

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Hakan BAYRİ

TÜRKİYE'DE KİMLİK SİYASETİ SORUNU ve ULUSAL KİMLİK
(1980 Sonrası Döneme Sosyo-Politik Bir Bakış)

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. HÜSEYİN AKYÜZ

ERZURUM - 2008

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Sosyoloji Anabilim Dalının Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalında jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak Kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Danışman / Jüri Üyesi



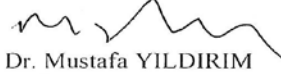
Prof. Dr. Sabahattin GÜLLÜLÜ

Jüri Üyesi



Yrd. Doç. Dr. Yıldız AKPOLAT

Jüri Üyesi



Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Jüri Üyesi



Yrd. Doç. Dr. Erem SARIKOCA

Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. 14 / 03 / 2008

Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	4
1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	4
1.1. Kimlik Kavramı.....	4
1.2. Kolektif Bir Aidiyet Biçimi Olarak Ulusal Kimlik ve Toplumsal İşlevleri	11
1.3. Kimlik Siyaseti Olgusu.....	21
İKİNCİ BÖLÜM	30
2. TARİHSEL AÇIDAN GENEL BİR DEĞERLENDİRME	30
2.1. Tarihsel ve Toplumsal Bir Olgu Olarak Osmanlı Kimliği	30
2.2. Milli Mücadele Dönemi: Osmanlı'dan Cumhuriyete “Biz” ve “Öteki” Algılamasındaki Süreklilik	43
2.3. Toplumsal Kimliğin Yeniden İnşası ve Bir Bütünleştirme Projesi Olarak Türk Ulusal Kimliği	48
2.4. Tarihsellik Bağlamında Kimlikler Sorunu:Ulusal Kimliğe Dinsel ve Etnik Muhalefet	58
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	66
3. ULUS DEVLET DÜŞÜNCESİNDEN KOPUŞ ve ULUS DEVLETTEN ULUSAL KİMLİĞE MEŞRUIYET TARTIŞMALARI	66
3.1. Küreselleşme Süreci ve Ulusal Kimliğe Etkileri.....	66
3.2. 1980’li Yıllarda Türkiye: Türkiye’nin Küresel Sistemle Bütünleşme Çabaları ve Ulus-Devlet Düşüncesinden Kopuş.....	73
3.3. Siyasetin Ekseninde Yaşanan Kırılma: İdeolojik Siyasetten Kimlik Siyasetine.....	78
3.3.1. Kimlik siyasetini meşrulaştırma aracı olarak postmodernizm ve kendini tekileştirme mantığı	83
3.3.2. Ulus devlet ve ulusal kimliğin tartışmaya açılması: ikinci cumhuriyetçiler ittifakı	88
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	94
4. KİMLİK KRİZİ VE YENİ BİR KİMLİK ARAYIŞI	94
4.1. Türkiye’de Kimlik Siyasetinin Söylem Araçları	94
4.1.1. Bir kimlik siyaseti sorunu olarak siyasal İslamcılığın yükselişi	97
4.1.2. Bir kimlik siyaseti sorunu olarak Kürt etnikçiliği.....	110
4.2. Yeni Tanzimatçılık İdeolojisi Olarak AB’cilik	124

4.3. Avrupa Birliği'ne Üyelik Sürecinde Kimlik Siyaseti.....	129
4.3.1. Siyasal islamcılık ve AB süreci.....	131
4.3.2. Kürt etnikçiliği ve AB süreci	138
4.4. Çok Hukukluluktan Liberal Çok Kültürcülüğe Dinsel Kimlik Siyaseti.....	151
4.5. Ulusal Kimliğin Reddi ve Yeni Bir Kimlik Arayışı.....	158
SONUÇ YERİNE	165
KAYNAKLAR	170
ÖZGEÇMİŞ.....	191

ÖZET

DOKTORA TEZİ

TÜRKİYE’DE KİMLİK SİYASETİ SORUNU ve ULUSAL KİMLİK

(1980 Sonrası Döneme Sosyo-Politik Bir Bakış)

Hakan BAYRİ

Danışman : Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

2008 – SAYFA : 191+VI

Jüri : Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Prof. Dr. Sabahattin GÜLLÜLÜ

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Yıldız AKPOLAT

Yrd. Doç. Dr. Erem SARIKOCA

“Türkiye’de Kimlik Siyaseti Sorunu ve Ulusal Kimlik: 1980 Sonrası Döneme Sosyo-Politik Bir Bakış” adlı bu çalışma dört ana bölümden ve çok sayıda alt bölümden oluşmuştur.

Kavramsal çerçeve oluşturmak üzere yazılan birinci bölümde, kimlik kavramı, ulusal kimlik ve kimlik siyaseti olguları kavramsal olarak açıklanmaya çalışılmış, bu bağlamda kolektif bir aidiyet biçimi olarak ulusal kimliğin toplumsal işlevleri üzerinde durulmuştur.

‘Tarihsel Açıdan Genel Bir Değerlendirme’ başlıklı ikinci bölümde, tarihsel bir arka plan oluşturmak üzere, tarihsel ve toplumsal bir olgu olarak Osmanlı kimliği üzerinde durulmuş, konumuz bağlamında Osmanlı’dan Cumhuriyete ‘biz’ ve ‘öteki’ algılamasındaki süreklilik ele alınmış, bir bütünleştirme projesi olarak Türk ulusal kimliği ve ulusal kimliğe karşı yönelen dinsel/etnik muhalefet değerlendirilmeye çalışılmıştır.

‘Ulus Devlet Düşüncesinden Kopuş ve Ulus Devletten Ulusal Kimliğe Meşruiyet Tartışmaları’ başlıklı üçüncü bölümde küreselleşme olgusunun ulusal kimliğe etkileri, 1980’lerde başlayan küresel sistemle bütünleşme çabaları, siyasetin ekseninde yaşanan kırılma ve ideolojik siyasetten kimlik siyasetine doğru yaşanan dönüşüm, bu dönüşümde ‘postmodernizm’ ve ‘İkinci Cumhuriyet’ tartışmalarının rolü üzerinde durulmuştur.

Son bölümde ise Türkiye’de kimlik siyasetinin söylem araçları olan ve giderek birer kimlik siyaseti sorunu haline gelen siyasal İslamcılık ve Kürt etnikçiliği üzerinde durulmuş, AB’ye üyelik sürecinin, yaşanan kimlik siyaseti sorununa etkileri ve kimlik siyasetinin 2000’li yıllarda ortaya çıkardığı kimlik krizi değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın sonuç bölümünde ise kimlik siyaseti, ulusal kimlik ve Türkiye’de demokrasinin geleceği üzerine güncel gelişmeler de göz önüne alınarak genel bir değerlendirme yapılmıştır.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

**THE PROBLEM OF IDENTITY POLITICS IN TURKEY AND NATIONAL IDENTITY
(A socio-politic view to the era after 1980)**

Hakan BAYRI

Supervisor: Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

2008 – PAGE : 191+VI

Jüri : Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Prof. Dr. Sabahattin GÜLLÜLÜ

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Assist. Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT

Assist. Prof. Dr. Erem SARIKOCA

Named as " The Problem Of Identity Politics In Turkey And National Identity: A socio-politic view to the era after 1980" , this product, contains four main parts and lots of minor parts.

At the first part, written for making a conceptual frame; identity, national identity and identity politics have been tried to explain, additionally, it has been focused on the social effects of national identity as a collective style of justice.

At the second part called "A general evaluation from the historical point of view" as a social and historical concept Ottoman identity has been highlighted, at this stage the continuity of perception "we" and "the others" has been refered. As a collectional Project, Turkish national identity and regional/ethic conflicts against national identity has tried to be evaluated.

At the third stage titled "Leaving the idea of national government and constitution arguments from nation goverment to national government, the effects of globalism on national identity, struggles to combine with global system in 1980s, breaks around politics, turnouts from ideologic politics to identity politics, also at the time of this turnouts the arguments on "postmodernism"and"second republic"have been included.

At the last part, political islamism and Kurdish Ethnicism which are verbal vehicles of identity politics in Turkey and being a problem of identity politics have been focused. The effects of the period for participate in european union(EU)members, to the problem of identity politics and identity crisis occured by identity politics in 2000s have tried to be evaluated.

In accordance with current developments over the future of democracy and national identity in Turkey, a general review has been done at the conclusion part of the paper.

ÖNSÖZ

Dünyanın her köşesinde etkileri giderek daha fazla hissedilen ancak tanımlanması zor olan hızlı bir dönüşüm yaşanmaktadır. Küreselleşme adı verilen bu dönüşüm sürecinin en ayırt edici yönü, aynı anda çok boyutlu ve yaygın bir etkiyi ortaya çıkarabilme kabiliyetidir. Günümüzde, ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel alanda yaşanan birçok değişim küreselleşme olgusu ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Küresel söylemlerin sosyal bilimler alanında kurduğu hegemonya, bu etkinin olumsuz yönlerini dile getirmeyi zorlaştırmaktadır. Bu zorluğa rağmen küreselleşme sürecini değişik yönleri ile eleştiren kaynakların sayısı, getirdiği olumsuzluklara paralel olarak artmaktadır.

Bu çalışmanın konusunu, genel anlamda küreselleşme sürecinin tetiklediği, dünyanın birçok bölgesinde değişik adlandırmalarla ortaya çıkan ve iç çatışmalara, savaşlara kaynaklık eden kimlik hareketleri belirlemektedir. Türk toplumunun, özellikle 1980’li yıllardan itibaren, küresel politikalara eklenmesi, tarihsel olarak şekillenmiş bazı muhalif hareketlerin, kimliklere dayanan söylemler aracılığıyla yeniden ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır.

Baskı gruplarının, küresel etkinin tetiklediği kimlik endeksli siyasal canlanmayı, pozitif bir şekilde algılama ve topluma olumlu yönleriyle sunma eğilimine rağmen bu çalışma, 1980 sonrası dönemde ortaya çıkan kimlik siyaseti olgusunu, genel eğilimin aksine sorunsallaştırmakta, Türkiye özelinde önce dinsel ve etnik bağlamla, ardından dinsel kimlik siyasetini ‘siyasal İslamcılık’, etnik kimlik siyasetini ise ‘Kürt etnikçiliği’ bağlamı ile sınırlandırılmış olarak ele almaktadır.

Çalışma konusunun seçiminde ve formülasyonunda bana yol göstericiliği ile yardımcı olan ve çalışmam boyunca sürekli desteğini gördüğüm değerli hocam ve tez danışmanım Prof.Dr. Hüseyin AKYÜZ’e, yardıma her ihtiyacım olduğu zaman, çalışma yoğunluklarına ve kısıtlı sürelerine rağmen yardımlarını, görüş, düşünce ve önerilerini benden esirgemeyen değerli hocalarım Prof.Dr. Sabahattin GÜLLÜLÜ ve Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM’a, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü’nün değerli hocaları Yrd.Doç.Dr. Yıldız AKPOLAT, Yrd.Doç.Dr. Nuray KARACA ve Yrd.Doç.Dr. Erem SARIKOCA’ya, Yrd.Doç.Dr. Mevlüt ÖZBEN’e ve Araştırma Görevlisi Müjdat AVCI’ya teşekkürü borç bilirim.

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
AET	Avrupa Ekonomik Topluluğu
Age.	Adı Geçen Eser
Agm.	Adı Geçen Makale
AIHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AIHS	Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
AP	Adalet Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
ev.	Çeviren
DEHAP	Demokratik Halk Partisi
DEP	Demokrasi Partisi
Der.	Derleyen
DP	Demokrat Parti
DSP	Demokratik Sol Parti
DTP	Demokratik Toplum Partisi
Ed.	Editör
FP	Fazilet Partisi
GAP	Güneydoğu Anadolu Projesi
Haz.	Hazırlayan
HADEP	Halkın Demokrasi Partisi
HEP	Halkın Emek Partisi
KADEK	Kürdistan zgrlk ve Demokrasi Kongresi
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
ÖZDEP	zgrlk ve Demokrasi Partisi
PKK	Kürdistan İşçi Partisi
RP	Refah Partisi
s.	Sayfa
SHP	Sosyaldemokrat Halki Parti
SP	Saadet Partisi
ss.	Sayfadan sayfaya
TCK	Türk Ceza Kanunu
TMK	Terörle Mücadele Kanunu

GİRİŞ

Küreselleşme, içinde bulunduğumuz dönemin hakkında en çok konuşulan kavramlarından birisidir. Olgusal bir gerçeklik olan küreselleşme üzerine yapılan çalışmalar, genel olarak iki temel yaklaşım tarafından belirlenmektedir. Bazı çalışmalar, içinde yaşadığımız ve küreselleşme kavramı ile formüle edilen süreci, olumlu bir bakış açısıyla ele almakta ve ortaya çıkardığı sonuçları eleştirmekten özenle kaçınmakta; bazıları ise, küresel etkinin yarattığı olumsuzluklar üzerinden, yaşanan süreci eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Genel olarak, ekonomik alanda yaşanan dönüşümü tanımlamak için kullanılan küreselleşme kavramının etkileri, içinde yaşadığımız süreçte ekonominin sınırlarını aşmış ve bu süreç toplumsal, siyasal ve kültürel alanda yeniden tanımlanmaya muhtaç birçok sonuç ortaya çıkarmıştır. Küreselleşme, hayatımızı kolaylaştıran gelişmelerin taşıyıcısı bir toplumsal/siyasal süreç olarak tanımlandığı kadar, çeşitli düzeylerde olumsuzlukların yaşandığı bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Unutulmamalıdır ki içinde bulunduğumuz zaman diliminde 'küreselleşen' sadece yeni fırsat alanları değildir. Bu süreçte yeni sorun alanları da giderek daha yoğun bir şekilde etkisini hissettirmeye başlamıştır ve bu girişi zorunlu kılan çalışmanın konusu, bu sorun alanlarından sadece birisi ile ilgilidir.

Son çeyrek yüz yıllık dönemde, kimlik kavramının kullanımına ilişkin ciddi bir artış gözlemlenmektedir. Literatürdeki bu artışın esas nedeni, dünyanın dört bir yanında ortaya çıkan ve kendini kimlik ekseninde tanımlayan toplumsal/siyasal şiddet hareketleridir. Bu hareketlerin hemen hemen hepsi, ya dinsel ya da etnik bağlama oturan kimlik eksenli çatışmaların tarafı haline gelmişlerdir. Kimlik iddialarının süslediği siyasal söylemler ve dinsel ya da etnik duyguların kullanımı yoluyla kitleler, birbirine karşı konuşlandırılmaya başlamış ve ortaya çıkarılan/yaratılan karşıtlıklar, şiddete dayanan çatışma ortamında giderek daha fazla keskinleşme eğilimine girmiştir.

Kimlik konusu, 1980'li yılların başlarından itibaren, Türkiye'de de sorunsallaştırılmaya başlanmıştır. Hızlı bir değişim sürecinin başlangıcı sayılabilecek bu dönem sonrasında, bir yandan dinsel bağlamda ortaya çıkan İslamcı kimlik siyaseti, diğer yandan etnik bağlamda gelişen etnik kimlik siyaseti, siyasal tartışma alanını kimlikler eksenine hapsedmiştir. Aynı dönemde, ulusal kimlik de tartışmaya açılmış ve bir aidiyet kategorisi olarak kimi çevrelerde etkisini yitirmeye başlamıştır. Ulusal kimlik

üzerine yapılan tartışmalar ile kimlik ekseninde ortaya çıkan yeni arayışlar birbirini karşılıklı olarak beslemişlerdir.

Bu çalışmada 1980’li yılların ortalarından itibaren yaşanmaya başlayan ve 1990’lı yıllardan itibaren olumsuz etkileri ile Türk toplumunu sürekli olarak huzursuz eden, ekonomik, sosyal ve siyasal maliyetleri çekilmez hale gelen, toplumsal ve siyasal bütünleşmeyi engelleyen sorun ‘kimlik sorunu’ olarak değil ‘kimlik siyaseti sorunu’ olarak adlandırılmaktadır. Küreselleşme sürecinin siyasal düzeyde yarattığı sonuçlardan biri olarak değerlendirilen kimlik siyaseti, hegemonik söylemlerin aksine, eleştirel bir dille ele alınmakta, farkçılık/farklılıkçılık sorunsallaştırılmaktadır.

Çalışmada, küreselleşmenin yarattığı etkinin olumsuz bir sonucu olarak ele alınan ve yanlış bir adlandırma ile ‘kimlik sorunu’ olarak tanımlanan olgunun, toplumsal ve siyasal bir zemine dayanmadığı üzerinden hareket edilmiş, buna rağmen yaşadığımız bir sorunun varlığı ön kabulünden yola çıkılarak, sorunu tanımlamada ‘kimlik siyaseti sorunu’ kavramlaştırılması önerilmiştir. Bu bağlamda kimlik siyaseti, siyasal alanda yaşanan değişimin ortaya çıkardığı yapısal bir sorun olarak ele alınmıştır. Kapitalizmin gelişmesine paralel olarak genişleyen ‘piyasa’nın dayattığı değişimlerin beraberinde getirdiği yapısal dönüşümün, devlet-toplum ilişkisinde yarattığı kırılma, ulusa aidiyetin tartışmaya açılmasına sağladığı katkı açıklanmaya çalışılmıştır.

İnsan ve topluma ilişkin her olgunun tarihsel bir süreç içinde geliştiği, bireyler ve gruplar arası ilişkilerin tarih bağlamında bir anlam kazandığı tartışmasız bir gerçektir. Bu nedenle toplumsal ve siyasal bir sorun olarak tanımladığımız kimlik siyaseti sorunun varlığının tespiti çabası, tarihsel boyutun ele alınması gerekliliğini ön plana çıkardı ve çalışmamızda genel olarak tarihsel yöntem kullanıldı. Öncelikle kavramsal olarak kimlik, ulusal kimlik ve kimlik siyaseti kavramları ve ulusal kimliğin kolektif bir aidiyet biçimi olarak işlevleri üzerinde duruldu. Tarihsel anlamda Osmanlı’nın son dönemindeki kimlik tanımlama ve yeni bir aidiyet formu geliştirme çabalarına, Cumhuriyet ile birlikte yaşanan devamlılık ve kırılmalara değinildi.

Üçüncü bölümde, Türkiye’nin küresel sisteme eklemlenme sürecinde kimlik konusunun aşama aşama bir kimlik siyaseti sorununa dönüşümünün izleri takip edilmeye çalışıldı. Bu çerçevede sorunun küreselleşme ile ilişkisi, küreselleşmenin siyasal alandaki dönüştürücü etkisi ve ideolojik siyasetten kimlik siyasetine doğru yaşanan yönelim üzerinde duruldu. Son bölümde ise, Kimlik siyasetinin araçları olarak

dinsel kimlik siyaseti bağlamında siyasal İslamcılık ve etnikçilik bağlamında Kürt etnikçiliği ele alındı. AB ile ilişkiler çerçevesinde siyasal İslamcılığın yaşadığı kırılmaya ve Kürt etnikçiliğinin etkinliğindeki artışa yer verildi. 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren zirve yapan kimlik siyaseti olgusunun Türk toplumunu getirdiği son nokta irdelenmeye çalışıldı. Çalışma konusu ile ilgili olarak karşılaştırmalı dokümantasyon taraması yapıldı. Karşıt düşünceleri işleyen kaynaklardan, ayrıca konun güncelliği göz önüne alınarak ve güncel tartışmaları izlemek üzere gazetelerden, çeşitli bilimsel dergilerde çıkan makalelerden yararlanıldı. Özellikle Türkiye'nin düşünsel iklimini etkisi altına alan tartışmalara ana hatlarıyla ve çalışma konusu bağlamında yer verilmeye özen gösterildi.

Bize göre kimlik siyaseti sorunu -gözlemlenebilir verilerden yola çıkarak söylemek gerekirse siyasal İslamcılık ve özellikle Kürt etnikçiliği bağlamında-, kısa vadede Türkiye'deki siyasal ve toplumsal tartışmaları belirlemeye devam edecektir ve 'Aşil'in topuğu' misali, ülkenin yumuşak karnı olmayı sürdürecektir. Bu tartışmalardan toplumsal ve siyasal bütünlüğü sağlayabilecek bir çözümün çıkarılması, ancak kimlik siyasetinin olumsuzluklarının, onun toplumsal açıdan bir patolojik durum olduğunun farkına varılması ve bir sorun olarak bütün yönlerinin kamuoyuna sunulması ile mümkündür.

Çalışmamızın 'kimlik siyaseti sorunu' tanımlamasının olabilirliğine katkı sağlaması temennisiyle...

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kimlik Kavramı

Kimlik üzerine konuşmak, bir sorun olarak gördüğümüz kimlik siyasetini açıklayabilmek için her şeyden önce kavramı tanımlamak gerekmektedir. Tanımlanmasına ilişkin zorlukları akılda tutarak başlamak gerekirse kimlik, çok genel olarak kendimizi tasavvur etme, yaşama, ilişki kurma, tanınma biçimimiz¹ ya da kişiler arası ilişki içinde oluşan ve gelişen bir öz imaj/ öz bilinç² olarak tanımlanabilir. Kimlik kavramının anlamı, birey ya da grupların ‘ben kimim? biz kimiz?’ gibi sorulara verdiği cevaplarda gizlidir. Bu sorular, bir yandan kimlik kavramının disiplinler arası niteliğini ön plana çıkartmakta, öte yandan kimlik kavramının tanımlanmasında geliştirilen yaklaşımlara ilişkin ipuçlarını içinde barındırmaktadır.

Kimlik kavramının insanlık tarihi kadar eskiye uzanan bir geçmişi olduğunu iddia etmek yanlış olmasa gerekir. Çünkü kimlik ancak ve ancak birey ve bireylerden oluşan gruplar söz konusu olduğunda bir anlam kazanır. Bu nedenle, ilk insandan başlayarak kimlik, her birey ya da bireylerden oluşan her toplumsal grup için varlığı tartışılmaz bir olgu olarak kabul edilmektedir. Kimlik kavramının olgusal bir gerçeklik olarak farkına varılması, sosyal bilimler alanının nesnesi haline gelmesi ise, coğrafi keşifler döneminde farklı kültürlerin/kimliklerin farkına varılması ve buna bağlı olarak farklılıkları açıklama gayretlerinin sistematik hale getirilmesi ile mümkün olmuştur. Önceleri farklılığın tanımlanması üzerine yoğunlaşan bu çalışmalar, evrenselci düşüncenin insanlık tarihinde baskın hale gelişi ile birlikte farklılıkların azaltılması üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır.

Kimlik kavramı ile ilgili olarak biri psikolojik, diğeri sosyolojik olmak üzere iki temel yaklaşım mevcuttur. Psikolojik yaklaşım, kimlik(identity) kavramını benliğimiz konusunda daha önce kim isek, yine o olduğumuz yolundaki öznel bir bütünlük, tutarlık ve süreklilik duygusu; ‘ben kimim’ sorusuna verilen başka herkesten ayrı, eşsiz bir insan olduğumuz yolundaki cevabımız olarak tanımlamaktadır. Kimlik duygusu bedensel yapımızla ilgili olduğu gibi imajlarımız, anlamlarımız, değer yargılarımız, inançlarımız,

¹ M. Naci Bostancı;“Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1998), Sayı: 50, s.39.

² Nuri Bilgin; **İnsan İlişkileri ve Kimlik**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.162.

yaşadıklarımız ve cinsiyet, etnik, yaş, statü vb. toplumsal konumumuzla ve başkalarının bizi nasıl algıladığına, nasıl tanımlandığına ilişkin inançlarımızla şekillenen bir olgudur.³

Kimlik sahibi olma durumu, kişinin kendisine ilişkin olarak süreklilik, tutarlılık, biriciklik gibi niteliklerin farkında olması durumudur. Kişisel kimlik duygusu, zamansal bir boyut içerdiğinden bireyi geçmişi ile ilişkilendirir, birlik ve tutarlılık duygusu vererek bireyi farklı zamanlarda aynı kişi olduğu bilinci içerisinde tutar, çok sayıda kimliği bütünleştirerek bireylerin sahip olduğu fiziksel, hukuksal, bölgesel, ulusal, etnik, sosyal ve kültürel kimlikler arasında ahenkli birliktelik sağlar, bireye özgürlüğünü, haklarını koruma duygusunu kazandırarak ben ve başkaları arasındaki ayrımı ortaya koyar, bireye orijinallik duygusu verir ve bireyin kendi biricikliğinin önemini kavramasını sağlar, kimliğin farkına varma güven artırıcı bir etki yaratarak bireyin verimliliğini artırır, kişinin bilincine yerleşerek kişinin hem kendisinin gözündeki hem de toplumun gözündeki değerli olma duygusunun gelişmesine yardımcı olur.⁴ Kimlik, üyelerine amaçlar, sınırlar, kurallar ve sosyal konteks vermek suretiyle somutluk ve görünürlük kazandırır. Bu yolla insanlara, birbirlerini anlamayı sağlayan kodları sunar.⁵

İnsanın psikolojik gelişiminin temel motivasyonlarından birisi olan kimlik arayışı ve bu arayışın şekillendirdiği bireysel kimlik ile toplumsal kimlik arasında sürekli ve kesintisiz bir ilişki vardır.⁶ Kimliklenme süreci asosyal ortamda bireyin kendi kendine gerçekleştirdiği bir süreç değildir. Birey kendi başına ya da kendiliğinden değil, başkaları ile beraber, başkalarına karşı oluşturur kimliğini. Kimliklenme sürecinde semboller, mitler, dil, din, etnisite, ortak tarih, gelenekler, görenekler, ortak değerler birey tarafından içselleştirir.⁷

Kimlik kavramına sadece bireysel bir olguymuş gibi yaklaşmak, bireyin içinde yaşadığı sosyal çevreyi ya da sosyal gerçekliğin kendisini inkâr etmek anlamına gelir. Kimlik insanların bireysel/ruhsal geçmişleri ve toplumsal yapının ortaklaşa etkileşimleri ile kurulur.⁸ Bireyin içinde bulunduğu/yaşadığı sosyal çevre onun kimliğini belirlemede önemli rol oynar.⁹ Bir nitelik belirtisi olan kimlik sosyal/kültürel yapı içinde

³ Selcuk Budak; **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 451.

⁴ Nuri Bilgin; **İnsan İlişkileri ve Kimlik**, s.199-200.

⁵ Nezahat Altuntaş; "Kısmi Kimliklerin Evrensel Konumlanması", **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2004), Sayı 79, s.68.

⁶ Erol Göka; **İnsan Kısım Kısım: Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler**, Aşina Kitaplar, Ankara, 2006, s.291.

⁷ A. Nuri Yurdusev; "18. ve 19. Yüzyıllarda Avrupa'da Türk Kimliği", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s.102-103.

⁸ Mehmet Hakan; "Kimlik Nedir?", **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1995), Sayı 33, s.149.

⁹ Mehmet Hakan; Agm., s.147.

şekillenir.¹⁰ Elbette bireyin gelişimi süreci aynı zamanda bir kimliklenme/kimlik edinme sürecidir. Ancak bireyin içinde doğduğu/bulunduğu sosyal ve kültürel çevre, refleksif eylemler yolu ile bireyin kendindeki kendiliğin farkına varıncaya kadar her evrede etkin bir rol oynar. Sağlam bir kimlik duygusunun gelişimi için, bireyin içinde yaşadığı toplumsal yapıyla yani grup, kültür ya da ulusla kurduğu karşılıklılık esasına dayalı bir ilişki olması yani kişinin kendisini topluma ait hissetmesi, “aidiyet duygusu” olması gerekir.¹¹

İşte kimlik tam da bu yüzden aynı zamanda sosyolojik bir kavramdır ve sosyoloji kimlik kavramını esnek bir biçimde, insanının kendi benlik duygusuna, kendisi hakkındaki duygu ve fikirlerine atfen kullanmakta, insanın içinde bulunup toplumsallaşma süreci ile içselleştirdiği toplumsal rollerle belirlenen beklentiler çerçevesinde oluştuğunu varsaymakta¹², kimlik olgusunu bireysel/öznel yönüyle değil toplumsal/nesnel yönüyle ele almaktadır. Yine bu yönü ile kimlik, kişinin ya da sosyal bir grubun çeşitli mensubiyetlerini açıklayan, onun tanınmasını sağlayan ve dış gözlemlerle kavranabilen özellikler¹³, toplumsal açıdan tanımlanmış roller, cinsiyetler ve cemaatin kültürel öz-tanımıyla ilgili bir olgu olarak tanımlanmaktadır.¹⁴

Kimlik duygusu, öncelikle birincil gruplarda elde edilir ve ikincil gruplarda gelişerek yeni boyutlar kazanır.¹⁵ Toplumsal bir çevrede oluşan kimlik duygusu bireyi çevresi ile anlamlı ilişkiler kurabilen bir özne haline getirir.¹⁶ Bu durum kimliğin ilişki bir süreçte oluşup geliştiğini, gruplarla/gruplar içinde bir anlam kazandığını göstermekte, onun dinamik niteliğini de ortaya koymaktadır. İnsanların kimlikle olan ilişkisi, geçmişten geleceğe aynı nitelikte bir ilişki değildir. Toplumsal ve tarihsel bir olgu olan kimliğin algılanma biçimi, insanın yaşadığı değişime paralel olarak değişebilir.¹⁷ Kişiler ve gruplar, içinde yaşadıkları toplumsal ortamda “öteki” üzerinden kendi kimliklerini kurar, öteki ile ilişkiler bağlamında kimliklerini geliştirirler. Bu nedenle kimlikler her zaman aynı şekilde ifade edilmezler, ilişkinin biçimine göre

¹⁰ Doğan Ergun; **Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik**, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 80

¹¹ Erol Göka; **İnsan Kısım Kısım:Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler**, s. 294.

¹² Gordon Marshall(Ed.); **Sosyoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 407-408.

¹³ Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s.91

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

¹⁵ Ahmet Yücekök; **Dinin Siyasallaşması:Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi**, Afa Yayınları,İstanbul, 1997, s.73.

¹⁶ Cengiz Güleç; **Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı,Kimlik ve Laiklik**, Ümit Yayıncılık, Ankara, 2004,s. 73.

¹⁷ Naci Bostancı; “Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik”, s.52.

tutarlılık ya da tutarsızlık sergileyebilirler, muhafazakâr ya da değişimci olabilirler, her konjonktürde farklı şekillerde ifade edilebilirler.

İster bireyi, isterse grubu tanımlasın kimlik olgusuna ilişkin iki önemli kriter ayırt edilebilir.¹⁸ Bunlardan birincisi sürekliliktir ve bu kriter kimliğin zaman içindeki durumunu göstererek onu zaman içinde konumlandırır, ikinci kriter olan farklılık ise, kimliğin nesnesinin ‘öteki’ karşısında sahip olduğu konumunu, onun biricikliğini gösterir. Kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi bağlamında oluşturulur ve bu farklılıklar kimliğin oluşumu açısından hayati niteliktedir.¹⁹ Kimlik, ait olunduğu düşünülen cemaat ya da kültürün olumluluğundan ziyade ilişkide olunan cemaat ve kültürlerle göre tanımlanır. Bu nedenle kimliklenme süreci, hem birey hem de toplum açısından aynı zamanda ‘öteki’ ni kullanarak ‘kendi’ni yapma, ‘öteki’ üzerinden ‘kendi’ olma sürecidir.²⁰

Kimlik duygusu bireysel anlamda da kolektif anlamda da ben/biz ile öteki(o ya da sen/siz ya da onlar) arasındaki karşıtlık üzerine temellenen ve bu karşıtlık ile bilincine varılan bir duygudur.²¹ Bu bağlamda toplumsal karşılaştırma ve ayrımcılık kimliğin ayrılmaz parçasıdır. Çünkü kimlik duygusu öncelikle kendini diğerlerinden farklı olarak tanımlama, kendi olanı ya da olmayanı ayırma yeteneği ile ilgilidir.²² Ancak kimlik olgusunun farklılıkla olan ilişkisindeki paradoksal unsur gözden kaçırılmamalıdır. Kimlik, bir yandan vazgeçilmez niteliktedir çünkü bireyin ya da grubun kendindeki kendiliğin farkına varması kimlik ile ilgilidir; öte yandan birey ya da gruplar kendi kimlik görüntülerini, kendiliğini güvence altına almak için farklılığı ötekileştirme eğilimi taşımaktadırlar. Aynı bağlamda farklılığa bir şekilde hakkını vermek, doğru bir kimlik vaadini feda etmek, doğru bir kimliğe sahip olmak da farklılığa haksızlık etmek anlamına gelebilmektedir.²³

İnsan ontolojik olarak bir grup varlık yani toplumsal bir varlıktır ve toplumsallaşma insan için doğal bir eylemdir. Bireysel kimlik ya da toplumsal kimliğin oluşumu sürecinde insan, zengin bir farklılık evreni içinde, ayrı idealleri, hayat tarzları

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

¹⁹ William E. Connolly; **Kimlik ve Farklılık**, Çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.92.

²⁰ Jean-François Bayart; **Kimlik Yanılsaması**, Çev: Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s.92.

²¹ Yıldız Akpolat; **Neden Batı’ya Koşuyoruz? Neden Batı’dan Kaçıyoruz?**, Q-Matis Yayınları, İstanbul, 2003, s.100.

²² Serdar Kaypakoğlu; **Ulusal Ekonomilerin Bütünleşmesi Sürecinde Kimlik Sorunları ve İletişim**, Der Yayınları, İstanbul, 2000, s. 1.

²³ William E. Connolly; **Kimlik ve Farklılık**, s.96.

olan heterojen bir yapı ile etkileşime girerek ‘kendiliğinin’ farkına varır.²⁴ İnsan, kimliğini çoklu bir çatışma ortamında oluşturur ve aynı zamanda bu çatışmaların öznesi olarak değişik eksenler üzerinde, değişik biçimlerde kendini konumlandırır. Bireysel kimlikler toplumsal kimliklerle, verili kimlikler inşa edilen kimliklerle, özel kimlikler kamusal kimliklerle etkileşim içinde bulunur.²⁵ Belirli bir kimliğin önemi içinde bulunduğumuz sosyal bağlama bağlıdır.²⁶ Kimlik her zaman bu etkileşimler bağlamına göre tanımlanır ve bu bağlamda bir anlam kazanır. Bayart’ın da ifade ettiği gibi kimlik her zaman bağlamsal, çoğul ve görelidir. Etkileşim çevresinin zengin çeşitliliği, çoğulluğu ve göreliliği içinde kimliklerden hiçbiri, bir bireyin sahip olduğu kimliği bütünsel olarak içeren bir kategori olarak tanımlanamaz.²⁷

Kimlik hem içe dönük hem de dışa dönük bir kavrayışın ürünüdür ve tanımlanmasında hem kişinin kendisini nasıl gördüğü/tanımladığı hem de başkaları tarafından nasıl algılandığı/tanımlandığı önemlidir.²⁸ Başkaları ile girdiğimiz diyalojik ilişkilere kurulan kimlik, doğası gereği toplumdan yalıtılmışlık içinde bireyin tek başına oluşturduğu bir şey değil, tersine diyalog yoluyla başkaları ile kısmen açık, kısmen de kendi içinden yaptığı konuşmalarla oluşan bir olgudur²⁹. Kimlik, bir yandan ötekine göre kendini tanımlama, öte yandan öteki tarafından nasıl algılanıyorsa kendinin ‘o kişi/grup’ olduğuna inanma, algılandığı parametrelerle kendini özdeşleştirmedir.³⁰ Kimliği tanımlama aşamasında zorunlu olarak farklılık stratejisi üzerinden hareket etmek gerekmekte ve bu şekilde kurulan her kimlik öteki karşısında sınırlar çizmeye zorlanmaktadır.³¹ Kendini tanımlamak için farklılığa vurgu yapan kimlik, bir yandan farklılığı ötekileştirirken, öte yandan temelde bir benzerlik havuzunu, bir aidiyeti ve mensubiyeti ifade ederek, bu benzerlik üzerinden homojen bir bütünselliği olan ‘biz’lik kategorisini oluşturmaktadır.³²

²⁴ Zygmunt Bauman; **Sosyolojik Düşünmek**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 42.

²⁵ Sefa Şimşek; “Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri”, **U.Ü.F.E.F. Sosyal Bilimler Dergisi**, (2002), Yıl:3, Sayı:3, s.29-39.

²⁶ Amartya Sen; **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, Çev. Ahmet Kardam, Türk Henkel Yayınları, İstanbul, 2006, s.46.

²⁷ Jean-François Bayart; **Kimlik Yanılsaması**, s.89.

²⁸ Mehmet Hakan; “Kimlik Nedir?”, s. 146.

²⁹ Charles Taylor; “Tanınma Politikası”, Çev: Yurdanur Salman, **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, Haz: Amy Gutman, İstanbul, 2005, s. 49.

³⁰ Hüsamettin İnanç; **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri**, Ekin Kitabevi, Ankara, 2006,s.16.

³¹ Ernesto Laclau; **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, Çev: Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s.28.

³² Nezahat Altuntaş; “Kısmi Kimliklerin Evrensel Konumlanması”, s. 68.

Bu özellik nedeniyle ben-biz/öteki-onlar ayrımı kendi anlamlarını, çizdikleri sınırlarla belirlemektedir. Bu sınırların ortaya çıkardığı bölünme olmaksızın, birbirini karşılıklı olarak konumlandırmaksızın kimliğin anlamlandırılması zordur. Bu karşıtlıklar birbirini tamamlar, koşullandırır ve zıtlık içinde bir anlam kazanırlar. Ötekinin bir realite olarak kabul edilmesini sağlayan bu zıtlıktır. Kimliğin oluşumunu sağlayan ben ve öteki arasındaki bu uzlaşmazlıktır.³³ Hall, bu uzlaşmazlığın kimliğin kendi olumsuzunu sadece olumsuzun dar bakışıyla elde edebileceğini, inşa edilebilmesinin ötekine bağlı olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.³⁴ Ancak, kimliğin tanımlanmasında mantıksal bir gereklilik olan farklılık, zorunlu olarak olumsuzluk biçiminde ortaya çıkmayabilir.³⁵ Bizce de önemli olan farklılığın niteliğinden çok onun varlığıdır. Farklılığın pozitif veya negatif niteliğinden çok bir realite olarak karşımızda durması kendimizi ona göre tanımlamamızı sağlamakta, bireysel ya da toplumsal olarak kendimizi toplumsal bir gerçeklik olarak konumlandırmamızı kolaylaştırmaktadır. Nitekim Derrida da kimliğin ancak farklılıklarıyla varolabileceğini, öteki olmadan kurulamayacağını, kimliğin benzeşenlerden oluşan bir kategori olduğunu belirtirken, hem dışlayıcı hem kapsayıcı karakteri birlikte içinde barındırdığını ifade etmektedir.³⁶

Her ne kadar kimlik bireysel bir olgu olarak tanımlanabilirse de, insanın ontolojik yönünün gerektirdiği aidiyet duygusu insanı bireyi aşan “biz” duygusuna yaklaştırır, kolektif bir kimlik algılayışını zorunlu hale getirir. Bu aidiyet duygusu yer almaksızın bütünleşmiş bir kimliğin tutunum çerçevesi sağlanamaz. Tutunum çerçevesini sağlayamayan bireysel kimlik ise fragmente ve kırılğan kalmaya mahkûmdur.³⁷ Bireyler açısından kolektiviteyi zorunlu kılan ve tutunum çerçevesini sağlayan şey, kimlik aracılığı ile kültürün, davranış kodlarının, moral değerlerin, bize toplumsal ilişkileri mümkün kılan, uyumu kolaylaştıran bir çevre sunmasıdır.³⁸ Kişisel kimlik diye benimseyerek kendi kimliğimiz olarak algıladığımız şey büyük oranda içinde bulunduğumuz kolektivitinin sahip olduğu kimliktir.³⁹

³³ Zygmunt Bauman; **Sosyolojik Düşünmek**, s. 51-52 ve 65.

³⁴ Stuart Hall; “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Der: Antony D. King, Çev: G.Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.41.

³⁵ Cengiz Güleç; **Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı, Kimlik ve Laiklik**, s. 77.

³⁶ Aktaran, Hüsamettin İnanç; **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri**, s.17.

³⁷ Erol Göka ve Murat Beyazyüz; “Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti: Psikolojik Bir Bakış Denemesi”, **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2005), Sayı: 83, s.21.

³⁸ Naci Bostancı; “Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik”, s.53.

³⁹ Yıldız Akpolat; **Neden Batı'ya Koşuyoruz? Neden Batı'dan Kaçıyoruz?**, s.104.

Kimlik ile kişilik kavramları genellikle birbirine karıştırılmakta, sık sık bu iki kavramın aynı şeyi ifade ettikleri yanlışına düşülmektedir. Oysa kimlik kişilikten farklı bir anlama sahiptir. Aynılığı ve sürekliliği içeren ve Latince “idem” kökünden gelen kimlik, kişiyi başkalarından ayırt eden duygu düşünce değer ve tutumların örgütlenmiş kaynaşmış bütünlüğü ile belirlenen kişilik özelliğidir.⁴⁰ Kişilik tek bir kimliğe indirgenebilir bir kavramsallaştırma değildir ve aksine çoklu kimliklerin şekillendirdiği bir özelliktir.

Kimlik üzerine yapılan tartışmalar iki temel eksen üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlardan birincisi kimlik olgusunu bireysel, durumsal ve dinamik bir olgu olarak; İkinci bakış açısı ise kimlik olgusunu yaygın, kapsayıcı, doğal, verili ve statik bir olgu olarak değerlendirmektedir.⁴¹ Kimlik olgusunu bu tür kategorik bir ayırım üzerinden anlamaya çalışmak baştan olumsuzlamak, mutlaklaştırmak ya da tamamıyla olumsuzlamak kimlik temelinde bugün yaşadığımız sorunları çözebilmemize yardımcı olmamaktadır. Kimliği tanımlamak ve ele avuca sığmaz kimlik taleplerini ya da kimlik siyasetini anlayabilmek öncelikle kimliğin statik ve dinamik niteliğini bir arada düşünmekle mümkündür. Tabii ki kimlik olgusunun hem verili ve statik yönleri hem de durumsal ve dinamik yönleri vardır. Tartışma ve tanımlardaki belirsizlik bunun en önemli göstergesidir. Kimlik dışarıda biçimlenen ve sonra bizim hakkında öyküler anlattığımız bir şey değildir. Kişinin kendi benliğinde öykülenen ve biçimlenen bir şeydir. Ancak statik değildir ve daima oluşum halindedir, tamamlanmamıştır ve sürekli bir oluşum durumunda olması nedeniyle asla tamamlanamaz, bitirilemez bir öznelliktir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse sürekli inşa halindedir.⁴²

Baumann’ın etniste bağlamında yaptığı açıklamadan hareketle denilebilir ki, kimlikler doğanın kendi işleyişinin değil, insanların eylem ve özdeşleşmelerinin bir ürünüdür. Doğanın sonlandırdığı bir olgu değildir kimlikler ve kendilerini gündelik yaşamda işler kılacak toplumsal ilişki biçimlerine, toplumsal koşullara ihtiyaç duyarlar, insan zihninin, becerilerinin ve planlarının bir ürünüdürler.⁴³ Soyut, akıcı ve değişken olan kimlikler, bireylerin ya da grupların derin duygularından kaynaklanırlar ve toplumsal, ekonomik ve siyasi çevre ile girilen ilişkilerle farklı biçimlere bürünerek

⁴⁰ Cengiz Güleç; “Evrensel Bir Kimlik Mümkün mü ?”, **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2005), Sayı: 83, s. 73.

⁴¹ Anthony D. Smith; **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, Çev: Derya Kömürcü, Everest Yayınları, İstanbul, 2002, s. 27-29.

⁴² Stuart Hall; “Eski ve Yeni Kimlikler,Eski ve Yeni Etniklikler”, **Kültür,Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Der: Antony D.King,Çev:G.Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal,Bilim ve Sanat Yayınları,Ankara,1998, s.70 ve 72.

⁴³ Gerd Baumann;**Çokkültürlülük Bilmecesi**, Çev: Işıl Demirakın, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006, s.65-66.

farklı kollektiviteler arasındaki ilişkilerin belirleyiciliği ile farklı kategorik görünümde ortaya çıkarlar.⁴⁴ Kimlik ve toplumsal varoluşun temelinde bulunan doğal bir duygu olarak kimlik duygusu, insanın toplumsal çevre ile etkileşimi sonucunda değişik kategorilerde belirginleşerek ona bir tutunum çerçevesi sağlarlar.

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

Kimlik olgusunun hem psikolojik, hem de sosyolojik yönü olduğunu, psikolojik yaklaşımın kimliğin daha çok bireyi ilgilendiren kısmı ile ilgilendiğini, sosyolojik yaklaşımın ise, kimliğin kolektif yönüne vurgu yaptığını bir kez daha hatırlatmak gerekir. Bireysel açıdan kimlik nasıl bir kendiliğin farkına varma ve kendini diğerleri üzerinden kurmaysa, kolektif kimlik de bir takım grupların diğer gruplardan farklılıklarını ortaya koyma çabası olarak ortaya çıkmıştır. Sosyolojik açıdan düşünüldüğünde kimlik kavramı kişinin değil, bir grubun kolektif yönüne işaret eder. Kolektif kimlik belli bir alanda kök salmış grupların diğer gruplara göre, diğer gruplar karşısındaki farklılıklarını ortaya koyan, vurgulayan bir özelliktir.⁴⁵ Bu yönüyle de kapsayıcı ve dışlayıcı özellikleri aynı anda içinde barındıran bir karaktere sahiptir. Bireysel kimlik gibi kollektif kimlik de, toplumsal ilişkiler ağı içinde oluşmakta ve bu nedenle genel olarak bir simgeler ve ilişkiler sistemi olarak tanımlanmakta⁴⁶, temsil ettiği toplumsal grubun üyeleri tarafından subjektif olarak algılanmakta ve yaşanmakta, karşıtlık içerisinde diğerlerinden fark olarak, gruba aidiyet bilincinden kaynaklanmaktadır.⁴⁷

Kollektif kimliğin, başka bir ifadeyle ‘bizlik’ duygusunun oluşumunu sosyo-psikolojik bir bakışla ele alan sembolik etkileşimciler birey ile grup arasındaki etkileşimin hem bireysel kimliğin hem de kolektif kimliğin oluşumunda etkili olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre birey ve toplum birbirlerini var ederken işleyen süreç tek yanlı değildir.⁴⁸ Bir anlam/anlamlandırma sistemi olan kimlik muhatap alınan ‘öteki’ ile etkileşim halinde oluşturulur. Bir şeyin bir kişi tarafından anlamlandırılması diğer kişilerin o şeye ilişkin olarak kendisine davranma biçimi aracılığı ile oluşur. Ötekinin

⁴⁴ Riva Kostaryano; **Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri**, Çev: Ali Berktaç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s.22.

⁴⁵ Nuri Bilgin; **Kollektif Kimlik**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.59.

⁴⁶ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s. 24-25.

⁴⁷ Nuri Bilgin; **Kollektif Kimlik**, s.61.

⁴⁸ Yıldız Akpolat; **Neden Batı’ya Koşuyoruz? Neden Batı’dan Kaçıyoruz?**, s.118.

davranışları anlamlandırmanın oluşturulması işlevi görmektedir.⁴⁹ Toplum etkileşim içindeki bireylerden oluşmaktadır ve bu etkileşimi ortaya çıkaran eylemler toplumsal olanı biçimlendirmektedir. Bireyin sahip olduğu bütün kimlikler sembolik etkileşim süreci içinde oluşmaktadır.⁵⁰

Bir duygu biçimi olarak insanlık tarihi kadar eski olan kimlik duygusunun bilinç düzeyinde belirginleşmesi ancak modernleşme sonrasında gerçekleşebilmiş, özellikle kollektif duygudan kollektif bilinç durumuna geçiş, modernleşme ile birlikte kendini daha fazla hissettirmeye başlamıştır. Bir bilinç biçimi olarak kollektif kimlikler, modern dünyayı üreten sanayileşme, kapitalizm, kentleşme, dünya piyasasının oluşumu, toplumsal farklılaşma, cinsiyete dayalı iş bölümü, bireysel/toplumsal yaşamın kamu ve özel şeklindeki ayrımı, ulus-devlet egemenliği, Batılılaşma ve modernlik anlayışı gibi tarihsel süreçler tarafından biçimlendirilen ve sağlamaştırılan kimliklerdir.⁵¹ Bireysel kimlikler gibi toplumsal/kollektif kimlikler de ampirik bir gerçekliktir. Bireylerin kendini diğerleri karşısında konumlandırması nasıl bir kimlik üretiyorsa, ulusu da içerecek düzeyde değişik toplumsal grupların kendini diğer gruplar karşısında tanımlaması, konumlandırması kolektif kimlikleri oluşturmaktadır.⁵²

Toplum içinde yaşayan bireyler için tek bir aidiyet kategorisi yoktur. Bireyler normal yaşantılarında kendilerini aynı anda bir çok grubun üyesi olarak hissedebilir. Çünkü aynı anda bir vatandaşlık, ikametgah, coğrafi köken, cinsiyet, toplumsal sınıf, siyasal tercih, meslek vb. bağlamlar bireyi çeşitli grupların üyesi yapar. Mensup olduğu bütün kolektif bütünlükler bireye belli bir kimlik kazandırır. Ancak bunlardan hiçbiri tek kimlik ya da tek üyelik kategorisi olarak görülemez.⁵³ Ulus da, birey için tek aidiyet kategorisi değildir. Bireyler yaşadıkları toplumsal çevrede kendileri ile ilişkilendirebilecekleri çeşitli aidiyet kategorileri ile karşılaşır. Her bir bireysel kimlik kendini tanımlarken farklı durum ve kategorilerden yola çıkar. Bu kategoriler cinsiyet, etnisite, din, toplumsal sınıf gibi olgular üzerinden tanımlanmakta, her biri başka bir kimliğe tekabül etmekte, birey bu değişik aidiyet biçimleri ile kendini tanımlamakta ve bu aidiyet biçimlerinden her birini, kurulan ilişkiler çerçevesinde kendini, kendisi ve

⁴⁹ Margaret M. Polama; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev: Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 224-225.

⁵⁰ Margaret M. Polama; **Age.**, 229-230.

⁵¹ Stuart Hall; "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", s.67.

⁵² Zeynep Dağı; "Ulusal Kimliğin İnşası ve Dış Politika", **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, s.58.

⁵³ Amartya Sen; **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, Çev. Ahmet Kardam, Türk Henkel Yayınları, İstanbul, 2006, s.24-25.

öteki açısından görünür hale getirmektedir. Kollektif kimlikler kişilerin cinsiyet ve yaş gibi bio-psişik kategorilere, etnisite ve din gibi sosyo-kültürel kategorilere, sosyal rol ve statülere, politik ve felsefi inançlara aidiyet hissetmeleri ile toplumsal sınıf, cinsiyet, etnisite, din, dil gibi kategorilere bağlı olarak ortaya çıkabilmektedir.⁵⁴

Bir toplumda bu aidiyet çeşitliliği içinden türdeş, tek örnek bir kolektif kimliğin kurulması için siyasi irade gereklidir.⁵⁵ Ulusal kimlik zayıf da olsa siyasi topluluğu gerektirmekte, siyasi bir topluluğun varlığı ise topluluğu oluşturan bütün bireyler için ortak kurumların, normların ve aidiyet duygusunu oluşturabilecek sınırları belli bir toprak parçasının varlığını zorunlu kılmaktadır.⁵⁶ Ulusal kimlik, 'ulus' nosyonu ile tanımlanan kolektif bir toplumsal çevrede ve bu çevrede organize olmuş ilişkiler ağı içinde gelişme imkanı bulmuştur. Ulusal kimliğin varlığı, o kimliği temsil eden ve belli bir bölgede yaşayan bir ulusun varlığına bağlıdır. Bu nedenle ulusal kimlik olgusunu anlayabilmek, anlamlandırabilmek için önce ulus ve ulus-devlet olgularına değinmek yerinde olacaktır.

Ulus olgusu daha baştan ontolojisi itibarıyla tartışılan bir olgudur ve bu niteliği kavramsal tanımlama aşamasında çeşitli zorluklar yaratmaktadır. Çünkü her tanımlama çabası bazı kriterlerin tanımlanacak kavramla ilişkilendirilmesini zorunlu kılmakta, ulus kavramı tanımlanırken de dil, din, etnisite, teritorya, kültür, ortak tarih gibi kriterler baz alınmakta ve ulus olgusu bu kriterlerden yola çıkılarak tanımlanmaya, belirli gruplar uluslaşırken diğerlerinin neden uluslaşamadığını açıklama girişimleri bu çerçevede açıklanmaya çalışılmaktadır.⁵⁷

Kimliğin verili bir gerçeklik mi yoksa kurgusal bir gerçeklik mi olduğu tartışması haliyle ulus olgusuna yaklaşımlarda da etkili olmuş ve bu durum ulus konusunda genel olarak iki temel yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımlardan birincisi primordialistlerin(ilkçilerin) temsil ettiği 'ulus'u doğal bir olgu olarak gören yaklaşımdır. Ulus olgusunu verili bir gerçeklik olarak algılayan primordialistler, ulusa insan toplumu ve tarihi içinde derin kökler atfetmekte, ulusların doğada özgül bir kökene, mekâna, özel bir karaktere, misyona ve yazgıya sahip

⁵⁴ Serdar Kaypakoğlu; **Ulusal Ekonomilerin Bütünleşmesi Sürecinde Kimlik Sorunları ve İletişim**, s. 3.

⁵⁵ Cengiz Güleç; "Evrensel Bir Kimlik Mümkün mü ?", s.73

⁵⁶ Anthony D. Smith; **Milli Kimlik**, Çev: B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 24.

⁵⁷ E.J. Hobsbawm; **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik**, Çev: Osman Akhınay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.19.

olduklarını, bütün bu yaklaşımların sonucu olarak modern öncesi dönemde de var olduklarını öne sürmektedirler.⁵⁸

Yirminci yüzyılın ortalarına kadar akademik çevrelerde ve genel olarak kamuoyunda hakim olan ulusun doğal, dolayısıyla evrensel bir yapı olduğuna yönelik bu yaygın görüş, dünyanın bir çok bölgesinde yeni ‘ulus’ların, Üçüncü Dünya Ülkelerinin ortaya çıkması, Avrupa’da Bröton, İskoç, Flaman, Bask gibi ulus-devlete entegre unsurların ‘ulusal’ duygular ile harekete geçmesi, sınır ötesi şirketlerin büyümesi vb. gelişmeler sonucunda zayıflamaya, tartışılmaya başlanmış ve bu yeni oluşumları açıklama çabası içine giren modern paradigma ulusu, toplum mozağinde bulunan doğal bir unsur olarak değil; kapitalizm, bürokrasi ve seküler faydacılık gibi modern gelişmelerin bir ürünü olarak değerlendirme eğilimine girmiştir.⁵⁹

Modern ulusu ve onunla bağıntılı olan her şeyi modern olarak nitelendiren⁶⁰ modernist yaklaşım, ulusu verili bir gerçeklik olarak değil, tarihsel süreç içinde özel şartlarda inşa edilmiş, kurgulanmış hayali bir olgu olarak değerlendirmektedir. Mesela ulusçuluğu bir ‘anomali’olarak gören Benedict Anderson, ‘ulus’u yüz yüze ilişkilerin geçerli olduğu, ilkel toplumlar dışındaki bütün cemaatler gibi sınırlı, egemen hayal edilmiş siyasi bir topluluk olarak tanımlamaktadır.⁶¹ Ulusun doğal ve biyolojik bir grup olmadığını, onun gönüllü bir birliktelikten daha fazla bir şey olduğunu belirten Carr, modern ulusu geniş toplumlarda işlevleri olan, talepleri tarihsel koşullara göre belirginleşen, güvenlik ve ekonomik refahın gereksinimleri ile bağlı olarak ele alınmak zorunda olan tarihsel bir grup olarak tanımlamaktadır.⁶² Ulusçuluğu sanayi toplum örgütlenmesinin getirdiği sonuçlarından biri olarak gören Gellner, bir paradoks gibi görünse de, ulusu iradi bir birliktelik ya da ortak bir kültürel birliktelik olarak değil, ulusçuluğun meydana çıkardığı bir olgu olarak ele almaktadır.⁶³ Schnapper, modern ulusu özel bir siyasal birim olarak tanımlamakta ve özerk bir siyasal örgütlenmeye sahip olmayı onun temel ayırt edici vasfı olarak sunmaktadır.⁶⁴ Bütün bu yaklaşımlar, ulusu

⁵⁸ Anthony D. Smith; **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, s. 29.; Craig Calhoun; **Milliyetçilik**, Çev: Bilgen Sütçüoğlu, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.42-46.

⁵⁹ Bakınız Antony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev: Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2002, s.29-30.

⁶⁰ E.J. Hobsbawm; **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik**, s.29.

⁶¹ Benedict Anderson; **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev: İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s.20.

⁶² Edward Hallet Carr; **Milliyetçilik ve Sonrası**, Çev: Osman Akın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990,s.45.

⁶³ Ernest Gellner; **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev: B. Eranlı Behar-G.Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992,ss.101-105.

⁶⁴ Dominique Schnapper; **Yurttaşlar Cemaati**, Çev: Özlem Okur, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.33 ve 35.

birkaç özelliği dışında, insanlık tarihinden bugüne miras kalan bir olgu olarak değil, modern dünyanın nesnel koşulları içinde oluşan bir olgu olarak değerlendirmektedir.⁶⁵ Bu baskın düşünsel eğilime rağmen, ulusun modernleşme ile ilişkisini bilinç düzeyinde kurmak da mümkündür. Şöyle ki, ulusun modernleşme sonrasında yoktan var olduğunu iddia etmek yerine gerçekte potansiyel olarak mevcut ancak sınırları belirsiz olan bir durumun, modernleşme ile birlikte bilinç ve kavrayış bakımından sınırlarının belirginleştiği ve genişlediği öne sürülebilir.

Günümüzün hâkim sosyolojik teorisi de ulus olgusuna yaklaşımında modern paradigmayı benimsemiştir. Bu bağlamda ulus, aynı ekolojik alan (bir kültür, bir pazar, bir egemenlik) üzerindeki kültürel, ekonomik ve siyasi sistemlerin, çakışma süreçleriyle birlikte ‘alt kültürlerin’, standartlaştırılmış, homojen ve merkezi iktidar tarafından desteklenen hakim kültür ile bütünleşmesi olarak ele alınmakta, bu yaklaşımdan hareketle ulus, sınırları belli, sürekli bir merkezi iktidarı olan, maddi ve manevi bakımdan bütünleşmiş, bilinçli olarak bir devlete ve onun yasalarına bağlı sakinlerin kültür, zihniyet ve ahlak açısından görece birliğe sahip olduğu bir toplum olarak tanımlanmaktadır.⁶⁶

Başarılı bir ulus inşası, üç özelliğin uluslaşma sürecine giren toplumdaki varlığına bağlıdır. Birincisi, sürecin bütünleştirici bir ideolojiden filizlenmesi ya da en azından kendi içinde bütünleştirici bir ideoloji üretmesidir. İkincisi, uluslaşma süreci içindeki toplumu oluşturan ve birbirine gevşek bağlarla bağlı olan grupların ulusal ekonominin, ulusal iletişimin, ulusal ulaşım olanaklarının kurumlaşması sayesinde bütünleşmeleridir. Üçüncüsü ise, uluslaşma sürecindeki toplumun üzerine kurulu olduğu toprakları kontrol edebilen işlevsel bir devlet aygıtı geliştirebilmesidir. İşlevsel bir devlet aygıtının varlığı başarılı bir ulus inşasının esas çekirdeğidir.⁶⁷

Modern yaklaşıma göre ulus, insanları ne oldukları temelinde değil onların geçmişte ne olduklarına ilişkin sahip oldukları hatıranın temelinde bir araya getiren toplumsal bir bütünlük ve bu anlamda, ortak bir tarihin mekânı, ortak acıların ya da mutlulukların yaşandığı bir mekândır.⁶⁸ Toplumsal ve tarihsel bir mekân olarak

⁶⁵ Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s.29.

⁶⁶ Jean Leca; “Neden Söz Ediyoruz?”, **Uluslar ve Milliyetçilikler** içinde, Haz: Jean Leca, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.13.

⁶⁷ Bakınız, Jochen Hippler; “Şiddetli Anlaşmazlıklar, Anlaşmazlıklardan Kaçınma ve Ulus İnşası: Terminoloji ve Politik Konseptler”, **Ulus İnşası** içinde, Ed: Jochen Hippler; Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s.12-14

⁶⁸ Jean Marie Guehenho; **Demokrasinin Sonu**, Çev: M.E. Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s.16.

algılanan ‘ulus’tan beklenen, içinde barındırdığı vatandaşların kültürel bakımdan ve kimlik bakımından soyut, anonim bir şekilde bütünleşmeleridir.⁶⁹ Ulus düşüncesi ve buna dayanarak oluşan ulus bağlamı, insanlara devlet toprakları üzerinde hukuksal ve siyasal yollarla yeni bir bilinç ve yeni bir aidiyet kazandırmakta, bu aidiyet bilinci yönetilenleri tek bir siyasi kamunun vatandaşlarına, birbirlerine karşı sorumluluk duyabilen üyelere dönüştürmekte, bu sayede toplumsal bütünleşmenin oluşmasını sağlamaktadır.⁷⁰

Uluslaşma sürecinin yeryüzündeki temel dinamiğini oluşturan güç, ortak değer ve sembollerin oluşturduğu bir toplumsal bütüne ait olma ihtiyacının giderek daha çok kavranması, diğer bir ifadeyle mensubiyet bilincinin gelişmeye başlamasıdır.⁷¹ Özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan siyasal bir topluluk olarak ulus düşüncesi 16. yüzyıldan itibaren İngiltere’de yavaş yavaş gelişmeye başlamış, Amerikan ve Fransız Devrimi ile birlikte meşru ve evrensel bir siyasal örgütlenme haline gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı’na kadar insan özerkliğini korumanın bir aracı olarak görülen ulus, aynı zamanda siyasi egemenliğin meşruiyet ilkesi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁷²

Modern uluslar üretim ve üretim ilişkilerindeki gelişme yani kapitalist gelişme, matbaanın gelişimi ile birlikte iletişim teknolojisinde yaşanan gelişmelerin dilsel çeşitliliği sabitleştirerek ortak iletişim teritoryalarını yaratması üzerine biçimlenmeye başlamıştır.⁷³ Ulusun oluşum sürecinde diller çok önemli bir işlev üstlenmiştir. Dilin sabitleşmesi ve teritoryal niteliğe bürünmesiyle devlet dili/resmi dil olarak benimsenmeye başlayan halk dilleri, güç ve ayrıcalıklı bir statü kazanmaya, konuşulduğu teritoryada hâkim bir dil olarak kullanılmaya başlamış, bu gelişme ile Avrupa’da İngilizce, Fransızca, İspanyolca hâkim diller olmayı başarmış ve bu hakim diller Galce, Flaman ve Bröton dillerini marjinalliğe iterek ortak bir dil, ortak bir iletişim alanı yaratmıştır.⁷⁴

Ortak bir iletişim alanında yaşayan bir ya da birden fazla etnik, kültürel, dilsel grup giderek ortak bir otoriteye bağlı olma duygusunu hissetmeye, bu duygu ile içinde

⁶⁹ Thomas H. Eriksen; **Etnisite ve Milliyetçilik (Antropolojik Bir Bakış)**, Çev: Ekin Uşaklı, Avesta, İstanbul, 2004, s.161.

⁷⁰ Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, Çev: İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.21.

⁷¹ Esat Öz; “Küreselleşme, Demokrasi ve Milli Devlet”, **Türkiye ve Siyaset**, (2001), Sayı 5, s.13.

⁷² Dominique Schnapper; **Yurttaşlar Cemaati**, s.17-18.

⁷³ Benedict Anderson; **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, s.59-60.

⁷⁴ Benedict Anderson; **Age.**, s.94.

yaşadığı gruba karşı özel bir sorumluluk taşıdığına inanmaya başlamıştır.⁷⁵ Feodalizmden kapitalizme geçiş süreci ile yaşanan ekonomik bütünleşme, bunun ardından belirginleşmeye başlayan merkezi devlet yapısı ve iletişim imkânlarındaki gelişmenin ortaya çıkardığı kültürel devrim ulusun, ulus-devletin ve ulusal kimliğin oluşumunu kolaylaştırmış, homojen yapıdaki devletlerin şekillenmesini sağlamıştır.⁷⁶

Ancak, ekonomik, siyasal, kültürel gelişmeler farklı etnik kökenden, farklı kültürlerden gelen farklı dilleri konuşan insanların bir araya gelmesi için yeterli olmamıştır. Antony D. Smith'in de isabetle belirttiği gibi, çeşitli topluluklardan kurumsallaşmış bir ulus yaratmanın, onlara yeni bir aidiyet duygusu ve kimlik vermenin mümkün olabilmesi yeni bir sembolik çerçeve kurulmasını gerektirmiştir.⁷⁷ Bu sembolik bütünleşme, yani ulusa aidiyet hissedilen insanların sorumlu birlikteliği, tarihsel olarak ulus-devlet çatısı altında gerçekleşmiştir. Ulus-devletler, ulus-devlet ortaya çıkmadan önceki toplumsal/siyasal ayrışmaya bir cevap olarak ortaya çıkmış ve bir bütünleştirme projesi olarak işlev görmüştür.⁷⁸

Hâkim paradigmada ulus-devlet olgusunun da tıpkı ulus gibi, modern bir olgu olduğu konusunda genel bir uzlaşma vardır ve modern dünyanın temel siyasal birimi olan ulus-devletin siyasi bir yapı olarak ortaya çıkışı bu paradigmaya göre iki temel gelişme sonucunda gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, modern merkezi yönetim biçiminin onsekizinci yüzyıla gelindiğinde ulus-devlet için gerekli alt yapıyı hazırlamış olması, ikincisi belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve halk egemenliğini kurmak için mücadele veren üçüncü zümrenin(tiers etat) yani, birinci ve ikinci zümreler olan ruhbanlarla, aristokratların dışında kalan halkın siyaset arenasında görünür hale gelmesidir.⁷⁹

Onbirinci yüzyıldan itibaren Avrupa tarihine damgasını vuran ve mülkiyet ilişkisi tarafından belirlenen feodal yapının çözülmeye başlamasıyla birlikte merkezi otorite kurulmaya, ulus-devlet yapısı belirmeye başlamıştır. Otuz Yıl Savaşları'nın ardından 1648 yılında imzalanan Westphalia Anlaşması ile birlikte ulus-devletler Avrupa'daki uluslararası düzenin siyasi birimleri haline gelmiştir.⁸⁰ Ulus-devlet

⁷⁵ Bakınız, Gerd Baumann; **Çokkültürlülük Bilmecesi**, s.36.

⁷⁶ Anthony D. Smith; **Milli Kimlik**, s. 100-102., Anthony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, s.173-174.

⁷⁷ Anthony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, s.256.

⁷⁸ Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.14.

⁷⁹ Tom Bottamora; **Siyaset Sosyolojisi**, Çev: Erol Mutlu, Teori Yayınları, Ankara, 1987,s.59.

⁸⁰ Jürgen Habermas; **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti**; Çev: Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul, 2002,s.8-9.

modelinin yerleşmeye başlaması ile birlikte, modernleşmenin erken döneminde, toplumun çürüyen birlik bağları, devlet vatandaşlarının dayanışmacı ilişkisi kavramıyla yeniden sağlanmıştır ve ulusun, rasyonelleştirilmiş yeni bir yaşam dünyası içine yeniden yerleştirilmesi sağlanmıştır.⁸¹

Ulus kavrayışı konusunda yaşanan teorik tartışmalar, ulus-devlet yapısı ile ilgili modelleştirmeler üzerinde de etkili olmuş, bu çerçevede iki tip ulus-devlet kavrayışı/ekolü gelişmiştir. Fransız modeli ulus-devlet yapısında sistemin öznesi etnik, dinsel ve dilsel bakımdan homojen bir ulus değildir. Çünkü bu model, ulusu özgür irade sahibi yurttaşların iradi olarak oluşturduğu siyasal bir birlik olarak kavramsallaştırmakta, cemaatlara, yörelere ya da kişilere göre ayrışabilen çok hukukluluk temelinde değil, doğal hukuk temelinde biçimlenmiş bir ulus anlayışı üzerine oturmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin biçimlendirdiği evrenselci yaklaşımdan kopuşu simgeleyen Alman ekolü ise, siyasal birlik yerine kültürel birliği esas alarak, soydaşlık ile temellenen, yurttaşlık ile soydaşlık, ulus-devlet ile etniklik arasında paralellik kuran bir anlayış geliştirmiştir.⁸² Ulusu kültürel homojeniteye dayanan bir bütünsellik, ulusal kimliği bir toplumsal kimlik biçimi, bireyin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan ve kolektif boyut olmadan bireyin tasavvur dahi edilemeyeceğini savunan bir anlayışın temsilcisi olmuştur.⁸³

Ulusal kimlik, birlikte yaşama bilincinin beraberinde getirdiği ve bireysel kimliğe kattığı, bir hissiyat olarak yaşanan, ulus-devlet fenomeninden türeyerek ulus yapısı içinde tüm bireysel kimlikleri saran tinsel bir oluşumdur.⁸⁴ Ulusal kimlik insanoğlunun paylaştığı kolektif kimlikler arasında en temelli ve kapsamlı olan kimliktir. Dil, hukuk, kurumlar ve seremonilerde olduğu kadar, gurur verici olaylardan, mitlere, anılara dek bütün bir kültürel sahada kendini hissettiren bir olgusal gerçekliktir.⁸⁵ Ulusal kimliğin kolektif bir kimlik olarak siyasal bir anlam kazanabilmesi, bireylerin o kimliğe subjektif bir anlam verebilmesi, aidiyete ilişkin subjektif anlamlandırmanın gerçekleşmesi için uygun bir sosyo-politik çerçeve gerekir⁸⁶ ve bu sosyo-politik çerçevenin kurulması, kolektif bir kimlikle hareket eden bir ulusun,

⁸¹ Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.23 ve 25.

⁸² Suavi Aydın; **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s.35.

⁸³ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.25.

⁸⁴ Erol Göka; **İnsan Kısım Kısım:Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler**, s.298.

⁸⁵ Anthony D. Smith; **Milli Kimlik**, s. 221-222.

⁸⁶ Kemal H. Karpat; "Kimlik Sorunu'nun Türkiye' deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu** içinde, Haz: Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 27.

kollektif eylemlerinin resmi merkezi olarak da tanımlanan ulus-devlet⁸⁷ yapısının ortaya çıkması ile gerçekleşmiştir. Bu süreçte, özellikle eğitim, ulus-devlet tarafından önemli bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Eğitimin sekülerleşmesi ile birlikte düzensiz, bölgesel diller, şiveler, ağızlar standartlaştırılmaya ve devletin belirlediği ulusal dillere dönüştürülmeye, dolayısıyla ulusal bilinç eğitim müfredatı aracılığı ile oluşturulmaya başlamıştır.⁸⁸ Vatandaş ordularının kurulması, idari birliğin güçlenmesi, dilin standartlaşması, siyasal katılım olanaklarının genişlemesi gibi gelişmeler bir bilinç olarak ulusal kimliğin oluşmasına katkıda bulunmuştur.⁸⁹ Böylece ulus-devlet yapısı, tarihsel süreç içerisinde toprak, hukuk, yurttaşlık, siyasal kültür temelinde kendine ait yeni bir siyasal bir kimlik, bir ulusal kimlik oluşturmayı başarmıştır.⁹⁰

Toplumsal olduğu kadar tarihsel bir kategori de olan ulus düşüncesi, aynı değerleri paylaşan insanlar arasında bütünlük arayışının harekete geçirdiği bir kültürel bağdaşıklıkla yönelme ile ön plana çıkmıştır. Bu anlamda ulus, belli bir tarihsel çerçeve içinde oluşturulan kültürel bağlara dayanmıştır. Bu kültürel bağlar doğal ve sahici de, hayali ya da yaratılmış da olabilir. Bu kültürel bağların ürettiği dayanışma ve özdeşleşmelerin siyasallaştırılması ile bir ifade tarzı olarak ulusal aidiyet ve bu aidiyeti meşrulaştıran güç olarak da ulus-devlet ortaya çıkmıştır. Ulus düşüncesinin harekete geçirdiği kültürel bağdaşıklık ulusu ve ulus-devleti tarihsel bir istisna haline getirmiştir.⁹¹

Modern ulus-devletler kendine aidiyet bağı ile bağlı olan insanlar arasındaki etnik sınırları aşmak zorunda kalmış ve bunu ulusu bir ‘süperetnos’ dönüştürerek yapmıştır. Modern ulus-devlet yapılanmalarının tümünde bir ‘süperetnos’ vardır ve bu ‘süperetnos’a dahil olanlar ulus-devletin kurucu unsuru olduklarına inanmakta ve bu devletin bekasında özel bir görev üstlendiklerini/üstlenmeleri gerektiğini düşünmektedir.⁹² Ulusal kimlikler modern bir bilinç biçimi olarak bölgesel bağlılıkları aşan bir şekilde tanımlanmış, birbirine yabancı kişiler arasında yeni bir dayanışmacı bağ kurmuştur. Bu dayanışma, “öteki” karşısında çoğu zaman hayatını bile feda edebilecek bir anlayışın hakim kılınmasını sağlamıştır.⁹³ Kollektif bir tutunum çerçevesi olan

⁸⁷ William E. Connolly; **Kimlik ve Farklılık**, s.255.

⁸⁸ Gerd Baumann; **Çokkültürlülük Bilmecesi**, s.42-43.

⁸⁹ Craig Calhoun; **Milliyetçilik**, s.15.

⁹⁰ Anthony D. Smith; **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, s.83.

⁹¹ Riva Kostaryano; **Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri**, s.59-60.

⁹² Gerd Baumann; **Çokkültürlülük Bilmecesi**, s.37.

⁹³ Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.39.

ulusal kimlik, ulus-devlete meşruiyet kazandıran, kolektif bir kimlik türü olarak etnisite gibi olguların ortaya çıkardığı farklılıklar dikkate alınmaksızın siyasal aidiyeti belirten bir olgu haline gelmiş⁹⁴, zamanla aynı kültür çevresinde yaşayan insanların kişiliklerinin ortak kimliği olarak tanımlanmaya başlamıştır.⁹⁵

Karmaşık bir doğaya sahip olan ve bütün kolektif kimlik türlerine ait unsurları bünyesinde toplayan ulusal kimlik, toplumsal olarak bir çok işlevi yerine getirir. Antony D. Smith, ulusal kimliğin işlevlerini, içsel ve dışsal işlevler olarak iki temel boyutta ele alır. Ona göre ulusal kimlik, mensuplarına içinde çalışmak ve yaşamak zorunda oldukları toplumsal mekânı tanımlayarak ve onları zaman ve mekâna konumlandıran tarihsel bir ülkenin sınırlarını çizerek teritoryal, teritoryal kaynaklar üzerinde denetim kurmak, kaynak dağılımını kontrol etmek ve emek-meta dolaşımını teşvik etmek suretiyle ekonomik, siyasi personelin seçimi, siyasi davranışın düzenlenişi, hükümetlerin seçiminde ulusal çıkarı temellendirerek siyasal işlevleri yerine getirir.⁹⁶

Aşkın bir kimlik kategorisi olan ulus kimliği, tanımladığı toplumu ve meşru bir çerçeve sağladığı devleti evrensel ölçekte tanımlar, uluslar arası arenada onun temsil edilebilmesini sağlar. Belli bir ülkede demokratik sistemin sürekliliğinin temini bakımından zorunlu olan ortak değer ve ideallerin sosyo-kültürel bileşkesini oluşturur ve bir şemsiye kültür/kimlik işlevi görerek yakın alış-veriş içinde olduğu kültürler, kimlikler üzerinde yabancı kültür dalgalarına karşı manevi bir kalkan olur. Bu yönüyle sadece toplumsal/kültürel ahengin değil, kültürel zenginliğin de garantörü haline gelir.⁹⁷

Ulusal kimlik tanımladığı toplumsal, kültürel, siyasal grup açısından görelî bir bütünlüğün oluşturulmasını da sağlamaktadır. Çünkü eğilimleri yönünden parçalanmış bir toplumun bir arada tutunabilmesi ve çeşitliliğe rağmen bir bütün olabilmesi için ortak bir kültür içerisinde görelî bir homojenleşme gerekmekte ulus, ulus bilinci, ulusal kimlik toparlayıcı niteliği ile görelî bir homojenleşme yaratarak toplumsal bağları güçlendirmektedir.⁹⁸ Ulusal kimlikler diğer kolektif kimlik türlerinden farklı olarak mitler, anılar, semboller ve merasimler yoluyla toplumun heterojen bileşimini bir araya getirme işlevi görmektedir.⁹⁹ Bu yönüyle bir yandan ulus-devlet içinde bireyler, toplum ve devlet arasında pozitif bir bağlantı kurulmasını sağlayarak ilişkiler düzeyinde uyumu

⁹⁴ Nezahat Altuntaş; “Kısmi Kimliklerin Evrensel Konumlanması”, s.73.

