kullanılması Hakkında Kanun, sanayi kurumlarındaki tüm çalışanların Türk olma şartını getiren 28 Mayıs 1927 tarihli ve 1055 sayılı Teşvik-i Sanayi Kanunu, yabancı sigorta şirketlerinde, müdür ve genel vekiller dışındaki tüm çalışanların Türk olmasını

²⁹⁵ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 233-4.

²⁹⁶ Soner Çağaptay, “Citizenship Policies in Interwar Turkey”, *Nations and Nationalism*, IX/4 (2003), s. 603.

zorunlu kılan 25 Haziran 1927 tarih ve 1149 Sayılı Sigortacılığın ve Sigorta Şirketlerinin Teftiş ve Murakabesi Hakkında Kanun, yabancı uyrukluların bazı meslek ve zanaat dallarında çalışmalarını yasaklayan ve özellikle İstanbul'daki Beyaz Ruslar ile oturma iznine sahip Yunanistan vatandaşı Rumları hedef alan 4 Haziran 1932 tarihli, Türkiye'de Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun hukuk metinlerine yansıyan kimlik politikalarıdır. 1934 tarihli Soyadı Kanunu, soyadının milli kimliğin bir nişanesi olduğunu belirterek her Türkün bir soyadı sahibi olmasını zorunlu kılmıştır. Mevki, resmi makam, aşiret ve yabancı ırka gönderme yapan soyadlarını ve “-yan, -of, -ef, -viç, -iç, -is, -dis, -pulos, -aki, -zade, mahdumu, bin, veled” gibi eklerin kullanımı yasaklanmıştır. 1938 tarihli Beden Terbiyesi Kanunu resmi öjenik eğilimlerin bir işareti olarak devletin topyekûn kontrolü altında milli ve inkılâpçı amaçlara uygun olarak vatandaşların bedeni ve moral kabiliyetlerinin gelişmesini sağlayacak oyun, jimnastik ve spor faaliyetlerinin düzenlenmesi için vazedilmiştir.²⁹⁷ 1936'da kabul edilen Cemiyetler Kanunu ile etnik ve dini azınlık gruplarının dernek kurmaları yasaklanmış, 1931'de de Matbuat Kanunu'na göre ancak Türklerin dergi ve gazete sahibi olabileceği karara bağlanmıştır. Dolayısıyla 1930'lu yıllarda Ankara açıkça Türk vatandaşından özellikle etnik Türkü anlamış, uluslararası hukukta vatandaşlık kriterleri olarak ortaya çıkmış doğum yeri ve mesken (*jus soli*) ve kan bağı (*jus sanguinis*) ölçütlerinden 1920'li ve 1930'lu yıllarda iki yaklaşımın bir karışımı uygulanmış, idari kararlarda ise kan bağı kriteri uygulanmıştır.²⁹⁸

Kanunlarda vatandaşlıktan çıkarılma ve vatandaşlığa alma düzenlemeleri de Kemalist paradigmanın etnik politikasını yansıtmaktadır. 1041 sayılı kanunda Kurtuluş Savaşı'na katılmamış olmanın vatandaşlıktan çıkarılmakla sonuçlanacağı şeklinde bir düzenleme yapılmış ve buna dayanarak birçok vatandaşın, özellikle Gayrimüslim vatandaşların vatandaşlıkları ellerinden alınmıştır. Çoğu Birinci Dünya Savaşı sırasında ülkeyi terk edenlerden oluşan bu grubun içine 1915'te tehcire tabi tutulan Ermeniler ve aynı zamanda Rum-Ortodoks, Katolik ve Alevi (Nusayri) Araplar da girmiştir. Vatandaşlıktan çıkarılmaların ilginç örnekleri de vardır. Buna göre İsmail Tefvik adındaki Boşnak bir vatandaş Türkçe bildiği halde Sırpça

²⁹⁷ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 234-7.

²⁹⁸ Çağaptay, a.g.m. s. 604-5.

konusmakta ısrar ettiği, bir hastanenin müdürü olarak alışan İsmail Brcko Türk kültüründen uzaklaştığı, Musevi asıllı İlya Ferma ise gerekli özellikleri taşımadığı gerekçeleriyle vatandaşlıktan çıkarılmışlardır.²⁹⁹ Vatandaşlıktan ıkarılmayı düzenleyen başka bir kanun da 1312 sayılı kanundur. Bu kanunun içeriği devletin izni olmadan başka bir devletin vatandaşlığını kabul edenleri ve diğer ülkelerin ordularına katılanları, hatta askerliğin dışında da diğer ülkelerin hizmetinde bulunanları vatandaşlıktan ihracı n görmektedir. Yasa zellikle Ermenileri hedef alan bir yasa olarak icra bulmuştur. 1920’li ve 1930’lu yıllarda bu kanuna istinaden birçok Ermeni ve diğer Gayrimüslimler vatandaşlıktan çıkarılmıştır ancak kanunun Müslüman grupları da etkilemesi söz konusu olmuştur. Örneğin bu kanuna dayanarak 26 Mart 1932’de Kürt Ahmet Ali oğullarından Haydar’ın oğlu Halil ve buna benzer Arap, Çerkez vatandaşlar vatandaşlıklarından edilmişlerdir.³⁰⁰ Vatandaşlıktan ıkarılmalar ayrıca 1933 tarihli ve Ermeniler ile diğer Anadolu Hristiyanlarının ülkeye geri dönüşlerini kontrol etmek amaçlı Seyrüsefer Talimatnamesi’ne dayanarak da yapılmıştır. Ülkeyi terk etmiş birçok Hristiyan’a geri dönüş imkânı verilmesine dönük olan bu talimatname uygulamada başvuruların polis araştırmasının akabinde ve kanunlara göre Türk vatandaşları olduğu tespit edilenleri kapsamış, ancak Amerikalı diplomatların söylediklerine göre geri dönüşleri kolaylaştıracak belgeler Ankara tarafından sağlanmamıştır. Ülkeyi Osmanlı pasaportları olmadan terk eden Türkler ve Museviler o anki pasaportlarıyla Türk Konsolosluğuna başvurmaları halinde geri dönüş izni alabiliyorken, bu hak Ermenileri kapsamamıştır.³⁰¹

Vatandaşlığa alma işlemleri ise 1312 sayılı kanunda düzenlenmiştir. Kanunun beşinci maddesi uyarınca beş yıl ya da daha fazla Türkiye’de yaşamış yabancılar Türk vatandaşlığına geçebilmek için başvurabiliyorlardı. Türk olmayanların Türkiye’de belli bir süre ikamet etmelerinin ardından vatandaşlığa kabulleri, rejimin jus soli (doğum yeri ve mesken) kriterine eğilim gösterdiğine işarettir ve buna dayanarak birçok Gayrimüslim vatandaşlığa geçebilmiştir. Ancak bazı gruplar bazı istisnalara tabi tutulmuşlardır. Bunlardan Yunan vatandaşı olup

²⁹⁹ ağaptay, a.g.m. s. 605-6.

³⁰⁰ ağaptay, a.g.m. s. 606-7.

³⁰¹ ağaptay, a.g.m. s. 607-9.

İstanbul’da yaşayan Rumların vatandaşlığa kabulü ihtida etmeleri ya da Türk ismi almalarına bağlanmıştır. Aynı şekilde Orta ve Doğu Avrupalı Hristiyanlar ve Museviler de özellikle Türk adını aldıklarında bir hoşgörüyle karşılaşmışlardır. Bunlara ek olarak ihtida etmeleri durumunda Balkanlı Hristiyanlara, ihtida dışında Türkiye ve Osmanlı hizmetinde çalışmış olanlara, Türk bir Müslüman’la evlenmiş olanlara da 1312 sayılı kanuna göre vatandaşlığa alınmada hoşgörü gösterilmiştir. İlginç olarak Beyaz Rusların vatandaşlığa alınmaları için ihtida şartı koşulmamıştır. 1917 Devrimi’nden sonra Türkiye’ye göç eden Hristiyan Beyaz Ruslar topluca Türk uyruğuna alınmıştır.³⁰² Vatandaşlığa almayı düzenleyen 1312 sayılı kanunun Ermenilere yararlandırılması ise söz konusu olmamıştır. Vatandaşlığa alma işlemlerinden anlaşılacağı üzere Kemalist dönemde vatandaşlıkla ırk arasında saf bir çakışmanın olmadığı, ancak bazı tekniklerle asimilasyonlarının amaçlandığı görülmektedir. Hükümet Balkanlardan gelen Osmanlı Müslümanlarını vatandaşlığa almada daha geniş davranıyor, hatta ilk etaplarda Türk olmayı bunlar için şart koşmuyordu. Ne var ki 1930’lu yıllarla birlikte Türk etnisitesi kavramı önemli hale gelmeye başladı. Ülkeye göçenlere sadece Müslüman olarak hitap edilirken, 1931’de artık bunlar Türk diye tasvir edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bu tarihten itibaren Türk kelimesi Müslüman kelimesinin yerini almıştır.³⁰³

Vatandaşlığa almada genel olarak jus soli (doğum yeri ve mesken) kriterine referansla hareket eden inşa sürecindeki Kemalizm, idari işlerde ve gündelik siyasette jus sanguinis (kan bağı) kriterine daha eğilimli olmuştur. Devlet etnik Türkleri birinci sınıf vatandaş olarak anlıyor, onlara avantaj sağlayabilmek için vatandaşların etnik kökenleri hakkında bilgiler toplayabiliyordu. Aslında Kemalist milliyetçilikte saf teritoryal modelin uygulanmasının söz konusu olmadığına günümüz pratiklerinden de örnekler vermek mümkündür. İstanbul 2 Numaralı İdare Mahkemesinin 17.04.1996 tarihli bir kararında, bir Rum vatandaşı ile ilgili ilginç bir tanım yapılmıştır: **Yabancı uyruklu TC vatandaşı**. Ayrıca hala 625 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanunu’nun “yabancılar için açılmış özel okullara Türk müdür

³⁰² Çağaptay, a.g.m. s. 609-12.

³⁰³ Çağaptay, a.g.m. s. 612-3.

başyardımcısı atanmasına” ilişkin 24/1 maddesi, Türk vatandaşı olan azınlıkların okullarına da uygulanmaktadır.³⁰⁴

Kemalist kimlik politikasının Türkleştirme yönünde uygulamaları da mevcuttur. Türkleştirme politikalarını ifade etmeden önce Kemalist rejimin farklı etnisitelerle ilişkisini ortaya koymak, bunun için de ülkelerin etnisite rejimi kavramsallaştırmasına açıklık getirmek gerekir. Bir devletin, toplumda etnik kategorilerin ifade edilmesi ve düzenlenmesine ilişkin koyduğu kurallar bütünü “etnisite rejimi” olarak ifade edilir. Belli bir etnisite rejiminin tarif edilmesinde ve tanımlanmasında kullanılacak emareler devletin kurumsal yapısında bulunabilir. Her biri etnisiteye karşı tavrı örnekleyebilecek kurumsal emarelerin arasında şu öğeler bulunabilir: Nüfus sayımında ve resmi kimliklerde kaydedilen kategoriler; göçmenlik için yapılan başvurularda ve vatandaşlığa geçişte aranan şartlar; resmi diller; idari teşkilatlanmanın temelleri; eğer varsa halkın geri kalanından adli, idari, mali ve diğer alanlarda farklı mevzuata tabi grupların (azınlıklar) oluşturulmasında gözetilen esaslar. Buna göre herhangi bir etnik kategorinin “millet” ile özdeş sayıldığı tek etnili³⁰⁵ (*mono-ethnic*) devletler, birkaç etnik kategorinin milleti oluşturduğunun varsayıldığı çok etnili (*multi-ethnic*) devletler ve milletlin etnisite dışında bir eksende tanımlandığı gayri etnik (*non-ethnic*) devletler mevcuttur. Tek-etnili rejim, milleti tek bir etnik kategori olarak kurgular ve bu ilkeyi vatandaşlık ve resmi kayıtlar başta olmak üzere mezkûr kurumlar yoluyla ifade eder. Çok-etnili rejim, milleti birçok etnik kategoriden müteşekkil bir kitle olarak kurgular ve devletin resmi kurumlarında bu çok etnililik resmen ifade edilir. Gayri-etnik rejim ise milletin tarifinde kan-soy bağıını temel ölçüt olarak almaz ve diğer toplumsal kategorilerden bir veya bir kaçını (dil, din, sınıf) veya siyasi, tarihsel, ideolojik bir öğeyi (toprak, devlet, sosyalizm, laiklik, demokrasi) milleti tanımlayan ana eksene yerleştirir. Gayri-etnik rejim etnisite dışında bir ilke ekseninde kurgulandığı için etnik bilinç resmi düzeyde bastırılır, göz ardı edilir ve etnisiteye dayanarak dile getirilen talepler siyaseten meşru kabul edilmez.³⁰⁶

³⁰⁴ Oran, a.g.e. s. 75.

³⁰⁵ Etnisite primordiyalistlere göre kan bağı=soy=akrabalık algısına dayanan bir toplumsal kategoridir.

³⁰⁶ Aktürk, a.g.m. s. 23-53.

Çok etnili rejimlere SSCB, Çin, Yugoslavya, Kanada gibi örnekler verilebilirken, tek etnili modele genel olarak Almanya ve gayri-etnik modele de Fransa örnek gösterilmektedir. Alman milliyetçilik modeli, etnisiteyi milliyetle, uluslaşma sürecini de belli bir etnik gruba atfedilen özelliklerin devlet kanalıyla toplum geneline yayılmasıyla özdeşleşen tavidir. Romantik Alman milliyetçiliği Fransız modelindeki *dile* yapılan vurguyu muhafaza etmekle beraber, daha halk merkezli, folklorik öğelere önem veren, etnik ve kültürel bir milliyetçiliktir. Her etnik grubun kendine has ve korunması gereken değerli bir folklorik özü olduğu iddiasındaki bu anlayış, etnik-kültürel özcülüğün etkisiyle asimilasyonu hoş görmeyen, “öze dönüşçü”, doğaya ve köy hayatına hayran bir niteliğe sahiptir.³⁰⁷

Fransız Milliyetçiliği, Fransız Devrimi’nden esinlenen liberal milliyetçi akımlar ulusal dil yoluyla asimilasyonu ve cumhuriyetçi kurumlar yoluyla halk egemenliğini öngörmektedir ve etnik vurgusu azdır. Fransız Devrimi’nden sonra Yahudilere (bile) vatandaşlık hakkı tanıyan ve eşitlik, özgürlük, kardeşlik (*egalite, liberte, fraternite*) sloganlarını milliyetçi ideolojisiyle kaynaştıran Fransa etnik kökene bakılmaksızın Fransa’da yaşayan ve Fransızca konuşan herkese vatandaşlık vermeyi ilke olarak kabul ettiğinden dil-merkezli asimilasyona dayalı gayri-etnik ulus devlete bir örnektir.³⁰⁸

Türkiye’nin etnisite rejimi gözlemlendiğinde, tek ve türdeş bir ulus inşasını Türk etnisitesi cisminde inşa etmeye çalıştığı için tek etnili rejim olarak kabul edilebileceği gibi, etnik azınlığın varlığının reddedilmesi dolayısıyla da gayri-etnik bir millet tanımının kurumsallaştırılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Bu anlamda cumhuriyetçi, laik Fransız modelini andırdığı söylenebilir. Türkiye’de devlet nezdinde “etnik” azınlık yoktur, yalnızca Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatleri vardır. Müslümanlar arasındaki etnik kategorilerin devlet nezdinde kurumsal bir ifadesi bulunmamaktadır. Tüm Müslümanları Türk kabul eden bu anlayış Lozan Antlaşması’yla devletin resmi görüşü haline gelmiştir. Lozan sonrasında Türk milleti tanımını genişleterek Gayrimüslimleri bu tanıma dâhil etmek için bir çabaya girişilmiş, Anayasa’da “Türkiye’de yaşayan herkes vatandaşlık itibarıyla Türk ıtlak olunur” ifadesi kurumsallaştırılmak istenmiştir. Dil merkezli laik, cumhuriyetçi

³⁰⁷ Aktürk, a.g.m. s. 31.

³⁰⁸ Aktürk, a.g.m. s. 31,49.

millet kavramı Türkçe konuşan Gayrimüslimleri kapsayacak şekilde Türkiye’de de denenmiş, ancak Yahudi cemaatinin Türkçe öğrenerek Türk olmak için çaba göstermesine rağmen askerlik başta olmak üzere kamu görevlerinde Gayrimüslimler dışlanmıştır.³⁰⁹ Lozan Antlaşması gereği Gayrimüslim azınlıkların varlığı kabul edilmişse de yapılabilecek olanların Türklüğe asimilasyonu Kemalist ulusçulukta bir hedef olarak belirlemiştir. Bu doğrultuda Fuat Köprülü’ye göre Türkleştirilebilecek tek azınlık Yahudiler olmaktadır. Konuyla ilgili 1937’de bazı belediyelerin kendi sınırları içinde Türkçe dışında bir dilin kullanımını yasaklaması söz konusu olmuştur. Azınlıkların Türkleştirilmesinde Türkçe konuşmalarının sağlanması önemli bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Zorunlu Türkleştirmenin en önemli yönünü Türkçenin anadil olarak genelleştirilmesi çabaları oluşturmuştur. Atatürk “milliyetin çok bariz vasıflarından biri dildir. Türk milletindenim diyen insan her şeyden evvel ve mutlaka Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir insan Türk kültürüne, topluluğuna bağlılığını iddia ederse buna inanmak doğru olmaz” diyerek Türkleştirmede Türkçe konuşmanın önemine dikkat çekmiştir. Türkleştirme politikaları günlük dil, eğitim sanayi ve ticaretten başlayarak, kamu personel rejimi, özel hukuk ve nüfus iskânını içine alan etnik Türkleştirme programına kadar uzanmaktadır.³¹⁰

Kemalist “biz”in kuruluşu cumhuriyetçi ülküyü benimsemeleri ve anadil olarak Türkçe konuşmaları şartıyla Gayrimüslimleri de içine almıştır. Ancak dini ve tarihi nitelikli yapısal nedenlerden dolayı özellikle Rum ve Ermeni azınlığa dönük Türkleştirme politikaları dışlayıcı bir nitelik kazanmış ve bu grupları Kemalizm’in “ötekisi” içine yerleştirmiştir.³¹¹ Kemalist rejimin üçüncü adamı olarak ifade dilen Recep Peker (1888-1950), 1931 ve 1935 CHP programlarının hazırlayıcısı konumundadır. Programdaki ulusçuluk tanımında kendilerine dışarıdan Kürtlük, Çerkezlik, Lazlık ve Pomaklık telkin edilen toplulukların da Türk ulusal camiası içinde yer aldığını ifade etmektedir. Fransızlar nasıl diğer etnik toplulukların varlığını yok saymayı tercih etmişler ve böylece bünyesel farklılığı önlemişlerse, Peker de Türk ulusu dışındaki etnik toplulukları sanal topluluklara indirgemekte ve

³⁰⁹ Aktürk, a.g.m. s. 51.

³¹⁰ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 264-73.

³¹¹ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 264-73.

dış kaynaklı telkinler olarak soyutlamaktadır. Ulusal saflığı sağlamak Peker'e göre partinin (CHP) görevleri arasındadır. Peker'in ulusçuluk görüşü farklı etnik kökenler sorununu dile getirdiğinde daha da belirginleşir. Siyasi ve hukuki haklar tüm ulus fertleri için geçerlidir; ancak farklı etnik kökene sahip olduğunu düşünenler ulusal topluluğa katılamazlar, çünkü ulusal topluluğun tek bir etnik kökeni vardır, Türklüktür. Farklı etnik köken meselesi Atatürk indinde de milli mücadele dönemi çoğulcu jargonunun aksine dış kaynaklı propagandalar olarak değerlendirilmiştir. Buradan anlaşılan Kemalist ulusçulukta mutlak bir birlik ve tekliğe dayalı, hâkim etnik kültür kavrayışı birlik içinde çeşitliliği “bölücülük-bozgunculuk” olarak değerlendirmektedir. Peker'in 1935 CHP program açıklamaları, Kemalizm'in “devlet örgütlenmiş ulustur” anlayışında ifadesini bulan devlet karşısında ferde hiçbir özerk hareket alanı bırakmayan organik karakterin resmini vermektedir. Atatürk etrafında oluşturulan lider kültü, sosyopolitik-ideolojik ve ekonomik muhalefetin tasfiyesinin ulusal bir misyon olarak görülmesi, diktatörlüğe adapte edilmiş Tek Parti sisteminin özel şekli olarak Tek Parti rejimi, bütün vatandaşları resmi ya da potansiyel üyesi olarak gören Tek Parti anlayışı, Kemalist Tek Parti devletinin totaliter karakterinin açık tezahürleridir. Ulusçuluğu CHP'nin ve dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin bir nassı olarak gören Peker, Osmanlı geçmişini reddettiğinden Türk tarihine referansını, Türk ulusunun kanındaki yücelikle sınırlayarak tarih dışı bir ulusçuluk tasviri yapmıştır. Hemen belirtmek gerekiyor ki, Peker'in kan ulusçuluğuyla ilgili tutumu net değil, ikirciklidir. Onun kan ulusçuluğu söylemi ırkçılığa kaçmayan bir etnisist karakter taşır. Bu Kemalist ulusçuluğun en uç versiyonu örneğinden anlaşılan o ki, Kemalist ulusçuluğun Peker nezdinde kan ulusçuluğunun eşiğinde durduğu ve sistematik ırkçılığa geçiş yapmadığını ortaya koymakta ve fakat ulusçuluğun etnik karakterini baskınlaştırmaktadır.³¹²

Kemalizm'in ilk teorisyeni olarak ifade elden Mahmut Esat Bozkurt'a (1892-1943) göre, azınlıkların Türk sayılabilmesi Türklüğe asimilasyona bağlıdır, bunun için de Türkçe konuşmalarını ve Türkçe soyadı kullanımını zorunlu görmektedir, aksi halde “Kanun-i Esasi Türkleri” olmaya devam edeceklerdir. Öz-Türk kavramı Türklük tanımı içine azınlıkların ve Kürtlerin alınmaması sonucunu

³¹² Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 199-208.

doğururken, Türkiye'nin asıl sahibi, gerçek sahibi mitosu olarak da öz-Türkleri, etnik Türkleri yerleştirmesi açısından önemlidir. Böylelikle hukuki-siyasi Türklükle etnik Türklüğü birbirinden ayırıştıran ve gerçek Türklüğü hukuki-siyasi Türklüğün yanında etnik Türklük olarak tanımlayan bir Kemalist ulusçuluk anlayışı ortaya çıkmaktadır.³¹³

Başka bir Kemalist-etnisist ideolog olarak Vasfi Raşit Seviğ'i (1887-1971) de zikretmek gerekir. Seviğ'in Yüksek Polis Enstitüsünde verdiği derslerden oluşan "Türkiye Cumhuriyeti Teşkilat-ı Esasiye Hukuku" kitabında Türk inkılâbının Türk tarihi ve Türk ırkıyla iftihar eden bir inkılâp olduğunu belirtmektedir. Kemalizm'in şeflik sistemiyle halk birliği olarak iki özelliğini gündeme getiren Seviğ, halk birliğini herkesin devlet için, devletin herkes için çalıştığı bir nizam olarak ifade eder. Halk birliği kavramındaki halk kısmına Atatürk indinde ayrılıkçı Kürtler, isyancı Rumlar ve Ermeniler ve sultan-halife taraftarı "beyinsizler" girmemektedir, dolayısıyla halk kavramı sadece hukuki bir kavram olmaktan öte bir anlam taşımaktadır. Bunların ancak dil, kültür ve ülküde birliğe asimilasyonu sonucunda ırk birliği içinde sayılmaları söz konusudur. Dini birlik Osmanlı'nın alâmeti farikasıydı, milliyetçilik ise, yani dilde, kültürde ve ülküde birlik ise Kemalist rejimin şiarıdır. Seviğ, büyük milli davaların çatışmaları ve farklılıkları azalttığını ve milli birlik etrafında toplanan halka "müttehid" bir görüntü verdiğini belirtmektedir. Ancak bütün bunlar demokrasinin kaldırılmasını gerektirebilir, çünkü demokrasi farklı siyasi partilere vücut veren düşünce, inanç ve hayat tarzı farklılıklarını kabul etmektedir.³¹⁴

Ulusun inşası için girişilen Kemalist çabaların nitelikleri bazı resmi metinlerden; yasalar, hükümet bildirileri ve 1923'te Mustafa Kemal tarafından kurulan Halk Fırkası'nın program ve tüzüklerinden çıkarsanabilir. 1923'te bile bu metinlerde Müslümanlardan söz edilmeyerek, "her Türk ve Türk milliyetini ve kültürünü kabul eden her yabancı Halk Fırkası'na girebilir" denilerek Türklüğe vurgu yapılmıştır. İki yıl sonra, 8 Aralık 1925'te Eğitim Bakanlığı "Türk birliğini bozmaya çalışanlar" başlıklı bir bildiriye Kürt, Laz, Çerkez, Kürdistan ve Lazistan gibi azınlıklarla oturdukları bölgeleri tanımlayan terimlerin kullanımının

³¹³ Yıldız, "Ne Mutlu Türküm..." s. 208-12.

³¹⁴ Yıldız, "Ne Mutlu Türküm..." s. 217-20.

yasaklandığını ilan eder. 1927 tarihli parti programının beşinci maddesi rehber ilkenin Türk dili ve kültürünün yaygınlaştırılması olduğunu söyler.³¹⁵ Kemalist Türk ulusal kimliğinin kurucu unsurları arasında dinin bulunmaması teorik olarak Gayrimüslimlerin Türklüğe asimilasyonunu kolaylaştırırken, gayri Türk Müslüman etnilerin Türkleşmesini önleyici bir rol oynamış ve Kürt etnik kimliğinin politizasyonunda önemli bir faktör olmuştur. Dinin, kimliğin dışında tutulması Cumhuriyet döneminde her ne kadar azınlıkların hukuki statülerinin yükselmesi anlamına gelmişse de, kamu alanına katılmaları neredeyse sıfırlanmıştır. Askerlik mesleğini silahsız ve rütbesiz yapmışlar, sivil bürokraside ve siyasi hayatta hemen hiç yer almamışlar, İstanbul Ermeni ve Rumları seyahat yasaklarına duçar olmuşlardır. Türkleştirmede eğitim önemli bir manivela olmuştur. Eğitim yoluyla toplumun sekülerleştirilerek Türkleştirilmesi ve türdeş hale getirilmesi hedeflenmiştir. Bununla ilgili olarak 20 Mayıs 1923’de Maarif Vekâleti, azınlık okullarında bütün derslerin Türk tabiiyetli öğretmenler tarafından verilmesini, Türkçe, tarih, coğrafya derslerinin Türkçe öğretilmelerini ve bu derslerin Maarif Vekâleti’nin atayacağı (hem Türk tabiiyetli hem de Türk milliyetli) Türk öğretmenler tarafından verilmesini zorunlu kılan bir karar aldı. Lozan Antlaşması’nda öngörülenin aksine azınlık okullarına devlet mali destek vermedi; Türk öğretmenlerin maaşları da bu okulların mütevelli heyetlerine yüklendi. Yeni azınlık okullarının açılması ise söz konusu değildi. 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün okullar Maarif Vekâleti’ne bağlandı ve yayımlanan bir genelgeyle de azınlık ve yabancı okulların Cumhuriyet’in laiklik ilkesine uymaları istendi. Yine başka bir genelgeyle azınlık ve yabancı okullarında haftada beş saat Türkçe, tarih ve coğrafya okutulmasını, bu dersleri verecek öğretmenlerin Türk olmasını ve Maarif Vekâleti tarafından seçilmesini kararlaştırdı. 1927’de yayımlanan diğer bir genelgeyle azınlık ve yabancı okullarında öğretmenlik yapacak kişilerin ana dillerinin Türkçe olması ve Darülmuallimin veya Darülfünun olmaları şartı getirildi. Türkçe imtihanında başarısız olan öğretmenlerin işlerine son verildi.³¹⁶

³¹⁵ Zürcher, ‘Fundamentalizm’... s. 263.

³¹⁶ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 274-81.

Türkleştirmenin bir ayağı da ekonomidir. Ticaret ve sanayi hayatına hâkim konumda olan azınlıkların bu konumlarının Türkler lehine dönüştürülmesi, Türkiye’de çalışan yabancı şirketlerin tasfiyesi, bunları işlerinde Türkçeyi kullanmalarının sağlanması ve bu şirketlerin işlerinde Türkleri çalıştırmaktan kaçınmalarının önlenmesi, azınlıkların devlet kurumlarında çalışmamaları, çalışanların işlerine son verilmesi, bazı mesleklerin icrasının Türklerle sınırlanması ve yerli malı kullanımının özendirilmesi Türkleştirmede ekonomik araçlar olarak tezahür etmiştir.³¹⁷

Türkleştirme çabasının en önemli aşamasını Türkçenin umumileştirilmesi oluşturmaktadır. Azınlıkların isimlerinin Türkçeleştirilmesi, Türkçenin anadil olarak benimsenmesi ve kamusal mekânlarda Türkçe konuşulmasının zorunlu kılınması, Türkçenin genele mal edilmesinin politik araçları olarak ortaya çıkmıştır. Türkçenin sadeleştirilmesi yolunda atılan adımlar, Arap harfli alfabeden Latin harfli alfabeye geçiş ve Soyadı Kanunu Türkçenin genelleştirilmesi talebinin siyasi yansımalarıdır. Kemalist basının 1928’de sadece Gayrimüslimleri değil, gayri Türk Müslüman etnikleri de hedef alan “vatandaş Türkçe Konuş” kampanyasında somutlaşan bir tartışma başlatması ve bu sürecin 1937’de doruğuna ulaşarak Atatürk’ün ölümünden sonra da devam etmesi söz konusudur.³¹⁸

Son olarak belirtilmesi gerekir ki Kemalist milliyetçilik çok partili hayata geçildikten sonra farklı Kemalist yelpazelerin ortaya çıkmasına bağlı olarak farklı anlamlar da kazanmıştır. 1960’lardan sonra gelişmeye başlayan Kemalist sol Kemalist milliyetçiliği antiemperyalist hareketlerin ve milli kurtuluş mücadelelerinin öncüsü olarak görmüş, Kemalizm’in iktidar tekeli daraldıkça ve giderek ordu, CHP ve bürokrasi sacayağına dayanır hale geldikçe, Kemalist milliyetçilik de değişen muhtevalar kazanmış, ancak “devletin milletiyle bölünmez bütünlüğü”, “vatanın bölünmez bütünlüğü”, “devletin üniter niteliğinin korunması” Kemalist milliyetçiliğin değişmeyen özünü oluşturmuştur. Süreç içinde Kemalizm’in etnisist damarı, farklı etnik kimliklerin özümsemiği bir üst kimlik oluşturma sürecinde

³¹⁷ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 285.

³¹⁸ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 286-7.

aleniliğini önemli ölçüde yitirerek yerini, bu özelliği taşıyan daha rafine politikalara terk etmiştir.³¹⁹

Kemalist milliyetçilik tanımında sorunlar devam etmektedir. Mevcut anayasanın 3/1 maddesinde devlet ve ülkenin normal olarak bölünemezliğinden bahsedildikten sonra ayrıca anormal karşılanabilecek milletin bölünmez bütünlüğünden bahsedilmektedir. Milletin bölünmez bütünlüğünden bahsetmek Baskın Oran'a göre demokrasiye aykırı düşmektedir. Çünkü milletin bölünemeyeceğini, tek parça (monolitik) olduğunu söylemek, alt kimlikleri reddetmek ve devlete egemen olan etnik/dinsel grubun dışındakilere karşı asimilasyoncu bir politikadan bahsetmek demektir.³²⁰ Oran, Anayasa'nın bu hükmünü bazı yasalarla da pekiştirdiğini söyleyerek, 3713 sayılı ve 1991 tarihli Terörle Mücadele Kanunu'nun 1. maddesi (bu madde Altıncı Avrupa Birliği (AB) Uyum Paketi vesilesiyle tamamen kaldırılmıştır), 2559 sayılı ve 1934 tarihli Polis Vazife ve Selahiyetleri Kanunu Madde 8 ve Ek Madde 7, 2954 sayılı Türkiye Radyo ve Televizyon Kanunu Madde 5/a, 3984 sayılı Radyo ve Televizyonların Kuruluş ve Yayınları hakkında Kanun Madde 4, 2908 sayılı Dernekler Kanunu Madde 44 ve 55, 2820 sayılı Siyasi Partiler Kanunu Madde 78 ve 101 yasalarını örnek vermektedir. Yazara göre buradaki kritik nokta uygulamanın biçimindedir. Öyle ki Türkiye'de etnik ve dilsel farklılıklara dayanan azınlıkların var olduğu ileri sürüldüğü anda, "bütünlüğün" bozulmak istendiği varsayılmakta ve bunu yapanlar "bölücülük ve/veya yıkıcılık" suçlanarak cezalandırılmaktadır. Konuyla ilgili Anayasa Mahkemesi'nin (AYM) siyasi partileri hep "devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğü" ilkesi ve "azınlık yaratma" yasağı dolayısıyla kapatmış olması en açık uygulamalardır.³²¹ Konuyla ilgili örnekler çoğaltılabilir.³²²

³¹⁹ Yıldız, Kemalist Milliyetçilik... s. 232-3.

³²⁰ Oran, a.g.e. s. 68.

³²¹ Oran, a.g.e. s. 69.

³²² Dernekle Kanunu Madde 5 (2 Ocak 2003 Dördüncü AB Uyum Paketi ile değiştirilerek milli güvenlik ve kamu düzeni kısıtlarına bağlanmıştır.), Anayasa'nın 68, 69 ve 42. Maddelerinden kaynaklanan yasaklayıcı nitelikteki Siyasi Partiler Kanunu'nun 81. maddesi meselenin dil boyutundaki düzenlemeleri serdetmektedir. Devletin dili Türkçedir denerek demokrasiye, hatta doğaya aykırı bir tanımlamaya gidilirken, esas amaç Kürtçenin anadil olarak kabul edilmemesidir. Bir devletin resmi diline ek olarak ayrıca bir düzenlemeye gidilmesi oldukça manidardır. Konuyla ilgili 1983 tarihli ve 2932 sayılı yasa Kürtçe ile düşüncelerin ifade edilmesini yasaklayan, Anayasa'nın 26. ve 28. maddelerinde Kürtçenin kullanımını kısıtlamış ancak bunlar Ekim 2001 anayasa değişiklikleri sırasında kaldırılmıştır. Dil ile ilgili en ilginç düzenleme 1587 sayılı Nüfus Kanunu'nun 16.

D. KÜRT SORUNU

Kemalizm'in etnik politikasını anlamının bir yolu da Türk modernleşme projesinin bir semptomu olarak gelişen Kürt sorununa eğilmekten geçiyor. Burada Kemalizm'in Kürt sorununu ifade ediş biçimi üzerine yoğunlaşılacaktır. Kürt sorunu olarak tartışılan meseleyi Osmanlı-Türk modernleşme-uluslaşma süreci içinde ele almaksızın yapılan tartışmalar meseleyi açıklayabilme potansiyeli düşük çabalardır. Kürt sorunu, Osmanlı-Türk modernleşme-uluslaşma sürecinin bir semptomu olarak tezahür etmiş olduğundan konu bu tarihsel bağlamı içinde anlaşılabilir. Kürt sorununun, Osmanlı-Türk sekülerleşme sürecinin bir semptomu olarak, din-devlet ilişkileri ve Kemalizm-demokrasi sorunu çerçevesinde; Osmanlı-Türk uluslaşma sürecinin bir semptomu olarak, Kürt milliyetçiliği ve yine Kemalizm-demokrasi ilişkisi çerçevesinde analiz edilmesi mecburidir.

Devlet söyleminin sorunla ilgili durumu, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun hemen ardından 1990'lara kadar yok sayma³²³ durumudur. Buna göre Türkiye Cumhuriyeti'ne yurttaşlık bağıyla bağlı herkes Türk varsayılarak, daha doğrusu homojen bir ulus yaratmanın bir yansıma söylemi olarak hukuki bir çerçevede, Anadolu sakinlerinin tümünün aslen Türk olduğu varsayılarak Kürtlük inkâr edilmiş ve yok sayılmıştır. Ne var ki bu suskunluk ve inkâr etme durumu Kürt sorunu ile ilgili spekülasyon yapmaktan geri durmayan bir dille birlikte yürümüştür. Bu dil Kürt sorununu Kürt ifadesini telaffuz etmekten imtina ederek, irtica, aşiret, eşkıya, yabancı kışkırtması ve iktisadi azgelişmişlik kavramları üzerine kurmuştur. Etno-politik bir değerlendirmeden özellikle kaçınılmıştır. Kürt sorununun bu şekilde devlet tarafından konumlanması devletin kasıtlı bir çarpıtması olarak değil, tarihsel verilerin yarattığı bir devlet algılaması olarak ortaya çıkmıştır. Kürt sorununa yönelik

maddesinden kaynaklanan yeni doğan çocuklara milli kültüre uygun olmayan isimlerin verilemeyeceği şeklindeki düzenlemedir. Bu yasa da 19 Haziran 2003'de kabul edilen Altıncı AB Uyum Paketi vesilesiyle değiştirilmiştir (**Oran**, a.g.e. s. 70-3).

³²³ Metin Heper bu durumu inkâr etmek olarak değil ve fakat varlığını kabul etmekle beraber tanımamak olarak değerlendirmektedir (2008).

irtica, aşiret, eşkıyalık, bölgesel geri kalmışlık gibi nitelemelere kaynaklık eden toplumsal dolayimler olarak beylik, şeyh, tarikat, gelenek ve taşranın özerk ekonomisi, Kürt etno-politik kimliğinin kuruluşunu mümkün kılan kurucu unsurlar olduğundan, devletin Kürt sorununu irtica, aşiret ve eşkıyaya yönelik bir tahribat olarak sunması, meselenin etno-politik yönünü gizlemek şöyle dursun bizzat Kürtlüğü bu şekilde kurmaya matuftur.³²⁴

Öncelikle Osmanlı'da Kürtlüğün algılanması durumuna bakmak gerekiyor. 19. yüzyılın bitiminde Kürdistan Gazetesi'nden ve Şemseddin Sami'nin eserinden (Kamusul A'lam) anlaşıldığına göre Kürtler İmparatorlukta ayrı bir grup olarak görülmekte ve fakat Osmanlı toplumunun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Kürdistan Teali Cemiyeti'nin Jîn Gazetesi'ndeki metinlerden anlaşıldığına göre Kürt kimliğinin Osmanlı kimliğinin bir parçası olarak algılandığı önceki dönemin aksine Osmanlı kimliğinden ayrı olarak bir gelişim seyri takip ettiği, Birinci Dünya Savaşı sonrası birçok Kürdistan haritasının dolaşımında olduğu söylenebilir.³²⁵ Osmanlı'nın Kürdistan'daki ivedi politikası, dağınık Kürt aşiretleri açısından emirlik ve konfederasyon biçiminde müşahhaslaşan *birleştir ve yönet* şeklinde olmuştur. Bu doğrultuda geleneksel Kürt yönetici tabakası desteklenmiş ve özerklik verilmiştir. 17. yüzyıl itibarıyla özerk Kürt emirlikleri bulunsa da bunlar yavaş yavaş Osmanlı idari sistemiyle bütünleşmeye başlamıştır. Özerk yapılar teorik de olsa 19. yüzyıl ortalarına kadar korunmuştur. 19. yüzyılda Osmanlı bir reform, merkezileşme sürecinden geçmektedir. Batı'nın meydan okumasını karşılamak ve bu denli büyük yeniden yapılanmanın mali sorumluluklarını karşılamak için devlet gelir bulmaya, dolayısıyla devletin doğrudan gelir toplayabilmesini sağlayacak merkezileşme politikasını uygulamaya başlamış, dolayısıyla Kürt yöneticilerinin lehine olan mevcut iktidar yapısını küçültmeye ya da yok etmeye çalışmıştır. II. Mahmut'un 1808'de başlayan saltanatıyla beraber ve özellikle 1840'larda Osmanlı'nın taşradaki ademimerkezi, gevşek denetim politikasını tersine çevirerek daha merkezîyetçi bir usule geçmesiyle sorun baş göstermeye başlamıştır. Batı'nın ekonomik ve askeri

³²⁴ **Mesut Yeğen**, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2006, s. 17-25.

³²⁵ **Hakan Özoğlu**, *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, çev. Nilay Özak Gündoğan-Azat Zana Gündoğan, İstanbul: Kitap Yayınevi, Ekim 1999, s. 50-6.

üstünlüğüne karşı direnebilmek, Rusya ve İran'ın tehditlerine karşı koyabilmek gibi nedenlerle böyle bir politika izlenmeye çalışıldı. Bu doğrultuda merkezi idare aşırı büyüklükte bir Kürdistan eyaleti kurdu ve İmparatorluğun yıkılışına kadar bir Kürt beyliğinin ortaya çıkışına izin verilmedi. Buna karşı olarak Kürt ayaklanmalarının sayısında da artış yaşandı. Kürdistan eyaleti yirmi yıl kadar varlığını sürdürdü. Bu süre, Kürt milliyetçiliği açısından bir mekan algılamasını yaratabilecek, zihinlerini harekete geçirmeye yetecek bir süre olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı'nın Kürdistan eyaleti milliyetçi Kürt liderlerini Kürdistan'ı sadece özerk bir idari varlık olarak değil, bağımsız bir devlet olarak tahayyül etmeye sevk etmiştir. 20. yüzyılda Kürtlerin entelektüel faaliyetleri Osmanlıcılıktan Kürtçülüğe ya da Kürt ön-milliyetçiliğine ve nihayetinde tam bir Kürt milliyetçiliğine doğru bir yönelime gitmiştir.³²⁶

Osmanlı'da siyasi otorite ile Kürt bölgeleri, yerleşkeleri, aşiretleri, beylikleri arasındaki ilişki gevşek siyasi bağımlılığa dayanan bir nevi özerklik ilişkisiydi. Böyle bir ilişkinin oluşmasındaki mantık İmparatorluk tarzı siyasi ve idari örgütlenmenin kurucu mantığı olarak hükümler olunan alanın genişliği ve hükümlerlik tekniklerinin sınırlılığıdır ve iktidarın yoğun değil yaygın olmasını gerektirmiştir. Ayrıca Kürt beyliklerinin İran önünde set oluşturuyor olmaları böyle bir sıkı markaj ilişkisiyi mümkün kılmamıştır. 16. yüzyılda Osmanlı'nın doğuya yayılmasıyla birlikte Kürt aşiretleri arasındaki ilişki önem kazanmıştır. Osmanlı Safevi İran'ına karşı bir tampon bölge konumunda oldukları için Kürt aşiretlerinin otoritelerini tanıyıp Osmanlı himayesi altında beylerbeyliği şeklinde örgütlenmelerini tanımıştır.³²⁷ Ek olarak bölgeler arası ticaretin önemsiz düzeyde kalmış olması da bu ademimerkezi yapıyı icbar etmiştir. Ne var ki 19. yüzyıla gelindiğinde ıslahatlar, kimi etnik grupların ayrılıkçı eğilimleri ve diplomatik baskıların ortaya çıkardığı süreç ademimerkezci niteliklerin aşınmasına neden oldu. Islahatlar merkezileşme doğrultusunda taşranın idari, siyasi ve iktisadi özerkliğini ortadan kaldırmaya dönüktü ve bu, Kürt beylikleriyle Osmanlı arasında geleneksel uzlaşmanın son bulması anlamına gelmiştir. Merkezi idarenin konsolidasyonu için Kürt beyliklerinin ortadan kaldırılması gerekliydi ve kaldırıldı, ancak Kürtlerin buna karşı reaksiyonu

³²⁶ Özoğlu, a.g.e. s. 72-90.

³²⁷ Özoğlu, a.g.e. s. 66.

ayaklanmalar şeklinde tezahür etti. Emirliklerin tasfiyesi Kürt aşiretlerinin mevcut konfederatif birliklerinin sonunu getirmiş ve aşiretler arası husumetin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Emirliklerin ortadan kaldırılması ve fakat onun yerini alacak bir ajanın ortaya konulmasındaki kifayetsizlik Kürt aşiretleri arasında aşkın otorite olarak şeyhlerin siyaset sahnesine çıkmasına neden oldu. Bundan böyle Kürt başkaldırıları şeyhlerin önderliğinde gerçekleşir olmuştur. Kısaca 1870'lerden 1920'lere kadar şeyhler ve şeyhlik Kürtlere kolektif bir siyasi ve idari mevcudiyet sağlayan esas semboller olmuştur. Şeyhlik simgesi üç kategoriyi, dini-aşiret-etnik kimliği bünyesinde barındıran bir yapı haline gelmiştir.³²⁸

Osmanlı için model teşkil eden Fransız modernleşmeciliğinin iki unsuru merkeziyetçilik ve sekülerizmdi. Modernleşmenin bu iki tarzı klasik Osmanlı siyasi-idari yapılanmasının iki toplumsal kategorisini, yani din ve etnik çeşitliliği merkez dışına itmek anlamına gelmiştir. Osmanlı idarecileri, çok dinli, çok etnili bir kompozisyona oturan Osmanlı'yı bir imparatorluk olarak muhafaza edebilecek bir entegrasyon stratejisini bir arada yürütebileceklerini düşünmüşler, bu yöndeki entegrasyon stratejisinin ilki olan Osmanlıcılık başarısız olunca merkezileşme teşebbüslerine girişmişlerdir. Bu doğrultuda milliyetçilik/Türkçülük itibarı kabaran ideoloji sınıfına girmiştir. Osmanlı'nın en sonunda Anadolu topraklarından ibaret kalması bu siyasetin sosyolojik zeminini de hazırlayan bir gelişme olmuştur. 1923'te Cumhuriyetle birlikte merkeziyetçilik tartışmasız zaferini kazanmış ve artık taşra üzerine titiz ve kapsamlı bir disiplin dönemi başlamıştır. Merkezileşmeye karşı tepki olarak 1842'ye kadar Osmanlı'ya sadık kalan Bedirhan Paşa sonraki beş yıl içinde Osmanlı'nın Tanzimat ile başlayan merkezileşmecî politikalarından rahatsız olmuş ve 1847'de Osmanlı'ya karşı ayaklanmıştır. Ancak bu isyan kelimenin tam anlamıyla milliyetçi değil, Bedirhan'ın topraklarını bölmeyi ve otoritesini zayıflatmayı amaçlayan Osmanlı merkezi hükümetinin uyguladığı yeni idari politikalardan kaynaklanan tepkisellikten maluldür.³²⁹ 19. yüzyılın ikinci yarısında Kürtlerin siyasi ve askeri lideri Nakşibendi Şemdinan ailesi, 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması'ndan sonra Osmanlı'nın Ermenilere yaptığı vaatler dolayısıyla 1880'de isyan etmiştir. Anlaşmaya göre Ermeniler, Çerkezlerle ve Kürtlere karşı korunacaktı.

³²⁸ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 226-37.

³²⁹ Özoğlu, a.g.e. s. 92-4.

Bu isyanın milliyetçi tasarılarla harekete geçmiş olması muhtemel görünmüyor. İsyân Seyyid Ubeydullah'ın bölgede daha fazla denetim kurma talebi olarak okunmalıdır.

Ne var ki Osmanlı'da 1908'deki Jön Türk Devrimi'yle ortaya çıkan kültürel, siyasi, düşünsel ortam da İstanbul'daki Kürt Ayanına Kürt milliyetçiliğinin doğuşuna sebep olan kültürel ve siyasi örgütleri kurmaları için gereken fırsatları vermiştir.³³⁰ 1908 sonrası kurulan Kürt örgütleri ve yapılan yayınlar Kürt milliyetçisi olmaktan çok Osmanlıcılık fikriyle hareket etmiştir. Ancak İttihat Terakki'nin merkezileşme ve daha da önemlisi Türkleştirme politikalarına tepki³³¹ olarak Osmanlıcılıktan uzaklaşıp Kürt milliyetçiliği yapılmaya başlanacaktır.³³² Bu meyanda Kürdistan Teali Cemiyeti (1918), Osmanlı kimliğinin bir parçası olmadan ayrı bir Kürt kimliği söylemiyle hareket etmiştir. Kürt milliyetçiliği özelinde, Kürt milliyetçiliğini hazırlayan Kürt aydınlar olmuştur. Onlar da Türk milliyetçisi Jön Türkler arasından doğmuşlar, milliyetçiliği onlardan öğrenmişler ve onlara tepki olarak geliştirmişlerdir. İlk Kürt aydınlarını yaratan olay 1898'de çıkmaya başlayan Kürdistan Gazetesi olmuş, ayrıca Meşrutiyet de Kürt milliyetçiliğine ortam hazırlayan bir gelişme olmuştur. İmparatorluktaki bütün belirgin etnik/dinsel unsurlar gibi Kürtler de örgütsel bir uyanış içine girmişlerdir. İşin ilginç İstanbul'a okumaya gelen Kürtlerin Türkçü konferansları dinleyerek Kürtlüklerinin farkına varmış olmalarıdır.³³³

³³⁰ Özoğlu, a.g.e. s. 95-101.

³³¹ İçerde inşa edilmeye çalışılan milliyetçilik hem kendisi bir tepki diyalekti ile ortaya çıkmış, hem de kendisine tepki olarak karşıt milliyetçilikleri teşvik etmiştir. Avrupa milliyetçiliği 19. yüzyıl ortasından sonra emperyalizmi desteklemeye girişmiş ve bunun az gelişmiş ülkelerde yarattığı etki-tepki, diyalektik sonucu ortaya ikinci dereceden bir milliyetçilik türü çıkmıştır. Avrupa milliyetçiliğinden farklı olarak bu milliyetçilik burjuvazinin yokluğunda ideolojiyi formüle edecek olan aydınlar millete ve onun bağımsız ulus devletine sadakati öngörmüşlerdir. Aydınlar bağımsız devleti kurunca milliyetçilik ideolojisini harekete geçirerek milleti inşa etmeye çalışmışlardır. Bir tepkiden doğan bu uluslaşma süreci daha sonra kendisi bir tepki nedeni olmaya başlamıştır. Ülkede yaşayan farklı etnik/dinsel gruplar bir ideolojinin kendisini tek bir kalıba dökmeye çalıştığını görünce yabancılaşmaya ve tepkilerini üçüncü dereceden bir milliyetçilik şeklinde ortaya koymaya başlamışlardır (**Baskın Oran**, "Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 872).

³³² **Kemal Kirişçi-Gareth M. Winrow**, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı, Ekim 2002, s. 86.

³³³ **Baskın Oran**, Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 872-4.

Bundan böyle etnik-dini çoğulculuk ve âdemi merkeziyetin temsili olan taşra, CHP tarafından kötülüğün kaynağı olarak gördüğü istenmeyenler olarak algılanmaya başlanacaktır. Kürt milliyetçiliğinin yükselişi Türk etnisitesi ve diline vurgu yapan Türk milliyetçiliğinin yükselişine bir tepkidir. Şeyh Said İsyanı Türk hükümetinin merkeziyetçi politikalarına gösterilen bir kızgınlık ve Türk hükümetlerinin İslam'ı zayıflattığı kaygısına dayanan bir hareket olarak neşet etmiş, dolayısıyla din, Kürtlüğün ayırt edici vasıflarından birisi olmuştur. Niteliği çok tartışılmış olan 1925 Ayaklanması, dinsel temanın tamamen önde tutulduğu bir isyan olmakla birlikte, ilk Kürt milliyetçisi hareketidir. Çünkü yaratıcısı Şeyh Said değil milliyetçi Azadi örgütüdür. Amaçları bağımsız bir Kürt devleti oluşturmak olan bu muvazzaf Kürt subayları, laik nitelikleri yüzünden feodal ortam içindeki Kürt halkını etkileyebilmekten uzak olduklarından vitrine Nakşibendi Şeyhi Said'i koymuşlardı.³³⁴ 1925-1938 yılları arasında bir dizi isyan Türk etnik çekirdeğin Kürtleri asimile etmeye kalkışmasına karşı tepkiler olarak ortaya çıkmış ve hükümet bu tür vakalara karşı giderek daha fazla hoşgörüsüz olmaya başlamıştır. 1939'lara gelindiğinde hükümet Kürt nüfusunun yoğun olduğu bölgelerde egemenliğini pekiştirmeye çalışmıştır.

1950'de Demokrat Parti'nin (DP) zaferiyle sonuçlanan seçimler yapıldığında Kürt milliyetçiliğinden hemen hemen eser yoktu. Çok partili hayata geçişle birlikte modernleşmenin yayılmasıyla³³⁵ Kürtler daha politize olmaya ve etnik öz bilinçlerinin farkına varmaya başladılar. 1969'dan sonra Kürtlerin örgütlenmesi ve Türk soluyla eklemlenmesi ve daha sonra ayrı bir Kürt sol hareketi olarak Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK) ortaya çıkması önemli kilometre taşları olmuştur. Bu gelişmelere tepki olarak 1982 Anayasası'nda Kürt kimliğinin tanınmasının imkânsızlığı dolaylı yoldan ifade edilmiş, Kürtçe yasaklanmış, TDK ve TTK ile 1930'ların tezleri tekrar canlandırılmaya çalışılmış, Kürt örgütlerinin Marksist karakteri Türk-İslam sentezine vurgu yapılarak bertaraf edilmeye çalışılmıştır.³³⁶ 1950'de DP iktidarı devraldığında CHP'nin merkeziyetçi-

³³⁴ **Oran**, Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği... s. 875.

³³⁵ Hasan Bülent Kahraman'ın (*Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I: Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*, İstanbul: Agora Kitaplığı, Eylül 2008) ifadelerine göre pasif modernleşmeden aktif modernleşmeye geçiş şeklinde başka bir kavramlaştırma da önerilebilir.

³³⁶ **Kirişçi-Winrow**, a.g.e. s. 109-20.

modernleşmeci misyonu tamamlanmıştı. Fakat DP de modernleşmeci-merkeziyetçi programın taşıyıcılarından biri haline gelmiştir. İslam'ın ve geçmişin, ıslahat ve inkılâba; âdemi merkeziyetçilik ve taşranın merkeziyetçilik ve merkeze yenilmesinin yanı sıra, bir entegrasyon stratejisi olarak Osmanlıcılığın milliyetçiliğe yenilgisi Cumhuriyet dönemi devlet söyleminin ortaya çıkışını koşullandıran tarihsel-toplumsal gelişmeler olmuştur.³³⁷

Devlet söylemini inşa eden bir unsur da otoriteryanizmdir. Devleti kurtarma telaşı, Osmanlı-Türk ıslahatçılığına ve inkılâpçılığına otoriteryen bir tema kazandırmıştır. Islahatçılarla inkılâpçıların siyaset tasavvurları güçlü devlet vurgusu tarafından koşullanmıştır. İttihat Terakki'nin on yıllık iktidarı (1908-1918), ordunun aktif siyaset üzerindeki önemli etkinliği ve siyasetin tekelleştirilmesiyle maluldür. Bu durum Kürt milliyetçiliğinin biz duygusunu geliştirmesinde önemli bir işlev görecektir. Kürt aydınlarının bir biz bilinci yaratmaları için iki diyalektik imdatlarına yetişmiştir. Birinci olarak, ülkede çeşitli olumsuzluklar üst üste binmiş, kitleleri tutunum bunalımına sokmuş ve bu da biz bilincini bir şekilde ikame edebilecek bir tutunum ihtiyacı gerektirmiş ki, milliyetçi seçkinler ideolojiyi ancak böyle bir bunalım içinde inşa etmişlerdir. İkinci olarak, içerde rejimin uyguladığı milliyetçiliğe duyulan tepki bir onlar bilinci yaratarak biz bilincini önemli ölçüde ikame etmiştir. Bu ikame unsurunun etkisi rejimin uyguladığı milliyetçiliğin aşırılığı ve irrasyonelliği ile doğru orantılıdır. İçerde doğal bir asimilasyonun vuku bulması için öncelikle içerdeki diğer kimliklerin bir biz bilinci edinmelerinden evvel bir ulusal ekonomik pazarın kurulmuş olması gereklidir. Tersine olarak bir biz bilincinin edinilmesinden sonra ulusal ekonomik pazar kurulması söz konusu olursa doğal asimilasyon için geç kalınmış demektir. Alternatif olarak zorla asimilasyona girişilmesi ise şiddetli mağduriyet duygusu yaratarak karşıt milliyetçiliği keskinleştirmekle malul kalacaktır.³³⁸ Yine 1950'lere kadar Tek Parti iktidarı, 1936'dan itibaren resmi olarak devlet parti bütünleşmesi, ebedi şef ve milli şef örneklerinde olduğu gibi bu otoriteryen siyasete liderlik kültürünün ve elitizmin eşlik etmesi, Cumhuriyet'in ikinci on yılında rafine bir korporatizmin benimsenmesi otoriteryanizmin devlet söyleminin kuruluşundaki köşe taşlarıdır. Kısaca

³³⁷ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 69-97.

³³⁸ Oran, Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği... s. 872-4.

modernleşme-Batılılaşma, merkezîyetçilik, milliyetçilik ve otoriteryanizm, bunlar arasındaki ilişki ve bu söylemin rakipleri olarak İslamcılık, Osmanlıcılık, ademi merkezîyetçilik ve gelenek, devlet söyleminin ortaya çıktığı söylemsel zeminin esaslarıdır.³³⁹

Bahsedilen tarihsel arka plan muvacehesinde Cumhuriyet rejiminin kurulması ve dolayısıyla saltanat-hilafet kurumlarının tasfiyesiyle birlikte 1990'lara kadarki süreçte devlet söyleminin istikrarlı bir şekilde Kürtlerin etnik/kavmi olarak varlığı reddedilmiştir. Ancak Cumhuriyet kadrolarının bu inkâr söyleminin kurulmasından, inşasından önce hem etnik varlıkları açısından, hem de hukuki haklar açısından Kürtlerin tanındıklarını ve meseleye kolektif kimlik/entegrasyon açısından dini-İslami bir yaklaşım içinde baktıklarını belirtmek gerekiyor. Milli mücadele döneminin zoraki çoğulculuğu ve motivasyon stratejisi olarak zoraki dini vurgular dolayısıyla Cumhuriyet rejiminin kurucuları, ülkenin çok etnili kompozisyonunu ve dolayısıyla Kürtlerin kavmi mevcudiyetini ve bu mevcudiyetten kaynaklanan siyasi ve hukuki hakları tanımak konusunda tereddütsüzdürler. Ne var ki 1924 Anayasası'nda kolektif kimlik olarak Osmanlı anlamıyla millet değil, etnik+teritoryal anlamıyla milliyetin benimsenmesi nesnel/fiziksel varlıklarının inkârı olmasa da Kürtlerin ve diğer etnilerin siyasi, hukuki mevcudiyetlerinin yeni rejim açısından tanınmamasına imkân vermiştir. Cumhuriyet kurulduktan bir yıl sonra 1924 Anayasası'nda Türk terimi ilk defa bilinçli olarak kullanılmaya başlanmıştır. Teorik planda vatandaşlıkla ilgili olarak etnisiteye veya ırka herhangi bir gönderme yapılmamış, dine referanstan ise özenle kaçınılmıştır. Bunların yerine dil, kültür ve ülkü birliği temelinde bir milliyetçilik sunumu yapılmaya çalışılmıştır. 1924 Anayasası'nın Meclis Komisyonu tarafından teklif edilen gerekçesinde belirtildiği gibi, bundan sonra devletimiz bir devlet-i milliyedir. Beynelmilel veyahut fevkalmilel bir devlet değildir. Dolayısıyla devlet Türk'ten başka bir millet tanımaz. Kurulan ulus devlet egemenlik iddia ettiği toplumsal coğrafyada Türklük haricindeki kavmi mevcudiyetleri teslim etmekte ve fakat bunu hakka, hukuka tercüme etmede menfi davranmaktadır.³⁴⁰ Hâlbuki Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyeti

³³⁹ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 100-6.

³⁴⁰ Mesut Yeğen, "Türk Milliyetçiliği ve Kürt Sorunu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 883.