⁹⁵ Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s.102.

⁹⁶ Anthony D. Smith; **Millî Kimlik**, s. 33-34.

⁹⁷ Esat Öz; “Küreselleşme, Demokrasi ve Millî Devlet”, s.23-24.

⁹⁸ Ernst Wolfgang Böckenförde’den aktaran Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.41.

⁹⁹ Anthony D. Smith; **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, s.177.

kolaylaştırmakta, öte yandan diğer uluslarla belli bir ilişki biçiminin kurulmasını kolaylaştırarak ulusu, uluslararası arenada siyasal bir toplum, siyasal bir özne olarak görünür kılmaktadır.¹⁰⁰ Cinsiyet, etnisite, din, dil vb. kategorilere karşılık gelen toplumsal bölünmeleri, telafi edici etkisiyle de toplumsal ve siyasal bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir rol oynamaktadır.¹⁰¹ Ulusal kimlik etnik, bölgesel, sosyal, mesleki, ideolojik, dini diğer farklılık düzeylerini dışlamaz diğer kimliklerle iç içe girer¹⁰², bir benzerlik oluşturarak toplumsallığın gerektirdiği kodları bize sunar. Craig Calhoun'un deyişiyle ulusal kimlik, insanların aralarındaki farklılıklara rağmen, onları birbirine bağlayan bir yapışkandır.¹⁰³

Bütün bu işlevler, içinde yaşadığımız son çeyrek yüzyıla kadar ulus-devlet olgusunun vazgeçilmez bir siyasi model haline gelmesini sağlamıştır. Ulus-devlet modeli ile dünya, daha kontrol edilebilir bir dünya haline gelmiş, dünyanın neredeyse her bölgesinde kurulan ulus-devletler uluslararası sistemin siyasal bireyleri olarak yeni dünya düzeninin temel parametreleri olmuştur. Ancak son çeyrek yüzyılda yaşanan yeni gelişmeler, ulus-devlet olgusunun meşruiyetinin tartışma konusu yapılmasının önü açmıştır. İçinde yaşadığımız süreç ve sürecin dayandığı yeni paradigmlar ulusu, ulusal kimliği, ulus-devleti sona ermekte olan tarihsel bir dönemin son kalıntıları olarak değerlendirmeye başlamıştır. Oysa durumun gerçekte böyle olmadığı, küreselleşme olgusunun ulus-devlet yapısını aşındırmakla birlikte yok edemediği, hatta yerine yeni bir yapılanma modeli ikame edemediği bir sonraki bölümde daha net olarak ortaya konulacaktır.

1.3. Kimlik Siyaseti Olgusu

Kimlik siyaseti kavramı, sosyal bilimler alanında kullanılmaya başlayan yeni kavramlardan biridir. Küreselleşme dinamiklerinin özellikle kültürel alanda yarattığı etkiler kendini en fazla kimlikler üzerinde hissettirmiştir. Küreselleşme ile birlikte yaşanan süreçte kimlikler her kategoride toplumsal, kültürel bir veri olmaktan çıkarak siyasal bir manivela haline gelmiştir. Aydınlanma sonrasında modern devletin ortaya çıkışı ile birlikte yapısal sınırların belirlenmesi suretiyle stabilize olmuş ve kısmen kontrol altına alınmış kimlik eksenli çatışmalar yeniden artmaya, dünyanın her

¹⁰⁰ Anthony D. Smith; **Milli Kimlik**, s. 223., Zeynep Dağı; "Ulusal Kimliğin İnşası ve Dış Politika", s.63.

¹⁰¹ Nuri Bilgin; **Kollektif Kimlik**, s. 65.

¹⁰² Serdar Kaypakoğlu; **Ulusal Ekonomilerin Bütünleşmesi Sürecinde Kimlik Sorunları ve İletişim**, s.15.

¹⁰³ Craig Calhoun; **Milliyetçilik**, s.174.

bölgesinde görülmeye, kimlik kategorileri benzersiz olarak düşündükleri özgüllükleri daha sık vurgulamak suretiyle grup üyelerini harekete geçirmeye ve farklılıkları bu yolla siyasallaştırmaya başlamışlardır.

Küreselleşme sürecinin yarattığı belirsizlik ortamında gözlenebilen en önemli olgulardan biri, farklılıkların tanınmasına dayalı kimlik siyasetinin siyasi bir söylem olarak belirleyici bir konuma taşınmış olmasıdır ve bu olgu üç temel noktayı içermektedir:¹⁰⁴ Öncelikle vatandaş-birey ya da sınıf temelli kimliği bütünselleştirici, aynılığa dayanan modern siyasi söylemlerin yetersiz kalması nedeniyle, yaşanan meşruiyet krizinin ortaya çıkardığı belirsizlik durumu içinde kendi tarihsel bağlamını kurmakta; bu belirsizlik durumunda hem demokratik hem toplulukçu siyasi projelere eklemlenmekte; bu yönüyle de yeni bir siyaset pratiği(çok kültürlü bir siyaset anlayışı) sergileyerek bu pratiği hâkim bir siyasi anlayışa dönüştürmeye çalışmaktadır.

Modern öncesi zamanlarda insanların kimlikten ve tanınmaktan söz etmediklerini, ‘kimlik’ ya da ‘tanınma’ yı bir sorun olarak algılamadıklarını belirten Taylor, modern kimlik kavramının gelişmesini, ayrımcılık ve ikinci sınıf vatandaşlık anlayışının eleştirileri ile dolu olan tanınma siyasetine ve buna bağlı olarak ayırıcı özellikleri farklı muamelelerin temeli olarak kabul etmemizi isteyen farklılık siyasetine bağlamaktadır.¹⁰⁵ Hall ise, kimlik siyasetini ilk olarak ırkçı toplum uygulamalarına karşı belli bir savunmacı kimlik inşa etme zorunluluğunun ortaya çıkardığı bir olgu olarak tanımlamakta, kimlik siyasetinin bu ilk biçiminin, insanların ulusun çoğunluğu içerisinde bir kimlik ve özdeşleşmeden yoksun bırakıldıkları ve engellendiklerinde üzerinde durabilecekleri, özdeşleşebilecekleri başka kökler bulma çabasıyla ilişkilendirmektedir.¹⁰⁶

Bu ve benzeri yaklaşımlar, ‘tanınma sorunu’nun bir siyaset biçimi olan kimlik mücadeleleri ile ilişkilendirilmesi ve kimlik siyaseti olgusunun genellikle tanınma talepleri ile açıklanarak bu çerçevede kolektif kimliklerin tanınma mücadelesi olarak da kavramsallaştırılmasını kolaylaştırmıştır. Bu çerçevede kimlik siyaseti, grup kimliğinin öneminden yola çıkarak, bu kimlik adına siyasi niteliği olan talepleri ön plana çıkaran bir siyasi yaklaşımı ifade biçimi olmaktadır. Ortak özellikleri grup kimliklerine dayalı siyasi bir strateji izlemek olan birbirlerinden farklı yapı ve karaktere sahip farklı

¹⁰⁴ E.Fuat Keyman; “Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı”, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam** içinde, Der: E. Fuat Keyman, A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s.40.

¹⁰⁵ Charles Taylor; “Tanınma Politikası”, s. 52-53.

¹⁰⁶ Stuart Hall; “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler”, s.76.

grupları kapsamakta¹⁰⁷ ve belli bir grubun genel toplum içindeki yerini toplumun bir parçası olarak değil, o grubun ayırt edici özelliklerini esas alarak tanımlamasını içermektedir.¹⁰⁸

1960'lardan sonra yaşanan toplumsal parçalanmanın etkisi ile bir zamanlar toplumsal uzlaşmanın zemini olarak görülen kültür, artık çatışmaların odağına taşınmıştır. Son yirmi otuz yıldır dünyamızın gündemine egemen olan çatışmalar kültürel kimliklerin çatışması biçiminde cereyan etmektedir. Kültür artık pratiğinden zevk alınan bir olgu olmaktan çıkmış, uğruna ölünen bir değer haline gelmiştir.¹⁰⁹ Dünya siyaseti, 1980'li yıllara kadar, refah devletinin oluşturulması, refahın eşit dağılımı ve sosyal/siyasal güvenliğin sağlanması gibi konular üzerine yoğunlaşmış, siyasi mücadele biçimleri bu konular tarafından belirlenmiştir. Refah devleti anlayışı, insanların çoğunun aile, iş, tüketim üçgeni ile sınırlandırılacağı ve siyasi çatışmanın insan/toplum yaşamında önemli bir yer tutmayacağı, çatışmaya neden olan karşıtlıkların azalacağı gibi sosyolojik varsayımdan hareket ediyordu.¹¹⁰ Aynı süreçte, kimlik kavramına yönelik kavrayışın temel referans noktası ise, 'ulus' ile tanımlanan bir kültür ve 'ulus'a ait olduğu varsayılan teritoryal sınırları. Ancak ulus-devlet mekanizmasındaki işlevsel çözülme kimlik siyasetini besleyen verimli bir ortam yarattı, birçok işlevin ulus-devlet tarafından yerine getirilemeyeceğine ilişkin düşünce ve bu düşünce eksenine oturtulan küresel propaganda, kimlik eksenli politikaların ortaya çıkmasında en önemli etkenlerden birisi oldu.

Özellikle 1980'lerden sonra ulus-devletin bazı işlevsel zaaflarının, onun farklılıkları bir arada tutma yeteneğini kaybetmesini kolaylaştırıcı bir etki yarattığı söylenebilir.¹¹¹ Ulus-devletin işlevsel krizlerle uğraştığı günümüzde etnik, dinsel ve kültürel her farklılık siyasal açıdan belli bir etki alanı oluşturmayı başarmıştır ve kimlikler kültürel içerikleriyle siyasallaşmış, siyasetin temel çatışma alanlarından biri haline gelmiştir.¹¹² Son zamanlarda özellikle etnisite ve din gibi kategoriler etrafında gelişen kimlik politikalarının yükselişi, birçok etnik gruptan meydana gelen devletlerle

¹⁰⁷ Nafiz Tok; "Çokkültürcülüğe Bir Yanıt Olarak Tekkültürcülük ve Çokkültürcülük", **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, s.26.

¹⁰⁸ İbrahim Kalın; "Kimlik siyaseti ve Pandora'nın kutusu", **Radikal 2**, 15 Ocak 2006.

¹⁰⁹ Terry Eagleton; **Kültür Yorumları**, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.51.

¹¹⁰ Claus Offe; Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın sınırlarının Zorlanması", **Yeni Sosyal Hareketler** içinde, Haz. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 53-80, s.58.

¹¹¹ Gülten Kazgan; **Küreselleşme ve Ulus-Devlet, Küreselleşme ve Ulus-Devlet**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, s. 244.

¹¹² Anthony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, s.203.

özdeşleşen birçok laik geleneğin otorite ve meşruiyetini tehdit etmekte, Kanada gibi ılımlı bir ülkede bile bu hareketler bölücülük düşüncesinin taşıyıcıları olabilmektedir.¹¹³

Her kimlik siyaseti üç temel sorunu da beraberinde getirmektedir. Birincisi, grupların kendi toplulukları hakkında birtakım genel-geçer ve homojenize edici ön kabullerde bulunmasıdır. İkinci sorun, kimlik siyasetinin adalet, özgürlük, barış, doğruluk, sorumluluk, dürüstlük gibi evrensel kavramları bizatihi doğru ve önemli olduğu için değil, belli grup kimliklerinin süzgecinden geçirerek tartışması ve sahiplenmesidir. Üçüncü temel sorun ise, İbn-i Haldun'un tabiriyle "asabiyetçilik" türlerinin doğmasına yol açmasıdır.¹¹⁴

Kimlik siyaseti stratejik olarak ulus-devletin karşında kendini konumlandırmakta ve ulus-devleti, çok kültürlü toplumsal yapıyı tek-kültürlü homojen bir yapıya dönüştürmeye çalışması yönü ile eleştirmektedir.¹¹⁵ Ulus-devletin makbul bir kategori olmadığı görüşünün temelinde yatan düşünce; ulus-devletin tanımı gereği kültürel, dinsel, etnik farklılıkları görmezden geldiğine, tekil bir kimliği dayattığına, otoriter eğilimlerle dayatmacı bir toplum anlayışını yerleştirdiğine dair iddialara dayanmaktadır. Bu iddialardan yola çıkıldığında yapılması gereken ise bu otoriter yapının, farklılıkları dikkate alan ve toplum içinde yaşayan çeşitliliğe saygı çerçevesinde esnemesi, yani demokratikleşmesi düşüncesidir.¹¹⁶

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

Kimlik siyaseti batılı ülkelerde yeni sosyal hareketler bağlamında tanımlanmakta ve bu nedenle demokratik hak talepleri ile özdeşleştirilmektedir. Bu çerçevede bir toplumsal hareketin siyasal bir hareket olarak tanımlanması için toplumsal

¹¹³ Richard Falk; **Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri**, Çev:Ali Çaksu, Küre Yayınları, İstanbul,2001, s.56.

¹¹⁴ İbrahim Kalın; "Kimlik siyaseti ve Pandora'nın kutusu", **Radikal 2**

¹¹⁵ Nafiz Tok; "Çokkültürcülüğe Bir Yanıt Olarak Tekkültürcülük ve Çokkültürcülük", s.26.

¹¹⁶ Nuray Mert; "Neden ulus-devlet?", **Radikal 2**, 01 Eylül 2005.

hareketin araçlarının meşru olarak tanınabilirlik iddiasının bulunması ve hareketin amacının/ amaçlarının geniş bir topluluk açısından bağlayıcı olması yeterlidir.¹¹⁷ Ancak bu hareketlerin en önemli özellikleri modern siyasi felsefenin özgürlük, barış, eşitlik vb. yaklaşımlarını paylaşıyor olmalarıdır.¹¹⁸ Bu bağlamda, Batı'da sosyal bilimcilerin konu edindiği sosyal hareketler ile bu çalışmada ele alınan kimlik siyasetinin aynı şey olmadığını belirtmek gerekir. Türkiye'de, hatta genele teşmil etmekte bir sakınca görmeden uluslararası sistemin periferisinde yer alan ülkelerde kimlik siyaseti, kabul edilmiş bir kamusal alanda müzakereyi değil, doğrudan siyasal yapının bileşenlerinin yeniden tanımlanmasını ve yeni bir siyasal yapının oluşturulmasını sağlamaya çalışmaktadır. Hem etnisite bağlamında hem de dinsel bağlamda gözlemlenen durum budur.

Bugün dünyanın modüler öğeler halinde çözülüşü sürekli bir biçimde farkçılık düşüncesini beslemektedir. Farkçı söylemlerin güç kazanması ise farklılıkların seri üretimini kolaylaştırmaktadır.¹¹⁹ Farklılık ister cinsiyet farkı, ister davranış farkı, ister kişilik farkı ve ister kültürel, dinsel ya da etnik farklılık olsun potansiyel olarak düşmanlık için uygun bir ortamın oluşmasına neden olmaktadır.¹²⁰ Kimliklerin temel belirleyen olduğu siyasi hareketler, aynı zamanda aidiyet bildirme bakımından bireylerin seçme özgürlüğünü de kısıtlamaktadır. Belirleyen durumundaki kimlik kategorisinin genelliği altında ezilen birey, kendi kimliğini 'öteki'nden arındırma isteğini ön plana çıkartmakta kimlik siyaseti açık bir şekilde totaliter bir karaktere bürünmektedir.

Kimlik siyaseti üzerine geliştirilen yaklaşımlar, genellikle kimlik ya da tanınma taleplerini dile getiren değişik grupların mağduriyeti üzerine kurulmuştur. Mağduriyet psikolojisinin baskın olduğu söylemler hem kimlik talebinde bulunanlar, hem de bu talepleri 'haklar' temelinde meşrulaştırmaya çalışan aydınlar tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Oysa gerçekte mağdur olan, kimlik siyasetinin kısılcasına girmiş toplumsal düzendir. Çünkü, kimliklerin siyaset arenasında bir enstrüman olarak kullanılması demek, ötekileştirici doğası nedeniyle siyasi çatışmayı kimlikler eksenine hapsetmek demektir. Kimlik siyaseti bağlamında yaşanan çatışmalar her bir grupsal

¹¹⁷ Claus Offe; Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın sınırlarının Zorlanması",s.61.

¹¹⁸ Claus Offe; Agm., s. 75 ve 76.

¹¹⁹ Jean Marie Guehenho; **Demokrasinin Sonu**, s.73.

¹²⁰ Antony Giddens; **Sağ ve Solun Ötesinde:Radikal Politikaların Geleceği**, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.244.

kimliğin kendini illa ki ötekileştirme ve buna bağlı olarak karşısındakini dışlama mantığını karakteristik olarak içinde barındırıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu mantık, kimlik ekseninde hareket eden köktenci anlayışların güçlenmesini sağlamakta, köktenci tavrın siyaset alanını kuşatması, demokratik düzenin devamlılığı açısından tehdit oluşturmaktadır.¹²¹

Kimlik siyaseti, kategorik olarak bir otantisite arayışı içindedir. Bu otantisite arayışını dil, din, etnisite, kültür vb. kimlik kategorilerine değer yüklemek suretiyle gerçekleştirir.¹²² Ona atfedilen bu değer nedeniyle kimlik arayışı insanın ya da grubun kendini olmadığı şeyden ayırmasına neden olmakta ve bu bağlamda kimlik siyaseti her zaman ve her şart altında zorunlu olarak bir farklılık yaratma siyaseti haline gelmektedir.¹²³ Kitlelerin farklılıklar ekseninde harekete geçirilmesi, farklılığın kitleler açısından mutlak bir değer haline getirilmesinin yanı sıra, ulusal bütünleşmeyi olumsuz etkileyecek sonuçlar da üretebilmektedir. Farklılıkları, konumuz bağlamında değerlendirmek gerekirse kimlikleri araçsallaştıran retorik yeni ayrılıklar doğurmakta, toplumsal talepler bile çok kolay bir şekilde kimlik taleplerine dönüştürülmekte, kimliklerin siyasal alana taşınmasıyla kimlik pazarında yeni bir araçlar sınıfı ortaya çıkmakta, bu araçlar bireysel olarak da nemalandıkları rol devamlılıklarını sağlamak üzere kimliği bir araç olarak kullanmayı sürdürmektedirler.¹²⁴

Geldiğimiz noktada, toplumsal/siyasal alan her biri kültürel olarak kendi özgüllük iddiasında olan değişik grupların tikelci taleplerinin yarıştığı bir alan haline gelmiştir. Toplumsal/siyasal iktidar kendi özgüllüğünü ön plana çıkaran çok sayıda küçük grup tarafından paylaşılmak istenmektedir. Ancak toplumsal gücün çok sayıda küçük ve özerk gruplar arasında paylaşılması gibi talepler toplumsal bir denge kurulmasını engellemekte, aksine toplumsal dengenin bozulmasına, toplumsal sistemin felç olmasına neden olmaktadır.¹²⁵ Kimlik siyaseti olgusu, ulusal aidiyet duygusunu zayıflatmak suretiyle ulus ve ulus-devlet arasında kurulmuş olduğu teorik olarak varsayılan sadakati olumsuz yönde etkilemektedir. Bugün insanların çoğu ait oldukları devlete bağlılık ile doğuştan gelen ya da yaşam tarzlarından kaynaklanan (din ve) ‘ethnie’ye karşı paylaşılan dayanışma duygusu arasında bölünmüşlerdir. Aidiyet

¹²¹ E.Fuat Keyman; “Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı”, s.43.

¹²² Yasin Aktay; “Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik”, s. 17

¹²³ Seyla Benhabib; “Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, **Demokrasi ve Farklılık içinde**, Haz: Seyla Benhabib, Çev: Z. Gürata-C.Gürsel, WALD Yayını, 1999, s.12.

¹²⁴ Riva Kostaryano; **Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri**, s.152 ve 156.

¹²⁵ Jean Marie Guehenho; **Demokrasinin Sonu**, s.34.

alanındaki kaosu sonucu olarak da değerlendirilebilecek bu durum, birçok etnik grubun bağımsız bir ulus olmak yolunda mesafe kat etmesini sağlamış, pek çok ‘ethnie’ (ya da dinsel grup) için ayrılıkçılığa elverişli bir ortam yaratmıştır.¹²⁶

Etnisite üzerine yaptığı bir çalışmada kimlik olgusunun etnisite bağlamında bir sorun olarak ortaya çıkmasını ve yaygın hale gelmesini modern toplumların maddesel gerçekliğine bağlayan Nathan Glazer, toplumsal modernleşmenin, kültürel dünyevileşme, yaşama alanlarının gelenekten sıyrılması ve tasfiyesi anlamına geldiğini belirterek, geleneksel topluluklardaki bu aşınmanın bireylerde yedek bir kimlik ihtiyacını ortaya çıkardığını ve bu durumun etnikleşmeyi kolaylaştırdığını belirtmektedir.¹²⁷ Etnikleşme olgusunun en önemli sonuçlarından biri ulus kavramının etnik topluluk/halk kavramı ile karıştırılmaya başlanması, siyasal bir içerik taşıyan halk kavramı kullanılarak sosyolojik/antropolojik bir kavram olan etnisite olgusunun, ulus yerine ikame edilmeye çalışılmasıdır. Bu tür bir yaklaşım, ulus çatısı altında bütünleşen ya da bütünleşmesi öngörülen etnik toplulukların, halkların kendi kaderlerini tayin hakları adına siyasal-ulus şeklinde tanınmayı talep etme sonucu doğurmakta, tanınmanın gerçekleşmesi ise ulusun parçalanmasına, güçsüzleşmesine neden olabilmektedir.¹²⁸

Etnikleşme olgusu ya da etnik bilinç uyanması ve buna bağlı olarak etnik grubun üyelerinin ulusal kimlik karşısında takındığı olumsuz tutum ulusal kimliği dönüştürmekte, ulusal kimlik tutunum özelliği bakımından gücünü kaybetmektedir. Kimlik, özdeşleşme ve aidiyet duyguları bakımından önemli olan kültürel yapıların çoğullaşması, yeni aidiyet alanları yaratmakta, bu alanların belirlediği kimlik siyaseti, aidiyeti kategorik olarak sınırlamakta ve ulus-devlete ait olma anlamında yurttaşlık bilinci giderek zayıflamaktadır.¹²⁹ Aidiyetin kategorik olarak sınırlanması kültürel tikelciliklerin oluşumunu kolaylaştırmaktadır. Her kültürel grup kendi adına tikellik iddiasında bulunabilmek için, öncelikle o tikelliğe aşkın bir şeye başvurmalıdır. Kültürel, dinsel ve etnik azınlıklar, mutlaka tikelci bir iddia ile siyasi mücadeleye başlamamakta, önce eşit haklar talep ederek evrenselci kriterlere müracaat etme yolunu

¹²⁶ Anthony D. Smith; **Ulusların Etnik Kökeni**, s.172.

¹²⁷ Wolfram Stender; “Etnik Uyanışlar”, Çev: Yeşim Tükel, **Varlık**, Sayı 1120, 2001, ss.18-23,s.20.

¹²⁸ Dominique Schnapper; **Yurttaşlar Cemaati**, s.41-42.

¹²⁹ Stuart Hall-David Held; “Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, S.Hall, M.Jacques; **Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi** içinde, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.184.

seçmektedirler.¹³⁰ Evrenselci kriterleri araçsal olarak kullanan bu gruplar, tikelciliklerini ilan ederler ve tikelcilikleri ağır basan bir toplumsal grup haline geldiklerinde ise içinde yaşadığı genel alanı kontrol etme yeteneğini kaybederler.¹³¹

Kimlik kendi başına bir kötülük kaynağı değildir. Şiddet ve teröre kaynaklık edebileceği gibi zenginliğe ve içtenliğe de kaynaklık edebilir.¹³² Ancak, kimliklerin siyasal projenin temel enstrümanı haline gelmesi, başka bir ifadeyle siyasetin kimlik kıskacına girmesi toplumsal grupların içine kapanması sonucunu doğurmak ve “ötekileştirme” yi kurumsallaştırmak suretiyle şiddeti ve fanatizmi davet etmektedir. İster dini, ister etnik, ister ulusçu, ister cinsiyetçi olsun her türlü fundemantelizm, kimlik siyaseti aracılığı ile keskinleşmekte ve potansiyel şiddet kaynağı haline gelmektedir. Başlangıçta kendini izole etme anlayışıyla ısrarcı bir yerellik iddiası, gittikçe düşmanlık ve zehir yüklü bir manivelaya dönmektedir.¹³³ Kimlik siyaseti sonsuz tikellik yaratma kapasitesi ile toplumsal dokuyu harap etmekte insanlığın toplumsal ilişkilerin gelişmesine elverişli bir ortamdan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Sen’in ifadesiyle söylemek gerekirse bu bir tekillik yanılsamasıdır. Moda haline gelen kimlikçi yaklaşımlar, çoklu kimlikleri olan insanları öne sürülen belli bir kolektif bütünlüğün üyesi olarak görmek eğilimindedir.¹³⁴ İnsanı tamamıyla tek bir aidiyet kategorisi içine tutsak etmek, onları sadece tek bir organik(ya da inorganik) bir pakete yerleştirmekte ısrar etmek insani bir yaşam sürme zenginliğinin yerine onu sınırlamak anlamına gelmekte ve çoklu bağlılıkları arka plana itmektedir.¹³⁵

Kimlik siyasetini keskinleştiren ve kategorik kimlik marjinalleşmelerini ortaya çıkaran şey kimlik söylemlerinin ‘öteki’ni tarih dışı, tek boyutlu, kalıplaşmış bir gerçeklik boyutuna indirgeme eğiliminden kaynaklanmaktadır.¹³⁶ Bugün farklılıklar ekseninde temellenen hak arayışları, farklı etnik/kültürel toplulukların, dilsel ya da mezhepsel grupların, farklı yaşama biçimlerinin bir arada yaşaması talepleri üzerinde düşünürken toplumsal bütünlüğün bozulma tehlikesi, toplumun parçalanma ihtimaline

¹³⁰ Immanuel Wallerstein; “Kültürler Çatışıyor mu? Biz Kimiz? Ötekiler Kim?”, Immanuel Wallerstein ; **21. Yüzyılda Siyaset** içinde, Çev: T.Doğan-E.Abadoğlu, Aram Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss.45-70, s.57.

¹³¹ Ernesto Laclau; **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, s.23.

¹³² Amartya Sen; **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, Çev. Ahmet Kardam, Türk Henkel Yayınları, İstanbul, 2006, s.23.

¹³³ Antony Giddens; **Sağ ve Solun Ötesinde:Radikal Politikaların Geleceği**, s.245.

¹³⁴ Amartya Sen; **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, Çev. Ahmet Kardam, Türk Henkel Yayınları, İstanbul, 2006, s.66.

¹³⁵ Amartya Sen; **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, Çev. Ahmet Kardam, Türk Henkel Yayınları, İstanbul, 2006, s.41.

¹³⁶ Hüsamettin İnanç; **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri**, s.17.

de dikkat çekilmelidir.¹³⁷ Çünkü bir grubun hakkını savunmak adına farklı asabiye bağlarına ve kimlik siyasetlerine zemin hazırlamak, Pandora'nın kutusunu açmak ve modern etnisizm tuzağına düşmek¹³⁸, çok kültürlülük, çok hukukluluk labirentinde kaybolmak demektir.

Ulus-devlet yapılanmalarında çok kültürlülük mantığının hâkim olması, farklılığın sürekli bir biçimde vurgulanması ve kutsanması toplumsal bütünü kendi özgülüğünü mutlaklaştıran tikelliklere bölmekten başka bir işe yaramayacaktır. Toplumsal alanın tikelliklere bölünmesi ise dışlayıcılık karakteri ağır basan ve bütünleşme kapasitesi zayıflayan bir toplumsal düzen anlamına gelmektedir. Günümüzde her siyasi topluluk kültürel olarak dolayısıyla kimlik olarak heterojen bir yapı üzerine oturmuştur. Modern toplumların kültürel heterojenliğinin yadsınamaz bir gerçek olduğu konusu sıklıkla ifade edilmektedir.¹³⁹ Ulus ölçeğinde bir tek kimlik referansının ve bunun etrafında biçimlenmiş ahenkli bir toplumsal örgütlenmenin gerçek hayatta karşılığını bulmanın zor olduğu¹⁴⁰ doğru olmakla birlikte, kimlik kaosu içinde yaşayan bir toplumun, kimlik siyasetinde aşırılığa kaçmanın, özgürlük ve geniş kapsamlı toplum ideallerini tehdit edebileceğini akıldan çıkarmamak¹⁴¹ gereklidir.

Tarihsel ve toplumsal bir olgu olan kimlikten bahsedebilmek ve kimlik siyaseti olarak tanımladığımız siyasi yaklaşımı Türkiye açısından ele alabilmek, özellikle de bu yaklaşımın ulusal kimlik üzerinde yarattığı etkileri çözümleyebilmek tarihsel perspektifi zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle bir sonraki bölümde Osmanlıdan Cumhuriyete kimlik algılayışı ve Cumhuriyet ile birlikte inşa edilmeye çalışılan Türk kimliği ile bir sorun olarak gördüğümüz kimlik siyaseti sorununun tarihsel arka planını irdelemeye çalışacağız.

¹³⁷ Bakınız, Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.54.

¹³⁸ İbrahim Kalın; "Kimlik siyaseti ve Pandora'nın kutusu", **Radikal 2**,

¹³⁹ Jean-François Bayart; **Kimlik Yanılsaması**, s.103.

¹⁴⁰ Suavi Aydın; **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği**, s.58.

¹⁴¹ Steven C. Rockefeller; "Yorum", Çev: Rita Urgan, **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, Haz. Amy Gutman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 95-96.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TARİHSEL AÇIDAN GENEL BİR DEĞERLENDİRME

2.1. Tarihsel ve Toplumsal Bir Olgu Olarak Osmanlı Kimliği

Kimlik ister bireysel, isterse toplumsal ya da kültürel bağlamda tanımlansın tarihsel bir olgudur ve tutarlı, bütünlüklü bir kimlik duygusu tarihsel süreç içinde gelişir. Türk kimliği de tıpkı diğer kolektif kimlikler gibi süreç içerisinde, tarihsel koşulların ortaya çıkardığı toplumsal ilişkiler tarafından biçimlenmiştir/biçimlendirilmiştir. Tarihin en eski milletlerinden biri olarak tanımlanan Türklerin kimliği de, yaşanmışlıkların kolektif bilinçte yarattığı etkilerin kaynaşması ile oluşmuştur. Yaşanan tarihsel sürecin uzunluğu, kimlik macerasının evrelerinin net bir biçimde ortaya çıkarılmasını zorlaştırmakta ise de, bugün hem küresel hem de yerel ölçekte yaşadığımız kimlik siyaseti sorununu açıklayabilmek için en azından modern Türk devletinin öncülü olan Osmanlı devletine ve bu devlete aidiyet hisseden toplumun kendini tanımlama biçimine bakmak zorunlu hale gelmektedir. Çünkü geçmiş olmadan bir sorunu, bir müesseseyi, devamlılık gösteren bir olayı anlamak/anlamlandırmak mümkün görünmemektedir. Bugün yaşadığımız birçok sorun Osmanlı'dan bize ulaşmıştır.¹⁴² Nitekim kimlik olgusunun bir tartışma konusu haline gelişini, Osmanlı devletinin Batı'lı modern ulus-devletlerle kurduğu ilişkilere bağlamak çok da yanlış olmasa gerekir.¹⁴³ Bu düşünceden hareketle, öncelikle Osmanlı'da kimlik algılamasına değinmek yerinde olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda son dönemlere kadar bütüncül bir kimlik algılamasından söz etmek mümkün görünmemektedir. Her imparatorluk gibi Osmanlı İmparatorluğu da çok sayıda etnik, dinsel, dilsel, kültürel unsuru içinde barındıran bir siyasal/toplumsal yapı görüntüsü sergilemekteydi. Osmanlı imparatorluğunun kurucu unsuru, devleti oluşturan bu çok çeşitli toplumsal yapıya rağmen, devletin kuruluşundan beri kavim-soy olarak Türk olduğunun bilincindeydi. Osmanlı kimliği, on dokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı devletini yöneten hanedanı tanımlamakta ve sadece bu hanedanı oluşturan kimseler tarafından kullanılmaktaydı. Hanedan hem devletin özdeşleştiği hem de toplumsal/siyasal sadakatin yöneldiği tek alandı. Osmanlı imparatorluk rejimi, egemen olduğu alanda ortak bir din, ortak bir dil, ortak bir kültür aramaktan çok devleti temsil eden hanedanı tanıyan cemaatler üzerinde bir egemenlik şemsiyesi oluşturmaya

¹⁴² İlber Ortaylı; **Son İmparatorluk Osmanlı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, s. 82.

¹⁴³ Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 20

çalışıyordu.¹⁴⁴ Kendine özgü imparatorluk yapısının bir sonucu olarak aidiyet, mutlaklaştırılmış hayali bir kimlik formu ile değil, yaşam pratikleri ve gündelik hayatın pratikleri ile belirlenmiş bir tabi(tebaa) olma haliyle sağlanmaktaydı. Vergi vermek, haraç ve cizye ödemek, asker olmak, savaşmak, hanedana sadakat göstermek bu aidiyet formunun somutlaşması sağlıyordu.¹⁴⁵

Bununla birlikte Osmanlı toplumunda kimlik tanımlamasın din merkezli bir algılamaya dayandığını ifade etmek gerekir. Osmanlı kimliğini tasvir edebilme, onu tanımlama konusunda girişilecek her çaba, sonuç olarak İslam dini ile ilişkilendirilmek zorundadır. Tarihsel olarak İslam'ın Türkler tarafından kabul edilmesinden sonraki süreçte kurulan birçok Türk devleti gibi Osmanlı devleti de, İslami değerlerin belirleyiciliği altındaydı. İslam dini hem Osmanlı'nın kendini tanımlamasında hem de Hıristiyan dünya tarafından algılanmasında önemli bir unsur oldu.¹⁴⁶ Osmanlı toplumu içinde aidiyet, ümmet olgusu içinde erimişti. Bu nedenle Osmanlı ulusu diye bir bütünsellikten, en azından sosyolojik anlamda, söz etmek mümkün değildi.¹⁴⁷ Osmanlı toplumunda, dini bağlılık kişisel bir durum olmaktan çok toplumsal bir durumdu ve bir milletin mensubu olmak için belirleyici kıstas dil değil dindi. Ermeniler, Rumlar, Arnavutlar, Bulgarlar konuştukları dile göre değil, inandıkları dine göre tanımlanıyorlardı.¹⁴⁸

Din, Müslümanlar için de kimliği tayin eden tek unsurdur. Müslüman tebaa arasındaki kavim ve soy farklılıkları, muhafaza edilmiş olmakla birlikte hukuki olarak tanınmamıştı. İmparatorluk içinde yaşayan ve farklı etnik kökene sahip olan unsurların bütünü Müslüman milleti olarak, Müslüman olmayan tebaa ise hem din esasına göre millet olarak (Ortodoks, Ermeni, Yahudi), hem de etnik birer soy grubu olarak (Sırp, Ulah, Hırvat, Bulgar vs.) tanıınıyordu. Bu durum Müslüman olmayan tebaanın dini kimlikleri yanında etnik kimliklerini geliştirebilmelerine de imkân sağlamıştı.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Halil İnalcık; **Doğu-Batı(Makaleler I)**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005,s.200-201. Ayrıca bakınız, İlber Ortaylı; **Osmanlı Barışı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007, s. 26.; S. Seyfi Ögün; **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 96.

¹⁴⁵ Şaban H. Çalış; **Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s.29

¹⁴⁶ Taner Timur; **Osmanlı Kimliği**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 38.; Ayrıca bakınız, M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti**, Çev: Ahmet Yıldız, İstanbul, 2005, s. 61.

¹⁴⁷ Orhan Türkdoğan; **Türk Ulus-Devlet Kimliği**, IQ Yayınları, İstanbul, 2005,s. 136.

¹⁴⁸ Bakınız, İlber Ortaylı; **Son İmparatorluk Osmanlı**, s. 88-89 ve Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çev: S.Cem Karadeli, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006,s. 13. S.Seyfi Ögün; **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, s.97.

¹⁴⁹ Kemal H. Karpat; "Kimlik Sorunu'nun Türkiye' deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", s. 27.

Kendisini yerel, etnik ve dini toplumsallıkların temsilcisi olarak değil, değişik toplumsallıkların tamamının birleştirildikleri yer olarak tanımlayan Osmanlı Devleti¹⁵⁰, millet sistemi ile Bulgarları, Sırları, Arapları ve imparatorluğun diğer unsurlarını bir milletin üyesi haline getirmeye çalışıyordu.¹⁵¹ Amaç etnik, dilsel, dinsel ve kültürel açıdan birbirinden farklı olan çok sayıda unsur arasında bir toplumsal/siyasal denge durumu yaratmak ve bu sayede merkezden yereli kontrol edebilmektir. Osmanlı İmparatorluğu toplumun günlük hayatını düzenleme, yönlendirme ve belli bir yaşam tarzını topluma dayatma kaygısından çok, toplumun bütününe uzaktan denetleme, kontrol altında tutma kaygısı ile hareket ediyordu.¹⁵² Temelinde Ehl-i Kitab'ı meşru gören ve korumaya dayanan millet sistemi, toplumsal düzenin devamını sağlayan bir kurumsal yapı olarak işlev görüyordu. Osmanlı yönetiminin öncelikli hedefi toplumu oluşturan bu çok milletli yapının devamını sağlamak ve tarihsel koşulların ürünü olarak ortaya çıkan ve millet sistemine dayanan toplumsal düzenin olduğu gibi kalmasını temin etmektir.¹⁵³

Bu düzenin devam etmesi, Osmanlı toplumunu oluşturan herhangi bir unsurun - ki bu unsur 'Türk'lük bile olsa- siyasi/toplumsal açıdan dominant hale gelmesinin engellenmesine bağlıdır. Türk menşei bilincine sahip olmasına rağmen, Osmanlı Devleti'nin Türk'lük kimliği üzerinde durmamasının, diğer Anadolu Türkmen beylikleri ile siyasi egemenlik mücadelesine ve evrensel imparatorluk düşüncesinin gelişmeye başlamasına bağlı olduğu düşünülebilir. Sürekli genişleyen bir devlet ve toplumsal yapının varlığı ve bu yapıya entegre olan unsurların devlete/hanedana sadakatini sağlama isteği ve Anadolu'da beliren yeni Türk devletleri ile arasında bir fark ortaya koyabilme arayışı, bir hanedan devleti olan Osmanlı'nın kendisini etnik bir gruba mal etmemesini açıklamaktadır. Ancak bu zorunluluğa rağmen kültür, köken ve tarih bakımından devletin ve devleti kuran egemen unsurun Türklük bilincinin kaybolmadığını da belirtmek gerekir.¹⁵⁴

Klasik dönemde Osmanlı'nın sahip olduğu askeri ve siyasi gücün desteklediği toplumsal/siyasal denge durumu, devletin askeri üstünlüğünün gerilemeye, ekonomik gücünün bozulmaya, siyasi etkisinin azalmaya başlaması ile birlikte çözülmeye başladı.

¹⁵⁰ Ahmet İnel; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 38.

¹⁵¹ David Kushner; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu(1876-1908)**, Çev: Ay Köprüsü Yayınları, İstanbul, 2004, s.47.

¹⁵² Ahmet İnel; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, s. 19.

¹⁵³ Kemal H. Karpat; **Osmanlı Modernleşmesi**, Çev: A. Zorlu Durukan ve Kaan Durukan, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s.13

¹⁵⁴ Halil İnalçık; **Doğu-Batı(Makaleler I)**, s.202.

Özellikle Fransa’da yaşanan devrimin tetiklediği ulusçuluk hareketlerinin Osmanlı toplumunu oluşturan gayrimüslim tebaa üzerinde yarattığı hareketlenme, devletin bekasına ilişkin endişeleri artırdı. Osmanlı gerilemesinin dehşet verici bir şekilde fark edilmesi, devleti reforme etme arayışlarının itici gücü oldu. Bu arayış geriye dönük, ‘eski Osmanlı idealine’ yönelik bir bakış değildi.¹⁵⁵

Osmanlı bürokrasisi, kurulan yeni dünya düzeninde yeni bir denge durumu yaratabilmenin yollarını aramaya başladı. Çünkü Avrupa’da aydınlanmanın yarattığı siyasal iklimin bir ürünü olarak ortaya çıkan Fransız Devrimi kaynaklı ulusçuluk düşüncesi, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren Osmanlı Hıristiyan tebaasının imparatorluktan ayrılmasına neden oldu. On dokuzuncu yüzyıla kadar din/mezhep temelinde tanımlanan toplumsal unsurlar bu yüzyıldan itibaren etnik/kültürel temelli ayrışmaların konusu olmaya başladı.¹⁵⁶ Bu çerçevede, on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren “Şark Sorunu” olarak tanımlanan ve Batılı ülkelerin Hıristiyan toplulukları bahane ederek Osmanlı’nın çok dinli karakterini sömürmeye yönelik politikaları, Avrupa ile ticari bağlantıları olan Sırp’ların ve Rum’ların ulusçuluk düşüncesinin yarattığı rüzgâr ile bağımsızlık mücadelesinden başarıyla çıkmaları, diğer unsurları da cesaretlendirdi ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca imparatorluğu oluşturan unsurların tamamı kendi ulus-devletlerini oluşturma mücadelesinde bulundu.¹⁵⁷

Osmanlı bürokrasisi, imparatorluğun çeşitli unsurlarının ulusçu ayaklanmalar çıkarmasını bir yönetim, bir adalet sorunu olarak algılıyor ve yönetimde adaleti sağlamak suretiyle bu sorunu halledilebileceğini düşünüyordu.¹⁵⁸ Osmanlı’nın son yüzyılına damgasını vuran ve devletin kötü gidişatına son vereceği düşünülen reformlar, ayrılma iradesi sergileyen Hıristiyan tebaayı imparatorluk sınırları içinde tutmak, yaşanan çözülmeyi engellemek, imparatorluğu yeniden güçlendirmek için gündeme getirildi. Bu çerçevede 1839’da Tanzimat’ın ilanı ile başlayan süreçte din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin tüm Osmanlı vatandaşlarının yaşam, itibar ve mülkiyet hakları garanti altına alındı, Osmanlı kimliği kolektif haklar yerine bireysel hakları esas alan

¹⁵⁵ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Çev: M.Türküne, F.Unan, İ.Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 154.

¹⁵⁶ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.111.

¹⁵⁷ Bakınız, Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s.27.; Şükrü Hanioglu; “Osmanlılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, Cilt 5, s.1390; Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s.47.

¹⁵⁸ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.112.

bir çerçevede tanımlandı.¹⁵⁹ Bu yeni tanımlanmış haklarla, Osmanlı tebaasının eski dar çerçeveli bağlar yerine daha geniş anlamda Osmanlı topluluğu fikrini benimsemesi sağlanmaya ve böylece etnik ve dinsel ayrılıkların ortaya çıkarabileceği sorunlar önlenmeye çalışıldı.¹⁶⁰ Mardin'in deyişiyle Gülhane Hatt-ı Hümayun'u Osmanlı İmparatorluğu'nun 'bütün tebası'na yönelik bir birleşme çağrısı niteliğindedir.¹⁶¹ Çok çeşitli unsurları içinde barındıran bir yapıda ve özellikle dünyada gelişme trendi yakalayan ulus-devlet modelinin, ulusçuluk düşüncesinin yarattığı bir tarihsel dönemde zorunlu hale gelen 'ulus' benzeri bir yapılanma arayışının belirlediği bu reformist yaklaşım ile Osmanlı yönetici eliti, cemaat mantığı içinde sıkıştırılmış sadakat duygusunu, daha geniş bir sadakat duygusu, yani vatana, devlete sadakat ile ikame etme çabası içine girdi.

Osmanlı aydınları, devleti kurtarmak önceliği ile düşünce tarihimizde "üç tarz-ı siyaset"¹⁶² diye anılan Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi üç düşünce formülasyonunu sistematize etmeye çalıştı. Tanzimat sonrasında, yeni kurulan dünya dengesinde tutunmaya çalışan Osmanlı devletinde, aydınlarının geliştirdiği bu düşünceler, temelde devleti koruma güdüsünün harekete geçirdiği bir arayışın ürünüydü ve bu yönüyle modernleşmenin, özellikle siyasal alanda, üç farklı algılanış biçimini temsil ediyordu. Algılanışın temelinde Osmanlı devleti/toplumunu açısından egemenliğin yeni parametresi olmaya başlayan 'ulus'un kaynağını tanımlama ve bu kaynaktan yola çıkarak yeni bir sadakat alanı oluşturma çabası vardı. Bu üç siyaset tarzı birbiri içinde kaynaşmıştı ve onları kaynaştıran esas pota Batıcılık düşüncesi idi. Osmanlılık, İslamcılık ile bazı alanlarda uzlaşıyordu ancak Türkçülük ile çatışma halindeydi. Türkçülük ise her iki düşünce tarzını da evrenselci boyutu nedeniyle arkaik buluyordu.¹⁶³

Üç Tarz-ı Siyaset olarak tanımlanan Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük düşüncelerinin her biri aslında Osmanlı tebaası arasında bozulan sadakat ilişkilerini yeniden düzenlemeye, sadakat ilişkilerinin bozulmasıyla dağılma sürecine giren

¹⁵⁹ Fatma Müge Göçek; "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu:Sosyolojik Bir Yaklaşım", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Çev: Defne Orhun, İletişim Yayınları, İstanbul,2002, s.68.; Osmanlı toplumundan kopmaları önlemek Osmanlı Anayasacılık hareketlerinin de temel hedeflerinden biri olmuştur. Bakınız, Şükrü Hanioglu; "Osmanlılık", s.1391

¹⁶⁰ David Kushner; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu(1876-1908)**, s.16.

¹⁶¹ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 196.

¹⁶² "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makale Yusuf Akçura tarafından Mısır'da çıkan "Türk Gazetesi"nin 24-34. sayılarında 1904 yılında yayımlanmıştır.

¹⁶³Bakınız, Erem Sarıkoca; **Çok Partili Siyasal Yaşamın Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Uygulanan Seçim Sistemleri ve Toplumsal Etkileri**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005, s. 110.

Osmanlı toplumunu kuşatabilecek yeni bir sadakat alanını, toplumda yaşayan bütün unsurlara kabul ettirebilmeye yönelik pratik girişimlerdi. Tanzimat Fermanı ile başlayan ve Islahat Fermanı ile kurumsallaşmaya başlayan yeni düzenin odak noktasında ulusal nitelikte bir kimlik oluşturma çabası vardı. Bu düzenlemeler Osmanlı tebaası açısından verili kimliklerden inşa edilmiş, kotarılmış kimliklere doğru bir yönelimin de başlangıcı oldu. Üç tarz-ı siyaset bu anlamda modern anlamda inşa zihniyetinin üç farklı formülasyonu olarak işlev gördü.¹⁶⁴ İmparatorluğun Müslüman ve Müslüman olmayan tebaasını birbirine bağlayacak yeni bir sosyo-politik harç arayışının şekillendirdiği bir ‘acil eylem’ planı¹⁶⁵ olarak işlev gören bu üç siyaset tarzından Osmanlıcılık, “...ahaliye aynı siyasi hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek; böylece aralarında tam müsavvat husule getirmek...Amerika Birleşik Hükümetlerindeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milleti meydana çıkarmak...”¹⁶⁶ amacıyla yürürlüğe konmuş bir siyaset biçimi olarak tanımlanıyordu.

Osmanlıcılık siyasetinin, Osmanlı vatandaşlarını din, dil, mezhep farkı gözetmeksizin yeni bir siyasi kimlik etrafında yani Osmanlı kimliği etrafında bütünleştirmeye yönelik olarak 1856’da Islahat Fermanı’nın ilanı ile yürürlüğe girdiği kabul edilir. Islahat politikalarının uygulanmaya başlaması ve 1864 yılında çıkarılan vatandaşlık kanunu ile tarihte ilk kez, devletin sınırları içinde yaşayan tüm insanlar resmi olarak Osmanlılık kimliğine sahip vatandaşlar olarak tanımlandı.¹⁶⁷ 1856 yılından sonra Hıristiyan topluluklarının cemaat olarak tanınmadan sıyrılıp bireysel olarak tanımlanmaya başlaması kolektif aidiyetin sekülerleşmesini tarihsel, dilsel ve kültürel bilinçlenmeyi sağladı.¹⁶⁸ Bu anlamda Osmanlılık, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan tüm insanların ilk siyasi kimliği oldu. Osmanlı milleti tasarısı bir yandan gayri Müslimlerin aidiyet bağlarını onararak iç barışı sağlayacak, öte yandan içerdiği liberal temalar sayesinde dışarıdan yapılan müdahaleleri önleyecekti.¹⁶⁹ Ancak bu kimlik, Hıristiyanlar tarafından bir asimilasyon tuzağı olarak algılandı. Müslümanlar ise, bu kimliği bir Müslüman siyasi kimliği olarak benimsedi. Osmanlıcılık, Müslüman unsurlar arasında kabul edilir bir kategori olarak bir süre varlığını sürdürdü. Osmanlılık

¹⁶⁴ Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, s. 25-26.

¹⁶⁵ Ahmet Yıldız; **‘Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları(1919-1938)**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 54.

¹⁶⁶ Yusuf Akçura; **Üç Tarz-ı Siyaset**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, s.19

¹⁶⁷ Kemal H. Karpat; “Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s. 28.

¹⁶⁸ Bakınız, Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s.44.

¹⁶⁹ S. Seyfi Ögün; **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, s.102.

kimliğinin Müslüman tebaa arasındaki din merkezli algılanışı, Osmanlı vatani fikrinin şekillenmesini kolaylaştırdı.¹⁷⁰

Tanzimat ile başlayan reformların yarattığı hoşnutsuzluk ortamında seslerini yükseltmeye başlayan Yeni Osmanlılar, gerçekleştirilen reformların imparatorluğun dayandığı manevi temellere aykırı olduğunu iddia ederek hürriyet, meşveret, parlamentarizm, kuvvetler ayrılığı, vatan, ulus gibi kavramlar aracılığı ile anayasal meşrutiyet düşüncesinin etrafında İttihad-ı Anasır ve İslam milleti düşünceleri ile birlikte Osmanlıcılığı desteklemeye başladılar.¹⁷¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde organize olarak yönetimi açık ve sert ifadelerle eleştirmeye ve kitle iletişim araçları ile seslerini duyurmaya çalıştılar.¹⁷² Osmanlıcılık düşüncesi ile etnik, dinsel ve kültürel farklılıkları bir arada tutabilmek ve toplumsal yapıda beliren sadakat krizini çözüme kavuşturmak için devlet(ya da devleti temsil eden güç), vatan(ya da vatan sevgisi) ve ulustan (Osmanlı ulusu) oluşan üç farklı sadakat merkezi, bu üç merkezin belirlediği yeni bir aidiyet alanı tanımlamaya çalıştılar.¹⁷³ Ancak Osmanlıcılık ideolojisi ne devlete, ne vatana ne de ulus benzeri bir yapı olarak tahayyül edilen Osmanlı milletine sadakati sağlamada ve yeni, güçlü bir toplumsal tutunum çerçevesi oluşturmada başarılı olamadı.¹⁷⁴ Osmanlıcılık düşüncesi çerçevesinde Müslüman olmayan tebaaya verilen haklar ve bu haklara temel sağlayan eşitlikçi düşünce Osmanlı devletine, vatanına ve Osmanlı milletine(ulusuna) aidiyeti sağlamlaştıramadı, aksine parçalanmak için iyi bir vasat ortaya çıkararak, imparatorluk içinde ulusçu hareketlerin önünü açtı.¹⁷⁵ Buna rağmen Osmanlılığın bir kimlik, bir uyrukluk haline gelmesi bir modernleşme belirtisiydi ve Avrupa'da yaşanan uluslaşma ve yurttaşlaşma sürecinin izlenmeye başlaması¹⁷⁶, özellikle imparatorluğun hâkim unsuru olan Türkler arasında vatan düşüncesinin ve vatanseverliğin gelişmeye başlaması, ümmetten millete evrilen bir çizgide önemli bir dönüm noktası oldu.

¹⁷⁰ Kemal H. Karpat; "Kimlik Sorunu'nun Türkiye' deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", s. 29.; Şükrü Hanioglu; "Osmanlıcılık", s.1390

¹⁷¹ Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, s.121-122.; Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 35., Tanzimat sonrasında yaşanan gelişmelerin yarattığı hoşnutsuzluk için ayrıca bakınız, Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 24-25.

¹⁷² Şerif Mardin; **Age.**, s.11.

¹⁷³ Bakınız, Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.114-115.

¹⁷⁴ Ahmet Yıldız; **'Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 59.

¹⁷⁵ Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s. 156.; Ali Engin Oba; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s.178.

¹⁷⁶ İlber Ortaylı; **Osmanlı Barışı**, s. 26.

1783'te Kırım'ın ilhakı, Sırbistan, Yunanistan, Bulgaristan tarafından Osmanlı topraklarının zapt edilmesi gibi gelişmeler, bu gelişmelere bağlı olarak Türk ve Müslüman nüfusun Anadolu'ya göçünün Osmanlı toplumunda yarattığı demografik değişimler, nüfus kompozisyonunu Osmanlı Devleti ve Müslüman tebaa lehine dönüşüme uğratmıştı.¹⁷⁷ Ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren, yaşanan demografik hareketlenme Anadolu'da dinsel ve etnik açıdan yeni bir yapı ortaya çıkardı. Osmanlı toplumunda geleneksel yapının çözülmeye başlaması ile eş zamanlı olarak gayr-ı müslim tebaanın din-cemaat kimliği, laik-siyasi ve etnik-ulusal bir bilince dönüşürken Müslüman tebaa, dini temele alan yeni bir kimlik etrafında Osmanlı cemaati olarak tedricen millet özelliği kazanmaya başladı.¹⁷⁸

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca Müslüman dünyasında yaşanan gelişmeler, Hindistan'daki ayaklanma, Semerkand ve Buhara'nın Ruslar tarafından egemenlik altına alınması, İngilizlerin Mısır'ı, Fransızların Tunus'u işgali, bu gelişmeler sonucunda Müslüman dünyada ortaya çıkan 'Batı' tehdidi algılaması, himaye ve liderlik açısından Osmanlı İmparatorluğu'nun ön plana çıkmasına neden oldu. Bu gelişmeler İslamcılığın bir çare olarak düşünülmesi ve Osmanlı İmparatorluğunda aidiyetin dinsel bağlamda yeniden kurgulanma çabasını harekete geçirdi.¹⁷⁹ İster kana, ister ırkçılığa dayalı olsun on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra Avrupa'da ortaya çıkan Pangermenizm, Panlavizm gibi çeşitli Pan(birlik) hareketlerinin etkisi Osmanlı İmparatorluğu'nda da Panislamizm ve Pantürkizm gibi düşüncelerin taraftar bulmasını kolaylaştırdı.¹⁸⁰ Osmanlılık siyasetine kısmen fikri destek sağlayan ve ortak vatan, tek millet idealleriyle yola çıkan Genç Osmanlılar gelinen noktada İslamcılık düşüncesini ön plana çıkarmaya başladı. Böyle bir ortamda Genç Osmanlıların karşısında olmasına rağmen II. Abdulhamid, İslamcı siyaseti devlet siyaseti olarak uygulamaya koydu.¹⁸¹

¹⁷⁷ Selçuk Akşin Somel; "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 77.; Fatma Müge Göçek; "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım", s.66.

¹⁷⁸ Bakınız, Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s.123.; Kemal H. Karpat; **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 160.; Ali Engin Oba; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.181.

¹⁷⁹ Bernard Lewis; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev:Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000, s.338-339.

¹⁸⁰ Bakınız, David Kushner; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu(1876-1908)**, s.24.

¹⁸¹ Yusuf Akçura; **Üç Tarz-ı Siyaset**, s.22.; Mümtaz'er Türköne ise İslamcılık düşüncesinin başlangıcı olarak II. Abdulhamid döneminin sunulmasını eleştirmekte ve İttihad-ı İslam düşüncesinin Abdulhamid'den önce Abdulaziz döneminde bir dış politika aracı olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bakınız, Mümtaz'er Türköne; **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003, s.30 ve 90.

İslamcılık Osmanlı-Batı karşılaşmasının yoğun olarak yaşandığı bu dönemde ideoloji olarak ortaya çıktı ve geleneksel yaklaşımın aksine kendini diğer dinlerin değil, ondokuzuncu yüzyıl Batı ideolojisi pozitivismin karşında konumlandırdı. Genç Osmanlılar İslam dinini Durkheimci manada sosyal bir pekiştirici olarak görüyorlar ve ‘yeni düşüncelerini’ anlamlandırmada ya da meşrulaştırmada İslam’ı, düşüncelerinin zembereği haline getiriyorlardı.¹⁸² İslamcılık, Batı karşısında varlığını devam ettirmek isteyen siyasi iradenin harekete geçirdiği bir düşünce, bir imparatorluk siyaseti olarak anlam kazandı. Amaç, Osmanlı hanedanının elinde bulunan hilafet gücünü kullanarak Batı karşısında güçlü bir devlet yapısını yeniden tesis etmektir. İslamcılığın biri Osmanlı tebaasını ‘İslam’ bayrağı altında toplama çabası, diğeri Osmanlı dışında yaşayan Müslümanların Halifelik makamı etrafında toplanması olmak üzere iki temel eksen vardı. Bunlardan birincisinin, Anadolu’nun birlik duygusundan yoksun köylüsünde Müslüman kimliği üzerine bir bilinç geliştirmeye başladığı söylenebilir.¹⁸³ Çünkü, Osmanlılık düşüncesi ile şekillenen hukuki, siyasi, idari reformlar İslamcılık siyaseti ile ideolojik bir anlamlandırma çerçevesine kavuştu. Millet denilebilecek bir oluşum, psikolojik ve kültürel bakımdan tamamlandı. İslamcılık düşüncesinin harekete geçirdiği dinsel uyanış, Müslüman tebaada millet bilincinin yerleşmesini ve modernleşmenin milli bir kimlik çerçevesinde gelişimini kolaylaştırdı.¹⁸⁴ Ancak, Hicaz demiryolları projesinden telgraf hatları tesisine, diplomatik ilişkilerden eğitimde din derslerine ağırlık verilmesine kadar bir dizi uygulamayla İslamcılık siyaseti güdülmesi girişimi de Osmanlı tebaasının iman tazelenmesi için yeterli olmadı.¹⁸⁵ Bu tarih diliminde Genç Osmanlılar, Batı düşüncesinin çeşitli yönleri ile Osmanlı toplumuna girmesini sağlayan ana kanallar olmayı başardılar. Batı ile diyaloga giren bu aydınların savunduğu görüşler daha sonra ortaya çıkan farklı düşünsel eğilimlerin kaynağı haline geldiler.¹⁸⁶

Genellikle İslamcılık düşüncesinin hakim olduğu bir dönem olarak adlandırılan II. Abdulhamid dönemi aynı zamanda Türk kimliğinin tarihsel olarak şekillendiği bir dönem oldu. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa’da yaygınlaşmaya başlayan ve J. De Guignes, Arthur Lumley Davids, Leon Cahun, Armin Vambery, Lecoq, Radloff gibi isimler tarafından yapılan Türkoloji çalışmaları, Türk

¹⁸² Mümtaz’er Türküne; **Age.**, s.26

¹⁸³ Şerif Mardin; “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, **Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)** içinde, Der: M. Türküne-T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s 93.

¹⁸⁴ Kemal H. Karpat; “Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s. 32-33.

¹⁸⁵ Bakınız, Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s.157-158.

¹⁸⁶ Mümtaz’er Türküne; **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, s.243

tarihinin, kültürünün Osmanlı kamuoyunda tartışılmaya başlamasını sağladı.¹⁸⁷ Osmanlı unsurlarının bir bir İmparatorluktan ayrılmalarını takiben ‘Türk’ adının olumlu anlamda kullanımı bu dönemde yaygınlık kazanmaya, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren ‘Türklük bilinci’ özellikle aydınlar arasında gelişmeye başladı.¹⁸⁸ Yüzyıllarca ümmet şemsiyesi altında birlikte yaşayan unsurların devletten kopmaya başlamaları, Osmanlı aydınlarında kimlik arayışını hızlandırdı.¹⁸⁹ O döneme kadar Osmanlı sisteminde ümmet şemsiyesi altında neredeyse hiç vurgu yapılmayan Türk kimliği 1860’lardan sonra bir kimlik referansı olarak kullanılmaya, Terakki, Mizan, İkdam gibi gazeteler kendilerini ‘Türk gazetesi’ olarak tanımlamaya, Türk ismini taşımaya ve savunmaya yöneldi.¹⁹⁰ 1876 Anayasası’nın on sekizinci maddesinde resmi dilin Türkçe olduğu açıkça belirtildi ve kamuda çalışanların Türkçe bilmeleri şart koşuldu.¹⁹¹ Türkçülük düşüncesi ve bu düşüncenin gelişimi ile birlikte, Türk tarihi ve Türk dili üzerine düşünceler Osmanlı kamuoyunda tartışılmaya başlandı.¹⁹² Birinci Meşrutiyetin ilanı otoritenin kaynağının hanedandan millete evrilmesini sağladı. 1877-1878 savaşı sonrasında yaşanan göç toplumsal değişimleri hızlandırdı ve nüfus yoğunlaşması modern öncesi denilebilecek bir millet oluşumu için gerekli ortamı yarattı.¹⁹³

Bu dönemde yayıncılık sektörü sınırlı bir gruba hitap eden bir sektör olmaktan çıkarak daha geniş bir kitleye ulaşmaya başladı. Kitlelere ulaşabilme kaygısı daha sade bir dil arayışına hız kazandırdı ve Türkçe’nin kullanımı arttı. ‘Türk’ kelimesi önemli, şerefli ve gurur duyulan bir kavram olarak algılanmaya başlandı. Türk tarihi incelenmeye, diğer Türk toplulukları ile ilişki kurulmaya, Anadolu Türklerin anayurdu olarak görülmeye, Türk dili ve kültürü üzerine çalışmalar yoğunlaşmaya başladı.¹⁹⁴

Bu gelişmelere rağmen, yirminci yüzyıla gelinceye kadar kitlesel boyutta bir ‘Türk’lük algılaması söz konusu olamadı. II. Meşrutiyet Dönemi’ne kadar imparatorluk siyasetine damgasını vuran reform stratejisinin ulusçu içerikten yoksunluğu, Osmanlı

¹⁸⁷ Bakınız, Ziya Gökalp; **Türkçülüğün Esasları**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1997, s.3-13.; Ali Engin Oba; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.122-125., Etienne Copeaux; **Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine**, Çev: Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 16.

¹⁸⁸ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.139.; Ayrıca Bakınız, Şükrü Hanioglu; “Türkçülük”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, Cilt 5, s.1395

¹⁸⁹ Orhan Türkdoğan; **Etnik Sosyoloji**, Timaş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 477.

¹⁹⁰ Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.123.

¹⁹¹ Celalettin Vatandaş; **Age.**, s.168.

¹⁹² Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, s.241.

¹⁹³ Kemal H. Karpat; “Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s. 30-31.

¹⁹⁴ Bakınız, David Kushner; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu(1876-1908)**, s.109 ve 164.

aydınlarını evrenselciliğin sınırlarını aşamayan bir yaklaşıma hapsetti.¹⁹⁵ Türkçülük düşüncesi bu döneme gelindiğinde bile sadece bir kısım aydın tarafından dillendirilen bir düşünce olmaktan öteye geçemedi. Balkan Savaşları öncesinde Bosna Hersek, Yemen, Arnavutluk, Libya bölgelerinde yaşanan olumsuz gelişmeler bir yandan Osmanlıcılık ve İslamcılık konularında kuşkuları artırdı öte yandan Osmanlı aydınlarında Türk unsuruna bağlı siyasal arayışları canlandırdı.¹⁹⁶ 1912 yılında kurulan Türk Ocağı çatısı altında birleşen Türkçü aydınlar, hem Osmanlıcılara hem de İslamcılara karşı Türkçülüğün savunusunu yapmaya başladılar. Osmanlı'nın on dokuzuncu yüzyıldan itibaren düzenin devamlılığını sağlamada karşılaştığı güçlükler, Batı'da gelişmeye başlayan ulusçuluk düşüncesinin etkisi ile beliren parçalanma sürecinin bürokratik elitlerin zihinlerinde yarattığı sosyo-psikolojik travma, o günlere kadar Osmanlı toplumunda gündeme gelmeyen etnik köken arayışını da harekete geçirdi.¹⁹⁷ Ahmet Vefik ve Süleyman Paşalar, Şemsettin Sami, Necip Asım, İsmail Gasprinski, Yusuf Akçuraoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali gibi isimler İmparatorluğun Müslüman unsurlarının, Arnavut ve Arapların ayrılıkçı hareketlerinin doruğa çıktığı bir dönemde Türkçülük düşüncesinin taşıyıcıları oldular.¹⁹⁸

İkinci Meşrutiyet Dönemi'nin görece özgürlük ortamında bir çok dernek kuruldu, bir çok dergi yayına başladı ve son çeyrek yüzyılın eğitim reformlarının etkisi ile yetişen Osmanlı aydınları bu platformlarda düşünsel faaliyetlerini sürdürmeye başladı. Türkçülük düşüncesini temsil eden ve Türk milliyetçiliği esasına dayanarak kurulan Türk Derneği, Türk Ocağı gibi dernekler, Türk Derneği, Genç Kalemler, Türk Yurdu gibi dergilerin dilde sadeleştirme ve Türk dilini kitleselleştirme çabaları, Türk kültürüne karşı gösterdikleri duyarlık, milli bilincin gelişmesine ve yayılmasına katkıda bulundu.¹⁹⁹ Ş.Sami, A.Mithat, T.Fikret, H. Ziya, C. Şahabettin, A. Canip, Z. Gökalp, Ö. Seyfettin gibi aydınlar ulusal bir dilin varlığını, ulusal varlığın temel şartı olarak görüyorlardı ve konuşma dili ile yazı dili arasındaki uçurumu gidererek Türk dilini ulusun inşasında önemli bir enstrüman olarak kullanılabilir hale getirmeye çalışıyorlardı.²⁰⁰

¹⁹⁵ S. Seyfi Ögün; **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s.163.

¹⁹⁶ Suavi Aydın; **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s.170.; Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, s.121-122.

¹⁹⁷ Taner Timur; **Osmanlı Kimliği**, s. 161.

¹⁹⁸ Bernard Lewis; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.345-347.

¹⁹⁹ Bakınız Ali Engin Oba; **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, s.207-238 arası.

²⁰⁰ Bakınız, Celalettin Vatandaş; **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, s.164-198.

İkinci Meşrutiyet Dönemi sonrasına damgasını vuran İttihat ve Terakki de Tanzimat sonrasında uygulamaya konulan Osmanlılık siyasetini benimsedi.²⁰¹ “Türklük” konusunda canlı bir ilgiye sahip olmasına rağmen Osmanlılık idealine inanıyor olması Türkçülerle birlikte hareket etmesini önledi.²⁰² Ancak Hıristiyan hatta bazı Müslüman unsurların Osmanlılık idealine karşı direnmeleri sonucunda, kendini gittikçe daha fazla Türk unsurunun temsilcisi olarak görmeye ve İmparatorluğu güçlendirmenin Türklerin modernleştirilmesine bağlı olduğunu düşünmeye başladı. Ziya Gökalp, Hüseyinzade Ali ve Ahmed Ağaoğlu gibi isimlerin İttihatçılara katılması, ulus olgusuna karşı daha duyarlı bir çizginin İttihatçılar tarafından kabullenilmesini kolaylaştırdı. Buna rağmen İslam hiçbir zaman İttihatçı gelenek tarafından göz ardı edilmedi ve araçsal olarak dayanışmayı sağlayacak temel bir referans olarak algılandı.²⁰³

İttihat ve Terakki döneminde, Türkçülük düşüncesi mesafe kazandı. Osmanlılık ve İslamcılık görünürde bir devlet ilkesi olarak etkisini sürdürdü. Ancak devlet bütün gücünü kullanarak Türkçülük düşüncesine ağırlık verdi. Osmanlı aydınları kavim, soy milliyetçiliği fikrini yayma mücadelesini sürdürdü.²⁰⁴ Resmi anlamda Osmanlılık ve İslamcılık düşünceleri benimseniyor olmakla beraber Türkçü düşünce desteklenmeye çalışıldı. Partinin bütün siyasi programlarında Türkçe’nin devletin resmi dili olduğuna vurgu yapıldı. Milli bir ekonomi politikası uygulamaya konularak Türk burjuvazisi oluşturma çabaları üzerinde duruldu.²⁰⁵ Jön Türkler “devleti kurtarmayı” amaç edinmişlerdi. Amaçları ulusalcı hareketlerin parçalamaya başladığı devletin özerkliğini ve coğrafi bütünlüğünü yeniden kurmaktı. Bu amaç 1918’e kadar çeşitli birleştirici ideolojilerin ardına gizlenmişti. Başlangıçta Osmanlılık düşüncesi ile meşrutiyet tabanı bulmaya çalışan Jön Türkler, Balkan Savaşları sonrasında Türkçülüğe yöneldi.²⁰⁶

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren din olgusunun kolektif bir aidiyet kategorisi olarak etkisini yitirmesi, özellikle Balkan Savaşları sonrasında Müslüman tebaanın dini aidiyet yerine etnik aidiyeti önemsemeye başlaması, Osmanlı’daki Türk

²⁰¹ Ziya Gökalp; **Türkçülüğün Esasları**, s.9.

²⁰² Şükrü Hanioglu; “Türkçülük”, s.1397

²⁰³ François Georgeon; **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)**, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 32-33.

²⁰⁴ Kemal H. Karpat; “Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, s. 37-38.

²⁰⁵ Suavi Aydın; **Modernleşme ve Milliyetçilik**, s.177-179.

²⁰⁶ Bakınız, Çağlar Keyder; **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 53.

unsurunu kendi kökeni üzerinde düşünmeye itti. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte beliren Rus tehdidi Türkçülük düşüncesinin canlanmasını sağladı. Ancak devlet tarafından desteklenen ve resmi olarak kabul edilen ideoloji İslamcılık ve Osmanlıcılıktı. Bilinç düzeyinde Türkçülük düşüncesi popülarite kazanmıştı ama özellikle din, pragmatik olarak toplumda dayanışmayı sağlayacak önemli bir olgu olarak değerlendiriliyordu.²⁰⁷

On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren kurulan yeni dünya düzenine ayak uydurmaya çalışan Osmanlı yönetici elitini yönlendiren düşüncenin arka planında devleti kurtarma arayışı vardı. Bu görevi ifa etmek için geliştirilen bütün politikalar, Fransız Devrimi sonrasında beliren “ulus” modelini Osmanlı için de uygulanabilir hale getirmeye yönelikti. Üç tarz-ı siyaseti bu anlamda, Osmanlı aydınlarının seçimi olmaktan çok İmparatorluğun içinde bulunduğu şartların zorlamasıyla zihinlerde ortaya çıkan yansıma olarak değerlendirmek de mümkündür.²⁰⁸ Ancak, Osmanlıcılık (ve İslamcılık) politikası daha çok Osmanlı yönetici sınıfı (ve Osmanlı aydınları) tarafından ciddiye alınmış ve devletin bekası kaygısı ile Türk ulusçuluğunun ertelenmesine neden olmuştu. 1876 Anayasası ile resmi olarak devlet katında kabul gören Osmanlıcılık politikası II. Abdulhamid döneminde İttihat-ı İslam politikası karşısında tali bir konuma itilmişti.²⁰⁹ İmparatorluk yapısının zorunlu bir sonucu olarak mozaik bir görüntü sergileyen Osmanlı devletinde Osmanlı kimliği, siyasi aidiyeti çağrıştıran bir kimlik olarak kabul görmüş, ancak Osmanlıcılık ve İslamcılık düşüncelerinin resmi kabul göreceği düzeyde yaygınlık kazanması Türk kültürünün hâkim niteliğini değiştirmek gibi bir sonuç doğurmamıştı.²¹⁰ Müslüman olmayan tebaanın bireysel düzeyde haklardan istifade etmeye başlaması, Osmanlılığın Kanun-i Esasî güvencesinde Müslüman olsun ya da olmasın herkese açık olması, milliyetçi taleplerle merkezin karşısına çıkan toplulukların beklentilerini karşılamakta yetersiz kaldı.²¹¹

İttihatçılar birbiri ile çekişen üç düşünce arasında sıkışmıştı. Batı'ya benzemeyi isteyen ve din, dil farkı gözetmeksizin bütün vatandaşlara eşit haklar vererek çok uluslu görüntüyü ortadan kaldırmaya çalışan Tanzimat liberalizmi, İslam'ın siyasette, kültürde ve toplumsal hayatta hâkimiyetini devam ettirilmesini ve birleştirici bir unsur olarak

²⁰⁷ Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s.84.

²⁰⁸ Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s. 153.

²⁰⁹ Ahmet Yıldız; **‘Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 63.

²¹⁰ Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s.119-120.

²¹¹ Şükrü Hanioğlu; “Tarihi Süreç İçinde Kimlikler, Kimlik Çatışması ve Demokrasi”, **Zaman** , 01 Aralık 2005

işlev yapmasını isteyen muhafazakâr İslamcı düşünce, Türkleri imparatorluk bünyesinde birleştirmeyi hedefleyen Türk milliyetçiliği düşüncesi.²¹² Türkçülük düşüncesi üç tarz-ı siyasetin içinde gel-gitler yaşayan Osmanlı aydınları ve bürokratlarının geldiği son nokta oldu.²¹³

Osmanlının son döneminde yaşanan tecrübeler aydınları harekete geçirdi ve aydınların önderliğinde kültürel milliyetçilik gelişme gösterdi. Bu düşüncelerin nispeten yayıldığı bir ortamda yetişen yeni kuşaklar Türklük fikrine önceki kuşağa göre daha sıcak bakıyorlardı. Ortaylı'nın da belirttiği gibi "Türklük", İmparatorluk var oldukça doğumu zorunlu olarak ve ihtiyatla geciktirilmiş bir kimlikti. Bu kimlik yıkım anında derhal patladı. Kozmopolit bir "Osmanlı" aydını vardı, dünyanın yeni şartlarında derhal "Türk" oldu. Müslümanlığı ile yetinen ve kendini Müslüman kimliği ile tanımlayan bir halk vardı, Osmanlı-Rus Savaşı, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında "Türk" kimliğinin gerekli olduğunu anladı.²¹⁴ Milli Mücadeleye başlarken Osmanlılık ve İslamcılık tamamıyla bir ideal olarak anlamını yitirmişti. Ama din, kitleleri harekete geçirmek bağlamında bir manivela olarak etkisini sürdürmeye devam ediyordu. Bu nedenle din, milli mücadeleyi yönlendiren kadrolar tarafından, Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan Müslüman halkı bir arada tutabilmek için bir kimlik referansı olarak kullanmaya devam etti.

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

Tanzimat ile başlayan ve Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar geline süreçte, Osmanlı aydınlarının devleti kurtarmak adına geliştirdikleri İttihad-ı Osmanî, İttihad-ı İslam, İttihad-ı Etrak şeklinde ifade edilen düşünceler ve düşüncelerin şekillendirdiği siyasi uygulamalar, imparatorluk içindeki değişik unsurların bir arada yaşamalarını sağlayamadı. Osmanlıcılık ile başlayan yeni kimlik arayışı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türk unsurundan Osmanlı aydınlarının en önemli uğraşı oldu. Keza İslamcılık da aynı arayışa verilen cevaplardan birisiydi. Ancak ne Osmanlıcılık ne de İslamcılık bütünleştirici birer ideoloji olarak imparatorlukta yaşayan farklı dil, din, etnik unsurlar için yeni bir sadakat alanı oluşturamadı.

²¹² Uriel Heyd; **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, Çev: Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 80.

²¹³ Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s.160.,

²¹⁴ İlber Ortaylı; **Osmanlı Barışı**, s. 30.

Balkan Savaşları Osmanlılık siyasetinin sonunu getirdi ve bu savaşlar sonrasında Osmanlı'nın demografik yapısı Müslüman tebaa lehine gelişti.²¹⁵ İslamcılık siyaseti Birinci Dünya Savaşı'na kadar resmi olarak belirleyici konumda olmasına karşın başarılı olamadı. Ancak, Tanzimat sonrası dönemde yaşanan gelişmeler, Osmanlı'da hâkim unsur olan Türk kökenli aydınlar arasında dil, tarih, kültür bağlamında bir bilincin oluşmasına yardımcı oldu. İmparatorluk, Balkanlarda toprak kaybettikçe ve gayrimüslim unsurlar birer birer isyan etmeye, imparatorluktan ayrılmaya başlayınca hem yönetim için hem de aydınlar arasında yeni bir tutunum çerçevesi arayışı başlamıştı.²¹⁶ Önce Osmanlılık ile başlayan ve sonrasında İslamcılığa evrilen düşüncelerin harekete geçirdiği duygular millet öncesi bir dayanışma duygusunun gelişmesini sağladı ve özellikle dini dayanışma duygusu, sonradan Milli Mücadele döneminde işlevsel bir şekilde kullanıldı. Türkçülük akımının taraftar bulmaya başlaması, Osmanlı toplumunda hâkim unsur olan Türk unsurunun kendinin farkına varması, Cumhuriyete geçiş sürecinde ve yeni Türk kimliğinin oluşumunda gereken alt yapının oluşmasını sağladı.²¹⁷

Milli Mücadele dönemi hakkında kimlik bağlamında söylenebilecek ilk şey, Osmanlılık ile başlayan ve Türkçülük ile devam eden düşünsel arayışların kuvveden fiile çıktığı bir tarihsel döneme geçişi simgelemesidir. Bu geçiş sürecinde doğaldır ki, geleneksel kimlik algılaması hem mücadeleyi yürüten seçkin kadro açısından, hem de Anadolu toprakları üzerinde yaşayan insanlar açısından devam ediyordu. Din ve dini sembolik olarak temsil eden kurumların etkisinin halk nezdinde devamı, aidiyetin yeni bağlamının kitlelere benimsetilmesini geciktirdi. Bu nedenle Milli Mücadele dönemi, ulusal kimlik mühendisliğinin yapılmadığı, kimlik tasarımının ikinci planda kaldığı hatta ulusal kimlik tanımına fazla önem verilmediği bir dönem oldu ve bu tavır, kurtuluş mücadelesi sonrasında da bir süre devam etti.²¹⁸

Milli Mücadele ile başlayan süreçte Atatürk'ün siyasi kariyerinin üç ayrı aşamasında, resmi söyleme hakim olan Türk tanımlamasının temel parametreleri üçlü bir ayrımla değerlendirilebilir: 1919-1922 yıllarında sürdürülen birinci dönemde –ki bu dönem Milli Mücadele dönemidir- din, Türklük tanımının belirleyici bir unsuru olarak

²¹⁵ Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, s.134.

²¹⁶ Suavi Aydın; “Etnik Bir Ad Olarak Türk Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine”, **Birikim**, (1995), Sayı:71-72, s.58.

²¹⁷ Orhan Türkdoğan; **Türk Ulusal Devlet Kimliği**, s. 434.

²¹⁸ Tanıl Bora; **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, Birikim Yayınları, İstanbul,2003, s.20.;

görülmüştür. Türk kimliği bu aşamada Anadolu ve Rumeli Müslüman halkını tanımlayan bir kavramdır. Lozan Anlaşmasının imzalandığı 1923'ten 1924'e, Halifeliğin ilgasına kadar geçen süre içinde bir noktadan itibaren 1930'lu yıllara kadar din, bir referans olmaktan çıkarılmaya, ulusal kimliği belirleyen öge olarak siyasi unsur ön plana çıkmaya başladı. Bu algılamaya göre Türk olmak için gerekli ve yeterli koşul Türk dilini, kültürünü ve ulusal ülküsünü benimse(t)mek oldu. Üçüncü dönem olarak ayırt edilebilecek 1930'lu yılların başlarından itibaren, tarih ve dil konusuna ağırlık veren Atatürk'ün çabaları ile –ki bize göre bu çabaları harekete geçiren esas neden Anadolu'nun Türklerin vatanı olduğunu ispat etmekte- etnosantrik bir yaklaşım belirlemeye başladı. Avrupa'da ırkçılığın popülaritesinin artışının yarattığı cazibe Türkiye'de de etnik tanımlamanın ön plana geçmesini sağladı.²¹⁹

Milli Mücadele'nin başlangıcında, Anadolu topraklarına sıkışmış ve kahir ekseriyeti Türklerden oluşan milletin zihninde kitlesel olarak benimsenmiş bir ulusal bilinçten söz etmek mümkün değildi. Millet hilafet makamına sadakatini sürdürmekte, her şeye rağmen Osmanlı hanedanına bağlılık duygusunu korumaktaydı. Nitekim Mustafa Kemal daha mücadelenin başlangıcında bu durumun farkında olduğunu “ Millet ve ordu bir yandan kurtuluş çaresi düşünürken bir yandan da yüzyıllardır süregelen ... alışkanlık dolayısıyla, kendinden önce, yüce hilafet ve saltanat makamının kurtarılmasını ve dokunulmazlığını düşünüyor(du)”²²⁰ sözleri ile dile getiriyordu.

Sultan II. Abdulhamid sonrasında resmi bir ideoloji olarak hayatiyet kazanan İslamcılık, en azından imparatorluğun asli unsuru olan Türkler açısından bir tutunum çerçevesi olma özelliğini koruyordu. Anadolu insanının kimliğini tanımlayan önemli bir parametre olmaya devam ediyordu ve kitleler üzerinde Milli Mücadelenin lider kadrosu tarafından göz ardı edilemeyecek bir etkiye sahipti. Bu nedenle kurtuluş mücadelesinin başlangıcında mücadelenin öznesi olan topluluk, Türklük yerine, Osmanlılık ve Müslümanlık gibi geleneksel kriterlerle tanımlandı ve bu döneme ilişkin belgelerde Türklük, Türk Milleti gibi deyimler kullanımından kaçınılmaya özen gösterildi.²²¹ Bu dönemde topyekün savaşa çağırılan ‘millet’, Türk ulusu değil, etnik farklılıklara bakılmaksızın Osmanlı'daki içeriğine uygun olarak Anadolu ve Rumeli'de yaşayan

²¹⁹ Bakınız; Sevan Nişanyan; “Kemalist Düşüncede ‘Türk Milleti’ Kavramı”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, s.130-135.

²²⁰ M. Kemal Atatürk; **Nutuk:1919-1927**, Haz: Zeynep Korkmaz, Atatürk Araştırma Merkezi, 1999,s.8

²²¹ Ergun Özbudun; Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 63-70, s. 63.; Ayrıca bakınız, Şaban H. Çalı; **Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler**, ss.48-50.

Osmanlı-İslam milletiydi.²²² Ne Türklük, ne de Türk kimliği açıkça telafuz edilen kavramlar değildi. Amasya Tamimi, Erzurum ile Sivas Kongreleri ve Misak-ı Milli gibi resmi belgelerde mücadelenin öznesi olan millet, Osmanlı ya da Müslüman kimlikleri ile tanımlanıyordu.²²³ Mustafa Kemal ve arkadaşları, “Uygulamayı bir takım safhalara ayırmak, olaylardan ve olayların akışından yararlanarak milletin duygu ve düşüncelerini hazırlamak basamak basamak ilerleyerek hedefe ulaşmaya çalışmak gerek(tiğine)... Milli Mücadele’nin başarıya yaklaştıkça, safha safha ... milli irade rejiminin gereklerini yerine...”²²⁴ getireceğine inanıyordu. Yaşanan bu pratik zorunluluk mücadelenin sürdürülmesi sırasında kullanılan siyasi söylemin Türklük bağlamında kurgulanmasını engellemiştir.

Osmanlı döneminde Jön Türkler tarafından hararetle benimsenen ve Müslüman tebaayı asli unsur olarak değerlendiren görüş, Cumhuriyeti kuran kadro tarafından da benimsenmişti. Cumhuriyetçi kadrolar İslami kimliği, Sevr’i uygulamak isteyen işgal güçlerine karşı halkı seferber etmek için önemli bir manevi unsur olarak değerlendiriliyordu.²²⁵ Bu durum, hem Misak-ı Milli’de hem de ilk Milli Meclisin yapısında kendini gösterir. İlk meclis incelendiğinde gayrimüslimlerin bu mecliste temsil edilmediği görülmektedir.²²⁶ Meclis-i Mebusan’ın 28 Ocak 1920’de kabul ettiği ve Milli Mücadelenin başlangıcından itibaren resmi olarak mücadelenin seyrini belirleyen en önemli belgelerden Misak-ı Milli incelendiğinde toprak bütünlüğünün korunmasına yönelik irade “Osmanlı İslam çoğunluğu ile meskûn toprakları” kapsıyordu ve Osmanlıların egemenliğini ön plana çıkarıyordu.²²⁷ M. Kemal’in “... bu hudut sırf askeri mülahazat ile çizilmiş değildir, hududu millidir... Fakat bu hudut dahilinde tasavvur edilmesin ki anasırı islamiyeden yalnız bir cins millet vardır. Bu hudut dahilinde Türk vardır, Çerkes vardır ve anasırı saire-i islamiye vardır. İşte bu hudut..., kardeş milletlerin hududu millisidir...”²²⁸ sözleri bu kavrayışı destekler niteliktedir. Ayrıca bu dönemde Türk milleti tanımlamasının sadece etnik bir çerçeveye oturtulmadığı Mustafa Kemal’in milleti temsil eden heyete “ ... Meclisi alinizi teşkil

²²² Suavi Aydın; “Etnik Bir Ad Olarak Türk Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine”, s.59.

²²³ Ahmet Yıldız; ‘**Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 98.

²²⁴ M. Kemal Atatürk; **Nutuk: 1919-1927**, s.10-11

²²⁵ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 69.

²²⁶ Ahmet Yıldız; ‘**Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 127-128.

²²⁷ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, s.202-203.

²²⁸ Mustafa Kemal Atatürk; “Mütarekeden Meclisin Açılmasına Kadar Geçen Zaman Zarfında Cereyan Eden Siyasi Olaylar Hakkında(24 Nisan 1920)” **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III**, Atatürk Kültür,Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s.30.

eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anası-ı islamiyedir, samimi bir mecmuadır... Tahlisine azmettiğimiz vahdet, yalnız Türk, yalnız Çerkes değil hepsinden memzuç bir unsur-u islamdır. Bunun böyle telakkisini ve sui tefehhümata meydan verilmemesini rica ediyorum.”²²⁹ sözlerinden anlaşılmaktadır.

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

Milli mücadelenin sürdürüldüğü dönemde, Türklük ya da onu tanımlayabilecek herhangi bir milliyetçi tanımlamadan sakınma reel politik nedenlere dayanıyordu. Dönemin siyasal gerekleri mücadeleyi yönlendiren kadroları, zafere ulaştıktan ve rejimi konsolide ettikten sonra sürdüremeyecekleri bazı ittifaklara itti. Hem İslamcı muhafazakar kesimlerle hem de Türkler dışındaki etnik unsurlarla yapılan bu ittifakların kurtuluşa giden yolda ulusal direnişe olumlu katkıları oldu.²³⁰ Elbette mücadele ortamında kurulan böyle bir ittifak Osmanlı’nın koruyucu şemsiyesi altında uzun yıllar Anadolu topraklarında yaşama şansı bulmuş etnik unsurların tamamı için de ayrıca bir zorunluluktur. Savaşın Osmanlı İmparatorluğu’nun yenilerek çıkması ve Ermenilerin Müttefik güçlere dayalı olarak Anadolu’ya yeniden dönme olasılığı özellikle Kürt etnik grubunun Ankara Hükümeti ile yaklaşmasını sağladı.²³¹

Cumhuriyetin kurucu kadrolarının kimlik algılamasının Osmanlıdan çok da farklı olmadığını, kimliği algılama bakımından bir sürekliliğin varlığını gösteren en önemli olaylardan biri de Lozan Anlaşmasından sonra yapılan Türk-Yunan nüfus mübadelesiydi. Mübadele olayı bir ulusa aidiyetin değil, diğer aidiyetlerin özellikle de dinsel aidiyetin ulusal seçkinler için hala geçerli olduğunu kanıtlar nitelikteydi. Mübadele kapsamında Yunanistan’a gönderilen Karaman Rumları Hıristiyan olmakla beraber, Türkçe konuşuyorlardı. Yunanistan’dan gönderilen Türkler ise pek az Türkçe

²²⁹ Mustafa Kemal Atatürk; “Türk Milletini Teşkil Eden Müslüman Ögeler Hakkında(1 Mayıs 1920)” **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III**, Atatürk Kültür,Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s.74-75.

²³⁰ Ergun Özbudun; Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, s. 65.

²³¹ Selçuk Akşin Somel; “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği”, s. 79.

biliyor veya hiç bilmiyorlardı. Mübadele Türk-Yunan mübadelesinden çok Rum Ortodoks-Osmanlı Müslüman mübadelesi görünümündeydi.²³² Yunanistan ile yapılan nüfus mübadelesinde mübadele konu olan nüfus belirlenirken de, Lozan' da azınlıklar tanımlanırken de din temel bir tanımlayıcı öge olarak kullanıldı.²³³

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

Ulusal kurtuluş hareketlerinin ilk örneği olan Türk ulusal kurtuluş mücadelesi sürecinde, modern teorinin sıralamasına uygun bir şekilde önce ulusal topluluğa dayalı bir siyasi çerçeve oluşturulması sağlandı ve Misak-ı Milli ile devletin sınırları tanımlandı, ardından bu sınırlar içinde yaşayan insanların dinsel aidiyet potasında birleşmesi mücadeleyi kitleler açısından anlamlı hale getirdi ve bu mücadele tamamlandıktan sonra kurumsallaşmayı gerçekleştirebilmek için radikal reformlara girişildi.²³⁴ Saltanatın kaldırılması ile başlayan radikal reform süreci, Cumhuriyetin ilanı ile yeni bir aşamaya geldi.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklı olarak Milli Mücadele sonrasında, yeni Türkiye Cumhuriyeti bir ulus-devlet idealine yönelik olarak kuruldu. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte egemenliğin kaynağı değişti. Yeni kurulan düzende devlet artık sayısız dini ve etnik cemaatin değil, belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan yeni bir ulusun devleti olmaya, ulusallığı devletin siyasi ve mülki egemenliğinin temel taşı haline getirmeye ve ulusallığın içerdiği her şeyi kutsallaştırmaya²³⁵, geleneksel sadakat merkezlerini ulusa sadakat oluşturma yolu ile ikame etmeye yöneldi. Cumhuriyetin ilanı ile “nizam için terakki” fikri, yerini “terakki için nizam” düşüncesine bıraktı. Cumhuriyet elitleri için ilerleme arzusu, ön plana geçti hatta düzene ulaşmanın bir aracı olarak önem kazandı.²³⁶ İlerleme ideali modernist bir yaklaşımla köklü bazı reformların yapılması ve sistemin yeniden organizasyonunu harekete geçirebilecek motivasyonu sağladı.

Cumhuriyeti kuran kadroların kimlik konusuna yaklaşımları, en azından Milli Mücadelenin sürdürüldüğü dönemde, ‘eski’ ile ‘yeni’ arasında keskin hatlarla bir çizgi çekmenin, genel kabulün aksine, mümkün olmadığını göstermektedir. Kimliğin

²³² Bernard Lewis; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.352

²³³ Hüsamettin İnanç; **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri**, s.106.

²³⁴ Bakınız, Ahmet Yıldız; **'Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s.117.

²³⁵ Ahmet İnsel; **Türkiye Toplumunun Bunalmı**, s. 44 ve 48.

²³⁶ Bakınız, Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, s. 27.

algılamasında olduğu gibi modernleşmenin yukarıdan aşağıya benimsetilme çabasında da Osmanlı'dan Cumhuriyete bir süreklilik vardı. Osmanlı aydın-bürokratlarının devletle kendini özdeşleştirmiş olarak modernleşmeyi toplumsallaştırma çabalarına benzer çabalar, Cumhuriyet aydın-bürokratlarında da kendini göstermişti. İnşa edici zihniyet Osmanlı devlet adamlarının milliyetçi motiflerle bezenmiş yeni uluslararası düzenle uyum sağlama çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış, Cumhuriyet döneminde ise bu tutumun sürekliliği sağlanmıştı. Ancak, Cumhuriyet elitleri geleneği yeniden icat ederek değil, gelenekten bir kopuş süreci ile inşa eylemine girmişlerdi.²³⁷ Yeni Türk kimliğini, geleneğin ötekileştirilmesi suretiyle oluşturmaya, inşa etmeye çalışmışlardı.

Türk kimliği, kimlik olgusunun teorik tanımlamasına da uygun olarak tarihsel akışın gelişim dinamiği içinde değişik dönemlerde değişik unsurların belirleyiciliği altında biçim kazandı. Bu nedenle tarihsel bir olgu olarak Türk kimliği, diğer bütün kolektif kimlikler gibi donuk ve statik bir kimlik değil, tarihin değişme dinamiği içinde değişime açık bir kimlik oldu.²³⁸ On dokuzuncu yüzyılda uluslaşma sürecinin etkisiyle yaşanan 'kendinin farkında olma' durumu kaçınılmaz bir şekilde Osmanlı toplumunun Türk unsuru üzerinde de etkisini gösterdi. Teritoryal, anayasal, dinsel, etnik bağlamlı tanımlamalar Osmanlı aydınları tarafından birer yeni kimlik tasarımı olarak savunulmaya başlandı. Özellikle geleneksel olarak zihinleri kuşatmış bulunan dinsel kimlik tanımlaması, Cumhuriyetin ilan edildiği döneme kadar, hatta denilebilir ki Hilafet kurumunun kaldırıldığı 1924 yılına kadar resmi algılama açısından etkisini sürdürdü. Türk ulusal kimliğinin dini sınırı, Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan farklı etnik grupları kapsadığı gibi Cumhuriyet rejiminin azınlık tanımını da etkiledi. Lozan Anlaşması uyarınca Türkiye'de yaşayan azınlıkların hukuki konumları da din bağlamında belirlendi.²³⁹

Bilindiği üzere M. Kemal ve kurucu diğer kadro için Cumhuriyet projesi, bir medenileştirme projesi olarak, Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan insanları "medenî bir millet" bünyesinde eritmek amacını güden bir projeydi.²⁴⁰ Bu projenin gerektirdiği yeni bir insan tipi tanımlama ihtiyacı, kimliğin yeniden inşasını zorunlu hale getirdi.

²³⁷ Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, s. 29-30.

²³⁸ Anıl Çeçen; "Türkiye'de Cumhuriyet Kimliği", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 169.

²³⁹ Ahmet Yıldız; **'Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 137.

²⁴⁰ Ahmet İnel; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, s. 25.

Cumhuriyetin ilanı, kimliği yeniden kurgulama sürecinin bir başlangıcıydı ve bu süreci tanımlayan temel düşünce henüz resmen dillendirilmemiş olsa da dünyevileşmeydi.²⁴¹ Teritoryal olarak sınırları çizilen Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni tanımlayacak yeni kimliğin kurgulanması süreci, kısmen de olsa dinselilik örüntüsü altındaki geleneğin ötekileştirilmesini zorunlu kıldı. Kemalist Cumhuriyet, Türk benliğinin kültürel kaynaklarını Osmanlı mirasından çıkarma anlayışını benimsemekten çok, Hitit ve Sümerlerden bir Türk kimliği inşa etmek için uğraşıyordu.²⁴² Ancak dinselilik bağlamında geleneğin ötekileştirilmesine rağmen Türkçülük düşüncesi (pantürkist niteliğinden arındırılmak suretiyle) yeni Türk kimliğinin oluşturulmasında önemli bir unsur olarak yerini korudu.²⁴³ Türkçülük düşüncesi hem kurulacak yeni devletin dayanacağı meşruiyet anlayışının halk egemenliği bağlamında hazırlayıcılarından biri oldu hem de ulus-devlet yapılanmasının şekillenmesini kolaylaştırdı.²⁴⁴

Saltanatın kaldırılması ile başlayan ve Cumhuriyetin ilanı ile birlikte devam eden reformlara referans sağlayan tek ideoloji batılılaşma dolayımıyla ulusçuluk ideolojisiydi. Amaç, yeni kurulan devletin sınırları içinde yaşayan insanlardan bir ulus oluşturmaktı.²⁴⁵ Ulusal kimliğini unutmuş bir halka, ulusal kimliğini hatırlatmak ve onları ulusal bir kimlik etrafında bütünleştirmekti. Laiklik ise Cumhuriyet kadrolarının zihinlerinde yer etmiş olan Türk ulusu idealinin gerçekleştirilmesinde temel bir unsur olarak kullanıldı. Eski kimlik sembolleri birer birer kaldırılarak yeni Türk kimliği, yeni semboller aracılığı ile toplumsal dokuya yerleştirilmeye çalışıldı.²⁴⁶ Laikleşme süreci ile milliyetçi siyasetin kültürel ve siyasal alanda hedeflerine ulaşması sağlanmaya çalışıldı.²⁴⁷ Türk kimliğinin Osmanlı yorumundan Anadolu yorumuna geçişi süreci Cumhuriyetin ilanı sonrasında gerçekleşti. Bu süreçte kimliğin en belirleyici ögesi olan dinin etkisi minimize edilmeye çalışıldı.²⁴⁸ Uluslaşmaya giden yolda modern ve ulusal

²⁴¹Şaban H. Çalış;“Ulus, Devlet ve Kimlik Labirentinde Türk Dış Politikası”, **Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: ř.H. Çalış-İ.D.Dağı-R.Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s. 25.

²⁴² M. Hakan Yavuz; “Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi”, **Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: ř.H. Çalış- İ.D.Dağı-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s. 43.

²⁴³ Mehmet Karakaş; **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, s.141-142.

²⁴⁴ Nuray Karaca; **1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2004, s.71.

²⁴⁵ Çağlar Keyder; **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, s. 74.

²⁴⁶ Selçuk Akşın Somel; “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği”, s. 80.

²⁴⁷ Ümit Cizre; “Cumhuriyet Türkiye'sinde İşlam-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İşlamlık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletifim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 88.

²⁴⁸ Hüsamettin İnanç; **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri**, s.99.

bir devletin oluşması için gerekli kurumlar, kavramlar ve değerler sistemi oluşturulmaya ve gelenek, toplumsal alandan tasfiye edilmeye çalışıldı.²⁴⁹

İster bireysel ister kolektif olsun kimlik edinme süreci iç gerilimin yoğun olarak yaşandığı bir süreçti. Yeni Türk kimliği tanımlanmaya çalışılırken de bu gerilim yaşandı. Bir yandan Batı medeniyetine eklenme çabası içinde olan kurucu kadrolar, öte yandan yerli/milli bir kültüre dayanan yeni bir kimlik yaratma ideali peşindeydi. Bu gerilim Ziya Gökalp'in ünlü sentezi ile medeniyet-kültür arasında işlevsel bir ayırım yapmak suretiyle çözüldü. "Evrensel" Batı medeniyeti teknolojiye indirildi ve "hars" üzerine kurulu bir söylem geliştirildi. Türklük insanlığın ve medeniyetin bir unsuru, bir parçası olarak ele alındı. Milli devlet ise medeni dünyaya katılmanın temel bir şartı olarak algılandı.²⁵⁰ Kemalist yaklaşım bir medeniyet projesi olmak anlamında İslam'ı reddetmeye yöneldi ise de, Türk ulusunu Müslüman bir toplum olarak tahayyül etmekten vazgeçmedi.²⁵¹

Atatürk, Hilafet makamını, kurulması istenen yeni siyasi rejimin kurumsallaşması önünde önemli bir engel olarak görüyordu. Hem bu düşünce sadece Hilafet Kurumu için değil, Patrikhane ve Hahamhaneler içinde geçerliydi. Mayıs 1924'te yabancı bir gazete için verdiği mülakattan da anlaşılacağı gibi bu dinsel temsil kurumlarının ortadan kaldırılması gerektiğini, "...Halkın mütalaasına müsteniden bahsedilen hukuk haricinde imtiyazat ile Cumhuriyet idaresinin tatbiki"²⁵² nin mümkün olmadığını düşünüyordu. Cumhuriyetin yeni kimliğini laikleştirme girişimi, 1924 yılında Hilafet makamının ilgası ile resmi olarak netlik kazandı. Aynı gün Şer'îye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılması ile Tevhid-i Tedrisat hakkında kanun teklifinin kabulü toplumsal kimliği dönüştürme ve dinin belirleyiciliğinden kurtulmuş yeni bir kimlik inşa etme anlayışının resmi açıdan ne kadar önemli görüldüğünü ortaya koymaktaydı. Dinsel içeriğinden sıyrılmış bir kimlik arayışı ile yapılmak istenen, yeni toplumsal örgütlenmeyi 'millet'e dayandırmak, milleti dini bağlamda tanımlama anlayışını değiştirmek²⁵³ ve onu bir 'ulus' haline getirmektir. Bu amacın gerçekleştirilmesi eski

²⁴⁹ A.Yaşar Sarıbay; "Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı: Sosyo-ekonomik Bir Çözümleme Denemesi", **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi** içinde, Ed. Ersin Kalaycıoğlu-A. Yaşar Sarıbay, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş. , İstanbul, 1986, s.195.

²⁵⁰ Bakınız, Tanıl Bora; **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, s.24-25.

²⁵¹ Haldun Gülalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, Metis Yayınları, İstanbul,2003.s, 36.

²⁵² Mustafa Kemal Atatürk; "Hilafet ve Yabancı Dini Müesseseler Hakkında(24 Mayıs 1920)" **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III**, Atatürk Kültür,Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s.102.

²⁵³ Levent Köker; **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.162.

Osmanlı topraklarında yaşayan ve göç yolu ile Anadolu'ya gelen halk topluluklarını Türklük kimliği altında bir araya getirmekle mümkündür.²⁵⁴

Cumhuriyet ile birlikte başlatılan siyasal/toplumsal değişim sürecinin asıl amacı, dinselliği ağır basan bir ideolojik zeminde, ulusçu ideolojiyi etkin kılmaktı. Tabiyatıyla bu, toplumda yaşayan bireylerin kendilerini Misak-ı Milli sınırları içinde ulus bağları ile özdeşleştirerek yeni bir toplumsal kimlik ile tanımlamalarını sağlayacaktı.²⁵⁵ Kemalist proje Köker'in deyişiyle devleti yeni bir meşrulaştırma formülü ile yani ulus ile devletin birliği formülüyle yeniden kurmayı amaçlayan bir projeydi. Dinsellikten arındırılmış ulus kavramıyla Osmanlı'da geçerli olan din-devlet birliği ulus-devlet birliği ile ikame edilmeye çalışıldı. Devlete sadece ekonomik alanda değil, siyasal ve toplumsal alanda da önemli bir rol verildi. Devlete yüklenen bu rol, kimlik oluşumunun da devlet tarafından yönlendirilmesi anlamına geliyordu. Yeni kurulan devlete sadakat besleyen ve onun hizmetinde olan yeni bir ulusal bilinçlilik oluşmasını sağlama, devletin en önemli görevi oldu.²⁵⁶

Toplumsal ve siyasal muhalefete rağmen yeni kimliğin parametrelerini ortaya koymak gerekliydi ve değişik deneyimler cumhuriyetin kurucu kadrolarının önündeydi. Teritoryal tanımın geçerli olduğu Fransız tecrübesi, kültürel tanım tarafından belirlenen Alman modeli ve vatandaşlık bağlamında tanımlanan Anglosakson geleneği.²⁵⁷ Bu çerçevede M. Kemal'in ulusal kimlik tanımlamasının bu üç geleneğin izlerini uhdesinde barındırdığı iddia edilebilir. Yapılmak istenen Anadolu sınırlarını içine alan, seküler bir kültürel bilince dayanan, dinsel ve etnik bağlamdan soyutlanmış bir kimlik inşa etmektir. Bu anlayışla 20 Nisan 1340 (1924) günü kabul edilen yeni Teşkilât-ı Esasîye Kanunu'nun 88. maddesinde Türk kimliği vatandaşlık esasında "Türkiye'de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese "Türk" denir." şeklinde tanımlandı.²⁵⁸ Amaç, Anadolu'da toplanmış çok çeşitli etnik ve dinsel bir toplumsal

²⁵⁴ Anıl Çeçen; "Türkiye'de Cumhuriyet Kimliği", s. 167.

²⁵⁵ Ali Yaşar Sarıbay; **Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, s.73.

²⁵⁶ Levent Köker; "Ulusal Kimlik ve Devlet Meşruiyeti: Türkiye'nin Demokratik Deneyiminin Çelişkileri", E. Özdalga-S. Persson(Ed.); **Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası** içinde, Çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 90..

²⁵⁷ Ahmet Yıldız; **'Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 119.

²⁵⁸ Bakınız, Suna Kili- Şeref Gözübüyük; **Türk Anayasa Metinleri**, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 2000 ve Kemal Gözler; **Türk Anayasaları**, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa, 1999.

yapıyı din ve dil ekseninde türdeşleştirmek, bu sayede yeni kurulan devleti güçlendirmek²⁵⁹ ve onları vatandaşlık şemsiyesi altında birleştirmektir.

Toplumsal muhalefete ve çıkan ayaklanmalara rağmen din dışı bir sadakat alanı geliştirmeye yönelik reformlar toplumsal alanda da devam etti. Sekülerizasyon sürecinde, sembolik, kurumsal, işlevsel ve yasal düzeyde gerçekleştirilen devrimler modern bir toplumsal yapı oluşturmayı hedefliyordu.²⁶⁰ 1924 sonrasında kılık kıyafet devrimi, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Medeni Kanunun kabulü, harf devrimi gibi yenilikler ile dini aidiyetin sembolik kurumlarını dönüştürmek suretiyle yeni tanımlanmaya çalışılan ulusal kimliğin kitleler açısından da doğru algılanması sağlanmaya çalışıldı. Toplumsal alanda dinsel sınırlanmaya çalışılması, ulemanın siyasi otorite karşısındaki muhalefet potansiyelini ortadan kaldırmaya ve bireylerin kendilerini yurt ve ulus bağlarıyla özdeşleştirmesinin önündeki engelleri kaldırmaya ve yeni bir sosyal/siyasal kimlik yaratmaya yönelik girişimlerdi.²⁶¹ Cumhuriyetin kurucu kadrolarının kafasında öncelik ulus-devletin kurulması ve akabinde ulus-devleti oluşturan sınırlar içinde yaşayan grupların -ki bu grupların kahir ekseriyeti Türklerden oluşuyordu- ortak bir 'biz'lik kategorisi, ortak bir kimlik etrafında dayanışma sağlayacak bir şekilde bütünleştirilmesiydi.

Ulusal kimlik eğitim ve sosyalleşme yolu ile ulus içinde yaşayan insanlara kazandırılır ve onların düşünce, tavır ve davranışlarına yansır.²⁶² Eğitim kurumu yeni ulusal kimliğin oluşumunda merkezi bir rol üstlendi. Yeni ulusal kimliğin kitlesel boyutta kabulünü sağlamak ve istenen tipte insanı yetiştirmek için eğitim işlevsel olarak kullanıldı. Eğitim alanında yapılan yenilikler yerel, dini, etnik ve kültürel aidiyetlerin üzerinde yeni bir ulusal kimliğin oluşumunda ve topluma benimsetilmesine yöneldi.²⁶³ Cumhuriyet kadroları henüz ulus olamamış bir toplumu medeni bir ulus haline getirebilmek için 'eğitim'den faydalanmaya, ulusal bir kültür etrafında ümmetten millete geçişi bu yolla gerçekleştirilmeye çalıştı.²⁶⁴ Amaç, Türklerin ümmet kimliği etrafında şekillenen sadakatini, ulusal kimliğe, yeni Türk kimliğine sadakatle

²⁵⁹ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 71.

²⁶⁰ Ali Yaşar Sarıbay; **Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası...**, s.74.

²⁶¹ Ali Yaşar Sarıbay; "Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı: Sosyo-ekonomik Bir...", s.200.

²⁶² Nevzat Kösoğlu; **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, s.101.

²⁶³ Birol Caymaz; **Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.12

²⁶⁴ Orhan Türkdoğan; **Türk Ulus-Devlet Kimliği**, s. 86.

değiştirmekti. Türk ulusal kimliğini yeni bir sadakat merkezi haline getirebilmektir.²⁶⁵ Ders kitaplarında bayrak, vatan gibi semboller aracılığı ile ulusal bir kimlik etrafında kolektif bir bilinç oluşturulmaya, kişilerin kendini Türk ulusuna ait hissetmeleri ve bu aidiyet ile gurur duymaları sağlanmaya çalışıldı.²⁶⁶

1930'lu yıllara kadar siyasal/toplumsal düzeni laikleştirme yönünde atılan adımlar sadece örgün eğitim aracılığı ile değil aynı zamanda yaygın eğitim yöntemi kullanılarak da kitlelere ulaştırılmaya çalışıldı. Bu dönemde Türk Ocakları, modern Türkiye'nin doğuş sancularına tanıklık eden aydınların düşüncelerini dile getirdiği bir platform olarak, Türk kimliğinin gelişmesinde öncülük yaptı. 1924 yılından itibaren bütün Türkler arasında ulusal bilincin gelişmesini, Türk kültürünün ortaya çıkarılmasını ve ulusal bir ekonominin geliştirilmesini sağlamak üzere Anadolu'nun her yerinde faaliyetlerde bulundu. 1924 Kurultayı'nda, 'Türklük', "Neslen Türk olan veya hars dolayısıyla Türk duygusu ve Türk dileği besleyen ve mazileri ile Türklüğe bağlı olduklarını ispat etmiş bulunan..." herkesi, din ve dil koşullarına da bağlı olmaksızın geniş bir şekilde tanımlayan bir kavram olarak benimsendi.²⁶⁷ Cumhuriyet sonrasında ülkede reformları halka benimsetme, laik ve milliyetçi düşünceleri konferanslar, sergiler, kurslar yolu ile yaygınlaştırma, hâkim Türk kültürü etrafında standart bir kültüre dayanan ulusal bir bilinç geliştirme çabası içinde olan, 30.000'in üzerinde üyesi ve 267 şubesi bulunan Türk ocakları, Cumhuriyet döneminde açıkça dile getirmemiş, 1927 yılında etkinlik alanını Türkiye Cumhuriyeti ile sınırlandırmış olsa da pantürkizm odağı olarak görülüyor ve Mustafa Kemal tarafından hayata geçirilen ve Anadolu sınırlarını kapsayan milliyetçilik anlayışı ile çelişiyordu.²⁶⁸

1930 sonrasında rejim tek-parti sistemine doğru yöneldi. Yerleşik bir tek-parti düzenini inşa etmek amacına yönelik gelişmelerin en önemlisi, Türk Ocakları'nın 1931'de kapatılması Halkevleri'ne dönüşümüydü. 1932 yılında açılan Halkevleri bütün halkı bünyesine almayı amaçlayan ve CHP ideolojisini- ki artık devlet ideolojisi ile parti ideolojisi bütünleşmiştir.- benimsetme ve yayma aracı olan bir toplumsal/siyasal örgüt

²⁶⁵ Abdullah Ahsen; **Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi**, Çev: Kenan Dönmez, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1986, s.20.; M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 72-73.

²⁶⁶ Birol Caymaz; **Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları**, s.17.

²⁶⁷ Bakınız, François Geogon; **Osmanlı-Türk Modernleşmesi**, s. 39-45.

²⁶⁸ Bakınız, Esat Öz; **Otoriterizm ve Siyaset: Türkiye'de Tek Parti Rejimi ve Siyasal Katılma(1923-1945)**, Yetkin Yayınları, Ankara,1996, s.91., Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s.262., François Geogon; **Osmanlı-Türk Modernleşmesi** , s. 63-64.

olarak tasarımılandı.²⁶⁹ Türk Ocakları her ne kadar Cumhuriyetin temel idealleri çerçevesinde bir çizgi benimsemiş olsa da, kapatılıncaya kadar devletten bağımsız bir örgüt olma niteliğini korumaya çalışmıştı. Kemalist modernleşme politikası içinde devlet, yukarıdan aşağıya toplumsal dönüşümü gerçekleştirmenin merkezi olarak düşünülüyordu. Cumhuriyetin kurucu kadroları için devlet sadece kurumsal bir organizasyon değil toplumsal hayatı belirleyen önemli bir aktördü.²⁷⁰ İnşa edilmeye çalışılan tek-parti düzeninde toplumsal hayata nüfuz etme potansiyeli belirgin olan Türk Ocakları kapatıldı, ancak bu örgütün kapatılması ile ortaya çıkan işlevsel boşluk Halkevleri'nin 1932'de faaliyete geçirilmesiyle doldurulmaya çalışıldı.

Bora'ya göre Cumhuriyetin ilk döneminden itibaren bir yandan ulus-devletin inşa edilmesi ile uğraşılırken, öte yandan ulus-devlet konseptinin zorunlu bir sonucu olarak bir ulusal kimlik tanımlanmaya çalışılıyordu. Bu tanımlama genel olarak ikili bir yaklaşıma dayandırılmıştı. Birincisi ulusal kimliğin siyasi/hukuki bir kimlik olarak vatandaşlık bağlamında tanımlanması, ikincisi ise etnikçi bir temeli esas alan özcü kimlik tanımlamasıydı.²⁷¹ Özellikle Cumhuriyetin ilk on yılında, Türk ulusal kimliğinin Kemalist inşasında Cumhuriyetçi tanımın hâkim veçhesini “vatandaşlık yoluyla Türkiye Cumhuriyeti'ne bağlı olan ve Türk dilini kültürünü ve milli idealini benimseyen herkes Türk'tür.” şeklindeki hukuki, aynı zamanda kısmen de siyasi tanıma dayanan tekilci anlayışın oluşturduğu²⁷² konusu tartışma götürmez bir gerçektir.

1900'lü yılların ilk çeyreğinden sonra Avrupa'da gelişmeye başlayan totaliter rejimler ve ırkçılık düşüncesi, Türk aydın-bürokratlarında etnik kökene dayanan tanımlama arayışlarını özendirici bir etki yaratmıştı. İlk on yılda vatandaşlık esasında yapılan Cumhuriyetçi tanımlama bir ideal olarak dinin halk nezdindeki etkisini kıramamış, dinin etkisini kırarak yeni bir ideal oluşturulamamış, bu ihtiyaç karşısında Türk'lük bağlamında yeni bir 'biz'lik oluşturmak için etnik tanımlama popüler bir alternatif olarak ön plana çıkmaya başlamıştı. Bu çerçevede, Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi yaklaşımlar aracılığı ile Cumhuriyetçi tanıma, etnik tanımlama eklemlenmiş ve ikili bir kimlik kavrayışı²⁷³ görüntüsü ortaya çıkmıştı. Ancak bu popülerite dahi, soya dayalı yaklaşımın resmi olarak cumhuriyetçi tanımlamanın önüne

²⁶⁹ Esat Öz; *Age.*, s. 89 ve 94.

²⁷⁰ Bakınız, Hüsamet'in İnanç; *Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*, s.102.

²⁷¹ Tanıl Bora; *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*, s.20.

²⁷² Ahmet Yıldız; *'Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, s. 139.

²⁷³ Ahmet Yıldız; *Age.*, s. 159-160.

geçmesini sağlayamamıştı. Bu nedenle ticari hayatta kullanılan evraklarda Türkçe kullanılmasını zorunlulu hale getirilmesi, kamu kesiminde istihdamın Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olma değil, ‘Türk’ olma şartına bağlanması, Doktorluk, Eczacılık, Kabotaj kanunları ile bazı mesleklerin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına tahsis edilmesi²⁷⁴ gibi etnosantrik görüntü sergileyen bazı uygulamalar, konjonktürel uygulamalar olarak da değerlendirilebilir.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren ulusal kimliğin hukuki vatandaşlık bağı ile tanımlanan siyasi-hukuki bir kimlik olarak tanımlanma çabası daha belirgindi. Özcü bir karakterin ulusal kimlik tanımına girmesi ise, inşa sistematığının içinde bulunmakla birlikte, merkezine yerleştirilmedi ya da tek belirleyici ideal olarak ele alınmadı. Vatandaşlık Batılı liberal-demokrat geleneğin pratikleri de dahil olmak üzere hiçbir örnekte saf bir hukuki/siyasi statü olarak kurgulanmamıştı ve bir milli kimliğe, başka özsel kimliklere teyellenmişti.²⁷⁵ Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı için de aynı durum söz konusu oldu. 1931 CHP Programı ulusu, “dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların tayin ettiği bir siyasi ve içtimai heyet” olarak tanımladı. Programa göre Türkçe konuşan, Türk kültürü ile yetişen ve Türk ülküsünü benimseyen her vatandaş, Türk kimliğine sahip olan bireyler olarak ele alındı.²⁷⁶

Cumhuriyetin ilanı sonrasında yeni ulusal kimliğin tanımlanmasını ve sınırlarının çizilmesini sağlamak üzere dil ve tarih alanında resmi nitelikli çalışmalara imza atıldı.²⁷⁷ Tarih bilincinin milliyet düşüncesinin ve mensubiyet duygusunun sınırlarını çizen, dolayısıyla bir ulus devletin var oluş nedenini ortaya koyan ana etmen ve motiflerden biri olduğundan hareketle Türk tarihinin sorgulanması ve onun yeniden yazılması için insanüstü bir gayret içerisine girildi.²⁷⁸ 1930’lu yılların başından Atatürk’ün ölümüne kadar Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile, Türklerin şanlı bir ulus olduğu düşüncesine ağırlık verilmeye başlandı. Birinci Türk Tarihi Kongresi’nde

²⁷⁴ Bu ve benzeri uygulamalar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız, Ayhan Aktar; “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uygulanan Türkleştirme Politikaları”, **Tarih ve Toplum**, Cilt 26, Sayı 156, Yıl 1996, ss. 4-18.

²⁷⁵ Tanıl Bora Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren ulusal kimlik bir yandan hukuki olarak vatandaşlık bağı ile tanımlanan siyasi-hukuki bir kimlik öte yandan etnisist ve özcü bir kimlik olarak tasarlandığını belirtiyor. Bakınız, Tanıl Bora; Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.53-62, s.53. ve Bora; **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, s.28.

²⁷⁶ Ergun Özbudun; Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, s. 64.; Hüsamettin İnanç; **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri**, s.106.

²⁷⁷ Bakınız, Nuray Karaca; **1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler**, s.122.

²⁷⁸ Hüseyin Akyüz; **Kurumlar Sosyolojisi: Tanımlar, Kuramlar ve Uygulamalar**, Henüz Yayınlanmamış Kitap, Erzurum, 2008, s.297-298.

Türklerin kültürel, dilsel ve ırksal özgünlüğüne yapılan vurgular ırksal ve dilsel özellikleri Türklüğün temel göstergeleri haline getirdi.²⁷⁹ Özellikle dil, kurucu irade tarafından çok önemli görülüyordu. Aynı yıllarda Türk dili resmi olarak Türklüğün bir göstergesi olarak kabul ediliyordu. Türk dilinin kullanımını yaygınlaştırmak için yapılan “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyaları ile dilin yaygınlaşması sağlanmaya, ortak bir dil geliştirilmek suretiyle Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan tüm vatandaşlar, Müslüman olmayan ve Müslüman oldukları halde etnik farklılıkları olan tüm insanlar dilsel potada kaynaştırılmaya çalışıldı.

Dil üzerinden aranan toplumsal bütünleşme, biyolojik bir ırkçı yaklaşımın resmi olarak kabul edildiğine ilişkin tezin en azından ihtiyatla karşılanması gerektiğini, bütünleştirme tavrının resmi açıdan daha anlamlı bulunduğunu gösteren bir durum olarak kabul edilebilir.²⁸⁰ Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile, Turancılık ve Anadoluçuluk görüntüsü sergileyen iki milliyetçilik anlayışı eklektik bir biçimde birleştirildi. Anadolu'nun tarihi Hitit ve Sümerler gibi antik kültürler ile temellendirildi ve bu kültürlerle sahip toplulukların Türk boyları olduğu ispatlanmaya çalışıldı. Aynı eklektizm Batıcı Anadolu Hümanistleri tarafından da kullanıldı.²⁸¹

Belki de bu durumun tek istisnası, 1942 yılında çıkarılan ve genel olarak bütün mükellefleri kapsıyor olsa da, vergi matrahını belirleyen listeleri din ve milliyete göre hazırlanan ‘Varlık Vergisi Kanunu’ydü. Ancak tek ve arızı sayılabilecek bu uygulamanın, dönemin Avrupa’sı göz önüne alındığında abartılı yorumlanmaması gerekir. Nitekim Alman ekolünün etkisinin sona ermeye başlamasıyla bu uygulama yürürlükten kaldırılmıştı. Alman etkisinin sona erdiğini göstermesi açısından 1944 yılında Türkçü grupların kovuşturulmaya uğraması olayı da, etnik vurgunun sistematik bir şekilde resmi olarak benimsenmediği konusunda bizlere fikir verebilir.²⁸²

²⁷⁹ Soner Çağaptay; “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4**, içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s.261.

²⁸⁰ Bakınız, Çağaptay; Agm., s.245 ve 247,

²⁸¹ S. Seyfi Ögün; **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, s.131-132

²⁸² Bernard Lewis; **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, s.301 ve Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s. 120-121.

2.4. Tarihsellik Bağlamında Kimlikler Sorunu: Ulusal Kimliğe Dinsel ve Etnik Muhalefet

Yeni Cumhuriyetin sınırları Misak-ı Milli ile tam bir mutabakat içinde belirlendi ancak ulusal kimliğin sınırlarını belirlemek bu kadar kolay olmadı.²⁸³ Hilafet makamının kitleler üzerindeki sembolik etkisi devam ediyordu. Din hala yerleşik siyasal ve toplumsal düzenin temel ilkesiydi. Hilafetin kaldırılmasının ardından gerçekleştirilen ve Şer'îye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılmasını, medreselerin kapatılmasını, Şer'îye mahkemelerinin ilgasını kapsayan reformlar, geleneksel hiyerarşiyi dolayısıyla ulemanın sistem içindeki yerini sarstı. Bu köklü değişiklikler kaçınılmaz olarak eylemli ve yaygın bir kızgınlığa neden oldu.²⁸⁴

Yaşanan radikal reformların yarattığı siyasal ve toplumsal hoşnutsuzluk, yasal ve yasal olmayan muhalefetin belirginleşmesini sağladı. Yasal muhalefet Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası bünyesinde toplandı ve 'radikalizme' karşı evrimci bir yaklaşımı ön plana çıkardı. Yasal olmayan muhalefet ise, Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgede, Doğu illerinde ortaya çıktı. İrili ufaklı birçok ayaklanmanın temsil ettiği muhalefetin dinsel aidiyetten mi yoksa etnik bir aidiyet bilincinden mi kaynaklandığı hala tartışma konusudur. Ancak etnisiteye dayanan bir kimlik duygusunun o günün şartlarında daha çok şehirlerde yaşayan ve hâkim grubu oluşturan Türkler arasında bile, kitleselel motivasyonu sağlamada yetersiz ve dinsel aidiyetin gölgesinde kaldığı düşünüldüğünde, Şeyh Sait İsyanı ve devamında aynı bölgede ortaya çıkan diğer isyanların etnik aidiyetten kaynaklanmadığı, dinsel tehdit algılamasının esas harekete geçirici güç olduğu, geleneksel aşiret örgütlenmesinin dayattığı hiyerarşinin bozulma tehlikesinin de bu isyanları tetiklemiş olabileceği de göz ardı edilmemelidir.²⁸⁵ Bu dönemde geniş halk kesimleri için, Kürt etnisitesine dayanan bağımsız bir Kürt devleti düşüncesi herhangi bir anlam taşıymıyordu. Kitlelerin algılaması bakımından anlamlı olmayan bir unsur yerine, Kürt liderler tarafından harekete geçirici güç olarak dinsel semboller ön plana çıkarılmıştı.²⁸⁶

²⁸³ Ahmet Yıldız; **'Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, s. 119.

²⁸⁴ Bernard Lewis; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.264-265.

²⁸⁵ Martin van Bruinessen; "Osmanlıcılıktan Ayrılıkçılığa: Şeyh Sait Ayaklanması'nın Dini ve Etnik Arka Planı", Martin van Bruinessen; **Kürdistan Üzerine Yazılar** içinde, Çev:Levent Kafadar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.124.

²⁸⁶ Martin van Bruinessen; Agm., s.167.

1930'lu yıllarda kurulan otoriter rejim toplumsal/siyasal muhalefetin kontrol altına alınmasını kolaylaştırdı. Özellikle doğu ilerinde sükûnet sağlandı.²⁸⁷ Cumhuriyetin ilanından Atatürk'ün ölümüne kadar geçen sürede, Cumhuriyet idaresi vatandaşlığı kültürel/millî bir kimlik olarak tanımlandı, millî kimlikle kayıtlı kültürel vatandaşlık anlayışı, organizmacı millet ve devlet düşüncesi ile iyice keskinleşti, tek parti ideolojisi ve pratik uygulamaları organizmacı görüşü perçinledi.²⁸⁸ İkinci Dünya Savaşı'nın sona erdiği günlere kadar resmi Türk kimliği, merkezi otoritenin tayin ettiği yörüngeden çıkmadı. Kendini merkezin belirlediği yörüngenin dışında tanımlayan unsurlar, entegrasyonu sağlamaya yönelik uygulamaların muhatabı haline geldi. CHP tarafından 1931 Kongresinde kabul edilen 'altı ok', 1937'de anayasaya girdi ve bu sayede, merkez tarafından tanımlanan kimliğin temel parametreleri yasal bir zemine kavuştu.²⁸⁹ Bu dönemde, Batı'da geçerli olan siyasi düşüncelerin etkisiyle girişilen ve etnik vurguyu merkeze alan seçkin girişimler, Kürt kökenli aydınlar arasında etnik yönelimi kuvvetlendirici bir etki gösterdi. Nitekim 1930'lu yıllardan sonraki dönemde ortaya çıkan ve etnik kökeni merkeze alan siyasi hareketlerin hiçbirinde dini karakter, etnisite bağlamının önüne geçemedi. Ayrıca 1938 sonrasında herhangi bir isyan da yaşanmadı.²⁹⁰ Toplumsal hayat bu dönem içinde uluslaşma arayışının da etkisi ile üniterleştirilmeye çalışıldı. Siyasal iktidarı elinde bulunduran merkez ekonomik, toplumsal ve kültürel alana yayılmış kamusal alanı belirler hale gelmişti.²⁹¹

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra otoriter rejimler kitleler nezdinde itibar kaybetti ve Alman ideolojik etkisi zayıflamaya, demokrasi ideali tüm dünya toplumları gibi Türkiye'de de etkili olmaya başladı. Tek parti rejiminin meşruiyetinin uluslararası platformlarda kaybolma tehlikesi, 1940'lı yılların sonlarına doğru rejimin normalleşmesine yönelik gelişmeleri hızlandırdı. Tek-partili siyasal rejimin, çok partili bir sisteme doğru evrilmesi ve siyasi yapıdaki çoğullaşmaya paralel olarak, merkez haline gelmiş devletin/partinin toplumsal yaşam üzerindeki mutlak belirleyiciliğinin zayıflamaya başlaması, dönemin gerçekleri göz önüne alındığında normalleşmenin en önemli göstergesi oldu. Resmi görüş, vatandaşlık kavramı ile temellenen Cumhuriyetçi ideale yeniden vurgu yapmaya başladı. Başbakan Recep Peker'in, Mart 1947'de yaptığı

²⁸⁷ Martin van Bruinessen; "Türkiye Kürtleri", Martin van Bruinessen; **Kürdistan Üzerine Yazılar** içinde, Çev:Bülent Peker-Nevzat Kırış, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.340

²⁸⁸ Tanıl Bora; **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, s.28.

²⁸⁹ Bakınız, Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, s. 58.

²⁹⁰ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, Doğan Kitap, İstanbul, 2006, s.127 ve 131.

²⁹¹ Ömer Çaha; "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü" **Doğu Batı**, Yıl: 2, Sayı:5, 1998-9, s.86.

bir konuşmada, ülke içinde yaşayan her ferdi eşitlikçi bir anlayışla kucaklamak, azınlıkların haklarını korumak, mezhep farklılıklarını ve etnik farklılıkları bütünleştirici önlemler almak konusunda kararlı bir tutum sergileneceğini²⁹² belirtmesi ile kimlik algılaması itibarıyla, Cumhuriyetçi yaklaşım yeniden ağırlıklı düşünce haline geldi. Devlet iktidarının konsolidasyonunu sağlamak, siyasal birliği tesis etmek ve Ankara merkezli yönetimde istikrarı sağlamak üzere çaba gösteren Cumhuriyet yönetimi, bu dönemde Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yaşayan ve Kürt etnik kökeninden gelen yerel önderlerin, konsolidasyona ve devletin merkezileşmesine karşı direnç göstermesi, bazı bütünleşme pratiklerini beraberinde getirdi.²⁹³

Ancak siyasal alanın kitlelere açılmaya başlaması ile özellikle din olgusu, dini semboller, dini duygular kimliği tanımlayan birer parametre olarak siyasi alana yeniden girdi.²⁹⁴ Toplumsal alanda küçümsenmeyecek ölçüde bir görüntü farklılaşması yaşandı. Siyasal partiler, dernekler, sendikalar, tarikatlar toplumsal alanda yeniden görünür hale geldi. Merkezin kuşattığı kamusal alanda ciddi oranda bir çeşitlilik ortaya çıkmaya başladı. İdeolojik olarak şekillendirilen kamusalılık, ideoloji-dışı bir görüntüye kavuşmaya başladı.²⁹⁵ Çok partili hayata geçiş ile birlikte devletin dine yaklaşımında önceki döneme göre yaşanan yumuşama, Cumhuriyetçi idealin belirleyiciliği altında inşa edilen yeni Türk kimliğinin dünyevi ‘ethos’ açığını kapatma arayışı ile birleşerek, dinin resmi anlamda kimliği belirleyici bir unsur olarak ön plana çıkmasını sağladı. Aslında bu reel toplumsal durumun resmileştirilmesi anlamına geliyordu.²⁹⁶ Çünkü resmi alanda tanımlayıcı bir öge olarak 1924 sonrasında tedavülden kaldırılmış gibi görünmesine rağmen ne din etkisini yitirmiş, ne etnosantrik yaklaşım 1944 yılında resmen terk edildiği için bir tanımlayıcı öge olmaktan çıkmış, ne de siyasi tanım anlamsız hale gelmişti. Süreç içinde Türk kimliği, hem devletin hem de toplumun kolektif bilincinde bu üç unsurun hiç birinden soyutlanmayacak biçimde etkisini sürdürmeye devam etmişti.²⁹⁷ Bu anlamda Milli Mücadele’nin başladığı dönemden günümüze kadar, ağırlıkları değişse de, vatandaşlık bağlamında kurgulanan siyasi

²⁹² Aktaran Kemal H.Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 214.

²⁹³ Ahmet Mesut; “Türk Devlet Söylemi ve Kürt Kimliğinin Reddi”, **Birikim**, Sayı:48, 1993, s.27.

²⁹⁴ M. Ali Kirman; “Türkiye’de Toplumsal Değişme, Din ve Kimlik: Dini Cemaatlerin Dönüşümü ve Tanımlanma Sorunu”, **Demokrasi Platformu**, Yıl 2, Sayı 5, Kış 2006, s.151.; Ayrıca Karpat da, çok partili hayatın başlaması ile laikliğin daha liberal bir şekilde yorumlanmaya başladığını belirtir. Bakınız, Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 235.

²⁹⁵ Ömer Çaha; “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü”, s.88.

²⁹⁶ Tanıl Bora; **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, s.125-127.

²⁹⁷ Bakınız; Sevan Nişanyan; “Kemalist Düşüncede ‘Türk Milleti’ Kavramı”, s.141.

tanım, resmi yaklaşım açısından temel bir referans özelliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir.

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra yaşanan laikleşme sürecinin en önemli hedefi öznel kimliklerin sekülerleşmesiydi, ama 1950’li yıllardan itibaren din olgusu siyasi alanda, partiler ile kitleler arasında kurulan siyasi aidiyeti belirleyen temel bir referans olma özelliği kazandı²⁹⁸ ve bu durum özel alanla sınırlandırılmaya çalışılan dinin, siyaset aracılığı ile kamusal alana yeniden taşınmasını sağladı. İslam’ın kamusal görünürlüğü arttı ve İslamcı gruplar, özellikle Nurcular ve Nakşibendiler, DP aracılığı ile sisteme eklenmeye başladı.²⁹⁹ DP açısından bu durum Cumhuriyetçi tanımlamadan bir uzaklaşma anlamına gelmiyordu. Demokratlar iktidara gelmeden önce 1949 yılı Ocak ayında yaptıkları resmi bir açıklamada ‘Ben Türküm’ diyen herkesi ırk ve din farkı olmaksızın ‘Türk’ kabul ettiklerini zaten açıklamışlardı.³⁰⁰

1950’li yıllardan sonraki süreç, sosyo-ekonomik açıdan ciddi dönüşümler ve bu dönüşümlerin beraberinde getirdiği sorunların yaşandığı bir dönem oldu. Söz konusu dönemde ekonominin dışa açılması, tarım sektörüne sağlanan destek ile üretimin artması, karayolu yapımının hızlandırılmasıyla ulaşım imkânlarının genişlemesi, yabancı yatırımların özendirilmesi, sanayileşmenin hızlanması, toplumsal farklılaşma, sendikal gelişmeler, sanayileşmeye bağlı olarak göç olgusunun bir sorun olarak 1960’lı yıllarda ortaya çıkması, hızlı büyümenin yarattığı ekonomik sorunlar, bu sorunların 1970’li yıllarda getirdiği toplumsal/siyasal şiddet ortamı³⁰¹, kimlik siyaseti sorununun arka planını anlamlandırmak için önemli kilometre taşlarıdır.

Katılımcı ve yarışmacı bir siyasi sistemin kabul edilmesi ile siyasi partiler, kitlelerinin kimlik arayışlarına cevap vermek, onlarla güçlü bir kimlik bağı kurmak, siyaseten yeni bir ‘biz’lik kategorisi oluşturmak zorundaydı.³⁰² Bu zorunluluk, çok partili siyasetin kesintilerle de olsa devam ettiği 1950-1980 yılları arasındaki dönem, dinsel kimliği ağırlıklı olarak temel referansı olarak algılayan kitlelerin sağ partilerde, etnisite bağlamını temel referansı olarak algılayan kitlelerin ise sol partilerde temsil edilme imkanı yakaladığı, kendini siyasete katılma aracılığı ile legalize etmeye çalıştığı, siyaseten meşruiyet kazandığı bir dönem oldu.

²⁹⁸ E. Fuat Keyman; “Türkiye’de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme”, **Demokrasi Platformu**, Yıl 2, Sayı 5, Kış 2006, s.124.

²⁹⁹ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 91.

³⁰⁰ Aktaran, Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 215.

³⁰¹ Bakınız, Ahmad; **Age.**; Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**,

³⁰² Gencay Şaylan; **Türkiye’de İslamcı Siyaset**, Verso Yayınları, Ankara, 1992, s.93.

CHP'nin 1950-1954 ve 1957 seçimlerinde, Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı 15 ilde, Türkiye genelinde aldığı oy ortalamasının üzerinde oranlarda destek sağlamayı başarması, tek parti döneminde uygulanan otoriter politikalara rağmen, kitlelerin etnik bir bilinç ile hareket ettiği, etnik bağlama oturmuş bir kimlik algılamasının ya da etnik bir bilincin katılımcı siyasetin gereği olarak seçimlerde yapılan tercihlere yansıdığı düşüncesini tartışılır kılmaktadır. Adı geçen seçimlerde kitlesel tepkiyi siyasi tercihe dönüştüren güç muhtemelen etnik kaygılar değil, genel ekonomik sorunlar ve tek parti döneminde uygulanan radikal laik politikalarıdır.³⁰³ Buna rağmen DP döneminde beliren kitlesel muhalefet, Cumhuriyetçi seçkinler tarafından bir Cumhuriyetle bütünleşme sorunu olarak algılandı. Bu algılama 1960'lı yıllarda tek parti döneminde de uygulanan politikaların yönlendirilmesinde etkili oldu. Bu çerçevede 'Vatandaş Türkçe Konuş' kampanyası yeniden gündeme getirildi. Köylere Kürtçe adlar yerine Türkçe adlar veren bir yasa çıkarıldı.³⁰⁴

1950'li yıllardan itibaren Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin sosyal ve ekonomik bütünleşmesini sağlamak üzere geliştirilen yaklaşımlar ön plana çıktı. Bu dönem öncesinde siyasal bütünleşmeyi sağlamak üzerine yoğunlaşan hükümetler, çok partili döneme geçişle birlikte, ekonomik bütünleşmenin sağlanmasına yönelik hedefleri gündemlerine aldılar. 1965 ve 1969 hükümet programlarında bu bölgelerin geri kalmışlığının vurgulanması ve geri kalmışlık sorununun bölünmez bütünlük ile ilişkilendirilmesi, Süleyman Demirel'in Güneydoğu Anadolu Projesi'ni(GAP) bir entegrasyon projesi olarak algılaması, Turgut Özal'ın "GAP Türkiye'nin birliğinin simgesidir"³⁰⁵ demesi, 'geri kalmışlık' perspektifine dayanan ekonomik entegrasyona dayalı bütünleşme arayışının sürekliliğini göstermektedir.

Geri kalmışlık söyleminin dayandığı sosyolojik ortam 1960-1970 döneminde Kürt etnisitesini merkeze alan oluşumları sol tandanslı partileri tercihe yöneltti. Kürt etnikçileri, Türkiye İşçi Partisi gibi ulusal sosyalist örgütler içinde yer almaya³⁰⁶, Yeni Türkiye Partisi, Güven Partisi gibi partilerin ve bağımsız adayların aldığı oy oranlarında etkili olmaya başladılar.³⁰⁷ İslamcı akımlar ise, önceleri Demokrat Parti'yi ve Adalet

³⁰³ Bakınız, Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, s.113

³⁰⁴ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s.113

³⁰⁵ Ahmet Mesut; "Türk Devlet Söylemi ve Kürt Kimliğinin Reddi", s.28.

³⁰⁶ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s. 134.; Ahmet Mesut; "Devlet Söylemi ve Kürt Kimliğinin Reddi", s.28.

³⁰⁷ Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, s.114

Partisini desteklediler. 1970'lerden sonra ise Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi içinde yoğunlaşarak siyasi alanda meşruiyet kazanma çabası içinde bulundular.³⁰⁸ Hızlı sosyo-ekonomik ve siyasi gelişmelere rağmen 1920'lerden 1980'li yıllara gelinceye kadar Cumhuriyetçi tanım vatandaşlık bağlamında resmi görüşün esas dayanak noktasını oluşturdu. Türk kimliği özcülükle itham edilse de, her türlü kategorik ayırım aşılmaya ve sağlıklı bir yapının gerektirdiği türdeşlik, hâkim kültür bağlamında oluşturulmaya çalışıldı. Osmanlı'dan başlayarak farklı milliyetçiliklerin hepsinde ortak nokta, etnik ya da kültürel bir iddia olmaktan çok devletin teritoryal ve stratejik önceliklerine yapılan vurguydu. Geçmişte olduğu gibi Cumhuriyet dönemi ve sonrasında da devlet çıkarları sürekli olarak ulusal duygu ve düşüncelerin önüne geçti.³⁰⁹ Cumhuriyet dönemi ve sonrasındaki kadrolar tarafından Türk kimliği anayasal vatandaşlık bağlamından koparılmamaya, ülkede yaşayan tüm unsurlar vatandaşlık şemsiyesi altında bütünleştirilmeye çalışıldı.

1970'li yıllar, ciddi siyasi bölünmelerin kitlesel olarak destek bulduğu bir dönem oldu. 1969 seçimleri sonrasında merkez sağda yaşanan siyasi bölünme İslam'ı temel referans olarak ele alan Milli Nizam Partisi'nin siyasi sahnede yer almasını, 1980 yılına kadar anahtar partilerden biri olarak siyasi sisteme entegre olmasını sağladı. Ekonomi alanında tekelci sermaye karşısındaki net muhalif tavrını İslami bir jargonla dile getirerek, günümüze kadar uzanan İslamcı siyaset³¹⁰ anlayışının başlangıcı oldu. 1971 Muhtırası sonrasında kapatılmasının ardından, Milli Selamet Partisi çatısı altında aynı siyasi jargonu sürdüren bu siyasi hareket, dinsel kimliğin kültürel bir kimlikten siyasi bir kimliğe dönüşümünde kilit bir rol üstlendi. Milli Nizam ve devamı olan partilerle İslami inanç, doğrudan siyasi alana taşınmaya devam etti.³¹¹

Sanayileşme olgusu Kürt nüfusun büyük oranda göç etmesine de neden olmuştu. Doğu bölgesinden göç eden kitleler kentlerde proleterleşti ve bu kitleler 1958'lerden itibaren 'Doğu Sorunu' adı altında tartışmalar açmaya başladı. 1960 sonrasında anayasal güvence altına alınan hakları, ifade özgürlüğünü iyi kullanmaya basın organları aracılığı

³⁰⁸ Gencay Şaylan; **Türkiye'de İslamcı Siyaset**, s.101.

³⁰⁹ François Georgeon; **Osmanlı-Türk Modernleşmesi**, s. 18.

³¹⁰ 'İslamcı siyaset' ya da 'siyasi İslamcılık' kavramları bu çalışmada, dini temel referans olarak kabul eden ve güncel siyasi söylemlerle bezenmiş bir siyasi hareketi, özellikle MNP ile başlayan MSP-RP-FP-SP şeklinde devam eden çizgiyi tanımlamak için kullanılmıştır.

³¹¹ Bakınız; Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s. 165.; Gencay Şaylan; **Türkiye'de İslamcı Siyaset**, s.101-103.; Nilüfer Göle; **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, s. 54.

ile hoşnutsuzluklarını dile getirmeye, Kürtçe gazete yayınlamaya başladılar.³¹² 1960'lı yılların sonlarından başlayarak sol partiler içinde temsil imkânı bulan Kürt hareketleri, etnik bir bilinçle hareket etmeye başlamışlardı. Doğu Anadolu'nun sorunlarına dikkat çekmek için düzenlenen mitingler, sol gruplar tarafından özellikle de Türkiye İşçi Partisi tarafından desteklendi. 1970 yılında yapılan kongrede Kürtleri ayrı bir millet olarak tanıyan ve Kürtlerin maruz kaldığı ulusal baskıyı eleştiren bir sonuç metni kabul edildi. Kürt etnisitesini öne çıkarmaya başlayan örgütler kurulmaya başlandı. Bu örgütlerden en etkilisi 1969 yılında kurulan Devrimci Doğu Kültür Ocakları'ydı.³¹³ Marksist söyleme eklenilen ve sol muhalif söylemin esas temalarını kullanan Kürtçü örgütler, 1971 Muhtırası sonrasında dağıtılıncaya kadar, ağalığa, şeyhliğe, aşiret düzenine karşı çıkıyorlar Şeyh Sait İsyanı ve devamındaki diğer isyanlardan farklı bir sürecin temsilcileri oluyorlardı.³¹⁴

Muhtıra sonrasında siyasal sistemin olağan hale gelmesi ve sistemin normalleşmesi ile birlikte, etnik kimlik siyaseti Kürtçü gruplar, dinsel kimlik siyaseti ise Milli Nizam Partisinin devamı olan Milli Selamet Partisi tarafından güdülmeye devam etti. Marksist, Leninist ve Maoist sola iliştilmiş bir Kürt etnikçiliği 1980'li yıllara kadar kendini farklı örgüt ve illegal partilerde görünür kılmaya çalıştı. Öcalan tarafından kurulan Kürdistan İşçi Partisi (PKK) bunlardan biriydi. PKK, sömürge tezini ve sömürgeci Türkiye'ye karşı devrimci bir mücadeleyi savunan bir illegal örgüt olarak başladığı eylemlerinde, 12 Eylül 1980'e kadar 354 öldürme 366 yaralama eyleminin faili oldu.³¹⁵

1950-1980 yılları arasında yaşanan sosyal, ekonomik ve siyasal gelişmeler, Türkiye'de yaşayan nüfusun yapısında homojenleştirici bir etki yarattı. Ancak bu dönem, siyasal aidiyeti sağlamak ve sağlamlaştırmak üzere, bütün kimlik kategorilerinin çoğulcu siyasal yapı içinde yer alan siyasal partiler tarafından kullanıldığı bir dönem oldu. Din, etnisite, sosyal sınıf, statü, cinsiyet hatta mezhep aidiyetleri siyasal özdeşleşme araçları olarak belli partilerde ve siyasal örgütlerde yoğunlaştı. Bu yoğunlaşma sonrasında kimlikler daha somut bir şekilde siyaseti belirlemeye başladı. Önceleri kimlik olgusu siyasetin bir aracı olarak kullanılmaya başladı. Ancak zamanla

³¹² David McDowall; **Kürtler**, Çev: Zeri İnanç, Avesta Yayınları, İstanbul, 1996, s.57.

³¹³ Bakınız, Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, s.116

³¹⁴ Ümit Fırat; "Devrimci Doğu Kültür Ocakları", **Sosyalizm Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt 7, 2118-2119; Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s. 133.; Martin van Bruinessen; "Türkiye Kürtleri", s.342

³¹⁵ Nihat Ali Özcan; "Terör ve Ekonomi", **Terörizm İncelemeleri** içinde, Der: Ümit Özdağ- Osman Metin Öztürk, ASAM Yayınları, Ankara, 2000, s.300-305.

siyaset, bazı toplumsal gruplar için sadece kimlik taleplerinin bir aracı haline geldi ve kimlik/kültür kısılcına girdi. 1980 sonrasında dünya konjonktürünün kolaylaştırıcı etkisi ile siyaset, kimlik taleplerinin baskısı altına girdi. Küreselleşmenin ulus-toplumları ve ulus-devlet yapılarını aşındırmaya başlaması ile birlikte dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi ülkemizde de kimlikler ve bu kimliklerin taşıyan kültürel özgüllükler zenginlik olarak algılanmak yerine sorun olarak algılanmaya başladı.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ULUS DEVLET DÜŞÜNCESİNDEN KOPUŞ ve ULUS DEVLETTEN ULUSAL KİMLİĞE MEŞRUIYET TARTIŞMALARI

3.1. Küreselleşme Süreci ve Ulusal Kimliğe Etkileri

1980'lere kadar akademik çevreler tarafından önemli bir kavram olarak kabul görmeyen küreselleşme, bu dönem sonrasında artan oranda vurgu yapılan kavramlardan birisi olmuş, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren kullanımı öyle bir artış göstermiştir ki, dünyanın farklı yerlerinde kullanım örüntülerinin izini sürmek neredeyse imkânsız hale gelmiştir.³¹⁶ Özellikle son yıllarda, sosyal bilimler alanında sıklıkla kullanılan anahtar kavramlarından birisi haline gelen küreselleşme³¹⁷, hemen hemen açıklamaya muhtaç her toplumsal olgunun ilişkilendirilmeye, anlaşılmaya, açıklanmaya çalışıldığı bir referans kavram olmaya başlamıştır. Böylesine bir kullanım yaygınlığının ortaya çıkardığı en önemli sorun, küreselleşmeyi teşhis etme ve tanımlama sorunudur.

Wallerstein, tarihsel ve toplumsal bir sistem olarak tanımladığı kapitalizmin, onbeşinci yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da doğduğunu ve ondokuzuncu yüzyıl sonlarına gelindiğinde tüm yerküre üstünde mekânsal olarak genişlediğini, bugün itibarıyla da tüm yerküreyi kapsamakta olduğuna işaret ederek³¹⁸ küreselleşmenin yeni bir olgu olmadığını, beş yüzyıllık bir sürecin devam eden safhası olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda küreselleşme, dünya ekonomisinde yaşanan aktüel dönüşüm sürecini tanımlamak için kullanılmaktadır. Ancak, içinde yaşadığımız dönemde toplumsal bir kurum olan ekonominin başat kurum haline gelmesi nedeniyle küreselleşmenin etki alanı ekonomiyi aşmıştır. Küreselleşme, toplumsal alanın bütününde yarattığı çok yönlü etkiler nedeniyle, çatışmalar, parçalanmalar ve yeni toplumsal tabakalaşma unsurları üreten, çelişkileri içinde barındıran karmaşık bir süreci tanımlayan önemli bir kavram haline gelmiştir.³¹⁹

Dünya düzeyinde toplumsal etkileşimlerin, toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasını ifade eden küreselleşme, uzak yerleri birbirlerine bağlayan diyalektik bir süreçtir.³²⁰ Bu yönüyle küreselleşme bir yandan dünya ekonomisinin bütünleşmesi, üretimin, teknolojinin dünya çapında yayılması, kültürlerin benzeşmesi, merkezileşmesi

³¹⁶ Roland Robertson; **Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, Çev: Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s.21.

³¹⁷ Antony Giddens; **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.55.

³¹⁸ Immanuel Wallerstein; **Tarihsel Kapitalizm**, Çev: Nemciye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.16.

³¹⁹ Antony Giddens; **Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği**, s.12-13.

³²⁰ Antony Giddens; **Modernliğin Sonuçları**, s.69.

eğilimleri ile³²¹ ayırt edilmekte, öte yandan kutuplaştırıcılık, toplumsal ve siyasal merkezden yoksunluk, belirsizlik, kuralsızlık gibi nitelikleri içinde barındıran, kendi başına buyruk doğaya sahip bir süreç olarak gözlemlenmektedir.³²² Yaşadığımız dönemde küreselleşen sadece mal, bilgi ve insan akışı değildir. Küreselleşme aynı zamanda yoksulluğun, terörün, korkunun, güvensizliğin, eşitsizliğin, kaosun da dünya çapında yayıldığı diyalektik bir süreçtir. Zaman ve mekânın sınırları teknolojik gelişmeler tarafından belirsizleştirilmiş, bu belirsizlik insanlık durumunu homojenleştirmek yerine kutuplaştırma eğilimlerini ön plana çıkarmış, yaşanan yerin ve mesafelerin anlamı kalmamıştır.³²³

Bauman'a göre, bugün küreselleşme düşüncesinden çıkan en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, kuralsız, kendi başına buyruk doğasıdır. Siyasal/toplumsal merkez yoktur artık ve insanlık dünya üzerindeki kontrolünü kaybetmektedir.³²⁴ Öz'e göre küreselleşme ideolojisinin iyi ambalajlanmış söylemlerine ve küresel ölçekte kazandığı taktik zaferlere rağmen, dünya daha mutlu bir geleceğe yol almamakta, ödenebilecek sosyal maliyetleri tahmin edilemeyen belirsiz bir süreç devam etmektedir.³²⁵ Ancak, küreselleşme sürecinin etkisi ile yaşanan düşünme ve analiz standartlaşması, bu standartlaşmanın yarattığı zihinsel/entelektüel homojenite, bir küresel entelektüel hegemonyanın kurulmasını sağlamış, kurulan hegemonya sayesinde küresel yapı idealinin içinde barındırdığı sorun alanları maskelenerek, küreselleşmenin meşru bir zemin arayışını sürdürmesi kolaylaşmıştır.³²⁶

Küresel etkinin kapsayıcı doğası toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal alanlarda ortaya çıkan küresel anaför ulusu, ulus-devleti, ulusal kimliği derinden etkilemektedir. Ulusal kimlik her yerde meydan okumalarla karşılaşmaktadır. Küreselleşme sürecinin ulus-devlet yapıları üzerinde bir baskı yarattığı, olumsuz etkileri olduğu konusunda neredeyse hiç tartışma yoktur. 1789'dan sonra kurumlaşmaya başlayan ulus-devlet ve ulus-devletin oturduğu siyasal, toplumsal, ekonomik bağlam bugün kriz dönemine girmiştir. Küreselleşmenin kültürel etkileri, ulusal kültürel

³²¹ John Gray; **Sahte Şafak: Küresel Kapitalizmin Aldatmacaları**, Çev.Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 1999,s. 81-88.