(ARMHC) temsilcileri arasında imzalanan Amasya protokolünün ilk maddesi, Osmanlı ülkesini Türklerin ve Kürtlerin ülkesi olarak tanımlamaktaydı. Aynı madde Kürtlerden Osmanlı milletinin ayrılmaz bir parçası olarak bahsetmekte ve Kürtlerin etnik ve toplumsal örflerinin tanınacağını belirtmekteydi. 1924’e gelindiğinde Türk milliyetçiliği kavmi mevcudiyetlerini olmasa da, bu mevcudiyetten neşet etmesi gereken hakları Kürtlere vermekten kaçınmış ve onları “Türklüklerini” hatırlamaya davet etmiştir. Kürtlerin ulus devletin konsolidasyonuna gösterdikleri direnç ve otuzların otoriteryen ikliminde soy Türkçülük, Türk milliyetçiliğini Kürtlerin varlığını inkar etmeye götürmüştür. Dönemin Türk milliyetçiliğinin Kürt meselesini anlamak ya da gidermek üzere geliştirdiği algı, modern, milli ve seküler bir toplum-devlet inşa etmenin peşine düşen, jakoben bir Türk inkılapçılığı algısı olmuştur. Dönemin Türk milliyetçiliği açısından Kürt meselesi, inkılâpçı milliyetçilikle temsil edilen şimdinin alt etmeye koyulduğu geçmişin direncinden başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, Kürt ayaklanmasında veya genel olarak Kürt meselesinde cisimleşen mücadele, saadet ve ilerleme vaat eden şimdiyle, şimdinin tasfiye etmeye yöneldiği geçmiş arasındaki mücadeleydi. Dönemin Türk milliyetçiliği uzun bir süre Kürt meselesini böyle bir karşıtlık üzerinden algıladı.³⁴¹ 1920’lerin sonundan 1940’ların ortasına kadar vatandaşlığa dayalı milliyetçilik uygulamaya geçirilememiş, Gayrimüslimlere ayrımcılık yapılmış, Türk etnisitesi ve ırkına referanslarla büyüyen bir devlet söylemi inşa olmuştur. İskân Kanunu’yla ülkede gerçekleşmekte olan ulus inşası sürecine, Kürtleri Türk etnisitesine dâhil etme girişiminde bulunulmuştur. Etnisite olgusu aslında dini tutunum ideolojisinin berhava edilmesinden kaynaklanan motivasyon ve romantizm açığını kapatma girişimi olarak belirmiştir. Bu politikaya muhalefet, 1920’ler ve 1930’larda bir dizi isyan dalgası şeklinde vuku bulmuştur. Özellikle Şeyh Said İsyanı Türk milliyetçiliğinin evrimi üzerinde köklü bir etki yapmıştır.³⁴² Buna göre Anayasa’da yer alan egemenliğin millete ait olduğu şeklindeki ibare, Anayasa’nın diğer maddeleriyle (11, 12, 88) birlikte okununca egemenliğin millete değil Türk milletine ait olduğu

³⁴¹ Yeğen, Türk Milliyetçiliği... s. 884-5.

³⁴² Kirişçi-Winrow, a.g.e. s. 100-5.

anlaşılmaktadır. 1961 ve 1982 Anayasaları'nda bu sefer açık olarak egemenliğin Türk milletine ait olduğu ifade edilmiştir.³⁴³

ARMHC'nin halefi CHP de devlet, hükümet, meclis ve parti unsurlarını bünyesinde barındıran bir yapı olarak programında egemenlik açısından 1924 Anayasası'na paralel düzenlemeler yapmıştır. Parti kendisini Türklerin partisi olarak tanımlıyor, üyelik koşulları olarak Türkçe konuşuyor olmayı, Türk kültürünü benimsemiş olmayı şart koşturmuştur. Buradaki dışlama basit ve kategorik olmayıp karmaşık ve rafine bir dışlamadır. Devlet tarafından tanınma hafızayı, dili, kültürü ve tarihini reddetmeye bağlı olmuştur. Hukuki ve siyasi düzeyde inkâr söylemi, 1930'larda Avrupa'da yükselen totaliter rejimlere duyulan sempati, yabancı kışkırtması endişesi, milletin inşası çabaları neticesinde nesnel-fiziki bakımdan Kürtlerin inkârıyla sonuçlanmıştır: Kürtler aslında dağ Türkleridir. Kürtlerin varlığının söylemsel olarak inkârıyla meselenin ortadan kalkmaması, sorunla ilgili inkâr söylemine paralel bir söylemin inşa edilmesine neden olmuştur: Kürt sorunu etno-politik bir sorun değil, mürtecilik, eşkıyalık, aşiret, yabancı kışkırtması ve bölgesel geri kalmışlık sorunudur.³⁴⁴

Özellikle 1925 Ayaklanması sonrasında İstiklal Mahkemesi'nin metninin incelemesinden çıkan sonuç, Kürt sorununun Cumhuriyetin rakibi ya da ötekisi olarak kurulmasıdır. Kürt ayaklanması ilerlemeyi ve refahı temsil eden şimdi tarafından yıkılmış olan geçmişin, saltanatın, hilafetin, geleneksel, gerici, irrasyonel düzenini temsil etmektedir. Ayrıca Kürt meselesi eski düzenin bir kalıntısı olarak yeniden kurulmakta ve iskân gibi yollarla halledilmeye çalışılmaktadır.³⁴⁵ Gizli olarak hazırlanan Şark Islahat Raporları'nda bazı etnik yönetim stratejilerinin uygulanması salık verilmiştir. 1930'dan sonra Ankara sistematik bir asimilasyona başlamıştır. Açık resmi raporlarda Kürt sözcüğü telaffuz edilmezken, bu sözcüğün açıkça kullanıldığı ve enine boyuna tartışıldığı gizli raporlar hazırlanmıştır. Şark Islahat Raporları (1925) gibi erken mastır projeler arasında Kürt kadınların Türk aileler yanına verilerek Türkçe öğrenmeleri, kasabalarda konuşulacak Kürtçe kelime

³⁴³ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 110-22.

³⁴⁴ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 124-9.

³⁴⁵ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 130-4.

başına para cezası verilmesi vardır.³⁴⁶ İskân politikası esas olarak geleneksel Kürt bölgelerine Kafkasya ve Balkan göçmenlerinin yerleştirilmesini hedeflemiştir. 2510 sayılı ve 10 Haziran 1934 tarihli İskân Kanunu Kemalist ulusçuluğun ırk, kan ve soy kavramları etrafında ifadesini bulan etnisist boyutunu ifşa eden bir metin olmuştur. Kanunun amacı, gayri Türk unsurları iskan yoluyla Türklüğe asimile etmektir. Bunu gerçekleştirmek amacıyla yerli Türk nüfusunun artırılması için göçmen kabulüne başlanmış ve Türk soylu göçmen kabulü ve bunların iskânı yoluyla Türk ırkının güçlendirilmesi kanunun gerekçesinde özellikle vurgulanmıştır. Kanunun 11. maddesi açıkça gösterdiği gibi, amaç ülke çapında *dil, kültür* ve *kan* birliğini sağlamaktır. Bu bakımdan İskân Kanunu tam bir “üç birlik” kanunudur. İskân Kanunu ayrıca medeniyetçi reflekslere de sahiptir. İçişleri Bakanı Şükrü Kaya’ya göre Kanun aynı zamanda iç sosyal yapıyı medenileştirmeyi amaçlamaktadır. Buna göre nüfus politikası, göç, aşiretler ve tarım kesimindeki çalışma ilişkilerinin ıslahını ele alan kanun, Türkiye’nin bir dille konuşan, aynı çizgide düşünen ve aynı duyguları taşıyan bir ülke olmasını istemektedir. Zorunlu göçün devlet bütçesine getirdiği yük, Kürtlerin Türklüğe asimile olmamakta direnmesi ve iskân edilmiş göçmenleri Kürtleştirme kapasiteleri, Kemalist yönetimin zorunlu göç ve iskân politikalarına son vermesine neden olmuştur.³⁴⁷

Islahat politikalarından itibaren Osmanlı’nın Kürtlerle kurduğu gevşek ilişkinin siyasi-hukuki dayanakları, yani üst yapı dayanakları ortadan kalksa da alt yapı, yani toplumsal zemin aynı düzeyde aşınmış olmaktan uzaktır. Hilafetin de ilga edilmesi Kürtlerle merkez arasındaki siyasi-toplumsal bağların iyice zayıflamasına neden olmuştur. Altyapıyı da tasfiye etmek merkezileşme ve iktidarın konsolidasyonu çabalarıyla halledilmeye çalışılmıştır. Kürtler bu yöndeki girişimlere başkaldırarak yanıt vermişlerdir. Merkezileşme ve iktidarın konsolidasyonu düzeylerinde meseleye girişilmesi Kürt meselesinin aşiret direnci olarak devlet söylemine yerleşmesindeki bağlamı teşkil etmiştir. Başka bir bağlam da modernleşme-Batılılaşma söylemidir. Kürt meselesi aşiret ilişkilerinin, başka bir

³⁴⁶ Oran, Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği... s. 876.

³⁴⁷ Yıldız, “Ne Mutlu Türküm...” s. 245-53.

ifadeyle modernlik öncesinin sosyal biçimlerinin bir direnci olarak resmedilmektedir.³⁴⁸

Osmanlı'nın siyasal sınırlarının otuz yıl gibi kısa bir zaman diliminde Anadolu'yla sınırlı hale gelmesi ve Birinci Dünya Savaşı'nda Anadolu'nun işgali Osmanlı-Türk devlet yöneticilerinin kişisel hissiyatlarında derin etkiler yaratmıştır. Bütün yabancı devletlerin Anadolu'yu bölmek, parçalamak istedikleri şeklindeki bir zihinsel inşa söz konusu olmuştur. Bu toplumsal bağlamla oluşan devlet söylemi Kürt meselesini, meselenin etno-politik, sosyolojik mahiyetini iptal ederek yabancı devletlerin Anadolu'yu bölmek için başvurduğu bir provokasyon olarak kurmuştur. Kürt meselesi ecnebi kışkırtması olarak kimi zaman emperyalizmin, kimi zaman da komünizmin körüklediği suni bir mesele olarak algılanmıştır. Dolayısıyla Kürt meselesi Cumhuriyet'in rakibi, ötekisi olarak ortadan kaldırılması gereken bir meseledir.³⁴⁹

1950'lerle birlikte Kürt sorununa ilişkin devlet söyleminde belirgin bir ayırım gerçekleşti. Mesele artık ortadan kaldırılması gereken bir sorun olmaktan ziyade çözülmesi gereken bir sorun olarak bölgesel geri kalmışlıkla malul hale geldi. Sorunların, toplumsal rahatsızlıkların temeli olarak bu geri kalmışlık gösterildi. Meselenin bu şekilde algılanışında, devlet iktidarının konsolidasyonu meselesinin 1920-30'larda askeri-politik bütünleşme sorunuyla malulken, 1950'lerde ekonomik bütünleşme sorunu olarak ortaya çıkmış olması vardır. Anadolu toprakları üzerindeki bütünleşmenin niteliğinde yaşanan bu dönüşüme bağlı olarak ulusal bir pazar etrafında iktisadi bütünleşmenin öne çıkması, Kürt sorununun devlet söylemi içerisinde bir bölgesel geri kalmışlık sorunu olarak kurulmasına neden olan söylemsel zeminin oluşumunu tayin etmiştir. Ulusal pazarla bölge arasındaki kopukluk modernleşme ve modernleşmenin kurucu olduğu bir söylem evreninde, bir bölgesel geri kalmışlık ve giderek bir medeniyet eksikliği sorunu olarak algılanmaktadır. Meselenin bölgesel geri kalmışlık paralelinde ele alınışının ayırt edici iki niteliği, çözülmesi gereken bir sorun olarak ele alınması ve yine meselenin etno-politik niteliğinin görmezden gelinmesidir.³⁵⁰ Özet olarak, Beylik, Şeyhlik,

³⁴⁸ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 135-44.

³⁴⁹ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 149-54.

³⁵⁰ Yeğen, Devlet Söyleminde... s. 159-69.

Hilafet, Aşiret, kaçakçılık kategorileri etno-politik bir kategori olarak Kürtlüğün kurulduğu toplumsal uzamın ve bu uzama yönelik tahribe karşı gelişen Kürt direncinin sosyolojisi olmuştur. 1990'lara gelinceye kadar Kemalist dönemin etnik politikası gereği meselenin etnik-politik tarafı görmezden gelinerek halledilmeye çalışılmıştır. Ancak 1980'lerin ortalarından itibaren Türkiye'deki liderlik değişimi ve uluslararası sistemdeki değişikliklerle Post-Kemalist döneme geçilmiş, bu geçiş Türkiye'nin kimlik anlayışında köklü değişikliklere neden olmuştur.

BÖLÜM II

POST-KEMALİST DÖNEM

I. KAVRAMSAL-SOSYOLOJİK BİR GİRİŞ: MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİSİ

Türkiye'nin iç ve dış politikasının belirleyici "ideolojisi" Kemalist tekstin (metnin) analizinden sonra Türkiye'nin siyasi dinamiğine yön veren temeli açıklamak gerekir. Çünkü Kemalizm rakipsiz bir ideoloji değildir. Özellikle 1980'lerden sonra Türkiye'de İslam'ın siyasal ve sosyal alanda güçlenmesi, gerçek bir liderlik değişimi anlamına gelen Özal iktidarları dönemi ile Refah Partisi'nin (RP) devamı olan Fazilet Partisi'nden (FP) koparak 2002'de ve 2007'de güçlü bir şekilde iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) örnekleri Kemalizm'in rakiplerinin analiz içine alınmasını icbar eden bir kavramsallaştırmayı gerektiriyor. Bu anlamda Türkiye'nin siyasi dinamiğini açıklamakta merkez-çevre kavramları yarar sağlayabilir mi? Kuşkusuz Mardin'in merkez-çevre metaforu hala Türkiye siyasetini anlamada kullanılabilecek en güçlü metafordur. Ancak özellikle 1990'lardan sonra ortaya çıkan gelişmeler merkezin hala klasik merkez olarak kaldığını gösterse de çevrenin klasik çevre olarak kalmadığını gösteriyor. Dolayısıyla kavramsallaştırmayı güncellemek gerekiyor. Bu konuda Hasan Bülent Kahraman'ın coğrafi analizi ile işin içine kattığı, merkezdeki çevre (göç) ile çevredeki merkez (Anadolu kaplanları) kavramları sosyolojik gelişmeleri anlatmaya ve Mardin'in metaforunu tamamlamaya oldukça müsait olarak görülmektedir.

Şerif Mardin'in Türkiye siyasetinin dinamiğini açıklamaya çalıştığı metodolojik bir çerçeve olarak merkez-çevre paradigması, Edward Shils'den alınma bir kavramlaştırmadır. Burada temel tartışma odağı, toplumların ve siyasal aygıtların

(merkez) alt birimleri (çevreyi) nasıl etkiledikleri, bütünün parçayı dönüştürme kapasitesinin ne olduğudur. Sorun devletin toplumsal ilişkileri yeniden üretmesi sorunudur.¹ Shils, merkez kavramını şöyle açıklamaktadır: “Her toplumun bir merkezi vardır, toplumun bu merkezi alanı inançlar ve değerler alanından türer. O toplumu yöneten değerler, inançlar ve semboller sisteminin merkezidir.” Yine Shils’e göre merkezi değer sistemi toplumu oluşturan alt sistemlerin ve alt kurumların seçkinlerince onaylanan ve takip edilen değerler tarafından oluşturulurlar.² Shils’in merkez kavramıyla asıl anlatmak istediği, toplumun bütünleşmesini sağlayan genetik bir koddur. Bu tanım çerçevesinde, merkez kavramının iki yüzü olduğuna işaret edilebilir. Merkez bir yandan topluma yön veren değer ve inançlar, diğer yandan da bu değer ve inançlar üzerine inşa edilen kurumları ifade eder. Kültürel boyutuyla merkez toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar sisteminin merkezidir. Bu merkezi alan neredeyse kutsal bir nitelik kazanır ve Shils’e göre her toplumun bir resmi dini vardır.³ Merkezi değer sistemi iki nedenden ötürü toplum için merkezi bir yer işgal eder: i) Toplumun kutsal addettiği şeylerle bağlantılıdır, ii) toplumu yöneten otoritelerin bağlılığını kazanma işlevine sahiptir. Otorite kutsiyet duygularını harekete geçirir, toplumsal merkez geri kalan alanları etkileyecek karizmatik bir çekim yaratır. Kuramın tam orta yerinde entegrasyon meselesi durmaktadır. Toplumun entegrasyonunu neyin sağladığı ve toplumu neyin temsil ettiği sorularına verilen yanıt, toplumsal otoritenin, kurumlarının ve seçkinlerinin üzerinde oydaştığı değerler olacaktır. Entegrasyonu sağlayacağı düşünülen toplumun değerler merkezi Shils’e göre sekülerleşmiş de olsa kutsallığın yerini doldurur ve bu anlamda bütün toplumların resmi bir din işlevi gören bir merkezi vardır.⁴

Şerif Mardin kendi çalışmasında temel olarak Shils’in mantığını devralmıştır ancak teslim etmek gerekir ki, Osmanlı-Türk tarihine atfettiği farklılık ve istisnailik vurgusu, makalenin pek çok yorumunu Shils’in çerçevesinden de

¹ **Fethi Açıkel**, “Entegratif Toplum ve Muarızları: ‘Merkez-Çevre’ Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006), s. 31.

² **Açıkel**, a.g.m. s. 37.

³ **Levent Gönenç**, “2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006), s. 130.

⁴ **Açıkel**, a.g.m. s. 38.

uzaklaştırmıştır.⁵ Şerif Mardin'in çalışması bir yandan toplumsal entegrasyon ve iktidar sorunsalı etrafında Osmanlı-Cumhuriyet tarihi boyunca siyasal sistem içindeki merkezçek (*centripetal*) ve merkezkaç (*centrifugal*) eğilimleri ortaya çıkarmaya çalışırken, diğer taraftan da siyasal iktidarın (merkez) tesisinde rol oynayan değerler, kurumlar ve tabakalar arasındaki ilişkilere eğilir. Mardin, Merkez-çevre kavramlarını Türkiye Cumhuriyeti'ne uygularken Kemalist iktidar ve İslami muhalefet eksenini, otoriter devlet ve demokratik-popülist kitle ideal tiplerini eşliğinde bir tür düalist mantıkla kurumlaştırır ve kutuplaştırır. Tek eksenli bir merkez-çevre analizini modernlik deneyiminin bir üst belirleyeni olarak gündeme getirir.⁶

Mardin, ilk olarak 1973'te yayımladığı “Türk Siyasasını Açıklayacak Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”⁷ başlıklı makalesinin açıklamayı vaat ettiği iki meseleden ilkinin, Cumhuriyeti kuran ve halen idare etmeyi sürdüren kadronun idari ve siyasi maslahatı ile Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet adamlarının maslahatı arasındaki sürekliliğin biçimi ve nedenleri olduğunu belirtmektedir. İkinci olarak, Cumhuriyet elitlerinin çok partili hayata geçişle birlikte ortaya çıkan yeni siyasi konfigürasyon içindeki konumlarını, bölünmelerini ve çatışmalarını açıklayacak bir tartışma geliştirmektedir.⁸

Türkiye düşünce hayatına merkez-çevre ya da merkezi devletin mutlak iktidarı varsayımı Weberci siyaset bilimi ve Doğu-Batı benzemeziği yargılarından türemiş bir kavramlaştırmadır. Bu kavramlaştırmının esası, Batı'da demokrasiye doğru giden çoğulcu toplum yapısının tarihsel, hatta özsel bir temeli olduğu, bu temelin feodalizme çıkan ademimerkezi siyasal-toplumsal kuruluştan kaynaklandığıdır. Doğu'da ise çoğulcu ve çeşitli siyasal güçlerin yarışabildiği ademimerkezi toplumun yokluğu, bu tarihsel temelin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Şerif Mardin bu kaba yaklaşımı kültürelci bir bakış açısı

⁵ **Alim Arlı**, “Devletin Sürekliliği, Devrimin Muhafazası, Toplumun Denetimi Sorunu: Merkez-Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006), s. 102.

⁶ **Açikel**, a.g.m. s. 33.

⁷ **Şerif Mardin**, “Türk Siyasasını Açıklayacak Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, çev. Şeniz Gören, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Ed. Mümtaz’er Türküne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Baskı, 2006, s. 35-77.

⁸ **Ahmet Murat Aytaç**, “1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 106 (2006), s. 34.

geliştirerek inceltmekte ve Türkiye'nin siyasal tarihini Osmanlı devrinde inşa edilen merkez-çevre kopukluğu ve giderek uzlaşmazlığı üzerinden tahlil etmeye gitmektedir.⁹ Şerif Mardin Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezini teşkil eden ve tahkim eden bir takım mekanizmalardan bahseder: devşirme kurumu, vergi ve toprak sistemi, merkezin din üzerindeki egemenliği.¹⁰ Bu üç mekanizmayla merkez, sadece adalet ve eğitim olanaklarında değil, aynı zamanda meşruiyet sembollerini yaymada da gücü elinde bulundurmuştur. Mardin'e göre Batı'da merkezi devletin/ulus devletin öncesinde çevreye tekabül eden feodal soylular, kentler ve işçi sınıfı gibi siyasal güçlerin varlığı dolayısıyla merkezin bunları siyasal sisteme taşımada bazı uzlaşma kurumları oluşturduğunu, ancak 19. yüzyıl Osmanlı'da böyle uzlaştırıcı kurumların, benzer unsurların yokluğu nedeniyle ortaya çıkmadığını belirtiyor.¹¹ Mardin'e göre, Türk siyasal tarihinde eksik olan yan karşılaşmaların hep tek boyutlu olmuş olması ve çoğunlukla merkez ve çevre arasında bir çatışma biçimi şeklinde gelişmesidir.

“Batı’da devleti biçimlendiren güçler, modernleşme başlamadan önce Osmanlı Devleti’ni biçimlendiren güçlerden önemli ölçüde farklı gibi gözükmektedir. Modern devleti yaratan merkezileşme süreci, dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı. Bu güçler feodal soylular, kentler, kasabalar [burghers] ve daha sonra endüstri emeği idi. Bu uzlaşmalar, Leviathan’ın ve ulus-devletin bir ölçüde iyi eklenmiş yapılar olmasına yol açtı... Böylece feodal zümreler ya da ‘ayrıcalıklar’ ya da işçiler, yönetimle bütünleştirdiler, ama aynı zamanda, özerk durumlarının tanınmasını sağladılar... 19. yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğu’nda, katmerli karşı karşıya gelmenin ve bütünleşmenin bu ayırt edici özellikleri eksik gibi gözükmektedir. Daha doğrusu, temel karşı karşıya gelme, tek

⁹ Suavi Aydın, “Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006), s. 89.

¹⁰ Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayacak...”, s. 35-6.

¹¹ Suavi Aydın, bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre bugün bizim farkına varamadığımız şey, İmparatorluğun, hükümdarlık sahası olarak bellediği alanın genişliği ve onun üzerinde yaşayan nüfusun çeşitliliği karşısında, bu hükümdarlığın temini ve sürekliliği için, son derece sofistike politikalar geliştirmiş olduğu, yerelle uzlaşmalar aradığı ve bu uzlaşmalarla ayakta kalabildiğidir. Dolayısıyla İmparatorlukta bir merkez-çevre ilişkisi ve çatışmasından ziyade çok sayıda merkezin hükümdar güçle temasta olduğu politik ve hukuki zeminlerden söz edilmesi gereklidir (“Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105, 2006, s. 82).

boyutluydu ve her zaman, merkez ile çevre arasındaki bir çatışma olarak ortaya çıkıyordu.”¹²

Çevresel faktörlerin bir özerkliği olmakla birlikte, bu bir *de facto* özerklik seviyesinde kalmış, hiçbir zaman hukuki bir statüye dönüşmemiştir. Mardin’in Türk siyasetini açıklayacağına inandığı anahtar merkez-çevre ilişkisinin işte bu niteliğidir.¹³ Aracı kurumlar olarak sivil toplumun yokluğunun sonucu ise; öncelikle, merkez ve çevre arasındaki çatışma durumlarında ara toplumsal kategorilerin eksikliği bu çatışmaların fiziki güç araçlarının kullanımı yoluyla, daha sert yöntemlerle ve merkezi siyasi tasarruflar lehine çözümlenmesine yol açmaktadır. Ayrıca merkezkaç çevresel güçlerin denetimi için icat edilmiş bir merkezi ideoloji, Cumhuriyet dönemi için Kemalizm, bu sorunları çözebilmek için seferber edilir fakat tek başına ideoloji sorunu çözmez.¹⁴

Türkiye’nin siyasal tarihini Osmanlı devrinde inşa edilen merkez-çevre kopukluğuna bağlayan Mardin, bunu resmi ile yerel, devletle halk, mekânsal olarak da devletin merkeziyle Anadolu arasındaki kopukluk olarak vurgular. Yönetim alanında girilen ve yüzyılı aşkın bir zamandır süren bir modernleşmeye rağmen, merkezle çevre arasındaki ilişkiler kurulamamış, aradaki şebekelerin eksikliği nedeniyle toplum bütünleştirilememiştir. Türkiye Cumhuriyeti’ni kuranlar, devletin güçlenmesini ilk amaç olarak benimsedikleri için her şeyden önce merkezin güçlendirilmesi, yani çevreye karşı partinin güçlendirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Kemalist politikalar, merkeze bağlılığı ulusal kimlik simgeleri yaratarak oluşturmaya çalışmışlardır.¹⁵

Osmanlı İmparatorluğu’nda merkezi değer sisteminin temelini İslam oluşturmuyordu. Bununla birlikte İslam, aslında merkezin Ortodoks İslam’ı ve çevrenin heteredoks İslam’ı olarak iki forma sahipti. Bu iki unsur bir arada yaşıyor ancak bir araya gelmiyor, başka bir deyişle kültürel anlamda birleştirici bir çerçeveye rağmen seçkinlerin büyük kültürü ile kitlenin küçük kültürü arasındaki ayırım temelde varlığını koruyordu. Bu ayırım imparatorluğun kurumsal yapısında da

¹² **Mardin**, “Türk Siyasetini Açıklayacak...”, s. 37-8.

¹³ **Aytaç**, a.g.m. s. 37.

¹⁴ **Arlı**, a.g.m. s. 105.

¹⁵ **Meltem Ahıska**, “Hayal Edilemeyen Toplum: Türkiye’de “Çevresiz Merkez” ve Garbiyatçılık”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006), s. 15.

yansımasını bulmuştur. İktidarı elinde tutan kültürlü yöneticiler (hükümdar, asker bürokrasi, sivil bürokrasi, ulema) merkeze yerleşirken, iktidar mekânından dışlanmış kültürsüz kitleler çevreyi oluşturmuştur. İmparatorlukta modernleşme hareketlerinin başlaması merkezdeki seçkinlerin de kendi aralarında ayrılmasına yol açıyor, ayrıca Batılılaşma düşüncesinin ortaya çıkması, seçkinler ve kitle arasındaki uçurumu iyice derinleştirmiş oluyordu. Batılı modern değerleri benimseyen seçkinler zamanla geleneksel İslami değerler ve bu değerlerin taşıyıcısı geniş halk kitlelerine tamamen sırtını dönmeye başlamışlar, dahası onlara medenileştirilmeleri gereken kitle olarak bakmaya başlamışlardır. Batılılaşma düşüncesiyle birlikte merkez-çevre metaforunun işaret ettiği bölünme iki farklı karaktere bürünmüştür. Öncelikle zaten Osmanlı sisteminde mevcut olan merkezdeki seçkinler ile çevredeki halk arasındaki dikey bölünme daha da derinleşmiştir. İkinci olarak da merkezdeki seçkinler kendi aralarında ayrılarak yatay bölünmeyi teşkil etmişler, bir diğer deyişle seçkinlerden bir bölümü merkeze yerleşirken bir bölümü de çevreye itilmişlerdir.¹⁶

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte merkezi kurumsal sistem (devlet)¹⁷ milliyetçi, medeniyetçi, Kemalist değer sistemi doğrultusunda yeniden inşa edilmiştir. Merkezin yeni aktörü, rejimin tek partisi Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), merkezin partisi olarak tasarlandı. CHP tarafından kontrol edilen Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) de yeni oluşturulan merkezi kurumsal sistemin temel taşlarından biri olmuştur. Ancak burada da Mardin'e göre TBMM'deki İkinci Grup var olmuş ve bunlar çevreyi, Kemalistler ise merkezi temsil etmiştir. İkinci Grup, ademimerkeziyet ve liberalizmi temsil ederken, Kemalistler plebisitçi demokrasi ve "aracıların" devre dışı bırakılmalarını savunmuşlardır. Sonraki aşamada Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) çevre, Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) ise merkezi temsil etmiştir. TCF ademimerkeziyet istediği için dinsel gericilikle itham edilerek kapatılmıştır. CHP karşısında kurulan Serbest Fırka da çevresel nitelikliydi ve Menemen'de ortaya çıkan Patrona tipi bir ayaklanmayla bu parti de kapatıldı.¹⁸ Merkez ve çevre arasındaki ideolojik boşluktan kaynaklanan çatışma ve mücadelenin belirgin olarak öne çıkması Cumhuriyet dönemindeydir. Cumhuriyet, sosyal ve siyasi

¹⁶ Gönenç, a.g.m. s. 133-5.

¹⁷ Metin Heper bir çalışmada (2006) merkez-çevre modelini kullanırken merkezle devleti özdeşleştirmektedir.

¹⁸ Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayacak...", s. 59-61.

hayatın temel hukuki kurallarının tanımlandığı yepyeni kurumları, tanımları ve pratikleri hayata geçiriyordu. Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma pratikleri, merkez ve çevrenin ideolojik ayrışmasını Osmanlı dönemine kıyasla daha da hızlandırmıştır. Bu ayrışmanın temel eksenini, din ve devlet, başka bir ifadeyle toplum ve iktidar arasındaki kan uyuşmazlığıydı. Merkez ve çevrenin bu temel ayrışmasına ek olarak etnisite (Kürt Meselesi) ve mezhep (Alevi Meselesi) boyutlarını da katmak gerekir.¹⁹ Dindar geniş kesimler sistem tarafından dışlandıklarını, ülke nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan Kürtlerin önemli bir kısmı kültürel ve siyasal temsil haklarını kullanamadıklarını, Alevi cemaatler ise bir dışlanmaya maruz bırakıldıklarını söyleyerek mağdur olduklarını ifade etmektedirler. Kemalistler ise Cumhuriyet'in gerici, yıkıcı ve bölücü güçler tarafından kuşatılıp yok edilmek istendiği jargonunu kullanarak, bu tür heretizmlerin iç ve dış bölücülüğü ve gericiliği besleyen kaynaklar olduğunu iddia etmektedirler. Mağdurların önemli bir kısmı özellikle son otuz yıl içinde sistem içinde siyasal, toplumsal ve askeri müdahalelerle merkezle karşı karşıya gelmektedirler.²⁰

Cumhuriyet dönemine devreden merkez-çevre ayrılığı ve çatışmasının en temel iddialarından birisi şudur: Merkez ile çevre arasındaki sınır çizgisinde bulunan dinsel kurum, merkezin modernleşme ve sekülerleşme siyasetlerinden dolayı gittikçe daha fazla çevreyle özdeşleşmiştir. Öyle ki bölük pörçüklüğüne ve içine birbirinden farklı öğelerin girmesine rağmen çevrenin kendine ait bir tarz geliştirmesini mümkün kılan öğelerden birisi olmuştur din. Diğer de Demokrat Parti (DP) olmuştur. Mardin'e göre din, çevre ile merkez arasındaki bağın en temel kurumudur. Ancak modernleşme sürecindeki merkezle çevre arasındaki kültürel, sembolik bağ kopmuştur. Böylece merkezden dışlanan İslam, çevrenin karakteristik ideolojisi haline gelmiştir. Daha da önemlisi üst ve alt sınıfları da kapsamak üzere tüm taşra dünyasının İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmesi söz konusu olmuştur.²¹

Mardin, merkez-çevre ilişkileri bağlamında İslam'ın konumunu üç aşamalı olarak belirlemektedir: Osmanlı'nın kuruluşundan 19. yüzyıla kadar İslam, devletin

¹⁹ **Kazım Ateş**, "Ulusal Kimlik İçinde Alevi-Yurttaş ve Merkez-Çevre Eksenini Yeniden Düşünmek", *Toplum ve Bilim*, Sayı 107 (2006), s. 260.

²⁰ **Arlı**, a.g.m. s. 108-9.

²¹ **Ateş**, a.g.m. s. 261.

en temel kurucu görüşüydü. Tanzimat sonrasında bu ilişki önce kısmen, sonraları daha fazla askıya alınmış, Cumhuriyet döneminde ise tamamen kopmuştu. Reform sürecinde İslam çevreyle özdeşleşen savunmacı bir ideoloji konumunu almıştır.²²

Merkez-çevre gerilimi Cumhuriyet’le birlikte açık bir çatışmaya dönüşmüştür. Ancak merkez kendisini konsolide ettikçe çevrenin rejim karşıtı (“gerici ve bölücü”: İslami ve Kürt unsurlar) unsurları tasfiye edilmiş, ama yine de gerilim asla son bulmamıştır. Çevre İslamı ve Kürt milliyetçiliği, Kemalist seçkinlerin milliyetçi sekülerist değerleri yayma konusundaki bütün gayretkeşliğine rağmen, uzak çevrede alttan alta akmaya devam etmiştir. Bu iki unsurun 1980’lerden sonra aktif olarak siyaset sahnesine çıktığına şahit olunacaktır.²³

1946’da çok partili hayata geçiş söz konusu olduğunda Halk Partisi’nin DP’ye karşı uyarısı oldukça manidardır: “Destek bulmak için taşra kasabalarına ya da köylerine gitmeyin; ulusal birliğimiz sabote edilmiş olur.” Şerif Mardin’e göre, bununla aslında taşranın temel grupları, siyasal partiler olarak yeniden dirilecek, denmek isteniyordu.²⁴ 1950’de yapılan gerçek anlamda ilk serbest seçimlerde merkez-çevre gerilimi bir ölçüde siyasi alana taşındı. Hasan Bülent Kahraman’a göre merkez-çevre kavramlaştırmasında merkez, eksiksiz biçimde devletle, dolayısıyla tarihsel blokla (ordu-aydın-bürokrasi) bütünleşmiştir. Buna siyasal merkez demek daha doğrudur. Bu merkeze 1950 öncesi toplumsal ve yaygın bir muhalefetten, çevreden söz etmek mümkün değildir. Hürriyet ve İtilaf gibi oluşumlar siyasal merkezde yoğunlaşmış bir yapı arz etmektedir. Ancak genel oy, gizli oy-açık sayım ve tek dereceli seçime, dolayısıyla çok partili hayata geçilmesiyle birlikte demokrasinin en önemli biçimsel özelliği sağlanmıştır. Bunlara bağlı olarak siyasal merkez parçalanma ve taşraya doğru geriye dönüşsüz biçimde kaymaya başlamıştır. Taşradan kasıt muhalefet ve siyasal çevredir.

1950’de tepkime gösteren muhalefet bir koalisyon hareketi olsa da en önemli desteği taşradan almıştır. 1950 seçim sonuçlarıyla birlikte siyasal merkez-siyasal taşra ortaya çıkmıştır. Türk siyasetini bugüne tamamlayan ise ekonomik taşranın belirmeye başlaması ve nihayet coğrafi merkez-coğrafi taşranın doğmasıyla

²² Arlı, a.g.m. s. 111.

²³ Gönenç, a.g.m. s. 138.

²⁴ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayacak...”, s. 62.

söz konusu olmuştur. Bu, 1990'lara ve 2000'lere yansıyan bir tarihtir.²⁵ Merkezin partisi olan CHP'nin karşısına her ne kadar Kemalist değerleri benimsemiş olsa da DP, çevrenin temsilcisi olarak çıkmıştır. DP'nin iktidara gelmesiyle birlikte o güne kadar merkezin otoriter politikalarıyla dışlanmış olan çevre unsurları, özellikle İslami ve Kürt muhalefet unsurları DP'de kendilerini ifade etme imkânı bulmuşlardır. Bu ifade edişe karşı merkez güçlerin tepkisi ise pek hoşgörülü olmamıştır. Merkezin en önemli gücü silahlı kuvvetler DP'yi Kemalist rejim için tehdit olarak görmeye başlamış ve tarihsel bloğun diğer kesimlerinin de desteği ile 27 Mayıs 1960 tarihinde siyasete müdahale ederek merkezi restorasyona yönelmiştir.²⁶ Çevre siyasette etkin olduğu tüm dönemlerde ordunun restorasyon müdahalelerine maruz kalmıştır. Çevrenin kendisini bu tip müdahalelere karşı korunaklı kılması için geniş halk tabanına dayanma çabası ise bizzat bu müdahalelerin bir nedeni olarak belirebilmiştir. Ayrıca aktif modernleşme²⁷ sürecinin yürütücülerinin gelenekçi, dini temelli oluşu da onu dini, modernleşmenin ötekisi olarak kurgulayan pasif modernleşmeden ayıran ve yine ordunun restorasyon çalışmalarına muhatap olmasına neden olan bir özelliğidir.²⁸ Çevrenin yükselişine tepki olarak merkez, onu ortadan kaldırmak, kesintiye uğratmak ve ana proje olarak Kemalizm'in devamını sağlamak için restorasyon girişimlerinde bulunduğunu tekrar etmek gerekiyor.

Tek Parti iktidarı döneminin kapanmasıyla Kemalist tarihsel blok demokrasi-laiklik ikilemiyle karşılaşacaktır. Tek Parti iktidarının bitiminden sonra Kemalizm açısından kritik sorun nasıl olacak da, Anadolu köylüsünün ve kentlerdeki küçük burjuvazinin dinsel kartlarla oynayan bir partiye oy vermesinin önüne geçileceğidir. Demokrasiye geçişle birlikte hem demokratik hem de seküler olmak sorunu bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Adil seçimler sonucunda, oyların büyük çoğunluğu dini bir partiye giderse ve Kemalizm'i zayıflatmaya çalışırsa sekülerizm-demokrasi ilişkisinin nasıl ayarlanacağı en yakıcı sorun olarak kendisini göstermiştir. Soruna çözüm ise oldukça pratik olmuştur: Adil seçimler yapılacak, eğer sonuç istenildiği gibi çıkmaz, dini partiler zafer kazanırsa bu durum da kabullenilecek.

²⁵ **Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısı*... s. 173-4.

²⁶ **Gönenç**, a.g.m. s. 139-40.

²⁷ Hasan Bülent Kahraman, 1950'ye kadar olan Kemalist tekeldeki modernleşme sürecini pasif modernleşme olarak tanımlarken, bu tarihten sonraki süreci aktif modernleşme olarak tanımlamaktadır (*Türk Siyasetinin Yapısı*...).

²⁸ **Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısı*... s. 180-1.

Ancak zaferi kazanan fazla ileri giderse, Kemalist sünnetin bekçisi olan ordu araya girerek geleneğe ihanet edenleri cezalandıracaktır. Ancak bir süre sonra yeniden sivil düzen ve demokratik seçimler inşa edilecektir.²⁹ Bu kavramsallaştırmaya uygun olarak askeri müdahaleler periyodik bir titizlikle gerçekleştirilmiştir. 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997, 27 Nisan 2007 tarihleri bu periyodik titizliğin kilometre taşlarıdır.³⁰ Ortaya çıkan tabloda Türkiye demokrasisinin klasik anlamıyla bir demokrasi olmaktan ziyade vesayet demokrasisi olarak belirlediğini söylemek mümkündür. Bu restorasyon çalışmaları kendisini askeri darbeler olarak göstermiştir. Bu noktada 1950'ye kadar olan dönem merkezin kesintisiz iktidar dönemi iken, 1950'den sonra mutlak iktidarını sürdüremediği, çevreyle çatışma içinde geçen, 1990'dan sonra ise çatışmanın yine devam ettiği ancak çevrenin siyasalı belirlemeye başladığı bir dönem olarak okumak mümkündür. 1990'lardan itibaren merkez denilen kavram, siyasal-ideolojik merkez olmaktan çıkmaya başlamıştır.

27 Mayıs Darbesinden sonra çevreyi temsil eden parti, DP yerine Adalet Partisi (AP) olmuştur. AP de diğer [merkeze] yakın-çevre partiler gibi Kemalist değer sistemine cephe almamış, değer sisteminin tepeden inmece, gelenekle ve halkla yabancılaşmış tarzına karşı olmaya çalışmıştır. Bu anlamda AP'nin dine bakışı geleneksel, belki de saf köylü yaşamının masum bir unsuru olmuştur. Merkezi değer sisteminin diğer istenmeyen unsuru olarak Kürt meselesine yaklaşımı ise merkezin

²⁹ **Ernest Gellner**, "Kemalizm", *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar-Saltuk Özeltürk, Nalan Soyank, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2007, s. 118.

³⁰ Buna göre bir dönemleştirme yapmak gerekirse:

1908-1930 Kurucu Dönem: Merkez egemenliği,

1930-1950 Konsolidasyon Dönemi: Merkez egemenliği,

1950-1960 İlk Kırılma: Çevre egemenliği,

1961-1965 Geçiş Dönemi: Merkez kontrolü,

1965-1971 Demokratik Tepki: Çevre egemenliği,

1971-1973 Restorasyon Dönemi: Merkez egemenliği,

1973-1980 Geçiş Dönemi: Çevrenin kalkışması-ideolojik kayma,

1980-1983 Restorasyon Dönemi: Merkez egemenliği,

1983-1987 Demokratik Tepki: Çevre egemenliği ve çevredeki dönüşüm,

1983-1991 Demokratik Tepki: Çevre egemenliği ve merkezdeki dönüşüm

1991-1995 Dönüşüm: Merkezdeki çözülme ve çevredeki kırılma,

1995-1999 Çevrenin Arayışı: Çevrenin radikalleşmesi,

1997-2002 Restorasyon Dönemi: Çevredeki yenilenme,

2002-2007 Demokratik Tepki: Çevre radikalizmi ve merkezdeki muhafazakâr konsolidasyon,

2007 Demokratik Tepki: Merkezdeki çevre-çevredeki merkez koalisyonu (**Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısal...* s. 182).

yaklaşımından farklı olmamıştır. Bu dönemde ayrıca [merkezden] uzak-çevre siyasi partiler de ortaya çıkmaya başlamışlardır: Milli Nizam Partisi (MNP) ve 12 Mart 1971 Muhtırasından sonra kapatılmasından sonra devamı niteliğinde Milli Selamet Partisi (MSP). Çevredeki palazlanmaya tepki olarak merkezin rutinleşecek tepkisi yine silahlı kuvvetlerin 12 Mart 1971 Muhtırası olmuştur. Muhtıranın gerekçesini hükümetin anarşi ortamını, kardeş kavgasını, sosyal ve ekonomik huzursuzlukları hazırlamak olarak öne sürülmüştür.³¹

12 Mart Muhtırasının ardından 1973 seçimleri Türk siyasetinde merkezin partisi olarak ortaya çıkan CHP'nin ortanın solu sloganıyla çevreye yaklaşması gibi bir gelişmeye sahneye olmuştur. Buna paralel olarak merkezin diğer temsilcisi sivil bürokraside de merkezden kayma emareleri görülmüştür. Dolayısıyla merkezi temsil eden tarihsel bloktan sadece silahlı kuvvetler kalmış, silahlı kuvvetler bu konuda kendisini yalnız hissetmeye başlamıştır. Bu yalnızlık silahlı kuvvetlerin çevre unsurlara karşı daha şüpheli ve tepkili olmasına yol açmıştır. Siyasal alanda merkezden uzaklaşılması gibi gelişmeler çatışma alanının merkez-çevreden, sağ-sol alanına kaymasına ve açıkçası bu çatışmaların bir iç savaş görüntüsünü almasına neden olmuştur. Bu sağ-sol bölünmesine daha sonra etnik (Kürt) ve mezhepsel (Alevi) unsurlar da eklenmiştir. Gittikçe kaotikleşen gerilime karşı yine silahlı kuvvetlerin tepkisi, merkezin restorasyonu olarak 12 Eylül 1980 Darbesi olmuştur. Çoğunlukla vurgulandığı gibi bu müdahale ülkenin sivil ve siyasal yapısının üzerinden adeta silindir gibi geçerek, sivil ve siyasal yapıyı bir tabula rasa durumuna getirmiştir.³²

Askerler tabula rasa'yı doldurmak için 1983 seçimlerinde sağda Turgut Sunalp'ın Milliyetçi Demokrasi Partisi'ni (MDP) desteklerken solda da Necdet Alp'e Halkçı Parti'yi kurdurmuşlardır. Ne var ki seçim sonuçları çevrenin bir tepkisini yansıtmıştır. Zafer MDP'nin değil Turgut Özal'ın yakın-çevre ve uzak-çevre unsurların bir karışımı olan Anavatan Partisi'nin (ANAP) olmuştur. 1980'li yılların ortalarından itibaren Kemalist rejimin çifte belası olarak İslamcı ve Kürt unsurların siyasi sahnede daha fazla görünmeye başladığı söylenebilir. Siyasi arenada RP ve ardından FP İslami unsurların temsilcisi olarak uzak-çevrede dururken, 1990'lı

³¹ Gönenç, a.g.m. s. 141-4.

³² Gönenç, a.g.m. s. 145-6.

yılların başından itibaren Demokrasi Partisi (DEP)- Halkın Emek Partisi (HEP)- Halkın Demokrasi Partisi (HADEP)- Demokratik Halk Partisi (DEHAP)- Demokratik Toplum Partisi (DTP), Kürtlerin temsilcisi olarak diğer uzak-çevrede konumlanmıştır.³³

24 Aralık 1995 seçimleri uzak çevrenin İslami unsurunu temsil eden RP'nin zaferiyle (%21 oy oranıyla) sonuçlanmış, Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon hükümetini kurduktan sonra RP ile merkez arasındaki çatışma potansiyeli de oldukça artmıştır. Merkezin gerginliğe karşı konum alışı 28 Şubat 1997 tarihli post-modern müdahalesidir. Bu tarihte Milli Güvenlik Kurulu (MGK) toplantısında kuvvet komutanlarının yayımladıkları 18 maddelik bildiri, RP hükümetine bir uyarı niteliği taşımış, artan İslami faaliyetlerin önüne geçilmesi telkin edilmiştir. 28 Şubat merkezin en güçlü aktörünün uzak-çevrenin o zamanki temsilcisine karşı bir tepkisini yansıtmaktadır. Müdahalenin en önemli sonucu merkezî restorasyonu temin ederken, aynı zamanda Milli Görüş Hareketi (MGH) içindeki yenilikçi-gelenekçi ayırımını da alevlendirmiş ve nihayet yenilikçilerin 14 Ağustos 2001'de AK Parti'yi kurmaları söz konusu olmuştur.³⁴

Kemal Karpat, Türkiye'nin 1950'den 2002'ye kadarki elli yıllık demokrasi tarihini, ideoloji açısından, 1922-30 arasında oluşan ve 1930-50 arasında uygulanan devlet ideolojisini, Kemalizm'i kısıtlamak ve toplumun öz kimliği ve kültürüyle bağdaşır hale getirmek mücadelesi olarak değerlendirmektedir. Aslında DP zamanından, 2002'ye kadar geçen zaman, bir yandan partiler ve halk arasında, diğer yandan iktidarla muhalefet arasında geçen bir mücadeleden ibarettir. Halk kitleleri kendi dünyevi ihtiyaçlarıyla kültürel kimliklerini temsil ederek ona hürmet gösterecek liderler aramaktadır.³⁵

Hasan Bülent Kahraman, Mardin'in merkez-çevre kavramlaştırmasını günümüz siyasetine uygulamaya çalışırken yeni bir kavramlaştırma olarak coğrafi merkez-coğrafi çevreyi önermektedir. Buna göre, coğrafi merkez yakın dönem tarih içinde çok fazla değişmemiştir. Bu merkez büyük kentler veya metropolitan alandır. Dolayısıyla coğrafi merkezin siyasal açıdan kurucusu da büyük veya metropolitan

³³ Gönenç, a.g.m. s. 146-7.

³⁴ Gönenç, a.g.m. s. 148.

³⁵ Kemal. H. Karpat, "Türkiye'de Bugün İdeoloji Durumu", *Doğu Batı*, Sayı 30 (Kasım-Aralık-Ocak 2004-5), s. 37.

burjuvazidir. İttihat Terakki döneminden başlayarak geliştirilen, devlet aracılığıyla ve eliyle oluşturulan bu burjuvazi, siyasal merkezle tam bir örtüşme içindedir. Merkez siyasal kararlarını bu burjuvaziye dayanarak almıştır. Burjuvazi çok uzun bir süre boyunca devletin bu yaklaşımına ters düşecek davranışlardan kaçınmıştır. Siyasal merkez tarihsel blokla özdeştir. Buna karşılık coğrafi çevre taşra özelliğini ilk kez 1980'lerle birlikte yitirmeye başlamıştır. Taşranın klasik ve güçsüzlük anlamına gelen pejoratif anlamını yitirmesine, aynı sosyolojik yapının ekonomik-siyasal açıdan güçlenmesine karşılık gelen bir sürecin içine girilmiştir. Bu süreç 1950 sonrasında başlamış, 1965 sonrasında sanayi burjuvazisi niteliğini kazanmıştır. Buna karşılık merkezler hala metropolitan alan dışındadır. 1980'li yıllar taşranın bir hayli güçlendiği ve bağımsızlaşarak kendisini ifade etmeye başladığı bir dönemdir.³⁶ Taşranın güçlenmesi olgusunun ayrıntılarına inmek gerekir. Taşranın güçlenmesi olgusu genellikle Anadolu devrimi şeklinde ifadelendirilmektedir. Bu devrim Anadolu sermayesinin ekonomik bir güç olarak sahneye çıkması ile ilgilidir.

Anadolu Sermayesi

Kemal Can, Anadolu sermayesini üç grupta tasnif ediyor: i) Muhafazakâr-dindar işadamları, ii) dini tarikat ya da cemaat sahipliğindeki şirketler, iii) çok ortaklı şirketler.³⁷ Bu üç sermaye düzeni birbiriyle ilintili olsa da tam olarak aynı arka planı paylaşmazlar. Anadolu sermayesi açısından önemli bir başlangıç noktası Özal döneminde başlayan dışa açık ekonomi politikalarıdır. Böyle bir dönemin başlaması ile birlikte Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmeler (KOBİ) yeni bir örgütlenmeye gitti. Hükümet tarafından doğrudan desteklenmemiş olsa da, dışa açık ekonomi politikası Anadolu'da üretim sürecini ve sermaye birikimini tetiklemiştir.

Liberal İslamî söylemin ortaya çıkması ile ilgili iki temel yaklaşım söz konusudur: i) mevcut siyasal sistemin anti-demokratik baskıcı tutumuna karşı bir tepki, siyasal reaksiyon, ii) Müslüman hareketlerin eliyle dini söylemin reforme edilmesi. Türkiye'de liberal İslami söylemin ortaya çıkması Anadolu sermayesinin

³⁶ Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal...* s. 176

³⁷ Ömer Demir-Mustafa Acar ve Metin Toprak. "Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges", *Middle Eastern Studies*, Vol. XL, No. 6, November 2004, pp. 166-188.

gelişimiyle, Anadolu'nun merkezinde, ortasında Konya ve Kayseri gibi illerdeki sosyal ve ekonomik dönüşümle beraber açıklanmalıdır. Bu sosyal mobilizasyonun sonucu olarak ortaya çıkan Türkiye'nin yeni muhafazakâr orta sınıfı mevcut siyasal ekonomik sistem üzerinde bir baskı unsuru teşkil etmiştir. Türk sosyal, ekonomik ve siyasal yaşamının merkezine taşınmayı talep eden bu aktörler tarafından yeni bir İslami “kelime dağarcığı”, ifade tarzı inşa edilmiş ve içselleştirilmiştir.³⁸ Modernleşme paradigması ve onun uzantısı yaklaşımlar, Türkiye'deki siyasal ve ekonomik dönüşümü kavramada başarısız oldu, çünkü bu paradigma modernite ve geleneği dikotomik bir tefsirle ele aldı. Türkiye'de İslam ve ekonomi arasındaki ilişkiye odaklanan çalışmaların nicel ve nitel olarak oldukça yetersiz olmasının bir gerekçesi de, geleneksel pozitivist genel yaklaşımın bu alana yansıyan bir görünümüdür.³⁹

İslam ve ekonomi arasındaki ilişki daha çok “dinin siyasete alet edilmesi” söylemine benzer bir şekilde dinin ekonomik çıkarlar adına araçsallaştırılması şeklinde, hatta kriminal bir vaka olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Türkiye'nin coğrafi merkezindeki bu kapsamlı sosyal, ekonomik, siyasal dönüşüm demokratikleşme ve küreselleşme gibi iç dış faktörler yardımıyla gerçekleşmiştir. Bununla birlikte bu dönüşüm modernleşme söyleminin öngördüğü gibi gelenekselden moderne bir kayış değil, aksine bu ikisinin kaynaşması olarak değerlendirilmelidir. Anadolu merkezli işletmelerin yükselişi doğrudan İslami siyasal, ekonomik söylemin gelişmesine de neden olmuştur. Bu yeni sınıfın liderleri “Mekke ile Makineleşme” (*Mecca or Mechanization*)⁴⁰ arasında birinden yana bir tercih yapmak durumunda kalmamış, aksine ekonomik kalkınma ve Mekke rotalarının bir karşıtlık içinde olmadığına inanmışlardır. Bu yeni ekonomik girişimciler ki bazıları Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) bünyesinde örgütlenmişlerdir, devlet destekli büyük iş çevreleriyle aşık atmaya başlamışlardır. İslam, yukarıya doğru mobilizasyon söylemi olarak ve kaynak sağlamada bir aracı kurum olarak MÜSİAD'ta önemli bir grup içi dayanışma

³⁸ **Hasan Kosebalaban**, “The Rise of Anatolian Cities and the Failure of the Modernization Paradigm”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol. XVI/ No. 3 (Fall 2007), pp. 229.

³⁹ **Şennur Özdemir**, “Some Notes on the Possibility of An ‘Islamic Economy’: A Case Study”, *The Turkish Yearbook*, Vol. XXXVI (2005), pp. 208-10.

⁴⁰ Lerner, Daniel ve David Reisman'dan (The Passing on Traditional Society: Modernizing the Middle East, Glencoe, IL; Free Press of Gloncoe, 1963, p. 405) Kösebalaban (2007: 232) aktarıyor.

ideolojisi işlevi görmüştür.⁴¹ Konya ve Kayseri gibi Anadolu'nun ortasındaki iki kent sosyal ve ekonomik değişimi görmek için iyi örneklerdir. Karayla çevrili coğrafi konumlarına ve siyasal merkez tarafından ihmal edilmelerine rağmen 1990'lardaki olağanüstü ekonomik gelişmeleriyle onlar Türkiye'nin büyük sanayi üretim ve ihracat temeli oldular.

Bu gelişimle Doğu ve Güneydoğu Asya uluslarının çarpıcı ekonomik gelişimleri arasında paralellikler kurulsa da aslında yanlış bir benzetme olur, çünkü Doğu Asya öncelikle Soğuk Savaş koşullarında Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Japonya'dan gelen sermaye akınıyla bunu başarmıştır. Dünya ekonomisinin çekirdeği olarak Batı, Güneydoğu Asya'da ekonomik kalkınmayı doğrudan desteklerken, aynı şey Türkiye'nin bu kentleri için söylenemez. Aksine siyasal ve ekonomik merkez Anadolu orijinli işletmelerin ekonomik yükselişini kuşkuyla karşılamış ve onları “yeşil sermaye” “İslamcı sermaye” olarak nitelendirerek kriminal bir sorun, bir güvenlik sorunu olarak kodlamıştır.⁴² 28 Şubat 1997 askeri müdahalesi süresince ordu, bu muhafazakâr işletmelere karşı önlemler alınmasını ve bunların şirketlerinin boykot edilmesini istemiştir. Camilerin ve İmam-Hatip Liselerinin sayısındaki artış, üniversiteler, Milli Eğitim ve İçişleri Bakanlıkları başta olmak üzere devlet kurumlarında yaşanan muhafazakâr kadrolaşma, Arap sermayesinin elindeki Petro-doların bir kısmının Türkiye bankacılık sistemine İslami/faizsiz bankacılık adı altında sokulması, İslamcı burjuvazinin bu kaynaktan beslenmesi gibi gelişmeler, Turgut Özal hükümetleri döneminde başlayıp, olgunlaşan eğilimler olarak erken cumhuriyet döneminde kamusal alanın dışına itilen İslamcılığın yeniden bu alana dönmesini sağlamıştır. Kamusal alanın İslamcı kesimlere açılmasının yapı-aktör ilişkisi bağlamındaki toplumsal-siyasal karşılığı da geleneksel ve kültürel bağlarla şekillenen cemaatsel topluluk ilişkilerinin toplumda önemini artırması, geleneksel küçük girişimciler içinden yeni zenginleşen, 1990'larda KOBİ sahipleri olarak adlandırılacak bir kesimin çıkması olmuştur.⁴³ Bu sosyal, siyasal, ekonomik mobilizasyon müesses nizam elitleri açısından çanların

⁴¹ Kosebalaban, a.g.m. pp. 232.

⁴² Kosebalaban, a.g.m. pp. 233.

⁴³ A. Ekber Doğan, “Siyasal Yansımalarıyla İslamcı Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci”, *Mülkiye*, Cilt XXX/Sayı 252, s. 52.

Kemalizm için çalındığı algılamasına yol açmış ve 28 Şubat post-modern müdahalesinin zeminini oluşturmuştur.

2005'te yayımlanan bir rapor⁴⁴ Türkiye basınında İslami Kalvinistler tartışmasını ateşledi. Raporun genel havası modernleşme teorisinin İslam hakkındaki varsayımlarını reddetse de İslam ilhamlı bu gelişmeyi modernleşme teorisinin genel yapısı içinde değerlendirerek olumluyor. Başka bir deyişle çalışma Kayseri örneğinin kural içinde bir istisna olduğunu varsayıyor, çünkü kentin İslam anlayışının reforme olmuş bir İslam anlayışı olduğunu öne sürüyor. Diğer İslamcı kalkınma teşebbüsleri başarısız olmuştur diyor, çünkü onlar İslam anlayışlarını reforme etmede başarısız olmuşlardır. Ama Kayseri ve Konya örneklerinin derinlemesine bir incelemesi, onların modernleşmenin ikileminin üstesinden gelmelerinin, dini reformasyondan dolayı değil, buralardaki geleneksel sosyal ve ekonomik koşulların reformasyonundan ileri geldiğini göstermektedir.⁴⁵

20. yüzyılın sonunda Kayseri hızlı patlayan bir sanayi bölgesi olarak tanımlandı: Beş yüz fabrikası, mükemmel caddeleri, iyi bilinen bir üniversitesi ile bu Anadolu kenti bir model kent oldu. Yine de modernleşme paradigması ile karşılaştığı zaman Kayseri, modernite ve gelenek arasındaki sentezini kurmaya çalıştı. Fransız bir gözlemcinin kelimeleriyle “Kayseri Türkiye'nin doğusu ile batısı, Avrupa ile Asya, modernite ile gelenek arasında bir noktadadır.”⁴⁶

Konya da benzer bir örnektir, belki de tarihsel, sembolik ve genellikle kentteki Siyasal İslam'ın abartılmış gücü gibi nedenlerle daha açıklayıcı bir örnektir. Konya'nın dini sembolizmi seçimlerde desteklediği siyasal partilerden kaynaklanmaktan çok, bir 13. yüzyıl şairi, Sufi felsefeci olarak Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin yaşadığı kent olmasından gelmektedir. Kent bu özelliği dolayısıyla Müslümanlar arasında oldukça saygı duyulan bir konumdadır. Selçuklu İmparatorluğu'na başkentlik yapmış bir kent olarak geleneksel bir toplumda ekonomik kalkınmanın etüt edilmesinde önemli bir veri sunar. Konya Avrupa'daki Türk işçilerinin küçük sermaye yatırımlarına dayanan sanayileşme modelinin evi

⁴⁴ İslami Kalvinistler: Orta Anadolu'da Değişim ve Muhafazakârlık, *ESI Report*, 19 Eylül 2005.

⁴⁵ Kosebalaban, a.g.m. pp. 233.

⁴⁶ Kosebalaban, a.g.m. pp. 233.

olması hasebiyle Türkiye'de diğer şehirler arasında benzersizdir.⁴⁷ Konya'da Haşım Bayram öncülüğündeki Kombassan Holding örneğinde başarılı bir işbirliği göze çarpmaktadır. Kombassan 1989'da kâğıt üretimiyle başladığı macerasında daha sonra turizmden gıda üretimine faaliyet gösteren dev bir holding haline gelmiştir.⁴⁸ Ortaklık Sudan gibi yükselen piyasalara da yatırım yapmaktan geri durmamıştır.

28 Şubat 1997 askeri müdahalesi ve ardından gelen finansal kriz benzer işletmeler üzerinde yıkıcı etkilerde bulunmuştur. Ordu bu işletmeleri yeşil sermaye olarak etiketlemiş ve bir liste oluşturarak laik Türklerden bu listedeki şirketleri boykot etmelerini istemiştir. Sonuçta resmi müesses nizamdan gelen saldırı ve kendi iç sorunları da birleşerek önemli bir yara almışlardır. Bu işletmeler geniş ölçüde kurucularının kişisel karizmalarının ötesinde bir kurumsallaşmaya gidememişlerdir. Ama yine de önemli denebilecek bir sermayeyi yerel ekonomilerine aktarmada ve kentlerinde ekonomik kalkınmaya öncülük etmede hatırı sayılır bir işlev yerine getirmişlerdir. Bugün Konya'nın bütün ekonomisi bu ortaklıklara dayanmaz, ancak Türkiye'nin coğrafi merkezinde genel ekonomik kalkınmada bir araç olduklarını söylemek mümkündür. Bu ortaklıklar küçük ve orta büyüklükteki sanayiye yardım ederek ekonomik kalkınmayı desteklemişlerdir. Kayseri'de de ekonomik kalkınmanın genel biçimi, küçük ve orta büyüklükteki sanayi ve daha büyük ölçekte ihracata dönük işletmelerle yerli girişimciye dayanmaktadır. Bu kentlerin hiçbirinde ekonomik kalkınma hükümet teşvikleri ya da doğrudan dış yatırım sonucu değildir.⁴⁹

Kayseri ve Konya'da oyların kahir ekseriyeti bugün itibarıyla "liberal muhafazakâr" AK Parti'den yana kullanılmaktadır. Konya'da AK Parti'nin kuruluşundan önce Siyasal İslam'ın temsilcisi MGH desteklenmişti. Bu hareket açıkça Avrupa Birliği (AB) ve küreselleşme karşıtı bir hareketti. Ancak son yıllarda Konya ve bu gibi ekonomik büyüme kaydeden şehirler ekseriyetle AK Parti'yi desteklemeye başlamışlardır. Örneğin AK Parti, 2004 yerel seçimlerinde Kayseri'de

⁴⁷ Türkiye'de Anadolu sermayesine destek veren en önemli kaynak Avrupa ülkelerinde çalışan vatandaşların yurt içine gönderdikleri dövizler olmuştur. Çeşitli dini gruplar hızlıca bu işçiler arasında organize olabilmişler, bu işçilerin tasarrufları da Türkiye'deki dini hizmetlerin finansmanı, ayrıca alternatif bir ekonomik gücün yaratılması için kullanılmıştır. Anadolu'da kurulan Kombassan, Büyük Anadolu Holding, Yimpaş, Sayha, İttifak, Jetpa gibi dev işletmeler öncelikle bu işçilerin tasarrufları sayesinde gelişmiştir (**Demir-Acar-Toprak**, a.g.m. s. 170).