³²² Zygmunt Bauman; **Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları**, Çev:Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.69.

³²³ Zygmunt Bauman; **Age**, s.26

³²⁴ Zygmunt Bauman; **Age**, s.68-69

³²⁵ Esat Öz; "Küreselleşme, Demokrasi ve Milli Devlet", s.17.

³²⁶ Bronislaw Gosoviç; "Entelektüel Hegemonya ve Milletlerarası Kalkınma", Çev: Sadir Karabekir, **Türkiye ve Siyaset**, Sayı 5, 2001, s.154.

kimlikle ulus-devlet arasındaki ilişkiyi aşındırmaya başlamıştır. Ulusal oluşum, ulusal ekonomi ve bunların temsil edilebileceği ulusal kültürel kimlik anlayışları küresel etkilerin baskısı altındadır. Bu baskıların yarattığı erozyon ile ulus-devletin zayıflamaya başlaması iki türlü sonuç ortaya çıkarmıştır. Bir yandan ulus-devlet üstü arayışlar, öte yandan ulus-devlet altı yapılanma çabaları aynı anda belirmeye başlamıştır.³²⁷

1970’li yıllardan itibaren kapitalizmin stratejik yöneliminde yaşanan değişimle, kapitalist ekonomi kalkınmacı perspektifini yitirmiş, toplumsal refah ve adil gelir dağılımı gibi konular önemini kaybetmeye başlamıştır.³²⁸ Küreselleşmeyi ‘yırtıcı’ bir süreç olarak değerlendiren Richard Falk, küreselleşme olgusunun içerdiği liberalleşme, özelleştirme, ekonomik düzenlemelerdeki düşüş, refah politikalarındaki gerileme, kamu harcamalarındaki azalma, mali disiplin, sermayenin akışındaki serbestlik, işgücü üzerinde sıkı denetim, sınırsız döviz aktarımı gibi uygulamaların insanlığın mutluluk ve refahı üzerinde olumsuz sonuçlar yarattığını belirtmektedir.³²⁹ Ulus-devletin işlevsel olarak etkisizleşmesi ve güç yitimine uğraması, bir takım riskleri karşılayamaz hale gelmesi, Habermas’ın deyişiyle en önemli işlevi toplumsal bütünleşmeyi mümkün kılmak olan, o ana kadar birbiriyle yabancı olan insanlar arasında dayanışmacı bir ilişki kurulmasını sağlayan ulus-devlet yapılarının entegrasyon yeteneğinin küreselleşen risklere cevap verememesi, ulus-dışı arayışların artmasını, ulusu aşan bölgesel siyasal yapılanmaların ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır.³³⁰

Ulus-devletin özellikle ekonomik açıdan işlevsizleştirilmesi sürecinde iki boyut ön plana çıkmıştır. Birincisi, ekonomi alanındaki yetkilerin IMF, OECD, GATT gibi ulus-aşırı ölçekte yapılanmış kurumlara devredilmesi şeklinde, ikincisi ise merkezi devletin elindeki gücün, yetki ve sorumlulukların yerel yönetimlere devri ile belirginleşmiştir.³³¹ Bu süreçte ulusal toplum, ulus-devlet, ulusal egemenlik, ulusal kültür, ulusal kimlik, ulusal çıkar, ulusal ekonomi gibi kavram ve konseptler bir meşruluk krizi ile karşı karşıya kalmıştır. Buna neden olan, gerçekte böyle bir krizin varlığından çok ulus karşıtı bir düşünsel yaklaşımın propaganda içeren faaliyetleridir. Küreselleşme ideologları sürekli olarak ulus ve ulusa ilişkin her yapının insanlık tarafından aşıldığını, ulusal düzeydeki yönetimlerin gücünü yitirdiğini ve ulus-devletin

³²⁷ Stuart Hall; “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, s.47. Ayrıca bakınız; Stuart Hall-David Held; “Yurttaşlar ve Yurttaşlık”,s.184.

³²⁸ Suavi Aydın; **Kimlik Sorunu, Ulusalılık ve Türk Kimliği**, s.118.

³²⁹ Richard Falk; **Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri**, s.2.

³³⁰ Bakınız , Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.15 ve 19.

³³¹ Gülten Kazgan; **Küreselleşme ve Ulus-Devlet, Küreselleşme ve Ulus-Devlet**, s. 34.

tarihsel misyonunu tamamladığını ileri sürerek hareket alanlarını genişletme çabası içindedirler. Çünkü küresel güçlerin küresel düzeyde hareket özgürlüğü, ancak siyasal açıdan parçalanmış, sınırları belirsizleşmiş bir yapıya bağlıdır.³³² Küreselleşme tarafından temsil edilen yeni düzende ulus-devletler, sadece yerel yetkilerle donatılmış yapılar olarak düşünölmeye, uluslararasılaşamayan sermaye ile birlikte vasıfsız işçilerin devleti haline gelen bir yapı muamelesi görmeye başladı.³³³

Ulus-devletin işlevsizleştirilmesi ile birlikte ‘ulusa aidiyet’ de olumsuz yönde etkilendi. Fransız Devrimi sonrasında, bir hukuki statü olarak, her türlü özellik ve farklılıkları aşan bir şekilde ulus-devlete aidiyeti belirleyen vatandaşlık kimliği, gücünü giderek yitirmeye başladı ve küreselleşmenin ortaya çıkardığı olumsuz etkiler, ‘vatandaşlık’ kurumunun sorgulanmaya başlamasını kolaylaştırdı.

Gerçekte ulus-devletin gelişimi vatandaşlık kurumunun gelişimine paralel bir seyir takip eder. Ulusal aidiyetin hem geliştirilmesine hem de sürekliliğinin sağlanmasına olumlu katkıları olan vatandaşlık kurumu, ulusun üyeleri arasında, özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren toplumsal ve siyasal aidiyet duygusunun gelişmesini sağladı.³³⁴ Kollektif bilincin haklar ve sorumluluklar çerçevesinde ulusal bilince dönüşmesini ve doğal, verili kimliklerin üzerinde, onları aşan bir nötr tanımlama çerçevesi yaratarak, çok çeşitli grup kimliklerinin ortak bir çatı altında toparlanmasını kolaylaştırdı. Küreselleşme ile birlikte sorgulanmaya başlanan ulus-devlet yapısı ulus ile devlet arasındaki ilişkinin resmi bağlamı olan vatandaşlık kurumunun tartışılmaya başlamasına neden oldu.

Baumann, Batı deneyiminde ulus-devletin renk, kültür ya da soya bakılmaksızın herkesin ekonomik gereksinimlerini karşılamak için var olan bir post-etnik alışveriş merkezi olarak kurgulandığını, ancak bu kurgunun, işlevsizleşen yapının sonucunda tartışılmaya başladığını belirtir.³³⁵ Ulus ile devlet arasındaki ilişkinin bağlamını saf bir ekonomik davranış ilişkisinin belirlediğini düşünmek yanıltıcı olabilir. Ancak, ulus-devlet yapısının ekonomik açıdan işlevsel kılınmasının ulus ile mensupları arasındaki ilişkiyi pekiştireceği ve işlevsel bir ulus-devlet yapısının kalıcılığını güçlendireceği düşünülebilir. Nitekim küresel etkinin ulus-devleti işlevsizleştirdiğine yönelik algının

³³² Zygmunt Bauman; **Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları**, s.79.

³³³ Gülten Kazgan; **Küreselleşme ve Ulus-Devlet, Küreselleşme ve Ulus-Devlet**, s. 38.

³³⁴ T.H. Marshall; “Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”, T.H. Marshall-T.Bottomore; **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar** içinde, Çev: Ayhan Kaya, Gündoğan Yayınları, 2000, s.47.

³³⁵ Gerd Baumann; **Çokkültürlülük Bilmecesi**, s.38.

kitlesel olarak kabul görmesi ulus-devlet yapısının tartışılmasına, ulusal kimliğin ulus açısından bir kimlik referansı olarak cazibesini yitirmesi sonucunu doğurdu.

Egemenlik anlayışının değişmesi, ulus-devletin işlevsizleşmesinin bir başka yönüdür. Schnapper'ın de belirttiği gibi, ulus-devletin güçsüzleşmesi ulusal egemenliğin sınırlanması ile ilgilidir. Ulusun ortak paydasını belirleyen şey haline gelen ortak yarar ve çıkar kavramlarının zayıflaması, toplumların siyasal bir proje etrafında bütünleşmesini zorlaştırmıştır. Birey-devlet ilişkisindeki rasyonelleşme, ulus-devlete aidiyetin bireylere sağlanan refah, güven ve mutlulukla ölçülür hale gelmesi ulusal kimliklerin aşınmasına yol açmıştır.³³⁶

Kültürün akış hızında teknolojik ilerlemeye bağlı olarak yaşanan gelişmeler bir yandan kültürel mesafelerin, sınırların anlamını yitirmesine neden olmuş ve kültürleri melezleştirmiş, öte yandan “öteki”ni hemen yanı başında bulan toplumların kendiliklerini daha fazla vurgulamasına imkân sağlamıştır. Özgüllüklerin taşıyıcısı olarak gelişen görsel medyanın küreselleşmesi ulusal kimliğin ve kültürün zayıflamasına, tüketim kültürünün yaygınlaşmasına, buna bağlı olarak yeni hayat tarzlarının oluşmasına ve kimliğin biçimlenmesinde etkili olmaya başlamıştır. Medya sektöründe devlet tekelinin ortadan kalkması, kamu yararı etrafında biçimlenen yayıncılığı ve ulusal kültürü desteklemeye yönelik bir yayıncılık anlayışını zaafa uğratmış, bu durum da ulusal kimliğin olumsuz etkilenmesine neden olmuştur.³³⁷

Küreselleşme sürecinde, ulaşım imkânlarında yaşanan gelişmeler ülkeler/bölgeler arasındaki insan akışının hızlanmasını sağlamış ve uluslararası göç olgusu ulusa aidiyetin sorgulanmasına neden olmuştur. Kendi kolektif aidiyetlerini ön plana alan ve kolektif bir kimlik etrafında örgütlenmeye çalışan göçmenler, bir yandan kültürel özgüllüklerinin tanınmasını sağlamak üzere kamusal alanda yerleşmeye, öte yandan içinde yaşadıkları toplumun yerli kimliğinin güçlenmesine neden olmaktadır. Vatandaşlık kimliği de göç olgusu nedeniyle yeniden sorgulanmaya başlamış ve vatandaşlığın hukuki bir statü olarak algılandığı Fransa da bile 1990'daki nüfus sayımı ile birlikte sonradan vatandaş olanların milliyeti saptanmaya çalışılmıştır.³³⁸

İçinde yaşadığımız dönemde Dünya, küresel bir handikapla karşı karşıya kalmıştır. Küresel düzen hâkim siyasal yapılanma biçimi olan ulus-devleti

³³⁶ Bakınız, Dominique Schnapper; **Yurttaşlar Cemaati**, s.195-201., Cevat Özyurt; **Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma**, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, s. 155.

³³⁷ Bakınız, Cevat Özyurt; **Age.**, s. 141-147

³³⁸ Kostoryano; **Age.**, s. 37.

aşındırmaktadır. Küresel baskıların yoğun olarak yaşandığı günümüzde ‘küresel entelektüel hegemonya’nın biçimlendirdiği söylemler, her fırsatta ulus-devletin kendini meşrulaştırdığı tabanın, yani ulusun ideallerini, güvenliğini, aidiyet duygusunu ve geleceğe ilişkin umutlarını taşıyamaz hale geldiği yönündeki düşünceleri yaymaya ve yaratılan güvensizlik ortamında küresel hegemonik yapıyı güçlendirmeye çalışmaktadırlar. Küreselleşmeci söylemler küresel ekonominin yükselişini, küresel yayılma ve küresel yönetim kurumlarının doğuşunu, yeni bir dünya düzenin delilleri ve ulus devletinin ölümü olarak yorumlanmaktadır. Artık ulusal hükümetler sınırlarını kontrolde zorluk çekmeye başlamışlardır. Küresel ve bölgesel hükümetler daha büyük roller talep ederken, devletlerin otonomisi ve egemenliği de daha çok aşınmaktadır. Bunun yanında, ülkeler arasında uluslararası işbirliği kolaylaşmıştır; artan küresel iletişim altyapısı sayesinde değişik ülkelerin halkları, ortak çıkarlarını daha çok farkına varmakta ve bunun sonucunda da küresel bir uygarlığın doğuşu için ortak bir zeminin oluştuğunu iddia etmektedirler. Küreselleşme karşıtı söylemler ise, küreselleşmeyi ekonomik ya da teknolojik gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan bir olgu olmaktan ziyade, bir ideolojik tutum olarak değerlendirmektedir. Karşıt söylemlere göre küreselleşme, bir bütünleşmeyi değil, farklı kültürler, farklı uygarlıklar ya da bölgeler arasında yeni çatışmaları beraberinde getirecektir. Dünya ekonomisi içerisindeki eşitsizliğe dikkat çeken bu grup küresel bir uygarlığın doğuşundan çok, köktenci hareketlerin yükselişine yol açacağını savunmaktadırlar.³³⁹

Bize göre de Habermas’ın belirttiği gibi, son iki yüzyıla damgasını vuran ve Fransız ile Amerikan devrimlerinin yarattığı bir tarihsel model olan ulus-devlet modeli, bugün bile, bütün tartışmalı yönlerine ve alternatif arayışlarına rağmen önemini korumaya devam etmektedir.³⁴⁰ Öyle ki, ne ulusu aşan, ne de ulusal ölçeğin altında yapılandırılmaya çalışılan yeni oluşumlar ulus-devletin ulus-içi ve uluslararası düzlemde yerine getirdiği işlevleri ikame edememektedir. Ulus-devlet, ulusal aidiyet duygusu ve ulusal kimlik tarafından biçimlendirilen toplumsal sadakat alanını doldurabilecek yeni bir sadakat alanı henüz bulunamamıştır. Ulusu aşan yeni oluşumların birlik içi çatışma alanlarının ulusal çıkar etrafında şekillenmekte oluşu, gerçekte ‘ulus’ nosyonunun henüz gündemden düşmediğini göstermektedir. Ulus hala

³³⁹ Küreselleşme yaklaşımları için bakınız, Veysel Bozkurt; “Küreselleşme: Kavram, Gelişim ve Yaklaşımlar” **Küreselleşmenin İnsani Yüzü**, Der: Veysel Bozkurt, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

³⁴⁰ Jürgen Habermas; **Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, s.13.

hem sembolik bakımdan, hem de pratik olarak siyasi kimliğin temel referans noktası olmaya devam etmektedir.³⁴¹ Ulus-devletin yerine yeni bir yapılanma henüz ortaya çıkmamıştır. Ulus-devletin elinde kalan ve hem içte, hem dışta hükmünü haklı ve meşru kılan nedenler hala mevcuttur. Öncelikle ulus-devlet hala iktidar tekeli elinde tutmakta ve hukuk devleti olmak niteliği ile insan haklarının biricik garantisi olmaya devam etmektedir. Uluslararası rekabetin olumsuz etkileri karşısında toplumsal savunma refleksini güvenceye almaktadır. Küresel düzenin ulus içindeki kaybedenlerini sistemle bütünleştirmenin en önemli araçlarından biridir.³⁴²

Dünyanın hemen hemen her bölgesinde uluslararası düzeyde yaşanan gelişmeler dikkatle gözlemlendiğinde ortaya çıkan sonuç şudur: İnsanlık tarihi yeni bir ‘doğa durumu’ yaşama riski ile karşı karşıyadır. Siyasal/toplumsal merkezin belirsizleştiği dünyada, bu gelişmelerin devam etmesi halinde kontrol kaybedilecek ve yaygın bir düzensizlik, hem ulus-içi hem de uluslararası düzeyde insanlığın istenmedik sonuçlarla karşılaşmasına neden olabilecektir. Bunun önlenemesinin belki de en önemli yolu, gösterişli küresel söylemleri eleştirel aklın süzgecinden geçirmektir. Küresel entelektüel hegemonyadan kurtuluş, kuşatma altında bulunan ulusal ekonominin, ulusal egemenliğin ve ulusal kimliğin korunmasına ulusa, ulus-devlete, ulusal kimliğe karşı meydan okumalar karşısında çaresizlik duygusunu aşmaya bağlıdır.³⁴³

Bütün bu açıklamalara ek olarak söylenebilir ki, çalışmamız açısından düşünüldüğünde küreselleşmenin ulus-devleti ekonomik bakımdan işlevsizleştirilmesi, buna bağlı olarak egemenlik olgusunda yaşanan dönüşüm, birey-devlet ilişkisinin en önemli göstergelerinden biri olan aidiyeti olumsuz yönde etkilemiş, başka bir ifadeyle hem ulusa aidiyet hem de ulusun nesnel çatısı olan ulus-devlete aidiyetin tartışmaya açılması sonucunu doğurmuştur. Heterojen toplumlarda daha belirgin bir biçimde, farklı unsurların farklılık taleplerinin artması, yeni aidiyet alanlarının ortaya çıkması ya da değişik aidiyet alanlarının belirmeye başlaması, aidiyetin kültüralizmin kısılcına girmesi, bu alanların siyasetin ekseninde kendini yeniden konumlandırması kimlik siyasetinin gelişmesini için uygun bir ortam yaratmıştır. Ulus-devletin geleneksel yapısındaki çözülme ve bu çözülmeye paralel olarak yaşanan işlevsizleşme, devletin aşınması gibi gelişmeler farklı kimliklerin siyasal alana konumlanmasını kolaylaştırmış,

³⁴¹ Richard Falk; **Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri**, s.68.

³⁴² Bakınız, Rainer Tetzlaff; “Küreselleşme ve Ulus İnşası: Çelişmeyen Terimler”, **Ulus İnşası** içinde, Ed: Jochen Hippler; Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s.34.

³⁴³ Bronislav Gosoviç; “Entelektüel Hegemonya ve Milletlerarası Kalkınma”, s.163.

siyasallaşan kimlikler daha fazla siyaset sahnesinde yer almaya başlamıştır. Kimliklerin siyasal alanın tartışma nesnesi olma durumu aynı zamanda kültürel farklılıkların siyasallaşması olgusunu popüler hale getirmiş ve kimlik siyaseti, Balkanlar'dan Afrika'ya, Asya'dan Amerika'ya nerdeyse dünyanın zengin ya da fakir her bölgesinde görünürlük kazanmıştır.³⁴⁴

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

Türkiye'de, 1960 ve 1970'li yıllarda ulusal kalkınmacılığa dayalı ekonomik politikalar ile refah düzeyinde artış gözlenmişti. Bu refah ortamının ardından gelen kıtlık, fiyatların kontrol edilemeyen yükselişi, sanayinin gelişmeye başlaması, sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan göç olgusunun etkileri kısa bir sürede toplumsal dinamikleri harekete geçirdi.³⁴⁵ 1960 ve 1970'li yıllarda uygulanan ithal ikamesine dayalı sanayileşme modeli ve Türk ekonomisinin kendi ürettiği mallar için bir iç pazar oluşturma gayretleri, kısmen de olsa başarıya ulaşmıştı. Ancak rekabet eksikliği, ihracat açısından sorunlar yaratıyordu. Dünya pazarları ile rekabet şansını yakalayabilme, işçi maliyetlerinin kontrol altına alınmasına, sendikaların disipline edilmesine, hatta işçi ücretlerinin düşürülmesine bağlıydı.³⁴⁶ Türkiye, ulusal kalkınmacılık modelini 1980'li yıllara kadar, Üçüncü Dünya'da kullanılan ithal ikamesi modeline dayanarak sağlamaya çalıştı. Bu modele göre, Türkiye kendi iç pazarına yönelik olarak mamul mal üretecek, sanayileşmeyi sağlamak üzere ise ithalat yapacaktı. İthalat rejiminin finansmanını ise, ürettiği geleneksel ürünlerin ihracatı ile sağlamaya çalışacaktı.³⁴⁷

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

³⁴⁴ Bakınız, Rainer Tetzlaff; "Küreselleşme ve Ulus İnşası: Çelişmeyen Terimler", s.26.

³⁴⁵ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s.392.

³⁴⁶ Bakınız, Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s. 195.

³⁴⁷ Haldun Gülalp; "Türkiye'de Modernleşme ve İslamcı Siyaset", Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba(Ed.); **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.46.

alan illegal örgütler de, yaşanan kargaşa ortamında propagandaya yönelik faaliyetlerini artırmaya başlamıştı.³⁴⁸ Tekeli'nin deyişiyle, hem ekonomik açıdan hem de siyasal açıdan kendini yeniden üretemeyen bir Türkiye görüntüsü vardı. Ekonomik açıdan yaşanan kıtlıklar, ana ihtiyaç maddeleri için girilen kuyruklar, yükselen enflasyon ekonomik dinamizmin yokluğunu gösteriyordu. Siyasal kutuplaşmalar ve bu kutuplaşmaların kaynaklık ettiği çatışmalar ise, siyasal çözüm üretememenin göstergeleriydi.³⁴⁹

Dünya ekonomik konjonktüründe yaşanan krizlerin Türkiye'de de ekonomik hayatı olumsuz yönde etkilemesi, siyasal alanda bölünmeler yaşanmasına ve siyasal şiddetin toplumsal dokuyu etki altına almasına neden oldu. Toplumsal, ekonomik ve siyasal bölünmelerin yarattığı olumsuzluklar toplumun her kesiminde hissediliyordu. 12 Eylül 1980 askeri darbesi artan asayiş sorunları, Kürt ayrılıkçılığı, İslami köktencilik, siyasal sistemin işleyişinde yaşanan bozulma ve krize girmiş bir ekonomik ortamda ekonomik, toplumsal ve siyasal bölünmelerin keskinleştiği bir dönemde gerçekleşti.³⁵⁰ Askerler Türk devletini, Türk vatandaşlarını sosyal bölünme, siyasal çatışma ve ekonomik çöküşten kurtarmak, asayiş sorununu ortadan kaldırmak, devlet otoritesini yeniden kurmak söylemiyle parlamentoyu feshetti, siyasal partileri kapattı, sendikal faaliyetleri durdurdu, grevleri yasa dışı ilan etti, yerel yöneticileri görevden aldı.³⁵¹ Darbeciler, devleti ve milleti bu kaotik durumdan kurtarmak için toplumsal/siyasal alanın yeniden inşa edilmesi gerektiği düşünüyorlardı.

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

³⁴⁸ Bakınız, Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s.388-390.

³⁴⁹ Bakınız, "1980'lerden Günümüze Türkiye'nin Dinamikleri ve Sosyo Kültürel DeğişimlerPaneli", **İktisat Dergisi**, Özel Sayı: 413-414 , Şubat-Mart 2001, s. 160.

³⁵⁰ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s.391.

³⁵¹ Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s. 185-186.

siyasi hareketleri tasfiye anlayışı³⁵², ekonomik bir dönüşümü gerekli gören darbecilerin, reform uygulamasına desteğini ve uluslararası alanda meşruiyet kazanmasını kolaylaştırdı.

Askerler, ekonomik alanda liberal bir yapıyı oluşturabilecek reformların hayata geçirilmesi hedefine yöneldi. Aslında darbe yapılmadan önce, 1973 ve 1979 yıllarında yaşanan petrol krizlerinin tetiklediği kötü ekonomik gidişatı engellemeye yönelik olarak alınan 24 Ocak 1980 kararları, ekonomik bir yapısal dönüşüm iradesinin, neo-liberal politikalara yönelmenin, siyaseten de anlamlı bulunduğunu gösteriyordu.³⁵³ Zaten, IMF ve genel olarak onun temsil ettiği çevreler kur, faiz, fiyat kontrolüne dayanan planlamacı ekonomik yaklaşımın terk edilmesini ve piyasa kurallarının işletilmesini istiyordu. Planlı ekonomik politikaların varlığı dış finansman desteğine bağlıydı ve eski politikaların uygulanmasını istemeyen Batı'lı kurumlar, Türkiye ekonomisine yardım etmeyi reddediyordu. 24 Ocak 1980'de ilan edilen kararlarla Batı'lı kurumlar ve özellikle IMF tarafından talep edilen politikaları uygulama iradesi zaten ortaya çıkmıştı.³⁵⁴

24 Ocak kararlarının temel amacı, ülke ekonomisinin serbest piyasa kurallarına göre işleyişini garanti altına almak ve Türk ekonomisinin dünya ekonomisi ile bütünleşmesini sağlamaktı. Ancak bu acı reçetenin darbe öncesi olağan (son on yılda yaşanan olağanüstü durum artık olağan hale gelmişti) şartlarda uygulanması zordu. Çünkü bu reçete, ücretlerin azaltılması yoluyla kâr oranlarının artırılmasını, sosyal harcamaların kısılmasını, iç pazarın daraltılmasını ve ithalatın kısılmasını öngörüyordu.³⁵⁵ 1960 ve 1970'li yıllarda takip edilen ulusal kalkınmacı ekonomik model en başarılı örneklerden biri olmuştu ve Türk kapitalizmi bu dönem boyunca ulusal niteliğini korumuştur. Ancak bu dönemde benimsenen refah bölüşüm modeli, 1980'li yıllara gelindiğinde kabul edilemez bir şey olarak görülüyordu. Fiyat desteklemeleri, sosyal harcamalar ve yerli sanayinin korunmasına yönelik politikalar darbe sonrasında tersine döndü. Dünya piyasaları ile rekabet arayışı dışsal bir dayatma

³⁵² Bakınız, "1980'lerden Günümüze Türkiye'nin Dinamikleri ve Sosyo Kültürel Değişimler Paneli", s. 173. ve Korkut Boratav; **1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm**, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, s.83., Mert Angılı; "1980 Sonrası Türkiye Siyaseti ve Genç Parti", **Praksis**, Sayı 12, 2004, s. 46.

³⁵³ Korkut Boratav; **Age.**, s.42.

³⁵⁴ Nazım Kadri Ekinci; "Türkiye'de 1980 Sonrası Kriz Dinamikleri ve İntibak Mekanizmaları", **Toplum ve Bilim**, Sayı 77, 1998, ss.7-26, s.7.

³⁵⁵ Çağlar Keyder; **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, s. 176.

olarak gündeme geldi.³⁵⁶ Ücret, kur, faiz, sübvansiyon gibi planlı ekonomik kalkınma dönemi uygulamaları, bu kararların uygulamaya başlaması ile alt üst oldu. Ülkenin üretim-tüketim fotoğrafı değişti ve gelir dağılımı yeni bir görüntüye kavuştu.³⁵⁷

1980 sonrasında radikal bir değişim yaşandı ve Türkiye, kalkınma yörüngesini ulusalcı-devletçi bir stratejiden, piyasanın yön verdiği ulus-ötesi bir stratejiye kaydırıldı. Ekonomide piyasa güçlerinin, toplumsal/siyasal alanda da bireyci ideolojinin yayılıp gelişmesi için iyi bir vasat ortaya çıktı. Önceleri siyasal olarak popülist, sosyal olarak bölüşümcü bir rol oynayan ulus-devlet, sınırlı bir kesimin yararlandığı ekonomik bir modeli-otoriter ve dışlayıcı bir siyasal modeli-, rekabete dayalı bireyciliği öngörüyordu. Yüceltilen ve peşinden koşulan değerler, küresel ekonomi ideali ve aşırı bireysellikti.³⁵⁸

Toplumsal, siyasal ve ekonomik yapının yeniden inşası projesinin ikinci sacayağı ise, toplumsal/siyasal alanın yeniden organize edilmesi idi. Askeri yönetim, toplumsal/siyasal alanı inşa yolu olarak ekonomide benimsenen liberal modelin aksine, otoriter politikaları seçti. Siyasal alanda faaliyet gösteren birbirinden farklı hedeflere yönelmiş bütün siyasal grupların faaliyetleri hemen durduruldu. Siyasal partiler kapatıldı, siyasi liderlere siyaset yapma yasağı getirildi. Darbeden bir yıl sonra yapılan tutuklamaların sayısı 122.600'e ulaşmıştı. Milli Selamet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi, Türkiye İşçi Partisi, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu, Devrimci Sol ve Kürt ayrılıkçılığı güden PKK aleyhine toplu yargılamalar yapıldı.³⁵⁹ Toplumsal/siyasal alanın içinde faaliyet gösteren bütün gruplar tamamıyla siyasal alandan çekilmişlerdi. Askerler toplumsal parçalanmaya neden olduğu düşünülen ideolojik kutuplaşmayı gidermek gerektiğine inanıyorlardı. 1970'li yıllarda toplumsal bütünleşmeyi tehdit ettiği düşünülen ideolojik bölünme ve bu bölünmenin kaynaklık ettiği çatışmalar yeni bir bütünselliğin kurgulanmasını zorunlu hale getiriyordu.

Yeni bir aidiyet çerçevesi oluşturulurken var olan ideolojik tutumların değiştirilmesi, vazedilen yeni ideolojik tutumun halka kabul ettirilmesi gerekiyordu. Özal öncesi dönemde Aydınlar Ocağı tarafından savunulan ve 'Türk-İslam Sentezi' adıyla formüle edilen düşünce ile sınırları çizilen yeni 'Türk kimliği'nin, bütünleştirici

³⁵⁶ Bakınız, Çağlar Keyder; " Mısır Deneyimi Işığında Türk Burjuvazisinin Kökeni", **Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliğine** içinde, Çağlar Keyder; Çev: Şennur Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.141-179, s. 174 ve sonrası.

³⁵⁷ Nazım Kadri Ekinci; "Türkiye'de 1980 Sonrası Kriz Dinamikleri ve İntibak Mekanizmaları", s.10.

³⁵⁸ Bakınız, Haldun Gülalp; "Türkiye'de Modernleşme ve İslamcı Siyaset", s.47.

³⁵⁹ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, s.407-408.

bir etki yaratabileceği düşünülüyordu. Bu düşünce, Türkiye'nin tüm politikalarının yapımında İslami tonu ağır basan bir milliyetçiliğin hakim olması gerektiği düşüncesine dayanıyordu.³⁶⁰ Copeaux, Türk-İslam sentezinin Batı karşıtlığı olarak da tanımlanabileceğini, İslamcılığın ideolojileştirilmesinin yeni bir biçimi olduğunu, sadece İslami değerlere değil, Türk milli kültürüne de dayandığını savunmuştur.³⁶¹ Türk toplumunun değerlerini eklektik bir yaklaşımla ele alan, din ile milliyetçilik arasında eklektik tarzda kurgulanan bu düşünce, Ögün'e göre, Demokrat Parti tarafından pratize edilmiş ve Aydınlar Ocağı tarafından sürdürülerek Kemalizmin popülarize edilmesi suretiyle 1980 sonrasına taşınmıştı.³⁶²

12 Eylül rejiminin aktörleri, gelinen noktada dünyevi bir ahlak yaratılamamış olmasını, toplumsal ethos yokluğunu, 1980 öncesi dönemde yaşanan olumsuzlukların temel nedenlerinden biri olarak görüyorlardı. Toplumsal açıdan yaşanan bu eksikliğin bir zaafiyet yarattığının, bu zaafiyetin, hızlı toplumsal/siyasal dönüşümlerin etkisiyle birleşerek Cumhuriyet sonrasında kurgulanan kimliğin tutunum düzeyini olumsuz yönde etkilediğinin düşünülmesi, 1980'den sonra din olgusunun bütünleştirici bir unsur olarak yeniden toplumsal hayatın gündemine oturmasını sağladı. Nitekim V. Beş Yıllık Kalkınma Programı için yapılan hazırlık çalışmaları çerçevesinde hazırlanan Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu'nda, toplumun hızlı bir sanayileşme süreci içerisinden geçtiği ve ciddi bir değişim içinde bulunduğu belirtiliyor, bu hızlı değişim ve dönüşüm sürecinde devletin korunması ve ulusal bütünlüğün parçalanmaması için din kurumuna önemli bir rol düştüğü resmen kabul ediliyordu. Askeri yönetim döneminde hazırlanan bu raporda dine atfedilen rol, Kemalist ideolojinin jargonu ile de uyumlu hale getirilmişti.³⁶³

Darbecilerin bu yaklaşımları, neo-liberal politikalara iliştilmiş bir muhafazakârlığın o dönemdeki temsilcisi ANAP hükümetleri tarafından da benimsendi. 1980 öncesi dönemin temel problemini maneviyat eksikliğine dayandıran Turgut Özal, neo-liberal/muhafazakâr bir lider olarak, maneviyatın maddi kalkınmadaki önemine inanıyordu. Öncelikle eğitim sistemi içine giydirilen ve özellikle tarih kitaplarında bulunan Anadolu/Hümanist kimlik oluşturma yaklaşımına yönelik içerik, Osmanlı geçmişine ağırlık veren yeni bir müfredat lehine değiştirildi. Osmanlı geçmişini

³⁶⁰ Şaban H. Çalış; **Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler**, s. 91-92.

³⁶¹ Etienne Copeaux; **Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine**, s.56

³⁶² S. Seyfi Ögün; **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, s.187.

³⁶³ Gencay Şaylan; **Türkiye'de İslamcı Siyaset**, s.111.

hatırlatır biçimde geliştirilmeye çalışılan yeni aidiyet kurgusu, bir yandan yükselmeye başlayan etnikçi/ayrılıkçı dalganın kırılmasına yönelik bir hamleydi, öte yandan toplumsal uzlaşmanın zora girdiği bir dönemde uzlaşmayı sağlayabilecek yeni/alteratif/çoklu bir aidiyet formu oluşturmayı hedeflemiştir.³⁶⁴

Siyasal alanda liberal söylemin hegemonyası siyasal iktidarın, ulus-devletin ekonomik, toplumsal, kültürel yaşamdaki alanının giderek daralması sunucunu doğurdu. İktidar ilişkilerinin neredeyse tümüyle ekonomik ilişkiler üzerinden belirlenmeye başladığı bu dönemde, toplumsal alana yönelik büyük projeleri tartışmak anlamsız hale geldi ve siyasal alan mikro düzeyde bir tartışma alanına sıkışıp kaldı.³⁶⁵ Özelleştirme, minimal devlet anlayışı, hukuk devleti arayışları ve bu yaklaşımları taşıyan kavramlar üzerinden kurumsal yapıya ilişkin tartışmalar da başladı.³⁶⁶ Yapılan bu tartışmalarla birlikte, ulus-devlet yapısına olan inancın toplumun genelinin algılamasında aşınmaya başladığı bir sürece girildi. Bu süreç, neo-liberal politikaların doğal sonucu olarak devlet yapısının işlevsizleşmesi ile hız kazandı. Siyaset kurumu bu işlevsizleşmeye paralel olarak bir dönüşüm içerisine girdi.

3.3. Siyasetin Ekseninde Yaşanan Kırılma: İdeolojik Siyasetten Kimlik Siyasetine

Türk toplumunda, siyasal aidiyetlere iliştilmiş kimlik referanslarını kullanan bir siyasal yapıdan, kimliklere dayalı bir siyaset anlayışına geçilmesi anlamında 1980 sonrasında yaşanan gelişmeler önemli birer dönüm noktası oldu. Turgut Özal'la birlikte yaşanan bu dönemi konumuz bağlamında önemli kılan, onun ekonomik liberalizminin, bürokrasi karşıtlığının ve İslami eğilimlerinin, dinsel ve etnik kimlik siyaseti için yeni fırsat alanları açmış olmasıdır.³⁶⁷ 1980'li yılların başlarından itibaren uygulanan ekonomik ve siyasal politikaların en önemli sonuçlarından biri, ulus-devlet yapısının ve ulusa ilişkin her kavramın tartışmaya açılmasıdır. Türkiye'nin dünya kapitalizmine eklemlenme, kapitalist gelişmelere uyum sağlama çabaları sonucunda geniş toplum kesimleri, sosyal güvenlik sistemlerinin dışında kaldı, Türk toplumu işsizlik ve

³⁶⁴ Bakınız, Şaban H. Çalış; **Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler**, s. 91-92.

³⁶⁵ Nuray Mert; "Siyaseti Savunmak", **Türkiye Günlüğü**, Sayı:59, Yıl: 200-02, s.7.

³⁶⁶ Ömer Çaha; "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü", s.88-89.

³⁶⁷ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 109.

yoksulluk sarmalı içine girdi.³⁶⁸ Siyasal ve bürokratik seçkinlerin neo-liberal politikalara yönelimi, bürokratik-merkeziyetçi yapının değiştirilmesini ve bunun yerine devletin siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlardaki etkisinin azaltılmasını sağlayacak uygulamaları beraberinde getirdi. Neo-liberal değişim, özgürlük ve bireyci geleneğin kök salmasından çok, devlet ile toplumu ayırıştıran bir eğilimin ortaya çıkmasına, güçlenmesine neden oldu. Değişim bireycilikten daha çok, ekonomik alanın siyasetten ve devletten ayrışması sonucunu doğurdu.³⁶⁹

İzlenen sosyo-ekonomik politikalar ve bu politikaların yarattığı sonuçlar, siyaseti ve siyaset yapma biçimini de dönüşüme uğrattı. 1980 sonrasında yaşanan süreçte, siyasetin oturduğu geleneksel bağlam giderek aşınmaya, gözden düşmeye başladı. İyi ve kabul edilebilir bir siyaset, ideolojik ayrımların ötesinde, ekonomide neo-liberal politikaları tavizsiz uygulayabilen ve siyasal pazarlama stratejileri, medya kullanımı, imaj yaratma konularına öncelik veren ve ‘şirketleşebilen’ partilerin siyaseti olarak algılanmaya başladı.³⁷⁰ Modern devlet ve bu devleti yönlendiren siyasi güç odakları açısından bürokratik egemenlik, yerini yeni bir sınıfın egemenliğine bıraktı. Neo-liberal devlet tahayyülünün kutsanan olgusu piyasa ve piyasayı oluşturan ilişkiler bağlamında somutluk kazanan piyasa aktörleri, kâr maksimizasyonu kaygısıyla geleneksel siyasal çatışma konularının siyaset dışı alana çıkarılmasını sağladı.

ANAP’ın askeri rejime kolaylıkla eklemlenmesini sağlayan temel yaklaşımlardan biri, ekonomik alanda küreselleşmeyle bütünleşmeyi sağlayacak yeniden yapılanma arayışı/anlayışıydı. İkicisi ise, apolitik bir Türkiye özleminin ANAP tarafından da sürdürülmesi, hatta resmi olarak benimsemesi oldu. Dönemin moda tabiriyle ANAP, siyasal alandaki faaliyetlerini bütün eğilimleri birleştirerek sürdürmek niyetindeydi. ‘Dört eğilimi birleştirme’ iddiası, ANAP siyasal yaklaşımının piyasacı idealleri ile de uyum halindeydi. Dört eğilimin birleştiği çatının altında siyasal/ideolojik kimliklere dayalı rekabet, yerini ekonomik performansa dayalı rekabete bıraktı.³⁷¹

Mutlaklaştırılmış bir piyasacılığın hegemonyası altında, bütün eğilimlerin tek görevi, istendik bir piyasa modelinin kurulmasına olabildiğince hizmet etmektir. Kurulmaya çalışılan yeni ekonomik düzen, her türlü tartışmanın üzerindeydi. Yeni

³⁶⁸ Hasan Bülent Kahraman; “Yeni Sağın İlericiliği”, Hasan Bülent Kahraman; **Sağ Türkiye ve Partileri** içinde, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s.175.

³⁶⁹ Nilüfer Göle; **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, s. 45-46.

³⁷⁰ Mert Angılı; “1980 Sonrası Türkiye Siyaseti ve Genç Parti” s. 46.

³⁷¹ Naci Bostancı; “Özal’ın Anlamı”, **Türkiye Günlüğü**, (2000-02), Sayı: 59, s.94.

ekonomik düzeni sorgulama ve düzene karşı çıkma, yerini icraat tartışmalarına bırakmıştı. ‘Yumuşama’ ve ‘icraat’, biçim ve içerik değişimi yaşayan yeni siyasal yaklaşımın kitlelere yansıyan en önemli kavramlarıydı. Eski siyasetin çatışmacı karakterini eleştiren bir söylemle yumuşama, hoşgörü ve uzlaşma ideolojik karşıtlıkların yerini alıyordu.³⁷²

Türk toplumu tedrici olarak, siyasetten arınma süreci içine girmişti. Devletin toplumsal alanın genelini kontrol altına alması ile başlayan süreç³⁷³, kontrol arayışına duyulan toplumsal tepki, liberal düşüncenin etkinlik kazanması ve toplumun liberal tercihlere yönelmesini kolaylaştırdı.³⁷⁴ Bu kontrolcü tavır, aynı zamanda piyasacılığa entegre olmuş sivil toplumcu bir yaklaşımın değer kazanmasına da neden oldu. Önceki dönemin sağ-sol, ilerici-gerici, sosyalist-faşist gibi klasik dikotomileri, yerini yeni konjonktüre uygun olarak devlet-toplum dikotomisine bıraktı. Bu dikotomi etrafında gelişen yeni siyasal mücadelenin bir tarafında devletçiler, diğer tarafında ise sivil toplumcular konumlandı.³⁷⁵ ‘Sivil’lik denilebilir ki, Özal Hükümetleri döneminin en çok kullanılan siyasal içerikli kavramlarından bir oldu. Piyasacı ideallere, apolitik sivillik söylemleri üzerinden meşruiyet kazandırıldı.

Neo-liberal söyleme iliştirilmiş Türk muhafazakârlığı, bir yandan devletin toplumsal/siyasal alandaki faaliyetlerini daraltıcı politikaları gündemine aldı, öte yandan bu uygulamaları sivillik üzerine oturttuğu retorikle kitlelere sunmaya başladı. Sivil olanın karşısına konumlandırılan devlet, her yönüyle bütünsel olarak eleştirilmeye başlandı. Tabii ki devlet, sadece ekonomik işlevleri itibarıyla eleştirilmiyordu. Devlet üzerinden Kemalist dünya görüşü ve bu görüş tarafından oluşturulan yapılar da hedef tahtasındaydı. Başta laiklik olmak üzere, ulusun etnik kökeni, ulus-devlet yapısı, ulusal kimliği oluşturan diğer mitlerin tamamı sorgulanıyordu. Türk toplumu tarihini geçmiş kurumlarını, inançlarını, kimliğini ve kültürünü tartışmaya açmıştı.³⁷⁶ Kasaba’ya göre, 1980’ler sonrasında Türk toplumu, sürekli ertelenen bir gelecek uğruna zorluklara katlanmak yerine tarihini, kurumlarını, kültürünü, kimliğini tartışmaya başlayan bir

³⁷² Nilüfer Göle; **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, s. 37.

³⁷³ Ali Yaşar Sarıbay; “Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum”, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam** içinde, Der: E. Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 95.

³⁷⁴ Ahmet İnsel; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, s. 62.

³⁷⁵ S. Seyfi Ögün; **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, s.99.

³⁷⁶ Reşat Kasaba; “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** içinde, Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba; Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.13.

toplum haline gelmeyi tercih etmişti.³⁷⁷ Bu tercihi yönlendiren güç ise, siyasal kurumlar ve bu kurumları yöneten siyasal seçkinlerdi.

Serbest piyasa ekonomisinin Türk siyasal elitinin zihninde alternatifsiz bir model haline gelmeye başlaması ve devletin ekonomik alandaki etkisinin azalması ile devletçi seçkinlerin misyonunda da bir değişim oldu. Daha önce devletçi bir çizgide yer alan aydınlar sivil toplum, liberalizm, özgürlük gibi kavramların savunucuları haline geldi. Bunun yanı sıra toplumsal yaşamda etnik, dinsel, düşünsel bağlamda yeni ayrışmalar ortaya çıkmaya başladı.³⁷⁸ “Yeni sağ” dalganın getirdiği politikalar vatandaşlık bağlarından koparılıp izole edilmiş, benzerlikleri değil, daha çok farklılıkları öne çıkarılmış ve böylece daha güçsüzleşip yalnızlaşmış, yabancılaşmış bireyler ortaya çıkardı.³⁷⁹ Bireylerin yaşadıkları ‘anlam krizi’, bu krizi aşma arayışlarını, yeni kimlik arayışlarını beraberinde getirdi.³⁸⁰ Aynı dönemlerde Batı’lı toplumlar için de benzer bir durum söz konusuydu. Modern Batı toplumlarında da modernliğin temel prensipleri tartışılmaya, sorgulanmaya başlamıştı. Ulus-devlet ve ulusa ilişkin diğer unsurlar modernizmin temel prensipleri ile birlikte eleştiriliyordu.³⁸¹

ANAP iktidarı döneminde izlenen sert ekonomik politikalar zamanla, devletin bir ölçüde devre dışı bırakılmasına neden oldu. ‘Sınırlı devlet, özgür birey’ sloganı ile ‘ilericilik’, devleti küçültmek anlayışı içine hapsedildi. Bütün bu gelişmeler devletin işlevsizleştirilme sürecinde önemli bir rol üstlendi.³⁸² Devlet küçüldükçe piyasa büyüdü, devletin boşalttığı alan piyasa tarafından dolduruldu. Piyasa ne sosyal güvenlik politikaları ile ilgilendi, ne işsizlik sorununu gidermek için müdahaleci yaklaşımlar sergiledi. Kitleler açısından devletin işlevsizleşmeye başlaması, esasen siyasal alanın tematik dönüşümü anlamına da geliyordu. Kâr maksimizasyonuna dayalı neo-liberal ekonomik düzen, kitlelerin korumasız kalmasına neden oldu. Siyasetin yeni bağlamı kültür olgusu tarafından belirlenmeye, devletin koruyucu şemsiyesi altından dışlanan kitleler, din ve etnisite bağlamında cemaat yapılarına yönelmeye ve bu yapılar içinde tanımladıkları yeni aidiyetlerini ulusal aidiyetlerinin önüne geçirmeye başladı.³⁸³

³⁷⁷ Reşat Kasaba; Agm., s.13.

³⁷⁸ Ömer Çaha; “Sivil Toplum-Devlet Karşıtlığında Türkiye’de Cumhuriyet”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s.262.

³⁷⁹ Muharrem Varol; “Kuramda ve Gerçeklikte Yurttaş”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.131-139, s.135.

³⁸⁰ Ali Yaşar Sarıbay; **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998, s.106.

³⁸¹ Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, s. 20

³⁸² Hasan Bülent Kahraman; “Yeni Sağın İlericiliği”, s. 177.

³⁸³ Hasan Bülent Kahraman; Agm., s.176.

Modern dönemde siyasal alanda yaşanan rekabet uluslararası planda ulus kimlikleri, yerel anlamda ise sınıf kimlikleri etrafında cereyan etmekteydi. Küreselleşmenin sosyo-ekonomik etkileri birer toplumsal kimlik kategorisi olarak, sınıf kimliklerini siyasal rekabet alanına konu olmaktan çıkardı.³⁸⁴

Bu yeni bir popülizm biçiminin de habercisiydi. Popülizm, siyaseti bir faaliyet olarak değil, onarıcı bir ihtiyaç olarak algılar. Onarma ihtiyacını besleyen ise, devlete ya da topluma karşı bir fesadın varlığıdır. 1980 sonrasında ortaya çıkan devlet-sivil toplum dikotomisi, fesadı devlet olarak görmeye eğilimli bir popülizmi besledi.³⁸⁵ Yeni popülist söylem kültürel temalar aracılığı ile ifade edilmeye başlandı. Çeşitli dinseliliklerden modern kabileciliğe, oradan cinsel kimliklerin çeşitliliklerine vurgu yapan bu popülizm geniş bir referanslar dünyasına sahipti. Çoğulculuk ideali, siyasal dile çevrilen kültürel popülizmin yeni ifade biçimi olarak kullanılıyordu. Türkiye'nin toplumsal yapısında gözlenen çeşitlilik çoğulculuk idealine eklemelendi. Kültürel çeşitlilik ve kültürlerin çokluğu zorunlu olarak çoğulculuğu yaratmadığı halde, çokluk ve çeşitlilik çoğulculuğa indirgendi.³⁸⁶

Bernard Crik'e göre, siyasetin iki düşmanı vardır. Bunlardan biri insanlığın ızdırapları karşısındaki duyarsızlıktır. İkincisi ise, siyasal tartışma konularındaki kesinlik anlayışıdır.³⁸⁷ Siyasetin kimlik tartışmaları eksenine doğru yönelmesi, neo-liberal anlayışın insan/toplum karşısındaki duyarsızlığının bir sonucu olarak da kabul edilebilir. Bu duyarsızlık Crik'in deyişiyle ikinci bir düşmanı kendi içinden çıkarmıştır. Kimlik temelinde dile getirilen kesinlik. Kimlik siyaseti, mutlaklaştırılmış bir kimlikten yola çıkıp sosyal, siyasal alana ilişkin tüm iddialarını kesin bir doğruluk temelinde dile getirmektedir. Gelinek noktada siyaset, serbest piyasa mantığının mutlak üstünlüğüne kurban edildi. Siyaset mekanizmasının bir siyasal felsefeyi yaşama dönüştürme yeteneği budandı. Siyaset kurumu, ekonominin emrindeki teknik bir araca indirgendi, içi boşaltıldı ve anlamsızlaştı.³⁸⁸ Bu anlamsızlaşma kendini entelektüel tartışma ortamlarında dile getirilen söylemlerle meşrulaştırdı. Dünyadaki tartışmalara paralel olarak 1980 sonrası dönemde, Türkiye'de de modernizm, entelektüellerin hedef

³⁸⁴ Haldun Gülalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, s. 122.

³⁸⁵ Ali Yaşar Sarıbay; **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, s.23.

³⁸⁶ Bakınız, S. Seyfi Ögün; **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, s.111.

³⁸⁷ Aktaran, Nuray Mert; "Siyaseti Savunmak", s. 6.

³⁸⁸ Ümit Cizre; "Yaşadığımız Teori'nin Son Durağı: Parti Karşısı Politika Açmazı"; Ümit Cizre; **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslamcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.18.

tahtasında yer aldı. Postmodern eleştiri dalgası üzerinden, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yapısı eleştirilmeye başladı.

3.3.1. Kimlik siyasetini meşrulaştırma aracı olarak postmodernizm ve kendini ötekileştirme mantığı

Onsekizinci yüzyıldan itibaren süregelen ve Aydınlanma düşüncesi tarafından temellendirilen modern düşüncenin krize girdiği ve ideoloji, bilim, tarih, sosyalizm, modernizm gibi her şeyin 'sonu' nun konuşulmaya başlandığı bir dönemde kullanılmaya başlanan postmodernizm kavramı ile ilgili olarak söylenebilecek ilk şey, onun sistematik bir alternatif sunmaktan çok, sınırları belirsiz bir eleştiri evrenini temsil ediyor olmasıdır. Belki de onun sanattan, mimariye, felsefeden siyaset bilimine kadar her alanda etkin bir pozisyon alışın kaynağı olmasını bu belirsizlik sağlamıştır. Postmodernizmi, bu çalışmanın sınırlılıkları içinde bütün yönleriyle değerlendirmek mümkün olmasa da, kimlik siyaseti sorunu çerçevesinde değinmek bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü postmodernizm, bir sorun olarak değerlendirdiğimiz kimlik siyasetinin felsefi meşrulaştırımını sağlayan düşüncelerin, içinden neşet ettiği bir yaklaşımdır.

Postmodernizm de tıpkı kimlik siyaseti gibi yeni zamanlara ait bir olgudur. İster sosyal, ister kurumsal, isterse epistemolojik yanıyla ele alınsın bu hareketin Batı'da ortaya çıkan aydınlanmacı felsefeye ve bizzat modernizme yöneltilmiş bir eleştiri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Postmodernizmin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bilimsel ve zihinsel bilgi üretiminde Batıda yaşanan derin krizin bir sonucu olarak ortaya çıktığı, genel çerçevesi aydınlanma filozofları tarafından çizilen modern paradigmanın derin bir sarsıntı geçirmesi sonucunda anlam kazandığı söylenebilir.³⁸⁹

Modern bilgi ve bilim anlayışına getirdiği eleştiriler bağlamında modernizmden bir kopuşu temsil eden, ona tepki olarak ortaya çıkan bir düşünce olarak da, modernizmin içinden bir eleştiri olarak da değerlendirilebilen postmodernizm, genel geçerlik iddialarını reddeden, her alanda çoğulculuğu ve parçalanmayı kabul eden, farklılığı ve çeşitliliği vurgulayan, gerçeklik ve doğruluk anlayışlarını tartışılır bulan, her türlü gerçekliği kendi sınırları içinde yorumlayan, tek ve mutlak doğru anlayışına karşı çıkan, genel ahlaki anlayış ve ilkelerin geçerliğini yitirdiğine inanan bir düşünsel

³⁸⁹ Seyfettin Aslan-Abdullah Yılmaz; "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt 2, Sayı 2, 2001, s. 100.

yaklaşımı ifade eder.³⁹⁰ Ünlversal önermelerin, meta anlatıların ve buna bağılı olarak evrenselliğın, globalizasyonun reddedilmesi, farklılıkların ve her şeyin geçici olduğu düşüncesinin kabulü postmodernizmin belirli temel dayanak noktalarıdır.³⁹¹

Postmodernizm, epistemolojik olarak çoğulculuğu içinde barındıran, doğruların tekilliğini değıil, çoğulluğunu savunan bir söylemdir. Aynı çoğulcu anlayış değerler bakımından da savunulmaktadır. Postmodernliğin mantıksal sınırları içinde düşünöldüğünde herkesin düşünce ve değerleri meşrudur ve bu anlayış subjektivizmi beslemektedir. Postmodernistlere göre, herhangi bir değerin doğruluğunu tespit etmek ya da onu başka bir değerden üstün görmek mümkün değıildir.³⁹²

İkinci Dünya Savaşı sonrasında bilgi, iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmeler hızlı bir değişime kaynaklık etmiştir. Bu değişimin dünya ölçeğinde yaygınlaşması ile bir yandan benzeşme, öte yandan aidiyet alanında bir belirsizleşme yaşanmıştır. Söz konusu belirsizleşme bireysel, toplumsal ve siyasal açıdan önemli sonuçlar doğurmuştur. Ulus-devlet yapısının beraberinde taşıdığı ulusal kimlikler aşınca, daha küçük aidiyet alanları bireyler açısından öncelik kazanmıştır. Modernizmin ‘aynılaştırmaya’ dayanan toplumsal/siyasal projesinin yerini postmodernizmde farklılıkların tanınması almıştır. Postmodernistler, insanlara başkalarıyla özgürce yüz yüze gelme, bakış açılarını mübadele etme, hâkim siyasal gerçekliğe alternatifler öne sürme imkanı veren yeni bir toplumsal/siyasal düşünüş tarzı geliştirir.³⁹³ Postmodernitede farklılık ve çoğulluk temelinde bir kimlik inşasının haklılaştırımı, modernitenin tekilciliğı reddedilerek yapılmaktadır.³⁹⁴

Modernizmin aksine postmodernizm, ‘öteki’ni ‘aynısı’na dönüştürmeyi şiddetle reddeder.³⁹⁵ Dünyaya heterojen mekânlar ve zamansallıklar çoğulluğu olarak bakar ve bu çoğulluklar çerçevesinde kültürel ve söylemsel çoğulluğu da kabul eder.³⁹⁶ Aynılığa dayanan birlik anlayışının yerini farklılığa, çoğulculuğa dayanan birlik anlayışı almıştır postmodernizmde.³⁹⁷ Toplumsal alan dil, din, kültür bakımından homojen değıil heterojen bir yapıda olduğundan her türlü evrensellik iddiası reddedilir. Hiçbir kurtarıcı

³⁹⁰ Nesrin Kale;“Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru”, **Doğu Batı**, Yıl:5, Sayı:19, 2002, s.35-36

³⁹¹ David Harvey; “Postmodernizme Bir Bakış”, Çev: Oğuz Işık, **Birikim**, Sayı: 49, 1993, s.56

³⁹² Mustafa Tekin; “İslam’ın Postmodern İmkanı”, **S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:X, 2000, s. 566.

³⁹³ John W. Murphy; **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, Çev: Hüsamettin Arslan, Eti Yayınları, İstanbul, 1995, s.245.

³⁹⁴ Ali Yaşar Sarıbay; **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, s.107.

³⁹⁵ Simon During; “Günümüzde Postmodernizm ya da Post-Kolonyalizm”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, Çev: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s.106.

³⁹⁶ A. Heller-F. Feher; **Postmodern Politik Durum**, Çev: Ş. Argın- O.Akhınay, Öteki Yayınları, Ankara, 1993, s.7

³⁹⁷ Süreyya M. Su; “Postmodern Dönem Semptomları”, **Birikim**, Sayı: 75, 1995, ss. 46-49, s.48

siyaset postmodernizmle bağdaşmaz. Büyük anlatıların yıkılışı yerel, kültürel, etnik, dinsel, ideolojik çeşitli küçük anlatıların bir arada yaşamasına doğrudan bir davet niteliğindedir.³⁹⁸ Postmodern çağda birey, çıkarını tanımlayacağı ve siyasal kimliğini belirleyecek çerçeveleri yitirmiş, geleneksel devlet ve siyaset anlayışını temsil eden ulus-devletin ve ulusal kimliğin aşınması ile kimlik yitimine uğrayanlar orta sınıf olmuştur. Oyunun kurallarını ya ulusu aşan kurumlar ya da ahlaki sorumluluğumuzun yöneldiği tarihsel olarak bağlı olduğumuz topluluklar belirlemeye çalışmaktadır.³⁹⁹

Bauman'a göre, 1960'lardan başlayarak Batı sanayi toplumlarında oluşan "yeni değerler" ve "yeni toplumsal hareketler" yeni bir siyaset ve siyasal eylemlilik anlayışına yol açtı. Bu değerler ve hareketler ışığında siyaset, refah devletinin sağlayabileceği siyasaların ötesinde, bireysel hayatın kendisiyle ilgili ve hayatın değişik biçimlerine dayalı olarak tanımlanmaya başladı. Kadın, çevre, barış, ırk, etnik kimlik, insan hakları ve cinsel kimlik sorunları etrafında örgütlenen toplumsal hareketler, kendi aralarındaki farklılıklara rağmen yeni siyasal eylemlilik anlayışının öncüsü oldular. Modern toplumun devlet, parti ya da sınıf bağlamında geliştirilmiş, evrensel siyasalara dayalı, bütүнleştirici, birleştirici, sorunlara global çözümler bulan söylemlerine mesafeli yaklaşan bu hareketler, cinsel, etnik, ırksal ve dinsel farklılıklara saygı ve bu farklılıkların tanınması temelinde yeni bir siyasal tavrın merkezleri oldular.⁴⁰⁰ Postmodernizm geleneksel siyasal ontolojiyi parçaladı. Alışıldık yapısal kontrol araçlarının dışlanması paralel olarak, kontrolsüz bir düzen içinde özyönetim kabul edilebilir bir alternatif haline geldi.⁴⁰¹

Postmodernizm kimliklere dayalı siyasetlerin çoğalmasına yol açtı. Postmodernist mantık, kimliği sürekli değişen, yeniden üretilen bir kategori olarak kabul ediyordu. Maddi koşullar zemininde temellenmiş olan kimliklerin engellenmesi, verili/doğal kimlikleri ön plana çıkardı.⁴⁰² Modernitenin yerelliği yadsınmasına karşın, postmodernite her şeyin kültürel hale gelmesi ve dolayısıyla herkesin kendi yaşam tarzını bir kültür dünyasına dönüştürmesinin haklılaştırımını sağlayan bir düşünce oldu.⁴⁰³ Postmodern toplumda aile, küçük gruplar, etniklik, din gibi kimlik sağlayıcı ara

³⁹⁸ A. Heller-F. Feher; **Postmodern Politik Durum**, s.11

³⁹⁹ Bakınız, Birkan Uysal Sezer; "Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet", **Amme İdaresi Dergisi**, Cilt:26, Sayı: 1, 1993, s.35-36

⁴⁰⁰ E. Fuat Keyman; "Postmodernizm ve Radikal Demokrasi", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 62, 1993, s.130-131.

⁴⁰¹ John W. Murphy; **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, s.248.

⁴⁰² Haldun Gülalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, s. 153.

⁴⁰³ Mustafa Tekin; "İslam'ın Postmodern İmkanı", s. 568.

mekanizmalar gittikçe daha fazla önem kazandı.⁴⁰⁴ Parçalanmış bir aidiyet alanında, bu aidiyetlerin belirleyiciliğindeki kültür ve yaşam tarzları görünür hale geldi. Postmodernler için bütün bu yaşam tarzları, muhalif ya da azınlık gruplarına ait olduğunda övülecek, çoğunluğa ait olduklarında ise azarlanacak, aşağılanacak kategoriler olarak algılanmaya başladı. Bu nedenle kimlik politikaları açısından mesela etnik, dinsel, cinsel, çevre ile ilgili talepler postmodern siyasette içkin hale gelirken, milliyetçilik, liberalizm, sosyalizm gibi geleneksel, evrenselci, daha bütünsel yaklaşımlar dışlanmaya başladı.⁴⁰⁵

Bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de yaşanan hızlı dönüşüm, toplumsal/siyasal alanın geleneksel formdan uzaklaşmasına neden oldu. Bu durumun en önemli göstergesi, siyasal partilerin sınıfsal tabanlarının çözülmesi ve dolayısıyla toplumsal sınıflarla, siyasal yelpazenin ana partileri arasındaki ittifakın bozulmasıydı.⁴⁰⁶ Özellikle 1980 sonrasında, devlet alanını sınırlama çabaları ile birlikte resmi ideoloji ve resmi yaklaşım değer yitirirken, ideoloji yerine günlük pratikler ön plana çıkmış, bu süreç içinde kişi ve grupların, devlet müdahalesi dışında kendi alanlarını düzenleme çabaları daha güçlü bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştı.⁴⁰⁷ Bu durum siyasal alanın kimlik kategorileri lehine genişlemesi, ulusal kimlik açısından daralması anlamına geliyordu.

Postmodern yaklaşım, Türkiye'nin Batılılaşma projesinin tartışmaya açılmasına imkân sağladı. Araçsal rasyonalizme ve kamusal alanda vatandaşlık prensibiyle sınırlı temsile yöneltilen eleştiriler Batı'daki radikal demokrasi, çok kültürlülük, kimlik politikaları gibi mevcut yapıyı sorgulayan eleştirilerle benzerlik taşımaktaydı.⁴⁰⁸ Kimlik lehine siyasal alanda yaşanan genişleme, elbette bütün kategoriler açısından aynı sonucu doğurmadı. Ama söylenebilir ki etnik kimlik bağlamında Kürt etnikçiliği, dinsel kimlik bağlamında ise siyasal İslamcılık popülarite kazandı. Postmodernizm ile ilgili tartışmaların açtığı yoldan devam eden etnik ve dinsel kimlik siyaseti, tanımlamaya çalıştıkları yeni aidiyetleri siyasal bir güce dönüştürmek çabası içine girdi. Etnikçiliğe yönelik talepler farklılık ve tanınma talepleri bağlamında, dinsel talepler ise yaşam tarzlarının kamusal alanda görünürlüğüne yönelik talepler olarak somutluk kazandı.

⁴⁰⁴ Aytekin Yılmaz; **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s.145.

⁴⁰⁵ Terry Eagleton; **Kültür Yorumları**, s.24.

⁴⁰⁶ A. Yaşar Sarıbay; **Postmodernite Sivil Toplum ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s.115.

⁴⁰⁷ Aytekin Yılmaz; **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, s.170.

⁴⁰⁸ Haldun Güllalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, s.56.

Modernliğin eleştirisini yapan postmodernizm ile yine modernliği eleştiri yağmuruna tutan İslamcılığın entelektüel buluşması, İslamcı entelektüelleri bu konudaki tartışmalarda ön plana çıkardı.⁴⁰⁹ İslamcı aydınlar postmodern eleştirilerin açtığı Batı karşıtı yoldan, kendisi de modern bir proje olan ulus-devlet ideolojisini ve bu ideoloji üzerinde temellenen toplumsal/siyasal yapıyı eleştirmeye başladılar. Modernizm-postmodernizm karşıtlığı uzun yıllar Batı uygarlığının dayatmaları ile karşı karşıya olan bütün İslam ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de, postmodern düşünce ile eklemlenmeyi kolaylaştırdı. İslam dini ile temellenen dinsel kimlik siyaseti, Batı'daki benzeri hareketler gibi postmodern eleştirileri sembolik bir sermaye olarak kullanmaya başladı.⁴¹⁰

İslamcı entelektüellerin postmodernizme özel bir teveccüh göstermelerini anlamamızı mümkün kılan nedenleri sıralayan Armağan, postmodernizmin modernizmi eleştirmesi ve onun olumsuzluklarını vurgulamasının, alternatif bulma yaklaşımının İslam'ın bir alternatif olarak gündeme getirilmesini kolaylaştırmasını, sekülerizmin iflasını ilan eden bu düşüncenin 'dine dönüş' kampanyası olarak algılanmasının, ultrapluralist bir düzen öngörmesinin, 'izm'leri meta anlatı olarak kabul eden postmodernizmin İslam'ın bir alternatif olarak kalmasını sağlayacağı beklentisinin, bu teveccühü açıklayabileceğini belirtmektedir.⁴¹¹

Armağan'ın deyişiyle, İslamcı entelektüeller İslam'ın moderniteden kurtuluşunun ancak postmodernizm ile, postmoderniteye geçişle mümkün olacağını düşünüyorlardı.⁴¹² İslam'ın içeriğinden çok, İslam'a da başka inanç ve ideoloji ile eşit haklar tanınmasını öngören söylemlere ağırlık veriyorlardı.⁴¹³ Oysa İslam'ın tevhid dini oluşu, vahyin akla önceliği, son kertede tek hakikat olarak kendini sunması postmodern anlayışla çelişmekteydi.⁴¹⁴ Postmodernizm bir yandan "dine yeniden dönüşü" imkân olarak sunarken, öte yandan negatif bir etkiyle ortaya çıkan çok kültürlülük ve çeşitliliğin sürekli bir üretim-tedavül-tüketim mekanizmasına tabi olmak suretiyle

⁴⁰⁹ Mücahit Bilici; "Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık** (Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.802.

⁴¹⁰ Menderes Çınar; "Çok Hukuklu Toplum:Kamusal Alana Veda mı? Otantik bir Kimlik Politikası mı?", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam** içinde, E. Fuat Keyman-A. Yaşar Sarıbay(Der.); Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s.246.

⁴¹¹ Mustafa Armağan; **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 38.

⁴¹² Mustafa Armağan; **Age.**, s. 57.

⁴¹³ Mücahit Bilici; "Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri", s.802.

⁴¹⁴ Mustafa Tekin; "İslam'ın Postmodern İmkânı", s. 561-562.

değerleri, inançları yumuşatıp buharlaştırmıştı.⁴¹⁵ Postmodernizm parçalanma temelinde bir çoğullaşmayı, din ise birleşme temelinde bir çoğullaşmayı öngörmekteydi.⁴¹⁶

Postmodernizmin farklılık ve çeşitliliğin önemini irdelemesi ve farklılıklara vurgu yapması pozitif bir duruşu simgeliyor olsa da, farklılıkların birbiriyle nasıl uzlaştırılacağı, farklılıklar arasındaki iletişimin nasıl kurulacağı konusunda bir projeye sahip olmaması onun negatif yanıydı.⁴¹⁷ İslamcı hareketin kimlik siyasetine yönelimi ve kendini meşrulaştırma çabaları, algılamada dinin kutsiyetinde hasar yaratmıştı. Din yoğun olarak kültür düzeyinde ele alınmış, kültüre indirgenme tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştı. İslam'ın ilahi olanla bağlantısı kopmaya yüz tutmuştu. Dinin kimlik siyaseti bağlamında meşruiyet arayışının sürmesi, giderek kutsal olandan arınması ve antropolojik bir veri olmaktan öteye bir anlamının kalmaması sonucunu doğurma tehlikesi taşımaktaydı.⁴¹⁸ Postmodernite kapitalizme karşı değil, onun modernist ideolojisine karşı çıkan bir akımdı. Bu nedenle kapitalizme karşı çıkan ve modernizmden beslenen sosyalizm akımından farklıydı.⁴¹⁹ Postmodernizm ile İslamcılar aydınlanmacı kutsalı rasyonel olarak yeniden inşa etmeye çalıştılar. Bunu yaparken 'adalet' ve 'kimlik' konularını ön plana çıkardılar.⁴²⁰

3.3.2. Ulus devlet ve ulusal kimliğin tartışmaya açılması: ikinci cumhuriyetçiler ittifakı

1980 sonrasında yaşanan dönüşümün siyasetin ekseninde yarattığı kırılma devletin işlevsizleştirilmesi sürecinin ortaya çıkardığı bir durumdu. Ekonomik alanın yeniden inşası, gerçekleştirilen yapısal dönüşümler, siyasal ve toplumsal alanda da yeni arayışları tetikledi. 1980'li yıllardan itibaren, küresel sistemle bütünleşme saikinin harekete geçirdiği ekonomik dönüşüm projesi, haliyle toplumsal alanda bazı değişimlerin yaşanmasına neden olmuştu. Yaşanan ekonomik değişimin toplumsal/siyasal alan üzerindeki en önemli etkilerinden biri, ekonomik yenilenmeye paralel olarak, toplumsal ve siyasal alandaki yenilenme taleplerini ön plana çıkarmasıydı. 1990'lı yıllar, bir önceki on yılda, ekonomik alanda gerçekleştirilmeye

⁴¹⁵ Mustafa Arslan; "Postmodernizm Küreselleşme ve Din", **Tabula Rasa**, Yıl:2, SaYI:5, 2002, s.64.

⁴¹⁶ Mustafa Arslan; Agm., s.60.

⁴¹⁷ Nesrin Kale;"Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru", s.37-38

⁴¹⁸ Bakınız, Mustafa Tekin; " İslam'ın Postmodern İmkani", s. 569.

⁴¹⁹ Haldun Güllalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, s. 116.

⁴²⁰ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 162-163.

çalışılan liberalleşmenin, siyasal ve toplumsal alanda da gerçekleştirilmesine yönelik çabaların yoğunlaştığı yıllar oldu.

İkinci Cumhuriyet projesi böyle bir dönemde ortaya çıktı. Bu adlandırma, 1960 sonrasında kurulan yeni anayasal çerçeveyi meşrulaştırmak üzere daha önce kullanmıştı ama 1990 sonrasında yeniden gündeme geldiğinde, tamamıyla farklı bir bağlamda anlam kazandı. İkinci Cumhuriyet projesi, yeni bağlamında 1923 yılında kurulan Birinci Cumhuriyet'ten keskin bir kopuş arayışını temsil ediyor, tarihsel olarak kendinden önceki dönemden farklı bir toplumsal/siyasal yapı öngörüyordu. Bu tartışmalar kurulma evresinde olan 'yeni düzen'in bir parametre değişimi ihtiyacını ortaya çıkardığını ve bu değişimin gerçekleştirilebilmesinin Türkiye'nin önünde duran en önemli sorun olduğu noktasına odaklanmıştı. Çünkü dünya genelinde 'yeni bir dünya düzeni' kuruluyordu ve bu düzene ayak uydurabilmek, içinde yaşadığımız sosyo-ekonomik yapının değiştirilmesine bağlıydı. İşin ekonomik kısmı ile ilgili gelişmeler zorunlu olmakla birlikte yeterli değildi. Siyasal ve toplumsal dönüşümün de hız kazanması ve 'eski rejim'in, yani Birinci Cumhuriyet düzeninin baştan aşağı yenilenmesi gerekiyordu. Konu üzerine dile getirilen düşünceler, başlık itibarıyla, bir devlet ya da hükümet biçimine ilişkin tartışma görüntüsü sergiliyordu. Ama dikkatle değerlendirildiğinde, bu düşünceler etrafında yapılan tartışmalar, esasen devlet-toplum ilişkilerinin yeniden kavramsallaştırılmasına yönelik bir boyut taşıyordu.⁴²¹

İkinci Cumhuriyetçilere göre, Birinci Cumhuriyet, otoriter ve totaliter bir ruhu içinde barındırıyor ve bu ruhu Kemalizm ile meşrulaştırıyordu. İkinci Cumhuriyet, totaliter ruhlu Kemalist Cumhuriyet'in alternatifi olarak ileri sürülen bir projeydi.⁴²² İkinci Cumhuriyetçiler, Birinci Cumhuriyet'in Osmanlı'dan tevarüs eden özellikleri ile hantal bir görüntü içinde olduğunu, hem ekonomik hem de siyasal alanda çarpık bir düzenin sürüp gittiğini düşünüyorlardı. Birinci Cumhuriyet, devleti ekonominin ve siyasetin tek patronu haline getirmişti. Askerler tarafından kurulan devlet, onların vesayetinde bu döneme kadar(1990'lara kadar) gelmişti. Böyle bir sistem, toplumun rekabetçi ruhunu öldürüyor ve dolayısıyla toplum kendini geliştiremiyor, rakipleri ile yarışmıyordu. Bu durumu ortadan kaldırabilmenin yolu, devletin ekonomik gücünü halka(aslında piyasaya h.b.) devretmesi, askerin iradesi yerine halk iradesinin baskın

⁴²¹ Ali Yaşar Sarıbay; "Cumhuriyet, Devlet ve Toplum", *Türkiye Günlüğü*, Sayı:20, Güz 1992, s.36

⁴²² Mehmet Altan; **II. Cumhuriyet Demokrasi ve Özgürlükler: Söyleşiler**, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.95-96.

kılınması, kısaca ekonomik ve siyasal alanın devletin sahibi olduğu alanlar olmaktan çıkarılması gerekiyordu.⁴²³

İkinci Cumhuriyetçiler, 1923'te kurulan Cumhuriyet'in, gerçek bir halk egemenliğinin oluşmasını sağlayamadığı düşüncesindeydi. Bu durum, Cumhuriyet projesinin "demokratik" özden kopuk bir proje olmasından kaynaklanıyordu. Cumhuriyet'in anti-demokratik yapısı bürokrasiyi sadece siyasetin değil, ekonominin de patronu haline getirmişti. Halkın "ekonomik egemenlikten" ve siyasal egemenlikten uzak yaşaması, 'ordu'nun siyasal vesayetine dayanan bir rejimde, egemenliğin halk tarafından kullanılmasının engellenmesi gibi konular üzerinden hareketle mevcut yapı eleştiriliyordu. Onlara göre, Türkiye'nin bu zaafiyetlerini gidermenin yolu, köklü atılımların yapılmasına başlanmasıydı. Bunların başında, devletin ekonomik ağırlığının azaltılması geliyordu. Ekonomik patronluğu sona eren devlet, ceberut yaklaşımı sürdüremeyecekti. İkincisi, parlamentoyu daha canlı ve doğal hale getirerek, rejimin üzerindeki askeri gölgeyi silmekti. Bu tedbirler, ekonominin kontrolünü halka verecek, egemenliği 'seçilmişlerin ardındaki halka' iade edecekti. Böylece hem üretkenliğin, hem demokrasinin kapısı açılmış olacaktı. 'Eski rejim'in anti-demokratik gölgeleri temizlemeden, Türkiye'nin önünü açmak mümkün değildi.⁴²⁴

Sıralanan bu düşünceler genel olarak değerlendirildiğinde, temel argümanların 'piyasacı' ideallerle uyumunu dikkat çekiyordu. İkinci Cumhuriyet projesi 'politik devlet'ten, liberal devlete geçişi simgeliyordu.⁴²⁵ İkinci Cumhuriyetçilik bağlamında dile getirilen argümanların çıkış noktası genel olarak demokrasi talebiydi.⁴²⁶ Bu talepler, 1980'lerden itibaren güçlenen neo-liberal düşüncenin genel varsayımlarını da içinde barındırıyordu. Kendilerini ilerici, çağdaş ya da dinamik güçler olarak sunan, sloganlarına karşı çıkanları tutucu ya da durağan güçler olarak nitelendiren İkinci Cumhuriyet yanlıları, Türkiye'nin 'yeni sağcıları' olarak tanımlanıyordu ve insan haklarından, demokrasiden ve salt piyasa ekonomisine dayalı üretimden, devletin baba

⁴²³ Bakınız, Mehmet Altan; "II. Cumhuriyet Manifestosunun Tartışmalarına Giriş", **Doğu Batı**, Yıl:1, Sayı:1, 1997, ss. 79-82.

⁴²⁴ Bakınız, Mehmet Altan; "İkinci Cumhuriyet Nedir, Ne değildir?", **Türkiye Günlüğü**, Sayı:20, Güz 1992, ss.10-14.

⁴²⁵ Mehmet Altan; **II. Cumhuriyet Demokrasi ve Özgürlükler: Söyleşiler**, s.126.

⁴²⁶ Mevlüt Özben; "Keşfedilmemiş Bir Kıtada Gezintiye Çıkmak: II. Cumhuriyet Tartışmaları", **A.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, FEF Yayınları, Erzurum, 2007.

rolünden artık sıyrılması gerektiği görüşünden söz eden İkinci Cumhuriyet yanlıları, sosyal devlet ilkesini hiç ağızlarına almamakla eleştiriliyorlardı.⁴²⁷

İkinci Cumhuriyetçiler, küresel sistemle bütünleşme çabası içinde olan Türkiye’de, dünya platformuna çıkış için bir arayış içinde olan aydınlardı. Bu anlamda dile getirilen talepler ve yapılan eleştiriler çok açık olmamakla birlikte postmodernizmin rengini taşıyordu. Yeni oluşumlar karşısında "eski kapsayıcı kimliğin reddedilmesi ve eski değerlere dayanmayan politik ortaklık zemini" aranmasına yönelik talepler sıklıkla dile getiriliyordu.⁴²⁸ İkinci Cumhuriyetçiler, topluma artık dar gelmeye başladığı düşünülen eski düşünsel haritanın, yeniden gözden geçirilmesini talep ediyorlardı. Arayış, Turgut Özal’ın tabiriyle bir ‘zihniyet inkılâbı’ arayışıydı ve 1970’lerden beri Türkiye’nin kültürel ve siyasal hayatında patlak veren kimlik sorununa ilişkin düşünsel çözümler için de bir platform niteliği kazandı.⁴²⁹

Bu nedenle, Mehmet Altan’ın bir proje olarak sunduğu ve öncülüğünü yaptığı İkinci Cumhuriyet tartışmaları, 1990’lı yılların başlarından itibaren farklı anlayışların, farklı siyasal tutumların birleşebildiği ortak bir payda haline geldi.⁴³⁰ Mesela HEP’li Hatip Dicle, “Türkiye Cumhuriyeti’nin 70 yıldır sürdürdüğü politikaları terk ederek özgürlükçü, Kürt ulusunun varlığını kabul eden, diğer kültürel azınlıkların haklarını tanıyan, daha çok yerel yönetimlerce yönetilen bir cumhuriyet olması” gerektiğini açıklayarak İkinci Cumhuriyetçilerle ortak paydada buluşuyordu. RP’li Şevket Kazan, Türkiye’deki mevcut sistemin cumhuriyet olduğuna inanmadığını belirterek “Türkiye’deki cumhuriyet, ismi olan cumhuriyet. Bizim cumhuriyet kendine özgü bir cumhuriyet” diyerek Birinci Cumhuriyet eleştirilerine katkıda bulunuyordu.⁴³¹

İkinci Cumhuriyetçilere göre, Türkiye’de kültürel olarak tanınma etrafında şekillenen bir Kürt sorunu ve bir Müslümanlık sorunu vardır ve bu sorunlar sürekli olarak ertelenmiştir. Bu sorunların çözümü, vatandaş-devlet ilişkisinin çağdaş ölçülerde düzenlenmesi, farklılıkların tanınması ile mümkündür.⁴³² Bu ortak paydada, kendi görüşleri arasında paralellik kuran bir çok kesim, taleplerini karşılamayan ya da dile getirilen talepleri görmezden geldiği iddia edilen siyasal yapıyı/devleti eleştiriyordu.

⁴²⁷ Nami Çağan; “Yeni Sağ ve İkinci Cumhuriyet”, **Milliyet**, 01/09/1992

⁴²⁸ Birkan Uysal Sezer; “Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet”, s.39

⁴²⁹ Asu Aksoy-Kevin Robins; “Bir Medenileşme Projesi İçin Notlar: II. Cumhuriyet, Medya ve Demokrasi”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı:20, Güz 1992, s.59.

⁴³⁰ Mevlüt Özben; “Keşfedilmemiş Bir Kıtada Gezintiye Çıkmak: II. Cumhuriyet Tartışmaları”,

⁴³¹ Müşerref Seçkin; “Cumhuriyetçi mi Demokrat mı?”, **Nokta**, Yıl: 10, Sayı:44, 25-31/10/1992.

⁴³² Mehmet Altan; **II. Cumhuriyet Demokrasi ve Özgürlükler: Söyleşiler**, s.137-138.

İkinci Cumhuriyetçiler yeni bir yaşam biçimi istiyor ve bunun kültürel bir devrimle, kültürel demokratikleşmeyle gerçekleşeceğini ileri sürüyorlardı. Kültürel demokratikleşme, "herkesin bütün renkliliği, bütün kültürel özü, dili ve dini ile tam bir eşitlik, kardeşlik içinde yaşamasını" sağlayacak bir girişim olacaktı. Bunun için devletin tarihle, İslam'la ve Kürt'lerle barışması gerekiyordu. Halkın egemenliğine dayalı gerçek bir demokratik düzen, çoğulcu ve bireyci bir toplum, ancak bu şekilde kurulabilirdi.⁴³³ Dünya platformuna çıkış için bir arayışı temsil eden ve postmodernizmden etkilenen İkinci Cumhuriyetçi yaklaşım, eski, kapsayıcı üniter kimliği reddiyor, Türk ulusal kimliğinin yerine toplumsal/siyasal heyetin devamını sağlayabilecek yeni bir ortak zemin arıyorlardı.⁴³⁴

1983-1993 yılları arasındaki on yıllık dönemde Cumhuriyetin bütün kazanımları tartışmaya açılmıştı. Yaşanan gelişmelerle siyasal, kültürel, dinsel hak taleplerini vurgulayan toplumsal gruplar kamusal alanda daha fazla görünmeye başladı.⁴³⁵ İkinci Cumhuriyet projesi çerçevesinde yapılan tartışmalar, Türk toplumuna yeni bir kimlik giydirme anlayışına yöneldi. Siyasal söylem ve projeler devlet endeksli bir popülizmden toplum endeksli bir popülizme kaydı. 12 Eylül rejiminin devlet merkezli popülizmi, bu rejimin uygulamalarını eleştiren karşıt aydınlar tarafından toplum merkezli bir popülizm ile karşılık buldu. Bunun sonucunda devletin toplumdaki yeri tartışılmaya başlandı ve bu karşıt aydınlar demokrat olmayı en yüksek moral değer olarak toplumdan talep etmeye başladı.⁴³⁶

Akyüz'ün de belirttiği gibi insan hakları, yeni liberalizm, özel girişimcilik, piyasa ekonomisi, özelleştirme, daha çok demokrasi, azınlık hakları, yerellik, etnik kimliklerin tanınması, cemaat yapılaşmasına onay, yurt coğrafyasının hiçbir ayrıcalık tanınmadan yabancılara satılması, cumhuriyet rejiminden vazgeçilmesi, ulus olmaktan çıkıp tanımlanamayan bir halk yığını haline dönüşme, federatif çözüm, Türk kavramının etnik bir grup olarak benimsetilmesi, özerk bölgeler ve yerinden yönetim gibi ulus-devlet modeline ve ulus kavramına karşı oluşturma birleşen çeşitli eğilimler topluma dayatılmaya başlandı.⁴³⁷

⁴³³ Birkan Uysal Sezer; "Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet", s.41

⁴³⁴ Aytakin Yılmaz; **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, s.170.

⁴³⁵ Ömer Çaha; "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü", s.89.

⁴³⁶ Ali Yaşar Sarıbay; "Cumhuriyet, Devlet ve Toplum", s.38

⁴³⁷ Hüseyin Akyüz; **Kurumlar Sosyolojisi: Tanımlar, Kuramlar ve Uygulamalar**, s.256.

Dile getirilen taleplerin yöneldiği arayış, bir yandan kültürel bir öznellik arayışı öte yandan 21. yüzyıla yönelik beklentilerde somutlaşan yeni bir ulusal kimlik tanımlama arayışıydı. Serbest pazar ve küresel entegrasyonu hedefleyen politikaların Türk ulusal kimliğini parçaladığı, çoklu kimliklerin ortaya çıktığı düşünülüyordu. Cumhuriyet dönemine damgasını vuran toplumsal ve kültürel proje sorgulanmaya başlamıştı. Resmi Türk ulusal kimliğinin, her türlü farklılığı reddeden bir anlayış olduğu düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştı. Yeni kutuplaşma devlet-sivil toplum karşıtlığına odaklanmıştı.⁴³⁸

Postmodernizmin açtığı eleştirel yolda devam eden tartışmalar, İkinci Cumhuriyetçilerin projesi ile somutluk kazanmıştı. 1990 sonrasında, gerek sağ gerek sol siyasal partiler kültürel popülizmi daha fazla kullanmaya, toplumsal ve siyasal projeleri popülist bir dil etrafında kurgulamaya başladılar. Ancak yaşam tarzları ya da kültürel popülizmin açtığı yol, sadece kimlik kavramını esas alan siyasal partilerin de yolunu açtı. Gerek dinsel kimlik siyasetini esas alan Milli Görüş geleneği, gerekse 1980 sonrasında ortaya çıkan Kürt etnikçisi partiler farklılıkçı taleplerin taşıyıcıları haline geldiler. Farklılıkçı talepleri dile getirmek suretiyle din ile etnisite olgularını ön plana çıkarmayı tercih ettiler.

⁴³⁸ Asu Aksoy-Kevin Robins; “Bir Medenileşme Projesi İçin Notlar: II. Cumhuriyet, Medya ve Demokrasi”, s.60-65.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. KİMLİK KRİZİ VE YENİ BİR KİMLİK ARAYIŞI

4.1. Türkiye’de Kimlik Siyasetinin Söylem Araçları

Siyasal sistemi etkilemeye çalışan yeni bir ifade tarzı olarak kimlik siyaseti, dünyanın hemen her bölgesinde, kullandığı siyasal argümanlarla gündemi uzunca bir süredir meşgul etmektedir. Din, etnisite, çevre, kadın, barış vb. konulara endekslenen siyasal hareketler, Batı toplumlarında daha çok yeni toplumsal hareketler bağlamında değerlendirilmekte ve değişik yönleriyle sosyal bilimciler tarafından tanımlanmaya, açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu hareketlerden çevreci, feminist hareketler gibi bazıları, sınırlı olsa da siyasal baskı grupları olarak, Türkiye’de de etkinlik göstermekte ve iktidarı etkilemeye çalışmaktadır. Ancak, özellikle din ve etnisite bağlamında ortaya çıkan hareketler-bu çalışma bağlamında siyasal İslamcılık ve Kürt etnikçiliği-, Türkiye özelinde, dile getirdikleri taleplerle Batı’ daki yeni toplumsal hareketlerden farklılık göstermektedir. Çünkü din ve etnisite bağlamında faaliyet gösteren bu hareketler dine dayanan bir toplumsal/siyasal düzen, iki uluslu devlet gibi dile getirdikleri talepler itibarıyla mevcut sistemi temelden reddetmekte, kendi özgüllüklerini ön plana çıkartmakta ve kurulu olana karşı alternatif bir sistem arayışına yönelmektedir.

Böylesi bir tutum, bu hareketlerin yeni toplumsal hareketler bağlamında değerlendirilmesini engellemektedir. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, kimliğe endekli siyasal arayışlar, modern dünyanın ve içinde yaşadığımız çağın en olumsuz yönlerinden biridir. Kimliklere dayalı siyasal arayışlar, toplumsal bir patolojinin siyasal alana yansımasıdır. Kimlikler, siyasetin ana eksenine oturduktan sonra, kimlik algılaması toplumsal/siyasal bir patolojiye dönüşmüştür.⁴³⁹ Bu patolojik durumun ortaya çıkması, diğer bir ifade ile kimliklerin siyaset yapma biçimlerinin ana teması haline gelme süreci ise Türkiye özelinde, 1980’li yıllardan itibaren gerçekleşmiştir. Küresel kapitalizmin dünya üzerinde, ulus-devlet yapılarına olumsuz etkileri, özellikle 1980 sonrası dönemde dünya kapitalizmine eklenmeye çalışan Türkiye’de de kendini hissettirmeye başlamıştır.

Bilindiği gibi, aşırı bireyselleşme dalgasının etkisi ile toplumsal olandan kopuş hali yaşayan birey, bu alt-üst oluşla iç güvenlik arayışını kültürel, dinsel, etnik

⁴³⁹ Bakınız, Namık Kemal Öztürk; “Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar”, **Amme İdaresi Dergisi**, 31/3, 1998, s.4.

ortamların karşılayabileceği inancı ile hareket etmeye başladı.⁴⁴⁰ İç huzuru, iç güvenliği sağladığına inanılan cemaat yapılarına yönelme, kimliğe endeksli arayışları ön plana çıkardı ve bu arayışlar kısa bir sürede siyasallaşmaya başladı. Kimliğe dayalı siyaset anlayışı, kimlik siyaseti bütün dünyada olduğu gibi Türkiye özelinde de daha fazla görünür hale geldi. Henüz ayakları üzerinde duramayan ve kendi kendine yetemeyen bir ekonomik yapının hızlı bir şekilde dünyaya açılmasıyla yaşanan sosyo-kültürel kriz, ulus-devlet ile aidiyet bağları zayıf olan bazı bireyleri, alternatif kolektif kimlik arayışlarının birer parçası haline getirdi ve ulusal kimlik, aydınların öncülüğünde, bazı gruplar tarafından sorunsallaştırılmaya başladı.

Bu dönemde hem din, hem de etnisite kimlik siyaseti söylemlerine referans teşkil eden iki önemli konu haline geldi. Siyasal İslamcılar ile Kürt etnikçileri, anakronik bir bakış açısıyla Cumhuriyet'in tarihsel gelişim süreci içinde yapılan bazı uygulamalar üzerinden –ki Kürt etnikçileri kimliklerinin Türk kimliği tanımlaması ile eritildiğini, siyasal İslamcılar ise laik felsefeye dayanan uygulamalar ile bireylerin dinden uzaklaştığını iddia ediyorlar-, ön plana çıkardıkları kimlik kategorilerini siyasallaştırdı. Türkiye özelinde, yaşanan sorunu ilginç kılan, sosyo-politik anlamda kimlik siyasetini ortaya çıkarabilecek 'ayırıcı' bir toplumsal/siyasal ortam bulunmadığı halde, bu tür bir gelişmenin yaşanmasıydı. Geride bıraktığımız süreçte, dinsel kimlik açısından resmi olarak sünni geleneği sürdüren eden bir devlet, yine bu toplumun içinde yaşayan bazı Müslümanlar tarafından 'öteki' haline getirilmişti. Etnik bakımdan da aynı durum söz konusuydu. Türkiye'de yaşayan ve Kürt etnik kökenine bağlı olan bazı vatandaşlarımız, resmi anlamda ve sosyolojik açıdan sistematik olarak herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmadıkları halde, kendilerini 'ötekileştirme' yolunu seçmişlerdi.

Dünya genelinde de durum bundan farklı değildi. Sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyine bakılmaksızın dünyanın her bölgesinde dini ve etnisiteyi temel alan hareketler, birer şiddet kaynağı haline gelmişti. Belki de tek fark sosyo-kültürel özelliklerden kaynaklandığını düşündüğümüz, şiddetin düzeyinde yaşanan farklılıktı. Yani sosyal, siyasal, ekonomik maliyetlerin şiddet algılaması nedeniyle ortaya çıkardığı kendine özgü özelliklerdi. Bu çerçevede din ve etnisite olgularının siyasallaşması, siyasal iletişim ortamının din ve etnisite bağlamında kurgulanması, söz konusu kimlikleri Türk siyaseti açısından önemli bir sorun haline getirdi.

⁴⁴⁰ Bakınız, Rainer Tetzlaff; "Küreselleşme ve Ulus İnşası: Çelişmeyen Terimler", s.25.

Çünkü dini ön plana çıkaran siyasal İslamcılık ve etnisiteyi esas dayanak noktası olarak ele alan Kürt etnikçiliği, siyasal ve kültürel bütünlüğünün önünde en büyük engellerden biri oldu. Bu engeli aşmak, öncelikle yaşanan değişimin ve ortaya çıkan durumun doğru değerlendirilmesini, sorunun teşhisini, tespitini ve bundan sonra çözüme yönelik önlemler alınmasını gerekiyordu. Ancak, ne devletin uygulamalarını yönlendiren siyasal seçkinler, ne de kamuoyunu yönlendiren aydınlar bunu yapabildi. Sorunu algılamada takınılan oportünist tavır, yaşanan demokrasi sorununun, aidiyet sorununa dönüşmesini kolaylaştırdı.

Türkiye’de yaşanan bu sorunu tanımlamada daha başlangıcından itibaren sıkıntı yaşandı. Keyman, toplumsal sorunları adlandırmanın siyasal bir konu olduğunu belirtir. Keyman’a göre bir toplumsal sorunun nasıl adlandırıldığı, o sorunun çözümü için geliştirilen mekanizmaların genel çerçevesini belirlemektedir. Siyaset bilimi içinde "adlandırma siyaseti" denilen bir çalışma alanı vardır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı içinde Nazi faşizminin yarattığı Yahudi soykırımı ve Güney Afrika’da uzun yıllar hüküm süren ırkçı rejim adlandırma siyasetinin örnekleridir. Sorunun nasıl adlandırılacağı, siyasi bir tartışmayı ve mücadeleyi içermektedir. Bugün yaşadığımız, toplumsal alan içinde yaygınlaşma ve derinleşme tehlikesi içeren etnik çatışma riskini minimize etmek ya da ortadan kaldırmak için de, adlandırma önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.⁴⁴¹

Bu bağlamda Kürt etnikçiliği ile siyasal İslamcılığı sorunsallaştırırken ve tanımlarken daha titiz ve kapsayıcı bir yaklaşımı benimsemek zorunlu hale gelmektedir. Bize göre 1990’lı yıllardan itibaren yoğun olarak yaşadığımız bu sorunu, bütüncül olarak kapsamaya ve tanımlamaya aday olabilecek kavramlaştırma “kimlik siyaseti sorunu” kavramlaştırması olabilir. Kimlik siyaseti, doğası itibarıyla belli bir grubun genel toplum içindeki yerini toplumun bir parçası olarak değil, o grubun ayırt edici özelliklerini esas alarak tanımlamasını ifade eden bir yaklaşımdır.⁴⁴² Dolayısıyla, temel olarak farklılıkçılık üzerine yapılan her vurgu, farklılıkçılık üzerinden önerilen her çözüm, kimlik siyaseti sorununun çözümlenmesine yardımcı olmaktan çok, pekişmesini sağlar.

Ülkemiz özelinde ve din-etnisite bağlamında, daha spesifik hale getirmek istersek, siyasal İslamcılık ve etnik Kürtçülük bağlamında yaşanmaya başlayan ve halen

⁴⁴¹ E. Fuat Keyman, “Etnik Çatışmayı Önlemek”, **Radikal 2**, 11 Eylül 2005

⁴⁴² İbrahim Kalın; “Kimlik siyaseti ve Pandora'nın kutusu”, **Radikal 2**.

bir sorun olarak yaşanmaya devam eden kimlik siyaseti sorunu, durup dururken ortaya çıkmış bir sorun değildir. Türkiye genelini ilgilendiren ve farklı kategorilere aidiyeti olan insanların şikâyet ettiği durumlar, bazı siyasal seçkinler aracılığı ile sadece belli bir kimliğe özgü şeylermiş gibi sunulmuş ve bu durumlar zaman içinde ‘farklılıkçı’ bir söylemin temel malzemeleri haline getirilmiştir. Hem toplumsal, hem de siyasal anlamda kimlikler bir sorun olmadığı halde, bir sorunmuş ön kabulünden hareketle siyasete konu edilmiştir. Yani, sosyo-politik anlamda sistematik bir ayrımcılık zemini bulunmamasına rağmen bazı gruplar, hâkim toplumsal ya da siyasal kültür karşısında kendilerini ötekileştirme çabası içinde bulunmaya devam etmişlerdir.

4.1.1. Bir kimlik siyaseti sorunu olarak siyasal İslamcılığın yükselişi

Kurtuluş Savaşı'nın toplumsal hafızalardaki tazeliğini koruduğu yıllarda, Cumhuriyetçi Türk kimliği organik bir toplum tasavvuruna uygun, toplumu oluşturan tüm farklılıkları birleştiren ortak bir payda olma iddiası ile ortaya çıkmıştı. Resmi çevrelerde etnik, dilsel, dinsel tüm grupların cumhuriyetçi, seküler Türk kimliğine entegre olduğuna inanılıyordu. Ancak dinin, dinsel sembollerin toplumsal alandaki etkisi tamamen kırılmamıştı. Din, toplumsal/siyasal muhalefeti harekete geçiren önemli bir unsur olmaya devam ediyordu. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimleri bu gerçekliğin farkına varılmasını sağlamıştı. Tek-parti döneminde uygulanan otoriter politikalar da, doğal olarak alternatif bir kimlik tasarımına dayalı siyasal hareketlerin gelişmesine izin vermedi. Buna rağmen 1960'lı yıllara kadar din olgusu, toplumun kahir ekseriyeti üzerinde bir kimlik referansı olarak işlev görmeye devam etti. Din kamusal alana ait bir referans olmaktan çıkmış, kamusal alana yönelik etkisi azalmıştı ama kimlik algılamasında kitleler açısından önemli bir unsur, temel bir referans kaynağı olmaya devam ediyordu.

İslamcı siyasetin asıl yükselişi çok-partili düzene geçildikten sonra gerçekleşti.⁴⁴³ Çok-partili hayata geçiş ve siyasal alanın genişlemeye başlaması ile birlikte din, siyaset arenasına geri döndü. Otoriter politikaların yarattığı toplumsal tepkiler, özellikle geleneksel din algılamasının değişimine karşı duyulan öfke, dinsel sembollerin popülize edilmesini kolaylaştıracak bir ortam hazırlamıştı. Cumhuriyetçi modernleşme projesi, henüz çoklu siyasal aidiyetlere bir tutunum çerçevesi

⁴⁴³ Volkan Yaraşır-Tarik Aygün; **Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslam ve AKP**, Akyüz Yayın Grubu, İstanbul, 2002, s.186.

yaratabilecek alt yapıyı hazırlayamamıştı. Siyasal mensubiyeti açıklayabilecek anahtar kavramlar, otoriterizme tepki bağlamında demokrasi ve özgürlüktü. Ancak bu kavramlar toplumun algılaması bakımından kendi başına kitleleri harekete geçirici kavramlar değildi. Bu nedenle kitlelere ulaşmayı sağlayan demokrasi ve özgürlük kavramları, dinsel sembollerle süslenmek suretiyle halka sunuldu.

Toplumsal /siyasal farklılıkların henüz belirginleşmediği bu dönemde, siyasal aidiyet dinsel kimlik referansları ile tanımlandı. Kimlik siyaseti sorunu bağlamında düşünürsek, 1950–1960 arası dönemde kitleler açısından, Demokrat Parti ile Cumhuriyet Halk Partisi arasındaki siyasal farklılığı tanımlayan en önemli unsur dindi ve dinsel kimlik referansları, tek başına olmasa da, Demokrat Parti kimliğine iliştilmiş ve Demokrat Parti’ye siyasal mensubiyeti tanımlar hale gelmişti. Cizre’nin deyişiyle, bu dönemde yaşanan gelişmeler, ülkenin resmi siyaseti bağlamında, dinin/İslam’ın ve geleneksel kültürün meşruiyet kazanmasının yolunu da açmıştı.⁴⁴⁴ 1960’lı yılların sonlarından itibaren din, siyasal amaçlar için istismar edilmeye başlamıştı.⁴⁴⁵

Türkiye’nin modernleşme sürecinde dinsel muhalefet, dinin toplumsal/siyasal alandaki görünürlüğüne rağmen, Milli Nizam Partisi(MNP) hareketine gelinceye kadar kendi başına ortaya çıkmayı başaramadı. Milli Nizam Partisi, Adalet Partisi ve Demokrat Parti’ den farklı olarak, dinsel muhalefeti somut bir sosyo-ekonomik tabana dayandırdı.⁴⁴⁶ Cumhuriyet’in Osmanlı’dan devralınan dinsel kimliğin ve dinsel yapının etkinliğini ortadan kaldırmak için uyguladığı batılılaşma dolayımı laiklik politikaları, İslamcı kimliğin siyasallaştırılarak muhalif bir kimlik formunda kamusal alana yeniden taşınmasında önemli bir rol oynadı. Bu muhalif potansiyel MNP ile siyasal alana taşındı.⁴⁴⁷ Bu anlamda düşünüldüğünde Milli Nizam Partisi, kültürel İslam karşısında siyasal İslam’ın ortaya çıkışını temsil eden ilk parti hüviyetindeydi.⁴⁴⁸ Çünkü bu siyaset tarzı/geleneği, daha önceleri sağ partilerin sadece seçim zamanlarında kullandığı dinsel semboller ve söylemleri, muhafazakâr talep ve temaları her şeyin önüne koymaya, temel referans noktası olarak dinselliği ön plana çıkarmaya çalışmıştı.⁴⁴⁹ Erbakan’ın kişisel din algılamasının toplamını yansıtan bu hareket, Türk modernleşmesini

⁴⁴⁴ Ümit Cizre; “Cumhuriyet Türkiye’inde İslam-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri”, s. 94.

⁴⁴⁵ Abdullah Ahsen; **Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi**, s.24.

⁴⁴⁶ Ali Yaşar Sarıbay; **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası...**, s.104-105.

⁴⁴⁷ M.Hakan Yavuz; “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modern Gelenek”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık** (Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.594.

⁴⁴⁸ Ümit Cizre; “Cumhuriyet Türkiye’inde İslam-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri”, s. 96.

⁴⁴⁹ Ruşen Çakır; **Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar**, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s. 216.

ahlaki/manevi yozlaşmaya neden olduğu için eleştiriyor ve çöküşe neden olan sistemi köklü bir itiraza konu ediyordu.⁴⁵⁰ Milli Nizam Partisi hem toplumsal hayat, hem de ekonomik faaliyetler içinde rol alacak ‘inançlı insan tipi’ yaratmayı ve ahlaki bir düzen kurmayı hedeflemişti.⁴⁵¹ Reel-politik gelişmelerin etkisiyle zaman içinde bazı farklılıklar olmakla birlikte, bu hedef zaman içerisinde ciddi bir değişime uğramadı. Erbakan tarafından Türk siyasal hayatına yerleştirilen bu söylem ‘Müslüman modernleşmeciliği’ olarak tanımlamakta, hem bir muhalif söylem hem de modernist bir gelenek üreterek⁴⁵², genelde sisteme olan tepkiyi özelde ise modernleşme arzusunun yansıtan sosyo-politik bir hareketi temsil etmekteydi. Bu söylem aracılığı ile geleneksel İslam ve modern kurumlar siyasal alanda uzlaştırılmak isteniyordu.⁴⁵³

1950’li yıllardan 1960’lı yılların sonlarına kadar, çok partili sisteme geçiş süreci ile dinsel meşruiyetin kısmen de olsa kazanılmış olması ile açılan yol, zamanla siyasal bir hareket olarak Milli Nizam Partisi’nin devamı olan Milli Selamet Partisi’ni, Cumhuriyet Halk Partisi ile birlikte 1974 yılında iktidara taşıyacaktı. 1971 Muhtırası sonrasında kapatılan Milli Nizam Partisi’nin devamı olan Milli Selamet Partisi, meşruiyetini sağlamak için mutlaka iktidar olmak gerektiğini düşünüyordu. Nihayet ilk fırsatta ‘Milli Görüş’ çizgisini meşrulaştırmaya yönelik bir tavırla, hiç hoşlanmadığı ve içine sindiremediği bir siyasal hareket ile birlikte kendini ve temsil ettiği siyasal çizgiyi iktidara taşımayı başarmıştı. Kurulduktan kısa bir süre sonra çoğunluğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde olmak üzere 42 il ve 400 ilçede teşkilat kuran Milli Selamet Partisi 1973 seçimlerinde oyların yüzde 11,4’ünü aldı. Laikliğe yönelik eleştirilerin odağı olan bir parti, laikliğin savunucusu Cumhuriyet Halk Partisi ile koalisyon kurmuştu.⁴⁵⁴ Sonrasında gelen Milliyetçi Cephe Hükümetleri döneminde de Milli Selamet Partisi kilit rol oynadı ve meşru bir hareket olma hüviyetini pekiştirdi.⁴⁵⁵ Cumhuriyet Halk Partisi ile Milli Selamet Partisi arasında hayata geçirilen koalisyon hükümeti, Milli Selamet Partisi’nin seçim ile kazandığı meşruiyeti, yürütme düzeyinde

⁴⁵⁰ Necdet Subaşı, “AKP’nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Tavsiye Sarkacında Siyasal İslam”, **Tezkire**, (Kasım/Aralık/Ocak 2005), Sayı:41, s. 86.

⁴⁵¹ Ali Yaşar Sarıbay; **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası...**, s.103.

⁴⁵² Necdet Subaşı, “AKP’nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Tavsiye Sarkacında Siyasal İslam”, s. 85.

⁴⁵³ M. Hakan Yavuz; “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modern Gelenek”, s.594.

⁴⁵⁴ Fehmi Çalmuk; **Erbakan’ın Kürtleri: Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s.13.

⁴⁵⁵ Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s.173. ; Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, s.380-381.

de elde etmesine yardımcı oldu.⁴⁵⁶ Toplumsal, siyasal ve ekonomik bir geçiş sürecinin yaşandığı bu dönemde, bir kitle fenomeni olan din, kitleleri politize edebilmek için bir araç olarak kullanılıyordu. Avrupa Hıristiyan toplumunu ötekileştiren Milli Görüş hareketi, kendi kimliğini dini söylemlere dayandırmıştı.⁴⁵⁷

1970’li yıllardan itibaren toplumsal /siyasal açıdan bir bölünmüşlük görüntüsü sergileyen Türk toplumunda yaşanan toplumsal /siyasal çatışma, 1980’e gelindiğinde siyasal aidiyetlere iliştilmiş dinsel kimliği, kendi zihninde mutlaklaştırmış grupların ortaya çıkmasını sağlayabilecek bir vasatı zaten hazırlamıştı. Bu nedenle kimlikleri siyasetin bir sorunu haline getiren sürecin, Türkiye açısından 1980’li yıllardan itibaren başladığını söylemek yanlış olmasa gerekir. Bir kimlik kategorisi olarak din bu dönemden sonra, siyasal iletişimde ya da siyasal aidiyetin sağlanmasında kullanılan bir araç olmaktan, siyaset yapmanın temel amacı haline geldi. Bu gelişmeler, genel olarak din, özelde İslam bağlamı kimlik siyasetinin tarihsel gelişimini gösteren ilk işaretlerdi.

1980 sonrasında modernitenin bir proje olarak tartışılmaya ve gözden düşmeye başlamasıyla, dünya genelinde bir dine dönüş hareketi aynı döneme rastladı. Türkiye’de de bu dine dönüş hareketinin etkisiyle ve çevre ülkelerle gelişen ilişkilerin tarihsel bilinçaltında yer alan gizli kimliği yani ‘Osmanlı kimliğini’ ortaya çıkarmasıyla dinsel bir uyanış gerçekleşti.⁴⁵⁸ Ekonominin siyasal alan üzerindeki belirleyiciliği giderek arttı ve devlet, aşama aşama ekonomiyi yönlendiren aktörlerin manivelası haline gelmeye başladı. Yeni muhafazakâr ideolojinin önemli bileşenlerinden birisi olan piyasa ekonomisine yapılan vurgu, her şeye rağmen öngörülen reformlar için gerekli olan yeni bir ahlaki temeli ortaya çıkaramamıştı. Yeni kentlileşen nüfusun, sosyo-ekonomik nimetlerinden yoksun kalan kesimleri, girişilen reform çabalarını bir tür yozlaşma olarak algılamaya, devlet karşısında/devlete karşı yabancılaşmaya başladı. Bu gelişmeler, dinin önem kazanmaya başlamasına neden oldu. Reform dalgasının yarattığı yabancılaşma ile başa çıkmak için resmi anlamda çare, dine vurguyu artıran bir kültür politikasını benimsemektir. Nitekim siyasal anlamda uygulamaya konulan yeni politikalarda din, bu politikaları belirleyen ana temalardan biri oldu.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Ali Yaşar Sarıbay; **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası...**, s.188.

⁴⁵⁷ Donald E. Smith, dinin geleneksel toplumlarda bir kitle fenomeni olduğunu ama kesinlikle bir politika olmadığını; geçiş toplumlarında ise kitleleri politize etmek için bir araç olarak kullanılabildiğini belirtmektedir. Aktaran, Abdullah Ahsen; **Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi**, s.17.

⁴⁵⁸ Ömer Çaha; “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**(Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.479-480.

⁴⁵⁹ Levent Köker; “Ulusal Kimlik ve Devlet Meşruiyeti: Türkiye’nin Demokratik Deneyiminin Çelişkileri”, s. 95.

Elbette din yeni gelişmeye başlayan liberal dengede, aynı zamanda, ekonomik gelişmenin ve kalkınmanın sacayaklarından biri olarak görülüyordu. Dönemin Başbakan'ı Turgut Özal dini, toplumsal/siyasal bakımdan ciddiye alınması gereken önemli bir olgu olarak değerlendiriyordu. O'na göre "Allah'a inanma(k), toplumların sağlığında esaslı bir unsur"du ve "(d)inin esaslarının öğretilmesinde fayda" vardı.⁴⁶⁰ "Ekonomik kalkınmanın muharrik gücü, (ancak) manevi kalkınma ile artar(dı)... İslam terbiyesini veren bir Milli Eğitim sistemi hızlı kalkınma için en lüzumlu bir şart"tı.⁴⁶¹ Bu düşünceler, oturtulmaya çalışılan yeni toplumsal/siyasal düzenin, Müslümanların yaşadığı bir toplumda meşruiyet kazanmasını sağlamaya yönelik bir çabanın ürünüydü. Meşhur 'Özal pragmatizmi', din olgusuna yaklaşımında ilkesel bir tutum benimsemekten çok, araçsal bir tutum sergiliyordu. Bu araçsal yaklaşımın, daha spesifik bir biçimde değişimini sağlayacak ve aracı amaca dönüştürecek olan söylem, siyasal yasakların ortadan kalkmasından sonra 'Milli Görüş' çizgisinin yeni temsilcisi Refah Partisi tarafından geliştirilecekti.

1980'li yıllara kadar resmi çevreler, ülke içerisinde yaşayan İslami unsurları kontrollü bir biçimde sisteme eklemeye ve bu unsurların sisteme entegrasyonu konusunda müsamahakar davranmaya çalışmıştı.⁴⁶² 1980'li yılların başlangıcında da, söylemler bağlamında bu kontrollü tutum sürdürüldü. Ancak, 1983 sonrasında iktidarda olan merkez sağın, ekonomik liberalizmin yapısal ve kültürel dokuda yarattığı hasarı gidermek konusunda yeterlilik sergileyemeyişi, kontrolün kaybedilmesi için uygun bir ortam yarattı. Merkezin bu yetersizliği karşısında Refah Partisi, yaşanan hızlı dönüşümlerin toplumsal dokuda yarattığı hasarı gidermek konusunda verdiği vaatler ve bu hasarı onarabileceğine dair söylemler ile siyasal olarak yükselişe geçti.⁴⁶³ Erbakan'ın kişiliği ile özdeşleşmiş, Milli Görüş çizgisi modernleşmeci bir tarzı temsil ediyordu. Erbakan'ın rejim eleştirisi yıkıcı bir eleştiri değildi. MNP hareketinin başlangıcından itibaren, siyasal dile tahvil edilmeyi bekleyen dinsel yönelimin şemsiyesi olan bu hareket, kullandığı söylemler itibarıyla genel anlamda ciddi bir toplumsal karşılık bulamamıştı.⁴⁶⁴ Ancak, İslamcı gelenek, 1970'lerden itibaren, Cumhuriyet İslamcılarının birikimlerini siyasal alanda sistemleştirmeyi başarmıştı. Sırasıyla Milli

⁴⁶⁰ Mehmet Barlas; **Turgut Özal'ın Anıları**, Sabah Kitapları, İstanbul, 1994, s.85.

⁴⁶¹ Mehmet Barlas; **Age.**, s.203-204.

⁴⁶² Ümit Cizre; "Cumhuriyet Türkiye'sinde İslam-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri", s. 107.

⁴⁶³ Ümit Cizre; "Türkiye'nin 'Batı'lı Kimliğinin İslam'la İlişisini Yeniden Gözden Geçirmek", **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslamcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 129.

⁴⁶⁴ Necdet Subaşı, "AKP'nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Tavsiye Sarkacında Siyasal İslam", s. 86.

Nizam, Milli Selamet ve Refah partileri Türkiye'nin sorunlarına İslamcı bir bakış açısıyla çözüm arayan kanallar olmayı başardı.⁴⁶⁵ Gülalp, bu durumu bazı toplumsal ve ekonomik göstergelerin yorumlanması yoluyla açıklar. O'na göre, 1960'dan 1990'lara gelinceye kadar şehirlerde yaşayan nüfus yüzde 32'den yüzde 59'a çıkmıştı. Bu dönemde ücretlerde ciddi düşüşler yaşanmış, gelir dağılımında adaletsizlikler artmış ve adalet ile refah kavramlarına dayanan popülist bir söylem gittikçe daha fazla değer kazanmaya başlamıştı. Bu popülist söylem İslami kültürel öğeler ile süslenerek kitleler açısından bir cazibe merkezi haline gelmişti.⁴⁶⁶ Taşralı orta sınıf 1970'lere kadar merkezi temsi edilen partileri desteklerken, bu dönemden sonra MNP, MSP ve RP çizgisini desteklemeye başlamıştı.⁴⁶⁷

İslami hareketler genel olarak birer siyasal parti görüntüsünden çok, kültürel popülizm mahiyeti görüntüsünde ortaya çıkarlar.⁴⁶⁸ 1980'li yılların ikinci yarısından sonra İslamcı siyaset, net siyasal söylemlerden daha fazla, kültürel söylemlere ağırlık vermişti.⁴⁶⁹ Böyle bir yaklaşım, popülerite kazanmaya başlayan neo-liberal politikalar ve dünyada gelişmeye başlayan yeni kültüralist eğilimlerle de uyum içindedir. Siyasal alanda neo-liberal hegemonya, maddi alandaki geleneksel çatışma konularının üzerini örtmeye başlamıştı. 1983'ten itibaren etkinlik kazanmaya başlayan, yeni siyasal seçkinlerin de benimsediği, toplumsal ethosun yerine İslam'ı ikame etme girişimi, faşizm, marksizm ve fundemantalizm gibi düşünsel/siyasal eğilimlerin toplumsal ve siyasal alandaki etkilerini kırmaya, bu düşüncelerin topluma nüfuz etmesini engellemeye yönelik bir girişimdi.⁴⁷⁰

Refah Partisi, tabanını genişleterek tek başına iktidar olmak için dinsel söylemin mahiyetini değiştirmek istemiş bu zorunluluk dinsel sembolleri daha fazla kullanmasına neden olmuştu. Dinsel aidiyet bağlamında Batı ötekileştirilmiş, Atatürkçülük yeni bir yoruma tabi tutulmuştu.⁴⁷¹ Refah Partisi kimlik, söylem ve siyaset olarak, kendini Batı karşıtlığı temelinde kurmuş bir siyasal akımı temsil ediyordu.⁴⁷² RP'nin temsil ettiği

⁴⁶⁵ Şaban Sitembölükbaşı; "Cumhuriyet Dönemi İslamcılık Düşüncesinin Genel Karakterleri", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 22, 1993, s. 131.

⁴⁶⁶ Haldun Gülalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, s.54.

⁴⁶⁷ Volkan Yaraşır-Tarik Aygün; **Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslam ve AKP**, s.187.

⁴⁶⁸ Ali Yaşar Sarıbay; "Refah Partisi'nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler", **Türkiye Günlüğü**, Sayı:27, Mart-Nisan 1994, s.20.

⁴⁶⁹ Ümit Cizre; "Cumhuriyet Türkiye'sinde İslam-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri", s. 114.

⁴⁷⁰ Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, s. 52

⁴⁷¹ Bakınız, Ali Yaşar Sarıbay; **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, s.128.

⁴⁷² İhsan D. Dağı; **Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği**, İmge Yayınevi, Ankara, 1998, s. 23.

sınıflar, MNP ve MSP çizgisinden farklıydı. Yeni kurulan parti hem dinsel radikalizmi destekleyen kitleleri hem de yeni gelişmeye başlayan ve dindarlardan oluşan yeni bir orta sınıfı temsil ediyordu.⁴⁷³ Bunun doğal bir sonucu olarak RP, kendini sistemin temel ideolojisinin karşısında konumlandırdı ve muhalif olan kitlelerin ortak sesi olmayı başardı. Refah partisi'ni destekleyen bu kitleler, taşrada yeni gelişmeye başlayan küçük sermaye, muhafazakâr, eğitilmiş ve çevre kökenli yeni aydınlar, sendikal haklardan yoksun olan işçilerden oluşuyordu. Ayrıca, devletin etnik yaklaşımlarından memnun olmayan, ancak PKK terörüne karşı eleştirel bir tutum sergileyen Güneydoğu Anadolu'da yaşayan insanlar da Refah Partisi'ni destekleyenler arasındaydı.⁴⁷⁴

Refah geleneği bakımından ulusal düzeyde yaşanan siyasal yarış bir rekabet konusu olmaktan çok, bir hak-batıl ya da medeniyetler çatışmasıydı. Bu yaklaşıma göre, medeniyet çatışması bir inanç çatışması olarak düşünülüyordu. Haliyle bu gelenek, çatışma ekseninde dogmatik tavır alışları pekiştiriyordu.⁴⁷⁵ Tabir yerindeyse, 'İslamcı' kimlik siyaseti, neredeyse tamamıyla medeniyet, inanç, kültürel/dinsel kimlik konusuna odaklanmıştı. Bütün projeler kültürel/dinsel kimlik etrafında kuruldu, sınıf temelli meseleler yapılan kimlik siyasetinin manivelası olarak kullanılmaya başladı.⁴⁷⁶ Milli Selamet Partisi'nin 'ağır sanayi'ci kalkınmaya yönelik anlayışı, dönüşüme uğradı ve devletçilik karşıtlığı, sivil toplumculuk, özel girişimcilik gibi güncel söylemler desteklenmeye başladı.⁴⁷⁷

Aslında böylesi bir siyasal tavır, kültür/kimlik etrafında gelişen siyasetin yeni rengine bir cevap niteliğindedir. Milli görüş hareketi, 1990'lı yılların kültür ağırlıklı rengine cevaben, Müslüman Türk'ün kültürel ahlaki parametrelerini tanımlamaya ve onu 'Batı'nın yoldan çıkarıcı etkisinden kurtarmaya odaklandı. Türkiye'nin hukuki ve sosyo-ekonomik kabuğunu değiştirebilecek somut politikalar, bu politikaları açıklamaya yönelik söylemler yerine tedrici ve uzun vadeli bir kültürel değişime ağırlık veren söylemleri benimser bir tutum sergilemişti.⁴⁷⁸

Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi, toplumsal alanda etkinlikleri artmaya başlayan bazı tarikatların/cemaatlerin konsensüsü üzerinde kurulmuş partilerdi. Refah Partisi ise, zamanla parti düzeyinde oluşan oligarşik bir yapı ile siyasal bir

⁴⁷³ Volkan Yaraşır-Tarık Aygün; **Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslam ve AKP**, s. 189.

⁴⁷⁴ Haldun Güllalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, s.59.

⁴⁷⁵ İhsan D. Dağı; **Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği**, s. 27.

⁴⁷⁶ Haldun Güllalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, s.54.

⁴⁷⁷ Haldun Güllalp; **Age.**, s.63-64.

⁴⁷⁸ Ümit Cizre; "Türkiye'nin 'Batı'lı Kimliğinin İslam'la İlişisini Yeniden Gözden Geçirmek", s.129.

hareket olarak kendini cemaatlerin üzerinde bir yere, ‘İslamcı’ hareketin merkezine oturttu. Siyasal olan ile dinsel olan arasındaki ayırım giderek belirsizleşmeye başladı. Siyasal alanda faaliyet gösteren bir hareket zamanla hem dini, hem de siyasal olanı temsil etmeye başladı.⁴⁷⁹ Milli Nizam Partisi ile kendi kulvarını yaratan ve siyasal hayatımızda legalize olmaya başlayan dinsel siyaset, sürekli bir gelişme trendi yakaladı ve kitleselleşmeye başladı. Milli Görüş çizgisini temsil eden MNP, MSP ve RP, devlet merkezli İslami bir hareketin reformist kanadında yer alıyorlardı. Bu partilerin hepsi mevcut siyasal sistemi ve yasal siyasal süreci kullanarak devlet alanını kontrol etmeye ve devleti kullanarak yukarıdan aşağıya kendi toplumsal/siyasal kurgusunu gerçekleştirmeye yönelik politikalar izliyorlardı.⁴⁸⁰

TABLO-1
Milli Görüş Çizgisi Bağlamında
1987, 1991, 1995, 1999 ve 2002
Milletvekili Genel Seçimi sonuçları⁴⁸¹

		1987	1991	1995	1999	2002	2007
Nüfus		52.564.000	57.262.000	61.737.000	66.293.000	69.626.000	
Toplam geçerli oy sayısı		23.971.629	24.416.666	28.126.993	31.184.496	31.528.783	35.049.691
Milletvekili sayısı		450	450	550	550	550	550
Siyasi partiler		A. Alınan oy sayısı B. Oy oranı - C. Milletvekili sayısı					
Refah Partisi Welfare Party	A	1 717 425	4 121 355	6 012 450	-	-	
	B	7,2	16,9	21,4	-	-	
	C	-	62	158	-	-	
Fazilet Partisi Virtue Party	A	-	-	-	4 805 381	-	
	B	-	-	-	15,4	-	
	C	-	-	-	111	-	
Saadet Partisi Fecility Party	A	-	-	-	-	785 489	820,289
	B	-	-	-	-	2,5	2,34
	C	-	-	-	-	-	-
Adalet ve Kalkınma Partisi Justice and Development Party	A	-	-	-	-	10 808 229	16.327.291
	B	-	-	-	-	34,3	46,58
	C	-	-	-	-	363	341

Tablo-1 siyasal bir hareket olarak bu gelişme trendini açıkça ortaya koymaktadır. 1980 öncesinde, 1977 yılında yapılan son seçimde yüzde 8,6 ile perdeyi kapatan ‘Milli Görüş’ çizgisi, 1987 yılında bıraktığı yerden başladığı mücadelede 1991 yılında Milliyetçi Çalışma Partisi ve İslahatçı Demokrasi Partisi ile birlikte girdiği seçimde yüzde 16,9’luk bir orana çıkmıştı. Nitekim 1995 yılında yapılan seçimlerde

⁴⁷⁹ Ruşen Çakır; **Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar**, s. 223-224.

⁴⁸⁰ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 49 ve 53.

⁴⁸¹ Tablo-1, Türkiye İstatistik Kurumu’nun Resmi verilerinden ve 30 Temmuz 2007 tarih ve 26598 sayılı Resmi Gazete’den faydalanmak suretiyle düzenlenmiştir.

yüzde 21,4 gibi yüksek bir oranla 550 milletvekilinden 158'ine sahip olmayı ve birinci parti olmayı başardı. 1990'lı yıllardan itibaren kimlik konusu kitlesel siyasal yönelimlerin en önemli kaynaklarından birisi olmuştu. RP'yi iktidara taşıyan siyasal merkezi temsil eden partilerin kitlesel desteğindeki azalmaydı. Geleneksel merkez partilerin siyasal alanda bıraktığı boşluk dinsel kimlik söylemini kullanan bir parti tarafından doldurulmuştu.⁴⁸²

Bize göre, bu yükselişin ardında kimlik ekseninde kurulan propagandanın önemli bir etkisi oldu. Özellikle Kürt etnikçiliğine uygun söylemleri de kullanması, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde ikinci parti olmasını sağladı. Halkın Demokrasi Partisi'nin(HADEP) ülke barajını geçememesi Refah Partisi'ne bu bölgelerde ciddi bir avantaj sağladı. Refah Partisi, adaleti her şeyin üzerinde tuttuğu 'adil düzen' sloganı ile İslami bir popülizmin temsilcisi oldu. Bu popülizm esas itibarıyla, toplumsal ve siyasal kimliği 'ümme't'e dayandıran; siyasal otorite kaynağının İslam olması gerektiğini vurgulayan bir anlayışa dayanıyordu. RP, bu anlayışını kentli nüfusun içinde yaşadığı sosyo-politik dinamiklerle bütünleştirdiği ölçüde başarılı olmuştu.⁴⁸³ Ancak bu başarı RP çizgisine sisteme tam anlamıyla eklenmenin yolunu açamamıştı. Bir eklenme yaşanmadığı gibi, Milli Görüş çizgisinin 28 Şubat süreci sonrasında, Türk siyasetindeki etkinliği zayıflamaya başlamıştı.⁴⁸⁴ RP iktidar olduğu dönem boyunca Cumhuriyet karşıtı bir görüntüden kaçınmadı. Devlet memurları için türbanın serbest bırakılmasından, dini cemaat liderlerine Başbakanlıkta yemek davetine, Taksim meydanına cami yaptırma projesine kadar birçok uygulama ve öneri ile laiklik karşıtı bir görüntü çizdi.

RP Milli Görüşçü geleneğin devamı olarak karşı modernleştirici bir siyasal çizgiyi devam ettiriyordu. Amaç toplumu yukarıdan aşağıya İslamcı bir modernleşme hamlesi ile dönüştürmekti. RP'nin bu modernleştirici eğilimi iktidarın bir ucundan tutmayı başardığı dönemde daha fazla görünür hale gelmişti. Resmi geleneğin devlet üzerinden dini kontrol anlayışı Milli Görüş geleneğinde, dinsel sembolleri kullanmak suretiyle devleti kontrol etme arayışına dönüşmüştü. Laik düzenin tehdit edildiğine dair resmi algılama 28 Şubat 1997 sonrasında RP'nin kapatılmasına neden oldu. Dinsel kimlik siyaseti yapan partiler açısından siyasal alanın bu şekilde daralması, geleneksel

⁴⁸² Bakınız, Erem Sarıkoca; **Çok Partili Siyasal Yaşamın Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Uygulanan Seçim Sistemleri ve Toplumsal Etkileri**, s. 169.

⁴⁸³ Ali Yaşar Sarıbay; "Refah Partisi'nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler", s.21.

⁴⁸⁴ Volkan Yaraşır-Tarık Aygün; **Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslam ve AKP**, s. 191.

Milli Görüş çizgisindeki değişimi kolaylaştırdı. 1980 sonrasında etkinliği giderek artan İslami kimlik hareketi, neo-liberal ekonomik politikaların etkisiyle modernleşmeye başlamıştı. Dindar bir orta sınıfın gelişmeye başlaması hem dinsel tutum ve pratikleri yeniden şekillendirmiş hem de dinsel kimlik taleplerinin sistemle uyumunu kolaylaştırmıştı.⁴⁸⁵ Böyle bir ortamda, dinsel kimlik siyasetini temsil eden siyasal İslamcılık, sistemle çatışmak yerine, siyasal anlamda sistemle uyumlaşmaya yöneldi.

Kapatılan RP'nin yerine kurulan Fazilet Partisi(FP), bu uyumlaşma kaygısı ile kurulmuştu. MNP, MSP ve RP'den sonra Milli Görüş'ün dördüncü partisi olan FP, RP'nin kapatma davasında karara çok kısa bir süre kala, 17 Aralık 1997 tarihinde, Erbakan'ın ve RP'nin avukatlığını yapan İsmail Alptekin'in genel başkanlığında kuruldu⁴⁸⁶ İslamcı kimlik siyasetini temsil eden Refah Partisi'nin kapatılmasının ardından, aynı siyasal çizgi Fazilet Partisi tarafından temsil edilmeye başladı. İlk etapta RP'nin devamı bir parti görüntüsünden özenle kaçınıldı.⁴⁸⁷ Yeni kurulan Fazilet Partisi, bir yandan toplumda iyice belirginleşmeye başlayan ve türban ile sembolleşen dini duyarlılığın yatıştırılmasına katkıda bulunabileceğini, öte yandan Güneydoğu'da Halkın Demokrasi Partisi'nin(HADEP) önünü kendisinin kesebileceğini iddia ediyordu. Fazilet Partisi, din olgusunun siyasal alanda kullanılmasının doğru olmadığını savunuyor, dinin siyaset malzemesi olmaktan çıkarılmasına itiraz etmediğini özellikle vurguluyordu.⁴⁸⁸ Toplumsal uzlaşmanın olması için, herkesin kendisi olarak kaldığı ve bir başkası gibi yaşamaya zorlanmadığı bir anlayışın temsilcisi olacaklarını belirterek farklılıkçı bir söylemin taraftarlığını yapıyordu. 'Daha az devlet gücü, daha çok özgürlük ve hukuk' ilkesini harekete geçirmek istediklerini, "bürokratik cumhuriyetten, demokratik cumhuriyete geçiş için gerekenleri yapacaklarını, yerel yönetimler bazında 'mikro demokrasiyi' geliştireceklerini, Güney Doğu Anadolu Bölgesi'nde yaşanan olayları önlemek için katılımcı bir anlayışla sosyo-ekonomik önlemler alacaklarını kamuoyuna duyuruyorlardı.⁴⁸⁹

Demokrasi vurgusunun ön planda olduğu bir yaklaşımla girilen 1999 seçimlerinde milli görüş çizgisinin oy oranı yüzde 15,4'e düşmüştü. Oy oranında

⁴⁸⁵ M. Hakan Yavuz; **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler...**, s. 115-116.

⁴⁸⁶ **Hürriyet**, 22 Haziran 2001

⁴⁸⁷ Yavuz Selim; **Yol Ayrımı: Milli Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası**, Hiler Yayınları, Ankara, 2002, s. 147 ve 150.

⁴⁸⁸ Avni Özgürel; "Fazilet Partisi'nde Rota Değişikliği" **Radikal**, 23/09/1998

⁴⁸⁹ Fazilet Partisi; **Türkiye'nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz: M.Recai Kutan'ın Basın Toplantısı**, Ankara, 17 Aralık 1998, ss.23-27.

yaşanılan düşüş, 28 Şubat sürecinde ortaya çıkan gerilimin bir sonucu olarak da, daha radikal bir yenileşme beklentisinin yarattığı hayal kırıklığı olarak da değerlendirilebilir. Milli Görüş hareketinde yaşanan yenilikçi eğilim, parti-içi muhalif bir grubun oluşmasını da sağlamıştı. FP’de üç ayrı grup etkinlik kazanma uğraşı veriyordu; ANAP’tan gelen muhafazakârlar, Milli Görüşçü yenilikçiler ve Erbakancı gelenekçiler. Bu gruplar parti liderinin seçilmesi için yapılan kongrede mücadele ettiler. Gelenekçiler karşısında oluşturulan güç birliği başarılı olamadı.⁴⁹⁰ Yenilikçiler parti içindeki Erbakan etkisinden hoşnut olmadıklarını sürekli olarak dile getiriyorlar, eski liderleri denetimde bir siyasal yapıyı reddediyorlardı.⁴⁹¹

Bu rahatsızlık daha sonraki dönemde, FP’nin kapatılması üzerine, iki ayrı parti kurulması ile somutlaştı. Partinin “adil düzen” söylemine sahip çıkan gelenekçi çizgisi Saadet Partisi(SP) ile yoluna devam ederken, yenilikçiler Adalet ve Kalkınma Partisi’ni(AKP) kurdu.⁴⁹² Monolitik bir yapıya sahip bir geleneği temsil eden Milli Görüş hareketinin bölünerek içinden iki ayrı parti çıkarmış olmasında, yenilikçilik arayışları kadar, parti kapatma davaları ile yediği ağır darbelerin, özellikle 28 Şubat sürecinin de büyük bir etkisi olduğu muhakkaktı.⁴⁹³ Recai Kutan, ortaya çıkan bu ikili yapının bir bölünme anlamına gelmediğini bu durumun bir ‘ayrışma’ olduğunu belirtiyordu.⁴⁹⁴ SP, 2002 yılında yapılan seçimlerde yüzde 2,5 oranında oy aldı. Adalet ve Kalkınma Partisi ise yüzde 34,3 oy oranı ile seçimlerin birinci partisi oldu. Anavatan Partisi ile birlikte neo-liberal düşüncenin hegemonyası altına giren Türk siyasetinde, zamanla diğer sağ partiler hatta sol partiler de bu hegemonyadan kurtulamadı. Özellikle Fazilet Partisinin kapatılmasından sonra ayrışma yaşayan ‘Milli Görüş’çü gelenek Adalet ve Kalkınma Partisi ile ‘muhafazakâr demokrat’lığa yöneldi. AKP, bir anlamda 28 Şubat sürecine verilen bir cevaptı. Milli Görüş hareketinin yenilikçi kanadı, postmodern darbe sonucunda gelen yenilginin faturasını Milli Görüş ideolojisine çıkardı. Faturanın ideolojiye kesilmesiyle, ideolojik açıdan geleneksel çizgiden uzaklaşma yaşandı.⁴⁹⁵ İslamcı bir kökenden geldiği herkes tarafından bilindiği halde AKP, kendisini meşru ve mümkün gördüğü sınırlar içinde ancak muhafazakâr olarak

⁴⁹⁰ Yavuz Selim; *Yol Ayrımı: Milli Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası*, s. 47.

⁴⁹¹ Yavuz Selim; *Age.*, s. 167.

⁴⁹² *Radikal*, 21 Temmuz 2001 ve *Radikal*, 15 Ağustos 2001

⁴⁹³ Yasin Aktay; “AK Parti’nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti”, *Tezkire*, (Kasım/Aralık/Ocak 2005), Sayı: 41, s. 59

⁴⁹⁴ Yavuz Selim; *Yol Ayrımı: Milli Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası*, s. 461.

⁴⁹⁵ Nuh Yılmaz; “İslamcılık, AKP, Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.615.

tanımlayabildi.⁴⁹⁶ Söylem ve program olarak İslamcı bir parti görünümünde değildi. AKP, İslami kökenden gelen ama İslamcı olmayan bir parti görüntüsü içinde olmaya çabalıyordu.⁴⁹⁷

Bilindiği gibi din olgusu toplumsal bir kurum olarak, insan tutum ve davranışlarını yönlendirici etkiye sahiptir. Dinin bu işlevi dinsel grupların öngördüğü mensubiyet duygusu ile birleştiği zaman, bir aidiyet kategorisi olarak, diğer toplumsal tutum ve davranışlar gibi siyasal tutum ve davranışlarda da vazgeçilmesi zor temeller oluşturmakta, iktidarı destekleyici ya da engelleyici tutum ve davranışların odağı olabilmektedir.⁴⁹⁸ Türkiye bağlamında kuruluş yıllarından itibaren kamusal alanda sınırlandırılmakla birlikte, imparatorluktan devralınan homojen nüfusun bütünleştirilmesi konusunda olumlu bir işlev gören din, siyasal mücadele alanında görünür olmaya başladığı andan itibaren, kurulu düzen ile rövanş mantığından hareketle, siyasal bir çekim alanın merkezi olmaya çalışmıştı. Dinsel aidiyet her türlü aidiyetin önünde, belirleyici tek unsur olarak kitlelere sunulmuş ve Türk toplumunun muhafazakâr sembolleri bütünleşmenin değil, ayrışmanın parametrelerine dönüşmeye başlamıştı.

Kurucuları tarafından sosyolojik bir yenilenme hareketi olarak tanımlanan AKP hareketi⁴⁹⁹, dinsel kimlik siyasetine ilişkin bu geleneksel yaklaşımı yeni bir mecraaya yönlendirdi. Yenilik, ciddi bir güce sahip olmasına rağmen dinsel bir gündem oluşturmaktan özenle kaçınmasıydı. AKP'nin kurucu kadrosuna göre, İslami kimliğin hak ve özgürlüklerinin savunulmasının yolu, karşı bir sosyal mühendislik içermeyecek demokratik-çoğulcu bir tarzın kabulüyle mümkündü. Bu nedenle AKP sadece dinsel kimliğe alan açmak yerine, ülkeyi demokrasi yolu ile dönüştürmeye ve genel bir özgürlük alanı açmaya yöneldi.⁵⁰⁰ Bu amaçla, dinsel sembolizmi açıktan kullanmaktan kaçınan bir siyasal söylemi kullanmayı seçti. Milli görüş çizgisinden ayrılan yenilikçi hareketin temsilcileri, her fırsatta siyasal İslamcılığın en önemli sembolü 'türban' konusunun kendileri açısından öncelikli bir sorun olmadığına vurgu yapıyorlar, din ile ilgili konuları temel hak ve özgürlükler çerçevesinde ele aldıklarını kamuoyuna deklare

⁴⁹⁶ Yasin Aktay; "AK Parti'nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti", s. 58; Ruşen Çakır; "Milli Görüş Hareketi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**(Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.575.

⁴⁹⁷ Nuh Yılmaz; "İslamcılık, AKP, Siyaset", s.616.

⁴⁹⁸ Toplumsal bir kurum olarak dinin işlevleri ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bakınız, Hüseyin Akyüz; "Toplumsal Bir Kurum Olarak Din", **Türk Yurdu**, , (2004), Sayı: 204, s. 28-29.

⁴⁹⁹ Yavuz Selim; **Yol Ayrımı: Milli Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası**, s. 491.

⁵⁰⁰ Menderes Çınar; **Siyasal Bir sorun Olarak İslamcılık**, Dipnot Yayınları, Ankara,2005, s.93-94.

ediyorlardı.⁵⁰¹ AKP'nin bu konuya ilişkin siyasi duruşundaki ikircikli görüntü, ülke içindeki güç dengelerini gözetmek zorunda olmasından ve aynı zamanda kendi tabanının taleplerini karşılama zorunluluğu hissetmesinden kaynaklanıyordu. Nitekim bu tutum yani dinsel kimlik siyasetinin en önemli araçlarından biri olan 'türban sorunu' nu dinsel kaynaklı gerekçelerle savunmak yerine, temel hak ve özgürlükler bağlamında liberal söylemlerden yola çıkarak savunmak, demokratik dönüşümü sağlamak hedefi ile de uyumlu bir davranıştı.

Din olgusuna yaklaşım, parti programında 'Temel Haklar ve Siyasi İlkeler' başlığı altında ele alınmıştı. Programdan hareketle, "...(AKP) dini insanlığın en önemli kurumlarından biri, laikliği ise demokrasinin vazgeçilmez şartı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görü(yordu). Laikliğin, din düşmanlığı şeklinde yorumlanmasına ve örselenmesine karşı(ydı), Esasen laiklik, her türlü din ve inanç mensuplarının ibadetlerini rahatça icra etmelerini, dini kanaatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını ancak inançsız insanların da hayatlarını bu doğrultuda tanzim etmelerini sağla(yan bir kurumdu). Bu bakımdan laiklik, özgürlük ve toplumsal barış ilkesi(ydi), (AKP), kutsal dini değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek bir siyaset malzemesi yapılmasını redde(diyordu). Dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların, dini yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muameleye tabi tutulmalarını anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulu(yordu). Öte yandan dini, siyasi, ekonomik veya başka çıkarılara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurma(yı) da kabul edilemez...⁵⁰² buluyordu.

Dinsel kimlik siyasetini benimsemediklerine ilişkin tavır, iktidar olduktan sonra da sürdürüldü. AKP lideri Erdoğan, partisinin iktidara geldiği ilk aylarda, "Biz herhangi bir partinin devamı değiliz. Din eksenli bir siyasi parti de değiliz. Ortalama bir Türk ılımlı bir Müslüman'dır. Bu nedenle partimiz ılımlı Müslümanların ortak değerlerini temsil etmektedir"⁵⁰³ sözleri ile geleneksel çizgiden uzaklaştıklarını teyit ediyordu. İslamcı gruplar, özellikle 28 Şubat sonrasında, demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti üzerinde yeniden düşünmeye başladıkları göz önüne alındığında liberal bir demokrasi modelini toplumsal ve siyasal düzlemde var oluşlarının vazgeçilmez

⁵⁰¹ Sabah, 12 Temmuz 2001, Hürriyet, 12 Temmuz 2001

⁵⁰² AK Parti; **Kalkınma ve Demokratikleşme Programı**, 11 Şubat 2002, s. 12-13

⁵⁰³ Yeni Şafak, 30 Ocak 2002

koşulları olarak algılanmaya başlamıştı. AKP bu söylemi kapsamlı bir programa dönüştürmüş, geleneksel olarak ideolojik değil kalkınmacı, devlet karşıtı değil ama resmiyete mesafeli merkez sağ bir sosyolojik kitleye dayanarak iktidara gelmişti.⁵⁰⁴ Sarıbay' a göre, içinden geldiği gelenek ve çekirdek, kurucu kadronun kültürel-ideolojik arka planı dikkate alınır, AKP'ye en uygun politik kimlik “İslamcı” parti kimliğiydi ama bu, gene de çok dar bir kalıp içine sıkıştırılmış tanım olmaya mahkûmdu. Çünkü MNP-MSP-RP-FP çizgisi esas alındığında birçok “İslami” denebilecek değer, bugünkü AKP tarafından geri plana itilmişti. AKP çekirdek kadrosunun FP'den “yenilikçiler” adı altında kopuş sürecinde kullandıkları söylemin, üzerinde yoğunlaşılacak temaların “İslami” değerleri geriye iten reel-politik mahiyetteydi. Ancak bütün değişim söylemlerine rağmen AKP, açıktan ifade etmese de, tabandaki “Müslüman” kesimle organik bir bağı olduğunu unutturmamak ve dış dünyaya karşı kurulu düzenin “makul” (ya da “makul” Müslüman çoğunluğa dayanan) bir politik aktörü olduğunu göstermek için “Müslüman demokrat” bir görüntüyü korumaktaydı.⁵⁰⁵

Burada söz konusu olan, Milli Görüş hareketinin SP'ye kadar kullandığı sözcük dağarcığının işlevselliğini, temsil kaabiliyetini kaybetmiş olmasıydı. AKP, siyasal alanda yaşanan değişim karşısında yeni bir pozisyon almıştı.⁵⁰⁶ Siyasal ve toplumsal talepleri dinsel retorikle ifade etmekten çok, evrensel değerlere vurgu yaparak, hak ve özgürlükler bağlamında dile getirmeye başlamıştı. Bu yaklaşımını somut siyasal bir proje olan AB üzerinden hem kitlesel anlamda hem de resmi anlamda meşrulaştırmayı da başarmıştı. Bu çalışma bağlamında, dinsel kimlik siyasetini yönlendiren siyasal aktörler İslamcı siyasetin sınırlarını yeniden belirlemişlerdi. Aktay'ın deyişiyle Türkiye'de halk ne kadar İslamcılık talep ediyorsa, AKP o kadarını ifade etmeye, halk İslamcılığın yükünü ne kadar çekmeye talipse AKP de o kadar çekmeye talip olmuştu.⁵⁰⁷

4.1.2. Bir kimlik siyaseti sorunu olarak Kürt etnikçiliği

Milli Mücadele döneminde, bütünleşmeyi sağlayan dinsel karakter Kürt nüfusun zihninde, kendileri ile bir arada yaşayan Hıristiyan grupların ‘öteki’ olarak kabul edilmesi suretiyle gerçekleşmişti. Bu dönemde din olgusu, Hıristiyan ‘öteki’ karşısında

⁵⁰⁴ İhsan D. Dağı; “AKP İslamcı Bir Parti mi?”, *Zaman*, 21 Aralık 2002

⁵⁰⁵ Ali Yaşar Sarıbay; “AKP'nin Politik Kimliği ve Gidişatı”, *Zaman*, 11 Ekim 2003.

⁵⁰⁶ Bakınız, Yasin Aktay ile Röportaj; “Sistem Dediğimiz Artık AK Parti'dir”, *Yeni Şafak*, 20 Ocak 2003

⁵⁰⁷ Yasin Aktay; “AK Parti'nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti”, s. 63.

'biz'lik kategorisini tanımlayan en önemli unsurdur.⁵⁰⁸ Daha önce de değinildiği gibi, Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerlerde ortaya çıkan ayaklanmaları harekete geçiren en önemli Saiklerden birisi de din olgusuydu. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren bir bütünleşme sorunu olarak algılanan bu hareketleri ortadan kaldırmak, bütünleştirme politikalarının uygulanması ile sağlanmaya çalışıldı. Kürt nüfusun yeni yapıya, inşa edilmeye çalışılan yeni düzene eklenmesi amacı ile devlet tarafından, ayrımcı pratikler içermeyen dil, kültür, iskân politikaları uygulandı. Amaç Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan tüm grupları yeni sisteme entegre edebilmektir.⁵⁰⁹

1950'li yıllara kadar, toplumsal hayatta yaşanan sekülerleşmeye paralel olarak din olgusunun toplumsal/siyasal davranışlar ve kimlik tanımlaması üzerindeki etkisi giderek zayıfladı. Türkiye'de siyasal hayatın çoğullaşması ve siyasal sistemin çok-partili demokrasiye doğru evrilmesi, sanayileşme ve buna dayalı toplumsal değişimler ile birlikte dinin dışındaki, etnisite, cinsiyet, toplumsal sınıf gibi kimlik kategorileri de tedrici olarak siyasal kimliklere iliştilmeye, siyasal aidiyetlerin oluşumunda önemli bir rol oynamaya başladı. Aynı süreçte oluşan demokratik ortamın ve 1950 sonrasında yaşanan sosyo-ekonomik gelişmelerin getirdiği iç göç dalgası, zorunlu iskân politikalarını(diğer politikaları da) anlamsız kıldı.⁵¹⁰ Yaşanan sanayileşme, buna bağlı olarak toplumsal farklılaşmanın ortaya çıkması, toplumsal sınıfların belirgin hale gelmesi ve siyasal aidiyetlerin bu yeni koşullara göre belirlenme zorunluluğu, ancak 1960'lı yıllardan sonra gerçekleşti. Bu dönemde tarımsal ekonomiden sanayi ekonomisine geçiş toplumsal alanın sosyolojik açıdan bölünmesine, bu bölünme ise siyasal alanın sağ ve solu ile parçalanmasına neden oldu.⁵¹¹

1961 sonrasında siyasal alanda yaşanan görece özgürlük ortamı, siyasal aidiyet alanındaki çeşitlilikleri ortaya çıkardı. Özellikle sınıf kimlikleri, sendikal gelişmelerin yaşanmasıyla birlikte daha fazla ön plan çıktı. Siyasal aidiyet, ideolojik ayrımların belirleyiciliği altına girdi. Bize göre, bu çeşitlilik kitlelerin kendilerini sadece din bağlamında tanımlama alışkanlıklarını zayıflatıcı bir etki yarattı. Burada ifade edilmeye çalışılan husus, dinin bir referans noktası olmaktan çıkması değil, tek referans olarak değerlendirilmesi alışkanlığının toplumsal algılama açısından zayıflamasıydı. Nitekim

⁵⁰⁸ Martin van Bruinessen; "Osmanlıcılıktan Ayrılkçılığa:...", s.129.

⁵⁰⁹ Mesut Yeğen; **Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaş: Cumhuriyet ve Kürtler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 54.

⁵¹⁰ Mesut Yeğen; **Age.**, s. 66.

⁵¹¹ Ahmet Yücekök; **Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi**, s.45.

bazı gruplar açısından din, önemli bir kimlik belirleyeni olarak etkisini sürdürmeye, insanların siyasal tutum ve davranışlarını belirlemeye, yaşam tarzları bakımından etkili olmaya devam etti.

1960'lı yılların sonlarına doğru, etnik bağlam siyasal dilin kullanım alanına girmeye başladı. Daha önce de belirtildiği gibi, Türkiye İşçi Partisi çevrelerinde etnik vurgu yapılmaya başlandı. Kürt siyaseti zamanla "Türk solu"ndan ayrılmaya başladı. Zira Kürtlerin sorunlarının, ekonomik sorunları olan vatandaşlar olarak değil, Kürt olarak kabul edilmeleriyle çözüleceği düşüncesi hâkim oldu. Türk solcularına göre, Kürtlerin kültürel ve ekonomik kurtuluşu Türk işçi sınıfı önderliğinde yapılacak Marksist devrimle gerçekleşecekti, fakat Kürt solcular da Kürtlerin kendi proleter devrimlerine öncülük edebilecek ayrı bir ulus olarak tanınmasını talep ediyorlardı.⁵¹² Buna rağmen, 1970'li yıllar boyunca siyasal aidiyetin etnik bağlamda tanımlanması yaklaşımının kitlesel olarak benimsenmediğini söylemek, ancak yaşanan bu gelişmeleri etnik bağlamlı kimlik siyasetinin ilk işaretleri saymak mümkündür.

Kürt ve Türk gruplar arasındaki ideolojik özdeşliğin zayıfladığı, bu dönemin sonlarına doğru, Kürt siyasetinin Türk solundan da, genel olarak Türk siyasetinden de kopuşu yaşandı. 1977 seçimlerinde, CHP'den ayrılan pek çok Kürt, bağımsız milletvekili aday oldu. Kürt örgütler, sorunun sadece ekonomik sömürü ilişkileri çerçevesinde anlaşılıp çözümlenmeyeceği, 'ulusal' bir boyutun da var olduğu düşüncesini yaymaya başladı.⁵¹³ 1970'li yıllardan itibaren toplumsal/siyasal açıdan bir bölünmüşlük görüntüsü sergileyen Türk toplumunda yaşanan toplumsal /siyasal çatışma, 1980'e gelindiğinde siyasal aidiyetlere iliştilmiş dinsel ve etnik kimlikleri, kendi zihninde mutlaklaştırmış grupların ortaya çıkmasını sağlayabilecek bir vasatı hazırlamıştı. Bu nedenle kimlikleri siyasetin bir sorunu haline getiren sürecin, Türkiye açısından 1980'li yıllardan itibaren başladığını söylemek yanlış olmasa gerekir. Bu durum din açısından olduğu gibi etnisite açısından da gözlemlenebilir bir durumdur. Bir kimlik kategorisi olarak etnisite de din gibi bu dönemden sonra, siyasal iletişimde ya da siyasal aidiyetin sağlanmasında bir araç olmaktan çok, siyasetin amacı olarak kullanılmaya başladı.

⁵¹² Bahar Şahin; "Türkiye'nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar", **Türkiye'de Coğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde, Der: Ayhan Kaya-Turgut Tahranlı, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 135.

⁵¹³ Bahar Şahin; Aqm., s. 135.