⁴⁸ **Kosebalaban**, a.g.m. pp. 234.

⁴⁹ **Kosebalaban**, a.g.m. pp. 234.

oyların %70'ini, Konya'da %54'ünü ve 2007 genel seçimlerinde her iki kente oyların % 65'ini elde etmiştir. AK Parti'nin Orta Anadolu'daki benzer ekonomik gelişim göstermiş kentlerindeki seçim başarısı da çapıcıdır. Gaziantep'te %60, Kahramanmaraş'ta %68 oy oranı elde etmiştir. Şunu not etmek gerekir ki, 1970'lerde Kayseri ve Kahramanmaraş gibi şehirler milliyetçi ve aşırı uç siyasal akımların kalesiydi. Son yirmi yılda ise liberal İslam'ın kalesi olarak ortaya çıkmışlardır. Bu kentler son on yılda ihracata yönelik hızlı bir ekonomik patlamayı yaşadılar ve milliyetçilikten çok küreselleşme ile uyumlu hale geldiler. Sosyo-ekonomik dönüşümlerin yaşandığı bu kentlerde AK Parti'nin oyların üçte ikisini alması rastlantı değildir.⁵⁰

Kayseri ve diğer orta Anadolu kentlerindeki ekonomik gelişme ve İslamcılığın birlikteliği nasıl açıklanmalıdır? İnsanların yaşadığı zihinsel bir reformasyonun bir sonucu olarak Kalvinist ya da Protestan bir İslam'ın ortaya çıkması olarak mı okunmalıdır? Eğer öyleyse Türkiye'de İslam'ın Calvin'i kimdir? Bu soruyu sekülerist Hürriyet Gazetesi genel yayın yönetmeni Ertuğrul Özkök sormuş ve Türkiye'nin en büyük İslami-sosyal hareketinin lideri olan Fethullah Gülen'i işaret etmiştir. Gazeteci Taha Akyol da bu fikri paylaşılarak modern orta sınıf dindarlığın bu harekette açıkça gözlemlendiğini savunmuştur. Ancak böyle bir Gülen-Calvin analojisi açıkça anakronizm olarak değerlendirilmelidir. Öyle ki öncelikle Türkiye'de 16. yüzyılın Katolik Kilisesine yakın bir dini kurumsallaşmadan söz etmek, dolayısıyla bu kurumsallaşmanın diyalektiği sonucu ortaya çıkan Hıristiyanlığın Protestanlaşması gibi bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Aslına bakılırsa Türkiye'de Müslüman reformasyonunu gerektirecek otoriter bir İslam bağlamından bahsetmek söz konusu değildir. Aksine Türkiye'nin bağlamı Kemalist otoriter sekülerizmdir ve dolayısıyla bir Calvin diyalektiğini Anadolu İslam'ından çok Kemalizm gerektirmektedir.⁵¹

Anadolu sermayesinin en önemli kurumsal örgütlenmesi MÜSİAD'dır. Modern İslami uyanışın ana kurumsal gelişmelerinden birisi olarak 5 Mayıs 1990'da

⁵⁰ Kosebalaban, a.g.m. pp. 235.

⁵¹ Kosebalaban, a.g.m. pp. 236.

yaş ortalaması 33 olan genç girişimcilerin kurduğu MÜSİAD⁵² Orta ve Doğu Anadolu şehirlerindeki küçük-orta büyüklükteki sanayilerden müteşekkil olarak Türkiye'nin en büyük gönüllü organizasyonu olarak sahneye çıkmıştır.⁵³ 2005 verilerine göre otuz farklı branş ve yaklaşık üç bin üyeye ulaştı, yirmi farklı ülkede büro açtı, on bin firma üyesi ile milli gelirin 35 milyar ABD Doları'nı (USD) teşkil ediyor. Derneğe üye firmaların %80'i ihracat yapan orta büyüklükteki şirketlerden oluşuyor. Şüphe yok ki MÜSİAD İslami bir vizyonla hareket ediyor ve i) İslam'ın ivmesinin yükselmesinde ii) İslami angajmanla hareket eden meslek ve iş çevrelerinin ekonomik çıkarlarını destekleme, artırma ve korumada, iii) İslam'a dayalı bir toplum anlayışının geliştirilmesinde çok kritik bir rol oynuyor. MÜSİAD, İslam'la Batı rasyonalitesi arasında bir bağ kurulabileceğini göstermiş ve İslami kimlikle serbest pazar ideolojisinin bir arada var olabileceğinin kanıtı olmuştur.⁵⁴

Anadolu sermayesinin ve MÜSİAD gibi örneklerin siyasal kimlik açısından ne anlama geldiği önemli bir sorunsaldır. Bu bağlamda Batı ile arasındaki ilişkisi MÜSİAD özelinde ele alındığında şu saptamalara ulaşılabilir: i) Türk Sanayici ve İşadamları Derneği (TÜSİAD) gibi MÜSİAD da küreselleşmeye ulusal sınırları aşmanın ve küresel bir pazarda faaliyet göstermenin bir yolu olarak bakıyor. Küreselleşme toplumlar, ekonomiler, kültürler arasında bir bağlantınlık yaratmakta ve rasyonel düşünme, uzun vadeli stratejiler ve örgütsel kapasite gerektiren oyunun kurallarının yolunu açmaktadır. TÜSİAD gibi MÜSİAD da AB üyeliğini desteklemektedir, çünkü yeni ticari partnerler sağlamayı hesap etmektedir. Bu doğrultuda küreselleşme yeni ekonomik kalkınma için yeni tarihsel bağlam olarak ortaya çıkmaktadır. MÜSİAD küreselleşmeye İslam ekonomisinin başarısı ve yükselişi için uygun bir zemin yaratmakta olduğu oranda olumlu bir nitelik atfediyor.⁵⁵ ii) Bununla beraber TÜSİAD'dan farklı olarak MÜSİAD, dayanışma ve inanç birliği, cemaatin bireyden öncelikli olması, ahlaki ilkelerin bireyci etikten daha önemli sayılması gibi İslami prensipler üzerine kurulmuştur. MÜSİAD, İslami

⁵² **M. Hakan Yavuz**, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, çev. Ahmet Yıldız, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s. 131.

⁵³ **E. Fuat Keyman-Berrin Koyuncu**, "Globalization, Alternative Modernities and the Political Economy of Turkey", *Review of International Political Economy*, XII/1 (February 2005), pp. 105-128.

⁵⁴ **Keyman-Koyuncu**, *Globalization, Alternative Modernities...* pp. 117.

⁵⁵ **Keyman-Koyuncu**, *Globalization, Alternative Modernities...* pp. 118.

söylemin devlet destekli bir burjuva sınıfından daha çok küreselleşmiş pazar ilişkileriyle geçimli olduğunu iddia etmektedir. MÜSİAD Doğu Asya kalkınma modeline atıfta bulunmakta ve sosyal ilişkileri düzenleyen geleneksel kurumlarla küresel pazarın gereksinimleri arasında tam bir stratejik uygunluk (*strategic fit*) görmektedir. MÜSİAD'ın kurucusu ve ilk genel başkanı Erol Yazar Türkiye'nin ekonomik kalkınmasına ilişkin Doğu Asya modelinin önemini aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

“...yirmi birinci yüzyılın başlangıcında Çin'in doğusu dünya ekonomisinin hâkim merkezi olmaya başlıyor. Batı sanayi modelinin aksine olarak bu model küçük-orta büyüklükteki işletmelerle aile ya da din gibi geleneksel değerler arasındaki bağlantıya dayanıyor.”⁵⁶

iii) Bu doğrultuda MÜSİAD “gerçek İslami söylemin” çağdışı, mistik, salt geleneksel olmadığı, bilakis ilerlemeci, ekonomik-teknik yeniliğe açık, serbest ticaret ve kapitalizmle uyumlu, servet kaynağı yaratabilir bir İslam anlayışı olduğunu iddia etmektedir. MÜSİAD başarılarını güvence altına almak için kısa vadeli çıkarlar yerine uzun vadeli stratejileri benimsemekte ve onların girişimci faaliyetleri kapitalizmle içselleşmektedir. MÜSİAD örneğinde İslami ekonomi kapitalizme ön ayak olmuş, ama kültürel temelde İslami söylemin içinde eritilmiştir. Böylece İslam ekonomisinin temsilcisi MÜSİAD İslam'ı ekonomik küreselleşmeyle telif etmeyi başarmış, fakat aynı zamanda bireysel ahlaktan öncelikli olarak cemaat kimliğine dayalı sosyal bir vizyon da üretmiştir.⁵⁷ iv) Cemaatçi toplum vizyonu doğrudan MÜSİAD'ın küreselleşmeye olumlu yaklaşımından türemektedir. Çünkü küreselleşme MÜSİAD'a mevcut devletçi-seküler ekonomik düzene karşı bir inisiyatif alanı sağlamıştır. Böylece MÜSİAD küreselleşmeyi çoğulculuğu ve çok kültürlülüğü geliştirecek ve dolayısıyla bir demokrasi platformu yaratacak faktör olarak görmüştür. Yine küreselleşme, MÜSİAD tarafından Türkiye'nin tam üyeliğini talep ettiği AB ile entegrasyona dair bir gelişme olarak görülmektedir. Küreselleşme beraberinde demokrasiyi perçinleyerek çok kültürlülük ve çoğulculuğun bir yansıması olarak Türkiye'de İslami söyleme bir meşruiyet alanı açması ve ulus devlet sınırlarının ötesinde İslami ekonomiye fırsat alanı açması olarak değerlendirilmiş ve

⁵⁶ Keyman-Koyuncu, Globalization, Alternative Modernities... pp. 118.

⁵⁷ Keyman-Koyuncu, Globalization, Alternative Modernities... pp. 119.

olumlanmıştır.⁵⁸ v) Bununla birlikte iki noktanın altı çizilmelidir. Birincisi, MÜSİAD’ın çok kültürlülük ve çoğulculuk söylemi liberal bir özü yansıtmaz. Çünkü topluluğu, cemaati bireye önceleyen bir anlayışa sahiptir. İslami söyleme dayanan cemaat bireysel tercihlerden önce gelir. Özgürlük, demokrasi, erdem, çoğulculuk, çok kültürlülük anlayışı liberalizmden ziyade cemaat ideolojisi tarafından tanımlanan bir çerçeveye sahiptir. Ayrıca İslami ekonomi ile Doğu Asya kalkınma modeli arasında kurulan bağlantıyı içeren cemaat ideolojisi MÜSİAD’a açık bir ifade de verir. MÜSİAD cemaat temelli bir ekonomik organizasyondur. MÜSİAD İslami ekonomik kültürel bir kimlik ve serbest ticaretin eklemlenmesi üzerine kurulmuştur. Burada emek ve sermaye arasında sınıf, güç, servet farklılıkları ağır basar. Eşitsizlik bu anlayışta gizlenmektedir. Örneğin İslami ekonominin adalet söylemi çalışanların örgütlenme hakkı, sendikalaşma, grev, sigorta, sağlık, refah hakları gibi kavramları kapsayacak şekilde kullanılmaz. Adeta İslami ekonominin cemaat ideolojisi genel anlamda refah devleti ve dağıtıcı adalet (*distributive justice*) prensiplerine, özel olarak da çalışanların örgütlenme hakları prensiplerine karşı eylemleri destekler. Gerçekten MÜSİAD sınıf temelli bir örgüttür.⁵⁹

Etkili bir aktör ve etkili bir baskı grubu olarak MÜSİAD, Türk seküler modernleşmesine karşı alternatif bir model üretmiştir. Özdemir’den aktaran Doğan’a göre model “bilinçli insan/Müslüman” (*homo islamicus*) olma gibi terimlerle ifade edilen yeni çalışma etiğiyle, eskiyle ve gelenekselle devamlılık ilişkisi içinde dengesi, orta yolcu bir modernleşme çizgisidir.⁶⁰ MÜSİAD İslami kimlikle serbest ticaret ideolojisinin birlikte yürüyebileceğini göstermiş, Türkiye ekonomisi ve toplumunun küresel dünyaya açılmasını desteklemiş, Türkiye’nin AB’ye üyelik sürecinde demokratik ve ekonomik avantajların elde edilebileceği ihtimalini sezmiştir. Dolayısıyla MÜSİAD’ın anti-modern, sermaye karşıtı olduğunu söylemek şöyle dursun, ancak alternatif bir modernite modeli ile sahneye çıktığı söylenebilir. Böylece MÜSİAD’ın bireyciliğe ve “haklar” söylemine dayanan liberal modelinden farklı olarak MÜSİAD’ın modernite modeli, topluluk/cemaat ve iyi toplum

⁵⁸ Keyman-Koyuncu, Globalization, Alternative Modernities... pp. 119.

⁵⁹ Keyman-Koyuncu, Globalization, Alternative Modernities... pp. 119; A. Ekber Doğan, “Siyasal Yansımalarıyla İslamcı Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci”, *Mülkiye*, Cilt XXX/Sayı 252, s. 54.

⁶⁰ Doğan, a.g.m. s. 49.

söylemini savunmaktadır. MÜSİAD'ın bu modeli demokrasi temelinde Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin yeniden ele alınmasını gerektiren bir vizyonu da içinde barındırmaktadır.⁶¹ MÜSİAD'ın önemini üç kısımda belirlemek mümkündür: i) İslamî etiğin “rasyonalize” edilmesi ve yenilenmesi sürecinde önemli bir rol oynuyor, ii) geleneksel ekonomik mantığın rasyonel kapitalizmle uyumlu olarak dönüşmesi ve Türk toplumunun kapitalist örgütlenme ihtiyacının karşılanmasında özel bir rol oynuyor, iii) İslam cemaatinin elit kesimi olarak İslamî etik ve estetik anlayışının yenilenmesinde oldukça kritik bir rol oynuyor.⁶²

Geleneksel motiflerle hareket eden Anadolu sermayesinin yükseliş ve dayanışma duygusunun gelişmesinin, esasında Türk modernleşme projesinin bir semptomu olduğunu söylemek gerekir. Anadolu sermayesinin yükselişi bir nedenden çok bir sonuç olarak okunabilir. İslami sermayenin aktörleri olarak dindar-muhafazakâr zenginliğin tam bir analizi onları motive eden unsurları açıklığa kavuşturmayı gerektirir. Bu motivasyonu zekât, hac, sadaka gibi İslami mükellefiyetlere indirgeyerek açıklamak gerçekçi olmaz. Anadolu sermayesinin, bir toplumsal mühendisliğe dayanan Cumhuriyet elitlerinin otoriter vizyonunun beklenmedik, istenmeyen ve kesinlikle sakıncalı görülen bir sonucu olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu beklenmedik sonuç dini varoluşun kamusal alandan dışlanması, Yasin Aktay'dan aktaran Demir-Acar-Toprak'ın tabiriyle “ahlaki diaspora etkisinin” (*moral diaspora effect*) bir sonucu olarak okunabilir. Bu dışlanmışlık, mahrum bırakılmışlık duygusunu en iyi yansıtan İslamcı-milliyetçi şair Necip Fazıl Kısakürek'in “öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya” dizeleridir. Bu moral diaspora etkisi beraberinde güçlü bir dayanışma motivasyonunun örgütlenmesine imkan vermiştir.⁶³ Hatta İslami kurumlar İslamcılığın toplumsal konumlarının yükseltilmesine de destek vermektedir. Örneğin Türkiye'deki İslami bankalar, kültürleri iş dünyasına uymayan, görece dindar gençlere kariyer fırsatı sunmaktadır. Dolayısıyla İslam ekonomisinin bir özelliği de İslamcılığın etkisini

⁶¹ Keyman-Koyuncu, *Globalization, Alternative Modernities...* pp. 120.

⁶² Özdemir, a.g.m. pp. 206.

⁶³ Demir-Acar-Toprak, a.g.m. pp. 172-3.

artırabilme potansiyelidir.⁶⁴ Yeni muhafazakâr işadamları sınıfının temel karakteristiklerini sıralamak gerekirse şunlar sayılabilir:

- i) dini değerlere bağlı, fakat değişime açık, ilerici, muhafazakârlar, muhafazakâr reformistler olarak tanımlanabilirler. Reformistlikleri mevcut müesses nizamın değişmesinde kendi konumları açısından fayda telakki ediyor olmalarındandır.
- ii) Sanat ya da kültürel çalışmalardan ziyade fayda-maliyet değerlendirmesi uyarınca karlı faaliyet alanlarında iş yapmayı tercih ederler.
- iii) Devlet elitleriyle sıkı bir ilişki içinde olmadıklarından dolayı hükümet gücünü maddi faydaya dönüştürme kabiliyetleri düşüktür.
- iv) Ekonomide devletle sıkı ilişki içinde olanların fonlanması endişesini taşıdıklarından devlet müdahalesi modelinden hoşnut değildirler.
- v) Kompozisyonları ağırlıklı olarak küçük-orta ölçekli işletmelerdir. Örneğin MÜSİAD'ın 1995 verilerine göre 1900 üyesinden sadece 20'si 500'den fazla işçi çalıştırmaktadır. Bu firmaların 1500'den fazlası 1-49 arası işçi istihdam etmektedir.
- vi) Dışa açık bir ekonomi felsefesine sahiptirler. Genel olarak dünyaya açıktırlar, bu arenada küçük ölçekli bir rekabet içindedirler. Pazar araştırması ve teknolojiye fazla yatırım yapmasalar da teknoloji transferinde rakiplerinden geri kalır yanları yoktur.
- vii) Genelde sağ muhafazakâr partileri desteklemektedirler, fakat belli bir partinin organik bir parçası imajını vermekten de kaçınmaktadırlar.
- viii) Eğitimin üzerinde oldukça fazla durmakta, çocuklarını özel okullarda ve eğer mümkünse yurt dışında okutmayı tercih ediyorlar.”⁶⁵

Bu özelliklere dikkat edildiğinde dindar-muhafazakâr burjuvazinin yükselişinin Cumhuriyetin modernleşme, çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma gibi projelerine bir engel oluşturmadığı varsayılabilir. Hatta adeta sistem için radikalizm tehlikesine karşı bir panzehir olduğu öne sürülebilir. Ancak Kemalist radikal Batılılaştırıcı modernleşme projesi yerine muhafazakâr modernleşme felsefesine sahiptirler. Dindar-muhafazakâr burjuva geleceklerini garanti altına almalarının pazar ekonomisinden geçtiğinin farkındadırlar ve yine bunun seküler elitlerin

⁶⁴ **Timur Kuran**, *Islam and Mammon: The Economic Precidaments of Islamism*, Princeton University Press, 2004, pp. 6.

⁶⁵ **Demir-Acar-Toprak**, a.g.m. pp. 173-4.

monopolünün kırılması anlamına geldiğini bilmektedirler.⁶⁶ Kısaca özetlenen bu Anadolu kentlerinde ortaya çıkan sermaye birikimini sosyolojik olarak “*çevredeki merkez*” olarak tespit etmek mümkündür.

Anadolu sermayesine ek olarak 1980’lerde yaşanan göç olgusundan da bahsetmek gerekir.⁶⁷ 1980’lerde başlayan ve hızla 1990’lara intikal eden bu demografik sosyolojik olgu oldukça önemlidir. Bu göç 1960’ların göçer-yerleşik nüfusuyla önemli bir farklılaşma içindedir. 1960’lardaki nüfus metropolitan alanla siyasi-kültürel olarak entegre olabilmış, merkezin projesiyle uyum içinde olabilmışse de 1980 sonrasının demografisi olarak taşrada yeşermeye başlayan sermaye ve onun bu gücüne dayanarak kendisinde gördüğü özgüven, kendisine ait kültürel değerleri siyasallaştırmak yönünde ona büyük bir yeti kazandırmıştır.⁶⁸ 1950’lerde nüfusun sadece %25’i kentlerde, kent merkezlerinde yaşarken, 1993’e gelindiğinde bu oran %59’a çıkmıştır. Kemalist modernleşme projesinin sembollerinin ve kurumlarının büyük şehirlerde otoritesini kurmuş olmasına karşın, kırsal-çevresel alan Anadolu’nun geleneksel İslami duyarlılığını muhafaza ede gelmiştir. Bu noktada nüfusun kırdan kente kayışı beraberinde İslami etik ve cemaat duygusunu da kentlere taşımıştır. Göç hem kırsalın görüşlerini değiştirmiş, hem de şehre yeni bir ideolojik dinamizm getirmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde büyük kentler Kemalizm’in kalesi durumundaydı. Kırsal göçmenler kente geldiklerinde karşılaştıkları hakim laik kültür tarafından değişime maruz bırakıldıysa da, kentli mekana kendi kırsal-İslami damgalarını, motiflerini katmayı da başarabilmişlerdir. Yakın akrabalık bağlarıyla İslami kültürü yansıtan ilk göç kalıpları, ailelerin bireyler halinde değil, bütün olarak göç ettiğini göstermektedir. Bu aile merkezli göç kalıpları, kentler etrafında yeni bir muhafazakâr halka meydana getirmiş, dolayısıyla kent merkezlerinin muhafazakârlığını güçlendirmişlerdir. Mahalleler hemşeri sadakatlerinin ve İslami ahlak kodunun çevresinde oluşmuştur. Mahalle camileri, çoğu defa yeni gelenleri özümsemenin ve bütünleştirmenin merkezi olmuşlardır. Öyle ki, 1973-1999 arasında

⁶⁶ **Demir-Acar-Toprak**, a.g.m. pp. 174-5.

⁶⁷ Göç ve kentleşme olgusu ile Milli Görüş Hareketi arasındaki sosyolojik ilişkiye içerden (İslamcı) bir değerlendirme için bkz. **Ali Bulaç**, *Göçün ve Kentin Siyaseti: MNP’den SP’ye Milli Görüş Partileri*, İstanbul: Çıra Yayınları, Mart 2009.

⁶⁸ **Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısı*... s. 176-7.

camii sayısı keskin bir artış göstererek 45.152'den 75.000'e çıkmıştır.⁶⁹ Böylelikle taşra sadece metropolitan alan dışında kalan bir coğrafya olmaktan çıkmış, coğrafi merkeze yerleşik, ona içkin olmuştur. Bu yapı sosyolojik olarak “*merkezdeki çevre*” olarak isimlendirilmesi gereken bir yapıdır.

1990'larla birlikte Anadolu'da büyük bir sermaye birikiminin oluşması ve bunun merkezden, devletten bağımsız olması Anadolu'da artık metropolitan burjuvaziyle rekabet edecek bir yeni burjuvazinin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu vurgulandığı gibi, *çevredeki merkez* olarak isimlendirilmeyi hak etmektedir. Dolayısıyla çevrenin parçalandığını, yeni boyutlar kazandığını ve siyasete farklı bir ağırlık yansıtmaya başladığını söylemek doğrudur. Merkez aynı merkez olarak kalırken çevre farklı bir çevre olarak işlemektedir. Yeni çevrenin siyasal anlamı ise oldukça kritiktir. Artık çevre DP, AP veya DYP örneklerinde olduğu gibi merkezle uyum içinde olmak durumunda hissetmeyecektir kendisini. Dolayısıyla Kemalist modelin yavaş yavaş orijinal anlamından kaymalar başladığını söylemek pekâlâ mümkündür. Çevre ve ona bağlı olarak gelişen merkezdeki çevre, 1990-2000'lerden itibaren Türk siyasal hayatında o güne kadar temel ideolojik biçim olan Kemalizm'den farklı bir yol tutturmaya başlamıştır. Kemalizm'e karşı muhalefetin cisimleşmesi olarak beliren bu gelişme Türk modernleşmesinin son evresidir. Bu son evre aynı zamanda hukuki-normatif ve kültürel modernleşmeden, yani pasif modernleşmeden, somut, yani köylülüğün ve tarım topluluğunun çözülmesi, şehirleşme ve sanayileşme ve alt yapı, yani gelir düzeyindeki artış şeklindeki modernleşmeye; kısaca aktif modernleşmeye geçiştir.⁷⁰

Kemalizm'in merkez ideolojisi olarak işlemeye başladığı tarihten bugüne kadar aradan geçen zaman içinde merkezin siyasal davranış ve sosyolojik kompozisyonunda önemli bir değişim yaşanmamıştır. Merkez tarihsel blok olarak tepkilerinde çok daha homojen ve kararlı bir bütün olarak hareket etmektedir. Askeri müdahaleler olarak ortaya çıkan merkez tepkisi esas olarak çevrenin dönüşümü ve güçlenmesine karşıdır. Çevrenin dönüşmesi ise 1990'larda başlamıştır. Bunu ortaya çıkaran gelişme siyasal çevrenin yanında bir de çok etkili bir coğrafi çevrenin neşet etmesidir. Bu coğrafi çevre coğrafi merkezde yer alarak merkezdeki çevreyi

⁶⁹ **Yavuz**, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 116-120.

⁷⁰ **Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısı...* s. 178-80.

oluşturmuştur. Buna ek olarak siyasal merkez de coğrafi bir boyut kazanarak çevredeki merkezi oluşturmuştur. Çevredeki merkez, klasik çevreden çok kopuk olmamakla beraber siyasal merkezle belli bir koalisyona girilmesine yol açmıştır. Özellikle 2000’li yıllar, merkezin bütün etkinliğini tepkisel olmakla gösterdiği, buna mukabil ana ağırlığın çevreye kaydığı bir dönemdir. Çevre bu dönemde kendi içinde merkez ve çevre olarak örgütlenmek suretiyle siyaseti etkileyen ana unsur olmuştur. 1990’larda çevrenin değişiminin bir boyutu da 1970’lerde çok daha sol tepkiler verirken artık daha İslamcı bir yaklaşım içine girmesidir. Kemalistlerin gözünde korkulacak bir odak olarak çevreyi temsilen taşra, Kemalizm’i eleştirmeye 1950’den sonra, siyasalı belirlemeye ise 1990’dan sonra başlamıştır. 1950’den sonra DP iktidarında Osmanlı-Türk modernleşmesinin reddettiği bir kavram olarak din reddedilmemiş, özellikle gelenek ve taşra/çevre kavramlarının biçimlendirilmesinde din etkili olmuştur. Dolayısıyla merkez-çevre çatışmasının ekseninin din, odağının ise taşra ve gelenek olduğu söylenebilir. 1990’lardan başlayarak muhafazakârlık, kültürel bir değer olmaktan hızla uzaklaşmış ve siyasal ideoloji niteliğini kazanmıştır. Çevrenin dönüşüm ve gelişiminin önemli bir sonucu da tarihsel blok içindeki aydınların 1970’lerden itibaren bu bloktan kayma belirtileri göstermesidir. 1990’lardan sonra çevrenin mezkûr değişimi merkezi de iyice daraltmıştır. 1990 sonrası merkez siyaseti, kendisini daha önceki dönemlerden ayıran bir özelliğe sahip değildir. Bütünüyle tepkiseldir. Bu tepkisellikle birlikte sağladığı en önemli yapısal değişiklik 1970’lerden itibaren kaybettiği bir grup aydının desteğini yeniden kazanmasıdır.⁷¹

1983 ile birlikte çevrenin temsilcisi olarak ortaya çıkan Turgut Özal’ın ANAP’ı, çevreyle olan ilişkilerini daha önce çevre desteğini alan partilere göre çok farklı bir anlayışla biçimlendirmiştir. ANAP bir anlamda çevredeki merkezin ve merkezdeki çevrenin partisi niteliğini kazanmıştır. Klasik çevrenin içerdiği ve kapsadığı köylülük, bu defa söz konusu partinin bünyesinden dışlanmaya başlayarak büyük kent çevresindeki yeni sosyolojilerle irtibat kurmuştur. Aydınlarla olan ilişkisi bakımından ANAP’a bakıldığında 1983-1991 döneminde birçok aydının daha önceki görüşlerini rahatlıkla değiştirdiğini görmek mümkündür. Aydınlar açısından, daha az

⁷¹ **Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısı*... s. 101,182-3.

vesayetçi, daha az toplumsal önderlik misyonu taşıyan ve daha az bir organik aydın modeli ortaya çıkmıştır.⁷²

1991’de yapılan seçimler Türkiye’deki klasik merkez-çevre ilişkisinin artık bütünüyle eridiği bir dönemi simgeler. Türkiye’nin ve nüfusunun büyük bir çoğunluğunun köylülükte yaşayan çevresinin geçirdiği sosyoekonomik dönüşüme bağlı olarak çevrenin de çoğullaşmaya ve kendi içinde “çatışmaya” başladığını söylemek mümkündür. Çevrenin parçalanması da her parçanın kendi partisini üretmesine neden olmuştur. Seçimlerin önemli bir sonucu Siyasal İslam’ın iktidar olmasa bile etkin bir güç olarak meclise girmesi ve 1994’den itibaren yerel yönetimlerde iktidara gelmeye başlamasıdır. 1990’larda gelişen kimlik, fark ve tanıma politikaları, İslam ve Kürt kimliği temelinde yeni açılımlar üretmiştir. 1990’larda klasik Kemalist tezlerin devlet, laiklik, meşruiyet, kimlik krizleri etrafında tartışmaya açılması, klasik aydın rolünün değişmesini ve bu kesimin tarihsel blok ve geleneksel merkez açısından şaşırtıcı politikaları savunmasını getirmiştir. Aydınların demokratik Kürt ve İslami kimlik argümanlarını savunması bu bağlamda ele alınabilir. MSP’den başlayarak çevrenin bir temsilcisi ve çevrenin bir ideolojisi olarak 1991 sonrası siyasetinin en önemli gelişmesini ihtiva eden İslami referanslı partilerin 1991 ve 1995 seçimlerinde önemli bir başarı elde ettiği söylenebilir.

Çevreyle bu partiler arası ilişki yüzeysel bir ilişki değildir. Merkezin tavizsiz bir şekilde güttüğü laiklik-Kartezyenizm-Pozitivizm ideopolitikasına karşı, çevre zaman zaman saklayarak, zaman zaman açıkça İslami duyarlılığı içeren bir politika çizgisi tutturmuştur. Dolayısıyla merkezle çevre arasındaki siyasal-ideolojik çatışmayı yaratan ana unsur da İslami duyarlılık olmuştur. Bu partiler bir yandan kapitalistleşmiş çevre partilerine (DYP-ANAP) karşı köylülüğü, bir yandan kent çeperlerine yerleşmiş göçmenleri, bir yandan da Anadolu’da yerleşik olan sanayileşmeye ve sermaye biriktirmeye başlayan fakat metropollerdeki büyük sermaye karşısında korunma ihtiyacı duyan taşra burjuvazisini temsil etmektedir. 1990’larda ortaya çıkan kimlik politikaları, özellikle İslami-Kürt duyarlılıkla bütünleşmiş ve merkezden şiddetle tepki görmüş çevrenin kendisini ifade etme

⁷² **Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısı*... s. 224-5.

meşruiyetini sağlarken, Siyasal İslam yönünde siyaset yapan partilerin kendilerini güçlendirmelerinin de koşulu olmuştur. Anadolu’da birikmiş olan sermaye artık kendisini yeterince güçlü hissetmeye başlamıştır. Metropolitan burjuvazinin elindeki alanı ele geçirme çabasıdadır. Aynı şekilde büyük kent çevresinde toplanmış ve şiddetli bir modernleşme ihtiyacı gösteren kitlelerin de kimlik politikaları bağlamında desteklediği bir siyasettir bu. Bu kesimler 1994 yerel seçimlerinden başlayarak dağıtım ve geleneksel dayanışma politikaları içinde, 1983 sonrası dönemin ağır yüklerini üstlerinden atmaya çalışan İslami partiler ve siyasetlerle ittifak halinde olmuşlardır. Buradaki kimlik politikaları ve onların içerdiği kısmi ve doğal demokratikleşme, bu çevreye belli bir aydın desteği de sağlamaktadır. Ancak bu durum 28 Şubat 1997 ile müşahhaslaşan merkezin tepkisini çekmekte gecikmeyecektir.⁷³

Bu dönemin çevre tepkisi ise Kasım 2002 seçimleriyle birlikte tezahür etmiştir. Çevre, seçim sonuçlarıyla İslami tonlar taşıyan ve o kökten gelmesine rağmen bir yenileşmenin simgesi olan AK Parti’yi tek başına iktidara getirmiştir. Seçim sonuçları siyasal hayatın çok ciddi bir şekilde kutuplara ayrıldığını işaret etmektedir. Çünkü seçimlerde AK Parti ile birlikte barajı geçen tek parti klasik merkez ideolojisinin saf temsilcisi olarak Deniz Baykal’ın CHP’sidir. Dolayısıyla Türkiye İslami bir duyarlılıkla bütünleşmiş çevre ile ona şiddetle tepki gösteren ve Altı Ok’la temsil edilen, merkezin tarihi değerini savunan CHP arasında bölünmüş durumdadır. AK Parti, Siyasi İslam yelpazesinden türemişse de daha çok Turgut Özal ANAP’ı ile benzerlik gösterdiği iddia edilmektedir. Kitlesele bir yığın partisi niteliğini taşıyan bu siyasal örgütlenmenin en önemli özelliği, siyasetini demokratikleşme üzerine kurmasıdır. Bu, onu çevrenin temel ihtiyaçlarını hisseder bir özelliğe kavuşturmuştur. Aynı zamanda bu siyasi parti merkezdeki çevreyle de bütünleşebilmiştir. Dolayısıyla bu olgu AK Parti’nin yeni oluşan sosyolojik merkez gerçeğini algıladıklarını göstermektedir.

Çevrenin bu yükselişine karşı merkez tepkisi de 2007’de bir AK Parti kurucusunun Çankaya’ya çıkma ihtimalinin olgunlaşması üzerine, 27 Nisan 2007’de Türk Silahlı Kuvvetleri’nin (TSK) internet muhtırasıyla somutlaşmıştır. Muhtıra

⁷³ **Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısı*... s. 227-9.

siyasal merkezin ve tarihsel bloğun çevreye dönük açık tepkisidir. Muhtıra dolaylı da olsa gerek İslami gerekse etnik kimlik temelinde yapılan ve farklılaşmayla ayrışmaya dayanan bir siyasete karşı çıkmaktadır. 2007'deki genel seçimlerse çok açık bir şekilde merkezin tepkisine karşı bir tepki olarak gerçekleşmiş ve Anadolu burjuvazisi, iş çevreleri, merkezdeki çevre anlamında varoş kitleleri ve yoksullar, liberal aydınlar, AB yanlıları, Kürtler ve kısmen Alevilerce oluşturulan bir koalisyonla AK Parti %46,6 oy oranıyla tekrar tek başına iktidara oynamıştır. Seçim sonuçları tarihsel blokla desteklenmiş ve 1997'den başlayarak bir kez daha askeri kanatla bütünleşmiş Kemalist aydınların %20'lik bir oy oranıyla CHP etrafında bir araya geldiği başka bir kutbun da sürekliliğini ortaya çıkarmıştır. Merkez büsbütün içine kapanmış, çevrenin gösterdiği iktidar iradesi karşısında ve özellikle demokratikleşme bağlamında tartışmaya açtığı yeni laiklik yorumları bağlamında, merkez klasik geçmişiyle özdeşleşmek ve klasik laiklik-milliyetçilik damarına tutunmak dışında bir şey yapamamıştır.⁷⁴

AK Parti'nin/çevrenin merkeze entegre olmak ve belli düzeyde sistem tarafından kabul edilmek (bu kabul aynı zamanda merkezin de dönüşümü anlamına geliyor) yolunda önemli bir nokta, bunu ulus devleti by pass ederek ve ulus devletin denetim tekelinin dışına çıkarak sürdürebilmesidir. Bu anlamıyla İslami muhafazakârlık/AK Parti/çevre hem içsel dönüşümünün, hem de küresel dinamiklerin (AB) yüreklendirmesinin bir sonucu olarak merkezde yer edinmeye çalışmıştır. Bu durum, meşruiyet referanslarının sadece sistem içinde üretilmeyeceğini gösteren önemli argümanıdır.⁷⁵

II. ÖZALİST DEĞİŞİM

Türk modernleşme tarihinde Özal iktidarlarına kadar olan dönemi kesintisiz Kemalist dönem olarak resmetmek, Özal iktidarları ile birlikte Kemalizm sonrası Türk modernleşme tarihine giriş yapıldığını ve AK Parti hükümetleri ile birlikte de

⁷⁴ **Kahraman**, *Türk Siyasetinin Yapısı*... s. 234.

⁷⁵ Açıklık, a.g.m. s. 61-2.

Kemalizm'in marjinalleştğini söylemek mümkündür. Bu tespiti yapmak Kemalist devlet direncinin yaşanmadığını ima etmez ve fakat Kemalist söylemin [toplumsal-sosyolojik] meşruiyet sorununun hiç olmadığı kadar ifşa olduğunu teslim etmek demektir. Devlet direncini AK Parti'ye açılan kapatma davasında görmek mümkündür, ancak Anayasa Mahkemesi'nin (AYM) oldukça pragmatik bir kararla AK Parti'yi kapatmamasını Kemalizm'in [toplumsal-sosyolojik] meşruiyet krizi ile açıklamak oldukça kullanışlı bir çözümlemedir. Bu bölümde Kemalist kimliğin aşıldığı Özal Dönemi ele alındıktan sonra, uzak-çevreden gelip yakın-çevreye yerleşen AK Parti olgusu ve dönemi görece daha uzun bir şekilde ele alınacaktır.

Özal, Türk siyasetinde birbiriyle uyuşmaz görünen unsurları kendisinde toplamış görünen bir politikacı olarak ortaya çıkmaktadır. 1983 seçimleriyle iktidara gelen ANAP'ın "siyasal ılımlılık" projesi milliyetçilik, muhafazakârlık, sosyal demokrasi ve liberalizmi içeren dört farklı uzlaşmaz eğilimi kendi çatısı altında toplayarak siyasal mutabakatı sağlamak peşindedir.⁷⁶ ANAP ideolojik akımların ve çıkar gruplarının ilginç bir koalisyonudur. Bunlar partiye kısmen ordunun kısıtlayıcı uygulamaları altında, gidecek başka yerleri olmadığı için katılmışlardı. Parti, kendisi de modern sanayi burjuvazisinin ve Anadolu'nun küçük işadamlarının bir koalisyonu olan eski AP'nin, İslami MSP'nin ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) desteğini almıştı.⁷⁷ Öyle ki, ekonomiyi liberalleştirmesini beğenen büyük sermaye çevreleriyle çok iyi ilişkiler içerisindeydi ve öte yandan Nakşibendî Tarikatıyla bağlantıları olduğu da bilinmekteydi, kardeşi Korkut Özal, MSP'nin önde gelen bir üyesiydi. Özal'ın ANAP'ı, içinde bulunduğu halkın İslami değerlerini aydınlanmacı-ilerlemeci bir gözle irtica olarak kodlayan Kemalist seçkinci tavra karşı bu kitleleri temsil iddiasında olduğu gibi, serbest piyasacı, Ortadoğu, Kafkasya, Orta Asya bölgelerinde Osmanlıcı bir retorikle hareket etmeye çalışan bir partiydi. Özal, çeşitli yollarla İslam ülkeleri ile Türkiye arasındaki bağları eskisine nazaran daha sıkılaştırmak istemiş olduğundan Kemalist çevreler tarafından köktendincilikle de suçlanmıştır.⁷⁸ Yine

⁷⁶ Çağkan Sayın-Menderes Çınar, "Siyasal Kültürün Dönüşmeyen ve Dönüştürmeyen Bileşeni: Siyaset Karşıtlığı", *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun-Burhanettin Duran, Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007, s. 463.

⁷⁷ Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı, 2003, s. 227.

⁷⁸ Berdal Aral, "Özal Döneminde İç ve Dış Siyaset: Süreklilik Ya Da Kopuş", *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003, s. 221.

Türkiye Özal döneminde Avrupa ailesinin bir ferdi olarak tanınma aşamasının en kritik adımlarından biri olan 1987’de Avrupa Ekonomik Topluluğu’na tam üyelik başvurusunu gerçekleştirmiştir.

12 Eylül 1980 darbesinin ardından özellikle bölgesinde meydana gelen gelişmeler karşısında Türkiye’de pandoranın kutusunun açıldığı⁷⁹, cinin lambasından çıktığı, hayaletin (tarihsel-kültürel mirasın: Osmanlı ve İslam’ın) geri döndüğü⁸⁰, bir kültürler-kimlikler savaşının (İslam, Kürt, Alevi kimlikleri)⁸¹ yaşanmaya başladığı şeklinde birçok yorum dile getirilmiştir. Ortaya çıkan tabloda Kemalizm anlamlı bir çözüm perspektifi sunamadığı gibi bizzat kendisi çözümsüzlüğün dile getirildiği ideolojik bir platforma dönüşmüştür. Geç 1980’ler ve erken 1990’lar itibariyle Graham E. Fuller artık Türkiye’nin yeni bir dünyada yaşamakta olduğunu ifade ederken birkaç noktaya değinmektedir. Öncelikle bölgesel düzeydeki gelişmeleri gündeme getirmektedir. Bunlar, kuzeybatı’da-Balkanlarda yeni bir devletler sisteminin ortaya çıkmış olmasıdır.⁸² Balkanların yanı sıra Orta Asya ve Kafkasya’da da yeni Müslüman devletler ortaya çıkmaktadır, ancak Neo-Osmanlılık olarak beliren yeni kimlik perspektifini daha çok Türkiye’nin batı sınırındaki gelişmeler etkilemektedir.⁸³ Bölgesel gelişmelere ek olarak Türkiye’de liderlik değişiminin de Türkiye’nin Kemalist müesses düzeninin sorgulanması açısından önemli bir parametre olarak değerlendirilmesi gerekir. Kürt milliyetçiliğinin ve Siyasal İslam’ın artan nüfuzu da Kemalist geleneğin sorgulanmasına ve dolayısıyla Türkiye siyasetinin yeniden biçimlendirilmesine etki etmişlerdir.⁸⁴

İç politik düzeyde Özal liderliğine önem atfetmeden Türk siyasetinin iç ve dış politika konularındaki Kemalist ortodoksi kırılmasını anlamak kolay değildir. Özal Türkiye’nin gerek iç gerek dış politika alanında dönüşümünde ancak Mustafa

⁷⁹ **Muhittin Ataman**, “Özal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Policy in the 1980s”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XXXVIII/No. 4 (October 2002), pp. 123-142.

⁸⁰ **Şaban H. Çalış**, *Hayalet Bilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar*, Konya: Çizgi Kitapevi, 2001.

⁸¹ **Yılmaz Çolak**, “Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Culturel Pluralism in 1990s Turkey”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XLII/No. 4 (July 2006), pp. 587-602.

⁸² **Graham E. Fuller**, *Turkey Faces East: New Orientations Toward the Middle East and the Old Soviet Union*, Santa Monica: RAND Corporation, 1992, pp. 1.

⁸³ **M. Hakan Yavuz**, “Değişen Türk Kimliği ve Neo-Osmanlılığın Yükselişi”, çev. Işıl Anıl, *Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik*, Ed. Şaban H. Çalış-Ihsan D. Dağı, Ramazan Gözen, Ankara: Liberte Yayınları, Kasım 2001, s. 39.

⁸⁴ **Ataman**, a.g.m. pp. 123.

Kemal Atatürk'le mukayese edilebilir.⁸⁵ Bu anlamda Özal'ın ilk olarak ekonomide ithal ikameci, devletçi ekonomiden açık pazar ekonomisine geçmek olmak üzere, demokratikleşme yolunda da gelişmeler kaydetmeye başladığı söylenebilir.⁸⁶ Kemalist ve Özal liderliklerinin ideolojik farklılıklarının en açık olarak görülebileceği alan Türk etnik politikasına ilişkin alandır.⁸⁷ Ancak belirtmek gerekir ki Özal liderliği ile Kemalist blok arasındaki etnik politikaya bakışı şekillendiren tema aslında Osmanlı tarihsel mirasına bakışla yakından ilgilidir. Bu dönemde Osmanlı tarihine ilişkin Kemalist okuma biçimlerinin sorgulanıp, daha nesnel araştırmaların yapılmaya başlandığı hesaba katılacak olursa aslında bu çabaların salt geçmişi değil aynı zaman da şimdiyi ve geleceği de inşa etmeye dönük gayretler olduğu anlaşılabilir. İhsan Sezal, Türkiye siyasetinde Özal döneminin (1983-89 Başbakanlık, 1989-93 Cumhurbaşkanlığı) bir toplumsal mimari dönemi olduğunu ifade etmektedir. Özal öncesi Kemalist liderlik, yeni bir ulus inşası sürecine paralel olarak tarihi hafızayı da inşa ederken eski tarih bilincini ortadan kaldırmayı hedeflemişti. Bu doğrultuda özellikle Osmanlı-İslam tarihini yabancılaştırma politikası izlemişti. Kemalist liderlik ayrıca devleti kayıtsız şartsız kutsayan bir zihniyeti de devam ettirmişti. Oysa Özal liderliği için hedefler arasında Cumhuriyetle Osmanlıyı-İslam'ı barıştırmak vardı. Bu, Özal'ın toplumsal barış projesinin olmazsa olmaz bir boyutuydu.⁸⁸ Yılmaz Çolak, Marita Sturken'den aktararak konuyla ilgili önemli bir tespitte bulunuyor. Buna göre [geçmişi] hatırlamayı yeni bütünlük elde etme ve unutmayı önleme süreci olarak kavramaktadır. Hafızanın bu şekilde köklere ulaşma süreci olarak kullanılması esasında geçmişin yardımıyla şimdi ve gelecek tasarımının inşa edilmesine varan bir çağrışımlar silsilesine sahip olmaktadır.⁸⁹ Geç 1980'ler ve erken 1990'larda devletin homojen Türk kimliği tanımlamasına karşı çıkan Kürt hareketi, resmi laiklik politikalarına göz kırpmayan İslami gruplar, devletin Sünni temeline itiraz eden Aleviler ve Balkanlar'daki gelişmeler bu hatırlama olgusunun ortaya çıktığı kimliksel entiteler olmuşlardır. Daha önce de

⁸⁵ **Morton I. Abramowitz**, "Dateline Ankara: Turkey After Özal", *Foreign Policy*, Sayı 91 (Summer 1993), pp. 164-181.

⁸⁶ **Fuller**, *Turkey Faces East...* pp. 2-4.

⁸⁷ **Ataman**, a.g.m. pp. 128.

⁸⁸ **İhsan Sezal**, "Bir Toplumsal Barış Mimarı ve Yarım Kalmış Devrim", *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003, s. 161-8.

⁸⁹ **Çolak**, a.g.m. pp. 589.

söylendiği gibi Kemalizm bu yeni duruma yeni stratejilerle cevap vermek bir yana çözümsüzlüğün dile getirildiği ideolojik bir platform haline gelmiştir. Kemalizm'in ortaya çıkan kimlik sorununa çözümsüzlüğü aynı zamanda alternatif ideolojik yelpazelerin boşluğu doldurmasına da zemin hazırlamıştır.

Örneğin Türkiye'nin İslamcı yazarlarının özellikle Kürt sorunu kapsamındaki tartışmaları böyle bir arka plana sahiptir.⁹⁰ İslamcı aydınlar⁹¹ göre özellikle 1980'ler sonrası ortaya çıkan etno-seküler Kürt milliyetçiliğinin gelişmesine yol açan şey aslında kendisi de etno-seküler karakteri olan Kemalist Türk milliyetçiliğidir. Yazarlara göre bu etno-seküler söylem İslamcı siyasa da sinmiştir ki, Kürt nüfusunun ayrı bir ulus olarak tanınması noktasında İslami jargona sahip partiler ve İslami kökenleri olan partiler ile gruplar meseleyi kimlik temelinde değerlendirmekten kaçınmaktadırlar.⁹² Bu anlayışın somut politikaya yansıyan en çarpıcı örneği olarak İslamcı RP'nin 1991 genel seçimlerinde aşırı milliyetçi MHP ile seçim ittifakı yapması gösterilmiştir. Bu ittifakın ardından Altan Tan gibi bir İslamcı Kürt partiden istifa etmiş ve RP'yi Kürtleri satmakla itham etmiştir. Kürt meselesini Kürtlerin etnik kimliklerinin açıkça tanınması noktasında ele almakta çekingen davransalar da İslamcı yazarlar, etrafta bir sorun olduğunun farkındadırlar ve sorunu teşhis ederken Kemalist milliyetçiliğin ortak aidiyet motivasyonu, ortak sadakat bağı, birlikte yaşama kaynağı olarak İslam'ın etkisini kırmasından söz etmektedirler.

İslamcı yazarlardan etnik olarak Kürt olanlar da Kemalist milliyetçilik konseptini mahkûm etmektedirler. Burada önemli bir sorunsal, İslamcı Türk

⁹⁰ **Ümit Cizre-Sakallıoğlu**, "Kurdish Nationalism From an Islamic Perspectives: The Discourses of Turkish Islamist Writers", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. XVIII/No. 1 (1998), pp. 75.

⁹¹ Aydın kavramının aydınlanma felsefesine referans verdiği gerekçesiyle İslamcı düşünürlerin aydın kategorisinde değerlendirilemeyeceği konusunda yaygın bir Ortodoks Kemalist retorik vardır.

⁹² **Cizre**, *Kurdish Nationalism...* pp. 77. Cizre, Müslümanlık hassasiyetiyle siyaset yapan elitlerin meseleyi bu şekilde algılamalarına neden olarak yeterince tartışılmamış ve açığa kavuşturulamamış olan teorik-felsefi bir soruna değinmektedir ve bize göre bu husus oldukça önemlidir. Buna göre Türkiye'de İslamcılarının (özellikle Türk İslamcılar), Kürt meselesini tartışırken teorik bir mesafeyi kapatmaları gerekir: Bu mesafe İslam-modern ulus devlet ilişkisi ve İslam'da modern ülke-sınır (*territory*) kavramının nasıl yer bulabileceği konularını kapsamaktadır. Bu konular Türk entelijansiyası ve akademyasının gayretli çalışmalarını beklemektedir, ama burada tartışılması mümkün değildir. Konuya özlü bir giriş olarak sayılabilecek, meseleyi hem tarihsel arka planıyla, hem metinsel (Kur'an ve Hadis) temelleriyle, hem de klasik ve modern İslami bakış açılarını karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışma olarak **Muhittin Ataman**'ın makalesine (*Islamic Perspectives on Ethnicity and Nationalism: Diversity and Uniformity*, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. XXIII/No. 1 (April 2003), pp. 89-102.) başvurulmasını tavsiye etmekle yetiniyoruz.

yazarların konuşmaktan çekindiği etnik kimliklerinin tanınmasıyla, geniş tabanlı ümmet zemini üstünde İslam birliğiyle yaşamaları arasında bir tenakuz görmemeleridir. Örneğin İslamcı Kürt yazarlardan Mehmet Metiner, MGH'nin bülteni olarak görülen Milli Gazete'deki bir yazısında ümmet şemsiyesi altında etnisiteye de yer açılabilmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Bu anlamda daha liberal bir ümmet yorumuna başvurmuştur. Fakat buna karşıt olarak başka bir İslamcı Kürt ve RP milletvekili Ömer Hatipoğlu ise Kürt milliyetçiliğinin körüklenmesinden çekinerek Kürt kimliğinin tanınmasına, Kürtçe yayınların serbestleştirilmesine ve Kürt dilini geliştirecek enstitülerin kurulmasına muhalif olabilmektedir. İslamcı Türk yazarlardan bir kısmı Kürtlerin self determinasyon hakkını tartışırken, Kürtlerin devlet kurma hakkına değinmekten çok, ulus devlet anlayışına temelden karşı olduklarını söyleyerek aslında Kürtlerin ayrı bir ulus devleti kurmalarının isabetsizliğinden, hayırlı bir iş olmadığından söz etmek durumunda kalmaktadırlar. Abdurrahman Dilipak, Kuveyt'in ulus devlet olma hakkı varsa mantıken Kürtlerin de böyle bir hakkı olması gerektiğini, ancak kendisinin zaten Kuveyt'in de ulus devlet olarak kurulmasına karşı olduğunu ifade etmektedir.⁹³

Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışıyla ilgili Kemalist etno-seküler milliyetçilik anlayışının yol açtığı tepkisellik konusunu gündeme getirenler sadece İslamcı yazarlar değildir. Baskın Oran⁹⁴ gibi akademisyenler olduğu gibi yayımlandığında ezber bozan ve bir hayli tartışılan Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) tarafından Doğu Ergil'e hazırlatılan "Doğu Sorunu: Teşhisler ve Tespitler" başlıklı rapor da aynı analize katılmaktadır.⁹⁵ TOBB Raporu Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışında resmi Türk milliyetçiliğini mahkum ederek aslında savunulananın aksine Kemalist milliyetçiliğin teritoryal bir milliyetçilik olarak inşa edilmediğini, etnik milliyetçilik vurgusuna kuvvetli bir pay verildiğini belirtmektedir. Bu milliyetçilik anlayışı, rapora göre hem İslam öncesi Anadolu'nun çok kültürlü geleneğine hem de çok kültürlü bir anlayışa sahip Osmanlı pratiğine tezat teşkil etmektedir. Rapor resmi milliyetçi anlayışın her Türkiye vatandaşını Türk

⁹³ **Cizre**, *Kurdish Nationalism...* pp. 78-81.

⁹⁴ **Oran**, *Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği...*

⁹⁵ Türkiye'de Kürt sorunuyla ilgili yayımlanmış tüm raporların bir dökümü için bkz. **Belma Akçura**, *Devletin Kürt Filmi: 1925-2007 Kürt Raporları*, Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.

olarak tanımlamasına itiraz ederek, bu anlayışın etnik Kürt milliyetçi bilincin tezahür etmesinin de nedeni olduğunu savunmaktadır.⁹⁶

İşte bu tartışma ortamında Kürt meselesi konusunda Özal liderliğinin Kemalizm'in aksine Osmanlı mirasının bazı kimlik stratejilerini hem benimseyip, hem de onda bazı yeni düzenlemeler yapması gündeme gelmiştir. Özal liderliği Osmanlıcılık düşüncesinin içine bazı liberal kodlar da ekleyerek kültürel çoğulculuk söylemi ile hareket etmeye çalışmıştır. Bu anlamıyla ortaya çıkan Neo-Osmanlıcılık aslında yeni bir vatandaşlık tanımlaması yaparak bir şemsiye üst kimlik inşa etmeye çalışmıştır. Neo-Osmanlıcılık Atatürk'ü toptan reddetmeye değil Kemalist seküler-milliyetçi değerlerin katı bir şekilde Türkiye'nin geleceğini sonsuza dek belirlememesi gerektiğine dayanmaktadır ve aslında bu Türkiye için oldukça önemli bir kırılmaya işaret etmektedir.⁹⁷

Özal liderliğinin verili düzeni eleştirirken kullandığı ana argümanlardan birisi devlete karşı milleti öncelemesidir. Özellikle 1983 Kasım'ında yapılan genel seçimlerden sonra tek başına iktidara gelen ANAP ve lideri Turgut Özal, yeni ekonomi politikaların meşrulaştırıcı çerçevesi olarak kullanılan söylem anlamında eskiden beri süregelen millet-devlet birliğine dayalı anlayışla bir kopuş sürecinin yaşanmakta olduğunu haber vermiştir. Bu söylemin ana öğelerinden biri devlet baba nosyonunun reddedilmesidir.⁹⁸ Türkiye'deki bu yeni muhafazakâr politika ve söylemin belirgin özelliği, Özal'ın kişisel söyleminde Kemalist tabuları kırmak biçiminde ifade bulmuştur. Özal sık sık kamu önünde yaptığı açıklamalarda, insanların devleti kendi içinde bir değer olarak görmekten vazgeçmeleri gerektiğini, bunun yerine, devleti girişimci bireylerin denetimi altına alınması gereken teknik bir aygıt olarak değerlendirmenin zorunlu olduğunu vurgulamıştır.⁹⁹ Turgut Özal'ın siyasi kariyerinin başından itibaren söyleminde dikkat çeken liberal temaların başında, Kemalist anlayışın aksine devleti araçsal bir mekanizma olarak

⁹⁶ **Ümit Cizre-Sakallıoğlu**, "Historicizing the Present and Problematizing the Future of the Kurdish Problem: A Critique of the TOBB Report on the Eastern Question", *New Perspectives on Turkey*, 14, Spring 1996, pp. 1-22.

⁹⁷ **Fuller**, *Turkey Faces East...* pp. 13.

⁹⁸ **Levent Köker**, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, Sayı 71 (Kış 1996), s. 161.

⁹⁹ **Köker**, *Kimlik Krizinden...* s. 161.

değerlendirmesi gelmektedir.¹⁰⁰ Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki hakim siyaset pratiği, toplumun devletten değil, devletin toplumdan talep ve beklentilerinin var olabileceğinin kabul edilmesi, başka bir deyişle devletin topluma değil, toplumun devlete ait sayılması şeklindeydi.¹⁰¹ Özal, Başbakanlığı döneminde (1983-1989) sürekli olarak bu aşkın ve amaçsal devlet anlayışına karşıt olarak devletin insanlar için var olan bir cihaz, bir araç olduğu temasını işlemiştir. Ona göre devletin esas görevi bireylerin önündeki engelleri kaldırmak, onların önünü açmaktır. Devletle ilgili her konunun tartışılabilmesini, tabuların yıkılması gerektiğini vurgulayan bir politik söylem tutturmuştur. Bu görüşlerinin devamı olarak seçilmişlerin atanmışlara önceliğini vurgulayarak askerin sivil yönetimin denetimine alınmasında bazı adımlar atmıştır.¹⁰²

A. NEO-OSMANLILIK

Kemalist paradigmanın iki sacayağı olan, din-devlet ilişkilerini düzenleyen sekülerizm ve etnik politikayı belirleyen milliyetçilik ilkesinin her ikisi de Osmanlı tarihsel mirası ile yakından ilgilidir. Sekülerizm, İslam'ın kamusal alandan dışlanması anlamına denk geldiği oranda bu, Osmanlı tarihsel mirasının öteki olarak inşa edilmesiyle irtibatlandırılmış; milliyetçilik farklı etnik kimliklerin tanınmaması anlamına geldiği oranda yine Osmanlı tarihsel mirasının çok kimliliği ile irtibatlandırılmıştır. Bu açıdan Post-Kemalist dönem olarak adlandırılan Özal sonrası dönemin kavramlaştırılması çoğu literatürde Neo-Osmanlılık şeklinde olmuştur. Neo-Osmanlılık hem yeni etnik politikaların başlangıcına, hem de İslam'ın kamusal alanda görünüşü ile ilgili yeni bir yaklaşıma işaret etmektedir.

Neo-Osmanlılık Kemalist liderlik tarafından kimliğin ötekisi olarak inşa edilmiş Osmanlı geçmişinin Özal liderliği tarafından kimliğin, aidiyet stratejisinin en

¹⁰⁰ Türkiye'de aşkın devlet anlayışı için bkz: **Metin Heper**, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarak, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2006.

¹⁰¹ **Mustafa Erdoğan**, "Türk Politikasında Bir Reformist: Turgut Özal", *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal -İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003, s. 18-9.

¹⁰² **Erdoğan**, a.g.m. s. 20.

önemli parçası olarak ortaya çıkması demektir. 1980’li yıllarda Özal’ın iktidara gelmesi ile birlikte Türkiye’de yoğun bir kimlik sorununun yaşanması ve uluslararası sistemdeki değişiklikler Osmanlı’yı Türkiye’nin gündemine sokan nedenlerin başındadır. Özal, Kürt sorunu bağlamında Türkiye’deki cari ulusal kimlik tanımının halkın etnik ve dinsel kökenlerini dikkate almadığı için ortaya toplumsal bir aidiyet sorunu çıkardığını savunmuştur. Oysa bu sorun, çok dinli, çok milletli Osmanlı geçmişinden dolayı tıpkı Amerika gibi eritme potasına benzer bir ülke olarak Türkiye’nin yine Osmanlı tecrübesinden faydalanarak çözebileceği bir sorundur. 1990’larda Osmanlı geçmişini Türkiye’nin toplumsal tahayyülüne çağırın şey Balkanlar’da yaşanan gelişmeler olmuştur. Tarihsel ve kültürel bellek, işlevsel bellekle buluşunca 80 yıllık bir unutuş 1990’larda yerini yoğun bir hatırlanışa ve geleceği de bunun üzerine inşa etmeye çalışan toplumsal tahayyüle bırakmıştır. Balkanlıların dilindeki Türk eşittir Müslüman, o da eşittir Osmanlı çağrışımları, 1990’lı yıllarda yeniden belleklere kazınmıştır. Bosna Hersek’in bağımsızlığını ilanı ile başlayan süreçte çoğu kesim için mesele, tarih bilinci gereği, tarihsel bir sorumluluk ve sonuçta bir Osmanlılık meselesi olarak algılanmış, kurgulanmıştır. Bosna Hersek’teki bir kaybın doğrudan Türkiye’nin bir kaybı olacağı tezi oldukça yoğun olarak işlenmiştir.¹⁰³ Balkanlardaki gelişmeleri, Kemalist blok Özal yaklaşımının aksine, Balkanlar’daki etnik ve dinsel sorunların Türkiye’ye sıçraması tehlikesi dolayısıyla kaygıyla ve bitaraf olarak izlemiştir.