12 Eylül sonrasında kurulan yeni düzenin baskıcı uygulamalarından, Türkiye’de yaşayan tüm unsurlar gibi Kürt etnik nüfusu da etkilenmişti. Cumhuriyet dönemi boyunca Kürtler kural olarak, Türklük dairesinin içinde sayılmışlar resmi açıdan ‘müstakbel Türkler’ olarak algılanmışlardı.⁵¹⁴ Kürtler, ‘müstakbel Türkler’dir algılaması, resmi söylem açısından hala anlamını koruyordu. Askeri yönetim kronikleşen siyasal şiddeti kontrol altına aldıktan sonra, ‘Kürtçe’ nin kullanımı konusunda sınırlamalar getirildi. 22/10/1983’te Resmi Gazete’de yayınlanan “Türkçeden Başka Dillerde Yapılacak Yayınlar Hakkında Kanun” ile Kürtçe üzerinde yasaklamalar yapılarak, Kürt nüfusunu sisteme yeniden entegre etme, ulus ile onları bütünleştirme çabaları önem kazandı. Türkçe okuma-yazma kampanyaları düzenlemek suretiyle ulusal bütünlük yeniden sağlanmaya çalışıldı.⁵¹⁵

Resmi yaklaşımın bütünleştirici politikalarına cevap şiddet oldu. Etnikçi Kürt hareketi 1984 yılından itibaren bir yöntem olarak siyasal terörü kullanmaya başladı. Kürt nüfusu temsil ettiği iddiası ile hareket eden ‘Kürdistan İşçi Partisi’ yani PKK, Güneydoğu Anadolu bölgesinde korku yaratarak etkili terör eylemlerine girişti. Örgüt tarafından uygulanan terör, en fazla temsilcisi olduğunu iddia ettiği kitlelere zarar verdi. Devlet otoritesini zaafiyet içinde göstermek üzere bölge vatandaşlarına, bölgedeki toprak sahiplerine ve ‘kurtarıcısı’ olduğunu iddia ettiği insanlara birçok kanlı saldırı gerçekleştirdi. PKK kendine karşı tehdit olarak gördüğü her yere, her gruba terör uyguluyor ve muhalif bir girişimi daha ortaya çıkmadan boğmaya çalışıyordu.⁵¹⁶ Stratejik hedef, Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgede insanların devletten izolasyonunu temin etmektir. Kürt vatandaşların devletten ve toplumdan izolasyonu, onları etnik kimliğin dar sınırlarına hapsetmenin en önemli yoluydu.

1980’li yılların sonuna kadar devam eden süreçte PKK, terör üzerinden bölgede hâkimiyet kurmaya ve şiddeti meşrulaştırmaya yönelik söylemlere başvurmayı sürdürdü. Kürt etnikçiliği daha baştan itibaren ayrılıkçı bir hareket olarak ortaya çıkmıştı. Kürt ayrılıkçılığının daha başlangıçtan itibaren kullandığı temel söylem, sömürge tezi üzerine oturtulmuştu ve sömürge tezi üzerinden hareket edilerek taraftar toplanıyordu. Öcalan’ın söylemlerinden takip etmek gerekirse bu tez çerçevesinde, Türkiye Cumhuriyeti kapitalist sömürgeci düzenin, PKK ise Kürt proleter devrimci

⁵¹⁴ Mesut Yeğen; **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, s. 49.

⁵¹⁵ Martin van Bruinessen; “Türkiye Kürtleri”, s.353.

⁵¹⁶ David McDowall; **Kürtler**, s.60.; Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s.139.

hareketinin temsilcisi olarak sunuluyordu. Aynı düşünce bir çok Kürtçü yayın tarafından da dile getiriliyordu.⁵¹⁷ Parti programında ‘Kürdistan’ı, dört sömürgeci ülke arasında paylaştırılmış klasik bir sömürge olarak tanımlayan PKK, ‘sömürgecilerle’ işbirliği yaparak ülkeyi yarı feodal bir az gelişmişlikte tutan feodal Kürt toprak ağalarını ve Türk devletini en büyük düşmanlar olarak gösteriyordu ve Kürt köylüsüyle proletaryasının gerçek bağımsızlığa ulaşabileceği bağımsız Marksist-Leninist bir “Kürdistan” kurmak için radikal bir devrim ve bu devrimi gerçekleştirmek için de terör kullanımını öngörüyordu.⁵¹⁸

Teröre dayalı etnik kimlik siyasetini temsil eden PKK, hareket ettiği tez bağlamında daha başlangıçtan itibaren taleplerini, sözde hak arayışını ayrılıkçılık bağlamına oturtarak hareket etmekteydi. Liberal demokrasilerdeki bireysel özgürlüklerden değil, ayrı bir ‘halk’ olduklarından hareketle siyasal taleplerde bulunmaktaydı. Ayrı halk olarak ‘kurucu unsur’dan federasyona, ayrı devlet olmaya kadar geniş bir ayrılıkçılık perspektifi ile taleplerini dile getirmeyi yeğliyordu.⁵¹⁹ Bu taleplerini sosyo-politik bir zemine oturtmak için etnik fanatizmi kullanarak, içinde yaşadıkları toplum ile Kürt nüfus arasında psikolojik bir sınır çizmek ve bu sınırdaki kendi tekçi yapısını oluşturmak için mücadele ediyordu. Ayrı dil, ayrı okul, ayrı mahalle, ayrı televizyon gibi söylemler bu sınırı belirgin hale getirmek ve etnik ayırım esasında birbirine karşı sosyalle olmuş kitleler yaratmak amacıyla yönelik talepler ve zorlamalardı.⁵²⁰

1980’li yılların ortalarından itibaren iletişim ve ulaşım alanında yaşanan gelişmeler, Türkiye’nin Batı bölgeleri ile Doğu bölgelerinin hem birbirinin kültürüyle, hem de bir bütün olarak ulusal kültür ile eklemlenmesi sürecini hızlandırdı. 1950 sonrasında yaşanan göç dalgasının karşı karşıya getirdiği kültürler, bu dönemde yine çoklu karşılaşmalar yaşamaya başladı. Bu çoklu karşılaşmalar, yeni ‘biz’ ve ‘öteki’ tarifleri ortaya çıkardı ve millet, sınıf, hencinslik gibi yekpare kimlik tasavvurları, yerini çoklu kimliklere bıraktı.⁵²¹ Bu dönemde yaşanan ekonomik alt yapı devrimi, ulaşım, iletişim, eğitim alanlarında yaşanan gelişmeler bölgeler arasındaki ekonomik

⁵¹⁷ Mustafa Akyol; **Age.**, s. 143.

⁵¹⁸ Bahar Şahin; “Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”, s. 136.

⁵¹⁹ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek.**, s.251.

⁵²⁰ Mustafa Akyol; **Age.**, s.293.

⁵²¹ Sevda Alankuş-Kural; “Yeni Hayali Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi”, **Birikim**, Sayı:71-72, 1995, s. 90.

faaliyetleri yoğunlaştırmış, bu durum ekonomik ve sosyal bütünleşme imkanlarını artırmıştı.⁵²²

Çeşitli kesimler bazen her türden kimliği reddederek, bazen de yeni başka üst-kimlikler peşinden koşarak kendilerini öncelikle Kürt, Çerkes, Laz, Alevi, çevreci, feminist, Müslüman, ateist oluşlarına göre tarif etmeye başladı. Bu dönemde kimliklerin çoklaşması olgusu yaşanmaya başladı.⁵²³ Soğuk Savaş döneminde çoğulcu karakteri artan bir siyasal yapıda, özellikle Kürt nüfusun Türkiye'nin geneliyle nispeten daha fazla bütünleşmesi sağlanmıştı.⁵²⁴ Ancak sosyo-ekonomik gelişmeler Kürt etnik nüfusun bir kısmının Türk ulus-devletine entegrasyonunu kolaylaştırırken, etnikçiliği siyasal söylemlerinin temel unsuru haline getiren bir kısım Kürdü devlete ve topluma yabancılaştırıyordu. Yaşanan süreç bir yandan toplumsal entegrasyonun, öte yandan ulus-devlete sadakatten uzaklaşmanın aynı anda yaşandığı bir sürece dönüşmüştü.⁵²⁵

1988'de birçok Sosyaldemokrat Halkçı Parti(SHP) milletvekilinin Avrupa Konseyinin 'Azınlık Dilleri Raporu' lehine oy kullanmaları, Ocak 1988'de aynı parti milletvekili Ali Eren'in Türkiye'de Kürtlerin varlığının sürekli inkâr edildiğine ve Türkiye'deki Kürtlerle Bulgaristan ve Yunanistan Türklerinin durumları arasında benzerlik olduğuna, Kürtlerin ana dillerinde konuşup yazamayan, çocuklarına istediği ismi veremeyen bir ulusal azınlık olduğuna dair iddiaları⁵²⁶ şiddet eylemleri gibi gayrı meşru yöntemleri uygulayan bir örgütün dile getirdiği konuların, siyasal alanda tartışılmaya başladığını gösteriyordu. 1980'lerden sonra ve 1990'ların başlarında, Türkiye'ye hâkim olan siyasal iklimde Kemalist 'pandora kutusu' açılmış ve içinden İslam'ın farklı mezheplerine ve özellikle Kürt etnisitesine atıfta bulunan çoklu kimlikler ortaya çıkmıştı.⁵²⁷ 1989 sonrasında Kürt etnikçiliği yeni bir aşamaya girmişti. Etnikçi Kürt hareketi görülür bir biçimde kitlesel destek kazanmaya, popüleritesini artırmaya başlamıştı. Popülerleşen söylemlerin taşıdığı mesajlar, teröre meşruiyet sağlama çabaları ile bütünleşmişti. Berlin Duvarı'nın yıkılışı ile temsil edilen 'yeni dünya' düzeninin beraberinde getirdiği siyasetin yeni imgeleminde demokrasi, insan hakları gibi değerler stratejik olarak yerini sağlamlaştırmıştı. Uluslararası konjonktürün

⁵²² Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s.214.

⁵²³ Sevdâ Alankuş-Kural; "Yeni Hayali Kimlikler ve Yurtaşlar Demokrasisi", s. 87.

⁵²⁴ Ümit Cizre; "Türkiye'nin İslamcı Yazarlarının Gözüyle Kürt Milliyetçiliği", **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.170.

⁵²⁵ Mesut Yeğen; **Müstakbel Türk'ten Söze Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, s. 21.

⁵²⁶ Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, s.120.

⁵²⁷ Ayşe Kadioğlu; **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, s. 53.

desteklediği bir siyasal iklimde yaşanan etnik sorun, 1990'larla birlikte lokal bir sorun olmaktan çıktı ve Türkiye'nin genelinin sorunu haline geldi.⁵²⁸

Gittikçe daha fazla sayıda gazeteci, politikacı, vatandaş Kürtlerin varlığının inkar edilmesini eleştiriyordu. 1989 yılında Cumhurbaşkanı Özal, kendisinde de Kürt kanı bulunduğunu belirtiyordu.⁵²⁹ 1980'li yıllarda Kürtlerin varlığı resmi olarak dile getirilmezken Özal, Irak'ta Saddam zulmünden kaçan Kürtler Türkiye sınırına yığıldığında, onları 'Güneydoğu'daki vatandaşlarımızın Kuzey Irak'taki soydaşları' olarak tanımlıyordu.⁵³⁰ Özal, bir yandan 2932 sayılı yasanın kaldırılması ve Kürtçenin yayın yapma, kitap yayımlama ve eğitim dışında serbest bırakılmasına izin verilmesi için de çaba gösteriyor⁵³¹, öte yandan Türkiye'de Kürt nüfusu tarafından benimsenen ve bir sorun haline gelmeye başlayan etnik siyasetin çözüme kavuşturulmasını Amerika ile benzerlik kurarak yumuşatmaya çalışıyordu. Amerika ile Türkiye'nin birer 'eritme potası' olma bakımından birbirine çok benzediğini düşünüyordu. Özal'a göre, Türkiye bir imparatorluğun bakiyesiydi. Tıpkı Amerika'da olduğu gibi Türkiye'de de farklı gruplar yaşamaktaydı. İmparatorluğun küçülme aşamasında Türkiye'ye göç eden Arnavut, Boşnak, Saraybosnalı, Pomak, Çerkes, Gürcü ve Abazalar Türk toplumuna entegre olmuşlardı. "Türkiye'nin adı Türkiye yerine Anadolu olsaydı,...daha doğru olurdu. Böylece Türk, Kürt herkes ben Anadoluluyum derdi." şeklindeki düşünceleri ile çözüm önerisi sunuyordu.⁵³² Bu öneriye benzer öneriler ilerleyen yıllarda da Türk siyasal elitleri ve aydınlar tarafından sıklıkla dile getirilecekti.

Devlet kurumlarının zayıflaması, etkinlik ve yasallıklarının sorgulanmaya başlaması etnik gerilimi artırıcı bir etki yaratmıştı. Çünkü devlet, uygulanan politikalarla toplumsal gruplar arasındaki aracılık işlevini yerine getiremez hale gelmişti. Siyasal kurumları zayıflamış olan bir devlet/toplum cemaatlerden ve bireylerden gelen aşırı talepleri yumuşatma işlevini yerine getiremiyordu.⁵³³ Ayrılkçı terör sorunu yıllar geçtikçe palazlanıyor, siyasal irade ise yaşanan sorunu teşhis ve tespitte zorluk çekiyordu. 1983-1991 yılları arasında etnik ayrılkçılığa yönelik terör

⁵²⁸ Bakınız, Mesut Yeğen; **Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaş: Cumhuriyet ve Kürtler**, ss. 36-43.

⁵²⁹ Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, s.120.

⁵³⁰ Naci Kutlay; **Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik**, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2006, s. 67.

⁵³¹ David McDowall; **Kürtler**, s.64.; Meltem Müftüleri Baç; **Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler**, Çev: Simten Coşar, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 149.

⁵³² Bakınız, Ufuk Güldemir; **Texas-Malatya**, Tekin Yayınevi, Ankara, 1992, s.407-409 arası.

⁵³³ Huntington'dan aktaran, Namık Kemal Öztürk; "Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar", s.7.

eylemleri sonucunda 1.061'i güvenlik görevlisi, 1.200'ü vatandaş ve 1.672'si terörist olmak üzere toplam 3933 kişi hayatını kaybetmişti.⁵³⁴

PKK stratejik olarak ülke içinde terörü kullanıyor, uluslararası arenada ise diplomatik çabalara önem veriyordu. Amaç, içerde yerel halkı sindirmek ve devlete olan güveni sarsmaktı. Dışarıda ise, diplomatik taraftar bulmak suretiyle Türk hükümetlerine baskı yapabilmektir. PKK 1980'lerde bir kaç yüz kişi ile yola çıkmıştı ve on yılda on bin militana sahip bir örgüt haline gelmişti.⁵³⁵ 1988 yılında Irak Lideri Saddam Hüseyin'in zulmünden kaçan Peşmerge'lerin mağduriyeti, bu mağduriyetin dünya kamuoyuna en ince ayrıntılarına kadar taşınması, Fransız Cumhurbaşkanı'nın eşi Bayan Miterand'ın Türkiye ziyareti, Kürt etnikçiliğinin diplomatik kapıları aralamasına neden oldu. Miterand, özetle, 2 bin 600 yıl önce bağımsızlığını yitiren ve bugün birçok bölgede yaşayan Kürtlerin kültürlerinin, dillerinin kimse tarafından tanınmadığını, yüzölçümü neredeyse Fransa kadar büyük olan, 20 milyon(!) nüfuslu 'Kürdistan'ın, müzisyenleri, edebiyatı, ressamları, Yılmaz Güney gibi ustalarıyla, bir kültür hazinesi olduğunu belirtiyor, bu gerekçeyle 1983 yılında Paris'te kurulan Kürt Enstitüsü'nü başkanı olduğu Fransa Özgürlükler Vakfı tarafından desteklediğini, Kürt halkının davasını üstlendiğini, bu kültürün yaşanmansa katkıda bulunduğunu belirtiyordu.⁵³⁶

Etnik terör, Türkiye'nin ekonomik kalkınması için siyasal anlamda bir engel olarak görülüyordu. 1990'lı yılların başlarında Başbakan Süleyman Demirel, "Türkiye Kürt realitesini tanımaktadır" derken, Cumhurbaşkanı Turgut Özal PKK militanlarına genel bir af çıkarmanın ve kamuoyunu rahatsız etmeden diyalog ortamı oluşturmanın yollarını arıyordu.⁵³⁷ 'El Vasat' gazetesinde Talabani ile yapılan bir röportajdan, Turgut Özal'ın konunun diyalog yolu ile çözülmesini temin etmek üzere Öcalan ile bağlantı kurmak istediği ortaya çıkmıştı. Özal ' siyasi bir çözüm için fırsat tanı(nmasını)', " askeriyeyi ve halkı ikna etmek" için uzun bir ateşkes yapılmasını, terörün durdurulmasını istiyordu. Başbakan Demirel de konuya ilişkin olarak " Tarihe not düşmek için söylüyorum ki, biz teröristlerle görüşme masasına oturmayız. Ancak bu durumu, olumlu bir adım olduğundan memnuniyetle karşılıyoruz." şeklindeki düşünceleri dile getirmişti.⁵³⁸

⁵³⁴ Nevzat Bölügiray; **Özal Döneminde Bölücü Terör: Kürtçülük**, Tekin Yayınevi, Ankara, 1992, s.138.

⁵³⁵ Nevzat Bölügiray; **Age.**, s.40 ve 51.

⁵³⁶ Bakınız, **Hürriyet**, 04 Mayıs 1989.

⁵³⁷ David McDowall; **Kürtler**, s.63.

⁵³⁸ **Yeni Şafak**, 18 Kasım 1998

12 eylül sonrasında din olgusunun toplumsal bütünleşmenin sağlanabilmesi bakımından araçsal kullanımına yönelik olarak izlenen politikalar, etnikçilik sorununa çözüm arayışı içinde de ayrı bir anlam kazandı. Turgut Özal, kendisi ile yapılan bir mülakatta, etnik farklılıkları ve etnik sorunu aşmanın İslami bir kimlikle mümkün olabileceğini, dinin Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan Müslümanları birleştirdiği gibi, günümüzde de bir arada yaşamayı ve yardımlaşmayı sağlayabileceğini belirtiyordu.⁵³⁹ Bu yaklaşım İslamcı kimlik siyasetinin, Kürt etnikçiliği ile mücadele kapsamında siyaseten meşruiyet kazanmasını da kolaylaştırmıştı.⁵⁴⁰ 1980 öncesinde Milli Selamet Partisi, Güneydoğu Anadolu'da düzenlediği faaliyetlerinde, filizlenmeye başlayan Marksist eğilimli Kürt etnikçiliğine karşı İslam kardeşliğini öne çıkarıyor, ırkçı bir yaklaşım olması nedeniyle bu hareketi bölücü olmakla suçluyordu. Bu bölgede hem İslami, hem de halkın kültürel kimliğine uygun mesajları kullanıyor ve Türk milliyetçiliğini çağrıştırabilecek söylemlerden uzak durmaya çalışıyordu.⁵⁴¹ 12 Eylül sonrasında, Milli Görüş geleneğini temsil eden Refah Partisi de, geleneksel siyasal çizgisinden kopmadan bir süre daha devam etti. Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde ciddi bir tabanı olan siyasal İslamcı geleneksel çizgi, etnikçilik düşüncesinin bölgede yayılmaya başlamasıyla zaafa uğramaya başladı. Refah partisi'nin bölgede yaşanan olaylara sessiz kalışı, Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin bölgede popülerite kazanmasını kolaylaştırıyordu.⁵⁴²

Kürt etnikçileri, sürdürdükleri siyasal mücadelede kitlesel destek sağlamaya çalışırken İslam'ı karşılarında büyük bir engel olarak görüyorlardı. Gerçekten de 1980 sonrasında, radikal anlamda bir etnik canlanmanın önünde, Müslüman kimliği bir engel olarak önemli bir rol oynamıştı. PKK'nın bu yıllarda bölge halkını kazanmak için yürüttüğü propaganda ve korku stratejileri, devletin güvenlik güçlerinin yanında, Müslümanlık bilinci ile de bloke edilmişti.⁵⁴³ Kürtçülük ve İslamcılık farklı yöntemleri kullanıyor olsalar da, mevcut düzene muhalefet etmek bakımından ortak bir hedefi paylaşıyorlardı. Türkiye'nin tekçi kurumsal yapısı, her iki hareketin de hedef tahtasındaydı ve toplumsal/siyasal farklılıkları ön plana çıkarmak suretiyle bu tekçi yapı sürekli olarak eleştiriliyordu. 1990'lı yılların başlarından itibaren, kültürel söylemleri

⁵³⁹ Bakınız, Turgut Özal; "Türkiye'nin Hacet Kapıları Açılmıştır", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 19, (1992), s. 17.

⁵⁴⁰ Ümit Cizre; "Cumhuriyet Türkiye'sinde İslam-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri", s. 114.

⁵⁴¹ Fehmi Çalmuk; **Erbakan'ın Kürtleri: Milli Görüş'ün Güneydoğu Politikası**, s.18 ve 21.

⁵⁴² Fehmi Çalmuk; **Age.**, s.18 ve 22.

⁵⁴³ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s.225.

daha sık vurgulayan İslamcı siyaset, Kürt etnikçiliği tarafından da beslendi. Siyasal İslamcılık, öncelikli olarak İslamcı aydınların çabaları ile Kürt kimliğine ilişkin taleplere cevap verdi.⁵⁴⁴

Siyasal alanda, Refah Partisi de Kürt etnikçiliği ile ilgili projelerini milliyetçilik karşısı bir perspektife oturtmuştu. Siyasal İslamcılık, belirmeye başlayan ve giderek daha önemli bir sorun haline gelen etnik taleplerin, milliyetçiliğin ‘panzehiri’ olarak gördüğü din ekseninde karşılanması gerektiğini, Kürt etnik kimliğinin, dil ve kültürel ifade özgürlüğünün tanınmasını öneriyordu.⁵⁴⁵ Kürt etnikçiliği, 1990’lı yılların başından itibaren siyasallaşma eğilimine girmişti. Refah Partisinin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki gücünün farkında olan HEP, 1991 seçimlerinde Milli Görüş ile ittifak halinde seçime girmek istiyordu. İttifak görüşmelerinde HEP yetkilisinin resmi ideoloji ve ‘Kürt Sorunu’ na yaklaşımlar konusunda fikir birlikteliğini vurgulaması, her iki partinin kimlik siyaseti konusuna yaklaşımındaki ortaklığı gösteriyordu. Seçime yönelik ittifak arayışları, milletvekili sayısında anlaşılmaması üzerine rafa kalkmıştı.⁵⁴⁶

Refah Partisi ile ittifak arayışlarının sonuç vermemesi üzerine, etnikçi Kürt hareketinin siyasi kanadı ülke barajını aşmak için, Sosyaldemokrat Halkçı Parti(SHP) ile ittifaka yöneldi. 1991 seçimlerine SHP çatısı altında giren ve Kürt etnikçiliğini şiar edinen Halkın Emek Partisi(HEP) milletvekilleri, etnik ayrılıkçılığı siyasal bir proje olarak legal ortama taşıdı.⁵⁴⁷ Haziran 1990 yılında kurulan HEP, Kürt etnik nüfusunun tanınması konusunu, siyasal faaliyetlerinin merkezine almıştı. Sorunun çözümü için, her şeyden önce sorunun özgürce tartışılmasını önleyen tüm yasal, idari ve toplumsal engellerin kaldırılması gerektiğine vurgu yapılan parti programında, 1982 Anayasası’nın anti-demokratikliği, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da uygulanan ‘baskı ve asimilasyon’ politikaları ve siyasi hayattaki “ırkçı ve şoven bir milliyetçi” anlayışın egemenliği eleştiriliyordu. Parti, 1992 programında da ‘Kürt sorunu’nun çözümü için “halkların kendi kaderlerini tayin hakkı prensibine” sonuna kadar bağlı kaldığını ve halkın çözüm yolunda geliştirdiği, referandum, federasyon ve benzeri çözümler dahil, her aracı gönülden desteklediğini açıklamıştı. HEP’in bu söylemleri, Temmuz 1993’te “illegal siyasi faaliyetlerin odağı olmak ve devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez

⁵⁴⁴ Naci Kutlay; **Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik**, s. 84-85

⁵⁴⁵ Haldun Güllalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri**, s.73.

⁵⁴⁶ Fehmi Çalmuk; **Erbakan’ın Kürtleri: Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası**, s.38.

⁵⁴⁷ Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, s.120., Nevzat Bölügeray; **Özal Döneminde Bölücü Terör: Kürtçülük**, s.42-43.

bütünlüğüne karşı faaliyetlere girmek” gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi’nin kararıyla kapatılmasına neden oldu.⁵⁴⁸

Refah Partisi’nin 1991 seçimlerinde Milliyetçi Çalışma Partisi ile ittifak yapması Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki gücünün zayıflamasına, etnikçi hareketin bölgedeki etkinliğinin artmasına neden olmuştu. Nitekim Güneydoğu Anadolu bölgesi, yapılan seçimde Refah Partisi’ni cezalandırmıştı.⁵⁴⁹ 1991 sonrasında, Refah Partisi’nin bölgedeki itibar kaybını değerlendirmek isteyen PKK, Refah Partisi’ne yönelik tehditlerini artırmaya, bir yandan İslamcı ideolojinin siyasal temsilcisini tehdit etmeye, öte yandan dine doğru yönelmeye ve din karşısındaki soğuk tutumunu değiştirmeye başlamıştı.⁵⁵⁰ Aynı dönemde terör örgütü PKK, bölge nüfusu üzerinde zora dayalı olsa da bir taban yaratmayı başarmış, buna dair bilgiler kamuoyu araştırmalarına yansımaya başlamıştı. Piar-Gallup’un 1992’de yaptığı bir araştırmada, bölge halkının yüzde yirmi dokuzunun, Türk halkının yüzde yirmi sekizinin PKK’yı Kürt halkının temsilcisi olarak kabul ettiği araştırma sonuçlarına yansiyordu.⁵⁵¹ Siyasal alanın içinden veya dışından bütün kesimler, ülkede yaşanan terör sorununu, Kürt kimliği ile bağlantılandırmaya başlamıştı. Bir grup insanın yasa dışı eylemler ile başlattığı hareket, gittikçe karmaşıklaşıyor ve tanımlanmaya muhtaç bir süreç olarak Türkiye’nin gündemini meşgul etmeye başlıyordu.

Bu çerçevede R.Tayyip Erdoğan tarafından oluşturulan, İslamcı aydınlardan kurulan bir komisyonun hazırladığı ‘Kürt Raporu’, Refah Parti’sinin etnikçi Kürt siyasetine gelecekteki yaklaşımının ipuçlarını sunmaktaydı. Raporda, Kürt sözcüğünün rahatça telaffuz edilmesinin, asimilasyoncu politikalar uygulayan resmi ideolojiyi sorgulayabilmenin, Kürt kimliğini tanımanın, ana dilde eğitimin savunulmasının, devlet-PKK çatışmasında devletten yana gözükmemenin, bir Kürt politikası geliştirmenin Refah Partisi’ne güç kazandıracığı tespit edilmiş ve bu rapor parti yönetimine sunulmuştu.⁵⁵² Bu politikalar, Necmettin Erbakan tarafından da söylem düzeyinde savunulmaya başlanmış ve Erbakan’ın bu tavrı 1995 seçimlerinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan seçmenlerin desteğini yeniden kazanmalarını sağlamıştı.

⁵⁴⁸ Bahar Şahin; “Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”, s. 143.

⁵⁴⁹ Fehmi Çalmuk; **Erbakan’ın Kürtleri: Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası**, s.43 ve 53.

⁵⁵⁰ Fehmi Çalmuk; **Age.**, s.91.

⁵⁵¹ Nevzat Bölüğüray; **Özal Döneminde Bölücü Terör: Kürtçülük**, s.33.

⁵⁵² Fehmi Çalmuk; **Erbakan’ın Kürtleri: Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası**, s.68-69.

Dönemin Başbakanı Tansu Çiller’de, çözüm bekleyen etnikçilik sorunu ile ilgili olarak demokratik çözüme yönelik bazı tedbirlerin alınması için sivil/siyasal bir konsensüs arıyordu. Kürtçe eğitim ve Kürtçe yayın konusunda nabız yoklayıcı açıklamalar yapıyordu. Amacı, terör sorunu ile kimliğe ilişkin talepleri birbirinden ayırmaktı. Cumhurbaşkanı Demirel, terör konusu halledilmeden kültürel konuların tartışmaya açılmasının büyük bir hata olacağını ve bu tavizkar tutumun devleti terör karşısında dize getirmek anlamın taşıyacağını belirterek muhalif bir tutum sergiliyordu. Bu muhalif tutum, kimlik ve terör sorununu birbirinden ayıran ve inisiyatifi sivil/siyasal irade uhdesinde toplamaya çalışan Çiller’i engellemişti.⁵⁵³

Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği ise, 1995 yılında hazırlattığı bir raporda, ülkede yaşanan sorunu ‘Doğu Sorunu’ olarak tanımlıyordu. Rapor bu sorunu, bir ‘ulusla bütünleşme’ sorunu olarak ele alıyordu. Suçlu, Cumhuriyetin kurucu milliyetçilik ideolojisi ve devletin kültürel/etnik farklılıkları ‘görmemek’ üzerine kurduğu resmi politikaları. Tekçi siyasal anlayışın kültürel alanı kapsayıcı şekilde hâkim olması, çok kültürlü yapıda sorun yaratmış ve zoraki ‘kültürel birlik’ arayışı siyasal birliğin sağlanmasını güçleştirmişti.⁵⁵⁴ Aynı raporda deneklere kendilerini nasıl tanımladıkları sorulmuş, çaprazlama yöntemi ile bulunan sonuçlara göre yüzde 42,5’inin etnik, yüzde 21,8’inin ulusal, yüzde 9,3’ünün ise dinsel kimliklerini ön plana çıkardıkları tespit edilmişti. Bir Kürt devleti isteyenler yüzde 13, özerklik isteyenler yüzde 13 ve yerel idare reformu isteyenlerin oranı ise yüzde 19,4’tü. Deneklerin yüzde 63’ü iki dilliliği ön plana çıkartmakta, Türkiye’nin iki resmi dili olması gerektiğine inanmaktaydı.⁵⁵⁵ Deneklerin verdiği cevaplar, Türkiye’de etnikçi siyasal yönelimin 1990’lı yılların başlarından itibaren yükseliş trendine girdiğini, etnik bilinçlenme çerçevesinde siyasallaşmaya yönelik eğilimlerin güçlendiği göstermekteydi.

1990’lı yıllara kadar, siyasal açıdan merkez değerleri belirgin olarak temsil ettiğini iddia eden partiler, kitlelerin etnik siyasal arayışlara kolaylıkla kapılmasını engelleyici bir rol üstlenmişti. 1950’lerde Demokrat Parti, 1960’larda Adalet Partisi, 1980’lerde Anavatan Partisi ve Doğru Yol Partisi, 1990’lı yıllardan itibaren Refah ve Fazilet Partileri Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgede siyasal temsilin ana

⁵⁵³ Kemali Saybaşı; **DYP-SHP Koalisyonu’nun Üç Yılı**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 65

⁵⁵⁴ Doğu Ergil; **Doğu Sorunu: Teşhisler ve Tespitler**, Özel Araştırma Raporu, TOBB, 1995, s.50 ve 53.

⁵⁵⁵ Doğu Ergil; **Age.**, s.37,38 ve 41.

kanalları olmayı başarmışlardı.⁵⁵⁶ Buna rağmen 1990'lı yıllardan itibaren siyasal arenada etkinlik kazanmak isteyen etnikçi Kürt hareketi, kendi siyasal kanallarını oluşturma çabası içine girdi. Mecliste yasal temsil imkânını elde eden ilk parti HEP olmuştu. HEP'in kapatılmasının ardından kurulan Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP), Demokrasi Partisi (DEP), Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) gibi partilerin hepsi Kürt kimliğinin tanınmasını siyasal mücadelelerinin merkezine oturtmuşlar ve Anayasa Mahkemesi kararı ile kapatılmışlardır.

TABLO-2
Kürt Etnikçiliği Bağlamında
1995, 1999 ve 2002
Milletvekili Genel Seçimi sonuçları⁵⁵⁷

	1987	1991	1995	1999	2002	
Nüfus	52.564.000	57.262.000	61.737.000	66.293.000	69.626.000	
Toplam geçerli oy sayısı	23.971.629	24.416.666	28.126.993	31.184.496	31.528.783	
Milletvekili sayısı	450	450	550	550	550	
Siyasi partiler	A. Alınan oy sayısı B. Oy oranı - C. Milletvekili sayısı					
Halkın Demokrasi Partisi	A	-	-	1 171 623	1 482 196	-
People's Democracy Party	B	-	-	4,2	4,7	-
	C	-	-	-	-	-
Demokratik Halk Partisi	A	-	-	-	-	1 960 660
Democratic People's Party	B	-	-	-	-	6,2
	C	-	-	-	-	-

Yukarıda verilen Tablo-2'de de görüldüğü gibi, Kürt etnikçiliğinin 1995 seçimlerinde terör örgütünün bölgedeki etkinliğine rağmen aldığı oy oranı yüzde 4,2 olmuştu. Aynı eğilimi temsil eden partiler 1999 seçimlerinde oyların yüzde 4,7'sini, 2002 yılı seçimlerinde ise 6,2'sini aldı. Seçimlerde alınan oy oranları genel olarak değerlendirildiğinde yüzde 5'ler civarında destek bulan bir etnikçi hareketin, siyasetin genel çerçevesinde, çok büyük bir sayısal güce sahip olmadığını göstermektedir. Bu oran bile, etnikçi bir hareket için uzun süre korunabilecek bir oran değildir. Çünkü sadece etnisite temelinde bir kimlik vurgusu, kendi başına siyasal destek bulmak için çoğu zaman yeterli değildir. Kürt etnikçiliğini sadece ilksel bir kimlik fikri üzerine oturtmak, böyle bir fikrin insanların yüreklerine ve zihinlerine nüfuzu zor olduğundan

⁵⁵⁶ Bakınız, Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s.247.

⁵⁵⁷ Tablo-2, Türkiye İstatistik Kurumu'nun Resmi verilerinden faydalanmak suretiyle düzenlenmiştir.

güçtür. Bu nedenle Kürt etnikçiliği bazı olguların, olayların etkisini kullanmaya, etnik bilinci geliştirmeye çalışmıştır.⁵⁵⁸

Bütün kimlik siyaseti kategorileri gibi etnikçi kimlik siyaseti de, siyasal strateji olarak sınırlayıcı ve ötekileştirici bir doğaya sahiptir. Bu, onun toplumsal/siyasal bir çözüm odağı haline gelmesini engeller. 1999 yılına kadar gelinen süreçte DEP milletvekillerinin Kürtçe yemin ısrarı, HADEP kongresinde Türk bayrağının indirilmesi, kitlesel gösterilerde atılan sloganlar, ‘kendini zoraki ötekileştirme’ stratejisinin sembolik araçları olarak işlev gördü. Böyle bir strateji, HEP eski Genel Başkan’ı Feridun Yazar’ın tabiriyle, kendini aşmayı başaramayan ve bir Kürt partisi olmaktan öteye geçemeyen siyasal bir hareket ortaya çıkardı.⁵⁵⁹ Gerek HEP, gerekse DEP bütün Türkiye’yi kucaklayan bir parti olmak kaygısını hiç taşımadı. Kurulan bu partiler, Türkiye’nin genel ekonomik, sosyal, siyasal sorunları ile ilgilenmek yerine etnikçi faaliyetine yönelik çalışmalar yapmayı tercih ettiler.⁵⁶⁰

Daha başlangıçtan itibaren kendini, sömürgeci suçlamasıyla, vatandaşlık bağı ile bağlı olduğu devletin karşısında konumlandıran Kürt etnikçiliği, terör stratejileri ile Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesinde yaşayan halkın vatandaşlık bağı ile bağlı olduğu, Türkiye Cumhuriyeti’nden izolasyonunu sağlamak üzere ekonomik ve sosyal entegrasyon projelerini engellemeye çalıştı. Bu yolla etnik sterilizasyonu sağlanmaya ve etnik bağınazlık ile bölgenin entegrasyonu zorlamaya çalıştı.⁵⁶¹ Yeğen, 1990’lı yıllardan itibaren tırmanan ‘terörün’, Kürtler hakkındaki ‘müstakbel Türk’ algılamasına, hem resmi hem de gayri resmi anlamda zarar verdiğini belirtir. Bu algılamının tamamıyla sona erdiğini söylemek mümkün olmamakla birlikte, özellikle 1984 sonrasında başlayan ve giderek yükselen etnik terör bu algının gevşemesi sonucunu doğurduğu iddia edilebilir.

Kürt etnikçiliğinin kaynaklık ettiği terör ortamında ortaya çıkan bazı gerilimler, ‘kollektif öfke’nin yönlendirdiği bir karşı karşıya konumlanmayı beraberinde getirdi.⁵⁶² 1999’da PKK liderinin yakalanması bu karşıtlıkları besleyen vasatı geçici de olsa ortadan kaldırdı. Abdullah Öcalan, “Türkiye’de çatışma ve şiddet ortamı, insan hakları ve demokratik gelişmenin önünde engel teşkil etmektedir. Ağırlıklı olarak Kürt

⁵⁵⁸ Ümit Cizre; “Doğu Sorunu Üzerine TOBB Raporu’nun BirEleştirisi”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu- İslamcılık** içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.192.

⁵⁵⁹ Bakınız, Ruşen Çakır; **Türkiye’nin Kürt Sorunu**, Metis Yayınları, İstanbul, 2004,s.130.

⁵⁶⁰ Mahmut Alınak; **HEP, DEP ve Devlet**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996, s. 68 ve 72.

⁵⁶¹ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s.169.

⁵⁶² Bakınız, Mesut Yeğen; **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, s. 82.

sorunundan kaynaklanan şiddet, bunda temel rol oynamaktadır. Çıkmazı aşmak ve sorunların çözüm yolu, şiddete son vermeyi gerektirmektedir. Bu nedenle, PKK'yı, 1 Eylül 1998'den beri tek taraflı yürütmeye çalıştığı ateşkes sürecinden, 1 Eylül 1999'dan itibaren, silahlı mücadeleye son vermeye ve güçlerini, barış için, sınırların dışına çekmeye çağırıyorum. Böylelikle, demokratik çözüm yolunda yeni bir diyalog ve uzlaşma aşamasının gelişeceğine, inancımı belirtiyorum. Bununla birlikte, tüm devlet ve toplumun ilgili kurum ve yetkililerini, bu barış ve kardeşlik sürecinin başarısı için duyarlı ve destek olmaya, ulusal ve uluslararası hükümet ve kuruluşları da olumlu temelde yardımlaşmaya çağırıyorum.”⁵⁶³ açıklamasıyla PKK'yı 1 Eylül 1999 tarihinden itibaren, ‘silahlı mücadele’ye son vermeye ve güçlerini sınırların dışına çekmeye çağırdı.

Öcalan'ın yakalanması, Kürt etnikçiliğinin artarak devam etmesini önleyemedi. Bu atmosferde 18 Nisan 1999 seçimleriyle iktidara gelen DSP-MHP-ANAP koalisyonu dönemi, aynı zamanda Türkiye'nin AB'yle bütünleşmesinin hızlandığı, ‘Kürt sorunu’nun çözümü için de yeni arayışların ve yeni söylemlerin geliştirildiği bir dönem başladı.⁵⁶⁴ Öcalan'ın yakalanmasından sonra PKK, demokratik haklar bağlamında yeni bir strateji ile yoluna devam etti. 1999 yılında Avrupa ile bütünleşme arayışlarının devlet üzerinde yarattığı etki, Kopenhag siyasi kriterlerinin Türkiye açısından yeterlik kriteri haline gelmesi ile demokratik hak talepleri, Kürt etnikçiliğinin sürdürdüğü mücadelede temel referanslar olmaya başladı.

4.2. Yeni Tanzimatçılık İdeolojisi Olarak AB’cilik

‘Batılılaşma’ sorunu, on sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa’yı saran sanayileşme dalgasının dışında kalan ve ‘batı’lı olmayan bütün toplumların yaşadığı ortak bir sorundu.⁵⁶⁵ Osmanlı İmparatorluğu da sanayileşme dalgasının dışında kalmıştı ve Batı’daki gelişmelerin gölgesinde bu sorun ile yüzleşmek zorundaydı. Bu yüzleşme, Türk toplumunun yakın tarihinin ‘Batı sorunu’na verilen cevaplar tarafından şekillendirilmesini sağladı. Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrutiyet’in ilanı, Batı’ya verilen cevaplar niteliğindedir. Tanzimat sonrasındaki süreçte ‘Batılılaşma’, askeri alanda yapılan reformlar ile başlamış, zaman içerisinde

⁵⁶³ **Hürriyet**, 04 Ağustos 1999

⁵⁶⁴ Bahar Şahin; “Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”, s. 141.

⁵⁶⁵ Vedat Bilgin; “Bürokrasinin Nihai Projesi:Türkiye’nin Batılılaştırılmasının Son Adımı AB Rüyası”, **Siyaset ve Toplum**, (2005), Sayı:1, s. 9-10.

ekonomik bağımlılıktan, sosyo-kültürel benzeşmeye ve oradan da siyasal/hukuksal yakınlaşmaya doğru gelişmişti. Cumhuriyetin ilanı ve ulus-devlet modelinin benimsenmesi ile birlikte Türk toplumu, Batılılaşma serüveninde zirveye ulaşmıştı.⁵⁶⁶ Batılılaşma, hem sanayi toplumunu yakalamanın, hem de devleti kurtarmanın bir aracıydı ve Batı'ya karşı bir savunma girişimi olarak da algılanıyordu.⁵⁶⁷

Osmanlı Devleti'nin bekayı kurtarmak kaygısıyla iki yüz yıl önce yöneldiği Batı uygarlığı, günümüzde de temel bir referans olarak önemini korumaktadır. Bugün de 'Batı', Türk toplumuna, tıpkı geçmişte olduğu gibi geleceğini kurtarmanın tek yolu olarak sunulmaktadır. Bu çerçevede Avrupa Birliği'ne tam üyelik projesini, Türk toplumunun iki yüz yıllık Batılılaşma serüveninin yeni bir halkası olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerekir. Ve yine bu nedenle Avrupa Birliği'ne üyelik sürecini ve bu sürece yön veren tartışmaları, tarihsel olarak önceden yaşanmış bir dönemin(Tanzimat sonrası dönem) tekrarı gibi değerlendirmek mümkündür. Bu durum, 1987 yılından itibaren daha fazla hissedilmektedir. Osmanlı elitlerinin, ondokuzuncu yüzyıl boyunca 'Batılılaşma' yönünde izlediği politikaların hedefi ile Türkiye'nin 1959 sonrasında gerçekleştirmeye çalıştığı şey, nitelik olarak birbirinden çok farklı değildi. Daha üstün olduğuna inanılan bir medeniyete olabildiğince yaklaşmak ve onunla bütünleşebilmek.⁵⁶⁸ Batıcılık ideolojisi ekseninde değerlendirilecek olursa, Avrupa perspektifini, Türkiye'nin 'batılılaştırılmasının' yeni bir adımını temsil eden bürokratik bir proje olarak algılamak da⁵⁶⁹, neo-liberal söylemlerle vücut bulan 'yeni batıcılığın' sempatik yüzünü gösteren bir ideolojik perspektif olarak da⁵⁷⁰ görmek mümkündür.

Türkiye, Tanzimatçılığın yeni bir versiyonu olan Avrupacılık serüvenine, Avrupa Ekonomik Topluluğu'na(AET) ortaklık için başvurduğu 1959 yılında başladı. Bu başvuru sonrasında, 1963 yılında imzalanan Ankara Anlaşması ile ilişkiler siyasal/hukuksal bir nitelik kazandı. Türkiye'nin 1959 yılında Avrupa Ekonomik Topluluğu'na müracaatı ile başlayan ve 1963 yılında imzalanan Ankara Anlaşması ile nihai hedefi tam üyelik olarak belirlenen bu süreç, 1980'li yıllara kadar inişli-çıkışlı bir

⁵⁶⁶ Ramazan Gözen, "Türkiye'nin Avrupa Birliği ile Entegrasyon Sürecinin Açmazları ve Açılımları", **Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: Ş.H. Çalış-İ.D.Dağı-R.Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s. 138.

⁵⁶⁷ İhsan D. Dağı, "Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?", **Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: Ş.H. Çalış-İ.D.Dağı-R.Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, s. 114.

⁵⁶⁸ Ali Resul Usul, "Türkiye'nin Avrupa Birliği Üyeliği Sürecinde Siyasi Kriterler Sorunu: Dün, Bugün ve Yarın", **Stratejik Analiz**, Cilt:2, Sayı: 22, 2002, s. 9.

⁵⁶⁹ Vedat Bilgin, "Bürokrasinin Nihai Projesi: Türkiye'nin Batılılaştırılmasının Son Adımı AB Rüyası", s. 9.

⁵⁷⁰ Esat Öz, "Türk Siyaseti ve Düşüncesinin Yeni Tabusu: Bir İdeoloji Olarak AB'cilik ve Süreci Kulluk İlişikisine Dönüştüren Hurafeler", **Siyaset ve Toplum**, Sayı:1, 2005, s.33.

seyir izledi ve 1987 yılında yeni bir aşamaya taşındı. Avrupa Birliği, 1987 yılında tam üyelik başvurusunun yapıldığı tarihten itibaren, Türkiye'nin Batılılaşma hedefinin somut tek adresi haline geldi. AB ile bütünleşmeye yönelik politikalar, 1980'lerin ikinci yarısından sonra Türk hükümetlerinin izlediği politikaların merkezine oturdu. Bu dönemde uygulanan ekonomik liberalleşme politikaları bu amaca yönelik uygulamaların başlangıcıydı.⁵⁷¹

1980'li yıllardan itibaren neo-liberal yaklaşımın siyasal tercihleri yönlendirmeye başlaması, yaşanan gelişmelerin ve bu gelişmelere paralel olarak toplumun geçirdiği sosyo-politik dönüşümün ulus-devleti aşındırması ile ulusal kimliğin tutunum özelliği aşama aşama zayıflamaya başladı. Bu dönemden itibaren ulusal kimlik, etnik ve dinsel kimliklerin meydan okumaları ile karşılaştı. Ulusu oluşturduğu varsayılan bazı unsurların etnik ve dinsel kategoriye ön plan çıkaran tartışmaları gündemi belirleyen temel olgular haline geldi. Kimlik siyaseti olgusu, başka bir ifadeyle kimliklerin siyasal söylemin esasını teşkil ettiği bir siyasal fotoğraf ortaya çıktı. Türk siyasal hayatının tarihsel dinamiklerinin belirleyiciliği altında ön plana çıkan İslamcı kimlik ve etnik kimlik talepleri, 1990'lı yıllardan başlayarak gündemin esas konuları olmaya başladı.

1987 yılında, Avrupa ile siyasal olarak bütünleşme iradesinin Avrupa Topluluğuna üyelik başvurusu ile resmi nitelik kazanması, 'Avrupalılaşma' idealinin, 'her ne pahasına olursa olsun Avrupalılaşalım' mantığı ile Türk siyasal elitlerinin zihninde ortaya çıkması, kimlik siyaseti olgusunun net bir siyasal perspektif kazanmasını kolaylaştırdı. O dönemde Avrupa Topluluğu, 1993 sonrasında Avrupa Birliği(AB) Türkiye özelinde kimlik siyaseti olgusunun yükselişinde bir dış dinamik olarak (1999 sonrasında da iç bir dinamik olarak) etkisini artırarak devam ettirdi. Bu süreçte Avrupa Birliği konusu, etkinliği giderek artan siyasal ve devlet elitinin elinde modernleşme-Batılılaşma ile eş değer görülmeye başlandı.⁵⁷²

1987 yılında yapılan üyelik başvurusu 1989 yılında reddedilmiş, ancak Türk hükümetleri sonraki dönemde de bu hedeften vazgeçmemişti. 1992-1994 yılları arasındaki dönemde Türkiye'nin Gümrük Birliği'ne girmesi için görüşmeler yapılırken, AB'ci seçkinler tarafından üyelik başvurusunun reddine rağmen 'AB'ye giriyoruz' havası yaratılmıştı. 1995 yılında Türkiye'yi AB'ye tek taraflı olarak bağlayan Gümrük

⁵⁷¹ Meltem Müftüler Baç; **Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler**, s. 38.

⁵⁷² Ali Resul Usul; "Helsinki'den Müzakerelere Türkiye-AB İlişkileri", **Doğu'dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar** içinde, Der: Zeynep Dağı, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, s.190.

Birliği Anlaşması imzalandı.⁵⁷³ Gümrük Birliği Anlaşması, Türk kamuoyuna Tansu Çiller tarafından, Kur'anı, ezanı, camiye Avrupa'ya taşımak olarak sunuluyordu.⁵⁷⁴ 1995 yılında Gümrük Birliği Anlaşması'nı imzalamasına rağmen, 1997 yılında yapılan Lüksemburg Zirvesi'nde, Avrupa'nın gelecek vizyonunda Türkiye'nin yeri olmadığının belirtilmesi üzerine Türkiye ilişkileri askıya aldı.⁵⁷⁵

1980'lerin sonunda Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla Avrupa, kendi toplumsal/siyasal sisteminde de çok kültürlü modeli tartışmaya başlamıştı. Çok kültürlü bir yapının, kurallarla standardizasyonu arayışı, bir takım kriterlerin belirlenmesini zorunlu hale getirmişti. Bu zorunluluğun harekete geçirdiği arayışlar, 1993 yılında Kopenhag' da yapılan zirve ile sona erdi. Sovyetlerin dağılmasıyla demokrasi ve piyasa ekonomisine yönelen Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinden pek çoğunun AB'ye üyelik başvurusunda bulunmaları üzerine ortaya çıkan yeni konjonktürel koşullar çerçevesinde, birliğin genişleme politikaları gözden geçirildi. Kopenhag kriterleri olarak da anılan bir dizi kriter, birliğe katılmak isteyen ülkeler için Avrupa Birliği'ne üyeliğin önkoşulları olarak belirlendi.⁵⁷⁶

Kopenhag kriterleri siyasal, ekonomik ve AB mevzuatının benimsenmesine yönelik ilkeler olarak bilinir. Konumuz açısından esas önemli olan siyasal kriterlerdir. Kopenhag siyasi kriterlerine göre, AB'ye girmeye aday ülkeler; demokrasiye, hukukun üstünlüğüne, insan hakları ve azınlıklara saygı gösterilmesini ve korunmasını garanti etmek zorundaydı.⁵⁷⁷ Adaylar, istikrarlı ve kurumsallaşmış bir demokrasinin varlığı, hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü, insan haklarına saygı ve azınlıkların korunması gibi dört ana kriter açısından değerlendirmeye alınacaktı. Kopenhag Kriterleri, Türkiye açısından da belirleyici sonuçlar doğurdu. Yükselen Kürt etnikçiliği, yaşanan etnik terör, devletin bu sorunlar karşısında uyguladığı mücadele, AB ile ilişkiler çerçevesinde gündemin temel konuları haline geldi. 1998 yılından itibaren hazırlanan ilerleme raporları neredeyse tamamıyla bu konuya endekslenmişti.⁵⁷⁸

1997'de Lüksemburg'da, Türkiye'nin dışlanması, 'öteki'leştirilmesinin yarattığı restleşme, gerileme ve kriz ortamı, 1999 Helsinki Zirvesi'nde sona erdi. 1999

⁵⁷³ Erol Manisalı; **Avrupa Çıkmağı: Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri**, Otopsi Yayınları, İstanbul, 2001, s.133.

⁵⁷⁴ M. Hakan Yavuz; "Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi", s. 56.

⁵⁷⁵ Erol Manisalı; **Avrupa Çıkmağı: Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri**, s.157.

⁵⁷⁶ Mustafa Acar; "Sihirli Anahtar Terminatöre Karşı: Avrupa Birliği Nedir, Ne Değildir?", **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 2001, s. 114

⁵⁷⁷ Erol Manisalı; **Avrupa Çıkmağı: Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri**, s.65.

⁵⁷⁸ Bakınız, Ali Resul Usul; "Helsinki'den Müzakerelere Türkiye-AB İlişkileri", s.198-199.

yılında Türkiye'nin ekonomisi 1997'den daha kötü verilere sahipti. Komşularıyla sorunları aynen devam ediyordu. Kopenhag siyasi kriterlerinin gerçekleştirilmesi yolunda hiç bir ilerleme sağlanamamıştı. İlerleme raporları da, bir öncekilerden daha olumlu bir içeriğe sahip değildi.⁵⁷⁹ Ancak, PKK lideri yakalanarak yargılama süreci başlamış ve etnikçi terör neredeyse sıfırlanmıştı. 1987 yılından sonra Avrupa Birliği ile ilişkiler bağlamında temel gerilim konuları olan demokrasi, insan hakları ve 'Kürt sorunu'nun, terörün sona ermesiyle çözülme aşamasına geldiği düşünülüyordu. 1980' yılların sonlarından itibaren, özellikle 1990-1991 Körfez Krizi sırasında, Kürtleri kayıran bir politik anlayış Avrupa başkentlerinde etkili olmaya başlamıştı.⁵⁸⁰ Bu dönemden sonra, Kürt etnikçiliğinin hamiliğine soyunan AB için 1999 zirvesi yeni fırsattı. Çünkü, üyelik perspektifini kaybeden bir Türkiye'nin Kürtlere yönelik açılımları sağlayıp sağlayamayacağı net değildi.

43 yıl aradan sonra, 1999 Helsinki Zirvesi ile Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri yeni bir aşamaya girdi. Bu zirvede yeniden 'aday ülke' ilan edilen Türkiye, 1999 sonrasındaki bütün siyasi senaryolarda AB perspektifine göre hareket etti. 10-11 Aralık 1999'da yapılan Avrupa Birliği Helsinki Zirvesinde AB liderleri, Türkiye'yi "diğer aday ülkelere uygulanan kriterler temelinde Birliğe katılacak olan aday ülke" olarak ilan ederek, ülkedeki 'milliyetçi atmosferin' kontrol altına alınmasında katkıda bulundu. 1993'te Kopenhag'daki AB zirvesinde kabul edilen Avrupa Birliği Kopenhag siyasi kriterleri demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü ve azınlıkların korunmasıyla ilgili hususların tam olarak yerine getirilmesini gerektiriyordu. Helsinki'de verilen perspektif, Türkiye-AB ilişkilerinde bir dönüm noktası oldu ve hem Avrupa hem de Türkiye'deki etnik ve dinsel kimlik siyaseti güden gruplar için iyimser bir beklenti ortamı yarattı. Hem toplumun çoğunluğunu oluşturan kesimler, hem de Kürt etnikçileri bu kararı heyecanla karşıladılar.⁵⁸¹

Türkiye, 1999'da aday ülke olarak kabul edildikten hemen sonra, tam üyelik yolunda çalışmaya başlayan nadir ülkelerden birisi oldu ve gerek gümrük birliği, gerek adaylık statüsünün verdiği ivme ülke kamuoyunu hemen harekete geçirdi. AB, ilk kez

⁵⁷⁹ Beril Dedeoğlu; "Dünden Yarına Türkiye- Avrupa Birliği İlişkileri", *Siyasa*, Yıl:1, Sayı.1, 2005, s.36.

⁵⁸⁰ Meltem Müftüler Baç; *Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler*, s. 76.

⁵⁸¹ Ayhan Kaya; "Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti", *Türkiye'de Coğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları* içinde, Der: Ayhan Kaya-Turgut Tahranlı, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 56., Sadi Somuncuoğlu; *Avrupa Birliği Uyum Paketlerinden Federasyona: Etnik/İrkçi Siyasallaşma Projesi*, Ankara Ticaret Odası, Ankara, 2003, s. 8-9.

Türkiye’de bir hükümetin ana programı olmuştu ve bu yapısal bir dönüşüm anlamına gelmekteydi.⁵⁸² Yeni dönemde, Türkiye Batı’ya korkularından, güvenlik endişelerinden uzak bakmaya başlamıştı.⁵⁸³ Farklılıklara karşı egemen olan ‘güvenlik’ söylemi, Avrupa Birliği ile entegrasyon sürecinde değişim geçirmişti. ‘Güvenlik söylemi’ yerini, ‘adalet’ ve ‘kültürel çeşitlilik’ söylemine bırakmaya başladı. Helsinki Zirvesi, Türkiye’nin Soğuk Savaş süresince kültürel, dinsel ve etnik farklılıklar karşısında sergilediği tutumdan uzaklaşması bağlamında belirleyici bir dönüm noktası oldu.⁵⁸⁴

Tam üyelik süreci, AB’cilik ideolojisini benimseyen çevrelerce, içeriği yeniden inşa etmek için bir fırsat yarattı. Onlara göre, Türkiye bu süreçte yönetim yapısını, ekonomisini ve kimliğini AB standartlarına göre yeniden inşa edecek ve daha yaşanılır bir ülke haline gelecekti. Türkiye’deki AB üyeliğini isteme iradesi samimiye çoğulcu, katılımcı, farklılıkları tehdit olarak algılamayan bir toplumsal/siyasal düzen kurulmak zorundaydı.⁵⁸⁵ Bu zirve sonrasında Avrupa Birliği, Türkiye’nin iç politikasında bir aktör olarak kendini daha fazla hissettirmeye başladı ve Türkiye için dışarıda bir aktör olmaktan, iç politikanın dinamiklerini dramatik bir şekilde yönlendirme gücüne sahip bir iç unsur haline geldi.⁵⁸⁶

4.3. Avrupa Birliği’ne Üyelik Sürecinde Kimlik Siyaseti

Kimlik siyasetini temsil eden iki ana grubun AB sürecini nasıl algıladığına geçmeden önce, Türk toplumunun AB sürecine ilişkin algılaması konusunda homojen bir tutum ayırt etmenin imkan dahilinde olmadığını belirtmek gerekir. AB süreci, Cumhuriyet’in temel felsefesi olan ‘muasır medeniyet’ ülküsü çerçevesine oturtulmuş bir devlet politikası olarak resmi kabul görmesine rağmen, her toplumsal, siyasal ve kültürel grup bu süreçle ilgili olarak kendine özgü bir tavrın temsilcisi olmuştur. Örnelemek gerekirse; AB süreci, apolitik alt ve orta sınıflar tarafından daha konforlu bir hayata giden bir süreç olarak algılarken, daha alt sınıflar için yoksulluktan kurtulmanın, işsizler için işsizlik sorununun çözülmesinin, aydınlar için daha demokratik daha özgürlükçü bir ortama kavuşmanın aracı olarak değerlendirilmiştir.⁵⁸⁷

⁵⁸² Beril Dedeoğlu; “Dünden Yarına Türkiye- Avrupa Birliği İlişkileri”, s.41.

⁵⁸³ İhsan D. Dağı; “Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?”, s. 114.

⁵⁸⁴ Ayhan Kaya; “Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti”, s. 55.

⁵⁸⁵ İhsan D. Dağı; “Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?”, s. 123-124.

⁵⁸⁶ Ali Resul Usul; “Helsinki’den Müzakerelere Türkiye-AB İlişkileri”, s.190 ve 195.

⁵⁸⁷ Hüsamettin İnanç; **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri**, s.167.

Aslında bu beklentiler, ulus-devlete olan inancın zayıfladığını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü söz konusu beklentiler, normal şartlarda ulus-devletin karşılması gereken talepleri içermektedir. Küreselleşme politikalarına yönelimin olumsuz etkileri, devleti giderek daha fazla işlevsizleştirmiş, toplumsal taleplerin karşılanmasında sıkıntılar yaşanmaya başlamıştı. Talepleri karşılanmayan grupların devlete/ulus-devlete yabancılaşmaya başlaması aidiyetin sorgulanmasını da beraberinde getirmişti. Bu yabancılaşmayı sadece ekonomik gerekçelerle açıklamaya çalışmanın indirgemecilik olacağını kabul etmekle beraber, ekonomik işlevsizleşmenin, güvensizlik duygusunun sosyo-psikolojik etkisi ile birleşerek ulusal kimliğin yerine, farklı kimlikleri aidiyetin temel referansları haline getirdiği inkâr edilemez bir gerçekliktir.

Gerek kendi sınırları içinde, gerekse komşularında bölgesel ve etnik çatışmalara şahit olan Türkiye, bir takım problemleri devletin işlevsizleş(tiril)mesiyle birlikte yeniden yaşamaktadır. Kürt nüfusun yoğun olduğu bölgede ve siyasal İslam'ın etkin olduğu gruplar içinde bir aidiyet bunalımı ortaya çıkmıştır. Değişik toplumsal, siyasal ve kültürel gruplar, konumuz bağlamında Kürt etnikçiliği ve İslam'ı merkeze alan siyasal İslamcılık, Türk ulus-devleti ve Türk ulusal kimliğine dair temel/geleneksel varsayımları, Avrupacılık çerçevesinde tartışmaya açmışlardır.⁵⁸⁸ Kimliğini tarif ederken dinsel ve etnik mensubiyeti öne çıkaran bu gruplar, AB sürecini, iç siyasal konjonktürde mevzi kazanmak üzere bir fırsat olarak görmüşlerdir. Kimlik siyasetini temsil eden bu gruplar için AB'cilik yaklaşımını benimsemek, tahayyül ettikleri toplumsal, siyasal ve kültürel modeli gerçekleştirmek bakımından işlevsel bir öneme sahiptir. Soğuk Savaş şartlarının ortadan kalktığı 1990'lı yıllarda, siyasal evrenin genişlemesi ve ulus-devlet sınırlarını aşması, dış aktörlerin iç siyasal sorunlarda doğrudan müdahil haline gelmesi, ulus-aşırı bir proje olan AB'nin siyasal etkinliğinin artması, öncelikle Kürt etnikçiliğinin, 1990'lı yılların sonlarından itibaren de siyasal İslamcılığın AB'cilik söylemine kolaylıkla eklenmesini sağlamıştır.

Ulus-devlet otoriter ve homojen bir yapı olarak hem Kürtçü hareket, hem de toplumsal düzeyde kendine daha çok ifade alanı bulan İslami kimlik tarafından zorlanmaya başlamıştır. Dünyanın iki kutuplu düzenden çıkması, ulus-devlet formunun erozyona uğradığına ilişkin tartışmaları tetikleyen ulus-aşırı oluşumlar, çok kültürlülüğün Avrupa ülkelerinde temel değer olarak benimsenmesi ve propaganda

⁵⁸⁸ Ümit Cizre; "Türkiye'nin 'Batı'lı Kimliğinin İslam'la İlişisini Yeniden Gözden Geçirmek", s. 117.

malzemesi yapılması, tek ulus anlayışının söylemsel düzeyde sarsılmaya başlaması⁵⁸⁹ gibi gelişmeler, Türkiye özelinde kimlik siyaseti ile AB’ciliğin eklenmesini kolaylaştırdı. AB projesi bürokratik devlet geleneğinin oluşturduğu hegemonik yapıyı kırarak, toplumsal/siyasal güçleri seferber edecek kaynak ve yetenekten yoksun muhalif gruplar için demokratik bir düzeni, hukuk devletini ve gerçekten çoğulcu olan bir sistemi kurabilmenin tek yolu olarak görülüyordu.⁵⁹⁰ Oysa tek kutupluluk daha güvenli bir dünya yaratamamış, ulus aşırı oluşumlar zannedilenin aksine ulus-devleti bir aidiyet formu olarak aşmayı başaramamıştı. Bölgesel oluşumlar içinde yer alan ulus-devletler bile kurulan birlik içinde kendi ulusal çıkarlarını azami ölçüde koruma çabası içindedir. Bütünleşmeye çalıştığımız AB içinde Almanya, Fransa ve İngiltere arasında yaşanan çekişme bunun en önemli göstergelerinden biridir. AB kendi içindeki ulusal kimlikleri aşmayı başaramamış ve büyük oranda ortak kültürel bir geçmişe sahip olmasına rağmen birlik içindeki bütün ulusları bir potada kaynaştırabilecek bir Avrupa kimliği oluşturamamıştır.

4.3.1. Siyasal islamcılık ve AB süreci

Avrupa Birliği üyelik sürecine, her grubun kendi özgün şartları çerçevesinde yaklaştığı ve bu sürecin her grup tarafından farklı algılandığı daha önce belirtilmişti. Kimlik siyaseti olgusunun olumsuzlanması, ulusal birliğin ve bütünlüğün önemsenmesi, çok parçalı bir yapı özlemi duyan gruplar açısından önemli bir handikapı. AB süreci Türkiye’de kimlik siyasetinin eylem alanı genişletti ve yeni fırsat kapıları açtı. Modernleşme ile Batılılaşmanın eşitlendiği bir zihinsel iklimde, Batılılaşmanın aktüel ideolojisi AB’cilik, 1987 yılından sonra giderek daha fazla etkinlik kazandı. 1990’ların sonlarına gelindiğinde, AB’nin Türkiye’den istediği şartların yerine getirilmesini hızlandırmak isteyen en görünür hareketlerden biri siyasal İslamcılıktı.⁵⁹¹ Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi etnik kimlik siyasetini temsil eden gruplar, daha başından itibaren, AB konusuna yaklaşımında pozitif bir tutum sergilemişti. Ancak dinsel kimlik siyasetini temsil eden siyasal İslamcılık bağlamında aynı durumu tespit etmek mümkün değildi. Çünkü bu grubun yaklaşımı dönemselsel olarak farklılıklar göstermişti. İslami kimliği, yaptığı siyasal mücadelenin temelini alan grubun AB’ye karşı tavrı, uzun

⁵⁸⁹ Bahar Şahin; “Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”, s. 148.

⁵⁹⁰ Bakınız, Çağlar Keyder; “ AB ile ABD Arasında Türkiye”, *Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliğine* içinde, s. 231.

⁵⁹¹ Bakınız, Çağlar Keyder; *Ağm.*, s. 231.

yıllar boyunca negatif bir tutumla belirlenmişti. Ancak 1990'lardan sonra yaşanan süreçte siyasal alanın İslamcı siyaset aleyhine daralması, daha olumlu bir bakış açısının belirginleşmesini sağladı. Bu nedenle siyasal İslamcılığın AB konusuna yaklaşımını analiz ederken dönemseller bir ayırım yapmak gereklidir.

1970'li yıllardan itibaren siyasal İslamcılığı temsil eden Milli Görüş çizgisinin en önemli özelliği, Batı kaynaklı sosyalizme ve serbest piyasa ekonomisine dayanan kapitalizme karşı muhalif bir tavır geliştirmiş olmasıydı.⁵⁹² Milli Görüş hareketi, geleneksel olarak 'Batı'ya, 'Batılılaşmaya' olumsuz bakan bir siyasal hareketti. Bu hareketin temel iddiası, modernleştirici rejimlerin izlediği Batılılaşma politikalarının, ahlaki bir krize sürüklediği toplumu, içine girdiği bu krizden kurtarmaktı⁵⁹³ Milli Görüş çizgisi, MNP hareketinden başlayarak MSP'ye, oradan da RP'ye uzanan tarihsel seyir içinde, Türkiye'nin Avrupa ile siyasal olarak bütünleşmesine tamamıyla karşıydı. Hatta RP, 1980'li yıllarda, AB ile ilgili anlaşmaları imzalayan siyasal/bürokratik kadroları, Türkiye'yi Batı emperyalizmine teslim etmekle suçluyor, AB üyeliğinin Türkiye'ye egemenlik bakımından sıkıntılar yaşatacağını, Müslüman Türk toplumunun Hıristiyan potasında erime tehlikesi ile karşı karşıya kalınacağı konusunda uyarıcı/azarlayıcı açıklamalar⁵⁹⁴ yapıyordu. Bu dönemde geleneksel çizgi içinde kurulan bütün partiler, keskin bir Avrupa karşıtlığının bayraktarlığını yapıyordu. 1980 sonrasında giderek etkinlik kazanan İslamcı aydınlar da bu karşıtlığı destekliyorlardı. Örneğin, İslamcı yazarlardan biri olan Abdurrahman Dilipak, Avrupa Topluluğu'na girmeyi Tanzimat sürecinin amacına ulaşması olarak değerlendiriyor ve Refah Partisi dışındaki tüm partileri Tanzimatçı geleneğin devamı olmakla suçluyordu. O'na göre, Avrupa Topluluğundan yana olanların amaçları, Müslüman bir toplumu, Avrupa/Hıristiyan potasında eritmektir. Temel Karamollaoğlu da benzer şekilde, Avrupa Topluluğu projesini Tanzimat zihniyetinin bir devamı olarak değerlendiriyordu.⁵⁹⁵

İslamcı kanadın AB karşısındaki bu olumsuz bakışı, 1997 yılına kadar sürdü. 1995 yılında yapılan seçim sonrasında ciddi bir başarı elde eden ve yüzde 21 oy alan RP, kurulan koalisyon hükümeti ile uzun bir aradan sonra yeniden iktidara gelmişti. İktidar olduğu süre içinde kullandığı dinsel sembolizme dayanan söylemlerle, mevcut

⁵⁹² Serdar Şen; **AKP Milli Görüşçü mü?: Parti Programlarında Milli Görüş**, Nokta Kitap, İstanbul, 2004, s. 25.

⁵⁹³ Menderes Çınar; **Siyasal Bir sorun Olarak İslamcılık**, s.39-40.

⁵⁹⁴ Bakınız, İhsan D. Dağı; **Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği**, ss. 51-54.

⁵⁹⁵ Avrupa Topluluğu'na giriş ile ilgili bir çok İslamcı aydının düşüncesi aynı doğrultudadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız, M. Emin Gerger; **Tanzimat'tan Avrupa Topluluğu'na Türkiye: Konuşmalar**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, (tarih belirtilmemiş), s. 108,134-135.

sistemin dengelerini zorlayan RP'ye tepki gecikmedi. Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997'de, RP Genel Başkanı Erbakan'ın başkanlığını yaptığı toplantıda, siyasal İslam'ın, etnikçilikten daha tehlikeli olduğu ilan edildi. İzleyen süreçte Refahiyol hükümeti istifa etti ve RP hakkında kapatılma davası açıldı, parti kapatıldı, yöneticileri yasaklandı ve partinin malvarlığına el konuldu.⁵⁹⁶ Bu tecrübe, elinde bulundurduğu sayısal çoğunluğa rağmen 'iktidar olup muktedir olamama' durumu, İslamcı siyasetin izlediği geleneksel çizginin, ideolojik olarak tartışılmasına neden oldu. RP'nin iktidara gelmesiyle zirve yapan İslamcı siyaseti savunan gruplar içinde başlayan bu tartışma, sadece İslami kimliği temsil eden ve diğer tüm grupları 'öteki' ilan eden dışlayıcı anlayışın terk edilmesine dair bir eğilimi besledi.⁵⁹⁷

1997 yılında siyasal rejimi zorlayan uygulamaların faili olsa da demokratik açıdan tartışılır bir yöntemle iktidardan uzaklaştırılan, bununla da kalmayıp kapatılan ve yöneticileri yasaklanan RP, siyasal mücadelesini yeni kurulan FP'de sürdürme kararı aldı. Ancak tarihe 28 Şubat süreci olarak geçen bu gelişmeler, siyasal İslamcılar açısından AB ile ilgili geleneksel konumlanmanın teorik olarak sona ermesini sağladı. Başka bir deyişle 28 Şubat süreci, İslamcı kesimin AB karşıtı söyleminin yumuşamasına neden oldu.⁵⁹⁸ Batılılaşmanın/Avrupalılaşmanın siyasal modelinin açık, çoğulcu ve demokratik niteliğine duyulan güven, İslami kesimlerin böyle bir çerçevede kendilerini daha iyi ifade edebileceklerine dair inanç, Batı'ya/Batılılaşmaya (Avrupalılışmaya) bakışlarını değiştirdi. RP geleneğinin yeni temsilcisi olan FP ile birlikte İslamcı kesim, AB sürecine karşı pozitif bir tutum geliştirmeye başladı. Elbette bu tutum salt bir demokrasi arayışından kaynaklanmıyordu. Siyasal İslamcılar üye olarak girecek bir AB'nin kendilerine, düşüncelerine, yaşam tarzlarına varlık alanı sağlayacağı düşüncesindeydi.⁵⁹⁹ Fazilet Partisi ile birlikte geleneksel AB karşıtlığı retoriği, yerini daha çok demokrasi daha fazla insan hakları ve hukukun üstünlüğüne bıraktı. Siyasal alanda tarihsel bir kırılma olarak da nitelendirilebilecek bu dönemde, Bulaç'ın deyişiyle sivil ve kamusal özgürlüklerinin sınırlandırıldığını düşünen çok sayıda insan, bir zamanlar, İstanbul'da 'Latin serpuşu' görmektense, 'Osmanlı sarığı'

⁵⁹⁶ Feroz Ahmad; **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, s. 210.

⁵⁹⁷ Menderes Çınar; **Siyasal Bir sorun Olarak İslamcılık**, s.103.

⁵⁹⁸ Ramazan Gözen; "Türkiye'nin Avrupa Birliği ile Entegrasyon Sürecinin Açmazları ve Açılımları", s. 156.

⁵⁹⁹ İhsan D. Dağı; "Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?", s. 135.

görmeyi tercih eden Bizanslılar gibi tuhaf bir psikoloji ile Türkiye'nin AB üyeliğini desteklemeye başladı.⁶⁰⁰

28 Şubat krizi, kimlik eksenine sıkışmış, dinsel kimliği temel belirleyen olarak benimsemiş bir siyasal hareketin demokrasiyi, laik hukuku, insan haklarını ve özgürlüklerini telaffuz etmesini, siyasal İslamcı hareketin söylemsel dönüşümünü sağlamıştı.⁶⁰¹ Bütün siyasal vizyon, yaşanan tecrübe sonunda yeniden üretilmişti. FP'de yaşanan değişimin, geliştirilen yeni siyasal tutumun arkasında ekonomik felsefenin değişimi yatıyordu. Geleneksel çizgisi itibarıyla piyasacı kapitalizmin karşısında olan Milli Görüş çizgisi, FP ile birlikte serbest piyasa ekonomisini ilkesel olarak kabul etmişti. Dış politikada, mili eğitim politikalarında devlet bürokrasisine yaklaşımında da geleneksel çizgiden uzaklaşmıştı. İdeolojik duruşunu 'yeni dünya düzeni'ne uydurmuştu. MNP ile laikliği 'Bizantizm' olarak tanımlayan bir siyasal hareket, gelinen noktada laikliği din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görmeye başlamıştı.⁶⁰² Laiklik, FP'ye göre, Türkiye'de toplumsal barış ve uzlaşmanın teminatıydı. Uzlaşmaya dayanan bir toplumsal ortam laiklik karşıtlığı ile laikçilik kısır döngüsünden kurtulmaya bağlıydı.⁶⁰³ İslamcı kesim, 28 Şubat sürecinin bizzat muhatabı olduktan sonra, demokrasinin değerine ilişkin önemli sonuçlar çıkarmış ve demokrasi eksikliğini/yokluğunu Türkiye'nin temel meselesi olarak vurgulamaya başlamıştı.⁶⁰⁴ Nesnel veriler bağlamında değerlendirildiğinde Milli Görüş çizgisinin söylemsel olarak bir dönüşüm yaşadığı gözlemlenebilmekteydi. Ancak bu hareketi temsil eden siyasal aktörlerin güncel siyasal diline yansıyan dini sembolizm, demokrasiyi araçsallaştıran bir yaklaşım içinde buldukları yolundaki şüpheleri beslemeye devam etmekteydi.

Demokrasi eksenine oturan bu yeni arayış, aynı zamanda AB karşısında bir tutum değişikliğinin de habercisiydi. FP, 1999 seçimlerinden yaklaşık bir yıl önce, Gümrük Birliği'ni sürdürmenin öncelikli tercihi olduğunu ve Türkiye'nin çıkarları açısından AB'ye üye olmanın gerekliliğini, AB üyeliği için Türkiye'nin yükümlülüklerini yerine getirmesi adına, gereken yasal ve idari düzenlemelerin

⁶⁰⁰ Ali Bulaç; **Avrupa Birliği ve Türkiye**, Eylül Yayınları, İstanbul, 2001, s. 127-128.

⁶⁰¹ Erdoğan Aydın; **İslamcılık ve Din Politikaları**, Gendaş Predikat, İstanbul, 2002, s.230.

⁶⁰² Bakınız, Serdar Şen; **AKP Milli Görüşü mü?: Parti Programlarında Milli Görüş**, s. 267-273.

⁶⁰³ Fazilet Partisi; **Türkiye'nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz: M.Recai Kutan'ın Basın Toplantısı**, s.22.

⁶⁰⁴ Menderes Çınar; **Siyasal Bir sorun Olarak İslamcılık**, s.106.

yapılmasını hedeflediklerini belirtiyordu.⁶⁰⁵ Nitekim 1999 seçim kampanyasını belirleyen de demokrasi ve insan hakları söylemleriydi.⁶⁰⁶

İslami kimliği ve yaşam tarzını benimseyen bir orta sınıfın ve ‘Anadolu Kaplanları’ diye anılan yeni sermaye kesiminin gelişmeye başlamasıyla birlikte geleneksel ideolojik bakış yerine, mevcut sistemle ilişkileri normalleşmiş bir siyasal çizgi arayışı, FP’de yenilikçi hareketin sosyo-politik zeminini sağlamlaştırmıştı. Yeni gelişen bu sınıfların rejime uyum gereksinimi FP’de bir çizgi değişimini zorunlu kılmış bu zorunluluk karşısında dinsel kimliğe vurgu geleneksel kadrolar tarafından sahiplenilmiş, ortaya çıkan anlaşmazlık bölünme ile sonuçlanmıştı.⁶⁰⁷ Bu bölünme, Milli Görüş geleneğinin temsil ettiği siyasal İslamcılığın iki farklı partide temsili anlamına geliyordu. Fazilet Partisi’nin kapatılma ihtimaline binaen kurulan SP, gelenekçi kesimin toplandığı bir çatıydı. SP sisteme entegre olmayı ve temsil ettiği kitleleri normalleşme yoluyla merkeze taşımayı hedefleyen AKP karşısında, dinsel kimliğe yaptığı vurguyu ve geleneksel ideolojik çizgiyi sürdürmeyi tercih etti. Dinsel kimliğin siyasal anlamda öncelikli algılaması, SP açısından geleneksel ‘öteki’ anlayışının daha yumuşamış söylemlerle devam etmesi sonucunu doğurdu ve bu çerçevede Batı’ya yandaş görünen AKP’den farklı olarak SP, kendini yeniden AB karşısında konumlandırdı.⁶⁰⁸

Bu karşıtlığı, 2004 İlerleme Raporu’na ilişkin olarak hazırlanan bir inceleme raporunun giriş bölümünde, AB’nin taleplerinin Türkiye açısından parçalanma anlamına geldiği, AB sürecinin ‘zehirli tuzaklar’la dolu olduğu, Kürtlerin ve Alevilerin azınlık olarak nitelendirilmelerinin geleceğe ilişkin bazı yeni azınlık tanımlamalarının işareti olduğu, ülkenin ve milletin bütünlüğünün ihlal edildiği, ülkenin birliği ve bütünlüğünün tehdit altında olduğu ‘milli direniş ruhunun şahlanma zamanı’nın geldiğine inanıldığı anlaşılıyordu.⁶⁰⁹

SP programında ise AB karşıtlığının gerekçeleri; “AB’nin, tam üyelik süreciyle birlikte, son yıllarda, ülkemize, milletimize ve milletimizin sahip olduğu değerlere karşı sergilemekte olduğu kabul edilemez tutum ve davranışlar, AB’yi oluşturan zihniyetin insan hakları, inanç özgürlüğü, inanca saygı, çoğulculuk ve farklı medeniyet mensupları

⁶⁰⁵ Fazilet Partisi; **Türkiye’nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz: M.Recai Kutan’ın Basın Toplantısı**, s.54.

⁶⁰⁶ Ruşen Çakır; “Milli Görüş Hareketi”, s.574.

⁶⁰⁷ Erdoğan Aydın; **İslamcılık ve Din Politikaları**, s.228.

⁶⁰⁸ Ruşen Çakır; “Milli Görüş Hareketi”, s.575.

⁶⁰⁹ Bakınız; Saadet Partisi; **AB Türkiye İlerleme Raporu’nun Gerçek Yüzü ve Gizli Tuzakları**, 1 Aralık 2004

ile birlikte yaşama konularında yeterince gelişmiş bir düzeyde olmadığını ortaya koymuştur. Batılı ülkelerin hâlâ eski emperyalist ve sömürgeci alışkanlıklarından kurtulamadıkları ortadadır. Bu şartlar altında Saadet Partisi olarak Türkiye'nin AB'ye üye olmasına karşıyız. Çünkü, AB'ye tam üyelik, Türkiye'nin bağımsızlığından vazgeçmesi, kendisini Batı kültür ve medeniyetine teslim etmesi, onları yönlendiren ırkçı emperyalizmin plân ve hedeflerinin gerçekleşmesi için adım adım parçalanıp yok olmaya götürülmesi manasını taşımaktadır. Zira 1990'da Komünizmin iflâs edip, Sovyetlerin dağılmasından sonra ortaya çıkan tek kutuplu dünyada, ırkçı emperyalizmin etkisi artmış ve AB bunların plân ve gayelerine hizmet eden bir topluluk haline dönüşmüştür" şeklinde açıklanıyordu. Bu karşıtlık AB ile ilişkileri kesme bağlamında değil, eşitlikçi bir çerçeveye oturtma bağlamında bir karşıtlıktı ve bu düşünce yine parti programında "...AB ye tam üyelik yerine, eşit koşullarda karşılıklı ikili ilişkiler içinde olmayı doğru buluyoruz. Türkiye'nin AB ile ilişkilerinin, tüm uluslararası ilişkilerimizde olduğu gibi, barış, diyalog, adalet ve eşitlik çerçevesinde yürütülmesinden yanayız." cümlesiyle dile getirilmişti.⁶¹⁰

Siyasetin tabanında yaşanan sosyo-politik dönüşümün gerektirdiği bir gündemle ortaya çıkan ve bu gündemi küreselleşmenin argümanları ile iyi harmanlayan AKP, 2002 Kopenhag Zirvesi öncesinden itibaren, Cumhuriyet'in 'muasır medeniyet' hedefine dayanarak AB'ciliğe eklemlenmiş ve kendine karşı şüpheli tutumun yumuşamasını sağlamıştı. AB yandaşlığı hem AKP'nin, varlığını güvence altına alacaktı⁶¹¹, hem de (sözde) temsil ettiği dindar kitlelere nefes almalarını sağlayacak bir alan açacaktı. Kopenhag Zirvesinden çıkan Aralık 2004 tarihi coşku ile karşılanmıştı. Başbakan Erdoğan, Avrupa'nın kararın 'Elhamdülillah memnunuz' sözleri ile değerlendiriyordu.⁶¹²

AB'ye üyelik sürecine yaklaşım Milli Görüş hareketindeki ayrışmayla, ikili bir görüntü sergilemeye başladı. AKP'nin yaklaşımının dinsel kimliğini önceleyen kitleler tarafından büyük oranda benimsendiğini söylemek abartı olmaz. Türkiye'nin AB'ye üyeliği neo-liberal politikalara eklemlenmiş AKP ve onun temsil ettiği dindar kitleler tarafından, kamusal alandaki görünürlüğü bir garantisi olarak algılanmaya başlamıştı. İslamcı kanadın duyarlıklarını dile getirmesiyle tanınan Bulaç'a göre, Avrupa ile

⁶¹⁰ Bakınız, **Saadet Partisi Parti Programı**(<http://www.sp.org.tr/sayfa.asp?id=40>)

⁶¹¹ Menderes Çınar; **Siyasal Bir sorun Olarak İslamcılık**, s.124-125.

⁶¹² **Milliyet**, 14 Aralık 2002

bütünleşme süreci Müslüman kimliğini güçlendirecekti. AB perspektifi Türkiye’de ulusal kimliğin sembollerini zayıflatacak, bu sembollerin aşınmasından etkilenmeyen ‘din duygusu’, aktif bir İslami kimliğin oluşumunu kolaylaştıracak bir etki yapacaktı.⁶¹³ İslamcı siyasal seçkinler ise, muhtemelen Türkiye'nin AB'ye resmen aday olmasının her siyasal istikrarsızlıkta gündeme gelen askeri müdahale olasılığını ortadan kaldıracacağını, siyasal açıdan hareket alanının genişleyeceğini düşünmekteydi.

Bu yönelim, AB tarafında beklenen karşılığı bulamadı. Örneğin, RP'nin kapatılmasına ilişkin itirazın Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi(AİHM)'ne taşınması sonrasında Türk yargısının verdiği kapatma kararının haklı bulunması, siyasal İslamcı cephede ciddi bir şaşkınlık yarattı. Necmettin Erbakan, "Karar hukuk dışı ve çifte standart var. Gerekli itirazı yapacağız" açıklamasını yaptı; Şevket Kazan, "AB'nin sicili bozuldu" diye tepki gösterdi; Yenilikçilerin lideri Erdoğan ise, mahkemenin kendi içtihatlarıyla çeliştiğini iddia etti.⁶¹⁴ Özellikle İslamcı kimlik siyasetinin sembolik çatışma konularından en önemlisi olan türban konusunda AİHM tarafından verilen karar, hem AKP açısından, hem de AB çerçevesinde yaşam tarzlarını garantilemek isteyen kitleler açısından yeni bir hayal kırıklığı yarattı. AİHM, Leyla Şahin tarafından açılan bir dava ile ilgili kararda, üniversitelerde uygulanan türban yasağının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne aykırı olmadığı sonucuna vardı ve Türkiye'nin üniversitelerde türbanı yasaklaması ve buna uymayanlara disiplin cezası vermesinin bir insan hakları ihlali olmadığına hükmetti.⁶¹⁵

Daha önce Türkiye Birleşik Komünist Partisi, Sosyalist Parti ve Özgürlük ve Demokrasi Partisi hakkında özellikle etnik ayrımcılık suçlamaları ile verilen kapatma kararlarına ilişkin olarak verilen eleştirel kararlarının ardından, RP hakkında verilen karar İslamcı kesim tarafından çifte standart olarak eleştiriyordu. Ancak AİHM davası, siyasal İslamcılığın Batı toplumları tarafından tehdit olarak algılandığı bir döneme denk gelmesi, RP'nin çok hukukluluk söylemine kuşku ile yaklaşılması, temsil ettiği düşüncenin dinsel fanatizm olarak algılanması RP kararında daha etkili olmuştu. Bu nedenle, AİHM tarafından verilen karar, Türkiye’de dinsel kimlik siyasetinin sonraki dönemde alacağı şekli belirleyici etkide bulundu. Aslan Gündüz’ün bir röportajında belirttiği gibi, bu kararın ertesinde kendine şeriatı hedef seçen bir siyasal hareketin

⁶¹³ Ali Bulaç; **Avrupa Birliği ve Türkiye**, s. 101.

⁶¹⁴ **Radikal**, 1 Ağustos 2001

⁶¹⁵ **Radikal**, 30 Haziran 2004

sistemin içinde yeri olmadığı anlaşıldı. Böyle bir partinin Batı'nın anladığı şekliyle demokratik sistemin içinde kalması, çoğulcu yöntemleri benimsemesine, seçimle gelip seçimle gitmesine, özgürlükçü bir parti olmasına, yani bir Hıristiyan Demokrat Parti görünümünde olmasına bağlıydı.⁶¹⁶

FP ile başlayan ve SP-AKP ayrışmasına yönelen siyasal İslamcılığın parti kapatma, Leyla Şahin davası kararları sonrasındaki söylemlerinde, çoğulculuğa ve demokrasiye yapılan vurgu dikkati çekmekte, dinsel kimliğe ilişkin talepler demokratik haklar bağlamına oturtulmak suretiyle tartışma konusu yapılmaktaydı. İçerde 28 Şubat sürecinin yarattığı etki, uluslararası planda aleyhte sonuçlanan hukuki kararların etkisi ile birleşerek dinsel kimlik siyasetinin sistemle uyumlaşma arayışına girmesini sağladı. Bu uyumlaşmanın, dinsel kimliği konusunda hassasiyeti yüksek kitleler açısından nasıl bir etki yarattığını ya da siyasal yönelimlerinde kalıcı bir davranış değişikliğine yol açıp açmadığını kestirmek zor görünmektedir. Çünkü dinsel semboller, siyasal aktörler ihtiyaç duyduğunda kimlik siyasetinin söylemlerinde kullanılabilir potansiyeli kaybetmemiştir. Türk siyasetinde dinsel kimlik siyasetinin etkinliğinin azaldığı gibi bir görüntü ortaya çıkmış olmakla birlikte, özellikle AKP'nin dinsel kimlik siyasetinden uzaklaşıp uzaklaşmadığını görmek için iktidardan uzaklaşmasını, kitlelerin dinsel kimlik siyasetine prim verip vermeyeceğini görmek için ise dinsel kimliği AKP yönetici kadrosu kadar ön planda olmayan bir siyasal iktidarı beklemek gerekecektir.

4.3.2. Kürt etnikçiliği ve AB süreci

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine kadar Kürt aşireti ayaklanmalarının dış destek alamadığı bilinmektedir. Kürt unsuru bir sorun olarak İmparatorluğun son döneminde Paris Konferansı ve Sevr Anlaşmaları ile birlikte uluslararası platforma taşınmaya çalışılmıştır. Sevr Anlaşması'nın 62 ve 64. maddelerinde yer alan bağımsız Kürdistan projesi konunun dış ilişkiler alanına taşıdığını ve konunun siyasal bir araç olarak da kullanılabilir olabileceğini göstermektedir.⁶¹⁷ Kürt unsurunun bir uluslar arası sorun olarak algılanması durumu Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslara arası platformlardaki yerini hukuki olarak tescil eden Lozan Anlaşması'na kadar devam etmiştir.

⁶¹⁶ Zaman, 5 Ağustos 2001

⁶¹⁷ Erol Kurubaş; **Kürt Sorununun Uluslar arası Boyutu ve Türkiye**, Cilt: 1, Nobel Yayınları, (yer belirtilmemiş), 2004, s. 104.

Lozan Anlaşması sonrasında uluslararası niteliğini kaybeden ve uluslararası güçlerin ilgi alanı dışında kalan ‘Kürt sorunu’ konusu, uzunca bir dönem uluslararası ilişkiler bağlamında gündeme getirilmemişti.⁶¹⁸ Ancak bu konu, 1987 yılında bugünkü adı ile AB’ye yapılan tam üyelik başvurusu sonrasında, AB ile ilişkiler bağlamında yeniden uluslararası boyutta gündeme taşındı. Konunun uluslararası nitelik kazanması, Batı ile ilişkilerde bir baskı unsuru olarak kullanılmasını da beraberinde getirdi. AB, Türkiye karşısında 1980-1986 yılları arasında insan hakları konusunda izlediği durağan politikayı terk ederek, 1987 yılındaki üyelik başvurusundan sonra, daha aktif bir tutum sergilemeye başladı. Bu tarihten sonra insan hakları konusu-ki bu konu çoğu zaman azınlık sorunu olarak adlandırıldı-, AB-Türkiye ilişkilerinin en tartışmalı konusu haline geldi. İdam cezasının kaldırılması, ceza yasalarının değiştirilmesi, Kürt etnik nüfusuna ilişkin tutumun gözden geçirilmesi ve demokratikleştirilmesi gibi konular sürekli gündemi meşgul etmeye başladı.⁶¹⁹

1990-1991 Körfez krizi sonrasında, Irak’ta yaşayan Kürtlerin Saddam Hüseyin’in zulmüne muhatap olması ve mezalimin uluslararası platformlarda yarattığı tepki, Kürtlere yönelik ilgiyi artırdı. Türkiye’de gelişmeye başlayan Kürt etnikçiliği, daha başından itibaren stratejik olarak dış dünyayı arkasına almaya ve Kürtçü hareketi diplomatik boyuta taşımaya özen göstermişti.⁶²⁰ Dünya kamuoyuna taşınan mağduriyet görüntülerinin oluşturduğu sempati, Kürt etnikçiliğinin diplomatik destek arayışları ve Türk hükümetlerinin AB’ye mahkûmiyet politikaları ile birleştiğinde uluslararası baskılar için uygun bir ortam hazırlandı. Avrupa Parlamentosu, 1992 yılında kaynağı belli olmayan bilgilere dayanarak Türkiye’nin etnikçi terör ile mücadelesini ve bu mücadeleyi yapan güvenlik güçlerini eleştirmekte, olağanüstü hal uygulamasının kaldırılmasını istemekte ve Türkiye’deki ‘Kürt sorunu’ ile ilgili uluslararası bir konferans düzenlenmesini talep etmekteydi.⁶²¹ 1994 yılı Mart ayında, Türk hükümetlerinin Güneydoğu’daki Kürtlerin kimliğini tanınması talebini içeren bir karar alındı ve 1995 yılında Leyla Zana’ya, Sakharov Barış Ödülü’nü verildi. 1998 yılı Ekim

⁶¹⁸ Erol Kurubaş; **Age.**, s. 141.

⁶¹⁹ Mehmet Uğur; **Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Dayanak/İnandırıcılık İkilemi**, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, s. 269 ve 279.

⁶²⁰ Mahmut Alınak; **HEP, DEP ve Devlet**, s. 41.

⁶²¹ Gürbüz Evren; **Avrupa Birliği Sürecinde Kürtçülük**, Truva Yayınları, İstanbul, 2007, s. 107.

ayında ise Türk hükümetine, Kürtlere ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel haklar tanınması çağrısında bulunuldu.⁶²²

AB'nin bu baskısı, Türk siyasal elitini uluslararası camianın özellikle de AB'nin tepkilerini dengeleyici açıklamalar yapmak zorunda bıraktı. Süleyman Demirel 'Kürt realitesini tanıyoruz' açıklamasını yaptı, Tansu Çiller 1993 Ekim'inde 'Bask Modeli'ni gündeme getirdi. Murat Karayalçın, Aralık 1994'te federasyon modelinin tartışmaya açılması gerektiğini savundu. Sürekli eleştirilere konu olan Terörle Mücadele Yasası'nın 8. maddesinin kaldırılması gündeme geldi.⁶²³ Helsinki Zirvesi öncesinde CHP de, bir Kürt raporu hazırlamıştı. CHP'ye göre, terörle mücadelenin askerlere havale edilmesi ve sorunun yalnızca güvenlik sorunu olarak algılanması temel bir yanlıştı. CHP, Kürt kimliğini tanıdığını ve Kürt sorununun çoğulcu demokrasi içinde çözüme kavuşturulacağını düşündüklerini ifade ediyor, iktidara geldiklerinde Kürt sorununu çözecekleri taahhüdünde bulunuyordu.⁶²⁴

Bilindiği üzere etnik hareketlerin ulus-devlet aleyhine mesafe alabilmesi uluslararası destek ile ilgilidir. Uluslararası müdahaleler, bu tip hareketlerin güç kazanmasına yardımcı olmaktadır. Dış politika yönlendiricileri, kendi ulusal çıkarlarını gözeterik, insan hakları konusunda muhatapları olan ülkeye karşı müsamahakâr ya da eleştirel davranabilmektedir. Avrupa Birliği'nin Türkiye'ye yönelik dış politikası açısından da durum böyledir. Avrupa Birliği'nin Türkiye karşısında insan hakları konusunda sergilediği tutum, araçsal olarak nitelendirilecek bir tutumdur. Kendi içinde etnikçilik sorununu bireysel haklar bağlamında değerlendiren Avrupa, özellikle Türkiye için kolektif haklar bağlamında bir siyasal tutum geliştirmiş ve bu politikayı ısrarla takip etmiştir.⁶²⁵

Türkiye, 1990'ların sonundan itibaren, Helsinki Zirvesi sonrasında AB ile ilişkilerin yoğunlaşmasına paralel olarak, Kürt etnikçiliği sorununu siyasal düzeyde yaşamaya başladı. 1999 seçimlerinden iktidar olarak çıkan DSP-MHP- ANAP koalisyon hükümetinin Dışişleri Bakanı İsmail Cem'in yaptığı bir açıklamada, "Türkiye'de yaşayan herkesin kendi anadilinde TV yayını yapma özgürlüğünü sahip

⁶²² Meltem Müftüler Baç; **Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler**, s. 151.

⁶²³ Kemal Kirişçi-G.M. Winrow; **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, s.144-145.

⁶²⁴ **Radikal**, 11 Ağustos 1998

⁶²⁵ Mehmet Uğur; **Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Dayanak/İnandırıcılık İkilemi**, s. 251. Örneğin, Anadolu Ajansı Dış Haberler Müdürlüğü'nün Madrid'den geçtiği bir haber, İspanya Başbakanı Jose Maria Aznar'ın yaptığı bir konuşmada bağımsızlık için mücadele eden ETA örgütünü ezmeye yemin ettiği ve terörizm sorununun çözümünün, terörist örgütü hemen ve tamamen silmek olduğunu belirttiği, terörle diyalogun, bir demokratik hükümetin yapacağı en kötü hata olduğunu açıkladığını gösteriyordu. 05 Aralık 2000.

olması’’ gerektiğini belirtmesi⁶²⁶, Başbakan Yardımcısı Mesut Yılmaz’ın, AB yolunun Diyarbakır’dan geçtiğini söylemesi, AB’ye üyelik hedefiyle Kürt etnikçiliğinin, kimlik siyaseti bağlamında kaçınılmaz bir şekilde birbiriyle ilişkilendirildiğini gösteriyordu.⁶²⁷ Bu ilişkilendirme, aynı zamanda AB’nin Türkiye’deki etnikçi harekete yaklaşımını kabul etmek anlamına da geliyordu. Türk siyasal seçkinleri doğrudan sorunu tanımlamak yerine, yaptıkları açıklamalarla yeni sorunlar çıkarıyorlardı. Örneğin, Helsinki Zirvesi sonrasında, Mesut Yılmaz’ın Diyarbakır gezisinde “...Demokrasi Türk’ün de, Kürt’ün de hakkıdır. Hak ve hürriyetler Sünni’nin de, Alevi’nin de hakkıdır. Zenginlik Batı’dakinin de, Doğu’dakinin de hakkıdır.”⁶²⁸ şeklindeki açıklaması, ülkemizde vatandaşlık bakımından toplumsal, hukuksal ve siyasal bir dışlayıcılık bulunmamasına, resmi ya da gayri resmi bir ayrımcılık söz konusu olmamasına rağmen böyle bir ayrımcılığı var gibi göstermişti. 1999 sonrasında siyasal seçkinler arasında buna benzer söylemler cürekâr bir şekilde kullanılmaya devam etti.

AB, 1990’lı yıllardan itibaren sıklıkla etnikçilik üzerine vurgu yapmış, Türk hükümetlerine Kürtçü örgütlerle diyalog aramasın tavsiye etmişti. Avrupa, Türkiye’nin etnik terör ile mücadelesini kaygı verici bir durum olarak değerlendiriyor, siyasal çözümü tek çare olarak gördüğünü beyan ediyordu. 1999 yılı Helsinki Zirvesi’ne kadar Türkiye’ye dışardan müdahale eden Avrupa Birliği, bu zirve sonrasında Türkiye siyasetinin iç aktörü haline gelmeye başlamıştı. Daha öncede belirtildiği gibi, trajik boyutlara varan müdahaleler, 1999’da adaylık sürecinin başlamasıyla birlikte rutin hale geldi. 1999 yılında Öcalan’ın yakalanması, AB’nin Kürt etnikçiliği konusunda siyasal çözüme yönelik baskılarını artırması için bir fırsat olmuştu. Öcalan yakalandıktan sonra, yargılanma sürecinde ayrı bir devlet kurma söylemini terk ettiklerini ifade ederek, AB’nin elini rahatlatmıştı.⁶²⁹ Terör örgütü lideri Öcalan’ın yargılanması sona ermiş, ölüm cezası ile hüküm giymişti. Avrupa Birliği çevreleri yargılama sonucunda verilen ölüm cezasını lanetliyor, terör sorununu bir asayiş sorunu olarak değil siyasal bir sorun olarak görme konusundaki ısrarcı tavrını devam ettiriyordu.⁶³⁰

Kürtçü siyasal seçkinler de, aynı süreçte, AB sürecini kendi talepleri açısından bir fırsat olarak görüyorlardı. Türkiye’nin AB’ye yönelimi, etnikçi çevreler tarafından

⁶²⁶ **Hürriyet**, 14 Aralık 1999

⁶²⁷ Bahar Şahin; “Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”, s. 148.

⁶²⁸ **Hürriyet**, 17 Aralık 1999

⁶²⁹ Bakınız, Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s. 145-146.

⁶³⁰ Sadi Somuncuoğlu; **Avrupa Birliği Uyum Paketlerinden Federasyona**, s. 46-47.

etnik taleplerin güvencesi olarak görülmüştü. AB perspektifi ile atılan adımlar, getirilen demokratikleşme paketleri Kürt etnikçileri tarafından olumlu karşılanıyordu.⁶³¹ Çünkü, siyasal kriterlerin AB için öncelikli olduğu ve üyelik için ön şart olarak masada durduğu açıklanmıştı. AB Komisyonu üyesi Günter Verheugen yaptığı bir konuşmada, ‘Kürt sorunu’nun sosyal ve ekonomik fırsatlarla ilgili olduğunu, Türkiye’den kapsamlı bir yaklaşım görmeyi umduklarını açıkça dile getirmişti.⁶³²

Türk hükümetleri 1999 sonrasında, AB’ye uyum sağlamak amacıyla, ciddi reformlara imza atmak için çalışmalara başlamıştı. Türk hükümeti ‘ev ödevlerini’ yapma hazırlıkları içindeyken AB bürokrasisi, 1998’den sonra yayınlamaya başladığı ilerleme raporları ile Türkiye’yi, Kürt etnikçiliği ile yaptığı mücadele üzerinden, insan haklarına aykırı ve anti-demokratik uygulamalar yapmakla eleştiriyordu. Bu raporlarda özellikle ‘azınlıkların korunması’ başlığı altında yapılan değerlendirmeler, Türk kamuoyu tarafından endişe ile karşılanıyordu. Türk hükümetleri böyle bir azınlık tanımını reddediyor ve adı geçen unsurları Türk ulusunun asli unsurları olarak gördüğünü sürekli olarak vurguluyordu.⁶³³

Bir yandan terör ile mücadele sürdürülürken, öte yandan AB başkentlerinin dile getirdiği ve 1993’ten sonra genel olarak Kopenhag Kriterleri adı altında sistematize ettiği, Helsinki Zirvesi ile Türkiye için üyelik şartı haline gelen konuları yasal düzenlemelerle aşmaya çalışıyordu. İçine girilen süreçte, AB bürokrasisi ve siyasal odaklarının en fazla önem verdiği konu, ‘ulusal azınlıkların korunması’ konusuydu. 2000 İlerleme Raporu, Lozan Anlaşmasının aksine kültürel bir kimliğe ve ortak geleneklere sahip herhangi bir grubu, ulusal azınlık grubu olarak tanımlamış ve bu grupların(Kürtler kastediliyor) bazı temel haklardan yoksun kaldığını, ana dillerinde yayın yapma, ana dillerini öğrenme ve eğitim alma hakkı gibi haklarının garanti edilemediğini belirterek azınlık haklarını ön şart olarak ileri sürmekteydi.⁶³⁴ AB, iç azınlıkların durumu ile ilgili olarak kendi içinde bireysel haklar bağlamında politikalar benimserken, aday ülkeler ile ilgili olarak, özellikle Türkiye için kolektif haklar bağlamında bir tutum sergiliyordu. Örneğin Fransa Anayasa Mahkemesi, AB mevzuatına rağmen, Fransız ulusunun bölünmez bütünlüğü ve Fransızca’nın resmi dil

⁶³¹ Ahmet Türk ile yapılan röportaj, Bakınız, Ruşen Çakır; **Türkiye’nin Kürt Sorunu**, s.126.

⁶³² **Finansal Forum**, 10 Mart 2000

⁶³³ B. Ali Soner; “Azınlıklar Sorunu ve Türkiye-AB İlişkileri”, **Doğu’dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar** içinde, Der: Zeynep Dağı, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, ss. 293-310, s.294-295.

⁶³⁴ Rıdvan Karluk; “Türkiye Avrupa Birliği’nin Neresindedir?”, **Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri Sempozyumu (16/17 Mart 2001)**, Haz: Mustafa Kahramanyol, Ankara Ofset, Ankara, (Tarih belirtilmemiş), s.38.

olduğuna vurgu yaparak, etnik k3ken, dil, din ve k3lt3rel farklılıklara dayalı hakların Fransa’da uygulanamayacağı yönünde karar alabiliyordu.⁶³⁵

AB, üyelik için, Türkiye’nin yapması gereken değişiklikleri, 2000 yılında AB Komisyonu tarafından kabul edilen Katılım Ortaklığı Belgesi’nde de dile getirmişti. Katılım Ortaklığı Belgesi, MHP’nin ve Genel Kurmayın “k3lt3rel ve etnik haklar’la ilgili bazı çekinceleri dışında prensip olarak olumlu karşılandı. Türkiye bu belgede yapılması istenen şeyleri, 19 Mart 2001’de, “Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi dilinin ve resmi eğitim dilinin Türkçe olduğunu” vurgulayan Ulusal Programı açıkladı. Ulusal Program, Türk yurttaşlarının günlük yaşamlarında farklı dil ve lehçeler kullanmalarını yasaklamamış ve bu özgürlüğün, bölünme ve ayrılıkçılık amacıyla kötüye kullanılmayacağını belirtmişti.⁶³⁶ Yeni Tanzimatçılık döneminin hukuki belgesi olan bu program, demokrasi ve insan hakları çerçevesinde bazı açılımlar öngörüyor ve Ulusal Program Türk kamuoyuna, Mesut Yılmaz tarafından 'büyük dönüşüm projesi' olarak sunuluyordu.⁶³⁷ Ulusal Program çerçevesinde, Şubat 2002 yılından başlayarak AB’ye uyum sağlamaya yönelik yasal değişiklik furyası başladı. DSP-MHP-ANAP koalisyonu döneminde, üç uyum paketi çıkarılarak, Kopenhag kriterlerine uygun bir siyasal vasat hazırlanmaya çalışıldı.

6 Şubat 2002 tarihinde kabul edilen ve 19 Şubat 2002’de yürürlüğe giren Birinci Uyum Paketi ile; Düşünce ve ifade özgürlüğü kapsamında TCK’nın 159 ve 312. maddeleriyle TMK’nın 7. ve 8. maddelerinde değişiklik yapıldı ve hapis cezası süreleri düşürüldü. 26 Mart 2002 tarihinde kabul edilen ve 9 Nisan 2002 tarihinde yürürlüğe giren İkinci Uyum Paketi kapsamında; Dernekler Yasası ile Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu’ndaki sınırlamalar azaltıldı; işkence ve kötü muamele sebebiyle AİHM’nin hükmettiği tazminatların, bu suçları isleyen görevliler tarafından karşılanması hükmü getirildi; parti kapatılması zorlaştırıldı; Basın Kanunu’ndaki “yasaklanmış dil” kavramı kaldırıldı. 3 Ağustos 2002’de kabul edilen ve 9 Ağustos 2002 tarihinde yürürlüğe giren Üçüncü Uyum Paketi kapsamında; Anayasa değişikliği çerçevesinde AİHS’nin 6 no’lu Protokolüne uygun olarak, idam cezası Türk Hukuk sisteminden savaş ve yakın savaş tehdidi halleri dışında kaldırılarak, yerine müebbet

⁶³⁵ B. Ali Soner; “Azınlıklar Sorunu ve Türkiye-AB İlişkileri”, s.294-295.

⁶³⁶ Ali Resul Usul; “Türkiye’nin Avrupa Birliği Üyeliği Sürecinde Siyasi Kriterler Sorunu: Dün, Bugün ve Yarın”, s. 21.; Ayhan Kaya; “Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamının Siyaseti”, s. 59.

⁶³⁷ **Radikal**, 21 Mart 2001

ağır hapis cezası getirildi; azınlık vakıflarının taşınmaz mal edinmelerinin önündeki engeller kaldırıldı; AİHM'nin, Türkiye aleyhine verdiği kararların yeniden yargılama sebebi sayılmasına ilişkin değişiklik yapıldı ve ana dilde yayın yapılmasına ilişkin düzenleme hayata geçirildi.⁶³⁸ Üçüncü Uyum Paketi'nin mecliste kabul edilmesinin ardından Hürriyet gazetesi, Türkiye'nin bu açılımla kendine Avrupa Birliği'nin 28. yıldızı olma yolunu açtığını kamuoyuna duyuruyordu.⁶³⁹ Ana dil yasağının kaldırılması ile ilgili olarak yapılan, aslında üzerinde bir yasak bulunmayan Kürtçe'nin serbest bırakılması değil, serbest olan Kürtçe'nin öğretim dili olarak kullanılmasıydı.⁶⁴⁰ Azınlık vakıflarının din ve vicdan özgürlüğü kapsamında özgürlüklerle donatılması, Nüfus Kanunu'nda yapılan değişiklikle sözde azınlıkların kendi dillerinde isim kullanma hakkının genişletilmesi, yeni kimlikler/azınlıklar yaratılması konusundaki girişimlere kolaylık sağlıyordu.⁶⁴¹

AB üyelik süreci devam ederken, 2002 seçimleri sonrasında iş başına gelen AKP hükümeti, içerde yaşanan meşruiyet sorununu çözmek üzere yüzünü tamamıyla Avrupa'ya dönmüştü. Bu durum, yani hükümetin AB'ye mahkum bir görüntü içinde olması, içerden ve dışardan Türkiye üzerindeki baskıları artırmıştı. Helsinki Zirvesi sonrasında Başbakan Yardımcısı Mesut Yılmaz'ın "AB yolu Diyarbakır'dan geçer" cümlesi ile kurduğu Güneydoğu-AB ilişkisi, etnikçiliğin asayiş boyutunun geri plana itilmesine neden olmuş ve AB bürokrasisi bu yaklaşımın siyasal devamlılığını sağlamak üzere sözde 'Kürt sorunu'nu sürekli gündemde tutmuştu. 2002 seçimleri öncesinde Dünya Ekonomik Forumu" zirvesine katılmak üzere ABD'ye giden Erdoğan, Washington'daki Stratejik Etüdler Merkezi adlı düşünce kuruluşunda bir konuşma yapmış ve bu konuşmada Türkiye'de Türk, Kürt, Laz ayrımının söz konusu olmadığını, hangi etnik grup olursa olsun kendi kültürlerini korunmasından yana olduklarını, Türkçe'nin resmi dil olduğunu ve Türkiye'nin üniter yapısına zarar vermediği sürece Kürtçe eğitimden yana olacaklarını söylemişti.⁶⁴² Mesut Yılmaz da, Kürtçe öğrenimin serbest bırakılmasının Türkiye'yi böleceği görüşüne inanmadığını, hiç kimsenin, devletin resmi dilinin yanına başka dil koyulmasını istemediğini, az sayıda insanın bu özgürlükten yararlanacağını, evrensel kültüre katkıda bulunacak bir niteliği olmayan,

⁶³⁸ Bakınız, **Resmi Gazete**, 19 Şubat 2002, 9 Nisan 2002 ve 9 Ağustos 2002.

⁶³⁹ **Hürriyet**, 4 Ağustos 2002

⁶⁴⁰ Ercan Çitlioğlu; "Serbest Kürtçe'ye Serbestlik", **F. Forum**, 21 Ağustos 2000.

⁶⁴¹ Sadi Somuncuoğlu; **Avrupa Birliği Uyum Paketlerinden Federasyona**, s. 46-47.

⁶⁴² **Yeni Şafak**, 30 Ocak 2002

mahalli bir ağız ve şive olan Kürtçe'nin önündeki engeller kalktığına, Türkiye'de bölücü terör odaklarının elinden çok önemli bir malzemenin alınmış olacağını⁶⁴³ belirterek etnikçilik üzerinden farklılıkçılığı destekliyordu.

3 Kasım 2002 Seçimleri ile iktidara gelen AKP, 1999 sonrasında başlayan uyum stratejisini devam ettirme kararlılığında olduğunu seçim sonrasında da deklare etmişti. Başbakan Abdullah Gül'ün sunduğu 58. hükümet programında, ana hedeflerin en önemli başlıklarından biri AB'ye tam üyelikti. AB ile ilgili olarak mevcut uyum yasalarının güçlendirileceği, temel hak ve özgürlükler açısından bir bütün olarak Avrupa standartlarına uyum sağlanacağı, Kopenhag Kriterleri'ne ulaşılabileceği, ekonomik kriterlerle, AB müktesebatına uyum işlerinin hızlandırılacağı belirtiliyordu.⁶⁴⁴ Nitekim, hükümetin güvenoyu almasından sonra Dördüncü Uyum Paketi gündeme geldi. TBMM Genel Kurulu'nun 2 Ocak 2003 tarihli Birleşiminde kabul edilen 4778 sayılı yasa, 11 Ocak 2003'de Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girdi. Bundan başka 2003 yılında üç uyum paketi daha mecliste kabul edilerek yürürlüğe girdi.⁶⁴⁵ Türkiye Büyük Millet Meclisi Şubat 2002 ile Temmuz 2003 arasında AB üyeliği için gerekli siyasi kriterler çerçevesinde, toplam yedi uyum paketini yasalaştırılmıştı. Çıkarılan bu uyum paketlerinin her birinde doğrudan ya da dolaylı olarak Kürt etnikçiliğini cesaretlendiren düzenlemeler vardı. Dışişleri Bakanı Abdullah Gül, 7. Uyum Paketi'nin kabul edilmesiyle ilgili olarak yaptığı bir açıklamada, "Paket olarak yapacağımız şeyleri yaptık, sıra bunların uygulamasına geldi. Bunlar da uygulanacaktır. Çünkü Türkiye, çok kararludur, 2004 yılındaki fırsatı kaçırmayacaktır" diyerek, uyum paketi çalışmalarının sona erdiğini vurguluyordu.⁶⁴⁶

Bu arada Kürt etnikçiliğini benimseyen çevreler, AB sürecinin getirdiği fırsatları değerlendirmek adına yeni girişimlerde bulunuyordu. PKK 2002'de adını KADEK olarak değiştirmiş ve 2003'te Kürdistan Halk Kongresi adı altında faaliyet göstermeye başlamıştı. Terör ile adı birlikte anılan ve birçok kanlı olayın faili olan PKK, bu imaj değişikliği arayışı ile legalize olmanın yollarını arıyordu.⁶⁴⁷ PKK'nın tutuklu lideri Öcalan ise, 3 Temmuz 2003'te "Kürt Sorununun Demokratik Çözümüne Yönelik Öneriler" başlıklı bir yazısında ne kadar kültür ve dil varlığı olursa olsun, tek ulus

⁶⁴³ **Milliyet**, 21 Şubat 2002

⁶⁴⁴ **Radikal**, 24 Kasım 2002

⁶⁴⁵ Beş, altı ve yedinci uyum paketleri sırasıyla 4 Şubat 2003, 19 Temmuz 2003 ve 7 Ağustos 2003 tarihlerinde Resmi Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girdi.

⁶⁴⁶ **Milliyet**, 31 Temmuz 2003

⁶⁴⁷ **Milliyet**, 16 Nisan 2002

adıyla anılmanın Türkiye için mümkün olabileceğini, ama bu adın ‘Türk’ değil ‘Türkiye’ olmasının sosyolojik açıdan daha gerçekçi olduğunu iddia ediyordu.⁶⁴⁸ 2003 sonunda yaptığı bir değerlendirmede ise, Kürt kimliğinin tanınmasını, dil ve kültürel hakların güvenceye alınmasını, Kürtçe’nin temel eğitim dili olmasını, koruculuğun lağvedilmesini talep etmekteydi.⁶⁴⁹ Homojen bir yapı görüntüsü sergilemeyen Kürt etnikçi hareketinde, farklı gruplar birbirinden farklı eğilimleri temsil etmekteydi. Melik Fırat, Şerafettin Elçi gibi tanınmış isimler tarafından temsil edilen federasyon yanlıları, şiddet ve terörden uzak durmalarına karşın ayrı bir ulus olarak tanınma mücadelesini zaman zaman PKK söylemlerinden daha sert bir şekilde dile getirmekte, hatta PKK’yı ‘Türkleşmeye’ çalışmakla suçlamaktaydı.⁶⁵⁰

AB perspektifi ile çıkarılan uyum paketlerinin, ayrılıkçılığı geriletmediği, Kürtlerin Türk toplumuna entegrasyonunu sağlayıcı bir etkide bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü böylesi bir görüntü, etnikçi hareket için zaten arzulanan bir şeydi. Etnikçi faaliyet, genel olarak, kimliğin değişik görünümünün geliştirilmesi için strateji üretmeye çalışırken bir dilin öğrenilmesini, belli bir dinin etrafında toplanmayı, bir takım sembollerin yaygınlaştırılmasını, grubun tarihsel başarılarının kutlanmasını, siyasal, kültürel ve ekonomik tanınma taleplerini, adalet, eşitlik, otonomi veya belli şartlar gerçekleştiğinde bağımsızlık iddialarını bu stratejilerin dayandığı temel konular haline getirmek istiyordu.⁶⁵¹ Kürt etnikçiliği dilsel bir strateji üzerinden hareket etmekteydi ve Kürtçe’nin eğitim dili olarak kullanılmasındaki ısrarlı çabalar, bu stratejinin ortaya çıkaracağı bilinçle ilgiliydi. Çünkü dil bir milletin oluşumunda, kimlik bilincinin kazanılmasında ve sürdürülmesinde birinci derecede etkili bir olguydu ve sosyal sürecin omurgasıydı. Kürtçe’nin ana dil olarak benimsenmesinde ve konuşulması üzerindeki yasaklar kaldırıldığı halde ‘ana dilde yayın ve öğrenim’ hakkına ilişkin talepler sona ermemişti. Bu talebin, yani okullarda Kürtçe eğitim verilmesi ve Kürtçe yayın yapılması resmi olarak benimsendiğinde açılacak kapıdan Kürt kimliğine resmiyet kazandıracak talepler ve bu talepleri gerçekleştirmeye yönelik iç ve dış baskılar gelecekti.⁶⁵²

⁶⁴⁸ Bakınız, Ruşen Çakır; **Türkiye’nin Kürt Sorunu**, s.185.

⁶⁴⁹ Ruşen Çakır; **Age.**, s.194.

⁶⁵⁰ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s.164 ve 165.

⁶⁵¹ Bakınız, Namık Kemal Öztürk; “Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar”, s.5.

⁶⁵² Nuri Gürgür; “Ana Dilde Öğrenim, Yayın Hakkı ve Etnik Kimlik Üzerine”, **Türk Yurdu**, Sayı: 180, 2002, s.4.

AB Komisyonu, 2004 Ekim ayında, müzakerelere başlanmasına yeşil ışık yakdığı Strasburg'daki oturumda, Türkiye'nin geldiği noktayı şöyle özetliyordu: “ ..iki büyük Anayasa değişikliği ve sekiz yasal düzenleme yapıldı, siyasi reformlar alanında 'önemli gelişme' sağlandı.”⁶⁵³ Geline bu nokta, Kürt etnikçiliği açısından da son fırsat olarak algılanıyordu. Eski DEP'li Leyla Zana ile birlikte bazı belediye başkanları, politikacı, sanatçı ve aydınlar, Türkiye'ye müzakere tarihi verilmesi beklenen bir dönemde, International Herald Tribune gazetesinde yarım sayfalık bir ilan vermişlerdi. ‘Türkiye'deki Kürtler ne istiyor?’ başlıklı bu ilanda, AB sürecinin Türkler ve Kürtler arasındaki soruna barışçı çözüm bulma şansı sunacağı ve Kürt vatandaşlarına, Avrupa'nın demokratik ülkelerinin yurttaşları olan Bask, Katalan, İskoçyalı, Lapon, Güney Trolu ya da Walonlara tanınan ya da bizzat kendisinin Kıbrıs Türkleri için talep ettiği haklara eşdeğer haklar garantilemesi gerektiği belirtiliyor, demokratik çözüm için, 1990'lı yıllarda zorla boşaltılan 3 bin 400'ü aşkın Kürt köyünün yeniden inşası ve 3 milyona yakın Kürt göçmeninin yurtlarına ve yuvalarına dönüşünü teşvik önlemlerini de içeren kapsamlı ve Avrupa destekli kalkınma programı hazırlanıp uygulamaya konulması; Barış ve güven ortamının yaratılması, şiddet ve silahlı çatışma sayfasının tamamen kapatılması için genel bir siyasi affın çıkarılması; Kürt halkının varlığını tanıyan, ona kendi dilinde resmi eğitim-öğretim ve medya faaliyetleri, kendi kimliğiyle dernek, kurum ve parti kurup, kültürünü ve siyasal istemlerini özgürce ifade etme ve savunma haklarını garantileyen, yeni, çağdaş, demokratik bir anayasa hazırlanıp yürürlüğe geçirilmesi ve bu konuların Türkiye'nin AB'ye girişinin önkoşulu olarak değerlendirilmesini istiyorlardı.⁶⁵⁴ Bu ilanda yapılan benzetmeler kamuoyunda ciddi tepkilere neden olunca Leyla Zana, Hatip Dicle, Orhan Doğan ve Selim Sadak 'özerklik ve otonomi içeren federatif çözümlerin çağın koşullarına uymadığını' dile getirerek, söz konusu ilanda, Kürt sorununun çözümünde verilen örneklere ve 'Kıbrıslı Türkler' yaklaşımına katılmadıklarını açıklıyorlardı. Zana, Dicle, Doğan ve Sadak bu açıklamada; durumu ‘gerek Türkiye içinde, gerek uluslararası alan ve devletler düzeyinde Türkiye'nin AB'ye alınmasını istemeyen güçler’ in provokasyonu olarak nitelendirmişti.⁶⁵⁵

⁶⁵³ **Yeni Şafak**, 7 Ekim 2004

⁶⁵⁴ **Milliyet**, 10 Aralık 2004

⁶⁵⁵ **Radikal**, 11 Aralık 2004

Aralık 2004'te başlayan 'ucu açık müzakere' süreci, kimlik siyaseti bağlamında, uygulamaya ilişkin tazyiklerin daha da arttığı bir süreç oldu. Kürtçü hareket açısından beklentiler artmıştı. Kürtçü gruplar, aralarındaki yaklaşım farklılıklarına rağmen, AB'ye üyelik süreci ile ilgili ortak bir tavra sahipti. Örneğin, Hak ve Özgürlükler Partisi bir bildirisinde, AB projesini bir uygarlık projesi olarak değerlendiriliyor, 'Kürt sorunu'nun çözümünde müzakere sürecini bir koz olarak kullanmak gerektiğini savunuyordu. Hatta daha ileri giderek Kürtlerin bir taraf olarak müzakerelere katılması gerektiğine vurgu yapıyordu. Kürdistan Sosyalist Partisi, Kürtlerin AB sürecini bir koz olarak kullanmaları gerektiğini savunuyordu. Kürtçü aydınlar da sürecin iyi değerlendirilmesi halinde AB'ye üyelik sürecinin, bazı taleplerin karşılanmasını kolaylaştıracağını düşünüyorlardı.⁶⁵⁶ Demokratik Toplum Partisi(DTP) programında da "Türkiye'nin AB'ye katılımını hızlandırmak ve müzakere sürecinin AB'ye tam üyelikle sonuçlandırılmasını sağlamak üzere çaba içinde" olunacağı belirtilmiş, DTP'nin "Türkiye'nin Avrupa Birliğine üyelik sürecini demokratikleşme açısından" desteklediğine değinilmişti.⁶⁵⁷

DEHAP Genel Başkanı Tuncer Bakırhan, '1999 yılı sonrasındaki sürecin, Kürtlerin demokratik taleplerini dile getiren kesimler açısından çok önemli olduğunu, Kürtlerin, ayrı devleti tartışmaktan, ülke bütünlüğü içinde anayasal vatandaşlığı benimseme noktasına geldiğini, bugün demokratik ve kültürel haklarının tanınmasının ve anayasal güvenceye kavuşturulmasının talep ettiklerini, özgür ve eşit yurttaşlık taleplerinin, Cumhuriyet'in demokratikleşmesiyle sağlanacağına inandıklarını belirtiyordu.⁶⁵⁸ Batman'ın DEHAP'lı Belediye Başkanı Hüseyin Kalkan, AB yolunda atılan bazı demokratik adımları önemsememenin yanlış olduğunu, süreci verimli hale getirmek için dağdaki insanların da demokratik yaşama katılması önündeki engellerin kaldırılmasını, toplumsal barışın bu yolla kalıcı hale getirilebileceğini ifade ediyordu.⁶⁵⁹

Yeğen, Kürt kimliğine ilişkin kolektif taleplerin kapsamlı bir biçimde kabulünün, içinde bulunulan yabancılaştırmanın engellenmesini sağlayabilecek gibi görünmesine rağmen, hoşnutsuzlukların giderilmesine yönelik çabaların Türkiye'de siyasi birliği, bütünlüğü zorlayıcı sonuçlar doğurabileceğini belirtirken haklıdır.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Gürbüz Evren; **Avrupa Birliği Sürecinde Kürtçülük**, s. 65-67.

⁶⁵⁷ Bakınız, Demokratik Toplum Partisi(DTP) Programı(<http://www.dtpgm.org.tr/program.pdf>)

⁶⁵⁸ Yazı Dizisi; "AB Eşiğinde Kürt Sorunu-2", Haz: Ali Topuz, **Radikal**, 24 Mayıs 2004

⁶⁵⁹ Yazı Dizisi; "AB Eşiğinde Kürt Sorunu-1", Haz: Ali Topuz, **Radikal**, 23 Mayıs 2004

⁶⁶⁰ Bakınız, Mesut Yeğen; **Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, s. 25.

AB'ye uyum süreci içerisinde demokratik açıdan bir çok açılım gerçekleştirilmesine rağmen ne terör ortadan kalktı, ne de ayrılıkçılık düşüncesinde herhangi bir gerileme yaşandı. Aksine, Kürt etnikçisi grupların kendini ötekileştirme çabaları sürdü ve Kürtler arasında içinde yaşadığı topluma yabancılaşma artış gösterdi.

2005 yılında, Mersin'de yapılan Nevruz kutlamaları sırasında Türk bayrağına yapılan saldırı, farkçılık siyasetinin toplumu getirdiği noktayı göstermekteydi. Genelkurmay Başkanlığı'nın olayla ilgili yaptığı açıklamada, saldırıda bulunanları 'sözde vatandaşlar' olarak tanımlamıştı. Ayrıca, dost ve düşman herkesin, ülkenin bölünmez bütünlüğünün sembolü olan Türk bayrağının sahihsiz olmadığını, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin, tıpkı atalarının yaptığı gibi bayrağını koruma ve kollamaya, bunun için gerekirse kanının son damlasını akıtmaya hazır ve yeminli olduğunun bilinmesi gerektiğini sert bir üslupla dile getiriyordu.⁶⁶¹ Aynı yıl karşı-karşıya gelmelerin yarattığı gerilimler artmaya başladı.

Eylül ayında PKK ve onun yasal uzantıları, PKK liderinin serbest bırakılması talebi ile bir gösteri düzenlemek istedi. Gösteriye izin verilmediği için olaylar çıktı. Gemlik'ten dönen Kürt etnikçileri, Bozüyük ilçesinde taşlı-sopalı saldırıya uğradı.⁶⁶² Sol bazı gruplarda da karşı-etnikçilik bağlamında tepkiler dile getirilmeye başlanmıştı. Türk Solu adlı dergide yayınlanan "Kürt Sorunu Yok Kürt İstilas Var" başlıklı makaleye yansıyan ırkçılık, kimlik siyasetinin potansiyel olarak içinde barındırdığı tehlikenin habercisi gibiydi. Bu yazıda Türkler, Kürt kuşatması karşılığında seferberliğe çağrılıyordu. Öngörülen ayrımcılık sosyal hayatın her kapsamına yaygınlaştırılma mantığı ile dile getiriliyor, boykot çağrısı Kürtçe müzik çalan eğlence yerlerinden, lahmacun ve kebaba kadar geniş bir alanı kapsıyordu.⁶⁶³

AKP, yaşanan sorunu tanımlama konusunda şaşkındı ve adlandırma siyaseti bağlamında sıkıntılıydı. 'Kürt sorunu' tanımlaması giderek daha fazla yaygınlık kazanıyordu. AKP lideri, her soruna bir ad koymanın gerekmediğini, ama illa bir adlandırma yapmak gerekirse 'Kürt sorunu' nun bu milletin bir parçasının değil, hepsinin sorunu olduğunu açıklamıştı. Diyarbakır'da yaptığı konuşmada, AKP iktidarını, geçmişte yapılan ayrımcılığı hem bölgesel, hem de etnik açıdan kaldıran bir parti olarak tanımlıyordu. Başbakan aynı konuşmada, geçmişte her toplum kesimine

⁶⁶¹ **Radikal**, 23 Mart 2005

⁶⁶² Murat Yetkin; "Türk-Kürt Çatışması mı Kışkırtılıyor?", **Radikal**, 6 Eylül 2005

⁶⁶³ Mustafa Akyol; **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, s. 161.

karşı siyasi ve idari hatalar yapıldığını, 'Kürt sorunu' nun anayasal düzen dahilinde, daha çok demokrasi, daha çok vatandaşlık hukuku ve daha çok refahla çözmeye çalışacaklarını, ülkede yaşayan birçok etnik unsur arasında ayırım yapmayacaklarını da belirtmişti.⁶⁶⁴ Bu açıklama sadece popülist bir açıklama değildi, bu açıklama hem Kürt etnikçiliği yapan grupların tezleri ile hem de AB' nin tezleri ile uyuşma halindeydi.

Nitekim bu açıklamaya Avrupa'dan gelen tepki gecikmedi. Eski İtalya Başbakanı Massimo D'Alema ve eski Fransa Cumhurbaşkanı François Mitterand' ın eşi Danielle Mitterand başta olmak üzere çok sayıda Avrupalı siyasetçi, yazar ve akademisyen tarafından imzalanan bir metinle, 'Kürt sorununun barışçıl çözümü' için Türkiye'ye hemen çağrı yapıldı. Fransız Le Monde gazetesine verilen 'Türkiye'de Barış ve Diyalog İçin Çağrı' başlıklı ve 120 imzalı ilanda, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın hata yapıldığını kabul etmesinin umut verici olduğu⁶⁶⁵, terör örgütü ile diyalog başlatılması gerektiği ifade ediliyordu.

Daha önce de belirttiğimiz gibi siyasal İslamcı hareketin Kürt etnikçiliğine geleneksel yaklaşımı 'ümmeççi' bir yaklaşımdı. Türkiye'de dinsel kimlik siyasetine vurgu yapan İslamcı aydınlar, etnik tanınma talepleri konusunda homojen bir tutum geliştirememiş olsalar da, Kürt etnikçiliği konusundaki yaklaşımları üzerinden Türk modernleşme projesini eleştirmişlerdi. İslam ile global ölçekte gündemde olan kültürel toplulukların haklarını, çoğulculuğu, farklılığa dayalı kimlikleri bağdaştırmaya çalışmışlardı. Bunu yaparken Batı'lı tarzda birey öncelikli yaklaşımı 'cemaat içinde birey' kavramı ile ikame etmeye çalışmışlardı. Yaklaşımlarında 'ümmeç' düşüncesinden sapmadan, sorunu Müslüman kardeşliği çerçevesinde aşmayı önermişlerdi.⁶⁶⁶

Dinsel kimliğe endeksli siyasal yaklaşımın gerilemesi ve AKP söylemlerinin dönüştürücü etkisi soruna yaklaşımda bir kırılma yarattı. AKP'nin parti programında "...kültürel farklılıklar bir zenginlik olarak" görülmekte, "...bölge halkını rahatsız eden OHAL uygulamasının" tamamen kaldırılmasını hedeflenmekte, "...terörü sona erdirmenin temel hak ve hürriyetlere saygılı bir devlet yaklaşımı ile ekonomik kalkınmayı ve güvenliği aynı bütünün parçaları olarak ele almaktan geçeceğine" inanılmakta, "...vatandaşlık bilincinin birlik ve beraberliğin çimentosu olduğuna vurgu

⁶⁶⁴ **Milliyet**, 13 Ağustos 2005

⁶⁶⁵ **Radikal**, 14 Eylül 2005, **Milliyet**, 14 Eylül 2005

⁶⁶⁶ İslamcı yazarların Kürt etnikçiliğine bakış açısı için bakınız, Ümit Cizre; "Türkiye'nin İslamcı Yazarlarının Gözüyle Kürt Milliyetçiliği", s. 162.

yapılmaktaydı.⁶⁶⁷ Bu yaklaşım dinsel kimlik siyasetine olan yaklaşımın bir benzeriydi. Temel hak ve özgürlükler bağlamında, demokratikleşmeyle ve kimlik farklılığına sürekli bir vurguyla, anayasal vatandaşlık çözüm önerisi olarak sunuluyordu. Bu yönelim dinsel kimliği esas alan siyasal İslamcılığın, çok hukuklu toplum projesinin, muhafazakâr demokrat kimlikli AKP üzerinden çok kültürlü bir projeye evrilmesi anlamına geliyordu.

4.4. Çok Hukukluluktan Liberal Çok Kültürcülüğe Dinsel Kimlik Siyaseti

1990'lı yıllar dünyada ve hemen yanı başımızdaki Avrupa'da çok kültürcülüğün toplumsal/siyasal bir model olarak yükselen değer haline geldiği yıllardı. Çünkü bu yıllarda AB, siyasal bir birlik olarak etkinlik mücadelesine katılma arayışı içerisindeydi. Çok parçalı bir yapıdan ortak bir Avrupa kimliği devşirmeye ve bu kimliği temsil eden çok kültürlü bir yapı oluşturulmaya çalışılıyordu. Bu yönelim Türk aydınlarında da benzer bir eğilimi canlandırdı ve çok kültürcü yönelimin başlangıcı, İslamcı aydınların öncülüğü ile yapıldı. 12 Eylül sonrasında yaşanan süreçte, İslamcılığı savunan çevreler siyasal alanda olduğu gibi toplumsal ve kültürel alanda da etkinlik kazanmışlardı. Yüksek eğitim, kitle iletişim, haberleşmenin yaygınlaşması ve yeni bir burjuvazinin yani İslamcı burjuvazinin gelişmesi İslamcı kimlik söyleminin siyasal düzlemde ortaya çıkışında önemli bir rol oynadı.⁶⁶⁸

İslamcılık, önceleri İslam dünyasını bütüncül olarak algılıyor ve İslam dünyasının ortak sorunlarına çözüm bulma misyonu ile hareket ediyordu. İslamcı hareketin demokrasinin ilk yıllarından itibaren sürekli bir karşıtlık pozisyonu ile temellenen siyasal tavrı, ülkedeki bütün siyasal gruplar gibi 1980 sonrasında dönüşüme uğradı. Bütün ideolojik gruplar pozitif ifade üsluplarını kullanmaya yöneldi. İslamcılığın düşünsel temsilcileri, ancak bu dönem sonrasında karşı düşünce ve ideoloji grupları tarafından tanınmaya ve saygı görmeye başladı. Bu yeni dönemde, daralmış bir alanda İslami yaşam tarzının bir parçası olan toplumsal pratiklerin yeniden canlandırılması hedefleniyordu.⁶⁶⁹ 1980 sonrasında siyasal İslamcı hareket, gençlerin ilgisinin artışına paralel olarak gençleşti. İslamcı yayınevlerinde çok sayıda çeviri eser basıldı ve İslamcı yayın yapan dergiler, bu dergilerin alt kadrolarında çalışan gençleri

⁶⁶⁷ AK Parti; **Kalkınma ve Demokratikleşme Programı**, ss.26-28

⁶⁶⁸ M. Hakan Yavuz; "Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi", s. 36.

⁶⁶⁹ Şaban Sitembölükbaşı; "Cumhuriyet Dönemi İslamcılık Düşüncesinin Genel Karakterleri", s. 128.

entelektüel platformlara taşıdı. Bu dönemde Çakır'ın tabiriyle ayetlerin sloganlaşması sürecine girildi.⁶⁷⁰ İslamcı entelektüeller, laik ve pozitivist seçkinlerin entelektüel tartışmalardaki tekellerini kırmaya, İslamcı yeni aydın tipi, ciddi boyutta, entelektüel bir meydan okuma ve alternatif toplum tasarıları ile gündemi belirlemeye başladı.⁶⁷¹

Yeni entelektüellerin güçlenmesiyle birlikte, düşünsel platformlarda da dinin görünürlüğü arttı. Din yeni zamanın gereklerine uygun bir etik ve estetik anlayış ile tarih sahnesine yeniden çıktı.⁶⁷² Sayıları giderek artan, çoğunlukla da laik eğitim kurumlarında yetişen bu aydınlar, sayıları çoğalan dergi ve yayınevleri aracılığı ile bir yandan geleneksel İslamı eleştirirken, öte yandan dünyadaki gelişmelere paralel olarak Batı modernitesinin eleştirel bir okumasını yapmak suretiyle ona alternatif bir model üretme gayreti içine girdi.⁶⁷³ Değişen toplumsal şartların etkisiyle ulemanın etkinlik alanı giderek daraldı ve bu etkinlik İslamcı aydınlar tarafından daha belirgin bir biçimde sergilenmeye başladı.⁶⁷⁴

Çok hukukluluk konusunu toplumsal/siyasal bir talep olarak gündeme taşıyan ve alternatif bir sistem olarak kamuoyuna sunanlar da, savunanlar da İslamcı entelektüellerdi. Bu aydınlara göre, tek kimlikli bir siyasal birlik, farklılıkların önünde engeldi. Siyasal birlik, ancak bu birliğe katılan farklı kimliklerin kendi aralarında imzaladıkları bir sözleşme ile sağlanırsa anlamlı olabilirdi ve bu ihtiyacı giderecek sözleşme İslam tarihinin derinliklerinde bulunmuştu. Bulaç, bu çerçevede İslam tarihinde 'Medine Vesikası' olarak bilinen anlaşmanın öngördüğü düzene benzer bir yapıyı öneri olarak sundu. Bu öneri, Ali Bulaç'a göre, bütün taraflara karşı olan tekil bir projenin(modern ulus-devlet) aşılıp, yeni ve çoğulcu bir projenin(çok kültürlü/ çok hukuklu projenin) nasıl tasarlanabileceğini araştırmaya yönelik bir çabanın ürünüydü.⁶⁷⁵ O'na göre İslam dini insanlara Tanrı seçme özgürlüğünü, din, grup ve hukuk seçme hakkını, siyasal organizasyona katılma hakkını sağladığından çoğulcu bir toplum projesi öngörmekteydi.⁶⁷⁶

İslamcı aydınlara göre Medine Vesikası, ideal bir siyasal birliğin hukuki belgesiydi. Bu belgenin genel çerçevesi, farklı toplulukların bir arada yaşamasını

⁶⁷⁰ Ruşen Çakır; *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, s. 253-254

⁶⁷¹ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s.421.

⁶⁷² Nilüfer Göle; *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, s. 120.

⁶⁷³ Nilüfer Göle; *Age.*, s. 54.

⁶⁷⁴ Ruşen Çakır; *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, s. 252.

⁶⁷⁵ Ali Bulaç; "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar(1)", *Birikim*, Sayı:47, 1993, s.43.

⁶⁷⁶ Ali Bulaç; "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar(2)", *Birikim*, Sayı:48, 1993, s.53-54.

mümkün kılan bir proje olarak çizilmişti.⁶⁷⁷ Medine Vesikası, kendini tanımlayan, kendine dinsel, etnik ve sosyal kriterlerden hareketle bir kimlik biçen; mensup olduğu dine ve kimliğe göre hangi hukuk, örf ve normlara göre yaşama arzusunda olduğunu açıkça deklare eden; farklı sosyal bloklar arasında imzalanmış hukuki bir metin olarak ortaya çıkmıştı.⁶⁷⁸ Medine Vesikası bağlamında din ve hukuk seçip, bu seçimlerini deklare edenler birer hukuk topluluğu olarak ve aynı zamanda siyasi birliğin kurumlaşmasını tespit etmek üzere taraf olarak kabul edilmişlerdi.⁶⁷⁹

Çok hukukluluk, modern paradigma çerçevesinde oluşturulan tekçi bir hukuk sistemini reddediyor ve bir imparatorluk bakiyesi olan Türkiye’de, uygulamada örneği olmayan çoklu bir hukuk sistemini alternatif model olarak sunuyordu. Anakronik bir biçimde Kemalist modernleşme projesinin tek hukuklu yapısı eleştiriliyordu. Bu eleştiriler dünya genelinde modernizm eleştirileri ile de paralellik içindeydi. İslamcı entellektüellere göre, Kemalist ulus-devlet yapısı toplum içinde yaşayan farklılıkları bir arada yaşatma yeteneği olmayan bir yapıydı ve herkesi kendi tekil/monist potasında eritmeye, asimile etmeye çalışıyordu. Türkiye sınırları içerisinde bir çok farklı toplumsal grup yaşamasına rağmen ulus-devlet yapısı bu farklı kimlikleri inkar ediyordu.⁶⁸⁰ Ondokuzuncu yüzyılın ulus-devleti, ideoloji ve düşüncüyü millileştirmiş ve kültürü ulusal sınırlara hapsedmişti. Misak-ı Milli adeta bir hapisane haline gelmişti. Oysa varlık dünyası çoğulcu bir karaktere sahipti ve bu çoğulculuğun aktüel hayattaki karşılığı her biri kendine özgü bir aidiyete, kimliğe sahip olan dinler, şeraitler, zümreler olan topluluklardı. Böyle bir dünyada renkler, sesler, örf ve adetler, kültür ve davranışların farklı farklı olması doğaldı.⁶⁸¹ Modern ulus-devlet, merkezi toprağa bağlı ve ulus temelinde örgütlendiğinden çok sayıda farklı dinsel, etnik, kültürel grubu bir arada yaşatma konusunda acze düşmekle suçlanıyordu. Siyasal yönden çoğulcu liberal demokrasiler farklı kimliklerin sahici taleplerini karşılamakta zorlanıyordu. Çünkü ulus-devlet yapısı hukuki, toplumsal ve dinsel çoğulculuğa kapalı bir projenin ürünüydü. Liberal eğilimler siyasal çoğulculuk düşüncesine sahip olmalarına karşın diğer çoğulculukları, geliştirmedikçe farklı kimlik ve yaşam biçimlerini koruyamazdı.⁶⁸²

⁶⁷⁷ Ali Bulaç; **Modern Ulus Devlet**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 170 ve 261.

⁶⁷⁸ Ali Bulaç; “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar(2)”, s.55.

⁶⁷⁹ Ali Bulaç; **Modern Ulus Devlet**, s. 265.

⁶⁸⁰ Ali Bulaç; **Age.**, s. 16.

⁶⁸¹ Ali Bulaç; “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar(1)”, s.42.

⁶⁸² Bakınız, Ali Bulaç; **Modern Ulus Devlet**, s. 169.

Oysa Cumhuriyet esasen bakiyesi olduğu siyasal yapının çoklu niteliğinin reel politik zorluklarının bir ürünüydü. Tek hukuklu sistem yeni kurulan ulus-devlet yapısının temel sacayaklarından biriydi. Bu sistem dönemin demografik yapısına da uygundu. Bu çalışmanın önceki bölümlerinde de değinildiği gibi Misak-ı Milli sınırlarında yaşayan insanlar kültürel açıdan homojen bir görüntü içindeydi. Ne kendine özgüllüğü baskın olan kimlikler, ne kültürler ya da dinler ve şeraitler vardı. Kurulan yapı zamanın şartları göz önüne alındığında dünya genelindeki eğilimlere paralel bir seyir içinde anlam kazanmıştı. İslamcı entelektüeller ulus-devleti bir hapisaneye benzeterek eleştirirken her bir kimliğin kendi özgüllüğü içinde tikel hapisaneler oluşturma kapasitesine sahip olduğunu görmezden geliyorlardı.

Çok hukukluluk, başka bir ifade ile bireylerin kendi inançlarına uygun düşen hukuk düzenine göre yaşama özgürlüğü, İslamcılığın siyasal temsilcisi Refah Partisi tarafından da savunuluyordu.⁶⁸³ İslamcı entelektüellerin alternatif olarak sunduğu Medine Vesikası modeli, çok hukuklu bir toplum tahayyülü, siyasal alanda dinselliği temsil eden Refah Partisi çevrelerinde de hemen karşılık bulmuştu. Refah Partisi, zaten kültürel dönüşümü hedefleyen söylemleri, yaşam tarzlarını, bir siyasal kimlik parametresi olarak dinsel kimliği kullanmaya başlamıştı. Kültür olgusu farklılıklar bağlamında siyasal tartışmaların gündemini belirliyordu. Kimlik konusu, tabir caizse siyasal alanın belirleyicisi konumuna geliyordu. Çok hukuklu toplum tahayyülünün tetiklediği tartışmalar, zamanla kimlik siyasetine ilişkin bir talep haline gelmişti. Ali Bulaç tarafından gündeme getirilen ve Refah Partisi tarafından da benimsenen çok hukuklu toplum projesi bir anlamda, İslami bir kimlik ya da farklılık politikası önerisi olarak yorumlanıyordu.⁶⁸⁴ Medine Vesikası bağlamında yapılan öneriler çoğulculuğun ‘postmodern ulema’ tarafından İslam düşüncesi esas alınarak meşrulaştırılması çabasıydı. ‘Postmodern ulema’ moderniteyi aşmak amacıyla hareket ederken, onun radikal uzantısı ve sureti olan postmoderniteyi meşrulaştırıyor, verili dünyaya alternatif bir moral arayışına değil, kendi değerlerini hakim kılmaya yönelik bir görüntü ortaya koyuyordu.⁶⁸⁵

Özellikle göçmen sorunu yaşayan Amerika ve Kanada gibi ülkelerde gündeme getirilen çok kültürlülük tartışmaları zamanla çok dilli, çok kültürlü toplumlarda beliren

⁶⁸³ Haldun Gülalp; **Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri**, s.65.

⁶⁸⁴ Menderes Çınar; **Siyasal Bir sorun Olarak İslamcılık**, s.228.

⁶⁸⁵ Ali Yaşar Sarıbay; **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, s.121 ve 124.

aidiyet sorunlarını çözebilecek anahtar bir model olarak dünya genelinde de savunulmaya başlanmıştı. Çok kültürlü model yeni bir kolektif aidiyet tahayyülünün, aidiyet krizini çözebilecek yeni bir yaklaşımın düşünsel taşıyıcısı haline gelmişti. Bu haliyle de dine dayanan kimlik taleplerinin giderek neo-liberal siyasal yaklaşımla bütünleşmesini sağlamıştı. Medine Vesikası bağlamında çok hukukluluk temelinde başlayan alternatif yönelim, felsefi anlamda çok kültürlülük tartışmalarından beslenmişti. Bu düşünceler zamanla dünya genelinde tartışılmaya başlanan çok kültürlülük modeli ile de ciddi bir destek bulmuştu. Çok kültürlülük olarak adlandırılan kültürel çoğulculuk biçimi, özünde liberal bir çoğulcu toplum tasarımı olarak gelişim göstermeye başlamış bir siyasi akımdı. Bu anlamda bu kavram, kültürel kökeni ne olursa olsun farklı kültürel geleneklerin eşitlik esasına dayanarak bir arada yaşamalarında herhangi bir sorunun olmadığını ifade eden, siyasal ve toplumsal bir sistemin somutlaşmış projesi olarak ortaya çıkmıştı.⁶⁸⁶

Charles Taylor tarafından yazılan “Tanınma Politikası” başlıklı makalenin yayımlanmasıyla başlayan tartışmalar etnik, dilsel, dinsel, kültürel siyasal taleplerin felsefi meşruiyet arayışının kaynağı olmuştu. ‘Medine Vesikası’ çerçevesinde tahayyül edilen alternatif toplumsal/siyasal model postmodern bir okuma tarzı olarak ortaya çıkmıştı. Bu perspektifte modern devletin, toplumu bütünüyle kuşatan ve bireye çok az bir özgürlük alanı bırakan baskıcı ve denetleyici bir yapıya sahip olduğu ifade ediliyor İslam’ın, farklı etnik ve dinsel grupların tam siyasal katılım haklarını kabul ettiği, bu modelde dinsel ve hukuksal bir özerkliğin söz konusu olduğu üzerinde duruluyordu.⁶⁸⁷

Taylor’a göre, kimliğin keşfi ya da farkına varılması diyalojik bir sürecin ürünüydü. Kimlikler tanınma, tanınmama ya da yanlış tanınma yoluyla biçimlenmekteydi. Tanınmama ve yanlış tanınma kimlikler açısından sorunlu bir sürecin başlamasına neden oluyordu. Demokratik gelişmeyle birlikte farklılıkların eşit biçimde tanınmasına yönelik talepler artış göstermişti ve bütün insanların eşit saygıyı hak ettiğinden yola çıkan eşit haysiyet politikası, insanlara karşı farklılıkları görmezden gelen bir tutumla yaklaşmamızı zorunlu kılmıştı. Ancak bugün, tanınma talepleri eşit saygı ilkesi ve eşit haysiyet politikasının daha ilerisindeydi. Bugün talep edilen şey,

⁶⁸⁶ Mustafa Erdoğan; **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Siyasal Kitapevi, Ankara, 1998, s.188.

⁶⁸⁷ Aytekin Yılmaz; **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, s.171.

farklılıkların sadece varlıklarını sürdürmesine izin verilmesi değil, eşit değerde olunduğunun herkes tarafından kabul edilmesiydi.⁶⁸⁸

Çok hukuklu ya da çok kültürlü proje ayrımcılığa dayanan bir duruşu simgeliyordu. Grup ayırımına dayanan toplum tasavvurları, kolektif kimlikleri esas aldığı ölçüde, öncelikle bir tür kimlik sayımı yapılmasını veya herkese bir kimlik biçilmesini teoride ve pratikte meşrulaştırıyordu.⁶⁸⁹ Kolektif bir kimlik olarak dinin çok kültürlü tahayyül etrafında değerlendirilmesi, birçok kimliğe aidiyeti aynı anda hisseden ‘insan beni’nin kendini tek bir kimlik kategorisine hapsetmesi sonucunu doğurmaktaydı. Çok kültürlü tanınma politikası kolektif aidiyetin siyasal olarak tanınmasını gerektiren bir projeydi. Bu durum, tanınması talep edilen kimliği bireysel olarak farklı algılayanların işini zorlaştırmaktaydı. Böylesi bir zorlama ise, bireylerin kendi yaşamlarını, mutlaka tanınması talep edilen kimliğin etrafında düzenlemesini talep edecekti.⁶⁹⁰

Ayrımcı, dışlayıcı bir siyasal pozisyonun, ‘kimlik takıntısı’nın siyasal İslamcılığı getirdiği nokta 28 Şubat süreciydi. Daha önceki bölümlerde 28 Şubat sürecinin siyasal İslamcılığın ideolojik tavrında gözlemlenebilir bir tutum değişikliği yarattığı belirtilmişti. Bu değişim liberal değerlerin keşfine dayanıyordu. Geleneksel yaklaşımı temsil eden SP’nin söylemlerinde bile bir yumuşama, daha önce ötekileştirdiği ‘piyasacı’ ideallere yönelme söz konusuydu. Özellikle 1990’lı yıllardan itibaren giderek daha güçlenen dindar orta sınıfın beklentilerini ve toplumun geneli tarafından sisteme yönelen talepleri siyasal bir programa dönüştürmeyi başaran AKP de ‘muhafazakâr demokrat’ kimliği ile neo-liberal politikaları savunmaya başladı. Siyasal anlamdaki bu dönüşüm sonrasında söylem ve pratik olarak demokrasi, insan hakları, temel hak ve özgürlükler dinsel sembolizmin önüne geçti. Bu yeni çizgi, hem İslamcı aydınlar hem de dinsel kimlik siyasetinin hitap ettiği kitleler açısından da karşılık buldu. İslamcı entelektüellerin çok hukukluluk projesi etrafında geliştirmeye çalıştıkları alternatif model siyasal pratik açısından liberal çok kültürcülüğe doğru evrildi.

AKP’nin iktidar olma sürecinin AB’ye üyelik süreci ile çakışması geleneksel ulus-devlet formunun karşısına çok kültürcü modeli oturtmayı kolaylaştırdı. AB

⁶⁸⁸Bakınız, Charles Taylor; “Tanınma Politikası”, ss.42-84.

⁶⁸⁹Mustafa Erdoğan; **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, s.197.