Neo-Osmanlı söylemin ana teması, çoğu Müslüman ülkelerce ulaşılamayan bir ekonomik ve sosyal gelişme seviyesine gelmiş bir devletin sorunlarının üstesinden gelmeye çalışan çoğulcu ve popülist bir İslamcılıktır. Neo-Osmanlıcılığın iki yüzü vardır. Birincisi, Türklerin egemen olduğu bir dönem olarak kurgulanan Osmanlı-İslam tarihine yeniden sarılmak, ikincisi, bölgesel olarak egemen, kalkınmış bir Türkiye hayaline dayanmaktadır. Neo-Osmanlıcılar tekrar hayal edilen Osmanlı İmparatorluğu projesini ve kültürünü Türklükle bir tutarak, Osmanlı Devleti’ni Müslüman Türklerin muhteşem başarısı olarak etnikleştirmeye çalışmaktadır. Neo-Osmanlıcılık Osmanlı yönetimi uygulamalarını çoğulculuk olarak değerlendiren bir yorum üzerine oturmaktadır. Cumhurbaşkanı Özal (1989-93) açıkça devlet merkezli

¹⁰³ Çalış, a.g.e. s. 88-138.

Türk kimliğine karşı çıkmış ve yeni kimliğin parametreleri olarak Osmanlı-Müslüman temelinde bir kimlik inşa etmeye çalışmıştır.¹⁰⁴ Özal Osmanlı'da olduğu gibi etnik farklılıkları İslami kimlik yoluyla aşmanın imkânından söz etmiş, Anadolu ile Balkanları birleştiren bağın din olduğunu söylemiştir. Özal indinde farklı kimliklerin tanınması hem Kemalist devlet kimliğini ve homojen milli kimliği zayıflatacağı, hem de Osmanlı mirasını canlandıracağı gerekçesiyle bir fırsat olarak değerlendirilirken, yine aynı gerekçelerle Kemalist blok açısından bir varlık sorunu haline gelebilmiştir.¹⁰⁵

Neo-Osmanlılar için Neo-Osmanlılık emperyalist bir proje değil, Kemalist etno-seküler milliyetçiliği ortadan kaldırmak anlamında Osmanlı tecrübesine referansla kimliğin tekrar tanımlanmasını sağlamak ve eskiden Osmanlı toprakları olan Ortadoğu, Balkanlar, Kafkaslardaki bağımsız devletlerin siyasal sınırlarına saygılı olarak ekonomik-kültürel açıdan sınırları kaldırmaktır. Ayrıca bu pro-İslamcı-Osmanlıcı gruplar Batı ile Doğu arasında keskin bir tercih yapmamakta, her iki bölgede de varlık göstererek ulusal çıkarları dengelemeyi düşünmektedirler.¹⁰⁶

Özal Osmanlıcılığa müracaat eden ilk politikacı olarak, onu bir dış politika vizyonu oluşturmada ve ortaya çıkan farklı sosyal-siyasal kimliklerin tutunumunu sağlamada bir strateji olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁷ Özal'ın bu yöndeki gayretlerinin önemli bir kısmı ideolojik yeniden üretimin güçlü bir enstrümanı olarak eğitim sisteminde gözlenmiştir. Okul tarih ders kitaplarında Kemalist tezler hala güçlü bir şekilde bulunmakla beraber Osmanlı mirası Türklerin kolektif hafızasının önemli bir parçası olarak vurgulanmıştır. Osmanlıcılığı ABD'nin farklı unsurları bir arada tutabilen çok kültürlülüğü ile özdeşleştiren Özal, aslında farklı kimliklerin farklılıklarını ifade edebilecekleri demokratik ve müesses nizam karşıtı bir kulvar açıyordu. Özal indinde Balkanlar ve Kürt sorunu gibi kimlik sorunlarıyla baş başa kalan Türkiye için çok dinli, çok kültürlü, çok milletli Osmanlı perspektifi önemli bir

¹⁰⁴ Yavuz, *Değişen Türk Kimliği...* s. 37-41.

¹⁰⁵ Çalış, a.g.e. s. 145-6.

¹⁰⁶ Yavuz, *Değişen Türk Kimliği...* s. 61-2.

¹⁰⁷ Çolak, a.g.m. pp. 591-2.

strateji işlevi görmüştür. Özal'ın yakın çevresinden gazeteci-aydın grubundan¹⁰⁸ Cengiz Çandar gibi bazıları Neo-Osmanlıcılığı özünde insan hakları, kültürel ve etnik çoğulculuk olarak resmetmiştir.¹⁰⁹

B. ÖZALİST ETNİK POLİTİKA

Kemalist ve Özal liderlikleri arasındaki ideolojik farklar kendisini en açık şekilde etnik siyasette göstermiştir. Kemalist Türkiye’de farklı etnik grupların varlığını tanımama¹¹⁰ ve bütün etnik grupları Türk sayma yoluna gidilmiştir. Konunun “bilimsel” temellendirmesi daha önce açıkladığımız üzere Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi savlarla gerçekleştirmeye çalışılmıştır. Cumhuriyet Türkiye’sinin Kürt diliyle ilgili politikasını “dil kırım” (*linguicide*) ve “dilsel jenosid” (*linguistic genocide*)¹¹¹ olarak adlandıran Emir Hasanpur, sembolik şiddet (*symbolic violence*) olarak adlandırılabilir anadilini konuşanları kendi dilinden, akrabalarından ve kökenlerinden utanır hale getirmek gibi uygulamaları Kürtlere karşı uygulanan politikalar olarak ifade etmektedir. Yine yazara göre, Kemalist etno-seküler ulusal kimlik indoktrinasyonu Kürtlerin “kötü”, “kirli”, “ilkel” olarak tanıtıldığı yerler olan eğitim kurumlarında yoğunlaşmıştır. Kürtçe konuşmanın yasaklanması, Kürtleri yabancı Kürtçe radyo yayınlarını dinlemekten vazgeçirmeyi de içermektedir. Yazılı Kürtçenin yasaklanması, konuşulan Kürtçenin yasaklanmasından daha başarılı olmuştur. Tabiatıyla, basılı varlıkları veya elyazmalarını veya bunların kütüphanelerdeki dolaşımlarını kontrol etmek çok daha kolay olmuştur. Kürtçe kullanımı yanında herhangi bir dilde Kürt veya Kürdistan ifadelerinin kullanılması da yasaklanmıştır.¹¹² Özal liderliği ise Osmanlı tarihsel

¹⁰⁸ Bunlardan en öne çıkanı, Özal’ın adeta gayri resmi danışmanı Cengiz Çandar, Neo-Osmanlıcılığın isim babasıdır.

¹⁰⁹ Çolak, a.g.m. pp. 591-3.

¹¹⁰ Metin Heper (2008) Kemalist perspektifin farklı etnisiteleri, özellikle Kürtleri inkar politikası izlemekten ziyade varlığını tanımama siyaseti güttüğünü savunmaktadır.

¹¹¹ Başka bir değerlendirme için bkz. D. Mehmet Doğan, *Yüzyılın Soykırımı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

¹¹² Emir Hasanpur, *Kürt Diliyle İlgili Devlet Politikaları ve Dil Hakları*, çev. Cemil Gündoğan, İstanbul: Avesta Yayınları, 1997, s. 53-6.

mirasından hareketle diğer etnik grupların varlığını tanımak ve ülkede çok etnili bir yapı geliştirmek istemiştir. Buna paralel olarak da Türk etnisitesini kültürel ve etnik boyuta dayandırarak tarif etmeye çalışmıştır.¹¹³ Bu noktada Özal, Kürtler başta olmak üzere etnik gruplara karşı yeni bir politika başlatılmasına çalışmıştır. Özal'ın ABD'den örnek vererek Amerikan kimliğinin etnik olarak tanımlanmadığını, Yahudi, Müslüman ve Latinlerin bir şekilde farklılıklarıyla Amerikan kimliği altında yaşadıklarını ifade ederek, çarpıcı bir şekilde Türkiye ismini tartışmaya açmış, Anadolu ismi üzerinde Türklerin, Kürtlerin, herkesin kolayca anlaşılabileceğini söyleyebilmiştir. Özal, “hepimiz farklı kökenden geliyoruz, eğer milliyetçiliği şovenizm olarak anlarsak Türkiye için büyük hata yaparız. Ben bu ülkede sadece Türklerin olduğunu kabul etmiyorum. Herkes Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak yaşar...”¹¹⁴ şeklinde beyanlarda bulunmuş ve artı olarak Kürtlerle Türklerin aynı dine mensup oluşlarının birlikte yaşama iradesi açısından bir avantaj sunduğunu savunarak, dinin kimliğin bir parçası sayılması gerektiğini düşünmüştür. Bu dönemde Kürt milliyetçiliğinin tekrar ortaya çıkmasının etkileriyle de Türk liderler mevcut etnik politikaları gözden geçirmeye çalışmışlardır. Atatürk'ün bütün vatandaşları Türk kabul etmeye dayanan “ne mutlu Türküm diyene” özdeyişi “ne mutlu Türkiyeliyim diyene” şeklinde tashih edilerek, kimliğin etnisiteye (Türk) değil toprağa (Türkiye) dayalı olarak tanımlanması girişiminde bulunulmuştur.

Siyasal İslam'ın ülkede güç kazanmasının Kürt sorunu açısından önemli etkileri olmuştur. İslamcılarının güçlenmesi konuyla ilgili alternatif mülahazaların gündeme gelmesine neden olmuştur. İslamcılar ayrılıkçılığa karşı olmaya devam ederken, Kemalist-milliyetçi yaklaşımlardan da sıyrılarak daha hoşgörülü bir bakış açısı geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu doğrultuda da Kemalist etnik politikaları ortadan kaldırmayı desteklemişlerdir.¹¹⁵ Post-Kemalist dönemden Özal dönemine etnik politikanın değişimini üç alanda gözlemlemek mümkündür: i) Demokratikleşme süreci, ii) anayasal ve yasal değişiklikler, iii) Özalist Türkiye tarafından uluslararası insan hakları sözleşmesinin imzalanması.¹¹⁶

¹¹³ Ataman, Özal Leadership... pp. 128.

¹¹⁴ Ataman, Özal Leadership... pp. 129.

¹¹⁵ Ataman, Özal Leadership... pp. 130-1.

¹¹⁶ Ataman, Özal Leadership... pp. 132.

Demokratikleşme süreci mevcut etnik politika üzerinde etki yapacak en büyük amildir. Özal, “devlet için halk değil, halk için devlet” prensibinden hareketle aslında demokrasiyi devlet karşısında halkı güçlendirmek olarak algılamıştır. Bu yolda otoriter devletçi-elitist gruplara karşı bir sivil toplum alanı yaratılması Özal’la beraber başlamıştır. Kemalizm’in altı umdesi arasında demokrasinin olmadığı farkında olarak devleti demilitarizasyon ve sivilleşmeye tabi tutmaya çalıştığını gözlemek mümkündür. Özal bu yolda öncelikle siyasa yapmada ordunun etkinliğini kırmaya çalışmıştır. Onun bu konuda en önemli adımlardan birisi ordu tarafından genelkurmay başkanlığı için salık verilen Necdet Öztoran’u veto ederek kendi tercihi olan Necip Torumtay’ı kabul etmesidir. İkinci olarak 1960’dan beri tartışılması bir tabu olan savunma bütçesi, savunma fonu, ordunun profesyonelleşmesi meselelerini 1987’de parlamentoda tartışmaya açmıştır. Dolayısıyla bu geleneğin de altını oymaya çalışmıştır. Son olarak Körfez Krizi sırasında Cumhurbaşkanı olarak politika yapımını kontrolde tutmuş ve orduya daha az önem vermiştir. Ancak ironik bir şekilde onun bu politikası kendi seçtiği Genelkurmay Başkanı Necip Torumtay tarafından Kemalist ilkelerden uzaklaşmak olarak değerlendirilip istifa etmesine neden olmuştur. Demokratikleşme sürecinin bir diğer boyutu da merkezi yönetim yetkilerinin yerelleşme paralelinde yerel yönetim birimlerine devredilmesine dönük olmuştur. Özalist Türkiye sıkı merkezci Kemalist liderliğe karşılık siyasal düzeyde merkezi otoritenin yetkilerini azaltarak yerel yönetimlerin hareket alanını genişletmeye çalışmıştır.¹¹⁷

Özal döneminin Kemalist liderliği dönüşüme uğratan ikinci alanı olarak *hukuki düzenlemeleri* görmek mümkündür. Etnik politikanın yeniden yapılandırılmasında Özal çoğulcu demokrasiye duyarlı bir anayasa yapmaya teşebbüs etmiştir. Türkiye’nin en önde gelen anayasa uzmanlarından Ergun Özbudun Özal hükümetleri tarafından yapılan değişiklikleri devrimci olarak nitelendirmiştir.¹¹⁸ Özal, birçok anayasal düzeltmeleri teklif etmiştir ki bunlar arasında en önemlisi anayasa referandumunda, 7 Nisan 1987’de parti grubu toplantısındaki konuşmasında sadece anayasal değişiklikleri değil aynı zamanda yasal değişiklikleri de referanduma sunmak suretiyle halkın kanun yapımına katılımını artırmayı düşünmüş olmasıdır.

¹¹⁷ Ataman, Özal Leadership... pp. 134.

¹¹⁸ Ataman, Özal Leadership... pp. 135.

Özal AYM'nin konumunu da temel insan hakları ve özgürlükleri ile sınırlandırmayı düşünmüştür. Mahkemenin işleyiş ve icra mantığı Kemalist devlet kimliğinin (sekülerizm-milliyetçilik) varlığının muhafazasına dayanıyordu. Bu muhafaza mantığı kendisini en iyi bir şekilde parlamentonun üniversite öğrencilerinin başörtüleri ile eğitimlerini sürdürebilmelerine dönük düzenlemeleri geçersiz kılan ve Kemalist devlet kimliğine muhalif siyaset izlediğini tespit ettiği İslami ve Kürt milliyetçisi siyasal partileri kapatan kararlarıdır.

Özal'ın uygulamaları ayrıca önemli ceza hukuku düzenlemelerini kapsar. 3713 Sayılı Terörle Mücadele Kanunu, 12 Nisan 1991'de parlamentoya sunulmuştur ve insan hakları alanı ile ilgili yenilikler getirmiştir. Öncelikle ölüm hükümleri değiştirilmiş ve binlerce mahkûm serbest bırakılmıştır. İkinci olarak Türk Ceza Kanunu'nun (TCK) "düşünce suçlarını" düzenleyen 141. 142. ve 163. maddeleri kaldırılmıştır. 141. madde komünist, anarşist, diktatoryal ya da ırkçı amaçlı dernekler kurulmasını ya da ulusal duyguları azaltmayı hedefleyen dernekler kurulmasını yasaklamaktaydı. 142. madde propagandası yasak olan düşünceleri serdediyordu. 163. madde ise devletin laik ve temel sosyal, ekonomik, siyasal ya da yasal düzeninin dine dayalı ilkelere göre değiştirilmesini amaçlayan dernek kurulmasını ve bunun propagandasını yasaklamaktaydı. Düşünce suçlarının kaldırılmasının ardından cezaya müstahak olarak sadece zor, şiddet, tehdit gibi unsurlar serdedilmiştir. Ayrılıkçı propaganda Terörle Mücadele Yasası'nın 8. maddesinde suç olmaya devam etmiştir.¹¹⁹

Özal liderliğinin ortadan kaldırdığı diğer önemli bir değişiklik Kürtçe konuşulması ve yazılması yasağının kaldırılması olmuştur. Özal liderliği Kürtleri siyasal sürece katmadan arzuladığı liberal demokratik bir devletin inşa edilemeyeceğinin farkındaydı. Cumhurbaşkanı Özal Kemalist dogmaları aşarak farklı kanallarla meselenin çözüm yoluna girmesine çalıştı ve Turan Yavuz'dan aktaran Ataman'a göre bu kanallardan Kürt liderlerle görüşmeler Türkiye'nin etnik politikasında yeni bir sayfa açmıştır.¹²⁰

Etnik politikanın yeniden yapılandırılmasında üçüncü halka uluslararası insan hakları sözleşmelerini iç hukukun bir parçası yapma (*domestication*)

¹¹⁹ Ataman, Özal Leadership... pp. 135.

¹²⁰ Ataman, Özal Leadership... pp. 136.

çabalarıdır. Özal 1987’de Türk vatandaşlarının Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne (AİHM) bireysel başvuru hakkını tanıdı. Bu mekanizma o zamandan bu yana Kürtlerin devletin baskıcı tutumlarına karşı kullandığı önemli bir mekanizma olarak işlemiştir. 1988’de Özal, Avrupa İşkencenin Önlenmesi ve BM’nin aynı konudaki müktesebatlarını da imzaladı. 1990’da Cumhurbaşkanı olduktan sonra Türk hükümeti AİHM’nin bağlayıcı yetkisini tanıdı. Aynı yıl Özal, hükümetin Avrupa Adalet Divanı’na kişisel başvuru hakkını öngören Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Ek Dokuzuncu Protokolü’nü imzalamaya öncülük etti. Aynı ay, hükümet Avrupa Sosyal Şartı’nın gözden geçirilmiş versiyonunu onayladı.¹²¹

Özal dönemi denebilir ki homojen bir seküler Türk kimliği inşa etmeye çalışan Kemalist pandoranın kutusunun açıldığı bir dönem olmuştur. Bu kutudan çıkan etnik gruplar olarak Kürt, Arap, Kafkas kimlikleri Özalist Türkiye’nin tanıdığı kimlikler olmuştur.¹²²

Özal’a göre Anadolu; Türkler, Kürtler, Boşnaklar, Arnavutlar, Kafkaslar ve Alevilerin bir arada yaşadığı bir mozaiktir ve kimlik krizinin çözümü İslam’ın Osmanlı versiyonu olan çok kültürlülüktür. Balkanlardaki gelişmelerin Balkan Müslümanlarını, Neo-Osmanlıcılık temelinde kimliğin bir parçası olarak değerlendiren yaklaşım biçimi, doğası gereği içerdeki Türk, Kürt, Kafkas, Arap, Boşnak, Arnavut, Pomak unsurları bir kültürel zenginlik olarak anlamak yolunu tutturmuştur. Bu kabul Kemalist müesses nizamın elitleri tarafından Kemalist etno-seküler Türk kimliğinin homojenliğini tehdit edici olarak algılandı. Dolayısıyla Kemalist elitler farklı etnik-dini kimliklerin açıkça zenginlik olarak kimliğin bir parçası olarak değerlendirilmesini Cumhuriyetin temel ilkelerine aykırı buldular ve reddettiler. Kemalistlerin bölgedeki gelişmelere bakışı tarihi kültürel mirası sahiplenmek şeklinde olmadı. Bilakis bu gelişmeler içerdeki farklı etnik-dini kimliklerin siyasal-kültürel bilinçlenmesine katkısı dolayısıyla endişe kaynağı olarak değerlendirilmiştir.¹²³

Özal Kürt sorunu ile ilgili iki farklı yaklaşım geliştirmiştir. Askeri rejimin izlerinin devam ettiği 1983-89 arasında Özal, doğu ve güneydoğu bölgesinin

¹²¹ **Yavuz**, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 109-10.

¹²² **Ataman**, *Özal Leadership...* pp. 137.

¹²³ **Çolak**, a.g.m. pp. 594-5.

ekonomik kalkınmasına ağırlık vermiş, Kürdistan İşçi Partisi (PKK) eylemlerini küçük çaplı eylemler olarak niteleme yolunu tutturmuştur. Bu doğrultuda meseleyi ekonomik ve güvenlik perspektifi dışında değerlendirememiştir. Güneydoğu Anadolu Projesi'ni (GAP) bölgesel eşitsizliği ortadan kaldıracak tek çözüm unsuru olarak değerlendirmiştir.¹²⁴ Ne var ki Cumhurbaşkanlığı'ndan (1989-93) sonra Körfez Savaşı sırasındaki gelişmelerle eş zamanlı olarak demokratikleşme ve kültürel haklar perspektifinden meseleye bakmaya başlamıştır. Özal demokratik rejimlerde insanların eşit hak ve özgürlüklere sahip olduğunu belirttikten sonra özerkliğin ise hayata geçirilemez olduğunu belirtmiştir. Özal genel demokratikleşme siyasetinin bir parçası olarak ifade hürriyetinin Kürt sorununu da kapsar şekilde tartışılabileceğini söylemekten çekinmemiştir:

“...Sen federasyon istiyorsan, ben federasyonun yanında değilim! Ama gel tartışalım. Konuşulması lazım bunların. Konuşmadığınız takdirde meseleler ortaya çıkmaz. Bir nevi tabu gibi gösterirseniz, kafanızı kuma sokarsanız, sanki bu hadiseler yok gibi davranırsanız, perişan olursunuz sonra.”¹²⁵

Özal kültürel haklarla ilgili olarak, meselenin önemli bir sorun olarak ortaya çıktığı dönemde görece cesur adımlar atmaya çalışmıştır. Daha önce vurgulandığı gibi Kürtçe konuşulmasını yasaklayan yasanın 1991 yılının Ocak ayında meclis çoğunluğunca kaldırılması, Kürt vatandaşlarca Nevruz Bayramı'nın kutlanmasına izin verilmesinin sağlaması ve Kuzey Irak'ta ortaya çıkan Kürt yapılanmasının özerkliğinin tanınması imkânından bahsedilmesi önemli adımlardır. Özal ayrıca Kürtçenin televizyonda da konuşulabilmesi, en azından GAP televizyonunda Kürtçe müzik, haber ve benzeri yayınlara izin verilerek televizyonun bir entegrasyon aracı olarak kullanılması gerektiğini düşünmüş ancak bunu gerçekleştirememiş, bir gün Türkiye'nin o noktaya da geleceğine inanmıştır. Özal'ın bu özlemi AK Parti hükümeti döneminde 2009 yılının başında gerçekleştirilmiştir. Özal'a göre Türkleştirme tarihsel görevini yapmıştır ve bu anlamda Kemalizm miadını doldurmuştur. Körfez Savaşı sonrasında, Batılı ülkelere verdiği, çok sesli sivil toplum yaratılmasına yönelik siyasi reform ve yeniden yapılanma sözleri arasında,

¹²⁴ **Ömer Faruk Gençkaya**, “Turgut Özal'ın Güneydoğu ve Kürt Sorununa Bakışı”, *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003, s. 110-1.

¹²⁵ **Gençkaya**, a.g.m. s. 126.

bölgesel kültürlerin daha geniş bir sosyo-kültürel etkinlik içinde olmasına olanak verilmesinin de yer aldığını ifade etmiştir.¹²⁶

Bu minvalde Kuzey Irak'taki iki önemli Kürt lider olarak Mesut Barzani ve Celal Talabani ile dolaysız ilişkiler kurmaktan çekinmemiştir. Kürt sorununda Özal yaklaşımının arkasında jeo-stratejik bir akıl olduğunu ifade eden Fuller, Özal'ın bir Kürt bağımsız yapılanmasının engellenmesinin mümkün olmadığı bir durumda buna engel olarak, Kürtlerin ontolojik düşmanlığını kazanmaktansa, sempatik bakarak Türkiye'yi Kürtlerin cazibe merkezi haline getirmenin daha akıllıca olacağını ifade etmiştir.¹²⁷ Özal, 2 Nisan 1990'da gerçekleşen liderler zirvesinde "meclis karar verici durumdan çıkmalı, affeder durumda olmalı" diyerek bir genel af önerisi gündeme getirmiştir. Benzer bir öneriyi de 1992'de PKK'ya karşı yürütülen Bahar Operasyonu öncesinde de yapmıştır. Bu sefer daha kapsamlı bir af düşünen Özal, Kürt sorunuyla ilgili bir atak daha yaparak, hem DEP'li milletvekilleri hem de gazeteciler aracılığıyla PKK lideri Abdullah Öcalan'la temasa geçmeye çalışmıştır. Bunların sonucunda 1993 Nevruz kutlamalarından önce Öcalan, koşullu silah bırakma kararını açıklamıştır. Bu koşullar, Türkiye'nin PKK ile masaya oturması, siyasi hakların verilmesi, ekonomik reformların başlatılmasıydı. Öcalan'ın 15 Nisan'a kadarki ateşkesini bir şans olarak değerlendiren Özal, ateşkesi kalıcı kılmak için dağdaki PKK'lıları da kapsayan bir af çıkartmayı düşünmüştür. Özal PKK'yı dağdan indirerek silahlı yürütülen mücadeleyi yasal platforma çekmek istemiştir. Bütün bu sessiz, ama ılımlı diplomasi sonucunda 16 Nisan 1993'te Öcalan ateşkesin sınırsız uzatılacağını açıklamıştır. Ne var ki Özal'ın beklenmedik ölümü Kürt sorununu çözme düşünün gerçekleşmesini ertelemiştir. PKK için hazırlanan sınırlı af planı kararnamesi MGK ve Bakanlar Kurulu'nca benimsenmiş, fakat ertesi gün PKK militanlarınca gerçekleştirilen ve 33 kişinin ölümüyle sonuçlanan pusu üzerine af kararnamesi askıya alınmış, ölümünden sonra Özal'ın düşü tamamen sona ermiştir.¹²⁸

Özal'a göre çok-milletli, çok-kimlikli, çok-dinli bir demografiyi yüzyıllarca bir arada yaşatmayı başarmış bir imparatorluk tecrübesi, kültürel çoğulculuğun ve

¹²⁶ Gençkaya, a.g.m. s. 137-44.

¹²⁷ Fuller, Turkey Faces East... pp. 5-10.

¹²⁸ Gençkaya, a.g.m. s. 148-9.

güçlü yerel yönetimlerin tesisi Türkiye'nin özellikle Kürt sorunu gibi toplumsal ve siyasal sorunlarının çözümünde kullanılabilir referans noktaları olmuştur.¹²⁹

C. ÖZAL VE İSLAM

İslami muhafazakarlık Özal'ın kurduğu ANAP'ın en önemli birkaç ilkesinden birisi sayılmıştır. Aslında Özal'ın İslami muhafazakarlık ile liberal duruş arasında bir paralellik kurduğu ileri sürülmüştür. Bu anlamda dini cemaat ve grupların varlığını demokrasinin gereği olarak kabul etme yolunu tutturmuştur. Hatta onun için din ve vicdan özgürlüğü düşünce özgürlüğünü anlamlandıran, içini dolduran bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla din özgürlüğünün olmaması demek düşünce özgürlüğünün retorikten öte bir anlam ifade etmemesi demektir.¹³⁰ Özal'ın dini grup ve cemaatleri, toplum içindeki diğer sivil toplum örgütleri ile paralel bir statüye yerleştirmesi, onu bu dini ağlara karşı *laissez faire* politikası izleme itmiştir. O zamana kadar gizli yürütülen pek çok faaliyet açıkça yapılmaya başlanmış; muhafazakar temelli holdingler, özel finans kurumları kurulmuş; siyasi partiler, örgütler, vakıflar ve dernekler oluşturulmuş; İslami medyada (radyo, televizyon, dergi, gazete, yayın evleri...) bir patlama meydana gelmiştir.¹³¹

Neo-Osmanlılık ideolojisi çerçevesinde, Özal'ın İslam anlayışı **Türk İslamı**'dır. Hakan Yavuz'a göre çoğulculuk Türk İslam'ının ana özelliğidir. Çoğulculuk Türkiye'deki demokratikleşme hareketlerini ayakta tutan önemli ve esas dayanaklardan birisidir.¹³² Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin bir parçası olan İslam, Cumhuriyetle birlikte ortadan kaldırıldığında kimse büyük teolojik sorunlar üzerine bir tartışmayı devam ettiremedi. Tarikatlar, bastırılmalarının ardından tekrar

¹²⁹ **Berdal Aral**, "Özal Döneminde İç ve Dış Siyaset: Süreklilik Ya Da Kopuş", *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003, s. 241.

¹³⁰ **Muhittin Ataman**, "Özal ve İslam Dünyası: İnanç ve Pragmatizm", *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003, s. 356-359.

¹³¹ **Ataman**, "Özal ve İslam Dünyası..." s. 359.

¹³² **M. Hakan Yavuz**, "Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Concensus", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. XXIV/No.2 (October 2004), pp. 213-232.

ortaya çıkmış olsalar da onların İslam anlayışı İslam şeriatı ya da hilafetin uygulanması gibi büyük teolojik tartışmaları değil, tesettür ya da oruç gibi "küçük" gelenekleri söylem edinen bir İslam anlayışına büründü.¹³³ Türk İslam'ının unsurlarını sufizm, sınır İslam'ı, İslam'ın bir etnik kimlik olarak diğer etnik kimlikleri eritme potası işlevi, sömürge geçmişinin olmaması, özellikle petrole dayanan bir rantiyeci ekonomiye¹³⁴ dayanmaması ile sivil toplumun¹³⁵ varlığı olarak değerlendirmek mümkündür. Türk İslam'ı, fikirler, uygulamalar ve liderlerin akışını ileten yoğun sufi ağları olan ve İslam'ın yerel ve evrensel versiyonlarının birbiriyle ilişki kurmasına yardımcı olan sufi bir İslam'dır. Sufi ağları Cumhuriyet dönemi aydınları için en büyük entelektüel alandır. Entelektüellerin en önde gelenleri Nakşibendî tarikatıyla ilintili olmuştur.

Türk İslam'ı heterodoks ve Ortodoks İslam anlayışları arasındaki gerilimin bir sonucu olarak sürekli evrim içinde olan bir hudut İslam'ıdır. Müslüman aydınlar Mısır ve Pakistan gibi Müslüman ülkelerde sıkça görüldüğü gibi ne ulema, ne mühendis, ne de tıp doktoruydular. Türk İslamcılar, şair, felsefeci ve romancılardan oluşmaktaydı. Dolayısıyla yeni İslami perspektifler getirirken aynı zamanda Türkiye'nin genişleyen edebi kamusal alanının bir parçası konumundaydılar. Bunlar

¹³³ **Rainer Hermann**, "Political Islam in Secular Turkey", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. XIV/No. 3 (July 2003), pp. 265-276.

¹³⁴ Rantier ekonomi ve demokrasi arasındaki ilişki için bkz: **Kiren Aziz Chaudhry**, "Economic Liberalization and Lineages of Rantier State", *Comparative Politics*, Vol. XXVII/No. 1, (Oct. 1994), pp. 1-25; **Kiren Aziz Chaudhry**, "The Price of Wealth: Business and State in Labor Remittance and Oil Economies", *International Organization*, Vol. XLIII/No. 1 (Winter, 1989), pp. 101-145; **Gwenn Okruhlik**, "Rentier Wealth, Unruly Law, and the Rise Opposition: The Political Economy of Oil States", *Comparative Politics*, Vol. XXXI/No. 3, (Apr. 1999), pp. 295-315; **Michael L. Ross**, "Does Oil Hinder Democracy?", *World Politics*, LIII (April 2001), pp. 325-61; **Michael L. Ross**, "The Political Economy of the Resource Curse", *World Politics*, LI/2 (1999), pp. 297-322; **Benjamin Smith**, "Oil Wealth and Regime Survival in the Developing World, 1960-1999", *American Journal of Political Sociology*, Vol. XLVIII/No. 2 (April 2004), pp. 232-246.

¹³⁵ İslam dünyasında sivil toplumun durumu hakkında bazı sosyolojik çalışmalar için bkz: **Masoud Kamali**, "Civil Society and Islam: A Sociological Perspective", *European Journal Sociology*, XLII/3 (2001); **Sami Zubaida**, "Is There a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam", *Economy and Society*, Vol. XXIV/No. 2 (May. 1995), pp. 151-188; **Berna Turam**, "The Politics of Engagement Between Islam and Secular State: Ambivalences of 'Civil Society' ", *The British Journal of Sociology*, Vol. LV/No. 2 (2004), pp. 259-281; **Serif Mardin**, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. XI/No. 3, (Jun. 1969), pp. 258-281; **Saad Eddin Ibrahim**, "The Troubled Triangle: Populism, Islam and Civil Society in The Arab World", *International Political Science Review*, Vol. XIX/No. 4 (Oct. 1998), pp. 373-385; **Nawaf. Salam**, "Civil Society in The Arab World: The Historical and Political Dimensions", Islamic Legal Studies Program (Harvard Law School), Occasional Publications 3 (October 2002); **Ali Banuazizi**, *Islamic State and Civil Society in Iran*, Joseph Strelitz Lecture, Boston College. Boston: 18 April, 1999.

Pakistanlı düşünür Mevdudi, Seyyid Kutup'tan farklı olarak yazılarında didaktik değil, üslup açısından öyküleyici, kaynaklara ve farklı bakış açılarına açık olmaları açısından eklektikler. Türkiye'de İslam çeşitli etnik grupları bütünleştiren bir eritme potası (*melting pot*) işlevine sahiptir. Kurtuluş Savaşı boyunca İslam, işgalcilere karşı çeşitli grupları birleştirme ve işgal güçlerine karşı grup içi sembol görevi görmüştür.¹³⁶ Avrupa Türk kimliğinin inşasında hiçbir zaman öteki olmamıştır. Çünkü bir sömürge mirasına sahip değildir. Sömürgeci bir tasallut yaşamayan Türkiye gibi Müslüman toplumlarda İslamcı söylemin başat eleştirisi ahlak ve maneviyat konusundaki yönelimlerin, yozlaşmaların eleştirisine odaklanmaktadır. Rejim karşıtı söylemlerin Türkiye gibi ülkelerde toplumsal hissiyatla kolayca örtüşebilecek bir yanını bulmak kolay değildir.¹³⁷ Türkiye Müslümanları Kuzey Atlantik İttifakı'na (NATO) ve diğer Avrupa kurumlarına girişi Rus yayılmacılığına karşı bir güvenlik tedbiri olarak desteklemiştir. Soğuk Savaş'ın şartları Türkiye'nin Avrupa ile pozitif özdeşliğini daha da artırmıştır. 1960'larda ve 1970'larda komünist hareket güç kazandığında devlet İslami grupları sol ideoloji ve aktivizmine karşı bir panzehir olarak kullanabilmiştir. Türkiye petrolü olmayan, vergiye dayalı bir ekonomiye sahiptir. Fırsat alanları İslami taleplerin ve aktivizmin karakterine ve evrimine şekil vermiştir. Piyasa şartları ve orta sınıfın oluşumu sivil toplumun oluşması için şarttır. Bu faktörler İslam'ın liberal bir versiyonunun gelişimi için de zorunlu olmuştur. Sufizmin özellikle Nakşibendî tarikatından kaynak bulan ve Türkiye'nin hudut şartlarıncı karakterize edilen Türk İslam'ı son kertede çoğulcu ve "liberal" olmayı başarmıştır.¹³⁸

Özal, Türkiye'deki ulusal kimliğin önemli unsurlarından birisi olarak [Türk] İslam'ı Cumhuriyet dönemi boyunca ilk kez açıkça vurgulayan lider konumundadır. Özal kozmopolit bir yaklaşımla etnisitenin ve ulus devletin dar kalıplarını aşma çabası içinde olmuştur. Özal bu yönüyle cumhuriyet ve cumhuriyetçiliği dine ve dindara soğuk bakıp, onları hayali tehdit olarak algılayan laikliği ve devletçiliği romantize eden egemen ulusçu söylemi ciddi olarak sorgulamıştır.¹³⁹ Din ve vicdan

¹³⁶ **Yavuz**, Is There a Turkish Islam... pp. 219-21.

¹³⁷ **Necdet Subaşı**, "Tahliye ve Takviye Sarkacında Siyasal İslam: AKP'nin Muğlak Söylemi", *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yayınları, Eylül 2005, s. 157-8.

¹³⁸ **Yavuz**, Is There a Turkish Islam... pp. 222.

¹³⁹ Aral, a.g.m. s. 244-5.

hürriyeti Özal'ın en fazla önem verdiği alanlardan birisidir. Bu minvalde, Özal'a göre laiklik kavramı Kemalist liderlik tarafından tabu haline getirilerek istismar konusu yapılmıştır ve bu tabu yıkılmalıdır. Özal'ın düşüncesinde din ve vicdan özgürlüğü kısıtlanarak laiklik toplumsal barışın teminatı olmak yerine kavga unsuru haline getirilmektedir.¹⁴⁰ Özal herkesin dilediği gibi dini pratikleri yaşayabilmesi gerektiğini düşünüyor, sakal veya türban gibi dini ifade biçimlerinin devlet kontrolünün dışında bir özgürlük alanı olduğu kanısını taşıyordu. Onun laiklik yorumu devletin farklı inançlara saygı göstermesi ve fakat bireyleri laik olmaya zorlamaması şeklindeydi. Konuyu sloganlaştıran ifadesi ise “insanlar laik olmaz, devlet laik olur” şeklindedir.¹⁴¹ Türkiye'nin Cumhuriyet tarihini veya laiklik serüvenini, din özgürlüğü ile dinden özgürlük nosyonlarının mücadelesinin tarihi olarak okuyan Atilla Yayla, Kemalist “ideolojinin” din özgürlüğünü teğet geçerek dinden özgürlük, dinden arındırma amacına matuf olduğunu söylemektedir.¹⁴² Dinden özgürlük kişilerin dünya görüşlerinde ve hayatlarında dinsel eklentilerin dışlanabilmesini içermektedir. Bu noktada laikliğin kişilere bu özgürlük olanağını sağlaması gerektiğini savunan yazar, ne var ki Kemalizm'in ya da Tunus, Cezayir gibi ülkelerin laiklik anlayışlarının, dinden uzaklaştırmayı bir özgürlük veya tercih alanı olarak tasarlamaktan çok, bunu kamu otoritesi eliyle yürütülen bir toplumsal projeye dönüştürdüklerini ifade etmektedir. Bu proje doğal olarak din özgürlüğü nosyonunu kapsama alanı dışına çıkarmaktadır. Özal'ın laiklik anlayışı işte burada Kemalist laiklik anlayışından farklı olarak, kavrama din özgürlüğü nosyonunun da eklenmesi, doğru-makul bir laiklik anlayışına gidilmesine matuftur.

Özal kabinesinin ilk kararlarından birisi İslami finans sistemini yasalaştırma yolundaki adımlarıdır. Bunu özellikle Körfez ülkelerinin yatırımlarını teşvik etmek amaçlı yapmayı planlamıştır. 1985'de Albaraka Türk, Faysal Finans, Kuveyt Türk gibi Körfez finans merkezleri Özal'ın girişimleriyle oluşturulmuştur. Bu adım bir Müslüman işadamları grubunun geliştirilmesinde çok hayati bir adım olarak tarihe geçmiştir. Korkut Özal ve Eymen Topbaş (1985-1989 arası ANAP İstanbul İl

¹⁴⁰ **M. Sait Yazıcıoğlu**, “Özal'ın İslam Anlayışı ve Dini Özgürlükler”, *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Edit. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003, s. 203-4.

¹⁴¹ **Michelangelo Guida**, “Turgut Özal and Islamism in Turkey”, *Hamdard Islamicus*, Vol. XXVIII/No. 3 (October 2005), pp. 13.

¹⁴² **Atilla Yayla**, “Din Özgürlüğü ve Dinden Özgürlük”, *Zaman* (2 Aralık 2008).

Başkanı) Albaraka Türk'ün kurucuları olmuştur. Yine ANAP Genel Başkanlığının ilk danışmanı, ANAP milletvekili Halil Şıvgın, Feisal Finans'ın ortaklarından. Bu kurumlar “hayır işleri” ve Müslüman iş adamlarını finanse eden kurumlar olarak, Siyasal İslam'ın ekonomi-politiğinin arka planındaki İslami sermayenin beslenmesini sağlamışlardır.¹⁴³

Özal'ın ikinci hassas girişimi 1982'de Yükseköğretim Kurulu'nun (YÖK) üniversitelere kız öğrencilerin başörtüleriyle girişini engelleyen uygulamasına dönük olmuştur. Öncelikle başörtüsü konusunda taktik olarak ikili bir tasnif yapılmış, başörtüsünün modern modaya uygunluğu söz konusu olduğunda üniversitelere girilmesine izin verileceği açıklanmıştır. Başörtüsü aslında Özal'ın demokrasi ve özgürlükler taahhüdünün bir parçası olmuştur. 1989 seçimlerindeki kötü performansından sonra parti grubunda yaptığı bir konuşmada “bu başörtüsü meselesinin bize oy kaybettirdiğini bilmemize rağmen, temel insan hakları ve özgürlükler, din özgürlüğü gibi bir alanı işgal ettiğinden onu savunmaktan vazgeçmeyeceğiz” diyerek kararlılığını ifade etmekten kaçınmamıştır. Özal'ın bu girişimine karşı başörtüsünün bir kere daha modern bir giysi olmadığı şeklindeki YÖK kanaati, Kasım 1988'de Özal'ı parlamentodan genel af ve başörtülü öğrencilerin eğitimlerine devam etmesini sağlayan bir yasayı çıkarmaya itti. Buna Cumhurbaşkanı Kenan Evren veto ile karşılık verdi. Parlamento yasayı tekrar onaylamadan önce YÖK, öğrencilerin başörtüsünü dini gerekçelerle örtebilecekleri şeklinde disiplin yönetmeliğini değiştirmişti. Uzun tartışmaların ardından Aralık 1988'de parlamentodan başörtülü öğrencilerin üniversiteye gidebileceklerini düzenleyen yasa geçirildi. Ancak bu defa da Cumhurbaşkanı Kenan Evren yasayı Kemalist devlet kimliğinin korumasını üstlenen AYM'ne götürünce mahkeme yasayı, Kemalizm'in iki ayağından birisi olan laikliğe aykırı olduğuna hükmederek devlet kimliğinin topallaşmasına izin vermemiştir. ANAP Ekim 1990'da üçüncü defa konuyla ilgili parlamentodan bir yasa geçirince bu sefer de Sosyal Demokrat Halkçı Parti, AYM'ne başvurarak, Temmuz 1991'de değişikliğin iptalini sağlamıştır. 1991 seçimlerinde ANAP'ın seçim yenilgisi Özal'ın dördüncü bir düzenlemeyi daha

¹⁴³ Guida, a.g.m. pp. 14.

yapmasını engelledi. Ancak ANAP ve Özal'ın çabaları dini değerler ve liberal özgürlüklere bağlılığını göstermesi açısından yeterli argümanlar olmuştur.¹⁴⁴

ANAP'ın dinle ilişkisi onun destek spektrumuna bakılarak da anlaşılabilir. Partinin en önemli destekçisi 1980'lerin en önemli dini grupları olan İskender Paşa tarikatı ve Nurculardır. İskender Paşa Cemaati, Mehmed Zahid Kotku döneminde Özal'ın sıkı bir yandaşıydı. Onun ölümünün ardından yeni önder Esad Coşan, 1987'de Siyasal İslam'ın partileşmiş versiyonu MGH'nin lideri makine mühendisi Profesör Necmettin Erbakan'ın siyasi yasağı kalkana kadar, gönülsüzce ANAP'ı desteklemiş ve 1987'de açıkça Erbakan'ın RP'ni desteklemeye başlamıştır. Ne var ki İskender Paşa Cemaati 1980'lerden itibaren etkisini kaybeden bir görüntü vermiştir. Bu dönemde ülkenin en güçlü “dini” hareketi artık Fethullah Gülen'in Nur Hareketi olmuştur. Kenan Evren'in 4 Kasım konuşmasına kadar pragmatik olarak MDP'ni destekleyen Fethullah Gülen Hareketi, bundan sonra Mesut Yılmaz'ın genel başkanlığına kadar ANAP'ı desteklemiştir. ANAP Gülen'in coşkulu söyleminden ve oldukça güçlü cemaat açısından önemli ölçüde yararlanmıştır. Aynı şekilde Gülen Hareketi de Özal'ın dini sosyolojiler için izlediği *laissez faire* politikalarından oldukça faydalanmıştır.¹⁴⁵

III. AK PARTİ'Lİ DEĞİŞİM DÖNEMİ

Post-Kemalist dönem Özal liderliği ile başlamışsa, olgunluk evresine AK Parti dönemiyle girmiştir. AK Parti'nin Türk modernleşme tarihindeki yerini tespit etmek için öncelikle Türk siyasal arenasında uzak-çevre olarak Siyasal İslam'ın ele alınması gerekir. Çünkü AK Parti kurucu kadroları Türkiye'de uzak-çevre siyasal moment olan Siyasal İslam'ın temsilcisi MGH içinde doğmuş, yetişmiş ve olgunlaşmış kadrolardır. AK Parti kurucu kadrolarının siyasal sosyalizasyonu Türkiye Siyasal İslam'ının merkezinde şekillenmiştir. Dolayısıyla analize öncelikle Türkiye Siyasal İslam'ından başlamak gerekir.

¹⁴⁴ Guida, a.g.m. pp. 14-5.

¹⁴⁵ Guida, a.g.m. pp. 15.

A. SİYASAL İSLAM FENOMENİ

Ömer Çaha, 1980'ler sonrasında Türkiye'de İslam'ın yükselişini, dışsal ve bölgesel gelişmelerle açıklıyor. Buna göre bütün dünyada dinin yükselişi, pozitivist felsefenin tekelinin kırılması Türkiye'de de Kemalist pozitivistizmin meşruiyet tekeli kırılmış, boşalan alana İslam'ın girmesi zor olmamıştır. Aslına bakılırsa Kemalist restorasyon Osmanlı-Türkiye modernleşme tarihi açısından uzun bir parantez olmaktan öteye geçmemektedir. Bu anlamda Türk siyasi hayatında İslam'ın boşalan bir alanı doldurmasından çok, İslam'ın siyasi alanı uzun süreli bir terkinin ardından yerini almasından bahsetmek daha doğru olur. Türkiye'de Cumhuriyet tarihi boyunca dış politikada Pan-Türkizm ve Pan-İslamizm fobileri Balkanlar ve Orta Asya'ya duyarsızlığa neden olmuş, ancak 1990'larda Çeçenistan, Balkanlar, Azerbaycan, Bosna Hersek ve Filistin gibi bölgelerde meydana gelen olaylar Türkiye'nin içerde İslam kimliğini keşfetmesine neden olmuştur.¹⁴⁶ Birincisi, pozitivistizmin felsefeden sanata kadar geniş bir alanda yaşadığı kriz ister istemez Türkiye'de de Kemalist pozitivistizmin entelektüel tekeli kırılmıştır. Pozitivist felsefe üzerine bina edilen evrenselci modernizm kendi içinden post-modernizm gibi çok köklü ve ciddi bir eleştiriyle karşılaşmıştır. Bu paradigmanın demokratik dünyada yoğun bir eleştiriye tabi tutulmasıyla modernizmin Türkiye'deki Kemalist uzantısı da bu eleştiriden nasibini almıştır. Modernist paradigma karşısında yer alan post-modernist kritiğin karşılığı, Türkiye'de Kemalizm karşısında yer alan bağımsız İslami gruplarla farklı hakikat arayışı içinde olan kesimler olmuştur.¹⁴⁷ Kemalist modernleşmenin siyaset, felsefe ve bilim alanlarında yaşadığı tahribat, maneviyatçı hissiyat bakımından bir terazi etkisi yapmıştır. Kemalizm'le özdeşleşen tarihten, dinden, toplumdan kopuk kaba rasyonalizmin inişe geçişi, geleneksel değerlerin yükselişine de zemin hazırlamıştır.

¹⁴⁶ **Ömer Çaha**, *Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve Devlet*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008, s. 194-5.

¹⁴⁷ **Çaha**, a.g.e. s. 199-200.

Türkiye'de İslamcılığın yükselişiyle ilgili Gülalp'in yorumu, devletçi kalkınmacı ekonomi politikasının bunalıma girmesi ile bağlantılıdır. Üçüncü Dünya modernleşmesinin yaygın bir modeli olan "ithal ikameci sanayileşme" [*import-substituting industrialization (ISI)*] modeli, hızlı sanayileşme ve kalkınmaya ağırlık vererek refah devletinin temel ilkelerini milliyetçi ideoloji etrafında birleştirme girişimi olarak okunabilir. Yazara göre "ithal ikame" kavramı [Batı modernitesine] "yetişme" arzusunun bir ifadesidir ve bu yetişme vaadi ithal ikame modelinin bunalıma girmesiyle inandırıcılığını yitirmiş, yani bu modelle modernleşmeye olan inanç sarsılmış, İslamcılığın yükselişini böyle bir bağlam belirlemiştir.¹⁴⁸ Türkiye'de ulusalcı ve devletçi kalkınmacılık Kemalizm'le, Kemalizm'in devletçilik ilkesiyle tanımlanmaktadır. Devletin korumacı ve kalkınmacı rolü ulusalcılık ideolojisini güçlendiriyordu. Türkiye'de bu ithal ikameci sanayileşme, devlet güdümlü kalkınmacılık 1970'lere kadar siyasal katılım ve demokratik popülizmi ayakta tutmuşsa da 1970'lerin sonlarına doğru bir krize girmiştir. 1980'de Türkiye radikal bir değişiklikle ulusalcı-devletçi bir kalkınmadan piyasacı bir ulus-ötesi stratejiye kaydı. Yeni kalkınma stratejisinin ekonomik alanda etkisi piyasa güçlerinin, kültürel alandaki etkisi ise rekabete dayalı bireyci ideolojilerin gelişmesi oldu. Artık başat duygu ulus devlete güven değil, küresel piyasanın üstünlüğü ve bireysel girişimciliğin erdemleriydi.¹⁴⁹ Bu noktada milliyetçiliğin Batı'yı taklit girişiminin başarısız olması İslamcılığın alternatif olarak ortaya çıkışına zemin hazırladı. Ulusal kalkınmacılığın bunalıma girip, modern ulus devlete meşruiyet sağlayan milliyetçi ideolojinin ve onun kökü olan modernizmin eleştiriye tabi tutulmaya başlaması İslamcılığa entelektüel söylem üretme alanı açmıştır. Modernizmin küresel bir kriz içinde olduğunda Batı'nın evrenselci mitlerine karşı çıkılması oldukça etkili olmuştur. Modernizmin evrenselcilik iddialarının Kemalist Batılılaşmacılık tarafından tartışmasız kabulü, modernizme ve Avrupa-merkezci evrenselciliğe post-modernist saldırıların gelmesiyle yıkılmıştır. Post-modernizm, bir modernizm eleştirisi olsa da modernizmin yerine koyulacak bir nosyon öngörmemesi bu boşluğun İslamcılık tarafından doldurulmasını sağlamıştır. İslamcılık, post-

¹⁴⁸ **Haldun Gülalp**, "Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Publications on the Near East, University of Washington, 1997, s. 52-63.

¹⁴⁹ **Gülalp**, a.g.m.

modernizmin modernizm eleştirisini paylaşıp, daha da ileri giderek milliyetçilik ve modernizmin başarısızlıklarından bahsetmiştir. Türkiye'nin ulusalcı-devletçi modernleşme projesi olarak Kemalizm, Batı'dan esinlenen kalkınma modellerini benimsemişti. İslamcılık ise kalkınma kavramını bütünüyle eleştirip, bu kavramı modernistlerin sorgulanan “ilerleme” varsayımlarına bağlamışlardır.¹⁵⁰ Dolayısıyla İslamcıların “kalkınma” eleştirileri aslında Kemalizm eleştirileri olmaktadır. Türkiye'de Siyasal İslam'ın partileşmiş versiyonu Necmettin Erbakan'ın MGH 1970'lerde MSP olarak “ağır sanayii” (*heavy industrialization*) savunurken, yirmi yıl sonra aynı hareket bu defa RP olarak sanayileşmeyi öne çıkarmadan çevre, sivil toplum, devletin ekonomik alandan çekilmesi gibi post-endüstriyel temalarla söylem üretmeye çalışmıştır. Dolayısıyla 1930'lardan 1970'lere kadar ulusalcılık döneminde sanayileşmeyi reddetmek vatana ihanet gibi algılanırken; 1980'lerde ve 1990'larda İslamcılar sanayileşmeye karşı çıkarlarken ulusal kalkınmacılığın varsayımlarını tersine çevirmişlerdir.¹⁵¹

1980 sonrası RP temsilinde İslami hareket ile Kürt sorununun yükselişi Kemalizm'in bêtes noires'ları (en çok tiksnilen şey) olarak sistemin meşruiyet krizinin gündeme gelmesine neden oldu.¹⁵² Kazancıgil'den aktaran Keyman, 1980 sonrası dönemden başlayarak, Kemalist seçkinlerin modernitenin tek ve ayrıcalıklı kaynağı olma konumlarını kaybettiklerini ve bugün modernite, kültürel kimlik, demokrasi ve hümanizm gibi sorunlarla ilgili, dünyaya ve İslami ahlaki düzene açık, daha geniş bir tartışmanın yapıldığını ifade etmektedir. Bu durum, modernite projesinin köktenci evrenselliğine karşı geliştirilen farklılık söyleminin tarihsel bağlamını oluşturmaktadır. İslami kimliğin, hem sivil hem de siyasal bağlamlarda canlanması ve yükselmesi, bu anlamda Kemalizm'in müesses hegemonyasındaki krize işaret etmektedir.¹⁵³

Bahsedilen bağlamın yanında, 12 Eylül 1980 askeri darbesinden 1990'lara değin Türk toplumsal, siyasal ve ekonomik görünümündeki eğilimler İslami

¹⁵⁰ Bkz. **İsmet Özel**, “Kalkınma? İlerleme? Varolma?”, *İktisadi Kalkınma ve İslam*, Ed. Ahmet Tabakoğlu-İsmail Kurt, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987, s. 227-35.

¹⁵¹ **Gülalp**, a.g.m.

¹⁵² **Köker**, Kimlik Krizinden Meşruluk... s. 150.

¹⁵³ **E. Fuat Keyman**, Kemalizm, “Modernite, Gelenek: Türkiye'de “Demokratik Açılım” Olasılığı”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 72 (Bahar 1997), s. 95.

hareketin avantajına bir zemin hazırlamıştır.¹⁵⁴ İslam'ın milliyetçi-mukaddesatçı versiyonu o anki konjonktürün hayali düşmanı olan Komünizme karşı hem hükümet hem de askerler tarafından desteklenmiş ve İslam git gide siyasallaşmıştır. İslami hareketler ve ağlar yükselen yeni orta sınıf ve burjuvazi için sivil toplum ve meslek örgütleri bağlantılı sosyal bir sermaye sağlamıştır. Ordunun din üzerindeki politikasının görece değişmesi ve Turgut Özal'ın liberal-muhafazakâr hükümetlerinin skandallar ve suiistimaller silsilesinden dolayı kaybettiği kamuoyu itibarı sonrası MGH ve onun siyasal kimliği daha da belirginleşmiştir. Anadolu ve İslami burjuvazi faydacı ve işlevselci bir strateji olarak RP çizgisine yaklaşmayı tercih etmiştir. Ortaya çıkan bu işadamları ve profesyoneller sınıfı oldukça kentlileşmiş, bireyselleşmiş ve İslami bir zihniyete sahip olmuşlardır. Bu sınıf ANAP döneminde (1983-1993) bazı aşamalar kat etse de henüz sisteme tam olarak entegre olmayı başaramamışlardı. Bu işadamları ve profesyoneller sınıfının kendilerini tanımlamaları liberal değerleri benimseyen, Anadolu kültürel değerleriyle bezenmiş olarak ifade bulmaktadır. ANAP ve Özal liderliğinin başat olduğu dönemde RP önemli bir başarı kazanamamıştı. Ancak Özal liderliği sonrası ortaya çıkan siyasal boşluk 1990'ların mezkûr yeni sınıfını RP'ye yaklaştırmış ve belki de bu RP'nin konjonktürel şanslı talihi olmuştur.¹⁵⁵

MGH'nin biyografisini, söylemini çevrecil-dinsel muhalefet eksenine oturtan bir siyasal parti olarak 1970'de kurulan MNP ile başlatmak mümkündür. Parti dini siyasete alet etmek suçuyla kapatıldıktan sonra 1972'de MSP olarak tekrar kuruldu. MSP siyasal söylem olarak Kemalizm'in dayanak noktası olan Türkiye'nin "Batılılaşma" tarihine eleştirel yaklaşımıyla diğer siyasal partiler arasındaki özgün yerini kazandı. Yavuz'a göre MSP'nin en önemli ideolojik katkısı 1920'lerin radikal Kemalist-pozitivist devrimlerine karşı Türk toplumunda egemen olan İslamî liberal reformist geleneğin yeniden canlandırılması olmuştur. Bu anlayış temelde kültürel olarak Batılılaşmaya sırt çevirirken, kurumsal ve teknolojik modernleşmeyi Batılılaşmadan ayrı olarak ele almaktadır.¹⁵⁶ MSP, açık bir İslamî diriliş programını

¹⁵⁴ **Ergün Yıldırım-Hüsamettin İnaç, Hayrettin Özler**, "A Sociological Representation of the Justice and Development Party: Is It a Political Design or a Political Becoming?", *Turkish Studies*, Vol. VIII/No. 1 (March 2007), pp. 5-24.

¹⁵⁵ **Yıldırım-İnaç-Özler**, a.g.m. pp. 7.

¹⁵⁶ **Yavuz**, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 285-6.

vaat etmiyor, Kemalist radikal pozitivist projenin yabancılaştırıcı yapısına itiraz ederek İslamî-Osmanlı-Türk geleneğinin inşasını öngörüyordu. Batılılaşma Kemalist zihniyet dünyasındaki, devletin kurtarılması ve güçlendirilmesi nosyonunun tersine MGH’nde mevcut siyasal, ekonomik, kültürel çöküşün bizatihi nedeni olarak inşa edilmiştir. MSP önemli ölçüde dinsel muhalefete dayanan muhafazakâr ve gelenekçi bir hareket olmuştur. Sosyal adalet kavramını dile getirirken sert bir anti-kapitalist tutum almıştır. Parti kasaba ve küçük şehir esnafına yaslanan bir sosyal tabanla maluldür. Necmettin Erbakan’ın Odalar Birliği Başkanlığından siyasete atılması MSP liderinin bu girişiminde hangi sermaye grubu tarafından desteklendiğini göstermesi açısından manidardır. Bu kesimler artık sadece geleneksel değer ve yaşam biçimlerini açığa vurmak değil, aynı zamanda siyasal merkezin dağıttığı ekonomik kaynaklardan pay almak da istiyordu.¹⁵⁷ Parti, 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra kurulan cunta yönetimince diğer partiler gibi kapatıldı.

MGH siyasal mücadelesini 1983’de kurdukları Refah Patisi ile sürdürdü. Siyasal yasakların kaldırılmasından sonra RP’nin başına geçen Erbakan, 1987 genel seçimlerinde %7,2, 1989 yerel seçimlerinde %9,8, 1991 genel seçimlerinde yüzde 10 seçim barajı engelini aşmak için ittifak yaptığı Milliyetçi Çalışma Partisi ve İslahatçı Demokrasi Partisi ile birlikte %17, 1994 yerel seçimlerinde %19 oy oranı ve İstanbul ve Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlıkları ve nihayet 1995 genel seçimlerinde %21,4’lük oy oranıyla birinci parti olma konumuyla istikrarlı bir gelişme çizgisi izledi. Parti’nin giderek yükselen ve güçlenen durumu Kemalist müesses nizamın tarihsel korkularının söylemsel üretimini de beraberinde getirdi. 12 Eylül 1980 sonrası dinin milliyetçi-mukaddesatçı versiyonunun hayali komünizm tehlikesine karşı bir kalkan ve sosyal entegrasyon aracı olarak görüldüğü sağ-İslam paradigmasından, hiper-laikçilik paradigmasına geçilmesi söz konusu oldu. Süreç Refahyol hükümetinin dağıtılması yolunda geniş Kemalist mutabakat altında –ordu, yargı, medya, sivil toplum- 28 Şubat 1997 süreciyle başladı. İslamcıların 1995 seçimlerindeki ve öncesindeki başarısı aynı zamanda seküler sivil toplumun filizlenmesini de tahrik etmişti. Bir yıllık Refahyol koalisyonunun akıbeti 28 Şubat 1997 askeri müdahalesi ile başlayan süreçte 18 Haziran 1997’de sonlanmasıyla

¹⁵⁷ İhsan D. Dağı, *Ortadoğu’da İslam ve Siyaset*, İstanbul: Boyut Yayınları, 2. Baskı, Ekim 2002, s. 193-4.

sonuçlandı. Seküler elitlerin sert eli hükümet karşıtı kampanya yapmaya, “Cumhuriyetin kazanımlarını korumaya” dönük olarak çalışmaya başladı. Asker ağırlıklı MGK 1997’de Erbakan’ı 28 Şubat önlemlerini imzalamaya zorladı. Bu önlemler, açıkça İslam’ın Kemalist elitler nezdinde bir güvenlik¹⁵⁸ sorunu olarak tanımlanmasına ve dolayısıyla PKK teröründen de öncelikli hale getirilmesine vardı. Önlemler RP’nin seçmen taleplerinin ortadan kaldırılmasıyla kalmıyor, daha önce merkez-sağ partiler tarafından laik düzen karşısında elde edilen kazanımları da berhava ediyordu. Önlemler birçok Kuran Kursu’nun ve ilahiyatların kapatılmasını içeriyordu. Kararların devamında 5 yıllık zorunlu eğitimin 8’e çıkarılması vardı ki, bu aslında İmam Hatip okullarının orta kısımlarının tasfiyesini hedef alan bir düzenlemeydi. Ayrıca İmam Hatip Lisesi (İHL) mezunlarının üniversitelere girişi de zorlaştırılıyordu. Bu uygulamalar sonucunda birçok aile çocuklarını İHL’nden almak durumunda kaldı. Laik blok tarafından yapılan başka bir uygulama da İslami finans kurumlarına ve dindarların işlettiği şirketlere karşıydı. Şirketlerin yıpratılmasına dönük boykot, yaftalama, sıkı kontrol, devlet bağlantılı işlere izin verilmemesi gibi pratikler cari oldu.¹⁵⁹ Ayrıca ordu alınmasını istediği tedbirlerle sivil alanda İslam’a karşı izlenen “laissez faire” politikasının da değiştirilmesini istiyordu. Bu doğrultuda 19 gazete, 20 televizyon istasyonu, 51 radyo istasyonu, 110 dergi, 800 okul, 1200 öğrenci yurdu ve 2500 derneğin gerici Siyasal İslam’ın parçası olduğunu ileri sürdü.¹⁶⁰

RP’nin siyasal kimliğinin temelinde Batı karşıtlığı ve Türkiye’nin Batılılaşma yönelimine ve tarihine muhalefet vardır. Batı ve Batılılaşma RP’ye göre Türkiye’nin karşılaştığı sorunların neredeyse kaynağıdır. İç politikada Batılılaşma taklitçiliği ile milli manevi değerlerin erozyona uğratılması; dış politikada da Batı’nın sadık müttefiki olarak İslam dünyasına sırt çevrilmesinin, İslam dünyasında

¹⁵⁸ Yavuz (*Modernleşen Müslümanlar...* s. 330-335), askeri memurların dünya görüşünde laiklik ile güvenlik arasındaki bağlantının nedensel olduğunu belirterek, laikliğin bu perspektiften güvenliği sağladığına inanıldığını ifade etmektedir. Tersine ise güvenlik durumunun ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Temel Kemalist ilkeler olarak milliyetçilik ve laikliğin, etnik ve İslamcı kimlik talepleriyle örselenmeye çalışılması milli birlik ve bütünlüğün de örselenmesi anlamına gelmektedir ve devlete ontolojik bir tehdit olarak görülmektedir. Nisan 1997’de ordunun Milli Askeri Strateji Konsepti’nde “irticai İslam’ın” bir numaralı güvenlik sorunu olarak tespit edilmesi, aynı zamanda bu düşmanla savaşacak bir kurumsal düzenlemeye gidilmesini de temin etti: Batı Çalışma Grubu.

¹⁵⁹ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 8.

¹⁶⁰ Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 330.

Türkiye tarafından gerçekleştirilecek bir medeniyet hamlesini engellemesi nispetinde Batı ve Batılılaşma RP'nin betés noires'i olarak inşa edilmiştir. Erbakan, liderliğini yaptığı hareketin siyasal kimliğini inşa ederken tipik bir dikotomiye başvurmuştur: *[Bâtı]l* (materyalist, taklitçi ve Batı'nın sömürgeci sistemi) ve *hak*. Bâtılı temsil edenler DYP, ANAP, Demokratik Sol Parti (DSP) ve CHP'den oluşmaktaydı.¹⁶¹ Bu noktada MGH bu tarihsel akışı durdurmak, Türkiye'yi kendi medeniyeti ile buluşturmak, 150 yıllık Batılılaşma serüvenini sonlandırmak söylemiyle hareket ediyordu. RP'nin anti-Batı söyleminin dış politika bağlamında somutlaştığı alan AB karşıtlığı olmuştur. Parti bir anti-komünist blok olarak NATO'yu Batılılaşma sorunsalında pek sorgulamazken AB'ye üyelik konusu açık bir şekilde Batılılaşmayı reddetmek temelinde eleştirilmiştir. AB'ye kimlik temelli yaklaşımın bir devamı olarak dış politikada İslam ülkeleri ile Türkiye liderliğinde AB tarzı bir ittifak oluşturmak bir ideal olarak belirmiştir. Bu aynı zamanda tarihsel-kültürel mirasın da bir gereğidir.¹⁶² RP'nin Batı karşıtlığı modernizm veya demokrasi karşıtlığı şeklinde anlaşılmalıdır. RP kültürel Batılılaşma ve Türkiye'nin dış politika uygulamalarında “Batı emperyalizmine” teslimiyetine karşı çıkmaktadır. Bilakis RP modernleşme=Batılılaşma Kemalist formülasyonuna itiraz ederek, kişinin kendi kültürel değerleri ve tarihine yabancılaşmadan, modernitenin teknolojik, bilimsel, demokratik ve endüstriyel unsurları ile İslam'ı buluşturmaya çalışmıştır.¹⁶³

RP Kemalist laisizme karşıt olarak Osmanlı sekülerizmine yaslanmaktadır. İslamcı aydınlar ve onların görüşlerinden etkilenen Siyasal İslam'ın partileşmiş versiyonu RP Neo-Osmanlıcılık anlayışını benimsemiş ancak daha İslami bir tözle formüle etmeye çalışmıştır. Onlar da Türkiye'nin içinde bulunduğu kimlik krizi konusunda Kemalist tek tipçiliğe karşı çıkmış ve alternatif bir paradigma olarak Osmanlı çok kültürlülüğü olarak kurguladıkları “millet sistemini” referans almışlardır. İslamcı yazarlardan konuyu teorik anlamda ciddi olarak ele alan Ali Bulaç, düşüncelerini “Medine Vesikası” teorisiyle sistemleştirmiştir.¹⁶⁴ Osmanlı

¹⁶¹ **Yavuz**, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 301.

¹⁶² **Dağı**, *Ortadoğu'da İslam...* s. 200-210.

¹⁶³ **Yavuz**, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 302.

¹⁶⁴ **Ali Bulaç**, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birikim*, Sayı 38-39 (Haziran/Temmuz 1992), s. 102-111. Hicretin ilk yılında, yani miladi 622'de imzalanan Medine Vesikasının İslam dünyasında Prof. Muhammed Hamidullah tarafından popüler hale getirildiğini söyleyen Bulaç, Vesikanın nesnel hükümleriyle bütün dini ve sosyal blokların üstünde olduğunu ifade etmektedir. Bu

“millet sistemi” temelinde çok hukuklu bir anlayıştan yola çıkan tez, referans noktası olarak kendisini Hz. Muhammed’in Medine’de gerçekleştirdiği sosyal sözleşmeyi almıştır. Osmanlı’da her dini grubun/milletin özerk hukuk sistemi ve farklı etnik grupların dillerini konuşabilmede oldukça rahat olmaları temelinde bir yönetim stratejisini gündeme getirmiştir. Aslında “Medine Vesikası” kavramlaştırması, Batı demokrasilerinde görülen çoğulculuk, uzlaşma, diyalog, hukukun üstünlüğü, temel hak ve hürriyetler gibi değerlerin kabullenildiğini, bu kavramlara İslam tarihindeki kurumlar ve uygulamalarla İslami bir kimlik kazandırmaya çalışıldığını göstermektedir. Şerif Mardin’den aktaran Hilmi Yavuz, Müslümanların demokrasiyi Batı tecrübesinden değil asrısadet tecrübesinden öğrenebileceğini ifade etmektedir:

“İslam’la demokrasi arasındaki ilişkinin en açık ve somut örneği, Hz. Peygamber’in, Devlet Başkanı ('Velayet') kimliği ile kendisinden sonra ümmeti kimin yöneteceği konusunda halef tayin etmeden vefatları olmuştur. Dr. Fahri Demir, 'Ahir Zaman

bloklar Ensar ve Muhacirlerden oluşan Müslümanlar, Evs ve Hazreç Kabilelerinden oluşan Putperestler, Ben-i Nadir, Ben-i Kaynuka ve Ben-i Kurayza’dan oluşan Yahudi kabilelerinden oluşmaktaydı. Vesika gereği Müslümanlar, Yahudiler, Müşrikler vesikanın genel çerçevesi dışına çıkamazlardı. Bu anlamda vesika, Medine’yi oluşturan sosyal-dini blokların tümü için Kuran, Tevrat ve yerleşik örfün üzerinde bir konumdadır (**Ali Bulaç**, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birikim*, Sayı 38-39, Haziran/Temmuz 1992, s. 109). Vesikanın problematiği, bir yandan hicret eden Mekkeli Müslümanların yerleştirilmesi ve yeni çevreye intibaklarının sağlanması iken, diğer yandan da Yahudi ve Müşrik Araplara güven verilmesiydi. Bu anlamda Hazreti Muhammed niyetinin Medine üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak olmayıp yeni dini cemaatinin güvenini tesis etmek ve dinlerini yayma imkanlarını korumak olduğunu belirtiyordu. Vesikanın oluşturulma yöntemi de 1-23. maddeler için Müslüman unsurların kendi aralarındaki müzakerelere, 24-47. maddeler için de Müslüman olmayan Medineli sosyal-dini blok liderleri ile müzakerelere dayanmıştır. Bulaç, vesikanın karşılıklı görüşmeler sonucunda ve bir toplumsal mutabakat ürünü şeklinde gerçekleştiğini öne sürmüştür. Bu argüman aslında Bulaç’ın meseleyi tartıştığı zaman (1990’lar) ve mekan (Türkiye) açısından mevcut kimlik sorunlarına çözüm için bir referans arayışının belirtisi görünümündedir. Yazar vesikanın bir toplumsal mutabakat ürünü olduğunu söylerken aslında derdi, içinde bulunulan kimlik krizi karşısında vesika benzeri bir çözümün mümkün olduğunu, hatta Hazreti Peygamber’den referansla zorunlu olduğunu ifade etmek içindir. Vesikanın temel özelliklerini yazar, i) herkesi hukuk temelinde “neysen osun” ilkesine göre var olmaya çağırması, ii) herkesin diğerini doğal bir realite kabul ederek inanç veya düşünce temelinde bir baskı kurmasının önüne geçilmesi, iii) sosyal bloklar arasındaki ilişkinin hakimiyet değil, katılım ilkesine (yazar burada vesika gereğince Hazreti Peygamberin hakim değil hakem olduğunu belirtmektedir) dayanması şeklinde sayar (**Bulaç**, a.g.m. s. 102-111). Daha geniş bir tartışma, teori ile ilgili başlıca eleştiriler ve yazarın yanıtları için bkz: **Ahmet İnsel**, “Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”, *Birikim*, Sayı 37 (Mayıs 1992), s. 29-32; **Taner Akçam**, “Türkiye İçin Yeni bir Toplumsal Projeye Doğru”, *Birikim*, Sayı 42 (Ekim 1992), s. 7-17; **Mümtaz’er Türköne**, “Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı”, *Birikim*, Sayı 43 (Kasım 1992), s. 22-25; **Abdurrahman Dilipak**, “Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler”, *Birikim*, Sayı 43, Kasım 1992, s. 26-28; **Ali Yaşar Sarıbay**, “İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı”, *Birikim*, Sayı 47 (Mart 1993), s. 14-20; **Ragıp Ege**, “Medine Vesikası mı, Hukuk Devleti mi?”, *Birikim*, Sayı 47, Mart 1993, s. 21-39; **Ali Bulaç**, “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (I)”, *Birikim*, Sayı 47 (Mart 1993), s. 40-46; **Ali Bulaç**, “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (II)”, *Birikim*, Sayı 48 (Nisan 1993), s. 48-58.

Peygamberi'nin bundan 15 asır önce sergilediği bu örnek uygulama[yı], 'Demokrasi'nin tipik bir örneği sayıyor. Ayraç içinde belirteyim: Bu konuya, ilk dikkati çekenlerden biri Prof. Dr. Şerif Mardin olmuştur. Mardin, Jean-Paul Sartre'ın kurucusu olduğu 'Les Temps Modernes' dergisinin 'Türkiye' özel sayısına (Temmuz-Ağustos 1984) yazdığı 'Le Concept de Société Civile' (Sivil Toplum Kavramı) başlıklı makalesinde bu konuya atıfta bulunur;-şöyle: 'Paradoxalement, c'est a cause de ce passé islamique et non parce qu'elles auraient lu J.S. Mill que les masses turques soutiennent la démocratie moderne' [Bir paradoks gibi görünür: Ama Türk halkı, modern demokrasiyi John Stuart Mill'i okudukları için değil, bu İslami geçmişleri nedeniyle desteklemektedir.]”¹⁶⁵

Bu anlamda Medine Vesikası İslamcı aydınların gözünde Batı’nın mutlak anlamda olumsuzlayıcı bir kavram olmaktan çıkması, onun olumlu yanlarının İslamileştirilebileceğinin bir göstergesi olmaktadır.¹⁶⁶ Bulaç, farklı değerlendirmelerinde Osmanlı ve Kemalist paradigmaları karşılaştırırken Osmanlı’nın “gevşek markaj” yönetim stratejisini sahiplenirken, Kemalizm’in “sıkı markaj” stratejisini mahkum etmiştir. Ne var ki RP’nin çok hukukluluk söylemi¹⁶⁷, onun 28 Şubat 1997 müdahalesiyle başlayan Kemalist müesses nizam tarafından dışlanması önemli argümanlarından birisi olmuş ve Çolak’ın ifadelerine göre 1990’lı yıllardaki Kemalist-laisist tekilcilik ile İslamcı “çok kültürcülük” tartışmaları Türkiye’de sosyal ve siyasal hayatı çok derinden etkilemiştir.¹⁶⁸

1980 sonrasının bir İslamcı hareketi olarak RP’nin aslında MNP ve MSP’den ayrılan yönleri vardır. 1980 sonrası Türkiye toplumundaki değişiklikler İslamcı söylemi de değişime uğratmak durumundaydı. Bu anlamda RP öncülüğündeki İslami hareket küreselleşme karşıtı, piyasa yönelimli, küçük esnaf ve çiftçinin partisi olmaktan çıkıp, küresel piyasaya entegrasyonu talep eden ve ekonomide devlete çok az rol öngören bir partiye dönüştü. Genel Başkan yardımcısı Abdullah Gül, RP’yi “derin Türkiye’nin” temsilcisi olarak sunmuş ve “derin

¹⁶⁵ Hilmi Yavuz, “İslam ve Demokrasi (2)”, Zaman (15 Ekim 2006).

¹⁶⁶ Çaha, a.g.e. s. 192.

¹⁶⁷ M. Hakan Yavuz (Modernleşen Müslümanlar... s. 306-7 ve dipnot: 67), partinin çok hukukluluk söylemini benimsemeye Bahri Zengin ve Mehmet Metiner yanında Ali Bulaç’ın önemli ölçüde etkin olduğunu ifade etmektedir.

¹⁶⁸ Çolak, a.g.m. pp. 595-8.

Türkiye'yi” Anadolu burjuvazisi, Sufi tarikatları, mahalle örgütleri ve vakıfları ile şerefli ve güçlü Türkiye olarak takdim etmiştir.¹⁶⁹

Yavuz’a göre RP’yi yalnızca İslamî olarak nitelemek, onun sosyal dinamiklerini anlamayı zorlaştırmaktadır. Türk siyasetindeki ahlaki sorunlar ve değerler, büyük ölçüde İslami kavramsal sistem içinde dile gelmiştir, çünkü Kemalist kültür devrimleri kültürel alanda bir “tabula rasa” başarısına denk bir alternatif dil geliştirememiş, İslam ahlak, kültür alanlarında referans kaynağı olma gücünü korumuştur. Dolayısıyla geniş kesimler siyasal hoşnutsuzluklarını İslami modernlik versiyonları şeklinde dile getirmeye çalışmış, bu gelişme RP’nin siyasal söylemini de belirlemiştir.¹⁷⁰

Siyasal İslam’ın temsilcisi RP, 28 Şubat 1997 müdahalesinden sonra kapatılmış ve ardından bir “öğrenme sürecinden” geçen Siyasal İslam bu defa FP adıyla partilemiştir. Partide vurgu mevcut laik düzen içinde dini özgürlüklerin genişletilmesine kaymıştır. Partinin ekonomik politikaya yaklaşımı pazar dostu ve Batı’ya yaklaşımı AB yanlısı görünümüne bürünmüştür. Kuşkusuz partinin ve aslında partiden koparak ayrı bir parti olarak Türkiye’nin en önemli siyasi fenomeni haline gelecek AK Parti’nin AB tutumu, Kemalist perspektifte olduğu gibi ideolojik bir bağlılıktan kaynaklanmıyordu. Bu siyasi oluşumlar açıkçası AB’yi ülkeyi demokratikleştirmenin bir manivelası, demokratikleşmeyi de Kemalist devlet kimliğini görece gevşetebilmenin bir enstrümanı olarak görüyorlardı. Türkiye’deki ılımlı İslamcılar Kemalist devlet elitlerinin hiper laikliğinden gelecek tehditlere karşı kendi konumlarını güçlendirmekte ve somutlaştırmakta Türkiye’nin AB üyeliğinin önemli bir manivela olduğunu gördüler. Türkiye’nin AB’ye üyelik süreci beklenmedik bir şekilde Türkiye’nin İslami kimliğini koruyacak ve bu kimliği, laik, demokratik ve çoğulcu bir siyasal düzenle bağdaşır kılacaktı.¹⁷¹ Aslında demokrasi-AB ile Kemalizm arasında, birbirlerinin etkisini azaltan diyalektik, doğal olarak işliyordu. Bundan dolayıdır ki 1999 Helsinki’den sonra ciddileşen AB meselesine Kemalist çevreler –ordu, yargı vs.- tarafından artık daha eleştirel bakılmaya

¹⁶⁹ Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 287-8.

¹⁷⁰ Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 296-7.

¹⁷¹ Ziya Öniş, “İslam’ın Ekonomi Politikası ve Türkiye’de Demokrasi: Refah Partisi’nden AKP’ye”, *Avrasya Dosyası*, Cilt XII/Sayı 2 (2006), s. 139-40.

başlanmıştır. FP'nin bu dönüşümüne rağmen kapatılmaktan kurtulamaması ise Türk devletinin otoriter yapısını göstermektedir.¹⁷²

Helsinki'den sonra AB meselesine Kemalist yaklaşımın bakışını ifade etmekte fayda var. AB'nin 1999 Helsinki kararıyla Türkiye'nin adaylık statüsünü tanınması Ankara'da devlet elitlerinin bir kısmı açısından AB meselesini tartışmaya açmıştır, daha doğrusu AB meselesi daha kritik bir okumaya tabi tutulmuştur. Bilindiği gibi Türkiye'de AB yanlıları öncelikle ideolojik bir Batıcılıkla meseleye yaklaşmaktadırlar. Bu grup içine ivedilikle Kemalistleri dahil etmek mümkündür. Bu yaklaşımı benimseyenler Batı'yı ilerlemeci bir tarihsel perspektifle tarihin sonu olarak değerlendirmektedir. Batı'ya ontolojik bir iyilik atfeden bu bakış açısı Doğu'ya, daha doğrusu dinsel medeniyet havzasına da ontolojik bir kötülük/gerilik atfetmektedir. Bu bakış açılarının bir yansıması olarak Türkiye'nin Avrupa uluslar ailesinin bir parçası olması herhangi bir kritik okumaya tabi tutulmadan Kemalizm'in mantıksal (*logical*) menzili olmaktadır. AB'nin bu grup tarafından en önemli değeri kuşkusuz sekülerizmdir. Ancak 1999 Helsinki Zirvesi'nin ardından ciddiye binen AB meselesi Türkiye'nin iç siyaset ve devlet kimliğini dönüştürmeye başlayınca Kemalist kesimlerin AB'ye bakışı daha fazla kritik bir okumaya doğru kaymıştır. Bu noktada AB yanlılarını oluşturan ikinci grubun bakış açısını anlamak daha kolaylaşır. AK Parti örneğinde olduğu gibi zaman zaman halkın büyük bir teveccühü ile iktidar olsalar bile rejim/Kemalizm muhalifi olmaları nedeniyle meşruiyet sorunu yaşayan siyasi gruplar –ki bunlardan özellikle İslamcılar önceleri kültürel nedenlerle AB karşıtı idiler- AB'nin Türkiye'de siyasi olarak normalleşmeyi sağlayacağı, genel demokratikleşme perspektifinin kendi siyasi eylem kabiliyetlerini artırıp, siyaset dışı aktörlerin müdahale kabiliyetlerini örseleyeceği beklentileriyle AB yanlısı olmuşlardır. Anlaşılacağı üzere bu grupların AB yanlısı tutumları ideolojik Batıcılıktan kaynaklanmayıp, demokratikleşmenin enstrümantal faydalarından kaynaklanmaktadır. Bu grup için AB'nin en önemli değeri sekülerizm değil demokrasi, insan hakları, özgürlüklerdir. Esasında bu grubun anladığı sekülerizm de zaten teknik/renksiz bir devlet anlayışını öngörmektedir. İlk grubun sekülerizm anlayışı ideolojik bir projenin/Kemalizm'in tahkimini amaçlamaktayken, ikinci

¹⁷² Öniş, a.g.m. s. 128-9.

grubun sekülerizm anlayışı ideolojik bir geri plana sahip olmaktan çok devletin dini veya ideolojik oluşumlara tarafsızlığını ifade etmektedir. Bu yönüyle de demokrasi, dini özgürlükler gibi nosyonlarla da barışıktır.¹⁷³

Kemalistler, AB meselesine kabaca Batılı kimliğin ispatı penceresinden bakmakla birlikte, artık Kemalist-ulusal homojen kimlik açısından dezavantajlarının da değerlendirildiği bir zihin kaymasına tanık olunmuştur. Kemalist elitler, bu kararın ardından Türkiye’den talep edilen reformların ulusal güvenlik sistemlerinde ve ideolojik payandalarında önemli değişiklikler yapılması gerektiğini anlamışlardır. Sivil ve siyasal özgürlüklerin uygulamaya konması muhalif güçlerin kuvvetlenmesi ile sonuçlanacaktı. Bu noktada Kürtlerin kültürel haklarının tanınması gerekecek, laiklik dini örgütlenme ve ifade özgürlüğünün sağlanması için yeniden tanımlanabilecek şekilde ele alınacaktı. Yine Türkiye’nin Kemalist devlet kimliğinin koruyucusu durumundaki ordunun, devlet-siyaset üzerindeki konumunun AB reform süreciyle gözden geçirilmesi ve değiştirilmesi gerekecekti.¹⁷⁴ Doğal olarak Avrupa’nın, Kemalist misyonun nihai durağı olduğunu düşünmeye alışmış çevreler bu defa Avrupa projesine itiraz etmeye ya da Avrupa projesine bağlılıklarını korumakla birlikte, Avrupa’dan Türkiye’nin “özel şartlarını” anlamasını beklemeye başladılar. Özellikle ordudan, ordunun yanında bürokrasiden ve hukuk çevrelerinden AB karşıtı görüşler ilk defa açıkça dile getirilmeye başlanmıştır. Üst düzey generaller AB’nin kültürel haklar bahanesiyle Türkiye’yi etnik olarak bölmek istediğini dile getirmeye başlamışlardır.

FP’nin kapatılmasından sonra parti içindeki yenilikçi-gelenekçi tartışması bölünmeyle sonuçlandı, yenilikçiler AK Parti, gelenekçiler de Saadet Partisi (SP) çatısı altında yollarına devam ettiler. Bu bölünme içinde İslamcı entelektüellerin ve sivil toplum örgütlerinin büyük çoğunluğu yenilikçilerin yanında söylem ürettiler. Örneğin MÜSİAD demokratikleşme, medeni haklar, insan hakları, AB konularında AK Parti ile benzer bir politik tutuma daha fazla duyarlı ve lehte bir konum tutturdular. Yine İslamcı entelektüellerin söylemi liberal demokrasinin değerlerini ve normlarını kabullenmeye doğru ilerledi.

¹⁷³ **Kemal İnat**, “Türkiye'nin Dönüşümünde Avrupa Birliği'nin Etkisi”, *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun-Burhanettin Duran, Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007, s. 115-6.

¹⁷⁴ **Çağlar Keyder**, “The Turkish Bell Jar”, *New Left Review*, 28 (July-Aug. 2004), pp. 80.

Siyasal İslam içindeki ayrışmanın, yenilikçi önderleri gençler –ki özellikle İstanbul ve Ankara’nın da bulunduğu bazı Büyükşehirlerin yönetimindeki liderler- siyasal görüş ve stratejilerinde bir iç muhasebeye gitmişlerdi. Bu noktada FP tam bir “politik şizofreni” görünümündeydi. Eğer parti daha modern bir görünüme bürünmezse tekrar laik elitlerin sert eliyle karşılaşabilirdi. Diğer taraftan eski fikirlerinden uzaklaşması durumunda da davaya ihanet etmiş olarak algılanabilirdi. Her şeye rağmen gerçek şu ki, parti içindeki ayrılık iyice belirginleşti ve FP “insan hakları, demokrasi, hukuk devleti” gibi bir dizi yeni retorikle oldukça modern bir söylem benimsedi. Bununla birlikte sahne arkasındaki liderlik ve Erbakan’ın geleneksel karizmatik karakterinin belirginliği FP’nin eski cemaatçi yapısını koruduğunu ima ediyordu.¹⁷⁵ Erbakan’ın vefakâr dostu Recai Kutan dolayısıyla birçok insan partinin yeni kimliğine karşı şüphecî yaklaşıyordu. Gözlemciler partinin cemaatçi karakterini korumak isteyenlerini gelenekçi, partinin geleneksel kimliğini reforme etmek isteyenleri yenilikçi olarak kategorize etti ve bu kategoriler mezkûr iki küme tarafından da aşağı-yukarı kabullenildi. Yenilikçiler partinin modern kimliğine vurgu yaparak geleneksel liderlik ile çatışmayı göze aldılar. Yenilikçi kanat yeni orta sınıf, burjuvazi ve kentleşmiş katmanları geleneksel MGH’nden bölmek istediler. Başka bir deyişle “modern” bir parti tesis etmek suretiyle “politik şizofreni” durumuna son vermeyi düşündüler. Sonunda MGH’nden bir cemaatçi parti olarak SP ve muhafazakâr bir partinin modern bir versiyonu-tipi olarak Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül liderliğinde AK Parti çıktı.

B. ADALET VE KALKINMA PARTİSİ (AK PARTİ)

2001’de kurulmasından sonra katıldığı Kasım 2002 genel seçimlerinde AK Parti’nin zaferi sosyal olarak Müslüman olan bir partiye siyaseti yeniden yapılandırma, re-organize etme fırsatı vermesi açısından oldukça dramatiktir. Seçim sonuçları sadece AK Parti ve CHP’nin meclise girdiğini, AK Parti’nin %34,26 oy

¹⁷⁵ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 8-9.

oranı ve 550 sandalyelik mecliste 363 milletvekili çıkararak tek başına hükümet kurma yetkisi aldığını gösteriyordu. Yine seçim sonuçları Türkiye siyasi tarihindeki temel çatışma eksenini yansıtmaları açısından oldukça aydınlatıcıdır. Modern Türkiye'nin tarihi Kemalist devletin değerleriyle Müslüman toplumun değerleri arasındaki mücadelenin hikâyesidir. Türkiye'de siyasal merkez ile sosyal merkez yapısal bir karşıtlık içinde konumlanmıştır.¹⁷⁶ AK Parti Genel Başkan danışmanı Yalçın Akdoğan'a göre AK Parti'nin bu merkez-çevre ekseninde oturduğu yer, toplumsal değerlerle merkezin yeniden üretilmesi şeklinde tanımlanıyor. Ona göre AK Parti'nin yapması gereken, merkezin değerlerini çevreye götürüp çevreyi dönüştürmek değil, çevrenin değer ve beklentilerini, taleplerini merkeze taşıyıp, merkezde temsil edip, merkezin diline tercüme etmek olmalıdır.¹⁷⁷

AK Parti, RP ve FP'ye kıyasla çok daha geniş tabanlı bir koalisyonu oluşturabildi. AK Parti'nin Kasım 2002 seçim başarısının ardında bu koalisyonu aramak yanlış değildir. Bir kere AK Parti, neo-liberal küreselleşmenin galipleriyle mağluplarını bir arada etrafında toparlayıp, toplumdaki çeşitli sınıflardan seçim ittifakı oluşturmada başarılı oldu. İş dünyasından -özellikle MÜSİAD- aldığı destek AK Parti'nin seçim başarısında oldukça belirleyici oldu. İkinci olarak AK Parti selefi olan partilerin belediyeçilik başarılarının önemli ölçüde rantını topladı. Üçüncü olarak, Türkiye'nin merkez sağ ve merkez sol partilerinin sürekli-adil büyüme, enflasyon, ekonomik krizler, yolsuzlukla mücadele konularındaki kötü sicilleri partiyi bir umut merkezi olarak alternatifsiz hale getirmişti.¹⁷⁸ AK Parti hem maddi yararların dağılımı hem de kişisel hak ve özgürlüklerin genişletilmesi konularında partinin sosyal adalete verdiği önemi göstermeye çalışmıştır. AK Parti Kasım 2002 seçimlerindeki rakibi CHP'den daha fazla “üçüncü yol” Avrupa tarzı sosyal demokrat partileri andırıyordu. Pazar ekonomisinin yararlarını ve devletin reformlar yoluyla kalkınma sonrası düzenleyici bir devlete dönüştürülmesi gereğini vurgularken, sosyal adalete ilişkin konular üzerinde de duruyor, çok kültürlülüğün ve din özgürlüğünün genişletilmesinden bahsediyor ve Türkiye'nin AB üyesi olmak

¹⁷⁶ **Yavuz**, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 348.

¹⁷⁷ **Yalçın Akdoğan**, “AK Parti-Muhafazakârlık ve Demokrasi”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AK Parti, 10-11 Ocak 2004, s. 245.

¹⁷⁸ **Öniş**, a.g.m. s. 134.

yolunda gerekli reformları yapması gerektiğini çok kuvvetli olarak vurguluyordu.¹⁷⁹ Parti iktidara geldikten sonra makro ekonomik göstergeleri önemli ölçüde iyileştirmiş, AB reformlarını uygulama konusunda oldukça radikal bir çizgi izlemekle hem uluslararası meşruiyetini artırmış, hem de demokratik katılım için siyasal alanda daha fazla açılım ortaya koyarak içerde de sağ ve soldaki muhalefet partilerini marjinalleştirmeyi başarabilmiştir.¹⁸⁰

AK Parti’yi incelerken öncelikle siyasal kimliğini açıklığa kavuşturmak gerekir. Siyasal kimliği açıklığa kavuşturulduktan sonra Kemalist kimliğin laik ve milliyetçi unsurları açısından AK Parti’nin nasıl bir Post-Kemalist döneme işaret ettiği incelenmelidir.

1. AK Parti’nin Kimliği

R. Tayyip Erdoğan’ın siyasi yasağının kalkmasına kadar Başbakanlık yapan Abdullah Gül,

“biz muhafazakâr, demokratik bir partiyiz. AB standartlarının yerleştirilmesini istiyor ve AB üyeliğini destekliyoruz. Biz Müslüman çoğunluğa sahip bir ülke olarak modern dünyayla entegre olabileceğimizi ispat etmek istiyoruz. Bizim dinle bağlantımız bireysel düzeydedir. Bu bireysel bir haktır ancak diğer haklardan sadece birisidir. Biz dini kurallarla yönetilmek istemiyoruz. Biz Türkiye’de samimiyetle laik bir sistem arzuluyoruz, fakat laikliğin Anglo-Sakson modelini...” şeklinde konuşuyordu.¹⁸¹

AK Parti, özellikle Başbakan Erdoğan, partisiyle MGH arasında herhangi bir bağlantı olmadığına ikna üzerinde oldukça fazla mesai harcamıştır. AK Parti, siyasal meşruiyetini temin için MGH’ne ve İslami referanslara mesafe koymaya çalışmıştır. Bunun için partisine “Müslüman Demokrat” yerine “Muhafazakâr Demokrat” ifadesini uygun bulmuştur. Dini sembolizmi kullanmamaya, kullansa da siyasal bir temelde değil, kültürel bir temelde kullanmaya çalışmış, laiklik, insan

¹⁷⁹ Öniş, a.g.m. s. 135-6.

¹⁸⁰ Öniş, a.g.m. s. 138-9.

¹⁸¹ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 9.

hakları, demokrasi, özgürlük gibi sembolizmlere daha fazla başvurmuştur.¹⁸² Aslında geçmişte de RP'nin gelenekçi kanadıyla R. Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül ve Abdüllatif Şener gibi genç kuşağın demokrasi anlayışları arasında köklü bir fark vardı. Gelenekçi kanat demokrasiyi İslam'ın belli bir yorumuyla telif etmeye çalışırken, bu genç kuşak demokrasi temel zemininde İslam'ın çeşitli biçimlerde sesini duyurabileceği kanaatiyle daha liberal bir düşünce içindeydiler.¹⁸³

AK Parti'nin "Muhafazakâr Demokrat" kimliğinden önce kurucu kadronun ideolojik yapısına bakmak gerekir. Özellikle R. Tayyip Erdoğan'ın siyasal antropolojisi partinin Türk toplumunda işgal ettiği yer bakımından oldukça ufuk açıcı sonuçlar verebilir. Türkiye'de sosyal muhayyilenin siyasal bilinçaltı kazındığında son gelişmelerle ilgili ilginç ipuçları elde etmek imkânı vardır. Özellikle "karizma" kavramı üzerinde durmak aydınlatıcı olabilir. Birçok kültürde, özellikle Doğu kültürlerinde hikmet ve din, değerlerin ana kaynağını oluşturmaktadır. Ampirik olmayan, gözlemlenemeyen entiteler olarak semboller ve mitler siyasal taleplerin biçimlenmesinde oldukça belirleyici rol oynamaktadırlar. Örneğin İslam toplumlarında "Mehdi" tarihsel figürü, işler rayından çıktığı dönemlerde düzenin tekrar tesis edilmesi açısından önemli bir sembolizm olarak devreye girer. Mehdi mevcut hoşnutsuzlukların vaki olduğu konjonktürlerde bir muhalefet, karşı koyuş psikolojisinin İslami bir dışa vurumudur. Bu mitsel muhayyilenin İslam toplumlarındaki siyasal bilince yansımaları açısından R. Tayyip Erdoğan figürü, karizması manidardır.¹⁸⁴ Kitleler Erdoğan'ın kişisel karizmasında konjonktürel hoşnutsuzluklarını yansıtabilecekleri bir beden buldular. Birçok insan işsiz, aç ve marjinalleştirilmiş, dışlanmış oldukları ve hemen hemen bütün ekonomik ve siyasal süreçlerden dışlandıkları için Erdoğan'a ve AK Parti'ye yönelmişlerdir. Erdoğan tıpkı bu kesim gibi egemen kesimler tarafından dışlanmış ve marjinalleştirilmiş bir figürdür.¹⁸⁵ Yavuz da Türkiye'nin kendine özgü 28 Şubat koşullarının bu partiyi iktidara taşıdığını ifade etmektedir. Buna göre ilk olarak toplumun büyük bir kesiminin ekonomi ve siyasetten dolayı bir muhalif duruşu vardır. Bu muhalif olma durumu kitleleri bir cephe halinde bir araya getirmiştir. İkinci olarak bu bir araya

¹⁸² Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 9.

¹⁸³ Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 306.

¹⁸⁴ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 12-13.

¹⁸⁵ Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar...* s. 350.

gelen muhalif sesleri bir araya toplayan, bir karizmatik lider söz konusudur. Yani AK Parti aslında bir lider etrafında şekillenen muhalif sesler ve grupların yansımasıdır. Son olarak da geleceğe dair ümit ve beklentiler ve bu beklentilerin AK Parti, Erdoğan tarafından çözülebileceğine olan inanç AK Parti'yi Türkiye'nin en önemli siyasi fenomeni haline getirmiştir.¹⁸⁶ Kuşkusuz bu ümit ve beklentilerin oluşmasında Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı dönemindeki başarıları vardır. Bu kitleler, içinde bulundukları sosyal, ekonomik, siyasal durumlardan dolayı etkili bir protesto olarak kızgınlıklarını dışa vurmak istediklerinde, Erdoğan kitleler için bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Erdoğan Anadolu-İslamî sosyal muhayyilesinin bilinçaltında bu protesto ve karşıtlığın bir rol modelliğini taşımıştır. Onun bu imajı ile jestleri, konuşma biçimi, beden dili, gerilimi, fiziksel görünüşü arasında bir korelasyon vardır. Sıradan insanların gözünde Erdoğan, açık sözlü, haramla işi olmayan, yoksula kanat geren bir algılamaya oturmaktadır. O, halkın mağduriyetini ve ezilmişliğini kendi mağduriyet ve ezilmişliği ile meczederek siyasete yansıtan bir lider figürü, miti olarak yükselmiştir. Siyasal, antropolojik, karizmatik kimliğinden mütevellit Erdoğan, en azından toplumun büyük bir kısmı indinde bir cazibe merkezidir ve bu sayede epeyce bir siyasal desteği mobilize edebilmiştir. Türkiye siyasi tarihi için Demirel, Özal, Menderes gibi isimlerden asla daha az önemli bir yere sahip değildir. 21. yüzyılın ilk on yılında Erdoğan, sosyal hoşnutsuzluğun ve olumlu yöndeki siyasi umutların özetlenmesi için uygun bir liderdir.¹⁸⁷

AK Parti'nin yükselen gücüyle halkın yükselen beklentileri arasında bir ilinti vardır. Esasında AK Parti üç farklı talebi ve geleneği kombine etmeye çalışmıştır. İlk olarak devletin taleplerini, ikinci olarak siyasal tabanının taleplerini ve son olarak küresel talepleri karşılamaya çalışmıştır. Bu taleplere olanak tanıyan ise AK Parti kurucularından üçünün profili olmuştur. Türkiye'nin farklı bölgelerinden gelen ve alt-orta sınıf geçmişleriyle Abdullah Gül, R. Tayyip Erdoğan ve Abdüllatif Şener liderliği buna imkân tanımıştır.¹⁸⁸ Erdoğan, Gül ve Şener Ankara'nın bürokratik, İstanbul'un liberal geleneğinden farklı olarak Anadolu'nun havasını taşıyan liderlerdi. Başka bir deyişle bu liderlerin mantalitesi az çok cemaatçi

¹⁸⁶ **M. Hakan Yavuz**, "Türk Politikasında Muhafazakârlık: Geçmiş ve Gelecek (V. Oturum)", *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*. AK Parti, 10-11 Ocak 2004, s. 202-8.

¹⁸⁷ **Yıldırım-İnaç-Özler**, a.g.m. pp. 13.

¹⁸⁸ **Yıldırım-İnaç-Özler**, a.g.m. pp. 14.

değerleri paylaşıyordu. Çocukluk dönemleri onlara girişimciliği ve kendilerine güveni tecrübe ettirdi. Örneğin önemli AK Parti liderleri para kazanmayı çocukluklarında “soğuk su”, “simit” satarak öğrenmişlerdi.

Erdoğan ve Gül’ün biyografileri onların sosyolojik kökenleri ile ilgili önemli ayrıntılar verir. Gül, Türkiye’nin orta Anadolu kenti olan Kayserili bir aileden gelmedir. İlk ve orta eğitimini burada tamamlamıştır. Gül, MGH sempatzanı olarak orta sınıf dindar bir aileden gelmiştir. Babası sıradan bir tüccar ve MSP’nin 1973’de milletvekili adaydır. Gül, örgütsel beceri ve liderliğini İslami sosyal ve siyasal örgütler içinde geliştirmeye çalışmıştır. Gençliğinde Milli Türk Talebe Birliği’nin (MTTB) bir üyesidir. Büyük Doğu Hareketi’ni desteklemiş, Kayseri’de bu hareketin ikinci şubesinin açılmasında başrolü oynamıştır.¹⁸⁹ İstanbul’da ekonomi okumuş, İngiltere’de yabancı dil öğrenimi için bir süre kalmış ve Suudi Arabistan, Cidde’de İslam Kalkınma Bankası’nda çalışmıştır. AK Parti’den önce siyasi var oluşunu zaten gerçekleştirmiştir: MSP’yi desteklemiş, RP’de milletvekilliği ve Bakanlıklar yapmış ve FP’nde milletvekili olarak hizmet etmiştir.

Erdoğan ise Karadeniz bölgesinden İstanbul’un Kasımpaşa semtine göç eden fakir bir aile içinde doğmuştur. Adı Recep, aynı zamanda doğduğu ay olan Hicri kutsal üç aylarlardan ilkidir. Yoksulluk ise yaşadığı semtin ve dolayısıyla ailesinin bir başka karakteristiğidir. Bu yüzden ilkokuluna aile bütçesine katkı sağlamak amacıyla simit satarak devam etmiştir. Kasımpaşa İstanbul’un tarihi bir varoşudur. Din, yoksulluk ve komşuluk dayanışması bu sosyal çevrenin tamamlayıcı parçalarıdır. Erdoğan’ın sosyalizasyonu ve kişisel gelişimi dini kültürel özelliklere yer verir. Ayrıca İstanbul’da İHL’ne devam etmiştir. Erken ideolojik kimliğini edindiği yer İHL’dir. Erdoğan’ın itirafına göre, İHL onun için her şey demektir, İHL ona kendisi vermişti. Erdoğan 1969’da Gül’ün de içli dışlı olduğu MTTB’ye katılmış, 1975’te MSP’nin Beyoğlu Gençlik Kolları Başkanı olmuş, 1984’te RP Beyoğlu İlçe Başkanlığı’na getirilmiş ve partinin Merkez Yürütme Kurulu’nun üyesi olmuştur. Beş yıl sonra İstanbul’a belediye başkanı olarak seçilmiştir. Bu kısa

¹⁸⁹ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 14.

biyografi Erdoğan'ın siyasi yetenek ve ihtisasını MGH'nde inşa ettiğini göstermeye yeterlidir.¹⁹⁰

AK Parti'nin bu iki merkezi figürünün sosyal arka planlarının ve mücadelelerinin incelenmesi Türkiye'de kentleşme ve göç gibi çok önemli sosyal değişime de denk gelmektedir. Dolayısıyla partinin ideolojik karakteristikleri ve evrimi sadece liderlerinin kişiliklerine ve romantize edilmiş geçmişlerine indirgenemez. Nur Vergin'den aktaran Yıldırım-İnaç-Özler'e göre AK Parti'nin başarısı partinin ideolojik konumundan ziyade, Türkiye'nin sosyolojik dönüşümünden kaynaklanmaktadır. Kırdan kente göçün merkezdeki çevreyi ve Anadolu'da Anadolu Kaplanlarının çevredeki merkezi oluşturduğu sosyolojik arka plan daha önce vurgulanmıştır. Yaşanan baş döndürücü dönüşümlerin siyasal arenada otorite ve güçler dengesinin yeniden düzenlenmesi açısından muazzam yansımaları olmuştur. Bu güç dengesindeki değişimin yarattığı rahatsızlığın siyasal dile getirilişi ise AK Parti hükümetinin belli projelerine şüpheyle bakan elitlerin onu anti-laik, hain ve kutuplaştırıcı şeklinde ithamları olmuştur. Başta kültürel muhafazakârlık, çok kültürlülük ve etnik söylemle girişilen her çaba karşıt tepkilere maruz kalmıştır.¹⁹¹ Devlet elitleri sınıf ve statü çıkarlarının arka planıyla hareket ederek “şeriat geliyor”, “rejim tehlikede” gibi bazı tehdit algılamalarıyla Türkiye Cumhuriyeti tarihinde Kemalizm'in ideolojik meşruiyet tekeline sürdürmeye çalışmaktadırlar. AK Parti'nin içerde böyle bir meşruiyet sorunu yaşamasına karşın, görece ekonomik istikrarı sağlama başarısı ve AB üyeliği konusundaki en kararlı parti olma hüviyeti entelektüellerin ve bazı yorumcuların –ki bunlar arasında daha önce ordu ve bürokratik çevrelere yakın olanlar da vardır- gözünde güçlü bir meşruiyet sağlamıştır.

AK Parti, laik müesses nizamın ontolojik bir tehdit olarak algıladığı ve bu tehdit algılaması nedeniyle Kemalist devlet kimliğinin korumasını üstlenmiş AYM tarafından kapatılmış Siyasal İslam'ı temsil eden bir hareketin içinden çıkmış bir partidir. Böyle bir parti olarak AK Parti üç katmanlı bir strateji benimsemiştir: i) Bir koruyucu kalkan anlamında insan hakları ve demokrasi söylemini benimsemek, ii) demokratik bir meşruiyet biçimi olarak halk desteğini mobilize etmek, iii) meşru

¹⁹⁰ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 15.

¹⁹¹ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 15-16.

siyasal aktör olarak modern-seküler kesimlerle liberal-demokratik bir koalisyon inşa etmek.¹⁹² AK Parti'nin sistemik meşruiyet arayışının sonucu olarak merkeze aldığı insan hakları söylemi, onun evrenselliğine inanmasından ziyade politik pragmatizm gereği demokrasi/insan hakları söylemini araçsallaştırması olarak okunabilir. Gerçekten de AK Parti daha önce AYM tarafından kapatılmış Siyasal İslam'ın temsilcisi bir gelenekten gelen bir parti olarak seçim zaferinden sonra sadece Kemalist ana muhalefet partisi CHP'nin sekülerist salvarına karşı değil, ordu ve sekülerist sivil toplum ve sivil bürokrasi gibi geniş bir meşruiyet sorgulayıcı muhalefet ittifakına karşı da bir [yasal] meşruiyet¹⁹³ zemini inşa etmeye çalışmıştır. İslamcılık geçmişi [yasal] meşruiyet üretici merkez ideolojisi Kemalizm açısından AK Parti'nin yumuşak karnı olmuştur. Liderleri, AK Parti'nin din merkezli bir parti olmadığı konusunda sayılan muhalefet çevrelerini ikna edebilmek için oldukça yoğun bir mesai harcamıştır. Ne var ki Parti'nin [yasal] meşruiyet üretici Kemalist merkez ideolojisi karşısındaki yumuşak karnı İslamcılık/Türk İslamı aslında onun [sosyolojik-politik] meşruiyetini sağlayan ana enstrümanlardan da birisi olmuştur. Yasal meşruiyet ile sosyolojik-politik meşruiyet arasındaki gerilimi AK Parti **“Muhafazakâr Demokrasi”** kimliği söylemiyle aşmaya çalışmıştır. Yasal meşruiyet açısından merkez ideolojisi Kemalizm'e, Kemalistlere karşı Müslüman değil “Muhafazakâr” kavramı sunulurken, toplumsal tabana da yine Müslümanlık rezonansına sahip, çift anlamlı bir kavram olarak muhafazakârlık sunulmuştur.¹⁹⁴

AK Parti aslında MGH'nden koparak Siyasal İslam'dan sosyal İslam'a geçişi sembolize etmektedir. Siyasal ile sosyal arasında bu denli bir ayırım yapmanın epistemolojik imkanı tartışmalı olsa da, parti siyasal söyleminde “Siyasal İslam'dan” farklılaştığını kanıtlamak için özel çaba harcamaktadır. Seyyid Kutup ve Ebu'l A'la el-Mevdudi'nin teorisyenlikleri altındaki Siyasal İslam'a göre, İslamlaşma temelinde bir gündem, ancak devlet aygıtıyla, yukardan aşağıya gerçekleştirilebilecek bir olgudur. Devlet iktidarının ele geçirilmesi Batılı değer yargıları empoze edilerek tarihsel kimliğinden saptırılan toplumun yeniden İslamileştirilmesini sağlayacaktır.

¹⁹² **Ihsan D Dagi**, “The Justice and Development Party: Identity, Politics, and Discourse of Human Rights in the Search for Security and Legitimacy”, *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, Ed. M. Hakan Yavuz, Salt Lake City: University of Utah Press, 2006, pp. 88-106.

¹⁹³ Yasallık ve Meşruluk kavramlarının karşılaştırması için bkz. **Münci Kapani**, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 7. Baskı, 1995, s. 81-88.

¹⁹⁴ **Dagi**, “The Justice and Development Party...”, pp. 89-90.

Bu anlamda toplumun İslamileştirilmesi siyasal eylemin bir sonucu olduğu için iktidarı hedef almıştır.¹⁹⁵ Akdoğan’a göre RP, devleti dinin gelişimi için bir araç olarak ortaya koymaktadır, en azından böyle bir izlenim vermektedir.¹⁹⁶ İslam dünyasında, Siyasal İslam’ın iktidara, devlet aygıtına önem veren bakış açısının dışında bir de Sudan İslami hareketinin bir parçası olan Hasan Turabi gibi temsillerde görülen sosyale, topluma ve demokrasiye vurgu yapan bir İslami söylem de mevcuttur.¹⁹⁷ Turabi, ideal bir İslami düzenin kelimenin bugünkü anlamıyla demokratik olduğunu söylemiştir. Ona göre, dinin ana prensiplerine göre özgürlük kendisini bütün diğer yaratıklardan ayıran insanın kaderidir. Allah hiçbir Peygamberine ya da yöneticiye hakkı zorla kabul ettirme yetkisi vermemiştir. Toplumdan, maddi şartlardan, devlet ya da din adamlarından kaynaklanan bütün baskılardan özgürlük, sahih ibadetin ve tevhidin şartıdır. Peygamberlerin toplumları üzerinde yaptıkları ilk talep, tebliğ ya da ibadet özgürlüğünün verilmesi olmuştur. Esasında Turabi’nin ülkesi Sudan için demokrasinin önemi, mevcut askeri diktatörlüğün İslam’a ve halkın İslami taleplerine karşı, sivil/demokratik rejimden daha az açık olmasıdır. Dolayısıyla Turabi’nin demokrasi söylemi halkın İslami taleplerine karşı bir “laissez faire” politikasına imkan verecek zeminin yaratılmasına matuftur.¹⁹⁸ Turabi’nin Sudan siyasi dili içinde geliştirdiği söylemin benzerini AK Parti’nin Türkiye bağlamında dile getirdiği, dinin siyasallaşmasına karşı ve fakat muhafazakâr demokrasi kimliğinin bir parçası olarak da dinin toplumsal bir çimento olarak vurgulanması gerektiği şeklindeki söyleminde bulmak mümkündür. AB sürecine endekslediği demokrasi, insan hakları, din ve vicdan hürriyeti, ifade özgürlüğü, askerin siyasi etkisinin daraltılması gibi politikaları, dinin toplumsal etkisinin siyasal iktidar eliyle yukardan aşağıya empoze edilmesi şeklinde olmaktan çok, aşağıdan yukarıya gelen taleplere duyarsız kalınmaması, dini sosyalin taleplerine karşı “laissez faire” politikasının uygulanması şeklinde anlamak gerekir.

Aslında Siyasal İslam’la sosyal İslam arasındaki ayrışma 28 Şubat 1997 askeri müdahalesi sonrası MGH içinde gelenekçiler ve yenilikçiler arasında bir

¹⁹⁵ **Yalçın Akdoğan**, *Siyaset ve Kutsallık*, İstanbul: İnsan Yayınları, Eylül 1996, s. 19-20.

¹⁹⁶ A.g.e. s. 88.

¹⁹⁷ **Abdulahhab El-Efendi**, *Turabi Devrimi: Sudan’da İslam ve İktidar*, çev. Hasan T. Kösebalaban, İstanbul: İlke Yayınları, 1993, s. 319-25.

¹⁹⁸ **El-Efendi**, a.g.e. s. 319-25.

yarılmayla başlamıştır. Gelenekçilere karşı ilk çıkış FP Mayıs 2000 tarihli kongresinde yenilikçilerden Abdullah Gül'ün genel başkanlık için aday olması, Tayyip Erdoğan ve Bülent Arınç gibi isimler tarafından açıkça desteklenmesi ve delegelerin neredeyse yarıya yakınının oyunu almasıyla başladı. Bu bölünme sadece genel başkanlık için yapılan bir yarış değil, ideolojik bir başkalaşımı da sembolize eder. FP, 2001'de laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle AYM tarafından kapatılınca R. Tayyip Erdoğan AK Parti'yi kurup, aynı zamanda partiye İslamcı geçmişi olmayan isimleri katarak geniş bir siyasal-sosyal gruba hitap etme gayreti içine girişmiştir.¹⁹⁹ Liberal isimleri partiye dahil etme girişimleri, ANAP'tan Erkan Mumcu, DYP'den Mehmet Dülger, Köksal Toptan gibi örneklerle gerçekleştirilmiş, bu çaba kabine oluşturulurken özellikle dikkate alınmıştır.

Türkiye'de İslamcılık, Ortadoğu tecrübelerine uygun olarak güçlü bir Batı karşıtı gelenek üzerine kurulmuştur. İslam Batılı siyasal, ekonomik, kültürel tehditler karşısında doğal alternatif model olmuştur. Bu anlamda Batı'ya karşı muhalefet İslami kimlik ve siyasetin bir ajanı, bir parçası durumunda işlev görmüştür. MGH de Batı'yı bütün kötülüklerin, şeytanlıkların anası saymış ve "milli" kimliği yıkıcı, dejenere edici bir nosyon olarak kurgulamıştır. Yine MGH, İslam ülkeleriyle birliği savunurken de AB ile entegrasyona bir Hıristiyan Kulübü olduğu gerekçesiyle itiraz etmiştir. Ne var ki şimdi AK Parti'ye katılan 1990'ların İslamcı politikacılarının çoğu, Kemalist-seküler merkeze karşı geniş bir cephe oluşturmak adına demokrasi, insan hakları, hukuk devleti gibi modern-Batılı değerlere ihtiyaç hissetmişler ve böylece [yasal] meşruiyet sorununu aşmaya çalışmışlardır. AK Parti, Batı, daha özelde AB tarihsel karşıtlığını tekrar ele alarak AB yanlısı bir siyasal söylem ve eylemciliğe soyunmuştur. İslami kimliğe bağlı kalınarak AB'ye üyelik birlikte yürüyebilir alanlar olarak kurgulanmıştır. AK Parti'nin AB'ye üyelik ve küreselleşmeye karşı konumu diğer tüm İslami geleneksel duruşlardan önemli ölçüde ayrılan bir örnek sunmuştur. AK Parti tabanı da AB yanlısı bir tavır sergilemiştir. 2004 Temmuz tarihli bir kamuoyu yoklamasına göre AB'ye üyeliğini destekleme oranı ulusal ortalama %73 iken AK Parti seçmeninin %79'u süreci desteklediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca NATO'ya olumlu bakışta ulusal ortalama %48 iken, AK Parti

¹⁹⁹ Dagi, "The Justice and Development Party...", pp. 91.

tabanında %60'tır. AK Parti seçmeni Batı medeniyetine karşı %50 olumlu bir bakış açısına sahipken bu konudaki ulusal ortalama %54'tür. Bu bilgiler uyarınca, AK Parti yerel-milliyetçi bir veçhe yerine küreselleşme yanlısı bir tavır sergilemektedir. Parti, Türkiye'yi küreselleşmiş bir dünyaya açmayı taahhüt etmiştir. Erdoğan'ın, Kasım 2002 genel seçimleri sonrası ilk mesajları, küresel finans merkezleriyle ilişkilerin korunacağı şeklinde olmuştur.²⁰⁰

AK Parti küreselleşme yanlısı bir söylem benimsediği oranda Kemalist, bürokratik çevreler de o oranda küreselleşmeye direnç göstermiştir. AK Parti bu direnci ekarte etmek için Türkiye'yi küresel yapıya entegre etmede oldukça hızlı ve kararlı davrandı. AK Parti'nin Batı'yla entegrasyon söyleminin ve politikasının içerdeki [yasal] meşruiyet sorunuyla yakından ilgisi vardır. Partinin yaşamını sürdürebilmesi açısından geniş bir demokratik ortamın yaratılmasında Batı'yla, küresel yapıyla entegrasyon, bir olmazsa olmaz şart olarak değerlendirilmiştir.²⁰¹

MGH'nden gelen AK Parti'liler de dahil İslami gruplar 28 Şubat 1997 askeri müdahalesine kadar demokrasiyi ve insan haklarını ciddiye almamışlardır. Bu tarihten sonra yaşamlarının her parçasında tecrübe ettikleri Kemalist merkezin baskılarına karşı, insan hakları ve demokrasi gibi modern kurum ve dili keşfetmeye başlamışlardır. 1997 ve 1998'in tecrit ve marjinalleştirme tecrübesinin ardından Siyasal İslam Türkiye siyasetinde Kemalist merkez tarafından gayri meşru bir siyasal güç, düzeltilmesi gereken bir anomali olarak ilan edilmiştir.²⁰²

Ordunun aynı zamanda yargıyı, yüksek devlet bürokrasisini, ana akım laik-milliyetçi merkez medyanın tavrını da etkileyen çok sert muhalefetine karşı AK Parti liderliğinin yanıtı [yasal] meşruiyet arayışını demokrasi temeline oturtmak olmuştur. Bu noktada Erdoğan ısrarla dini merkezli ve mahreçli bir parti olmadığı, sıradan Türk yurttaşların muhafazakâr bir partisi olduğu üzerinde durmuştur. Onun referansları bilinçli ve vurgulu bir şekilde sıradan vatandaşa dönüktü ki bu Kemalist-seküler devlet muhalefeti karşısında halkın gücüne yaslanan bir [sosyolojik-politik] meşruiyet arayışını da içinde barındırmıştır. Dolayısıyla demokrasi aslında AK Parti için ontolojik, varoluşsal bir araca dönüşmektedir. Demokrasi AK Parti için nasıl bir

²⁰⁰ **Dagi**, "The Justice and Development Party...", pp. 92-4.

²⁰¹ **Dagi**, "The Justice and Development Party...", pp. 94.

²⁰² **Dagi**, "The Justice and Development Party...", pp. 97-8.

hayat-memat meselesi ise buna karşıt olarak, Türkiye'de çok partili hayata geçilmesinin ardından Kemalist-seküler merkezin kollayıcısı olarak TSK da normal siyasal sürece/demokratik işleyişe periyodik (27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997, 27 Nisan 2007) olarak müdahale etmeyi Kemalist-seküler rejimin var oluşsal bir aracı olarak görmüştür. AK Parti'nin sırtını halk desteğine yaslamaya çalışması ve bu desteği Mart 2004'te %42'ye, Temmuz 2007'de %46,6'ya çıkarması paradoksal olarak bu [yasal] meşruiyet sorununu aşmak bir yana Kemalist-laik merkezin endişelerini daha da artırmıştır.²⁰³

AK Parti liderliği partilerinin kapısına kilit vurulması, liderlerinin siyasal faaliyetlerinin yasaklanması tehlikelerine karşı olarak insan hakları söylemine sarılmışlardır. AK Parti devlet baskısına karşı ve uluslararası koalisyon kurmaya matuf olarak sivil ve siyasal haklar dilini kucaklamışlardır. AK Parti insan haklarının evrenselliğine sıkı sıkıya sarılmışlardır. AK Parti bu noktada ulusal ya da geleneksel sınırları aşan küresel, seküler insan hakları söylemine yapışmış ve sadece yapışmakla kalmamış, uygulanması için önemli bir çaba harcamıştır.

2002 seçim kampanyası ve parti programında insan hakları ve demokrasi üzerine ağır bir vurgu yapıldığını görmek mümkündür. Parti programı bir “kalkınma ve demokrasi” programı olarak sunulmuştur. Partinin kalkınma ve demokrasi programı temel insan hakları ve özgürlüklerini sadece yasal düzenlemeler noktasında değil, hayata geçirmeyi de iddia etmiştir. Bu anlamda farklı sosyal, etnik, siyasal ve dini kimlikleri bir tehdit olarak değil bir zenginlik olarak görmüştür. AK Parti'nin seçim kampanyası bu farklı kimlikleri tanımakla kalmayacağını, onları farklı kimlikleriyle siyasete katılmaya teşvik edeceğini belirtmiştir. Sınırlandırılmış bir devlet, sivil toplum ve özel sektörün genişleyen rolüne saygı göstereceğini deklare etmiştir. Parti yine bürokrasinin tarihsel hakimiyeti karşısında siyasal alanı genişleteceğini iddia etmiştir. Kısaca AK Parti programı ve seçim beyannamesi, liberal-demokrat bir siyasal hareketin elementlerini içerdiğini iddia etmektedir. Kuşkusuz insan hakları, demokrasi, hukuk devleti savunusuna dayanan modern siyasal dile adaptasyon Kemalist-seküler muhalefet karşısında AK Parti'ye söylemsel bir üstünlük ve meşruiyet sağlamıştır. AK Parti'nin demokrasi söyleminin

²⁰³ Dagi, “The Justice and Development Party...”, pp. 98.