⁶⁹⁰Bakınız, K.Antony Appiah; “Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma- Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yenidenüretim.”, Çev: Nazlı Ökten, Amy Gutman(Haz.); **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, İstanbul, 2005, s.156-157.

perspektifi bu yeni yönelimin somut bir çerçeveye oturmasını sağladı. Bu çerçevede farklı yaşam tarzlarına, farklı kültür ve inançlara saygı temelinde çok kimlikli, çok kültürlü yapı, söylemin merkezine oturdu. Ancak Türkiye’de bu gelişmeler yaşanırken, hiç bir zaman ABD ya da Kanada gibi göçmen kabul eden ülkelerde olduğu türden bir çok kültürlülük modelini benimseyememiş olan Avrupa, bir süre için yaklaştığı çok kültürlülük uygulamalarından vazgeçme sürecine girdi. Bu vazgeçme çok kültürlülük politikalarından faydalanacak olan grupların değişmesinden kaynaklanıyordu. Örneğin daha önce zararlı olduğu düşünülmeyen grupların yerini, bugün bir tehdit olarak görülen Müslümanlar almıştı. Daha önce belki de geçici oldukları düşünüldüğünden varlıkları önemsenmeyen Müslümanlar, toplumun daimi bir parçası haline geldikçe tehdit olarak algılanmaya başlanmıştı. Çok kültürlülük uygulamalarının bu tehdidi oluşturduğu ileri sürülmektedir. Dolayısıyla, çok kültürlülük giderek zayıflamaya, tek kültürlülük ya da hakim kültürlülük ağırlık kazanmaya başlamıştı.⁶⁹¹ Nitekim İspanya’nın eski başbakanlarından muhafazakâr Jose Maria Aznar, katıldığı bir toplantıda Avrupa’da çok kültürlülüğün büyük bir başarısızlık olduğunu, çok kültürlülüğün, toplumları böldüğünü ve zayıflattığını belirtiyor, insanların etnik kökenleri ya da dinleri temelinde farklı düzenlemeleri kabul etmenin, Avrupa için çok büyük bir hata olacağını vurguluyordu.⁶⁹²

1990’lı yılların başlarından itibaren çok kültürlü söylemlerin büyümesine kapılan Avrupa 2000’li yıllardan sonra bu söylemlerden uzaklaşmaya başlamıştı. Çok kültürlülük tartışmalarındaki en büyük değişim, çok kültürcü politikalarından faydalanacak olan grupların değişmesiydi. Örneğin daha önce zararlı olduğu düşünülmeyen grupların yerini, bugün bir tehdit olarak görülen Müslümanlar almıştı. Daha önce belki de geçici oldukları düşünüldüğünden varlıkları önemsenmeyen Müslümanlar, toplumun daimî bir parçası haline geldikçe tehdit olarak algılanmaya başlanmıştı. Çok kültürlülük uygulamalarının bu tehdidi oluşturduğu ileri sürülmekteydi. Dolayısıyla, çok kültürlülük giderek zayıflamaya, tek kültürlülük ya da hâkim kültürlülük ise ağırlık kazanmaya başlamıştı.⁶⁹³

AKP’nin iktidara geldiği 2002 sonrasındaki dönemi, genel anlamda dinsel kimlik siyasetinden ‘uzak görünme’ dönemi olarak kabul etmek mümkün görünse de,

⁶⁹¹ Deniz Altınbaş; “Avrupa ve Çokkültürlülük: Fransa Örneği”, **Stratejik Analiz**, Sayı: 78, Ekim 2006, ss. 52-61, s. 58-59.

⁶⁹² **Milliyet**, 28 Ekim 2006

⁶⁹³ Deniz Altınbaş; “Avrupa ve Çokkültürlülük: Fransa Örneği”, s. 58.

Türkiye’de yaşanan sorunu ısrarcı bir biçimde kimlikler sorunu olarak tanımlaması, ‘farklılıkçılığa’ karşı olumlu bir tutum sergilemesi, Kürt etnikçiliği söylemlerinin yükselmesine neden oldu. Elbette bu konuda, AB sürecini ve bu süreçte yaşanan değişimin de etkisini gözlerden kaçırmamak gerekir. AKP, ‘farklılıkçı’ söylemlerini ve kimlik siyaseti sorunu karşısında sergilenen tavrını, liberal çok kültürcü söylemlerle ifade etmeye çalışıyordu. Kürt etnikçisi koronun Türkiye’yi getirdiği nokta, Türk ulusal kimliğinin tartışılmaya başlamasıydı.

4.5. Ulusal Kimliğin Reddi ve Yeni Bir Kimlik Arayışı

1923’te kurulan Türkiye Cumhuriyeti’ni tanımlayan resmi ideoloji ulusçuluk ideolojisi olmuştu. Ama bu ideolojinin Atatürkçü yorumu her türlü ayrımcılığın ötesinde, dinsel ve etnik farklılıkçılığın sıfırlanmaya çalışıldığı, birleştirici ve bütünleştirici bir niteliğe sahipti. Bu ideolojik duruşun doğal bir sonucu olarak Türk ulusal kimliği, çoklu toplumsal/kültürel/siyasal bir yapının bakiyesi olan Türkiye Cumhuriyeti’nin, zamanın gereklerini yansıtan yeni bir siyasal yapıyı oluşturmak üzere gündeme getirdiği ve Tanzimat’tan beri süregelen tartışmalara dayanan tecrübenin ışığında formüle ettiği bütünleştirici bir zemin olmak üzere tanımlandı. Yapılan tanımlamanın hem hukuksal hem de siyasal yönü vardı.

Hukuk açısından ‘Türk’lük, 1924 Anayasası’nın 88. maddesinde “Türkiye’de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese “Türk” denir.”⁶⁹⁴ şeklinde, 1961 Anayasası’nın 54. maddesinde ve 1982 Anayasası’nın 66. maddesinde, “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” şeklinde tanımlanmıştı. Konumuz bağlamında düşünüldüğünde, bu anayasal tanımlamaların içerik itibarıyla hem dinsel kategoriye hem de etniklik kategorisine mesafeli içerikleri anlamlıdır. Bu haliyle, Cumhuriyet döneminin anayasal metinlerinde somutlaşan resmi yaklaşımın, etnik ve dinsel farklılıkçılığa mesafeli bir tutum sergilediği açıkça hissedilmektedir. Bu mesafeli yaklaşımın esas teyidi ise, Atatürk’ün "Türkiye Cumhuriyetini kuran Türk halkına Türk Milleti denir" ve "Ne mutlu Türküm diyene" sözlerinde mevcuttur. Anayasal tanımlama, bu cümlelerle birlikte değerlendirildiğinde, Cumhuriyetin kurucu felsefesinde etnikçi bir yaklaşımın benimsenmediği daha açık bir şekilde görülmektedir.

⁶⁹⁴ Anayasa’da yer alan vatandaşlık tanımları için bakınız, Suna Kili- Şeref Gözübüyük; **Türk Anayasa Metinleri** ve Kemal Gözler; **Türk Anayasaları**.

Ancak, Cumhuriyet'in resmi tanımlamasına eleştirel yaklaşanlar, hukuksal tanımlamanın Cumhuriyetçiler açısından Türk olmak için yeterli bir temel olarak görülmediğini, Türkçe'nin özel ve kamusal alanda konuşulmasını teminen yapılan uygulamaları, göç ve iskân politikalarını, personel alımında yapılan uygulamaları örnek göstererek eleştirmişlerdi.⁶⁹⁵ Bu eleştiriler, kimlik siyaseti olgusunun yaşanmaya başlamasıyla, daha fazla dile getirilmeye başlandı. Özellikle küreselleşmenin etkisi ve etnikçiliğin yükselişe geçmesiyle, anayasal vatandaşlık tanımlaması bir çok eleştirinin hedefi haline geldi. Türk ulusal kimliği, AB'ye üyelik sürecinin hızlanmasıyla ulusu aşan Avrupa kimliğini, Türk toplumuna alternatif bir kimlik olarak sunan liberal romantikler ile etnikçi bir bakışla 'Türk vatandaşlığı' tanımını reddeden Kürt etnikçisi aydınların eleştirilerine konu olmaya başladı.

Yeni bir Türk kimliği tanımı, daha önceki dönemde Turgut Özal tarafından da öneri olarak sunulmuştu. Özal, Türkiye'nin adının Türkiye yerine Anadolu olmasının daha doğru olacağını, Türk, Kürt herkesin ben Anadoluluyum demesinin ulusal bütünlük sorununu aşabilmede yardımcı olabileceği şeklindeki düşünceleri ile⁶⁹⁶ yeni bir tanımlama önermişti. Tansu Çiller ise, Türkiyelilik kavramını bir öneri olarak sunmuştu. Benzer arayış, Kürt etnikçileri tarafından da dile getirilmişti. Terör örgütü lideri Öcalan, tek ulus adıyla anılmanın Türkiye için mümkün olabileceğini, ama bu adın 'Türk' değil 'Türkiye' olmasını sosyolojik açıdan daha gerçekçi bulduğunu ifade ediyordu.⁶⁹⁷ Resmi anayasal tanımlamaların mesafe koyucu içeriğine rağmen, siyasal yorumdan kaynaklanan yaklaşımlarla 'Türk'lük, bir kimlik tanımlayıcı kavram olarak 1990'lı yıllardan itibaren aşama aşama sorun haline getirilmişti.

AB sürecinin hızlanmasıyla, özellikle AB ile müzakerelerin takvimini belirleyen 2004 yılında bu tartışmalar yeniden ortaya çıktı. Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu'nun Ekim 2004'te yayınladığı rapor, bu tartışmaların sistematik bir şekilde yeniden gündeme taşınmış haliydi. Baskın Oran tarafından hazırlanan bu raporda, Türkiye'deki vatandaşlık anlayışının gözden geçirilmesi, tek kültürlü ulus-devlet modelinin insan haklarını göz ardı eden boyutu yerine, çok kültürlü, çok kimlikli, özgürlükçü ve çoğulcu yeni bir toplum modelinin esas alınması isteniyordu. Rapor'da etnik, dilsel, dinsel bakımdan farklılık gösteren ve bu farklılığı kimliğinin ayrılmaz

⁶⁹⁵ Ahmet Yıldız; 'Ne Mutlu Türküm Diyebilene, s. 140.

⁶⁹⁶ Bakınız, Ufuk Güldemir; **Texas-Malatya**, s.407-409 arası.

⁶⁹⁷ Bakınız, Ruşen Çakır; **Türkiye'nin Kürt Sorunu**, s.185.

parçası sayan gruplar varsa, o devlette azınlık bulunduğunu kabul etmek gerektiği, Anayasa'nın 'Türkiye devleti, ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür. Dili Türkçedir' denilen 3. maddesinin, milleti oluşturan çeşitli alt kimliklerin inkarı anlamına geldiği ve dolayısıyla demokrasinin özüne karşı olduğu, diğer yandan, (Türkiye Devleti'nin) dili Türkçedir' ibaresini anlamının hepten imkansız olduğu, 1990'ların başında Türkiye'nin parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu hususunda bir 'Sevr Sendromu'nun yaşandığı, vatandaşlık anlayışının yeniden gözden geçirilerek, çağdaş Avrupa'daki çok kimlikli, çok kültürlü, demokratik, özgürlükçü ve çoğulcu bir toplumsal modelin zorunlu olduğu iddia ediliyordu.⁶⁹⁸

Bu rapor, daha önce çeşitli vesilelerle gündeme getirilen kimliği yeniden tanımlama arayışını, yarı resmi bir çerçevede tekrar tartışma gündemine soktu. Birkaç gün sonra, raporu hazırlayan Baskın Oran, gazetede çıkan bir mülakatta, 'Türk' üst kimliğinin Türkiye'yi böldüğünü iddia ediyor ve alternatif üst kimlik olarak 'Türkiyelilik' kimliğini öneriyordu. Ona göre, Türkiyeli üst kimliği benimsenince azınlık kalmayacak, bu tanımlama Kürtleri rahatlatacak ve memlekete bağlayacaktı. Ermeni'yi, Rum'u, Çerkez'i, Kürt'ü, Türk'ü, Laz'ı, Arnavut'u, Süryani'yi, Keldani'yi, Asuri'yi, Çingeneyi kucaklayan tek kavram 'Türkiyelilik' kavramıydı.⁶⁹⁹

Söz konusu rapor Türk aydınının kimlikler konusuna yaklaşımında, bir terör örgütü ile nasıl yan yana geldiğini göstermesi bakımından da, kimlik siyaseti olgusunun, Türkiye'yi taşıdığı son noktayı göstermesi bakımından da önemlidir. Çünkü bu raporun kendisi, 'Türk'lük kavramının diğer etnik aidiyetleri kışkırtacağına dair söylemle, bizzat etnik kışkırtıcılık yapıyordu. Aynı söylem, Kürt etnikçileri tarafından Kürt etnik bilincini uyanışa geçirmek için sıklıkla kullanılmıştı. Ama esas önemli olan, 'Türk'lüğün etnik bir alana hapsedilmesi için gösterilen çabaydı. Anadolu coğrafyasının kültürel markası olan, etnik bir aidiyetin değil medeniyete damgasını vurmuş bir kültürel dünyanın adı⁷⁰⁰ olan Türklük, Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını, dinsel ya da etnik olarak ayırt edilmeksizin kucaklayan bir üst kimlik olarak tasarlanmıştı. Zaman zaman tarihsel şartların zorlamasıyla keyfi etnik yorumlar mevcudiyet kazanmışsa da süreklilik kazanmamıştı. Bu nedenle, 80 yılı aşan bir tecrübe ile olgunlaşmış, ülke içinde yaşayan farklılıkları

⁶⁹⁸ **Radikal**, 17 Ekim 2004

⁶⁹⁹ Neşe Düzel; "Baskın Oran ile Röportaj: Türk Üst Kimliği Ülkeyi Bölüyor", **Radikal**, 25 Ekim 2004

⁷⁰⁰ Milay Köktürk; "Çözölmeye Giden Yol: Etnik Bilinç", **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, s.171.

kapsama kabiliyetini artırmış bir üst kimlik olan Türklüğü, tüm tarihsel kazanımları yok sayarak, etnikçi bir muameleye konu etmek anlaşılır gibi değildi. Bizim kimlik siyaseti sorunu diye adlandırdığımız sorunun çözümünde ‘Türkiyelilik’ kavramından medet ummak çaresiz bir stratejiydi.⁷⁰¹

Demir’e göre, Türkiyelilik kimliği, siyasal ve toplumsal bir kavramlaştırma olarak Türk adlandırmasının olumsuzluğundan daha çok ve alternatif bir üst kimlik inşa etmekten öte, her türlü üst kimliğe karşı konumlandırılmış, devleti yalnızca ortak bir oydaşmaya dayandırmaya çalışan, klasik liberalizmin acemi bir versiyonuydu. Oysa, bir devleti oluşturan vatandaşların kendi öz kimlikleri ile katılmadıkları ve ondan pay almadıkları ortak bir kimlik olmadıkça, salt anayasal vatandaşlık, yasal bir statü bir devlet ve ulus yaratama kabiliyetinden yoksundur. Üyelerinin kamusal ve kamusal olmayan kimlikleri arasındaki bağlantıyı tanımlayan bir kimlik tanımlaması olmadan bir toplumdan söz edilmesi mümkün değildir.⁷⁰²

Bu anlamda ‘Türkiyelilik’ bir alternatif kimlik olabilir mi? Türkiye’nin bir ulus-devlet olduğu gerçeğinden hareketle Türkiyelilik kelimesinin kullanılması, sosyoloji, filoloji ve siyaset bilimi açısından doğru bir kullanım olmaz. Daha doğrusu ‘Türkiyeli’ kelimesi bir kimliği ve bir insan tipini ifade etmez. Çünkü böyle bir kültür aidiyeti yoktur.⁷⁰³ Ama ne yazık ki, kimliği Türkiyelilik olarak tanımlama 2002 sonrasında göreve gelen AKP hükümeti tarafından da kabul görmüştür. Başbakan Erdoğan, Ocak 2007’de yaptığı bir konuşmada “Türkiye’de 36 etnik unsur bulunduğunu ve ortak paydanın Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı olduğunu ve bundan kimsenin gocunmaması gerektiğini” belirtmiştir.⁷⁰⁴

Etnisite esasında şekillenen kolektiviteler de, tıpkı din ile ayırt edilen kolektiviteler gibi içinde buldukları toplumun ortak/ulusal kimliğinin, ulusal kültürünün, ulusal demokrasinin kurumsallaşması önünde ciddi sıkıntıların nedeni olmaktadır ve kimlik eksenine oturtulan siyasal çatışmalar toplumsal/siyasal bütünleşmeyi, uzlaşmayı zora sokmaktadır.⁷⁰⁵ Türkiye özelinde bu bütünleşme krizi

⁷⁰¹ Naci Bostancı; “Bir Çaresiz Stratejinin Adı Olarak Türkiyelilik”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, s.117.

⁷⁰² Hilmi Demir; “Klasik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu: Türkiyelilik”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, s.161.

⁷⁰³ Ali Osman Gündoğan; “Türkiyelilik ve Çokkültürlülük”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, s.109.

⁷⁰⁴ **Milliyet**, 2 Ocak 2007

⁷⁰⁵ Bakınız, Namık Kemal Öztürk; “Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar”, s.9.

henüz kitleselleşmemiştir. Çünkü etnikçilik henüz bütün Kürtlerin kabul ettiği ve siyasal bir strateji olarak benimsediği bir ideolojik yaklaşım değildir. Türkiye’de söz konusu olan etnik bir çatışma ortamı değil, etnikçi bir grubun Türk toplumu ile bütünleşmeye karşı, siyasal bir hedefe -kendi ulus-devletini kurma hedefine- kilitlenmiş olarak direnç göstermesidir. Etnik çatışmadan söz edilebilmesi için en az iki etnik grubun karşı karşıya gelmesi gerekir. Türkiye’de etnik bir grup –ki bu grup temsili iddiasında olduğu etnik grubun bütününe bile temsi etmemektedir-, devleti karşısına almıştır ve doğrudan devletle çatışmaktadır. Etnik çatışma henüz kimlikler düzeyinde örgütlenen ve kimlik ekseninde siyasallaş(tırıl)an grupların sorunu haline gelmemiştir. Türklüğün sadece etnik bir unsur olarak tanımlanması Türkiye için çatışma potansiyeli yüksek bir vasatın ortaya çıkmasını sağlamaktan öteye bir sonuç doğurmayacaktır.

Türkiyelilik tanımlaması, ‘Türk’lüğü etnik sadece etnik bir unsur olarak görmekle/göstermekle maluldür. Tam da bu yüzden alternatif bir kimlik tasarımı olarak işlevsiz kalacaktır. Anayasal tanımlamadaki Türklük vurgusundan etnik bir yorum çıkarmak, 1980’lerden itibaren yaşadığımız sorunun kimlikler sorunu, kimliği yanlış tanımlama sorunu, azınlık sorunu, Kürt sorunu olmadığını, esas olarak bir kimlik siyaseti sorunu olduğunu göstermektedir. Gözlemciler istatistikî çalışmalara dayanarak, 1991 yılında dünya çapında yaşanan 37 çatışmanın 35’inin, 1998 yılında 27 çatışmanın 25’inin, 2000 yılında gerçekleşen 25 çatışmanın 23’ünün devletler arasında yaşanan çatışmalar değil, devlet içi ya da topluluklar arası çatışmalar olduğunu belirtmektedir.⁷⁰⁶ Türkiye’de aydınların, siyasal seçkinlerin bu gerçekliğin farkında olması ve etnik çatışma olgusunu ortaya çıkarabilecek ortamı yaratabilecek projeler karşısında dik durması gerekir.

Kürt etnikçiliği salt bir hoşnutsuzluk ve muhalefetin bir tezahürü olmaktan öte Türk ulus-devletinin temellerini hedef alan bir harekettir. Kürt etnikçiliğinin bu yönelimi her gün biraz daha belirginleşmektedir.⁷⁰⁷ Türkiyelilik gibi tarihsel arka planı olmayan yapay kavramlar, olsa olsa etnik kimliklerin siyasallaşmasını, siyasallaşan etnikçiliğin ayrılıkçılığa yönelmesini kolaylaştırıcı bir etki yapacaktır. Bu kolaylık ise toplumsal, kültürel, siyasal ve hukuksal anlamda bir dağılmayı beraberinde getirecektir. Bu tanımlamaya yüklenen ve devlet-vatandaş ilişkisinde öngörülen nötr olma durumu,

⁷⁰⁶ S. Rana Sezal; Kimlik Politikaları, “Terör ve Etnik Çatışma Kavramları: 11 Eylül Sonrası Türkiye’nin Terör Sorunu”, **Stratejik Analiz**, Cilt:2, Sayı:20, 2001, s.97.

⁷⁰⁷ Ümit Cizre; “Doğu Sorunu Üzerine TOBB Raporu’nun Bir Eleştirisi”, s. 173.

mevcut anayasal düzenleme açısından da mümkündür. Türkiye’de anayasal bağlamda da, toplumsal ve siyasal açıdan da ayrımcı bir yaklaşımın mevcut olmadığı, tartışılmaz bir gerçekliktir. Kimlik insanın kendi iradesiyle yarattığı bir olgu değildir ve tarihsel koşulların belirleyiciliği altında oluşmuştur. Bu nedenle kısmi talepler üzerine tarihi tersine çevirip Türk kimliğini değiştirmek, 'Anayasa'nın 66. ve 3. maddesini değiştir, olsun bitsin' gibi önerileri ciddiye almak mümkün değildir.⁷⁰⁸ Türkiye Cumhuriyeti Devleti yoktan var olmamıştır. Belirgin ve özgün bir kültüre, belli bir insan grubuna (ulusa) ve zengin bir tarihsel devlet deneyimine dayanılarak inşa edilmiştir.⁷⁰⁹

Bugün, özel anlamda Kürt etnikçilerinin, genel anlamda kimlik siyaseti güden diğer grupların taleplerini karşılamak için Türk kimliğinin feda edilmesi istenmektedir. Etnonasyonalist Kürt aydınlarının, postnasyonalist liberallerin ve prenasyonalist dindarların oluşturduğu koalisyon⁷¹⁰, kimlik eksenli politikaları Türk toplumuna dayatmaya çalışmaktadır. ‘Türkiyelilik’ bir kimlik adlandırma önerisi olarak daha başlangıçta yanlış bir varsayımla ortaya çıkmaktadır. Bu varsayım çeyrek yüzyıldır yaşadığımız sorunu bir kimlik sorunu olarak tanımlamakta ve bu sorunu yeni bir ‘üst kimlik’ formülasyonu ile aşmaya çalışmaktadır. Oysa her adlandırma, bazı kimlikler açısından zorunlu olarak benzer bir sorunu ortaya çıkarmaya adaydır. Dolayısıyla kimliği yeniden tanımlamak, yaşanan aslında bir kimlik siyaseti sorunu olduğundan umulan sonucu doğurmaktan uzaktır.

Kimliği yeniden tanımlamak, etnikçiliği aşan ve etnik açıdan yansızlığı sağlamaya çalışan bir çaba olmaktan öte, bizzat etnikçi bir yaklaşımın eseridir. Etnikçi siyasal bir yaklaşımın alt yapısını hazırlamak, insanları etnik kimliğe mahkûm etmek anlamına gelir. Farklılık ideolojisinin ve kimlik siyaseti sorununun Türkiye’yi getirdiği son nokta budur. Etnik kamplara bölünmüş çok sayıda cemaatin, ortak bir zemin yokluğunda mücadele ettiği, “cemaat cemaatin kurdudur” anlayışının hakim olduğu bir toplumsal/siyasal ortam. Bulduğumuz coğrafyada, etnik ya da dinsel kimliklerin ön plana çıktığı bölgelerin, örneğin Balkanlar’ın, Irak’ın, Lübnan’ının durumuna baktığımızda kimlik çatışması bataklığının, bir toplum için nelere mal olduğunu tespit etmek kolaydır. Kimlik siyaseti stratejilerinin uygulanmaya devam etmesi, son kertede Türkiye’yi ‘Balkanlaştırma’, ‘Lübnanlaştırma’ riski taşımaktadır. Birçok etnik ve/veya

⁷⁰⁸ Gündüz Aktan; “Kimlik Savaşı (1)”, **Radikal**, 13 Aralık 2005

⁷⁰⁹ Hüseyin Akyüz; **Kurumlar Sosyolojisi: Tanımlar, Kuramlar ve Uygulamalar**, s.290.

⁷¹⁰ Gündüz Aktan; “Çıkılmaz Sokak (2)”, **Radikal**, 15 Aralık 2005

dinsel grubun resmen tanındığı, her grubun kendi özgüllük iddiasını ötekine dayattığı, iktidarını artırma hırsı tarafından beslenen etnik çatışmaların yoğunlaştığı yeni bir doğa durumuna dönme riski.

Eğer toplumsal varoluş, birey olarak, öteki ile girilen ilişkiler düzeyinde ortaya çıkan varlık tarzı ise, sadece farklı olmaktan kaynaklanan bir narsizmin farklılıklarla birarada, barış içinde yaşamayı zora sokma olasılığının yüksekliği⁷¹¹, mutlaka göz önüne alınmalıdır ve farkçılığı esas dayanak noktası olarak kullanan kimlik siyaseti tarzını marjinalleştirmek üzere, farklılıklar yerine benzerlikleri esas alan, demokratik tatmin düzeyi yüksek bir toplumsal/siyasal ortamı oluşturmanın yolları bulunmalıdır.

⁷¹¹ Ali Yaşar Sarıbay; **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, s.69.

SONUÇ YERİNE

Türkiye’de, 1980’li yıllara kadar etnik ya da dinsel kimlikler siyasetin ana teması, temel parametreleri haline gelmedi. Küreselleşmenin giderek artan etkisi, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de kimlik ekseninde bazı arayışları harekete geçirdi. Küresel politikalara eklenme çabalarının yoğunlaştığı 1980 sonrasında, dünyadaki genel eğilime uygun olarak modernizmin ve modern bir yapı olan ulus-devletin eleştirilmeye başlanması, uygulanan neo-liberal politikalarla devletin işlevsizleşmesi, ulus-devlete sadakatin sorgulanması ve Türk ulusal kimliğinin tartışmaya açılması sonucunu doğurdu. Olağan durumda bir sorun olarak algılanması mümkün olmayan kimlikler, henüz ayakları üzerinde duramayan ve kendi kendine yetemeyen bir ekonomik yapının, hızlı bir şekilde dünyaya açılmasıyla yaşanan sosyo-kültürel kriz ortamında, ulus-devlet ile aidiyet bağları zayıf olan bazı bireyleri, alternatif kolektif arayışların birer parçası haline getirdi. Ulusal kimlik, aydınların öncülüğünde, bazı gruplar tarafından sorunsallaştırılmaya başladı. Tartışmanın sürükleyici grupları, siyasal İslamcılar ve Kürt etnikçileriydi. Onlara göre, ulus-devlet dinsel ve etnik farklılıkları görmezden geliyor, tekçi bir kimliği birbirinden farklı unsurlardan oluşan topluma dayatıyordu.

Dinsel ve etnik kimlik siyaseti arasındaki temel fark, Kürt etnikçiliğinin mücadele yöntemi olarak şiddeti/terörü kullanması, İslamcı kimlik siyasetinin ise mevcut siyasal imkânları kullanarak tahayyül ettiği toplumu yeniden inşa çabasıydı. İslamcı kimlik siyaseti, MNP ile başlayan gelenekte, devlet imkanlarını kullanarak toplumu dönüştürmek isterken, Kürt etnikçiliği Güneydoğu Anadolu Bölgesinde etnik açıdan sterilize bir ada oluşturma çabası içinde olmuştu. Her iki hareket de kendini ötekileştirme yolunu seçmişti. Ama dinsel kimlik siyasetini güden gruplar rejime, etnik kimlik siyaseti güden Kürtçü gruplar ise doğrudan devlete karşı ötekileştirme stratejisi uygulamışlardı. Hitap ettikleri kitleleri etkilemek ve onları hâkim kültürden, devletten ve rejimden izole etmek için gayret göstermişlerdi.

Bu olağanüstü gayretkeşliğe rağmen, kimlik ekseninde geliştirilen politikalar kitlesel boyutta destek kazanamadı. İslamcı ve etnikçi kimlik siyasetlerini temsil eden siyasal partiler, kendi yarattıkları ‘kimlik’ hücrelerine hapsedildi. Bu hareketlerin kitlesel destek görmemelerinin temel nedeni, Türk toplumunda ayrımcılığı besleyen sosyolojik bir alt yapının olamamasıydı. Çünkü kimlik sorununun varlığı, doğrudan ya da dolaylı

olarak ayrımcılığın ortaya çıktığı ve sürdürülebildiği bir ortam gerektiriyordu. Oysa, Türk toplumunda insanların kimliği, dün olduğu gibi bugün de toplumsal ve siyasal açıdan bir sorun olarak algılanmamaktaydı. Buna rağmen yaşanan sorun, bir ‘kimlik sorunu’ olarak tanımlandı ve çözüme yönelik stratejik adımlar, bu yanlış tanımlama nedeniyle istenilen/beklenen sonucu doğurmadı.

Günümüze uzanan süreçte geleneksel anlamda dinsel kimlik siyasetinin etkinliğinin azaldığına ilişkin gözlemlenebilir veriler mevcut olmakla birlikte çok kültürcülüğe evrilmiş yeni bir bakış açısıyla süslenen söylemleri kullanan yeni siyasal elitlerin hâlihazırda kimlik söylemini kullanmaya devam ettikleri görülmektedir. ‘İslamcı siyaset’in yeni siyasal aktörleri tarafından dile getirilen güncel söylemler geleneksel ‘İslamcı siyaset’ çizgisinin uzağında yer alsa da ‘kimlikçi’, ‘farklılıkçı’ iddiaları meşrulaştıran bir siyasal çizgi devam etmektedir. Dinsel kimlik siyasetinin öznesi olan siyasal aktörler ile nesnesi olan kitlelerin gerçekten ciddi bir tutum değişikliği içinde olup olmadıklarını görmek için AKP’nin muhalefette olduğu bir siyasal konjonktürü beklemek gerekmektedir.

Kürt etnikçiliği açısından durum değerlendirildiğinde daha net bir fotoğrafla karşılaşılmaktadır. Son on yılda gerçekleştirilen hukuk reformlarına ve demokratik açılımlara rağmen, ne etnikçi terör sona ermiştir, ne de etnik kimlik siyaseti güden grupların temsilcileri ayrılıkçı söylemlerinden vazgeçmiştir. Kürtçe yasağının kalması, Kürtçe yayına izin verilmesi, Kürtçe kurslarının açılması, düşünce özgürlüğüne ilişkin sınırlamaların ortadan kalkması, Kürt kimliğinin tanındığına dair resmi açıklamalar yapılması gibi gelişmeler bile Kürt etnikçiliğinin yumuşamasını sağlayamamış, bütün bu açılımlar yeni bir bütünleşme çerçevesi oluşturmak bir yana, etnikçilik bağlamında sorunun derinleşmesine neden olmuştur.

Çünkü 1980’lerin ikinci yarısından itibaren yaşadığımız sorun kimlik sorunu olmaktan öteye, bir kimlik siyaseti sorunudur. Kimlik siyaseti, ontolojik olarak ötekileştirici bir doğaya sahiptir ve bu nedenle, birlikte yaşamanın formülünü bulma yeteneğinden yoksundur. Ulusal kimliği, farklılıkçı söylemin büyümesine kapılarak tartışmaya açmak, Anadolu’luk, Türkiyelilik gibi yapay kavramsallaştırmalarla Türk kimliğini yeniden tanımlamaya çalışmak, Türklüğü etnik sınırlara hapsetmek bütünleşmeyi değil, aksine sosyolojik bir alt yapısı olmamasına rağmen Türk toplumuna etnik çatışmayı davet etmek anlamına gelir.

Bu gerçeklik karşımızda dururken, hem siyasal seçkinler hem de konu üzerine yazan-çizen aydınlar yanlış bir adlandırma siyaseti üzerinden zoraki bir kimlik sorunu çıkarmak eğilimine girmişlerdir. 1990'lı yıllardan itibaren yaşanan sorunu tanımlama sıkıntıları, gerçekliğin aksine bir kimlik sorunu yaşanıyormuş görüntüsünü ortaya çıkarmıştır. Dinsel kimlik siyasetini temsil eden siyasal İslamcı gruplar, sosyo-ekonomik gelişmelere paralel olarak, başlangıçta ötekileştirdiği sistemle uyumlaşmaya yönelmiştir. Ancak bu uyumlaşma, küresel ideolojiye eklemleme yolu ile dolaylı yoldan sağlanmıştır. Kürt etnikliği ise, ayrı bir ulus olma iddiasını ve bu iddia doğrultusunda zoraki bir ötekileştirme stratejisini sürdürmektedir. Kimlik siyasetinin gelişimi karşısında ne siyasal seçkinler, ne de akademik çevreler gerekli direnci gösterememişlerdir.

1990'lı yıllardan itibaren dünya genelinde siyasal bir moda haline gelen farklılık, kimlik siyasetini beslemeye, entelektüel platformlarda farklılığın sürekli olarak kutsanması ve farklılıkçılığa sürekli bir şekilde vurgu yapılması, kimlik siyasetinin güç kazanmasını sağlamaya devam etmektedir. Günümüzde kimlik siyaseti, genel olarak Türk siyasetini belirleyen ana temalardan biri haline gelmiştir. Son çeyrek yüzyıllık dönemde demokrasi krizini çözmek için çaba gösteren Türkiye'de, demokrasi krizini çözme arayışları, zoraki bir kimlik krizine dönüştürülmüştür.

Farklılıkları kutsayan ve farklılığı ideoloji haline getiren kimlik siyaseti, doğası itibarıyla çatışma üreten bir siyaset tarzıdır. Böyle bir siyaset tarzının belirlediği siyasal ortamda siyasal çatışmanın ekseninde tabiatıyla kimlikler olacaktır. Kimlikler insan varlığının vazgeçilmezleri olduğundan, siyasal çatışma mutlaka bir varlık-yokluk mücadelesine dönüşecektir. Dünya genelinde dinsel ve etnik bağlamda yaşanan çatışmaların insanlık dramına dönüşmesinin en önemli nedeni, çatışan taraflarının var oluşlarına ilişkin tehdit algılamasıdır.

Dolayısıyla, kimlik siyaseti demokratik bir düzenin kurulmasının önündeki en büyük engeldir. Çünkü demokrasinin varlığı asgari düzeyde de olsa toplumsal ve siyasal istikrarın varlığına bağlıdır ve kimlik siyaseti bu istikrarı üretecek kabiliyetten yoksundur. Kimlik siyasetini demokratik düzen açısından sorun haline getiren şey, birlikte/birarada yaşama imkanlarını sağlamaktan yoksun oluşudur. Bu gerçekliğe rağmen, Türk siyaseti 1990'lı yıllardan itibaren kimlik siyaseti üzerinden 'birlikte/birarada, barış' içinde yaşama formülü üretme arayışı içinde olmuştur. Böyle

bir formülü, kimlik siyaseti stratejisini sürdürmek suretiyle bulmak mümkün olmadığı halde, ülkedeki her unsuru tatmin edebilecek yeni kimlik arayışları ile vakit kaybedilmiştir.

Oysa Türk ulusal kimliği, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, arayışı içinde olunan bu yansızlığı sağlayacak nitelikte tanımlanmıştır. Anayasal bağlamda 'Türk'lük, Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkesi kapsayan bir anlayışla formüle edilmiş, etnik Türklük dairesi içindeki insanlar herhangi bir avantajla donatılmamış ve/veya başka etnik kökenden gelen insanlar herhangi bir ayrımcılığa muhatap olmamıştır. Vatandaşlık kesinlikle milliyete, etnik aidiyete indirgenmemiş ve Türk ulusal kimliği, ülkede yaşayan bütün unsurların kaynaştığı bir pota olarak işlevsel kılınmaya çalışılmıştır. Bu konuda, Cumhuriyet projesinin başarısızlığından söz etmek de mümkün değildir. Türk toplumunu oluşturan bütün unsurlar, çoğunlukla Türk ulusal kimliğini benimsemiştir. Ülkemizde kimlik siyaseti güden çevrelerin kışkırtıcı propagandalarına rağmen kimlik çatışması anlamına gelebilecek bir gelişme yaşanmamıştır.

Toplumsal/siyasal alanın parçalandığı, kimliklerin alt-üst olduğu, kimlik siyaseti stratejilerin çatışma riskini artırdığı bir ortamda, henüz vakit varken tartışılması gereken ulusal kimlik değil, kimlik siyaseti sorunudur. Türk toplumuna bir 'azınlık sorunu', 'kimlik sorunu' dayatma, Türk toplumunda zoraki bir 'kimlik sorunu' ortaya çıkarma, kendileri bile kabul etmediği halde toplumun asli unsurlarını 'azınlık' olarak tanımlama çabalarıdır. Küresel bir siyasal projenin toplumsal mühendisliğine soyunan aydınların ve siyasal seçkinlerin tavır ve davranışlarıdır. Çünkü bu yaklaşım Türkiye'de etnik çatışma riskini artırmaktadır.

Yaşadığımız sorunu taraflardan sadece birine mal etmek, faturayı Türk ulus-devletine, Türk ulusal kimliğine çıkarmak kolaycılığı seçmektir. Taraflardan sadece birini sorunun muhatabı olarak düşünmek aynı zamanda çözümü zorlaştırmak anlamına gelir. Türkiye'de Kürt etnikçiliğinin dile getirdiği taleplerin, sadece masumane demokratik hak talepleri olmadığı bilinmesi gerekir. Toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel anlamda Türk toplumunun genelinden izole edilmiş bir toplum hayali ile hareket eden Kürt etnikçileri, ayrı bir ulus-devlet kurma peşindedir ve bunu yapabilmek için bütün evrensel değerler maniple edilmektedir.

Kültüralizm kısılcasına girmiş bir siyasal ortamda, düzen yerine kaosun hâkim olması, demokrasinin rafa kaldırılıp cemaatçi totalitarizmin yaşama şansı bulması, bireylerin tercih şanslarının cemaatçi ideallere feda edilmesi, ‘demokratik farklılığın’ anti-demokratik ayrımcılığa dönüşmesi ihtimallerinin yüksek olduğunu bir kez daha düşünmek, farklılığı çağdaş demokrasinin gerekli şartı olarak görmekten/göstermekten vazgeçmek gereklidir. Aksi halde Türk toplumu, kültürel hafızasını yitirmiş, kimliksiz, kendini yeniden üretmekten aciz, birarada yaşama yeteneğini kaybetmiş bir topluluk haline dönüşme riski ile karşı karşıya kalabilecektir.

KAYNAKLAR

ACAR, Mustafa. “Sihirli Anahtar Terminatöre Karşı: Avrupa Birliği Nedir, Ne Değildir?”, **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, (2001), Cilt: 2, Sayı: 1, ss.111-126.

AHMAD, Feroz. **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çev: S. Cem Karadeli, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, 1. Baskı

AHSEN, Abdullah. **Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi**, Çev: Kenan Dönmez, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1986.

AK Parti; **Kalkınma ve Demokratikleşme Programı**, 11 Şubat 2002.

AKÇURA, Yusuf. **Üç Tarz-ı Siyaset**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.

AKPOLAT, Yıldız. **Neden Batı’ya Koşuyoruz? Neden Batı’dan Kaçıyoruz?**, Q-Matis Yayınları, İstanbul, 2003, 1. Baskı

AKSOY, Asu-ROBINS, Kevin. “Bir Medenileşme Projesi İçin Notlar: II. Cumhuriyet, Medya ve Demokrasi”, **Türkiye Günlüğü**, (Güz 1992), Sayı:20, ss.59-66.

AKTAN, Gündüz. “Çıkmaz Sokak (2)”, **Radikal**, 15 Aralık 2005

..... “Kimlik Savaşı (1)”, **Radikal**, 13 Aralık 2005

AKTAR, Ayhan. “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uygulanan Türkleştirme Politikaları”, **Tarih ve Toplum**, (1996), Cilt: 26, Sayı: 156, ss. 4-18.

AKTAY, Yasin. “AK Parti’nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti”, **Tezkire**, (Kasım/Aralık/Ocak 2005), Sayı: 41, ss.58-79.

..... “Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik”, **Tezkire**, (Yaz-Güz 1998), Sayı: 14-15, ss.13-42.

..... (Ed.). **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt:6 İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, 2. Baskı

AKYOL, Mustafa. **Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek**, Doğan Kitap, İstanbul, 2006, 3. Baskı

AKYÜZ, Hüseyin. “Toplumsal Bir Kurum Olarak Din”, **Türk Yurdu**, (2004), Sayı: 204, ss. 22-30.

..... **Kurumlar Sosyolojisi: Tanımlar, Kuramlar ve Uygulamalar**, Henüz Yayınlanmamış Kitap, Erzurum, 2008.

ALANKUŞ-KURAL, Sevda. “Yeni Hayali Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi”, **Birikim**, (1995), Sayı:71-72, ss.86-101.

- ALINAK, Mahmut. **HEP, DEP ve Devlet**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996, 1. Baskı
- ALTAN, Mehmet. "II. Cumhuriyet Manifestosunun Tartışmalarına Giriş", **Doğu Batı**, (1997), Yıl:1, Sayı:1, ss. 79-82.
- "İkinci Cumhuriyet Nedir, Ne değildir?", **Türkiye Günlüğü**, (Güz 1992), Sayı:20, ss.10-14.
- **II. Cumhuriyet Demokrasi ve Özgürlükler: Söyleşiler**, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, 1. Baskı
- ALTINBAŞ, Deniz. "Avrupa ve Çokkültürlülük: Fransa Örneği", **Stratejik Analiz**, (Ekim 2006), Sayı: 78, ss. 52-61.
- ALTUNTAŞ, Nezahat. "Kısmi Kimliklerin Evrensel Konumlanması", **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2004), Sayı 79, ss. 67-79.
- ANDERSON, Benedict. **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev: İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, 1. Baskı
- ANGILI, Mert. "1980 Sonrası Türkiye Siyaseti ve Genç Parti" , **Praksis**, (Kış 2004), Sayı 12, ss.37-62.
- APPIAH, K.Antony."Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma- Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yenidenüretim.",Çev:Nazlı Ökten,Amy Gutman(Haz.); **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, İstanbul, 2005, ss.146-158.
- ARMAĞAN, Mustafa. **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, 2. Baskı
- ARSLAN, Mustafa. "Postmodernizm Küreselleşme ve Din", **Tabula Rasa**, (2002), Yıl:2, Sayı:5, ss.55-67.
- ASLAN, Seyfettin.- YILMAZ, Abdullah. "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, (2001),Cilt 2, Sayı 2, ss.93-108.
- ATATÜRK, M. Kemal. "Türk Milletini Teşkil Eden Müslüman Ögeler Hakkında(1 Mayıs 1920)" **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III**, Atatürk Kültür,Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

ATATÜRK, M. Kemal. “Hilafet ve Yabancı Dini Müesseseler Hakkında(24 Mayıs 1920)” **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III**, Atatürk Kültür,Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

ATATÜRK, M. Kemal. “Mütarekeden Meclisin Açılmasına Kadar Geçen Zaman Zarfında Cereyan Eden Siyasi Olaylar Hakkında(24 Nisan 1920)” **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III**, Atatürk Kültür,Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

ATATÜRK, M. Kemal. **Nutuk 1919-1927**, Haz: Zeynep Korkmaz, Atatürk Araştırma Merkezi, 1999.

AYDIN, Erdoğan. **İslamcılık ve Din Politikaları**, Gendaş Predikat, İstanbul, 2002, 1. Baskı

AYDIN, Suavi. “Etnik Bir Ad Olarak Türk Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine”, **Birikim**, (1995), Sayı:71-72, ss.50-64.

..... **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

..... **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, 1. Baskı

BAÇ, Meltem Müftüler. **Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler**, Çev: Simten Coşar, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, 1. Baskı

BARLAS, Mehmet. **Turgut Özal’ın Anıları**, Sabah Kitapları, İstanbul, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. **Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları**, Çev:Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, 1. Baskı

..... **Sosyolojik Düşünmek**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, 4 Baskı

BAUMANN, Gerd. **Çokkültürlülük Bilmecesi**, Çev: Işıl Demirakın, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006, 1. Baskı

BAYART, Jean-François. **Kimlik Yanılsaması**, Çev: Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, 1. Baskı

BENHABİB, Seyla(Haz.). **Demokrasi ve Farklılık**, Çev: Z. Gürata-C.Gürsel, Demokrasi Kitaplığı(WALD) Yayını, 1999, 1. Baskı

..... “Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, **Demokrasi ve Farklılık içinde**, Haz: Seyla Benhabib, Çev: Z.Gürata-C.Gürsel, WALD Yayını, 1999, ss.11-33.

BİLGİN, Nuri(Haz.). **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Bağlam Yayınları, Ankara, 1997, 1. Baskı

..... **İnsan İlişkileri ve Kimlik**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2001.

..... **Kollektif Kimlik**, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999.

BİLGİN, Vedat. “Bürokrasinin Nihai Projesi: Türkiye’nin Batılılaştırılmasının Son Adımı AB Rüyası”, **Siyaset ve Toplum**, (2005), Sayı:1, ss.7-17.

BİLİCİ, Mücahit. “Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık** (Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.799-803.

BORA, Tanıl(Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı

..... “Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, Ankara, 1997, ss.53-62.

..... **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, 3. Baskı

BORATAV, Korkut. **1980’li Yıllarda Türkiye’de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm**, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, 2. Baskı

BOSTANCI, M. Naci. “Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1998), Sayı: 50, ss. 38-55.

..... “Bir Çaresiz Stratejinin Adı Olarak Türkiyelilik”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, ss.115-119.

..... “Özal’ın Anlamı”, **Türkiye Günlüğü**, (2000-02), Sayı:59, ss.91-96.

BOTTAMORE, Tom. **Siyaset Sosyolojisi**, Çev: Erol Mutlu, Teori Yayınları, Ankara, 1987, 1. Baskı

BOZDOĞAN, Sibel.-KASABA, Reşat(Ed.). **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, 2. Baskı

BOZKURT, Veysel. "Küreselleşme: Kavram, Gelişim ve Yaklaşımlar" **Küreselleşmenin İnsani Yüzü** içinde, Der: Veysel Bozkurt, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 9-31.

BÖLÜĞİRAY, Nevzat. **Özal Döneminde Bölücü Terör: Kürtçülük**, Tekin Yayınevi, Ankara, 1992, 1. Baskı

BRUÏNESSEN, Martin van. "Osmanlıcılıktan Ayrılcılığa: Şeyh Sait Ayaklanması'nın Dini ve Etnik Arka Planı", Martin van Bruinessen; **Kürdistan Üzerine Yazılar** içinde, Çev: Levent Kafadar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, ss.123-171.

..... "Osmanlıcılıktan Ayrılcılığa: Şeyh Sait Ayaklanması'nın Dini ve Etnik Arka Planı", Martin van Bruinessen; **Kürdistan Üzerine Yazılar** içinde, Çev:Levent Kafadar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, ss.123-171.

..... "Türkiye Kürtleri", Martin van Bruinessen; **Kürdistan Üzerine Yazılar** içinde, Çev: Bülent Peker-Nevzat Kıracı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, ss.337-355.

..... "Türkiye Kürtleri", Martin van Bruinessen; **Kürdistan Üzerine Yazılar** içinde, Çev:Bülent Peker-Nevzat Kıracı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, ss.337-355.

..... **Kürdistan Üzerine Yazılar**, Çev: Levent Kafadar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, 2. Baskı

BUDAK, Selcuk. **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.

BULAÇ, Ali. "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar(1)", **Birikim**, (1993), Sayı:47, ss. 40-46.

....."Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar(2)", **Birikim**, (1993), Sayı:48, ss. 48-58.

..... **Avrupa Birliği ve Türkiye**, Eylül Yayınları, İstanbul, 2001.

..... **Modern Ulus Devlet**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, 1. Baskı

CALHOUN, Craig. **Milliyetçilik**, Çev: Bilgen Sütçüoğlu, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, 1. Baskı

CARR, Edward Hallet; **Milliyetçilik ve Sonrası**, Çev: Osman Akın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990,1. Baskı

CAYMAZ, Birol. **Türkiye’de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, 1. Baskı

CİZRE, Ümit. “Cumhuriyet Türkiye’inde İslam-Devlet Etkileşiminin Parametre ve Stratejileri”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslamcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.81-116.

..... “Doğu Sorunu Üzerine TOBB Raporu’nun Bir Eleştirisi”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslamcılık** içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.173-197.

..... “Türkiye’nin ‘Batı’lı Kimliğinin İslam’la İlişisini Yeniden Gözden Geçirmek”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslamcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.117-140.

..... “Türkiye’nin İslamcı Yazarlarının Gözüyle Kürt Milliyetçiliği”, **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslamcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.141-172.

..... “Yaşadığımız Teori’nin Son Durağı: Parti Karşıtı Politika Açmazı”; **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslamcılık** içinde, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.15-28.

..... **Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ- Ordu- İslamcılık**, Çev: Cahide Ekiz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, 2. Baskı

CONNOLLY, William E.. **Kimlik ve Farklılık**, Çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı

COPEAUX, Etienne. **Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine**, Çev: Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Baskı

ÇAĞAN, Nami. “Yeni Sağ ve İkinci Cumhuriyet”, **Milliyet**, 01/09/1992

ÇAĞAPTAY, Soner. “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde İrk, Dil ve Etnisite”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4**, içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss.245-262.

ÇAHA, Ömer. “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık(Cilt:6)** içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.476-492.

..... “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü” **Doğu Batı**, (1998-9)Yıl: 2, Sayı:5, ss. 73-93.

..... “Sivil Toplum-Devlet Karşıtlığında Türkiye’de Cumhuriyet”,
Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, Bağlam Yayınları, Ankara, 1997, ss.257-263.

ÇAKIR, Ruşen. “Milli Görüş Hareketi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**(Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.544-575.

..... **Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar**, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, 1. Baskı

..... **Türkiye’nin Kürt Sorunu**, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, 1. Baskı

ÇALIŞ, Şaban H. **Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılık, Özal ve Balkanlar**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, 3. Baskı

.....“Ulus, Devlet ve Kimlik Labirentinde Türk Dış Politikası”,
Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik içinde, Der: Ş.H. Çalış-İ.D.Dağı-R.Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, ss.3-34.

ÇALIŞ,Ş.H.-DAĞI,İ.D.-GÖZEN,R.(Der). **Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik**, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

ÇALMUK, Fehmi. **Erbakan’ın Kürtleri: Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, 1. Baskı

ÇEÇEN, Anıl. “Türkiye’de Cumhuriyet Kimliği”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Bağlam Yayınları, Ankara, 1997, ss.165-170.

ÇINAR, Menderes. “Çok Hukuklu Toplum:Kamusal Alana Veda mı? Otantik bir Kimlik Politikası mı?”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam** içinde, E. Fuat Keyman-A. Yaşar Sarıbay(Der.); Vadi Yayınları, Ankara, 1998, ss.226-253.

..... **Siyasal Bir sorun Olarak İslamcılık**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005, 1. Baskı

ÇİTLİOĞLU, Ercan.“Serbest Kürtçe’ye Serbestlik”, **F. Forum**, 21 Ağustos 2000.

DAĞI, İhsan D.. “ AKP İslamcı Bir Parti mi?”, **Zaman**, 21 Aralık 2002

..... “Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neresindeyiz?”,
Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik içinde, Der: Ş.H. Çalış-İ.D.Dağı-R.Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, ss.113-136.

..... **Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği**, İmge Yayınevi, Ankara, 1998, 1. Baskı

DAĞI, Zeynep(Der.). **Doğu'dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar**, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, 1. Baskı

..... “Ulusal Kimliğin İnşası ve Dış Politika”, **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, ss.57-71.

DEDEOĞLU, Beril. “ Dünden Yarına Türkiye- Avrupa Birliği İlişkileri”, **Siyasa**, (2005),Yıl:1, Sayı.1, ss. 23-46.

DEMİR, Hilmi. “Klasik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu: Türkiyelilik”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, ss.161-166.

Demokratik Toplum Partisi(DTP) Programı (<http://www.dtpgm.org.tr/program.pdf>)

DURİNG, Simon. “Günümüzde Postmodernizm ya da Post-Kolonyalizm”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** içinde, Çev: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, 1. Baskı, ss.105-128.

DÜZEL, Neşe.“Baskın Oran ile Röportaj:Türk Üst Kimliği Ülkeyi Bölüyor”, **Radikal**, 25 Ekim 2004

EAGLETON, Terry. **Kültür Yorumları**, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, 1. Baskı

EKİNCİ, Nazım Kadri. “Türkiye’de 1980 Sonrası Kriz Dinamikleri ve İntibak Mekanizmaları”, **Toplum ve Bilim**, (1998), Sayı 77, ss.7-26.

ERDOĞAN, Mustafa. **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Siyasal Kitapevi,Ankara, 1998, 2. Baskı

ERGİL, Doğu. **Doğu Sorunu: Teşhisler ve Tespitler**, Özel Araştırma Raporu, TOBB, 1995.

ERGUN, Doğan. **Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik**, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, 1. Baskı

ERİKSEN, Thomas H.. **Etnisite ve Milliyetçilik(Antropolojik Bir Bakış)**, Çev: Ekin Uşaklı, Avesta Yayınları, İstanbul, 2004, 1. Baskı

EVREN, Gürbüz. **Avrupa Birliği Sürecinde Kürtçülük**, Truva Yayınları, İstanbul, 2007, 1. Baskı

FALK, Richard. **Yırtıcı Küreselleşme: Bir Eleştiri**, Çev:Ali Çaksu, Küre Yayınları, İstanbul,2001, 1. Baskı

Fazilet Partisi; **Türkiye'nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz: M.Recai Kutan'ın Basın Toplantısı**, Ankara, 17 Aralık 1998, ss.23-27.

FIRAT, Ümit. "Devrimci Doğu Kültür Ocakları", **Sosyalizm Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt 7, 2118-2119;

GELLNER, Ernest. **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev: B. Ersanlı Behar-G.Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

GERGER, M. Emin. **Tanzimat'tan Avrupa Topluluğu'na Türkiye: Konuşmalar**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, (tarih belirtilmemiş), 2. Baskı

GİDDENS, Antony. **Modernliğin Sonuçları**, Çev:Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, 3.Baskı.

..... **Sağ ve Solun Ötesinde:Radikal Politikaların Geleceği**, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı

GOSOVİÇ, Bronislav "Entelektüel Hegemonya ve Milletlerarası Kalkınma", Çev: Sadir Karabekir, **Türkiye ve Siyaset**, (2001), Sayı 5, ss.153-163.

GÖÇEK, Fatma Müge. "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Çev: Defne Orhun, İletişim Yayınları, İstanbul,2002 ss.63-76.

GÖKA, Erol. **İnsan Kısım Kısım:Topluluklar, Zihniyetler, Kimlikler**, Aşına Kitaplar, Ankara, 2006, 2. Baskı

GÖKA,Erol-BEYAZYÜZ, Murat."Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti: Psikolojik Bir Bakış Denemesi", **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2005), Sayı: 83, ss.17-26.

GÖKALP, Ziya. **Türkçülüğün Esasları**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1997, 5. Baskı

GÖLE, Nilüfer. **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, 2.Baskı

GÖZEN, Ramazan."Türkiye'nin Avrupa Birliği ile Entegrasyon Sürecinin Açmazları ve Açılımları", **Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: Ş.H. Çalış-İ.D.Dağı-R.Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, ss.137-160.

GÖZLER, Kemal. **Türk Anayasaları**, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa, 1999.

GRAY, John. **Sahte Şafak: Küresel Kapitalizmin Aldatmacaları**, Çev.Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 1999, 1. Baskı

GUEHENHO, Jean Marie. **Demokrasinin Sonu**, Çev: M.E. Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, 1.Baskı

GUTMAN, Amy(Haz.). **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** , Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, 2. Baskı

GÜLALP Haldun. “Türkiye’de Modernleşme ve İslamcı Siyaset”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** içinde, Ed: Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999,ss.43-53.

..... **Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri**, Metis Yayınları, İstanbul,2003, 1. Baskı

GÜLDEMİR, Ufuk. **Texas-Malatya**, Tekin Yayınevi, Ankara, 1992, 1. Baskı

GÜLEÇ, Cengiz. “Evrensel Bir Kimlik Mümkün mü ?”, **Türkiye Günlüğü**, (Kış 2005), Sayı: 83, ss.72-76.

..... **Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı,Kimlik ve Laiklik**, Ümit Yayıncılık, Ankara, 2004.

GÜNDOĞAN, Ali Osman. “Türkiyelilik ve Çokkültürlülük”, **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik** içinde, Ed: Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, ss.108-114.

GÜRGÜR, Nuri. “Ana Dilde Öğrenim, Yayın Hakkı ve Etnik Kimlik Üzerine”, **Türk Yurdu**, (2002), Sayı: 180, ss.2-4.

HABERMAS, Jurgen. **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti**; Çev: Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul, 2002.

.....**Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak**, Çev: İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı

HAKAN, Mehmet. “ Kimlik Nedir?”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1995), Sayı 33, ss.146-149.

HALL, Stuart. “Eski ve Yeni Kimlikler,Eski ve Yeni Etniklikler”, **Kültür,Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Der: Antony D.King,Çev:G.Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal,Bilim ve Sanat Yayınları,Ankara,1998, ss. 63-96.

..... “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi** içinde, Der: Antony D. King, Çev: G.Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss. 39-61.

HALL, Stuart.- JACQUES, M. **Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi**, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

HALL, Stuart.-HELD, David. “Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, **Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi** içinde, S.Hall, M.Jacques; Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995,ss.169-185.

HANİOĞLU, Şükrü. “Osmanlılık”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, ss.1389-1393

..... “Tarihi Süreç İçinde Kimlikler, Kimlik Çatışması ve Demokrasi”, **Zaman Gazetesi**, 01 Aralık 2005

..... “Türkçülük”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, ss.1394-1399.

HARVEY, David. “Postmodernizme Bir Bakış” , Çev: Oğuz Işık, **Birikim**, (1993), Sayı: 49, ss. 55-59.

HELLER, A-FEHER, F. **Postmodern Politik Durum**, Çev: Ş. Argın-O.Akhınay, Öteki Yayınları, Ankara, 1993, 1. Baskı

HEYD, Uriel. **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, Çev: Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, 1. Baskı

HIPPLER, Jochen(Ed.). **Ulus İnşası**, Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitap, İstanbul, 2007.

..... “Şiddetli Anlaşmazlıklar, Anlaşmazlıklardan Kaçınma ve Ulus İnşası: Terminoloji ve Politik Konseptler”, **Ulus İnşası** içinde, Ed: Jochen Hippler; Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitap, İstanbul, 2007, ss.7-19.

HOBSBAWM, E.J.. **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik**, Çev: Osman Akhınay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, 2. Baskı

İNALCIK, Halil. **Doğu-Batı(Makaleler I)**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005, 1.Baskı

İNANÇ, Hüsamettin. **Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri**, Ekin Kitabevi, Ankara, 2006, 1.Baskı

İNSEL, Ahmet. **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995, 2. Baskı

KADIOĞLU, Ayşe. **Cumhuriyet İdaresi Demokrasi Muhakemesi**, Metis Yayınları, İstanbul,1999, 1.Baskı

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

..... **Sağ Türkiye ve Partileri**, İmge Kitabevi, Ankara, 1995,1. Baskı

KALE, Nesrin. “Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru”, **Doğu Batı**, (2002), Yıl:5, Sayı:19, ss. 29-51.

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

KARACA, Nuray. **1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2004.

KARAKAŞ, Mehmet. **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, 1. Baskı

KARLUK, Rıdvan. “Türkiye Avrupa Birliği’nin Neresindedir?”, **Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri Sempozyumu(16/17 Mart 2001)**, Haz: Mustafa Kahramanyol, Ankara Ofset, Ankara, (Tarih belirtilmemiş),ss.32-46.

KARPAT, Kemal H.. “Kimlik Sorunu’nun Türkiye’deki Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu** içinde, Haz: Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995,ss.23-38.

..... **Osmanlı Modernleşmesi**, Çev: A. Zorlu Durukan ve Kaan Durukan, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 1. Baskı

KASABA, Reşat “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** içinde, Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba(Ed.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, ss.12-28.

KAYA, Ayhan. “Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti”, **Türkiye’de Coğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde, Der: Ayhan Kaya-Turgut Tahranlı, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, ss.35-63.

KAYA, Ayhan., TARHANLI Turgut(Der.). **Türkiye’de Coğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** , TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, 2. Baskı.

KAYPAKOĞLU, Serdar. **Ulusal Ekonomilerin Bütünleşmesi Sürecinde Kimlik Sorunları ve İletişim**, Der Yayınları, İstanbul, 2000.

KAZGAN, Gülten. **Küreselleşme ve Ulus-Devlet, Küreselleşme ve Ulus-Devlet**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 3. Baskı.

KEYDER, Çağlar. “ AB ile ABD Arasında Türkiye”, **Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliğine** içinde, Çağlar Keyder, Çev: Şennur Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.225-246.

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

..... **Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliğine**, Çev: Şennur Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, 3. Baskı

..... **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, 2. Baskı

KEYMAN, E. Fuat.- SARIBAY, A. Yaşar (Der.). **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam** , Vadi Yayınları, Ankara, 1998,1. Baskı

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

..... “ Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı”, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam** içinde, Der: E. Fuat Keyman, A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, ss.34-55.

..... “Postmodernizm ve Radikal Demokrasi”, **Toplum ve Bilim**, (1993), Sayı: 62, ss. 126-155.

..... “Türkiye’de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme”, **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, ss.113-130.

KİLİ, Suna.-GÖZÜBÜYÜK, Şeref. **Türk Anayasa Metinleri**, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 2000, 2. Baskı

KİNG D., Antony(Der.). **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Çev: G.Seçkin-Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, 1. Baskı

KİRİŞÇİ, Kemal.- WINROW, G.M.. **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002, 4.Baskı

KİRMAN, M. Ali. “Türkiye’de Toplumsal Değişme, Din ve Kimlik: Dini Cemaatlerin Dönüşümü ve Tanımlanma Sorunu”, **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006), Yıl 2, Sayı 5, ss.141-163.

KOSTARYANO, Riva. **Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri**, Çev: Ali Berkday, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Baskı

KÖKER, Levent. “Ulusal Kimlik ve Devlet Meşruiyeti: Türkiye’nin Demokratik Deneyiminin Çelişkileri”,E. Özdalga-S. Persson(Ed.); **Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası** içinde, Çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, ss.83-96.

..... **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, 2. Baskı

KÖKTÜRK, Milay.“Çözölmeye Giden Yol:Etnik Bilinç”, **Çok Kültürlölük ve Türkiyelilik** içinde, Ed:Çağatay Özdemir,Tek Ağaç Yayınları,Ankara,2005,ss.169-179.

KÖSOĞLU, Nevzat. **Türk Kimliği ve Türk Dünyası**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, 1. Baskı

KURUBAŞ, Erol. **Kürt Sorununun Uluslar arası Boyutu ve Türkiye**, Cilt: 1, Nobel Yayınları, (yer belirtilmemiş), 2004.

KUSHNER, David. **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu(1876-1908)**, Çev: Mehmet Zeki, Ay Köprüsü Yayınları, İstanbul, 2004, 1. Baskı

KUTLAY, Naci. **Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik**, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2006, 1. Baskı

LACLAU, Ernesto. **Evensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, Çev: Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Baskı

LECA, Jean(Haz.). **Uluslar ve Milliyetçilikler**, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, 1. Baskı

..... “Neden Söz Ediyoruz?”, **Uluslar ve Milliyetçilikler** içinde, Haz: Jean Leca, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, ss.11-19.

LEWIS, Bernard. **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Çev: Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000, 8.Baskı

MANİSALI, Erol. **Avrupa Çıkmazı: Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri**, Otopsi Yayınları, İstanbul, 2001, 3. Baskı

MARDİN, Şerif. “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”,**Türk Modernleşmesi(Makaleler 4)** içinde,Der:M.Türköne-T.Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, 4. Baskı, ss.81-101.

..... **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Çev: M.Türküne, F.Unan, İ.Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, 6. Baskı.

MARSHALL, Gordon(Ed.). **Sosyoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

MARSHALL, T. H.. “Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”, T.H. Marshall-T. Bottomore; **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar** içinde, Çev: Ayhan Kaya, Gündoğan Yayınları, 2000, 1. Baskı, ss.13-82.

MCDOWALL, David. **Kürtler**, Çev: Zeri İnanç, Avesta Yayınları, İstanbul, 1996, 7. Baskı

MERT, Nuray. “Siyaseti Savunmak”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı:59, Yıl: 2000-02, ss.5-8.

..... “Neden ulus-devlet?”,**Radikal 2**, 01 Eylül 2005.

MESUT, Ahmet. “Türk Devlet Söylemi ve Kürt Kimliğinin Reddi”, **Birikim**, Sayı:48, 1993, ss. 22-33.

MURPHY, John W.. **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, Çev: Hüsamettin Arslan, Eti Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı

NİŞANYAN, Sevan. “Kemalist Düşüncede ‘Türk Milleti’ Kavramı”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1995), Sayı 33, ss.127-141.

OBA, Ali Engin. **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, 1. Baskı

OFFE, Claus. “Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın sınırlarının Zorlanması”, **Yeni Sosyal Hareketler** içinde, Haz. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, 1. Baskı ss. 53-80.

ORTAYLI, İlber. **Son İmparatorluk Osmanlı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, 3. Baskı

..... **Osmanlı Barışı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007, 2. Baskı

ÖĞÜN, S.Seyfi. **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, 3. Baskı

..... **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, 1.Baskı

ÖZ, Esat. “Küreselleşme, Demokrasi ve Milli Devlet”, **Türkiye ve Siyaset**, (2001), Sayı 5, ss.13-26.

..... “Türk Siyaseti ve Düşüncesinin Yeni Tabusu: Bir İdeoloji Olarak AB’cilik ve Süreci Kulluk İlişisine Dönüştüren Hurafeler”, **Siyaset ve Toplum**, (2005), Sayı:1, ss. 31-41.

..... **Otoriterizm ve Siyaset: Türkiye’de Tek Parti Rejimi ve Siyasal Katılma(1923-1945)**, Yetkin Yayınları, Ankara,1996.

ÖZAL, Turgut. “Türkiye’nin Hacet Kapıları Açılmıştır”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 19, (1992), s. 17.

ÖZBEN, Mevlüt. “Keşfedilmemiş Bir Kıtada Gezintiye Çıkmak: II. Cumhuriyet Tartışmaları”, **A.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, FEF Yayınları, Erzurum, 2007.

ÖZBUDUN, Ergun. Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, ss.63-70.

ÖZCAN, Nihat Ali. “Terör ve Ekonomi”, **Terörizm İncelemeleri** içinde, Der: Ümit Özdağ- Osman Metin Öztürk, ASAM Yayınları, Ankara, 2000, s.300-305.

ÖZDEMİR, Çağatay(Ed). **Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik**, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2005, 1.Baskı

ÖZGÜREL, Avni. “Fazilet Partisi’nde Rota Değişikliği’ **Radikal**, 23 Eylül 1998

ÖZTÜRK, Namık Kemal. “Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar”, **Amme İdaresi Dergisi**, (1998), 31/3, ss.3-16.

ÖZYURT, Cevat. **Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma**, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, 1. Baskı

PANEL, “1980’lerden Günümüze Türkiye’nin Dinamikleri ve Sosyo Kültürel Değişimler Paneli”, **İktisat Dergisi**,(Şubat-Mart 2001), Özel Sayı:413-414,ss.159-212.

POLAMA, Margaret M.. **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev: Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, 1. Baskı

Resmi Gazete, 19 Şubat 2002, 9 Nisan 2002 ve 9 Ağustos 2002.

ROBERTSON, Roland. **Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, Çev:Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, 1. Baskı

ROCKEFELLER, Steven C.. “Yorum”, Çev: Rita Urgan, **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, Haz. Amy Gutman, İstanbul, 2005, ss.95-105.

Saadet Partisi Parti Programı(<http://www.sp.org.tr/sayfa.asp?id=40>)

Saadet Partisi; **AB Türkiye İlerleme Raporu’nun Gerçek Yüzü ve Gizli Tuzakları**, 1 Aralık 2004

SARIBAY, A.Yaşar. “AKP’nin Politik Kimliği ve Gidişatı”, **Zaman**, 11 Ekim 2003.

..... “Cumhuriyet, Devlet ve Toplum”, **Türkiye Günlüğü**, (Güz 1992), Sayı:20, ss.36-39.

..... “Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı: Sosyo-ekonomik Bir Çözümleme Denemesi”, **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi** içinde, Ed. Ersin Kalaycıoğlu-A.Yaşar Sarıbay, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş.,İstanbul,1986, ss.189-204.

..... “Refah Partisi’nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler”, **Türkiye Günlüğü**, (Mart-Nisan 1994), Sayı:27, ss.19-22.

..... “Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum”, **Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam** içinde, Der: E. Fuat Keyman, A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, ss. 88-110.

..... **Postmodernite Sivil Toplum ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, 2. Baskı

..... **Siyaset Demokrasi ve Kimlik**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998, 1. Baskı

..... **Siyaset Demokrasi ve Kimlik**, Asa Kitabevi, Bursa, 1998.

..... **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, 1. Baskı

SARIKOCA, Erem. **Çok Partili Siyasal Yaşamın Başlangıcından Günümüze Türkiye’de Uygulanan Seçim Sistemleri ve Toplumsal Etkileri**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005.

SAYBAŞILI, Kemali. **DYP-SHP Koalisyonu’nun Üç Yılı**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı

SCHNAPPER, Dominique. **Yurttaşlar Cemaati**, Çev: Özlem Okur, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995.

SEÇKİN, Müşerref. “Cumhuriyetçi mi Demokrat mı?”, **Nokta**, (25-31 Ekim 1992),Yıl: 10, Sayı:44.

SELİM, Yavuz. **Yol Ayrımı: Milli Görüş Çizgisindeki Ayrılmanın Perde Arkası**, Hiler Yayınları, Ankara, 2002.

SEZAL, S. Rana. Kimlik Politikaları, “Terör ve Etnik Çatışma Kavramları: 11 Eylül Sonrası Türkiye’nin Terör Sorunu”, **Stratejik Analiz**, (2001), Cilt:2, Sayı:20, ss.95-100.

SEZER, Birkan Uysal. “Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet”, **Amme İdaresi Dergisi**, Cilt:26, Sayı: 1, 1993, ss.27-42.

SİTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban. “Cumhuriyet Dönemi İslamcılık Düşüncesinin Genel Karakterleri”, **Türkiye Günlüğü**, (1993), Sayı: 22, ss.127-132.

SMİTH, Anthony D.. **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, Çev: Derya Kömürcü, Everest Yayınları, İstanbul, 2002, 1. Baskı

..... **Milli Kimlik**, Çev: B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, 3. Baskı

..... **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev: Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2002, 1. Baskı

SOMEL, Selçuk Akşin. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz:Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.71-83.

SOMUNCUOĞLU, Sadi. **Avrupa Birliği Uyum Paketlerinden Federasyona: Etnik/İrkçı Siyasallaşma Projesi**, Ankara Ticaret Odası, Ankara, 2003, 1. Baskı

SONER, B. Ali. “Azınlıklar Sorunu ve Türkiye-AB İlişkileri”, **Doğu’dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar** içinde, Der: Zeynep Dağı, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, ss. 293-310.

STENDER, Wolfram. “Etnik Uyanışlar”, Çev: Yeşim Tükel, **Varlık**, Sayı 1120, 2001, ss.18-23.

SU, Süreyya M. “Postmodern Dönem Semptomları”, **Birikim**, Sayı: 75, 1995, ss.46-49.

SUBAŞI, Necdet. “AKP’nin Muğlak Söylemi: Tahliye ve Tavsiye Sarkacında Siyasal İslam”, **Tezkire**, (Kasım/Aralık/Ocak 2005), Sayı:41, ss.80-96.

ŞAHİN, Bahar. “Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”, **Türkiye’de Coğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde, Der: Ayhan Kaya-Turgut Tahranlı, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006, ss.122-159.

ŞAYLAN, Gencay. **Türkiye’de İslamcı Siyaset**, Verso Yayınları, Ankara, 1992, 2. Baskı

ŞEN, SABAHATTİN(Haz.). **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, 1. Baskı

ŞEN, Serdar. **AKP Milli Görüşçü mü?: Parti Programlarında Milli Görüş**, Nokta Kitap, İstanbul, 2004.

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

TAYLOR, Charles. “Tanınma Politikası”, Çev: Yurdanur Salman, **Çokkültürlülük: Tanınma Politikası** içinde, Haz: Amy Gutman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, 2. Baskı, ss.42-84.

TEKİN, Mustafa. “ İslam’ın Postmodern İmkânı”, **S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2000), Sayı:X, ss.561-575.

TETZLAFF, Rainer. “Küreselleşme ve Ulus İnşası: Çelişmeyen Terimler”, **Ulus İnşası** içinde, Ed: Jochen Hippler; Çev: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitap, İstanbul, 2007, ss.7-19.

TİMUR, Taner. **Osmanlı Kimliği**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, 4. Baskı

TOK, Nafiz. “Çokkültürcülüğe Bir Yanıt Olarak Tekkültürcülük ve Çokkültürcülük”, **Demokrasi Platformu**, (Kış 2006),Yıl 2, Sayı 5, ss.19-33.

TÜRKDOĞAN, Orhan. **Etnik Sosyoloji**, Timaş Yayınları, İstanbul, 1997, 2. Baskı

..... **Türk Ulus-Devlet Kimliği**, IQ Yayınları, İstanbul, 2005, 1. Baskı

TÜRKÖNE, Mümtaz’er. **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003. 3. Baskı

UĞUR, Mehmet. **Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Dayanak/İnandırıcılık İkilemi**, Everest Yayınları, İstanbul, 2000, 1. Baskı

USUL, A. Resul. “Türkiye’nin Avrupa Birliği Üyeliği Sürecinde Siyasi Kriterler Sorunu: Dün, Bugün ve Yarın”, **Stratejik Analiz**, (2002) ,Cilt:2, Sayı: 22, ss. 9-21.

..... “Helsinki’den Müzakerelere Türkiye-AB İlişkileri”, **Doğu’dan Batıya Dış Politika: AK Partili Yıllar** içinde, Der: Zeynep Dağı, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, ss. 189-217.

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

VATANDAŞ, Celalettin. **Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu**, Açılım Kitap, İstanbul, 2004.

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

..... **Tarihsel Kapitalizm**, Çev: Nemciye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, 3. Baskı

YARAŞIR,Volkan-AYGÜN, Tarık. **Tanrı Devlet ve Medeniyet: Siyasal İslam ve AKP**, Akyüz Yayın Grubu, İstanbul, 2002, 1. Baskı

Yasin Aktay ile Röportaj; “Sistem Dediğimiz Artık AK Parti’dir”, **Yeni Şafak**, 20 Ocak 2003

YAVUZ, M.Hakan. “Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi”, **Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik** içinde, Der: Ş.H. Çalış- İ.D.Dağı-R. Gözen, Liberte Yayınları, Ankara, 2001, ss.35-63.

..... “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modern Gelenek”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık** (Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.591-603.

..... **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti**, Çev: Ahmet Yıldız, İstanbul, 2005, 1. Baskı

Yazı Dizisi; “AB Eşiğinde Kürt Sorunu-1”, Haz: Ali Topuz, **Radikal**, 23 Mayıs 2004

Yazı Dizisi; “AB Eşiğinde Kürt Sorunu-2”, Haz: Ali Topuz, **Radikal**, 24 Mayıs 2004

YEĞEN, Mesut. **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, 2.Baskı

YETKİN, Murat. “Türk-Kürt Çatışması mı Kışkırtılıyor?”, **Radikal**, 6 Eylül 2005

YILDIZ, Ahmet. **‘Ne Mutlu Türküm Diyebilene’**: Türk Ulusal Kimliğinin **Etno-Seküler Sınırları(1919-1938)**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001,1.Baskı

YILMAZ, Aytekin. **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, 1. Baskı.

YILMAZ, Nuh. “İslamcılık, AKP, Siyaset”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık** (Cilt:6) içinde, Ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss.605-619.

YURDUSEV, A.Nuri. “18. ve 19. Yüzyıllarda Avrupa’da Türk Kimliği”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde, Haz: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, ss.101-115.

YÜCEKÖK, Ahmet. **Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi**, Afa Yayınları,İstanbul, 1997.

ZÜRCHER, Erik Jan. **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, 3. Baskı

ÖZGEÇMİŞ

1966'da Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğretimini doğduğu şehirde tamamladı. Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Radyo-TV bölümünden mezun oldu. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda, "DP Döneminde İktidar- Muhalefet İlişkileri(1950-1960)" başlıklı yüksek lisans çalışması yaptı. 1992 yılından itibaren değişik kamu kurumlarında çalıştı. Halen bir kamu kuruluşunda çalışmaya devam etmektedir. Evli ve bir çocuk babasıdır