Türkiye'nin özel şartları bahane edilerek sınırlandırılmasına karşı evrenselliğine vurgu yapması, içinde liberal-seküler bir kanadın desteğini almasına neden olmuştur. Anlaşılan şu ki, demokrasi söylemi AK Parti için sistem içinde bir aktör olarak faaliyet gösterebilmesinin söylemsel meşruiyet aracı olmuştur. AK Parti'nin insan hakları söylemini içinde otoriter kesimlere karşı bir koruyucu kalkan olarak ve dışarıda bir koalisyon üretmek için kullanma girişimi açıkçası başarıya ulaşmıştır.²⁰⁴

AK Parti kendisi için yaşamsal bir mesele olarak değerlendirdiği demokrasi, insan hakları, özgürlükler meselesini AB enstrümanına bağlayan bir strateji gütmüştür. 2002 başındaki koalisyon hükümetinin başlattığı AB'ye giriş için reform süreci AK Parti tarafından tek parti hükümeti olmanın da avantajıyla daha istekli bir şekilde gerçekleştirilmeye başlandı. Parti liderliği AB üyeliğini Türkiye'nin modernleşme tarihinin doğal bir sonucu olarak sundu. Parti programı Kopenhag siyasi kriterlerini Türkiye'nin modernleşmesinin en önemli adımı olarak değerlendirdi. AK Parti lideri Erdoğan, Kasım 2002 seçimleri ardından hem İslami hem de laik çevrelerin beklediğinin aksine önceliğinin başörtüsü sorunu değil, Türkiye'nin AB üyeliğine giriş sürecini hızlandırmak olduğunu duyurdu. Erdoğan Aralık 2002 Kopenhag Zirvesi öncesinde müzakereler için belli bir tarih almak adına birçok Avrupa başkentini turladı. AB Konseyi buna rağmen Türkiye üzerindeki kararını 2004 Zirvesine kadar erteledi. 17 Aralık 2004 tarihli zirvede de Türkiye'nin Kopenhag siyasi kriterlerini karşıladığı ifade edilerek 3 Ekim 2005 tarihi itibarıyla Türkiye-AB tam üyelik müzakerelerinin başlatılacağı ilan edildi. Sonuç olarak AB üyeliği sürecinde hükümet, kurulduğundan itibaren parlamentodan geçirilen yedi uyum paketiyle Kürt sorunu, genel anlamda insan hakları, sivil-ordu ilişkileri üzerinde köklü değişiklikler yaptı. Ayrıca Kıbrıs ihtilafında görece yeni bir adım atarak çözüme taraf olduğunu göstermeye çalıştı.²⁰⁵

İlk uyum paketi hükümet tarafından Ocak 2003'te örgütlenme özgürlüğünü, işkence ve kötü muameleyi önlemeyi, tutukluların haklarının korunmasını temel olarak çıkarılmıştır. Değişikliklerin bir kısmı da siyasal partiler mevzuatını kapsamıştır. Bunların arasında en önemlisi siyasal partilerin kapatılmasının zorlaştırılması vardır. Buna göre bir siyasal partinin kapatılması kararının

²⁰⁴ **Dagi**, "The Justice and Development Party...", pp. 99-100.

²⁰⁵ **Dagi**, "The Justice and Development Party...", pp. 100-1.

verilebilmesi için AYM üyelerinin 3/5'ünün (7/11) kapatma kararını vermesi gerekir. Yine kapatma dosyası ancak Anayasa'da öngörülen gerekçelerle açılabilir, önceden olduğu gibi siyasi partiler yasasına göre değil.²⁰⁶ Parti kapatılmasına alternatif bir müeyyide olarak partilere verilen mali yardımdan mahrum bırakma da düzenlenmiştir. Bu düzenlemelerin önemini AK Parti'nin siyasal macerasının hem geçmiş hem de gelecek tecrübesi göstermiştir. Bilindiği gibi AK Parti AYM tarafından kapatılan MGH'nin, RP, FP tecrübelerinin içinden geçmiş bir partidir. Ne var ki yapılan düzenlemeler öncesi tarihsel tecrübenin sonrasında da AYM pratiği bu düzenlemelerin önemini göstermiştir. 14 Mart 2008'de AYM tarafından açılıp 30 Temmuz 2008'de oldukça pragmatist bir kararla AK Parti laikliğin odağı olduğu, ancak kapatılmayı hak etmediğine hükmedilmiştir. Kapatmayı engelleyen ise, kapatma kararının verilebilmesi için gereken 7 oya ulaşamamış olması ve muhtemelen alternatif bir müeyyide öngörülmesinin partiyi cezasız bırakmamak konusunda ek yollar sunmuş olmasıdır ki partiye mali yardımın yarısının iadesi cezası verilmiştir.

AK Parti Şubat 2003'te diğer uyum paketini geçirdi. Bu pakette AİHM kararlarının yeniden yargılanma nedeni olarak sayılması hükme bağlandı. Temmuz 2003'te Terörle Mücadele Kanunu'nun 8. maddesi kaldırıldı. Yine Türkçe dışında diğer dillerde siyasal propagandaya izin verildi, Radyo Televizyon Üst Kurulu (RTÜK) sansür heyetinden MGK üyeleri kaldırıldı. Paketle beraber sivil-ordu ilişkilerine müteallik önemli reformlar gerçekleştirildi. Buna göre sivillerin askeri mahkemede yargılanması kısıtlandı, ordunun harcama ve mali durumunun Sayıştay tarafından denetime alınması öngörüldü, MGK'nın yürütmeye ilişkin gücü kısıtlanmaya çalışıldı, MGK'nın toplantı periyodu ayda birden iki ayda bire çıkarıldı. MGK bir danışma konseyine dönüştürüldü. Böylece ordunun siyasal alan üzerindeki etkisinin azaltılmasına çalışıldı. Bunların yanında AB'nin geçirilen reformların uygulanması noktasındaki ısrarlarına karşılık olarak yüksek bürokratlardan, Dışişleri Bakanından, İçişleri Bakanından, Adalet Bakanından oluşan bir reform izleme grubu kuruldu. Aralık 2003'de toplanan Avrupa Konseyi, hükümetin gayretlerini olumlu karşılayarak AB standartlarına yaklaşıldığını ifade etti. Bununla beraber Konsey,

²⁰⁶ Dagi, "The Justice and Development Party...", pp. 101.

özellikle özgürlüklerin genişletilmesi, yargının iyileştirilmesi, örgütlenme özgürlüğünün, din ve ifade hürriyetinin güçlendirilmesi, sivil-ordu ilişkilerinin Avrupa standartlarına çekilmesi, kültürel hakların düzenlenmesi gibi konularda hükümetin çabalarına devam etmesi gerektiğinin altını çizdi.²⁰⁷

Nisan 2004'te başka bir geniş kapsamlı uyum paketiyle Anayasa'da değişikliklere gidildi. Bu değişikliklerle Devlet Güvenlik Mahkemeleri lağvedildi, savaş zamanı da dâhil bütün idam cezaları kaldırıldı, uluslararası antlaşmaların Türk hukuk sistemine entegrasyonu sağlandı. Yine başka bir anayasal düzenlemeleri içeren uyum paketi Temmuz 2004'te parlamento tarafından geçirildi. Dahası Haziran 2004'te Türkiye'nin Kürt siyasal hareketinin temsilcisi olarak DEP'ten Leyla Zana da dâhil dört eski milletvekili serbest bırakıldı ve bu arada devlet kanalı TRT'de sınırlı süreli Kürtçe yayına başlandı.²⁰⁸ Ayrıca Helsinki sonrası bazı uluslararası sözleşmeler imzalandı ve onaylandı. Bunlar arasında Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi, Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 6 nolu protokolü, Çocuk Hakları Sözleşmesine Ek İhtiyari Protokol ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 13 nolu protokolü imzalandı. Bunlar yasal sistem üzerinde köklü değişiklikler getirdi. Tüm bunlar Mohammed Ayoob'un ifadesiyle eski düzenin çökerek yeni bir düzenin doğduğuna

²⁰⁷ Dagi, "The Justice and Development Party...", pp. 101-2.

²⁰⁸ Kürtçe yayının daha ileri bir aşaması, 2009 başlarında TRT'nin TRT 6 (TRT Şeş) ile 24 saat Kürtçe yayına başlaması ile olmuştur. Kanalin açılışında Başbakan'ın Kürtçe "**TRT Şeş bi xer be**" şeklinde kanalın açılışını kutlaması önemli bir sembolik eşiğin atlanıldığını göstermektedir. 2009'dan itibaren TRT 6'nın Kürtçe olarak yayına başlamasına paralel olarak daha sonra Arapça ve Farsça da yayın yapılacağını duyuran Başbakan Erdoğan konuşmasını şöyle gerçekleştirdi: "TRT 6 devreye girdi. Memnun olanlar var, rahatsız olanlar var. Ben niye rahatsız olduklarını anlamakta zorlanıyorum. Önemli bir boşluk dolduruldu. Memnuniyetin oranının yüksekliğini gördüğümüz için memnunuz. Alevi vatandaşlarımızla alakalı olarak, TRT Muharrem ayı boyunca programlar yaptı, bazı çevreler bundan da rahatsız oldu. Bu talebe cevap verdik, vermeye devam edeceğiz. TRT daha sonra Farsça ve Arapça yayın da yapacak. Bölge geniş, bunları da yapmak durumundayız." Ardından Erdoğan, TRT'nin Avrupa, Orta Asya ve Balkanlar gibi Türklerin ve soydaşların bulundukları bölgelerde yeni bir Türkçe yayın programı başlatacağını, TRT-INT kanalının da yeni bir yapılanmaya gideceğini bildirdi (18 Ocak 2009'da Brüksel'de Türk vatandaşlara seslenirken.). Geleneksel Kemalist paradigmanın iç ve dış vizyonunun nasıl bir dönüşüme tabi tutulduğu bu girişimlerden çok net olarak görülebilir. Geleneksel Kemalist paradigmanın etnik politikasının içerde monist Türk kimliğinin dışındaki kimlikleri tanımama, Türk sayma anlayışı, dışarıdaki tarihsel, kültürel coğrafyaya misaki millici bir yaklaşımla ilgisizlik politikası bu Neo-Osmanlı paradigmanın etnik politikası tarafından dönüştürülmektedir. Buna göre içerde diğer etnik kimliklerin tanınması yolunda dolaylı adımlar Kemalizm'in monist yaklaşımını esnetirken, tarihsel, kültürel coğrafyaya da ilginin artması yine Kemalist mekân idrakini dönüşüme tabi tutmaktadır.

işarettir.²⁰⁹ Bunların yanında hükümet işkence olaylarına karşı sıfır tolerans söylemini tutturdu. Bütün bu reformlar neticesinde Avrupa Komisyonu'nun Türkiye üzerine 2004 İlerleme Raporu'nda Türkiye'nin Kopenhag kriterlerini karşıladığı ifade edildi. Komisyon Türkiye'nin siyasi kriterleri yeteri kadar karşıladığını not ederek üyelik müzakerelerinin başlatılması tavsiyesinde bulundu. 17 Aralık 2004'te Brüksel'de de Türkiye'nin üyelik müzakerelerine Ekim 2005 itibarıyla başlamasına karar verildi.²¹⁰

Türkiye'nin AB üyelik sürecinin güvenceye alınması sadece Türkiye'nin demokratikleşme ve kalkınma süreci açısından değil aynı zamanda AK Parti'nin Kemalist seküler blok karşısında [yasal] meşruiyet alanının genişletilmesi açısından da önem arz etmektedir. AK Parti'nin bu çabaları onun sistem içinde dışlanması, bir anomali olarak algılanması durumunu konjonktürel olarak engelledi. TÜSİAD tarafından temsil edilen İstanbul kaynaklı büyük sermaye grubu ve liberal medya bir anlamda AK Parti'nin [yasal] meşruiyet açığının kapatılmasında koşullu bir destek sağladılar. Hükümet AB hedefine bağlı kaldığı sürece sadece TÜSİAD'ın değil aynı zamanda büyük medyanın, sosyal demokrat ya da liberal çevrelerin, sivil toplum örgütleri ve entelektüeller de dahil geniş bir kesimin desteğini aldı.²¹¹

Şurası açıktır ki AB'nin talepleri ve üyelik için gerekli koşullarla, AK Parti'nin ihtiyaçları bir noktada örtüştü. AK Parti bu yolla ordunun MGK aracılığıyla iç siyaset üzerindeki gücünü sınırlamak ya da ordu üzerindeki sivil kontrolü artırmak, İslami kurumlar da dahil sivil toplumu yaygınlaştırmak, örgütlenme özgürlüğünü güçlendirmek ve parti kapatmaları daha zor hale getirmek istedi. Bunlar özellikle 1997'den sonra AK Parti liderliğinin tecrübesi sonucunda belirlenen hedefler olmuştur.²¹² AK Parti'nin en önemli sorunlardan birisi demokratik yoldan elde ettiği iktidarı sandık dışı muhalefete karşı koruyabilmek için meşruiyetini nasıl temin edecekti: dışarıda, Brüksel ya da Washington'da mı; yoksa Ankara ya da İstanbul'da mı?²¹³

²⁰⁹ **Mohammed Ayoob**, "Turkey's Multiple Paradoxes", *Orbis*, Volume XLVIII/Issue 3 (Summer 2004), pp. 451-63.

²¹⁰ **Dagi**, "The Justice and Development Party...", pp. 102-3.

²¹¹ **Dagi**, "The Justice and Development Party...", pp. 103-4.

²¹² **Dagi**, "The Justice and Development Party...", pp. 104.

²¹³ **Yavuz**, "Türk Politikasında...", s. 202-8.

AK Parti Kemalist müesses nizam indinde meşruiyetini kazanabilmek için kendisini Türkiye siyasi hayatında özellikle Adnan Menderes'in DP'si ve Özal'ın ANAP'ının devamı olarak konumlandırmaya çalıştı. Açıkçası bu, siyasal ve sosyal muhayyilede bir patolojinin sonucuydu. Parti kendi kimliğini tespit etmek yerine tarihten ikincil bir temsiliyeti devşirmişti. Erdoğan siyasal pozisyonunu şöyle açıklamıştır: “Biz eski gömleğimizi çıkarıyor, arkamızda bırakıyoruz. Bizim bugün mevcut partilerle ideolojik bir bağımız yoktur. Ancak illa da bir bağlantı kurmak gerekirse DP'nin devamı olarak varsayıyoruz.”²¹⁴ Siyasal yorumcular da bu çabaları desteklediler. Merkez-sağ AK Parti'ye göre yeniden inşa ediliyordu. Partinin bu konudaki yargısı hiç de isabetsiz değildir. Öyle ki AK Parti, temel olarak FP, MHP ve ANAP'tan seçmen devşirmiştir. AK Parti'nin seçmen profiline bakılırsa genel anlamda diğer sağ siyasi partilerden devşirildiği görülecektir. AK Parti, Kasım 2002 seçimlerinde %34, Mart 2004 yerel Seçimlerinde %42, Temmuz 2007 genel seçimlerinde %46,6 oy almıştır. İlk genel seçimlerde AK Parti 1999 seçimleriyle karşılaştırıldığında seçmenin %69'unu FP'den, %38'ini MHP'den, %28'ini ANAP'tan, %21'ini DYP'den ve %14'ünü DSP'den devşirmiştir. Bu durum AK Parti'nin özellikle sağ kesim sosyal bloğun tümünden bir kompozisyon ürettiğini göstermektedir. AK Parti, sisteme İslamcı bir alternatif olmaktan ziyade geleneksel pragmatist, otoriter devlet geleneğinden umudunu kesmiş çevrenin taleplerini sergilemektedir, temsil etmektedir. Ne sosyal temeli, ne de retorik ve politikaları İslamcı bir vizyon arz etmez. AK Parti önemli bir [yasal] meşruiyet sorunundan kaynaklanan nedenlerle siyasal kimliğini “Müslüman Demokrat” olarak değil, daha esnek bir kavram olarak, “Muhafazakâr Demokrat” şeklinde belirlemiştir. Böyle bir kavramlaştırmanın, literatürde bulunmayışı ise siyasal literatüre bir katkı olarak sunulmuştur.²¹⁵ Yorumcular tarafından da AK Parti'nin sosyolojik arka planı genelde yok sayılmış ve parti muhafazakâr, sağ-kanat DP devamı olarak nitelendirilmiş ve algılanmıştır. AK Parti de bu stratejiyle seçmen kitlesine yenilerini eklemek, özellikle FP'den kopmuş hoşnutsuzları kazanmaya çalışmak adına kullanmıştır. Parti diğer siyasi yelpazeden birçok seçmeni bünyesine katmayı bu şekilde başarabilmiştir. Tabi ki bunu gerçekleştirmek eski değerlerinden sıyrılmaksızın mümkün olamazdı.

²¹⁴ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 10.

²¹⁵ Dagi, “The Justice and Development Party...”, pp. 94-97.

Çoğu sosyologun kabul ettiği gibi bir siyasal bütünlüğün tesisi, bir değerler iskeletinin inşa edilmesiyle mümkündür. Türkiye'de liberal-muhafazakâr olarak bilinen Taha Akyol'a göre Erdoğan muhafazakâr-dindar-geleneksel değerleri benimsemiştir ve merkez-sağ siyaseti temsil eder. Bununla beraber Türkiye siyasi tarihinde DP, ANAP, AK Parti silsilesi şeklinde bütüncül bir merkez-sağ parti tipolojisi çizmek bir analogi ve yanlış yorum ve sonuçlara varılmasına neden olabilecek bir bakış açısı sunar. Bu, diğer parametreleri de işin içine katmamak suretiyle, toplumdaki değişimi kavramada oldukça yüzeysel bir açıklamadır.²¹⁶ AK Parti, DP ya da Özal'lı ANAP arasında bir analogi yapmak metodolojik bir hatadır. Bir sosyal fenomenin açıklanması ve tanımlanmasında en önemli yan, onun sosyal köklerine ya da sosyal çevresi (*habitat*) arasındaki ilişkiye bakılarak anlaşılabilir. Bu doğrultuda 1950'lerin DP'si elitist bir sosyal katmandan ve sosyal mantıktan neşet etmiştir. Kurucularının sosyal kökleri ve sosyal ilişkiler ağı bu argümanı desteklemektedir. Menderes bir Osmanlı toprak ağası ailesinin soyundan gelmekte ve siyasal olarak CHP'de bir il başkanlığı pozisyonunu işgal etmiştir. Yine Fuat Köprülü, Osmanlı yargısında derin kökleri olan Köprülüler ailesinden gelmektedir. AK Parti liderliği ise temel olarak alt-orta sınıflardan gelmektedir. Onlar Karadeniz, Anadolu'nun orta ve doğu kesimlerinden gelmişlerdir. Söylemleri arasında paralellik olsa da sosyolojik kökenleri ve siyasal arka planları arasında oldukça farklılıklar vardır. AK Parti liderleri siyasal kariyerlerini ve ihtisaslarını İslam'a dayanan bir geleneksel sağ hareket içinde inşa etmişlerdir. Ancak AK Parti, İslam'ın modern bir yüzüne fırsat alanları sağlamak, siyasal özgürlüklerin önünün açılması, yeni ekonomik ve kültürel oluşumları savunmak adına bir yeni-sağ siyaset ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yeni-sağ Türkiye'de Soğuk Savaş sonrası koşullarından neşet etmiştir. Daha önceden Türkiye'de geleneksel sağ geniş ölçüde anti-komünizm ve rejimin muhafazası gibi bir bilinçle hareket etmişken, AK Parti bu koşulların dışındadır. Geleneksel sağın bu görüntüsüne rağmen teslim etmek gerekir ki Türkiye'de siyasal, sosyal, ekonomik özgürlüklerin büyük bir kısmı muhafazakâr-dindar katmanların başarısı olarak ortaya çıkmıştır. Demek ki AK Parti'yi

²¹⁶ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 11.

anlayabilmek için, i) parti liderliğinin tarihine, ii) geleneksel sağ kanat siyasete ve iii) yeni sağın gerekliliklerine bakmak icap etmektedir.²¹⁷

Özellikle 1990’lardan itibaren liderlerin içinde bulundukları, yetiştikleri, siyasete atıldıkları sosyal çevreleri büyük dönüşüme uğramıştır. Bu değişim yeni yaşam biçimleri yaratmış ve bu liderlerin doğal sosyal çevrelerini değiştirmiştir. Bu değişimler AK Parti’nin MGH’nin söyleminden koparak yeni bir siyasal söylem geliştirmesine neden olmuştur. Gerçekten de AK Parti’ye yönelik en acımasız eleştiriler MGH’nin yeni temsilcisi SP’den gelmiştir. Partinin yeni siyasal söyleminin temel vurgusu dine dayalı siyaset yapmanın imkânsızlığı üzerineydi. Bazıları için parti liderlerinin bu yeni siyasal söylemi mevcut düzenle entegrasyonuna işaret etmektedir. Bununla beraber mevcut siyasal düzen ifadesi pek kullanışlı gözüküyor. Küresel düzeyde insan hakları, demokrasi, serbest pazar ilkeleri giderek daha sık vurgulanmış; merkezci, elitist, modernist siyasal düzeni farklı söylemlere ve kimliklere açılmaya da zorlanmıştır.²¹⁸

AK Parti’nin araçsal ya da samimi olarak sıklıkla kullandığı evrensel değerler söylemi muhtemeldir ki zamanla gerçeğe dönüşebilir. Kasım 2002 seçim zaferinden sonra AK Parti AB ile entegrasyon sürecine kararlı adımlarla ilerlemeye çalışmış, uluslararası finans merkezlerine yapıcı mesajlar göndermiştir. Ayrıca daha fazla dış yatırım çekmek için uğraşmış, Uluslararası Para Fonu (IMF) programını uygulamakta kararlı olmuştur. Yeni AK Parti hükümeti iş çevreleriyle toplantılar düzenlemiş, ANAP’tan ayrılanları yeni üyeleri olarak kucaklamış ve medya ile olumlu ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Aynı zamanda AK Parti’nin liberal-muhafazakâr ekonomik, siyasal fikirlere sahip Anadolu’nun muhafazakâr güdülerini de hesaba katmak zorunluluğu vardı. Bu sayede merkez-sağdaki boşluk doldurulabilirdi. Gerçekten kentleşme, bireyselleşme ve küreselleşme gibi olguların etkisiyle Türkiye İslam’ının evrimi oldukça ilgi çekicidir. Bu tecrübeden hareketle AK Parti’nin klasik anlamda İslamcı bir parti olmaktan çok Anadolu’nun modern-küresel resmini temsil ettiğini söylemek mümkündür.²¹⁹

²¹⁷ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 11-12.

²¹⁸ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 17.

²¹⁹ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 18.

AK Parti, ne olduğundan çok ne olmadığı üzerine kampanya yürütmektedir. Kitleler Erdoğan'ın ne konuştuğundan çok nasıl konuştuğu ile ilgilenmişlerdir. Beden dili, jestleri, fiziksel görünüşü, gerginliği, konuşma biçimi, konuştuğu cümlelerden daha etkili olmuştur. Başörtüsü sorunu üzerine konuşmaktan her kaçışında eşinin ve kızının tesettürlü giysileri kitlelere mesaj vermeye yetmiştir. Peki, AK Parti gerçekten alt ve orta sınıftan gelen ekonomik, kültürel, dini özgürlükler taleplerini temsil edebilir mi? Kendisine de güç veren Anadolu'nun kültürel ve sosyal yapısını temsil edebilir mi? AK Parti, Türk demokrasisine muhafazakâr bir form verme gücüne kavuşamayabilir ancak o bunu başarabileceği beklentisinden oldukça faydalanmaktadır. AK Parti, AB reformları çerçevesinde muhafazakârlıktan ziyade liberal arzuları yansıtmıştır. Bu arada AB yolunda atılan reformların özellikle dini özgürlükler ve muhafazakâr değerler açısından katkı yapacağını varsaymak da olanaklıdır. Temsil ilişkisini seçmen profilini dikkate alarak tespit etmek mümkün. 2002 seçimlerindeki AK Parti seçmeni üzerinde yapılan bir araştırma, AK Parti'nin en önemli siyasal tabanının dindar katmanlardan devşirildiğini göstermektedir. Seçmenlerinin %60'ı düzenli olarak namaz kılan, %91'i Ramazan orucunu tutan, %81'i kimliğini Müslümanlığı önceleyerek açıklayan, %60'ı dini inancının milliyetçilik, laik hukuk, insan hakları ve demokrasiden daha üstün olduğunu düşünen kesimlerdir. Yine AK Parti seçmeninin %99'u ondan üniversiteler de dâhil devlet kurumlarında kadınların başörtüsü yasağını kaldırmasını istemiş, sadece %44'ü bütün Müslüman kadınların başörtüsü giymesi gerektiğini vurgulamıştır.²²⁰

AK Parti, kendisini “Muhafazakâr Demokrat” kimliği ile ifade etmektedir. Parti'nin vurgulamaya çalıştığı kadarıyla “muhafazakâr demokrasiden” anlamamız gereken birkaç şey vardır. Öncelikle partinin kendisini saf demokrasi ya da literatürde mevcut liberal demokrasi, sosyal demokrasi gibi kavramlarla değil “muhafazakâr demokrasi” kavramıyla ortaya koyması, aslında Batı'nın değerlerini tam olarak paylaşmıyoruz ama onlarla eş düzeydeyiz mesajını vermektedir.²²¹ Demokrasinin önüne bir muhafazakâr sıfatı katarak onu yerlileştirmekte, ona İslami-

²²⁰ Yıldırım-İnaç-Özler, a.g.m. pp. 18-9.

²²¹ Etyen Mahçupyan, “Türkiye ve AK Parti’de Muhafazakârlık ve Demokrasi (VI. Oturum)”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AK Parti, 10-11 Ocak 2004, s. 259.

geleneksel bir ton katmak amacı söz konusudur. Bu durumu Parti'nin Genel Başkanı R. Tayyip Erdoğan şöyle tarif etmektedir:

“...toplumun küçümsenemeyecek bir kesimi geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektir. Muhafazakâr demokrasi anlayışımız, geleneği önemsemekle birlikte modern kazanımları reddeden bir gelenekçilik gütmemektedir. AK Parti kökü körüne geleneği veya modern olanı reddetmek yerine, yeni bir senteze varılması gerektiğini düşünmektedir...”²²²

“...AK Parti, Yeni Muhafazakâr Demokrat çizgiyi muhafazakârlığının genlerine ve tarihi kodlarına uygun şekilde, ama siyaset yaptığı coğrafyanın toplumsal ve kültürel geleneklerine yaslanarak ortaya koymaktadır. AK Parti kendi düşünce geleneğinden hareketle, yerli ve köklü değerler sistemimizi evrensel standarttaki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek amacındadır. AK Parti geçmişin statükoculuk üzerine bina edilen muhafazakârlığı yerine yeniliğe açık modern bir muhafazakârlık üzerinde durmaktadır. AK Parti'nin muhafazakârlıktan anladığı, mevcut kurum ve ilişkilerin korunması değil, bazı değerlerin ve kazanımların korunmasıdır... Muhafazakâr demokrasi kimliğimiz, her türlü toplumsal ve siyasi mühendisliğe karşıdır. Türkiye'de kendine özgü bir demokrasi yerine; çoğulculuk, çoksesselik ve tahammül duygusunu sindirebilmiş bir demokrasi tesis edilmelidir...”²²³

Aslında “Milli Görüş” söylemine mal edilen İslamcı tahayyülat, AK Parti kadrolarının çoğu tarafından içselleştirilmiştir. Hatta “Muhafazakâr Demokrasi” de “Milli Görüş” gibi muğlâk bir anlam taşımaktadır. “Milli Görüşte” dine ve milliyete yapılan vurgudaki çeşitlilik, “Muhafazakâr Demokrasi” kavramında da vardır. Kavramın çok amaçlı kullanımının yarattığı zenginlik, AK Parti'nin “ılımlı İslamcı” veya “Müslüman Demokrat” ifadesiyle anılmasına da yol açabilmektedir.²²⁴

“Muhafazakâr Demokrasi” evrenselliğin yanında gelenek ve yerelliği vurguladığı ölçüde Kemalist aydınlanmacı toplumsal mühendislik projesini de dışlamaktadır. Esasında Muhafazakârlık Akdoğan'a göre, Aydınlanma'nın kimi olumsuz sonuçlarına, dönemin siyasi projelerine ve bu siyasi projeler doğrultusunda

²²² **Recep Tayyip Erdoğan**, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın Konuşması, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AK Parti, 10-11 Ocak 2004, s. 12,16.

²²³ **Recep Tayyip Erdoğan**, a.g.m. s. 13-4.

²²⁴ **Necdet Subaşı**, “Tahliye ve Takviye Sarkacında Siyasal İslam: AKP'nin Muğlak Söylemi”, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yayınları, Eylül 2005, s. 170.

toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan, rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bir tür devrimci dönüşüm projelerinden korumayı amaçlayan; yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir.²²⁵ Muhafazakâr Demokrasi ise;

“...devrimci değişim anlayışına karşı doğal bir süreç şeklinde işleyen tedrici ve aşamalı bir değişim anlayışına dayanır. Toplumsal dönüşüm, en temel ve kalıcı değişim şeklidir. Değişimden maksat tedrici bir sürecin gerçekleşmesi ve doğal gelişimin sağlanabilmesidir. Sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal hayata sekte vurulması, mevcut birikimin ortadan kalkması ve tarihi gelişimin heba olması açısından olumsuz olduğu gibi, tepeden inme ve dayatmacı yöntemlerle total anlayışların topluma kabul ettirilmeye çalışılması da bugün için etkisini yitiren bir yöntemdir. Bu açıdan muhafazakârlığın geleneksel yapıyı totaliter devrimci müdahalelere karşı koruyan ve tarihi kazanımları geleceğe yansıtmaya çalışan potansiyeli önemlidir. Tedrici bir süreç şeklinde gerçekleşmeyen değişimlerin kalıcılığı da söz konusu olmamaktadır. Muhafazakârlık radikalizmi ve toplum mühendisliğini reddeder. Radikalizmin var olan kurulu yapıyı tamamen reddetmesi ve mevcudu silerek yeni bir düzen kurmaya çalışması da bugün için doğru bir yöntem olarak görülmemektedir. Geleneksel yapının bazı değerlerini ve kazanımlarını koruyarak değişimi sağlamak gerekli olmalıdır.”²²⁶

Muhafazakârlar, toplumu organik bir varlık olarak gördüklerinden toplumsal değerleri ve bunların taşıyıcısı olan toplumsal kurumları kökten değişime uğratmanın bu organizmaya zarar vereceğini düşünürler ve bu yüzden geleneksel toplumsal yapıyı korumaya çalışırlar ki AK Parti’nin idealize ettiği nokta da burasıdır.

AK Parti’nin din merkezli bir kimlik tanımlamasından “muhafazakârlık” temelinde bir kimlik geliştirmesi, Aktay’dan aktaran Doğanay’a göre İslamcı siyasal hareketin sistem nezdinde meşru ve mümkün olan bir dil arayışının neticesidir. Muhafazakârlık retoriğinin çifte geçirgenlikli avantajı ile de seçmenin gözünde dinî rezonansı ile İslamcı parti tabanının oylarını da güvenceye almaktadır.²²⁷ AK Parti dinin siyasi bir araç olarak kullanılmasına, bir kimlik siyaseti gütmenin toplumsal

²²⁵ Yalçın Akdoğan, *Muhafazakâr Demokrasi*, Ankara: AK Parti, 2003, s. 14-5.

²²⁶ Akdoğan, *Muhafazakâr Demokrasi*... s. 12-27.

²²⁷ Ülkü Doğanay, “AKP’nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakârlık: Muhafazakâr Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt LXII/Sayı 1 (Ocak-Mart 2007), s. 69.

kutuplaşmalara neden olduğu gerekçesiyle karşı çıkmakta ve kendisini bu anlayıştan ayırmaktadır. Bununla beraber dinin sosyal entegrasyon sağlayıcı potansiyelinin vurgusunu yapmaktan kaçınmamaktadır. Dine toplumsal olarak yapılan vurgu, “ahlakı” en önemli değer olarak öne çıkarır. Dine düşen rol, siyasal yaşamı belirlemek değil, insan merkezli bir politikayı dindar bir yaşamın ahlaki değerleriyle bağdaştırmaktır, çünkü muhafazakâr düşünceye göre siyaset ahlaktan kopuk olarak düşünülecek bir konu değildir. Din ve geleneklerle aktarılan ahlaki değerler topluluğun ortak iyisini güvenceye almanın başlıca yoludur. Din toplumsal birlik ve beraberliği sağlar, dayanışmacı toplumsal ilişkileri kurar ve korur. AK Parti’nin muhafazakârlık anlayışında din, gelenek ve ahlak bir arada değerlendirilir. Muhafazakârlık, geleneğin ve toplumsal değerlerin taşıyıcısı olması nedeniyle en önemli toplumsal kurum olduğunu ileri sürdüğü ailenin korunmasına yönelik politikalara merkezi bir rol atfeder.

Parti çeşitli grupların barış içinde bir arada yaşayabileceği sivil bir barışın çerçevesini sağlamak için uğraşmaktadır. Bu uğraşısını da diğer partilerle arasındaki farkı belirterek gerçekleştirmeye çalışmaktadır:

“...AK Parti’den önce siyasi hayata hâkim olan partilerin iki karakteristiği vardı. Birinci kısım partiler; siyaseti sadece belli bir ideoloji temelinde yaparak siyasi parti olmaktan çok “siyasi cemaat” gibi davranıyordu. Bu partiler katı ideoloji temelinde yapılanarak siyaseti radikalleştirmekteydiler. Diğer tür partiler ise; her türlü “siyasi fikirden” yoksun, sadece rant dağıtmaya adanmış “siyasi şirket” görünümündeydiler. AK Parti siyaseti radikalleştiren “siyasi cemaat” anlayışına da, siyaseti fiktirsizleştiren “siyasi şirket” anlayışına da karşıdır. AK Parti muhafazakârlık temelinde bir kitle partisidir...”²²⁸

AK Parti’nin muhafazakârlığı, Türk-Osmanlı cemaat hayatının ahlaki sisteminden beslenen ve parti lideri Erdoğan’a tam bir itaati gerektiren bir yapıya sahiptir. AK Parti’nin İslami kimliği bir kenara itip ideolojiye duyarsız bir parti olduğu yorumlarına karşı çıkan Fuller, İslamcılığı çok geniş bir spektrumda ele alarak, aslında AK Parti’nin de bir tür İslamcı parti olduğunu ileri sürmektedir. Onun bu savı birkaç argümana dayanmaktadır: i) öncelikle AK Parti liderliği Türkiye’nin İslami hareketinin içinde sosyalleşmişlerdir. Bir evrim geçirmeleriyle birlikte

²²⁸ Recep Tayyip Erdoğan, a.g.m. s. 8.

tümüyle bir kopukluktan bahsetmek mümkün değildir. ii) AK Parti'nin muhafazakâr bir parti olarak kendisini sunması aslında onun Osmanlı tarihsel mirasının bastırılmasından ziyade tanınmasını istemekle irtibatlıdır. iii) Partinin destek temeli büyük oranda kimliğini İslam'la önceleyen bir kitleye dayanmaktadır. iv) Başörtüsünün kamusal alandaki yasağının kalkmasına çalışmış, İmam Hatip Liselerinin üniversiteye girişlerindeki zorlaştırmacı uygulamayı kaldırmak için bazı başarısız girişimlerde bulunmuş, İslam'ın Osmanlı sembolizminin unsurlarına destek vermiştir. v) AK Parti liderleri öteki Müslüman ülkelerle acilen iyi ilişkiler kurulması ve bu ülkeleri izole edip radikalleştirmeye son verilmesi ihtiyacının altını çizmişlerdir. Dolayısıyla AK Parti, Fuller'a göre "ılımlı İslamcı" kategorisine girmektedir.²²⁹ Bu anlamda Cizre'nin de değerlendirmesiyle AK Parti'ye İslamcı demekten çok, İslam'la barışık hatta İslam'la dost (*Islam-friendly party*) parti denebilir.²³⁰

2. AK Parti ve Laiklik

AK Parti kendisiyle İslam arasında herhangi bir resmi bağı vurgulamaktan özellikle kaçınmakta ve laikliği demokrasinin bir ön şartı olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ancak bunu yaparken laikliği bir yaşam biçimi (*modus vivendi*) olarak anlama yolunu tutan Kemalist laiklik anlayışından ayrılarak laikliği her türlü dini inanç ve kanaat karşısında devletin tarafsızlığı olarak tanımlamakta, bireyin sınırlarını belirtmekten çok devletin sınırlarına vurgu yapmaktadır. Bu yorum Kemalizm'in devletin din üzerindeki hâkimiyetini savunan anlayışından, dine karşı "laissez faire" politikası anlayışına kayışı işaret etmektedir.²³¹

"...siyaset sadece ateistlerin uğraş alanı olmadığına göre dini hassasiyeti olan kişilerin de siyasette bulunması, siyasal alanın

²²⁹ **Graham E. Fuller**, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti: Yükselen Bölgesel Aktör*, çev. Mustafa Acar, İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı, 2008, s. 107-9.

²³⁰ **Şaban Kardas**, "Turkey Under the Justice and Development Party: Between Transformation of "Islamism" and Democratic Consolidation?", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol. XVII/No. 2 (Summer 2008), pp. 175-187.

²³¹ **Fuller**, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti...* s. 103.

dindarların sorunlarıyla ilgilenmesi veya siyasetçilerin kimi dini değerleri önemsemesi tüm dünyada olağan sayılan hususlardır. Bireylerin dinden esinlenen duygu ve düşüncelerinin siyasete yansması normal bir durumdur, sosyolojik bir olgudur ve laiklikle çelişmez. Ancak din üzerinden siyaset yapmak, dini araç haline getirmek, din adına dışlayıcı bir siyaset yürütmek birçok sorun üretebilir...”²³²

“...AK Parti, laikliği devletin tüm dinler ve düşünceler karşısında nötr kalmasını ve eşit mesafeyi korumasını sağlayan, inanç farklılıklarının veya farklı mezhep ve anlayışların çatışmaya dönüşmeden sosyal barış içinde yaşatılabilmesi için takınılan kurumsal bir tutum ve yöntem olarak tanımlamaktadır. Laikliğin temel hak ve özgürlüklerin anayasal güvence altına alınarak bir tür hakem müessesesi gibi işletilebilmesi için demokrasiyle taçlanması ve uzlaşma ortamı sunması gerekir. AK Parti dini bir toplumsal değer olarak önemsemekle birlikte din üzerinden siyaset yapmayı, devleti ideolojik bir dönüşüme uğratmayı, dini sembollerle örgütlenmeyi doğru bulmamaktadır. Din ve dindarları önemsemek, dini değerlerin sosyal fonksiyonlarını kabul eden bir parti olmak ile dini bir ideoloji haline getirerek devlet aygıtı marifetiyle ve zorla toplumu dönüştürmeyi amaçlayan bir parti olmak arasında çok ciddi bir fark vardır. AK Parti’nin geliştirmeye çalıştığı muhafazakâr demokrasi anlayışı din-demokrasi, gelenek-modernizm, devlet-toplum arasındaki ilişkiyi sağlıklı bir zeminde yürütmek açısından büyük önem taşımaktadır...”²³³

AK Parti’nin laiklik modeli, Kemalist paradigmanın dini devletin kontrolüne alan laiklik anlayışını “tekilci ve dayatmacı” bir ideoloji olarak değerlendirir ve laikliğin “çoğulculuk, hoşgörü ve tarafsızlık kültürü üreten bir mekanizma olarak” algılanması gerektiğine inanır. AK Parti’nin siyasal kimliği bu açıdan Akdoğan’dan aktaran Doğanay’a göre merkezi otoritenin gücünü, siyasal birliği, seküler toplumsal erdemleri vurgulayan İngiliz muhafazakârlığı karşısında, yerel otoriteleri, dinsel değerleri öne çıkaran Amerikan muhafazakârlığına yaklaşmaktadır.²³⁴

AK Parti ve sekülerlik ilişkisini tartışmak hem sekülerliğin Gramscian anlamda hegemonyası dolayısıyla, hem de Türkiye’de politika yapmanın söylemsel rezervlere neden olması anlamında oldukça zordur. Birinci noktada AK Parti sekülerlik ilişkisi, sekülerizmin normatif değerlendirmesi altında yapılmaktadır. AK

²³² Akdoğan, “AK Parti-Muhafazakârlık...”, s. 244.

²³³ Recep Tayyip Erdoğan, a.g.m. s. 15-7.

²³⁴ Doğanay, a.g.m. s. 71-2.

Parti, olunması gereken seküler nosyona ne kadar uymaktadır sorusu, bu ilişkiyi açıklamada merkezi bir yer işgal etmektedir. Kuşkusuz böyle bir araştırma sorusu ile varılacak sonuçlar teleolojik olma konumuna sahip olacaktır. Konuya tersinden bakıldığında Türkiye’de Kemalist devlet kimliğinin meşruiyet tekeline kaynaklanan İslamcı bir söylem üretmenin zorlukları da devreye girince partinin kurduğu söylemin sahilliği tartışma götürmektedir. Cihan Tuğal eğer sekülerleşmeyi Kemalizm’in anladığı gibi dinin kamusal alandan tamamen dışlanması olarak ya da din özgürlüğünü temel almaktan ziyade dinden özgürleşmeyi devlet otoritesiyle yürütülen sosyal bir proje olarak anlamak yerine, dinsel olanın siyasal ve ekonomik alandan ayrılması olarak anlayacaksak AK Parti’nin kesinlikle seküler bir parti olduğunu ifade etmektedir.²³⁵ Yine Ziya Öniş, iyimser bir yorumla AK Parti’nin amacının laikliğe karşı olmak değil, din özgürlüğünün sınırlarını genişletmek ve dini çeşitliliği teşvik etmek olduğundan, AK Parti’nin çok kültürlülüğü benimseyen bir parti olduğunu ifade ediyor.²³⁶ Bu yorumlar aslında 1990’larla birlikte dinin dünya siyasasını belirlemeye başlamasının ardından sekülerleşme tezini kurtarma arayışlarına da denk gelmektedir. José Casanova sekülerleşme tezinin modernliğin gelişiminde temel alınan üç ögesine işaret edip²³⁷, bunlardan yalnızca birinci ve üçüncüsünün uygulanabilir olduğunu ileri sürmektedir.²³⁸ Özellikle Soğuk Savaş ertesinde dinin siyasallaşması ve büyük kamuların davranışını etkileyen en önemli referans noktası olması tecrübelerinin sekülerleşme tezini sorgulamaya itmesi karşısında Casanova tezi kurtarmak için önemli bir ayrıma gitmiştir. Buna göre dinin kişiye özel olmaktan çıkması, demokrasi de dâhil modern toplumun gerekleriyle uyumlu olması halinde sekülerleşme tezini çürütmemektedir. Çünkü yazarın okumasında dinin kendi alanı içine hapsolmayıp dışsal alanı da belirlemesi durumunda belli koşullar altında sekülerlik hala varlığını icra ettirmektedir. Burada kritik nokta dinin kendi özel alanından çıkıp kamusallaşmasının mutlak anlamda

²³⁵ **Cihan Tuğal**, “NATO’s Islamists”, *New Left Review*, 44 (Mar.-Apr. 2007), pp. 22.

²³⁶ **Öniş**, a.g.m. s. 138.

²³⁷ i) Toplumsal uzamlar arasındaki yapısal farklılaşmanın artması sonucunda dinin siyasetten, ekonomiden, bilimden... ayrılması, ii) dinin kendi alanı içinde özelleşmesi, iii) dini inancın, bağlılığın ve müesseselerin öneminin azalması.

²³⁸ Casanova’dan aktaran **Talal Asad**, “Religion, Nation-State, Secularism”, *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Ed. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 178-196.

sekülerliği tehdit etmiş olmamasıdır. Bu durumda dinin nasıl kamusallaştığı ön plana çıkmaktadır. Eğer sivil toplumun inşasına katkı yapıyorsa, ya da liberal değerler etrafında dönen kamusal tartışmaları teşvik ediyorsa siyasallaşmış dinin modernlik-sekülerlik açısından bir sorun teşkil ettiğini söyleyemeyiz. Sekülerlik-modernlik açısından siyasallaşmış dinin bir tehlike olması mutlak değil görelidir. Bu durumlar da sivil toplumun, bireysel özgürlüklerin altını oyması durumlarıdır.²³⁹ Demek ki her din veya dini hareket değil, yalnızca karşısındakileri zorlamayı bir kenara itip, ikna yöntemini kullanarak kamusallaşan din veya dini hareketler masumdur. Siyasallaşmış dinin bu ikna işini ciddiye alması önemli. Çünkü ikna zora değil müzakereye içkin bir süreçtir.²⁴⁰ Dini sözcüler bunu tıpkı seküler karşıtları gibi hareket ederek yapabileceklerdir: Diğerlerini müzakere etmeye ikna edemediklerinde diğerlerinin hareket ettiği veya hareket etmekten kaçındığı koşulları manipüle etmek. Yani seçmenlerin oyunu kazanmak amacıyla onların arzu ve kaygılarını hedefleyen çeşitli iletişim araçları kullanmak. Bu noktada sekülerleşmiş bir toplumda böyle hareket eden bir siyasallaşmış din veya dini hareketin modern-seküler sistemi tehdit ettiği ileri sürülemez. Ayrıca belirtmek gerekir ki İslam dünyasında ortaya çıkan Siyasi İslam hareketlenmelerini, çoğu yazar esasen seküler bir nosyon olan milliyetçilikle ilişkilendirmektedirler. Siyasal İslam'ı inceleyenlerin çoğu, görünüşteki bu dini hareketlerin milliyetçi olarak değerlendirilmesi gerektiğini, dolayısıyla seküler olduğunu ifade edip duruyorlar. Bu noktada çağdaş İslamî uyanışı (*revival*) bir kültürel milliyetçilik, üçüncü dünya milliyetçiliğinin bir devamı olarak değerlendirmek yoluna gidilmektedir. Bunların en belirgin milliyetçi tavırları, entelektüel ifade biçimlerinin en merkezi yerinde Batı-karşıtı söylemin durmasıdır. Ancak İslamcı hareketlerin sosyolojik olarak sekülerlik içinde değerlendirilmesi bir yana bırakılacak olursa esas mesele sekülerist-ulus devletin bu hareketlerin sekülerleşmesini yadsıyarak dışlıyor olmasıdır. Bu hareketler siyasi iktidara eğilim

²³⁹ **Talal Asad**, "Religion, Nation-State, Secularism", *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Ed. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 178-9.

²⁴⁰ Müzakere kavramı, AK Parti'nin kendisinden koptuğu siyasallaşmış İslam'ın bir siyasi parti olarak cisimleştiği MGH'nin, çok hukukluluk söyleminin teorisyenlerinden Ali Bulaç'ın Medine Vesikası teorisinin merkezi kavramıdır.

duydukça seküleristler tarafından 1992’de Cezayir, 1997’de Türkiye’de olduğu gibi anti-demokratik olarak adlandırılarak meşru saha dışına itilebilmektedirler.²⁴¹

Bu açıdan, AK Parti’ye açılan kapatma davası da önemli bir gösterge sunmaktadır. Kapatma davasının karar gerekçesi, Kemalizm’in seküler-milliyetçi ayaklarından İslamcı siyasallaşmalar için öngörülen laiklik karşıtı eylemlerin odağı olmasıdır. Laiklik karşıtlığının göstereni olarak da temel olarak üniversiteye başörtüsü ile gidilebilmesini sağlamak için mevcut *de facto* yasağın *de jure* yollarla kaldırılması için Anayasa değişikliğine gitmesi olmuştur. Kemalist devlet kimliğini koruyan bir anayasal mekanizma olarak AYM, başörtüsü ile üniversitede öğrenim görebilmenin laiklik karşıtı eylem olmasını esasen laikliğin tıpkı din gibi bir yaşam biçimi olarak algılamasına bağlamaktadır. Bu noktada mahkeme, başörtüsüne serbestlik getirmeyi amaçlayan anayasa değişikliklerinin laiklik ilkesine aykırı olduğunu saptarken, laikliğin düşünsel temellerinin Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma dönemlerine dayandığını belirtmiştir. Mahkemeye göre “akılcılığı esas alan bir süreç olan aydınlanma koşullarının sağlandığı toplumlarda laik ve demokratik değerler özümser, siyasal, sosyal ve kültürel yaşam da buna bağlı olarak evrensel değerlerin egemen olduğu çağdaş bir görünüm kazanır.” Başörtüsü, bu çağdaş görünüme aykırıdır, çünkü “laik evrensel değerlerin” değil, mutlak hakikat iddiasına yaslanan dini inançların bir gereğidir. Hâlbuki bir yandan çağdaş demokrasilerin “mutlak hakikat iddialarını” reddettiğini söylemek, diğer yandan da 19. yüzyıldan kalma katı pozitivist anlayışa yaslanan bir laikliği mutlak hakikat olarak sunmak çelişkili bir tutumu yansıtmaktadır.²⁴² Mahkemenin AK Parti kapatma davasına temel teşkil eden başörtüsü düzenlemesini de iptal ettiği gerekçeye bakılacak olunursa Kemalizm’in laiklik anlayışının parametreleri de görülebilir. TBMM mevcut yasağı aşmak adına Anayasa’nın 10. ve 42. maddelerinde, kamu hizmetinden yararlanmada eşitliğe vurgu yapan bir güçlendirme yaptığında Mahkemenin bu işlemi reddetmesi “Anayasanın 10. ve 42. maddelerinde yapılan düzenlemenin, yöntem bakımından dini siyasete alet etmesi, içerik yönünden de

²⁴¹ Asad, a.g.m. pp. 182-91.

²⁴² Zühtü Arslan, “Başörtüsü, AK Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe”, SETA Analiz, Sayı 2 (Ocak 2009), s. 21-2.

başkalarının haklarını ihlale²⁴³ ve kamu düzeninin bozulmasına²⁴⁴ yol açması nedeniyle laiklik ilkesine açıkça aykırı olduğu sonucuna ulaşılmıştır” gerekçesine bağlanmıştır.²⁴⁵ Gerekçenin can alıcı noktası 1989 ve 1991 yıllarındaki başörtüsü kararlarından özgürlük bağlamında bir adım ileri giderek başörtüsü takmayı “bireysel bir tercih ve özgürlük kullanımı olsa da” şeklinde belirtip özgürlük temelinde değerlendirmesinin ardından, bu tip bir kıyafetle “farklı yaşam tercihlerine, siyasal görüşlere veya inançlara sahip insanlar üzerinde bir baskı aracına dönüşmesi” olasılığından bahsederek yasağın devamına hükmetmiş olmasıdır. Mahkeme açıkçası hukuki bir gerekçeden çok sosyolojik gerekçelendirmelerle siyasal bir analiz yaparak bir hukuk kurumu gibi değil, siyasal bir aktör olarak davranmıştır. Esasen AYM tarihsel, ideolojik işlevlerine de uygun bir karar vermiştir.

Sosyolojik gerekçelendirmeyi en iyi aynı konjonktürde tartışılan “mahalle baskısı” kavramında bulmak mümkündür. Şerif Mardin, Türkiye siyasetini açıklamak için kullandığı merkez-çevre paradigmasından da mülhem, geleneği, geleneğin içinde saydığı cami, imam, imamın okuduğu kitapları, tekkeyi, külliyelele, esnafı teşkil eden bir sektör olarak mahalleden ve bu mahalle karşısında da öğretmen, okul, öğrenci, öğrencinin kitabı ve Cumhuriyet’in öğretmenle birlikte getirdiği mahalleye rakip bir inşadan bahsetmiştir. Kemalizm’i ifade eden bu inşanın Mardin’e göre büyük bir eksikliği vardır: “iyi, doğru, güzel” hakkında çok derine giden bir düşüncesi yoktur. Devamında, “Kemalizm’in sembolizmi olarak öğretmenin dünya görüşünde iyi, doğru ve güzel olmayınca orada olmayan diğer elemanlar devreye giriyor. Mahallenin kendisine baktığımız zaman iyi, doğru ve güzel hakkında bir düşünce var. Nedir o? İslami düşünce tarzı” ifadelerini kullanıyor.²⁴⁶ Anlaşıldığı kadarıyla mahallenin baskı potansiyeli, aslında Kemalizm’in üretemediği kuşatıcı söylemsel, etik paradigma boşluğundan kaynaklanıyor. Şerif Mardin, “Kemalizm kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm Türkiye’de

²⁴³ Bu argüman Anayasa değişikliği için siyasal sürecin işlediği dönemde yapılan “mahalle baskısı” tartışmalarından mülhemdir.

²⁴⁴ Bu argüman ise Kemalist- seküler tarihsel bloğun yapısal basın aktörü olarak Hürriyet Gazetesi’nin TBMM’nin mezkur konuyla ilgili değişikliği 411 oyla gerçekleştirmesinden sonra “411 El Kaosa Kalktı” manşetinden mülhemdir.

²⁴⁵ Arslan, a.g.m. s. 10-11.

²⁴⁶ Hürriyet, 24 Mayıs 2008.

ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmede ancak sathi kalmıştır”²⁴⁷ diyerek iyi, doğru ve güzelden kastettiğini açığa çıkarıyor. Kemalizm’in bıraktığı boşluk bizatihi Kemalist görüntü biçimlerinin meşruiyetini berhava edebilecek söylemsel, etik bir avantaja sahip İslami düşünce tarzı tarafından dolduruluyor. Emre Kongar, Şerif Mardin’in mahalle kavramını tefsir ederken “bireyi oluşturan toplumsal olgu” olduğundan bahsediyor.²⁴⁸ Devamında da Durkheim’dan referanslarla bir toplumsal olgu ya da toplumsal kurumun, toplumsal vicdan ya da toplumsal bilinç tarafından bireye belli davranışlarda bulunması için dıştan yapılan baskı anlamındaki toplumsal gücü temsil ettiğini söylüyor. Bu anlamda Kemalizm’in bireyi biçimlendiren toplumsal vicdanı ya da toplumsal bilinci biçimlendirmede kuru bir yanı olduğu varsayılıyor. Tarihsel olarak Kemalist sosyalizasyonun, yeni bireye Kemalist toplumsal değer ve kuralları, Kemalist iyi, doğru ve güzelin, Kemalist etiğin aktarılmasının başarısız olduğu noktada boşluğu doğal alternatif İslami düşünce tarzı, mahalle dolduruyor.²⁴⁹ Hilmi Yavuz, mezkûr zaafı “Kemalizm, Müslüman ailenin iyi, doğru ve güzele ilişkin İslami değer yargılarına alternatif bir etik, metafizik ve estetik, değişik yerindeyse bir anlam rejimi üretememiştir...” şeklinde ifade ediyor.²⁵⁰ Anlam rejimi üretilmediği oranda Kemalist devlet kimliği biçimsel (başörtüsü yasağı gibi) ve kurumsal (AYM gibi) mekanizmalarla muhafaza ediliyor. Hasan Bülent Kahraman’ın Kemalizm’in bu anlam rejimi üretememe konusundaki yorumunda ise onun laiklik anlayışının dinle olan ilişkisine odaklanılmaktadır. Kemalizm’in laiklik anlayışının özü Kahraman’a göre dinle hesaplaşmak olduğundan, laikliği biçimsel, politik kurumsal yanlarıyla benimserken, belki de “vakti yetmediğinden”, iyi, doğru ve güzel, kısaca etik-politik estetik alanla ilgili Aydınlanma düşünürleri tarafından tartışılan kavramları devralmakta başarılı olamadığını varsayıyor. Dolayısıyla Kemalizm’in laikliği eksik laiklik olarak kalıyor.²⁵¹ Kahraman’a göre Aydınlanmacı gelenek dinle karmaşık bir ilişki içindedir ve bu ilişki noktasında yeniden kurulur. Bu anlamda laiklik anlayışı sadece kurumsal bir yapıyla sınırlı değil, düşünsel zeminde bir hesaplaşmaya

²⁴⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı, 2007, s. 147.

²⁴⁸ Emre Kongar, “Şerif Mardin Ne Dedi?”, Cumhuriyet (29 Mayıs 2008).

²⁴⁹ A.g.m.

²⁵⁰ Hilmi Yavuz, “İmam ile Öğretmen”, Zaman (1 Haziran 2008).

²⁵¹ Hasan Bülent Kahraman, “Kemalizm Vakit mi Bulmadı?”, Sabah (2 Haziran 2008).

dayanır. Kemalizm böyle bir hesaplşmayı karşılayacak anlam rejimini üretememiştir. Bu noktada AYM'nin başörtüsü düzenlemesiyle ilgili kararı bu söylemsel, etik hegemonya potansiyeline karşı Kemalist yaşam biçimini kurumsal destekle korumaya dayanan sosyolojik bir analize dayanıyor. Dolayısıyla Mahkeme aslında tarihsel misyonunun tutarlılığı içinde hukuki bir saptama yapmıyor, siyasal bir misyonun aktörü olarak hareket ediyor.

Mahkeme başörtüsü kararına benzer bir gerekçelendirmeyi AK Parti'ye açılan kapatma davasında da göstermiştir. Mahkeme kararı Arslan'a göre bir azınlık kararıdır, çünkü 11 üyeden sadece dört üye, nihai karar olan devlet yardımından mahrum bırakılmayı talep etmiştir. Geri kalan üyelerden altısı partinin kapatılması, biri de kapatma işleminin reddi yönünde oy kullanmış, karar partinin kapatılmaması ancak devlet yardımıdan ½ oranında mahrum bırakılması yönünde olmuştur.²⁵² Mahkeme kararının gerekçesinde,

*“... Toplumsal sorunların ve ülkenin aşması gereken birçok engelin yoğunluğu ve karmaşıklığı dikkate alındığında, dinseliliğin sırf siyasal mücadelede üstünlük sağlanması nedeniyle siyasal alanda gereğinden daha fazla yer alması, toplum ile toplumsallık ekseninde yürütülmesi gereken siyaset arasındaki sağlıklı temsil ilişkisini zedeleyebilir. Bu ilişkinin zedelenmesi toplum arasında yabancılaşmaya ve siyasal düzenin meşruiyetinin sorgulanmasına yol açabilir. Bu sakınca söz konusu eylemlerin devlet iktidarını kullanan bir parti tarafından işlenmesi durumunda daha da artar.” denmektedir.*²⁵³

Mahkeme hukuki değerlendirmeleri aşarak, siyaset sosyolojisi alanına girerek naif bir yorumla başörtüsüne getirilmeye çalışılan serbestliğin toplum ile siyaset arasındaki sağlıklı temsil ilişkisini zedelediğini varsaymaktadır. Yine anlaşılan o ki davalı parti AK Parti'nin, başörtüsüne serbestlik talep ederek toplumun buna karşı olan kesimlerini siyasete yabancılaştırarak meşruiyet krizine neden olacağı öne sürülüyor. Mahkeme açıkça siyasal arenada temsil edilme, özgürlüğün kullanılması, yurttaşlık haklarının ifa edilebilmesinin referans noktası olarak toplum kesimleri içinden makbul yurttaş, Kemalist-laik yurttaş temel almaktadır. Ötekinin özgürlüğü, yurttaşlık haklarının kullanılması yolunun açılmasına Kemalist yurttaşlar olumsuz bir pozisyon alacaklarsa, bu, sisteme yabancılaşmalarına, dolayısıyla sistemin

²⁵² Arslan, a.g.m. s. 15.

²⁵³ Arslan, a.g.m. s.18.

meşruiyetinin sorgulanmasına yol açacaktır. Bu noktada kararın parlamentonun ¾ oranıyla alınıyor olması değil makbul vatandaş tipinin ve temsilcisinin (CHP) yabancılaşmıyor olması sistemik kabul edilmektedir.²⁵⁴

AK Parti'nin başörtüsü yasağını sonlandırma örneğinde dinin kendi özel alanından çıkıp kamusallaştığını öne sürmek mümkündür. Ancak Casanova'dan aktaran Asad'ın sekülerizm yorumlarından hareketle bu eylemin laikliği ortadan kaldırdığını söylemek mümkün değildir. Çünkü daha önce de vurgulandığı gibi, dinin kendi özel alanından çıkıp kamusallaşmasının mutlak anlamda sekülerliği tehdit etmesi söz konusu değildir. Sekülerizmin dinin sosyal alandaki etkisini dışladığı tezi bir mittir.²⁵⁵ Bu durumda dinin nasıl kamusallaştığı ön plana çıkmaktadır. Eğer sivil toplumun inşasına katkı yapıyorsa, ya da liberal değerler etrafında dönen kamusal tartışmaları teşvik ediyorsa siyasallaşmış dinin modernlik-sekülerlik açısından bir sorun teşkil ettiğini söyleyemeyiz. Sekülerlik-modernlik açısından siyasallaşmış dinin bir tehlike olması mutlak değil görelidir. Bu durumlar da sivil toplumun, bireysel özgürlüklerin altını oyması durumlarıdır.²⁵⁶ AK Parti'nin uygulamalarına, söylemlerine bakıldığında, sivil toplumun, özgürlüklerin altını oymak bir yana, bu nosyonların güçlendirilmesi gerektiğinden söz ederek kendisi için meşru bir alan açılmasına çalıştığını gözlemlemek mümkündür. Ne var ki, AYM'nin kapatma davası ve başörtüsü düzenlemesi kararlarının gerekçesi, laikliği bir devlet kimliği olarak anlamakta ve bu anlamda Kemalist devlet kimliğini biçimsel-kurumsal mekanizmalar yoluyla koruma yoluna gitmektedir.

3. AK Parti ve Etnik Politika: Kürt Sorunu

Recep Tayyip Erdoğan, 2002 seçim kampanyasında Allah'ın yarattığı bütün canların eşit olduğunu belirtmiştir. Etnik kimlikler meselesine Yunusvâri "İslami hümanizma" perspektifinden yaklaşmasının ardından, Hükümete geldiklerinde Kürt

²⁵⁴ Arslan, a.g.m. s.19-20.

²⁵⁵ Ahmet T. Kuru, "Secularism in Turkey: Myths and Realities", *Insight Turkey*, Vol. X/No. 3 (2008), pp. 103.

²⁵⁶ Asad, a.g.m. pp. 178-9.

meselesini demokratikleşme büyük başlığı altında değerlendirip, demokratikleşmeyi de AB konseptine bağlayıp önemli reformlar gerçekleştirdiler. Bunlar; Kürtçe televizyon programlarının yayımlanması, özel Kürtçe kurslarının açılmasına izin vermek gibi girişimlerdi. Ağustos 2005’de Erdoğan, ulusal-seküler taban için konuşulması adeta yasak olan bir söylem tutturdu ve bir “Kürt Sorunu” olduğunu çok açık olarak telaffuz etti. Bu Kürt sorununun varlığının kabul edilmesi demek meseleyi güvenlik konseptine indirgeyen terörizm ve meseleyi ekonomiye indirgeyen yoksulluktan daha büyük bir soruna tekabül etmesi açısından kritik bir eşikti. Ne var ki 2006’ya gelindiğinde bu söylem Kuzey Irak’taki “Kürt devletçisinin” giderek daha fazla görünür olmasıyla ve AB reformlarının yavaşlamasıyla bir bocalama dönemine girdi.²⁵⁷ AK Parti, mevcut koşullar altında içerdeki Kürt sorunu ile Kuzey-İrak Kürt bölgesi (Kürdistan-İrak) arasında entegre bir politika izlemeye çalıştı. Bu entegre politika hem Kuzey-İrak bölgesinde yerleşik PKK militanlarına dönük bir işbirliğini, hem de bir Kürt özerkliği ile ilişki kurularak dolaylı tanınma sürecini işaret etmektedir. Kürt sorununun tanınma sürecini başlatan Erdoğan hükümetinin, çözüme ilişkin en somut adımı da 2009 ile birlikte TRT 6 (TRT Şeş) gibi devlet kanalında 24 saat Kürtçe yayına başlanmasıdır. Erdoğan’ın “yaratılanı yaratandan ötürü sevmek” retoriği ile başlayan İslami-hümanist söyleminden Kürtçe yayına uzanan Post-Kemalist etnik politikanın serencamını başından itibaren inceleyerek devam etmekte fayda var.

Kürtçe Yayın Sorunu

Uzun bir bekleyişin ardından Türkiye, Haziran 2003’te bazı şartlar altında azınlık dillerinde yayın yapma niyetinde olduğunu duyurdu. Şartlar, programların çocuk programı olmaması, azınlık dili öğreten programlar olmaması, bütün yayınlarda simültane olarak Türkçe alt yazı kullanılmasıydı. İlk Kürtçe film Türkçe alt yazısı ile Mayıs 2004’te Diyarbakır’da bir yerel televizyon kanalında yayımlandı.²⁵⁸ Haziran 2004’te de TRT kendi yayınlarına başladı. Haftalık toplam

²⁵⁷ Tuğal, a.g.m. pp. 23-4.

²⁵⁸ Ioannis Grigoriadis, “Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey’s Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XLIII/No. 3 (May 2007), pp. 423-438.

beş saat radyo programı, dört saat TV programı şeklinde Boşnakça, Arapça, Çerkezce, Kürtçe-Kırmançi, Kürtçe-Zazaca yayın yapıldı. Şunu belirtmek gerekir ki bu yayınların pratik açıdan sadece kozmetik bir değeri varsa da sembolik değeri oldukça yüksektir. Her şeyden önce Kemalist paradigmanın yine devlet eliyle altının oyulması anlamına gelmektedir. TRT ısrarla azınlık dillerinde yayıncılığı özel kanallarda organize etmeyi reddediyordu. Haziran 2004’de yeni bir hukuki düzenlemeye gidilerek özel radyo ve televizyonlarda azınlık dillerinde yayıncılığa izin verildi, ancak çok sıkı zaman sınırlamaları konuldu. Başbakan’ın Ağustos 2005 Diyarbakır ziyaretinden önce 15 Haziran 2005’te 150 Türk aydını, PKK’dan silahlı eylemlere ön koşulsuz olarak son vermesini, hükümetten de kalıcı barışın sağlanması ve herkesin demokratik toplumsal hayata katılabilmesi için gerekli yasal düzenlemeleri yapması talebinde bulundu. 22 Haziran’da da 264 Kürt aydını bu çağrıya destek deklarasyonu yayımlayarak PKK’dan silah bırakma çağrısında bulundular. Bunların ardından Başbakan Erdoğan, hem aydınların temsilcileri ile görüştü hem de Diyarbakır’da halka hitaben bir konuşmasında “Kürt sorunu demokratik çerçevede, geniş boyutlu, ekonomik, sosyal, kültürel alanları da kapsayan bir çözüme muhtaçtır” açıklamasını yaptı. Bu gelişmelere PKK, 3 Ekim’e kadar ateşkes ilan ederek karşılık veriyse de şartsız silah bırakma çağrısını görmezden geldi.²⁵⁹ Erdoğan’ın Kürt halkıyla ilişkileri onarma gayretlerini içeren ziyaretinin ardından Kürtçe TV yayını başvurularının dokuzu kabul edilirken hala on biri askıda bekletildi. Sonuç olarak ilk Kürtçe dilli özel yayın Mart 2006’da gerçekleşebildi.²⁶⁰

Reformlara rağmen önemli bürokratik dirençler de devam ediyordu. Müracaat eden özel dershanelerin isimleri, iç organizasyonları, inşaat güvenlik eksiklikleri, eğitimcilerin nitelikleri, lehçe tabiri yerine dil tabirinin kullanılması gibi gerekçelerle özel Kürtçe dershanelerin açılması geciktiriliyordu. On binin üzerinde üniversite öğrencisi Kürtçe kursa başlamak için bir talepte bulunduğu zaman bunların 446’sı illegal örgütlerde yer aldıkları gerekçesiyle hapse mahkûm edildi, 533’ü tutuklandı, 3621’i gözaltına alındı, 15’i üç yıldan fazla hapse mahkûm edildi. Sonuçta Nisan 2004’te Van, Batman, Şanlıurfa’da; Ağustos 2004’te Diyarbakır ve

²⁵⁹ **Burhanettin Duran**, “Türkiye’nin Dönüşümünde Aydınların Rolü”, *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun-Burhanettin Duran, Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007, s. 204-5.

²⁶⁰ **Grigoriadis**, a.g.m. pp. 426.

Adana’da; Ekim 2004’te İstanbul’da; Nisan 2005’te Mardin’de altı özel Kürtçe-Kırmançi dilinde dersane açılabilirdi. Ancak Temmuz 2005’te Batman’daki dershanenin faaliyetleri durduruldu ve Ağustos 2005’te finansal kaynak sıkıntısı nedeniyle bütün dershaneler kapandı. Süreç işlediği esnada hukuki durum oldukça karmaşıktı. Temyiz Mahkemesi seçim kampanyası esnasında Kürtçe müzik kullanımını yasaklayan bir kararı iptal etmişti. Ama yine de Ocak ve Şubat 2005’te Diyarbakır’da Ceza Mahkemesi, birkaç Kürtçe albüme el koyulmasına hükmedebilmişti. Yine DEHAP’tan Reşit Yardımcı 2003’te bir DEHAP konferansında Kürtçe selamlama yaptığı için altı aya mahkûm edilmişti.²⁶¹

Kürtçe yayının en ileri aşaması, 2009 başlarken TRT’nin TRT 6 (TRT Şeş) ile 24 saat Kürtçe yayına başlaması ile olmuştur. Kanalın açılışında Başbakan’ın Kürtçe “**TRT Şeş bi xer be**” şeklinde kanalın açılışını kutlaması önemli bir sembolik eşiğin atlanıldığını göstermektedir. 2009’dan itibaren TRT 6’nın Kürtçe olarak yayına başlamasına paralel olarak daha sonra Arapça ve Farsça da yayın yapılacağını duyuran Başbakan Erdoğan konuşmasını şöyle gerçekleştirdi:

*"TRT 6 devreye girdi. Memnun olanlar var, rahatsız olanlar var. Ben niye rahatsız olduklarını anlamakta zorlanıyorum. Önemli bir boşluk dolduruldu. Memnuniyetin oranının yüksekliğini gördüğümüz için memnunuz. Alevi vatandaşlarımızla alakalı olarak, TRT Muharrem ayı boyunca programlar yaptı, bazı çevreler bundan da rahatsız oldu. Bu talebe cevap verdik, vermeye devam edeceğiz. TRT daha sonra Farsça ve Arapça yayın da yapacak. Bölge geniş, bunları da yapmak durumundayız."*²⁶²

Ardından Erdoğan, TRT'nin Avrupa, Orta Asya ve Balkanlar gibi Türklerin ve soydaşların bulundukları bölgelerde yeni bir Türkçe yayın programı başlatacağını, TRT-INT kanalının da yeni bir yapılanmaya gideceğini bildirdi. Geleneksel Kemalist paradigmanın iç ve dış vizyonunun nasıl bir dönüşüme tabi tutulduğu bu girişimlerden çok net olarak görülebilir. Geleneksel Kemalist paradigmanın etnik politikasının içerde monist Türk kimliğinin dışındaki kimlikleri tanımama, Türk sayma anlayışı, dışarıdaki tarihsel, kültürel coğrafyaya misakı millici bir yaklaşımla ilgisizlik politikası bu Neo-Osmanlıcı paradigmanın etnik politikası tarafından dönüştürülmektedir. Buna göre içerde diğer etnik kimliklerin tanınması yolunda

²⁶¹ Grigoriadis, a.g.m. pp. 427.

²⁶² 18 Ocak 2009’da Brüksel’de Türk vatandaşlara seslenirken.

dolaylı adımlar Kemalizm'in monist yaklaşımını esnetirken, tarihsel, kültürel coğrafyaya da ilginin artması yine Kemalist mekân idrakini dönüşüme tabi tutmaktadır.

AK Parti'nin Temel Kürt Stratejisi

AK Parti'nin Dağı'ya göre, üç aşamalı bir Kürt politikası vardır. İlk olarak Kürt bölgelerindeki halkın ekonomik ve sosyal gelişimini sağlamak. Bunun için bölgenin en önemli projesi olan GAP'ın tamamlanması için kaynak pompalamak. Bu bakış açısı bölgedeki müthiş yoksulluğun Kürtlerle Türk devleti arasında bir köprü atılmasına neden olduğu kabulünden ileri gelmektedir.²⁶³ Dolayısıyla ekonomik durumun iyileştirilmesiyle Kürtlerin tercihlerinin değiştirilmesi düşünülmektedir. Ancak bu yaklaşım geleneksel devlet yaklaşımının bir parçası olarak Kürt sorununu bölgesel ekonomik geri kalmışlık sorunu olduğunu varsayarak, bölgenin refah seviyesinin yükseltilmesiyle Kürtlerin, devletin Kürt kimliğini tanımamasına razı olacağını varsayıyor. Bu bakış açısı Kürt sorununun etnik/kimlik boyutunu anlamada başarısız görünmektedir. Ki bu bakış açısı bakımından AK Parti'yi diğer siyasi partilerden bir istisna olarak değerlendirmek mümkün değildir.²⁶⁴

AK Partinin Kürt stratejisinin ikinci ayağı bölgedeki önemli sosyal ve siyasal bir güç olarak Kürt muhafazakârlığına başvurmaktır. AK Parti'nin Kürt sorunu ile ilgili temel argümanı Kürt sorununun milliyetçilikle ilgili bir sorun olmaktan ziyade, laiklik ve Kemalist ideoloji tarafından çerçevesi çizilen Türk ulusçuluğunun baskılayıcı bir tipi olduğu şeklindedir. Bu anlamda İslami bağları ve kardeşliği vurgulayarak Kürtlerin Türkiye'ye gönüllü entegrasyonu sağlanabilir.²⁶⁵ PKK'nın Marksist-milliyetçi bir örgüt olmasına rağmen, Kürtlerin büyük bir bölümü dini tarikat ve gruplarla derin bağlantıları olan dindar insanlardır. Bu anlamda AK Parti'nin Kürt sosyal eğilimi ile aynı doğrultuda muhafazakâr yapıya dayanması,

²⁶³ İhsan D. Dağı, "Understanding AK Party's Kurdish Strategy", *Today's Zaman* (15 December, 2008).

²⁶⁴ Dağı, *Understanding AK Party's Kurdish...*

²⁶⁵ M. Hakan Yavuz-Nihat Ali Özcan, "The Kurdish Question and Turkey's Justice and Development Party", *Middle East Policy*, Vol. XIII/No. 1 (Spring 2006), pp. 102-119.

PKK ya da bağlantılı milliyetçi-seküler bir parti olarak DTP'ye karşı büyük bir avantaj sağlamaktadır.²⁶⁶

AK Parti'nin Kürt stratejisinin üçüncü ve son ayağı Iraklı Kürt entiteler ve liderle yakın ilişkiler geliştirmek şeklindedir. Bu stratejinin önemi sadece AK Parti'nin tek taraflı bir politikası olmamasıdır. Burada Irak'lı Kürt otoritelerle uzlaşma üzerinde güvenlik kurumu da dâhil Türk siyasal aktörleri arasında geniş bir mutabakat söz konusudur. AK Parti'nin Irak'lı Kürt entite ve liderlerle diyalog kurma çabasının Türkiye Kürtleri tarafından sempatik karşılanması AK Parti hükümetine Kürtlerin teveccühü konusunda avantajlar sağlamıştır.²⁶⁷ AK Parti'nin Kuzey-Irak'lı liderlikle ilişki kurmaya dayanan açılımı, karşılıklı diyalog içinde Kürt siyasi varlığının dolaylı tanınması anlamına geldiği oranda, içerde de Kürt nüfusunun teveccühünü kazanmanın bir siyasal manevrası olarak okunabilir.

Bu üçlü stratejiye ek olarak iki konuyu daha saymak gerekir. Birincisi, orduyla çatışma endişesi ve Türk milliyetçi gruplarının eleştirilerinden kaçınmak adına sorunu ertelemek. İkincisi, sorunu AB sürecine havale etmek. AK Parti'nin Kürt politikasını parlamenterlerinden çok, ABD ve AB bağlamında dış politik unsurlar etkilemektedir. AB Türkiye'ye Kürtlere ve diğer azınlıklara seslerini duyuracakları şekilde devletin yeniden yapılandırılması, %10'luk seçim barajının düşürülmesi için çağrıda bulunmakta ve PKK için genel af istemektedir. Seçim barajı konusunda isteksiz olan AK Parti'nin, PKK militanları için genel af konusunda da tabanı hoşnut değildir. AK Parti Kürt sorunu üzerinde birkaç pozisyon geliştirdi. İktidara gelmeden önce, Kürt yoğunluklu bölgelerde devlet ideolojisi ve orduya karşı muhalefetlerini vurguladılar. AK Parti'nin temel teması “biz de Kemalist ideolojik devletten ve onun sisteme sürekli müdahale eden ordusundan hoşlanmıyoruz. İktidara geldiğimiz zaman ilk işimiz devleti yeniden tanımlamak ve Kemalist ideolojiyi geçersizleştirmek olacak” idi. AK Parti sadece bu devlet kimliğine karşı muhalif söylemleriyle bile belli bir popülerlik elde etti. AK Parti'nin oylarının çoğu İslam'ın etkili olduğu kasaba ve şehirlerden geldi. Bu Nakşibendî ve Nurcu ağı

²⁶⁶ Dağı, Understanding AK Party's Kurdish...

²⁶⁷ Dağı, Understanding AK Party's Kurdish...

paylaşan Kürtler büyük oranda AK Parti'yi desteklediler, çünkü onlar “sisteme” karşıydılar.²⁶⁸

AK Parti Kürt sorununun çözümünde dört nedenle kalıcı bir başarı elde edemiyor. Birincisi Başbakan Erdoğan'ın Kürt sorunu tanımlaması ile seküler-milliyetçi cephedeki PKK ve bağlantılı siyasal hareketlerin Kürt sorunu tanımlaması arasında bir hayli fark vardır.²⁶⁹ İkincisi, AK Parti ile devlet kurumları arasında Kürt

²⁶⁸ **Yavuz-Özcan**, *The Kurdish Question...* pp. 108-9.

²⁶⁹ Türkiye’de Kürt manzarası bir takım ekonomik, kültürel ve siyasal fay hatları uyarınca bölünmüş vaziyettir. Buna göre rekabet halinde üç Kürt eğilimi vardır. *Birincisi* ve en etkili ayrılmış PKK ve ideolojik kardeşleri olan siyasal partilerdir (DEP, HEP, HADEP, DEHAP, DTP). Kürt etnik temsili her zaman PKK’nın kontrolü altında olmuştur. PKK liderliğindeki hareketin tanımlayıcı nitelikleri seküler, milliyetçi, gelenek karşıtı ve genellikle yeni kentleşmiş ve üniversite eğitilmiş, derin aşiret bağlantıları olmayan Kürtler tarafından desteklenmesidir. Türk devleti, bazı devlete destek veren aşiretleri silahlandırdığında bu karar çok daha kötü bir gelişmeye neden olmuş, aşiret rekabeti yüzünden diğer bazı aşiretler de istemeden de olsa PKK’yı desteklemek zorunda kalmışlardır. Kürt siyasal yelpazesinin bu eğilimi hem Kürt toplumunun geleneksel yapısına, hem de Kemalist devlet sistemine karşı bir isyan anlamına gelmektedir. PKK’nın hedefi bağımsızlık, en azından bazı kritik anayasal değişikliklerdir. Bu noktada PKK’nın hedefi iki uluslu (*binational*) bir üniter devlet içinde yaşamaktır. Bu strateji ordunun mukavemeti karşısında Türkiye Cumhuriyeti’nin ilkelerinde anayasal değişiklikler talep eder bir yöne doğru ılımlılaşmıştır. Kürtlerin *ikinci grubu* Türkiye içinde asimile olmuş Kürtlerdir. Bunlar daha çok merkez sağ ile merkez sol partiler içinde faaliyet göstermeyi tercih etmektedirler. Bu etnik Kürtlerin faaliyetleri, meşru fırsat alanlarında sürmekte ve parlamentoya seçilebilmek için devlet kaynakları ile aşiret bağlarını optimum şekilde kullanmaya çalışmaktadırlar. Bu grubun devletle önemli bir sorunu yoktur. Temel hedefleri tanınmak ve ulusal toplum içindeki statülerinin iyileştirilmesini temin etmektir. İş dünyasında ve bürokraside aktif olan bu grup, genellikle Türkiye’nin batısında, büyükşehirlerde yaşarken, doğudaki Kürt köyleriyle de bağlantıları devam etmektedir. Kürtlerin *üçüncü grubu* Müslüman Kürtler olarak tanımlanabilir. İslami değerleri vurgulayan ve genellikle kimliklerini etnisiteleri ile değil din ile tanımlayan, ancak Türk kimliği tercihi ile karşılaşuklarında Kürtlüklerinden taviz vermeyen bir niteliğe sahiptirler. Kürt milliyetçiliği içinde İslami bir eğilim olarak bu grup Kemalist milliyetçilik ve laiklik kurucu ilkelerine karşı ayak diremektedirler. Genelde İslami bir ağ içinde faaliyet göstermeyi tercih etmektedirler. İslami Kürt eğilimi, Türk/Kürt İslam sufizminin iki kolundan neşet etmiştir: Nakşibendîlik ve Said-i Kürdi’nin kuruculuğundaki Nurculuk. Kürt siyasal spektrumunun bu kanadının destekçileri hiper laiklik ve hiper milliyetçiliğe karşı Türk İslami gruplarla beraber hareket etmektedirler. Bu eğilim kendi içinde gelenekselci Nakşîlik ve Nurculuk hareketi olarak iki alt gruba ayrılmaktadır ve bunlar tarihsel olarak sırasıyla DP, AP, ANAP, RP ve AK Parti’yi destekleme eğilimi içinde olmuşlardır. Kürt İslamcılarının en radikali olarak bilinen Kürt Hizbullahı’dır (KH). Bu örgüt Kürt Nurcu hareketinin liderlerinden İzzettin Yıldırım gibi ılımlı bir Kürt İslamcısının ölümünü üstlenebilmiştir. KH’nın 1979 İran İslam Devrimi’nin bir hayranı olan Hüseyin Velioğlu tarafından kurulmuştur. KH’nın İslamcı ideolojisi Türkiye’nin güneyindeki kitap evlerindeki ağlarla örgütlenmektedir. PKK Marksist-Leninist ideolojisi dolayısıyla aşiretleri ve dini yapıyı hedef aldığı için KH da dini ağlarla ve aşiret yapılarıyla yakın işbirliği içinde çalışmıştır. Böylece KH, Kürt nüfusunun kontrolü ve siyasal gündeminin belirlenmesi adına PKK’yı bir rakip olarak bellemiş ve onunla kanlı çatışmalara girişmiştir. KH’nın Türk devleti ile karşı karşıya gelmekten kaçınmasındaki dikkati ve onun PKK rekabetine odaklanması, Türk güvenlik elitleri tarafından PKK eylemlerinin baskı altında tutulmasının bir aracı olması anlamında hoşgörüyü karşılanmasına neden olmuştur. KH, Türk güvenlik birimleri tarafından PKK militanlarına karşı kullanılacak bir enstrüman olarak düşünülmüştür. KH’nın bazı Kürt ailelerin üyelerine karşı giriştiği eylemler dolayısıyla şikâyetler artmaya başlayınca Türk güvenlik birimleri Haziran 2000’de İstanbul’da bir operasyonla Cemal Aydın ve Edip Gümüş de dâhil olmak üzere KH’nın belli başlı liderlerini ele geçirerek ya da öldürerek hareketi kadükleştirmiştir.

sorununun argümantasyonu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin temelleri konusunda büyük bir çatışma vardır. Üçüncüsü, AK Parti'nin meseleye yaklaşırken önemli bir endişesi de Kürt sorununun parti içinde bir bölünme yaratma potansiyeli ve özellikle Orta Anadolu'daki taban desteğini kaybettirme riski olmasıdır. Son olarak Kürt sorunu ordu ile karşı karşıya gelmek gibi ağır bir riski barındırmaktadır. AK Parti liderliği PKK saldırılarının yoğunlaşması aşamasına kadar Kürt meselesiyle ilgili ciddi bir sorunla karşılaşmadı. AK Parti PKK ile mücadelede gerekli, ya da askerlerin sıklıkla ihtiyaç duyduklarını dile getirdikleri terörle mücadele yasası gibi yasal değişiklikleri gerçekleştirmemişti.²⁷⁰ Ordu hükümetten bir merkez kurmasını ve her türlü terör ile mücadelede yürürlükteki kanunları güçlendirecek zorunlu değişiklikler yapmasını istedi. Buna karşılık AK Parti, görmezden gelme politikası izledi, çünkü partinin temel İslami seçmen kitlesi, talep edilen bu düzenlemelerin İslami eylemcilik için de kullanılacağından endişe ediyordu.

2002 seçimleri sonrasında Kürt ve İslami kimlikler arasında keskin bir yarılma olmuştur. Etnisite ve din birbirini kuşatan bir yapı içinde olmamıştır. Bazı Kürtler sadece etnik kimliklerine vurgu yaparak DEHAP içinde hareket ederken, diğerleri de AK Parti içinde hareket etmişlerdir. Seçim barajı nedeniyle Kürt temsili 2007 seçimlerine kadar parlamentoda sadece AK Parti'nin eliyle gerçekleşmiştir. AK Parti iktidara geldiğinde temel stratejisi devlet ve toplumu demilitarize etmek ve bunun için Kopenhag siyasi kriterlerini reformlar çerçevesinde yürürlüğe koymaktı. Ancak siyasal, hukuki alandaki görece liberalleşme, demokratikleşme süreci Kürt milliyetçi hareketi tarafından yoğun bir şekilde devlet eleştirisinde kullanılınca tepkisel olarak Türk milliyetçiliğini tahrik etti ve toplum daha da militarize bir söylem içine sürüklendi.²⁷¹ Ayrıca Irak İşgali ve Türkiye'nin 1 Mart (2003) Tezkeresi olayında ABD'ye verdiği olumsuz yanıt PKK ve Irak Kürtleri için ek bir fırsat alanı yarattı. Türkiye-ABD ilişkilerinin kötüleşmesi PKK'nın Irak'taki

KH'nın binlerce üyesi ve sempatanının bazılarının El-Kaideye katıldığı, bazılarının da Irak'ta Amerikan karşıtı direniş kuvvetleriyle birlikte hareket ettiği tahmin edilmektedir. Bununla beraber bazı ılımlı KH üyeleri de İsa Atasoy liderliği altında tekrar örgütlenmişler ve ideolojik mücadeleye odaklanmışlardır. Bazı eski KH üyeleri ve geleneksel İslami Kürt grupları Kemalist devlet kimliğinde bazı esnemeler yapacağı umuduyla AK Parti'ye katılmıştır. Bu Kürt İslamcılar için AK Parti sadece Kürtlerin ezilmesinin sonlandırılmasında uygun bir taktiksel çözüm aracı olarak değerlendirilmektedir (Yavuz-Özcan, The Kurdish Question... pp. 106-7).

²⁷⁰ Yavuz-Özcan, The Kurdish Question... pp. 104.

²⁷¹ Yavuz-Özcan, The Kurdish Question... pp. 109.

zeminini ve buradan Türkiye'ye saldırı potansiyelini artırdı. Ayrıca PKK'nın İran ve Irak'ta radikal Kürtler içinde ağlarını yayması söz konusu oldu. Türkiye 5 Kasım 2007 Erdoğan-Bush Zirvesine²⁷² kadar ABD ve Irak hükümetinin itirazları dolayısıyla Irak'taki PKK kamplarına bir saldırı gerçekleştiremedi. Ayrıca ABD, Kürt kartını Türkiye'nin İran, Suriye ve Irak Kürtlerine yönelik Amerikan politikasını takip etmesi noktasında baskı aracı olarak kullanmaya başladı. Bu konjonktürde PKK Türkiye ve Irak'taki pozisyonunu güçlendirirken, Ankara da bazı PKK militanlarını Türk toplumuna entegre etmek düşüncesiyle bir af yasası geçirdi. Bu yasa bazı güvenlik uzmanlarına göre sayısı bilinmeyen bir PKK militan grubunun cezaevinden serbest kalmasına neden oldu.

2005'e kadar AK Parti hükümetinin politikası, Kürt sorununun terörle ilgili kısmını unutmak ya da öncelikli bir sorun addetmemek üzerine kurulmuştu. AK Parti liderliği için PKK, ordu tarafından abartılmış bir meseleydi. Bazı kanaatlere göre ordu Türkiye siyasetindeki etkisinin devamı için çatışmanın devamını istemektedir. AK Parti liderliğinin ulusal kimlik kavramlaştırması Erbakan'ın İslami Milli Görüş felsefesi tarafından şekillendirildiğinden beri AK Parti ve benzer çevreler Kürt sorununun, Kemalist laiklik ve milliyetçilik prensiplerinden neşet ettiğini iddia etmektedirler. AK Parti liderliğinin ordu karşıtı tavrı, tüm İslami hareketleri bir güvenlik sorunu konseptine yerleştiren ve onu kriminalleştiren 28 Şubat 1997 sürecine dayanmaktadır. Kısaca, bazı AK Parti yanlısı yazar çevreleri için Kürt meselesinin terör boyutu ordu tarafından yaratılmış bir sorundu ve en iyi politika, sorunu kendi haline bırakıp daha çok İslami kardeşlik nosyonunu vurgulayarak Kürtlerin entegrasyonunu sağlamaktır. Bu görmemezlikten gelme politikası Mayıs 2005'te tekrar dirilen PKK saldırıları sonucunda iflas etti. Saldırıları neticesinde Genel Kurmay Başkanı Hilmi Özkök, PKK faaliyetlerinin alt yapısının dağıtılması için hükümetten zorunlu yasal değişikliklerin yapılmasını istediğinde, Başbakan Erdoğan önce Genel Kurmay Başkanı'nı desteklemişse de danışmanlarıyla görüşükten ve partinin temel İslami kaynaklarından yasanın İslami gruplar için de kullanılacağı kaygısını edindikten sonra görüşünü değiştirmiştir. Dolayısıyla İslamcı

²⁷² Erdoğan-Bush Zirvesi sonrası gelişmeler için bkz. **Ertan Efeğil**, "Turkey's New Approaches Toward the PKK, Iraqi Kurds and the Kurdish Question", *Insight Turkey*, Vol. X/No. 3 (2008), pp. 53-74.

ve Kürt gruplar bir anti-terör yasasının geçmemesi için büyük bir kampanya yürütmüşlerdir. Erdoğan, Özkök'ün taleplerini karşılayamayınca ikili bir politika takip etmiştir. Birincisi, ABD'den Kuzey-Irak'taki PKK faaliyetlerini durdurmasını istedi. İkinci olarak da Türkiye'deki Kürt siyasal hareketler üzerindeki Öcalan etkisini azaltmak için Kürt yanlısı bir dil kullandı. ABD'nin Irak'taki Kürt self determinasyonuna ve PKK'nın Kuzey-Irak'taki kamplarının bulunmasına destek vermesi Türkiye'de ABD imajının altını oyan bir etki yaptı.²⁷³ Türk toplumunun genel savaş karşıtı tavrı bir yana, çoğunun ABD ordusunun neden olduğu Iraklı sivil ölümler, Türkiye'de ABD karşıtlığının bir başka kaynağı haline geldi.²⁷⁴

2005'te PKK saldırılarının yeniden alevlenmesi dolayısıyla Başbakan Erdoğan Kürt sorunu üzerinde yeni bir takım politikalara gitti. Erdoğan'ın Türklük anlayışı bir noktada Kemalist tanımdan farklılaşmaktadır. Erdoğan Türklüğü etnik bir kimlik olarak anlamakta ve bu gerçekten cesur bir yaklaşımı ifade etmektedir. Ağustos 2005'te Ankara'daki bir konuşmasında Kürt sorununun varlığına vurgu yapmış ve Türk kimliğinden çok vatandaşlık kavramını işlemiştir. Birkaç gün sonra Türkiye'nin en büyük Kürt kenti Diyarbakır'dayken Türk devletinin birleştirici doğasına ve tek millet kavramına vurgu yapmıştır. Erdoğan'ın Kürt sorununu İslami bir dayanışma ve kardeşlik duygusu uyarınca kavramlaştırma girişimleri milliyetçi-laik Kürtleri tatmin etmemiş, dahası parti içinde de bazı çatlak sesler çıkmıştır. Erdoğan bu sırada alt kimliklere iltifat eden ve alt kimlik-üst kimlik tartışması açan konuşmalar yapınca devlet kurumları ve özellikle muhalefet partileri tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.²⁷⁵

Durumdan MGK rahatsız olmuştur. Erdoğan Türk ulusu kavramını etnik ya da kültürel anlamda kullanmaktan ziyade bir yurttaşlık kimliği olarak kullanma noktasında isteksizdi. Erdoğan Türkiye halkını birleştirici bir kimlik olarak İslam'a vurgu yapmayı tercih ediyordu. Türkiye'nin Milli Güvenlik Siyaset Belgesi (MGSB), Kürt, Boşnak, Arnavut, Çeçen kimliklerini devlet merkezli Türk kimliği altında alt etnik kimlikler olarak tanımlar. Ordu birincil kimlik yerine alt kimlikleri tartışmanın

²⁷³ Türkiye'de Amerikan karşıtlığının genel bir değerlendirmesi için bkz. **Aylin Güney**, "Anti-Americanism in Turkey: Past and Present", *Middle Eastern Studies*, Vol. XLIV/No. 3 (May 2008), pp. 471-487.

²⁷⁴ **Yavuz-Özcan**, *The Kurdish Question...* pp. 109-10.

²⁷⁵ **Yavuz-Özcan**, *The Kurdish Question...* pp. 111-2.

Türk ulusal kimliğini aşındıracağına inanmaktadır. Ordu mensubu komutanlar birbiri ardına alt kimliklere yapılan vurgudan dem vurup küreselleşmenin ulus devlet nosyonu üzerindeki tehditlerine vurgu yapıp, tartışmadaki siyasal pozisyonlarını deklare etmişlerdir. Bunlara rağmen AK Parti ulus devlet, çok kültürlülük, millet kavramları konusunda ordunun görüşlerini paylaşmamıştır. Açıktır ki ordu ile hükümet arasında Kürt sorununun tartışılmasında ortak bir dil mevcut değildir. 2005'in son MGK toplantısı Erdoğan'ın başlattığı alt kimlik-üst kimlik tartışması üzerine odaklanmıştır. Erdoğan, Türk ulusal kimliğini yeniden tanımlamak adına vatandaşlık ve İslami temalar üzerinde durmayı tercih etmektedir. MGK bir açıklama yaparak "Türk halkının üniter devlet yapısı içinde tek bir ulus olarak tanımlandığını ve üniter devlet yapısını tartışmaya açmanın kabul edilemez olduğunu" savunmuştur.²⁷⁶

Gayrimüslim Azınlıklar Sorunu

Benzer bürokratik dirençler Gayrimüslim azınlık vakıfları olayında da yaşanmıştır. Bürokratik direnç Gayrimüslimleri ve onların vakıflarını yabancı ve tehlikeli olarak görüyor ve özellikle Yunanistan'daki etnik Türklerle ilgili olarak uluslararası mütekabiliyet ilkesi üzerinde duruyordu. Haziran 2004'te Gayrimüslim vakıflarla ilgili bir düzenleme kabul edildi. Düzenleme Gayrimüslim vakıflarının yöneticilerinin seçimine saygı duyulması-uyulması sorununu çözmeye yönelikti. Yine de süreç sınırlı seviyede kaldı, takdir yetkisi devlet otoritesinin elinde kaldı. Tam 2.285 Gayrimüslim vakfının mülklerini kayıt altına alma başvurusunun sadece 341'i kabul edildi.²⁷⁷

Bürokratik engellere rağmen reform adımları Türk ulusal kimliği üzerinde yeni ve cesur entelektüel tartışmaların başlamasına olanak sağladı. Başbakanlık bünyesinde çalışan "Azınlık ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu" tarafından hazırlanan Azınlık Raporu tartışmaların alevlenmesinde bir katalizör işlevi gördü. 17 Ekim 2004'te kamuoyuna açıklanan rapor Türk ulusal kimliği ile bağlantılı referanslar vererek geniş çaplı bir entelektüel tartışmayı körükledi. Azınlık Raporu

²⁷⁶ **Yavuz-Özcan**, The Kurdish Question... pp. 112.

²⁷⁷ **Grigoriadis**, a.g.m. pp. 427.

Türk ulusal kimliğinin temel çelişkilerini çözmeyi hedefliyordu. Rapor sivil/teritoryal milliyetçiliği savunarak teritoryal ve etnik milliyetçi perspektiflerin bir karışımı olan Türk ulusal kimliğinin bu çelişkisini sivil/teritoryal milliyetçi anlayış çerçevesinde çözmeyi hedefliyordu.²⁷⁸ Rapor, azınlık tabirinin uluslararası ve Türk bağlamında kısa bir düşünce tarihi özetini vererek başlıyordu. Arkasından Lozan Antlaşması'nın etnik ya da dilsel değil sadece dini azınlıkları tanıdığına dikkat çekti. Türkiye azınlık hakları ile alakalı olarak uluslararası sözleşmelere çekinceler koymaya devam etmişti. Dolayısıyla Soğuk Savaş'ın bitiminden itibaren azınlık haklarına artan ilgi koşullarında Türkiye'nin meseleye bakışı ile uluslararası bakış arasında bir anlaşmazlık yaşanması mukadderdi. Raporda 1990'lardan itibaren uluslararası toplumun eğiliminin, bir devlette azınlık olup olmadığını devlete sormamak ve kendisini etnik, dinsel, dilsel açılardan farklı gösteren gruplar varsa bunları azınlık saymak, ama bunlara azınlık statüsü tanınmasını, yani azınlık haklarından faydalandırmayı devlete bırakmak şeklinde gelişmiştir.

Azınlık Raporu daha sonra Gayrimüslim azınlıkların insan hakları ile alakalı olarak Lozan Antlaşması'nın tümüyle uygulanmadığı tespitinin altını çizdi. Rapor monolitik bir ulusal kimlik anlayışının farkı etnik kimliklerin varlığını reddettiğini ve dolayısıyla temelde demokratik olmayan bir bakış açısı olduğunu iddia etti. Devamında rapor azınlık meselesinin Türkiye'de yanlış anlaşılmasının nedenlerini saydı:

“i) Türkiye öncelikle azınlık kavramında küresel gelişmeleri takip etmemekte, 1923 rejimine takılıp kalmakta, üstelik Lozan'ı da yanlış yorumlamaktadır. ii) Bir azınlık kimliğinin kabulü azınlık hakkının/statüsünün tanınması olarak anlaşılmaktadır, hâlbuki birincisi objektif bir durumken, ikincisi bir devlet işidir. iii) Demokrasiyle aynı anlama gelen iç self determinasyonla, bölünme anlamına gelen dış self determinasyon karıştırılarak farklı kimliklerin tanınması, devletin parçalanması olarak algılanmaktadır. iv) Teklik ve birlik aynı anlamda anlaşılacak tekliğin birliği tahrip ettiği gözden kaçırılmaktadır. v) “Türklerden” söz ederken kavramın aynı zamanda etnik bir kompartımana denk geldiği gözden kaçırılmaktadır.”²⁷⁹

²⁷⁸ Grigoriadis, a.g.m. pp. 428.

²⁷⁹ Grigoriadis, a.g.m. pp. 428.

Rapor, bu durumun bir kuramsal bir de tarihsel-siyasal gerekçesini saydı. Birincisi kuramsal düzeyde Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı döneminde var olan alt kimlikleri devralmıştır. Ancak İmparatorluk döneminde üst kimlik Osmanlılık iken, Cumhuriyet döneminde üst kimlik Türk olarak saptanmıştır. Rapora göre bu üst kimlik tanımlaması vatandaş etnisite, hatta dinle tanımlama eğilimindedir. Buna göre yurt dışındaki yurttaşlar Türk olarak ifade bulurken, Gayrimüslim azınlıklar Türk olarak değil vatandaş olarak çağırılmaktadır. Bu durum etnik Türk olmayan vatandaşların yabancılaşmasına neden olmaktadır. Yine raporun iddiasına göre eğer “Türkiyeli” temelinde bir üst kimlik belirlenmiş olsaydı bu sorun da ortaya çıkmayabilirdi. Çünkü etnik kökene vurgu yapılmadan toprak esasına yapılan vurgu ile tüm etnik, dilsel ve dinsel farklılıklar eşitçe kucaklanmış olacaktı. Raporun iddiası 1924 Anayasası’nın kullandığı “Türkiye ahalisi” kavramı bu konuda mevcut anayasadan çok daha olumludur.

İkinci olarak tarihsel-siyasal gerekçe sayılabilir. Türkiye’nin parçalanma tehlikesine duyulan kaygıya gönderme yapan Sevr sendromu söz konusudur. Bu sendrom ve parçalanma paranoyası her kimlik ve kültürel hak talebini bu kaygıya dayandırarak mahkum etmektedir. Rapor, Türkiye’nin AB uyum yasalarıyla giriştiği reform çabalarına gelen bu muhalefeti 1920-1930’lardaki Kemalist devrime yapılan muhalefete benzetmektedir. Sonuç olarak rapor iddia etmektedir ki, Türkiye’de homojen bir ulus yaratılmak istenmiş ancak kimlikler ve kültürler mozaïği yaşamaya devam etmiştir. Rapor Atatürk’ün “muasır medeniyet” tezinin 2000’li yılların Avrupa’sına gönderme yaptığını eklemektedir. Buna göre Avrupalı artık çok-kimlikli, çok-kültürlü, demokratik, liberal ve çoğulcu sosyal model bir paradigma olarak ortaya çıkmıştır ve rapor bu doğrultuda bazı tavsiyelerde bulunmaktadır:

“i) Anayasa ve ilgili yasalar toplumun örgütlü kesimleriyle beraber özgürlükçü, çoğulcu, demokratik bir muhtevayla yeniden yazılmalıdır, ii) farklı kimlik ve kültürlere sahip olanların eşit vatandaşlık temelinde kimliklerini koruma ve geliştirme hakları güvence altına alınmalıdır, iii) merkezi ve yerel idareler vatandaşların denetimi ve katılımı temelinde demokratik ve şeffaf hale getirilmelidir, iv) özellikle ulusal azınlıkların korunması ile ilgili Avrupa Konseyi Çerçeve Sözleşmesi gibi insan hak ve özgürlükleri ile ilgili uluslararası sözleşmeler ve temel belgeler çekincesiz imzalanmalı ve onaylanmalıdır. Bundan böyle Türkiye

alt kimliklerin tanınmaması anlamına gelecek çekinceler koymayı terk etmelidir.”²⁸⁰

Raporun yayımlanması geniş çaplı bir kamusal tartışmaya neden oldu. Ateşli bir destek ve aynı oranda da öfkeli bir muhalefeti cezbettiler. Siyasetçilerin, sivil-askeri bürokrasinin, sendikaların ve diğer sivil toplum kuruluşlarının (STK) da içinde bulunduğu ulusalcı gruplar muhalefetin bel kemiğini oluşturdular. Usuli itirazlara ek olarak rapor Türk kimliği yerine “Türkiyeli” üst kimliğini önerdiği için derin bir muhalefetle karşılaştı. İtirazlara göre Türk üst kimliği aslında tüm etnik ve dini kimlikleri birleştiren bir yapıya sahipti. Diğer iddialarda da rapor, Lozan Antlaşması’nın sonlandırılmasının bir arayışı olarak değerlendirildi. Türkiye de diğer devletler gibi azınlıklarını isimlendirmekte özel hakka sahipti ve bu hakkı Lozan’da elde etmişti. Birçok iddia benzer şekilde Türkiye Cumhuriyeti’nin üniter karakterinin tehlikeye düşürülmesinden dem vuruyordu. İddialar Türkiye’nin federal bir yapıya, iki uluslu (*binational*) bir forma dönüştürülmesinin sadece geçici bir aşaması olduğu ve devamının Türkiye’nin etnik çizgide bölünmesi şeklinde olacağını savunuyordu. Tartışmaya yüksek düzeyli devlet görevlileri de katılarak raporu eleştirdi. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer,

“birlikte yaşayan toplulukların, kültürel haklar dışında etnik, dinsel, mezhepsel kimliklerinin öne çıkarılması ulus devleti yıpratmanın ötesinde, ulusal birliğe zarar verecek niteliktedir. Üniter devlette ülke, ulus ve egemenlik tektir, bölünemez. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ve asli ögesi tektir ve Türk ulusudur”

diyerek pozisyonunu belli etti. Dönemin Genel Kurmay Başkanı Hilmi Özkök de tartışmanın içinde yer aldı. “Türkiye Cumhuriyeti tekçil (*monist*) bir karakterde bir üniter devlettir”, iddiasında bulundu ve devamında, “Atatürk ‘ne mutlu Türk’üm diyene’ söylemiyle Türkiye Cumhuriyeti’ni, dini ve etnik farklılıkları bütünleştiren bir üst kimlik temeline oturtmuştur” dedi. En aşırı giden ise dönemin Birinci Ordu Komutanı Hurşit Tolon’du. Tolon, öncelikle Türkiye’de azınlıkların varlığını şüpheyle karşıladı ve “hiç kimse Türk vatandaşlığının üstünde bir hakka sahip değildir” diyerek ekledi. Hükümet başlangıçta açık bir pozisyon almakta tereddüt etti, ancak daha sonra raporun içeriğiyle aynı fikirde olmayan diğer devlet görevlilerinin tarafında göründü. Özetle Azınlık Raporu, Lozan Antlaşması’ndan

²⁸⁰ Grigoriadis, a.g.m. pp. 429.

sapma ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonundaki Sevr Antlaşması gibi Türkiye'nin üniter karakterinin ve toprak bütünlüğünün sorgulanması olarak görüldü.²⁸¹

Rapor, başka bir çevre tarafından da, özellikle medyanın bir bölümü, bazı STK'lar ve bazı entelektüellerden güçlü bir destek aldı. Türkiye sınırları içinde doğan herkesin etnisitesi ve dini ne olursa olsun herkesi kucaklayan bir sivil yurttaşlık konseptine bağlı olarak "Türkiyelilik" fikri Kürt sorununun da çözümü için en iyi yol olarak değerlendirildi. Rapora en kapsamlı destek aynı zamanda onu kaleme alanlardan birisi olan akademisyen Baskın Oran'dan geldi. Onun görüşüne göre Rapor, Lozan Antlaşması'nın feshini ve Sevr'in geri getirilmesini amaçlamamaktaydı. Aksine Lozan Antlaşması'ndaki bazı taahhütlerin tam olarak yerine getirilmediğini ortaya koyuyordu. Lozan Antlaşması'nın tüm dillerin kullanımını garanti altına alan 39/4 maddesinde olduğu gibi Türkiye'nin bu taahhütleri yerine getirmesi çağdaş azınlık hakları konseptinin yerleştirilmesi açısından önemli bir paya sahip olacaktı. Türk devletinin üniter karakterine ve toprak bütünlüğüne gelince, Oran Raporun, ne Türkiye'nin üniter devlet sistemini ne de bölünmesini savunmadığını iddia etti. Aksine devletin toprak bütünlüğü ilkesinin asli ve devredilemez şeklinde tarif edildiğini savundu. Dahası ulusal kimliğe gönüllü girişin devleti daha da güçlendireceğini savundu. Raporun Türkiye'de yeni azınlıklar yaratmayı ve Türk toplumunu bölmeyi arzuladığı şeklindeki suçlamalara Oran'ın yanıtı, azınlıkların varlıklarının nesnel bir durum olduğu şeklindeydi. Oran'a göre, azınlık tabiri Osmanlı döneminden beri pejoratif bir yan anlam kazanmıştır. Azınlık kavramı Gayrimüslim azınlıklarla, ikinci sınıf vatandaş olmakla, bölücülükle aynı anlamlı olarak kullanılmamalıdır. Sonuç olarak Oran, kendilerini Türk olarak tanımlamayan bu azınlıkların "**Türkiyelilik**" terimi çerçevesinde bir üst kimlikle kuşatılabileceğini önerdi. Türk üst kimliğinin görece sınırlı başarısına rağmen tüm nüfusun birliğini sağlamada başarılı olamadığı bir gerçektir. Küreselleşme çağında ve Türkiye'nin AB üyelik müzakereleri yaptığı bir zeminde asimilasyon politikasının uygulanması imkânsızdı. Türkiye'nin ihtiyacı olan şey farklı etnik ve dini kimliklerin varlığına uyum sağlamaktı ki bu, tek bir "Türkiyeli" kimliğin altında oluşabilecekti. Bu görüş açısı içinde Türkiyeli tabirinin kullanılması bölünme yaratmak bir yana,

²⁸¹ Grigoriadis, a.g.m. pp. 430.

etnik ve dini kimliği ne olursa olsun Cumhuriyet'in bütün yurttaşlarının birliğini sağlayacaktı. Aynı zamanda bu liberal, demokratik, çoğulcu zihniyetin sembolü olacak, bu anlamda Atatürk'ün 1920'lerde ortaya koyduğu Türk halkı yerine Türkiye halkı tabirine de yaslanmış olacaktı.²⁸²

Oran'ın argümanları STK'lardan, liberal yorumculardan ve aydınlardan geniş bir destek sağladı. Rapora ve onu kaleme alanlara (Baskın Oran ve İbrahim Kaboğlu) karşı şiddetli tepkiler ve tehditler birçok entelektüel ve STK tarafından mahkûm edildi. Rapora destek kabilinden birkaç argüman geliştirilmeye çalışıldı. Buna göre Türk ulusal kimliğinin etnik temelini olmaması, bütün Türk vatandaşlarının ortak etnik soydan geldiği mitinin aşılması, bir sivil ulusal kimlik inşasının ihtiyacını ispat etmektedir. Başka bir takım yazarlar da Türk siyasal söylemindeki azınlık tabirinin açıklığa kavuşturulmasından ve geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinden müktesep azınlık kavramının olumsuz yan anlamlarını gidermekten ancak bir fayda temin edileceğini iddia etti. Onlara göre, azınlık hakları, dış self determinasyon ve ayrılıkçılık birbirinden ayrılmalıdır. Türk resmi görevlilerinin azınlık meselesine bakışında fobik yaklaşımlarının terk edilmesi gerekir. Azınlıklar meselesinin çoğulcu bir yaklaşımla halledilmesi Kürt sorununun çözümünde de işlev görecektir ve burada Türkiyeli üst kimliğinin benimsenmesi Türkiye'nin istikrarına katkı yapacak ve halk üzerinde birleştirici bir etkiye sahip olacaktır. Raporun yayımlanması Türkiye'nin ulusal kimlik tartışmasında yeni bir aşamayı temsil etmektedir. Rapor Türk ulus ideolojisinin ana sorunlarının özetlenmesi ve cesaretle yeniden tanımlanması önerisi açısından görece başarıya ulaşmıştır. Rapor Türkiye'nin entelektüel tartışma ortamında karşıt ve destekçileriyle bir polarizasyon yaratmakla kalmamış, aynı zamanda Türk siyasal düşüncesinde Osmanlıcılığın mirasının varlığını hatırlatmıştır.²⁸³

Cumhuriyet döneminde Osmanlıcılık naif ve yıkıcı bir politika olarak mahkûm edilmiştir ki Osmanlıcılık azınlık milliyetçiliğini güçlendirmede ve İmparatorlukta Türklerin konumunu zayıflatmakta etkili olmuştur. Resmi Türk ulusal kimliği Türkiye'nin bütün Müslüman halklarını Türk olarak kabul etmişti (ex-

²⁸² Grigoriadis, a.g.m. pp. 430-1.

²⁸³ Grigoriadis, a.g.m. pp. 431-2.

definitione).²⁸⁴ Müslüman azınlıklara hoşgörü gösterilmezken, tanınan Gayrimüslim azınlıklar da marjinalize edildi. Bu politika 1990'lara kadar değişmeden devam etti. Ne var ki Türkiye, AB için aday ülke pozisyonu yakaladığında Kopenhag Kriterlerine uyum sağlama ihtiyacı hissetmeye başladığında azınlık hakları alanında bir dizi çığır açıcı reformlara girişmek durumunda kaldı. Bu doğrultuda aşamalı olarak Türk ulusal kimliğinin yeniden tartışılması başladı. Türk ulusal kimliği için yeni bir temelin önerilmesi Osmanlıcı fikirleri anımsatan bir şekilde tek bir vatandaşlık şemsiyesi altında etnik-dini çoğulculuğun barınabileceğini gösterdi. Osmanlı döneminde Osmanlıcılık Balkan devletlerinin ortaya çıkması ve bunun içinde yarattığı milliyetçilik dalgaları neticesinde toprak bütünlüğünü korumak, devleti korumak adına Osmanlılık gibi tek bir siyasal birlik altında farklı etnik-dini grupların birlikteliğini sağlamaya çalışan bir arka plana sahiptir. Bu argümanlar azınlık raporunun yazarlarının argümanlarıyla oldukça paralellikler taşıyor. Her iki yaklaşım da kimliğin kapsayıcı bir çizgide yeniden tanımlanmasını destekliyor. Cumhuriyet Türkiye'sinin azınlık sorunu Osmanlı dönemindeki sorun kadar keskin ve yıkıcı olmasa da Kürtlerin Türkiye'ye nasıl entegre olabileceği meselesi hala ciddiyetini korumaktadır. Türk etnik soyu yerine "Türkiyelilik" temelinde bir üst kimlik geliştirme çabaları Kürtlerin Türk devletine yabancılaşma eğilimlerini sonlandırabilir. Vatandaşlığın bir sivil üst kimliği savunarak yeniden tanımlanması Kürtler ya da diğer etnik-dini kimlikleri apriori olarak dışlamaz, aksine Türkiye'nin AB üyeliği sürecinde geliştirilen temel insan hakları ve azınlık haklarının korunması noktasında bir gelişim gösterilecektir. Bu doğrultuda Türkiye'nin Kürtlerinin yatıştırılması, etnik gerginliğin ve çatışmanın azaltılması ve onların devlete sadakat düzeylerinin geliştirilmesi umulmaktadır. Böylece Türkiye'nin Kürtlerinin baskı altında olmayacağı, gönüllü vatandaşlar olacağı ve Türkiye'nin iç istikrar ve güvenliğinin teminat altına alınacağı umulmaktadır.²⁸⁵

Türkiye'nin ulusal kimlik düzeyinde bu dönüşümünün sonuçta realize olup olmayacağı hiç açık değildir. Türk milliyetçi/ulusalcı reaksiyonlar oldukça keskin bir söylem tutturmaya başlamışlardır. Hükümet de siyasal sermayesini bu mesele

²⁸⁴ **Elie Kedourie**, "Orta Doğu'da Etnisite, Çoğunluk ve Azınlık", *Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet*, çev. Zafer Avşar, Ed. Milton J. Esman-Itamar Rabinovich, İstanbul: Avesta Yayınları, 2004, s. 54.

²⁸⁵ **Grigoriadis**, a.g.m. pp. 434-5.

üzerinde harcamaya hevesli görünmemektedir ve Azınlık Raporuna karşı ilk dönemler sergilediği susma, ketum davranma politikasını daha sonra geri çekmiştir. Ek olarak iddia edilebilir ki Osmanlıcılık tarihsel tecrübesinin başarısızlığı farklı etnik grupları eşit haklar temelinde barış içinde bir arada tutmak noktasında elverişsizliğini göstermiştir. Buna rağmen Osmanlıcılık kimliğinin iflası Türk ulusal kimliğinin sivil temelde yeniden tanımlanması girişimlerinin geleceği hakkında kötümserliğe sebep olmamalıdır. AB süreci Türkiye'ye ve Türkiye'nin farklı etnik-dinsel-dilsel gruplarına karşı, özellikle Kürtlere karşı sorunların çözümünde yardımcı olabilir. AB'nin güven sağlayıcı rolüyle hem Türkiye'nin sivil bir yurttaşlık anlayışı temelinde diğer kimlikleri sisteme entegre edilmiş olabilir, hem de farklı kimliklerin ve azınlıkların hakları korunmuş olur. Bu durum Türkiye'nin iç istikrarının, dolayısıyla ayrılıkçı grupların marjinalize edilmesinin de ön şartıdır. Bu konuda Osmanlıcılığın 21. yüzyıl versiyonu anlamında “Türkiyelilik” kavramı kullanıma hazırdır.²⁸⁶

4. Kronik Kimlik Krizinin Son Halkası

Cumhuriyet kurulduğundan bu yana Kemalist paradigma çerçevesinde modernleşme-ilerleme çizgisinde tutulan Türkiye'de bir çok Türk'ün gözünde modern olmak, Atatürk'ün “muasır medeniyet” vizyonuna erişmek AB'ye üye olmaktan geçiyor. Kemalistler sürekli İslamcılar Türkiye'nin ilerlemeci bir vizyonda yürümesinin önünde gerici engeller olarak itham etmişlerdi. Ancak Kasım 2002 seçimlerinin ardından iktidara gelen R. Tayyip Erdoğan ve AK Parti ile beraber roller değişti: ilerici İslamcılara karşı gerici laikler.²⁸⁷ AK Parti'nin Türkiye'yi AB üyelik süreci çerçevesinde bir dizi reformlardan geçirmesi Kemalist laikleri ve ordunun ayrıcalıklı konumunu tehdit eden liberal siyasal ekonomik süreci hızlandırmıştır. AK Parti'nin meşruiyet sorununun çıkış noktalarından birisi, İslamcı siyaset çizgisi gibi

²⁸⁶ Grigoriadis, a.g.m. pp. 435.

²⁸⁷ Michael M. Gunter-M. Hakan Yavuz. “Turkish Paradox: Progressive Islamists Versus Reactionary Secularists”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol. XVI/No. 3 (Fall 2007), pp. 289-301.

merkez dışı bir muhalefet çevresinden gelmiş olmasının yarattığı güven bunalımının yanında milliyetçi vurgudan uzaklaşma ve liberalleşme sürecinin AK Parti’de daha belirgin hale gelmesinin yarattığı güven bunalımıdır.²⁸⁸ Yakın zamana kadar merkez sağ partiler muhafazakârlığın yanı sıra milliyetçi tavrın da temsilcisi görünümündeydiler. ANAP, sağ partiler açısından milliyetçi vurgunun kırıldığı ilk örnek olmuştu. AK Parti’nin AB üyeliğine çok heveskâr davranması Kemalist çevreler açısından İslamcı geçmişinden kaynaklanan meşruiyet krizini aşmada Brüksel’den destek bulma gayreti olarak itham edilmiştir. Türkiye’de laiklik ilkesinin içerikten çok biçimler/formlar üzerinden yürüdüğünü göz önünde bulundurursak AK Parti’nin lider kadrosunun ve bu kadronun eşlerinin dış görünüş ve hayat tarzlarının kişisel olmaktan ziyade bir temsil kabiliyetine sahip olduğunu düşünen Kemalist çevreler, bu “görüntünün” bir medeniyet tercihi konseptine oturduğunu savunmaktadırlar. Kemalist çevrelere göre, başörtülü eş veya alkol kullanmayan bir Başbakan görüntüleri Batılı bir ülkenin liderliğini temsil etmekten çok Doğulu/İslami bir ülkenin liderliğini temsil ediyor görünmektedir.²⁸⁹ Kemalist laiklerin asıl kavgası ise Nisan 2007’de AK Parti yeni Cumhurbaşkanlığı için kendi içinden birisi olan Dışişleri Bakanı Abdullah Gül’ü aday gösterdiğinde doruk noktasına ulaştı. AK Parti’nin kendi adayını seçmesi parlamentodaki çoğunluğundan ötürü kaçınılmaz görülüyordu. Seküler muhalefet ise bu durumu son kalenin de kaybedilmesi olarak görerek bloke etmeye çalıştı. Dönemin Genel Kurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt, 13 Nisan’da müstakbel Cumhurbaşkanı’nın Türkiye’nin laik anayasasına “sözde değil özde” bağlı birisi olacağını umduğunu dile getirdi. Arkasından 27 Nisan’da gece yarısından biraz önce TSK resmi web sitesinden bir bildiri yayınlarak bir muhtıra verdi: Türkiye Cumhuriyeti’nin laik sisteminin din kisvesi altında bazı gruplar tarafından yıkılmasının amaçlandığı uyarısında bulundu.²⁹⁰ Cumhurbaşkanlığı koltuğunu boşaltmak üzere olan laik Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer de Türkiye Cumhuriyeti’nin hiç olmadığı kadar tehdit altında olduğunu ve Türkiye’nin iç ve dış güçler eliyle muhafazakâr/ılımlı İslam’ın modeli yapılmak istendiğini ifade

²⁸⁸ **Nuray Mert**, “Türkiye’de Sağ Siyasetin Dönüşümü”, *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun-Burhanettin Duran, Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007, s. 133.

²⁸⁹ **Mert**, “Türkiye’de Sağ Siyasetin...”, s. 134.

²⁹⁰ **Gunter-Yavuz**, *Turkish Paradox...* pp. 290.

etti. Aynı zamanda AK Parti'ye karşı 14 Nisan'da Ankara, 29 Nisan'da İstanbul, 3 Mayıs'ta İzmir gibi Türkiye'nin büyük şehirlerinde her biri milyonu aşan katılımcıyla geniş halk protestoları yapılmaya başlandı. Yine daha küçük ancak etkili AK Parti karşıtı protestolar yüz bini aşan katılımcısıyla Çanakkale, Denizli, Manisa ve Marmaris'te gerçekleştirildi. Aralarında emekli ordu mensuplarının da bulunduğu laiklik yanlısı kuruluşlar protestoların örgütlenmesini sağladılar. Protestolarda öne çıkan sloganlar AK Parti, AB, ABD ve küreselleşme karşıtlığı üzerine yoğunlaşmıştı. Yine laik kadınlar grubu protestolarda oldukça belirgindi. Parlamentodaki laik muhalefet de Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanı seçilebilmesini bloke etmek için anayasal bir "taktikle" parlamentoda seçim oturumlarına katılmayı boykot etti. Boykot etmesinin gerekçesi parlamentonun bir karar alabilmesi için 2/3 oranıyla toplanması gerektiğine dair iddiasıydı. Boykot sonrası parlamento 2/3 oranı olan 367 sayısına ulaşamayınca CHP AYM'ne başvurarak işlemin iptalini talep etti ve AYM de kısa sürede CHP'nin talebini olumlu karşılayarak işlemin geçersizliğine karar verdi. Bu durum karşısında Başbakan Erdoğan da açmazı kırmak için erken seçim kararı aldı. Erken seçim 22 Temmuz 2007'de gerçekleştirildi.

2007 seçim bildirgesinde CHP, Kemalist devlet kimliğinin Türkiye'nin AB'ye üye olması durumunda devam ettirilemeyeceğini anladığından, Türkiye'nin üyelik müzakerelerini sorguladı.²⁹¹ CHP Genel Başkanı Deniz Baykal, Erdoğan'ın teröristlerin diliyle konuştuğunu ve Irak'lı lider Barzani'nin görüşlerini desteklediğini ifade etti. Bu referanslar AK Parti'nin ulusal güvenlik meselesindeki zayıflığını belirtmeye yönelikti. Çünkü AK Parti Kuzey Irak'ta PKK'ya karşı bir geniş askeri müdahale yetkisi vermekte gönülsüzdü. Ayrıca CHP lideri Baykal ve MHP liderliği seçim kampanyalarında AK Parti'yi gizli bir İslami gündeme sahip olmakla ve Türkiye'yi ABD ve AB'ye teslim etmekle suçladılar.²⁹² Bu saldırılara rağmen AK Parti diğer partilerin yozlaşmışlıklarından ve beceriksizliklerinden yararlandı. AK Parti ekonomik ve azınlık sorunlarına yaklaşımında en makul parti olarak siyaset sahnesinde duruyordu. İslami bir geçmişten gelen bir parti olarak AK Parti'nin gittikçe yükselen gücü, AB reformlarının kararlı bir şekilde işletilmesi olgusunun Türk ulusal kimliği üzerinde açtığı geniş tartışma ortamı gibi nedenlerle

²⁹¹ Gunter-Yavuz, Turkish Paradox... pp. 295.

²⁹² Gunter-Yavuz, Turkish Paradox... pp. 295-6.

ulusalcı bir muhalefet sesi yükselmeye başlamıştı. Ulusalçılık Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından bu yana güçlü bir ideoloji olmuştu. Yukarıdaki eylemlerde açığa çıkan ulusalcı eylemcilik ise çok yüksek sesle AK Parti karşıtlığı temelinde oluşmaya başlamıştır.²⁹³

Ulusalçı hareketin bugün önemli bir siyasal güç olarak çiçek açmasının çeşitli nedenleri vardır. Öncelikle AK Parti hükümetinin etkisinden bahsetmek gerekir. İkinci olarak AB üyelik sürecinin diyalektiğinden bahsedilebilir. AB üyelik süreci arifesinde militan ulusalcı ideoloji Sevr sendromu denilen tarihsel arka plan tarafından biçimlendi. Dolayısıyla Sevr sendromunun ulusalcı söylemin biçimlenmesindeki rolünü incelemek onun sosyopolitik bağlantılarını incelemeyi zorunlu kılmaktadır. I. Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı ordularının yenilgisi sonrası cezai bir nitelikte hazırlanan Sevr Antlaşması'nın (1920) etkisi, Türkiye'nin diğer devletlerle ve uluslarla arasındaki güvenin ve yakın bir dış politika geliştirmesinin önündeki psikolojik engelleri oluşturmaktadır. Her ne kadar Lozan Antlaşması'yla (1923) ölü bir metin haline gelse de Sevr sendromu psikolojik etkisini sürdürmektedir.²⁹⁴ Sevr sendromu her ne kadar paranoyalara dayanan irrasyonel fantezilerden neşet etse de, asıl olarak ulusal bir travmadan kaynaklanmaktadır. Sevr Antlaşması Osmanlı İmparatorluğu topraklarını galip müttefiklere paylaştıran bir niteliğe sahiptir. Bu noktada Yunanistan Doğu Trakya ve İzmir'in civar alanını, Fransa ve İtalya güney ve güneybatı Anadolu'da etki alanlarını paylaşacak, kuzeydoğuda bağımsız bir Ermenistan devletinin yaratılması sağlanacak ve son olarak Kürtlerin Osmanlı'da otonomiye sahip oldukları bölgede Cemiyeti Akvam'dan bir referandum ya da benzeri bir mekanizma ile bağımsızlık hakkının garantörlüğünün talep edilmesi söz konusu olacaktı. Ayrıca Sevr Antlaşması, Kıbrıs adasının de jure hâkimini İngiltere olarak tayin etmişti. 1960'te Kıbrıs adası Zürih ve Londra Antlaşmaları tarafından bağımsız bir devlet olarak tanınmış, 1974'de Türkiye'nin Kıbrıs harekâtıyla ada kuzeyde Türkler, güneyde Rumlar olarak de facto ikiye bölünmüştür. Sevr bağlantılı bu meseleler –Kürt meselesi, Ermeni meselesi, Kıbrıs meselesi, Kerkük meselesi- Sevr sendromunu besleyen ve bugünkü Türk

²⁹³ **Emrullah Uslu**, "Ulusalçılık: The Neo-nationalist Resurgence in Turkey", *Turkish Studies*, Vol. IX/No. 1 (March 2008), pp. 73-97.

²⁹⁴ **Uslu**, a.g.m. pp. 76.

ulusalcılığının radikalleşmesini sağlayan tarihsel, sosyo-psikolojik arka planlardır. Sevr bağlantılı bu dört mesele on yıllardır Türk hafızasının bir parçası olmuşsa da neden son yıllarda daha da önemli bir siyasal olgu haline gelmiştir? Bunun temel nedeni daha önce de belirtildiği gibi AK Parti'nin Kasım 2002 seçimlerinde tek başına hükümet kuracak bir çoğunlukla iktidar olması ve bu hükümetin AB üyelik süreciyle ilgili hızlı bir reform sürecini gerçekleştirmesidir.²⁹⁵

Türkiye'nin devlet elitleri sıkı laikler olarak asla Erdoğan'a bir güven beslemediler ve Onu ve partisini Türkiye'nin anayasal-hukuki sistemini şeriat kurallarını getirecek bir gizli ajandaya sahip olmakla suçladılar. Bu Kemalist argümanlar esasında çeşitli analizlerde mevcut hegemonyanın korunması için söylemsel pratikler²⁹⁶ olarak değerlendirilmiş ve AK Parti'nin laikliği olmasa da laikleri tehdit ettiği ifade edilmiştir.²⁹⁷ Erdoğan partisinin İslamcı bir parti değil muhafazakâr demokrat bir parti olduğunu, devletle caminin ayrılması gerektiğine inandıklarını ısrarla vurgulamasına rağmen, devlet elitleri Erdoğan'a güvenmemekte ısrar ettiler. AK Parti'nin de meslek liselerinin üniversiteye girişinin kolaylaştırılması gibi bu elitler tarafından İslamcı gündemler olarak algılanan projelerle ilgilenmesi bu elitlerin kaygılarını artırdı. Devlet seçkinlerini kaygılandıran gelişmelerden bazıları da AK Parti'nin yüksek bürokratik pozisyonlara kendisine sadık kişileri atama gayretleriydi. Cumhuriyet tarihi boyunca laik düzen tarafından doldurulan pozisyonların AK Parti tarafından doldurulması girişimleri Kemalist muhalefetin ana argümanlarından oldu. AK Parti, AB'nin Kopenhag kriterlerini karşılamak adına ordunun MGK'daki etkisini azaltmış, Devlet Güvenlik Mahkemeleri'ni lağvetmiş, YÖK'teki askeri üyeleri ortadan kaldırmıştır.²⁹⁸ Bunlar neticesinde sivil laik elitlerle ordu arasında Erdoğan ve Onun farz edilen İslamcı programına karşı mücadelede doğal bir ittifak tesis edilmiştir. Ek olarak AK Parti'nin liberal ekonomi politikği başarılı bir özel sektör yaratmış ve dış yatırımları canlandırmıştır. Ulusalcılar bu noktada AK Parti'yi kapitülasyonları canlandırmakla ve Atatürk'ün devletçilik

²⁹⁵ Uslu, a.g.m. pp. 76-7-81.

²⁹⁶ Özlem Demirtaş Bagdonas, "The Clash of Kemalisms? Reflections on the Past and Present Politics of Kemalism in Turkish Political Discourse", *Turkish Studies*, Vol. IX/No. 1 (March 2008), pp. 99-114.

²⁹⁷ Mohammed Ayoob, "The post-Islamist AKP Threatens not Secularism, but the Secularists", *Turkish Daily News*, Saturday, May 19, 2007.

²⁹⁸ Uslu, a.g.m. pp. 82.

ilkesini çiğnemekle itham ettiler. Anlamlı bir şekilde ulusalcı söylemde AK Parti karşıtlığı ile Batı karşıtlığı entegre bir düzlemde kurulmuştur. Huntington'un meşhur Medeniyetler Çatışması tezinde Türkiye'ye İslam dünyasının liderliğini önermesi, AK Parti hükümetinin AB ve ABD tarafından desteklenmesi argümanları Batı'nın Türkiye'de laik düzeni yıkmak, onun yerine AK Parti taşeronluğunda ılımlı İslam getirmek iddialarını dillendirmelerine neden olmuştur.²⁹⁹ Buna göre, Batı Atatürk'ün kurduğu laik sisteme karşıydı, çünkü Atatürk Avrupa emperyalizmine karşı mücadelesinde başarıya ulaşmış bir önderlikti. Milli mücadele esnasında Osmanlı Halifesi ve İslamcılar Anadolu'da gelişen Kemalist harekete karşı düşmanı desteklemişlerdi. Şimdi de tarih tekerrür etmekte ve İslamcı AK Parti Türk bağımsızlığının ve egemenliğinin tek garantörü Kemalizm'i devirmek için Batı'yla işbirliği yapmaktaydı.³⁰⁰

İkinci olarak AB üyelik sürecinin etkisinden bahsetmek gerekir. Ulusalçılar AB uyum sürecinin ideoloji ve statülerini aşındıracağı tehlikesini çok geç fark ettiler. AK Parti parlamentodaki büyük çoğunluğuyla hızlıca bir seri reform paketi geçirmişti. Onların çoğu bireysel özgürlüklerin artırılmasını sağlamıştı. Dolaylı olarak da seküler devlet bürokrasisinin mevcut hegemonyasını kırmaya başlamıştı.³⁰¹ Bürokratik direncin yanıtı ise bunları doğrudan uygulamada isteksiz davranmasından okunabiliyordu. Bu doğrultuda AB Türkiye'nin reformları uygulamadaki başarısızlığından dem vuruyordu. AK Parti de ısrarlı bir şekilde ordunun güvenlik ve eğitim politikaları üzerindeki rolünü sınırlandıracak reformları geçirmeye devam etti ve bu reformların gerçekleştirilmesi ordu ve bürokrasiyi oldukça tedirgin etti.

Ulusalcı gruplar³⁰² içinde felsefi farklılıklar olmasına rağmen, ulusalcı düşünce üç temelde tanımlanabilir: i) Koyu bir Batı karşıtlığı, ii) Türk

²⁹⁹ **Michelangelo Guida**, "The Sévres Syndrome and "Komplo" Theories in the Islamist and Secular Press", *Turkish Studies*, Vol. IX/No. 1 (March 2008), pp. 37-52.

³⁰⁰ **Guida**, The Sévres Syndrome... pp. 48.

³⁰¹ **Uslu**, a.g.m. pp. 82.

³⁰² Ulusal organizasyonlar arasında Kuvaiye Milliye Hareketi, Vatansever Kuvvetler Güç Birliği Hareketi (VKGB) önemli yer tutar. VKGB emekli ordu mensuplarının önderliğinde 46 il ve kasabada yüzden fazla koluyla örgütlenmiştir. İyi bilinen bir kuruluş olarak Kemal Keriçsiz'in öncülüğündeki Büyük Hukukçular Birliği özellikle TCK 301. madde temelinde gündeme gelmekte ve "Türklüğü aşağılama" suçunun takipçiliğini yapmaktadır. Yine başkanlığını eski Jandarma Genel Komutanı Şener Eruygur'un yaptığı ve birçok üniversite mensubunun faaliyet gösterdiği Atatürkçü Düşünce Derneği'ni (ADD) saymak gerekir. Ulusalcı medya ve basın arasında da sayılmayı hak eden kuruluşlar vardır. Bunlardan günlük gazete Yeniçağ, haftalık dergi Türk Solu, İleri Dergisi, Yeni

milliyetçiliğinden İslam'ı çıkarma (*externalization*) eğilimi, iii) etnik dışlayıcılık. Ulusalçı söylemde Batı karşıtlığı, tarihsel kurucu önderin Batı muhalifliğiyle,³⁰³ yabancı basında Türkiye aleyhine yayınlanan makale ve gazete yazılarıyla, Batı'nın Türkiye'nin lider ülke olmasına asla izin vermeyeceği argümanı ile, Batı'nın özellikle AB üyelik sürecinde uzun zamandır Kürt sorununu kullanarak Türkiye'yi bölmek istediği iddialarıyla kurgulanmaktadır. Ulusalçılık ana akım Türk milliyetçiliğinden Kemalist ve seküler vurguyu daha da artırarak ayrılır. Ana akım milliyetçi yaklaşımda İslam ulusal birliğin sağlanmasında bir çimento olarak hoşgörü gösterilen bir unsur iken, ulusalçı söylemde Kemalizm ve onun laiklik unsuru çok daha fazla vurgulanmaktadır. Türk milliyetçiliğinden İslam dışsallaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda ulusalçılar AK Parti'yi Türk laikliğine ciddi bir tehdit olarak sunmaktadırlar. Erdoğan'ın parti kimliği olarak tanımladığı muhafazakâr demokrasi konusunda samimiyetini sorgulamakta, daha doğrusu bir güvensizlik belirtisi ortaya koymaktadırlar. Etnik dışlayıcılık da ulusalçı söylemin karakteristiklerinden birisidir. Ulusalçı söylemde Türkiye ve Irak'taki Kürtlerin her iki bölümü de ABD emperyalizminin bir ajanı, uzantısıdır. ABD'nin Irak işgaliyle birlikte Kürtlerin doğal müttefikler haline gelmesi Kürtlerin emperyalizmle iş tutması olarak kurgulanmıştır.³⁰⁴

5. 2007 Seçimleri

Tüm bu Cumhurbaşkanlığı seçim krizi ve artan ulusalçı eylemcilik koşullarında gerçekleştirilen 22 Temmuz 2007 seçimleri sonucunda dört parti; AK Parti, CHP, MHP ve DTP parlamentoda temsil edilmeye hak kazandı. AK Parti 2002'deki %34,4 oy oranını %46,6'e çıkararak seçimlerden en güçlü parti olarak

Hayat Dergisi, Türkeli Dergisi, Haftalık Aydınlik Dergisi sayılabilir. Ayrıca satılmasına kadar Tuncay Özkan liderliğindeki Kanaltürk TV kanalı, Avrasya TV (ART) gibi televizyon kanallarını da saymak mümkündür. Çeşitli büyük merkez medyada yazan Emin Çölaşan, Melih Aşık gibi köşe yazarlarını da ulusalçı söylemin üretildiği entelektüel platformun içine dahil etmek mümkündür (Uslu, a.g.m. s. 89-90).

³⁰³ Uslu, a.g.m. pp. 83.

³⁰⁴ Uslu, a.g.m. pp. 83-7.

çıktı. 550 üyelik parlamentoda 341 sandalye kazandı. Laik CHP ise milliyetçi-sol-laik parti DSP ile ittifak içinde girdiği seçimlerden 112 sandalye ve Milliyetçi MHP de 71 sandalye kazanarak çıktılar. 25 kadar bağımsız olarak seçilen milletvekillerinden 20'si DTP çatısı altına girerek ayrı bir Kürt temsili oluşturdular.

AK Parti'nin 2007 seçimlerinde birinci parti olması sürpriz olmadı. Birçok yorumcu AK Parti'nin tek başına hükümet kurabilecek sandalye kazanacağını tahmin ediyordu, ancak çok azı, AK Parti'nin kendisi de dâhil bu kadar büyük bir başarıyı bekliyordu. Bu zafer AK Parti'nin politikalarına verilmiş bir destek ve seküler-askeri muhalefetin yarattığı Cumhurbaşkanlığı seçim krizine karşı verilmiş bir reaksiyondur. Ayrıca AK Parti hâkim dini ağlar dolayısıyla Kürt bölgelerinde de büyük bir zafer elde etti. Bu durum çoğu yorumcu için Türkiye'nin ulusal entegrasyonunun sağlanmasında bir fırsat olarak değerlendirilebilirdi.³⁰⁵

AK Parti'nin seçim zaferinin ardında iki temel neden vardır. Birincisi ekonomik, ikincisi siyasaldır. Kamuoyu araştırmalarına göre, halkın AK Parti'yi tercihinde belirleyici en önemli faktör ekonomik durumdur. Tam beş yıl içinde Türkiye yıllık ortalama 7,5 oranında büyüme kaydetti, yabancı yatırım 1,2 milyar dolardan 20 milyar dolara çıktı ve ülkenin kronik sorunu yüksek enflasyon tek haneyi gördü. AK Parti önderliğinde sosyal yardım ağları pazar ekonomisinin olumsuz sonuçlarını gidermede önemli bir rol oynadı. Dahası Türk parası değerini korudu. Yine parti belediyeleri gıda, kömür dağıtımında kullanıldı ve özellikle sağlık hizmetleri yeni reformlar arasında en dikkat çekici olanlardandı. Sağlık reformu altında halk, hükümetin desteğiyle özel sağlık hizmetlerinden yararlanır duruma geldi. Kısacası ne kimlik ne de ideoloji değil fakat hizmetler ve yaşam standartlarının iyileştirilmesi halkın AK Parti'yi tercihinde belirleyici oldu.³⁰⁶

Siyasal nedenlerle ilgili ise en kritik olanı Muhafazakâr kitlenin karizmatik lideri olarak Recep Tayyip Erdoğan, onun beden dili, yaşam tarzıydı. Ek olarak 2007 seçimlerinde Abdullah Gül de Erdoğan kadar önemli bir aktör haline geldi. Çünkü AK Parti seçim platformu onun cumhurbaşkanlığına karşı oluşan Kemalist muhalefete reaksiyon çerçevesinde inşa edilmişti. AK Parti seçim platformunda Gül,

³⁰⁵ Gunter-Yavuz, Turkish Paradox... pp. 296.

³⁰⁶ Gunter-Yavuz, Turkish Paradox... pp. 296-7.

kamusal alanda “beyaz Türklere” karşı mazlum/siyah Türklerin sembolü olarak işlev gördü.³⁰⁷

	2002%		2007%	
	DEHAP	AK Parti	DTP	AK Parti
Ağrı	35.06	17.70	24.36	63.02
Bingöl	22.18	31.73	14.28	71.12
Bitlis	29.55	17.67	21.77	58.82
Diyarbakır	56.13	15.96	47.01	40.90
Hakkâri	45.10	6.81	56.24	33.49
Mardin	39.58	15.43	38.77	44.06
Muş	38.09	16.90	45.81	38.60
Siirt		84.82	39.51	48.78
Şanlıurfa	19.28	22.09	20.14	59.27
Van	40.85	25.86	32.60	53.22
Batman	40.10	20.62	39.42	43.41
Şırnak	45.94	14.02	51.83	26.93

Tablo 1: 2002 ve 2007 genel seçimlerinde Kürt yoğunluklu bölgelerde oyların temel olarak dağılımı.³⁰⁸

Kürtler AK Partiyi büyük oranda desteklediler (Bkz. Tablo 1). Bu durumun üç nedeni vardır. Bir kere birçok Kürt ortak öteki tanımlamasıyla AK Parti’yi anti-Kemalist ve anti-sistemik bir parti olarak telakki etti. 27 Nisan e-muhtırası Kürtler arasında büyük bir duyarlılık yarattı ve Kemalist devlet ve orduya karşı göğüs germe biçiminde doğal bir dayanışma güdüsüyle hareket ettiler. Dahası AK Parti’nin ordunun 27 Nisan muhtırasına, karşı bir beyanatla tepki göstermesini oldukça sempatik karşıladılar. Birçok Kürt AK Parti’nin Kemalist devleti dönüştüreceği ile ilgili gizli bir ajandası olduğuna inandı. Ayrıca AK Parti’nin Kürt bölgelerinden milletvekilleri ordunun Kuzey-Irak’a (Kürdistan-Irak) müdahale tehdidine karşı açık bir kampanya yürüttüler. AK Parti bölgede birinci parti konumunda ve bölge halkı AK Parti’ye devleti demokratikleştirme, yeni sivil bir anayasa altında iktidarın yerleştirilmesi ile devletin iki uluslu (*binational*) bir yapıya kavuşturulması misyonunu yüklemektedirler.³⁰⁹

³⁰⁷ Gunter-Yavuz, Turkish Paradox... pp. 297.

³⁰⁸ Robert Olson, “Turkish-Kurdish Relations: A Year of Significant Developments”, *Insight Turkey*, Vol. X/No. 3 (2008), pp. 26.

³⁰⁹ Gunter-Yavuz, Turkish Paradox... pp. 297.

SONUÇ

Çok etnili emperyal Osmanlı Devleti'nden homojen bir kimlik üzerine bina edilen Türkiye Cumhuriyeti ulus devletine geçiş 19. ve 20. yüzyıllarda Balkanlarda ve Ortadoğu'da bir dizi ulus devletin tezahürü ile ivme kazanmıştı. Bu değişim, sosyal yapıdaki (sosyal tabakalar) ve dini-toplum sistemindeki (millet sistemi) değişimin kolektif kimlik algısında meydana getirdiği krizlerin sonucuydu. Bu anlamda ilk önce Hristiyan unsurlar olan Yunan, Sırp ve Bulgar milliyetçilikleri İmparatorluktan ayrılarak ulus devletlerini kurmuşlardı. Müslüman unsurlar arasındaki farklılaşma ise Jön Türklerin milliyetçi politikalarından rahatsız olan Arap ayrılıkçılığı ile başlamış, ayrıca 1912'de de Arnavutluk bağımsızlığını ilan etmişti. İmparatorlukta Gayrimüslimleri içerde tutma politikası olarak Osmanlıcılık denenmiş, başarısız olmuş; Müslüman unsurları bir arada tutma politikası olarak İslamcılık denenmiş o da başarısız olmuştu. Elde kalan temel sosyal yapıyla devlet elitleri milliyetçi politikalar izlemişti. Ancak eldeki sosyal yapının salt Türk'e dayanmaması devlet elitlerini homojen bir ulus yaratma adına toplumsal projeler izlemeye itmişti. İskân politikaları, nüfus mübadeleleri, tehcir, farklı etnik-dilsel kimlikleri tanımama, Türk sayma (*ex-definition*) gibi politikalar ulus devletleşme çabalarının kimlik krizleri yaratan sayfalarını teşkil etmişti.

Osmanlı'da düşüncenin sekülerleşmesi süreci de statükonun kan kaybetmeye başladığı süreçte faturanın hurafe olarak kodlanan dine çıkarılması ile irtibatlıydı. Bu noktada medeniyet eşittir bilim, medeniyet eşittir Avrupa şeklindeki kaba tasnifler Osmanlı'da düşüncenin sekülerleşmesinin temel karakteristiğini oluşturmuştur. Geç Osmanlı döneminden Kemalist kadrolara devreden bilimcilik anlayışı, yeni inşa edilen kimlik tanımında dinin, dini sosyal muhayyileyi çağrıştırdığı için Osmanlı tarihinin kimliğin ötekisi olarak belirlenmesine neden olmuştur. Kemalist tekstin kurumsallaştırılmaya çalışıldığı Tek Parti dönemi bir anlamda dini sosyal hafıza ile mücadelenin tarihi olmuştur.

Seküler ve monist bir ulus yaratmaya dönük Kemalist proje çok partili hayata geçildikten sonra ilk dönem heyecanını yitirmişti. Ancak yine de DP kadroları bir şekilde Kemalist proje içinde sosyalleşmiş isimlerden oluşuyordu ve kimlik paradigmasında bir değişimi ifade etmekten çok sürekliliği ifade ediyorlardı. DP her ne kadar Kemalist CHP ile siyasal mücadele içinde olmuşsa da Kemalist kimlik paradigmasında bir kırılmayı temsil etmemiştir.¹ Kemalist kimlik paradigmasındaki kırılmanın Özal iktidarları ile başladığını varsaymak daha doğrudur. Özal liderliği ile Kemalist liderlik arasındaki temel ayrışma etnik politikalar yaklaşımında kendisini göstermiştir. Nasıl ki Osmanlı'dan itibaren başlayan uluslaşma süreci uluslararası konjonktürle doğrudan bağlantılı olmuşsa, 1990'lara denk gelen Kemalist kimlik paradigmasındaki kırılma da uluslararası sistemik değişimle yakından ilgili olmuştur. Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra Türkiye'nin tarihsel coğrafyalarında meydana gelen hadiseler Türkiye'de özellikle ulusal kimliğin ötekisi olarak kodlan Osmanlı mirasını kimliğin merkezi teması olarak geri çağırıştır. Şaban Çalış'ın ifadesine göre hayalet geri dönmüştür. Kemalist ulusal kimlik felsefesini zorlayan bir gelişme de içerde Siyasal İslam, Kürt Milliyetçiliği, Alevi kimliğinin siyasallaşması gibi gelişmelerdir. 1990'lar sonrasına tekabül eden bu gelişmeler artık monist, homojen bir kimlik tanımlamasına bağlı kalınarak ortaya çıkan kimlik taleplerine karşılık verilemeyeceğini göstermiştir.

Türkiye'nin AB serüveninin gerektirdiği demokratikleşme hamleleri de bahsedilen kimlik talepleri için bir iç-self determinasyon anlamına gelmiştir. Bu anlamda Kemalist homojen kimliği tehdit eden en önemli gelişme ne Kürt milliyetçiliği ne Siyasal İslam, Kopenhag siyasi kriterleri olmuştur. Kopenhag siyasi kriterlerinin gerektirdiği demokratikleşme, insan hak ve özgürlükleri, liberalleşme hamleleri ne kadar sağlandıysa Kemalist kimlik paradigması da o kadar darbe yemiştir. Kopenhag siyasi kriterlerinin hayata geçirilmesinden Kemalist çevreler ne kadar zararlı çıkmışlarsa [liberal] İslamcı, Kürt, Alevi, Gayrimüslim azınlıklar da o kadar kârlı çıkmıştır. Bu çevreler mevcut Kemalist kimlik tanımlamasının

¹ **Muhittin Ataman**, *An Integrated Approach to Foreign Policy Change: Explaining Changes in Turkish Foreign Policy in the 1980s*. Kentucky, 1999, ABD: Kentucky Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

gevşetilmesinden elde ettikleri siyasal alan genişlemesinden kendilerine pay çıkarabilmesini bilmişlerdir.

Türkiye'nin bugün geldiği noktada genel değerlendirme, Kemalizm'in başarısını teslim etmek ve fakat artık tarihsel rolünü tamamladığına hükmetmek şeklindedir. Kemalizm'i başarılı kılan tarafı, hem Siyasal İslam'ı liberalleştirmesi, hem de Kürt ayrılıkçı hareketini sadece anayasal reform talep eder bir konuma getirmesi şeklinde ifade ediliyor. Bu yorum açıkçası Kemalizm'i kurtarmaya dönük oldukça indirgemeci ve naif bir yorumdur. Başından itibaren radikal Siyasal İslam oluşumları Türkiye'de marjinal düzeyde kalmıştır. MGH'nin Batı karşıtlığı kültürel Batılılaşma anlayışına, modernleşme eşittir Batı formülasyonuna dönük olmuştur. MGH anlayışı, modernleşme karşıtı değil, modernleşmenin gelenekle işbirliği içinde yürütülmesi taraftarıdır. MGH'nden kopup gelen AK Parti'nin farklılığı, söylemini daha liberal ve rafine bir formla ifade etmesidir. Burada MGH ile AK Parti arasındaki farkın söylem düzeyinde olduğu ifade edilmek istenmiyor, sadece MGH'nin de radikal olduğu şeklindeki değerlendirmenin ve onun içinden çıkan AK Parti tecrübesinin Kemalist direnç sayesinde liberalleştiği yorumunun yanlışlığı vurgulanmak isteniyor. Kürt ayrılıkçı hareketinin de Kemalist direnç sayesinde yumuşadığını ifade etmek, hem süren çatışma ortamını yanlış değerlendirmek, hem de Kürt sorununun ortaya çıkmasının Türk modernleşme/uluslaşma projesinin bir semptomu olduğunu gözden kaçırmak anlamına gelir. Kemalizm'in tarihsel rolünü tamamladığı şeklindeki değerlendirme ise kısmen doğruyu yansıtıyor. Kemalizm uzun yıllar içerdeki sosyolojik meşruiyet açığını modernist-pozitivist bilim felsefesinin popüleritesi ve Soğuk Savaş sisteminin avantajlarıyla kapatmaya çalışmıştı. Ne var ki bugün geline nokta pozitivist bilim felsefesine hem Batı'dan post-modernist eleştiriler hem de Doğu'dan gelenekçi eleştirilerin kendisini iyice hissettirmesi ve Soğuk Savaş sisteminin bitmesinin Türkiye'nin tarihsel coğrafyasında meydana getirdiği değişiklikler Kemalizm'in dışsal meşruiyet sağlama enstrümanlarını elinden almışa benziyor. Kemalizm bir grup ulusalcı eylemcilik için ideolojik romantizm söylemi olmaya devam edebilir, ancak yürütülebilir bir devlet politikası olması söz konusu olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- ABRAMOWITZ, Morton I.** “Dateline Ankara: Turkey After Özal”, *Foreign Policy* Sayı 91 (Summer 1993), pp. 164-181.
- AÇIKEL, Fethi**, “Entegratif Toplum ve Muarızları: ‘Merkez-Çevre’ Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006).
- AHISKA, Meltem**, “Hayal Edilemeyen Toplum: Türkiye’de “Çevresiz Merkez” ve Garbiyatçılık”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006).
- AHMAD, Feroz**, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2. Baskı, 1999.
- , **Feroz**, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2007.
- AKÇAM, Taner**, “Türkiye İçin Yeni bir Toplumsal Projeye Doğru”, *Birlik*, Sayı 42 (Ekim 1992), ss. 7-17.
- AKÇURA, Belma**, *Devletin Kürt Filmi: 1925-2007 Kürt Raporları*, Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.
- AKDOĞAN, Yalçın**, *Siyaset ve Kutsallık*, İstanbul: İnsan Yayınları, Eylül 1996.
- , **Yalçın**, *Muhafazakar Demokrasi*, Ankara: AK Parti, 2003.
- , **Yalçın**, “AK Parti-Muhafazakarlık ve Demokrasi”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AK Parti, 10-11 Ocak 2004.
- AKIN, Erkan**, *Bilim ve Siyasal Sistem*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1997.
- , **Erkan**, *Sosyolojik Düşüncenin Mekanizmaları: Sosyolojiyi Pozitif Bir Olgu Olarak Düşünenler*, İstanbul: Kazancı Kitap, 2005.
- AKMAN, Ayhan**, “Etnik-Sivil Kuramsal İkileminin Ötesinde Modernist Milliyetçilik: Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003.
- AKTÜRK, Şener**, “Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler”, *Doğu Batı*, Yıl IX/Sayı 38 (2006), s. 23-53.

- AKYÜZ, Niyazi—GÜRSOY, Şahin, ÇAPCIOĞLU İhsan**, “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet’in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: IX/Sayı 25 (Mayıs-Ağustos 2006), s. 31-42.
- ALEMDAROĞLU, Ayça**, “Öjeni Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003.
- ALTUN, Fahrettin**, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları, Mayıs 2005.
- ANAYURT, Ömer**, “Avrupa Birliği Sürecinde Türk Hukukunda Değişim”, *Dönüşüm Sürecinde Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun, Burhanettin Duran ve Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007.
- ARAL, Berdal**, “Özal Döneminde İç ve Dış Siyaset: Süreklilik Ya Da Kopuş”, *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal ve İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003.
- ARAT, Yeşim**, “The Project of Modernity and Women in Turkey”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Ed. Sibel Bozdoğan and Resat Kasaba, Publications on the Near East, University of Washington, 1997.
- ARKOUN, Mohammed**, “İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm, Gelenek ve Kemalizm Olayı”, çev. Emre Öktem, *Cogito*, Yaz 94, s. 49–63.
- ARLI, Alim**, “Devletin Sürekliliği, Devrimin Muhafazası, Toplumun Denetimi Sorunu: Merkez-Çevre Paradigmasının Sınırlılıkları Üzerine Notlar”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006).
- ARSLAN, Zühtü**, “Başörtüsü, AK Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe”, *SETA Analiz*, Sayı 2 (Ocak 2009).
- ASAD, Talal**, “Religion, Nation-State, Secularism”, *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Ed. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- ATAMAN, Muhittin**, *An Integrated Approach to Foreign Policy Change: Explaining Changes in Turkish Foreign Policy in the 1980s*. Kentucky, 1999, ABD: Kentucky Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- , **Muhittin**, “Özalizm: Türkiye’de Yeniden Yapılanma Teşebbüsü”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl V/Sayı 19, 2001, s. 53-63.
- , **Muhittin**, “Özal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Policy in the 1980s”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XXXVIII/No. 4 (October 2002), pp. 123-142.

- , **Muhittin**, “Islamic Perspectives on Ethnicity and Nationalism: Diversity and Uniformity”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. XXIII/No. 1 (April 2003), pp. 89-102.
- , **Muhittin**, “Özal ve İslam Dünyası: İnanç ve Pragmatizm”, *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003.
- ATEŞ, Kazım**, “Ulusal Kimlik İçinde Alevi-Yurttaş ve Merkez-Çevre Eksenini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 107 (2006).
- AYDIN, Faruk**, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkçülük”, *Yeni Türkiye*, Sayı 23-24 (1998).
- AYDIN, Suavi**, “Cumhuriyet’in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002.
- , **Suavi**, “30’ların Tezlerine Geri Dönüş: Anadolu’da “Proto-Türkler”in Yeniden Keşfi”, *Toplum ve Bilim* Sayı 96 (Bahar 2003), s. 8-33.
- , **Suavi**, “Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları: Merkez-Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006).
- AYOGB, Mohammed**, “Turkey’s Multiple Paradoxes”, *Orbis*, Volume XLVIII/ Issue 3 (Summer 2004), pp. 451-63.
- , **Mohammed**, “The post-Islamist AKP Threatens not Secularism, but the Secularists”, *Turkish Daily News*, Saturday, May 19, 2007.
- AYSEVENER, Kubilay**, “Türkiye Cumhuriyeti’nin Felsefi Kökenleri”, *Doğu Batı*, Sayı 8 (Ağustos-Ekim 1999).
- AYTAÇ, Ahmet Murat**, “1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 106 (2006).
- AYTÜRK, İlker**, “Türk Dil Milliyetçiliğinde Batı Meselesi”, *Doğu Batı*, Yıl IX/ Sayı 38 (2006).
- BAGDONAS, Özlem Demirtaş**, “The Clash of Kemalism? Reflections on the Past and Present Politics of Kemalism in Turkish Political Discourse”, *Turkish Studies*, Vol. IX/No. 1 (March 2008), pp. 99-114.
- BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık**, “1898’den 2008’e Çok Eşlilik Tartışmalarına Bir Örnek”, *Yeni Şafak*, (2 Mayıs 2008).

_____, **Fatma Karabıyık**, “Çok Eşliliği Entelektüel Olarak Tartışmak ya da Tartışmamak”, *Yeni Şafak*, (6 Mayıs 2008).

BERGER, Peter L. “Sekülerizmin Gerilemesi”, çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce*, Cilt IV/Sayı 14 (Bahar 1999), s. 84–95.

BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Ed. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, 2005.

BOCK, Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınları, 2. Baskı, 2002.

BORA, Tanıl, “İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 71 (Kış 1996), s. 168-94

BOTTOMORE, Tom—NİSPET, Robert, “Yapısalcılık”, çev. Binnaz Toprak, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınları, 2. Baskı, 2002.

BOZTEMUR, Recep, “Tarihsel Açından Millet ve Milliyetçilik”, *Doğu Batı*, Yıl IX/Sayı 38 (Ağustos-Eylül-Ekim 2006).

BULAÇ, Ali, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birikim*, Sayı 38-39 (Haziran/Temmuz 1992), s. 102-111.

_____, **Ali**, “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (I)”, *Birikim*, Sayı 47 (Mart 1993), s. 40-46.

_____, **Ali**, “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (II)”, *Birikim*, Sayı 48 (Nisan 1993), s. 48-58.

_____, **Ali**, *Göçün ve Kentin Siyaseti: MNP’den SP’ye Milli Görüş Partileri*, İstanbul: Çıra Yayınları, Mart 2009.

BURÇAK, Berrak, “19. Yüzyıl Osmanlı Entelektüeli ve Bilimcilik”, *Doğu Batı*, Sayı 35 (Şubat-Mart-Nisan 2006), s. 49-60.

CANEFE, Nergis, “Milliyetçiliksiz Egemenlik: Koşulsuz Egemen Ulus-Devlet Modelinin Ötesinde Azınlık Hakları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Anavatandan Yavruvatana: Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*, çev. Deniz Boyraz, Ed. Nergis Canefe, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ağustos 2007.

_____, **Nergis**, “Türk Milliyetçiliği ve Etno-Sembolik Çözümleme: İstisnanın Kuralları”, *Anavatandan Yavruvatana: Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*, çev. Deniz Boyraz, Ed. Nergis Canefe, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ağustos 2007.

_____, **Nergis**, “Türkiye’de Kabilecilik ve Milliyetçilik: Siyaseti Yeniden İcat Etmek”, *Anavatandan Yavruvatana: Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*, çev. Deniz Boyraz, Ed. Nergis Canefe, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ağustos 2007.

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, Şubat 2000.

CHAUDHRY, Kiren Aziz, “The Price of Wealth: Business and State in Labor Remittance and Oil Economies”, *International Organization*, Vol. XLIII/No. 1 (Winter, 1989), pp. 101-145.

_____, **Kiren Aziz**, “Economic Liberalization and Lineages of Rantier State”, *Comparative Politics*, Vol. XXVII/No. 1, (Oct. 1994), pp. 1-25

CİZRE-SAKALLIOĞLU, Ümit, “Historicizing the Present and Problematizing the Future of the Kurdish Problem: A Critique of the TOBB Report on the Eastern Question”, *New Perspectives on Turkey*, 14, Spring 1996.

_____, **Ümit**, “Kurdish Nationalism From an Islamic Perspectives: The Discourses of Turkish Islamist Writers”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. XVIII/No. 1 (1998).

COPEAUX, Etienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çev. Ali Berkay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, Mart 2000.

CORM, Georges, 21. Yüzyılda Din Sorunu: Jeopolitik ve Postmodernitenin Krizi çev. Şule Sönmez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

ÇAĞAPTAY, Soner, “Citizenship Policies in Interwar Turkey”, *Nations and Nationalism*, IX/Sayı 4 (2003).

ÇAHA, Ömer, *Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve Devlet*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

ÇALIŞ, Şaban H. *Hayalet Bilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar*, Konya: Çizgi Kitapevi, 2001.

ÇETİNSAYA, Gökhan, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003.

ÇOLAK, Yılmaz, “Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XLII/No. 4 (July

2006), pp. 587-602.

DAĞI, İhsan D. *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, İstanbul: Boyut Yayınları, 2. Baskı, Ekim 2002.

_____, **İhsan D.** “The Justice and Development Party: Identity, Politics, and Discourse of Human Rights in the Search for Security and Legitimacy”, *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, Ed. M. Hakan Yavuz, Salt Lake City: University of Utah Press, 2006, pp. 88-106.

_____, **İhsan D.** “Understanding AK Party’s Kurdish Strategy”, *Today’s Zaman* (15 December, 2008).

DAVUTOĞLU, Ahmet, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 1999/2, 7. Sayı, s. 1-63.

_____, **Ahmet**, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri”, *Modernleşme, İslam Dünyası Ve Türkiye*, Ed. Sabri Orman, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

DEMİR, Ömer-ACAR, Mustafa, TOPRAK Metin, “Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XL/No. 6, November 2004, pp. 166-188.

DENİZ, Faruk, “Osmanlı-Türkiye Batılılaşmasının Kararsızlığı: ‘Köhne’ Geçmiş, ‘Şanlı’ Gelecek”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2005/2.

DEREN, Seçil, “Kültürel Batılılaşma”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2007.

DİLİPAK, Abdurrahman, “Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler”, *Birikim*, Sayı 43, Kasım 1992, s. 26-28.

DOĞAN, Atila, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Nisan 2006.

DOĞAN, A. Ekber, “Siyasal Yansımalarıyla İslamcı Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci”, *Mülkiye*, Cilt XXX/Sayı 252.

DOĞAN, D. Mehmet, *Yüzyılın Soykırımı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

DOĞANAY, Ülkü, “AKP’nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakarlık: Muhafazakar Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt LXII/Sayı 1 (Ocak-Mart 2007).

- DURAN, Burhanettin**, “Türkiye’nin Dönüşümünde Aydınların Rolü”, *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun-Burhanettin Duran, Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007.
- DÜNDAR, Fuat**, “Milli Ezber: Saf Türk-Karışık Öteki”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003.
- EFEGİL, Ertan**, “Turkey’s New Approaches Toward the PKK, Iraqi Kurds and the Kurdish Question”, *Insight Turkey*, Vol. X/No. 3(2008), pp. 53-74.
- EGE, Ragıp**, “Medine Vesikası mı, Hukuk Devleti mi?”, *Birikim*, Sayı 47, Mart 1993, s. 21-39.
- EL-EFENDİ, Abdulvahhab**, *Turabi Devrimi: Sudan’da İslam ve İktidar*, çev. Hasan T. Kösebalaban, İstanbul: İlke Yayınları, 1993.
- ERDOĞAN, Mustafa**, “Türk Politikasında Bir Reformist: Turgut Özal”, *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003.
- ERDOĞAN, Recep Tayyip**, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın Konuşması, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AK Parti, 10-11 Ocak 2004.
- FULLER, Graham E.** *Turkey Faces East: New Orientations Toward the Middle East and the Old Soviet Union*, Santa Monica: RAND Corporation, 1992.
- , **Graham E.** *Yeni Türkiye Cumhuriyeti: Yükselen Bölgesel Aktör*, çev. Mustafa Acar, İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı, 2008.
- GELLNER, Ernest**, “Kemalizm”, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar-Saltuk Özeltürk, Nalan Soyarı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2007.
- GENÇKAYA, Ömer Faruk**, “Turgut Özal’ın Güneydoğu ve Kürt Sorununa Bakışı”, *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003.
- GEORGEON, François**, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı, Mart 2005.
- GIDDENS, Anthony**, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, çev. Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınları, 2. Baskı, 2002.
- GÖÇEK, Fatma Müge**, “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, çev. Defne Orhun, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*

Cilt 4: Milliyetçilik, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003.

GÖNENÇ, Levent, “2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105 (2006).

GRIGORIADIS, Ioannis, “Türk or Türkiyeli? The Reform of Turkey’s Minority Legislation and the Rediscovery of Ottomanism”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XLIII/No. 3 (May 2007), pp. 423-438.

GUIDA, Michelangelo, “Turgut Özal and Islamism in Turkey”, *Hamdard Islamicus*, Vol. XXVIII/No. 3 (October 2005).

_____, **Michelangelo**, “The Sévres Syndrome and “Komplo” Theories in the Islamist and Secular Press”, *Turkish Studies*, Vol. IX/No. 1 (March 2008), pp. 37-52.

GUNTER, Michael M.-YAVUZ, M. Hakan, “Turkish Paradox: Progressive Islamists Versus Reactionary Secularists”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol. XVI/No. 3 (Fall 2007), pp. 289-301.

GÜLALP, Haldun, “Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Publications on the Near East, University of Washington, 1997.

GÜNEY, Aylin, “Anti-Americanism in Turkey: Past and Present”, *Middle Eastern Studies*, Vol. XLIV/No. 3(May 2008), pp. 471-487.

HANİOĞLU, M. Şükrü, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayınları, Ekim 2006.

HASANPUR, Emir, *Kürt Diliyle İlgili Devlet Politikaları ve Dil Hakları*, çev. Cemil Gündoğan, İstanbul: Avesta Yayınları, 1997.

HEPER, Metin, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarak, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2006.

_____, **Metin**, *Devlet ve Kürtler*, çev. Kadriye Göksel, İstanbul: Doğan Kitap, Eylül 2008.

HERMANN, Rainer, “Political Islam in Secular Turkey”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. XIV/No. 3 (July 2003), pp. 265-276.

HOCAOĞLU, Durmuş, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 35-76.

_____, **Durmuş**, “XIX. Yüzyıl Sonu ve XX. Yüzyıl Başları Osmanlı-Türk Düşüncesinde Ateistik ve Fideistik Pozitivizm ve Siyantizm’e Bir Örnek Olmak

Üzere İki Farklı Kozmos Anlayışı”, *Yeni Türkiye*, 2000/33.

HOURLANI, Albert, “Osmanlı Reformu ve Eşraf Politikaları”, *Ortadoğu’da Modernleşme*, Ed. William R. Polk-Richard L. Chambers, İstanbul: İnsan Yayınları, Mart 1995.

HUNTINGTON, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan-Y. Z. Cem Soydemir, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 4. Baskı, Kasım 2005.

İBRAHİM, Saad Eddin, “The Troubled Triangle: Populism, Islam and Civil Society in The Arab World”, *International Political Science Review*, Vol. XIX/No. 4 (Oct. 1998), pp. 373-385.

İNAT, Kemal, “Türkiye’nin Dönüşümünde Avrupa Birliği’nin Etkisi”, *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun-Burhanettin Duran, Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007.

İNSEL, Ahmet, “Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”, *Birikim*, Sayı 37 (Mayıs 1992), s. 29-32.

İslami Kalvinistler: Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakârlık, *ESI Report*, 19 Eylül 2005.

KADIOĞLU, Ayşe, “The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity”, *Middle Eastern Studies*, XXXII/2 (1996).

_____, **Ayşe**, “Cumhuriyetin Kuruluş Yıllarında Türk Milliyetçiliğinin Çelişkisi ve Seçkinlerin Tavrı”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Ed. Nuri Bilgin, Ankara: Bağlam Yayınları, Eylül 1997.

_____, **Ayşe**, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

KAHRAMAN, Hasan Bülent, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu Batı*, Sayı 20-I (Ağustos-Eylül-Ekim 2002), s. 159–185

_____, **Hasan Bülent**, “Kemalizm Vakit mi Bulmadı?”, *Sabah* (2 Haziran 2008).

_____, **Hasan Bülent**, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I: Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*, İstanbul: Agora Kitaplığı, Eylül 2008.

_____, **Hasan Bülent-KEYMAN, E. Fuat**, Kemalizm, “Oryantalizm ve Modernite”, *Doğu Batı*, Yıl I/Sayı 2 (Şubat, Mart, Nisan 1998), s. 65–77.

KAMALI, Masoud, “Civil Society and Islam: A Sociological Perspective”, *European Journal Sociology*, XLII/3 (2001).

KANDIYOTI, Deniz, “Gendering the Modern On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Ed. Sibel Bozdoğan and Resat Kasaba, Publications on the Near East, University of Washington, 1997.

KAPANİ, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 7. Baskı, 1995.

KAPLAN, İsmail, “Milli Eğitim İdeolojisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003.

KARA, İsmail, “Türkiye’de Din ve Modernleşme: Modernleşme Teşebbüslerinin Dinileşmesi-Metodolojik Temel Problemler”, *Modernleşme, İslam Dünyası Ve Türkiye*, Ed. Sabri Orman İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

_____, **İsmail**, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, Haziran 2008.

KARATAŞ, Mehmet, “Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği”, *Doğu Batı*, Yıl IX/Sayı 38 (2006).

KARDAS, Şaban, “Turkey Under the Justice and Development Party: Between Transformation of “Islamism” and Democratic Consolidation?”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol. XVII/No. 2 (Summer 2008), pp. 175-187.

KARPAT, Kemal H. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Toprak Rejimi, Sosyal Yapı ve Çağdaşlaşma”, *Ortadoğu’da Modernleşme*, Ed. William R. Polk-Richard L. Chambers, İstanbul: İnsan Yayınları, Mart 1995.

_____, **Kemal H.** “Türkiye’de Bugün İdeoloji Durumu”, *Doğu Batı*, Sayı 30 (Kasım-Aralık-Ocak 2004-5).

_____, **Kemal H.** *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları, Haziran 2006.

KAYA, Muharrem, “August Comte’dan Mustafa Reşit Paşa’ya Yazılan Mektup”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003.

KAYALI, Hasan, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley: University of California Press, 1997.

KEDOURİE, Elie, “Orta Doğu’da Etnisite, Çoğunluk ve Azınlık”, *Orta Doğu’da Etnisite, Çoğunculuk ve Devlet*, çev. Zafer Avşar, Ed. Milton J. Esman-İtamar Rabinovich, İstanbul: Avesta Yayınları, 2004.

KENANOĞLU, M. Macit, Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

KEYDER, Çağlar, “The Turkish Bell Jar”, *New Left Review*, 28 (July-Aug. 2004).

KEYMAN, E. Fuat, Kemalizm, “Modernite, Gelenek: Türkiye’de “Demokratik Açılım” Olasılığı”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 72 (Bahar 1997).

———, **E. Fuat-KOYUNCU, Berrin**, “Globalization, Alternative Modernities and the Political Economy of Turkey”, *Review of International Political Economy*, XII/1 (February 2005), pp. 105-128.

KIZILÇELİK, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri 2*, Konya, 1992.

KİRİŞÇİ, Kemal-WINROW, Gareth M. *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı, Ekim 2002.

KOÇAK, Cemil, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003.

KOÇAK, Orhan, “1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002.

KONGAR, Emre, “Şerif Mardin Ne Dedi?”, *Cumhuriyet* (29 Mayıs 2008).

KORLAELÇİ, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003.

KOSEBALABAN, Hasan, “The Rise of Anatolian Cities and the Failure of the Modernization Paradigm”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol. XVI/No. 3(Fall 2007), pp. 229-240.

KÖKER, Levent, “Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 71 (Kış 1996).

———, **Levent**, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Baskı, 2007.

KUHN, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, Mayıs 2006.

KURAN, Timur, *Islam and Mammon: The Economic Precidaments of Islamism*,

Princeton University Press, 2004.

KURU, Ahmet T. “Secularism in Turkey: Myths and Realities”, *Insight Turkey*, Vol. X/No. 3(2008), pp. 101-110.

KÜÇÜKCAN, Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13 (2005), s. 109-128.

KÜÇÜKÖMER, İdris, “Batılılaşma”: *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 5. Baskı, 2007.

LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008.

MAHÇUPYAN, Etyen, “Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar: Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum”, *Doğu Batı*, Sayı 7 (Mayıs-Temmuz 1999), s. 95–111.

———, **Etyen**, “Türkiye ve AK Parti’de Muhafazakarlık ve Demokrasi (VI. Oturum)”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AK Parti, 10-11 Ocak 2004.

———, **Etyen**, *Türkiye’yi Anlamak: Zihniyet, Değişim ve Kriz*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

MARDİN, Şerif, “Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. XI/No. 3, (Jun. 1969), pp. 258–281.

———, **Şerif**, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003.

———, **Şerif**, Şerif Mardin ile “Türk Siyaset Düşüncesi” Üzerine, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, Cilt II/Sayı 1 (2004).

———, **Şerif**, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, çev. Fahri Unan, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Ed. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Baskı, 2006.

———, **Şerif**, “Türk Siyasetini Açıklayacak Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, çev. Şeniz Gören, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Ed. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Baskı, 2006.

———, **Şerif**, *Türk Modernleşmesi*, Ed. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 16. Baskı, 2006.

_____, **Şerif**, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı, 2007.

MERT, Nuray, “Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 : Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002.

_____, **Nuray**, “Türkiye’de Sağ Siyasetin Dönüşümü”, *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun-Burhanettin Duran, Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007.

NORRIS, Pippa-INGLEHART, Ronald, “Islam & the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis”, John F. Kennedy School of Government Harvard University Faculty Research Working Papers Series, April 2002.
([http://ksghnotes1.harvard.edu/Research/wpaper.nsf/rwp/RWP02-015/\\$File/rwp02_015_norris_rev1.pdf](http://ksghnotes1.harvard.edu/Research/wpaper.nsf/rwp/RWP02-015/$File/rwp02_015_norris_rev1.pdf))

_____, **Pippas-INGLEHART, Ronald**, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Pres, 2004.

OKRUHLIK, Gwenn, “Rentier Wealth, Unruly Law, and the Rise Opposition: The Political Economy of Oil States”, *Comparative Politics*, Vol. XXXI/No. 3, (Apr. 1999), pp. 295-315.

OKUMUŞ, Ejder, “Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 4 (2005), s. 9-36.

_____, **Ejder**, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din”, *Kamu Hukuku Dergisi*, Mart 2007. s. 1–22.

OLSON, Robert, “Turkish-Kurdish Relations: A Year of Significant Developments”, *Insight Turkey*, Vol. X/No. 3(2008), pp. 23-51.

ORAN, Baskın, “Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003.

_____, **Baskın**, *Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: TESEV Yayınları, Haziran 2004.

ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1987.

ÖNİŞ, Ziya, “İslam’ın Ekonomi Politikası ve Türkiye’de Demokrasi: Refah Partisi’nden AKP’ye”, *Avrasya Dosyası*, Cilt XII/Sayı 2 (2006).

ÖZBUDUN, Ergun, “Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde

Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Ed. Nuri Bilgin, Ankara: Bağlam Yayınları, Eylül 1997.

ÖZDEMİR, Şennur, “Some Notes on the Possibility of An ‘Islamic Economy’: A Case Study”, *The Turkish Yearbook*, Vol. XXXVI (2005).

ÖZDEN, Barış Alp, “Ahmed Rıza”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003.

ÖZDOĞAN, Günay Göksu, “Türk Ulusçuluğu ve Türki Cumhuriyetler: Kuramsal ve Tarihsel Bir Yaklaşım”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 62 (Yaz-Güz 1993).

———, **Günay Göksu**, “*Turan*”dan “*Bozkurt*”a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

ÖZEL, İsmet, “Kalkınma? İlerleme? Varolma?”, *İktisadi Kalkınma ve İslam*, Ed. Ahmet Tabakoğlu-İsmail Kurt, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987, s. 227-35.

ÖZOĞLU, Hakan, *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, çev. Nilay Özak Gündoğan-Azat Zana Gündoğan, İstanbul: Kitap Yayınevi, Ekim 1999.

ROSS, Michael L. “The Political Economy of the Resource Curse”, *World Politics*, LI/2 (1999), pp. 297-322.

———, **Michael L.** “Does Oil Hinder Democracy?”, *World Politics*, LIII (April 2001), pp. 325-61.

SAID, Edward W. *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ünler, İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2004.

SALAM, Nawaf, “Civil Society in The Arab World: The Historical and Political Dimensions”, Islamic Legal Studies Program (Harvard Law School), Occasional Publications 3 (October 2002).

SANDER, Oral, *Anka’nın Yükseliş ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme*, Ankara: İmge Yayınları, 4. Baskı, Ekim 2006.

SARIBAY, Ali Yaşar, “İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı”, *Birikim*, Sayı 47 (Mart 1993), s. 14-20.

SAYIN, Çağkan-ÇINAR, Menderes, “Siyasal Kültürün Dönüşmeyen ve Dönüştürmeyen Bileşeni: Siyaset Karşıtlığı”, *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar*, Ed. Davut Dursun-Burhanettin Duran, Hamza Al, İstanbul: Alfa Yayınları, Mart 2007.

- SEZAL, İhsan**, “Bir Toplumsal Barış Mimarı ve Yarım Kalmış Devrim”, *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Ed. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003.
- SMITH, Benjamin**, “Oil Wealth and Regime Survival in the Developing World, 1960-1999”, *American Journal of Political Sociology*, Vol. XLVIII/No. 2 (April 2004), pp. 232-246.
- SUBAŞI, Necdet**, “Tahliye ve Takviye Sarkacında Siyasal İslam: AKP’nin Muğlak Söylemi”, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yayınları, Eylül 2005.
- ŞAKUL, Kahraman**, “Nizam-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme”, *Divan*, Sayı 19 (2005/2).
- ŞENGÜL, Serdar-KARDEŞ, Fuat**, “Bir Hafızasızlaştırma ve Yeniden İnşa Projesi Olarak Türk Tarih Tezi ve Kürt Tarihyazımı”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 96 (Bahar 2003).
- ŞİŞMAN, Nazife**, *Küreselleşmenin Pençesi İslam'ın Peçesi*, İstanbul: Küre Yayınları, Eylül 2005.
- TANÖR, Bülent**, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789–1980)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8. Baskı, 2002.
- TEKELİ, İlhan**, “Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye’de Kent Planlaması”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, 2005.
- TOKER, Nilgün-TEKİN, Serdar**, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2007.
- TUĞAL, Cihan**, “NATO’s Islamists”, *New Left Review*, 44 (Mar.-Apr. 2007).
- TUNÇAY, Mete**, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, Mart 2005.
- TURAM, Berna**, “The Politics of Engagement Between Islam and Secular State: Ambivalences of ‘Civil Society’”, *The British Journal of Sociology*, Vol. LV/No. 2 (2004), pp. 259-281.
- TÜRKKAHRAMAN, Mimar**, *Türkiye’de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm*, İstanbul: Birey Yayıncılık, Ocak 2000.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er**, “Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı”, *Birikim*, Sayı 43 (Kasım 1992), s. 22-25.

_____, **Mümtaz'er**, *Siyaset*, Ankara: Lotus Yayınları, 2006.

USLU, Emrullah, "Ulusalçılık: The Neo-nationalist Resurgence in Turkey", *Turkish Studies*, Vol. IX/No. 1 (March 2008), pp. 73-97.

ÜNÜVAR, Kerem, "Abdullah Cevdet", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2003.

YANIK, Levna, "Millet, Milliyet ve Milliyetçilik: Soğuk Savaş'ın Sonunda TDP'ından Bir Kesit", *Doğu Batı*, Yıl X/Sayı 39 (Kasım-Aralık -Ocak 2006-07).

YAVUZ, Hilmi, "İslam ve Demokrasi (2)", *Zaman* (15 Ekim 2006).

_____, **Hilmi**, "İmam ile Öğretmen", *Zaman* (1 Haziran 2008).

YAVUZ, M. Hakan, "Değişen Türk Kimliği ve Neo-Osmanlıcılığın Yükselişi", çev. Işıl Anıl, *Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik*, Ed. Şaban H. Çalış-İhsan D. Dağı, Ramazan Gözen, Ankara: Liberte Yayınları, Kasım 2001.

_____, **M. Hakan**, "Türk Politikasında Muhafazakarlık: Geçmiş ve Gelecek (V. Oturum)", *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*. AK Parti, 10-11 Ocak 2004.

_____, **M. Hakan**, "Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Concensus", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. XXIV/No.2 (October 2004), pp. 213-232.

_____, **M. Hakan**, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, çev. Ahmet Yıldız, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

_____, **M. Hakan-ÖZCAN, Nihat Ali**, "The Kurdish Question and Turkey's Justice and Development Party", *Middle East Policy*, Vol. XIII/No. 1 (Spring 2006), pp. 102-119.

YAYLA, Atilla, "Din Özgürlüğü ve Dinden Özgürlük", *Zaman* (2 Aralık 2008).

YAZICIOĞLU, M. Sait, "Özal'ın İslam Anlayışı ve Dini Özgürlükler", *Kim Bu Özal? Siyaset, İktisat, Zihniyet*, Edit. İhsan Sezal-İhsan Dağı, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. Baskı, 2003.

YEĞEN, Mesut, "Türk Milliyetçiliği ve Kürt Sorunu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003.

_____, **Mesut**, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2006.

YILDIRIM, Ergün, “Küreselleşen Dünyada Milliyetçilik”, *Doğu-Batı*, Yıl IX/Sayı 38 (Ağustos-Eylül-Ekim 2006).

_____, **Ergün-İNAÇ, Hüsamettin, ÖZLER Hayrettin**, “A Sociological Representation of the Justice and Development Party: Is It a Political Design or a Political Becoming?”, *Turkish Studies*, Vol. VIII/No. 1 (March 2007), pp. 5-24.

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

_____, **Ahmet**, “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002.

YÖRÜK, Zafer, “Politik Psişe Olarak Türk Kimliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003.

ZUBAIDA, Sami, “Is There a Muslim Society? Ernest Gellner’s Sociology of Islam”, *Economy and Society*, Vol. XXIV/No. 2 (May. 1995), pp. 151-188.

ZURCHER, Eric Jan, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, çev. Özgür Gökmen, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2002.

_____, **Eric Jan**, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı, 2003.

_____, **Eric Jan**, “‘Fundamentalizm’ (İrtica): Kemalist Türk Milliyetçiliğinin Dışlama Aracı”, *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek*, çev. Selda Somuncuoğlu, Ed. William van Schendel-Eric J. Zürcher, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

_____, **Eric Jan**, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908–1928*, çev. Ergun Aydınoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ocak 2005.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Nuh UÇGAN
Sürekli Adresi : Merkez M. Mehtap S. No: 16/1, Bahçelievler/İstanbul
Doğum Yeri ve Yılı : Tokat-15.01.1982
Yabancı Dili : İngilizce
İlköğretim : Emir Sultan İlköğretim Okulu- 1997
Ortaöğretim : Esenler İbrahim Turhan Lisesi- 2001
Lisans : Abant İzzet Baysal Üniversitesi- 2005
Yüksek Lisans : Abant İzzet Baysal Üniversitesi- 2009
Anabilim Dalı : Uluslararası İlişkiler